POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE KOMISJI WSCHODNIOEUROPEJSKIEJ

6

GRZEGORZ PRZEBINDA

OD CZAADAJEWA DO BIERDIAJEWA

Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)

NAKŁADEM
POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
KRAKÓW 1998

1

Biblioteka Główna
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Krośnie

10046997

46997

GRZEGORZ PRZEBINDA

OD CZAADAJEWA DO BIERDIAJEWA

Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)

Pamięci Wielkiego Nauczyciela,
Profesora Ryszarda Łużnego († 8 marca 1998)

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE KOMISJI WSCHODNIOEUROPEJSKIEJ
6

GRZEGORZ PRZEBINDA

OD CZAADAJEWA DO BIERDIAJEWA

Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)

NAKŁADEM
POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
KRAKÓW 1998

Tytuł finansowany przez Komitet Badań Naukowych
Projekt badawczy nr 1 P103 025 05

Redaktor serii:

Prof. dr Ryszard Łużny

Redaktor tomu:
Dr hab. Halina Waszkielewicz

Redaktor techniczny:
Leokadia Przebinda

Tytuł do druku opiniował:
Prof. dr Józef Smaga

Skład główny nakładu:
PAU, 31-016 Kraków, ul. Sławkowska 17

© Copyright by Grzegorz Przebinda & PAU
Kraków 1998

ISSN 1425-7475
ISBN 83-86956-25-9

Skład: Oficyna STRADOM,
30-052 Kraków,
ul. Juliusza Lea 30/21

Druk i oprawa :
Soft-Land Poligrafia s.c.
Wołowice 143, 32-070 Czernichów
tel. (012) 270-22-50

Słowo wstępu

Podstawowe zadanie poniższej pracy polega na reinterpretacji nowożytnego fragmentu tego wielkiego obszaru ideowego, który w tradycji badawczej często określany jest mianem rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej. Zostaną tu przebadane dzieła najważniejszych autorów, którzy tworzyli i działali w latach 1832-1922, ponieważ dopiero wtedy, jak sądzimy, myśl rosyjska wypracowała swoje podstawowe pojęcia i rozróżnienia, które aż do dzisiaj określają jej istotę. Dotarcie do tej właśnie istoty staje się możliwe dopiero po zbadaniu dwóch głównych nurtów tej „myśli", z których jeden może być nazwany formacją immanentną, a drugi — formacją transcendentną. Pierwszy kierunek, idąc śladami francuskiego Oświecenia oraz pojmowanego w racjonalistyczno-dialektycznym duchu Hegla i Feuerbacha, będzie bronić — mówiąc językiem Protagorasa — „człowieka jako miary wszechrzeczy". Nurt drugi, stojący w opozycji do francuskiego Oświecenia i Hegla, za to na początku rozwijający na rosyjskim gruncie idee Schellinga oraz francuskiego konserwatywnego Romantyzmu, będzie rozmyślać — mówiąc słowami Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26-27) — o człowieku jako obrazie i podobieństwie Bożym. Twórcą, a zarazem głównym przedstawicielem pierwszej formacji był Hercen, najbardziej konsekwentny i heroiczny rosyjski anty-teista, którego śladami w latach sześćdziesiątych pójdzie Czernyszewski, w latach siedemdziesiątych — Ławrow, a począwszy od lat osiemdziesiątych — Plechanow. Drugą formację zapoczątkował w Rosji teista Czaadajew, w latach sześćdziesiątych będzie ją kontynuował Jurkiewicz, a od lat siedemdziesiątych — Sołowjow, którego idee, już w latach dziesiątych naszego stulecia, będą rozwijane przez myślicieli Srebrnego Wieku. Najbardziej interesującym i wszechstronnym spośród nich był niewątpliwie Bierdiajew.

Traktując myśl rosyjską jako integralną całość, w której na jednakowy badawczy szacunek zasługują zarówno Czaadajew, Sołowjow i Bierdiajew, jak i Hercen, Czernyszewski i Plechanow, musimy na wstępie zauważyć, że — nie licząc ogólnych prac dotyczących historii filozofii rosyjskiej — jest bardzo mało takich syntetycznych opracowań, w których obydwie te formacje byłyby zanalizowane i opisane z równą filologiczną uwagą. Wynikało to zapewne z faktu, że sami badacze często wyznawali światopogląd jednej z grup i odnosili się do przedmiotu swoich badań z tego właśnie punktu widzenia. Nie trzeba dodawać, że w ZSRR obowiązywał światopogląd grupy pierwszej, często zwulgaryzowany i dostosowywany do potrzeb różnorodnie pojmowanego w poszczególnych epokach materializmu dialektycznego, podczas gdy na emigracji wyznacznikiem badawczej racji często stawał się punkt widzenia Dostojewskiego lub Sołowjowa. Inny wymiar, o czym jeszcze będzie mowa, mają prace przedstawicieli socjologii wiedzy, a przede wszystkim — wnikliwe i pionierskie studia Walickiego. Jednakże i one zostały napisane z takich pozycji, gdzie religia i intuicje transcendentne, odzwierciedlone w licznych tekstach rosyjskich myślicieli, są traktowane jako forma ucieczki od realnej rzeczywistości (problemy abstrakcyjne).

Jest zarazem naturalne, że w procesie reinterpretacji myśli rosyjskiej, który dzisiaj dokonuje się w ojczyźnie Bielińskiego i Czaadajewa, szczególną uwagę poświęca się dziełom tych twórców, którzy w polskiej tradycji badawczej określani są mianem „źle

obecnych". Chodzi tutaj o wszystkich tych autorów, którzy w 1922 roku zostali wypędzeni z ZSRR (m. in. Bierdiajew, Bułgakow, Frank, Karsawin), a także o ich duchowych nauczycieli (m. in. Czaadajew i Sołowjow). W owym procesie powrotu filozofii do Rosji[1] można jednak dostrzec bardzo istotny niedostatek, a mianowicie prawie całkowitą nieobecność myślicieli, którzy w czasach radzieckich uchodzili za prekursorów marksizmu: Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego, Ławrowa[2]. W wielkim dziele reinterpretacji myśli rosyjskiej na razie brakuje miejsca dla wszystkich tych, których można byłoby określić zbiorowym mianem przeciwników Dostojewskiego. Ta sytuacja, co naturalne, zaczyna się teraz powoli zmieniać, a więc od połowy lat dziewięćdziesiątych pojawiają się już pojedyncze studia o Hercenie, Czernyszewskim, Pisariewie, które jednak zasadniczo nie zmieniają obrazu całości[3]. Na szczególną uwagę zasługuje nieobecność Bielińskiego, co zapewne tłumaczy się faktem, że w zbiorowej badawczej podświadomości nadal funkcjonuje on jako ateistyczny przeciwnik Dostojewskiego i nauczyciel Lenina oraz premarksista, któremu w dzisiejszych czasach nie warto poświęcać większej uwagi.

Tymczasem w poniższej pracy spór o Bielińskiego ma znaczenie fundamentalne i źródłowe. Jeżeli bowiem potraktujemy Tekst Bielińskiego jako integralną całość, a nie jako zbiór cytatów, przywoływanych dla poparcia tej lub innej światopoglądowej badawczej tezy, to dostrzeżemy, iż ten myśliciel przeszedł w swojej ewolucji dramatyczny szlak od filozoficznego teizmu do anty-teizmu. Właśnie dlatego jego światopogląd stanowi poniżej punkt wyjścia do omówienia głównego problemu rosyjskiej myśli, a mianowicie jej stosunku do Boga, człowieka i historii. Jedyny sposób na reinterpretację myśli Bielińskiego stanowi wnikliwa lektura Tekstu „szalonego Wissariona", która pozwala nie tylko zrozumieć istotę tego pojedynczego światopoglądu, lecz zarazem umożliwia wyznaczenie i opisanie głównego problemu myśli rosyjskiej nowożytnego okresu. Zarysowanie ogólnego problemu książki dokona się więc poprzez ukazanie dramatycznej ewolucji myśli Bielińskiego, po czym zostaną sformułowane ogólne zasady metodologiczne.

Poniższa metoda interpretacji poszczególnego światopoglądu, a także dynamicznego zbioru światopoglądów, który wypełnia przestrzeń myśli rosyjskiej, polega bowiem na przechodzeniu od konkretu do tez ogólnych. Innymi słowy, nie ma tutaj żadnego apriorycznego modelu, do którego byłaby dostosowywana myśl danego autora. Dostrzeżenie ogólnych praw rządzących myślą rosyjską może stanowić dopiero końcowy etap analizy konkretnych światopoglądów. W tym sensie metoda poniższej pracy z zakresu historii idei powinna być określona jako analityczno-syntetyczna. Analityczny empiryzm jest tutaj konieczny chociażby z tego powodu, że wiele konkretnych tekstów funkcjonowało do tej pory wyłącznie w charakterze potwierdzania ideologicznych tez badawczych. Przeto, co warto jeszcze raz podkreślić, podstawę analizy stanowią poniżej światopoglądy indywidualnych myślicieli, od których będziemy przechodzić ku formułowaniu syntetycznych wniosków.

„Myśl rosyjska" różni się od „europejskiej filozofii" tym samym, czym się różni „światopogląd" jako własność myśliciela od „filozoficznego systemu" jako własności profesjonalnego filozofa. Światopogląd ma charakter teoretyczno-praktyczny, co oznacza,

---

[1] G. Przebinda, *Powrót filozofii do Rosji (1989-1992)*, [w:] „Znak", R. XLVI: 1994 nr 464 s. 123-136.

[2] Na ten fakt zwrócił uwagę już wcześniej A. Walicki w tekście pt. *Po powodu „russkoj idiei" w russkoj fiłosofii*, „Woprosy Fiłosofii", nr 1: 1994 s. 69-70.

[3] Chodzi tu szczególnie o prace W. Kantora, m. in. o jego książkę *W poiskach licznosti. Opyt russkoj klassiki*, Moskwa 1994, a także o semiotyczną monografię o Czernyszewskim pióra I. Papierno pt. *Siemiotika powiedienija: Nikołaj Czernyszewskij — czełowiek epochi riealizma*, Moskwa 1996. Por. ponadto: Je. Ju. Tichonowa, *Mirowozzrienije mołodogo Bielinskogo*, Moskwa 1993; W. A. Tunimanow, *A. I. Giercen i russkaja obszczestwienno-litieraturnaja mysl XIX w.*, Sankt-Pietierburg 1994.

że próbuje on dopasować „myśl" do historycznej praktyki. „Myśl" zaś, która stanowi przestrzeń pośrednią między literaturą a filozofią, niejako domaga się badania, którego pierwszą podstawę stanowi analiza konkretnego tekstu. Odwołania do literatury przedmiotu (metatekstów) mają tu miejsce tylko wtedy, gdy jest to uzasadnione w toku analizy samych tekstów, co wynika z uznania racji Montaigne'a, że *interpretacja interpretacji* jest niekiedy znacznie trudniejsza aniżeli interpretacja „samej rzeczy"[4]. Poza tym, zbyt częste przywoływanie badawczych opinii rozsadziłoby łamy poniższej pracy, a ponadto w metanaukowej dziedzinie — naturalnie tylko z punktu widzenia omawianego poniżej problemu — jest dosyć mało takich uogólnień, które nie byłyby już w jakiś sposób obecne w samej przestrzeni myśli rosyjskiej.

Tutaj warto posłużyć się jednym przykładem. W pierwszym rozdziale pracy odwołamy się do poglądu badacza Antyku, Jaegera, który podążając za niemiecką dziewiętnastowieczną tradycją opisał dwa intelektualne nurty starożytnej Grecji. Pierwsza formacja, którą badacz określił mianem *humanizmu zamkniętego*, wywodziła się od sofistów, podczas gdy formacja druga, *humanizm* o nastawieniu *teocentrycznym*, miała swych wyznawców w osobach Sokratesa, Platona i Arystotelesa[5]. Podobna dychotomia, co będzie dowiedzione poniżej, odzwierciedliła się ze szczególną siłą w myśli rosyjskiej w drugiej połowie XIX w. Świadczy to o nierozerwalnych związkach między nowożytną Rosją a Europą, tym bardziej, że w rosyjskiej refleksji nad Antykiem już na początku XX w. pojawiły się prace apologetyczne względem religijności Antyku, a zarazem nastawione bardzo krytycznie wobec skrajnie antropocentrycznego humanizmu sofistów. Na gruncie rosyjskim tę dwoistość antycznego humanizmu dostrzegał na przykład S. Sołowjow, jakkolwiek ukazywał ją w nieco innym aniżeli Jaeger kontekście. W artykule *Hellenizm a Kościół* [*Ellinizm i cerkow'*, 1913] przypominał walczącym o prawosławne odrodzenie rodakom, że nowożytna „zasada religijna" nie zrodziła się dopiero w chrześcijaństwie, gdyż była już obecna „w religii Greków, w religijnym eposie Homera, misteriach eleuzyjskich oraz w tragedii attyckiej", a także w „filozofii Platona i mistycznym objawieniu aleksandryjskiego Żyda Filona"[6]. Tymczasem pod koniec V wieku, czyli w czasach sofistów i Eurypidesa, Ateny przeżywały coś w rodzaju nowożytnej epoki „Odrodzenia, Reformacji i Oświecenia", podczas której doszły do głosu zjawiska analogiczne do „kultu natury Rousseau i racjonalizmu Woltera". Nie trzeba dodawać, że S. Sołowjow, podobnie jak przywoływany przez nas Jaeger, stał całkowicie po stronie Sokratesa i Platona[7], a sofistów potępiał za głoszenie sprzeczności między nauką a religią.

S. Sołowjow, podobnie jak jego stryj i nauczyciel, W. Sołowjow — twierdził, że „wrogiem religii jest nie nauka, lecz tylko chwilowy, przemijający kierunek nauki"[8]. Taki właśnie usystematyzowany pogląd, który stanowi podstawę dwudziestowiecznego chrześcijańskiego pojmowania stosunku nauki do religii, był obecny w rosyjskiej myśli już od czasów

---

[4] Tę właśnie wypowiedź M. de Montaigne'a przytoczył H. M a r k i e w i c z w charakterze pierwszego motta do swej pracy *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.

[5] Por. poniżej, s. 55-56.

[6] S. S o ł o w j o w, *Bogosłowskije i kriticzeskije oczerki*, Tomsk 1996 s. 5-6. Sołowjow pochwalał zarazem Gogolowską apologię Odyseusza, wyrażoną w *Wybranych fragmentach z korespondencji do przyjaciół*, oraz hellenizm Puszkina — *ibidem*, s.17-20.

[7] Śladami Sołowjowa poszedł Nowgorodcew, współautor manifestu *Z otchłani* [*Iz głubiny. Sbornik statiej o russkoj riewolucyi*, 1918], pisząc, że Sokrates i Platon słusznie polemizowali z „bezbożnymi i niszczycielskimi" poglądami sofistów, których źródło stanowił odłączony od „wiecznej i uniwersalnej podstawy" rozum — P. I. N o w g o r o d c e w, *O putiach i zadaczach russkoj intielligiencyi*, [w:] *Wiechi. Iz głubiny*, Moskwa 1991 s. 429. Krytykiem sofistów na rosyjskim gruncie był S. Trubieckoj (1890), a także Cziczerin, który w pracy *Historia nauk politycznych* [*Istorija politiczeskich uczenij*, 1869] opisywał ich pokrewieństwo z nihilistami lat 60., na co zwrócił uwagę W. S. S o ł o w j o w, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. VI, Briussiel 1966 s. 306.

[8] S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, s. 5.

Czaadajewa, Kiriejewskiego i W. Sołowjowa. Tymczasem uczniami Protagorasa z Abdery byli zarówno późny Bieliński i Hercen, jak i Czernyszewski, Ławrow oraz — do pewnego stopnia — Plechanow. Teza sofistów, że zło i dobro są pojęciami względnymi, była również bliska Tkaczowowi, który potępiał „teorię moralności o charakterze metafizycznym i intuicyjnym", będąc zarazem stronnikiem „szlachetnego" (empirycznego) poglądu w tej kwestii, głoszonego przez Gorgiasza, Protagorasa, Hobbesa i Locke'a[9].

Namysłu wymaga także kwestia, dlaczego myśl rosyjska drugiej połowy XIX wieku rozwijała się bardziej dynamicznie aniżeli współczesna jej europejska starsza siostra. Również na ten temat można odnaleźć dość przekonującą próbę odpowiedzi w dziełach przedstawicieli tejże myśli, a mianowicie u Odojewskiego, Kiriejewskiego, Hercena i Czernyszewskiego, którzy zgodnie twierdzili, że „historia lubi późnych wnuków". Dzisiaj, co naturalne, nie można przyjmować wynikającego z tego twierdzenia rosyjskiego misjonizmu. Jednakże należy zaakceptować ogólną tezę, że historia idei jest o wiele bardziej dynamiczna w takich kulturowych przestrzeniach, które długo nie miały możliwości mówienia o sprawach istotnych, a potem nagle zetknęły się z kulturą, gdzie owe sprawy były roztrząsane od co najmniej kilkuset lat. Obowiązuje to jednak tylko wtedy, gdy obie kultury są sobie pokrewne, co właśnie ma miejsce w przypadku kultury europejskiej i rosyjskiej.

W badaniach nad myślą rosyjską tę właśnie kwestię podjął już w roku 1898 Wwiedienskij, twierdząc, że osiemnastowieczny wolterianizm — który, dzięki reformie Piotra I, przenikał do Rosji już w czasach Katarzyny II — dał pierwszy impuls myśli w Rosji, o czym świadczy duża ilość przekładów z francuskich filozofów: Woltera, Monteskiusza, Condillaca, Bonneta, Helwecjusza, d'Alemberta i Rousseau. Jednakże początkowo recepcja Francuzów miała charakter raczej powierzchowny, co sprzyjało wpływom zarówno materializmu i etycznego sensualizmu encyklopedystów, jak i oddziaływaniu mistycyzmu na rosyjską osiemnastowieczną myśl[10]. Początek XIX stulecia charakteryzuje się wpływami niemieckimi, najpierw Kanta i Fichtego, a następnie — w latach 10. i 20. — Schellinga, a od lat 30. i 40. — Hegla. Wpływ dwóch pierwszych był wyraźnie słabszy, podczas gdy idee Schellinga i Hegla wyznaczyły wielką epokę w dziejach myśli rosyjskiej. Kiriejewski w drugiej połowie lat 50. nieprzypadkowo napisał, że gdyby rosyjska kultura nie poznała Schellinga i Hegla, to byłoby jej bardzo trudno wyzwolić się spod panowania Woltera i encyklopedystów[11]. Hegel przeto pełnił w Rosji na początku antyoświeceniową religijną funkcję (wpływ na prawosławie K. Aksakowa, Samarina, częściowo na samego Kiriejewskiego w jego młodzieńczym okresie), ale potem — czego dowodzi już Chomiakowowski spór z heglistami w latach 40. — stał się ojcem anty-teizmu i a-teizmu (późny Bieliński, Hercen, częściowo — ale już poprzez Feuerbacha — Czernyszewski). Dramatyczną próbę pogodzenia Hegla z teizmem podjął młody Sołowjow, ale jego panteistyczne *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* jawnie dowodzą, że trudno jest pogodzić heglowski samonapędzający się rozwój ducha z zasadą ponadhistorycznego prowidencjalizmu. Nie chcemy tu jednak twierdzić, że heglizm — tak jak uważał Czaadajew i Chomiakow wraz z dojrzałym Kiriejewskim, a na drugiej ideologicznej flance Hercen — musi nieuchronnie prowadzić do

[9] P. N. Tkaczow, *Utilitarnyj princyp nrawstwiennoj filosofii*, [w] idem, *Kładiezi mudrosti rossijskich filosofow*, Moskwa 1990 s. 371-372.

[10] A. I. Wwiedienskij, *Sud'by filosofii w Rossii*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991 s. 29-30. Mówiąc o mistycyzmie, Wwiedienski musiał mieć na myśli rosyjską osiemnastowieczną masonerię (m. in. Szczerbatow, Karamzin, Nowikow, Łopuchin), która występowała jako ideowa przeciwwaga wobec wolteriańskiego „bezbożnictwa".

[11] I. W. Kiriejewskij, *Izbrannyje statji*, Moskwa 1984 s. 280.

a-teizmu. Tak się jednak w przestrzeni myśli rosyjskiej ułożyło, że linia podziału pomiędzy teistami a anty-teistami przebiegała ogólnie jako linia pomiędzy heglistami a anty-heglistami, którzy w Rosji byli najczęściej wyznawcami Schellinga. Teistyczni hegliści (Riedkin, Gogocki) przeważnie nie odgrywali tutaj większego znaczenia. Dodajmy, że wielką próbę przysposobienia Hegla do potrzeb marksistowskiego anty-teizmu podjął w Rosji u schyłku XIX w. Plechanow. W światopoglądzie głównych okcydentalistów lat 40., podobnie jak to było od lat 80. w systemie Plechanowa, heglizm stanowił racjonalne jądro immanentnej historiozofii, która tym samym miała uzyskiwać wymiar ponadempiryczny. Inaczej było w przypadku rosyjskich empirystów lat 60., którzy po ponad stu latach powtarzali na rosyjskim gruncie doświadczenia francuskiego Oświecenia, a heglizm najczęściej uważali za niepotrzebną spekulację, która utrudnia zrozumienie człowieka i naturalistycznej — w ich mniemaniu — historii ludzkości.

Nie wolno jednak twierdzić, że myśl rosyjska stanowiła jedynie bierne odbicie filozofii zachodniej, bo taki pogląd jest wyrazem zanadto europocentrycznego punktu widzenia. W Rosji przecież po okresie wojen napoleońskich, a szczególnie po wojnie krymskiej 1853-1855 miał miejsce wielki proces przekształcania zachodniej filozofii w praktyczną myśl, która od analizy problemów natury teoretycznej natychmiast przechodziła do wskazywania metod naprawy świata. Co jednak bardzo istotne, metody reformy historii ściśle wynikały ze sposobu pojmowania człowieka, albo jako istoty *stricte* przyrodniczej i historycznej, albo jako obrazu i podobieństwa Bożego. Warto odnotować, że zarówno światopoglądy immanentne, które głosiły samowystarczalność człowieka i jego niezależność od „mitycznej" transcendencji, jak i światopoglądy teistyczne, poszukujące genezy i ostatecznego celu człowieka i historii w sferze transcendentnej, powstawały w Rosji poza uniwersytetami[12]. Nie wnikając głębiej w przyczyny tego stanu rzeczy, chcemy jednak stwierdzić, że fakt ów sprzyjał powstawaniu „światopoglądów", a nie „systemów". Brak uniwersyteckiej i państwowej kurateli zbliżał tę myśl do życia, a następnie, żeby posłużyć się sformułowaniem Dostojewskiego i Sołowjowa, wyprowadzał idee na ulicę[13].

Jak już było mówione, w dzisiejszej Rosji, gdy chodzi o proces reinterpretacji rodzimej myśli filozoficznej, zwraca się przede wszystkim uwagę — również poprzez publikowane najczęściej po raz pierwszy teksty — na dwudziestowiecznych wygnańców i religijnych myślicieli XIX w. Wyraźnie jednak daje się odczuć brak poważnej i systematycznej refleksji nad dziedzictwem ateistycznych humanistów XIX w. Stąd między innymi zrodził się pomysł napisania niniejszej książki, w której starano się dać całościową autorską wizję myśli rosyjskiej okresu 1832-1922, poprzez ukazanie jej jako dyskusji i konfrontacji dwóch głównych ideowych nurtów: *transcendentnego* i *immanentnego*. Taka dychotomia ma, co naturalne, charakter *modelujący*, ponieważ ideowe spory w obrębie danej kultury często nie mają charakteru bezpośredniego. Jednak zadanie patrzącego z dystansu badacza-filologa polega właśnie na ich odsłonięciu, analizie i zsyntetyzowaniu w sposób jak najbardziej przekonujący, a więc unaoczniony tekstami. Zderzenie problemów zawartych w tekstach przedstawicieli obydwu stron tego wielkiego sporu-dialogu staje się wstępem do poszukiwania podobieństw i różnic zarówno w obrębie jednej ideowej formacji, jak i pomiędzy obiema stronami sporu[14].

[12] Pierwsze filozoficzne kółka lat 20. i 30. powstawały wokół uniwersytetów, ale następnie rozwijały się już poza nimi, często we współpracy z opiniotwórczymi czasopismami. Najlepszy przykład stanowi tu myśl i działalność Bielińskiego, który został stosunkowo szybko usunięty z uniwersytetu w Petersburgu, aby następnie współpracować z pismem „Otieczestwiennyje Zapiski" i „Sowriemiennik".

[13] Por. poniżej, s. 475.

[14] Zauważmy przecież, iż taki właśnie *modelujący* charakter mają prekursorskie prace Walickiego o słowianofilach i okcydentalistach, a przede wszystkim — o nurcie liberalnym w myśli rosyjskiej.

Podobna intertekstualna problematyzacja ideowej przestrzeni zawsze dokonuje się z określonego badawczego punktu widzenia, bo już na przykład na pytanie, czy głównym problemem rosyjskiej myśli nowożytnego okresu jest kwestia stosunku Rosji do Europy, czy też bardziej ogólna kwestia Boga, człowieka i historii, można odpowiadać dwojako, w zależności od badawczego stanowiska. Z przyjętego tutaj punktu widzenia drugi problem jest ważniejszy, bardziej fundamentalny i ogólny, co oczywiście nie znaczy, że problem pierwszy może być w jakikolwiek sposób pominięty lub zlekceważony. Każdy przecież rosyjski myśliciel dochodził zawsze do pytania o Rosję i o Europę, a często nawet (*vide* młody Sołowjow) od niego zaczynał. Jednakże odpowiedzi i rozwiązania tej kwestii zależały już od bardziej ogólnych światopoglądowych podstaw.

Praca powstawała pod znacznym wpływem dojrzałego Sołowjowa, a więc w duchu poszukiwań wspólnego pola między chrześcijaństwem a humanizmem, czyli — mówiąc językiem Szestowa — między Jerozolimą a Atenami. Dlatego właśnie poniższy spór o Boga, człowieka i historię stanowi również w naszym wykładzie wielki ideowy dialog, jakkolwiek trzeba powiedzieć, że w czasach, w których się toczył, często przybierał formę ideologicznej kłótni (np. polemika Czernyszewskiego z Jurkiewiczem albo ostra dyskusja Plechanowa z Mierieżkowskim). Bardzo ważną światopoglądową podstawę metody badawczej stanowi tutaj przekonanie o łączności Rosji z Europą, jakkolwiek również ono jest efektem myślenia w Sołowjowowskich (chrześcijańsko-humanistycznych), a nie Hercenowskich (antychrześcijańsko-humanistycznych) kategoriach.

Pomimo swego modelującego charakteru, metoda pracy ma również swój bardzo indywidualny empiryczny wymiar, ponieważ wszelki filologiczny badawczy model musi mieć zarazem swe oparcie w konkretnych słownych przekazach. Stąd właśnie biorą się tak częste odwołania do tekstów źródłowych, tutaj również ma swą przyczynę pewna interpretacyjna wstrzemięźliwość (jest ona jednak raczej pozorna, ponieważ już samo postawienie problemu, a także dobór myślicieli, mają charakter interpretacji, a nawet wartościowania)[15] — wszystko to ma stanowić filologiczną podstawę dla obrony problemu.

Poniższa praca składa się z ośmiu rozdziałów. W rozdziale pierwszym, a dokładniej — w jego trzecim i czwartym fragmencie — mówi się ogólnie o jakości sporu o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej okresu 1832-1922, a także o obowiązującej poniżej metodzie opisu i interpretacji. Pierwszy i drugi fragment tego rozdziału — zgodnie z założeniem, że punkt wyjścia stanowią tu światopoglądy indywidualnych myślicieli — został poświęcony analizie i reinterpretacji Tekstu Bielińskiego, co pozwoliło uzasadnić wniosek o wielkiej wadze sporu o Transcendencję w przestrzeni rosyjskiej nowożytnej myśli. W następnych rozdziałach, poświęconych kolejno Czaadajewowi, Hercenowi, Czernyszewskiemu, Sołowjowowi, Plechanowowi i Bierdiajewowi, została podjęta próba analizy konkretnych światopoglądów, dokonywana zawsze z punktu widzenia sporu o nieśmiertelność i Transcendencję. Ostatni rozdział — poza początkowymi dopełniającymi uwagami poświęconymi Czechowowi, który wbrew dychotomiom obowiązującym w omawianej przestrzeni starał się odnaleźć pole między „jest Bóg" a „nie ma Boga" — ma stanowić pewną próbę podsumowania całych rozważań. Najpierw starano się dać odpowiedź na kwestię, co było głównym ideowym zwornikiem światopoglądu rosyjskich a-teistów i anty-teistów. Następnie pokazano podobieństwa i różnice obowiązujące w światopoglądach teistycznych, i wreszcie — już bardzo szkicowo i raczej wskazując na otwierające się badawcze możliwości — opisano różnice i podobieństwa między obiema rosyjskimi intelektualnymi formacjami.

[15] Por. poniżej, s. 55.

∴

Poniższa praca powstała w krakowskim uniwersyteckim środowisku rusycystycznym, w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, w latach 1993-1997. Pragnąłbym przede wszystkim wyrazić najszczerszą wdzięczność mojemu Nauczycielowi, Profesorowi Ryszardowi Łużnemu, u którego w latach 1981-1983 napisałem i obroniłem pracę magisterską pt. *Aleksander Sołżenicyn wobec tradycji słowianofilstwa*, a następnie w roku 1991 — rozprawę doktorską pt. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Profesor służył również jako naukowy konsultant tej pracy, która swoim tytułem nawiązuje bezpośrednio do Jego dzieła *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wydanego przez Polską Akademię Umiejętności w 1995 roku jako trzeci tom serii „Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej". Profesor zmarł 8 marca 1998 roku, podczas przygotowywania ostatniej korekty tej książki, której podstawę stanowi Jego intuicja, że Rosja — poprzez swą religię, myśl, kulturę i literaturę — stanowi nieodłączną część chrześcijańskiej Europy.

Zajmowanie się rosyjską myślą w jej aspekcie filologiczno-kulturologicznym stało się u nas szczególnie aktualne po reformie programowej, wprowadzającej od połowy lat osiemdziesiątych przedmiot „rosyjska myśl filozoficzno-społeczna" w obręb programu filologii rosyjskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. W tym właśnie czasie zaczęto się u nas zajmować problemami duchowości i mentalności rosyjskiej, życiem religijnym w Rosji, kulturą rosyjską, a także kulturologią, zarówno w jej wymiarze ogólnym jak i w odniesieniu do przestrzeni *stricte* rosyjskiej. Głównym pomysłodawcą i promotorem wszystkich tych zmian był prof. Lucjan Suchanek, któremu również chciałbym wyrazić podziękowanie.

Jednakże w latach osiemdziesiątych dostęp do dzieł i opracowań dotyczących rosyjskiej myśli był utrudniony, szczególnie dla badacza, który dopiero rozpoczynał swoją intelektualną przygodę w tej dziedzinie. Dlatego bardzo istotną pomoc okazało mi roczne stypendium, ofiarowane przez bońskie KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst), przeznaczone na pracę w doskonale zaopatrzonej Bayerische Staatsbibliothek w Monachium. Kilkukrotny dłuższy pobyt w Niemczech w latach 1986-1995 pozwolił mi zapoznać się z pracami zachodnich badaczy o myśli rosyjskiej. Składam zarazem podziękowania tym wszystkim, którzy wówczas okazali mi zarówno organizacyjną jak i intelektualną pomoc. Spośród wielu osób, chciałbym wymienić nazwiska trzech niemieckich profesorów: Ludwiga Wenzlera (Freiburg), Ludolfa Müllera (Tübingen) oraz Waltera Koschmala (wówczas München, obecnie — Regensburg), a także dra Romana Radwańskiego (Bonn, KAAD).

Osobne słowa wdzięczności kieruję pod adresem redaktora naczelnego paryskiego tygodnika „Russkaja Mysl", Iriny Iłowajskiej Alberti, dzięki której kilkakrotnie przebywałem w stolicy Francji w latach 1987-1994, mając ułatwiony dostęp do rosyjskich wydawnictw emigracyjnych z zakresu myśli rosyjskiej, przede wszystkim do źródłowych filozoficznych tekstów emigrantów. Zabierane do Polski wydania stanowiły dla mnie aż do czasów wielkiej przemiany w ZSRR i ostatecznego rozpadu tego państwa podstawowy badawczy materiał. Ponadto wiele zawdzięczam osobistym kontaktom z prof. Georgesem Nivat'em (Genewa), autorem jednej z pierwszych monografii o Sołżenicynie i wybitnym znawcą całej rosyjskiej nowożytnej kultury.

Dziękuję zarazem prof. Karolowi Tarnowskiemu (Kraków) za rozmowy światopoglądowe na temat „człowiek a transcendencja", „religia a kultura", które jeszcze silniej

utwierdziły mnie w sołowjowowskim przekonaniu, że nie miał racji Szestow, gdy dostrzegał nieusuwalną sprzeczność pomiędzy Atenami a Jerozolimą[16].

Chciałbym zarazem podziękować pracującemu w Krakowie od początku lat osiemdziesiątych rosyjskiemu uczonemu, prof. Wasilijowi S z c z u k i n o w i, który podczas licznych rozmów i dyskusji-sporów o ideach w Rosji, zdołał mi uświadomić swoistą (immanentną) wartość światopoglądu rosyjskich humanistów-okcydentalistów.

I już na koniec pragnąłbym wyrazić wdzięczność ks. prof. Tadeuszowi S t y c z n i o w i (Lublin), który podczas kilku bardzo dla mnie istotnych rozmów na temat stosunku człowieka i jego wolności względem Transcendencji i Prawdy, objaśnił mi gruntownie, czym różni się humanizm Protagorasa, upatrujący w człowieku *„wyłącznej i ostatecznej* miary dobra i zła, słuszności i niesłuszności", od humanizmu Sokratesa, który — działając w duchu zasady „Poznaj samego siebie" — umiał poddawać *„własny sąd o sobie* pod nadrzędne kryterium obiektywnej *prawdy o sobie*, prawdy o tym, *kim człowiek sam w sobie jest*":

> Pomiędzy pierwszą i drugą wykładnią hasła „Człowiek miarą wszystkiego", wykładnią protagorejską i sokratejską, zieje przepaść. To ona oddziela autentyczny humanizm od jego pozorów, a kulturę od jej karykaturalnych, czy tylko „kulturopodobnych" postaci[17].

A to zarazem stanowi główny dylemat rosyjskiej myśli nowożytnego okresu. „W dziele kultury — jak przekonuje chrześcijan Jan Paweł II — Bóg sprzymierzył się z człowiekiem"[18].

*

Poniższa książka powstawała w niezwykle przyjaznej atmosferze Zakładu Literatury Rosyjskiej XX wieku Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, za co wszystkim Koleżankom i Kolegom serdecznie dziękuję.

---

[16] Por. K. T a r n o w s k i, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995. Chciałbym jeszcze przywołać polemiczną względem L. Kołakowskiego wypowiedź prof. W. S t r ó ż e w s k i e g o podczas dyskusji w redakcji miesięcznika „Znak": „Jesienią ubiegłego roku, tu w Dworku Łowczego, podczas promocji książek *Bóg nic nam nie jest dłużny* Leszka Kołakowskiego i *Więcej niż mit* Jana Andrzeja Kłoczowskiego, Kołakowski zapytał ojca Kłoczowskiego: «Po co przez te dwa tysiąclecia próbowaliście religię Abrahama koniecznie powiązać z filozofią Arystotelesa?». Nie było czasu, aby na to pytanie odpowiedzieć, ale odpowiedź jest bardzo prosta: właśnie o to chodziło!" — *Wiara czasów końca Oświecenia. Wokół tekstu Sergiusza Awierincewa*, „Znak", R. XLVII: 1995, nr 478 s. 17. W naszej książce taki właśnie pogląd opiera się na intuicji Sołowjowa, który w recenzji poświęconej pracy S. Trubieckiego *Metafizyka w starożytnej Grecji* [*Mietafizika w Driewniej Griecyi*, 1890] napisał: „Absolutnie słusznym wydaje nam się pogląd ks. Trubieckiego o ścisłych związkach, raz pozytywnych, raz negatywnych pomiędzy grecką filozofią a religią, którym autor poświęca osobny rozdział swej książki. Podług swojego powszechnego i historycznego znaczenia filozofia Hellenów była, jak już twierdzili Klemens Aleksandryjski ze św. Justynem, koniecznym pośrednikiem, przejściem i przygotowaniem do chrześcijaństwa z głębi pogaństwa helleńskiego. Filozofia, z jednej strony, uświadomiła i uogólniła ideę, czy też wewnętrzny sens mitologicznej religii, a z drugiej strony, uznała jej ograniczoność i brak spójności oraz sformułowała żądanie wyższej uniwersalnej prawdy" — W. S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, t. VI. Briussiel 1966 s. 299.

[17] T. S t y c z e ń, *Człowieka portret własny*, [w:] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1982 s. 6.

[18] J a n P a w e ł II, *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem*, [w:] *Nauczanie papieskie*, III, t. 2, Poznań–Warszawa 1980 s. 9-12; i d e m, *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, t. 2, Città del Vaticano 1980 s. 18-23.

I

Problem i metoda

1. Wissarion Bieliński — dramatyczna ewolucja myśli

Iwan Turgieniew — powracając myślą w swoich późnych *Wspomnieniach o Bielińskim* [*Wospominanija o Bielinskom*, 1869] do początku 1843 roku, kiedy to rozpoczęła się jego osobista znajomość z krytykiem [por. BL XII 139; 519*][1] — pisał z wielką pasją:

> Z Bielińskim niełatwo było się pogodzić. „Jeszcze nie rozwiązaliśmy kwestii istnienia Boga — powiedział mi kiedyś z gorzkim wyrzutem — a Pan chce jeść!..". Muszę przyznać, że zaraz po napisaniu tych słów pomyślałem o ich wykreśleniu, sądząc, że mogą jedynie wywołać uśmieszek na twarzach niektórych z moich czytelników. Nikomu jednak, kto sam słyszałby, jak Bieliński wypowiedział tamte słowa, nie przyszłoby do głowy, że można się śmiać (...). Wtedy wierzyliśmy jeszcze w realność i wagę filozoficznych i metafizycznych wywodów, chociaż ani on, ani ja wcale nie byliśmy filozofami i nie posiedliśmy zdolności myślenia abstrakcyjnego, czystego, na modłę niemiecką... Dodam, że w filozofii szukaliśmy wtedy wszystkiego, prócz czystego myślenia[2].

Na początku 1843 roku Bielińskiego, według Turgieniewa, „dręczyły wątpliwości", nie mógł spać ani jeść, „nie znał zmęczenia", „dzień i noc trudził się nad rozwiązaniem kwestii, które sam sobie stawiał"[3]. „Szalony Wissarion" przeżywał właśnie krótki okres fascynacji socjalizmem, poprzedzony wielkim buntem przeciwko teodycei Hegla oraz rozważaniami na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. W liście do Botkina z 1 marca 1841 roku pożegnał się z Heglem, który w latach 1837-1840 był dla niego głównym drogowskazem na szlaku poszukiwań sensu życia i historii. Filozofia religii i prawa Hegla, która opisywała świat w logicznych kategoriach konieczności, była wcześniej dla Bielińskiego nową religią i oknem ku „nowemu światu" [por. BL XI 386-387]. Złota zasada, że „wszystko co istnieje, jest konieczne, rozumne i rzeczywiste" [BL III 413], na początku 1841 roku została jednak odrzucona i zastąpiona troską o ludzką osobę:

> Pokornie dziękuję Jegorze Fiodoryczu, kłaniam się Pańskiemu filozoficznemu kołpakowi; jednak z wszelkim należnym Pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na ostatni szczebel drabiny rozwoju — również i tam

---

[1] W. G. Bielinskij, *Polnoje sobranije sočinienij*, t. I-XIII, Moskwa 1953-1959. W poniższym rozdziale wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym literami BL, numerem tomu i strony; gwiazdka po numerze strony oznacza odwołanie do części komentarzowej. W całej poniższej książce cytaty z dzieł źródłowych, jeśli nie zaznaczono inaczej, przywoływane są w tłumaczeniu własnym.

[2] I. S. Turgieniew, *Sobranije sočinienij w dwienadcati tomach*, t. XI: *Stichotworienija, poemy, litieraturnyje i žytiejskije wospominanija, pieriewody*, Moskwa 1979 s. 258-259.

[3] *Ibidem*, s. 258.

poprosiłbym Pana o zdanie rachunku z wszystkich ofiar życia i historii, (...) przypadku, zabobonu, inkwizycji, Filipa II, itd., itp.: w przeciwnym razie, głową w dół rzucam się z najwyższego szczebla. Nawet za darmo nie chcę szczęścia, jeżeli nie będę spokojny o los moich serdecznych braci — kości z kości moich, ciała z mojego ciała. Mówią, że dysharmonia jest warunkiem harmonii, być może jest to bardzo wygodne i pocieszające dla melomanów, ale oczywiście już nie dla tych, którym jest sądzone swoją dolą wyrażać ideę dysharmonii [BL XII 22-23].

Ten właśnie fragment z listu do Botkina jest bardzo często przywoływany przez badaczy Bielińskiego, a mniej się przy tym pamięta, że problem podobnego „buntu" pojawił się u myśliciela już w roku 1830. Tytułowy bohater jego młodzieńczego dramatu *Dymitr Kalinin* [*Dmitrij Kalinin*, 1830, opubl. 1891], który próbował „rozwiązać zagadkę swego życia" [BL I 421], był zarazem przeniknięty głęboką troską o słabych i pokrzywdzonych: „Gdy opowiadano przy mnie o niesprawiedliwościach, prześladowaniach, okrucieństwie silnych względem słabych, o nadużyciach władzy — wtedy piekło się buntowało w duszy mojej" [BL I 426]. Podczas gdy w roku 1841 Bieliński oczekiwał od Hegla jednoznacznej odpowiedzi na podobne kwestie, to w roku 1830 jego bohater, Kalinin, ten sam metafizyczny problem (istnienie zła w świecie) stawiał w obliczu Stwórcy:

Kto dał jednym ludziom owo zgubne prawo, aby swoją władzą zniewalali swobodę innych podobnych do nich istot, aby odbierali im ich święty skarb — wolność? Kto pozwolił im szydzić z praw natury i ludzkości? (...) Miłosierny Boże! Ojcze ludzi! odpowiedz mi: czy to Twoja wszechmądra ręka wydała na świat tych potworów, te krokodyle, które się żywią kośćmi i piją jak wodę ich krew i łzy?.. [BL I 498-499].

Słusznie zauważono, że choć protest młodego Bielińskiego (głos bohatera jest tu bez wątpienia głosem autorskim) był skierowany przeciwko ówczesnemu socjalnemu porządkowi, to jednak pierwsze źródła dramatu Kalinina wcale nie były ukryte w sferze społecznej[4]. U młodego Bielińskiego pytanie o przyczyny socjalnego zła nie uzyskiwało jeszcze typowo oświecicielskiej odpowiedzi („za zło jest odpowiedzialne socjalne środowisko"), lecz miało charakter religijno-filozoficzny. Romantyczny Kalinin jako autorskie *alter ego* wdawał się w prometejski spór z Bogiem, Jego właśnie pytając o przyczyny złego porządku świata. Dlaczego bohater na końcu dramatu „ginie, chociaż jest niewinny", dlaczego wcześniej „choć nie był zdolny czynić zła, mimo to je czynił" [BL I 503]? Jedna z odpowiedzi Bielińskiego brzmiała, że Kalinin żył i działał w świecie przeklętym:

(...) widocznie Bóg miłosierny oddał naszą nieszczęsną ziemię we władanie szatana, który też rządzi nią zaprawdę po diabelsku [BL I 500] Czyżbym był tylko Bożym narzędziem odwetu? (...) A ty, Najwyższa Istoto! powiedz mi, czy nasyciłaś się moimi cierpieniami, czy nacieszyłaś się moimi mękami? uradowałaś się moimi jękami, upiłaś się moimi krwawymi łzami? [BL I 503].

Ten romantyczny bunt, który wyrażał istotną część światopoglądu samego Bielińskiego, został w dramacie dopełniony odpowiedzią oponenta Kalinina, Surskiego, usprawiedliwiającego w duchu teodycei wszelkie zło tego świata:

Prawdziwie szlachetny i wielkoduszny człowiek, bez względu na to, jakkolwiek źle by mu się działo, zawsze odnajdzie pociechę w swoim sumieniu, w religii, w nadziei pokładanej w Bogu i zdecyduje się *cierpieć tutaj*, aby wiecznie doznawać rozkoszy *tam*. (...) chociaż ziemia rzeczywiście jest areną cierpień znacznej części ludzi, jednakże winę za to ponosi nie Bóg, lecz sami ludzie. Posiadają oni rozum, tę iskrę Bożą, a zachowują się jak bydło [BL I 462].

[4] B. Schultze, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland*, München–Salzburg–Köln 1958 s. 35.

W światopoglądzie Bielińskiego zawsze będzie istniało podobne napięcie między „buntem" a „pojednaniem". Bunt miał przeważnie wymiar *empiryczny*, podczas gdy pojednanie z rzeczywistością stanowiło efekt *racjonalnego* pojmowania historii. Nie było dziełem przypadku, że gdy rosyjski myśliciel nawracał się na racjonalny heglizm, to zarazem z pasją odrzucał osiemnastowieczny empiryzm. Uważał bowiem, iż opierająca się na pojedynczych empirycznych obserwacjach doktryna nigdy nie będzie w stanie sformułować racjonalnej teorii dziejowej. Było to zatem bezpośrednie nawiązanie do krytyki Oświecenia przez Hegla, wyrażone wszakże typowym dla Bielińskiego nieheglowskim emocjonalnym językiem[5]. Dla rosyjskiego heglisty „Wolter był podobny do szatana (...) uwolnionego z łańcuchów", który „wykorzystał krótki okres swej wolności na zgubę rodzaju ludzkiego". Owa „zguba ludzkości" była pochodną faktu, że francuski deista „pod sztandarem skończonego [empirycznego] rozsądku" zbuntował się przeciwko „wiecznemu [racjonalnemu] rozumowi" historii [BL II 470]. Dla Bielińskiego w okresie heglowskim idea „rozumu" była tożsama ze stojącą ponad ludźmi i ponad narodami logiczną Historią. Z tego punktu widzenia surowo krytykował on europejski oświeceniowy „rozsądek". „Szatańskie panowanie Woltera" było, jak pisał, historycznym momentem w w rozwoju całej ludzkości [BL II 469], w którym bezzasadnie odrzucono wiarę w istnienie jednej absolutnej prawdy na rzecz przekonania o wielu prawdach względnych [BL II 471-472].

Sam zaś Bieliński chciał wtedy wierzyć w jedyną Heglowską prawdę, powołując się przy tym na autorytet Chrystusa i chrześcijaństwa: „Chrześcijańska religia ma wymiar absolutny, a jej Boży założyciel wskazał nam na królestwo ducha jako na cel naszych wierzeń i poprzez ducha obiecał nam osiągnięcie tego nieskończonego królestwa łaski" [BL II 472]. W okresie „pojednania z rzeczywistością" myśliciel próbował pogodzić heglizm z chrześcijaństwem — dostrzegając w każdym istotnym historycznym zjawisku zarówną dobrą jak i złą stronę, konstruował zarazem swoją teodyceę. Chociaż w ludzkie serce, jak twierdził, wpisane jest wyłącznie pragnienie dobra, to jednak zło jest nierozerwalnie związane z ludzkimi dziejami: „bez zła nie byłoby ruchu, a co za tym idzie — również życia" [BL III 82]. W latach 1839-1840 Bieliński był przekonany, że taki pogląd jest zgodny zarówno z heglizmem jak i z Ewangelią. Za podstawę chrześcijańskiej nauki o świecie uznawał wówczas „miłość", która potrafi przeniknąć „wieczne prawdy bytu", a zarazem umie „napełnić duszę człowieka niewypowiedzianą i nieskończoną szczęśliwością". Ten stan, jak wówczas sądził, nie jest osiągalny dla „słabego, ograniczonego i skończonego ludzkiego rozsądku" [BL III 77]:

> Nie, nie poprzez rozsądek, zimny i ograniczony dane jest poznanie ewangelicznej prawdy, ponad którą nie ma prawdy wyższej, lecz poprzez łaskę, którą Duch Boży natchnął swoje słabe stworzenie, aby przyłączyć je do swego wiecznego życia i uczynić je narzędziem (...) swojej chwały... Tak, tylko ten pojął wieczne tajemnice bytu i odczuł w sobie ich objawienie, tylko ten zakosztował nieśmiertelnego chleba Bożej prawdy, kto wyrzekał się samego siebie, swoich osobistych interesów, kto się pogrążał w istotę Bóstwa aż do zatraty swojej osobowości, którą dobrowolnie składał w ofierze Bogu... Wieczne życie osiąga się szlakiem śmierci, drogą zniszczenia [BL III 78].

W powyższym panteistycznym heglizmie (jest tu jeszcze mowa o „zorzy nieśmiertelności" i „świetlistym aniele ukojenia") wyraźnie widać ślady ówczesnej religijności myśliciela, wyrażającego zachwyt nad racjonalnym i ogólnym pięknem świata. Bieliński napisał, że

[5] Bieliński marzył, aby formułować swe myśli w języku nieemocjonalnym i wyrażał w tym względzie podziw wobec Hegla, pisząc na przykład w 1837 roku do Bakunina: „(...) pamiętasz jak Hegel zniszczył przeciwników prawdziwej filozofii — (...) nie denerwuje się, nie wychodzi z siebie, nie stara się używać najbardziej wymyślnych wyzwisk i mocnych wyrażeń; postępuje z nimi jak z muchami; machnie ręką i niszczy ich hurtem, setkami jednym ruchem, wcale się przy tym nie szczycąc swoim zwycięstwem i nie rozpaczając, gdy mu się nie powiedzie" [BL XI 187].

wiedza o rozumie historii nie jest „płodem ludzkiej mądrości, lecz jest człowiekowi dana, zesłana z góry jako Objawienie, jako łaska, jako miłość" [BL III 79]. W jednym z listów z sierpnia 1837 roku w sposób panteistyczny pisał o łączności Boga z człowiekiem:

> Bóg nie jest czymś oddzielonym od świata, gdyż Bóg znajduje się w świecie, dlatego, że jest wszędzie. Tak, jego — jak mówi wielki Jan, najbardziej ulubiony z uczniów Chrystusa — jego nikt nie widział; on jest obecny we wszelkim szlachetnym porywie człowieka, we wszelkiej jasnej jego myśli, we wszelkim świętym poruszeniu jego serca [BL XI 145].

Kwestia religijności Bielińskiego w okresie „pojednania z rzeczywistością" powinna stanowić, naszym zdaniem, podstawę dla rekonstrukcji i zrozumienia jego ówczesnego światopoglądu. Budowany wówczas obraz świata miał wywołać w czytelniku, a także w samym autorze oraz w jego przyjaciołach-korespondentach, cząstkę owej wielkiej radości, którą odczuwał sam Stwórca spoglądający na stworzone przez siebie elementy Kosmosu: „A Bóg widział, że były dobre" (Rdz 1, 13; 18)[6]. W „heglowskim" tekście Bielińskiego z 1838 roku czytamy, że w „przecudnym świecie Bożym wszystko jest piękne i mądre", „zarówno lew ogłuszający rykiem afrykański step" jak i „robak pełzający po trawie", a także wicher, gwiazdy, kropla rosy na kwiatku: „wszędzie widzimy piękno, wielkość i harmonię" [BL II 278-288]. Człowiek był przez Bielińskiego traktowany jako „odbicie Bóstwa" (ros. *otblesk Bożestwa*) [BL II 288], co w filozoficznym języku oznaczało zdepersonalizowany „obraz i podobieństwo Boże" Żydów i chrześcijan.

Taki aprobatywny pogląd na świat zrodził się jednak u Bielińskiego znacznie wcześniej, na długo przed zapoznaniem się z filozofią Hegla. Już w roku 1833 — a więc w okresie fascynacji Schellingiem i Stankiewiczem (1833-1838), który nastąpił po okresie „nauki u Nadieżdina" (1830-1831)[7] — w liście do brata Konstantyna myśliciel wyrażał leibnizowską nadzieję, iż „wszystko zmierza ku lepszemu": „aktualne nieszczęścia nie są, być może, niczym innym jak te ziarna, z których powinny w przyszłości wyrosnąć i rozkwitnąć wonne kwiaty szczęścia" [BL XI 106]. W krótkim fichteańskim okresie swojego rozwoju w tekście *Próba systematyzacji filozofii moralnej* [*Opyt sistiemy nrawstwiennoj fiłosofii*, 1836] z przekonania o dobrej strukturze wszechświata (uratowanego w odpowiednim momencie przez ukrzyżowanego Chrystusa) Bieliński wyciągał wnioski etyczne. Świadomość istnienia konkretnego zła w niczym nie zakłócała jego teleologicznego optymizmu:

> Ta słodka wiara i to święte przekonanie o nieskończonym doskonaleniu się rodzaju ludzkiego powinny zobowiązywać nas do osobowego samodoskonalenia, powinny dawać nam siłę i upór w dążeniu do niego. Inaczej bowiem, czymże byłoby nasze ziemskie życie? Jakiż sens miałoby nasze pragnienie samodoskonalenia i odnowy? Czyż nie byłaby to kalejdoskopowa igraszka bezmyślnych cieni, jałowy obrót koła wokół osi umocowanej w powietrzu? (...)
>
> Jeszcze raz — nie! wieczność to nie marzenie, nie jest zarazem marzeniem życie, które służy jako stopień ku wieczności! Wiele jest w nim złego, ale jeszcze więcej pięknego: są w nim słabości, wady i złe czyny, ale są również łzy odrodzenia, palące, a zarazem dające radość, łzy odrodzenia pośród głuchej nocy, przed krzyżem za nas Ukrzyżowanego; jest upadek, lecz jest również podniesienie (...), są cierpienia wielkie i trudne do zniesienia, są nieszczęścia przepełniające czarę cierpliwości i przekształcające dla nas ziemię w piekło, w którym słychać zgrzytanie zębów, skąd powiewa chłodna grobowa zgnilizna, z którego nie ma wyjścia, które nie ma końca; ale z tego świata zguby i śmierci słychać radosny głos: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzyście utrudzeni i obcią-

---

[6] Cytaty biblijne przywoływane są podług Biblii Tysiąclecia w jej systemie skrótów.

[7] Polakow twierdzi, że umysłowy rozwój Bielińskiego rozpoczął się nie w kręgu Stankiewicza, lecz od 1829 roku w klubie „Literackie Towarzystwo nr 11" (*Litieraturnoje obszczestwo 11 numiera*) — M. Polakow, *Bielinskij w Moskwie 1829-1839*, Moskwa 1948 s. 7-56.

żeni, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie, uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie"[8]. Wtedy dusza znowu napełnia się niewypowiedzianą szczęśliwością, a cuchnący cmentarz gnijącego życia przekształca się dla niej w cichą dolinę uspokojenia, gdzie mogiły pokryte są trawą i kwiatami, ocienione melancholijnymi cyprysami, gdzie szum jasnego strumyka zlewa się z cichą skargą wietrzyku — a w dali za górami widać skraj wieczornego nieba, oświetlonego i zalanego purpurowymi promieniami zachodzącego słońca — i wydaje się duszy, że w tej uroczystej ciszy kontempluje tajemnicę wieczności, że widzi nową ziemię i nowe niebo [BL II 251-252][9].

Owa romantyczno-heglowska metafora była całkowicie zgodna z historiozoficznym optymizmem Stankiewicza, który zwykł był powtarzać, że nad światem panuje „wszechmądra dobroć" (*Es herrscht eine allweise Güte über die Welt*)[10]. Tym sposobem Bieliński przezwyciężał buntowniczy sceptycyzm swojego literackiego bohatera, Dymitra Kalinina, a jego aktualna apologia państwa i historii była pochodną wiary w fichteańsko-heglowską Opatrzność [por. BL I 553-554]. Wielcy ludzie w rodzaju Piotra Wielkiego lub Napoleona byli przez niego traktowani jako wyraziciele woli Bożej, a państwo stawało się „żywym urzeczywistnieniem przedwiecznej Bożej idei" [BL III 392-393].

Należy jednak zauważyć, że to nie konkretna filozofia wpływała na jakość ówczesnego światopoglądu Bielińskiego, lecz — odwrotnie — ten ogólnie optymistyczny światopogląd odnajdywał swoje potwierdzenie w kolejnych systemach filozoficznych (Schelling — na samym początku, potem Fichte i Hegel). Taką właśnie interpretację potwierdza fragment późniejszego artykułu *Mowa o krytyce* [*Riecz o kritikie*, 1842], w którym Bieliński stwierdził, że Mądrość Boża przejawia się zarówno w stworzonej przyrodzie jak i — w stopniu jeszcze wyższym — w „świadomej twórczości", czyli w „rozumnej woli człowieka". Człowiek nie tworzy tego co wielkie z siebie i poprzez siebie, lecz wyłącznie dzięki pomocy i poprzez Boga [BL VI 275]. Bieliński dodawał w duchu Czaadajewa:

> Jedynie w nierozumnych działaniach swojej woli ludzka osoba jawi się jako samodzielna istota, odłączona od Bożego źródła, w którym jest jej życie oraz siła; ale właśnie wtedy jest ona nędzna, przypadkowa, bezsilna i poniżona [BL VI 275].

W niektórych fragmentach swoich rozważań z przełomu lat 30. i 40. Bieliński był znacznie bardziej zgodny z chrześcijańską nauką o stworzonym przez Boga człowieku aniżeli Czaadajew w *Listach filozoficznych*. Pisząc o przyłączonym do matczynej piersi („źródło miłości") niemowlęciu, zauważał, że dziecko ogląda swoją rodzicielkę nie „bezmyślnym wzrokiem młodego zwierzęcia, lecz płonącym światłem rozumu" — w jego uśmiechu można dostrzec „promień Bożej myśli" [BL IV 73]. Tymczasem dla Czaadajewa — całkowicie niezgodnie z chrześcijańską antropologią — dziecko *stawało się* człowiekiem dopiero w procesie przekazywania Bożej tradycji przez rodziców, bliskich i członków danego narodu.

Za cel chrześcijańskiej religii, traktowanej w racjonalnym heglowskim duchu, uznawał Bieliński „wyniesienie indywidualnej osobowości do [poziomu – G. P.] ogólnego, wywyż-

---

[8] Mt 11, 28-30.

[9] Ten artykuł Bielińskiego pojawił się w piśmie „Teleskop" prawie jednocześnie z pierwszym „listem filozoficznym" Czaadajewa (1836) i był w pewnej swej części zgodny z jego duchem — por. W. G. B i e l i n s k i j, *Sobranije soczinienij w trioch tomach*, t. I: *Statji i riecenzii 1834-1841*, Moskwa 1948 s. 773 (przypis redaktorski). Istnieją uzasadnione przypuszczenia, że Bieliński czytał trzeci i czwarty z *Listów filozoficznych*, których przekłady bezskutecznie czekały na druk w „Teleskopie" — por. P. Ja. C z a a d a j e w, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. II, Moskwa 1991 s. 558 (przypis redaktorski). Osobista znajomość krytyka z Czaadajewem rozpoczęła się w roku 1838 [BL IX 283; 348].

[10] W. W. Z i e ń k o w s k i j, *Istorija russkoj filosofii*, t. I, Paris 1989 s. 247.

szenie podmiotu do substancji" [BL XI 358]. Wierzył wtedy zgodnie z doktryną chrześcijańską, że „natura człowieka jest skażona wskutek jego upadku" [BL XI 196], ale dodawał, że cierpienie (antyteza) jest koniecznym warunkiem dla przyszłej szczęśliwości. Ostatecznym celem ludzkości jest ogólne „życie w duchu" [BL XI 191-192], które będzie możliwe jeszcze po *tej* stronie bytu: „(...) prawdziwym chrześcijaninem jest ten, dla kogo na ziemi nie ma grzechu, nie ma strachu, nie ma śmierci; będąc jeszcze tutaj na ziemi, on już żyje w niebie" [BL III 79]. Ten optymistyczny pogląd był całkowicie zgodny z ówczesną ideologią Bakunina, który w zapiskach *Moje notatki* (1837) pisał, iż „życie to szczęśliwość", w której „nie ma zła", lecz „wszystko jest dobrem"[11]. W podobnym światopoglądzie Bóg występuje zawsze w pełnej chwale, a nie w poniżeniu lub w cierpieniu. Nieprzypadkowo od „prześladowanego" i „pokrytego ranami cierpienia" Jezusa Bieliński wolał Chrystusa w blasku chwały Drugiego Przyjścia [por. BL XI 152]. Dodajmy, że ta mająca swe źródła w ostatnim tryumfalnym fragmencie Apokalipsy wizja chrześcijaństwa zakorzeniła się w historii dopiero w czasach cesarza Konstantyna Wielkiego i była następnie kultywowana zarówno w bizantyjskim jak i łacińskim Średniowieczu. Tym sposobem, Bieliński stawał się, co prawda poprzez Hegla, dziedzicem tej właśnie tradycji.

Dla rosyjskiego myśliciela przed rokiem 1841 heglizm stanowił zarazem najlepszy sposób na odnalezienie prawdy *przed-zmysłowej*, racjonalnej prawdy *a priori* [BL XI 189]. Jednym z gwarantów jej istnienia była wola Boża traktowana jako *„predestynacja* Wschodu, *fatum* starożytnych, Opatrzność chrześcijańska, wreszcie *rzeczywistość*" [BL XI 316]. W okresie „pojednania" często pisał o cywilizacyjnej i kulturotwórczej roli chrześcijaństwa. Jego ówczesny „okcydentalizm" bynajmniej nie był jeszcze identyczny z tym klasycznym okcydentalizmem, który rozwijał się w Rosji w latach 40., za to do pewnego stopnia przypominał Czaadajewowskie pojmowanie historii jako poszukiwanie *prawdy* i odnajdywanie po drodze *wolności* i *dobrobytu*. Z chrześcijaństwa, jak pisał w 1840 roku, „wyszedł cały obywatelski ustrój wieków średnich". Rzymianie przekazali Europie formy jurydyczne, a „szacunek dla osobowości człowieka, którego sam Bóg nazwał swoim synem, szacunek dla człowieka wewnętrznego pochodzi z Ewangelii, z idei równości ludzi względem Bożego sądu, z idei równości praw do ojcowskiej miłości i Bożego miłosierdzia" [BL III 426]. W tym okresie Bieliński był przeciwnikiem rewolucji i socjalnych wstrząsów, znów powołując się w tym względzie na Ewangelię. Pisał przeto, że należy naśladować Chrystusowych apostołów, którzy podczas głoszenia nauki „swojego Bożego nauczyciela" nie spiskowali, ani nie zakładali tajnych stowarzyszeń o charakterze politycznym. Umieli jednak, co podkreślał z uznaniem, bronić idei Chrystusa w obliczu „królów i sędziów", „nie bojąc się ognia i miecza" [BL XI 151]. Jak wyraźnie widać, „pojednanie" Bielińskiego nie miało nic wspólnego z oportunizmem. Z 1837 roku pochodzą jego przenikliwe i prorocze słowa na temat przyszłości prawa pańszczyźnianego. Rosyjski rząd, jak pisał, nie pozwala publikować niczego, co miałoby wydźwięk antypańszczyźniany. Tym niemniej, sam pomału wyzwala chłopów. Rosyjskie ziemiaństwo „zdycha samo z siebie, bez jakichkolwiek rewolucji i wewnętrznych wstrząsów":

> Jeśli będziemy mieli dzieci, które potem będą w naszym wieku, to one usłyszą o prawie pańszczyźnianym jako o fakcie historycznym (...). A wszystko to dokona się bez spisków i buntów i dlatego będzie zrobione lepiej i bardziej konsekwentnie [BL XI 149].

Najwyższą, a zarazem jedyną rozumną formą życia społecznego było — jak Bieliński sądził w duchu Hegla — państwo [BL III 331]. Stąd brał się jego podziw wobec cywiliza-

[11] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1965 s. 101 (tłumacze różni). Dodajmy jednak, że dla Bielińskiego taki fanatyczny optymizm był uczuciem w istocie obcym, i dlatego wkrótce podjął on spór z Bakuninem — por. E. T. Weiant, *Sources of Modern Mass Atheism in Russia*, Newark, Ohio 1953 s. 55.

cyjnej roli rosyjskiego caratu; w sierpniu 1837 roku napisał, że Rosja rozwinie swój obywatelski ustrój i uzyska wolność odgórnie, poprzez „swoich carów"[12]. Dokonał w tym kontekście historiozoficznej dystynkcji, twierdząc, że Rosja nie powinna iść za przykładem Francji, „kraju doświadczenia", który idee przystowuje do empirycznego życia [BL XI 148]. Bieliński nie miał wątpliwości, że zadaniem Rosji będzie pójście w ślady Niemiec, w których empiryczne życie kształtuje się podług ogólnej racjonalnej idei. Dlatego właśnie Niemcy zostały przez niego określone mianem „Jerozolimy współczesnej ludzkości", w której miał na nowo zstąpić na ziemię tryumfujący Chrystus:

> (...) oto skąd znowu przyjdzie Chrystus, ale już nie prześladowany, nie pokryty ranami cierpienia, ale w blasku chwały. Do dzisiaj chrześcijaństwo było prawdą kontemplacji, słowem, wiarą; teraz powinno stać się prawdą w świadomości — filozofią. Tak, filozofia Niemców jest jasnym i wyraźnym jak matematyka rozwinięciem chrześcijańskiej nauki, jako nauki opartej na idei miłości i idei wywyższenia człowieka do Bóstwa drogą świadomości. Wydaje mi się, że młoda i dziewicza Rosja powinna otrzymać w spadku od Niemiec zarówno organizację życia rodzinnego jak i cnoty społeczne, a także kosmiczną filozofię [BL XI 152].

Można sobie oczywiście zadawać pytanie, czy podobna stylistyka odzwierciedlała *transcendentną* religijność Bielińskiego, czy też była dowodem na jego religijność *immanentną*, czerpiącą swe natchnienie z heglowskiego panteizmu. W pracach Bielińskiego z tego okresu jest wiele takich fragmentów, które skłaniałyby ku drugiej odpowiedzi. Chrześcijaństwo zostało wtedy przez niego ograniczone do stanu radości z racjonalnego porządku świata oraz do przekonania, że podstawą nauki Chrystusa była zasada „ziemskiego braterstwa" [BL XI 145]. Zgodnie z tym pisał w 1839 roku do Botkina, że jest mu obcy wszelki „mistycyzm" oraz „Jenseits" [BL XI 416]. Absolutne znaczenie historii, jak wynika z innego fragmentu, zawiera się immanentnie w niej samej:

> Oto gdzie jest ukryte absolutne znaczenie historii, oto dlaczego zajmowanie się nią samą daje taką szczęśliwość, której nie może zastąpić człowiekowi żadna ze sfer absolutnych (...) [BL III 241].

Jeszcze bardziej przekonujące w tej kwestii mogą być słowa z artykułu napisanego w Moskwie w tym samym 1839 roku. Odnosząc się do rosyjskiego wyrażenia *mat'-syra ziemla*, myśliciel stwierdził, że ziemia jest rzeczywiście „naszą matką rodzoną", albowiem stanowi prapoczątek oraz praprzyczynę ducha, chroniąc zarazem w sobie całą „istotę (substancję) tworzącej natury": „Z jej macierzyńskiego łona wyszedł człowiek, w jej macierzyńskiej głębi spoczywa na wieki" [BL III 331].

Tym niemniej, w myśli Bielińskiego tego okresu był wyraźnie obecny moment transcendentny, czego dowodzą te fragmenty jego listów do przyjaciół, w których jest mowa o *nieśmiertelności ludzkiej duszy*. Bunt przeciwko Heglowi wiązał się u niego z przezwyciężeniem racjonalnego panteizmu i z nowym rozumieniem istoty chrześcijaństwa. W grudniu 1840 roku napisał w liście do Botkina, że „idea liberalizmu jest w najwyższym stopniu rozumna i chrześcijańska, albowiem jej zadanie polega na odbudowie ludzkiej godności". Sam Zbawiciel zszedł na ziemię i cierpiał na krzyżu za „indywidualnego człowieka" [BL XI 577]. Podobna wypowiedź nie stanowiła jednak próby ograniczenia chrześcijaństwa do liberalizmu, skoro dwa lata wcześniej napisał, że Zmartwychwstanie Chrystusa nie ma wymiaru symbolicznego, lecz realny. Jeżeli ludzkie Ja jest wieczne, to nie ma zarazem

---

[12] Znane i często przywoływane słowa Bielińskiego pochwalające społeczny ustrój w Rosji [por. BL III 247, przypis] były jednak w jego twórczości mało istotnym epizodem. Turgieniew wspominał, że wkrótce po napisaniu głośnego artykułu o bitwie pod Borodinem, w którym została wyrażona pochwała samodzierżawia, Bieliński zaczął się wstydzić podobnych treści — I. S. Turgieniew, *op. cit.*, t. XI s. 275.

„cierpienia i oszukanych nadziei", nie tylko *tam*, lecz zawsze[13]: „Bez osobowej nieśmiertelności ducha życie byłoby strasznym złudzeniem". Gdyby jedyną realnością była ogólność, w której zatracałaby się konkretna jednostka, to wtedy ludzkie życie poddane byłoby władzy „Saturna pożerającego swoje dzieci" [BL XI 277]. W epistolarnym dziedzictwie Bielińskiego z lat 1838-1840 jest sporo takich miejsc, w których podejmował on fundamentalną kwestię nieśmiertelności ludzkiej duszy. Podobne rozważania pojawiają się prawie wyłącznie w listach do przyjaciół, a ze względu na ich *szczerość* można je uznać za podstawę światopoglądu Bielińskiego w okresie 1838-1840[14].

Przezwyciężając bezosobowy heglowski panteizm, napisał on w liście do Bakunina, że nawet dla Hegla nie wolno się wyrzekać „zdrowego rozsądku i uczucia danego przez Boga". Niemiecki myśliciel nie rozwiązał wszystkich problemów, a o najważniejszym z nich, czyli o kwestii osobowej nieśmiertelności, nawet nie wspomniał. Tymczasem dla Bielińskiego powyższy problem stanowił „wielkie zadanie" dla filozofii i musiał zostać rozwiązany w jej obrębie [BL XI 313]. W liście do Botkina z września 1840 roku zarzucał przyjacielowi, że jest mu obojętny problem „osobowej nieśmiertelności". W tej konkretnej kwestii Bieliński nie zadowalał się wiarą, lecz szukał niezbitej pewności [BL XI 552-553]. Gdy pisał, że „*ludzka osoba* stoi ponad historią, ponad społeczeństwem, ponad ludzkością" [BL XI 556], to pragnął dla tej osoby nie tylko historycznego, lecz także transcendentnego spełnienia, czyli właśnie osobowej nieśmiertelności. Jednak podobnie jak literacki bohater Dostojewskiego, Iwan Karamazow, dla którego kwestia indywidualnej nieśmiertelności stanowiła „ideę idei" człowieka, Bieliński w latach 1838-1840 nie był w stanie „rozwiązać w swoim sercu tego problemu". W liście do Botkina napisał, że „chciałoby się wierzyć [w osobową nieśmiertelność – G. P.] i pomimo to nie chce się wierzyć" [BL XI 558]. Są to słowa z października 1840 roku, podczas gdy w listopadzie 1839 roku tuż po przeprowadzce do Petersburga napisał, że „religia jest podstawą wszystkiego, a człowiek bez niej jest niczym" [BL XI 418]. W lutym następnego roku dodawał: „Moje myśli o *Unsterblichkeit* znów się odmieniły: Petersburg posiadł niezwykłą umiejętność nawracania na chrześcijaństwo" [BL XI 441]. W marcu tego roku w liście do Botkina stwierdził, że Ewangelia, której podstawę stanowi nieśmiertelność indywidualnego ducha, jest dla niego „absolutną prawdą" [BL XI 476].

Iwan Karamazow Dostojewskiego wyraził myśl, że problem indywidualnej nieśmiertelności stanowi pierwszą podstawę etycznej działalności człowieka. Tak samo sądził starzec Zosima, który jednak dostrzegał, że Iwan nie potrafił dać jednoznacznej odpowiedzi na nurtującą go kwestię: „Idea ta nie odnalazła jeszcze rozwiązania w Pańskim sercu i dręczy je. (...) W Panu ta kwestia jeszcze nie została rozwiązana, i na tym polega Pański wielki ból, albowiem ona uparcie domaga się rozwiązania..."[15].

---

[13] Odnosząc się do tych miejsc Ewangelii, w których jest mowa o osobowym Zmartwychwstaniu, Bieliński pisał: „Nie ma śmierci! Tylko martwi grzebią zmarłych. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest symbolem czegoś innego niż Zmartwychwstanie... Nasza skończoność boi się tych pytań i pozostawia je na stronie. Czego nie rozumiemy, to staje się dla nas niejasnym miejscem Ewangelii. Nie, tam każda litera jest światem myśli i prędzej przeminie ziemia i niebo aniżeli jedna jota z księgi życia! Ufam i wierzę!" [BL XI 277].

[14] Tymczasem artykuły Bielińskiego miały niekiedy charakter *taktyczny*. W listopadzie 1847 roku pisał w liście do Kawielina: „To, co Pan mówi na przykład o różnicy między szkołą naturalną a Gogolem, jest moim zdaniem całkowicie słuszne; ale nie odważę się wypowiedzieć tego w druku: oznaczałoby to przecież sprowadzanie wilków do owczarni, a przecież trzeba je odpędzać" [BL XII 432]. Bielińskiemu chodziło o to, aby reakcyjni przeciwnicy szkoły naturalnej nie dostrzegli wewnątrz niej najmniejszego pęknięcia.

[15] F. M. Dostojewskij, *Polnoje sobranije sočinienij w tridcati tomach*, t. XIV: *Bratja Karamazowy*, *Knigi I-X*, Leningrad 1976 s. 65.

Podobnie zachowywał się Bieliński, który w omawianym okresie miotał się pomiędzy wiarą a sceptycyzmem, radością a trwogą, ufnością w przyszłe osobowe zmartwychwstanie a rozpaczą w obliczu „tajemnicy grobu". W jednym z listów z 1838 roku czytamy:

> I chciałoby się żyć, i strasznie jest żyć, i chciałoby się umrzeć, i strasznie jest umierać. Mogiła to nęci mnie ku sobie pięknem swego spokojnego snu, to mrozi trwogą grobowej wilgoci, swoich grobowych czerwi, przerażającym zapachem gnicia [BL XI 239].

Wyrażając niekiedy sceptycyzm w rodzaju, iż życie to pułapka, a ludzie są myszami, których większość ginie, ledwie powąchawszy przynętę [BL XI 444], Bieliński starał się zarazem odnaleźć historyczną przeciwwagę dla „tajemnicy grobu". Pragnienie śmierci uważał za ideę fałszywą, wiara w indywidualną nieśmiertelność powinna, jego zdaniem, wzmóc chęć życia na *tym* świecie:

> (...) życie powinno być drogie w każdej minucie, gdyż zarówno tam jak i tutaj życie jest takie samo, a kto nie lubi tego życia, ten również nie odnajdzie życia przyszłego [BL XI 280].

Światopoglądowy temperament Bielińskiego nawet w okresie heglowskim miał wyraźnie empiryczny (egzystencjalny), a nie racjonalny (książkowy)[16] charakter. Pulsujący empiryzm rosyjskiego myśliciela najlepiej odzwierciedlił się w jego przejściu od heglowskiego bezosobowego panteizmu ku rozważaniom o duszy i jej nieśmiertelności. Tenże właśnie empiryzm połączony z transcendentną wrażliwością nie pozwolił mu pozostać obojętnym w obliczu problemu śmierci, traktowanej zarówno jako ogólne przeznaczenie historycznego świata, jak i odczuwanej doświadczalnie podczas odchodzenia z tego życia kolejnych przyjaciół, krewnych i znajomych. Śmierć Lubowi Bakunin (1838), następnie Stankiewicza (1840), jeszcze wcześniej śmierć matki (1834), a nawet odejście Puszkina (1837) i Lermontowa (1841)[17] powodowały, że Bieliński zadawał sobie pytanie, czy osoba ludzka nie jest aby tylko „naczyniem z drogocennym płynem". „Aromat się wylał — pisał — i naczynie wyrzucają za okno" [BL XII 98].

Te pochodzące z 1842 roku słowa dowodzą, że Bieliński stopniowo, lecz konsekwentnie odchodził od wiary w osobową nieśmiertelność. Jakże inaczej brzmi w tym kontekście wyznanie uczynione w liście do Bakunina wkrótce po śmierci jego siostry (1838):

> Przyjacielu, wierzę twojej wierze w nieśmiertelność, wierzę, że przebywasz teraz w stanie głębokiej kontemplacji prawdy. Wyrażanie rozpaczy, męka z powodu jej [Lubowi Bakunin – G. P.] śmierci — byłyby grzechem; smutek w ciszy, modlitwa — oto co należy czynić. Na tej ziemi była ona zwiastunką innego świata, a jej śmierć nie jest zaprzeczeniem, lecz dowodem na istnienie tego innego życia [BL XI 267].

W powyższym „pojednaniu" Bielińskiego[18] słychać wyraźnie nuty heglowskie, ale rosyjski empiryk natychmiast dodawał: „Śmierć znajomego człowieka zawsze wywołuje we mnie przesądną trwogę, tak że wieczorem i nocą boję się pozostawać sam" [BL XI 267].

Jeszcze o wiele bardziej przejmujące są epistolarne rozważania Bielińskiego w obliczu śmierci Stankiewicza. Z dawnego przyjaciela, jak pisał w liście do K. Aksakowa, pozostał „trup z robakami" [BL XI 546]. W innym liście odnajdujemy opis rozpaczy w obliczu faktu,

---

[16] Na początku 1840 roku napisał, że życie jest wrogiem książki [BL XI 488].

[17] W roku 1842 Bieliński napisał, że jego rozpacz w obliczu śmierci Puszkina i Lermontowa była taka sama jak ból po odejściu Stankiewicza: „(...) *dokładnie tak samo* [jak śmierć Stankiewicza – G. P.] wstrząsnęła mną śmierć Puszkina i Lermontowa. Uważam to za *swoją* stratę, i nie milknie we mnie dysharmonijny, suchy i męczący dźwięk, który nie pozwala zapominać, że jest to *moja* strata, po której życie wiele dla mnie straciło" [BL XII 98].

[18] W 1842 rzeczywiście napisał, że śmierć siostry Bakunina oddziałała na niego w mniejszym stopniu aniżeli utrata innych przyjaciół [BL XII 98].

że śmierć „ośmieliła się zniszczyć taką boską osobowość". Egzystencjalną bojaźń i trwogę Bielińskiego wywoływała myśl, że „wszystko żyje jedną chwilę, że nawet z samego Napoleona pozostało tylko trochę kości i sława". Owa sława, czyli ludzka *pamięć* o zmarłych, nie posiada żadnej stałej wartości i „zginie wraz z naszą planetą" [BL XI 547]. Podobnie pamięć o Stankiewiczu, która pozostała w sercach jego przyjaciół, umrze wraz z nimi: „Niestety! ani wiara, ani nauka, ani życie, ani talent nie są nieśmiertelne! nieśmiertelna jest jedna śmierć (...)" [BL XI 538]. Umierają ludzie i narody, umrze również planeta, a Szekspir i Hegel staną się nicością [BL XI 539]. Ludzkie życie Bieliński określał mianem „martwej pustyni" i „królestwem cierpienia i śmierci". „Ogólność", dla której poznania Stankiewicz żył i umarł, to „Moloch, pożerający swoje wytwory, Saturn pożerający własne dzieci" [BL XI 547], „kat ludzkiej indywidualności" [BL XI 539]. Egzystencjalna konkluzja brzmiała następująco: „Śmierć, śmierć! oto prawdziwy Bóg świata!" [BL XI 547].

W roku 1840 taki stan rozpaczy był jednak tylko chwilowy, co potwierdzają słowa z wrześniowego listu Bielińskiego do Botkina. Została tam odrzucona myśl, że ludzka nieśmiertelność polega na wiecznym bezosobowym istnieniu w obrębie natury[19], na rzecz postulatu, iż *osobowa* nieśmiertelność jest „alfą i omegą prawdy" oraz „odkupieniem" ludzi [BL XI 553]. Z listu do Bakunina z lutego 1840 roku pochodzą słowa o konkretnym i ludzkim wymiarze chrześcijańskiej miłości oraz o przejawianiu się Boga w skończonych zjawiskach:

> Apostoł Jan powiedział „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą: albowiem kto nie miłuje brata swego, *którego widzi*, nie może miłować Boga, którego nie widzi"[20]. Czuję, że mogę kochać *niewidzialnego Boga* tylko poprzez *widzialne* zjawiska. Na dodatek jestem przekonany, że nie mogę nie dostrzegać Boga w każdym zjawisku, w którym tylko się przejawia [BL XI 487].

Była już tu mowa, że odczucie empirii u Bielińskiego było bardzo silne również w okresie „pojednania". O wiele bardziej aniżeli jego „wierzący przyjaciel", Bakunin, Bieliński odczuwał potęgę świata rzeczy. Przy pomocy „nieskończonej myśli" chciał „prześwietlić kuchnię" [BL XI 387]. W listopadzie 1837 roku wdał się z Bakuninem w polemikę na temat roli, jaką odgrywają w rozumnej rzeczywistości „pieniążki" (ros. *griwienniki*). Odnosząc się do własnej materialnej sytuacji napisał, że „przybyły właśnie kredytodawca" lub „brak chleba" często uniemożliwiają wszelkie twórcze plany. Wtedy z konieczności człowiek pyta samego siebie, co oznacza twierdzenie, że duch stoi ponad materią, a istota ludzka przerasta zewnętrzne okoliczności? Podczas chłodu daje o sobie znać „zwierzęca strona" człowieka [BL XI 194-195]. Konkretną ludzką istotę należy przeto pojmować harmonijnie, trzeba brać pod uwagę przyczyny organiczne i naturalne, a także wychowanie i „życie zewnętrzne" [BL XI 197]. Duch rozwija się zarówno w czasie, jak i w zewnętrznych okolicznościach [BL XI 207]. Dla prawdy, która jest bytem (niem. *Sein*), konieczne jest konkretne istnienie (*Dasein*) [BL XI 211], bo tylko w zdrowym ciele może mieszkać zdrowa dusza [BL XI 218]. Zdając sobie sprawę, że należy dążyć do wyzwolenia od subiektywizmu i do osiągnięcia absolutnej prawdy, Bieliński dodawał, że dla niego „prawda istnieje nie w wiedzy, nie w nauce, lecz w życiu" [BL XI 271]. W sierpniu 1838 roku w liście do Bakunina stwierdził:

> Dla ciebie życie jest sprawdzane poprzez naukę. Dla mnie jest odwrotnie. Ty jesteś w życiu racjonalistą, ja — empirykiem [BL XI 272].

---

[19] Bieliński napisał: „Mówisz, że wierzysz w swoją nieśmiertelność, ale czymże ona jest? Jeśli jest ona (...) zarówno szklanką z kwasem jak i koniem oraz jabłkiem — to gratuluję ci takiej wiary, ale nie chcę jej dla siebie" [BL XI 553].

[20] 1 J. 4, 20.

W przywoływanym już tutaj liście do Stankiewicza z jesieni 1839 roku, w którym Bieliński opisał swoją pierwszą intelektualną przygodę z Heglem („Siła jest prawem, a prawo jest siłą"), odnajdujemy zarazem częściową aprobatę względem tezy Heinego, iż „chrześcijańska religia oddaje wszystko duchowi i że trzeba dokonać jej abolicji, aby również ciało odzyskało swoje prawa". W liście z początku 1840 roku Heine został przez niego określony pozytywnym mianem „niemieckiego Francuza", który umiał dostrzec „*godność osoby*" [BL XII 17]. Na przełomie lat 30. i 40. Bieliński sądził jeszcze, iż pogodzenie empiryzmu z chrześcijaństwem (ciała z duchem) jest możliwe — dlatego dodawał, że Heine miał rację jedynie o tyle, o ile odnosił się do „abstrakcyjnej formy chrześcijaństwa średnich wieków", która odżyła w „katolicyzmie" Schillera [BL XI 386]. W Rosji przedstawicielem „romantyzmu średniowiecznego" był, podług Bielińskiego, Żukowski [BL VII 167-186].

Dodajmy, że negatywnym mianem „średniowiecznego romantyzmu" Bieliński często określał chrześcijaństwo Wieków Średnich. Jego zdaniem, Średniowieczem rządził nie rozum, lecz serce i fantazja, a negatywnym tego skutkiem był rozpad świata na dwie połowy, nierówne pod względem wartości: „godne pogardy *tu* i nieokreślone, tajemnicze *tam*". Nie trzeba dodawać, że taka wizja świata — w której ciało nie stanowi już naczynia dla ducha, lecz jest jego balastem i więzieniem [BL VII 155], była Bielińskiemu obca już od momentu zerwania z młodzieńczym romantyzmem. Ubolewał przeto — identycznie jak Hercen w *Dyletantyzmie w nauce* — że romantyzm Średnich Wieków nie umarł. Wyrażał zarazem radość, iż tenże romantyzm został szczęśliwie osłabiony przez „światło Oświecenia, które rozproszyło w Europie mrok niewiedzy, przez sukcesy cywilizacji, odkrycie Ameryki, wynalezienie druku i prochu, rzymskie prawo i w ogóle studiowanie klasycznej starożytności" [BL VII 157]. Ta ostatnia, w przeciwieństwie do Średniowiecza, rozumiała, że tylko w „zdrowym ciele może mieszkać zdrowa dusza" [BL VII 155]. W październiku 1839 roku napisał w znanym liście do Stankiewicza, że zawsze gwałtownie nienawidził katolicyzmu i chce umrzeć z tą nienawiścią [BL XI 385]. W latach 1841-1845 Bieliński systematycznie rugował ze swojej świadomości wszelką *transcendentną* intuicję. W listach tego okresu jest jeszcze wiele rozważań o śmierci, ale znacznie rzadziej pojawiają się myśli o osobowej nieśmiertelności. Jeżeli już je odnajdujemy, to mają one wyraźnie ironiczny charakter[21], co wyraźnie dowodzi, że podobny problem przestał być dla niego alfą i omegą filozofii.

Po odrzuceniu heglowskiego zachwytu nad dobrą „rozumną rzeczywistością", po systematycznej rezygnacji z wiary w osobową nieśmiertelność, Bieliński rozpoczął kolejny dramatyczny etap swych ideologicznych peregrynacji, który można określić „epoką zaprzeczenia". Nie podejmujemy się tutaj ścisłego wyznaczania chronologicznych granic pomiędzy poszczególnymi etapami światopoglądowej ewolucji Bielińskiego, ponieważ miała ona nie systematyczny, lecz *pulsujący* charakter. Podobnie jak w okresie „heglowskim" były już obecne momenty empiryczne, tak samo w okresie „negacji" pozostało wiele z elementów racjonalnego heglizmu. Dla nas najważniejszym momentem jest utrata przez Bielińskiego wiary w transcendentny sens historii oraz w osobową nieśmiertelność, ale nawet tego przełomu nie da się opisać w ścisłych chronologicznych granicach.

[21] Po śmierci żony redaktora pisma „Otieczestwiennyje Zapiski" (1842) Bieliński pisał: „Krajewski może mówić wyłącznie o *niej i osobowej nieśmiertelności*. Katkow napisał mu, że nie zna niczego głębszego niż wykłady Schellinga o Objawieniu. Krajewski niecierpliwie chce poznać treść tych wykładów; ja mówię, że nad grobem najbardziej chce się filozofować...". [BL XI 102]. Ironię powyższego stwierdzenia widać wyraźniej, gdy się je porówna z fragmentem listu do Katkowa: „Wszyscy umrzemy; ale na pociechę weźmiemy ze sobą wykłady Schellinga o Objawieniu (...)" [BL XII 95]. W tym samym czasie Bieliński z aprobatą przytaczał opinię Bakunina o Schellingu jako o „pożałowania godnym, martwym za życia romantyku" [BL XII 114]. W 1846 roku życzył Schellingowi prędkiej śmierci, uznając go za niemieckiego „Szewyriowa" [BL XII 281].

We wrześniu 1841 roku myśliciel pisał w liście do Botkina:

> Zaprzeczenie — jest teraz moim Bogiem. Moimi bohaterami w historii są teraz: Luter, Wolter, encyklopedyści, terroryści, Byron („Kain") itp. Rozsądek stoi teraz dla mnie wyżej aniżeli rozumność (rzecz jasna, bezpośrednia), i dlatego bardziej mnie radują bluźnierstwa Woltera aniżeli uznawanie autorytetu religii, społeczeństwa (...). Wiem, że wieki średnie to wielka epoka, rozumiem świętość, poezję, wspaniałą potęgę wieków średnich; ale milszy jest mi wiek XVIII — epoka upadku religii: w wiekach średnich palono na stosach heretyków, wolnomyślicieli, czarowników; w XVIII wieku rąbano na gilotynie głowy arystokratom, popom i innym wrogom Boga, rozumu i ludzkości [BL XII 70].

Widać tu wyraźnie nawiązanie do religii Najwyższej Istoty głoszonej przez Robespierre'a, który — obok Marata — stał się teraz na krótko ulubionym bohaterem Bielińskiego. Nieprzypadkowo w liście do Botkina z kwietnia 1842 roku, przywołując fragmenty z mowy Robespierre'a z okazji ustanowienia kultu Najwyższej Istoty, „szalony Wissarion" stanął po stronie przywódcy jakobinów. Twierdził, że „tysiącletnie Królestwo Boże" nastanie na ziemi dzięki „podwójnie ostremu mieczowi słowa i działalności Robespierre'ów i Saint-Justów", a nie dzięki „frazom pięknoduchowskiej Żyrondy" [BL XII 105]. Z innego listu (1841) wiadomo, że rosyjski myśliciel „zrozumiał francuską rewolucję" 1789 roku, a także pojął głęboką istotę „krwawego umiłowania wolności przez Marata". Wobec tego stwierdził, że i on sam kocha ludzką osobowość „po maratowsku":

> Osobowość człowieka stała się dla mnie tak ważna, że boję się z jej powodu postradać zmysły. Zaczynam kochać ludzkość po maratowsku: aby uczynić szczęśliwą mniejszą jej część, (...) ogniem i mieczem wytępiłbym pozostałą [BL XII 52].

W omawianym okresie petersburskim w światopoglądzie Bielińskiego dokonał się proces, który można nazwać „aktywizacją", a następnie — „racjonalizacją buntu". Chodzi o to, że bunt myśliciela przeciwko tradycyjnej leibnizowsko-heglowskiej teodycei miał wcześniej wymiar empiryczno-transcendentny. „Szalony Wisarion" buntował się przeciwko przyszłej dziejowej harmonii w imię poszczególnej historycznej osoby, której ponadto nie odmawiał prawa do transcendentnego istnienia. W latach 1841-1845 wraz z utratą wiary w nieśmiertelność duszy i ponadhistoryczny sens dziejów „transcendentny empiryzm" Bielińskiego ustąpił miejsca konkurencyjnemu wobec teizmu „racjonalnemu aktywizmowi". W nowym światopoglądzie Bielińskiego — jak w większości znaczących rosyjskich ideologii drugiej połowy XIX wieku — rozum teoretyczny zjednoczył się z rozumem praktycznym. Bierdiajew słusznie napisał, że dla Bielińskiego charakterystyczne było „rosyjskie poszukiwanie całościowego światopoglądu, który daje odpowiedź na wszelkie kwestie życia, łączy teoretyczny i praktyczny rozum, uzasadnia filozoficznie socjalny ideał"[22]. Sam Bieliński pisał w 1843 roku o „chwalebnym pogodzeniu filozofii z praktyką" dokonanym przez „lewą frakcję współczesnego heglizmu" [BL VII 50]. Właśnie na ten praktyczny wymiar światopoglądu Bielińskiego zwrócił uwagę w 1875 roku Kawielin, pisząc, że u jego dawnego nauczyciela nastąpiło przejście „od czysto estetycznego kierunku naszej literatury i krytyki ku kierunkowi społecznemu i politycznemu"[23].

Konkretnymi składowymi nowego światopoglądu były: 1. „rozum i zaprzeczenie", które nakazywały walczyć z „podłymi okowami nierozumnej rzeczywistości" [BL XII 13]; 2. potrzeba walki z „nierozumną tradycją", która stanowi podstawę „nierozumnej rzeczywistości": „Do diabła z tradycją, formami i obrządkami. Przekleństwo i zguba tym, kto myśli

---

[22] N. Bierdiajew, *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, Moskwa 1990 s. 32.

[23] K. D. Kawielin, *Nasz umstwiennyj stroj. Statji po filosofii russkoj istorii i kultury*, Moskwa 1989 s. 294.

inaczej" [BL XII 27]; 3. odczucie „szalonej i fanatycznej miłości do ludzkiej osoby", która to miłość jest możliwa tylko w społeczeństwie opartym na prawdzie i cnocie [BL XII 51]; 4. przekonanie, że ludzkość może być uszczęśliwiona jedynie przemocą i przy rozlewie krwi: „ludzie są tak głupi, że trzeba ich na siłę prowadzić ku szczęściu", „cóż znaczy krew tysięcy w porównaniu z poniżeniem i cierpieniem milionów?" [BL XII 71].

Pisząc w duchu lewicy heglowskiej[24], że jego żywiołem jest *Tat* (działanie) [BL XII 13-14], Bieliński dodawał — powołując się przy tym na Schillera i Fichtego[25] — że „królestwo Boże na ziemi" zaistnieje nie dzięki refleksji, lecz wyłącznie poprzez czyn (*Tat*) [BL XII 38]. Celem Bielińskiego stał się na krótko „socjalizm" jako „nowa skrajność", „idea idei", „byt bytu", „alfa i omega wiary oraz wiedzy" [BL XII 66]. Warto zauważyć, że podobny „socjalizm" nie był jeszcze żadną racjonalną doktryną, lecz stanowił raczej nastrój ducha i umysłu, nakazując troskę o „skrzywdzonych i poniżonych" („socjalność albo śmierć" [BL XII 69]).

Z listów okresu petersburskiego widać, że w takim „socjalizmie" krytyk próbował przede wszystkim odnaleźć remedium na osobistą rozpacz i sceptycyzm, który zawładnął nim na początku lat 40. Po śmierci żony Krajewskiego napisał, że jest otoczony mogiłami, a zapach kadzidła i rozkładu prześladuje go dniem i nocą. Bóg stał się wtedy w jego świadomości identyczny z bezlitosnymi prawami natury. W liście do Botkina z kwietnia 1842 roku Bieliński stwierdził:

> (...) czyż Bóg nie jest wszechmocny i bezlitosny jak owa martwa i nieświadomie rozumna natura, która po macierzyńsku zachowuje rodzaje i gatunki podług swojej polityczno-ekonomicznej potrzeby, a z jednostkami postępuje gorzej niż zła macocha? Ludzie w oczach natury są tym samym, czym jest bydło w oczach wiejskiego gospodarza: z zimną krwią decyduje on, kto będzie przeznaczony do rozrodu, a kogo się zarżnie. (...) Czymże jest to wszystko? Czy to polityczno-ekonomiczna równowaga natury, czy Opatrzność — nazywaj to jak chcesz [BL XII 97].

Zrozpaczony dodawał, że to „co w życiu najlepsze — to *uczta w czasie dżumy i terror*, albowiem w nich jest upojenie" [BL XII 97]. Ten okres „estetycznego sceptycyzmu" w obliczu utraty wiary w racjonalny porządek świata oraz w nieśmiertelność jednostki ludzkiej przypomina do pewnego stopnia późniejszy Hercenowski sceptycyzm po 1848 roku, odzwierciedlony między innymi w cyklu esejów *Z tamtego brzegu*. Główna i bardzo istotna różnica polegała jednak na tym, że Hercenowska ewolucja poglądów dokonywała się w obrębie historiozoficznej *immanencji*, podczas gdy rozpacz Bielińskiego wynikała z dramatycznego buntu przeciwko *transcendencji*. Interesujące, że jeden z pierwszych wyraźnie antyreligijnych fragmentów Bielińskiego został zawarty w jego liście do Hercena ze stycznia 1845 roku. Jest tam mowa, że terminy „*Bóg i religia*" są równoznaczne z pojęciami „ciemnota, mrok, łańcuchy i knut". Autor listu ironicznie dodawał, że jego miłość do dwóch pierwszych słów jest identyczna z miłością do kolejnych czterech [BL XII 250]. Jest prawie pewne, że powyższa teza Bielińskiego — w której już wyraźnie słychać ostre antyreligijne

---

[24] Bieliński stwierdził, że jego przewodnikiem był tu znowu Bakunin: „(...) my z Michelem szukaliśmy Boga różnymi drogami — a zeszliśmy się w jednej świątyni. (...) wiem, że należy on do lewej części heglizmu, zaznajomił się z Rugem i dobrze zrozumiał pożałowania godnego i martwego za życia romantyka Schellinga" [BL XII 114]. Powyższe słowa pochodzą z listopada 1842 roku i są niewątpliwie reakcją na głośny artykuł Bakunina *Reakcja w Niemczech* [*Reaktion in Deutschland*, 1842] opublikowany w organie lewych heglistów „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst". Nie jest jednak wykluczone, że słowa o „pożałowania godnym romantyku Schellingu" powstały pod wpływem przetłumaczonego wówczas przez Botkina fragmentu broszury Engelsa *Schelling i Objawienie* [por. BL XII 508-509*]. Na Bielińskiego zaczął wówczas oddziaływać również Hercen.

[25] Odwołanie do Fichtego stanowi dla nas jeden z dowodów na aktywizację i racjonalizację buntu Bielińskiego. Jeszcze w 1838 roku myśliciel pisał, że Piotr Wielki, „który był bardzo złym filozofem", pojmował rzeczywistość znacznie lepiej aniżeli Fichte [BL XI 315].

nuty późnego *Listu do Gogola* (1847) — nawiązywała do opublikowanego w Paryżu w 1844 roku w piśmie „Deutsch-Französische Jahrbücher" artykułu Marksa *Przyczynek do Heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w którym religia została określona mianem „opium dla ludu", proponującym w miejsce *rzeczywistego* szczęścia szczęśliwość iluzoryczną [por. BL XII 530-531*]. Gdy Bieliński w listopadzie 1842 roku napisał, że choć wyrzekł się wszelkich „izmów", to jednak nie może żyć bez *wiary*, tak jak ryba bez wody a trawa bez deszczu [BL XII 114] — to była to już zapowiedź podjętej wkrótce przez niego wielkiej odbudowy światopoglądowego optymizmu w obrębie historiozoficznej immanencji („racjonalizacja buntu").

Na podobieństwo „buntu" Bielińskiego do „buntu" literackiego Iwana Karamazowa, zwracano już wielokrotnie uwagę. Oto, co napisał Bierdiajew w 1939 roku: „Człowiek w swoim buncie przeciwko cierpieniom i niesprawiedliwości łatwo wzbudza w sobie «maratowską» miłość do ludzkości i wykrzykuje: «Wolność albo śmierć!» Bieliński antycypuje dialektykę Dostojewskiego, a Iwan Karamazow często prawie dosłownie powtarza tezy z listu Bielińskiego do Botkina"[26]. Z jednej strony Bieliński, tak jak po nim bohater Dostojewskiego, cierpiał z powodu łez wylanych przez „bosonogich chłopaczków (...), obdartych żebraków i pijanego woźnicę" [BL XII 69], ale z drugiej — chwilowo, a zapewne tylko w myślach — nie zawahałby się ogniem i mieczem wytępić większej części ludzkości, aby uczynić szczęśliwą pozostałą część skrzywdzonych [BL XII 52; 71].

W innej pracy Bierdiajew stwierdził, że rosyjska myśl przeżyła dwa kryzysy heglizmu: u Chomiakowa był to kryzys o charakterze religijnym, u Bielińskiego — kryzys o charakterze socjalnym[27]. Jednak, naszym zdaniem, również Bieliński — nim doszedł do „buntu socjalnego" — najpierw częściowo odrzucił Hegla z powodów religijnych. Jakże bowiem inaczej można byłoby traktować przywoływane już tutaj jego twierdzenie z listu do Bakunina z października 1838 roku, w którym przestał uważać Hegla za „ostateczny autorytet"? Głównym tego powodem był przecież fakt, że niemiecki myśliciel „nie powiedział ani słowa o osobowej nieśmiertelności", która dla Bielińskiego była największym filozoficznym problemem [BL XI 313]. Przeto „socjalny bunt" Bielińskiego był poprzedzony „buntem religijnym", a problem *osobowości* uzyskiwał u niego kolejne rozwiązania: *panteistyczne* (w okresie heglowskim), *transcendentne* (w okresie „buntu religijnego", czyli w latach 1838-1840) oraz *socjalne* (rewolucyjno-ewolucyjne). Tym, co najsilniej łączyło krytyka z literackim Iwanem Karamazowem, był ich sprzeciw wobec doktryny o grzechu pierworodnym, traktowanym jako praprzyczyna („odwet") wszelkiego zła i cierpienia w świecie. Iwan gwałtownie odrzucał myśl, iż grzechem pierworodnym obarczone są dzieci, ponieważ, w jego opinii, tylko ludzie dojrzali słusznie cierpią za to, że „spożyli jabłko oraz poznali dobro i zło, stając się «jako bogowie»":

> Ale dzieci niczego nie zjadły i na razie za nic nie ponoszą winy. (...) Jeśli one również tak strasznie cierpią na ziemi, to przecież, rzecz jasna, za ojców swoich, ukarane są za ojców swoich, którzy spożyli jabłko — ale to jest tłumaczenie z innego świata, którego serce ludzkie tutaj na ziemi zrozumieć nie może. Nie wolno, aby niewinny cierpiał za innego, a jeszcze taki niewinny! (...) Dzieci, dopóki są dziećmi, mniej więcej do siedmiu lat, strasznie się różnią od ludzi: to jakby całkiem inna istota z inną zarazem naturą[28].

---

[26] N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czełowieka*, Paris 1972 s. 74; por. także A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959 s. 405-408; W. Kirpotin, *Dostojewskij i Bielinskij*, Moskwa 1960 s. 228-248; L. Ginzburg, *O psichołogiczeskoj prozie*, Leningrad 1971 s. 132-133.

[27] N. Bierdiajew, *Istoki i smysł...*, Moskwa 1990 s. 32.

[28] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XIV s. 216-217.

Dla późnego Bielińskiego takimi „niewinnymi dziećmi" byli wszyscy stworzeni przez naturę i żyjący w społeczeństwie ludzie: „Człowieka tworzy przyroda, ale rozwija go i formułuje społeczeństwo" [BL VII 485]. Zło korzeni się wyłącznie w społecznym środowisku — socjalne warunki w Rosji są przyczyną faktu, że „osobowość u nas dopiero się wykluwa, stąd powstają u nas typy gogolowskie, do dzisiaj najbardziej charakterystyczne rosyjskie typy" [BL XII 433]. Szczególną litość i podziw Bielińskiego wzbudzali „ludzie ze strychów i z piwnic", opisani w powieści *Biedni ludzie* [*Biednyje ludi*, 1846] młodego Dostojewskiego[29].

Znajomość Bielińskiego z Dostojewskim rozpoczęła się w połowie 1845 roku, wkrótce po powstaniu powieści *Biedni ludzie*. O tym okresie swojego życia Dostojewski wspominał w „Dzienniku Pisarza" w 1877 roku, skąd pochodzi informacja o emocjonalnej reakcji Niekrasowa na mikropowieść („Nowy Gogol się pojawił!")[30]. Problem stosunków pomiędzy młodym Dostojewskim a Bielińskim wykracza poza problematykę tej książki[31]. Z jedynego zachowanego listu Bielińskiego do autora *Biednych ludzi* (z czerwca 1845 roku) możemy się domyślać, że obaj dyskutowali o problemie nieśmiertelności duszy. Bieliński, patrząc już na tę kwestię sceptycznie, pisał z ironią: „Dostojewski, moja dusza (nieśmiertelna) pragnie Pana widzieć" [BL XI 250].

Chociaż sam Dostojewski wspominał, że w owym czasie całkowicie uległ wpływom Bielińskiego i z „pasją przyjął całą jego naukę"[32], to jednak można przypuszczać, że kwestia osobowej nieśmiertelności nigdy nie uzyskała w jego umyśle negatywnego rozwiązania. Świadczy o tym wspomnienie „pietraszewca" Lwowa, opisującego zachowanie Dostojewskiego 22 grudnia 1849 roku na placu straceń: „Dostojewski był nieco poruszony, wspominał *Ostatni dzień skazańca* Wiktora Hugo i podchodząc do Spieszniowa powiedział: «*Nous serons avec le Christ*». — «*Un peu de poussière*» («Będziemy razem z Chrystusem». — «Garścią prochu») — odpowiedział tamten z uśmieszkiem"[33].

Istotne znaczenie dla rekonstrukcji ówczesnego światopoglądu zarówno samego Bielińskiego jak i Dostojewskiego mają pierwsze fragmenty *Dziennika pisarza* opublikowane w piśmie „Grażdanin" w 1873 roku. Autor zwracał tam uwagę, że Bieliński — który nie był

---

[29] W recenzji Bieliński napisał między innymi: „Cześć i chwała młodemu poecie, którego muza pokochała ludzi na strychach, w piwnicach, i mówi o nich mieszkańcom złotych pałaców: «Przecież to także ludzie, wasi bracia!»" [BL IX 554].

[30] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXV: *Dniewnik pisatiela za 1877 god, janwar'-fiewral*, Leningrad 1983 s. 30.

[31] Tę kwestię podejmowano bardzo często, a najbardziej systematyczne studium stanowi do dziś 300-stronicowa praca Kirpotina z 1960 roku. Jednak badacz ten, wielki zwolennik Bielińskiego, popełnił metodologiczny błąd typowy dla przeciwników krytyka. Podczas gdy ci ostatni bardzo często patrzą na światopogląd Bielińskiego krytycznymi oczami autora *Biesów*, to Kirpotin starał się za wszelką cenę dowieść, że wszystko, co było istotne w światopoglądzie i twórczości wielkiego powieściopisarza, pochodziło od „szalonego Wissariona". Przy takim podejściu nawet powstanie powieści *Biedni ludzie*, o której w rzeczywistości Bieliński dowiedział się dopiero od Niekrasowa, stanowiło bezpośrednią pochodną dyskusji z Bielińskim. Z tego akurat nie zdawał sobie sprawy sam Bieliński, o czym Kirpotin lojalnie informuje: „Bieliński był krytykiem przenikliwym, ale w ocenie źródła *natchnienia* «Biednych ludzi» pomylił się" — W. Kirpotin, *op. cit.*, s. 24. Innymi słowy, Bieliński nie wiedział, że podstawowym źródłem natchnienia powieści o „biednym" Makarze Diewuszkinie był on sam.

[32] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXI: *Dniewnik pisatiela 1873. Statji i zamietki 1873-1878*, Leningrad 1980 s. 12.

[33] F. N. Lwow, M. W. Butaszewicz-Pietraszewskij, *Zapiska o diele pietraszewcew*, [w:] *Pierwyje russkije socyalisty. Wospominanija uczastnikow krużkow pietraszewcew w Pietierburgie*, Leningrad 1984 s. 58. W znakomicie udokumentowanej pracy o pietraszewcach autorka słusznie napisała, że Dostojewski był „daleki od ateizmu Spieszniowa" — W. Śliwowska, *Sprawa pietraszewców*, Warszawa 1964 s. 162.

„osobowością refleksyjną", lecz jedynie „bezgranicznym entuzjastą" — w połowie lat 40. ogłosił idee ateistycznego socjalizmu:

> Poznałem go jako żarliwego socjalistę, który od razu zaczynał od ateizmu. Było to dla mnie bardzo charakterystyczne — ten jego zadziwiający instynkt oraz niezwykla zdolność do najgłębszego przesiąknięcia ideą. Międzynarodówka w jednym ze swoich manifestów dwa lata temu od razu rozpoczęła od charakterystycznego oświadczenia: „Jesteśmy przede wszystkim społeczeństwem ateistycznym"[34], to jest rozpoczęła od sedna sprawy; tak samo rozpoczął Bieliński. Ceniąc ponad wszystko rozum, naukę i realizm, jednocześnie o wiele gruntowniej od innych rozumiał, że sam rozum, nauka i realizm mogą stworzyć jedynie mrowisko, a nie socjalną „harmonię", w której mógłby żyć człowiek. Wiedział, że podstawą wszystkiego są zasady moralne. W nowe moralne zasady socjalizmu (...) wierzył aż do szaleństwa i bez jakiejkolwiek refleksji; tu był jedynie zachwyt. Ale jako socjalista rozumiał, że należy przede wszystkim obalić chrześcijaństwo, wiedział, że rewolucja powinna przede wszystkim rozpoczynać od ateizmu. Pragnął obalić tę religię, z której wyszły moralne podstawy odrzucanego przez niego społeczeństwa[35].

W swojej wypowiedzi o Bielińskim Dostojewski doskonale uchwycił istotę jego buntu *in statu nascendi*. Autor *Dziennika pisarza* zrozumiał również, iż „socjalizm" Bielińskiego różnił się od idei „socjalnego mrowiska", jakie już po nim ogłosiło pokolenie lat 60. W wielkich powieściach Dostojewskiego zawsze istniało to rozróżnienie pomiędzy empirycznym socjalizmem lat 60. a „socjalizmem" ludzi lat 40., który w założeniu miał być światopoglądem racjonalistycznym i konkurencyjnym względem tradycyjnego teizmu. Jednakże Dostojewski mylił się, nie przyznając Bielińskiemu prawa do miana „osobowości refleksyjnej". Bunt, który w momencie powstania miał rzeczywiście charakter „bezgranicznie entuzjastyczny", czyli zaprzeczająco-aktywistyczny, w dalszej swojej ewolucji stopniowo uzyskiwał wymiar racjonalny, w czym znów wielką pomoc okazywała Bielińskiemu filozofia Hegla połączona z empiryzmem francuskiego Oświecenia.

W 1840 roku Bieliński napisał, że każdej prawdy można dowodzić dwojakim sposobem: „*myślowo*" oraz „bezpośrednio". Pierwszy wariant argumentacji wymaga „dialektycznego rozwoju idei samej z siebie", czyli wywodu „ściśle logicznego, konsekwentnego i jasnego". Drugi sposób polega na „żarliwym i pociągającym krasomówstwie" oraz „przedmiotowym i uczuciowym unaocznianiu" [BL III 493]. W przypadku samego Bielińskiego te dwa warianty postawy wobec idei i rzeczywistości wyznaczały początkowo różnicę pomiędzy jego „heglizmem" a „socjalizmem", racjonalizmem a empiryzmem, syntezą a antytezą, teodyceą a buntem. Wspominana już przez nas próba „racjonalizacji buntu", czyli pragnienie nadania uczuciowemu buntowi formy *myślowej*, była w istocie rzeczy nową próbą pogodzenia teodycei ze sprzeciwem, racjonalizmu z empiryzmem, syntezy z antytezą — ta ostateczna systematyzacja światopoglądu miała już jednak zdecydowanie *anty-transcendentny* wymiar.

Dla lepszego unaocznienia istoty „buntu Bielińskiego" z lat 40. będzie celowe przywołanie słów Bakunina z lat 70., zawartych w opublikowanej dopiero po jego śmierci drugiej części traktatu *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*. Pisząc w stylu Feuerbacha, że „człowiek tylko wtedy odzyska swoją wolność, godność i pomyślność", gdy zdoła „odebrać Niebu dobra, jakie zrabowało ziemi, i Ziemi je przywrócić", stary towarzysz

---

[34] Autorem tego manifestu nie była I Międzynarodówka, jak sądził Dostojewski, lecz Bakunin. Jednak ten fakt jeszcze bardziej potwierdza intuicję Dostojewskiego o ideowym pokrewieństwie ludzi lat 40. z ideologami lat 60. i 70.

[35] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXI s. 10.

Bielińskiego przedstawiał się jako gorący zwolennik anty-teistycznego buntu. Omawiając „mit o grzechu pierworodnym", pisał następująco:

> Bóg przyznał słuszność Szatanowi i potwierdził prawdziwość słów diabła, aż Adam i Ewa w zamian za akt nieposłuszeństwa otrzymają wiedzę i wolność. Gdy bowiem tylko spożywali zakazany owoc, Bóg powiedział do siebie samego (zob. Biblię): „Oto człowiek stał się jak gdyby jednym z nas, poznał dobro i zło; nie dopuśćmy więc, aby spożywał owoc życia wiecznego i aby stał się, jak my, nieśmiertelny".
>
> Przestańmy zajmować się teraz bajeczną stroną tego mitu i rozpatrzmy jego prawdziwy sens. Ten sens jest zupełnie jasny. Człowiek wyzwolił się, odłączył od świata zwierzęcego i stał się człowiekiem; zapoczątkował swoją historię i swój czysto ludzki rozwój przez akt nieposłuszeństwa i poznania, tj. przez *bunt* i przez *myśl*[36].

Powyższy Bakuninowski fragment, pomimo że pochodzi już z lat 70. i odnosi się w sposób polemiczny do ówczesnych światopoglądowych dyskusji, jest zarazem wielce przydatny dla głębszego zrozumienia postawy późnego Bielińskiego. Trzeba jednak dodać, że „szalony Wissarion" nigdy nie wypowiedział tak zdecydowanie krytycznych słów przeciwko Bogu, można nawet przypuszczać, że jego bunt — podobnie jak bunt Iwana Karamazowa oraz postawa bohatera *Młodzika*, Wiersiłowa — miał częściowo charakter *deistyczny*[37]. Ten problem wymagałby, rzecz jasna, głębszego zbadania, ale jest wielce charakterystyczne, że nawet w *Liście do Gogola* nie odnajdujemy śladów walki z ideą osobowego Boga, lecz jedynie niezwykle krytyczne fragmenty względem prawosławnej Cerkwi, Kościoła katolickiego, wszelkiej historycznej religii i transcendentnego mistycyzmu.

Bieliński jeszcze w 1841 roku za jeden z najważniejszych historiozoficznych problemów uznawał kwestię wpływu religii na życie społeczne. Podług jego ówczesnej opinii, Europa zawdzięczała swój cywilizacyjny rozkwit katolicyzmowi. „Umarły Rzym" przekazał zdobywającym go barbarzyńcom „chrześcijaństwo, cywilizację i prawo" [BL V 95]. Pisząc w antysłowianofilskim duchu, że tylko „prostoduszna niewiedza albo godny pożałowania przesąd i fanatyzm" mogą uważać sukcesy cywilizacji i rozumu Europy za klęskę i upadek, Bieliński dodawał, iż nawet w nieuporządkowanej epoce europejskiego Średniowiecza odczuwało się „wszechmocne słowo życia, czyli „twórcze «niech się stanie»". Historia Europy stanowiła w jego oczach, identycznie jak u Czaadajewa, „wspaniały obraz rozumnych i wielkich wydarzeń" oraz „jedność rozwijającej się dialektycznie myśli" [BL V 96]. Swoją dynamikę i potęgę zawdzięczała chrześcijaństwu, które „odrodziło Europę i dało jej niewyczerpywalny zapas życia" [BL V 104]. Bieliński dodawał, że chrześcijaństwo przeprowadziło Europę od azjatyckiej patriarchalnej przestrzeni „naturalnej bezpośredniości" ku europejskiej „krainie świadomości", od kontemplacji — ku woli i rozsądkowi. W historiozoficznej dychotomii Bielińskiego (śpiąca muzułmańska Azja przeciwstawiona dynamicznej katolickiej Europie") wyraźnie widać wpływy Hegla; z tego samego źródła pochodzi zapewne jego zachwyt nad kulturotwórczą i cywilizacyjną rolą chrześcijaństwa oraz przekonanie, iż chrześcijańska religia w przeciwieństwie do islamizmu organizuje życie społeczne podług „zasady wolności":

> Islamizm w żaden sposób nie dopuszcza do siebie swobodnego i rozumnego myślenia; dlatego jego podstawę, siłę i charakter wyznacza dziki fanatyzm oraz barbarzyńska niewiedza. Z tego

---

[36] M. Bakunin, *op. cit.*, t. II, Warszawa 1965 s. 89; 56-57.

[37] Znane są słowa Iwana: „Nie Boga nie przyjmuję, (...) lecz tylko z całym szacunkiem zwracam mu bilet" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XIV s. 223. Wiersiłow z *Młodzika*, który w sensie światopoglądowym był bez wątpienia poprzednikiem Iwana Karamazowa, mówił podobnie: „Nie mówię o swojej wierze: nie jest wielka ta moja wiara, jestem deistą, filozoficznym deistą, tak jak cały nasz tysiąc" — *ibidem*, t. XIII: *Podrostok*, Leningrad 1975 s. 379.

samego powodu bezruch jest zasadą islamizmu; prędzej zgnije on i ulegnie zniszczeniu pod wpływem własnego gnicia aniżeli zmieni się, odnowi lub przyjmie w siebie nowe elementy. [Islamizm – G. P.] przedstawia swoje dogmaty i prawa jako rozkazy, a nie jako prawdy, które miałyby jakiekolwiek dowodowe podstawy. Po tym, co tu powiedziano, czyż może być dziwne, że chrześcijaństwo nie mogło się zakorzenić na Wschodzie: ono przecież przekonuje, a nie zniewala, ono odrzuciło materię i postawiło nad nią Ducha Świętego, który jest miłością i rozumem [BL V 101-102].

Problem, czy tego rodzaju heglowskie pojmowanie chrześcijaństwa mogło być pogodzone z *transcendentnym* jego rozumieniem, jest tutaj mniej istotny. Ważniejszy jest fakt, że w zachodnim chrześcijaństwie Bieliński — identycznie jak Czaadajew — dostrzegał pozytywny wpływ na rozwój kultury, cywilizacji oraz na godność i wolność ludzkiej osoby. Poszczególna osoba dochodzi do swej ponadhistorycznej nieśmiertelności (myśli o nieśmiertelności duszy Bieliński wówczas jeszcze nie odrzucił) poprzez tworzenie historycznej kultury i cywilizacji oraz pomnażanie historycznej wolności. Cywilizacyjne dzieło Piotra Wielkiego było wówczas dla niego równoznaczne ze zbliżeniem z chrześcijańską Europą [BL V 98]. Zauważmy, że podobna opinia stanowiła *locus communis* wczesnego okcydentalizmu, a u Granowskiego zachowała swą aktualność aż do końca życia.

Ponieważ podług swej najgłębszej istoty Rosja zawsze była „dzierżawą chrześcijańską", przeto gdy Piotr zbliżał ją do Europy i wykorzeniał z niej narzucony przez Tatarów element azjatycki, „działał całkowicie w narodowym duchu" [BL V 105]. Gdyby Piotr I — te słowa pochodzą już z 1842 roku — był wyłącznie politycznym, a nie religijno-moralnym działaczem, to jego reforma nie pozostawiłaby tak wielkich śladów w historii. Siła i żywotność tej reformy była przecież skutkiem syntezy „zasady religijno-moralnej" z „gigantycznym geniuszem" cara [BL VI 290].

Dodajmy jednak, że chrześcijaństwo — tak jak je już wówczas zaczynał pojmować Bieliński — tylko wtedy mogło wywierać pozytywny wpływ na rzeczywistość, gdy było pozbawione „mistycyzmu i religijnej kontemplatywności" [BL V 133]. Odnosząc się w artykule *Utwory Dzierżawina* [*Soczinienija Dierżawina*, 1843] do jego ody *Nieśmiertelność duszy*, krytyk zarzucił poecie nierozróżnianie dwóch rodzajów nieśmiertelności: „nieśmiertelności idei nie umierającej w przemijających faktach" i „osobowej nieśmiertelności człowieka, czyli nieśmiertelności duszy". Zdaniem Bielińskiego, fragmenty poświęcone pierwszemu rodzajowi nieśmiertelności były u Dzierżawina „przepełnione poezją i myślą", podczas gdy strofy odnoszące się do drugiej kwestii brzmiały „prozaicznie i powierzchownie" [BL VI 634]. Wydaje się, że w swojej ocenie Bieliński odnosił się nie tyle do odpowiednich fragmentów ody Dzierżawina, co wyrażał własną aktualną pesymistyczną opinię na temat indywidualnej nieśmiertelności, powiązaną zarazem z optymistycznym przekonaniem o „nieśmiertelności idei".

Jednak odrzucenie wiary w indywidualną nieśmiertelność nie wiązało się automatycznie z buntem przeciwko religii — krytyk aż do połowy lat 40. będzie wypowiadał pozytywne sądy na temat chrześcijaństwa. Wynikało to zapewne z faktu, że po krótkim okresie rozpaczy w obliczu utraty wiary w osobową nieśmiertelność Bieliński natychmiast rozpoczął odbudowywanie historiozoficznego optymizmu, a wielce pomocna okazała się tu chrześcijańska teleologiczna i uniwersalna wizja dziejów. Bardzo charakterystyczny jest tekst z 1844 roku poświęcony, ujmując rzecz formalnie, omówieniu podręcznika najnowszej historii dla szkół średnich autorstwa Smaragdowa. Ta *quasi*-recenzja stanowiła próbę pogodzenia teologicznej wizji dziejów, tak jak ją przedstawiał Bossuet w *Uwagach o historii powszechnej* [*Discours sur l'Histoire universelle*, 1681] [por. BL VIII 280; 680*], z „żywą wiarą w postęp". Za główną zasługę chrześcijaństwa Bieliński uznawał fakt jego ponadnarodowego *uniwersalizmu*. Prawdziwe rozumienie

historii mogło powstać dopiero u tych narodów, których „Bóg jest Bogiem wszystkich ludzi, bez rozróżniania narodowości". Bieliński pisał, że choć powyższa prawda stanowiła już podstawę chrześcijaństwa ewangelicznego, to do opisu historii została zastosowana dopiero przez „genialnego Bossueta". Praca o historii powszechnej, co podkreślał rosyjski myśliciel, stanowiła pierwszą próbę wyprowadzenia historycznych wydarzeń z jednego źródła-idei. Dzieło Bossueta kontynuował Vico, następnie Kant, Schlözer, Herder, a przede wszystkim — Hegel [BL VIII 280].

Rosyjski myśliciel nie zgadzał się zapewne z Heglowym przekonaniem, że „sowa Minerwy zaczyna latać dopiero w nocy". Napisał bowiem, że w dziedzinie historycznej „teoria znacznie wyprzedziła praktykę, a ideał historii, jasny i określony w świadomości, do tej pory nie został urzeczywistniony w faktach" [BL VIII 280]. Podobne twierdzenie miało jawnie oświeceniowy charakter, który został jeszcze wzmocniony tezą, że ludzkość stanowi jedną *uniwersalną całość*:

> Widzimy, że każde społeczeństwo (plemię, naród, państwo), żyjąc dla samego siebie i swoim własnym życiem, podobnie jak poszczególny człowiek, w tym samym czasie żyje dla ludzkości, pozostając względem niej w takim samym stosunku jak część do całości, jak narząd do ciała, jak roślina do gleby, która ją rodzi i odżywia swoimi sokami [BL VIII 282].

Jednak całkowicie wbrew Oświeceniu, które dzieliło historię na epoki „złe" i „dobre" (na rosyjskim gruncie takim „oświeceniowcem" będzie na przełomie lat 50. i 60. Czernyszewski), Bieliński — po krótkim okresie rozpaczy i sceptycyzmu — znów dostrzegał w historii jedynie nieustający ruch i postęp. Starożytny Egipt, jak pisał, dał ludzkości wiedzę matematyczną i przyrodniczą, Grecja przyniosła jej w darze „ideę sztuki i obywatelskiej cnoty", a Rzym rozwinął ideę prawa i obdarował starożytny świat „obywatelskim ustrojem". O Żydach Bieliński napisał, że zostali „wezwani przez Opatrzność do zachowania prawdziwej wiary w Boga". Dlatego właśnie poprzez nich rozpoczęło się zbawienie świata — pośród narodu wybranego narodził się „Bogoczłowiek, który ogłosił światu wiarę, nie będącą wiarą jednego narodu, lecz wiarą wszystkich ludzi". Mające swe źródła w judaizmie chrześcijaństwo nakazało ludziom „oddawać cześć Bogu nie tylko w Jerozolimie, lecz wszędzie i zawsze, *duchem* i *prawdą*" [BL VIII 283][38].

Chrześcijaństwo — jak je rozumiał późny Bieliński — nie było religią głoszącą indywidualną nieśmiertelność oraz transcendentny sens dziejów. Jego wartość w oczach rosyjskiego myśliciela-okcydentalisty wynikała wyłącznie z cywilizacyjnej oraz uniwersalistycznej (w sensie *stricte* historycznym) funkcji. Nieprzypadkowo w rozważaniach Bielińskiego po apologii dziejów starożytnej Grecji, Rzymu, judaizmu i chrześcijaństwa pojawił się fragment głoszący pochwałę maszyn parowych, kolei żelaznych oraz elektrycznych telegrafów, które stanowią dowód na „zwycięstwo ducha nad materią" [BL VIII 282]. Rozwój ludzkości, jak prorokował myśliciel, nigdy nie osiągnie swojego kresu, a śmierć stanowi jedynie kres *indywidualnej* osobowości:

> (...) ludzkość to idealna osobowość, dla której śmierć nie istnieje, albowiem umierają ludzie, ale ludzkość nie tylko od tego nie umiera, lecz nawet nie zostaje osłabiona. Ludzkość — to duch ludzki, a wszelki duch jest nieśmiertelny i wieczny [BL VIII 284].

---

[38] *Ten szacunek dla ponadnarodowego uniwersalizmu chrześcijaństwa był obecny również w jawnie antyreligijnym Liście do Gogola* (1847). Odnosząc się krytycznie do myśli autora *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* o potrzebie indywidualnej pielgrzymki do Ziemi Świętej, Bieliński napisał: „Czasy naiwnej pobożności również dla naszego społeczeństwa stały się przeszłością. Ono już rozumie, że jest wszystko jedno, gdzie człowiek się modli, i że w Jerozolimie szukają Chrystusa tylko ci, którzy nigdy nie nosili go w swoim sercu, albo go utracili. Kto umie cierpieć w obliczu cudzego cierpienia, kto z trudem ogląda ucisk obcych dla niego ludzi — ten nosi Chrystusa w piersi swojej i wcale nie musi chodzić pieszo do Jerozolimy" [BL XII 218].

Późny Bieliński był przekonany, iż w dziejach ludzkości traktowanej jako zbiorowa całość dokonuje się systematyczny przyrost historycznego postępu[39]. Znów pisał w duchu heglowskim, że w historii „konieczni są nie tylko herosi dobra i serdecznych przekonań", lecz również „samolubni egoiści, a nawet zwykli łajdacy" [BL VIII 287]. Było to już wyraźne odejście od empirycznego buntu przeciwko „harmonii" i teodycei na rzecz poszukiwania racjonalnego sensu w immanentnych ludzkich dziejach:

> Nigdzie i w niczym nie widać tak wyraźnie *rządzącego światem Bożego przeznaczenia* [podkreślenie – G. P.] jak w owej równej służbie względem ducha zarówno przez dobrych jak i przez złych egoistów, w której sceptycy widzą nieodparty dowód, iż ludzkością rządzi ślepy przypadek. Gdzie jednak byłby zagwarantowany postęp, podstawa wielkiego celu, ku któremu dąży ludzkość, gdyby losy narodu albo ludzkości zależały tylko od pojawienia się szlachetnych osób podporządkowanych śmierci i rzeczom przypadkowym? Przeciwnie, ponieważ źródłem postępu jest sam ludzki duch, który bezustannie żyje, czyli pozostaje w ciągłym ruchu, to postęp nie zatrzymuje się nawet w epoce gnicia i śmierci społeczeństw, albowiem owo gnicie jest konieczne jako przygotowanie gruntu dla kwiatów nowego życia, a sama śmierć w historii, podobnie jak w naturze, jest tylko odrodzicielką nowego życia [BL VIII 287].

Trudno przetłumaczalne rosyjskie określenie „mirodierżawnyje sud'by Bożyje" (rządzące światem Boże przeznaczenie, wyroki boskie odnośnie świata) nie ma już nic wspólnego z wolą osobowego Boga, lecz stanowi wyłącznie wewnętrzną sprężynę historii, raz poszukiwaną przez Bielińskiego w dialektyce rozwoju ludzkiego ducha (Hegel), to zaś — w rozwoju materialnej cywilizacji (jak później u Marksa). Gdy Bieliński pisał w 1844 roku o „wielkim moralnym znaczeniu kolei żelaznych" i wyjaśniał, że „punktem wyjścia dla moralnej doskonałości są przede wszystkim potrzeby materialne (...) jako główna sprężyna moralnej działalności" [BL VIII 287], to była to już myśl wyraźnie pre-Marksowska. Podobny charakter ma również kilka tez zawartych w pierwszym napisanym dla pisma „Sowriemiennik" artykule *Przegląd rosyjskiej literatury za rok 1846* [*Wzglad na russkuju litieraturu 1846 goda*, 1847]. Bieliński stwierdził tam, że psychologia powinna się opierać na ustaleniach fizjologii: „osoba to człowiek poprzez ciało" [BL X 26-27]. Jest to pogląd bardzo bliski materializmowi Oświecenia (Holbach), Feuerbachowi oraz Plechanowowi, głoszącemu wtórność świadomości względem materialnego bytu.

Późny Bieliński, nie rezygnując z odnalezienia kamienia filozoficznego, który pozwoliłby tak ukształtować społeczeństwo, aby mogła w nim osiągnąć pełnię rozwoju każda jednostka ludzka, systematycznie odchodził od swojego maratowskiego rewolucjonizmu. Dawny moralny bunt przeciwko Heglowi wcale się nie wiązał z całkowitym odrzuceniem heglizmu — myśliciel przezwyciężył jedynie tę część doktryny, która formułowała wniosek o rozumności konkretnej (pruskiej lub rosyjskiej) rzeczywistości. W liście do Botkina z grudnia 1840 roku pisał, że idea, którą starał się rozwinąć w artykule o Glince, jest „słuszna w swoich podstawach". Dawny jego błąd polegał na tym, że w artykule nie została rozwinięta „idea zaprzeczenia", która stanowi „historyczne prawo nie mniej święte" aniżeli teza, że *wszystko co rzeczywiste, jest rozumne*. Bez zasady zaprzeczenia „historia ludzkości przekształciłaby się w stojące i cuchnące bagno" [BL XI 576][40].

---

[39] W roku 1845 konstruował hipotetyczną odpowiedź „młodych" na opinię „starych" o zepsuciu obyczajów w nowym pokoleniu: „Ludzie młodego pokolenia mogliby odpowiedzieć staruszkom: «Każdy z nas, wzięty oddzielnie, jest być może mniej doświadczony i mądry aniżeli każdy z was wzięty oddzielnie, ale nasze młode pokolenie jest zarówno bardziej doświadczone jak i mądrzejsze od waszego, dlatego że jest od niego późniejsze i do waszego doświadczenia dołączyło swoje własne" [BL IX 14].

[40] Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964 s. 302. Badacz zwrócił uwagę na fakt, że u Bielińskiego „prawdziwie rozumna jest tylko strona dynamiczna rzeczywistości społecznej, tendencja rozwojowa niosąca w sobie negację istniejących, lecz

Przy formułowaniu (odkrywaniu) teorii dziejów należy odróżnić to, co w historii stanowi *przypadek*, od tego, co jest jej *istotą*:

> (...) w sferze historycznej wszystko co malutkie, nędzne i przypadkowe mogło zdarzyć się nie tak jak było; ale jej wielkie wydarzenia, mające wpływ na przyszłość narodów, nie mogą być inne, lecz tylko takie, jakie bywają; rzecz jasna, odnosi się to do ich podstawowej istoty, a nie do przypadkowości przejawiania [BL X 14].

Powyższa myśl — oddzielająca po heglowsku to, co w historii przypadkowe, od jej istotnych elementów — stanie się później własnością marksizmu, podobnie jak powtórzona przez Bielińskiego za Heglem teza o roli wybitnych jednostek w historii: „Wielkie historyczne osobowości są tylko narzędziami w rękach ducha; posiadają własną wolę, która jednak bez ich wiedzy jest ograniczona duchem czasu, kraju i potrzebami aktualnej minuty, i nie wychodzi z tego magicznego kręgu" [BL VIII 287].

Późny Bieliński odsunął od siebie myśl, że najlepszym rozwiązaniem problemów socjalnych będzie rewolucja. W polemice z Bakuninem („wierzącym przyjacielem") stwierdził, że lud rosyjski nigdy nie będzie w stanie wyzwolić się samodzielnie. Rosji potrzebny jest „nowy Piotr Wielki", czyli wybitna osobowość, która jednak byłaby skuteczna, gdyby rozpoczął się proces „przekształcania rosyjskiego ziemiaństwa w burżuazję". Odnosząc się do Bakuninowskiej wiary w ludową rewolucyjność, a także mając na uwadze jego tradycyjnie rosyjską niechęć do burżuazji, Bieliński pisał w liście do Annienkowa:

> Cała przyszłość Francji leży w rękach burżuazji, wszelki postęp zależy od niej samej, a lud może tu odgrywać jedynie rolę pasywną i wspomagającą. Kiedy w obecności mojego wierzącego przyjaciela powiedziałem, że w Rosji potrzebny jest nowy Piotr Wielki, to napadł on na moją myśl jako na herezję, mówiąc, że sam lud powinien wszystko dla siebie zrobić. Co za naiwna arkadyjska myśl! Dlaczego by bowiem nie założyć, że żyjące w rosyjskich lasach wilki zjednoczą się w dobrze zorganizowane państwo, urządzą u siebie monarchię absolutną, potem konstytucyjną i wreszcie dojdą do republiki? (...) Mój wierzący przyjaciel dowodził mi jeszcze, że Bóg powinien wyzwolić Rosję od burżuazji. A przecież teraz jest jasne, że wewnętrzny proces obywatelskiego rozwoju w Rosji rozpocznie się nie wcześniej niż w tej minucie, gdy rosyjskie ziemiaństwo przekształci się w burżuazję [BL XII 468][41].

Istotna różnica, jaka zaszła wewnątrz światopoglądu Bielińskiego już po odrzuceniu wiary w transcendentny sens dziejów, miała dwojaki charakter. Myśliciel, po pierwsze, utracił wiarę w rewolucyjność ludu, którą żywił jeszcze w latach 1845-1847[42]. W roku 1844 w artykule o *Tajemnicach Paryża* Sue Bieliński dowodził, że francuski lud wkrótce przekształci się z dziecka w „silnego i rozsądnego męża", który sam zadecyduje o swoich losach [BL VIII 173]. W *Liście do Gogola* [*Pis'mo k Gogolu*, 1847] to samo twierdził o ludzie rosyjskim, jako warstwie „głęboko ateistycznej", obdarzonej „zdrowym rozsądkiem" i „trzeźwością w myśleniu" [BL X 215][43]. Druga, jeszcze ważniejsza zmiana w obrębie światopoglądu Bielińskiego polegała teraz na tym, że dawna opinia o zbawiennej roli rewolucyjnego oręża została zastąpiona myślą o kulturo- i cywilizacyjnotwórczej roli burżuazji w minionych, aktualnych i przyszłych dziejach Europy i Rosji[44]. Była to idea

przeżytych form".

41 Por. B. Schultze, *op. cit.*, s. 98-99; A. Walicki, *W kręgu* ..., s. 354-359.

42 Por. W. Szczukin, *Russkoje zapadniczestwo sorokowych godow XIX wieka kak obszczestwienno-litieraturnoje jawlenije*, Kraków 1987 s. 98-103. Według obliczeń badacza, okres ten trwał od stycznia 1845 do połowy września 1847 roku.

43 Por. A. Walicki, *W kręgu*..., s. 349; 356.

44 W przypadku Rosji mowa była, rzecz jasna, wyłącznie o *przyszłości*.

całkowicie *liberalna*, oparta na uznaniu wielkiej roli sfery ekonomicznej dla duchowej historii człowieka. Rozmyślając na przykład o prawie pańszczyźnianym w Rosji, Bieliński nie zajmował się już teraz problemem jego moralnej oceny, lecz konstatował, że ów „porządek" stał się w jego Ojczyźnie hamulcem gospodarki i główną przyczyną słabego rozwoju handlu i przemysłu [BL XII 438]. Niewykluczone, że gdyby Bieliński dożył czerwca 1848 roku, to jego optymistyczny pogląd na rolę burżuazji uległby zmianie[45], ale podobna teza musi już pozostać w obrębie badawczego przypuszczenia. Dodajmy, że domniemana ewolucja światopoglądu Bielińskiego dokonywałaby się zapewne w granicach historiozoficznej immanencji.

W grudniu 1847 roku Bieliński stwierdził, że historia jest najwyższym sądem nad człowiekiem i tylko ona decyduje w ostatecznym rozrachunku, kto ma rację, a kto się „okrył wieczną hańbą" [BL XII 447]. W takim poglądzie najważniejszy jest, rzecz jasna, historyzm, który ocenia zjawiska podług ich dziejowej skuteczności. Charakterystyczne, że prawie identycznie pisał nieco wcześniej (1845) ideowy przyjaciel późnego Bielińskiego, Kawielin:

> Najlepszym krytykiem jest sędzia-historia, sama historia. Ona wprzód rozważa wszelkie możliwości, waży wszystkie dowody za i przeciw z dokładnością nie do naśladowania, a potem zdecyduje — bez apelacji. Nam pozostaje tylko wsłuchać się w ów sąd, w tę krytykę, zrozumieć ją. W innym przypadku popadniemy w jednostronność[46].

Późny Bieliński bardzo cenił Kawielinowski „liberalny etatyzm", pisząc na przykład z podziwem, że to Kawielin wymyślił, iż „idea rozwoju zasady osobowości stanowi podstawę rosyjskiej historii" [BL XI 433]. Kwestia wzajemnego wpływu myślicieli nie jest przedmiotem naszych rozważań[47], jednak chcielibyśmy zauważyć, że Kawielin w drugiej połowie lat 40. rozwijał i systematyzował idee o charakterze liberalno-okcydentalnym, które w świadomości Bielińskiego miały wcześniej charakter intuicyjny. Gdy w heglowskim duchu historyzmu Kawielin bronił dzieła Iwana Groźnego, a nawet jego opryczniny, Bieliński stwierdził (w liście do Hercena z marca 1846 roku):

> Artykuł Kawielina stanowi epokę w historii naszej historii, od niego rozpocznie się filozoficzne studiowanie naszej historii. Byłem zachwycony jego poglądem na Groźnego. Jakimś instynktem zawsze myślałem o Groźnym dobrze, ale nie miałem wiedzy dla podbudowania mego poglądu [BL XII 267][48].

Najbardziej głośny artykuł Kawielina, z którego pochodziła opinia o Groźnym, został opublikowany przez „Sowriemiennik", w którym już wówczas pracował Bieliński. Po polemice Samarina „szalony Wissarion" natychmiast sam chwycił za pióro, aby odpowiedzieć pismu „Moskwitianin" [BL X 221-269]. Idee Kawielina były wówczas Bielińskiemu do tego stopnia bliskie, że czasami w swoje własne teksty publikowane w piśmie „Sowriemiennik" wplatał recenzje młodszego ideowego przyjaciela [por. BL IX 46; 435*]. Z drugiej strony, w dziele Bielińskiego jeszcze przed pojawieniem się głośnego artykułu Kawielina o systemie prawnym w starej Rosji (a raczej o jego braku), można odnaleźć opinie, że rosyjski „system udzielny"

---

[45] Por. B. Schultze, *op. cit.*, s. 101; A. Walicki, *W kręgu...*, s. 359.

[46] K. D. Kawielin, *op. cit.*, s. 58-59.

[47] Bieliński pisał o Kawielinie jako „synu mojego serca" [BL XI 361], a Kawielin przyznawał, że „szalony Wissarion" miał wielki wpływ na niego od połowy lat 40. — K. D. Kawielin, *op. cit.*, s. 265. Warto dodać, że wpływ jednak musiał być obopólny.

[48] Bieliński znacznie wcześniej niż Kawielin pisał o pozytywnej roli Iwana IV [por. BL IV 504-505; V 431-433] — por. N. I. Mordowczenko, *Iwan Groznyj w ocenkach Bielinskogo*, „Zwiezda", nr 10-11: 1945 s. 183-191.

nie był podobny do europejskiego feudalizmu, gdyż posiadał „nie polityczny i nie państwowy, lecz czysto rodzinny i plemienny charakter" [BL IX 191]. Nie ulega żadnej wątpliwości, że gdyby Bieliński żył dłużej, to jego ewolucja zaprowadziłaby go nie — jak twierdził A. Grigorjew — na pozycje słowianofilskie, lecz na kawielinowskie liberalne szlaki.

W liście do Botkina z lutego 1847 roku Bieliński opisał adekwatnie istotę swojego najnowszego światopoglądu, który polegał na poszukiwaniu sensu życia w obrębie natury, podległej śmierci i fizycznemu rozkładowi, przy jednoczesnym odrzuceniu transcendentnej metafizyki:

> Człowiek jest śmiertelny, podlega chorobie i głodowi, ale w tym jest wielki, z tego właśnie powodu jest mu miłe i drogie własne życie. Ubezpieczcie go od śmierci, choroby, przypadku, rozpaczy, a wtedy — jak turecki pasza będzie się nudził w leniwej szczęśliwości, albo — jeszcze gorzej, stanie się zwierzęciem. (...) Do diabła z metafizyką, to słowo oznacza ponadnaturalność, a więc bzdurę, podczas gdy logika już podług swojej etymologii, oznacza *myśl* i *słowo*. Ona powinna iść swoją drogą i nie zapominać ani na sekundę, że przedmiotem jej badań jest kwiatek, którego korzeń znajduje się w ziemi, czyli element duchowy, który nie jest niczym innym jak funkcją elementu fizycznego [BL XII 331].

Historiozoficzny optymizm powyższego stwierdzenia wynikał z faktu, że człowiek jako istota przyrodniczo-duchowa odnajduje sens swojego istnienia w przemijającym i dynamicznym świecie zjawisk — taki właśnie pogląd stanowi pierwszą podstawę dokonanej przez późnego Bielińskiego „racjonalizacji buntu".

Dynamiczna ewolucja światopoglądu Bielińskiego i jego — tak ważnego w dziejach myśli rosyjskiej — otoczenia intelektualnego stanowi dla nas podstawowy dowód na to, że głównym problemem, jaki myśl ta podejmowała już w latach 30., była kwestia stosunku historii względem transcendencji, człowieka względem Boga, kosmosu — względem Twórcy. W światopoglądzie Bielińskiego, jak w żadnych innych rosyjskich poszukiwaniach ideologicznych XIX wieku, przejawiło się wielkie napięcie pomiędzy historiozoficzną *transcendencją* a historiozoficzną *immanencją*, pomiędzy teizmem a deizmem, a-teizmem lub nawet — anty-teizmem. Charakterystyczne, że po utracie wiary w transcendentnego Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej Bieliński — po krótkim okresie sceptycyzmu — próbował bronić podobnego, z historycznego punktu widzenia, świata wartości, jaki stanowił obiekt jego poszukiwań w teistycznym okresie światopoglądowym.

Rosyjska filozofia nieprzypadkowo jest często nazywana „rosyjską myślą filozoficzno-społeczną". Oznacza to, że jej teoretyczne problemy są ściśle powiązane ze sferą praktyczną. Gdy w roku 1869 Turgieniew napisał, że jego ideowi współtowarzysze z lat 40. „nie posiedli zdolności myślenia abstrakcyjnego na modłę niemiecką" i poszukiwali „w filozofii wszystkiego, prócz czystego myślenia", to tym jednym krótkim zdaniem celnie określił wielki sens rosyjskiego filozofowania. Rosyjskie *myślenie* o Bogu, człowieku i historii miało tu tylko wtedy sens, gdy stawało się wskazówką dla działalności *praktycznej*. Rosyjska myśl filozoficzna już przed Marksem nie zadowalała się teoretyczną refleksją nad światem, lecz próbowała ten świat — na swoją miarę i możliwości — zmienić. W latach 40., jak pisał Bierdiajew, w Rosji „był już obecny ten dialektyczny proces myśli, który dokonywał się w Niemczech pośród lewicy heglowskiej, u Feuerbacha i Marksa". W dziewiętnastowiecznej Rosji tożsamość bytu i myślenia oznaczała zarówno „przeniesienie bytu do myślenia jak i przeniesienie myślenia do bytu"[49] — w tym sensie można mówić o *praktycznym* wymiarze rosyjskiej *myśli*.

---

[49] N. Bierdiajew, *Istoki i smysł...*, s. 33-34.

Do tej grupy rosyjskich myślicieli, która patrzyła na człowieka jako na istotę całkowicie „samodzielną", dojrzałą do odrzucenia wszelkiej myśli o istnieniu sfery transcendentnej względem natury i historii, należał wspomniany Turgieniew. Jego artystyczne dzieło stanowi do dzisiaj bardzo cenny dokument dla badaczy myśli rosyjskiej, jako artystyczna egzemplifikacja światopoglądych peregrynacji rosyjskich a-teistów i anty-teistów lat 40. i 60., uczniów Hegla, Feuerbacha lub Büchnera czy Vogta. Również sam Turgieniew, po zapoznaniu się w drugiej połowie lat 40. z dwiema pracami Feuerbacha: *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla* (1839) oraz *O istocie chrześcijaństwa* (1841), stwierdził, że „spośród wszystkich tych, którzy teraz piszą w Niemczech, Feuerbach jest jedynym *człowiekiem*, jedynym charakterem i jedynym talentem"[50]. Na przełomie lat 1847-1848, w liście do Viardot, przywołując wrażenia z lektury dramatu Calderona *Pokłon krzyżowi*, Turgieniew wyraził pogląd, że podobny „pokłon" jest wyrazem „wzgardy względem tego, co nazywamy godnością człowieka". Z podobnego aktu pokory Turgieniew wyciągał jednak optymistyczne wnioski w duchu Feuerbacha: „Jest to przecież jeszcze jeden nowy tryumf ludzkiego rozumu, dlatego że istota, tak odważnie głosząca swoją własną marność, tym samym staje się równa temu fantastycznemu Bóstwu (...)". Pisarz dodawał, że darzy szacunkiem Prometeusza oraz Szatana, jako typy buntownicze oraz indywidualne; człowiek, nawet jeśli jest nędznym atomem, musi być sam sobie władcą, który dąży do pochodzącej z rozumu prawdy, a nie oczekuje zbawienia, udzielanego rzekomo przez łaskę[51].

Warto w tym miejscu przytoczyć opowieść głównego bohatera *Rudina* z trzeciego rozdziału powieści, stanowiącą światopoglądowe *credo* zarówno większości pozytywnych bohaterów Turgieniewa, jak i jego samego:

> Car wraz ze swoimi wojownikami siedzi w ciemnej i długiej stodole, wokół ognia. Rzecz dzieje się nocą, zimą. I oto maleńka ptaszyna wlatuje przez otwarte drzwi i wylatuje innymi drzwiami. Car czyni uwagę, że ptaszyna owa jest jak człowiek w świecie; przyleciała z ciemności i ku ciemności uleciała, nie przebywając długo w cieple i świetle... „O, carze — sprzeciwia się najstarszy z wojowników — ptaszyna nawet w ciemności nie przepadnie i gniazdo swoje odnajdzie...". Tak samo nasze życie nędzne jest i szybko przemija; ale wszystko co wielkie dokonuje się poprzez ludzi. Świadomość, że jesteśmy narzędziem tych wyższych sił, powinna człowiekowi zastąpić wszelkie inne radości; w samej śmierci odnajdzie on swoje życie, swoje gniazdo[52].

Owe „wyższe siły" to zapewne immanentny i dialektyczny rozum historii. Dla Turgieniewa najważniejszą „religię" stanowił bowiem antyreligijny *List do Gogola* Bielińskiego [por. BL XII 519*]. W prywatnym liście pochodzącym już z 1875 roku, autor *Ojców i dzieci* napisał, że pierwszą podstawę jego światopoglądu stanowi odrzucenie wszystkiego co ponadnaturalne (absolut) na rzecz „realizmu", „prawdy ludzkiej fizjonomii" oraz „ludzkiej wolności"[53]. Taka właśnie opinia, osłabiana niekiedy Turgieniewowskimi wahaniami w stronę religii albo, co częstsze, w stronę sceptycyzmu[54], stanowiła główne i jedyne centrum światopoglądu autora *Rudina* oraz *Ojców i dzieci*. W Turgieniewowskim światopoglądzie, jaki można zrekon-

---

[50] I. S. Turgieniew, *Polnoje sobranije soczinienij i pisiem w 28 tomach. Pis'ma*, t. I: 1831-1850, Moskwa–Leningrad 1961 s. 274.

[51] *Ibidem*, s. 279.

[52] I. S. Turgieniew, *Sobranije soczinienij...*, t. II: *Rudin. Dworianskoje gniezdo*, Moskwa 1976 s. 37.

[53] idem, *Polnoje sobranije soczinienij w 28 tomach. Pis'ma*, t. XI: 1875-1876, Moskwa–Leningrad 1966 s. 31; por. A. Batiuto, *Turgieniew-romanist*, Leningrad 1972 s. 45-48.

[54] Sceptycyzm, jak słusznie napisał Bierdiajew, nigdy nie zapuścił w Rosji swych korzeni. W tym sensie sceptyczny Turgieniew jest „typem europejskim": „Rosyjski sceptyk jest w Rosji zachodnim typem" — N. Bierdiajew, *Istoki i smysł...*, s. 39.

struować z jego sześciu wielkich powieści publikowanych w latach 1856-1877, samodzielny i wyzwolony od transcendencji człowiek — zarówno racjonalista (Hamlet) Dymitr Rudin jak i empirysta (Don-Kichot) Eugeniusz Bazarow — stanowił największą wartość. Wobec tego również spór pomiędzy „ojcami" (idealistami lat 40.) a „synami" (empirykami-materialistami drugiej połowy lat 50. i 60.) był, co chcemy dobitnie podkreślić, sporem w jednej ideologicznej rodzinie, chociaż do tej pory najczęściej podkreślało się różnice pomiędzy nimi[55].

Na pierwsze pokolenie rosyjskich antyteistów-okcydentalistów („synów") wielki wpływ wywarł, jak to już było mówione, Feuerbach. W pracy *O istocie chrześcijaństwa* stwierdził on, że wymyślając sobie ideę Boga i przekazując mu swoje najlepsze cechy, człowiek zarazem *zubożył* samego siebie. Zadanie człowieka współczesnego polega na odzyskaniu tego, co wcześniej utracił na rzecz mitycznego Boga:

> Religia, przynajmniej chrześcijańska, *jest stosunkiem człowieka do siebie samego*. (...) *Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą*. (...) *Najpierw człowiek nieświadomie i mimo woli stwarza Boga na swoje podobieństwo*, a potem dopiero Bóg *świadomie i z własnej woli* stwarza człowieka na swoje podobieństwo. (...) Bóg bowiem jest sam w sobie i dla siebie jaźnią, której człowiek się wyzbył i którą jednocześnie sobie z powrotem odbiera. Tak jak praca tętnic pędzi krew do najbardziej odległych części ciała a praca żył sprowadza ją z powrotem, tak jak w ogóle życie polega na ciągłym skurczu i rozkurczu, tak też religia. W religijnej systole człowiek wyrzuca z siebie swą własną istotę, wyzbywa się i i odrzuca samego siebie; w religijnej diastole przyjmuje istotę, której się wyrzekł, znowu do swego serca[56].

Są to niezwykle istotne stwierdzenia, pozwalają bowiem zrozumieć etyczne podstawy rosyjskiego a-teizmu i anty-teizmu, w tym również marksizmu z okresu przed rewolucją 1917 roku (Plechanow). Rosyjscy przeciwnicy Boga z drugiej połowy XIX wieku — wbrew temu, co niekiedy twierdzą o nich krytycy — wcale nie pragnęli stworzyć na ziemi królestwa ciemności, w którym kłamstwo miałoby stanąć na miejscu prawdy, brzydota zastąpiłaby piękno, a zło dumnie zasiadłoby na tronie przeznaczonym dla dobra. Gdy wielki nauczyciel rosyjskich anty-teistów, Feuerbach, napisał w *Istocie chrześcijaństwa*, że „dobroć, sprawiedliwość, mądrość nie są przez to chimerami, że chimerą jest istnienie Boga, ani przez to prawdami, że istnienie to jest prawdziwe"[57], znaczyło to, że powyższych wartości niemiecki anty-teista pragnął poszukiwać poza „wymyślonym przez człowieka" Bogiem.

Nigdy nie pojmiemy sensu rosyjskiego a-teizmu i anty-teizmu, jeżeli nie uznamy, że jego rosyjscy wyznawcy *również* poszukiwali prawdy, piękna i dobra. Rzecz jednak w tym, iż pojmowanie tych ponadczasowych kategorii miało u nich wymiar *stricte* historyczny. Wcale nieprzypadkowo niektórzy rosyjscy anty-teiści za swojego starożytnego patrona uznali Protagorasa. Hercen napisał w pierwszej połowie lat 40., że Protagoras uznał „człowieka za miarę wszystkiego" i w tym sensie stał się patronem całego „greckiego myślenia"[58]. Czterdzieści lat później Ławrow, jeden z ojców rewolucyjnego narodnictwa, dodawał w tym samym kontekście:

> Element religijny ulega atrofii i jest spotykany jedynie w przeżytkach należących do przeszłości; cywilizacja nowych czasów jest ze swej istoty cywilizacją świecką, dążącą do oddzielenia od siebie wszelkiego religijnego elementu, który ostatecznie winien z niej zniknąć[59].

---

[55] Bardzo charakterystyczny, bo w gruncie rzeczy pozytywny, był stosunek Hercena („ojca") do Czernyszewskiego („syna") — por. poniżej, s. 457-458.

[56] L. Feuerbach, *O istocie religii*, Warszawa 1959 s. 58; 84; 208, tłum. A. Landman.

[57] *Ibidem*, s. 69.

[58] A. I. Giercen, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. III: *Diletantizm w naukie. Pis'ma ob izuczenii prirody*, Moskwa 1954 s. 138; 166.

[59] P. Ł. Ławrow, *Filosofija i socyologia. Izbrannyje proizwiedienija w dwuch tomach*, t. II, Moskwa 1965 s. 635.

Ławrow określał swój system mianem *antropologizmu*, którego pierwsze podstawy dostrzegał u Protagorasa, następnie u starożytnych sceptyków, nowożytnych empiryków i sensualistów, a także u Kanta i Feuerbacha[60]. W podobnym antropologizmie, w którym miarą wszechrzeczy jest człowiek jako skończona materialno-duchowa istota, nie ma miejsca na ponadhistoryczną transcendencję ani na osobowego Boga. Marks napisał, że człowiek, który chce organizować swoje życie w racjonalny sposób, powinien „krążyć wokół samego siebie, czyli wokół swego prawdziwego słońca". Rosyjski marksista Plechanow dodawał, że ludzie bez pomocy nieba wiedzą, co to jest cnota. Głos rozumu całkowicie wystarczy, aby człowiek znał swoje obowiązki względem bliźniego[61]. Ludzie *„szukają drogi do nieba, z tej prostej przyczyny, że zboczyli ze szlaku na ziemi"*[62]. Należy przeto budować takie królestwo Boże na ziemi, w którym jedynym i nieudzielnym władcą będzie przyrodniczo-historyczny człowiek. Poetycki opis takiego nadchodzącego złotego wieku, który przypomina „świat pożądania" G. Sand, pozostawił nam w testamencie Bieliński, pisząc we wrześniu 1841 roku w liście do Botkina:

> Ale nastaną czasy — wierzę w to gorąco, gdy nikt nikogo nie będzie palić, nikomu nie będzie się odrąbywać głów, gdy przestępca jako łaski i zbawienia będzie błagał o kaźń dla siebie, lecz kaźń nie będzie mu dana, jako że życie będzie dla niego kaźnią, tak jak przedtem śmierć; wtedy nie będzie nierozumnych form i obrządków, nie będzie umów ani warunków dla uczucia, nie będzie poczucia obowiązku ani żadnych zobowiązań, a wola będzie ustępować nie wobec woli, lecz wobec jednej miłości; wtedy nie będzie mężów i żon, lecz będą kochankowie i kochanki, a kiedy kochanka przyjdzie do kochanka i powie: „Kocham innego", kochanek odpowie: „Nie mogę być bez ciebie szczęśliwy, będę cierpiał całe życie; ale idź do tego, kogo kochasz", i nie przyjmie jej ofiary, jeśli wielkodusznie zechce z nim pozostać, lecz, tak jak Bóg, powie: „Chcę akceptacji (ros. *miłost'*), a nie ofiary...". Kobieta nie będzie niewolnicą społeczeństwa i mężczyzny, lecz tak samo jak mężczyzna w sposób wolny będzie się oddawać swoim skłonnościom, nie tracąc dobrego imienia, owego potwora — pojęcia względnego. Nie będzie bogatych, nie będzie biednych, ani królów ani poddanych, lecz będą bracia, będą ludzie. Chrystus — podług słów apostoła Pawła — odda swą władzę Ojcu, a Ojciec-Rozum znowu zacznie panować, lecz już w nowym niebie i nad nową ziemią [BL XII 71].

Bieliński twierdził, że jego marzenie o przyszłym złotym wieku — w którym łatwo dostrzegamy ideę heglowskiego postępu pomnożoną przez odpowiednie idee Saint-Simona, Cabeta, Fouriera, G. Sand i Feuerbacha — nie wynika z chęci powrotu do nieświadomego i prymitywnego okresu dziejów, lecz wyraża niezbitą pewność co do zaistnienia w przyszłości krainy szczęścia, przygotowanej przez racjonalne społeczeństwo i jego rozumne prawa. Jednak ludzkie prawne instytucje, jak twierdził w *quasi*-chrześcijańskim duchu, stanowią tylko formę dążenia ku złotemu wiekowi, a nie jego treść. Wkrótce po osiągnięciu ziemskiego raju znikną one z przestrzeni historycznej [BL XII 70-71].

Ideologiczne peregrynacje Bielińskiego dlatego są tak bardzo charakterystyczne dla całego procesu rozwoju nowożytnej myśli rosyjskiej, ponieważ w nich samych widoczne jest wielkie napięcie pomiędzy *transcendencją* a *immanencją*. Jest to podstawowy, naszym zdaniem, rosyjski spór ideologiczny, który już od lat 40. podzielił myślicieli na dwie zwalczające się grupy —

---

[60] *Ibidem*, s. 633.

[61] G. W. P l e c h a n o w, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. II, Moskwa 1956 s. 49-50. Przypomnijmy, że Marks pisał następująco: „Religia jest opium ludu. (...) Krytyka religii jest więc w *zarodku krytyką tego padołu płaczu*, gdyż religia jest nimbem *świętości* tego padołu płaczu. (...) Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie" — K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] i d e m, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979 s. 31; por. poniżej, s. 337.

[62] G. W. P l e c h a n o w, *op. cit.*, t. III, Moskwa 1957 s. 421.

z jednej strony występowali *teiści* (przede wszystkim Czaadajew, Odojewski, Jurkiewicz, a następnie Sołowjow, a także — w stopniu ograniczonym — Chomiakow i Kiriejewski), z drugiej — a-teiści (Czernyszewski) i anty-teiści (Hercen, Ławrow, Plechanow). Pierwsi szukali genezy i ostatecznego celu człowieka w sferze transcendentnej, której centrum był osobowy Bóg jako dawca i cel wszystkich wartości, podczas gdy drudzy podobny pogląd uważali za szkodliwy (anty-teiści) lub co najmniej za naiwny (a-teiści). Te dwa rodzaje światopoglądów, których ostateczny cel stanowiło przekształcenie sfery praktycznej, były w Rosji podbudowywane elementami europejskiej, zarówno starożytnej jak i nowożytnej filozofii.

W myśli samego Bielińskiego, o czym już była częściowo mowa, trudno ukazać chronologiczną granicę, która w sposób absolutny oddzielałaby okres *teistyczny* od okresu *immanentnego*. Można łatwo zauważyć, że w rozważaniach „szalonego Wissariona" w przełomowych okresach jego ideowej ewolucji *współbrzmiały* ze sobą tony światopoglądów przeciwstawnych, gdy chodzi o ich stosunek do transcendencji i historiozoficznego optymizmu. Szestow na przykład słusznie dostrzegł wielkie napięcie pomiędzy sceptycyzmem Bielińskiego, zawartym w listach z okresu zrywania z heglizmem, a historiozoficznym optymizmem, wyrażanym w artykułach z tego samego okresu:

> A w ogóle, jeżeli rzeczywistość jest rozumna, jeżeli nie można jej zaprzeczyć, jeżeli trzeba ją przyjmować i szanować, to czyż wyjściem z tego nie będzie kwietyzm, to straszne słowo, które do tej pory odstraszało od różnych teorii najbardziej śmiałych ludzi? Wszystkiego tego „szalony Wissarion" nie opowiada swoim czytelnikom. Wszystko to jest trzymane pod najściślejszą tajemnicą w laboratorium pisarskiej duszy. W artykułach „szaleństwo" przekształca się w śmiałą, żywą i jasną wiarę, wiarę w naukę, w lepszą przyszłość, którą przyniesie kiedyś nauka. Wątpliwości pozostają w domu i są zapominane podczas preferansa. Publika nie powinna o tym wiedzieć[63].

Tę słuszną diagnozę Szestowa, która ukazywała wielkie napięcie pomiędzy *sceptycyzmem* a *optymistyczną immanencją* Bielińskiego, trzeba jeszcze dopełnić uwagą o identycznym napięciu pomiędzy *sceptycyzmem* a *optymistyczną transcendencją*. Dla tego celu wystarczy porównać dramatyczne fragmenty z listu z sierpnia 1840 roku, gdzie jest mowa o braku wiary, wiedzy i o „wątpliwościach, które przekształciły się w przekonania" [BL XI 547], z tezami artykułu *O książkach dla dzieci* [*O dietskich knigach*] z lutego 1840 roku. Jeszcze kilka dni przed napisaniem artykułu Bieliński zwierzał się Botkinowi:

> Czy uwierzysz, druhu Wasylu, że wszelkie chęci zasnęły, nic mnie nie pociąga, nie interesuje, nawet uczucie milczy i o nic nie prosi. A za dwa dni trzeba się brać za artykuł o książkach dla dzieci, gdzie będę mówić o miłości, o łasce, o szczęśliwości życia jako pełni w jego odczuwaniu, słowem — o tym wszystkim, czego nawet cienia i śladu nie ma teraz w pustej duszy mojej [BL XI 442].

Tymczasem w napisanym wkrótce po tym obszernym chrześcijańsko-heglowskim tekście — który do dzisiaj może stanowić znakomity wykład prowidencjalnej pedagogiki dla wychowawców najmłodszych dzieci — Bieliński starał się dowieść, że poczucie nieskończoności jest „iskrą Bożą, ziarnem miłości i łaski, żywą łącznością pomiędzy człowiekiem i Bogiem". Bóg jest zarówno źródłem życia [BL IV 92], jak i *miłością*. Nawiązując do swojej ulubionej tezy z pierwszego Listu św. Jana („Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim", 1 J, 4, 7-8, 16) [BL IV 74], Bieliński wyprowadzał z niej zarówno etyczne jak i epistemologiczne wnioski. Był wówczas — tak jak chrześcijańska średniowieczna tradycja oraz Kartezjusz — gorącym zwolennikiem poglądu o istnieniu idei wrodzonych, stanowiących dla niego „bezpośrednią kontemplację prawdy" oraz pierwszą „tajemni-

[63] L. S z e s t o w, *Dobro w uczeniii gr. Tołstogo i F. Nitsze (Fiłosofija i propowied')*, Paryż 1971 s. XIV-XV. Pierwsze wydanie pracy ukazało się w roku 1900.

cę ludzkiego organizmu" [BL IV 83]. Gdy formułował myśl, że najwyższym celem człowieka jest „człowieczeństwo" (*die Humanität*)[64] [BL IV 84], to była to już próba pogodzenia humanizmu z chrześcijaństwem, jaką na gruncie rosyjskim podejmie dopiero Sołowjow pod koniec lat 70.

Można sobie zadawać pytanie o przyczyny podobnych napięć między epistolarnym sceptycyzmem a traktatowym optymizmem Bielińskiego, ale od razu należy odrzucić pogląd, że myśliciel był w swoich dyskursywnych rozważaniach nieszczery lub też pisał prowidencjalne fragmenty pod dyktando carskiej cenzury. Taka interpretacja byłaby niesłuszna — ograniczany przez represywną cenzurę „szalony Wisarion" nie mógł, co prawda, napisać pewnych rzeczy jasno i otwarcie, ale w jego twórczym dziedzictwie nie ma ani jednej linijki, która stanowiłaby *pozytywny* wykład obcego mu w danym momencie światopoglądu.

Iwanow-Razumnik, podziwiając „wzniosły" pogląd Bielińskiego o moralnych obowiązkach pisarza w czasach własnej bezwiary i sceptycyzmu, uważał zarazem podobną postawę za błędną[65]. My jednak przyznajemy całkowitą rację Szestowowi, który napisał w tym samym kontekście:

> Pisarz jest podobny do zranionej tygrysicy, która przybiegła do swojego legowiska, do młodych. W grzbiecie tkwi strzała, lecz przecież powinna karmić swoim mlekiem bezbronne istoty, które nic nie obchodzi jej fatalna rana. Bieliński również miał taką ranę, świadczy o niej zarówno jego „szaleństwo" jak i zacytowany list i preferans, lecz tym niemniej do końca życia nieprzerwanie stał na swoim miejscu i wykonywał swoją robotę[66].

Efektem takiej właśnie postawy był wielki proces ideowy, przez nas określany mianem „racjonalizacji buntu". Należy przy tym zauważyć, że filozoficzne podstawy prowidencjalizmu Bielińskiego nigdy nie były mocne. Wręcz przeciwnie, ulubieni przez niego myśliciele francuskiego Oświecenia oraz Hegel stali się wkrótce jego ideologicznymi współtowarzyszami w dziele „racjonalizacji buntu" przeciwko transcendencji. Ważną rolę w tym procesie odegrali ponadto tak zwani socjaliści utopijni — których powinno się raczej nazywać „socjalistami przed-Marksowskimi", bo w utopizmie Marks okazał się od nich bardziej konsekwentny — oraz niemieccy dziewiętnastowieczni krytycy chrześcijaństwa. Dostojewski wspominał, że późny Bieliński z pasją czytywał G. Sand, Cabeta, Leroux i rozpoczynającego właśnie działalność Proudhona, a także — Straussa i Feuerbacha[67]. O tym ostatnim i o innych przedstawicielach niemieckiej lewicy heglowskiej (Strauss, Bauer) dowiedział się najprawdopodobniej w marcu 1842 roku z listu Botkina. Botkin podkreślał ateistyczny charakter nauki Feuerbacha i jego krytykę religijnego w sensie tradycyjnym (transcendentnym) Średniowiecza[68]. Wyraźny wpływ Feuerbacha widać w stwierdzeniu Bielińskiego, zawartym w liście do Bakunina z listopada 1842 roku, że Bóg nie jest niczym więcej aniżeli „*pojęciem* człowieka o Bogu" [BL XII 119].

Annienkow twierdził nawet, że niektóre rozdziały Feuerbachowskiej *Istoty chrześcijaństwa* zostały specjalnie przetłumaczone dla Bielińskiego przez jego petersburskich przyjaciół. Mógł on wtedy „zaznajomić się z procesem krytyki, odrzucającej jego stare mistyczne i filozo-

[64] Ta właśnie myśl (ros. *czełowiecznost'*) była już światopoglądową podstawą całego kółka Stankiewicza — W. Szczukin, *op. cit.*, s. 33-34; s. 54-55. Ten humanizm miał ponadnarodowy uniwersalistyczny wymiar. Bieliński pisał nieco później: „Jestem człowiekiem i nic co ludzkie nie jest mi obce — oto prawo, według którego uczymy się obcych języków, poznajemy obce obyczaje" [BL V 233].

[65] Teza pochodzi ze wstępu do trzytomowego wydania dzieł Bielińskiego z roku 1913 (t. I s. 731 i nn.) Podajemy za: B. Schultze, *op. cit.*, s. 70.

[66] L. Szestow, *op. cit.*, s. XV.

[67] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXI s. 11.

[68] W. G. Bielinskij, *Pis'ma*, red. Je. A. Lackij, t. II, Sankt-Pietierburg 1914 s. 418.

ficzne bożki". Annienkow wyrażał zarazem zdziwienie, że Bieliński do tego stopnia był „oszołomiony i ogłuszony" przez doktrynę Feuerbacha, iż w jej obliczu „utracił zdolność do zadawania jakichkolwiek własnych pytań, czym zawsze się wyróżniał"[69].

Jakiś wpływ na światopogląd późnego Bielińskiego wywarła również lektura wczesnych antyreligijnych dzieł Marksa i Engelsa, jakkolwiek ich odziaływanie było wyraźnie przeceniane w nauce okresu radzieckiego[70]. Na osobne zbadanie zasługiwałaby również rola Hercena w procesie ateizacji myśli Bielińskiego, a szczególnie dotyczy to publikowanych w piśmie „Sowriemiennyje Zapiski" (1845-1846) i czytanych przez „szalonego Wisariona" *Listów o badaniu przyrody* [por. BL XII 252]. Jakkolwiek sądzimy, że również anty-teistyczny Hercen mógł już tylko wzmacniać rodzącą się właśnie niewiarę Bielińskiego w transcendentny sens dziejów oraz w osobową nieśmiertelność.

Od większości przed-Marksowskich socjalistów późny Bieliński różnił się tym, że w immanentnej historii poszukiwał — zgodnie z Saint-Simonem i Heglem — określonych idealnych prawidłowości[71]. Racjonalizm procesu historycznego polegał, w jego opinii, na tym, że przeszłość jest przyczyną i objaśnieniem teraźniejszości, a teraźniejszość stanowi rezultat przeszłości [BL VII 58]. Tylko taki pogląd, który umie odróżnić w dziejach przypadkowość („zewnętrzną przyczynowość") od ich istoty („wewnętrzna konieczność"), potrafi odnaleźć „wewnętrzną istotę historii" [BL VII 53]. Bieliński był przekonany, że z obszaru podobnego światopoglądu będzie wykluczony wszelki historiozoficzny fatalizm na rzecz pewności o nieustającym historycznym postępie [BL VIII 284]. Taką postawę sam Bieliński nazywał nie wiarą i nie nauką, „lecz religijną nauką" i „świadomą religią" [BL XII 114], a w naszej terminologii stanowi ona ostateczny efekt „racjonalizacji buntu". Owa postawa, co warto na koniec podkreślić, miała charakter oświeceniowo-heglowsko-feuerbachowski oraz liberalny:

> Umysł bez ciała, bez fizjonomii, umysł nie oddziałujący na ciało i nie przyjmujący w siebie jego oddziaływania — jest logicznym marzeniem, martwym abstraktem. Umysł — to człowiek w ciele, a lepiej powiedzieć — człowiek poprzez ciało, jednym słowem *osobowość*. Stąd na świecie jest tyle umysłów, ilu ludzi, i tylko ludzkość ma jeden umysł [BL X 27].

Powyższym stwierdzeniem Bieliński porzucał ostatni bastion swego dawnego prowidencjalizmu, a mianowicie średniowieczno-kartezjańską wiarę w istnienie idei wrodzonych, przechodząc w tej dziedzinie na antynatywistyczne pozycje wyraźnie przez siebie niedocenionego [por. BL VII 112] angielskiego empirysty, Locke'a.

---

[69] P. W. A n n i e n k o w, *Litieraturnyje wospominanija*, Moskwa 1960 s. 274.

[70] Bieliński następująco pisał w liście do Hercena ze stycznia 1845 roku: „Ketscher pisał Ci o paryskich „Jahrbücher", że jakoby zmartwychwstałem i odrodziłem się z ich powodu. Bzdura! Nie jestem takim człowiekiem, którego może zadowolić zeszycik. *Dwa dni* [podkreślenie – G. P.] byłem z ich powodu wesoły i rześki — ot i wszystko. Prawdę wziąłem dla siebie (...)" [BL XII 250]. Dla nas jest to kolejny dowód, że w *filozofii* Bieliński odnajdywał tylko ważne potwierdzenie swego aktualnego lub rodzącego się właśnie *światopoglądu*. W takim kontekście ulega również osłabieniu teza Annienkowa o wielkim wpływie Feuerbacha na bunt Bielińskiego. Studiując rosyjską myśl, poznajemy nie filozofów, lecz w pierwszej kolejności myślicieli oraz ich światopoglądy — por A. W a l i c k i, *W kręgu...*, s. 7-18.

[71] Tego fragmentu nauki Saint-Simona Bieliński nie znał. Z doktryny francuskiego utopisty, kontynuowanej przez jego uczniów, najbardziej cenił myśl o konieczności wyzwolenia i równouprawnienia kobiety [BL XII 53].

2. Humanistyczna immanencja późnego Bielińskiego

W powyższej próbie rekonstrukcji oraz — na ile to możliwe ze względu na charakterystyczną niespójność badanego materiału — racjonalnej systematyzacji światopoglądu Bielińskiego, na razie nie zajęliśmy się osobno omówieniem tez znanego *Listu do Gogola* (1847). List ten stanowi jednak nie tylko polemikę z *Wybranymi fragmentami z korespondencji do przyjaciół* Gogola, lecz ma również — *implicite* — charakter autopolemiczny. Wydaje się, że gdy Bieliński pisał, nawiasem mówiąc zupełnie niesłusznie, że Gogol „pod płaszczykiem religii i obroną knuta głosi kłamstwo i amoralizm jako prawdę i cnotę" [BL XII 212], to w ten sposób odreagowywał również swoje własne wyrzuty sumienia za ten okres światopoglądowy, gdy sam chwalił cara i ustrój socjalny w Rosji, a rosyjskie państwo uznawał — podobnie jak autor *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* — za instytucję o charakterze prowidencjalnym. W *Liście do Gogola* napisał: „Co się tyczy mnie osobiście, to pozostawiam Pańskiemu sumieniu rozkosz kontemplacji boskiego piękna samodzierżawia" [BL XII 216]. Gogol rzeczywiście napisał, że monarcha jest Bożym pomazańcem[72], ale podobnie Bieliński w 1840 roku uznawał państwo za „żywe urzeczywistnienie przedwiecznej Bożej idei" [BL III 392]. Rok wcześniej napisał, że car jest „namiestnikiem Bożym", a carska władza, która „zawiera w sobie wszystkie indywidualne wole", stanowi „formę (ros. *proobrazowanije*) samodzierżawia wiecznego i przed-czasowego rozumu" [BL III 334]. W *Liście do Gogola* jest zawarte potępienie obecnego zarówno w historycznym chrześcijaństwie jak i u późnego Gogola elementu *hierarchii* [BL X 214], ale w 1840 roku sam Bieliński napisał, że obecny w naturze element hierarchiczny jest „zjawiskiem pochodnym względem wiecznego rozumu" [BL IV 81].

List do Gogola słusznie uchodzi za jeden z manifestów rosyjskiej humanistycznej immanencji, a jego światopoglądowe tezy do dzisiaj przesłaniają badaczom dynamizm myśli ich autora oraz jej tragiczną ewolucję. Historiozoficzna immanencja stanowiła punkt dojścia rosyjskiego okcydentalizmu, jako historycznie ukształtowanej w latach 40. ideologii, która w wielkim trudzie wypracowywała koncepcję samodzielnego i wyzwolonego od transcendentnych „przesądów" człowieka. W swoich ideowych poszukiwaniach – których empiryczne centrum stanowiła teza o jedności historii Rosji i Europy – okcydentaliści opierali się zarówno na obserwacji dziejów Zachodu po 1789 roku jak i na mniej lub bardziej wnikliwej lekturze powstałej od XVIII wieku europejskiej filozofii (Oświecenie, Hegel, liberalizm).

Immanentną historię, traktowaną jako duchowe i materialne dzieje indywidualno-społecznego człowieka, dojrzali okcydentaliści uznawali za dalszy ciąg ewolucji natury. Historia duchowa, genetycznie zależna od rozwoju przyrody, stawała się u nich w pewnym momencie rozwoju główną zasadą i motorem dziejów. Teoretyczne centrum takiego światopoglądu stanowiło bowiem oświeceniowe przekonanie, iż światem rządzą idee, a zadaniem myśliciela było bezlitosne odarcie zbiorowej świadomości z transcendentnych „przesądów", co prawie zawsze (nie dotyczy to jednak Granowskiego) wiązało się z krytyczną oceną europejskiego religijnego Średniowiecza. Zauważmy, że negatywny lub pozytywny stosunek do *prawa*, różne rozumienie idei *państwa* (antyetatyzm Hercena wobec idei burżuazyjnego państwa późnego Bielińskiego), dwojaki w sensie wartościowania pogląd na ideę *narodu* (słynny spór Bielińskiego jako zwolennika narodowości z „kosmopolitą" Majkowem), negatywny lub pozytywny stosunek do kapitalizmu i burżuazji (spór Bakunina i Hercena z Botkinem

[72] N. W. Gogol, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992 s. 81.

i Annienkowem, po których stronie stanął ostatecznie Bieliński), różny pogląd na rewolucję (robespierryści: Hercen i Bieliński, przeciwko liberałowi Granowskiemu) wyznaczały jakość *wewnętrznego* sporu w obrębie rosyjskiego okcydentalizmu. Co było przeto głównym spoiwem tego nurtu, skoro mogli do niego należeć zarówno anarchizujący antyetatyści w rodzaju Hercena jak i półliberałowie w rodzaju Bielińskiego i Botkina, „kapitaliści" w stylu Annienkowa i antykapitaliści w rodzaju Bakunina i Hercena? Jeżeli uznamy, że stwierdzenia w rodzaju „Rosja powinna się rozwijać tak jak Europa" określają główną istotę okcydentalizmu, to z konieczności staniemy przed nowym dylematem: co stanowi istotę historii Europy? Odpowiedź, jaka była udzielana wewnątrz rosyjskiego okcydentalizmu, tylko pozornie nie miała charakteru stałego: dla jednych pozytywny sens tej historii polegał na rozwoju państwa i prawa, dla drugich — na ograniczaniu tychże instytucji. Jedni w kapitalizmie widzieli relikt „złego Średniowiecza" (Hercen), drudzy dostrzegali w nim pozytywny efekt odchodzenia od Wieków Średnich (Botkin, Annienkow), a jeszcze inni — (np. późny Bieliński) — za rezultat racjonalnego rozwoju dziejów od Średniowiecza do czasów nowożytnych.

Sądzimy przeto, że odpowiedź na pytanie, co stanowi istotę rosyjskiego okcydentalizmu, powinna przede wszystkim uwzględnić fakt, co było najbardziej ogólną podstawą okcydentalistycznego światopoglądu. Zauważmy, że główny przedmiot ich sporu stanowiło pytanie o jakość historii *immanentnej*, czyli niezależnej od żadnego „mitycznego" Stwórcy, ani nie dążącej do jakiegokolwiek transcendentnego celu. W takim światopoglądzie indywidualna ludzka osobowość określa swą wartość w sporze (rewolucjonizm) lub w harmonii (liberalizm) z dziejami, a fizyczna śmierć stanowi kres jej indywidualnego istnienia i zarazem początek funkcjonowania w „obiegu materii" oraz w ludzkiej pamięci. Jest oczywiste, że taki model światopoglądowy nie był czymś statycznym i danym z góry, a rosyjscy okcydentaliści dochodzili do niego po bardzo nieraz długich i dramatycznych ideowych poszukiwaniach. Najlepszą tego ilustrację stanowi światopogląd Bielińskiego, podczas gdy uporządkowany świat idei Hercena, którego wczesna religijność miała wyraźne immanentno-millenarystyczne cechy[73], stanowi już przykład nieco mniej charakterystyczny. Chociaż więc w *historię* rosyjskiego okcydentalizmu jest wpisany problem przechodzenia od transcendencji do immanencji, to jednak sądzimy, że dopiero „historiozoficzna immanencja" — jako punkt dojścia doktryny — stanowi jej ostateczny sens i ogólną podstawę. Przy takim rozumieniu okcydentalizmu jego najbardziej charakterystycznymi przedstawicielami będą: Hercen z okresu przed 1847 rokiem oraz — przede wszystkim — późny Bieliński. Nie będzie natomiast okcydentalistą ani Czaadajew, który poszukiwał sensu historii w sferze „niebiańskiej", a jeden z jego najważniejszych późnych dylematów dotyczył problemu „osobowość a transcendencja" (kwestia *indywidualnej nieśmiertelności*), ani młody Kiriejewski, który poszukiwał transcendentnych (Bożych) sensów historii i pragnął wierzyć w nieśmiertelność ludzkiej osoby. W naszej typologii okcydentalistą może być i *jest* rosyjski „zbędny człowiek" lat 40., czyli „Hamlet" Turgieniewa[74]. Może nim także być zarówno teoretyczny rewolucjonista (Hercen przed emigracją) lub antyrewolucjonista-liberał (późny Bieliński), „kapitalista" (Botkin) lub

[73] Szczukin słusznie określił *quasi*-chrześcijaństwo młodego Hercena mianem „religijnej egzaltacji" — W. Szczukin, *op. cit.*, s. 50.

[74] Za słuszne należy uznać spostrzeżenie Szczukina, że stronnicy europeizacji Rosji niekoniecznie musieli być „zbędnymi ludźmi", ale „zbędni ludzie" zawsze w tej czy innej mierze sympatyzowali z Zachodem — W. Szczukin, *op. cit.*, s. 17. Dodajmy jednak, że sympatia „zbędnych ludzi" względem Zachodu odnosiła się do przestrzeni kulturowo-cywilizacyjnej tworzonej od Oświecenia. Z tego właśnie powodu za „zbędnego człowieka" nie powinno się uznawać Czaadajewa, wielkiego apologety kultury europejskiego Średniowiecza.

antykapitalista (Bieliński w pierwszej fazie „sporu o burżuazję"). Jeżeli jednak ktoś do końca życia wierzył w nieśmiertelność osoby i w prowidencjalną opiekę nad światem, tak jak to czynił Czaadajew, to podług naszej typologii nie może być zaliczony w poczet rosyjskich okcydentalistów[75]. Tej tezy nie osłabia fakt, iż w nieśmiertelność duszy wierzył także okcydentalista Granowski, w jego bowiem światopoglądzie taka wiara nie była połączona z historiozoficznym prowidencjalizmem. W tej dziedzinie — jako uczeń Woltera i Diderota — Granowski był, jak wiadomo, deistą. Można zarazem zadać pytanie, czy wiara w indywidualną nieśmiertelność stanowiła rzeczywiste przekonanie Granowskiego, czy też może była ona czymś w rodzaju liberalno-deistycznej intelektualnej mody, tak jak to przedstawił Dostojewski w obrazie Wierchowieńskiego-ojca w *Biesach*: „W Boga nasz nauczyciel wierzył. «Nie rozumiem, dlaczego wszyscy uważają mnie tutaj za bezbożnika? — mówił on niekiedy, w Boga to ja wierzę, *mais distinguons*, wierzę jako w istotę, która we mnie dokonuje tylko aktu samouświadomienia. Nie mogę przecież wierzyć jak moja Nastasja (służąca) ...»"[76]. Taki heglowski panteizm, który był bliski samemu Granowskiemu, nie miał w istocie rzeczy wiele wspólnego z zasadą osobowej nieśmiertelności.

Rzecz jasna, podobna negatywna refleksja (odrzucenie transcendentnego istnienia i celu) nie może wyznaczać *pozytywnej istoty* rosyjskiego okcydentalizmu. Jego wartość — co staraliśmy się wykazać we fragmencie o późnym Bielińskim, wprowadzając pojęcie „racjonalizacja buntu" — polegała na próbie konstrukcji historiozoficznego optymizmu w obrębie skończonej historii. Jej głównym podmiotem miał być wolny człowiek jako członek społeczeństwa, dobrze rozwiniętego w sensie duchowym i materialnym, a zarazem sprawiedliwego w procesie podziału dóbr. Tym niemniej antyprowidencjalizm (deizm, a-teizm lub anty-teizm) zawsze stanowił punkt dojścia tej ideologii, z czego najlepiej zdawał sobie sprawę największy rosyjski anty-teista — Hercen. Konsekwentnie natomiast sądzimy, że obecna u rosyjskich myślicieli (Czaadajew, Sołowjow) — świadomość potrzeby rozwoju dziedziny kulturowo-cywilizacyjnej, traktowanej jako ważny fragment Bożego planu historii, nie tylko nie może być powodem do ich zaliczenia w poczet okcydentalistów, lecz — przeciwnie — stanowi główną ku temu przeszkodę.

Do dzisiaj właściwie nie istnieje żadna syntetyczna praca, która opisywałaby okcydentalizm lat 40. jako konsekwentny racjonalno-empiryczny deizm, a-teizm albo anty-teizm[77]. Już bowiem sama nazwa kierunku skłania badaczy ku rozpatrywaniu jego istoty w opozycji do patriarchalno-rusofilskiego słowianofilstwa. Najbardziej wartościowy wkład w badanie okcydentalizmu wniosły prace Walickiego, który opisał ten kierunek właśnie w kontekście konserwatywnego słowianofilstwa z punktu widzenia socjologiczno-filozoficznego[78]. Tymi samymi śladami

---

[75] Jak można za „okcydentalistę" uważać Czaadajewa, skoro pisał on z wielką ironią: „Rosyjski liberał jest jak głupia ćma, która drży w promieniach słońca; to słońce — to słońce Zachodu"? — P. Ja. Czaadajew, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991 s. 230.

[76] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. X: *Biesy*, Leningrad 1974 s. 33.

[77] Istnieje natomiast monografia Barsukowa o Pogodinie, w której zebrano wybór listów świadczących o ateistycznej proweniencji okcydentalistów — N. Barsukow, *Żyzń i trudy M. N. Pogodina*, Sankt-Pietierburg 1894, kn. 6 s. 84, kn. 8 s. 21, cyt za: W. Szczukin, *op. cit.*, s. 155. O tym samym pisze uczestnik i świadek sporów epoki, Annienkow, w szkicu *Wspaniałe dziesięciolecie 1838-1848*, [*Zamieczatielnoje diesiatiletije. 1838-1848*, 1875-1880]: „Można powiedzieć, że nigdzie książka Feuerbacha [*Das Wesen des Christentums* – G. P.] nie wywarła takiego wstrząsającego wrażenia, jak w naszym okcydentalistycznym kręgu, nigdzie tak szybko nie likwidowała pozostałości wszelkich poprzedzających ją światopoglądów"— P. W. Annienkow, *op. cit.*, s. 274.

[78] A. Walicki, *Słowianofile i okcydentaliści. Z dziejów problematyki narodu i problematyki historyzmu w myśli rosyjskiej pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] idem, *Osobowość...*, s. 9-107; ponadto idem,

poszedł w roku 1987 Szczukin, który — kontynuując ogólne założenia socjologii wiedzy, która każe rozpatrywać duchową twórczość jako „różnorodną i uwarunkowaną socjalnie formę"[79] — przesunął akcent z problematyki socjologiczno-filozoficznej na sferę socjologiczno-literacką i historyczno-kulturową. Ogólna definicja okcydentalizmu, jaką Szczukin dał w pierwszej w nauce o Rosji syntetycznej monografii tego kierunku, brzmi następująco:

> Pod okcydentalizmem pojmuje się zwykle jeden z kierunków rosyjskiej myśli społecznej lat 40. wieku XIX, opozycyjny względem słowianofilstwa, którego przedstawiciele występowali o przezwyciężenie zacofania Rosji i likwidację samodzierżawia i głosili zarazem konieczność rozwoju kraju na drodze, po której szły kraje zachodnioeuropejskie[80].

Jesteśmy jednak przekonani, że ta pojemna definicja okcydentalizmu tylko wtedy opisywałaby adekwatnie istotę tego kierunku, gdyby Europa w latach 40. XIX wieku była rzeczywiście ideologiczno-historycznym monolitem. Wiadomo jednak, że szczególnie w okresie po Wielkiej Rewolucji Francuskiej walczyły tam ze sobą co najmniej trzy zasady: średniowieczno-romantyczna (konserwatywna), oświeceniowo-burżuazyjna (półkonserwatywna) i demokratyczno-socjalistyczna (tzw. postępowa). Pewnej części rosyjskich okcydentalistów bliska była tradycja ostatnia, byli zarazem pośród nich również tacy, którzy głosili pochwałę drugiej tradycji, ale nie było ani jednego okcydentalisty, który dokonywałby apologii tradycji pierwszej. Szczukin słusznie napisał, że „rosyjski europeizm wieku Oświecenia był (...) synkretyczny i rozumiał Europę jako kulturowo-ideologiczny monolit"[81]. Skoro jednak nie było to już faktem w latach 40. XIX wieku, w których doskonale rozumiano, czym różni się Europa średniowieczno-romantyczna („teistyczna") od Europy oświeceniowo-nowożytnej („ateistycznej"), to w żadnym wypadku nie można zaliczać do okcydentalistów Czaadajewa. Dlatego właśnie Szczukin uczynił zastrzeżenie, że Czaadajew nie był klasycznym okcydentalistą, lecz wyłącznie ich romantycznym prekursorem. Gdy jednak dodawał, że autor *Listów filozoficznych* dokonywał apologii Europy średniowieczno-romantycznej, czyli chrześcijańskiej (katolickiej), to tym samym wykluczał go z a-teistycznej i anty-teistycznej plejady rosyjskich okcydentalistów[82].

Ten sam badacz bardzo często uwypuklał istotę światopoglądu okcydentalistów, gdy porównywał go z obrazem świata słowianofilów. Taka metoda była zgodna z intencjami samych *zapadników*, którzy bardzo lubili, gdy określano ich mianem „przeciwników słowianofilów"[83]. Porównując te dwa obrazy świata i stosując do światopoglądu okcydentalisty-

---

W kręgu..., s. 270-363; idem, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973 s. 173-225.

[79] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 10.

[80] *Ibidem*, s. 7. Podobną definicję okcydentalizmu ten sam autor dał w haśle *Zapadniczestwo*, [w:] *Russkaja Filosofija. Małyj encyklopiediczeskij słowar'*, Moskwa 1995 s. 197-202.

[81] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 18.

[82] *Ibidem*, s. 22-23. Szczukin nazwał Czaadajewa „romantycznym okcydentalistą" (s. 27), aby zaraz potem wskazać na takie różnice pomiędzy nim a okcydentalistami (s. 28-30), które obiektywnie dowodzą, że były to dwa różne, a nawet konkurencyjne światopoglądy. Podobnego uproszczenia dokonał Florowski, gdy określał światopogląd Czaadajewa mianem „religijnego okcydentalizmu" — prot. G. Florowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983 s. 247. Jednak, gdy tenże badacz dodaje, iż w pokoleniu Czaadajewa „wszyscy byli okcydentalistami", to należałoby zapytać, czy byli nimi także słowianofile? Przecież również oni wykorzystywali dla swej historiozofii osiągnięcia filozofii europejskiej. Ojcem poglądu o okcydentalizmie Czaadajewa był Longinow — M. N. Longinow, *Wospominanija o Czaadajewie*, „Russkij Wiestnik", t. 42: 1862 nr 11 s. 151, cyt za: W. Szczukin, *op. cit.*, s. 144.

[83] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 53. Dodajmy, że badacz wprowadził w swej pracy rozróżnienie na „okcydentalizm" w szerszym znaczeniu słowa i „okcydentalizm klasyczny". Syntetyczne rozważania na temat tego ostat-

cznego termin „humanizm liberalny", a do światopoglądu słowianofilskiego — określenie „humanizm konserwatywny"[84], Szczukin stwierdził:

> Podług słowianofilów istota człowieczeństwa wynikała ze spontanicznej wiary i dobrowolnego podporządkowania ludzkiej osoby wyższej i nieskończenie mądrej tradycji narodowego kolektywu. Taki pogląd był konserwatywny, ponieważ pozbawiało to osobę autonomii, prawa wolnego wyboru. Zgodnie z poglądem okcydentalistów sens historii nie polegał na zachowaniu odwiecznych „narodowych żywiołów" i głębokich tradycji, lecz na racjonalnym postępie, którego głównym motorem była wolna, oświecona i zdolna do działania indywidualność. Podczas gdy konserwatywny humanizm słowianofilów zawierał w sobie niewiarę w rozum, w twórcze siły człowieka i w ogóle w możliwość zmiany historii na lepsze, to liberalny humanizm okcydentalistów był na wskroś przeniknięty historycznym optymizmem i zwracał się ku tradycji Renesansu i Oświecenia[85].

Zgadzając się z takim właśnie widzeniem różnicy pomiędzy „immanencją słowianofilską" a „immanencją okcydentalistyczną", jesteśmy jednak przekonani, że w powyższym rozróżnieniu zabrakło miejsca dla Czaadajewa, który z jednej strony wierzył w postęp i możliwość skierowania świata na lepszą drogę, ale z drugiej — wypierał się ateistycznego dziedzictwa późnego Renesansu i Oświecenia. Sądzimy więc, że w przypadku Czaadajewa należałoby konsekwentnie wprowadzić termin „humanizm chrześcijański" i zarazem uznać ten światopogląd za konkurencyjny zarówno względem słowianofilstwa jak i okcydentalizmu. Mimo, że korzenie światopoglądu Czaadajewa znajdowały się w latach 20., to przecież stworzył on w Rosji nowy model światopoglądowy, który jeszcze w latach 40. stanowił przeciwwagę dla nacjonalistycznego patriarchalizmu słowianofilów oraz immanentnego humanizmu okcydentalistów.

Tymczasem okcydentalista Bieliński w *Liście do Gogola* objawił się przede wszystkim jako empiryk i uczeń francuskiego Oświecenia (Woltera). Zgodnie z tezą, że badane przedmioty należy oglądać z bliska, a nie z „przepięknego oddalenia", krytykował „romantyczne pięknoduchowstwo" Gogola w dziedzinie refleksji o Rosji. Teza Bielińskiego, że Rosja widzi swoje zbawienie „nie w mistycyzmie, nie w ascetyzmie, nie w pietyzmie, lecz w sukcesach cywilizacji, oświecenia i humanizmu" [BL XII 213], miała jawnie oświeceniowy charakter. Z tego samego źródła pochodził pogląd, że kraj ten nie potrzebuje modlitw ani kazań, lecz pragnie „przebudzenia w narodzie poczucia godności, tyle wieków zatracanego w brudzie i gnoju". W oświeceniowym antyreligijnym duchu Bieliński dodawał, że Rosja potrzebuje także prawa i ustaw, które będą zgodne nie z nauką Kościoła, lecz wypłyną z poczucia zdrowego rozsądku i sprawiedliwości. Za najbardziej palące rosyjskie problemy myśliciel uznawał zniesienie prawa pańszczyźnianego i kar cielesnych, a zarazem „ścisłe przestrzeganie chociażby tych praw, które już są" [BL XII 213]. W tym stwierdzeniu widać oświeceniowy — dla rosyjskiej tradycji, także tej okcydentalistycznej, a potem marksistowskiej, bardzo nietypowy — szacunek dla *stanowionego prawa*, którego wieczne źródło odnajdywał Bieliński w poczuciu sprawiedliwości[86].

Chociaż w swojej wrogości względem historycznego Kościoła Bieliński wykazywał konsekwencję wiernego ucznia Woltera, to jednak w obecnym w *Liście do Gogola* warto-

niego stanowią bardzo przekonujący fragment rozprawy — *ibidem*, s. 53-108. Zdaniem Szczukina, Czaadajew nie był okcydentalistą klasycznym (*ibidem*, s. 30), ale my sądzimy, że w ogóle nie był on okcydentalistą.

[84] *Ibidem*, s. 55.

[85] *Ibidem*, s. 54-55.

[86] Podobny pogląd będzie w przyszłości bliski Ławrowowi. Dodajmy, że dla marksisty Plechanowa teza o sprawiedliwości jako genetyczno-ontologicznej podstawie stanowionego prawa musiała brzmieć bardzo sentymentalnie.

ściowaniu światopoglądów dokonał on dystynkcji, podług której większym aniżeli Kościół katolicki nieprzyjacielem człowieka była bizantyjsko-rosyjska Cerkiew. Duchowieństwo katolickie bowiem — jak twierdził wbrew Gogolowi — „ongiś było czymś", podczas gdy duchowieństwo prawosławne zawsze było „sługą i niewolnikiem świeckiej władzy" [BL XII 215]. Gdy europejski katolik odczuwał w sobie powiew „religijnego ducha", od razu stawał się „demaskatorem nieprawej władzy", będąc w tym podobnym do „żydowskich proroków, demaskujących nieprawość możnych świata tego". Gdy tymczasem chora „religiosa mania" zaatakuje prawosławnego, to natychmiast boga ziemskiego przedkłada on ponad niebieską istotę [BL XII 216]. Cerkiew traktował Bieliński jako oporę knuta i samodzierżawia, a jej naukę uznawał za sprzeczną z zasadami Chrystusa:

> (...) po co Pan tutaj Chrystusa wmieszał? Co Pan odnalazł wspólnego między nim a jakimkolwiek, a tym bardziej prawosławnym Kościołem? On pierwszy ogłosił ludziom naukę o wolności, równości i braterstwie i swym męczeństwem potwierdził, umocnił prawdę swej nauki [BL XII 214].

Sens nauki Chrystusowej — tak jak ją teraz pojmował Bieliński — został najlepiej zrozumiany przez „filozoficzny ruch minionego wieku", czyli przez Oświecenie. Tym samym Wolter, który „orężem śmiechu ugasił w Europie stosy fanatyzmu i ciemnoty", był w oczach Bielińskiego lepszym „synem Chrystusa" aniżeli wszyscy popi i hierarchowie Wschodu i Zachodu razem wzięci [BL XII 214-215]. W powyższym stwierdzeniu łatwo dostrzec ślady oświeceniowo-deistycznej redukcji chrześcijaństwa do etycznej nauki o ziemskim braterstwie ludzi. Jednakże zarówno ówcześni i jak późniejsi „teistyczni" krytycy Bielińskiego, którzy słusznie występowali przeciwko tej redukcji, niekiedy zbyt łatwo zapominali, że równie bezzasadne było pozbawianie chrześcijańskiej wizji świata elementu humanistycznego[87].

W omawianym *Liście do Gogola* Bieliński dokonał także bardzo ważnego odróżnienia „przesądu" (ros. *sujewierije*) od „religijności". Odnosząc się do tezy autora *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół*, że lud rosyjski jest „najbardziej religijny w świecie", oponował:

> (...) kłamstwo! Podstawą religijności jest pietyzm, pobożność, strach Boży. A człowiek rosyjski wymawia imię Boże, drapiąc się po tyłku[88]. (...) Niechże pan popatrzy bardziej uważnie, a dostrzeże Pan, że podług swej natury jest to lud najbardziej ateistyczny. Widać w nim jeszcze wiele przesądu, ale nie ma śladu religijności. Przesąd przemija wraz z sukcesami cywilizacji, podczas gdy religijność często dobrze współżyje z nimi. Żywym przykładem niech tu posłuży Francja, gdzie również teraz pomiędzy oświeconymi i wykształconymi ludźmi jest wielu szczerych i fanatycznych katolików, gdzie wielu po odrzuceniu chrześcijaństwa wciąż jeszcze uparcie wierzy w jakiegoś Boga. Lud rosyjski nie jest taki: mistyczna egzaltacja nie leży w jego naturze; zbyt wiele posiadł zdrowego rozsądku oraz jasności i empiryzmu (ros. *położytielnost'*) w rozumie. Być może stąd wyniknie wielkość jego historycznych losów w przyszłości [BL XII 215].

W powyższej wypowiedzi Bieliński pośrednio polemizował z oświeceniowo-pozytywistyczną tezą Comte'a (której głosicielami na rosyjskim gruncie byli zarówno Hercen, Czernyszewski oraz Pisariew jak i Ławrow oraz częściowo Plechanow) objaśniającą istotę religii teorią o tak zwanych „trzech fazach w umysłowym rozwoju religii"[89]. Bieliński, co

[87] Najbardziej konsekwentnym przedstawicielem „chrześcijaństwa" antyhumanistycznego był w Rosji K. Leontjew, podczas gdy chrześcijaństwo humanistyczne odnalazło swojego wielkiego obrońcę w osobie W. Sołowjowa.

[88] Radziecki wydawca Bielińskiego, który konsekwentnie wycinał z jego korespondencji wszelkie liczne a soczyste wulgaryzmy, to akurat miejsce pozostawił nietkniętym.

[89] Por poniżej, s. 272-273.

prawda, pochwalał Comte'owskie dzieło wyrugowania teologii z dziedziny nauki [BL XII 329], ale — jak widać z *Listu do Gogola* — stanowiło to w jego oczach jedynie zwalczenie „przesądu", ale nie obalenie *religijności*. W opinii późnego Bielińskiego ta ostatnia była czymś jakościowo różnym od przesądu, a tym samym stanowiła jeszcze większą przeszkodę w procesie prawidłowego rozwoju osoby i społeczeństwa.

Bieliński zarzucił Gogolowi, że nie pojął on ani ducha, ani formy „chrześcijaństwa naszych czasów": „To nie prawdą chrześcijańskiej nauki powiewa z Pańskiej książki, lecz chorobliwym strachem przed śmiercią, diabłem i piekłem" [BL XII 218]. Tymczasem „chrześcijaństwo naszych czasów", tak jak je pojmował późny Bieliński, było ostateczną formą i rezultatem „racjonalizacji buntu" przeciwko transcendencji i prowidencjalizmowi. Ten światopoglądowy punkt dojścia Bielińskiego miał wymiar *immanentno-humanistyczny*. Należy jednak cały czas pamiętać, że do swojego późnego światopoglądu Bieliński dochodził po dramatycznym okresie poszukiwania sensu życia w obrębie „historiozoficznej transcendencji" (prowidencjalizm, nieśmiertelność duszy ludzkiej).

3. „Idea idei" rosyjskiej myśli

W samych dziejach rosyjskiej myśli — w których już od połowy lat 30. zaczęli się ze sobą spierać przedstawiciele historycznej immanencji ze zwolennikami ponadhistorycznej transcendencji — nie zawsze potrafiono właściwie zrozumieć najbardziej ogólne podstawy zwalczanego lub aprobowanego światopoglądu. W ostrych ideologicznych dyskusjach nie zwracano niekiedy należytej uwagi na *istotę* danego tekstu, lecz uwypuklano przede wszystkim jego najbliższą historyczną *genezę* oraz społeczno-polityczną *funkcję*. Podobna sytuacja była bardzo korzystna dla tych późniejszych badaczy rosyjskiej myśli, dla których nie miała i nadal nie ma żadnego istotnego znaczenia *ponadhistoryczna* waga rosyjskich sporów: ich stosunek do chrześcijańskiej idei osobowego Boga, problem transcendentno-finalnego wymiaru dziejów, kwestia istnienia i nieśmiertelności osobowej duszy, transcendentny sposób istnienia wartości (dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość). Badacze orientacji marksistowsko-leninowskiej, którzy zawładnęli rosyjskim obszarem interpretacyjnym natychmiast po wypędzeniu filozofów z Rosji Radzieckiej (1922) — zgodnie z tezą Marksa–Plechanowa, że ideologia stanowi bliższe lub dalsze, bezpośrednie lub pośrednie odzwierciedlenie sfery ekonomiczno-społecznej — opisywali wszelkie, nie tylko rosyjskie ideologiczne spory w kategoriach historycznego materializmu. Wystarczy jednak podczas zapoznawania się z jubileuszową edycją dzieł Bielińskiego porównać wymowę jego *tekstów* z komentarzami radzieckich autorów, aby natychmiast dostrzec bezradność tych ostatnich. Gdy na przykład myśliciel pisał w 1840 roku o istnieniu idei wrodzonych [BL IV 83], co było zgodne zarówno z antropologią chrześcijańską, jak i oświeceniową (Kartezjusz, idea „wiecznej natury" francuskich osiemnastowiecznych deistów), to L. Łotman natychmiast komentowała: „Z przejściem na pozycje materialistyczne Bieliński odrzucił teorię idei wrodzonych. Materialistyczna teoria powstania idei i stosunku pomiędzy materią a świadomością została przez niego sformułowana w szeregu artykułów lat 40. (por. na przykład artykuł *Rzut oka na rosyjską literaturę lat 40.*)" [BL IV 615*]. O wątpliwej jakości tego komentarza zadecydowały co najmniej cztery obecne w nim *implicite* oraz wynikające jedna z z drugiej tezy historycznego materializmu: 1. ideologia odzwierciedla w charakterystycznym dla siebie języku i kręgu pojęć stan stosunków ekonomiczno-społecznych; 2. w krajach lepiej pod tym względem rozwiniętych „postępowa ideologia" znajduje się w znacznie bliższym położeniu względem marksizmu aniżeli ta sama ideologia w krajach zacofanych; 3. gdy Bieliński

w roku 1840 formułował pogląd o istnieniu idei wrodzonych, to było to nie tyle wynikiem wpływu europejskiej średniowieczno-chrześcijańskiej tradycji (filiacja idei bowiem, zgodnie z tym, co na rosyjskim gruncie powtórzył za Marksem Plechanow[90], niczego nie wyjaśnia lub wyjaśnia bardzo niewiele), co bezpośrednim rezultatem ekonomiczno-społecznego zacofania Rosji; 4. gdy zaś Bieliński w drugiej połowie lat 40. kilkakrotnie jasno wyraził myśl o nabytym charakterze wszystkich idei (pochodność świadomości względem materialnego bytu) [por. BL X 27], to wynikało to bezpośrednio z faktu, że Rosja była już znacznie lepiej rozwinięta, ale jeszcze nie na tyle, aby sam rosyjski autor sformułował („odkrył") teorię materializmu dialektycznego i odniósł ją do historycznych dziejów człowieka społecznego. Taki tok rozumowania stanowi jednak klasyczny przykład socjologicznego redukcjonizmu w dziedzinie badań nad kulturą duchową, gdyż istota danego światopoglądu wcale nie musi zależeć od położenia socjalnego autora, ani od stosunków społecznych epoki. Niezależnie bowiem od rozwoju tych ostatnich, człowiek rozumny zawsze, w każdym miejscu i czasie, jest w stanie podjąć wysiłek zrozumienia samego siebie, zapytać o swoją genezę i przeznaczenie, zastanawiać się nad własną nieśmiertelnością i śmiertelnością, poważnie rozmyślać — tak jak to przecież czynił nie tylko Bieliński — nad kwestią istnienia Boga, stworzenia przez Niego kosmosu i człowieka, finalnego i transcendentnego wymiaru dziejów.

Z socjologizującym nastawieniem interpretacji marksistowskiej, koresponduje — jakkolwiek wcale nie jest z nią tożsama — metoda *socjologii wiedzy*, która „stara się pokazać, w jaki sposób poszczególne systemy wiedzy ludzkiej są powiązane ze społecznym podłożem, tzn. warunkami egzystencji społeczeństw i grup ludzkich, oraz jakie pełnią funkcje w całości życia społecznego"[91]. Socjologia wiedzy jest tu zgodna ze stanowiącą jedną z podstaw materializmu historycznego tezą Marksa, że „sposób produkcji życia materialnego uwarunkowywuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności, [...] wszelkie stosunki społeczne i państwowe, wszelkie systematy religijne i prawne, wszelkie poglądy teoretyczne znajdujące się w dziejach, tylko wtedy można zrozumieć, jeśli się zrozumie materialne warunki życiowe każdej odpowiedniej epoki i jeśli się je wyprowadza z tych materialnych warunków. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość"[92].

Metoda socjologii wiedzy zastosowana do opisu oraz interpretacji „ideologii" tym się jednak różni od metody marksistowskiej, że nie uznaje prymatu „światopoglądu proletariackiego" nad wszelkimi innymi światopoglądami. Innymi słowy, uczeń Mannheima i Durkheima, który podczas interpretacji dziejów myśli rosyjskiej będzie się starał „przyporządkować różnym grupom społecznym różne «kąty widzenia»[93], nie będzie zarazem dokonywał wartościującego aktu umiejscowienia danej ideologii na szali materializmu dialektycznego.

Najwybitniejszym przedstawicielem socjologii wiedzy zastosowanej do opisu obszernej części dziejów „myśli rosyjskiej" był Walicki w pracach z lat 60. i 70., a dotyczy to przede wszystkim klasycznej już dzisiaj monografii-syntezy *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964) poświęconej „strukturze i przemianom rosyjskiego słowianofilstwa". We wstępie do tego dzieła autor wyrażał podziękowanie „profesor Ninie Assorodobraj, która walnie przyczyniła się do rozbudzenia w nim zainteresowania socjologią, zwłaszcza socjologią wiedzy"[94].

---

[90] G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. I, Moskwa 1956 s. 426

[91] *Filozofia a nauka*. Wrocław–Łódź 1987 s. 664, hasło: *Socjologia wiedzy* autorstwa M. Ziółkowskiego.

[92] *Ibidem*, s. 665. Cytat z Marksa pochodzi z *Przedmowy* do pracy *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*.

[93] Por. *ibidem*, s. 669.

[94] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 5.

Posługując się Mannheimowskim terminem „utopia konserwatywna"[95], badacz w konsekwentny, nieomal poglądowy sposób zastosował go do strukturalnego opisu ideowej przestrzeni rosyjskiego słowianofilstwa, czyli „utopii starej Rusi", porównywanego w pracy z okcydentalistyczną „utopią Europy"[96]. Autor przedstawiał kolejne terminologiczne rozróżnienia i dystynkcje, *implicite* obowiązujące w jego syntezie[97], która jednak — jak słusznie stwierdził na wstępie — nie była „prezentacją zastosowania założeń metodologicznych"[98], lecz strukturalizującym[99] opisem słowianofilskiej utopii, a zarazem próbą odniesienia ówczesnych rosyjskich sporów do współczesnych dwudziestowiecznych światopoglądowych dyskusji. Walicki napisał:

> (...) autor miał świadomość, że dokonuje pewnej nieuniknionej modernizacji; starannie wystrzegając się wszelkiego powierzchownego «aktualizowania» zdawał sobie sprawę, że *zrozumienie* dokumentów przeszłości zakłada ustanowienie jakiejś relacji między nimi a współczesnością [tu badacz powoływał się na pracę A. Hausera *The Philosophy of Art History* – G. P.]. W wypadku kręgu problemów omawianych w niniejszej książce jesteśmy pod tym względem w sytuacji uprzywilejowanej: sprawy, o które słowianofile toczyli spór z okcydentalistami — problem jednostki i społeczeństwa, typów integracji społecznej i kultury duchowej, wolności i wyobcowania, zagadnienie osobowości — nie są przecież problemami przebrzmiałymi. Wydaje się nawet, że w niektórych wypadkach (nie jest to bynajmniej regułą!) możemy z naszej perspektywy historycznej — włożyć w nie treść bogatszą niż ludzie XIX wieku, odkrywając tym samym nową głębię w starych, dziewiętnastowiecznych sporach[100].

Założenia z powyższego cytatu powinny stanowić wzorzec badawczej postawy względem omawianego świata idei. Po pierwsze, w procesie interpretacji historycznego światopoglądu należy stanowczo unikać zbyt często obecnego w humanistyce natychmiastowego wartościowania. W dziejach krytycznej oceny rosyjskiej myśli taka wartościująca postawa mogłaby być określona mianem „bierdiajewizacji", a co oznacza ten wprowadzony przez nas termin, najlepiej pokaże cytat z samego Bierdiajewa:

> Nigdy (...) nie mogłem inaczej zrozumieć żadnej książki aniżeli poprzez powiązanie jej z własnym przeżytym doświadczeniem[101].

Taką „bierdiajewizację" należy odróżniać od „szestowizacji". To ostatnie pojęcie zostało ukute przez samego Bierdiajewa i odnosiło się w krytyczny sposób do Szestowowskiego bardzo subiektywnego, a nawet dowolnego interpretowania cudzych idei. Szestow bronił się przed taką oceną mówiąc: „Zawsze mu odpowiadałem, że robi mi zbyt wielki zaszczyt, bo gdybym rzeczywiście wymyślił to, co twierdzę, to powinienem pęknąć z dumy"[102]. Jednak naszym zdaniem, rację miał Bierdiajew, w którego spostrzeżeniu była *implicite* obecna teza, że podjęta przez Szestowa w równym stopniu gigantyczna co nierozumna próba oddzielenia racjonalnych Aten od judaistyczno-chrześcijań-

---

[95] *Ibidem*, s. 12.

[96] *Ibidem*, s. 363.

[97] Chodzi tu przede wszystkim o takie terminy jak: światopogląd (zarówno potoczny, który ma charakter *eklektyczny*, jak i strukturalny, który charakteryzuje się jednością *stylu*), ideologia, utopia — *ibidem*, s. 8-12.

[98] *Ibidem*, s. 7.

[99] *Ibidem*, s. 360.

[100] *Ibidem*, s. 18.

[101] N. Bierdiajew, *O rabstwie...*, s. 9.

[102] N. Baranowa-Szestowa, *Żyzń Lwa Szestowa. Po pieriepiskie i wospominanijam sowriemiennikow*, t. I, Paris 1983 s. 58.

skiej Jerozolimy mogła się wzorować na ideach tylko nielicznej grupy wcześniejszych myślicieli. „Bierdiajewizacja" zaś tym się różni od „szestowizacji", że ta pierwsza *świadomie* przyrównuje daną myśl do własnego systemu wartości, podczas gdy ta druga dokonuje podobnego aktu z *irracjonalną nieświadomością*.

Ponieważ u Bierdiajewa moment opisu nie został oddzielony od momentu oceny, a można nawet stwierdzić, że momentu opisu najczęściej tu nie było, to taka metoda nie mogła stać się wzorcem dla naszego studium. Idąc natomiast śladami Walickiego (u którego *ocena* była tożsama z rozumnym odniesieniem historycznych problemów do czasów współczesnych), chcielibyśmy rozróżnić dwa rodzaje obecnego w poniższej pracy *wartościowania* światopoglądów: zewnętrznego i wewnętrznego. Pierwsze wartościowanie, które w żaden sposób nie pojawia się na poziomie *opisu*, czyli mówiąc konkretnie — w kolejnych sześciu rozdziałach poświęconych najwybitniejszym i najbardziej charakterystycznym przedstawicielom rosyjskiej myśli, polega na ocenie ateizmu z punktu widzenia teizmu, materializmu — z punktu widzenia idealizmu, kapitalizmu — z punkt widzenia socjalizmu, a prawosławia — z pozycji katolicyzmu. W naszej pracy będziemy niekiedy (na przykład opisując dyskusję Czernyszewskiego z Jurkiewiczem albo Plechanowa z Mierieżkowskim) pokazywać zderzenia dwóch przeciwstawnych światopoglądów — uczynimy to jednak wyłącznie dla uwypuklenia różnic pomiędzy nimi, a nie dla ich wartościującej oceny[103]. Takiego właśnie niewskazanego dla obiektywnego badacza zewnętrznego wartościowania jest bardzo wiele w licznych pracach o myśli rosyjskiej, i to nie tylko u marksistów, lecz również — z przeciwnej strony — na przykład u Zieńkowskiego[104]. Badawcze wartościowanie zbyt często staje się wtedy głosem jednej ideologicznej strony.

Na poziomie opisu bywa jednak przydatne wartościowanie wewnętrzne, które wykazuje brak racjonalnej konsekwencji w omawianej ideologii lub trudność teoretycznego przejścia na jej poziomie od ogólnych założeń do ich konkretnych pochodnych. U Czernyszewskiego na przykład taką trudność sprawia przejście od mechanicystyczno-deterministycznej wizji świata do teorii „rozumnego egoizmu", wymagającego w pewnym momencie altruizmu, a nawet samopoświęcenia jednostki, u Ławrowa — przejście od humanizmu do rewolucyjnego socjalizmu, a u Bierdiajewa — nieadekwatność jego sympatii wobec faszyzmu (w *Nowym Średniowieczu*) w stosunku do ogólnych wolnościowych podstaw jego obrazu świata. Wielki brak racjonalnej konsekwencji wykazał również Czaadajew, który w swej apologii transcendentno-historycznego sensu katolicyzmu w słowianofilskim duchu odrzucał znaczenie Antyku (Aten i Rzymu) i Odrodzenia dla chrześcijaństwa.

Od wartościowania *zewnętrznego*, pomimo zakładanego we wstępie do swej pracy obiektywizmu, nie ustrzegł się również sam Walicki. Dotyczy to zresztą nie tylko jego książki *W kręgu konserwatywnej utopii*, lecz także wszystkich innych publikowanych aż do dzisiaj studiów z zakresu rosyjskiej myśli. U tego badacza bowiem od pierwszej aż do ostatniej książki — *Osobowość a historia* (1959) i *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (1995) — przejawiła się jedna podstawowa metoda opisu. Zajmuje się on przede wszystkim sposobem, w jaki dany światopogląd ujmuje problem stosunku jednostki względem historii i jak w tym kontekście rozumie ludzką

[103] W tym przypadku uważamy za niesłuszne i przeczące intencjom Czernyszewskiego określanie jego ideału mianem „ludzkości na czterech łapach". Autorem tej opinii był Grigorjew, wyrażając ją w liście do Strachowa — A. Grigorjew, *Soczinienija*, t. II: *Statji i pis'ma*, Moskwa 1990 s. 410.

[104] Walicki miał poniekąd rację, gdy napisał, że rosyjski badacz „dał bardzo zdeformowany (*distorted*) obraz niereligijnych kierunków filozofii rosyjskiej" — A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979 s. XII.

wolność, jak postrzega kwestię rozwoju osobowości na tle dziejów społeczeństw. Mottem jego wczesnego artykułu pt. *Osobowość a historia* stały się słowa ze *Świętej rodziny* Marksa i Engelsa o historii jako arenie działalności dążącego do własnych celów człowieka[105]. Dzieląc światopoglądy na liberalne i konserwatywne, Walicki bardzo rzadko opisywał różnicę pomiędzy systemami prowidencjalnymi (teocentrycznymi) a immanentnymi (antropocentrycznymi). Dla niego bowiem linia podziału — całkowicie w duchu jego liberalnego nauczyciela, I. Berlina — przebiega gdzie indziej. Zarówno prowidencjalizm jak i ateizm mogą, jego zdaniem, bronić indywidualnej wolności jednostki ludzkiej lub ją kwestionować. Z tego punktu widzenia polskiemu badaczowi zawsze były bliższe takie rosyjskie światopoglądy, które dokonywały apologii ludzkiej osoby nie dla jej transcendencji (Sołowjow) lub — przeciwnie — dla jej materialnej skończoności (np. Czernyszewski, w inny sposób — Plechanow), lecz takie, które dokonywały apologii człowieka jako istoty duchowo-materialnej, świadomie i w sposób wolny próbującej uwiecznić siebie w zmiennym świecie zjawisk (późny Bieliński, młody Kawielin, Hercen, być może — Ławrow). Walicki nigdzie nie sformułował *explicite* podobnego badawczego założenia, ale ze znakomitej większości jego prac jawnie wynika takie wartościowanie, a naczęściej ono właśnie stanowi podstawę jego analitycznego opisu.

W badawczym podejściu Walickiego, od samego początku polemicznym wobec marksizmu, ukształtował się pewien idealny model rosyjskiego liberała-okcydentalisty — nie istniejący, rzecz jasna, w realności[106], z punktu widzenia którego dokonywana jest ocena myślicieli innych nurtów. Dotyczy to przede wszystkim oceny Czaadajewa, na co w sposób krytyczny zwrócimy uwagę w odpowiednim miejscu tej pracy. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że światopoglądowo ukierunkowane prace Walickiego odegrały wielką, a nawet pionierską rolę w dziejach krytycznej refleksji nad rosyjską myślą. Ukazały bowiem i nadal ukazują jej nurt demokratyczno-liberalny, różny nie tylko od konserwatywnej utopii słowianofilów, lecz również jakościowo oddzielony od tradycji plechanowowsko-bolszewickiej.

Zadanie naszej pracy jest z gruntu inne. Poniżej spróbujemy ukazać tę dychotomię w dziejach nowożytnej myśli rosyjskiej, która po raz pierwszy zaistniała w dramatycznej zmienności światopoglądu Bielińskiego. Materiałem, który ma potwierdzić naszą ogólną tezę o istnieniu w dziejach tejże myśli dwóch modeli światopoglądowych, dwóch wizji człowieka i świata: transcendentnej oraz immanentnej, jest twórczość wybranych rosyjskich myślicieli tego okresu ukazana we wzajemnej dynamicznej dyskusji.

Radłow w syntetycznym szkicu pt. *Szkice o historii filozofii rosyjskiej* [*Oczerki istorii russkoj filosofii*, 1920] wskazywał na trudność wyznaczenia linii demarkacyjnej pomiędzy słowianofilstwem a okcydentalizmem. Na pytanie, czy w ogóle istnieje taka linia podziału i czy można ją w ogólny sposób zarysować, badacz odpowiedział jednak twierdząco:

> (...) istnieje możliwość wytyczenia ścisłej demarkacyjnej linii pomiędzy nauką okcydentalistów i słowianofilów na podstawie jednego tylko faktu, a mianowicie podług stosunku jednych i drugich do kwestii religii oraz związanego z nią rozumienia znaczenia wiary. Główne pozytywne zainteresowanie słowianofilów skupia się na religii, a wiarę uważają oni za źródło wiedzy, podczas gdy okcydentaliści albo utożsamiają religię z przesądem, albo nie przydają religii większego znaczenia i za jedyne źródło wiedzy uznają rozum i naukę[107].

---

[105] A. Walicki, *Osobowość...*, s. 108.

[106] Konkretni przedstawiciele podobnego światopoglądu zawsze znajdowali się w Rosji w mniejszym lub większym oddaleniu od tego modelu. Najlepsza praca na ten temat, *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1987), została napisana właśnie przez A. W a l i c k i e g o.

[107] E. L. R a d ł o w, *Oczerki istorii russkoj filosofii*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk

W poniższej pracy wychodzimy jednak z założenia, że wyraźna różnica pomiędzy słowianofilami a okcydentalistami wcale nie wynikała z ich stosunku względem religii. Walicki już w 1964 roku dowiódł, że spór pomiędzy oboma światopoglądami dotyczył koncepcji rozwoju osobowości i społeczeństwa, a dyskusja o religii stanowiła tylko jedną z konkretnych składowych tego światopoglądowego dyskursu[108]. To samo potwierdził w ponad dwadzieścia lat później Szczukin, który napisał:

> Niektórzy badacze skłaniają się ku twierdzeniu, iż główną przyczyną podziału pomiędzy słowianofilami i okcydentalistami były właśnie kwestie religijne[109]. Jednak naszym zdaniem, religia jako *forma* społeczno-ideologicznej świadomości[110], nie mogła się stać główną *treścią* ich sporów, które dotyczyły problemów nacji i narodu (ludu), filozoficznej formuły rosyjskiej historii, rosyjskiego i zachodniego oświecenia, lecz były spowodowane o wiele bardziej istotną dla każdego człowieka nowych czasów kwestią stosunku osoby względem społeczeństwa. (...) Racjonalistyczne, antyklerykalne, a częściowo — u Bielińskiego i Hercena — materialistyczne i ateistyczne idee, nowatorskie dla tamtych czasów próby zbudowania areligijnej etyki wywołały wielki społeczny rezonans, szczególnie pośród młodego pokolenia. Nie będzie przesadą twierdzenie, iż ideologia okcydentalistów w znacznej mierze uformowała ateistyczny światopogląd pokolenia lat 60., co, jak wiadomo, uświadamiał sobie Dostojewski[111].

Skoro jednak w naszej pracy uznaliśmy *spór o transcendencję* za najbardziej istotny w dziejach rosyjskiej myśli, to dlaczego w powyższym niebezpośrednim sporze Radłowa z Walickim i Szczukinem stanęliśmy po stronie tych ostatnich? Zauważmy od razu, że Radłow słusznie — choć może nieświadomie — używał pojęcia „religia", a nie „transcendencja". W słowianofilskim kontekście „religia" zatracała bowiem swój transcendentny sens i stawała się swoistą odmianą narodowo-patriarchalnej „religii immanentnej", w której najwyższą wartością, a zarazem celem dziejów były dawne obyczaje i przekonania mitycznego ludu rosyjskiego. Na ten właśnie problem najwcześniej zwrócił uwagę Czaadajew, a jego śladami poszedł Sołowjow w cyklu artykułów *Problem narodowy w Rosji* [*Nacyonalnyj wopros w Rossii*, 1883-1891]. Z rozważań Sołowjowa wynikało, że słowianofile przygotowali grunt dla dokonanej przez Danilewskiego „socjologizacji" i „nacjonalizacji" chrześcijaństwa. O podobnych kwestiach wypowiadał się następnie w swojej książce o Chomiakowie (1912) Bierdiajew, który jako pierwszy opisał dramatyczne napięcie w obrębie światopoglądu jednego z ojców rosyjskiego słowianofilstwa. W podsumowującym książkę

1991 s. 125-126.

[108] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 359-367, fragment: *Dwie utopie*.

[109] Szczukin powoływał się tutaj nie na klasyczną opinię Radłowa, lecz na późniejsze twierdzenia W. Kuleszowa, *Sławianofiły i russkaja litieratura*, Moskwa 1976 s. 74-75, i A. Besançona, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977 s. 88.

[110] Mamy tutaj jawnie do czynienia z uproszczonym pojmowaniem religii przez badacza, który idzie światopoglądowym szlakiem wytyczonym przez koryfeuszy rosyjskiego okcydentalizmu lat 40., empirystów lat 60., narodników, pozytywistów, marksistów i socjologów wiedzy. Zauważmy jednak, że przy takim redukcjonizmie sfery transcendentnej można jeszcze adekwatnie opisać spór okcydentalistów ze słowianofilami, ale nie jest już możliwe właściwe zrozumienie sporu pomiędzy Czaadajewem a okcydentalistami i słowianofilami. Badacz, który redukuje religię do ideologii patriarchalno-konserwatywnej, z trudem dostrzeże humanistyczny (antypatriarchalny) wymiar chrześcijańskiej myśli Czaadajewa, Jurkiewicza i Sołowjowa.

[111] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 60. Dodajmy jednak, że ateistyczny etycyzm był czymś nowatorskim jedynie na rosyjskim gruncie, bo w Europie już od dawna próbowano tworzyć etykę niezależną od transcendencji (Spinoza, osiemnastowieczna etyka brytyjska: Locke, Mandeville, Hume, osiemnastowieczna etyka francuska: Monteskiusz, Helwecjusz, Holbach, Diderot, a także Kant, który jednak nie odrzucał transcendencji, lecz próbował skonstruować etykę bez jej bezpośredniej pomocy).

rozdziale czytamy, że w Chomiakowie odnalazły swe urzeczywistnienie zarówno pozytywne jak i negatywne elementy słowianofilstwa[112]. Za główną zasługę słowianofilstwa Bierdiajew uznawał jego walkę z „falą nihilizmu, materializmu i niewiary" oraz dążenie do przezwyciężenia społecznej atomizacji narodu rosyjskiego. Krytyk słowianofilstwa dostrzegł jednak zarazem narodową ograniczoność tej doktryny, która u „potomków z nieprawego łoża"[113] przekształciła się potem w pogański nacjonalizm. Słowianofilski uniwersalizm, jak słusznie sądził Bierdiajew, został osłabiony poprzez fałszywą „naukę o narodowości, w której chrześcijaństwo przemieszane było z pogaństwem"[114]. Trudno o lepszą definicję słowianofilstwa od tej, którą w 1929 roku dał francuski badacz, Koyré, uznając tę doktrynę za „dziwaczny amalgamat filozofii romantycznej z patriotyzmem lokalnym, nacjonalizmu religijnego z archeologicznym utopizmem"[115].

Późny Bierdiajew, który określił słowianofilów mianem „pierwszych u nas narodników typu religijnego", zarzucił im zarazem absolutyzację świeckiego doczesnego porządku. Tak bowiem oceniał ich zauroczenie ideą wspólnoty gminnej, która — jak słusznie pisał — ani nie była czymś wyjątkowym w dziejach Rosji, jako że można dostrzec jej obecność we wszystkich formach gospodarczych na określonym etapie ich rozwoju, ani tym bardziej nie stanowiła „wartości ponadhistorycznej, jakby «innego świata» w tym świecie"[116]. Bierdiajew zadawał zarazem retoryczne pytanie, w jaki sposób Chomiakow mógł dojść do wniosku, że Ruś Moskiewska wyrażała sobą wolną ideę „irańską"? Dla autora *Idei rosyjskiej* dzieje tego „dusznego i skrępowanego królestwa" były dowodem na jego niewolniczą „kuszyckość"[117]. Krytyk Chomiakowa zauważał ponadto, że Zachodnia Europa nigdy nie stanowiła takiego racjonalistycznego monolitu, jakim ją chcieli widzieć słowianofile. Przecież również w Europie, jak pisał, istnieją i oddziałują na siebie dwa elementy: religijna kultura i bezbożna, jego zdaniem, cywilizacja[118].

Uznając przeto intuicję Radłowa, że spór o Boga stanowi istotę filozoficznego dyskursu — bo taka intuicja stanowi również metodologiczną podstawę naszych rozważań — odrzucamy zarazem jego pogląd, iż głównym punktem sporu pomiędzy słowianofilami a okcydentalistami była *transcendentna religia*. Jesteśmy bowiem przekonani o immanentnym charakterze „słowianofilskiej wiary", sądząc zarazem, że ich patriarchalizm jako apel o powrót do rosyjskiego raju utraconego, czyli do Rusi przed-Piotrowej, nie mógł stanowić żadnej poważnej przeciwwagi dla racjonalnie usystematyzowanej *przyszłościowej* „immanencji" rosyjskich okcydentalistów. Z tego właśnie powodu refleksja słowianofilska nie stanie się poniżej odrębnym przedmiotem krytycznej analizy, ponieważ zadanie naszego studium nie polega na przedstawieniu *wszystkich* rosyjskich wizji Boga, świata i historii, jakie powstały w latach 1832-1922.

---

[112] N. Bierdiajew, *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, Moskwa 1912 s. 231. Podobną opinię wygłosił w tym samym czasie Gerszenzon o Kiriejewskim, nazywając go „wspólnym źródłem rosyjskiej prawdy i rosyjskiej nieprawdy" — I. W. Kiriejewskij, *Polnoje sobranije soczinienij*, red. M. Gerszenzon, t. 1, Moskwa 1911 s. V.

[113] N. Bierdiajew, *Aleksiej...*, s. 242. Bierdiajew miał zapewne na myśli Danilewskiego oraz Katkowa.

[114] *Ibidem*, s. 246.

[115] A. Koyré, *La philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX siècle*, Paris 1929 s. 9.

[116] N. A. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieżja: Bierdiajew, Fiedotow*, Sankt-Pietierburg 1992 s. 78.

[117] *Ibidem*, s. 74.

[118] *Ibidem*, s. 72.

Już bowiem sam *wybór* myślicieli ma u nas charakter *interpretacji* oraz *wartościowania*. Podstawowym jego kryterium, gdy chodzi o myślicieli kierunku teistycznego (prowidencjalnego, transcendentnego)[119] był fakt, czy dany światopogląd odnosił się w aprobatywny sposób do sfery kulturowo-cywilizacyjnej, a zarazem, czy nie ograniczał tej dziedziny do wymiaru narodowego. Z tego wynika kolejny problem, który także stanowi wartościujące kryterium prezentowanego wyboru. Źródłowa selekcja materiału wynikała z faktu, w jaki sposób konkretny rosyjski teistyczny światopogląd odnosił się do idei uniwersalnego humanizmu. Nie chodzi bynajmniej o to, czy dany myśliciel-teista pozytywnie, czy też negatywnie oceniał europejskie Odrodzenie jako całość, bo gdyby tak czynił, to wtedy zapewne nie byłby już teistą. Dla nas istotne jest wyłącznie to, czy w jego rozważaniach można odnaleźć pozytywną intuicję o nierozerwalnej łączności pomiędzy najwyższymi wartościami humanizmu a istotą chrześcijaństwa. Mogło być zresztą tak — czego dowodzi przypadek Czaadajewa, który stał się jednym z filarów naszej syntezy — że dany myśliciel z jednej strony uważał, iż poszukiwanie ponadhistorycznej prawdy pozwala odnaleźć historyczną sprawiedliwość i dobrobyt, czyli innymi słowy, z idei o ponadhistoryczności chrześcijaństwa wyciągał wniosek o jego historycznej roli, ale z drugiej strony — *explicite* potępiał włoskie Odrodzenie, uważając je za wstęp do zgubnej Reformacji i osiemnastowiecznego Oświecenia. Pomimo to Czaadajew wszedł do naszej syntezy, a nawet nie wyobrażamy sobie, że mogłoby się stać inaczej. W jego dziele bowiem — które traktujemy jako systemową całość, nie ograniczając go do *Listów filozoficznych*, ani tym bardziej do oderwanych fraz z pierwszego „listu" — zawarty jest chrześcijański szacunek dla osoby ludzkiej i dla jej historycznych dokonań na arenie kulturowo-cywilizacyjnej, co pozostawało w całkowitej zgodzie z ogólną podstawą historycznego humanizmu.

W związku z tym chcielibyśmy tutaj wprowadzić pojęcie „transcendencja humanistyczna", które właściwie oddaje istotę światopoglądu omawianych przez nas rosyjskich myślicieli-teistów. Jest to takie rozumienie człowieka, które, z jednej strony, nie odrzuca jego Bożego pochodzenia, uważając go za obraz i podobieństwo Stwórcy, ale zarazem — wbrew nierozumnemu „średniowieczu" i Sawonaroli nie uważa *tego świata* (przestrzeni cywilizacyjno-kulturowej) za dziedzinę zła i całkowitego zepsucia. Zarówno w krytyce historycznego humanizmu, obecnej w teistycznej części rosyjskiej refleksji nad człowiekiem, jak i w jego apologii dokonywanej przez rosyjskich deistów, a-teistów, i anty-teistów, często mamy do czynienia z jawnie uproszczonym skrajnie *antropocentrycznym* jego modelem. Dla przeciwwagi warto się posłużyć ustaleniami badacza Antyku, Jaegera, którego książka *Humanizm i teologia* stanowi racjonalny i przekonujący opis problemu „humanizm a chrześcijaństwo". Badacz słusznie przypomniał — obalając obecną do dzisiaj w historii idei tezę o renesansowej genezie antropocentrycznego relatywizmu i o wyłącznie chrześcijańskim pochodzeniu teocentryzmu — że zarówno relatywistyczny antropocentryzm jak i teocentryzm (nierelatywistyczny humanizm) zrodziły się w klasycznej Grecji[120]. Od czasów Protagorasa z Abdery oraz Sokratesa, Platona i Arystotelesa można mówić o dwóch wersjach humanizmu. Humanizm pierwszego rodzaju, który pochodzi od Protagorasa i sofistów, jest rzeczywiście doktryną antropocentryczną i immanentną. Za miarę wszystkich rzeczy został w nim bowiem uznany człowiek, co doprowadziło do relatywizacji sfery ponadhistorycznych wartości. Do takiego właśnie humanizmu nawiąże w przyszłości pewna część późnego Renesansu, prawie całe europejskie Oświecenie, lewica heglowska, pozytywizm, skrajny

[119] U rosyjskich myślicieli-teistów prowidencjalizm stanowił racjonalną podstawą ich transcendentnego pojmowania dziejów i istoty człowieka. Jedynie u Bierdiajewa — o czym będzie mowa w w odpowiednim fragmencie tej pracy — transcendencja nie łączyła się z prowidencjalizmem, a nawet go wykluczała.

[120] W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, Warszawa 1957 s. 36-50.

liberalizm oraz marksizm. Na rosyjskim gruncie jego wyznawcami będą: późny Bieliński, późny Bakunin, Hercen, Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew, Ławrow, Berwi-Flerowski, Wyrubow, Michajłowski, Tołstoj, Kropotkin, Plechanow, Lenin. Drugi grecki humanizm, który wywodził się w prostej linii od Sokratesa, Platona i Arystotelesa, miał charakter *teistyczny* (w naszej terminologii jest to „transcendencja humanistyczna"). Godność człowieka odnajduje tu swą podstawę w fakcie, że istota ludzka ma Bożą genezę oraz przeznaczenie. Platon napisał, że bogowie nie tylko istnieją, lecz także troszczą się o ludzi, ktoś zaś w to wierzy, nigdy nie popełni bezbożnego czynu (Prawa, X, 885 b)[121]. To zaś wynikało z jeszcze bardziej ogólnego przekonania:

> ... Bóg, który jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dzierży wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wieczystym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedliwość, gardzicieli prawa Bożego mścicielka (...). Otóż Bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek (Prawa, IV 715 e-716 a; c)[122].

Arystoteles, który zaprzeczył Platonowi w wielu istotnych punktach, w tym miejscu zgodził się z nim całkowicie. W *Metafizyce* czytamy:

> Bo wiedza najbardziej boska jest również najbardziej czcigodna (...), tylko Bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą [*Metafizyka*, A (I) 983 a][123].

Racjonalizm przeto, wbrew temu, co twierdził na rosyjskim gruncie Plechanow, wcale nie musi prowadzić do materializmu, ani nawet, jak wcześniej twierdził Hercen, do idealistycznego anty-teizmu. Wielką próbą odnowy myśli chrześcijańskiej w racjonalnym duchu Aten była przecież w średniowiecznej Europie twórczość Tomasza z Akwinu. Autor teocentrycznej *Sumy teologii* [*Summa theologiae*, 1265-1274] był w takim samym stopniu uczniem humanistycznych Greków, co przyznająca się do starożytnego dziedzictwa antropocentrycznego tradycja późnorenesansowa, oświeceniowa i marksistowska[124].

Bierdiajew w roku 1911 napisał przenikliwe słowa o europejskim nowożytnym humanizmie:

> (...) humanistyczny proces wyzwoleńczy miał charakter ambiwalentny: zawierał w sobie zarówno wielką prawdę, część religii Bogoczłowieczeństwa, jak i wielkie kłamstwo, część powstającej religii ludzkiego samoubóstwienia. W Wielkiej Rewolucji Francuskiej, podobnie jak we wszystkich wyzwoleńczych rewolucjach była oczywista prawda, powstanie przeciwko oczywistemu kłamstwu, wyzwolenie od pierwotnego niewolnictwa, lecz było tu również nowe zło, ubóstwienie ludzkiego żywiołu, oddanie czci nowemu ziemskiemu Bogu zamiast Ojcu Niebieskiemu, z którym zjednoczył nas Chrystus. Humanizm jako religia ludzkości, ludzkiej potęgi i ludzkiej doskonałości, stał się natchnieniem dla nowej ludzkości, która utraciła Boga[125].

Naszej analizie zostaną poddane te rosyjskie światopoglądy, które były najbardziej charakterystyczne z tego właśnie Bierdiajewowskiego dychotomicznego punktu widzenia. Skoro jednak, gdy chodzi o teistów, interesują nas wyłącznie myśliciele o nastawieniu uniwersalno-humanistycznym — a więc tylko tacy, którzy nie ograniczali chrześcijaństwa

---

121 Platon, *Prawa*, Warszawa 1960 s. 438, tłum. M. Maykowska.

122 *Ibidem*, s. 158; 159.

123 Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984 s. 9, tłum. K. Leśniak.

124 Wynika z tego, że zarówno pierwsze „średniowiecze" jak i pierwsze „oświecenie" ludzkość przeżyła już w Antyku, a mówiąc dokładniej — w okresie sofistów i Sokratesa — por. W. Jaeger, *op. cit.*, s. 42.

125 N. A. Bierdiajew, *Filosofija swobody. Filosofija tworczestwa*, Moskwa 1989 s. 168.

do religii jednego narodu i nie stawiali go w opozycji do humanizmu — to z poniższych rozważań musieli zostać wyłączeni zarówno słowianofile jak i Danilewski oraz Leontjew. Nie byliśmy tu jednak do końca konsekwentni, tak samo jak konsekwentnymi nacjonalistami nie byli Kiriejewski, ani Chomiakow. Dlatego ci właśnie myśliciele pojawią się poniżej zarówno w kontekstach polemicznych jak i apologetycznych, jakkolwiek musiało tu zabraknąć miejsca dla osobnych o nich rozważań.

Kwestia obiektywnej istoty światopoglądu słowianofilów, czyli wewnętrzne napięcie pomiędzy uniwersalnym teizmem a nacjonalistycznym *quasi*-chrześcijaństwem, stanowi aktualnie jeden z najbardziej istotnych badawczych problemów z zakresu wiedzy o Rosji. Najbardziej charakterystycznym i poglądowym materiałem jest tutaj twórczość Chomiakowa, która ostatnio doczekała się wnikliwej analizy Chorużego. Słusznie twierdząc, że centralnym pojęciem eklezjologii Chomiakowa jest Soborowa Jedność, która zarazem odnajduje swą podstawę w transcendentnej wolności („łaska"), badacz dostrzegał związek tej koncepcji ze źródłową wypowiedzią Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Dodawał zarazem, że Chomiakowowska „prześwietlona przez łaskę wolność" była identyczna z nie znaną jeszcze wtedy w rosyjskiej myśli ascetyczno-patrystyczną *synergią*[126]. W tym kontekście należy też zauważyć, że takie transcendentne pojmowanie wolności było identyczne z jej rozumieniem przez Czaadajewa, a zarazem stanowiło jawną polemikę zarówno z oświeceniowo-liberalną jak i heglowsko-immanentną koncepcją wolności.

Chomiakowowska ponadempiryczna koncepcja Soborowej Jedności, o czym pisał wcześniej Florowski, miała — gdy chodzi o jej genezę i przeznaczenie — wymiar ponadhistoryczny (Boży): „Soborowość w jego rozumieniu, to bynajmniej nie ludzka, lecz Boża charakterystyka Kościoła"[127]. Jednakże transcendencja Chomiakowa już u niego samego została redukowana do wymiaru narodowo-immanentnego — działo się to wtedy, gdy myśliciel ograniczał Soborową Jedność do rosyjskiej przestrzeni prawosławnej. Choruży pisze o tym pośrednio, gdy polemizuje z Chomiakowowską krytyką katolicyzmu i protestantyzmu:

> Inne wiary były dla Chomiakowa przedmiotem zewnętrznym, a w sądach o nich jego myśl wyraźnie zatraciła ów charakter „świadectwa uczestnika", co stanowiło jej główną wartość. Byłoby rozumnie nie odnosić [dzisiaj – G. P.] owych sądów, nierzadko niesprawiedliwych i ostrych aż do granic możliwości, do ogólnej rzeczywistości chrześcijaństwa zachodniego, gdyż stanowią one tylko pewien metodologiczny zabieg: po to rysują względnie błędną koncepcję, aby na zasadzie kontrastu tym wyraźniej była widoczna prawda Kościoła...[128].

Powołując się na Florowskiego, Choruży słusznie dostrzegał w rosyjskim patriarchalizmie ewolucję od transcendentnej Soborowej Jedności Chomiakowa do „prostej socjalnej i organicznej jedności", obecnej zarówno w późnym słowianofilstwie jak i w reakcji okresu Mikołaja I oraz w porewolucyjnym euroazjatyzmie: „W tym procesie degeneracji, drogi soborowości krzyżowały się z drogami socjalistycznej idei: jak już nie raz zauważano, w wielkim zainteresowaniu ideałem falansteru albo komuny nietrudno dostrzec podświadome *pragnienie soborowości*, która zeszła na fałszywą drogę"[129].

Jeszcze bardziej uzasadnione wydaje się pominięcie w naszej syntezie opisu „chrześcijaństwa biologicznego", jakiego bronił Danilewski. Tymczasem antynacjonalistyczna myśl

---

[126] S. S. Choruży j, *Posle pierierywa. Puti russkoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 1994 s. 20. Synergia to zasada współpracy człowieka z Bogiem, w rosyjskiej myśli najlepiej wyrażona w idei Bogoczłowieczeństwa.

[127] G. Florowskij, *op. cit.*, s. 277.

[128] S. S. Choruży j, *op. cit.*, s. 25.

[129] *Ibidem*, s. 28. Badacz nazwał ten proces mianem „terrestralizacji (ros. *zaziemlenije*) soborowości".

Leontjewa została przez nas pominięta ze względu na jej równoczesny *antyhumanistyczny* wymiar. Jako apologeta europejskiego Odrodzenia Leontjew ograniczał ten okres do wymiaru estetycznego, pozbawiając go zarazem wszelkich etycznych konsekwencji. Rozważając o chrześcijaństwie, rozróżniał dwa jego rodzaje: „błędne chrześcijaństwo różowe" (optymistyczne), za którego głównych przedstawicieli uznawał Dostojewskiego i Sołowjowa, oraz „słuszne chrześcijaństwo pesymistyczne", którego głównym przedstawicielem był, rzecz jasna, on sam. Gdyby ktoś miał wątpliwości, które z tych dwóch rodzajów chrześcijaństwa pozostało wierne swoim źródłom, to nieświadomie pomoże mu je rozwiać sam Leontjew. Napisał on bowiem, że prawosławny człowiek musi koniecznie czytać Ewangelię poprzez pryzmat nauki wybranych Ojców Kościoła. Sonia Marmieładowa, która czytała wyłącznie Ewangelię, nie była jeszcze w oczach Leontjewa prawowierną chrześcijanką. Prawosławną Rosję, zdaniem *quasi*-chrześcijańskiego antyhumanisty, może uratować nie amorficzne ewangeliczne chrześcijaństwo, lecz uformowane w nauce Kościoła i jego Ojców chrześcijaństwo dogmatyczne[130]. *Quasi*-chrześcijaństwo Leontjewa miało również bardzo silny biologiczny, a zarazem darwinistyczno-etatystyczny odcień. Piękno w historii, jego zdaniem, istnieje tylko w konieczności (przymusie), a nie w „rozwiązłej wolności". Boga widzimy nie poprzez „anarchię", lecz wyłącznie dzięki oddziałującym w historii bezwzględnym prawom natury. W opinii Leontjewa, głównym celem każdego społeczeństwa zawsze było utworzenie potężnego państwa, któremu miały być obce utylitarystyczne zasady wolności, równości i braterstwa, a człowiek stanowiłby w nim kółko, śrubkę i atom[131].

Pominięci przez nas myśliciele (Chomiakow, Kiriejewski, bracia Aksakowowie, Samarin, Danilewski, Leontjew) niezwykle, jak widać, barwnego pejzażu rosyjskiej myśli, nie stanowili, niestety, żadnej poważnej przeciwwagi dla rosyjskich a-teistów i anty-teistów. Przeciwnie, ich istnienie oraz patriarchalne doktryny stawały się dla tych ostatnich argumentem za odrzuceniem idei Boga i ponadhistorycznego sensu dziejów. Szczukin bardzo słusznie zauważył, że klasyczni okcydentaliści lat 40. najchętniej polemizowali nie tyle nawet z klasycznymi słowianofilami, lecz przede wszystkim — z „prawosławno-samodzierżawnymi ksenofobami" typu Pogodina, Szewyriowa i Buraczka (grupy «Moskwitianina» i «Majaka» razem wzięte")[132]. Poniżej jednak chcielibyśmy udowodnić, że poważni rosyjscy teiści, a więc wyznawcy „transcendencji humanistycznej" (Czaadajew, Sołowjow, Bierdiajew) byli bardzo istotnymi ideowymi przeciwnikami dla późnego Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego, Pisariewa, Ławrowa oraz Plechanowa. Jest przeto bardzo symptomatyczne, że rosyjscy zwolennicy historiozoficznej immanencji niezwykle rzadko podejmowali polemikę z teistami uniwersalnymi, za to o wiele częściej — bo zadanie było tu o wiele łatwiejsze — odnosili się polemicznie do patriarchalnego *quasi*-chrześcijaństwa narodowców i etatystów.

Istota rosyjskiej *historiozoficznej immanencji*, co zrozumiałe, nie polegała wyłącznie na jej walce z transcendencją. Miała ona również swój wymiar pozytywny, będąc próbą

[130] K. Leontjew, *Wostok, Rossija i Slawianstwo. Sbornik statiej*, t. 2., b.m. 1966 s. 295-296. Trudno nie dostrzec, że tymi antyhumanistycznymi śladami Leontjewa idzie prawie cała współczesna Rosyjska Cerkiew Prawosławna, której ponadto są bliskie patriarchalno-narodowe koncepcje późnego słowianofilstwa.

[131] Idem, *Wizantizm i Slawianstwo*, Moskwa 1876 s. 77-78. Nietrudno dostrzec, że ten ideał Leontjewa, który tylko pozornie przypominał etatyzm heglowski, gdyż był pozbawiony elementu humanistycznego („wolność, równość, braterstwo" były przecież Heglowi drogie), został następnie urzeczywistniony w politycznej praktyce rosyjskiego bolszewizmu.

[132] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 62.

„racjonalizacji buntu", o której mówiliśmy w przypadku Bielińskiego. Podobnie istota *historiozoficznej transcendencji* nie polegała na walce z „bezbożnym humanizmem" immanentystów, lecz wynikała z pozytywnego aktu apologii kultury i cywilizacji jako przestrzeni podług swej genezy i ostatecznego celu — transcendentnych. Z tego właśnie powodu poniższa praca znacznie różni się zarówno pod względem metody jak i egzemplifikacyjnego materiału od znanych książek Kline'a i Ammer[133]. Główne zadanie tej rozprawy polega na ukazaniu dramatycznej, często niebezpośredniej dyskusji prowidencjalizmu (teocentryzmu) z immanentyzmem (antropocentryzmem) w rosyjskiej myśli od Czaadajewa do młodego Bierdiajewa na podstawie najważniejszych tekstów wybranych myślicieli tego okresu. Interesują nas przede wszystkim indywidualni twórcy tego okresu, a dopiero potem — nurty myślowe.

Przyjęte przez nas ogólne założenie, że najważniejszym wyznacznikiem rosyjskich światopoglądów jest ich stosunek do transcendencji, ma charakter zarówno modelowy (światopoglądowy) jak i empiryczny. Z jednej strony jesteśmy przekonani — i to jest najważniejszy *światopoglądowy moment naszej metody* — że stosunek do sfery transcendentnej jest podstawowym i najbardziej ogólnym elementem każdej filozoficznej doktryny. Z drugiej jednak strony, nie byłoby modelu, gdyby nie potwierdzały go empiryczne teksty rosyjskich myślicieli omawianego okresu. W poniższej pracy związek pomiędzy empirycznymi faktami, czyli światopoglądami odzwierciedlonymi w tekstach, a teorią różnicującą ideologie na transcendentne i immanentne, jest dwukierunkowy. Chociaż samo uporządkowanie faktów dokonuje się podług określonego teoretycznego modelu, to jednak nie mniejszą rolę odgrywa w tej pracy moment analizy oraz staranna rekonstrukcja każdego z omawianych systemów. W swoim wywodzie staraliśmy się uniknąć zarówno Scylli zbyt drobiazgowej empirii jak i Charybdy nieuzasadnionej apriorycznej racjonalizacji. Dlatego zawsze pamiętaliśmy o metodologicznej intuicji Bielińskiego, że historyk — a odnosi się to w równym stopniu do historyka idei, który opisuje światopoglądowe dyskusje toczące się w danej empirycznej przestrzeni i wyrażane w licznych konkretnych tekstach — powinien umieć odnaleźć „ogólne" w „konkretnym", czyli „ideę" w „faktach":

> Tutaj jego zadanie jest bardzo złożone — musi on z godnością przejść między dwiema skrajnościami, w żadną z nich nie popadając: między niebezpieczeństwem pogubienia się (...) w różnorodnej złożoności wydarzeń i z powodu ich indywidualnego charakteru nie stracić z oczu ich wzajemnej dialektycznej więzi, ich stosunku względem całości i ogólności (idei), a niebezpieczeństwem dowolnego naciągnięcia wydarzenia ku jakiejś ulubionej idei, aby zmusić je do fałszywego świadczenia na korzyść jednostronnej albo całkiem fałszywej doktryny [BL VII 53].

Dla syntetycznego opisu źródłowej dyskusji rosyjskich światopoglądów należało najpierw przejść przez analizę materiału, dokonywaną wszakże już z punktu widzenia idei, zgodnie z którą najważniejszym momentem refleksji nad człowiekiem jest próba jego umiejscowienia względem sfery transcendentnej. Przy takim założeniu, wszelkie inne problemy, jak na przykład etyczna działalność człowieka, jego poznawczo-estetyczna twórczość, kwestia pojmowania wolności, spór o Europę i Rosję, mają charakter pochodny i stanowią konkretny — jakkolwiek niekiedy bardzo różnorodny, nie poddający się zbyt łatwej schematyzacji ani, tym bardziej, racjonalistycznej dedukcji — efekt przyjęcia lub odrzucenia idei osobowego Boga. Nieraz zapewne z wielkim trudem przychodzi rezygnacja z utartych interpretacyjnych schematów, podług których, na przykład, myśl Czaadajewa

[133] G. L. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968. V. Ammer, *Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*, München 1988.

stanowi jedynie teoretyczny opis wielkiej i nieusuwalnej praktycznej różnicy pomiędzy katolickim Zachodem a prawosławnym („pogańskim") Wschodem[134]. Nasz rozdział o Czaadajewie ma stanowić nie tyle polemikę z powyższego rodzaju interpretacją, ile pozytywny wykład Czaadajowowskiego światopoglądu jako najbardziej konsekwentnego i pierwszego w dziejach myśli rosyjskiej prowidencjalizmu.

Podobne zdziwienie może wywołać teza, której z przekonaniem broniliśmy powyżej, że podstawowe napięcie w ideowym rozwoju Bielińskiego wynikało z jego przejścia od teizmu (który, rzecz jasna, nigdy nie miał charakteru tradycyjnego, ani tym bardziej kościelnego, lecz opierał się na „filozofach" i dlatego, być może, łatwiej było z nim zerwać) do racjonalizacji antytranscendentnego buntu. Sądzimy jednak, co poparliśmy chyba wystarczającą liczbą odniesień do dyskursywno-epistolarnego dzieła Bielińskiego, że nasza intepretacja jest znacznie lepiej zakorzeniona w tekstach myśliciela aniżeli ukierunkowana ideologicznie dotychczasowa interpretacja badaczy radzieckich lub przedstawicieli socjologii wiedzy. Następną polemikę mogłaby wywoływać kolejna teza — której będziemy bronić w rozdziale o Hercenie — że najbardziej ogólną podstawą światopoglądu tego myśliciela w okresie od „faustycznego (praktycznego) heglizmu"[135] do „rosyjskiego socjalizmu" był anty-teizm. Jednakże i tutaj wymowa tekstów, które zawsze stanowią w tej pracy podstawowy punkt odniesienia, jest jednoznaczna.

Dodajmy zarazem, aby nieco osłabić ten „prekursorski" charakter prezentowanego studium, że świadomość napięcia pomiędzy transcendencją a immanencją miało wielu wybitnych badaczy rosyjskiej myśli. O Czaadajewie jako prowidencjaliście pisał zarówno Gerszenzon jak i Zieńkowski, o Bielińskim jako myślicielu religijnym rozważali rosyjscy autorzy przedrewolucyjni (np. Mierieżkowski) oraz współcześni zachodni badacze (np. Schultze), o Hercenie jako konsekwentnym przedstawicielu „immanencji" napomykał Dolinin[136] oraz Bułgakow. Jednak nikt do tej pory nie napisał systematycznego studium, które uwzględniałoby wszystkich najważniejszych rosyjskich myślicieli dyskutujących o tych fundamentalnych kwestiach. Nasza praca ma stanowić pewien krok w tym właśnie kierunku.

Odnosząc się do istoty rosyjskich dyskusji światopoglądowej, a zarazem starając się istotnie zrewidować dotychczasowe o niej pojęcie, często w charakterze ostatecznego argumentu używamy pojęcia *tekst* w jego filologicznym znaczeniu, a więc jako „wypowiedź (zwłaszcza utrwaloną graficznie, ale także ustną) powstałą w obrębie określonego systemu językowego, stanowiącą zamkniętą i skończoną całość z punktu widzenia treściowego"[137]. W przypadku historyka idei, który traktuje swój przedmiot filologicznie oraz intertekstualnie, *tekstem* najmniej ogólnym jest konkretne dzieło konkretnego myśliciela, *Tekstem* wyższego rzędu jest usystematyzowany zbiór najbardziej istotnych dla danego światopoglądu tekstów indywidualnego twórcy-filozofa, a TEKSTEM rzędu najwyższego będzie usystematyzowana przez nas w sposób analityczno-syntetyczny dyskusja pomiędzy Tekstami. Łatwo zauważyć, że taka metoda jest do pewnego stopnia zgodna z zasadami hermeneutyki Ricouera. Wynika z niej, że interpretacja konkretnego dzieła, jako części ponadczasowego

[134] Przykładem takiej interpretacji, której nie potwierdzają teksty Czaadajewa traktowane przez nas jako jedna ideowa całość, jest artykuł J. Dobieszewskiego pt. *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne", nr 8 (249): 1986 s. 21-39.

[135] W odniesieniu do Bielińskiego Szczukin określa podobny światopogląd „filozofią działania", która była charakterystyczna dla wszystkich okcydentalistów — W. Szczukin, *op. cit.*, s. 46.

[136] A. Dolinin, *Dostojewskij i Giercen*, [w:] *Dostojewskij. Statji i materiały*, Pietierburg 1922 s. 324.

[137] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. II, Wrocław–Łódź 1988, s. 528, hasło *Tekst* autorstwa T. Kostkiewiczowej.

i ponadindywidualnego Tekstu, stanowi najbardziej istotny fragment dialogu Hermeneuty z Wiecznością, piszącą na stronicach historii swój jedyny Tekst[138]. Sądzimy jednak, a jest to różnica oddzielająca naszą metodę od Ricoeurowskiej hermeneutyki, że takie filologiczne rozumienie świata nie dokonuje się jedynie w „mistycznym spotkaniu" interpretatora z autorem (takie spotkanie-dialog spełnia jedynie funkcję pomocniczą), lecz również wypływa z przesłanek właściwych naukom apriorycznym oraz przyrodniczym, czyli po prostu z obcowania z konkretnym tekstem i rozumieniem jego ogólnego ducha. Ten zaś tekst, podobnie jak nasze jego rozumienie i interpretacja, odnosi się do obiektywnej, a więc pozatekstowej, a nawet ponadhistorycznej transcendentnej rzeczywistości. Tę realistyczną podstawę naszej pracy moglibyśmy nazwać jej „momentem arystotelesowskim"[139].

Gdy chodzi o tekst najniższego rzędu, czyli o konkretne dzieło konkretnego myśliciela, to w jego skład wchodzą jeszcze cząstki bardziej zindywidualizowane: traktaty dyskursywne, publicystyka, eseistyka, proza fabularna, liryka filozoficzna, prywatne listy i ustne wypowiedzi. Aby zinterpretować całe dzieło danego myśliciela, wcale nie wystarczy dokonać ilościowej syntezy najbardziej indywidualnych jego cząstek, lecz już początkowego *wyboru*, a potem *analizy* jako drugiego po wyborze aktu *interpretacji*, należy dokonywać w oparciu o rozumienie ogólnego ducha poszczególnego systemu. Chodzi przede wszystkim o to, aby z powodu jednej „rewolucyjnej" frazy Czernyszewskiego nie przypisywać temu myślicielowi idei krwawej rewolucji socjalnej, a w Sołowjowie nie widzieć partnera dla niemieckich dwudziestowiecznych faszystów (sic!)[140].

Podczas interpretacji tekstów konkretnych myślicieli trzeba było zwracać uwagę na fakt, że nie wszyscy przedstawiciele rosyjskich światopoglądowych dyskusji formułowali swe poglądy wprost, czyli w języku racjonalno-dyskursywnym. W procesie dochodzenia do istoty tych dyskusji trzeba było przeto dokonać aktu racjonalizacji, który jednak musiał być zgodny z ogólnym duchem konkretnego światopoglądu. W przypadku takich myślicieli jak Plechanow różnica pomiędzy tekstem a naszą interpretacją ma właściwie charakter selekcyjno-porządkowy, podczas gdy już w przypadku Bielińskiego ta sama interpretacja dokonuje się nie tylko poprzez wyraźną selekcję materiału, lecz również, a nawet przede wszystkim — poprzez uwypuklenie jego najbardziej ogólnych motywów z ograniczeniem lub pominięciem kwestii bardziej szczegółowych (np. krytyka literacka). W przypadku Bielińskiego nie wolno się było ograniczyć do wyłącznej analizy tekstów o charakterze dyskursywnym. Należało się zarazem odnieść do prywatnych listów, które pod wieloma względami stanowią materiał znacznie bardziej pożyteczny dla rekonstrukcji światopoglądu „szalonego Wissariona" aniżeli publikowane w poddanych ówczesnej represyjnej cenzurze „Sowriemiennych Zapiskach" jego teksty dyskursywne.

---

[138] P. R i c o e u r, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985. Wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicza, tłumacze różni (cytowany fragment w przekładzie K. Tarnowskiego). Warszawa 1985 s. 185.

[139] Ricoeur pojmuje Arystotelesa na sposób subiektywistyczny: „Jest w istocie godne uwagi, że u Arystotelesa *hermeneia* nie ogranicza się do alegorii, lecz dotyczy każdej wypowiedzi znaczącej. Co więcej, sama wypowiedź znacząca jest to *hermeneia*, jest to «interpretacja» rzeczywistości o tyle, o ile mówi «coś o czymś», jest to *hermeneia*, ponieważ wypowiedzenie jest ujęciem rzeczywistości za pośrednictwem wyrażeń znaczących, a nie wyciągiem z tak zwanych impresji pochodzących od rzeczy samych" — P. R i c o e u r, *ibidem*, s. 183.

[140] Dokładnie tak właśnie twierdzi A. P o m o r s k i w pracy *Duchowy proletariusz*, Warszawa 1996 s. 100-101. Badacz nie pisze jednak, że późny Sołowjow odszedł od emanatystycznego panteizmu ku idei osobowej nieśmiertelności. Zresztą ta ostatnia idea — jako metafizyczne centrum chrześcijaństwa — zawsze była obecna w jego światopoglądzie, nawet w najbardziej heglowsko-panteistycznym okresie rozwoju.

W przypadku Bierdiajewa zadanie racjonalnego badacza jest szczególnie niewdzięczne, ponieważ myśliciel ten z zasady odrzucał wszelką systematyczność i wszystkie swoje prace zaczynał natychmiast „od środka" i na „środku" kończył. Charakterystyczne, a zarazem prawdziwe jest wyznanie autora z *Samopoznania*: „Nigdy nie mógłbym skonspektować żadnej książki. I prawdopodobnie oblałbym, gdyby mi kazano skonspektować moją własną książkę"[141] . Zatem badacz, wykorzystujący racjonalno-tekstologiczną metodę podobną do naszej, od razu naraziłby się na Bierdiajewowski zarzut o „racjonalizację irracjonalnego". Podobnie jednak omówiony w osobnym rozdziale Plechanow odniósłby się krytycznie do naszej metody, która w najmniejszym stopniu nie bierze pod uwagę, że podstawowa jakość światopoglądowych dyskusji zależy od socjalnego położenia dyskutantów. Skoro przeto system Plechanowa będziemy rozpatrywać poniekąd wbrew jego wewnętrznej istocie, tak samo w przypadku Bierdiajewa zastrzegamy sobie prawo do racjonalnego uporządkowania jego aforystycznego irracjonalizmu.

Niektórzy myśliciele z omawianej przez nas epoki (1832-1922) w wielu swoich tekstach posługiwali się *ironią*, która dla niewprawnego oka czasami mogła się wydawać mową *wprost*. Ten problem dotyczy nie tylko Hercena po 1847 roku, lecz również Czaadajewa, który, jak sądzimy, nauczył się ironii od Francuzów, a przede wszystkim — od mistrza tej formy, Montaigne'a. Pewni badacze twórczości autora *Listów filozoficznych*, którzy próbowali interpretować cząstkę Czaadajewowskiego światopoglądu bez należytego wyczucia jego ogólnego ducha, formułowali niekiedy zdumiewające analityczne wnioski. Tak na przykład Tarasow, odnosząc się do listu Czaadajewa do A. Turgieniewa z roku 1843, napisał: „Podczas gdy słowianofile za płodną zasadę narodowego społecznego rozwoju uznawali wiejską wspólnotę, to w posłaniu do Turgieniewa Czaadajew przeciwstawia jej, z własnego punktu widzenia, bardziej centralizującą i stabilizującą zasadę państwowości. W takim planie wysoko oceniał, w przeciwieństwie do «wąskiej książkowej moralności», rolę Iwana Groźnego, którego «krwawy topór w ciągu czterdziestu lat nie przestawał rąbać wokół siebie w interesach narodu»"[142]. Jednakże ów fragment Czaadajewa miał charakter całkowicie ironiczny i musiał się odnosić w sposób krytyczny do popularnej wówczas pośród rosyjskich okcydentalistów (Kawielin, późny Bieliński) tezy o państwowotwórczej roli Iwana IV Groźnego. Dowodzi tego zarówno inny fragment tego samego listu, gdzie Czaadajew ironicznie pisał o jarzmie tatarskim, które „pozwoliło dojrzewać rosyjskiej narodowości"[143], jak i nieco tylko późniejszy (1844) list do Chomiakowa. Czaadajew wyrażał tam wdzięczność swojemu ideowemu oponentowi za to, że ten potępił Iwana Groźnego, ale zarazem wyrażał zdziwienie, iż Chomiakow nie dostrzegł faktu zakorzenienia cara Iwana w rosyjskiej tradycji historycznej:

> Dziękuję Panu za to piętno nałożone na przestępcze czoło cara, demoralizatora swojego narodu, dziękuję za to, że w klęskach, które następnie dosięgnęły Rosję, rozpoznał Pan jego dziedzictwo.

---

141 N. B i e r d i a j e w, *Samopoznanije (opyt filosofskoj awtobiografii)*, Paris 1983 s. 23.

142 B. T a r a s o w, *Czaadajew*, Moskwa 1986 s. 375; por. P. Ja. C z a a d a j e w, *op. cit.*, t. II s. 171.

143 *Ibidem*, s. 161. Jest to zapewne polemika z *implicite* obecną w tekstach niektórych słowianofilów (K. Aksakow) tezą, że jarzmo tatarskie przyczyniło się do rozwoju pozytywnych cech rosyjskiego ludu (pokora, ucieczka od polityki). Być może jednak Czaadajew odnosił się bezpośrednio do leżącej u źródeł euroazjatyzmu tezy Magnickiego, że tatarskie jarzmo miało dla Rosji charakter zbawczy, ponieważ odgrodziło ją od Europy, a tym samym „sprzyjało zachowaniu czystości wiary Chrystusowej". Tę polemiczną wobec Karamzina opinię Magnickiego Iljin uważał za początek rosyjskiego euroazjatyzmu — *Russkaja filosofija. Małyj encyklopiediczeskij słowar'*, Moskwa 1995 s. 172, hasło: *jewrazijstwo* autorstwa W. P. K o s z a r n e g o. We współczesnej Rosji głosicielem podobnej tezy był L. Gumilow, autor kilku traktatów z zakresu „etnogenezy", który jedną ze swych prac poświęcił „bratniemu narodowi mongolskiemu" — L. N. G u m i l o w, *W poiskach wymyszlennogo carstwa*, Moskwa 1992 s. 6.

(...) Jestem pewien, że z czasem przekona się Pan i o tym, że tak samo jak cesarze rzymscy mogli zaistnieć jedynie w pogańskim Rzymie, tak samo potwór ów był możliwy tylko w tym kraju, w którym się objawił[144].

Czy można przeto choćby na chwilę przypuścić, tak jak to czynił Tarasow, że Czaadajew kiedykolwiek mógł się pozytywnie wyrazić o „dziele" Iwana IV? Jesteśmy całkowicie przekonani, że nie mógł tego uczynić — i tutaj właśnie najlepiej sprawdza się metoda analizy poszczególnych fragmentów *tekstu* myśliciela w kontekście *ogólnego ducha* jego światopoglądu. Taka metoda bowiem nie tylko pozwala odrzucić interpretację fałszywą, lecz zarazem pomaga — jeżeli jest połączona ze znajomością epoki — w sformułowaniu interpretacji pozytywnej. W przywoływanym przez Tarasowa rzekomym przeciwstawianiu krytycznego względem cara Iwana „abstrakcyjnego moralizmu" słowianofilów „porządkującemu toporowi" tegoż Iwana IV Czaadajew w istocie odnosił się w krytyczny sposób do *obu* opisujących i tworzących historię postaw. W pierwszym przypadku — w antysłowianofilskim duchu historyzmu — dostrzegał racjonalne podstawy pojawienia się Iwana IV w Rosji, w przypadku drugim — w ponadhistorycznym etycznym duchu — potępiał całkowicie działalność cara Iwana. Podobne Czaadajewowskie rozważania, które powstały na kilka lat przed głośnym sporem Samarina z Kawielinem, wyraźnie antycypowały ten konflikt i ustawiały zarazem myśliciela poza nim. Dla Czaadajewa taka dyskusja o historii — która z jednej strony aprobuje czyny niegodne, jako że je uznaje za pożyteczne dla historycznego procesu (pogląd Kawielina, który wystąpił tutaj wyraźnie jako heglista i prekursor etatyzmu dwudziestowiecznego[145]), a z drugiej — absolutyzuje najmniej wykształconą warstwę społeczną, czyli lud, dokonując zarazem patriarchalnego aktu odrzucenia cywilizacji i kultury (pogląd Samarina) — musiała być całkowicie bezsensowna i zapewne z tego powodu nigdy się w nią nie włączył w charakterze ideologicznej strony.

Spór Samarina z Kawielinem wynikał z różnego rozumienia idealnego ustroju społecznego, a mówiąc bardziej konkretnie — obaj myśliciele inaczej pojmowali istotę ludzkiej osobowości i jej stosunek względem społecznej struktury. Kawielin był przekonany, o czym pisał w tekście *Rzut oka na formy prawne starej Rosji* [*Wzglad na istoriczeskij byt driewniej Rossii*, 1846-1847], że celem rozwoju każdej społeczności powinna się stać autonomizacja indywidualnej osoby, a to — jak twierdził w duchu heglowsko-liberalnego etatyzmu — dokonuje się w historii wyłącznie poprzez rozwój *form państwowych*, których rozumne narzędzie stanowi *prawo*. Tymczasem Samarin — dla którego cel historii nie polegał na autonomizacji osoby ludzkiej względem społeczeństwa, lecz wyłącznie na rozumnym samopodporządkowaniu jednostki zasadzie wspólnotowej — był przekonany, że legalistyczne państwowo-prawne formy, tak jak je w duchu liberalnego utopizmu pojmował Kawielin, nigdy nie stanowiły i nie będą stanowić pozytywnej formy dla rozwoju rosyjskiego plemienia.

Stosując liberalno-etatystyczny schemat do dziejów Rosji i Europy[146], Kawielin dochodził do wniosku, że chrześcijańsko-germańska historia Zachodu stanowi dowód na postępującą emancypację jednostki ludzkiej. Tymczasem dzieje słowiańskiej Rosji aż do czasów Iwana IV Groźnego stanowiły w jego oczach jedynie przykład na pochłonięcie osoby przez

[144] P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. II s. 167.

[145] We współczesnym etatyzmie, na przykład w *stalinizmie*, doszedł do głosu — wbrew marzeniom Kawielina — zarówno patriarchalizm („Stalin jako ojciec narodów") jak i zasada *wspólnotowości* („naród radziecki").

[146] Kawielin sądził, że jego schemat wynika z obserwacji empirycznych dziejów. Było jednak odwrotnie, ponieważ swemu wydedukowanemu modelowi podporządkowywał on dzieje Europy i Rosji, za co go słusznie zganił Samarin.

rodową biologiczną wspólnotę. W antyromantycznym heglowskim duchu Kawielin odnosił się krytycznie do takich podstaw staroruskiego rozwoju społecznego jak: ziemia, rodzina, ród, patriarchalizm, więzy krwi. Sądził bowiem, zresztą całkowicie słusznie, iż uczuciowo-irracjonalne formy zawsze będą stanowić główną przeszkodę w procesie emancypacji osoby, a co za tym idzie — zahamują nadejście społecznego ideału. Samarin przeciwstawiał tej opinii swoje *plemienne* rozumienie tegoż ideału, a podstawę tego rozumienia stanowił antyoświeceniowy i antyheglowski, a zarazem romantyczny pogląd o przewadze więzów krwi nad wszelkimi państwowo-prawnymi formami. Z takiej światopoglądowej podstawy wynikała, rzecz jasna, przeciwna w stosunku do Kawielinowskiej ocena historii Rosji i Europy. Dzieje Rosji, szczególnie w epoce Rusi Kijowskiej, stanowiły dla niego „chwalebny prolog naszej historii". Wynikało to z faktu, że właśnie w kijowskim okresie dokonała się — jak Samarin sądził, naszym zdaniem, nie bez częściowej racji — synteza czterech elementów historii: dążenie do oświecenia, „wolność w stosunkach między ludźmi różnych warstw", „wewnętrzna jedność życia" oraz — „powszechne dążenie do prześwietlenia wszystkich sfer przez zasadę religijną"[147].

Gdy zaś o swoim społecznym ideale pisał Kawielin, to odnajdywał on jego praelementy w dziejach germańskiej Europy, a zarazem bardzo wysoko oceniał wkład chrześcijaństwa w historyczne dzieło emancypacji osoby. Taka myśl miała charakter całkowicie heglowski, ponieważ również niemiecki twórca *Wykładów z filozofii dziejów* (1837), które Kawielin znał i cenił, starał się zsyntetyzować wolnościową zasadę chrześcijaństwa ze światem germańskim: „Dzięki religii chrześcijańskiej uświadomiona została absolutna idea Boga w jej prawdzie, a człowiek odnalazł w tej idei również siebie samego w swej prawdziwej naturze, danej w określonym wyobrażeniu Syna Bożego. Człowiek jako istota dla siebie skończona jest zarazem obrazem i podobieństwem Boga i sam w sobie źródłem nieskończoności, jest on celem sam dla siebie, posiada w sobie samym wartość nieskończoną i przeznaczenie wiecznego istnienia. Ojczyzną jego jest przeto świat nadzmysłowy, nieskończony wewnętrzny świat ducha, którego dostępuje on przez zerwanie ze swym naturalnym istnieniem i chceniem oraz przez pracę swoją, by je w sobie przełamać. (...) Duch germański jest duchem nowego świata, którego celem jest urzeczywistnienie prawdy absolutnej jako nieskończonego samookreślenia się wolności, której treścią jest jej absolutna forma. Przeznaczeniem ludów germańskich jest stać się szermierzami zasady chrześcijańskiej"[148]. Podobnie pisał Kawielin, który jednak używał pojęć mniej abstrakcyjnych od metafizycznych terminów Hegla:

> Chrześcijaństwo odsłoniło w człowieku i potężnie w nim rozwinęło wewnętrzny, niewidzialny świat duchowy. Stara ludzkość, która była pochłonięta przez naturę (...) miała pewne niejasne przeczucie tego świata, ale nie znała go. Chrześcijaństwo zaś go odnalazło i postawiło nieskończenie wysoko ponad zewnętrznym materialnym światem. (...) Gdy wewnętrzny świat duchowy uzyskał taką przewagę nad zewnętrznym materialnym światem, wtedy również ludzka *osoba* powinna była uzyskać wielkie i święte znaczenie, którego wcześniej nie posiadała. (...) W imię świata wewnętrznego i duchowego chrześcijaństwo odrzuciło wszystkie widzialne, materialne, względne, a więc nieistotne i nic nie znaczące różnice między ludźmi. Wszystkie narody i plemiona, wszystkie kasty i warstwy, wszystkich, zarówno wolnych jak i niewolników, sprawiedliwie przywołuje ono ku zbawieniu, wszystkich jednakowo nazywa dziećmi Bożymi, wszystkim obiecuje i daje równy udział w niebieskiej szczęśliwości. (...) Człowiek jest żywym naczyniem świata duchowego i jego świętością — jeżeli nie w rzeczywistości, to przynajmniej w potencji jest przedstawicielem Boga

[147] Ju. F. S a m a r i n, *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1996 s. 435.

[148] G. W. F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958 s. 179; 193, tłum. J. Grabowski i A. Landman.

na ziemi, ulubionym synem Bożym, dla którego sam Zbawiciel zstąpił na ziemię, przelał świętą krew swoją i umarł na krzyżu[149].

Powyższy fragment z Kawielina można interpretować dwojako, w zależności od światopoglądowej podstawy badawczej metody. Jeżeli konkretny badacz reprezentuje socjologię wiedzy, to wtedy ów fragment może w ogóle nie wzbudzić jego zainteresowania. Tak się stało w przypadku Walickiego, który w swoim syntetycznym omówieniu sporu Samarina z Kawielinem prawie w ogóle nie zajmował się ich odmiennym pojmowaniem *religii*. Uwypuklił jedynie bardzo istotny, a z punktu widzenia socjologii wiedzy wręcz główny, fragment polemiki o osobę i jej miejsce w społeczeństwie[150]. Walicki wspominał, że Samarin zgadzał się z Kawielinem w pozytywnej ocenie chrześcijaństwa, gdyż obaj twierdzili, że religia ta „wniosła do historii ideę absolutnej wartości człowieka". Różnica w ich ocenie polegała na tym, że Kawielin pojmował tę wartość indywidualistycznie, a Samarin w duchu patriarchalno-ludowym[151].

Jednak dla Walickiego ów spór o religię był jedynie konkretnym, lecz wcale nie najbardziej istotnym fragmentem znacznie szerszej światopoglądowej dyskusji. Jesteśmy przekonani, że w tym przypadku polski badacz miał całkowitą rację i że jego socjologiczna metoda była zgodna z duchem omawianej światopoglądowej dyskusji. Gdy bowiem obydwaj rosyjscy myśliciele spierali się o społeczny ideał, to ich wielki spór dokonywał się w granicach „historiozoficznej immanencji". Podczas gdy dla Kawielina — podobnie jak dla późnego Bielińskiego (*List do Gogola*) — chrześcijaństwo było swoistym pre-liberalizmem, to dla Samarina stanowiło ono jedynie formę wyrażenia zbiorowego plemiennego ducha. Żadna ze stron słowem nie wspomniała o transcendentnej istocie chrześcijaństwa, ale to przemilczenie było konsekwentne nie tylko w liberalnym pozytywizmie Kawielina, lecz również w narodowo-patriarchalnym romantyzmie Samarina. Podczas gdy Kawielin jednakowo pozytywnie oceniał chrześcijaństwo i wolnościowo-indywidualistycznego ducha pogromców starożytnego Rzymu — pogańskich Germanów, to Samarin bynajmniej nie przeciwstawiał tej redukującej religię Chrystusa opinii tezy o transcendentnej roli chrześcijaństwa. Sam bowiem uważał, że istota tej religii najlepiej się wyraziła w kolektywnym duchu rosyjskiego ludu[152]. Dodajmy, że według Samarina chrześcijaństwo nie stanowiło żadnego jakościowego przełomu w dziejach Rusi, nie wniosło do nich nowych wartości, lecz jedynie uwypukliło to, co w ruskiej ziemi tkwiło już od dawna. Podstawę rosyjskiej historii, jak sądził, zawsze stanowiła „zasada wspólnotowości", a chrześcijaństwo było tylko racjonalną funkcją „ziemi rosyjskiej"[153]. Chociaż jesteśmy przekonani — w duchu naszej metody, która pragnie odnaleźć światopoglądowe pole porozumienia między chrześcijaństwem a humanizmem — że z punktu widzenia historycznego ideału bliżej chrześcijaństwa stał liberał Kawielin, to jednak musimy dodać, że w obliczu transcendentnej istoty religii Chrystusa obydwaj oponenci stali w równym od niej oddaleniu.

Takie właśnie rozumienie sporu Samarina z Kawielinem stanowi drugi rodzaj jego interpretacji, polemiczny względem socjologii wiedzy, ale zarazem nieuświadamiany przez

---

[149] K. D. Kawielin, *op. cit*, s. 19-20.

[150] A. Walicki, *W kręgu* .., s. 325-332.

[151] *Ibidem*, s. 329.

[152] Tutaj właśnie nastąpiła „terrestralizacja" transcendentnej Chomiakowowskiej soborowości, o której mówił Chorużyj.

[153] Ju. F. Samarin, *op. cit.*, s. 431. Samarin pisał, że „(...) przyjęcie chrześcijańskiej wiary było dziełem całej ziemi". Przeczy jednak temu fakt, że św. Włodzimierz wahał się najpierw, czy przyjąć islam, czy też bizantyjskie prawosławie, a następnie musiał swój pogański lud ochrzcić przemocą.

samych uczestników sporu, dla których religia miała tylko socjologiczne indywidualizująco-osobowe lub grupowo-wspólnotowe funkcje. Ta druga interpretacja sporu Samarina z Kawielinem wynika konsekwentnie z naszego rozumienia istoty myśli rosyjskiej.

Dokonując analizy konkretnego światopoglądu i cały czas mając przed oczyma jego ogólną syntetyczną wizję, będziemy często wykazywać, w jaki sposób jeden rosyjski obraz Boga, świata, człowieka i historii (jako część wyższej całości: najpierw jako fragment historiozoficznej immanencji lub transcendencji, następnie jako element całej myśli rosyjskiej) — czerpał ze skarbnicy „idei europejskiej", znów przez nas traktowanej jako całość złożona z najprzeróżniejszych, niekiedy wzajemnie się wykluczających i sprzecznych motywów (Średniowiecze–Oświecenie–Romantyzm, prowidencjalizm–deizm–ateizm, itd.). W takim historycznym ujęciu Czaadajew będzie do pewnego stopnia romantykiem, podczas gdy Czernyszewski — późnym przedstawicielem zwalczanego przez autora *Listów filozoficznych* oświeceniowego obrazu świata. Jednak podczas przejścia od analizy danego światopoglądu do formułowania syntetycznych wniosków na jego temat, których ważnych fragmentem jest miejsce danego systemu w rozwoju historycznych prądów umysłowych, staraliśmy się zachować umiar i sceptyczną rozwagę. W przypadku Czaadajewa jest niewątpliwe, że jego światopogląd stanowił w swej istotnej części fragment romantycznej, czyli antyoświeceniowej wizji Boga, człowieka i świata. Romantyzm niemiecki, polemizując z optymizmem Oświecenia, z jego wiarą w możliwość przebudowy rzeczywistości historycznej na podstawach wyłącznie racjonalnych, ogłosił także — najbardziej wyraziście piórem Schlegla i Novalisa — ideę twórczego powrotu do światopoglądu średniowiecznego, w którym na szczycie historycznej hierachii stoi Bóg, a Kościół odgrywa szczególnie istotną funkcję. Była to polemika z powstałą w późnym Odrodzeniu ideologią, głoszącą horyzontalny obraz świata z człowiekiem w jego centrum i odrzucającą zarazem obraz świata wertykalny, na którego wierzchołku stoi wszechmocny Bóg-prawodawca. Podobne idee były zarazem własnością studiowanych przez Czaadajewa romantycznych francuskich tradycjonalistów: Balanche'a, de Bonalda, d'Ecksteina.

Jednakże w procesie analityczno-syntetycznego opisu światopoglądów zawsze będziemy dalecy od tego, aby uznać na przykład „romantyzm" lub „oświecenie" za całość wyższego rzędu aniżeli „teistyczny prowidencjalizm" lub „ateistyczna immanencja". Podług swej istoty „romantyzm" i „oświecenie" są przecież światopoglądami niższego rzędu, czyli one same stanowią — w pewnej swej istotnej części — historyczny fragment ludzkiej transcendentnej lub antytranscendentnej intuicji. Zgodnie z takim rozumieniem „romantyzmu" i „oświecenia", ale przecież także „średniowiecza", „odrodzenia" i „baroku" — wszystkie te historyczne światopoglądowe modele są traktowane jako egzemplifikacje ponadczasowego ludzkiego sporu o transcendencję, jaki od kilku tysięcy lat (okres starożytno-judaistyczno-chrześcijański) toczy się w Europie.

Takie podejście ochroni nas zarówno przed nadmierną systematyzacją konkretnej myśli, jak i przed nieuzasadnionym wpisywaniem jej wyłącznie w historyczne, oświeceniowe, czy też romantyczne otoczenie. To bowiem pozwoliłoby jedynie określić historyczny kontekst i znaczenie Czaadajewowskiej myśli, lecz zarazem stanowiłoby jej wielką redukcję. Myśl ta przecież odnajdywała swoją podstawę w ponadromantycznej i ponadoświeceniowej dyskusji o Transcendencji i zgodnie z tym należy ją interpretować jako oryginalny, częściowo tylko romantyczny wkład myśliciela w dzieło tego wielkiego sporu. Zauważmy jeszcze, iż „romantyzm" Czaadajewa — jeżeli już chcemy używać tego pojęcia — miał wymiar anty-prometejski, w czym rosyjski myśliciel był zgodny z francuskimi tradycjonalistami, Chateaubriandem, Lamartine'm oraz de Vigny'm. Innym „romantykiem", zgodnym z „kainowskim duchem" Byrona, był w Rosji Bieliński, który w 1841 zachwycał się „dumną stałością" Prometeusza w obliczu Zeusowej tyranii („Zeus nie miał racji, dlatego będzie

musiał odstąpić swoje panowanie innej, bardziej sprawiedliwej władzy") [BL V 323] oraz Botkin, który również interpretował prometejski czyn jako „zwycięstwo świadomości nad ciemnymi siłami natury i społeczeństwa"[154]. Zauważmy jednak — aby tym samym wykazać niewystarczalność historycznych kategorii Oświecenie–Romantyzm dla określenia istoty światopoglądu ludzi lat 40. — iż taki „romantyczny bunt" miał wyraźnie oświeceniowy wymiar. Prometeusz przecież nie po to buntuje się przeciwko Bogu, aby stanąć — jak to najczęściej bywało u romantyków — na jego miejscu, lecz wyłącznie po to, aby uczynić władzę bardziej cywilizowaną i sprawiedliwą.

Tymczasem „romantyczną interpretację" Czaadajewa osłabia empiria, czyli ogólny zbiór tekstów myśliciela. Szczukin napisał:

> W pracach Czaadajewa nie wspomina się o dogmacie Trójcy Świętej (jako myśliciel-romantyk jawnie przedkłada on monadę i dychotomię ponad zasadę triady), o sakramentach chrztu i namaszczenia krzyżmem świętym, o znaczeniu takich fundamentalnych pojęć chrześcijaństwa jak Bogoczłowieczeństwo, Odkupienie i Zbawienie. Niezbyt istotna okazuje się dla Czaadajewa również moralna strona chrześcijaństwa, przykazanie miłosierdzia i miłości bliźniego[155].

„Gwoli sprawiedliwości" Szczukin dodał, że na marginesie rozważań o Senece Czaadajew zapisał o myśl „o potrzebie dobroci Chrystusa"[156], ale taka uwaga nie skłoniła badacza do rewizji poglądu o romantycznym antyetycyzmie rosyjskiego prowidencjalisty. Jednakże prawie każdy z przywoływanych przez Szczukina Czaadajewowskich „braków" można byłoby odnaleźć w ogólnym zbiorze tekstów autora *Listów filozoficznych*. Nie widząc tu potrzeby szczegółowej polemiki z konkretnymi badawczymi tezami, odsyłamy do poniższego rozdziału o Czaadajewie, a szczególnie do tych fragmentów, gdzie jest mowa o jego rozważaniach o Trójcy Świętej[157]. Tenże rozdział — o czym jesteśmy przekonani, mając w tym względzie tak przekonującego sprzymierzeńca jak Czaadajewowski Tekst — pozwoli także odrzucić tezę, podług której osobowość Chrystusa i jego przełomowa rola dla ludzkich dziejów nie wzbudzała zainteresowania rosyjskiego myśliciela[158].

Inne, zdaniem badacza, romantyczne motywy światopoglądu Czaadajewa, były następujące: 1. *semantyczno-syntaktyczny model świata*: „Romantyk postrzega świat jako sensowny i zjednoczony, wszędzie szuka ukrytego sensu rzeczy i ich miejsca w historycznym ruchu, który zawsze występuje jako uświadomiona tradycja"[159]. Badacz powołuje się tutaj na terminologiczne rozróżnienia Łotmana, podług którego romantyczny model świata miał charakter „semantyczno-syntaktyczny", podczas gdy model oświeceniowy (szczególnie rosyjski) miał przede wszystkim wymiar „asemantyczno-asyntaktyczny"[160]. Jeżeli jednak „semantyka" oznacza w podobnej typologii znaczeniowe odniesienie człowieka do siły wyższej, „nadającej życiu rozproszonych indywidualności wyższy sens", a „syntaktyka" to „organizacja, czyli jedność konkretnych przejawów bytu"[161], to wtedy romantyczny „seman-

---

[154] W. Szczukin, *op. cit.*, s. 76. Badacz, dzięki któremu zwróciliśmy uwagę na cytowany powyżej „prometejski fragment" z Bielińskiego, podaje, że w takim samym duchu interpretował Prometeusza Ogariow.

[155] Idem, *Istorija zatmiwszaja Kosmos (Biblija w rieligiozno-filosofskoj koncepcyi P. Ja. Czaadajewa)*, [w:] *Jews and Slavs*, vol. 2: *The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*, Jerusalem 1994 s. 130.

[156] *Ibidem*, s. 134, przypis 21. Por. P. Ja. Czaadajew, *Polnoe sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991 s. 621.

[157] Por. poniżej, s. 134.

[158] W. Szczukin, *Istorija zatmiwszaja...*, s. 121, 130.

[159] *Ibidem*, s. 127.

[160] *Ibidem*, s. 132.

[161] *Ibidem*, s. 127.

tyczno-syntaktyczny model świata" jest jedynie nowożytną modyfikacją starego judaistyczno-chrześcijańskiego prowidencjalizmu, wyrażonego w Biblii, w dziele św. Augustyna, a potem Bossueta, których Czaadajew znał i cenił; 2. *wiara w tryumf jednej idei* — jednak i tutaj Romantyzm niczego nie wymyślił, lecz tylko przejął podobną myśl ze wspomnianych powyżej źródeł; 3. *romantyczna antyteza świata i ideału* — genezy tej odwiecznej intuicji człowieka znów jednak nie trzeba poszukiwać u romantyków, gdyż była ona obecna w Ewangelii, w Apokalipsie, a następnie u św. Augustyna w jego dychotomii dwóch państw.

Większym aniżeli Czaadajew romantykiem był na rosyjskim gruncie Bierdiajew, urodzony prawie pięćdziesiąt lat po Romantyzmie właściwym (1874). Jednak nawet autor *Samopoznania*, który określił się mianem „rosyjskiego romantyka początku XX wieku", umiał dostrzec w swej myśli to, co ją zdecydowanie oddzielało od Romantyzmu. Najbardziej romantycznym elementem jego światopoglądu był manichejski dualizm, czyli odrzucenie ziemskości, nad którą władzę sprawuje „książę tego świata", na rzecz spirytualizmu. Bierdiajew nieprzypadkowo napisał, że w jego ideowym rozwoju większą rolę od Biblii odegrała filozofia Schopenhauera, która odrzucała „dobro stworzonego bytu"[162]. Dlatego właśnie autor *Samopoznania* mógł o sobie powiedzieć, że nigdy nie miał poczucia zakorzenienia w ziemi, ani intuicji pochodzenia od fizycznego ojca i matki, za to zawsze czuł się w świecie tak, jak się czuje orfik, którego dusza spadła z wyżyn świata niebiańskiego na prozaiczną i marną ziemię. Tym niemniej, powtórzmy, nawet on nie utożsamiał się w pełni z Romantyzmem, o czym świadczy jego następujące wyznanie:

> Nie raz zadawałem sobie pytanie, czy byłoby słuszne nazwanie mnie romantykiem w filozofii. Jest całkowicie jasne, że nie można mnie nazwać klasykiem. Odczuwam antypatię wobec klasycyzmu. Ale czymże jest romantyzm? (...) Gotów jestem uznać się za romantyka tylko w następujących punktach: prymat podmiotu nad obiektem, sprzeciw wobec determinizmu rzeczy skończonych i dążenie ku nieskończoności, niewiara w możliwość osiągnięcia doskonałości w „skończonym", intuicja przeciwna dyskursywności, anty-intelektualizm i pojmowanie poznania jako aktu integralnego ducha, egzaltacja twórczości w ludzkim życiu, wrogość względem norm i praw, przeciwstawienie elementu osobowego, indywidualnego władzy ogólności. Ale nie zadowalają mnie popularne określenia romantyzmu we Francji. Nie wywodzę się z Rousseau, nie wierzę w naturalną dobroć ludzkiej natury, nie uważam natury za „bożą" i nie ubóstwiam siły życia, jest mi obca egzaltacja emocjonalnego życia, nie uznaję absolutnego prymatu estetyki i sztuki. (...) Nigdy nie mówiłem o buncie „natury", buncie instynktów przeciwko normom i prawom rozumu i społeczeństwa, mówiąc jedynie o buncie *ducha*. (..) Nie lubiłem zbytnio niemieckiego romantyzmu Schlegla, Novalisa, nawet Schellinga i Schleiermachera, była mi obca ich idealizacja „organiczności", którą uważam za reakcyjną. (...) Mój romantyzm jest romantyzmem wolności. Gotów jestem zjednoczyć się z romantyzmem w zaprzeczającej walce o wyzwolenie indywidualności spod ucisku konieczności. Ale inaczej pojmuję pozytywne cele wyzwolenia. Romantycy nie pojmują tak jak trzeba zasady wolności i osoby. Należy przeto stanąć poza romantyzmem i klasycyzmem, poza naturalizmem i racjonalizmem[163].

Wydaje się tymczasem, że w badawczym „uromantycznieniu" myśli Czaadajewa, dokonanej przez Szczukina za Walickim, przejawił się metodologiczny *antytranscendentny historyzm* o charakterze liberalno-okcydentalistycznym, któremu zarazem jest bliska Hercenowska intuicja o ponadczasowej i szkodliwej roli „romantyzmu" (teizmu) dla historii samodzielnego człowieka[164]. Jednakże Czaadajewowski światopogląd miał również wymiar

---

[162] N. B i e r d i a j e w, *Samopoznanije*..., s. 54.

[163] *Ibidem*, s. 118-120.

[164] Por. poniżej, s. 151-153.

uniwersalistyczny. W tym jednym konkretnym przypadku myśliciel był zgodny z pluralistycznym Oświeceniem, cały czas zachowując się jednak jak prawdziwy judaistyczno-chrześcijański prowidencjalista[165].

Toczący się od roku 1832 rosyjski nowożytny spór o Boga i człowieka miał, rzecz jasna, również swoją prehistorię. Ważnym etapem tej dyskusji był napisany przez niespełna trzydziestoletniego Karamzina filozoficzny dyskurs pt. *Melodor do Filaleta. Filalet do Melodora* [*Miełodor k Fiłaletu. Fiłalet k Miełodoru*, 1795]. Stanowił on w pewnej swej istotnej części próbę pogodzenia na nowożytnym rosyjskim gruncie humanizmu z chrześcijaństwem. Karamzin przypominał w swym traktacie, że on sam do niedawna zaliczał się do historycznych optymistów, wierzących w postęp XVIII wieku, w owo światło filozofii, które miało złagodzić moralne obyczaje. Zgodnie z tym optymizmem, wszystko co złe musiało zniknąć lub rozpłynąć się w „królestwie powszechnej mądrości", w „źródle wszelkiej prawdy":

> Koniec naszego wieku uważaliśmy za koniec głównych nieszczęść ludzkości i sądziliśmy, iż dokona się w nim ważne, ogólne zjednoczenie teorii z praktyką, umysłowej spekulacji z działalnością praktyczną; wierzyliśmy, że ludzie, którzy na sposób moralny przyjmowali piękno praw czystego rozumu, będą wcielać je w całej ich subtelności w rzeczywistość, w czasach pokoju i ciszy (...)[166].

Chociaż w obliczu jakobińskiego terroru podobne marzenia „nieszczęsnych filantropów" legły w gruzach, to Karamzin — wbrew temu, co sądzili „tryumfujący nieprzyjaciele nauk" — nie dostrzegał nieuchronnego, czy też logicznego przejścia od dobrej teorii XVIII wieku do jego złej praktyki. Dla niego owo przelewanie krwi, „ręka tnąca mieczem", były efektem powracającego barbarzyństwa, a nie rezultatem Oświecenia; nie wierzył bowiem, „że ten świat jest jaskinią zbójców i łajdaków, że cnota to obca narośl na kuli ziemskiej, a oświecenie — to ostry kindżał w rękach zabójcy". Te jego przekonania wynikały z wiary w istnienie Opatrzności (wbrew ateistom) oraz w jej potęgę (wbrew deistom):

> Niechże mi ktoś udowodni, że Bóg nie istnieje, że Opatrzność jest jedynie słowem bez znaczenia, a my jesteśmy dziećmi przypadku, zlepkiem atomów i niczym więcej! Ale gdzież jest ów szalony potwór, który chciałby mnie przekonać o istnieniu tych strasznych niedorzeczności? Popatrzę na niebo szafirowe, położę rękę na sercu i powiem ateiście: „Jesteś głupcem"[167].

W takim prowidencjalnym kontekście, o odcieniu wyraźnie kantowskim[168], w którym rozum ludzki swoją pierwszą podstawę odnajduje w rzeczywistości supranaturalistycznej,

---

[165] Czaadajew, o czym będzie dokładniej mowa w rozdziale o nim, dostrzegał uniwersalny wymiar religii Mojżesza. O uniwersalizmie Boga Żydów (zasada miłości bliźniego, także cudzoziemca), będzie pisał w Rosji Kropotkin. W swej opinii odwoła się do odpowiednich miejsc Księgi Kapłańskiej: „Przybysza, który osiedlił się wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!" (Kpł 19, 34) — P. A. K r o p o t k i n, *Etika*, Moskwa 1991 s. 108. Jednakże pierwszy ponadnarodowy i uniwersalny moment pojawił się już w Księdze Rodzaju, gdy Bóg zwracał się do Abrahama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca, do kraju, który ci ukażę. (...) Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12, 1-3). Ten właśnie fragment został przywołany przez Jana Pawła II w encyklice *Slavorum Apostoli* jako wstęp do nowotestamentowych wezwań: „głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu" (Mk 16, 15) i „nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19). Jan Paweł II napisał, że kontynuatorami tej uniwersalnej misji Abrahama i Apostołów byli bracia Cyryl i Metody — *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997 s. 225-226.

[166] N. M. K a r a m z i n, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. II: *Kritika, publicistika. Gławy iz «Istorii gosudarstwa rossijskogo»*, Leningrad 1984 s. 179.

[167] *Ibidem*, t. II s. 185.

[168] Warto przypomnieć, że Karamzin w swej wędrówce po Europie spotkał się osobiście z Kantem, a było to w Królewcu 18 czerwca 1789 roku. Wspominając o tym w *Listach podróżnika rosyjskiego* (1791-1795), Karamzin zwracał uwagę na transcendentny wymiar Kantowskiego etycyzmu i następująco streszczał naukę

Karamzin optymistycznie malował przyszłość ludzkiego rodzaju. Sądził bowiem, że „natura ludzka będzie się doskonalić", przy czym stan moralności w wieku XIX ulegnie znacznej poprawie, a rozum teoretyczny będzie święcił swe tryumfy w sferze praktycznej[169].

Karamzin pisał swe słowa w 1795 r., ale już w kilka lat później — w obliczu krytyki Oświecenia przez europejski, a szczególnie przez niemiecki Romantyzm — taki chrześcijańsko-oświeceniowy światopogląd stawał się w Rosji anachronizmem. Zresztą sam Karamzin systematycznie odchodził od prób pogodzenia humanizmu z chrześcijaństwem i stawał się w Rosji jednym z filarów „partii narodowo-reakcyjnej"[170].

Nim w Rosji pierwszego ćwierćwiecza XIX w. doszło jednak do wielkiej polaryzacji światopoglądowej, na scenie ideologiczno-dziejowej pojawili się dekabryści, spośród których część, a mianowicie, Łunin, Obolenski, Bobriszczew-Puszkin, Küchelbecker, N. Murawjow, próbowała na wzór młodego Karamzina godzić oświeceniowy racjonalny optymizm ze światopoglądem chrześcijańskim. Jednakże dekabrystowskie skrzydło właściwe, czyli Pestel, Jakuszkin, Kriukow, Bariatinski, zdecydowanie odrzucało wszelki prowidencjalizm, a istotę religii wyprowadzało z ludzkiego strachu i niewiedzy. Najbardziej konsekwentnym materialistą spośród szlacheckich rewolucjonistów okazał się przyjaciel młodości Czaadajewa, Jakuszkin, jeden z pierwszych rosyjskich apologetów francuskiego osiemnastowiecznego materializmu[171]. Bariatinski tymczasem w wierszowanym traktacie *O Bogu* ogłosił — wbrew znanemu aforyzmowi Woltera, mówiącemu o pożytkach płynących z wiary w Opatrzność (*Si Dieu n'existe pas il faudra l'inventer*) — że „gdyby nawet Bóg istniał, należałoby go odrzucić"[172].

Działające w latach 1823-1825 filozoficzne towarzystwo lubomudrów, które uczyniło wiele dla chwilowego przezwyciężenia w Rosji wpływów francuskiego Oświecenia, głosząc na rodzimym gruncie idee niemieckiego Romantyzmu (przede wszystkim Schellinga, ale także Fichtego)[173], nie podjęło wszakże zasadniczej polemiki z ateistyczno-materialistycznym nurtem w ideologii dekabrystowskiej. Zresztą filozofia ludomudrów nie była ukierunkowana polemicznie, a młodzi myśliciele ponad „Ewangelią i świętymi księgami" stawiali dzieła Spinozy[174], który wkrótce został zastąpiony przez Schellinga. Koyré słusznie napisał, iż u lubomudrów „metafizyka w istocie zastąpiła religię, sama stała się prawdziwą religią"[175]. Przeciwko temu „bezbożnictwu" występowały gwałtownie władze, które nawet Kanta uznawały za propagatora ateizmu, a taki pogląd był aktualny aż do czasów Mikołaja I[176].

Pierwszym wielkim krytykiem oświeceniowej wizji człowieka i historii — poza naturalnie Czaadajewem, któremu poświęcimy odrębne omówienie w naszej pracy — był młody W. Odo-

Kanta: „Nie widząc celu ani końca naszych dążeń w tym życiu, zakładamy istnienie życia przyszłego, gdzie węzeł będzie rozwiązany" — *ibidem*, t. I: *Awtobiografija. Pis'ma russkogo putieszestwiennika. Powiesti*, Leningrad 1984 s. 73-74.

169 *Ibidem*, t. II s. 187.

170 Por. A. Koyré, *op. cit.*, s. 23-26.

171 Por. *Zapiski, statji i pis'ma diekabrista I. D. Jakuszkina*, Moskwa 1951.

172 *Antologija mirowoj filosofii w czetyrioch tomach*, t. 4: *Filosofskaja i socyologiczeskaja mysl narodow SSSR XIX w.*, Moskwa 1972 s. 76.

173 Por. Z. A. Kamienskij, *Moskowskij kružok lubomudrow*, Moskwa 1980.

174 Jest to opinia A. Koszelowa, którą przywołujemy za A. Walickim, *W kręgu...*, s. 56.

175 A. Koyré, *op. cit.*, s. 41.

176 *Ibidem*, s. 48. Szczególnie aktywnymi krytykami „bezbożnej filozofii" był metropolita moskiewski Platon oraz minister oświaty Magnicki, który do dzisiaj jest postrzegany jako obskurant przysłowiowy. Filozofia Schellinga stanowiła dla niego przykład „wolnomyślicielstwa i rozpusty", a jedynymi prawdziwymi głosicielami nauki Chrystusa byli twórcy Świętego Przymierza — *ibidem*, s. 45-51; 70-76.

jewski w *Nocach rosyjskich* [*Russkije noczi*, 1831-1844]. W swej nauce o człowieku dawny przewodniczący kółka lubomudrów, który w międzyczasie z przyczyn politycznych własnoręcznie spalił archiwum stowarzyszenia, przyjął chrześcijański dogmat o częściowym zepsuciu natury ludzkiej poprzez grzech pierworodny, a więc zakwestionował tezę Rousseau o ludzkiej „dobrej naturze"[177]. Z romantyczną pasją odrzucał europejską oświeceniową „matematyczną formułę społeczeństwa", w której przestępstwo i nieszczęście były uważane za nieuchronną zmienną historycznego równania. Jego zdaniem, najbardziej bezduszną ideologią tej formuły był maltuzjanizm jako pochodna ekonomicznego materializmu Smitha[178]. Autor *Rosyjskich nocy* sądził, że sfera materialna (ekonomiczna) pełni odpowiednio ważną rolę w życiu człowieka i narodów, ale zarazem przestrzegał przed jej nieuzasadnioną absolutyzacją[179], pisząc:

> Ale niech nas Bóg zachowa od skierowania wszystkich naszych umysłowych i fizycznych sił na rozwój jednej materialnej dziedziny, najbardziej nawet pożytecznej; czy to będzie kolej żelazna, bawełniana przędzalnia, folusznia, czy też fabryka perkalu. Jednostronność zatruwa współczesne społeczeństwa i stanowi ukrytą przyczynę wszelkich narzekań, zamętów i konsternacji; kiedy jedna gałąź żyje kosztem całego drzewa — drzewo usycha[180].

Ważną ideologiczną funkcję spełnia w *Rosyjskich nocach* fabularna opowieść o położonym na wyspie Bentamii „mieście bez imienia", w którym ku powszechnemu materialnemu pożytkowi wcielano w życie ideologię korzyści, sformułowaną przez ucznia Oświecenia, Benthama. Ta właśnie ideologia stała się pierwszą podstawą moralności i jedynym prawem normującym ludzką działalność. Jednakże państwo Bentamia, szukające swej jedynej podstawy w sferze materialnej korzyści, musiało się w końcu rozpaść, jako że jego systematyczny rozrost spowodował najpierw konflikty z sąsiadami, a potem wywołał wewnętrzne spory. Zupełnie zaś nie słuchano głosów nakazujących samoograniczenie i wzajemne ustępstwa na rzecz wspólnego dobra. W tym całkowicie zubożałym i zdegenerowanym państwie, złożonym z wrogich wobec siebie mieszkańców poszczególnych miast, słowo *korzyść* nadal miało zastępować obywatelom Boga:

> Jedno tylko uważano za konieczne — uczciwie czy też oszustwem wywalczyć dla siebie nieco więcej materialnej korzyści. Tej sztuki ojcowie bali się nauczać swoje dzieci, aby nie dać im do ręki oręża przeciwko sobie samym; starali się jednak na próżno, młody Bentamita od najmłodszych lat, zarówno z najstarszej tradycji jak i z opowieści swojej matki, wyciągał jedną naukę: jak unikać praw Bożych i ludzkich oraz jak patrzeć na nie wyłącznie z punktu widzenia własnej korzyści[181].

Odojewski odrzucał pochodzącą z XVIII wieku ideologię, która z obserwacji praw natury wyciągała wniosek o konieczności ich zastosowania w moralnym życiu pojedynczego człowieka i społeczeństw. Dla autora *Nocy rosyjskich* prawami natury można się zachwycać tylko wtedy, gdy pozostają one na swoim właściwym miejscu, czyli w naturze, która jeszcze nie zna człowieka. Prawa natury są bowiem bezwzględne i nie znają wyjątku, jako że sama przyroda nigdy i nikomu nie okazuje litości. Malthus i Bentham zostali przez Odojewskiego skrytykowani właśnie za to, że zastosowali te bezwzględne prawa do swoich teorii społecznych, zapominając przy tym, iż człowiek jest czymś znacznie więcej niż tylko istotą przyrodniczą[182].

---

[177] Por. W. W. Zieńkowskij, *op. cit.*, t. I s. 148.

[178] W. F. Odojewskij, *Soczinienija w dwuch tomach*, tom I: *Russkije noczi. Statji*, Moskwa 1981 s. 35; 48-49.

[179] *Ibidem*, s. 110-112.

[180] *Ibidem*, s. 165

[181] *Ibidem*, s. 104.

[182] *Ibidem*, s. 144-145.

Sądząc, że słowa-idee oddziałują na rzeczywistość, Odojewski twierdził, iż wszelkie europejskie historyczne nieszczęścia wywodzą się z filozoficznego empiryzmu, który w badaniu świata wysunął na plan pierwszy przypadkowe i drugorzędne zjawiska, zapominając zarazem o istocie rzeczy. Ojcem powierzchownego i zgubnego empiryzmu był dla niego Bacon, następnie Locke, a ostatecznym rezultatem tej metody stał się upadek filozofii w sensualistycznym systemie Condillaca[183]. Szczególny sprzeciw Odojewskiego wywoływała empirystyczna metoda Woltera (w *Nocach rosyjskich* przyrównanego do Lucypera), „który stawiał przed sobą szalone i przestępcze cele". Z czystych faktów nie można, jak sądził rosyjski myśliciel, budować ogólnych społecznych teorii, gdyż historia przekształca się wtedy w „cmentarzysko faktów" (czyli empirycznych działań nie opartych na teorii uwzględniającej ponadempiryczność człowieka):

> Nie szukając zbyt daleko, przypomnijcie sobie francuską rewolucję; ludzie powstali przeciwko uciskowi, przeciwko despotyzmowi, jak go nazywali — przelano rzeki krwi; wreszcie spełniły się praktycznie marzenia Rousseau i Woltera; ludzie ku swemu wielkiemu zadowoleniu wywalczyli sobie formy republikańskie, ale wraz z nimi przyszedł Robespierre i inni panowie jego pokroju, którzy na przykładzie tych samych form, pokazali jak wygląda w praktyce, a nie tylko w teorii, ucisk i barbarzyństwo. Oto figle, które przyszły na świat z łaskawości słowa[184].

Do idei dobra, równości i piękna nie można dochodzić drogą empiryczną, czyli metodą ujmowania w jedną teoretyczną formułę tysiąca różnorodnych przejawów danego przedmiotu. Zgodnie z przywołanym przez Odojewskiego Platonem, idee istnieją w człowieku same z siebie, na sposób absolutny i one same wyznaczają sposób swego urzeczywistnienia w danym konkretnym przedmiocie[185]. Mówiąc inaczej, do prawdziwego poznania potrzebna jest ogólna teoria; Zachód zaś takiej nie posiadł i nie potrafił odnaleźć jednego duchowego centrum, które we właściwy hierarchiczny sposób spajałoby wszelkie jego myśli i działania. Stary Zachód widzi jedynie części, poszczególne fakty i zjawiska, podczas gdy sfera ogólna jest dla niego niedostępna. Z tego właśnie powodu w Europie umiera sztuka, zanika religia, a nauka przekształca się w rzemiosło — obumierają i giną te trzy sfery, które w wykładzie Odojewskiego były trzema głównymi duchowymi elementami ludzkich dziejów.

Autor *Rosyjskich nocy*, podejmując próbę wytłumaczenia sensu historii, odrzucił teorie objaśniające istotę dziejów wpływem „materialnego ducha czasów"[186]. W systemie Odojewskiego człowiek i społeczeństwo jako *żywe organizmy*[187] urzeczywistniają swą istotę dzięki czterem duchowym czynnikom: potrzebie prawdy, miłości, pobożności i siły (władzy). Dla właściwego rozwoju konieczne jest zachowanie stosownej proporcji i harmonii pomiędzy tymi czterema elementami[188]. Europa nie umiała tego dostrzec ani urzeczywistnić — dlatego też dzisiaj obserwujemy upadek jej dziejów, na które składa się dziesięć wieków „dumnego oświecenia"[189].

---

183 *Ibidem*, s. 218.

184 *Ibidem*, s. 196; 198.

185 *Ibidem*, s. 195.

186 *Ibidem*, s. 231.

187 *Ibidem*, s. 238.

188 *Ibidem*, s. 240-241.

189 *Ibidem*, s. 201. Odojewski krytycznie ocenił również kapitalistyczną demokrację: „Na przykład, chociażby w państwach o ustroju przedstawicielskim, nie mówiąc już o innych, mówi się tylko i mówi o woli narodu, o powszechnej woli; ale wszyscy wiedzą, że jest to wola zaledwie paru spekulantów; mówią — dobro powszechne, a wszyscy wiedzą, iż rzecz dotyczy korzyści paru kupców albo, jeśli kto woli, akcyjnych lub innych kompanii" — *ibidem*, s. 206.

Łatwo zauważyć, że w swoich opublikowanych w połowie lat 40. *Rosyjskich nocach* Odojewski nie tylko skrytykował oświeceniowy model kultury, lecz także uznał, że jest on logicznym wytworem nowożytnych dziejów Zachodniej Europy, zapominającej o swym średniowiecznym duchowym dziedzictwie:

> (...) w materialnym amoku Zachód wyrzuca na cmentarzysko idei swoich wielkich filozofów, którzy silnym i świętym słowem chcieliby zapobiec jego szaleństwu[190].

Rosyjskie noce były krytyką europejskiego oświeceniowego obrazu świata dokonaną z pozycji Romantyzmu. W antyoświeceniowym światopoglądzie Odojewskiego pojawiła się romantyczna myśl o religijnym posłannictwie narodów słowiańskich wobec Europy nowych czasów. W schemacie autora *Nocy rosyjskich* „dziewiętnasty wiek należy do Rosji"[191], jako części świata słowiańskiego, posiadającego w sobie „świeże potężne soki"[192].

Ten nieśmiertelny wątek zostanie później najpełniej rozwinięty w dziełach dwóch głównych przedstawicieli klasycznego słowianofilstwa, a potem bardzo często będzie się pojawiał zarówno po immanentnej jak i po transcendentnej stronie pejzażu myśli rosyjskiej. Tymczasem pierwszym trzeźwym krytykiem tego fragmentu *Nocy rosyjskich* stał się Bieliński, który w 1844 roku wyśmiewał „słowianofilstwo" ich bohatera, Fausta:

> Czyż można się zgodzić z Faustem, że Europa tylko patrzeć, jak wyzionie ducha, a my Słowianie napieczemy blinów na cały świat i będziemy odprawiać wypominki po nieboszczce. (...) Krzyczymy *Zachód! Wschód! Teutońskie plemię! Słowiańskie plemię!* — a zapominamy, że pod tymi słowami ukrywa się *ludzkość*... Chcemy dla siebie wielkiej przyszłości — ale za cenę śmierci Europy: jaki to zaiste *braterski* pogląd na rzeczy! (...) Jaka to niefilozoficzna, niecywilizowana i niechrześcijańska myśl!.. [BL VIII 316].

Bieliński przenikliwie dostrzegł, iż w znacznej części swojego światopoglądu Odojewski był bardzo bliski patriarchalno-narodowym poglądom słowianofilów [BL VIII 316]. Zauważmy, że „szalony Wisarion" krytykował u Odojewskiego z pozycji oświecicielsko-heglowskich dokładnie to samo, co w przyszłości w odniesieniu do słowianofilów i Danilewskiego wzbudzi chrześcijańsko-uniwersalną krytykę Sołowjowa i Bierdiajewa. Trzeba jednak podkreślić, że krytyka Bielińskiego była zasadna tylko w odniesieniu do narodowo-mesjanistycznego fragmentu światopoglądu Odojewskiego, nie dotykała natomiast w istotny sposób antyoświeceniowej wizji świata autora *Nocy rosyjskich*. Omówiony przez nas poniżej prowidencjalno-antyoświeceniowy światopogląd Czaadajewa, który został sformułowany prawie dziesięć lat przed publikacją *Nocy rosyjskich*, w wielu momentach był zbieżny z intuicjami Odojewskiego. Jednakże autorowi *Listów filozoficznych* zawsze był obcy wszelki narodowo-plemienny ekskluzywizm, niezależnie od tego, czy się pojawiał u Pogodina, Szewyriowa, słowianofilów, czy też u Odojewskiego.

*

Głównym zadaniem naszej pracy będzie przeto ukazanie sporu o Transcendencję na przykładzie najważniejszych myślicieli dziewięćdziesięcioletniego okresu pomiędzy 1832 a 1922 rokiem. Te daty nie wynikają z jakiegoś ograniczającego materiał zabiegu, lecz podobnie jak konsekwentny dobór myślicieli, mają charakter pochodny względem metody.

---

190 *Ibidem*, s. 243.

191 *Ibidem*, s. 203; 246.

192 *Ibidem*, s. 243; por. poniżej, s. 117.

Daty graniczne zostały tu wyznaczone poprzez publikację *Listu o architekturze* Czaadajewa w 1832 roku oraz wypędzenie filozofów z Rosji Radzieckiej w roku 1922.

List o architekturze [*Pis'mo ob architiekturie*, 1832], opublikowany pośród innych Czaadajewowskich fragmentów w 11. numerze pisma „Teleskop" z roku 1832, a więc dokładnie na cztery lata przed pojawieniem się w druku pierwszego i najbardziej głośnego z cyklu *Listów filozoficznych*, stanowi nie tylko pierwszy wydrukowany „kamień milowy" w światopoglądowym rozwoju samego autora, lecz jest zarazem prawdziwym początkiem rosyjskiego dziewiętnastowiecznego sporu o Boga, człowieka i historię. Z punktu widzenia wiary w transcendentny sens dziejów Czaadajew dokonywał w tym fragmencie niezwykle istotnych dla jego późniejszego światopoglądu rozróżnień pojęciowych z zakresu estetyki i etyki. W krótkim tekście oddzielił on sztukę pogańsko-grecką od sztuki egipskiej (geometryczne piramidy) i niemiecko-gotyckiej (wieża gotycka jako „wielki wytwór surowego i mądrego północnego chrześcijaństwa"[193]). Zdaniem Czaadajewa, sztuka grecka odzwierciedlała jedynie materialne skłonności człowieka, czyli była przywiązana do *horyzontu*, podczas gdy zarówno egipska piramida jak i północno-europejski gotyk stanowiły wyraz „moralnych dążeń człowieka" i wiązały sztukę z „uświęconą, niebieską", czyli *wertykalną* przestrzenią[194]. Myśliciel uważał, że w swojej ewolucji od egipskiego wertykalizmu poprzez grecki horyzonalizm aż do nowego wertykalizmu gotyckiego, sztuka powtórzyła losy całego człowieczeństwa, najpierw stworzonego przez Boga, następnie upadłego, wreszcie dążącego do ponownej reintegracji z Bóstwem. Dokładnie tak należy bowiem zinterpretować poniższe Czaadajewowskie słowa:

> Powiedzcie, czyż nie wcieliła się tutaj cała historia ludzkiej myśli, na początku dążącej ku niebu w swojej naturalnej niewinności, następnie, w okresie swego upadku, walającej się w prochu, i wreszcie od nowa wzniesionej ku niebu wszechsilną prawicą Zbawiciela świata[195].

Pod pojęciem „architektury gotyckiej" Czaadajew rozumiał nie tylko północny gotyk, lecz nawet włoski barok — pisał, że chociaż bazylika św. Piotra w Rzymie nie jest jednolita stylowo, to jednak została zrodzona z gotyckiej (w naszej terminologii — transcendentnej) intuicji i „nosi na sobie jej piętno"[196]. Negatywnym antypodem gotyku, który Czaadajew oglądał własnymi oczami zarówno w dolinie Renu (miasta średniowieczne) jak i w Strasbourgu (katedra), była jego w oczach sztuka helleńska. W charakterze przykładu mającego potwierdzić tę tezę podawał kompleks architektoniczny Paestum, a więc miasta w południowo-zachodniej Italii, gdzie zachowały się świątynie z okresu pomiędzy VI a IX wiekiem przed Chrystusem. Porównując katedrę w Strasbourgu z zabytkami rzymskimi pisał, że u podnóża tego pierwszego odczuwał zachwyt tysiąckrotnie większy aniżeli „przed Panteonem albo nawet wewnątrz Koloseum". Estetyczna konkluzja Czaadajewa miała już wymiar etyczny:

> Z ogólnego punktu widzenia jest pewne, że piękno i dobro pochodzą z jednego źródła i są podporządkowane jednemu i temu samemu prawu, że są takie jedynie ze względu na swoją bezinteresowność, że wreszcie historia sztuki nie jest niczym innym jak symboliczną historią ludzkości[197].

Estetyka została przez Czaadajewa uznana za fragment aksjologicznego procesu dziejów, a historia w sensie ogólnym — za postępujący proces reintegracji człowieka z Bogiem[198].

---

193 P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 441-442.

194 *Ibidem*, s. 441.

195 *Ibidem*, s. 442.

196 *Ibidem*, s. 443

197 *Ibidem*, s. 444.

198 Znacznie później, bo już w połowie lat 70., Dostojewski – który, nawiasem mówiąc, zupełnie Czaada-

Jednak Czaadajewowski prowidencjalizm grzeszył istotnym schematyzmem, z którego myśliciel nie umiał się wyzwolić aż do końca życia. Zauważmy, że podczas rozważań o egipskiej architekturze autor wyrażał opinię, iż była ona dziełem człowieka niewinnego w swojej naturalnej bezpośredniości, podczas gdy architektura grecka stanowiła dla niego jedynie dowód na upadek człowieka. Czaadajew, który chciał być zgodny z chrześcijańską koncepcją o stworzonym przez Boga, a następnie upadłym człowieku, popadł tutaj jednak nieświadomie w wielki konflikt z tradycją chrześcijańską. Z jego rozważań wynikało wszak, iż upadek człowieka dokonał się *po* zaistnieniu egipskich piramid. Przeto ze względu na sympatię do estetyki Egiptu Czaadajew dokonywał wielkiego teologicznego nadużycia. Potem zaś, jakby chcąc naprawić swój błąd, dokonywał równie nieuzasadnionego aktu odrzucenia całej tradycji helleńskiej, hellenistycznej i rzymskiej. Tylko z takiego punktu widzenia mogło się u niego na przykład dokonać utożsamienie wespazjańsko-tytusowego Koloseum (70-80 r. po Chr.), w którym na placu igrzysk mordowano niewolników i chrześcijan, z Hadrianowskim Panteonem (110-125 r. po Chr.), w którym oddawano cześć „wszystkim bogom". Gdyby Czaadajew był lepszym empirykiem i dokonywał aktu osądu Panteonu nie z zewnętrznych apriorystycznych pozycji, czyli wszedł bez dogmatycznych uprzedzeń w progi rotundy Panteonu, to natychmiast dostrzegłby w jego sklepieniu otwarte „okno wieczności", które — wbrew m. in. Neronowi i Kaliguli — łączyło rzymski świat ze sferą ponadhistoryczną. Jednak podobne transcendentne wartości Antyku dostrzeże na rosyjskim gruncie dopiero Sołowjow[199].

Pomijając jednak to uproszczenie[200], możemy stwierdzić, że Czaadajewowi udało się zapoczątkować w Rosji systematyczne rozważania o kulturze jako dziedzinie ukierunkowanej transcendentnie. Dodajmy, że działający nieco wcześniej lubomudrzy również twierdzili w romantyczno-schellingiańskim duchu, że akt twórczy jest odzwierciedleniem jedynej rzeczywistości Bożej. Jednak ich rozważaniom brakowało jeszcze Czaadajewowskiego systematyzmu i konsekwencji[201]. Estetyczna refleksja Czaadajewa zostanie następnie pogłębiona przez rosyjskich teistów: późnego Gogola, który za najwyższe źródło liryki uzna Boga[202], A. Grigorjewa, dla którego piękno będzie formą prawdy, Dostojewskiego, twierdzącego, że „piękno zbawi świat", a wreszcie — przez Sołowjowa i Bierdiajewa.

„Piękno" Dostojewskiego miało wymiar etyczny, pisarz nieprzypadkowo mówił, że największym estetycznym ideałem jest Jezus Chrystus. Bohaterem *Idioty* jest również

jewa nie zrozumiał, uważając go za katolicki (a więc ateistyczny) inwariant rosyjskiego okcydentalisty — ustami jednego z bohaterów wypowie tezę, że „słońce to myśl Boża, a sobór — to myśl ludzka" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XIII s. 353.

[199] Chodzi, rzecz jasna, o systematyzację. Przed Sołowjowem apologetą Antyku w duchu chrześcijańskim (nieoświeceniowym) był w Rosji Gogol oraz młody Dostojewski, który w liście do brata z 1 stycznia 1840 roku napisał, że „w Iliadzie Homer dał całemu antycznemu światu organizację zarówno duchowego jak i ziemskiego życia o takiej samej sile jak Chrystus nowemu" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXVIII, kn. 1: *Pis'ma 1832-1859*, Leningrad 1983 s. 69. Na temat stosunku Dostojewskiego do Homera patrz: T. G. Malczukowa, *Dostojewskij i Gomier (k postanowkie problemy)*, [w:] *Nowyje aspiekty w izuczenii Dostojewskogo*, Pietrozawodsk 1994 s. 3-36.

[200] Po rewolucji 1848 roku nie lubiany przez Czaadajewa Mikołaj I doprowadził do wyeliminowania klasycznych języków z programów gimnazjów i uniwersytetów. Zasady świata klasycznego zostały bowiem uznane za podstawę „idei republikańskich". Filozofia jako „nauka szkodliwa" została wykluczona ze spisu przedmiotów uniwersyteckich w roku 1850. Tak oto antyhellenizm Czaadajewa został paradoksalnie dopełniony przez obskurancki etatyzm Mikołaja I.

[201] Ciekawym przykładem jest tutaj twórczość zmarłego w wieku niespełna 22 lat Wieniewitinowa, autora m. in. *Rozmowy między Platonem i Anaksagorasem.*

[202] N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 76.

„pozytywnie piękny" człowiek[203], pragący dowieść otoczeniu, że „piękno zbawi świat". Warto dodać, że takich słów (*mir spasiot krasota*), nie wypowiada w *Idiocie* sam książę Lew Myszkin, lecz czyni to jego ironiczna wielbicielka Agłaja Jepanczyna[204], uznająca tego bohatera za Człowieka[205]. W innym miejscu powieści zbuntowany przeciwko Bogu Hipolit pytał Myszkina: „Czy to prawda, co Pan raz mówił, że «piękno» zbawi świat. Jakie piękno zbawi świat? (...) Jest Pan przekonanym chrześcijaninem?"[206]. Na pytanie „nihilisty", doskonale oddające istotę wątpliwości rosyjskich immanentystów, barwnie odpowiadał w sierpniu 1867 roku sam Dostojewski:

> Ogłosił mi [Turgieniew – G. P.], że jest skończonym ateistą. Ale mój Boże: deizm[207] dał nam Chrystusa, czyli tak wzniosły przykład człowieka, że nie można go zrozumieć bez uwielbienia i nie wolno nie wierzyć, iż jest to ideał wieczny. A cóż oni, Turgieniewowie, Hercenowie, (...) Czernyszewscy nam przedstawili? Zamiast najwyższego Bożego piękna, na które plują, wszyscy oni do tego stopnia są wstrętnie egoistyczni, bezwstydnie drażliwi, lekkomyślnie dumni, że po prostu trudno zrozumieć: w czym pokładają nadzieję i kto za nimi pójdzie?[208]

Dodajmy jeszcze, że to niewzruszone helleńsko-chrześcijańskie przekonanie o moralnym charakterze piękna[209] stało się własnością Dostojewskiego zapewne dzięki intelektualnemu pośrednictwu A. Grigorjewa. W artykule *Lermontow i jego kierunek* [*Lermontow i jego naprawlenije*, 1862] Grigorjew pisał w schellingiańskim duchu, że „rozumienie prawdy jest uwarunkowane zdolnością artystyczną":

> Bywa tylko piękno prawdziwe i piękno fałszywe[210], ale wrażliwość naprawdę budzi się w naszej duszy z konieczności poprzez piękno[211].

Warto jednak zauważyć dość istotną różnicę pomiędzy Grigorjewem a Dostojewskim. Podczas gdy ten pierwszy mówił o *estetycznej genezie prawdy*, to drugi kładł przede wszystkim nacisk na *etyczną funkcję piękna*[212].

Konkurencyjny nurt estetyczny — który na rosyjskim gruncie zostanie zapoczątkowany przez późnego Bielińskiego, a następnie będzie kontynuowany przez Hercena, Czernysze-

---

203 F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXVII kn. 2: *Pis'ma 1860-1868*, Leningrad 1985 s. 251

204 *Ibidem*, t. VIII: *Idiot*, Leningrad 1970 s. 436.

205 *Ibidem*, s. 348.

206 *Ibidem*, s. 317.

207 Dostojewski użył tu pojęcia „deizm" w znaczeniu „religia monoteistyczna".

208 F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXVII kn. 2 s. 210.

209 Ten nurt estetyczny, który wydał swe wielkie owoce zarówno w łacińskim jak i bizantyńskim Średniowieczu, nie był — o czym Czaadajew zapomniał — własnością katolicyzmu, ani nawet całego chrześcijaństwa, jako że jego korzenie są antyczne (greckie).

210 U Dostojewskiego prawdziwie piękny był Myszkin z *Idioty*, podczas gdy nosicielem „piękna fałszywego" był Stawrogin z *Biesów* — por. F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. X s. 201.

211 „Wriemia", 1862, kn. 11 s. 54. O schellingiańskim estetyczno-etycznym charakterze „filozofii wartości" Grigorjewa pisze A. Lazari, *„Ostatni romantyk". Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996 s. 55-65.

212 Dziedzicami tych właśnie dwóch tradycji stali się w drugiej połowie XX wieku Sołżenicyn i Brodski. Tekstami najbardziej charakterystycznymi są tutaj ich noblowskie przemówienia. Kontynuując etyczno-estetyczną tradycję Dostojewskiego, Sołżenicyn napisał, że podstawę intuicji o „pięknie, które zbawi świat", stanowi przekonanie o *prawdziwości* utworu literackiego — A. Sołżenicyn, *Publicystika w trioch tomach*, t.1: *Statji i rieczi*, Jarosławl 1995 s. 9-10. Tymczasem Brodski budował swoją etykę na przekonaniu o estetycznej genezie dobra. Powoływał się, co prawda, również na Dostojewskiego, ale jego poprzednikiem w tej kwestii był zarówno Schelling jak i Grigorjew — I. Brodskij, *Forma wriemieni. Stichotworienija, esse, pjesy*, t. 2, Minsk 1992 s. 455.

wskiego, Dobrolubowa, Pisariewa, Ławrowa, Michajłowskiego, Plechanowa — zdecydowanie zerwie z transcendencją kultury. Ten pogląd, odwołujący się do „arystotelesowskiego realizmu", w rzeczywistości będzie stanowił wyłącznie materialistyczną, a więc nie popartą ogólnym duchem Tekstu Stagiryty interpretację jego dzieła. Nowożytnym europejskim ojcem takiej estetyki stał się niewątpliwie Feuerbach, twierdzący w *Tymczasowych tezach do filozofii*, iż „świadomość, że to co ludzkie, jest tym co boskie", zawsze stanowiła źródło najnowszej poezji i sztuki. Tymczasem „wiara w zaświaty" była dla niego „całkowicie niepoetycka"[213]. Wiernym rosyjskim uczniem Feuerbacha był w tej kwestii dojrzały Hercen, potępiający — podobnie jak Filip Vogt — wszelką „liturgię" i „pietyzm" w muzyce oraz odrzucający *Stworzenie świata* Haydne'a na rzecz muzyki „ziemskiego" Mozarta[214]. Trzeba zarazem przypomnieć, że w młodzieńczym religijnym okresie (1834) Hercen uznawał Haydnowskie symfonie za wspaniałe odzwierciedlenie radości ludzi z okresu przed upadkiem pierworodnym[215]. Ponadto w tych samych młodych latach zachwycał się Czaadajewowskim porównaniem egipskich piramid do transcendentnego gotyku i pracował nad artykułem o tym samym temacie:

> Jednemu z naszych rodaków przyszło do głowy porównać gotyk z egipską architekturą. Jest to myśl nadzwyczaj głęboka. (...) Obelisk tak samo wskazuje na niebo, jak zatraca się w nim piramida[216].

Z rozdziału o Hercenie dowiemy się, że gotyk („romantyzm") stanie się jego głównym ideowym przeciwnikiem w okresie anty-teistycznym — przeto również ewolucja poglądów w dziedzinie estetycznej była u tego myśliciela bezpośrednią pochodną jego metafizyki i historiozofii.

Jednak najbardziej konsekwentną wizję estetyki immanentnej przedstawił na rosyjskim gruncie Plechanow, który słusznie uchodzi — obok Mehringa i Lafargue'a[217] — za twórcę estetyki marksistowskiej. Jej podstawę stanowiła Feuebarchowska antytranscendentna intuicja, w zgodzie z którą należało krytycznie oceniać na przykład Madonny Rafaela, ponieważ ich estetyczna „wzniosłość", podobnie jak wzniosłość całej chrześcijańskiej sztuki, związana była z elementem boskim. Plechanow pisał w tym kontekście:

> Wcześniej człowiek, podług wyrażenia Feuerbacha, *zubażał siebie*, składając hołd bóstwu, naprawdę składał go swojej własnej istocie, a teraz pojmuje on całą nędzę tego samozubożenia i darzy wielkim szacunkiem cechy ludzkie, właśnie za to, że one są ludzkie[218].

Estetyka rosyjskich teistów i anty-teistów nie stanie się w tej pracy przedmiotem odrębnej analizy, a jedynym wytłumaczeniem tego jest ograniczoność miejsca na poniższych łamach. Powyżej staraliśmy się jednak zarysować ów problem szkicowo, a w rozdziałach o Sołowjowie i Bierdiajewie podejmiemy go jeszcze raz, jakkolwiek już w sposób bardziej konkretny, odnoszący się ściśle do tych właśnie myślicieli. Skoro bowiem nie pisali oni traktatów *stricte* estetycznych, lecz wyłącznie eseje estetyczno-etyczne, to w ich przypadku ów problem nie mógł zostać pominięty. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, w jaki sposób

---

213 L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. I: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*. Warszawa 1988 s. 471, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński.

214 A. I. Giercen, *op. cit.*, t. X: *Byłoje i dumy 1852-1868. Czast' V*, Moskwa 1956 s. 167-168

215 *Ibidem*, t. I: *Proizwiedienija 1829-1841 godow*, Moskwa 1954 s. 72.

216 *Ibidem*, s. 327-328.

217 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988 s. 640.

218 G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. V, Moskwa 1958 s. 446.

problem piękna był w Rosji odnoszony do sfery transcendentnej lub do dziedziny ściśle historycznej — dokonywało się to zawsze w zależności od bardziej fundamentalnych światopoglądowych podstaw. Tymczasem jakościowa ewolucja w pojmowaniu piękna wewnątrz konkretnego światopoglądu miała miejsce wyłącznie wtedy, gdy dany myśliciel porzucał swe wcześniejsze transcendentne intuicje na rzecz przekonania o immanentnym charakterze ludzkich dziejów (przypadek Bielińskiego i Hercena).

Po tej dłuższej dygresji na temat, w jaki sposób rosyjska nauka o pięknie formułowała swoje najbardziej ogólne światopoglądowe podstawy i jak się z tego punktu widzenia różnicowała na estetykę transcendentną i immanentną, nadeszła pora, aby wytłumaczyć, dlaczego granicznym punktem w naszych rozważaniach o sporach w „myśli rosyjskiej" stał się rok 1922. Było już tutaj wspomniane, że właśnie w tym roku wypędzono z Rosji Radzieckiej prawie wszystkich filozofów[219]. Ten akt o charakterze światopoglądowo-politycznym jeszcze raz niezbicie dowiódł, że teoria była zawsze w Rosji ściśle powiązana z historyczną praktyką. Ci, którzy wypędzali z „ojczyzny proletariatu" uczniów Czaadajewa, Dostojewskiego, Sołowjowa, powoływali się następnie w swoich „filozoficznych" rozważaniach na Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego, Ławrowa i Plechanowa. Mieli w tym częściową rację, ponieważ rzeczywiście „materializm dialektyczny" Lenina i Stalina był znacznie bliższy antytranscendentnym intuicjom Bielińskiego, Hercena i Czernyszewskiego aniżeli teizmowi Czaadajewa i Sołowjowa. Jednakże proces wypędzania spowodował, że w Rosji Radzieckiej nie można już było filozofować nawet w taki sposób, w jaki to czynili ludzie lat 40. i 60. Każda bowiem myśl została tam poddana jednej mierze, a mianowicie ocenie, w jaki sposób jest lub nie jest zgodna z „jedynie słuszną" doktryną. Gdyby na przykład Bielińskiemu — którego uważano za prekursora marksizmu — przyszło żyć w Rosji po 1922 roku, to bez wątpienia podzieliłby tragiczny los Niesmiełowa, Tariejewa, Florenskiego. Podobnie byłoby w przypadku Czernyszewskiego, który przeszedł przez gehennę twierdzy i zesłania już w Rosji carskiej, ale jego los w Rosji Radzieckiej — gdy weźmie się pod uwagę intelektualne męstwo i nieustępliwość tego rosyjskiego ucznia Oświecenia — musiałby być jeszcze bardziej tragiczny. Warunkiem koniecznym, jakkolwiek nie zawsze wystarczającym dla uniknięcia podobnej „kary", byłaby jedynie odpowiednia i w miarę częsta zmiana przekonań. Tą krótką i nieco spekulatywną dygresją na temat ewentualnych losów rosyjskich a-teistów i anty-teistów w ZSRR chcieliśmy przede wszystkim uzasadnić, dlaczego w naszej pracy nie zajmujemy się rosyjską filozofią po 1922 roku[220]. Byłaby zapewne uzasadniona taka kontynuacja rozważań, która za swój temat obrałaby kwestię *Spór o Boga i człowieka w rosyjskiej filozofii emigracyjnej po 1922 roku* — ale to przecież może stanowić wielki problem dla odrębnego studium.

---

[219] Por. G. P r z e b i n d a, *Powrót filozofii...*, s. 123-124. Podano tutaj dokładnie, kto i kiedy został wypędzony, kto wyjechał dobrowolnie, a kto przez przeoczenie władz w Rosji pozostał (Tariejew, Niesmiełow), a następnie zginął w łagrze lub więzieniu (Florenski, Gorski) lub z wyroku pseudo-sądu (Sietnicki). Do naszych dni dożyli jedynie Wojno-Jasieniecki († 1 VI 1961) oraz Łosiew († 24 V 1988). O niesłusznie zapomnianym arcybiskupie i chirurgu, a także myślicielu, Wojno-Jasienieckim, traktuje obszerna praca M. P o p o w s k i e g o, *Żyzń i żytije Wojno-Jasienieckogo, archijepiskopa i chirurga*, Paris 1979.

[220] Na temat zniszczenia filozofii w ZSRR patrz — I. I a g o t, *Podawlenieje filosofii w SSSR (20-30 gody)* New York 1981; G. P r z e b i n d a, *Powrót filozofii...*, s. 124-130. O wypędzeniu filozofów patrz: S. S. C h o r u ż y j, *Filosofskij parachod*, [w:] i d e m, *op. cit.*, s. 189-208; o przetrwaniu rosyjskiej filozofii w pierwszych latach po wygnaniu por. S. G i e s s e n, *Nowiejszaja russkaja filosofija*, „Prieobrażenije". Christianskij Rieligiozno-Filosofskij Żurnał, nr 2: 1994 s. 8-14. Na temat heroicznych prób ratowania wolnej myśli w ZSRR patrz — W. G. B i e ł o u s, *Pietrogradskaja Wolnaja Filosofskaja Assocyacyja (1919-1924) — antitotalitarnyj ekspierimient w kommunisticzeskoj stranie*, Moskwa 1997.

4. „Myśl rosyjska" *more philologico demonstrata*

Poniższa praca, która rozpatruje istotny fragment dziejów myśli rosyjskiej i zajmuje się *historią idei*, ma zarazem charakter filologiczno-kulturologiczny. Myśl rosyjska bowiem osadziła się mocno w dziedzinie kulturowej, chociaż bardzo często wyrażała surową krytykę wobec kultury przeszłej i zastanej. Raz dokonywało się to w imię przyszłości budowanej na narodowo-religijnych podstawach (słowianofile), a innym razem — w imię nowej cywilizacji mającej powstać na bazie ekonomiczno-materialnej (rosyjski marksizm, który kontynuował w tym względzie tradycje klasycznego rosyjskiego okcydentalizmu). „Marksizm" w wykonaniu leninowskim, czyli w gruncie rzeczy synteza Marksa–Plechanowa z ideologią rosyjskiego chłopskiego narodnictwa Tkaczowa i Bakunina, doprowadził w swej praktyce do wielkiego spustoszenia rosyjskiej przestrzeni kulturowej, ale przecież on sam jako ideologia i praktyka pozostawał i nadal niestety pozostaje nieodłączną częścią rosyjskiej duchowej i materialnej kultury. Inni omawiani tu myśliciele (Czaadajew, Sołowjow, poniekąd Bierdiajew) dokonywali apologii kultury jako indywidualno-zbiorowego transcendentnego aktu, który z początku umożliwia człowiekowi „samopoznanie", odbudowując tym samym jego utraconą więź z Bogiem, a następnie stawia go w obliczu Stwórcy. W obręb tak szeroko pojmowanej kultury wchodzi nie tylko sztuka, literatura i filozofia, lecz również materialno-duchowa cywilizacja, czego mieli świadomość — wbrew patriarchalnym słowianofilom i Leontjewowi — nie tylko Bieliński z Hercenem, lecz również Czaadajew z Sołowjowem.

Na nasze rozumienie metody i języka nauk humanistycznych oraz wynikający z niego podział światopoglądów na transcendentne i immanentne istotny wpływ wywarł wielki rosyjski współczesny badacz kultury — Awierincew. Wbrew Tertulianowi i Szestowowi — chociaż nie krytykując ich bezpośrednio — rosyjski filolog podjął heroiczną próbę nowego pogodzenia Aten z Jerozolimą. W szkicu pt. *Grecka „literatura" i bliskowschodnie „piśmiennictwo"* [*Grieczeskaja litieratura i bliżniewostocznaja „słowiesnost'"*, 1971], odpowiadając na Tertulianowską wątpliwość: „Cóż mają wspólnego Ateny z Jeruzalem?", Awierincew zrekonstruował dwa klasyczne obrazy świata i człowieka: 1. helleński światopogląd *maski*, a więc obraz statyczny, pełen zachwytu wobec piękna hieratycznej nieruchomości bytu; 2. żydowski światopogląd twarzy, dostrzegający działanie dobra w ludzkiej zmiennej historii. Badacz dowiódł, że te dwa światopoglądy do pewnego momentu żyły oddzielnie, ale w wieku poprzedzającym narodziny Chrystusa zaczęły się coraz częściej ze sobą spotykać. Jednym z owoców takiego spotkania było tłumaczenie Starego Przymierza na język grecki (Septuaginta), którego dokonano dla potrzeb zhellenizowanych Żydów. W czasach po Chrystusie podobna misja przymierza Aten z Jerozolimą była kontynuowana przez synkretyczną twórczość Filona oraz szkoły aleksandryjskiej[221]. W następstwie, cała chrześcijańska kultura europejska pracowicie budowała wielkie dzieło syntezy, a w dniu dzisiejszym do grona kontynuatorów winna także dołączyć Rosja, której zadanie polega na przemyśleniu w twórczym prawosławnym duchu swego stosunku do Arystotelesa[222].

[221] S. S. Awierincew, *Ritorika i istorija jewropiejskoj litierturnoj tradicyi*, Moskwa 1996 s. 13-75.

[222] Ta ostatnia myśl pochodzi z artykułu *Arystotelizm chrześcijański jako wewnętrzna forma tradycji zachodniej wobec problemów współczesnej Rosji* [*Christianskij aristotielizm kak wnutrienniaja forma zapadnoj tradycyi i problemy sowriemiennoj Rossii*, 1991] — *ibidem*, s. 319-328.

Awierincew wiele wysiłku poświęcił przywróceniu *filologii*, czyli miłości słowa, jej starożytnej istoty zatracanej niekiedy we współczesnych metodach badawczych. Filologia nie wyczerpuje się przecież ani w teorii literatury (w formalizmie, strukturalizmie, dekonstruktywizmie), ani w teorii znaku (semiotyka), ani nawet w historii literatury. Ona przecież bada *słowo* we wszelkich jego konktekstach i funkcjach jako jeden z podstawowych składników poprzedzających i organizujących kulturę. Awierincew jako filolog staje ponad semiotyką — nie ogranicza bowiem roli słowa do funkcji immanentnego znaku, lecz uznaje transcendencję Słowa-Logosu, czyli jego zdolność do przekraczania duchowo-materialnej historii człowieka. Tak właśnie należy pojmować Awierincewowskie rozumienie filologii jako „służby na rzecz zrozumienia i pomocy w wykonaniu tego zadania"[223].

Świadomie, czy też nieświadomie Awierincew rozwija intuicję wielkiego Gogola, wyrażoną w roku 1844:

> W stosunku do słowa trzeba być uczciwym. Ono jest najwyższym Bożym darem dla człowieka. Nieszczęściem jest przeto, gdy pisarz wypowiada je w tym czasie, gdy sam znajduje się pod wpływem namiętnych pokus, złości albo gniewu, albo jakiejś osobistej niechęci wobec kogokolwiek, jednym słowem – wtedy, gdy jego własna dusza nie uzyskała jeszcze harmonii: wychodzi z niej takie słowo, które wszystkim obrzydnie (...). To nieszczęście, jeśli o rzeczach świętych i wzniosłych zacznie się rozlegać zgniłe słowo; lepiej już, aby zgniłe słowo rozlegało się o zgniłych rzeczach (...)[224].

Uważamy jednak, że nawet o „zgniłych rzeczach" nie powinno się mówić „zgniłym", ani zbyt dowolnym słowem. Przeto jednym z głównych elementów naszej metody badawczej ma być interpretacyjna wstrzemięźliwość (unikanie nadinterpretacji i pospiesznych ocen) oraz tekstologiczna rzetelność. Szacunek dla tekstu ma tutaj wymiar filologiczny i wynika zarazem z przyznania całkowitej racji powyższemu Gogolowskiemu sformułowaniu, w którym odczuwamy wyraźnie zarówno ducha św. Pawła[225], jak i echa Mądrości Syracha: „W mowie jest chwała i hańba człowieka, a język może sprowadzić jego upadek" (Syr 5, 13)[226].

Na pytanie, co to jest „słowo" i jakie jest jego miejsce względem „Słowa", próbował w swoim czasie odpowiedzieć Czaadajew:

> Popatrzcie na sternika: prowadzi on statek pośród podwodnych kamieni, podług swej woli kręci nim jako płynącym po wodzie kawałkiem drewna; czyni to przy pomocy paru słów, które od czasu do czasu wypowiada. To jest właśnie słowo. Popatrzcie na pole bitwy, gdzie sto batalionów od razu rusza energicznie na wroga; powoduje to jeden znak, jeden gest generała. Znowu słowo. Wyobraźcie sobie ten głos, jeszcze bardziej mocny, rozlegający się w całej nieskończoności przyrody jeszcze bardziej wyraźnie, niż mógłby to uczynić jakikolwiek ludzki głos w zamkniętej przestrzeni. I to jest właśnie Słowo spełnione. Przeto słowo jest głosem sprawczym, głosem twórczym (fr. *la parole agissante, la parole créante*)[227].

Filologia jako „służba na rzecz zrozumienia" i w tym sensie prawdziwa matka wszystkich nauk, może się więc podjąć próby — mając sprzymierzeńców tak potężnych jak

---

[223] Cytat pochodzi z hasła „Filologia" zamieszczonego w siódmym tomie radzieckiej Encyklopedii Literackiej, podajemy za: W. Woroszylski, *O Sergiuszu Awierincewie*, [w:] S. Awierincew, *Modlitwa o Słowa*, Poznań 1995 s. 10.

[224] N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 54.

[225] „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym" (Ef 4, 29).

[226] Gogol powoływał się na inny fragment z Syracha (Syr 28, 24-25): „Uważaj, otocz posiadłość swą płotem z cierni, srebro swoje i złoto mocno zawiąż; słowom twoim spraw wagę i ciężarki, a ustom drzwi i zasuwę" — N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 55.

[227] P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 211.

Gogol i Czaadajew — syntetycznego opisu, w jaki sposób rosyjska nowożytna myśl pojmowała i kształtowała swój stosunek słowa do Słowa.

I na tym właśnie polega zadanie prezentowanego studium, w którym ma być ponadto rozwinięta — naturalnie poprzez namysł nad istotą obu nurtów myśli rosyjskiej — jeszcze jedna Awierincewowska intuicja, całkowicie zgodna z duchem transcendentnego humanizmu Sołowjowa. Autor *Kryzysu filozofii zachodniej* już w wieku dwudziestu lat opisał korzyści, jakie chrześcijańska „wiara Ojców" może odnieść z faktu przejścia poprzez oświeceniowy ogień doświadczenia i rozumu[228], i zarazem — czego w przyszłości nie potrafił mu wybaczyć Szestow — głosił potrzebę syntezy filozoficznych Aten z religijną Jerozolimą i Rzymem:

> Znane są słowa Bacona, twórcy nauki pozytywnej: troszeczkę rozumu i odrobinka filozofii oddalają człowieka od Boga, nieco więcej rozumu i filozofii znowu przybliża człowieka ku Niemu. I chociaż Bóg jest jeden i ten sam, to jednak nie ulega wątpliwości, że owa wiara, ku której prowadzi wiele filozofii, nie jest już tą wiarą, od której odwodzi odrobinka rozumu[229].

---

[228] *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. III, Sankt-Pietierburg 1911 s. 89.

[229] *Ibidem*, s. 73. Awierincew wyraził tę samą myśl poprzez odniesienie do siebie dwóch części chrześcijańskiego świata: „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 (...) ale i 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 teologii 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). My zaś mamy niekiedy prawo przypomnieć naszym zachodnim braciom: «Podstawą mądrości jest bojaźń Pańska»" (Prz 1, 7) — S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie. Próba orientacji*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak", R. XLVII: 1995 nr 478 s. 4.

II
Apologia prowidencjalizmu i jedności (Piotr Czaadajew)

1. Narodziny filozofa

Piotr Czaadajew urodził się w maju 1794 roku, parę tygodni po tym, jak Robespierre we Francji ustanowił przez rewolucyjny Konwent dekret nakazujący oddawanie czci Najwyższej Istocie (*l'Etre Suprême*) i ustalający po wsze czasy świecki dogmat o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Wraz z tym dekretem wzmocniono jakobiński terror, który trwał do końca lipca. Czasy jakobinów osiągnęły swój kres podczas akcji Termidora, właśnie latem 1794 roku. 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 zdobywał właśnie staranne europejskie wykształcenie w domu brata zmarłej matki, Szczerbatowa, a w okresie, gdy Napoleon dokonywał podboju Europy, przyszły rosyjski myśliciel rozpoczynał naukę na Uniwersytecie Moskiewskim (1808). W tym czasie na uniwersytecie panowała niemiecka filozofia idealistyczna (Kant, Fichte, młody Schelling), ale skądinąd wiadomo, że Czaadajew czytywał również empirystę Locke'a[1]. Annienkow wspominał, że w okresie, gdy Czaadajew był już cesarskim oficerem, również studiował w oryginale tego empirystę. Mógł zarazem unaoczniać wychowanemu na Rousseau i francuskich sensualistach Puszkinowi, w jaki sposób filozofowie francuscy „zniekształcili filozoficzny system angielskiego myśliciela"[2]. Locke'owska epistemologiczna zasada „niezapisanej karty" (*tabula rasa*) wywrze w przyszłości istotny wpływ na Czaadajewowską historiozofię z *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego*. Na uniwersytecie przyszły myśliciel musiał także, co było całkowicie zgodne z półliberalnym duchem tamtych czasów, interesować się kwestiami historyczno-socjalnymi, czego pośrednim dowodem może być Puszkinowska opinia o nim jako o nie spełnionym Peryklesie i demokracie-Brutusie. W 1820 roku Czaadajew zachwycał się ówczesną rewolucją w Hiszpanii, która „zakończyła się w ciągu trzech miesięcy", „bez kropli przelanej krwi", i doprowadziła do podpisania przez króla konstytucyjnego aktu [II 11][3]. Przebieg wydarzeń w Hiszpanii był dla

[1] A. O. Smirnowa, *Zapiski*, Sankt-Pietierburg 1895 cz. I s. 151, cyt. za: Z. A. Kamienskij, *Paradoksy Czaadajewa*, [w:] P. Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991 s. 11.

[2] B. Tarasow, *Czaadajew*, Moskwa 1986 s. 51.

[3] P. Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, Moskwa 1991 t. I-II. W poniższym rozdziale o Czaadajewie wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym numerem tomu i strony; gwiazdka po numerze strony oznacza odwołanie do części komentarzowej.

Czaadajewa „dowodem na korzyść rewolucji" — przyszły myśliciel twierdził zarazem, odnosząc się zapewne do jakichś opinii posądzających go o demagogiczny radykalizm, że „gdyby nienawidził świata, to nie myślałby o jego naprawie" [II 12].

Znacznie wcześniej, bo od marca 1812 do marca 1814 roku Czaadajewowi samemu przyszło się zetknąć bezpośrednio z wielką historią i Europą podczas kampanii antynapoleońskiej, kiedy wraz z rosyjskim wojskiem znalazł się w Paryżu. Było to jego pierwsze empiryczne spotkanie z zachodnią cywilizacją, o którym jednak nie zachowało się zbyt wiele istotnych materiałów[4]. Więcej wiadomo — jakkolwiek i tutaj obfitość materiału pozostawia nader wiele do życzenia — o okresie 1815-1823. W tym właśnie czasie Czaadajew stykał się z masonami, z którymi, jak sam pisał, nawiązał kontakty w Krakowie w 1814 roku [I 579], a także z przyszłymi dekabrystami. W latach 1823-1826 przedsięwziął dłuższą podróż po Europie, odwiedzając m. in. Londyn, Paryż, Berno, Genewę, Mediolan, Florencję, Rzym, Wenecję, Karlsbad, Drezno. W jego korespondencji z tamtych czasów nie znalazły się jednak żadne głębsze ślady duchowych przeżyć, a listy z 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, Cookiem. Czaadajew z aprobatą wspominał o wielkim zainteresowaniu Cooka „maleńkimi sarkofagami epoki pierwszych wieków Kościoła" [I 462]. Ich rozmowy dotyczyły religii, a moskiewski rozmówca — jak tłumaczył się w rok później podczas przesłuchania przez carskiego żandarma, wypytującego o wszelkie zagraniczne kontakty — ze smutkiem opowiadał angielskiemu interlokutorowi o „braku wiary w rosyjskim narodzie, szczególnie pośród klas wyższych" [I 576]. W kwietniu 1824 roku z Paryża informował brata, że wydał na książki tysiąc pięćset franków [II 36]. Współczesny rosyjski badacz stwierdził, że 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 transcendentny wymiar Kościoła katolickiego, lecz także jego osiągnięcia w dziedzinie cywilizacyjnej (państwowej i socjalnej)[7]. Należy jednak przy tym pamiętać, że taka opinia została wyrażona *explicite* dopiero w *Listach filozoficznych*.

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

> 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 chrześcijańskiej wierze [I 576-577].

Takie defensywne stwierdzenie wynikało jednak z obawy przed aresztowaniem i nie odzwierciedlało we właściwy sposób rodzącego się wówczas u Czaadajewa przekonania

---

[4] We wspomnieniach Żychariewa przytoczone są wrażenia Czaadajewa z pobytu w Lang Bilau (Długa Bielawa) – pisze o tym W. Szczukin, *Russkoje zapadniczestwo sorokowych godow XIX wieka kak obszczestwienno-litieraturnoje jawlenije*, Kraków 1987 s. 21; 145 (przypis 24).

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

[6] B. Tarasow, *op. cit.*, s. 97.

[7] *Ibidem*, s. 119.

o metafizyczno-socjalnych zadaniach chrześcijaństwa. Wspomniany Cook w odręcznej notatce jasno przecież napisał, że 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 roku 1832 Czaadajewowskiego listu do niemieckiego myśliciela wynika, że prowadzili „kurortowe" dyskusje o światowych zadaniach filozofii. Schelling radził swemu rosyjskiemu rozmówcy, aby powstrzymał się z lekturą jego dzieł do czasu publikacji nowych książek, ale Czaadajew — nie mogąc się doczekać ich edycji — zapoznał się wkrótce z wszystkimi dotychczas wydanymi pracami Niemca. Twierdził z emfazą, że lektura „otwarła przed nim nowy świat" [II 75] — miał wtedy przeczucie, że z systemu Schellinga powinna się wykształcić „filozofia religijna". Gdy niedługo potem Czaadajew dowiedział się, że w swoich nowych wykładach Schelling realizuje „wielką myśl o połączeniu filozofii z religią", jego radość nie miała granic. Twierdził bowiem, że dokładnie ta właśnie myśl stała od początku w centrum jego własnych rozważań, „jako światło i cel całej jego umysłowej pracy" [II 76]. Czaadajew wyrażał wielką radość z faktu, że nie tylko on sam, lecz także spotkany ongiś w Karlsbadzie myśliciel niemiecki „już nie ziemską naukę głosi swym krasomówczym słowem, lecz niebiańską" [II 75][8].

Omawiany list do Schellinga pochodzi z roku 1832, czyli już z okresu po napisaniu *Listów filozoficznych*. Czaadajew, zapewne nieco na wyrost i z charakterystyczną dla siebie przesadą, starał się przedstawiać swój wczesny życiorys jako wstęp do teoretyczno-praktycznego prowidencjalizmu, wyłożonego w *Listach filozoficznych*. Nawet jednak, gdy się uwzględni ten fakt pewnej intelektualnej przesady, to i tak nie da się zaprzeczyć wielkiemu znaczeniu spotkania z Schellingiem dla sformułowania przyszłego światopoglądu rosyjskiego myśliciela.

We wcześniejszym pięcioleciu (1826-1831) z dala od ludzi i światowego rozgwaru Czaadajew tworzył podstawy swojej „niebiańskiej nauki". Pośród nazwisk, książek i dziedzin studiowanych przez niego 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, 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]. Na podstawie długości i różnorodności tej listy można wnioskować, że ówczesne poznawcze poszukiwania Czaadajewa oscylowały między dyletantyzmem a encyklopedyzmem. Jednakże bez uwzględnienia tego olbrzymiego intelektualnego wysiłku, jakiego 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 stwierdził, że w owych

[8] Por. A. Bezwiński, *Czaadajew i Schelling — o korespondencji dwóch myślicieli*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy". Studia Filologiczne, 1980 z. 7 s. 47-50.

[9] B. Tarasow, *op. cit.*, s. 154.

systemach człowiek bezskutecznie starał się pojąć siebie samego wyłącznie z 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 ostatecznie do porzucenia roszczeń opartych wyłącznie na wierze we własne siły [I 475].

Nie dziwi więc, że Kant został przez Czaadajewa uznany za „apologetę rozumu Adamowego" (*Apologete adamitischer Vernunft*)[10] [I 768*], czyli rozumu człowieka skażonego pierworodnym grzechem. 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 ludzkiego bytu" (*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'indifférence en matière de religion*, 1819-1820] Lamennais'ego [por. I 616] oraz *Człowiek bez imienia* [*L'homme sans nom*, 1823] Ballanche'a [por. I 596]. A. Turgieniew nazwał Czaadajewa „moskiewskim Lammenais'em", zapewne z tego powodu, że rosyjskiemu myślicielowi bliska była idea „socjalizmu chrześcijańskiego"[11].

Można zarazem 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 myśliciela Czaadajew zetknął się jeszcze w Paryżu, podczas swej podróży po Europie. Rosyjski myśliciel traktował tę myśl w duchu „religii politycznej" przyszłości, o czym informował w 1831 roku Puszkina [II 71]. Kontrowersję pośród badaczy wzbudził natomiast stosunek młodego Czaadajewa do mistycznych idei Junga-Stillinga. W bibliotece rosyjskiego myśliciela 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 między innnymi Gerszenzon, który apodyktycznie stwierdził, że u Czaadajewa na krótko przed jego wyjazdem z Rosji dokonał się mistyczny przewrót światopoglądowy. Gerszenzon włączył nawet do swojej edycji Czaadajewa mistyczny tekst pt. *Z nauki o duchach*[13]. Jednakże tekst ów, jak dowiódł Szachowskoj już w 1932 roku, nie został napisany przez Czaadajewa, lecz przez jego mistycznie nastrojonego przyjaciela, Obleuchowa [por. II 643*]. Ewoluujący w kierunku racjonalnego prowidencjalizmu światopogląd rosyjskiego myśliciela nie miał nic wspólnego z ezoterycznym mistycyzmem Junga-Stillinga.

Powyższy zarys świata idei Czaadajewa przed rokiem 1828, czyli przed okresem rozpoczęcia prac nad *Listami filozoficznymi* [*Lettres philosophiques adressées à une dame*, 1828-1830, opubl. 1836-1935], jest ważny jako wstęp do opisu światopoglądu myśliciela po 1828 roku. Naszym zdaniem, a idziemy tu częściowo śladami Gerszenzona i Zieńkowskiego, system Czaadajewa można określić mianem „prowidencjalizmu" — wszystko, co myśliciel pisał o Europie i Rosji, stanowiło w jego systemie konsekwencję pojmowania dziejów jako wzbogacanego o nowe wartości powrotu historycznej ludzkości do Boga.

---

[10] Na swoim egzemplarzu dzieła Kanta Czaadajew przekreślił tytuł „*Kritik der reinen Vernunft*" i zastąpił go tytułem powyżej cytowanym — facsimile strony tytułowej opublikowało „Litieraturnoje Nasledstwo", t. 22-24: 1935 s. 11.

[11] Por. B. Tarasow, *op. cit.*, s. 180.

[12] Ch. Quénet, *Chaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931 s. 143-147.

[13] *Soczinienija i pis'ma* P. Ja. Czaadajewa, t. I, Moskwa 1913 s. 39-52. Pamiętnik pt. *Mem[oire] sur Geistkunde* został napisany częściowo po niemiecku, częściowo po francusku.

2. „Jedna myśl" *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego*

Tymczasem 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"[14]. W dziele Czaadajewa jest parę takich miejsc, które formalnie rzecz ujmując, mogłyby częściowo potwierdzić tę ogólną intuicję. Jeśli jednak Czaadajew — wbrew tezom niektórych badaczy — w momencie pisania *Listów filozoficznych* wcale Hegla nie znał[15], to można przypuścić, że ta zbieżność ma jedynie pozorny charakter. Rosyjski myśliciel był przecież przekonany, że 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 ma wiedzieć, jakie są te środki, które po to znajduje w sobie i wokół siebie, aby współpracować w osiąganiu celu stojącego przed całym ludzkim społeczeństwem [I 99-100].

Gdy przeto 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 rosyjskim gruncie 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 zaś Gerszenzon pisał w tym kontekście o „immanentnej obecności ducha Bożego w ludzkości i o zlaniu się ludzkości z Bogiem jako ostatecznym celu procesu historycznego"[16], to musiał mieć na myśli jedynie taką Bożą 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 przeciw traktowaniu człowieka jako istoty „oddzielonej i jednostkowej, ograniczonej w danym momencie". Gdyby ów pogląd był prawdziwy, to człowiek nie różniłby się niczym od „owada-jętki", rodzącego się i błyskawicznie umierającego w ciągu tego samego krótkiego dnia. Tymczasem człowiek winien być pojmowany jako „istota rozumna w sensie ogólnym" (*l'être intelligent abstrait*)[17],

---

[14] 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 Zieńkowski — W. W. Z i e ń k o w s k i j, *Istorija russkoj filosofii*, t. 1, Paris 1989 s. 166.

[15] Powoływał się za to na „wspaniałe przeczucia stoików", którzy w czasach, gdy świat nie był jeszcze w takim stopniu rozbity na części jak obecnie, dostrzegli, że „podstawowa zasada natury duchowej na tym polega, że żadna siła, żadne prawo nie jest tworzone przez nas samych" [I 124].

[16] M. O. G e r s z e n z o n, *Gribojedowskaja Moskwa. P. Czaadajew. Oczerki proszłogo*, Moskwa 1989 s. 159.

[17] W tym miejscu widać wyraźnie wpływ panteizmu, w którym zaciera się ludzka indywidualna osobowość. Swojej postulowanej „istocie rozumnie uogólnionej" Czaadajew przeciwstawiał w sensie negatywnym „istotę indywidualną i osobową" (*l'être individuel et personnel*) [I 200]. Taki pogląd był zapewne efektem wpływu panteizmu Schellinga z okresu przed „filozofią Objawienia" — z odpowiednimi dziełami tego myśliciela Czaadajew zapoznawał się w drugiej połowie lat 20., o czym świadczy fragment z listu do Schellinga z roku

żyjąca w „rzeczywistości cudownej", której przebłyski widoczne są na razie przy „pewnym szczególnym natchnieniu" [I 200]. Z tego właśnie 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 wszystkie te teorie traktują rozum ludzki jako bryłę śniegu, powiększającą się w miarę tego, jak długo się ją toczy. W zależności 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 się wznosić coraz wyżej wyłącznie siłami swej doskonalonej natury. Zawsze jednak widzi w nim „człowieka i tylko człowieka" [I 160].

Czaadajew był przekonany, że 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 krytycznie: „Wbrew myślicielom oświeceniowym, Czaadajew twierdził, że naturalnym 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"[18]. W roku 1973 ta ocena uległa jeszcze wyostrzeniu — tym razem polski badacz napisał, że Czaadajew „wbrew myślicielom oświeceniowym twierdził, że naturalnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do wolności (...)"[19]. Wydaje się jednak, że taka surowa ocena nie może być odniesiona wyłącznie do samego Czaadajewa, lecz jest konsekwencją badawczej postawy, która kwestionuje tradycyjne judeo-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 dla nas twierdzenie Walickiego, że „Czaadajew zaatakował w *Listach* moralną i intelektualną autonomię jednostki"[20]. Pomiędzy oświeceniowym indywidualizmem a pseudo-średnio-

---

1832 [II 75]. W latach 40. i 50. Czaadajew podejmie dramatyczną próbę wyzwolenia swego prowidencjalizmu z wszelkich elementów bezosobowo-panteistycznych i opowie się zdecydowanie za *indywidualną nieśmiertelnością* [por. I 219].

[18] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964 s. 73.

[19] Idem, *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* [podkreślenie – G. P.] freedom is not natural to man" — idem, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979 s. 82.

[20] Por. hasło: *Czaadajew*, [w:] *Słownik filozofów*, t. 1, Warszawa 1966 s. 148. Badacz opierał się tu głównie

wiecznym 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, że 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 oni 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 wszak 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 ludzką naturą a Bożą łaską — wszelkie dobro, które 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 odpowiednie usytuowanie siebie samego w kontekście Bożym, wbrew filozofom ograniczającym świat do zamkniętych kontaktów pomiędzy ludźmi:

> ... filozofowie zdolni są jedynie do pojmowania 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 Czaadajewa i w nauce o nim już od momentu publikacji pierwszego „listu" za dominantę jego światopoglądu uznawano najczęściej moment historiozoficzny, bez związku z metafizyką, przy czym zwracano szczególną uwagę na fragmenty dotyczące filozofii dziejów Rosji. Z tego powodu często uważano go za ojca rosyjskiego historiozoficznego sceptycyzmu[21]. Podobnemu interpretacyjnemu stanowisku słusznie sprzeciwił się Gerszenzon, który w pierwszej naukowej próbie rekonstrukcji Czaadajewowskiego światopoglądu dowodził, że historiozofia stanowi tu pochodną religijnej wizji dziejów („socjalny mistycyzm"), a sceptyczny obraz Rosji z pierwszego „filozoficznego listu" nie odgrywa w tym systemie większej roli[22]. Podobne stanowisko zaprezentował Zieńkowski, który określił światopogląd Czaadajewa mianem „prowidencjalizmu" i polemizował z tezą o „historiozoficznym sceptycyzmie" myśliciela: „Zazwyczaj przy streszczaniu nauki Czaadajewa na pierwszy plan 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. Tym niemniej, jego poglądy dotyczące Rosji *bynajmniej 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"[23].

---

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".

[21] Autorem takiego poglądu był Pypin — por. M. O. Gerszenzon, *op. cit.*, s. 163.

[22] *Ibidem*, s. 145; 161, 188.

[23] W. W. Zieńkowskij, *op. cit.*, t. I s. 162-163.

Polemizujący z tą tezą Zieńkowskiego Walicki stwierdził, że u Czaadajewa „spojrzenie na Rosję doprowadziło (...) do takiej właśnie filozofii dziejów"[24]. Aby odpowiedzieć na pytanie, kto w tym metodologiczno-światopoglądowym sporze miał 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 tej właśnie pozycji słusznie polemizowali ze stanowiskiem badawczym, które rozpatrywało tę myśl z punktu widzenia jej historycznej *genezy* i *funkcji*. W Czaadajewowskim obrazie Boga, człowieka i historii elementem najbardziej ogólnym i podstawą wszystkich innych tez było przekonanie o Bożym pochodzeniu człowieka oraz myśl o stałej obecności Opatrzności w ludzkich dziejach. Jeżeli nie przyznamy, 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[25]. 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 ludzkim 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 ostateczny cel był u niego ściśle powiązany 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 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 socjalnego w Rosji oraz jego zniesienie w Europie) wywarły decydujący wpływ na Czaadajewowską *metafizyczną* (ogólno-racjonalną) ocenę dziejów poszczególnych narodów w historii powszechnej. Skoro Czaadajew był przekonany, że ten kto szuka [ponadhistorycznej] prawdy, zawsze odnajduje [historyczną] wolność i dobrobyt [por. I 101], to zmuszony był przyznać, że jest także odwrotnie. Kto nie odnalazł historycznej wolności i dobrobytu, ten zapewne nie szukał ponadhistorycznej 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 można je uzyskać „przy okazji". Jednak te tezy mają już charakter metafizyczny (modelowy), a nie empiryczny — przeto Czaadajewowską historiozofię należy uznać za pochodną jego prowidencjalizmu.

Wiele konkretnych tez z „listów filozoficznych" powinno się tłumaczyć tylko na ogólnym tle całego systemu Czaadajewa. Taka interpretacja bardzo długo nie była możliwa, jako że trzeba

---

[24] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 81.

[25] Tak właśnie, w polemice z Gerszenzonem, interpretował w roku 1908 Czaadajewowską myśl Plechanow, który jej elementy metafizyczne uznał za efekt pomieszania umysłu filozofa: „*...fascynacja Czaadajewa mistycyzmem była płodem choroby nerwowej*". Plechanow twierdził, że mistycyzm był dla Czaadajewa sposobem ucieczki od świata, podobnie jak dla innych wódka. Interpretator dodawał jednak wspaniałomyślnie, że w „epoce Czaadajewa", kiedy dyferancjacja społeczna, a co za tym idzie, również dyferencjacja ideologiczna nie była tak wyraźna jak „dzisiaj", również „mistycy podobni do Czaadajewa" mogli sprzyjać „ruchom wyzwoleńczym" — G. W. Plechanow, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. IV, Moskwa 1958 s. 754-756.

było aż stu lat, aby osiem „listów" ujrzało światło dzienne (1836-1935). W trzecim „liście" Czaadajew stwierdził na przykład, że wielkie osiągnięcia matematycznej analizy i fizycznej obserwacji wynikają z tego, iż wykluczyły one ze swej metody „rozstrząsającą wolę". Przywołał nawet w tym kontekście tezę Bacona, podług 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]. Tym niemniej, nie znaczyło to, aby rosyjski myśliciel chciał tę metodę zastosować *en bloc* do konstruowania innych nauk, czego dowodzą odpowiednie fragmenty czwartego „listu". Rosyjski myśliciel — wbrew Oświeceniu marzącemu o zastosowaniu praw obowiązujących w naturze fizycznej do sfery moralnej[26] — podjął tam próbę oddzielenia metody nauk ścisłych i empirycznych od metody metafizyki i nauki o moralności. Z czwartego „listu" wynika, że „ponad doskonałą prawdą nie ma niczego", a „matematyczna doskonałość, konsekwentnie, ma także swoje granice". Analityczny wywód nie może być równoznaczny z „Bożym *Fiat*", jako że wtedy „już nie wiara przenosiłaby góry, lecz Algebra" [I 131]:

> Stałe, nieruchome, geometryczne rozstrząsanie, 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 (*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 zademonstrowana na sposób geometryczny:

> Filozofia (...) zawsze mieszała element skończony z nieskończonym, widzialny z niewidzialnym, taki, który poddaje się recepcji przez zmysły, z takim, który się tej recepcji nie poddaje. Jeżeli momentami mówiła nawet coś innego, to w otchłaniach swej 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 człowieczy rozum! [I 134].

Rosyjski myśliciel nie wiedział, jak można osiągnąć ścisłość w nauce o człowieku [I 133], ale twierdził stanowczo, że w nauce o moralności należy unikać „zasady niepotwierdzonego przymusu". Odrzucał pogląd mechanicystów, którzy za jednostronnie pojmowanym Newtonem oraz francuskim Oświeceniem dostrzegali nieodparte działanie prawa grawitacji nie tylko w sferze materialnej, lecz także we wszelkich duchowych dziedzinach. 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]. Rosyjski myśliciel sądził, że twórca mechaniki tylko dlatego mógł dojść do zadziwiających odkryć w dziedzinie przyrodoznawstwa, ponieważ był religijny. Nieprzypadkowo Newton, jak podkreślał rosyjski myśliciel, był również wybitnym komentatorem Apokalipsy[27].

---

[26] Najbardziej klasyczną próbą takiej syntezy był wykład Condorceta wygłoszony w 1782 w Akademii Francuskiej, zatytułowany *Avantages que la societé peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales.*

[27] Warto zauważyć, że w późniejszym okresie Newtonem jako odkrywcą prawa grawitacji zachwycał się

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 systemie tego ostatniego 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"[28], 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? Jego 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 tak 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 — taka teza była od dawna obecna w tradycji judeo-chrześcijańskiej[29], a wynikało z niej, że człowiek jest prawdziwie wolny tylko wtedy, gdy czyni dobro. Rosyjski myśliciel nie był wszelako deterministą — nieprzypadkowo w roku 1842 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 do najbardziej charakterystycznego w dziejach myśli rosyjskiej pierwszej połowy XIX wieku wykładu prowidencjalizmu. Jednakże badacz tego systemu powinien się również odnieść do kontekstu, w jakim dokonywała się recepcja Czaadajewowskiej myśli w ciągu wielu lat po publikacji pierwszego „filozoficznego listu" (1836).

Wtedy zwracano przede wszystkim uwagę na „antypatriotyzm" Czaadajewa, jego apologię katolicyzmu oraz domniemaną pogardę wobec prawosławia. Do wyjątków należała opinia Hercena, który na zesłaniu po lekturze Czaadajewowskiego „listu" natychmiast uznał

---

także Czernyszewski, który jednak wyśmiewał skłonności metafizyczne angielskiego fizyka. Jego „łamanie głowy nad istotą apokaliptycznej Bestii" przypominały mu przesądność Tycho de Brahe. Ten ostatni myśliciel, który tak „odważnie mierzył systemy ciał niebieskich", wracał podobno pokornie do domu, gdy tylko zając przebiegł mu drogę — N. G. Czernyszewskij, *Izbrannyje filosofskije soczinienija*, t-III, Moskwa–Leningrad 1951 s. 482. Jeden z bohaterów powieści *Co robić?*, Rachmietow, informował, że Newtonowskie dzieło *Uwagi o proroctwach św. Daniela i Apokalipsie św. Jana* [*Observations on the Profecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, 1773], z którego ma wynikać, że wszechświat jest rządzony przez Opatrzność, było efektem „pomieszania szaleństwa z rozumem" — i d e m, *Czto dielat'? Iz rasskazow o nowych ludiach*, Leningrad 1975 s. 201.

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

[29] W Mądrości Syracha czytamy: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania" (Syr 15, 14).

go za rewolucyjny „wystrzał pośród ciemnej nocy"[30]. Hercen nie dostrzegł wszakże, iż krytyka Rosji dokonana piórem anonimowego myśliciela wynikała z bardziej ogólnych, a samemu autorowi *Rzeczy minionych i rozmyślań* obcych, metafizycznych zasad, sytuujących ludzką historię w kontekście prowidencjalno-opatrznościowym. Skierowane bowiem 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 historyczny przykład 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 liście napisanym w październiku 1836 roku wyrażał zdziwienie, że oburzenie rosyjskiej czytającej publiczności wywołała „idea, która wkrótce mieć będzie dwa tysiące lat, a którą głosiły, czciły i wyznawały wielkie umysły oraz tysiące świętych". Skoro owa idea (chrześcijaństwo) zrodziła dobre historyczne płody 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 istocie sprzyjało" [I 99]. Ta właśnie myśl ma jednoczyć wszystkich, a „system socjalny, czyli Kościół" powinien „ustanowić królestwo prawdy pośród ludzi" [I 87]. W części wstępnej przywoływaliśmy zawarte również w tym „liście" przekonanie myśliciela, iż każdy naród powinien znać swoje miejsce w ogólnym systemie chrześcijańskiego powołania. Położona pomiędzy Wschodem a Zachodem i nie należąca ani do jednego, ani do drugiego Rosja tego swego miejsca dotychczas nie odnalazła.

W różnych miejscach pierwszego „listu" Czaadajew tłumaczył przyczynę takiego stanu rzeczy — raz twierdził, że 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 o „słabości naszej wiary" albo „niewystarczalności naszych dogmatów" [I 100]. Gdzieś indziej posunął się nawet do stwierdzenia, że Rosjanie „we krwi mają coś takiego, co każe im odrzucić wszelki postęp" [I 97]. Wiemy jednak, iż w innych miejscach winą za zło historyczne Czaadajew obarczał ludzką wolność, która mogła się skutecznie sprzeciwić planom Opatrzności. Opisując jednakże przypadek Rosji, myśliciel twierdził:

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

Czyżby przeto wyobcowanie Rosji z powszechnych dziejów chrześcijaństwa nie było w rozumieniu Czaadajewa wyłącznie ludzkim wolnym aktem? Czyżby to nie

---

[30] A. I. Giercen, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. IX: *Byłoje i dumy 1852-1868. Czast' IV*, Moskwa 1956 s. 139.

Rosja sama u źródeł zapomniała o Bogu, lecz to Bóg odwrócił się od niej apodyktycznie? Badaczowi jest trudno odpowiedzieć na to pytanie. 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 wielkiej w sensie geograficznym nacji bez wystarczającego ku temu powodu. Całe późniejsze dzieje Rosji, które mogą tu zostać potraktowane jako *sui generis* efekt grzechu pierworodnego, były rezultatem rozłączenia się dróg Opatrzności i człowieka. Całkowicie inaczej wyglądały dotychczasowe dzieje katolickiej Europy, która — jak twierdził myśliciel — w przeciągu długich chrześcijańskich stuleci wypracowała właściwy model religijnej kultury i cywilizacji:

> Wszystkie narody Europy, idąc naprzód poprzez stulecia, trzymały się obok siebie. Cokolwiek by one teraz czyniły, każdy na swój sposób, ich drogi stale się zbiegają 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 wspanialsze aniżeli wszelkie harmonie świata fizycznego [I 100].

Czaadajewowski model prowidencjalizmu, w którym zawierała się przede wszystkim apologia *jedności*, miał wyraźne cechy średniowiecznego modelu historiozoficznego. W szóstym „liście" myśliciel pisał, iż dzieje chrześcijańskiej Europy stanowiły w zasadzie historię jednego narodu, jednego „ciała społecznego", które — pomimo formalnego podziału na odrębne państwa — należało do tej samej całości wyższego rzędu. Autor *Listów filozoficznych* ubolewał nad faktem osłabienia tej jedności przez Reformację, ale dodawał, że w XVI wieku nic już nie mogło odwrócić świata z niegdyś obranej właściwej drogi. Z tego punktu widzenia nie przyjmował krytyki europejskiego Średniowiecza z jego wojnami religijnymi oraz „stosami zapalanymi przez nietolerancję", a więc krytyki dokonywanej przez tradycję oświeceniowo-liberalną. Ta antyśredniowieczna doktryna została przez niego określona mianem „powierzchownej filozofii". W szóstym „liście" Czaadajew odniósł się krytycznie do Woltera za to, że ten oburzał się na fakt, iż w świecie chrześcijańskim przekonania często prowadziły do wojen [I 167]. Tymczasem w systemie Czaadajewa tamte historyczne fakty i wydarzenia spełniały 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[31].

W szóstym „liście" Czaadajew napisał, że nie wolno tak interpretować dziejów, jak to czyni „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]. Czaadajew był przekonany, że historią, która podąża w prawidłowym kierunku, zawsze rządzą przekonania czyli idee, a nie materialne interesy. Ta opinia była w formie oświeceniowa („historią rządzą przekonania"), ale w treści — średniowieczno-romantyczna (religia jest *pozytywną* sprawczą siłą historii). Tak właśnie Czaadajew opisywał

---

[31] Por. P. Ja. Czaadajew, *Soczinienija*, red. W. Ju. Proskurina, Moskwa 1989 s. 576*.

osiemnaście wieków Zachodu, a nie tylko jego Średniowiecze, twierdząc zarazem, że interesy i namiętności ludzkie były tam zawsze następstwem religijnych idei, a nigdy ich nie poprzedzały w genetycznym sensie. Wszelkie europejskie polityczne rewolucje, jak sądził, były w gruncie rzeczy przewrotami moralnymi — narody Europy „szukały prawdy, a odnalazły wolność i dobrobyt" [I 101]. Szczególny podziw myśliciela budziły dzieje nowożytnej Anglii, której historia, jego zdaniem, miała wymiar wyłącznie kościelno-religijny. Ostatnią rewolucję angielską (1640), a także wszystkie wydarzenia związane z jej nadejściem, poczynając od Henryka XVIII, Czaadajew określił mianem „religijnego rozwoju" — jemu właśnie Anglicy zawdzięczają swoją wolność i dobrobyt [I 102]. W innym miejscu przypominał, że jeszcze do niedawna cała Europa określała się imieniem „chrześcijańskiego świata", co znajdowało odzwierciedlenie w rzeczywistości polityczno-socjalnej. W prowidencjalny plan Czaadajewa były bowiem mocno wpisane „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa i porządku", które uważał za nieodłączne składowe cywilizacji opartej na Ewangelii („fizjologia europejskiego człowieka") [I 93-94].

Wszystkie osiem „listów filozoficznych" stanowiło otwartą polemikę z historiozofią Oświecenia, dla której Średniowiecze było jedynie epoką „fanatyzmu i przesądu". Jednakże Oświecenie, jak Czaadajew sądził w 1829 roku, było tylko epizodycznym okresem historii pomiędzy dwiema epokami religijnymi: Średniowieczem („cudowny ruch ludzkiej natury ku możliwej doskonałości") i „aktualnym stanem społeczeństw, określonym przez religijną reakcję, czyli nowy impuls, nadany duchowi ludzkiemu przez religię" (epoka konserwatywno-romantyczna) [I 101-102].

W historii Czaadajew przywiązywał wielką wagę do *tradycji*, powołując się przy tym na Cycerona, który mówił o potrzebie łączenia teraźniejszości z przeszłością [I 92]. Gdzie indziej tradycja została przez niego 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 religijnej cywilizacji oraz zachodnia stałość przechodząca z pokolenia na pokolenie. Problem przekazywania Bożej wiedzy z ojca na syna zostanie przez Czaadajewa omówiony w piątym „liście", ale już w pierwszym fragmencie myśliciel pisał o wypracowywanej w ciągu wieków atmosferze duchowej Zachodu. Każde dziecko w Europie kształtuje swą moralną naturę za pośrednictwem matki, nim jeszcze wyjdzie w świat i pojawi się w społeczeństwie. Czaadajew uznawał narody za „istoty moralne", podobnie jak są nimi poszczególne osoby. Proces wychowania osób mierzy się latami, podczas gdy dla wychowania narodów potrzebne są wieki [I 93].

W porównaniu z konsekwentną religijną historią Europy dzieje Rosji jawiły się Czaadajewowi jako zbiór nietrwałych i niestałych elementów (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][32].

[32] Ch. Quénet, *op. cit.*, s. 162, zauważył, że ten fragment Czaadajewa współbrzmi z tezami de Bonalda, który określił Rosjan mianem „ludu wędrowniczego", a ich „moskiewskie domy" — mianem „scytyjskich wozów, z których zdjęto koła".

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 barbarzyństwa", 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 przez niego uznany za niewolę jeszcze bardziej okrutną aniżeli jarzmo tatarskie, ponieważ ta niewola była „uświęcona faktem odzyskania niezależności" [I 97-98]. Z aforystyczną ironią myśliciel odniósł się 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 nieszczęsny 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 religijnej historii, stanowi fragment pierwszego listu, w którym — ujmując rzecz formalnie — został wyrażony ponadczasowy sceptycyzm:

> 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 on właśnie ukazał wszystkim europejskim narodom ich „ostateczne przeznaczenie" [I 101]. Należy więc przyjąć tezę, że ta opozycja Rosja–Europa miała swój sens jedynie w odniesieniu do przeszłości i dnia dzisiejszego, gdy zaś chodzi o przyszłość, to myśliciel — wbrew *stylistyce* niektórych fragmentów — nie wykluczył pewnej 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[33], a druga, realizowana w Rosji oraz w Stanach Zjednoczonych[34], miała wyłącznie materialny wymiar. Cywilizacja, która nie bierze pod uwagę faktu Odkupienia, dąży do „królestwa zła" — tak właśnie Czaadajew określał ideę nieograniczonego doskonalenia człowieka w zamkniętej 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 „religijna cywilizacja" Europy nie była przez Czaadajewa traktowana jako przestrzeń ascetyczna i odwracająca się od świata rzeczy. Wręcz przeciwnie, myśliciel uważał, iż narody wypełniające plan Opatrzności, potrafią także prawidłowo zagospodarować świat „rzeczy powszednich". W szóstym „liście" napisał, że obecne w chrześcijaństwie materialne dobra nie są celem, lecz tylko rezultatem działalności duchowej, zgodnie ze słowami Zbawiciela:

---

[33] W jednym tylko miejscu Czaadajew nieco 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].

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

„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 oraz nieroztropne lekceważenie wygód i radości życia [I 107].

W roku 1915 Mandelsztam napisał, że Czaadajewowi udało się zrozumieć Zachód, którego istota wcale nie wyrażała się poprzez „zamiecione dróżki cywilizacji"[35]. Myśliciel, jak pisał poeta, pojmował historię jako „wychowywanie narodów przez Boga", czyli „drabinę Jakuba, po której aniołowie schodzą z nieba na ziemię", a nie jako „mechaniczny ruch wskazówki zegara"[36]. W tym ogólnie słusznym stwierdzeniu jest wszakże jedno ważne niedopowiedzenie, a mianowicie to, że naród, który kształtuje swą historię podług Bożego planu, 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 drugi świat (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 faktycznego 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 chłopskiego urzeczywistnionego na Rusi w czasach Godunowa i Szujskich, uznając je zarazem za *miarę* (ale nie przyczynę w sensie genetycznym, tutaj bowiem niepodzielnie panowała „zła wiara" z Bizancjum) 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 jedni ludzie rodzą się po to, aby być wolnymi, inni zaś — aby „nosić okowy" [I 112][37]. Nowożytny świat, w którym nadal obowiązują podobne zasady, nie jest godny miana świata chrześcijańskiego.

W „liście" drugim, o czym już częściowo mówiliśmy, Czaadajew starał się ukazać wzajemne 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 pierworodnego grzechu:

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

---

[35] O. E. Mandelsztam, *Piotr Czaadajew*, [w:] idem, *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, t. 2: *Proza*, Moskwa 1991 s. 290.

[36] *Ibidem*, s. 286.

[37] Teza pochodzi z *Polityki* Arystotelesa (I, 4-6) — por. *Politika Aristotiela*, Sankt-Pietierburg 1911 s. 4-5, tłum. S. A. Żelebow.

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 w praczasach wolności. Rozum takiej czystej i nieskalanej istoty był uważany za „niebieską emanację, pochodzącą od samego Boga" [I 151-152][38]. Z dalszych rozważań wynika, że jest to Czaadajewowska krytyka zarówno 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 człowieczą samowolę [I 152-153]. Ludzkie zmysły i rozum, jak Czadajew pisał w „liście" drugim, mogą jedynie poznawać zjawiska naturalne (świat fizyczny), ale nawet tutaj nie są w stanie dotrzeć samodzielnie do istoty 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 poporządkowana ograniczeniom czasu i przestrzeni, ponieważ łączy on w sobie zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość oraz przyszłość. Ów niegdyś utracony rozum człowiek odzyska w przyszłości dzięki temu, że w historii pojawiła się „osoba Chrystusa" [I 152]. Czaadajew odrzucał pogląd o istnieniu jakichkolwiek moralnych prawd, które człowiek poznawałby wyłącznie dzięki autonomicznej filozofii. Twierdził zarazem, że 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 ciekawą kwestią, którą nazwał „pierwotnym Objawieniem", odmiennym 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 ono oddzieliło się od głównego światowego nurtu, zawsze znajdą się pewne wyobrażenia, bardziej lub mniej odczuwalne, o Istocie Najwyższej, o dobru i złu, o tym co jest sprawiedliwe, a co sprawiedliwe nie jest; 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 biorą się owe „wybrażenia", Czaadajew odpowiadał, że tego nikt dokładnie nie wie, jako że dzieci przejmują je od ojców i matek. Owo doświadczenie pokoleń, czyli „zbiór wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi", było rozdzielone w prowidencjalnym planie 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

[38] Nie wiadomo dlaczego, współczesny badacz Czaadajewa stwierdził, że ten myśliciel „nie mówi niczego ani o grzeszności człowieka, ani o zbawieniu jego duszy, ani o kościelnych sakramentach, ani o czymkolwiek podobnym" — B. T a r a s o w, *op. cit.*, s. 199. Badacz musi być bardzo przywiązany do tej niesłusznej opinii, skoro powtórzył ją w brzmieniu dosłownym w swej nowej pracy — i d e m, *P. Ja. Czaadajew i russkaja litieratura pierwoj połowiny XIX wieka*, [w:] P. Ja. C z a a d a j e w, *Statji i pis'ma*, Moskwa 1989 s. 9-10. Tymczasem o grzeszności człowieka bez przerwy jest mowa w *Listach filozoficznych* — cała pogańska historia antyku oraz dzieje Rosji traktowane są tutaj jako efekt grzechu pierworodnego. We *Fragmentach i myślach różnych* — o czym będzie mowa w przedostatnim fragmencie tego rozdziału o Czaadajewie — myśliciel podjął problem Eucharystii, indywidualnej nieśmiertelności, Trójcy św., itd.

„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 się stać udziałem rozumu powszechnego [I 148].

Po upadku spowodowanym przez grzech pierworodny tradycja owa przywraca w poszczególnym człowieku zatracony obraz i podobieństwo Boże. Gdyby pojedyncza nowo narodzona istota została natychmiast po przyjściu na świat sztucznie odłączona od ludzi i dotrwała w tym stanie do wieku dorosłego, nigdy zarazem nie słysząc ludzkiego głosu, to jakościowo nie różniłaby się ona od innych ssaków, zaliczanych przez przyrodników do tego samego gatunku. Gdyby człowiek został pozbawiony kontaktu z innymi świadomymi istotami, to wtedy „szczypałby trawę, a nie rozmyślał o swojej naturze" [I 151].

Myśliciel zdecydowanie odrzucał pogląd, że istotą podobną do Boga człowiek staje się natychmiast po swoich narodzinach. Porównywał w tym celu jego anarchiczną formę („bezmyślne spojrzenie", „łzy", „przenikliwy krzyk") z ukształtowaną istotą pierwszego człowieka, Adama:

> Pierwszy człowiek nie był płaczliwym dzieckiem, dlatego mógł być w pełni podobny do Boga i rzeczywiście był do niego podobny; ale, rzecz jasna, zupełnie nie jest podobny do obrazu Bożego płód człowieka [I 150].

W powyższym cytacie nie są ważne motywy biologiczne, lecz fakt, jak wielką rolę Czaadajew przypisywał tradycji międzypokoleniowej. Bóg *rozmawiał* z człowiekiem w dniu jego stworzenia, a człowiek wtedy słuchał i rozumiał Boga — tutaj 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 całkowicie zatracona i jest teraz przekazywana ludziom za pośrednictwem tradycji pokoleń:

> To właśnie Boże słowo 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 stale zwraca się do człowieka za pośrednictwem istot do niego podobnych [I 150].

W rozważaniach Czaadajewa o człowieku da się wyróżnić trzy podstawowe myśli: 1. elementarna istota człowieka polega na tym, że jest on „stworzeniem myślącym", zdolnym do przyjmowania „oświecenia bez granic" (na tym polega jego przewaga nad wszelkim innym 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 akt jak na początku dziejów [I 151] — w tym procesie rolę pośrednika Boga lepiej lub gorzej wypełniają kolejne historyczne pokolenia. Rozum ludzki po swym upadku zawsze odczuwał potrzebę rekonstrukcji samego siebie podług idealnego wzorca, dlatego sens historii polega na międzypokoleniowym odzyskiwaniu przez człowieka zdolności rozumienia głosu Boga [I 152].

W czasach starożytnych, czyli w okresie przed drugim i trzecim Objawieniem, ów idealny wzorzec był najczęściej odnajdywany w zamkniętym obrębie samego człowieka. Zarówno w drugim jak i szóstym oraz siódmym „liście" Czaadajew próbował ocenić rolę świata pogańskiego w procesie odbudowy obrazu Bożego w człowieku i 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 jakiś blask tego „nowego słońca", które dopiero po nich miało wzejść na ziemi (misja Chrystusa). Jednakże nie mogli w pełni rozpoznać „znaków absolutnej prawdy", ponieważ od momentu, gdy człowiek zmienił swą naturę (grzech pierworodny), prawda nie objawiała mu się w całej swej pełni [I 119].

W drugim „liście" Czaadajew stwierdził w duchu arystokratyczno-romantycznym, że ludzkie masy zawsze podporządkowują się mniejszości stojącej na „społecznych wyżynach". 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 tezy, 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". Toteż było dla niego rzeczą całkowicie zrozumiałą, 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 oraz inne jednostki [I 156][39].

W szóstym „liście" Czaadajew próbował ponadto 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 on na myśli pierwsze wieki chrześcijaństwa oraz następujące po nich Średniowiecze. Wbrew „przesądowi i filozoficznemu fatalizmowi" (tak Czaadajew określał ideologie oświeceniowe) uważał on 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 czasach aktualnych, „w których umysł ludzki przyjął swój nowy kierunek" [I 161], możliwa jest nie tylko adekwatna ocena Średniowiecza, lecz także przewartościowanie znaczenia ludzkiej historii z okresu przed chrześcijaństwem.

Ta reinterpretacja, polemiczna wobec Oświecenia, dokonywała się przy pomocy przeciwstawiania rzeczywistości Starego Testamentu światu starożytnej Grecji i Rzymu. W prowidencjalnym wykładzie rosyjskiego myśliciela pierwszy świat bezpośrednio przygotował nadejście chrześcijaństwa, podczas gdy drugi — był jedynie dowodem na upadek człowieka („człowiek pozostawiony samemu sobie nieuchronnie zmierzał 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 pochwałę zepsucia (pochwała

[39] 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 wykładnię antypersonalizmu.

homoseksualizmu opisana przez Platona w *Uczcie*), słyszał głosy „demona", a przed śmiercią wyraził całkowity sceptycyzm wobec własnej nauki [I 190]. Mojżesz natomiast był gigantem, któremu rosyjski myśliciel przypisywał zasługę „zachowania na ziemi idei jedynego Boga" [I 187]. W siódmym „liście" Czaadajew sprzeciwił się także współczesnej sobie tradycji rozpatrującej Mojżesza wyłącznie jako „doskonałego prawodawcę" i „liberała". Myśliciel dopatrywał się bowiem w działalności patriarchy zapowiedzi chrześcijańskiego ponadnarodowego uniwersalizmu:

> Bez wątpienia, był on patriotą: bo jakże mogłaby nim nie być wielka dusza, niezależnie od misji, jaką miałaby wypełnić na ziemi! Jest to na dodatek zasada powszechna: 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 dokonać [I 188][40].

Do idei ponadnarodowego uniwersalnego Boga Mojżesz dochodził przeto za pośrednictwem idei „wybranego narodu" [I 187-189]. Ta Czaadajewowska ocena była jawnie polemiczna w stosunku do Oświecenia, które patrzyło na Mojżesza z wielką niechęcią, uważając go za ojca ślepego posłuszeństwa, niewolnictwa, narodowej ograniczoności i krwawych podbojów. Opinię tę podzielał zarówno Wolter, 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]. Zarazem opinia rosyjskiego myśliciela była w znacznym stopniu zbieżna z tezami Ballanche'a[41], francuskiego głosiciela socjalnej „palingenezy".

Król Dawid był dla Czaadajewa „najbardziej doskonałym wzorem najświętszego heroizmu", podczas gdy Marek Aureliusz jawił mu się jako przedstawiciel „sztucznej pyszałkowatej cnoty". Podobnie surowo został przez Czaadajewa oceniony Arystoteles, którego „imię wkrótce będzie wymawiane nie bez wstrętu", jako że był „aniołem ciemności, który w przeciągu kilku wieków niewolił w ludzkości siły dobra". Tak samo 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 współczesnego świata", podobnie jak był tymże Arymanem w stworzonej przez siebie przestrzeni. Jego bogowie i bohaterowie po dziś dzień chcą wyrwać świat spod wpływu chrześcijańskiej idei [I 195-196][42].

Ta Czaadajewowska retoryka miała swój wymiar dydaktyczny — myśliciel uważał, że filozofia historii[43] powinna mieć charakter krytyczno-oceniający. Zamiast być „pustą ciekawością", powinna stać się „najwyższym trybunałem", który mógłby wskazać teraźniejszym czasom prawidłowy kierunek ich rozwoju:

> Ogłaszałby bezlitosny wyrok nad pychą i wielkością wszystkich wieków; starannie sprawdziłby wszelki rozgłos, wszelką sławę; rozprawiłby się z wszelkimi mirażami i wszelkimi historycznymi

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

[41] Tę zbieżność dostrzegł W. Szczukin, *Istorija zatmiwszaja Kosmos (Biblija w rieligiozno-fiłosofskoj koncepcyi P. Ja. Czaadajewa*, [w:] *Jews and Slavs*, vol. 2: *The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*, Jerusalem 1994 s. 123. Ballanche pisał m. in o „boskiej algebrze Mojżesza" i jego „wspaniałej kosmogonii". W liście z roku 1835 Czaadajew napisał, że „zbudował całą swoją filozofię na sympatiach Ballanche'a" [II 99].

[42] Surowa ocena Homera znów dokonywała się pod bezpośrednim wpływem Ballanche'a — W. Szczukin, *ibidem*, s. 123.

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

pokusami; zająłby się usilnie niszczeniem fałszywych pojęć, które zaśmiecają pamięć ludzkości, wszystko po to, aby przeszłość stanęła przed rozumem w prawdziwym świetle i umożliwiła mu wyciągnięcie określonych wniosków w stosunku do teraźniejszości, a także z niewzruszoną pewnością skierowała ludzkie oczy w nieskończone dale przyszłości [I 164].

W takim właśnie kontekście Czaadajew nie zgadzał się z pochlebną opinią o starożytnej Grecji, uznając ją za kraj fałszywych nadziei i iluzji, za geniusza kłamstwa, który nieszczęśliwie oddziałuje 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 niedoskonałą drogą — 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 na zawsze z powierzchni ziemi. To nie barbarzyńcy zniszczyli stary świat, gdyż on sam już przed ich nadejściem był tylko „zetlałym trupem"[44]. Odnosi się to nie tylko do Rzymu, lecz w ogóle do całej starożytnej cywilizacji, która już wcześniej rozproszyła się w Cesarstwie. Czaadajew mówił tu zarówno o Grecji jak i o Egipcie, a nawet o tej części judaizmu, która uległa procesowi hellenizacji [I 170]. W takiej ocenie, pomimo negatywnej frazeologii, zawarta była 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 jej 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. Dla tego bowiem potrzebne było nowe działanie Opatrzności, czyli powstanie chrześcijaństwa, przez rosyjskiego myśliciela określonego mianem „myśli, która przyszła z nieba na ziemię" oraz „osią, wokół której kręci się cała sfera historii" [I 171]. Powstanie chrześcijaństwa było dla Czaadajewa przełomowym momentem 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][45].

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, obserwujemy jedynie przesuwanie się geograficznych granic poszczególnych państw, podczas gdy narody i społeczeństwa istnieją już na sposób trwały. Świat chrześcijański nie przeżyje już żadnej katastrofy, lecz będzie systematycznie wprowadzał w obręb swojego systemu kolejne najbardziej nawet oddalone niechrześcijańskie narody. Nie ma takiego miejsca na świecie, które mogłoby oprzeć się działaniu

[44] Podobną opinię mógł Czaadajew przeczytać w dziele Guizota pt. *Historia cywilizacji we Francji od upadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego*, które znajdowało się w jego bibliotece [II 569*]. Z tą tezą Guizota będzie w przyszłości polemizował Czernyszewski, który zaprzeczy poglądom francuskiego historyka o rozumnym i korzystnym dla dalszego biegu dziejów charakterze upadku Rzymu. Dla Czernyszewskiego — odwrotnie aniżeli dla Czaadajewa — cały okres, który nastąpił po upadku Rzymu (Średniowiecze) był epoką wielkiego regresu cywilizacyjnego. Tymczasem myśl o zepsuciu Rzymu jeszcze przed narodzinami Jezusa była szczególnie bliska św. Augustynowi.

[45] Przy okazji Czaadajew potępił piętnastowieczne włoskie Odrodzenie, którego 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].

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" kończył 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]. Nieco później, w liście do Mieszczerskiej z 1841 roku „dziękował niebu, że wpaja ono różnym chrześcijańskim wyznaniom myśl o wzajemnym zbliżeniu" [II 140].

Ostatnią fazą ludzkiej historii, czyli rozwiązaniem światowego dramatu, miała być wielka „apokaliptyczna synteza" [I 205]. Taką metaforą Czaadajew zakończył ósmy, czyli ostatni z *Filozoficznych listów.* Ich podstawą, co staraliśmy się powyżej wykazać, było przekonanie o opatrznościowo-teleologicznym wymiarze historii. Z tej ogólnej istoty wywodził się Czaadajewowski „europeizm" (uniwersalizm). Myśliciel bowiem w momencie pisania listów był przekonany, że plan Opatrzności w sposób najbardziej przybliżony do ideału realizuje się na katolickim Zachodzie. Historia Europy była tedy 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.

*

Pomiędzy napisaniem pierwszego „listu" (1829) a jego publikacją (1836) upłynęło sporo brzemiennego w historyczne wydarzenia czasu. Europa nie szła już taką drogą, na jakiej spodziewał się ją widzieć Czaadajew. Pierwsze swe wątpliwości i rozczarowania co do Zachodu wyraził w liście do Puszkina z września 1831 roku:

> To była moja wiara albo raczej nieskończona lekkomyślność. W tamtym błogim spokoju świata, w tamtej przyszłości i ja odnajdywałem 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; to powszechne nieszczęście, które tak niespodziewanie spadło na moją Europę, pomnożyło moje osobiste nieszczęście [II 70-71].

Czaadajew miał tutaj na myśli rewolucję lipcową we Francji (1830), a „głupotą jednego człowieka" określał działalność Karola X, w jego oczach — odpowiedzialnego za tragiczne w skutkach niepokoje socjalne. Jednakże te wydarzenia nie zakłóciły w istotny sposób historycznego optymizmu rosyjskiego myśliciela, gdyż miał on nadzieję, iż mimo wszystko z tych smutnych faktów wyniknie ostatecznie wyłącznie dobro. Gdy rozum się opamięta, Europa prędko powróci na religijną drogę. Dla tego konieczna będzie jednak 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 przeczuwając w tej kwestii niczego pewnego, ale kierując się za to „niejasną intuicją", 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 głoszonego przez „kilku śmiałych duchownych" katolicyzmu nowego typu, który miałby zająć miejsce dawnego katolicyzmu, „uświęconego przez czas". Zdecydowanie natomiast wykluczał jakąkolwiek pozytywną rolę „wojny powszechnej", jako że ścieżki krwi nie były już w jego przewidywaniach ścieżkami Opatrzności — ostatni strumień krwi został w historii przelany, a narody osiągną swe przyszłe szczęście bez pośrednictwa łez [I 71-72][46].

Późniejsza korespondencja Czaadajewa dowodzi jednak, że rozczarowanie współczesnymi dziejami Europy ulegało u niego pogłębieniu. Tymczasem powoli, lecz systematycznie rodziło się w jego umyśle przekonanie o znaczącej roli Rosji w prowidencjalnym planie historii. Już w kwietniu roku 1833 w liście do A.Turgieniewa napisał, że współcześni Rosjanie, podobnie jak wszystkie inne narody, „pędzą 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 zakorzenionych przesądów ani starych przyzwyczajeń, ani też upartej rutyny, która mogłaby się im przeciwstawić [II 79].

Ten napisany na trzy lata przed publikacją pierwszego „listu filozoficznego" fragment dowodzi, iż idea o szczególnym religijnym posłannictwie Rosji zrodziła się u Czaadajewa znacznie wcześniej, aniżeli wybuchł skandal w związku z tamtą edycją. Trzeba więc odrzucić pogląd, że idee *Apologii obłąkanego* powstały jako rezultat taktycznych ustępstw myśliciela wobec politycznej władzy i oburzonej opinii publicznej. Pierwsze ślady przekonań podobnych do poglądów wyrażonych w *Apologii obłąkanego* odnajdujemy w innych prywatnych listach i posłaniach z tego okresu. Właśnie w posłaniu do cara Mikołaja I z czerwca 1833 roku Czaadajew napomykał, że idącej dotychczas inną drogą aniżeli Europa Rosji „przypadła w udziale szczególna misja w tym świecie". 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 europejskie nacje [II 83]. Podobne tezy zostały wypowiedziane w liście do księcia Wiaziemskiego z marca 1834 roku („określone idee powinny pochodzić z naszego kraju, z Rosji" [II 88]) oraz do A. Turgieniewa z jesieni roku następnego („Wtedy my pójdziemy do przodu i to 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 hrabiego Stroganowa, że tamten tekst nie stanowi już jego „wyznania wiary" (*profession de foi*), lecz jest pochodną dawnego gorzkiego uczucia (*sentiment douloureux*), które w międzyczasie 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 ponadhistorycznej prawdy odnalazły historyczną wolność i dobrobyt — Czaadajew znów tłumaczył to słowami Zbawiciela: „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane" (Mt 6, 33) [II 113][47]. Z drugiej

[46] W roku 1831, gdy powstawał list do Puszkina, 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 Lammenais oraz Lacordaire [por. II 310*]. Warto przypomnieć, że religijne wojny średniowieczne znajdowały wielkie uznanie w oczach Czaadajewa, podobnie zresztą jak starotestamentowe podboje Mojżesza.

[47] Czaadajew użył tutaj sformułowania z nie opublikowanego jeszcze wówczas szóstego „listu" [I 175], aby wytłumaczyć frazę z „listu" pierwszego [I 101].

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 dostrzegł natomiast wtedy zalet „naszej izolacji". Aktualnie traktował tę ostatnią jako podstawę „przyszłego sukcesu" Rosji [II 113].

W liście z 1835 roku myśliciel wyjaśniał, czym różni się jego rozumny patriotyzm od współczesnego 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* zostałe opublikowane w całości we właściwym czasie, to musiano by zwrócić uwagę na końcówkę siódmego fragmentu, w którym autor opisywał istotę przyszłych dziejów Rosji. Pomimo że dotychczasowe związki Rosji z Zachodem zostały tu uznane za bardzo wątłe, to jednak dzieje rosyjskie miały się wkrótce stać częścią prowidencjalnych dziejów Europy:

> ... ze względu na rozwój socjalny 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 europejskiego społeczeństwa. Im bardziej będziemy się starali z nimi utożsamić, tym lepiej dla nas [I 198].

Czaadajew dodawał, że w tym procesie rolę decydującą odegrają tzw. „wyższe siły społeczeństwa", czyli wybitne jednostki, które w coraz większym stopniu oddziałują na masy. Sam sobie musiał przypisywać tę właśnie rolę, skoro zwracał się do adresatki:

> Uczyńmy wszystko, co w naszych siłach, aby oczyścić drogę dla naszych wnuków [I 198].

Taka opinia była rezultatem ogólnego przekonania o istnieniu w całym wszechświecie jednej tylko myśli oraz jednego powszechnego Ducha (Welt-Geist), który panuje nad całym światem [II 94]. Uprzedzając nieświadomie opinie, które w przyszłości będą się doszukiwać w tym stwierdzeniu śladów wływu Hegla, rosyjski myśliciel dodawał, że o istnieniu owego ducha dowiedział się od Schellinga [II 94]. W liście do barona d'Ecksteina stwierdził dodatkowo, że skoro punkt wyjścia historii wszystkich narodów jest taki sam, a ich rozwój poszedł różnymi okrężnymi drogami wyłącznie ze względu na ich własny wybór, to w aktualnej sytuacji chrześcijańskie i wszelkie inne narody 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. *zołotaja posriedstwiennost'*). Sądził, że te wydarzenia opóźniły rozwój świata o pięćdziesiąt lat i teraz jedynie Rosja może z prawidłowej perspektywy ocenić to, co dzieje się w Europie [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 pozostałe 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, że „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 zostać wyartykułowana przez masy ludzkie. 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][48]. W *Apologii obłąkanego* za takiego „pomazańca Bożego" został uznany Piotr Wielki:

> Swoim potężnym wichrem zmiótł 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 dziejowym planie) i był historyczną „białą kartą". Na niej właśnie Piotr I napisał swoje słowa „Europa i Zachód" — w tym fakcie, jawnie zlekceważonym w pierwszym „liście filozoficznym", myśliciel dostrzegał teraz „najwyższą logikę Opatrzności" [I 293]. Od momentu Piotrowej reformy Rosja konsekwentnie, ale wyłącznie za pośrednictwem odgórnych decyzji carów, wykorzystywała osiągnięcia europejskiej cywilizacji. Tylko dzięki „potężnej myśli" Piotra możliwe było przyswojenie przez Rosję jako kraj bez historii („barbarzyńska przeszłość") największych osiągnięć religijnej cywilizacji Zachodu [I 291-292]. Wbrew odpowiednim aforyzmom z pierwszego „listu" Czaadajew twierdził teraz równie aforystycznie, że żaden naród nie osiągnął w dziele postępu większych sukcesów aniżeli Rosja od czasów Piotra I [I 292]. Stało się to możliwe, gdy car *zmusił* swój naród zarówno do wyrzeczenia się złej tradycji, jak i do przyjęcia na jej miejsce tych elementów europejskiej cywilizacji, 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 myśliciel mógł napisać, że kocha swą ojczyznę tak, jak go nauczył Piotr Wielki, podczas gdy jest mu całkowicie obcy postrzegający wszystko w różowych kolorach „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, że jego ojczyzna posiada rozpoczętą przez cara Piotra historię. Zmieniła się również jego ocena Cerkwi prawosławnej, której pokorę

---

[48] W roku 1838 Czaadajew odrzucał chrześcijański demokratyzm Lamennais'ego, pisząc: „Jak można szukać rozumu w tłumie? Gdzie widziano, aby tłum był rozumny? *Was hat das Volk mit der Vernunft zu schaffen?* — powiedziałem kiedyś pewnemu Niemcowi. Przyjechałby do nas ten wasz Lamennais i posłuchałby, o czym u nas tłum mówi; popatrzyłby i nie wiem, w jaki sposób zastosowałby tutaj swoje *vox populi, vox Dei?*" [II 131].

chwilowo uznawał za wartość, tym bardziej, że w innych momentach rosyjski Kościół wykazywał również bohaterstwo [I 302]. Tymczasem Europa aktualna, w której osłabło działanie Kościoła katolickiego, wyraźnie zboczyła z prowidencjalnego szlaku historii. Z nowych rozważań Czaadajewa wynikało, że dokonujący się poprzez wieki na Zachodzie postęp historyczny nie był *jedynym* efektem rozwoju Europy — obok niego pojawiały się również fałszywe idee i przyzwyczajenia. Jak pamiętamy, w *Listach filozoficznych* Czaadajew bardzo surowo osądził Reformację, którą uznawał za nieudaną próbę rozbicia tradycji i 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 fałszują (...) [I 300][49].

W *Listach filozoficznych* surowa moralna ocena dotyczyła wyłącznie przeszłości i dnia aktualnego Rosji, w *Apologii obłąkanego* w obliczu „długiego szeregu szaleństw" dokonanych przez narody zachodnie [I 300] odnosiła się także do rewolucyjnej Europy. W Czaadajewowskim prowidencjalnym wykładzie pojawiało się oto puste zwolnione przez Europę miejsce, które miała teraz zająć 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 lepiej realizowało się 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 zagrania głównej roli w tym spektaklu. Lekcja Europy, zarówno w swej części pozytywnej (Czaadajew nadal uważał, że europejskie narody „stanowią najpełniejszy wzór cywilizacji we wszelkich jej formach") jak i negatywnej, posłuży za lekcję dla Rosji. Toteż ojczyzna Piotra I, Łomonosowa i Puszkina nie będzie powtarzać złych doświadczeń Europy („nie istnieje nieuchronna konieczność"), lecz dzięki niebiosom przywróci historii jej należny wymiar [I 301-302]. Jako przeciwnik burżuazyjnej demokracji Czaadajew dodawał, że 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 stanowiło w dużej mierze o obliczu Czaadajewowskiego arystokratycznego prowidencjalizmu.

Myśliciel był głęboko przekonany, że Rosjanie teraz właśnie zostali powołani, „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, jakie zawsze stawiał przed sobą człowiek. Czaadajew z emfazą podkreślał, że dzisiaj już nic nie może przeszkodzić 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 system jako na wykład ponad-

[49] Wybiegając nieco do przodu przypomnijmy, że w roku 1848, już w obliczu nowych europejskich rewolucji, Czaadajew jednoznacznie dostrzegł przyczynowy związek pomiędzy „aktualnym socjalnym dramatem" a „religijnym dramatem XVI wieku" [II 212].

historycznego (transcendentnego) prowidencjalizmu, to wtedy *Apologia* — przynajmniej w tej części, w której mówi ona o włączeniu Rosji do powszechnego procesu 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"[50]. 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].

Jednak kwestia rosyjska, jak już mówiliśmy, nie była główną osią, wokół której krążyła Czaadajewowska prowidencjalna idea. W swych *Listach filozoficznych* myśliciel rozwijał konsekwentnie jedną myśl, taką mianowicie, 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 UNIVERSUM" (*le Grand Tout*) [I 143]. Ktoś uważny mógłby dostrzec w tej koncepcji ślady panteizmu Schellinga z okresu przed „filozofią Objawienia", jednakże Czaadajew — jakby spodziewając się podobnych zarzutów — natychmiast się przed nimi bronił. Twierdził bowiem, że jego *wielkie UNIVERSUM* „nie ma nic wspólnego z tym panteizmem, który wyznaje większość współczesnych filozofów". Określał tę naukę jako zgubną i twierdził, że pomimo spirytualistycznej frazeologii traktuje ona fakty porządku duchowego tak, jakby były one faktami porządku materialnego [I 143]. Pomimo szacunku dla filozofii młodego Schellinga, Czaadajew wyrażał jednak żal, że myśliciel niemiecki wraz ze Schleiermacherem i Cousinem za bardzo uległ „uczuciowym natchnieniom Platona", gdy tymczasem powinien konsekwentnie podążać logicznym szlakiem Mojżesza jako pogromcy politeizmu [por. I 164-165].

Jednak w liście do Schellinga z 1832 roku Czaadajew wyraził wdzięczność niemieckiemu „mędrcowi, który dąży do ogarnięcia powszechnej istoty rzeczy" [II 77]. Tym sposobem niemiecki myśliciel stawał się w oczach Czaadajewa apologetą ponadhistorycznej „jednej myśli" [por. II 94], której pochwałę sam „moskiewski filozof"[51] przedstawił zarówno w *Listach filozoficznych* jak i w *Apologii obłąkanego*. Jeszcze w liście do Puszkina z roku 1831 Czaadajew napisał:

> Posiadam tylko jedną myśl, o czym Pan wie. Gdybym przypadkiem odnalazł w swoim mózgu inne myśli, to one zapewne będą pozostawać w związku z tą jedną (...) [II 69].

W Czaadajewowskim prowidencjalizmie zawarty był pogląd o aktywnym, a więc także historyczno-ludzkim charakterze chrześcijaństwa. Takie właśnie przekonanie stanowiło centrum i oś tego światopoglądu. Tezy o moralnych zadaniach, jakie stoją zarówno przed jednostkami jak i całymi narodami, były jego logiczną konsekwencją.

---

[50] Por. L. Suchanek, *Pierre Chaadaev sur la mission de la Russie*, [w:] *Messianisme et slavophilie*, Cracovie 1987 s. 173-179.

[51] Tak Czaadajew mówił o sobie w liście do A. Turgieniewa z 1835 [por. II 97] — nie ma w tym żadnej ironii, jako że jest to tylko konstatacja zdumiewającego dla samego Czaadajewa faktu, iż uniwersalny prowidencjalizm był dziełem filozofa z Moskwy. Stara stolica, która w pierwszym liście zbyt pochopnie została określona mianem „miasta umarłych" (Necropolis) [I 106], odzyskiwała tym sposobem swe potencjalne uniwersalne znaczenie.

3. Między *Apologią obłąkanego* a śmiercią (1837-1856)

W roku 1837 Czaadajew stwierdził, że człowiekowi nie wolno obawiać się nadmiernej potęgi śmierci, ani tym bardziej sądzić, że życie ludzkie jest tragicznie rozbite na dwie połowy, pomiędzy którymi znajduje się „łopata grabarza". „Wieczność" dla rosyjskiego myśliciela nie była niczym innym jak „życiem człowieka sprawiedliwego, którego wzór pozostawił nam w testamencie Syn Człowieczy" [II 125]. Królestwo Boże zaczyna się jeszcze po tej stronie dziejów, ponieważ otchłań między życiem a śmiercią została zasypana przez Chrystusa już osiemnaście wieków temu. Z jednej strony, różnica pomiędzy światem realnym, czyli tym *co jest* („świat przez nas zbudowany", który „należy zniszczyć") a światem niebiańskim, czyli tym co *być powinno*, jest ogromna, ale z drugiej strony — niebo wcale nie jest „wiszącym nad naszymi głowami nieosiągalnym błękitem". Tak bowiem było tylko w czasach przed Chrystusem, „gdy ziemia nie była jeszcze uświęcona ofiarą [Chrystusa — G. P.], ani pojednana z niebem". Jeżeli jednak ktoś jeszcze w czasach po Chrystusie dostrzega nieprzebytą otchłań między ziemią a niebem, to staje się tym samym spóźnionym głosicielem „ciemnoty i ohydy pogaństwa" [II 125]. Dzisiaj już bowiem łącznikiem między niebem a ziemią jest „niewysłowiona tajemnica Eucharystii" oraz „nieprzemijająca pamięć o krzyżu" [II 137].

Pomimo, że w latach 40. i 50. Czaadajew nie napisał ani jednego traktatu na miarę *Listów filozoficznych* ani nawet *Apologii obłąkanego*, to jednak jego drobna twórczość tego okresu, zarówno epistolarna jak i aforystyczno-filozoficzna, jest nader istotna dla zrozumienia i dopełnienia obrazu tej myśli. Ze względu na autorytet i rozgłos, jaki myśliciel zdobył w trudnej dla siebie drugiej połowie lat 30., w latach 40. i pierwszej połowie lat 50. czuł się on 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" (Pogodin, Szewyriow) jak i ludowo-prawosławna doktryna słowianofilów (Kiriejewski, Chomiakow), zarówno anty-teistyczny światopogląd okcydentalistów (późny Bieliński, Hercen) jak i deizm liberałów (Granowski), zarówno wreszcie religijny obraz świata i człowieka zarysowany w drugiej połowie lat 40. przez Gogola, jak i prawosławny antyokcydentalizm oraz antyrewolucjonizm ogłoszony *ex cathedra* po francusku tuż po rewolucji 1848 roku przez bywalca europejskich salonów, Tiutczewa.

Czaadajew, przez jednych uznawany za okcydentalistę (na podstawie pierwszego z *Listów filozoficznych*), przez innych — za słowianofila (na podstawie *Apologii obłąkanego*), w posłaniu z roku 1842 zaadresowanym do Schellinga wystąpił przeciwko obu tym nowym i jeszcze nie w pełni uformowanym rosyjskim doktrynom. Winą za ich powstawanie i ewentualny rozkwit w Rosji obarczał obcą „spekulatywną filozofię", która „dawno przeniknęła do nas" [II 144]:

> Trzeba przyjąć do wiadomości, że ta filozofia — którą Pan [mowa o Schellingu – G. P.], przybywszy do Berlina, zamierza zrzucić z tronu — pojawiła się także u nas. Zjednoczywszy się z naszymi obiegowymi ideami i wstąpiwszy w sojusz z panującym u nas w aktualnym czasie duchem, grozi deformacją naszego narodowego uczucia (...). Nadzwyczajna elastyczność tej filozofii, która ułatwia jej wszelkie możliwe zastosowania, powołała u nas do życia najbardziej fantastyczne wyobrażenia o naszym przeznaczeniu w świecie, o naszych przyszłych losach; jej fatalistyczna logika, prawie zupełnie wykluczająca wolność woli, odbudowuje ją w tym samym czasie w swoisty sposób; wszędzie doszukuje się nieuchronnej konieczności, a zwracając się ku naszej przeszłości, gotowa jest do zredukowania całej naszej historii do retrospektywnej utopii, do wyniosłej apoteozy rosyjskiego narodu [II 145].

Z tego nieco zawiłego cytatu (Czaadajew pisał także o Rosjanach, że „stali się oni ofiarami narodowej reakcji, strasznej i fanatycznej" [II 144], „dokonując dumnej apoteozy siebie samych" [II 147]) jawnie wynika, że winą za powstanie i rozwój rosyjskiego słowianofilstwa myśliciel obarczał heglizm[52]. Taki pogląd nie wytrzymuje jednak krytyki, ponieważ słowianofilstwo, jeśli już mówimy o jego europejskiej genezie, zrodziło się przede wszystkim z refleksji nad filozofią późnego Schellinga, a zarazem z opozycji wobec Hegla. Cóż miał wspólnego z Heglem Chomiakow, skoro uważał go za głównego przestawiciela historiozoficznej immanencji oraz za apologetę abstrakcji i skończonego ludzkiego rozumu? Warto przypomnieć, posługując się cytatem z *Rzeczy minionych i rozmyślań* Hercena, w jaki sposób Chomiakow w latach 40. zwalczał wszystkich rosyjskich heglistów, zarówno tych, którzy w duchu Hegla dochodzili do „strasznej immanencji" (np. Hercen), jak i tych, którzy próbowali pogodzić Heglowską „fenomenologię ducha" z zasadą „osobowości Boga" (Riedkin). Hercen następująco opisywał dyskusje heglistów-teistów z antyheglistą Chomiakowem:

> Chomiakow skutecznie uderzał w ludzi, którzy zatrzymali się pomiędzy religią a nauką. Niezależnie od tego, w jaki sposób szamotali się w formułach Heglowskiej metody, niezależnie od tego, jakie tworzyli konstrukcje, Chomiakow dotrzymywał im kroku i pod koniec dmuchał na domek z kart, jakim właśnie była ich logiczna formuła. Albo też podstawiał im nogę i zmuszał do popadnięcia w „materializm", którego się ze wstydem wyrzekali, albo w „ateizm", którego się po prostu bali. Chomiakow tryumfował![53].

Skoro podobnym antyheglistą był także dojrzały Kiriejewski, to można przypuszczać, że Czaadajew odnosił się w swej krytyce do wczesnego K. Aksakowa i Samarina, którzy w pierwszych latach swej ideowej ewolucji próbowali pogodzić heglizm ze słowianofilskim obrazem świata. Wyraźne ślady wpływów Hegla widać ponadto w artykule *Dziewiętnasty wiek* [*Diewiatnadcatyj wiek*, 1832] młodego Kiriejewskiego.

W nie opublikowanym w swoim czasie tekście pt. *List z Ardatowa do Paryża* [*Pis'mo iz Ardatowa w Pariż*, ok. 1845] Czaadajew poddał surowej krytyce artykuł programowy późnego Kiriejewskiego, związany z jego powołaniem na redaktora pisma „Moskwitianin". Wyrażał ubolewanie, że jego dawny „dobry przyjaciel", który wcześniej „szedł inną drogą, całkowicie różną od jego aktualnego kierunku" [I 546], obecnie zaczął odczuwać „płomienną miłość do naszej starożytnej przeszłości":

> Tak jakby naszej dobrej, wyrozumiałej i miłosiernej Rosji nie można było kochać, nie nienawidząc jednocześnie wszelkiego innego stworzenia [I 547].

Potępiając pra-nacjonalizm dojrzałego Kiriejewskiego[54], Czaadajew czynił zarazem aluzję do jego poglądów z czasów młodości, najlepiej wyrażonych we wspomnianym tekście *Dziewiętnasty wiek*, w którym przyszły prorok słowianofilstwa „szedł inną drogą". W tymże tekście Kiriejewski apologetycznie opisał wpływ pogańskiego Cesarstwa Rzymskiego na europejskie średniowieczne chrześcijaństwo, wyrażając przy tym żal, iż starożytność w żaden sposób nie oddziałała na Ruś. Warto sobie zadać pytanie, jaką część światopoglądu

---

[52] Czaadajew zawsze bardzo lubił pouczać słuchaczy i adresatów, ponieważ od początku traktował to, co robił, jako *misję* wobec historii powszechnej. W takim lekko pouczającym tonie utrzymany jest właśnie list do Schellinga. Z listu wynika, że do pomnożenia zła obecnego na Rusi od czasów przyjęcia chrztu z „zepsutego Bizancjum" przyczynia się obecnie w znacznym stopniu heglizm.

[53] A. I. G i e r c e n, *op. cit.*, t. IX s. 157; por. poniżej, s. 148.

[54] Na temat nacjonalizmu Kiriejewskiego patrz: A. B e z w i ń s k i, *Iwan Kiriejewski — krytyk i myśliciel (Korzenie rosyjskiego nacjonalizmu)*, Toruń 1993.

młodego Kiriejewskiego Czaadajew uznawał za swoją w momencie zakończenia pracy nad *Listami filozoficznymi* i co obecnie kazało mu przeciwstawiać tamten model świata aktualnym poglądom słowianofila?

Aby odpowiedzieć na te dwa kluczowe pytania, należy dokonać ogólnej analizy artykułu *Dziewiętnasty wiek*. Tym bardziej, że ów tekst Kiriejewskiego, podobnie jak pierwszy „list" Czaadajewa, nie miał szczęścia do interpretatorów, którzy zbyt często rozpatrywali zawarte w nim tezy w opozycji do późniejszych słowianofilskich poglądów Kiriejewskiego, wyrażonych w klasycznym artykule *O charakterze oświecenia w Europie oraz jego stosunku do oświecenia w Rosji* [*O charaktierie proswieszczenija Jewropy i jego otnoszenii k proswieszczeniju Rossii*, 1852][55]. W recepcji myśli Kiriejewskiego utarł się pogląd, że jego „okcydentalizm" z okresu wydawania pisma „Jewropiejec" był ideologią jakościowo odrębną od słowianofilstwa z okresu późniejszego, jakkolwiek był jego organicznym poprzednikiem — w takim schemacie okres pierwszy może być potraktowany jako heglowska teza, a okres drugi staje się antytezą i zarazem syntezą. Podobna interpretacja zawiera w sobie *implicite* przekonanie, że ewolucja myśli Kiriejewskiego przypomina Czaadajewowski „skok" z *Listów filozoficznych* do *Apologii obłąkanego*. Mówiliśmy już jednak, że domniemana sprzeczność w poglądach Czaadajewa jest dostrzegana tylko przez immanentną w sensie historiozoficznym badawczą metodę. Jeżeli bowiem znaczna część interpretatorów całkowicie w zgodzie z podstawowymi regułami socjologii wiedzy nie uznaje prymatu metafizyki nad historiozofią nawet na poziomie teoretycznym, to z oczywistości będzie ona szukać sprzeczności lub przeciwieństwa tam, gdzie w istocie mamy tylko do czynienia z wymianą niestałych wartości ponadhistorycznego równania. Nieco później będziemy mówić o paradoksach, jakie w światopoglądzie Czaadajewa dostrzegał Walicki — jego zdaniem, w jednym rosyjskim modelu światopoglądowym był nie do pogodzenia okcydentalizm i schellingianizm. Ponieważ zaś Czaadajew podjął taką karkołomną próbę pogodzenia wody z ogniem, to musiał ponieść całkowitą ideową porażkę — udało mu się jedynie stworzyć ideologię konserwatywnego okcydentalizmu, która charakteryzowała się tym, że miała w Rosji jednego tylko wyznawcę, Czaadajewa, i prędko wraz z nim umarła.

Podobne sprzeczności Walicki dostrzegał w światopoglądzie Kiriejewskiego z okresu wydawania pisma „Jewropiejec". Dla ułatwienia polemiki z tezami polskiego badacza, podzielimy jego wypowiedź na kilka semantycznych fragmentów: „(1) A jednak okcydentalizm Kirejewskiego nie był konsekwentny. (2) Podobnie jak Czaadajew, Kiriejewski rozkochany był w europejskiej *przeszłości*. (3) Jego okcydentalizm nie był ideologią liberalną, wyraźnie opowiadającą się po stronie nowej cywilizacji europejskiej, po stronie kapitalizmu. (4) *Bohaterski* [kursywa – G. P.] okres tej nowej cywilizacji, epoka Oświecenia i Rewolucji Francuskiej, traktowany był przez młodego myśliciela z wyraźną antypatią. (5) Współczesną tendencję rozwoju cywilizacji europejskiej charakteryzował Kiriejewski jako dążenie do syntezy osiągnięć Oświecenia i Rewolucji z ideologią antyoświeceniowej reakcji epoki Świętego Przymierza. (6) Symptomem tego dążenia miał być zwrot ku historii, do średniowiecza, pogodzenie materializmu i spirytualizmu w filozofii tożsamości Schellinga,

[55] A. W a l i c k i, *W kręgu...*, s. 108, tłumaczy rosyjski termin *proswieszczenije* jako „cywilizacja". Ponieważ jednak w dziele słowianofilów było *implicite* obecne przekonanie o opozycji rosyjskiej *kultury* wobec europejskiej *cywilizacji*, to przekład nie powinien tej różnicy zacierać. Tytułowe „oświecenie", tam gdzie chodzi o jego rosyjski wariant, nie ma jednak nic wspólnego z Oświeceniem klasycznym (historycznym). W tym ostatnim przypadku można raczej mówić o takiej „religijnej idei", która scala zdezintegrowaną naturę ludzką i ściśle określa tym samym jakość socjalnej rzeczywistości. Tymczasem „idea europejska", tak jak ją pojmowali słowianofile, deformuje kulturę oraz całą historyczną rzeczywistość.

pogodzenie klasycyzmu i romantyzmu w „poezji rzeczywistości", przede wszystkim zaś wzajemne przenikanie się religii i życia społecznego. (7) Nowa cywilizacja, zdaniem Kiriejewskiego, oparta będzie na religii, religii pojętej nie jako zewnętrzna obrzędowość i nie jako wewnętrzne indywidualne przekonania, lecz jako najważniejsze ogniwo więzi społecznej, jako jednomyślność narodu, wyrosła z tradycji i uświęcona w organizacji społecznej"[56].

Jednakże w powyższym obszernym cytacie nie ma ani jednego takiego fragmentu, który upoważniałby do określania światopoglądu młodego Kiriejewskiego mianem „niekonsekwentnego okcydentalizmu". Jak bowiem można byłoby pogodzić z okcydentalizmem fragment 2., 4., 6. cytowanego ustępu? Czy wobec tych tak wnikliwie opisanych przez polskiego badaczy istotnych elementów światopoglądu młodego Kiriejewskiego nie zatraca się sama istota „okcydentalizmu", czy nadal można mówić o „niekonsekwentnym okcydentalizmie"? Naszym zdaniem, podobny światopogląd w żadnym wypadku nie może być określany mianem okcydentalizmu, nawet gdybyśmy go opatrzyli predykatem „konserwatywny" albo „romantyczny". Dodajmy jeszcze do tego, że Kiriejewski — wbrew temu co Walicki napisał we fragmencie 7. — nigdy nie dążył „do syntezy osiągnięć Oświecenia i Rewolucji z ideologią antyoświeceniowej reakcji epoki Świętego Przymierza". Dla rosyjskiego myśliciela Oświecenie było bowiem fatalnym okresem historii, a szczególnie mocno krytykował tu „lekkomyślną niewiarę" Woltera[57] oraz abstrakcyjny i materialny (antyreligijny) charakter „wolności, równości i braterstwa" Rewolucji Francuskiej[58]. Warto jeszcze zapytać, co oznacza u Walickiego określenie „bohaterski okres epoki Oświecenia i Rewolucji Francuskiej", a chodzi nam przede wszystkim o to, czyją własnością jest takie pozytywne wartościowanie? Można się domyślać, że jest to *badawcze* wartościowanie samego Walickiego. Jednakże to powinno być wyraźnie stwierdzone, tak aby czytelnik wiedział, że polskiemu badaczowi bliższy był światopogląd oświeceniowych okcydentalistów (np. późny Bieliński, Hercen) aniżeli obraz świata i człowieka przedstawiany przez Czaadajewa i Kiriejewskiego.

Dodajmy jeszcze, że filozofia tożsamości w wykonaniu młodego Schellinga nie była wcale dążeniem do pogodzenia materializmu ze spirytualizmem, pomimo że tak twierdził sam Kiriejewski[59], lecz raczej próbą syntezy ducha z naturą, empiryzmu z racjonalizmem, obiektu z podmiotem. Wbrew temu, co twierdzi Walicki, Kiriejewski nie był zwolennikiem Schellingiańskiej „filozofii tożsamości", inaczej przecież nie cieszyłby się z faktu, że sam niemiecki autor przezwyciężał podobną metodę na rzecz „filozofii pozytywnej", czyli „filozofii Objawienia". Rosyjski myśliciel widział w tej ewolucji przejście od wiedzy *abstrakcyjnej* do nauki *życia*, która weźmie w obronę indywidualnego człowieka:

> Ale ten sam Schelling, który pierwszy stworzył filozofię tożsamości, teraz sam odkrywa nowe cele i wytycza nową drogę dla filozofii. Prawdziwe poznanie, mówi, poznanie *pozytywne, żywe*, składające się na ostateczny cel wszystkich dążeń naszego umysłu, nie polega na logicznym rozwoju obowiązujących z konieczności praw naszego rozumu. To poznanie znajduje się na *zewnątrz* szkolno-logicznego procesu i dlatego jest *żywe*; stoi ono wyżej aniżeli wieczna konieczność i dlatego jest *pozytywne*; jest ono bardziej *istotne* aniżeli matematyczna abstrakcja i dlatego jest *indywidualno-konkretne, historyczne*[60].

[56] *Ibidem*, s. 105.

[57] I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 68.

[58] *Ibidem*, s. 63-64.

[59] *Ibidem*, s. 65.

[60] *Ibidem*, s. 67-68.

Młody Kiriejewski był ponadto jednym z pierwszych rosyjskich zwolenników technicznego postępu, co nie przeszkadzało mu pośrednio krytykować zachodnioeuropejskiego kapitalizmu:

> Nie ma wątpliwości, że wynalezienie maszyn parowych jest skutkiem europejskiego oświecenia i jest ono dobroczynne dla rodzaju ludzkiego w ogóle, a także dla przyszłych osiągnięć przemysłu. Jednakże aktualny stan europejskiego przemysłu, który także jest efektem przeszłości, niweluje zalety tego wynalazku. Miliony ludzi muszą szukać nowych środków na zakup jedzenia, podczas gdy zdobycie tych środków już i bez tego było trudne z powodu wcześniejszej organizacji przemysłu[61].

W pracy *Dziewiętnasty wiek* zawarta jest przeto bardzo charakterystyczna dla późniejszej myśli rosyjskiej intuicja o nieszczęśliwym genetycznym związku pomiędzy racjonalnym Oświeceniem a kapitalizmem — takiej tezy będzie w przyszłości bronił zarówno Odojewski w *Nocach rosyjskich* jak i Kiriejewski z Chomiakowem w okresie słowianofilskim, a także młody Sołowjow w traktacie *Kryzys filozofii zachodniej*. Twierdzenie to stanie się za kilkanaście lat jedną z podstaw zarówno „faustycznego heglizmu" jak i „rosyjskiego socjalizmu" Hercena, który będzie krytycznie pisał o oświeceniowo-kapitalistycznym „feudalizmie pieniądza".

Porównanie tez zawartych w artykule *Dziewiętnasty wiek* z tezami *Listów filozoficznych* prowadzi do wskazania następujących istotnych podobieństw między młodym Kiriejewskim a Czaadajewem:

1. Niechętny stosunek wobec Oświecenia i Rewolucji Francuskiej. Dla Kiriejewskiego koniec XVIII wieku miał wyłącznie znaczenie jako epoka „niszcząca" — całe życie, nauka, społeczeństwo, literatura, sztuki piękne miały na celu „obalenie starego"[62]. Autor *Dziewiętnastego wieku* ubolewał, że w oświeceniowej epistemologii panował empiryzm-sensualizm („prymitywny zmysłowy materializm"), a w etyce — „rachunek nieoświeconej korzyści"[63];

2. Aprobatywny stosunek wobec europejskiego Średniowiecza (w terminologii Kiriejewskiego to właśnie owo „stare") oraz podziw dla nowej epoki (Romantyzmu), w której „szacunek wobec religii stał się prawie powszechny"[64];

3. Traktowanie religii nie jako formy obrzędowości, lecz jako siły historycznej mającej wielki wpływ na życie państwa — Kiriejewski pisał o „potrzebie większego zbliżenia religii z życiem ludzi i narodów"[65];

4. Przekonanie, że poprzez religię historią rządzi Opatrzność:

> Być może to oświecenie opinii publicznej jest tylko marzeniem, które zostanie zweryfikowane poprzez doświadczenie. Być może jednak jest to szczęśliwa prawda, która zostanie potwierdzona przez szczęśliwość społeczeństw. Czy jednak jest to marzenie, czy prawda — o tym zadecyduje Opatrzność[66].

5. Teza, że Reformacja „naruszyła jedność europejskiego Kościoła, a w niektórych krajach urzeczywistniła absolutną niewiarę"[67];

6. Przekonanie, że pomiędzy Rosją a Europą „istnieje pewien mur chiński" i „tylko pomiędzy niektórymi szczelinami mur ten przepuszcza do nas powietrze z oświeconego Zachodu"[68].

---

[61] *Ibidem*, s. 79.

[62] *Ibidem*, s. 63.

[63] *Ibidem*, s. 64.

[64] *Ibidem*, s. 68.

[65] *Ibidem*, s. 69.

[66] *Ibidem*, s. 69. W tym miejscu nieuchronnie przychodzi na myśl Czaadajewowski apel: „Szukajcie prawdy, a odnajdziecie wolność i dobrobyt".

[67] *Ibidem*, s. 80.

[68] *Ibidem*, s. 70.

Jednakże pomiędzy łagodnym prowidencjalizmem młodego Kiriejewskiego a ostrym prowidencjalizmem Czaadajewa z okresu *Listów filozoficznych* istniały także pewne ważne różnice, wynikające zarówno z odmiennej oceny klasycznej grecko-rzymskiej Starożytności jak i innego rozumienia bizantyjskiej prawosławnej tradycji. Kiriejewski wzbogacał Czaadajewowską prowidencjalną historiozofię tezą, iż elementem koniecznym w procesie powstawania chrześcijańskiej cywilizacji były „pozostałości starożytnego świata". Nie była to jednak teza pra-okcydentalistyczna (jakkolwiek tutaj młody Kiriejewski stał znacznie bliżej późniejszego klasycznego okcydentalizmu aniżeli Czaadajew), ponieważ redaktor pisma „Jewropiejec" pojmował świat klasyczny (1) wraz z następującym po nim „duchem barbarzyńskich narodów" (2) tylko jako dopełnienie „wpływów chrześcijańskiej religii" (3)[69]. Europa, jak twierdził młody Kiriejewski, połączyła w swoim rozwoju wszystkie trzy wspomniane powyżej elementy (z których, rzecz jasna, najważniejsze było chrześcijaństwo, a świat klasyczny i barbarzyńcy dokonali jedynie aktu „uspołecznienia" religii), podczas gdy Rosji zabrakło jednego z członów tej „socjalności", a mianowicie dziedzictwa świata starożytnego. W modelu świata Kiriejewskiego nie było, rzecz jasna, absolutnej przepaści pomiędzy Rosją a Europą — ów „chiński mur", o którym wspominał młody myśliciel, był jedynie zbudowaną przez wieki granicą, która w czasach obecnych mogła być łatwo zlikwidowana. Z toku wykładu młodego Kiriejewskiego jawnie wynikało, że Rosja jako kraj mało doświadczony może łatwo dołączyć do rodziny narodów, bez konieczności powtarzania ich całego trudnego historycznego szlaku. Naród, który dopiero zaczyna kształtować swoją kulturę, może „zapożyczyć ją bezpośrednio i wcielić u siebie w życie bez jej przeszłości, stosując ją bezpośrednio do swojego aktualnego bytu"[70]. Jak widać, takiego poglądu Kiriejewski bronił znacznie wcześniej (1832) niż Czaadajew w *Apologii obłąkanego* (1837) i Odojewski w *Nocach rosyjskich* (1842).

Kiriejewski twierdził, że pewną wartością dla nowego szlaku rosyjskiej historii mogłaby się stać obywatelska tradycja Nowogrodu i Pskowa[71] — w tym poglądzie słychać echa dekabrystowskiego „mitu Nowogrodu", który w czasach nieco późniejszych będzie rozwijany przez Hercena, a który był wyraźnie obcy Czaadajewowi z okresu *Listów filozoficznych*. Tak samo kilkanaście lat przed Hercenem Kiriejewski dokonał pozytywnego porównania Rosji z Ameryką[72] — przypomnijmy, że podobną zbieżność dostrzegł również Czaadajew w *Listach filozoficznych*, jednakże u niego podobne porównanie miało wyraźnie negatywny charakter („materialna cywilizacja" obu geograficznych kolosów).

Interesujące, że jeszcze w roku 1830 podczas swej pierwszej i jedynej zagranicznej podróży Kiriejewski rozpoczął swoją długą przygodę z heglizmem. Ten sam Hegel, który w okresie słowianofilskim zostanie przez niego odrzucony jako absolutny władca europejskiego dezintegrującego osobowość racjonalizmu („samonapędzający się nóż rozumu, ów abstrakcyjny sylogizm, nie uznający niczego, prócz siebie i indywidualnego doświadczenia"[73]), wywarł wtedy na nim wielce pozytywne wrażenie. Nie chodziło o to,

---

[69] *Ibidem*, s. 72. W takim kontekście pozytywną ocenę uzyskiwało również XVI-wieczne Odrodzenie jako próba twórczego powrotu do zasad tradycji antycznej — *ibidem*, s. 75-76.

[70] *Ibidem*, s. 80.

[71] *Ibidem*, s. 73.

[72] *Ibidem*, s. 80. Młody myśliciel pisał te słowa na trzy lata przed Tocqueville'm, który w pracy *O demokracji w Ameryce* [*De la démocratie en Amérique*, 1835] przyrównał młodą Rosję do młodych Stanów Zjednoczonych. Walicki słusznie przypomniał, że Kiriejewski po raz pierwszy ogłosił tę myśl w roku 1830 — A. Walicki, *W kręgu...*, s. 100.

[73] I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 201-202.

aby Kiriejewski miał się zachwycić osobistym urokiem Hegla, którego wykładów słuchał wtedy w Berlinie — wręcz przeciwnie, przyszły słowianofil pisał w jednym ówczesnych listów, że Hegel „mówi okropnie, kaszle przy każdym słowie, zjada połowę dźwięków i drżącym płaczliwym głosem ledwie dopowiada drugą połowę"[74].

Tym niemniej, Kiriejewski był zachwycony treściami Heglowskich wykładów, pisząc, że niemiecki myśliciel należy do „pierwszorzędnych umysłów Europy"[75], a jego „*Encyclopedie der Philosoph. Wissenschaften* zawiera więcej ciekawych rzeczy aniżeli cała najnowsza niemiecka literatura razem wzięta[76]". W artykule *Dziewiętnasty wiek* zwraca uwagę jedna fraza o zdecydowanie heglowskim zabarwieniu:

> Idea ludzkości, podobnie jak myśl, jak nauka, rozwija się stopniowo i konsekwentnie. Każdy etap w dziejach ludzkości posiada swoich wyrazicieli w tych narodach, których kultura (ros. *obrazowannost'*) rozkwita pełniej aniżeli gdzie indziej. Jednakże te narody tylko dopóty są wyrazicielami swojej epoki, dopóki ogólna idea epoki pokrywa się z ogólnym charakterem idei narodu. Gdy jednak idea ludzkości, zakończywszy pewien okres swojego rozwoju, idzie dalej i konsekwentnie zmienia swój charakter, wtedy również narody, wyrażające ów charakter poprzez swoją kulturę, przestają być przedstawicielami historii powszechnej. Ich miejsce zajmują inni, których cechy szczególne bardziej odpowiadają nadchodzącej epoce. Ci nowi przedstawiciele ludzkości kontynuują dzieło rozpoczęte przez ich poprzedników, przejmują jako dziedzictwo wszelkie płody ich kultury i czerpią z nich zaczyn dla nowego rozwoju[77].

Takie same poglądy wyrażał Hegel w kolejnych cyklach swych wykładów z filozofii historii w Berlinie, poczynając od roku 1822. Dodajmy jednak, iż teza o podziale historycznego trudu pomiędzy narodami, jaki stale dokonuje się w dziejach, była obecna w rosyjskiej refleksji historiozoficznej już od czasów Piotra Wielkiego. Kiriejewski łączył ją z przekonaniem o młodości rosyjskiego narodu, co również nie było ideą całkowicie nową na rosyjskim gruncie. Już bowiem w 1778 roku Fonwizin pisał w jednym ze swoich listów o Francji:

> Jeżeli tutaj wcześniej od nas żyć zaczęli, to przynajmniej my, zaczynając żyć, możemy wziąć sobie taką formę, jaką zechcemy, i ustrzec się tego zła i niewygód, które się tutaj zakorzeniły. *Nous commençons et ils finissent*. Myślę, że ten, kto się urodził, jest szczęśliwszy od tego, kto umiera[78].

Plechanow, za którym cytujemy powyższy fragment[79], przywoływał opinię Fonwizina w roku 1910 — w późniejszej pracy przypominał, iż korzenie podobnej historiozofii znajdują się w dziele Diderota, określającego rosyjski naród, który jeszcze „niczego nie zrobił", mianem „szczęśliwego" (*Qu'un peuple est heureux lorsqu'il n'y a rien de fait chez lui*)[80].

Tymczasem w artykule *O charakterze oświecenia w Europie oraz jego stosunku do oświecenia w Rosji* Kiriejewski, który był już wtedy zdecydowanym antyheglistą, przywoływał opis następującego wydarzenia:

> „Kto by mógł pomyśleć, bracia — mówił w 1714 roku Piotr w Rydze, osuszając kielich na właśnie wodowanym statku — kto by mógł pomyśleć trzydzieści lat temu, że wy Rosjanie będziecie ze mną tutaj, na Morzu Bałtyckim budować statki i uczłować w niemieckich stoczniach? Historycy, dodał,

---

[74] *Ibidem*, s. 292.

[75] *Ibidem*, s.296.

[76] *Ibidem*, s. 297.

[77] *Ibidem*, s. 77

[78] D. I. Fonwizin, *Sobranije soczinienij w dwuch tomach*, t. II, Moskwa 1959 s. 493.

[79] G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. IV s. 568.

[80] Idem, *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, t. III, Moskwa–Leningrad 1925 s. 144.

odnajdują starożytną siedzibę nauk w Grecji; stamtąd przeszły one do Italii i rozprzestrzeniły się po wszystkich ziemiach Europy. Ale ciemnota[81] naszych przodków przeszkodziła nam przeniknąć poza granice Polski, chociaż Polacy przebywali wcześniej w takim samym mroku, w jakim wcześniej przebywali Niemcy i w jakim my do tej pory żyjemy, i tylko dzięki wielkim wysiłkom swoich władców nasi przodkowie mogli wreszcie otworzyć oczy i przyswoić sobie europejską naukę, sztuki i sposób życia. Ten ruch nauk na ziemi porównuję z krążeniem krwi w człowieku: wydaje mi się, że nauki znów kiedyś porzucą swoje mieszkania w Anglii, Francji i Niemczech i przejdą do nas na parę stuleci, aby potem znów powrócić do swojej ojczyzny, Grecji"[82].

Kiriejewski przytaczał tę mowę w artykule z 1852 roku wyłącznie po to, aby skrytykować Piotra I oraz jego dziewiętnastowiecznych uczniów (klasycznych okcydentalistów)[83]. Tymczasem w tekście z roku 1832 Kiriejewski dokonywał jeszcze apologii Piotra i sprzeciwiał się jego krytyce, pochodzącej z kręgów współczesnych potomków bojarskich rodzin[84], a zarazem— inaczej niż później Hercen — traktował Piotrową misję cywilizacyjną jako *dopełnienie* rosyjskiej religii, a nie jako jej *zaprzeczenie*[85]. Dzieło Piotra dopełniło bizantyjsko-ruską religię cywilizacyjnym elementem pochodzącym z Europy (ostatecznie ze starożytnej Grecji i Rzymu). Kiriejewski, tak jak Czaadajew, był zawsze przekonany, zarówno w okresie wydawania pisma „Jewropiejec" jak i w okresie słowianofilskim, że o wszystkim w historii decyduje w ostatecznej instancji ponaddziejowa Opatrzność.

W okresie wydawania pisma „Jewropiejec" nie dostrzegał on jednak — niejako wbrew temu, co twierdził dziesięć lat później — żadnej sprzeczności pomiędzy heglizmem a „filozofią tożsamości" Schellinga. Na proszonej kolacji w marcu 1830 roku w domu Hegla Kiriejewski usłyszał z ust niemieckiego heglisty Micheleta następujący zarzut: „Ja wohl! Sie könnnen vielleicht Recht haben, aber diese Meinung gehört vielmehr zu dem Schellingischen, als zu dem Hegelischen System" („Tak jest! Może Pan rzeczywiście mieć rację, ale ta opinia należy raczej do systemu Schellinga aniżeli do systemu Hegla"). Kiriejewski odpowiadał na to, że jego „schellingiańska" opinia jest „całkowicie zgodna z podstawowymi założeniami Heglowskiego systemu". Współczesny niemiecki badacz, za którym rekonstruujemy ten wywód, twierdzi, że zarówno rosyjski młody myśliciel (Kiriejewski) jak i niemiecki uczeń Hegla (Michelet) pod „schellingiańską opinią" rozumieli „filozofię tożsamości"[86]. Wkrótce potem Kiriejewski słuchał w Monachium Schellingowych wykładów z zakresu „filozofii Objawienia", ale wtedy jeszcze nie pojął właściwie istoty przełomu, jaki się dokonywał w światopoglądzie niemieckiego idealisty[87].

Gdy tymczasem Czaadajew we wspomnianym liście do Schellinga z roku 1842 pisał krytycznie, że nowa rosyjska narodowa partia próbuje z heglizmu wydedukować pogląd o szcze-

---

[81] Kiriejewski przypominał, że Piotr Wielki użył tu *obcego* słowa „Die Unart" — I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 200.

[82] *Ibidem*, s. 200-201. Powyższa mowa Piotra była zamieszczona w książce I. Golikowa, *Diejanija Piotra Wielikogo, mudrogo prieobrazowatiela Rossii*... 2 wyd., t. V, Moskwa 1838 s. 261-262 — I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 357*.

[83] Por. *ibidem*, s. 201.

[84] *Ibidem*, s. 78.

[85] Tymczasem Hercen za jedno z ważniejszych osiągnięć Piotra Wielkiego uznawał ograniczenie wpływu duchowieństwa i pytał słowianofilów, czy właśnie ów wpływ chcieliby przywrócić? — A. I. Giercen, *op. cit.*, t. VII: *O razwitii riewolucyonnych idiej w Rossii. Proizwiedienija 1851-1852 godow*, Moskwa 1956 s. 103.

[86] E. Müller, *I. W. Kiriejewskij i niemieckaja filosofija*, „Woprosy Filosofii", nr 5: 1993 s. 115.

[87] *Ibidem*, s. 116-117. Przełom w światopoglądzie Schellinga Kiriejewski pojął dopiero latem 1830 roku — *ibidem*, s. 117-118.

gólnym posłannictwie Rosji w powszechnych dziejach świata, to zapewne nie wiedział, że taka myśl nie była wcale obca ówczesnemu Schellingowi. Wbrew Heglowi, który lekceważył Rosję i w ogóle wszystkich Słowian, Schelling — podobnie jak Herder — dopuszczał myśl o bliskiej wielkiej roli Rosji w powszechnych dziejach chrześcijaństwa. Zaświadczył o tym Odojewski, który po osobistych rozmowach z Schellingiem odważył się napisać w antyoświeceniowych *Nocach rosyjskich* następujące słowa skierowane do europejskich narodów:

> Nie bójcie się, bracia w ludzkości! Nie ma żywiołów niszczących na słowiańskim Wschodzie — poznajcie go, a i wy przekonacie się o tym, znajdziecie w nas po części swoją własną siłę, zachowaną i pomnożoną przez nas, odnajdziecie również nasze własne siły, których wy nie znacie, a które nie osłabły od rozdziału z wami[88].

Tymczasem w tekście młodego Kiriejewskiego odnajdujemy jeszcze jeden nader istotny fragment, który musiał być bliski Czaadajewowi we wszystkich okresach jego twórczości. Odnosząc się do krytyki osoby i dzieła Piotra Wielkiego, przyszły słowianofil pisał:

> Ci oskarżyciele wielkiego budowniczego Rosji od pewnego czasu rozplenili się u nas bardziej aniżeli kiedykolwiek indziej, a my dobrze wiemy, skąd zaczerpnęli swój obraz myśli. Mówią nam o kulturze narodowej, samoistnej, nie pozwalają zapożyczać, ganią nowości i chcą powrotu do rdzenności i starej rosyjskości. A co z tego wynika? Jeżeli popatrzeć na to bardziej wnikliwie, to takie dążenie do narodowości nie jest niczym innym jak niemądrym powtarzaniem myśli obcych, myśli europejskich, zapożyczonych u Francuzów, u Niemców, u Anglików, i bezmyślnie stosowanych wobec Rosji[89].

Do obrazu Czaadajewowskiego prowidencjalizmu wiele wnoszą jego polemiki z Chomiakowem i Kiriejewskim z okresu słowianofilskiego, gdzie została podjęta dyskusja na temat powszechności i narodowości chrześcijaństwa. Na początku lat 40. w piśmie „Moskwitianin" ukazał się artykuł Chomiakowa *Kwestia wiejska* [*O sielskich usłowijach*, 1842], poruszający problem reformy wsi rosyjskiej. Autor nie pominął milczeniem również kwestii historiozoficznych, napomykając, że istniejąca od początku ruskich dziejów aż do współczesności wiejska wspólnota gminna (*obszczina*) pozytywnie oddziaływała na dzieje Świętej Rusi[90]:

> Tak było u nas od zarania wieków, tak będzie również i w przyszłości. (...) U nas jak jeden mąż — jedna krew, jedna ojczyzna i jedna wiara[91].

Polemiczny w stosunku do powyższej Chomiakowowskiej hierarchii wartości tekst Czaadajewa *Odpowiedź na artykuł Chomiakowa* [*Otwiet na statju A. S. Chomiakowa „O sielskich usłowijach"*, 1843] nie był za jego życia opublikowany, a nawet pozostał niedokończony w rękopisie. Znając jednak ducha Czaadajewowskiego światopoglądu i rozumiejąc charakter jego pisarskiej ironii, można podjąć próbę wyabstrahowania z tekstu antysłowianofilskich tez. Dla Czaadajewa rosyjskie dawne dzieje nie były godne tego, by marzyć o ich przywróceniu. Pisał zresztą o tym z ironią w liście do samego Chomiakowa [II 169], którego też nie bez ironii uważał za „najświetniejsze pióro spośród koryfeuszy narodowej szkoły" [II 162]. Krytyk Chomiakowa nie mógł się pogodzić z tezą, że rosyjska wiejska wspólnota gminna, nawet gdyby posiadała wszelkie przypisywane jej własności, mogłaby

---

[88] W. F. Odojewskij, *Soczinienija w dwuch tomach*, tom I: *Russkije noczi. Statji*, Moskwa 1981 s. 243. Czaadajewowi na początku lat 40. — wbrew temu, co twierdził w odpowiednich fragmentach *Apologii obłąkanego* (1837) — taka myśl była już całkowicie obca. Stawała się ona natomiast własnością słowianofilów, a potem — Dostojewskiego. Jak widać, również ta myśl tkwiła częściowo korzeniami w schellingianizmie.

[89] I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 78. Kiriejewski sam potem wpadł w tę opisaną przez siebie pułapkę. Warto jeszcze zauważyć, że w zestawieniu z zacytowaną frazą Kiriejewskiego opis słowianofilstwa dokonany współcześnie przez Besançona okazuje się znacznie mniej oryginalny — A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977 s. 59-82.

[90] A. S. Chomiakow, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. III, Moskwa 1900 s. 70; 74.

[91] *Ibidem*, s. 74.

się stać metafizycznym centrum historii — Czaadajew szukał takiego centrum w innym porządku bytu. Myśliciel z Basmannej uważał zarazem, że historii chrześcijaństwa nie można ograniczać do dziejów prawosławia. Sądził bowiem, że religijno-kulturalny rozkwit Rusi Kijowskiej wypływał z faktu przyjęcia chrześcijaństwa w okresie przed jego rzeczywistym rozłamem [I 543]. Czaadajew tym razem — całkowicie wbrew niektórym fragmentom ze swoich *Listów filozoficznych* — wysoko ocenił dzieje późnego Cesarstwa Rzymskiego, widząc w nich historyczny przedsionek dla powszechnego chrześcijaństwa [I 544]. Ta nowa teza była sprzeczna zarówno z koncepcją Chomiakowa, jak i późnego Kiriejewskiego, którzy przyczynę „fałszywej" katolickiej religii widzieli w rzymskim dziedzictwie. Czaadajewowski pogląd był natomiast całkowicie zbieżny z opinią Kiriejewskiego, wyrażoną w artykule *Dziewiętnasty wiek*[92].

Odnosząc się tymczasem do sformułowania dojrzałego Kiriejewskiego, że „pobożność stoi przed prawdami prawosławnego chrześcijaństwa", Czaadajew retorycznie zapytywał, czy wolno istotę chrześcijaństwa ograniczać jakimkolwiek epitetem:

> Czyż może istnieć chrześcijaństwo nie-prawosławne, czyli fałszywe, które mimo to nazywać się będą chrześcijaństwem? Czyż w dziedzinie wiecznego ducha nieprzemijącej prawdy jest miejsce dla jakiejkolwiek półprawdy? [I 547].

Podczas gdy Czaadajew nie przyjmował ograniczania chrześcijaństwa jakimkolwiek predykatem ze sfery historycznej, to słowianofile, zarówno Chomiakow, Kiriejewski jak i K. Aksakow, za najbardziej istotny dla prawosławnego (czyli jedynego prawdziwego) chrześcijaństwa uważali fakt, że jest ono wiarą rosyjskiego ludu. Potwierdził to między innymi Hercen w 1858 roku, przytaczając w swych pamiętnikach wspomnienie o „nawróceniu" Kiriejewskiego, który w obliczu cudownej ikony Matki Bożej pojął istotę chrześcijaństwa dopiero po uświadomieniu sobie „dziecinnej wiary modlącego się do niej ludu"[93]. Ów fakt został w roku 1889 przywołany przez Sołowjowa, piszącego, że w takiej sytuacji *obiekt* wiary ludu (Bóg) miał zawdzięczać swe istnienie tej właśnie ludowej *subiektywnej* wierze. Jednak w takim przypadku chrześcijaństwo zatracało swe obiektywne znaczenie, przenosząc się na poziom uczuciowo-subiektywny[94]. W związku z tą kwestią Sołowjow poddał krytyce doktrynę K. Aksakowa, głoszącego pokorę i wewnętrzną wolność ludu rosyjskiego. Takie „chrześcijaństwo", jak sądził Sołowjow, przygotowało grunt dla późniejszych rosyjskich teorii wszechwładnego państwa (Katkow)[95].

Czaadajew również ośmieszał prawosławny demokratyzm Kiriejewskiego, przywołując cytat z *Powieści minionych lat*, opowiadający, jak to św. Włodzimierz chrzcił przemocą swoich poddanych[96]:

> W przeciągu całej naszej historii, na każdym kroku naszego pochodu powtarza się to samo zjawisko: wszędzie wola ludu wyrażała się w taki właśnie sposób (...) [I 549].

Już na początku lat 50. na marginesie jednego z należących do jego biblioteki francuskich leksykonów [por. I 751*] Czaadajew skreślił jedenaście uwag o nowym artykule Kiriejewskiego, które współczesny wydawca zatytułował *O artykule Kiriejewskiego w zbiorze „Moskowskij sbornik"* [*K statje Kiriejewskogo w „Moskowskom sbornikie"*, 1852]. Z prowidencjalnego punktu widzenia

---

[92] Można jeszcze dodać, jakkolwiek sam Czaadajew tego nie napisał, że Chomiakowowski system wartości: „jedna krew, jedna ojczyzna, jedna wiara", była z gruntu obca jego polemiście.

[93] A. I. G i e r c e n, *op. cit.*, t. IX s. 160.

[94] W. S. S o ł o w j o w, *Sobranije soczinienij*, t. V, Briussiel 1966 s. 186-187.

[95] *Ibidem*, s. 204-205.

[96] Używając dzisiejszego — zgodnego jednak z duchem Czaadajewa — sformułowania [por. I 525-527], można by ten czyn Włodzimierza, podobnie jak o ponad siedem wieków późniejszy czyn Piotra I, czy też reformę Aleksandra II, nazwać rosyjską „rewolucją odgórną".

Czaadajew bronił tu przed Kiriejewskim idei o jedności ludzkiej kultury. Zgadzając się co do tezy, że kultury narodowe, gdy chodzi o ich o miejsce na drodze do Boga, mogą się różnić w sensie *ilościowym*, Czaadajew dodawał, że z jakościowego punktu widzenia zarówno ich geneza jak i ostateczne przeznaczenie są takie same. Kiriejewski natomiast różnicował dzieje Rosji i dzieje Europy pod względem *jakościowym* — co oznaczało, że Zachód dopiero wtedy odnalazłby swoją drogę do Boga, gdyby się „nawrócił" na rosyjskie ludowe prawosławie, zaprzeczając tym samym dziesięciu wiekom swego dotychczasowego rozwoju. W liście do Schellinga Czaadajew ironizował nad tymi, którzy „przekopują całą skorupę kuli ziemskiej, aby odnaleźć godności nowego narodu Bożego" [II 146][97].

W ostatecznym wariancie listu Czaadajewa do Schellinga z 1842 roku[98], który w toku naszego wykładu okazał się centralną osią określającą stosunek Czaadajewa do rodzącego się właśnie słowianofilstwa i okcydentalizmu, obecna była również następująca refleksja:

> Nie można zaprzeczyć, że spekulatywna filozofia uczyniła pewne spustoszenia również w naszych oddalonych krainach i że pewna część naszej młodzieży opanowała tę gotową mądrość, której kategoryczne formuły czynią jakoby zbędnym pogłębione badanie przedmiotów i bardzo się podobają młodzieńczej zarozumiałości (...) [II 147].

Tę tezę należy połączyć z nieco tylko wcześniejszą opinią Czaadajewa wyrażoną w grudniu 1841 roku w liście do Mieszczerskiej, gdzie mówi się o „zuchwałej filozofii", która „świętą pracę religijnych umysłów" pragnie zastąpić „nieudanym kompromisem i jakimiś filozoficznymi plotkami, niegodnymi religii Chrystusa" [II 143]. Z tego jasno wynika, że Czaadajew miał na myśli zarówno oryginalny heglizm, który traktował jako wielkie zagrożenie dla chrześcijańskiej religii, jak i jego młodych rosyjskich wyznawców: Bakunina, a przede wszystkim — Hercena. Właśnie Hercen wspominał o „słynnych całonocnych czuwaniach Bakunina i Chomiakowa nad Heglem"[99]. Takie dyskusje z początku lat 40. nie mogły ujść uwagi Czaadajewa, który sam zapoznał się pobieżnie z dziełem Hegla na przełomie lat 1836-1837, i kontynuował tę lekturę w drugiej połowie lat 40. [por. II 567*]. Tymczasem Bakunin już w liście z kwietnia 1836 roku (pierwszy „list filozoficzny" ukazał się w październiku tego roku) pisał nie bez ironii, że podczas dyskusji z Czaadajewem o „postępie rodzaju ludzkiego" zauważył, że jego rozmówca przedstawiał siebie jako „kierownika i chorążego tego postępu"[100].

Hercen w swych późniejszych, momentami bardzo stylizowanych wspomnieniach o epoce, próbował idealizować swoje stosunki z Czaadajewem z początku lat 40. W pracy *O rozwoju rewolucyjnych idei w Rosji* uznał go nawet za spadkobiercę dekabrystów. Jednakże w okresie, gdy ojciec rosyjskiego anty-teizmu (Hercen) stykał się z ojcem rosyjskiego prowidencjalizmu (Czaadajew), ten pierwszy bardzo dobrze zdawał sobie sprawę z zasad-

---

[97] Być może, miał na myśli również ideologię i działalność publiczno-akademicką dawnego miłośnika Dantego, Szewyriowa, który na przełomie lat 40. i 50. z pasją opisywał „gnijący Zachód". Dodajmy, że Czaadajew dwa lata później (1844) był pośród słuchaczy publicznych wykładów Szewyriowa poświęconych literaturze rosyjskiej. Ironia losu sprawiła, że ten rosyjski głosiciel tezy o „gnijącym Zachodzie" (autorem frazy był francuski publicysta Chasles, a powtórzył to za nim Baader) popadł w konflikt z rosyjskimi władzami uniwersyteckimi, w następstwie czego został zwolniony z posady profesora i musiał szukać pracy oraz azylu na obczyźnie, najpierw we Florencji, a potem w Paryżu, gdzie zmarł [por. II 636*] — por. B. C z i c z e r i n, *Wospominanija*, Moskwa 1991 s. 39.

[98] Istnieją dwie redakcje tego listu; dotychczas cytowaliśmy z pierwszej redakcji, nieco wcześniejszej i bardziej obszernej. Drugi krótszy wariant, z którego cytujemy obecnie, miał być dostarczony adresatowi przez Gagarina. Istnieją jednakże uzasadnione przypuszczenia, że list do Schellinga nigdy do adresata nie dotarł [por. II 340*].

[99] A. I. G i e r c e n, *op. cit.*, t. X s. 190.

[100] M. A. B a k u n i n, *Sobranije soczinienij i pisiem 1828-1876*, t. I: *Dogiegielanskij pieriod 1828-1837*, red. Ju. Stiekłow, Moskwa 1934 s. 249.

niczej różnicy ich poglądów. Najlepiej świadczą o tym słowa z Hercenowskiego *Dziennika*, zapisane pospiesznie we wrześniu 1842 roku:

> Spór z Czaadajewem o katolicyzm i współczesność; przy całym jego wielkim umyśle, przy całym jego oczytaniu i sprawności w wykładaniu i rozwijaniu własnej myśli, jest on okropnie zacofany. Nawet żal mi było używać w dyskusji z nim wszystkich argumentów, ponieważ w jakiś szlachetny sposób wcieliła się w nim rozumna strona katolicyzmu. W niej odnalazł spokój i odpowiedź, a przy tym nie za pomocą mistyki i pietyzmu, lecz za pomocą poglądu socjalno-politycznego. Tym niemniej, jest to jednak głos zza grobu, głos z kraju umarłych i kraju zniszczenia. Dziwny jest dla nas ten głos. Nie może być prawdziwego usprawiedliwienia dla tych, którzy nie rozumieją żywego głosu współczesności[101].

Ten istotny fragment powinien się stać powodem do refleksji dla tych wszystkich badaczy, którzy na podstawie późniejszych Hercenowskich opinii zbyt pospiesznie utożsamili antyteistyczny okcydentalizm młodego Hercena ze średniowieczno-katolicyzującym prowidencjalizmem dojrzałego Czaadajewa. Jednakże źródła tej niesłusznej opinii są już obecne w przytaczanej powyżej Hercenowskiej refleksji — „rozumny katolicyzm", jego zdaniem, polega przecież na tym, że w odpowiednim momencie potrafi zrezygnować z całego balastu metafizyki i prowidencjalizmu, aby z tym większą pasją zająć się kwestiami socjalno-politycznymi[102]. Hercen nie mógł dopuścić ani wtedy, ani później, że w prowidencjalnym światopoglądzie Czaadajewa wolność i dobrobyt odnajdują jedynie te narody, które w swym historycznym rozwoju poszukują ponadhistorycznej Prawdy.

Warto w tym miejscu zatrzymać się nad problemem „Czaadajew a Hegel", jako że wokół tej kwestii również powstało kilka interpretacyjnych nieporozumień. Walicki pisze na przykład, że w okresie powstawania *Listów filozoficznych* Czaadajew znał nie tylko Schellinga, lecz „nawet Hegla, co na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych było w Rosji rzadkością"[103]. Ponieważ polski badacz nie podał źródła tej potencjalnie niezwykle istotnej opinii, musimy się domyślać, że powtórzył ją za Masarykiem. Ten zaś krytyk „myśli rosyjskiej" — który w duchu pozytywistycznym był na przykład święcie przekonany, że Sołowjowowska próba pogodzenia w jednym systemie Kantowskiego krytycyzmu z Schopenhauerowsko-Hartmannowskim mistycyzmem miała charakter bezprawny[104] — sam nie zawsze powoływał się w swych pracach na pierwsze źródła istotnych dla nauki opinii. Francuski badacz Czaadajewa, Quénet, odnosząc się do tego fragmentu rozważań Masaryka, słusznie stwierdził, że rosyjski myśliciel wziął Hegla do ręki dopiero na przełomie lat 1836-1837 — o czym świadczy jeden z prywatnych listów tego okresu [II 115][105]. Quénet stwierdził ponadto wielce zasadnie, że idee *Listów filozoficznych* zbieżne są w wielu punktach z ideami Schellinga. Tę intuicję badacza potwierdza Czaadajewowski list do A. Turgieniewa z jesieni 1835 roku, w którym czytamy:

---

[101] A. I. Giercen, *op. cit.*, t. II: *Statji i feletony 1841-1846. Dniewnik 1842-1845*, Moskwa 1954 s. 226.

[102] Współczesny badacz Czaadajewa, Tarasow, odwołując się do tego fragmentu z Hercena, przywoływał jedynie sformułowanie o „rozumnej stronie katolicyzmu". W takim ujęciu Hercenowska opinia była zaledwie wstępem do ustaleń Plechanowa, podług którego „kwestia społeczna występuje na plan pierwszy nawet w religijnych rozważaniach Czaadajewa" — G. W. Plechanow, *Soczinienija*, t. 23 s. 13 — cyt za: B. Tarasow, *op. cit.*, s. 12.

[103] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 73.

[104] Por. G. Przebinda, *L'accueil fait a la pensée de Vladimir Solov'ew en Allemagne et dans les pays germanophones 1889-1953*, „Cahiers du Monde russe et soviétique", t. XXIX (3-4): 1988 s. 431.

[105] Ch. Quénet, *op. cit.*, s. 178. Dodajmy, że w ciągu ostatnich sześćdziesięciu pięciu lat, czyli aż do czasów nam współczesnych, nie odnaleziono ani jednego fragmentu z Czaadajewa, który świadczyłby o jego wcześniejszej lekturze Hegla. Wobec ogromu postępu, jaki się dokonał w tym czasie w tekstologii o Czaadajewie, dowodzi to niezbicie, że w momencie pisania *Listów filozoficznych* Czaadajew Hegla nie znał.

Prawdą jest, że istnieje tylko jedna myśl od krańca po kraniec wszechświata; to znaczy, iż rzeczywiście istnieje powszechny Duch, który panuje nad światem, ten Welt-Geist, o którym mówił mi Schelling, a przed którym on sam umiał tak majestatycznie się pokłonić [II 94][106].

Ponadto Czaadajew, gdyby tylko znał Hegla w momencie pisania *Listów filozoficznych*, odrzuciłby zapewne jego doktrynę jako próbę zastąpienia religii przez filozofię (chrześcijaństwo nie mogło się tu stać religią pozytywną) [por. II 143], za wrogość wobec Średniowiecza, a także za sympatie wobec Reformacji[107]. Dodajmy jeszcze, iż rosyjskiemu myślicielowi była całkowicie obca Heglowska apologia pogańskiej Starożytności. Warto też odnotować, że Epikur, który był jedynym starożytnym myślicielem cieszącym się sporą sympatią Czaadajewa, u Hegla został skrytykowany w *Wykładach z filozofii dziejów*[108]. Odrzucony natomiast przez Czaadajewa Arystoteles u Hegla pojawia się jako „trzeźwy wśród pijanych"[109].

*

Czaadajew, który tak gorąco reagował na istotne literacko-społeczne wydarzenia epoki lat 40., nie mógł pominąć milczeniem faktu ukazania się w druku Gogolowskich *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* [*Wybrannyje miesta iz pieriepiski z druzjami*, 1843-1846, opubl. 1847]. Ten wielce istotny dla rozwoju myśli rosyjskiej tekst Gogola miał jeszcze mniejsze szczęście do interpretatorów aniżeli Czaadajewowski pierwszy „list filozoficzny". Ten ostatni był rozpatrywany dwojako — z jednej strony uważano go za „haniebny" wykład antypatriotyzmu (pogląd rosyjskiej narodowej opinii *quasi*-publicznej, czyli pogląd *prasy*), a z drugiej — traktowano go jako wielce pożądany rewolucyjny „wystrzał pośród ciemnej nocy" (Hercen, Plechanow). Jak już jednak wiemy, „list" Czaadajewa nie był ani jednym, ani drugim — jednakże słabość powyższych interpretacji tłumaczy się przynajmniej faktem niedostępności w odpowiednim czasie innych Czaadajewowskich tekstów.

Skoro jednak epistolarny traktat Gogola od początku istniał jako zwarta ideowa całość, to jaka była przyczyna tego braku poważnej refleksji nad jego tezami? Taki stan rzeczy można objaśnić dwiema pozafilologicznymi (pozatekstowymi) okolicznościami. Po pierwsze, było nieszczęściem Gogola, że jego ideowa metamorfoza została poparta przez antecedentów tych rosyjskich teistów, którzy — podług późniejszego celnego określenia Sołowjowa — z faktu istnienia jednego osobowego Boga wyciągali wniosek o konieczności łamania szczęki bliźniemu[110]. Po drugie, na współczesnej interpretacji zaciążyła krzywdząca Gogola i w ogóle wszelki teizm (prowidencjalizm) opinia Bielińskiego, wyrażona w słynnym *Liście do Gogola* (1847).

W liście do księcia 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,

[106] Sądzimy konsekwentnie, że ów „Welt-Geist" był u Czaadajewa po prostu Bogiem-osobą i — wbrew temu, co twierdził Zieńkowski, a po nim Walicki — wcale nie przypominał logicznie bezosobowego „chytrego rozumu" Hegla.

[107] Por. Ch. Quénet, *op. cit.*, s. 178.

[108] Epikureizm był dla Hegla sceptycyzmem *à rebours*, który chciał „ducha uczynić w sobie obojętnym na wszystko, co przynosi z sobą rzeczywistość" — G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958 s. 156, tłum. J. Grabowski i A. Landman.

[109] *Ibidem*, t. I, Warszawa 1958 s. 19.

[110] Por. odpowiedni fragment rozdziału o Hercenie, s. 199 niniejszej pracy.

podczas czytania których człowiek się cieszy i jest dumny, że mówi tym samym językiem, w którym mówi się takie rzeczy" [II 203]. Istotę powyższej Czaadajewowskiej wypowiedzi można zrozumieć dopiero po lekturze zarówno dzieła Czaadajewa, stworzonego przed kwietniem 1847 roku, jak i *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* Gogola. Nim jednak, odnosząc się bezpośrednio do tekstu Gogola, przystąpimy do rozszyfrowania istoty powyższej wypowiedzi, przywołamy jeszcze jeden jej fragment:

> Braki książki Gogola nie są jego winą, lecz winą tych, którzy wychwalają go do szaleństwa, chylą przed nim czoła 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 [II 200].

Ironizując nad tymi, którzy jeszcze przed publikacją *Wybranych fragmentów* uważali ich przyszłego autora za równego Homerowi, Dantemu i Szekspirowi [II 200], Czaadajew dodawał zgryźliwie, że Gogol jest i tak „stokrotnie większy aniżeli jego krytycy" [II 202][111]. Trzeba jednak zauważyć, że również sam Czaadajew nie zapoznał się z tekstem Gogola zbyt uważnie, skoro posądził go 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:

> 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[112].

Ciekawe, 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 wertykalny obraz świata, na którego wierzchołku stoi Bóg, ale dodawał, że w tym świecie ważny jest również eksponowany przez „europeistów" cywilizacyjny szczegół. Nic więc dziwnego, że bliższa mu była całościowa religijna wizja „słowianistów", ale w duchu Czaadajewa był też przekonany, iż ten kto szuka prawdy, odnajduje zarazem wolność i dobrobyt.

---

[111] Przypomnijmy, że z Homerem i Szekspirem porównywał autora *Martwych dusz* K. Aksakow [por II 361*]. Krytycy Gogola z okresu po publikacji *Wybranych miejsc z korespondencji do przyjaciół* to zapewne Bieliński i Hercen. Gogol zyskiwał uznanie Hercena przede wszystkim za *Rewizora* i *Martwe dusze*, w których przedstawił „patologiczną anatomię rosyjskiego urzędnika" — A. I. Giercen, *op. cit.*, t. VII s. 98. Tymczasem mistyczne *Wybrane fragmenty z korespondencji do przyjaciół* zostały już przez Hercena określone mianem „upadku" — *ibidem*, s.117.

[112] N. W. Gogol, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992 s. 90-91.

Gogol nie był także — jak Czaadajew pisał we wspomnianym liście do księcia Wiaziemskiego — apologetą „wyniosłego patriotyzmu". O słowianofilach pisał przecież, że są „chwalipiętami" wyobrażającymi sobie, że odkryli Amerykę i łudzącymi się, „że odnalezione przez nich ziarno szybko się rozrośnie do [wielkości – G. P.] rzepy"[113]. Autor *Wybranych fragmentów* twierdził zarazem z przekonaniem, że „miłość do Ojczyzny" nie powinna się stać „pospolitym" uczuciem, ani tym bardziej „ckliwym samochwalstwem":

> Przykładem na to są tak zwani „skwaśniali patrioci": po ich pochwałach, nawiasem mówiąc bardzo szczerych, pozostaje tylko splunąć na Rosję[114].

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")[115]. Taki krytyczny wobec słowianofilstwa pogląd musiał być Czaadajewowi w drugiej połowie lat 40. bardzo bliski.

Gogol był jednak, czym przypominał do pewnego stopnia Czaadajewa z *Apologii obłąkanego* i Odojewskiego z *Nocy rosyjskich*, głosicielem religijnej misji narodu rosyjskiego. Zapytywał przeto retorycznie, dlaczego podobna religijna idea nie pojawiła się we Francji, w Anglii i w Niemczech, i odpowiadał od razu, że Rosja „silniej od innych widzi Bożą rękę w tym wszystkim, co się w niej [Rosji – G. P.] dokonuje i odczuwa zarazem przybliżenie nowego Królestwa"[116]. 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 do starożytnego patriarchy Mojżesza[117]. Ten Gogolowski osąd został tu jeszcze wzmocniony tezą, że „imperator to obraz Boży, który to fakt uznaje, na razie intuicyjnie, cała ziemia nasza"[118]. Pisarz wyprowadzał zasadę monarchiczną ze Starego Testamentu, wyrażając przy tym radość z faktu, że znalazła ona swoje odzwierciedlenie w odach i wierszach rosyjskich poetów (Dierżawin, Łomonosow, Puszkin)[119].

W odróżnieniu od Czaadajewa, Gogol uważał, że historyczny podział Kościołów miał zbawienny wpływ 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 „troszczyła się razem z ludźmi", „zmieniała się i dostosowywała do wszelkich uwarunkowań czasu, ducha i przywyczajeń ludzi", „na pewien czas zawładnęła światem". Prawosławną część Kościoła Gogol przyrów-

---

113 *Ibidem*, s. 91.

114 *Ibidem*, s. 76.

115 *Ibidem*, s. 77.

116 *Ibidem*, s. 77-78.

117 *Ibidem*, s. 80-81.

118 *Ibidem*, s. 83.

119 *Ibidem*, s. 76-78; 86. 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 niskiego, lecz przeciwnie, jest tam element wolny i wspaniały" — *ibidem*, s. 87.

nał 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".

Zgodnie z Ewangelią Gogol sądził, że lepszą część wybrała Maria, ale nie twierdził po słowianofilsku, że Marta wybrała *źle*[120]. 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"[121]. Ta ostatnia opinia była już całkowicie obca Czaadajewowi, który w okresie tuż po publikacji pierwszego „listu filozoficznego" co najwyżej powiedziałby, że pokora i odłączenie prawosławnej Cerkwi od spraw ludzkich mogą mieć dla przyszłego zjednoczonego Kościoła znaczenie *równorzędne* z katolickim praktycyzmem. Dodajmy, że Gogol był przekonany, iż 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.

W tej Gogolowskiej opinii, podług której „początki braterstwa Chrystusowego kryją się w naszej słowiańskiej naturze"[122], dostrzegamy także pokrewieństwo z późniejszą sformułowaną w przededniu wojny krymskiej (1854) Chomiakowowską liryczną apostrofą o *niegodnej wybrania, lecz wybranej Rosji*[123]. Śladami Chomiakowa pójdzie następnie młody Sołowjow, który w obliczu nowej wojny rosyjsko-tureckiej (1877) wypowie myśl, że pojęcie rosyjskiego narodu wybranego nie wiąże się z jakąś szczególną aktualną jego zaletą:

> Pozorny 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[124].

To samo stwierdził trochę wcześniej Dostojewski, pisząc w lutym 1876 w *Dzienniku pisarza*, że lud rosyjski winien być sądzony nie podług tego czym *jest*, lecz wyłącznie podług tego, czym *chciałby zostać*[125]. Gogol był jednak nie tylko antenatem Chomiako-

---

120 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" — N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 237.

121 *Ibidem*, s. 117-118.

122 *Ibidem*, s. 277.

123 Chomiakow pisał wtedy o Rosji: „W sudach czerna nieprawdoj czornoj/ I igom rabstwa klejmiena,/ Biezbożnoj lesti, łży tletwornoj,/I leni miortwoj i pozornoj/I wsiakoj mierzosti połna./ O niedostojnaja izbranija, Ty izbrana!" — *Russkije poety*. Antologija, t. 2, Moskwa 1991 s. 438.

124 W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. I, Briussiel 1966 s. 238.

125 F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXII s. 43.

wa, 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", to był formalnym poprzednikiem zarówno Hercena z okresu „rosyjskiego socjalizm" 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"[126] miała podstawy prowidencjalne, podczas gdy Hercen, Czernyszewski i narodnicy opierali swą wiarę na przekonaniu o samodzielności człowieka w immanentnym historycznym procesie. Dodajmy jeszcze, że Czaadajewowi w latach 40. i 50. 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 Czaadajew musiałby 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*"[127]), o historii jako procesie bogoludzkim[128]. Chrześcijaństwo, według Gogola, nie mogło być ograniczone do zewnętrznych przejawów patriotyzmu (jak u przedstawicieli „oficjalnej ludowości", a później w „reakcyjnym teizmie" Katkowa), jako że stawało 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"[129].

Czaadajewowi była zapewne także bliska opinia Gogola, podług której misja chrześcijaństwa winna się dokonywać „w samym sercu państwa"[130]. Autor *Listów filozoficznych* nieprzypadkowo przecież napisał, że „chrześcijaństwo jest nauką życia i śmierci", a „społeczny porządek to chwilowe lekarstwo na chwilową chorobę". Instytucje „ustawodawcze, polityczne, prawne" jedynie „naprawiają zło, które same spowodowały" [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 [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"[131]. Gogol dodawał, wbrew autorowi *Listów filozoficznych*, że XIX wiek mógłby się od Greków wiele nauczyć[132].

Podczas gdy Czaadajew uznawał Homera za głównego złego ducha ludzkości, to Gogol twierdził roztropnie, że *Odysea* powinna 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,

---

126 N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 277.

127 *Ibidem*, s. 185.

128 Por. *ibidem*, s. 192.

129 *Ibidem*, s. 269-270.

130 *Ibidem*, s. 188.

131 *Ibidem*, s. 63.

132 *Ibidem*, s. 69.

odmawiana w chwili nieszczęścia przez każdego człowieka, nawet nie mającego pojęcia o Bogu"[133]. 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[134].

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 historię chrześcijaństwa.

*

Zarówno Gogol jak i Czaadajew, a także Hercen jako autor powieści *Kto winien?* [*Kto winowat?*, 1841-1846] odnosili się w swej twórczości do problemu wolności człowieka w kontekście odpowiedzialności za własne postępki i ewentualnej za nie „winy i kary". Tuż po ukazaniu się wspomnianej powieści Hercena prawicowe pismo „Syn Otieczestwa" zapytywało: „Kto jest winien? Wzruszony do łez czytelnik odpowiada: jedynie *los!* Dzięki Bogu, że winni są *nie* ludzie, lecz los". Jeżeli jest tak, jak twierdzi Putincew, że prawicowy krytyk kształtował swą opinię z sympatii wobec tezy Hercena[135], to by oznaczało, że ów krytyk w ogóle nie zrozumiał głównego przesłania powieści. Czymże bowiem był w tym przypadku ów słynny rosyjski „los" (*sud'ba*), który pozwalał reakcyjnemu krytykowi popaść w wielkie samozadowolenie, zwalniające zarówno jego jak i Hercenowskich bohaterów, a mówiąc ogólnie — całą ówczesną Rosję, od odpowiedzialności za własne czyny? Krytyk starał się przeciwstawić ówczesnego Hercena Gogolowi jako autorowi *Martwych dusz*, twierdząc, że „jedna patetyczna stronica powieści Hercena warta jest tyle, co tuzin takich karykaturalnych utworów, jakimi są *Martwe dusze*"[136]. Wydaje się jednak, że ów krytyk nie dostrzegł wielkiego podobieństwa pomiędzy Gogolem z okresu przed napisaniem *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* a Hercenem z połowy lat 40. Obydwaj pisarze bynajmniej nie chylili pokornie czoła przed jakimś tajemniczym „losem", lecz odnosili się krytycznie do rosyjskich instytucji socjalnych. Obydwaj byli zakorzenieni w tradycji oświeceniowej, która mówiła, że człowiek popełnia błędy i odnosi niepowodzenia przede wszystkim dlatego, że zepsuło go społeczne środowisko. Nieprzypadkowo Bieliński i Hercen tak bardzo zachwycali się Gogolem z okresu przed napisaniem *Wybranych fragmentów*. Pochwała kierowana przez nich pod adresem ówczesnego Gogola była czymś znacznie więcej

---

133 *Ibidem*, s. 63-64.

134 *Ibidem*, s. 65.

135 A. I. Giercen, *op. cit.*, t. IV: *Chudożestwiennyje proizwiedienija 1841-1846*, Moskwa 1955 s. 324*.

136 *Ibidem*, s. 324*.

aniżeli tylko apologią stylu i realizmu — w tym przypadku była to zakładana przez okcydentalistów-oświeceniowców *jedność światopoglądów*.

Gdy Dostojewski zadebiutował swą epistolarną powieścią *Biedni ludzie* [*Biednyje ludi*, 1845], to Niekrasow ogłosił go „nowym Gogolem"[137]. Zauważmy, że „ludzie" Dostojewskiego dlatego byli „biedni", ponieważ zepsuły ich instytucje socjalne, a nie żaden „los", jak łudził się apologeta carskiego rządu, czyli cytowany powyżej krytyk pisma „Syn Otieczestwa". Tutaj leżała główna przyczyna pochwał Niekrasowa, Bielińskiego, Hercena kierowanych pod adresem Gogola, jakkolwiek nawet oni nie do końca uświadamiali sobie główny powód swej pozytywnej opinii. Było jednak całkowicie logiczne, że wszyscy ci dawni apologeci pisarza odwrócili się od Gogola ze wstrętem po publikacji jego *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół*. Cóż bowiem stwierdził tam pisarz, odpowiadając na Hercenowskie pytanie *kto winien?* W swej odpowiedzi wystąpił on mianowicie przeciwko tradycji oświeceniowej, a więc także częściowo przeciwko sobie samemu sprzed przełomu i przeciwko całej ówczesnej rosyjskiej lewicy:

> Kto jest winien? My czy rząd? Przecież jednak rząd cały czas działał bez wytchnienia. (...) Z góry zadawano pytania, odpowiedzi pochodziły z dołu. Z góry rozlegały się niekiedy takie pytania, które świadczą o rycerskim wielkodusznym poruszeniu wielu władców, działających niekiedy przeciwko własnym interesom[138].

Ten fragment nie był jeszcze całkowicie sprzeczny z poglądami Bielińskiego i Hercena, ponieważ oni także dostrzegali pozytywną cywilizacyjną rolę rosyjskiego caratu. Gdy jednak krytycy Gogola kierowali swoje pochwały wyłącznie pod adresem Piotra Wielkiego, to sam autor *Wybranych fragmentów* odnosił swą apologię do całego okresu aktualnie panującej dynastii, poczynając od cara Michaiła Romanowa[139], a kończąc na wielkim czytelniku Homera i rzekomym następcy Mojżesza — Mikołaju I[140]. Jednakże główna przyczyna sporu pomiędzy Gogolem a Bielińskim i Hercenem dotyczyła jeszcze innych spraw. Ten pierwszy pisał bowiem:

> Na kolana przed Bogiem i proście Go o Gniew i Miłość! Gniew przeciwko temu, co niszczy człowieka, miłość — dla biednej duszy ludzkiej, która jest niszczona ze wszystkich stron i którą niszczy on sam[141].

Jeżeli Hercen zwrócił uwagę na powyższe słowa, to musiały go one oburzyć szczególnie. On sam bowiem w powieści *Kto winien?* wyraźnie ustalił granice odpowiedzialności człowieka za własne czyny. Główny bohater utworu, Beltow, wychowywany był przez czterdziestoletniego nauczyciela z Genewy, który w swej pedagogicznej praktyce kierował się wskazówkami Rousseau (*Emil, czyli o wychowaniu*)[142], a także jego uczniów: Niemca Basedowa oraz Szwajcara Pestalozziego[143]. Genewski nauczyciel, o czym poinformował

---

[137] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXV s. 30.

[138] N. W. Gogol, *op. cit.*, s. 123.

[139] *Ibidem*, s. 85.

[140] *Ibidem*, s. 80-81.

[141] *Ibidem*, s. 113.

[142] Narrator dodawał, że „Genewczyk kupił sobie historię Levesque'a, przeczytał *Piotra I* Woltera i po tygodniu poszedł pieszo do Petersburga". Tenże nauczyciel Beltowa w stylu antykapitalisty Rousseau odmówił przyjęcia wysokiego wynagrodzenia za wychowywanie chłopca, jakie proponowała jego matka. Ze sporej jak na ówczesne czasy sumy czterech tysięcy rubli rocznie przyjął ledwie tysiąc dwieście: „do zbytków — dodał — nie chcę się przyzwyczajać, a zbieranie kapitału uważam za czyn niegodny" — A. I. Giercen, *op. cit.*, t. IV s. 90-91.

[143] *Ibidem*, s. 89-90.

czytelnika wszechwiedzący narrator, nie rozumiał wszakże, iż wychowanie winno mieć charakter „klimatologiczny", czyli powinno być ściśle odniesione do warunków czasu i miejsca[144]. Szwajcar uczynił z rosyjskiego wychowanka „człowieka w ogóle", podczas gdy Beltowowi przyszło następnie żyć w Rosji[145]. Dlatego, pomimo wielkich chęci wykazania się na arenie socjalnej (Beltow czytywał nawet w wolnych chwilach ekonomiczne utwory Smitha[146]), bohater *Kto winien?* poniósł tu klęskę, stając się typowym rosyjskim „zbędnym człowiekiem". Tymczasem jego szwajcarski nauczyciel, nie różniąc się niczym istotnym od swego wychowanka, nie zrobił co prawda w Szwajcarii olśniewającej kariery, ale jako nauczyciel był dla ojczystego kraju na swą miarę *pożyteczny*[147]. Taki stan rzeczy nie był jednak możliwy w Rosji, którą Hercen określił symbolicznym mianem Czystego Pola[148], a więc przestrzeni nieuporządkowanej w sensie polityczno-socjalnym.

Autor powieści *Kto winien?* był przekonany, iż fizyczne zdrowie stoi u źródeł zdrowia psychicznego (*Mens sana in corpore sano*[149]). Przeniesione na grunt historyczno-socjalny przysłowie to oznaczało, że jednostka jest zdrowa tylko wtedy, gdy zdrowe jest społeczeństwo. Hercen — formalnie rzecz ujmując — pozostawiał czytelnikowi do rozstrzygnięcia, „kto jest winien", ale z powieści jawnie wynikało, że odpowiedź na to pytanie zawarta była w samym utworze i miała wyraźnie oświeceniowy charakter.

Interesujące, że Hercen, chociaż głosiciel ludzkiej indywidualnej wolności, w sferze socjalnej przenosił winę na społeczeństwo. Tymczasem teista Gogol winą za zło obarczał zepsutą ludzką jednostkę. Taki właśnie pogląd, a nie Hercenowski oświeceniowy roussoizm, był bliski Czaadajewowi. Dodajmy jeszcze, iż w prowidencjalnym światopoglądzie Czaadajewa i Gogola tylko zło było rezultatem samodzielnego ludzkiego aktu; dobro w tym ujęciu miało swe źródło w Bogu i aktualizowało się z Jego woli, jakkolwiek przy aktywnej współpracy człowieka. Taki pogląd był całkowicie obcy Hercenowi i dlatego całe swe przyszłe życie poświęci on na jego zwalczanie.

Tymczasem Czaadajew w maju 1848 roku przeżywał swoje kolejne rozczarowanie „starą planetą, zwaną Europą". W obliczu rewolucji lutowej i tuż przed jej ostatecznym stłumieniem w czerwcu 1848 przez Cavaignaca rosyjski myśliciel przyznawał, iż nie może pozostać obojętnym „w obliczu nieszczęsnej ludzkości, znów popadającej w barbarzyństwo, grzęznącej w anarchii, tonącej we własnej krwi" [II 210]. Wyrażał zatem przypuszczenie, że w czasach, w których „tyle tronów uległo zachwianiu", nawet jego „stary przyjaciel Schelling" musiał utracić coś niecoś ze swojego filozoficznego spokoju [II 211]. Korzenie aktualnego „socjalnego dramatu" — jak pisał Czaadajew w czerwcu 1848 roku w liście do Tiutczewa — leżą w Reformacji, czyli w „religijnym dramacie XVI wieku, jako pełnym pychy proteście rozumu przeciwko autorytetowi tradycji i duchowej zasadzie, takiego rozumu, który dążył do panowania nad społeczeństwem" [II 212]. Rewolucje ostatnich pięćdziesięciu lat[150] nie wniosły niczego istotnego do zrozumienia „położenia krajów,

---

144 *Ibidem*, s. 90.

145 *Ibidem*, s. 120-121.

146 *Ibidem*, s. 150.

147 W powieści czytamy o jego śmierci: „Staruszek umarł pośród skromnych zajęć swoich" — *ibidem*, s. 161.

148 *Ibidem*, s. 208.

149 *Ibidem*, s. 131.

150 Czaadajew miał zapewne na myśli: rewolucję 1820 roku w Hiszpanii, którą niegdyś się zachwycał, powstanie dekabrystów z 1825 roku, które w dojrzałym wieku zostało przez niego zdecydowanie potępione,

w których się one dokonywały", tak samo jak niczego nie wniosły do zrozumienia sytuacji „naszego własnego kraju", lecz jedynie „zaciemniły naszą świadomość" [II 214].

Krytyczny stosunek Czaadajewa do rewolucji 1848 roku bynajmniej nie wywołał pozytywnej opinii w ocenie jej czerwcowego kata, Cavaignaca, ani tym bardziej — działalności jej ostatecznego grabarza, Napoleona III. W artykule pt. *1851* Czaadajew — w tym samym czasie, gdy Hercen wyrażał oburzenie akcją Cavagnaica i Napoleona III w cyklu esejów *Z tamtego brzegu* oraz w *Listach z Francji i Włoch* — potępiał nowego cesarza Francuzów i ogłaszał krucjatę przeciwko kapitalizmowi. Tuż po zamachu stanu dokonanym przez Napoleona III w nocy z 2 na 3 grudnia 1851 roku, rosyjski polemista skrytykował „ów brutalny tryumf siły nad prawem", a autora przewrotu określał mianem „półbłazna, półłajdaka, który stał się bohaterem tego dramatu". W oczach Czaadajewa miał on na zawsze pozostać „sprytnym i mającym szczęście awanturnikiem" [I 553]. W porównaniu z Napoleonem I, którego myśliciel uważał za człowieka wielkiego, Napoleon III był dla niego twórcą „anarchii pretoriańskiej, tym bardziej niebezpiecznej, że jej źródło znajdowało się nie w ciemnych masach, lecz w wybranym towarzystwie" [I 553-554]. Dla Czaadajewa musiało być tragedią, że ten historyczny nędzny dramat miał wymiar arystokratyczny, a nie ludowy — oburzał się konsekwentnie, iż „gabinety mieniące się konserwatywnymi klaszczą nie w porę w obliczu tego akrobatycznego figla, któremu towarzyszy płacz i zgrzytanie zębów" [I 554].

Rosyjski myśliciel zwracał coraz więcej uwagi na kwestie ekonomiczne, twierdząc, że te problemy muszą być aktualnie podjęte ze względu na „naturalny rozwój rzeczy". Był przekonany, iż „roszczenia kapitału" wywołują oburzenie po stokroć większe aniżeli „roszczenia pochodzenia" [I 557]. Hercen mniej więcej w tym samym czasie określał kapitalizm jako „feudalizm pieniądza" i traktował go na równi krytycznie ze średniowiecznym „feudalizmem krwi". Czaadajew tymczasem zupełnie świadomie przeciwstawiał kapitalizm arystokratyzmowi, jako że ten ostatni był dla niego — wbrew Hercenowi, lecz nie w bezpośredniej z nim dyskusji — wielce pozytywnym czynnikiem „świętej historii". Dodajmy jeszcze, że w obliczu nowych europejskich socjalnych wstrząsów Czaadajew powrócił do myśli o rosyjskiej religijnej misji:

> Nasza przewaga polega na tym, że wcale nie jesteśmy uczestnikami nieszczęść reszty świata, że pozostaje nam tylko obserwowanie działań innych narodów i uczenie się na ich błędach i osiągnięciach, bez jakiegokolwiek uczestnictwa w ich konfliktach (...) [I 556].

Aby jednak nie było wątpliwości, że takie opinie rodziły się jedynie w obliczu europejskich socjalnych rewolucji, przywołamy dla równowagi Czaadajewowską opinię o Rosji powstałą w przededniu wojny krymskiej, w której jak bumerang powróciły historiozoficzne echa z pierwszego „listu filozoficznego":

> Piszący o Rosji stale wyobrażają sobie, że mówią o takim samym państwie jak inne; w rzeczywistości jest inaczej. Rosja to cały osobny świat, posłuszny woli, kaprysowi, fantazji jednego człowieka, nieważne czy nazywa się on Piotrem, czy Iwanem. Rzecz nie w tym: we wszystkich przypadkach mamy do czynienia z jednakowym uosobieniem przemocy. W opozycji do wszelkich praw współżycia między ludźmi Rosja idzie tylko w kierunku swego własnego zniewolenia i zniewolenia wszystkich sąsiednich narodów. I dlatego byłoby pożytecznym nie tylko w interesie innych narodów, lecz także w jej własnym interesie zmusić ją do wkroczenia na inną drogę [I 569][151].

Jednakże w roku 1848 Czaadajew znów był na moment przekonany, że Rosja może się stać we współczesnym świecie nosicielem idei religijnej w opozycji do rewolucjonizmu współczesnej

a także europejskie rewolucje 1830 i 1848 roku, które poważnie zachwiały jego wiarę w europejski prowidencjalny plan historii.

[151] Taka zmienność opinii świadczy o pewnej niedojrzałości myśliciela — dlatego też należy z jednakową rezerwą traktować zarówno jego rosyjski mesjanizm jak i *antymesjanizm*.

Europy. Dlatego w lipcu napisał w liście do Tiutczewa, który w kwietniu wystąpił z podobną tezą w artykule *Rosja i rewolucja* [*La Russie et la Révolution*, 1848], że „walka toczy się istotnie pomiędzy rewolucją a Rosją" [II 212]. Gdy jednak Tiutczew w nieco późniejszym artykule *Kwestia rzymska* [*La question romaine*, 1849-1850] wystąpił z poglądem, że Kościół katolicki „przestał być wspólnotą wierzących, na sposób wolny zjednoczoną w duchu i prawdzie pod prawem Chrystusowym, i stał się instytucją oraz siłą polityczną — Państwem w Państwie"[152], to stary „katolicki patriotyzm" Czaadajewa powrócił w całej swej krasie. W liście do Dołgorukowej z początku 1850 roku Czaadajew podjął wielki spór z Tiutczewem, nie wymieniając co prawda jego nazwiska, ale odnosząc się ściśle do jego antykatolickich wypowiedzi. Czaadajew z przekonaniem twierdził, zgodnie zresztą z historyczną prawdą, że problem świeckiej władzy w Kościele nie istniał na sposób teoretyczny aż do czasów Reformacji. Przeto Tiutczew w swej krytyce Kościoła katolickiego („Kościół Zachodni nie był niczym innym jak kolonią rzymską ustanowioną w podbitym kraju")[153] powtarzał tylko antykatolickie opinie protestantów, XVIII wieku oraz „współczesnych mędrców" [II 237].

Zauważmy, że w tej Czaadajewowskiej opinii jest *implicite* zawarte niezwykle istotne spostrzeżenie, które można odnieść do całej antykatolickiej rosyjskiej tradycji (m. in. słowianofile, neosłowianofile, Dostojewski). Otóż katolicyzm krytykowany jest ze spirytualistycznych pozycji protestantyzmu („Królestwo Boże nie jest z tego świata", „Kościół jest niewidzialny", a „Bóg pragnie rządzić tylko w sercach ludzi" [por. II 236-237]), choć sam protestantyzm jest przedstawiany jako „grzech" Rzymu[154].

Tymczasem Czaadajew był mocno przekonany, iż Chrystusowe słowa o królestwie Bożym, które nie jest z tego świata (J 18, 36), należy ściśle wiązać z prośbą wyrażaną w modlitwie do Ojca, „aby jego *wola była jako w niebie tak i na ziemi*" (Mt 6, 10) [II 236-237]. W takim kontekście ponadhistoryczne Królestwo Boże jest możliwe do urzeczywistnienia tylko poprzez historię jako „realizację interesów Kościoła, społeczeństwa, cywilizacji" [II 237]. Czaadajew wiedział, że katolicki Rzym nie zawsze zachowywał czystość wiary, ale tłumaczył to trudnymi historycznymi okolicznościami pierwszych wieków chrześcijaństwa [II 238]. Gdy myśliciel pisał, że to wcale nie papiestwo stworzyło historię Zachodu, lecz historia stworzyła papiestwo, to miał na myśli, że urząd papieski był tylko odpowiedzią na trudności historycznej chwili. Nie była to, rzecz jasna, teza zgodna z dogmatem katolickim, podług którego papież jest następcą Chrystusa na ziemi, czyli czymś jakościowo różnym od „odpowiedzi na trudności historycznej chwili", ale Czaadajew występował tutaj otwarcie przeciwko prawosławnemu i protestanckiemu dyskredytowaniu roli katolickiego papieża[155].

Jak już jednak mówiliśmy, dyskusja Czaadajewa z Tiutczewem dotyczyła również kwestii rewolucji w ogóle, a rewolucji roku 1848 — w szczególności. Pomimo, że prawie

---

[152] *Polnoje sobranije soczinienij F. I Tiutczewa*, red. P. B. Bykow, Sankt-Pietierburg 1913 s. 355.

[153] *Ibidem*, s. 355.

[154] Czaadajew dodawał: „... ten punkt widzenia, który zwalczamy, stanowi punkt widzenia protestantów, a bynajmniej nie przynależy do Kościoła greckiego" [II 239].

[155] Już w liście z 1844 roku próbował opisać historyczną rolę papiestwa w kontekście dogmatu o zmartwychwstaniu ciał, pisząc, że katolicyzm najlepiej ze wszystkich chrześcijańskich wyznań umiał połączyć „zewnętrzność z wewnętrznością, materię z duchem, formę z istotą". Taka synteza, jak twierdził, wynikała z tej części ewangelicznej nauki, która „ubóstwiła ciało ludzkie w ciele Chrystusowym". Skoro Kościół katolicki poszedł śladami Apostoła, który twierdził, że Ciało jest świątynią Ducha św. (1 Kor 6, 19), to było również racjonalne, że działał aktywnie na arenie ludzkiej historii. Rosyjski myśliciel dodawał, że zachodni Kościół istniał nie jako państwo, lecz jako *królestwo* — w takim kontekście wypełniał on tylko cele chrześcijaństwa, które nie jest niczym innym, jak próbą „stworzenia na ziemi jednego królestwa, zawierającego w sobie wszystkie królestwa pozostałe" [II 170].

wszystkie pisma Czaadajewa przepełnione są patosem antyrewolucyjnym, to jednak można odnaleźć w jego twórczości tajemniczą proklamację z 1848 roku, w której czytamy:

> Bracia najmilsi, bracia ubodzy, ludzie rosyjscy prawosławni, czy doleciała do was wieść, burzliwa wieść, że narody chłopskie powstały, wzburzyły się jako fale oceanu-morza, morza błękitnego! Doszedł li do was słuch z ziem dalekich, że bracia wasi z różnych plemion, na swoich carów-władców podnieśli wszyscy rękę, powstali wszyscy co do jednego! Nie chcemy, mówią, swoich carów, władców, nie chcemy ich słuchać. Długo nas uciskali, niewolili, często gorzki kielich spijać przymuszali. Nie chcemy cara innego, krom cara niebieskiego [I 550].

Ten wielce zastanawiający, stylizowany na rosyjską ludowość tekst deklaracji jest niewątpliwie autorstwa Czaadajewa, jako że w swoim stylu podobny jest do powstałej w 1849 roku jego *Niedzielnej dyskusji popa z guberni Permskiej, sioła Nowe Rudniki* [*Woskriesnaja biesieda sielskogo swiaszczennika Piermskoj gubiernii, sieła Nowych Rudnikow*, 1849][156]. W tymże tekście Czaadajew odnosił się nader krytycznie do kapitalistycznej zachłanności i przepowiadał zgodnie ze słowami Jezusa, że bogaci będą mieć utrudniony dostęp do królestwa Bożego [I 550-551].

Jak jednak można pogodzić tę opinię z powyższym wezwaniem *nieomal* do rewolucyjnego buntu? Wydaje się, że można by ten fakt tłumaczyć dwojako, a zarazem komplementarnie. Po pierwsze, Czaadajew, który od momentu publikacji pierwszego „listu filozoficznego" cierpiał na swoisty kompleks cara, dokonywał tym samym aktu odwetu. Takie tłumaczenie jest dopuszczalne tylko wtedy, gdy zgodnie z ogólnym duchem dzieł Czaadajewa uznamy ten „rewolucjonizm" za rzecz nieistotną dla jego światopoglądu. Takie wyjaśnienie trzeba jednak uzupełnić stwierdzeniem bardziej ogólnym, które opiera się na empirycznej obserwacji łatwości, z jaką młodzi i dojrzali rosyjscy myśliciele przechodzili zarówno od teizmu do immanencji (późny Bieliński, Hercen, Bakunin, Czernyszewski, Ławrow), jak i od anty-teizmu do teizmu (np. młody Sołowjow z okresu przed publikacją *Kryzysu filozofii zachodniej*). W tym przechodzeniu z jednej skrajności w drugą jest wyraźnie obecna rosyjska millenarystyczna tęsknota za rajem na ziemi[157]. Wklejając między karty jednej z książek swojej bilioteki tekst rzeczonej proklamacji [por. I 79*], Czaadajew antycypował tragiczny akt Sołowjowa, który w obliczu wielkiego głodu w Rosji w 1891 roku napisał:

> Wzywałem do społecznego zorganizowania pomocy ludowi; teraz nareszcie się wyjaśniło, że dla spełnienia tego apelu (...) trzeba koniecznie przejść do innej opery, której nie grają w państwowych teatrach[158].

Badacz i przyjaciel Sołowjowa nie miał żadnych wątpliwości co do znaczenia tych słów: zrozpaczony nieskutecznością swoich wysiłków filozof myślał o rewolucji i widział już nawet jej przywódcę w osobie generała Dragomirowa[159]. Być może Czaadajew doznawał

---

156 Tarasow stwierdził, że Czaadajew tylko przepisał jakąś krążącą wówczas pośród znajomych rewolucyjną proklamację — B. T a r a s o w, *op. cit.*, s. 416-417. Tę tezę słusznie zakwestionował Kamienski [I 79*].

157 Oto, co Czaadajew pisał o millenarystach: „Na przykład, millenaryści byli potrzebni w sensie pozytywnym: bez millenarystów nie byłoby wypraw krzyżowych. Wyprawy krzyżowe w każdej sytuacji były konieczne. Po pierwsze, bez nich nie mogłoby powstać nowe społeczeństwo (...)" [I 213]. Być może Czaadajew potraktował teraz na moment rewolucję jako wyprawę krzyżową swoich dni?

158 *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. III, Sankt-Pietierburg 1911 s. 131.

159 Je. T r u b i e c k o j, *Mirosoziercanije Wł. S. Sołowjowa*, t. II, Moskwa 1995 s. 12-13. Ów generał nie spełniłby jednak nadziei filozofa. Gdy bowiem u schyłku wieku XIX w więzieniu za działalność rewolucyjną znalazł się sam Bierdiajew, generał Dragomirow jako gubernator Kijowa odwiedził go w celi z napomnieniem: „Pański błąd polega na tym, że nie dostrzega Pan, iż proces społeczny jest procesem organicznym, a nie logicznym, dziecko zaś nie może się urodzić przed dziewiątym miesiącem" — N. B i e r d i a j e w, *Samopoznanije*, Paris 1983 s. 135-136.

podobnej rozpaczy, o czym świadczyłyby dwa fragmenty z innych jego utworów. Najpierw stwierdził, że nie bardzo wie, co współczesny człowiek mógłby przeciwstawić „socjalizmowi lub demagogii w ich przerażającym pochodzie jako idei wieku" [I 555]. Gdzie indziej dodawał, że socjalizm zwycięży nie dlatego, że ma rację, lecz wyłącznie dlatego, że „nie mają racji jego przeciwnicy" [I 506][160]. Jednak takie pesymistyczne przekonanie nigdy nie przekształciło się w stałą wartość Czaadajewowskiego prowidencjalnego równania[161].

*

Dla zrozumienia głębszego sensu światopoglądu Czaadajewa istotne znaczenie posiadają tzw. *Fragmenty i myśli różne* [*Fragments et pensées diversees*, 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 przez badaczy uporządkowany 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[162]. Już pod koniec lat 20. tuż po powrocie z zagranicy Czaadajew interesował się w sensie pozytywnym *Próbami* Montaigne'a, wymieniając następnie jego nazwisko w trzecim „liście filozoficznym". Czaadajew pisał następująco:

> Montaigne powiedział: *L'obéir est le propre office d'une âme raisonnable, recognaissant un céleste supérieur et bienfaiteur*. Jak wiecie, nie uważa się go za umysł bliski religii; włączmy jednak tym razem myśl sceptyka do naszego tekstu: niekiedy pożytecznym jest zwerbowanie sobie sojuszników z obozu wrogiego; osłabia to odpowiednio siły przeciwnika [I 121][163].

W „liście" piątym i siódmym pojawia się ponadto imię Pascala jako tego, który powiedział, że „cała *konsekwentna wymiana pokoleń ludzkich to tylko jeden człowiek istniejący wiecznie*" [I 146; 182][164]. Chociaż nie wiemy, czy Czaadajew znał Pascalowskie *Myśli*, to jednak możemy stwierdzić, że jego *Fragmenty i myśli różne* pogodziły w sobie jasność wykładu Montaigne'a z religijną żarliwością jansenisty Pascala. Życzhariew, czyli wydawca omawianego cyklu aforyzmów, przyrównał je ponadto do utworów „Vauvenargues'a, La Rochefoucauld, Pascala i pierwszego Napoleona"[165]. Omawiany cykl dopełnia i uściśla Czaadajewowski obraz prowidencjalizmu — wszystkie rzeczy ziemskie są tu potraktowane jako elementy dane człowiekowi przez Boga. Mówiąc np. o prawie, myśliciel stwierdził, że

---

[160] W zapiskach z lat 50. Czaadajew skrytykował ponadto doktrynę Fouriera, określiwszy ją pogardliwym mianem antychrześcijańskiej „próby umieszczenia ludzkości w falansterach" [I 265].

[161] Tymi śladami Czaadajewa poszedł za to nieświadomie Leontjew, gdy w 1889 roku ogłosił ideę „socjalizmu monarchicznego", który miał najlepiej zabezpieczyć byt materialny ludzi — por. prywatny list myśliciela z 1889 roku, „Russkoje Obozrienije", t. 5: 1897 s. 400; por. G. P r z e b i n d a, *„Bizantyjski" estetyzm Konstantego Leontjewa*, „Roczniki Humanistyczne". Słowianoznawstwo, t. XLIII: 1995 z. 7 s. 191-192.

[162] Omówienie tego fragmentu Czaadajewa daje nowe studium Bezwińskiego — 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.

[163] Bardzo wiele fragmentów z Montaigne'a musiało być Czaadajewowi bliskich, m.in. następujący: „Było to wówczas, kiedy nowinki Lutra zaczęły zdobywać sobie grunt i w wielu miejscach ochwiewać naszą dawną wiarę. Piotr Bunuel bardzo trafnie patrzył na to, przewidując bystrym rozumem, że ów początek choroby wyrodzi się niebawem w obmierzłą bezbożność" — M. de M o n t a i g n e, *Próby*, t. 2, Warszawa 1985 s. 128-129, tłum. T. Żeleński-Boy.

[164] Cytat pochodzi ze wstępu do Pascalowskiego *Traktatu o próżni*, a został przywołany podług dzieła Charpentiera pt. *Esej o historii literatury w Wiekach Średnich* — Ch. Q u é n e t, *op. cit.*, s. 176.

[165] „Wiestnik Jewropy", z. 9: 1871 s. 38 [por. I 713*].

„metafizyka prawa" nie ma twierdzić komu i jakie prawo się należy, lecz powinna ustalić, czym ono jest podług natury rzeczy („prawo pierwotne, które daje prawo") [I 206]. Inny fragment orzeka, iż dawcą prawa jest Bóg:

> Gdybyśmy umieli wznieść się do pierwszego ogniwa tego łańcucha, który dzierży Jupiter, to moglibyśmy osiągnąć podstawę wszystkiego, zarówno prawa jak i wszelkich innych rzeczy [I 207].

Rozum ludzki nie zawdzięcza przeto swej wielkości człowiekowi jako istocie stworzonej, lecz wywodzi się z samego Stworzyciela.

Lektura *Fragmentów i myśli różnych* w porządku chronologicznym pozwala wyraźnie dostrzec, w jaki sposób Czaadajew przezwyciężał w swym prowidencjalizmie *apersonalny panteizm*. Na początku rozum ludzki był jeszcze przez niego nazwany „Bożą emanacją" [I 209], ale w późniejszych fragmentach panteizm naraził się już na jego surową krytykę:

> W tym dniu, gdy na Golgocie dokonała się odkupicielska ofiara człowieka, rozum kosmiczny został odbudowany w rozumie indywidualnym i tym razem zajął już tam miejsce na zawsze [I 258]

Tego właśnie faktu nie dostrzegł panteizm, który chciał rozproszyć osobowość człowieka w naturze [I 259]. Porównując nieco wcześniej sen ze śmiercią, Czaadajew stwierdził, że ten pierwszy jest znacznie gorszy od ostatniej, ponieważ w nim na moment zatraca się osobowość ludzka (*interruption du moi*). Sen przeto jest „prawdziwą śmiercią" (*le sommeil plutôt, qui est une mort véritable*), podczas gdy „to co nazywa się śmiercią, jest być może życiem" [I 219][166].

Fragmenty i myśli różne podejmowały także inne konkretne problemy, które zawsze były tłumaczone w szerokim prowidencjalnym kontekście. Odnosząc się po raz kolejny do kwestii wolnej woli ludzkiej, myśliciel porównywał ją z wolną wolą Boga i traktował jako sugestywny dowód na istnienie potężnego Stwórcy. Jeżeli bowiem w człowieku jest coś, co nazywamy wolną wolą, to musi gdzieś istnieć również Wola znacznie od niej silniejsza. Wola ludzka zyskuje przecież wiele „siły, energii i przestrzeni", gdy „spotyka się z wolą od siebie silniejszą i zatraca się w niej" [I 210]. Kiedy Bóg dał człowiekowi wolną wolę, wtedy wyrzekł się części swego panowania w świecie — dlatego właśnie należy się modlić o przyjście Królestwa Bożego na ziemię. Jednak to wyrzeczenie posiada w ujęciu Czaadajewa charakter świadomy i dobrowolny — dlatego nie można w tym przypadku mówić o jakichkolwiek śladach manichejskiego poglądu na historię. W antymanichejskim duchu myśliciel dodawał, że Królestwo Boże na niebie nigdy nie przestawało istnieć [I 231].

Czaadajew, jak wiemy, zawsze przywiązywał wagę do historycznej strony chrześcijaństwa. We *Fragmentach i myślach różnych* ponownie napisał, że Bóg nie objawił się człowiekowi w całej swej pełni, lecz tylko w takim stopniu, aby człowiek mógł „szukać Go w tym życiu i odnaleźć Go w innym" [I 218]. W chrześcijaństwie obecny jest element naturalny (biologiczno-historyczny) — tak jak judaizm rozwijał się pod wpływem filozofii Wschodu oraz filozofii greckiej, tak samo chrześcijaństwo wyszło z judaizmu. Jezus mężniał i rozwijał się w sensie biologicznym i coraz bardziej wzmacniał się duchowo (psychiczny rozwój) (por. Łk 2, 40- i 46) [I 216]:

> W ten sposób wiedza objawiona nie jest niczym innym jak tylko wiedzą wyższą w porównaniu z tą, która jest osiągana poprzez zwykły rozum; nie jest jednak wiedzą nadprzyrodzoną [I 209].

---

[166] Ta ostatnia fraza została opatrzona autorskim znakiem zapytania. Podobne myśli o śmierci i nieśmiertelności duszy wypowiadał Łunin — M. S. Ł u n i n, *Pisma iz Sibirii*, Moskwa 1987 s. 166. Obydwaj myśliciele odnosili się do odpowiednich fragmentów Ewangelii św. Mateusza i św. Jana (Mt 9, 24; J 11, 11-12) [por. I 724*]. Te opinie były efektem przezwyciężenia przez Czaadajewa panteizmu i ściśle wiązały się z jego wiarą w indywidualną nieśmiertelność.

Gdy bowiem Bóg objawiał się rozumowi ludzkiemu, to odkrył siebie nie w pełni. Nikt przecież nie widział oblicza Ojca (por. J 1, 18):

> Konsekwentnie, dany porządek nie został naruszony; było to zdumiewające wzmocnienie naturalnych sił i nic więcej. Pierwotne poruszenie zostało odnowione tą samą ręką, która wykonała je wcześniej. I gdzież tu cud? [I 209-210].

Myśliciel rozważał w tym kontekście dogmat Trójcy Świętej, traktując go jako wyraz stosunku Boga do stworzenia. Bóg Ojciec to Stwórca Kosmosu i jego jedyny władca, Duch Święty to rozum, który oddziałuje na indywidualne dusze poprzez umysły ludzkie, Bóg zaś Syn to istota utożsamiona z człowiekiem i odbijająca się w jego świadomości. W ten sposób dogmat o Trójcy tracił w Czaadajewowskim wykładzie wszelkie pozory niejasnej głębi i stawał się naturalnym objaśnieniem stosunku Stwórcy do stworzenia [I 232-233]. Mówiliśmy już, że Czaadajewowski model prowidencjalizmu zawierał w sobie *implicite* ideę Bogoczłowieczeństwa — myśliciel sądził ponadto, że między Bogiem a człowiekiem nie mogą istnieć żadne istoty pośrednie. Dotyczyło to w równym stopniu duchów złych (szatan) jak i dobrych (anioł). Określiwszy teoretycznie aniołów ortodoksyjnym mianem „rozumnych istot, przewyższających rozumną istotę człowieka i niedostępnych jego zmysłom", Czaadajew występował zarazem przeciwko angelologii:

> Czyż człowiek stworzony na obraz Boży może zasadnie przyjmować istnienie istot wyższych aniżeli on sam? Wątpię w to. Jezus nie był aniołem, ale był Bogiem i człowiekiem jednocześnie. Można przeto, jak sądzę, wątpić w to, aby przestrzeń pomiędzy rozumną naturą człowieka a naturą Bożą była wypełniona przez naturę pośrednią [I 209].

Dostrzegając oczywisty fakt, że o istnieniu aniołów mówi się w wielu miejscach Biblii, Czaadajew sądził, że podobna wiara odzwierciedlała jedynie ówczesny stan umysłów ludzkich, lecz nie opisywała obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Myśliciel sądził zarazem, że jego pogląd w kwestii aniołów nie ma nic wspólnego z oświeceniową krytyką angelologii jako przesądu niedojrzałej ludzkiej masy [I 219]. W Czaadajewowskim bogoludzkim prowidencjalizmie nie było również miejsca dla szatana-kusiciela. Skoro rosyjski myśliciel pisał, że wszelkie złe myśli zawsze były pochodną ludzkiej woli i rozumu, to jednocześnie musiał żywić przekonanie, iż również grzech pierworodny był samodzielnym aktem wolnego człowieka [I 220].

Aforystyczne *Fragmenty i myśli różne* były jeszcze bardziej antygreckie aniżeli *Listy filozoficzne*. W tamtych tekstach była przecież zawarta częściowa apologia stoików[167] oraz — przede wszystkim — Epikura. Obecnie rosyjski anty-Helleńczyk Czaadajew wyparł się również i tych starych hellenistycznych sympatii. Zarówno Epikurowi („wyniosły głupiec zachwycający się sam sobą") jak i założycielowi szkoły stoickiej Zenonowi z Kition zarzucał „głupią obojętność wobec otaczającego świata" [I 213]. Owi wychwalani w *Listach filozoficznych* mędrcy okresu hellenistycznego w aktualnym wykładzie Czaadajewa stali się wielce pouczającym negatywnym przykładem. Zdołali bowiem tylko unaocznić ludzkości, na czym polega „najbardziej doskonały ideał najwyższej mądrości, który zdołał sobie wytworzyć człowiek", bez pomocy i oglądania się na Boga:

> Jakaż przepaść pomiędzy tą filozofią [pogańską – G. P.], apatyczną[168], nieruchomą, wysuszającą, a tą inną [chrześcijańską – G. P.], która nam mówi: „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane!" [I 213].

---

[167] *Częściowa*, bo z jednej strony myśliciel powoływał się na „wspaniałe przeczucia stoików" [I 124], ale z drugiej — dokonywał aktu surowego osądu jednego z najwybitniejszych przedstawicieli stoicyzmu, Marka Aureliusza [I 162; 190].

[168] Sam Czaadajew długo się zastanawiał, jak należy podchodzić do stoickiej mistycznej „apatii" związanej z indywidualnym odosobnieniem. Z jednej strony wiedział, że odosobnienie sprzyja refleksji — sam przecież

W omawianym cyklu aforyzmów Czaadajew odniósł się także między innymi do doktryny Fichtego, Hegla, Straussa i Cieszkowskiego. W późniejszej rosyjskiej tradycji (Kiriejewski, młody Sołowjow) Fichte był traktowany jako wyznawca skrajnego poznawczego subiektywizmu, solipsyzmu nieomal. Kiriejewski na przykład pisał w roku 1852, że Fichte „zadziwiającą konstrukcją sylogizmów udowodnił, że cały zewnętrzny świat jest tylko fałszywym mirażem wyobraźni i że naprawdę istnieje tylko jedno samorozwijające się ja"[169]. Sołowjow dodawał do tego w 1874 roku, że dla Fichtego nie tylko formy rzeczywistości, lecz także sama rzeczywistość była tworem czystego *ja*, i tylko to ostatnie jako indywidualna podmiotowa świadomość uzyskiwało w jego systemie realny byt[170]. Tymczasem Czaadajew umiał dostrzec właściwy sens Fichteańskiej filozofii, gdy pisał znacznie wcześniej niż Sołowjow:

> (...) na filozofię Fichtego napadano. Twierdzono, że prowadzi ona do nihilizmu, czyli do logicznego zaprzeczenia zewnętrznego świata, ale jest to całkowita nieprawda. Fichte miał na myśli tylko *naukę o nauce* (Wissenschaftslehre), dlatego było całkowicie naturalnym, że uznał on swoje poznające *Ja* za najwyższą możliwą wartość absolutną, albowiem wszelkie poznanie od niego pochodzi i w nim się naturalnie kończy; nie jest jednakże prawdą, jak twierdził Jacobi, że chciał on tak wznieść nasze *Ja*, aby postawić je ponad ruinami kosmosu i Boga [I 245].

Na samym początku naszych rozważań o *Listach filozoficznych* przywoływaliśmy opinię Zieńkowskiego (powtórzoną potem przez Walickiego) o „heglowskim" wymiarze Czaadajewowskiego prowidencjalizmu. Taki pogląd był bardzo bliski badaczom orientacji marksistowskiej, którzy — nawet jeśli zdawali sobie sprawę z tego, że w momencie pisania *Listów filozoficznych* Czaadajew Hegla nie znał — to mimo wszystko traktowali jego doktrynę jako rodzaj nieuświadomionego (obiektywnego) heglizmu. Przy takiej interpretacji zupełnie nieistotny okazywał się wpływ późnego Schellinga na Czaadajewa, a badacze marksistowskiej orientacji dosłownie z lupą w ręku wyszukiwali wszelkie polemiczne wobec niego Czaadajewowskie fragmenty[171]. Chodziło tutaj wyłącznie o wykazanie, że transcendentny prowidencjalizm Czaadajewa był zbędnym dodatkiem do jego immanentnego socjalnego heglizmu — nawet współczesny polski badacz, który z tradycją marksistowską nie miał nic wspólnego, dał się skusić tego rodzaju interpretacji i opublikował mało przekonującą próbę pozytywnego porównania systemu Czaadajewa z heglizmem[172]. Jesteśmy jednak przekonani, że to co wielu badaczy uznawało i do dzisiaj uznaje za embrionalny heglizm Czaadajewa, pochodziło w tym systemie pośrednio z nauki św. Augustyna [por. I 590][173], a bezpośrednio — ze złagodzonego prowidencjalizmu Bossueta.

---

nigdy by nie napisał *Listów filozoficznych*, gdyby wcześniej nie oddalił się na parę lat od ludzi. Z drugiej strony, sprzeciwiał się wszelkiemu asocjalnemu mistycyzmowi [por. I 210-211], a obecnie za taki uznawał zarówno „apatię" stoików jak i „ataraksję" Epikura [por. I 721-722*].

169 I. W. Kiriejewskij, *op. cit.*, s. 218.

170 W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. I s. 52-53. Dodajmy, że obydwaj rosyjscy słowianofilscy krytycy Fichtego zachowywali się dokładnie tak samo, jak owe niemieckie matrony, które pytały się nawzajem ze zgrozą: „Wierzy on chociaż w istnienie swojej żony? Nie? I jak to znosi Madamme Fichte!" — anegdotę przytaczamy za: A. Gułyga, *Giegiel*, Moskwa 1994 s. 35.

171 W. Sołowjowa, *Czaadajew i jego „Filosoficzeskije pisma"*, „Pod znamieniem marksizma", 1938 nr 1 s. 77; por. *Istorija filosofiii w SSSR*, t. 2, Moskwa 1968 s. 273-274.

172 J. Dobieszewski, *Filozofia społeczna Piotra Czaadajewa*, „Studia Filozoficzne", nr 7 (248): 1986 s. 24-31. Ta kilkupunktowa interpretacja (por. s. 24) mogłaby się stać przedmiotem odrębnej krytycznej analizy. Najbardziej kontrowersyjna jest tu opinia Dobieszewskiego, że Hegel był o wiele bardziej „transcendentny" aniżeli Czaadajew — *ibidem*, s. 27-28.

173 Św. Augustyn pisał o „dwóch państwach": „Jedno z nich jest, naturalnie, państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie — państwem ludzi chcących żyć podług ducha" — św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, Warszawa 1977 s. 120 (Księga XIV, rozdz. 1), przełożył i opracował

Dzieła tego ostatniego zachowały się w Czaadajewowskiej bibliotece ze śladami wnikliwej lektury [por. I 561*].

Zadanie badaczy orientacji marksistowskiej było łatwiejsze w odniesieniu do poglądów Czaadajewa lat 40. i 50., ponieważ wtedy było już wiadome, że rosyjski myśliciel zapoznał się pobieżnie z niektórymi dziełami Hegla [por. I 706*]. Lektura *Fragmentów i myśli różnych* wykazuje jednak pewną sprzeczność w Czaadajewowskiej ocenie heglizmu. Z jednej strony, doktryna pruskiego apologety „chytrego rozumu" Historii została tu określona negatywnym mianem „nominalizmu", „ograniczoną logomachią, możliwą tylko w takim języku, w którym każdy rzeczownik może stać się podług życzenia czasownikowym bezokolicznikiem" [I 270], ale z drugiej — mowa była w przypadku heglizmu o wielkim zadaniu syntezy myśli i przedmiotu [I 260-261]. Czaadajew zapytywał jednak dociekliwie, czy aby w heglizmie było miejsce dla indywidualnego ludzkiego *ja*, i — odpowiadając na to pytanie negatywnie — tym samym krytykował doktrynę Hegla [por. I 260].

Czaadajew ocenił również dwóch uczniów Hegla: Straussa i Cieszkowskiego. Z tym pierwszym, który uznał religię Chrystusa za mit, gorąco polemizował [I 234]. Nauka drugiego, który próbował dokonać aktu chrystianizacji Hegla wzbudziła wielkie pozytywne zainteresowanie rosyjskiego prowidencjalisty [I 266-267]. Walicki, co prawda[174], dostrzegał już w *Listach filozoficznych* pewne „współbrzmienie" Czaadajewowskiej myśli z „parakletyzmem" Cieszkowskiego, ale trzeba zauważyć, że o żadnym bezpośrednim wpływie nie mogło tu być mowy — *Prolegomena do historiozofii* zostały opublikowane w 1838, a *Ojcze nasz* dopiero w 1848 roku. Z ideami Cieszkowskiego z *Prolegomen do historiozofii* rosyjski myśliciel zapoznawał się najwcześniej około 1840 roku [por. I 266-267; 734-735*].

4. Paradoks Czaadajewa?

W swoim klasycznym już dzisiaj tekście o Czaadajewie Walicki słusznie stwierdził, że „pozornie heterogeniczne" problemy „tworzyły w światopoglądzie Czaadajewa spójny system": „Autorzy usiłujący znaleźć u Czaadajewa odpowiedzi na zupełnie inny zestaw pytań, oceniający jego zestaw pytań przy pomocy kryteriów zewnętrznych w stosunku do niego i wskutek tego *ahistorycznych* [podkreślenie – G. P.], zmuszeni są twierdzić, że autor *Listów filozoficznych* wciąż przeczy samemu sobie, na każdym kroku przejawia niekonsekwencje"[175].

Walicki dodał w tym kontekście, że podobne opinie świadczą jednak o porażce badaczy i słabości stosowanej przez nich metody opisu systemu Czaadajewa[176]. Zauważmy jednak, że sam Walicki krytykował krytyków Czaadajewa w duchu historyzmu — w takim ujęciu istota systemu rosyjskiego myśliciela wyczerpywała się w jego socjalno-dziejowej genezie i funkcji. Walicki mógłby tu powiedzieć w duchu swojej socjologicznej metody, że światopoglądowa propozycja Czaadajewa zrodziła się jako historyczna odpowiedź na problemy zawarte immanentnie w rosyjskiej rzeczywistości społecznej tamtych czasów.

W. Kornatyński. Dla Czaadajewa Babilonią była Rosja, podczas gdy państwem świętym, czyli Jeruzalem, była katolicka Europa.

174 A. Walicki, *W kręgu...*, s. 81.

175 *Ibidem*, s. 70. Polski badacz cytował opinię z pracy M. I. Grigorjana, *Czaadajew i jego filosofskaja sistiema*, opublikowanej w książce *Iz istorii russkoj filosofii*, Moskwa 1958, wyp. II.

176 *Ibidem*, s. 70.

Metoda Walickiego, które eliminowała pojęcie „niekonsekwencji Czaadajewa", dopuszczała w badaniach nad rosyjskim filozofem termin „paradoks": „Światopogląd Czaadajewa — myśliciela przyjmującego założenia skrajnie konserwatywnej filozofii społecznej po to, aby potępić całą przeszłość i teraźniejszość swego kraju, jest z pewnością paradoksem. Paradoks to jednak historyczny, w stylu wielkich paradoksów Pascala i Rousseau; sprzeczności tkwiącej u jego podstaw nie da się sprowadzić do prostej niekonsekwencji w rozumowaniu"[177].

Zauważmy jednak, iż w swoim podejściu do „paradoksu Czaadajewa" Walicki posłużył się metodą historyczno-socjologiczną, która zawsze była i nadal jest zewnętrzna w stosunku do światopoglądu rosyjskiego myśliciela. Polski badacz, który wcześniej językiem Ezopowym skrytykował marksistowski ogląd systemu Czaadajewa, sam dokonał podobnego metodologicznego uproszczenia. Tylko tym można wytłumaczyć końcową opinię Walickiego: „Droga życiowa Czaadajewa zakończyła się podwójną klęską; klęską okcydentalisty-arystokraty, którego wartości i ideały zdradziła zmieszczaniała Europa, oraz jeszcze większą klęską rosyjskiego patrioty, który w ponurej rzeczywistości Rosji Mikołajowskiej nie zdołał znaleźć drogi do własnej ojczyzny"[178]. Taki opis „klęski" dokonywał się jednak całkowicie w duchu „metody, która opisuje istotę danego światopoglądu ze względu na jego historyczną skuteczność. Jednak z tego punktu widzenia klęskę poniósł nie tylko Czaadajew, lecz także otruty przez Ateńczyków Sokrates, ukrzyżowany przez rodaków Jezus, a także wszyscy jego uczniowie (apostołowie Piotr i Paweł), skoro ich misja w czasach już nam współczesnych została poważnie zakwestionowana. Kontynuując ten sposób argumentacji można by dalej dowodzić, że z myślicieli bliskich Czaadajewowi klęskę poniósł jeszcze wyklęty przez własną żydowską gminę Spinoza, a w czasach już po śmierci autora *Listów filozoficznych* — Sołowjow, którego myśl Walicki określił mianem filozofii niczyjej (inwariant klęski)[179].

Stosując zewnętrzną w stosunku do systemu Czaadajewa metodę opisu, Walicki pisał o konserwatywnym okcydentalizmie[180] myśliciela. W innych miejscach polski badacz w ogóle zrezygnował z predykatu „konserwatywny", pisząc następująco: „Czaadajewowi wydawało się na przykład, że pogląd Chomiakowa na Iwana Groźnego jest ustępstwem na rzecz okcydentalizmu (...)"[181]. Albo tak: „W obszernym liście do hr. Circourta (1846) Czaadajew zwracał uwagę swego korespondenta na ważność koncepcji słowianofilskich oraz prosił go o umieszczenie w prasie artykułu Chomiakowa *Pogląd cudzoziemców na Rosję*; zarazem jednak podtrzymywał i uzasadniał nowymi argumentami stanowisko *nieprzejednanego okcydentalisty* [podkreślenie – G. P.]"[182].

---

177 *Ibidem*, s. 70.

178 *Ibidem*, s. 95.

179 Por. *ibidem*, s. 465-466. Polski badacz powoływał się na opinię Moczulskiego.

180 Por. *ibidem*, s. 95 (ostatni akapit).

181 *Ibidem*, s. 95. Walicki w tym miejscu nie dodał, że również niektórzy okcydentaliści (np. Kawielin, późny Bieliński) oceniali Iwana Groźnego bardzo pozytywnie. Natomiast pośród klasycznych słowianofilów wcale nie miał on dobrej opinii. Samarin na przykład wypowiadał się bardzo ostro przeciwko Kawielinowskiej próbie usprawiedliwiania w heglowskim duchu historyzmu działalności Iwana Groźnego — Ju. F. Samarin, *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1996 s. 439-441; K. D. Kawielin, *Nasz umstwiennyj stroj. Statji po filosofii russkoj istorii i kultury*, Moskwa 1989 s. 48-55. Zresztą o tym sporze, o rozumieniu Iwana Groźnego przez okcydentalistę Kawielina i słowianofila Samarina, Walicki pisze w innym miejscu tej samej pracy — *ibidem*, s. 325-332.

182 *Ibidem*, s. 91.

Wynikałoby z tego, że Czaadajew nie tylko był „nieprzejednanym okcydentalistą", lecz także uważał ten system za najbardziej wartościowy (skoro Chomiakowowska krytyka Iwana Groźnego była „ustępstwem na rzecz okcydentalizmu"), a na dodatek sam się określał takim mianem. Jednakże Czaadajew tworzył swój światopogląd w ostrej polemice wobec oświeceniowo-heglowskiego obrazu świata okcydentalistów (rosyjskich anty-teistów i deistów). Chomiakowowską krytykę Iwana Goźnego mógł co najwyżej uważać za ustępstwo na rzecz „rozumu", a w stosunku do siebie nigdy by nie użył określenia „okcydentalista" (ros. *zapadnik*), nie mówiąc już o predykacie „nieprzejednany". Uczynił to jednak za niego polski badacz-okcydentalista, który za Puszkinem nazwał młodego Czaadajewa „jednym z najwybitniejszych przedstawicieli liberalizmu lat dwudziestych"[183]. Dalej badacz stwierdził (dla ułatwienia polemiki z jego wypowiedzią znów ją podzielimy na semantyczne fragmenty): „(1) Czaadajewowska próba pogodzenia okcydentalizmu z konserwatyzmem musiała zakończyć się fiaskiem. (2) Żadnego Rosjanina nie mogła zadowolić apologia konserwatywnego systemu wartości, idąca w parze z twierdzeniem, że właśnie w Rosji — kraju upośledzonym — nie może on mieć żadnego zastosowania; (3) program rozpoczęcia rozwoju Rosji od samego początku, od zlikwidowania schizmy i przechodzenia przez wszystkie kolejne fazy rozwoju średniowiecznej Europy, był programem zbyt jawnie utopijnym, aby mógł stać się dyrektywą działania. (4) Konserwatywnym przekonaniom Czaadajewa zaprzeczał zresztą rozwój wydarzeń w samej Europie. Jego ukochana, arystokratyczna Europa odchodziła w przeszłość, główne kraje europejskie stały się areną ostrych walk klasowych, mieszczańskiego liberalizmu oraz radykalnych, demokratycznych i socjalistycznych, ruchów społecznych; (5) główną oporą europejskiego konserwatyzmu okazała się Rosja. (6) W tej sytuacji trudno było godzić konserwatyzm z okcydentalizmem, nic więc dziwnego, że musiały one rozejść się w Rosji w przeciwnych kierunkach"[184].

Teza pierwsza jest oparta na założeniu, iż Czaadajew próbował „pogodzić okcydentalizm z konserwatyzmem" — jest to jednak tylko światopoglądowa opinia badawcza, nie znajdująca potwierdzenia w tekstach myśliciela. Nigdy nie użył on w opisie swego światopoglądu określeń „konserwatyzm" i „okcydentalizm", lecz jedynie uważał, że średniowieczna Europa szła właściwą religijną drogą . Takiego światopoglądu nie można nazwać „okcydentalizmem", nawet jeśli opatrzy się tę nazwę predykatem „konserwatywny". Skoro więc Czaadajew nie podejmował próby pogodzenia wody z ogniem, to nie można również uważać, że ten myśliciel okupił swe poszukiwania jakimkolwiek fiaskiem.

Teza druga — jakkolwiek jest w niej zawarte niezwykle istotne spostrzeżenie, że Czaadajew czuł się wyobcowany we własnym kraju — jest sformułowana zbyt stanowczo. Po pierwsze, było zapewne paru Rosjan, których Czaadajewowska prowidencjalno-katolicka wizja całkowicie zadowalała (chociażby garstka ówczesnych Rosjan-katolików, np. emigrantka Swieczina, uczennica de Maistre'a, która wywarła wpływ na prokatolickie sympatie Czaadajewa [por. II 613*]), a po drugie — Czaadajew wcale, co staraliśmy się wykazać we wcześniejszych fragmentach pracy, nie wykluczał Rosji z prowidencjalnego planu historii. Romantyczna stylistyka pierwszego listu musi tu ustąpić pola ogólnej wymowie innych jego dzieł, w tym także pozostałych siedmiu „listów filozoficznych".

---

[183] Walicki miał na myśli znaną opinię Puszkina zawartą m. in w wierszu *Do portretu Czaadajewa* (1820): *On wyszniej woleju niebies/ Rożdion w okowach służby carskoj;/ On w Rimie był by Brut, w Afinach Pierikles,/ A zdies' on — oficer gusarskij*. Puszkin — chociaż użył w tym wierszu „prowidencjalnej" figury retorycznej („najwyższa wola niebios") — objawił się w tym fragmencie jako liryczny rusoista. Indywidualny los Czaadajewa („oficer husarski") zależał w oczach poety od faktu narodzin w carskiej Rosji. Gdyby mu zaś przyszło żyć w innym miejscu i czasie, to byłby demokratą. Dodajmy, że Brutus symbolizuje tu nie zdradę wobec Juliusza Cezara (*Et tu Brute, contra me?*), lecz wartości demokratyczne — w tym sensie można byłoby go uznać za patrona rosyjskich dekabrystów.

[184] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 96.

Czaadajew raczej nie twierdził, że po zniesieniu schizmy Rosja będzie musiała przechodzić przez „wszystkie kolejne fazy rozwoju średniowiecznej Europy"[185]. Myśliciel, co prawda, przywiązywał wielką wagę do religijnej tradycji międzypokoleniowej, ale od Rosji już nie wymagał, aby tworzyła ona jakąś swoją tradycję. Likwidacja schizmy nie miała być powrotem do przeszłości, lecz wyjściem w przyszłość. Skoro myśliciel był przekonany, iż w czasach współczesnych Rosja powinna iść religijnym szlakiem razem z Europą, to musiał także uznawać, iż tradycja Zachodu stanie się w przeciągu paru pokoleń także własnością Rosji. W tym sensie proces tworzenia tradycji byłby w młodej Rosji znacznie krótszy w czasie aniżeli ten sam niegdysiejszy proces w starej Europie. Stąd właśnie w Czaadajewowskim obrazie świata pojawiają się tak często myśli o „przyspieszeniu" historii, stąd także wywodzą się jego częste rozczarowania Europą, domniemaną nauczycielką i przewodniczką Rosji.

Teza czwarta odnosi się do kontekstu Czaadajewowskiej myśli, a nie do istoty jego systemu. W tekstach myśliciela nie ma żadnego potwierdzenia faktu, że w obliczu europejskiego rewolucjonizmu Czaadajew wyparł się swoich religijnych nadziei. Możemy tylko przypuszczać, że oczekiwany moment „wielkiej syntezy", która miała zachować człowieka w jego indywidualności i ogólności, przesunął się u niego w czasie. Skoro w czwartej tezie Walicki pisze, że „konserwatywnym przekonaniom Czaadajewa zaprzeczał (...) rozwój wydarzeń w samej Europie, a w piątej dodaje, że „główną oporą europejskiego konserwatyzmu okazała się [po 1848 roku – G. P.] Rosja", to nic dziwnego, że dostrzega on w tym miejscu kolejny „paradoks Czaadajewa". Jest to jednak paradoks całkowicie pozorny, ponieważ „konserwatyzm" Czaadajewa nie miał nic wspólnego z „konserwatyzmem" carskiej polityki. Pierwszy „konserwatyzm" miał wymiar ponadczasowy i dążył do obrony transcendentnych wartości, podczas gdy „konserwatyzm" drugi miał charakter wybitnie „sytuacyjny" i był ściśle powiązany z polityczną taktyką i strategią[186]. Przy takim terminologicznym rozróżnieniu znika kolejny Czaadajewowski „paradoks".

Gdy Walicki pisze w tezie szóstej, że „trudno było godzić konserwatyzm z okcydentalizmem", przeto było „naturalne, że musiały one rozejść się w Rosji w przeciwnych kierunkach", to stwierdzenie takie możemy potraktować jako „apogeum" jego światopoglądowej metody badawczej. Przecież niedługo po śmierci Czaadajewa (1855) wyznawcą tego samego „konserwatywnego okcydentalizmu" stał się Sołowjow, a wrótce po nim — cała plejada religijnych myślicieli początku XX wieku, którzy przeszli szlak od „marksizmu do idealizmu".

Znakomita większość poszukiwaczy „paradoksów" Czaadajewa odnajdywała to, co pragnęła odnaleźć, poprzez dopasowywanie systemu rosyjskiego prowidencjalisty do swej światopoglądowej metody. Krytyka dokonywała się tu w przeważającej mierze z pozycji zewnętrznych (socjologii wiedzy, liberalizmu, marksizmu, rosyjskiego patriotyzmu, itd.). Jeżeli jednak jakiś „paradoks" w systemie Czaadajewa rzeczywiście istnieje, to powinien on być ukazany podług wewnętrznej hierarchii wartości obowiązującej w tym prowidencjalnym światopoglądzie.

---

[185] W pierwszym liście Czaadajew napisał: „Jeżeli chcemy zająć pozycję podobną do pozycji innych cywilizowanych narodów, musimy w *pewnym stopniu* (fr. *en quelque sort*) powtórzyć u siebie całę edukację ludzkości" [I 92]. Wydaje się więc, że mówiąc o potrzebie powtórzenia edukacji ludzkości przez Rosję, autor *Listów filozoficznych* raczej nie miał na myśli żmudnego przechodzenia przez te same długie okresy historii.

[186] Walicki posłużył się terminem „konserwatyzm funkcjonalny" (według terminologii Huntingtona „sytuacyjny"), który zawsze wzmacnia polityczne *status quo*. W takim ujęciu, jak pisał badacz, „Czaadajew konserwatystą nie był" — *ibidem*, s. 85. Dodajmy jednak, że takim zbiorowym „konserwatystą funkcjonalnym" był zarówno ówczesny rząd carski jak i potem — Stalin oraz całe Biuro Polityczne KC KPZR z czasów Breżniewa. W sytuacji współczesnej Europy „konserwatystami funkcjonalnymi" są wszystkie rządzące partie i parlamenty. Jaki jednak jest sens stosowania tego politycznego terminu do opisu (choćby negatywnego) światopoglądu Czaadajewa?

Interesujące, że pierwszym, a zarazem jednym z ostatnich czytelników Czaadajewa, który zwrócił uwagę na taki właśnie rzeczywisty paradoks, był Puszkin. W napisanym w lipcu 1831 roku liście do autora nie opublikowanych jeszcze wówczas *Listów filozoficznych* poeta stwierdził, że chociaż sposób, w jaki Czaadajew pojmuje historię, jest mu bliski, to jednak nie może pojąć, dlaczego w owych „listach" przejawiła się w tak silnym stopniu niechęć i pogarda wobec Marka Aureliusza oraz Homera. Przecież Homer, jak ripostował Puszkin, był nie tylko poetą malującym „naiwną a potężną wizję politeizmu", lecz także obrońcą szanowanej przez Czaadajewa tradycji. Z drugiej strony Puszkin dodawał, że krwawe wydarzenia *Iliady* niczym negatywnym nie przewyższają podobnych krwawych wydarzeń opisanych w Biblii[187]. W tym Puszkinowskim twierdzeniu można dostrzec głęboką intuicję, której brakowało Czaadajewowi, a mianowicie przekonanie o wielkiej wartości tradycji antycznej dla powszechnej historii chrześcijaństwa. W duchu znacznie przewyższającym swym uniwersalizmem ekumenizm Czaadajewa, Puszkin trzeźwo zauważał:

> Widzi Pan jedność chrześcijaństwa w katolicyzmie, a właściwie w papieżu. A czyż nie istnieje ona raczej w idei Chrystusa, którą odnajdujemy również w protestantyzmie?[188].

Puszkin, jak widać, chciał spowodować, aby Czaadajew wpisał w swój prowidencjalny plan nie tylko całą tradycję judeo-chrześcijańską (w tym także protestantyzm), lecz także dziedzictwo klasycznego pogaństwa[189].

Taki właśnie pogląd mógł znacznie wzbogacić Czaadajewowski prowidencjalizm i pozbawić go jego podstawowego paradoksu (niekonsekwencji). Gdyby bowiem autor *Listów filozoficznych* w stylu Tertuliana oraz późniejszego Szestowa chciał dokonać heroicznego aktu irracjonalizacji chrześcijaństwa, to wtedy jego krytyka „Aten" i apologia „Jerozolimy" miałaby mocne metodologiczne podstawy. Ponieważ jednak jego obraz chrześcijaństwa był w istocie rzeczy *racjonalny* (ale nie *racjonalistyczny*), czyli anty-tertuliański, to konsekwentnie krytyka Sokratesa i Arystotelesa była aktem całkowicie nieuzasadnionym. Czaadajew nie spotrzegł, że Sokrates był przede wszystkim obrońcą prawdy, za którą oddał życie — w starożytnym Kościele chrześcijańskim był niejednokrotnie czczony na równi ze świętymi. Wysławiana przez Czaadajewa kultura i cywilizacja katolicka („sylogizm" Zachodu, którego nie zna Rosja) była w znacznej mierze oparta na sylogizmie Arystotelesa. Uwielbianego przez myśliciela gotyku mogłoby zapewne nie być, gdyby nie było Arystotelesowskiej *Metafizyki*. Zastanawiające, że Czaadajew umiał dostrzec głęboką religijność Mahometa [por. 162, 193-194], a nie widział tej samej religijności u Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Skoro jednak pisał, że wiara i rozum mają ze sobą wiele wspólnego [II 135], to dlaczego z taką nieuzasadnioną pasją ganił Arystotelesa? Było to całkowicie sprzeczne z jego tezą, że niezależnie od tego, jak silna jest wiara, rozum „powinien umieć opierać się na siłach, które są zawarte w nim samym" [I 120]. Wobec tego, jest całkowicie nieuzasadnione jego pra-słowianofilskie twierdzenie, że myślenie chrześcijańskie wyklucza metodę „kategorii i sylogi-

---

[187] A. S. P u s z k i n, *Polnoje sobranije soczinienij w diesiati tomach*, t. X: *Pis'ma*, Moskwa-Leningrad 1951 s. 364. Puszkin zauważył zarazem, że tezy pierwszego „listu" są zbyt mocno powiązane z tym, co mówi się u Czaadajewa później, i w tym sensie mogą być niezrozumiałe dla wielu czytelników — *ibidem*, s. 363. Poeta nieświadomie przepowiadał tu późniejsze losy dzieła Czaadajewa w Rosji.

[188] *Ibidem*, s. 364.

[189] Puszkin, co warto przypomnieć, zgadzał się wszakże z Czaadajewowską krytyką Arystotelesa — *ibidem*, s. 363. Można przypuszczać, że jako poecie łatwiej mu było zrozumieć niezaprzeczalną wielkość Homera i Marka Aureliusza aniżeli znaczenie geniuszu Arystotelesa dla rozwoju zachodniej i w ogóle całej kultury chrześcijańskiej.

zmów Arystotelesa" [I 201]. Jeśli Rosja, nad czym Czaadajew ubolewał, rzeczywiście nie znała „sylogizmu Zachodu", to było to przede wszystkim efektem słabej znajomości „sylogizmu Arystotelesa". Trzeba też dodać, że w swym rozumieniu filozofii jako mądrości i nauki życia Czaadajew szedł szlakiem wytyczonym niegdyś przez Sokratesa [por I 211], który to szlak stał się potem głównym traktem „myśli staroruskiej". To co poganie nazywali „mądrością cnotą, najwyższym dobrem", to sam Czaadajew nazywał „niebem" [I 220].

Drugi prawdziwy paradoks Czaadajewa, obecny przede wszystkim w *Listach filozoficznych*, wynikał z napięcia pomiędzy panteizmem a personalizmem. Rosyjski myśliciel — co było postawą bardzo typową w tamtych czasach (*vide* Kiriejewski) — w pewnym okresie swego życia znacznie lepiej od źródłowej tradycji chrześcijańskiej znał pisma Schellinga. Gdyby jednak wczytał się uważnie w odpowiednim czasie w akta soborów ekumenicznych, to musiałby dostrzec, że tradycja katolicka już na Soborze Powszechnym w Lateranie (V, 1513) ustaliła dogmat o osobowej nieśmiertelności, który był ściśle powiązany z indywidualnością ludzkiej duszy. Gdyby rosyjski myśliciel lepiej znał te kwestie, to wtedy, być może, nie próbowałby pogodzić panteizmu Spinozy z chrześcijaństwem [por. I 221]. Dodajmy jednak, że ta oczywista niekonsekwencja została przez myśliciela przezwyciężona w późniejszych latach, w których panteizm zdecydowanie ustąpił pola chrześcijańskiemu ponadhistorycznemu personalizmowi.

*

Dla rosyjskiego myśliciela proroctwa Biblii, w tym także nowotestamentowa Apokalipsa, nie stanowiły wyłącznie przepowiedni na temat przyszłości. Aby pojąć w ogólnych zarysach, to co się stanie w czasach przyszłych, wystarczy, jak pisał myśliciel, umieć czytać przeszłość i aktualność:

> Duch Święty, mówiąc ustami proroków, nie zmienia ludzkiej natury. Konsekwentnie, serce człowieka było w odpowiednim czasie stworzone w taki sposób, że może on przeczuwać przyszłość, wyprowadzając ją z danych teraźniejszości i przeszłości [I 212].

Przeto pouczenie proroka odnosi się do wszystkich czasów i wszystkich przestrzeni. Podobnie Apokalipsa to „nieobjęta lekcja, absolutnie stosowalna do każdego momentu nieskończonego czasu, do wszystkiego tego, co z dnia na dzień dzieje się wokół nas" [I 212]. Wbrew Oświeceniu i Feuerbachowi (Czaadajew znał poglądy Feuerbacha z książki przedstawiciela prawicy heglowskiej, Marheinecke), Czaadajew uważał egoizm za główną przyczynę historycznego zła:

> Precz miłość własna, precz egoizm. To one zabijają szczęście. Życie dla innych oznacza życie dla siebie. Życzliwość, nieskończona miłość do siebie podobnych — oto, wierzcie mi, prawdziwa szczęśliwość; innej nie ma [I 214].

Takie stanowisko było bliskie zarówno Odojewskiemu jak i Kiriejewskiemu, a w przyszłości — Sołowjowowi we wszystkich okresach jego twórczości. Tymczasem rosyjska tradycja oświeceniowa i heglowsko-oświeceniowa (Hercen, Czernyszewski, Ławrow, Plechanow) odnajdywała w ograniczonym egoizmie główną podstawę socjalnej szczęśliwości.

Chrześcijaństwo zawsze było dla Czaadajewa nauką życia i śmierci [I 222]. W roku 1850 myśliciel nadal pisał, że centrum dziejów stanowi Kościół z „Jezusem Chrystusem stale obecnym w jego wnętrzu". Ów widzialny Kościół ma być instytucją wolną i nie może być podporządkowany nikomu, prócz samego siebie [II 242]. Chrześcijanin bez ustanku przechodzi z ziemi na niebo i z nieba na ziemię, kończąc tym, że osiedla się w niebie [I 226]. Była to jawna Czaadajewowska

polemika z Lutrową ostrą transcendencją, w sposób zdecydowany oddzielającą ponadczasowe niebo od historycznej ziemi. Dodajmy, że prawosławie znajduje się tu bliżej doktryny protestanckiej, podczas gdy Czaadajew, a po nim Sołowjow, bliżsi byli tradycji katolickiej.

Gdy myśliciel mówił o sobie, że nie jest „teologiem", lecz „zwyczajnym chrześcijańskim filozofem" [II 135], to nie był to — jak później czasem twierdzili badacze orientacji liberalno-marksistowskiej — jego ukłon w kierunku agnostycyzmu, lecz wyłącznie przekonanie, iż chrześcijaństwo ma do wypełnienia także misję kulturowo-cywilizacyjną:

> Myślę, że najlepszym sposobem oceny każdej zasady, która uzyskała panowanie w świecie, jest spojrzenie na płody, które przyniosła; sprowadzanie kwestii do dziedziny czysto teologicznej jest w mojej opinii zawężaniem tej kwestii [II 140].

Czaadajew traktował człowieczą *świadomość* nie tylko jako odczucie własnego indywidualnego istnienia (bo wtedy ludzka świadomość byłaby tylko wariantem świadomości zwierząt), lecz także jako odczucie imperatywu *jak należy żyć*. Człowiek otrzymał w darze od Boga władzę wpływania w danej chwili na swoją przyszłość. Dlatego sam tworzy własne życie, w przeciwieństwie do zwierząt, które zawsze w mniejszym lub w większym stopniu zdają się na łaskę losu [I 220]. Wieczne potępienie wiązało się w tym obrazie świata z utratą owej twórczej i sprawczej świadomości.

W omówionym przez nas powyżej Czaadajewowskim systemie nie było miejsca ani dla aniołów, ani dla diabłów[190] — człowiek samodzielnie, bez jakiejkolwiek pokusy z zewnątrz dokonał tragicznego aktu upadku pierworodnego i podobnie samodzielnie tworzy dziś swą historię w obliczu Boga-Stwórcy. Rosyjski myśliciel nie był, jak sam przyznawał, teologiem, lecz był na pewno, jak już wskazywaliśmy, „chrześcijańskim filozofem". Zrekonstruowany przez nas powyżej jego system ma wiele cech wspólnych z prowidencjalizmem św. Augustyna. Wbrew temu, co w przyszłości będzie pisał na rosyjskim gruncie Plechanow, Augustyn z Hippony nie był żadnym teistycznym deterministą, chociaż uznawał wszechmoc i wszechwiedzę Boga w historii. W rozdziale 10. Księgi V *O państwie Bożym* [*De civitate Dei contra paganos libri XXII*, 413-426] zatytułowanym *Czy wola ludzka podporządkowana jest jakiejś konieczności?* pisał: „Z tego więc, że Bóg z góry wiedział, co się będzie dziać z naszej woli, nie wynika bynajmniej, iż nic od naszego uznania nie zależy. Nie było to bowiem nicością, co Bóg znał z góry. Jeżeli dalej ten, kto wiedział z góry, co stanie się z naszej woli, wiedział o czymś rzeczywistym, a nie o jakiejś tam nicości, to i wobec Jego przedwiedzy niewątpliwie coś pozostaje w naszej mocy. A zatem nic nie zmusza nas do tego, byśmy albo utrzymując przedwiedzę Boga odrzucali wolną wolę, albo też utrzymując wolną wolę zaprzeczali (co byłoby bluźnierstwem) Bożej przedwiedzy rzeczy przyszłych. Przeciwnie, przyjmujemy jedno i drugie, wiernie i szczerze wyznajemy jedno i drugie; pierwsze, ażeby dobrze wierzyć, drugie, ażeby dobrze żyć. A źle żyje się wtedy, gdy niedobrze się wierzy w Boga"[191].

Tym samym problemem i rozwiązując go w takim samym duchu św. Augustyn zajmował się w pracy *Łaska a wolna wola* [*De gratia et libero arbitrio*, 426]. Gdy w *O państwie Bożym* (XIV, 28) Augustyn pisał, że „dwa państwa" powołane zostały do istnienia przez „dwie miłości", to zaraz uściślał, że „miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie", podczas gdy „miłość Boga posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie", to dawał on przed piętnastoma wiekami „Bożej historii" podstawy dla

---

[190] Czyniąc notatkę na pracy Herdera pt. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w której autor nieomal utożsamił chrześcijaństwo z dualizmem, Czaadajew pytał w duchu antymanichejskim: „A skąd autor wziął twierdzenie, że nauka o dwóch zasadach stanowi *ideę chrześcijaństwa*?" [I 606-607].

[191] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. I s. 276.

Czaadajewowskiego prowidencjalizmu. Myśl św. Augustyna wywarła określony wpływ na katolickie Średniowiecze, następnie na Bossueta, a potem na francuskich konserwatywnych romantyków pierwszej ćwierci XIX wieku. Ujmując więc rzecz empirycznie, trzeba powiedzieć, iż Czaadajew dochodził do prawd ostatecznych poprzez lekturę myślicieli sobie współczesnych. Jednakże wieczność i ponadhistoryczność Augustyńskich problemów wynikała m. in. z faktu, że wszystkie one były obecne w Słowie Objawionym. Tylko w ten sposób docieramy do istoty Czaadajewowskiego światopoglądu, sądząc jednocześnie, że często dotychczas stosowana do jego opisu metoda socjologiczna zdołała jedynie objaśnić społeczno-indywidualną genezę tej myśli oraz jej funkcjonalność (a raczej antyfunkcjonalność) w konkretnej rosyjskiej rzeczywistości lat 20.–50. XIX wieku. Nasza propozycja nie stanowi, rzecz jasna, ostatecznej odpowiedzi na zadaną kwestię, szczególnie tam, gdzie chodzi o ustalenie granic wpływu poszczególnych myślicieli na doktrynę Czaadajewa. Tym niemniej sądzimy, że tylko taka metoda, która uwzględnia ponadhistoryczność (w sensie ich transcendencji) problemów poruszanych przez autora *Listów filozoficznych*, ma szanse dotrzeć do istoty Czaadajewowskiego światopoglądu.

III

Od „faustycznego heglizmu" do „rosyjskiego socjalizmu" (Aleksander Hercen)

1. Okres „faustycznego heglizmu"

Na samym początku lat 40. w *Zapiskach pewnego młodego człowieka* [*Zapiski odnogo mołodogo czełowieka*, 1840-1841] Aleksander Hercen (ur. 1812) wyrażał romantyczną wdzięczność swemu niedawnemu ideowemu nauczycielowi, Schillerowi, dzięki któremu — jak pisał z nieodległej jeszcze czasowej perspektywy — przeżył „wzniosłe chwile wczesnej młodości". W zgodzie nie tylko z poetyką mijającej epoki, lecz również w całkowitej harmonii ze swoim własnym światopoglądowym temperamentem, z emfazą notował:

> Schillerze! Błogosławię Cię, tobie zawdzięczam święte minuty wczesnej młodości! Ileż łez wylałem z oczu moich na Twoje poematy! Jakiż ołtarz wzniosłem dla ciebie w mej duszy! [I 278][1].

W latach 1832-1833 po zapoznaniu się z teoriami Saint-Simona i Fouriera Hercenem owładnęło na kilka lat pragnienie syntezy „mistyczno-socjalnych idei, zaczerpniętych z Ewangelii i Jana Jakuba [Rousseau]" z ideami „francuskich myślicieli w stylu Pierre'a Leroux" [VIII 288]. Biograf Czaadajewa podaje, że ten „myśliciel z Basmannej" jeszcze w okresie po publikacji pierwszego „listu filozoficznego" miał nadzieję, że Hercen podzieli jego religijny światopogląd[2]. Jednakże na początku 1841 roku sam Hercen pisał już o szkodliwości wiary w ponadhistoryczność istnienia, zauważając, że pojmowanie życia jako „okropnego przystanku na drodze do królestwa Bożego" prowadzi do usprawiedliwienia wszelkich negatywnych stron rzeczywistości [XXII 98][3]. Odrzucenie ponadhistorycznego wymiaru religii nie oznaczało jednak końca zainteresowania historią Kościoła chrześcijańskiego — Hercen był bowiem w tym czasie głęboko przekonany, że istnieje zadziwiające podobieństwo między „współczesną sytuacją ludzkości" a „latami poprzedzającymi nadejście Chrystusa" [II 344][4].

---

[1] A. I. Giercen, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Moskwa 1954-1966. W poniższym rozdziale o Hercenie wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym numerem tomu i strony; gwiazdka po numerze strony oznacza odwołanie do części komentarzowej.

[2] B. Tarasow, *Czaadajew*, Moskwa 1986 s. 326.

[3] Przebywając wcześniej na zesłaniu w Wiatce (1837), Hercen rozczytywał się jeszcze w Ewangelii („ojczyźnie duszy i miejscu ukojenia"), uważając ją za przeciwwagę dla mrocznych stron rzeczywistości [XXI 158-159].

[4] Hercen bardzo lubił posługiwać się tego rodzaju analogiami, pisząc na przykład w roku 1849, że wszyscy ciemiężeni przez carski absolutyzm idą na spotkanie Socjalizmu, tak samo — jak dawni Germanowie szli na spotkanie chrześcijaństwa [VI 167].

Podobnie jak dwa tysiące lat temu tradycyjny krąg idei ugiął się pod potęgą nowego władczego słowa, tak samo w czasach obecnych „konieczna jest odnowa". W poniższych słowach z *Dziennika* wyraźnie można zauważyć ślady Hercenowskiego millenaryzmu, który rodził się zapewne pod wpływem rozmów z Czaadajewem, mając jednakże charakter sekularny w przeciwieństwie do prowidencjalizmu autora *Listów filozoficznych*:

> W naszych czasach socjalizm i komunizm (...) są zwiastunami nowego świata społecznego, w nich rozsiane są *membra disjecta* przyszłej wielkiej formuły, ale żadna z tych prób nie zawiera pełnego hasła. Zaiste, bez wątpienia, saint-simoniści i fourieryści wypowiedzieli wielkie proroctwa przyszłości, ale *czegoś* im brakuje [II 345].

Owo „coś" miało być w zamierzeniu Hercena współczesną świecką ewangelią, która wcielona w życie wytworzy „nową indywidualność, gotową do przyjęcia braterstwa". Odnowę historii rosyjski myśliciel uważał wtedy za rzecz nieuchronną — pisał w tym kontekście o „odkupieniu", historycznej palingenezie i apokatastazie [II 345]. Hercenowskie prace z połowy lat 40. dowodzą, że taką nową ewangelią wkrótce stał się dla niego „faustyczny heglizm", który dopomógł mu całkowicie przezwyciężyć romantyzm okresu młodzieńczego.

Dla zrozumienia atmosfery ideowej i metafizyczno-historiozoficznych sporów o Boga i człowieka toczonych w Rosji w latach 30. i 40. jest wielce przydatna lektura Hercenowskich *Rzeczy minionych i rozmyślań* [*Byłoje i dumy*, 1852-1869], a dotyczy to przede wszystkim powstałych w latach 1854-1855 fragmentów drugiej, trzeciej i czwartej części (rozdziały VIII-XXVI, XXX) oraz dodatkowo XXXII rozdziału czwartej części, napisanego w roku 1858. Z Londynu, podczas wojny krymskiej i w obliczu bliskiego upadku swego osobistego wroga cara Mikołaja I[5], Hercen snuł rozważania o istocie tamtych ideologicznych sporów. Na minione dyskusje patrzył już z pewnym dystansem, ale nadal odnosił się do nich z nostalgiczną czułością — uważał bowiem, że tylko w Rosji zachowała się jeszcze miłość do prawdy, nauki i *humanitas*, podobnie jak to było w Europie za czasów „takich męczenników nauki i rozumu jak Giordano Bruno, Galileusz" oraz we Francji encyklopedystów. Tymczasem w Europie współczesnej nie ma już miłujących prawdę młodzieńców, a młodość dawno się zestarzała [por. IX 44-45]. Atmosfera dyskusji paryskich salonów z epoki Woltera i encyklopedystów stała się po 1848 r. zamierzchłą przeszłością (*tempi passati*). Jednakże Hercen, chociaż w innych miejscach wyśmiewał wszelki retrospektywny romantyzm, nie zwalczył w sobie pokusy opisu tamtego ideologicznego złotego wieku, w nim bowiem „arystokratycznym mlekiem wykarmiono lwiątko, z którego wyrosła potem gigantyczna rewolucja" [IX 154-155]:

> Europę znamy tylko taką, jaką ona była; wszystkim nam migają przed oczyma tamte czasy, gdy Wolter panował nad paryskimi salonami, a na spory Diderota zapraszano jak na sterleta; kiedy przyjazd Dawida Hume'a do Paryża stworzył epokę, a wszystkie komtesy i wicekomtesy tak usilnie starały się o jego względy, że inny pieszczoch, Grimm, nadął się i uznał to za wielce przesadzone. Mamy ciągle w głowie czasy wieczorów barona Holbacha i pierwszego przedstawienia „Figara", gdy cała arystokracja Paryża stała długimi dniami w ogonie, a modne damy bez obiadu jadły suche *briosze*, żeby tylko dostać miejsce i obejrzeć rewolucyjną sztukę, która za miesiąc będzie wystawiana w Wersalu (hrabia prowansalski, czyli przyszły Ludwik XVIII w roli Figara, a Maria Antonina — w roli Zuzanny!) [IX 154].

Zdaniem Hercena, tę właśnie tradycję kontynuowała ideologiczna Moskwa lat 30. i 40. [por. IX 156]. Rosyjski memuarysta z pasją opisywał swój dawny spór z Bielińskim o Hegla

[5] Myśliciel wykazał się pewną historyczną intuicją, dopuszczając w roku 1855 możliwość reformy Aleksandra II [por. IX 164]. Podobne oczekiwania żywił w tym czasie Czernyszewski.

[IX 22-23] oraz szybkie pogodzenie się z „szalonym" Wissarionem [IX 28; 202], rysował sylwetkę Stankiewicza, przedstawiał obóz „naszych", czyli „zapadników" (Botkin, Riedkin, Kriukow, Korsz) i Granowskiego, oraz „nie naszych", czyli „słowianofilów, panslawistów" (Chomiakow, bracia Kiriejewscy, K. Aksakow) i Czaadajewa. Barwnie odtwarzał istotę sporu, jaki toczył się jeszcze przed pierwszym zesłaniem (1835) pomiędzy jego kółkiem a grupą Stankiewicza. W tym opisie Stankiewicz i jego zwolennicy zostali przedstawieni jako idący śladami Niemców myśliciele sentymentalno-spekulatywni, podczas gdy kółko Hercena i Ogariowa określono na wyrost mianem grupy politycznej, wyznającej ideały francuskiej Frondy [IX 17][6]. Jednakże Hercen nie sądził, że jedynie europejskimi wpływami da się objaśnić podstawową istotę rosyjskich sporów. Były one bowiem „naturalną odpowiedzią na wewnętrzne wymagania ówczesnego rosyjskiego życia" [IX 38]. Zdaniem autora *Rzeczy minionych i rozmyślań*, filozof — podobnie zresztą jak poeta i artysta — musi w swoich dziełach występować jako członek określonej grupy narodowej [IX 37]. Od narodowości nie da się uciec — dlatego biczujący angielską rzeczywistość Byron pozostawał „typowym Anglikiem", gromiący niemiecką politykę w imię francuskiej ideologii Heine pozostawał „istnym" Niemcem, a protestujące przeciwko judaizmowi chrześcijaństwo przyswoiło sobie wiele elementów żydowskich. Konsekwentnie, Szekspirowski *Hamlet* zawsze będzie niezrozumiały dla Francuza [IX 36-37].

Zainteresowania obozu Stankiewicza były, jak Hercen dalej pisał, czysto teoretyczne. Zajmowano się tam „tworzeniem systemów filozoficznych", „analizą samych siebie", aby wreszcie „uspokoić się w pysznym panteizmie, z którego nie wykluczano chrześcijaństwa"[7]. Tymczasem grupa Hercena marzyła tylko o tym, aby stworzyć w Rosji nowy związek na wzór organizacji dekabrystów, a nauka (filozofia) miała być ku temu środkiem [IX 39]. Później myśliciel napisze, że jego uniwersytecka grupa konsekwentnie stawiała sobie za cel „zasianie ziarna społecznego na obraz i podobieństwo dekabrystów" [X 317]. W takim ujęciu ci ostatni byli „starszymi braćmi" kółka, podczas gdy pietraszewcy stali się ich „braćmi młodszymi" [X 318]. Hercen opisał także, w jaki sposób część dawnego kółka Stankiewicza podzieliła się na dwie grupy: jedni (Aksakowowie, Samarin) przeszli do obozu „nie naszych", czyli słowianofilów. O nich właśnie Hercen napisał, że z „Heglem w ręku przeszli na ultrasłowianizm" [IX 38]. Inni, a mianowicie Bakunin i Bieliński, należeli w Hercenowskim planie do „naszych". Tak oto „rewolucjonistów" (cała stara grupa Hercena i Ogariowa) oraz dawnych „romantyków" (część starej grupy Stankiewicza) zjednoczyła od roku 1840 filozofia Hegla, już wtedy rozumiana jako „algebra rewolucji" [IX 23; 40][8].

Hercen podjął zasadniczą polemikę ze słowianofilami w kwestiach metafizycznych. „Ultrasłowianie", pomimo że najczęściej pojmowali chrześcijaństwo w ograniczonym ludowo-prawosławnym duchu, to jednak — przynajmniej w teorii — w centrum swej myśli stawiali ideę Boga jako miary wszechrzeczy. Kiriejewski uważał, że Dobro jest jedno, podobnie jak jedna jest Prawda[9], i nie miał wątpliwości, że wartości owe są transcendentne względem historii. Inaczej rzecz się miała z Hercenem, ironizującym nad tymi ludźmi ze

[6] W połowie lat 60. Hercen napisał, że wszyscy rosyjscy myśliciele w okresie pomiędzy dekabrystami a pietraszewcami (1825-1849) nie angażowali się w działalność praktyczno-polityczną, lecz tylko „kluczyli". Nawet Bieliński jako „najbardziej rewolucyjna natura epoki mikołajowskiej" ograniczył się do estetyki, filozofii Hegla i „odległych aluzji" [XVIII 284]. Dodajmy, że Bieliński był „najbardziej rewolucyjną naturą" jedynie w antyliberalnych oczach Hercena.

[7] To stwierdzenie Hercena pośrednio potwierdza nasze rozumienie świata idei Stankiewicza i Bielińskiego.

[8] Hercen znacznie uprościł w swym opisie moment powstania okcydentalizmu oraz pomniejszył rolę, jaką w tym procesie odegrał Stankiewicz oraz Bieliński z Granowskim — por. W. S z c z u k i n, *Russkoje zapadniczestwo sorokowych godow XIX wieka kak obszczestwienno-litieraturnoje jawlenije*, Kraków 1987 s. 33-51, s. 63-72.

[9] I. W. K i r i e j e w s k i j, *Izbrannyje statji*, Moskwa 1984 s. 281.

swego otoczenia (np. Riedkin), którzy z doktryny Hegla (*ad majorem gloriam Hegeli*) próbowali wyprowadzać ideę osobowego Boga [IX 153]. On sam bowiem od początku lat 40. nie wierzył już w nic poza Historią i odrzucił zarazem wiarę w transcendentnego Boga. Odbyło się to zapewne pod wpływem Feuerbachowskiego dzieła *O istocie chrześcijaństwa*[10], z którym Hercen — dzięki Ogariewowi — zapoznał się w połowie 1842 roku[11]. Prawdę — zgodnie z „Francuzami" — uważał już wtedy wyłącznie za metodę, a nigdy za rezultat [por. IX 116], ani tym bardziej za transcendentną wartość.

Bardzo wiele daje do myślenia Hercenowski opis jego sporu z Chomiakowem, który — jak podawał autor *Rzeczy minionych i rozmyślań* — wyzywał na intelektualne pojedynki rosyjskich teistów-heglistów. Chciał im przy tym czarno na białym dowieść, że heglizm nigdy nie doprowadzi do uznania nieśmiertelności, jako że samym rozumem nie da się dojść do idei ducha rozwijającego się w naturze. Konsekwencją heglizmu, jak dowodził Chomiakow, jest „materializm" i „ateizm" [IX 157]. Również Hercenowi przyszło się zmierzyć w dyskusji z antyheglistą Chomiakowem, którego określał mianem „junaka dialektyki" [IX 156]:

> Będąc obecnym parę razy przy jego sporach, poznałem jego pułapki, i gdy po raz pierwszy przyszło mi się z nim zmierzyć, sam doprowadziłem go do tych [antyheglowskich – G. P.] wniosków. Chomiakow mrużył swoje skośne oko, potrząsał czarnymi jak smoła kędziorami i uśmiechał się na zapas.
>
> — Czyż Pan nie wie (...), że samym rozumem nie tylko nie da się dojść do rozumnego ducha rozwijającego się w przyrodzie, ale również nie można pojmować przyrody inaczej niż jako prostej i stałej fermentacji, nie posiadającej celu, która albo może istnieć, albo też może przestać istnieć. A jeśli tak, to nie udowodni mi Pan, że historia nie skończy się jutro, nie zginie z rodzajem ludzkim, z planetą.
>
> — Nie mówiłem przecież Panu — odpowiedziałem mu – że ja to chcę udowodnić, dobrze przecież wiedziałem, że nie jest to możliwe.
>
> — Jakże to — powiedział Chomiakow nieco zdziwiony — jest Pan w stanie przyjąć te straszne rezultaty *okrutnej immanencji*, i w Pańskiej duszy nic się nie oburza? (..)
>
> — Niechże mi Pan udowodni, że wasza nienauka jest bardziej prawdziwa, a przyjmę ją szczerze i odważnie, niezależnie od tego, do czego mnie doprowadzi, choćby do Matki Boskiej Iwierskiej.
>
> — Do tego potrzebna jest wiara.
>
> — Ależ, Aleksieju Stiepanowiczu, wie Pan dobrze: „Wiary nigdy nie będzie" (ros. *„Na niet i suda niet"*) [IX 157-158].

W tym właśnie sporze ujawniła się niezwykle wyraźnie istota dyskusji światopoglądowych, jakie w latach 40. toczyli ze sobą rosyjscy teiści i anty-teiści[12].

W swoich wspomnieniach Hercen próbował także opisać i zarazem ocenić ze swego punktu widzenia wystąpienie oraz główną ideę Czaadajewa. Udało mu się w tej kwestii wypowiedzieć kilka cennych myśli-aforyzmów, z których jeden, określający pierwszy Czaadajewowski „list" mianem „wystrzału, który się rozległ pośród ciemnej nocy" [IX 139], powtarzany był przez następne sto pięćdziesiąt lat. Hercen twierdził, że list ów „wstrząsnął

---

[10] Por. *Letopis' żyzni i tworczestwa A. I. Giercena 1812-1850*, Moskwa 1974 s. 255.

[11] Pisał o tym w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach*: „(...) po przeczytaniu pierwszych stronic podskoczyłem z radości. Precz z kostiumem maskaradowym, precz z jąkaniem się i oględnością w mowie, jesteśmy ludźmi wolnymi, a nie Ksantosowymi niewolnikami, nie mamy potrzeby przyoblekać prawdy w mity!" [IX 27].

[12] Z dziennika Hercena wiadomo, iż ów spór miał miejsce w grudniu 1842 roku: „Jego [Chomiakowa – G. P.] konsekwencja stoi o wiele wyżej od heglowskich formalistów [Hercen miał zapewne na myśli Riedkina, który chciał pogodzić heglizm z ideą osobowego Boga – G. P.], mówi on otwarcie, że z Heglowskich zasad nie można bez popełnienia błędu wyprowadzić ani *Persönlichkeit Gottes*, ani *Transcendenz*, że z nich wynika z konieczności *Immanenz*, a życie stanowi *inneres Gähren* odnajdujące się w idei" [II 250].

całą myślącą Rosją" i był — obok *Mądremu biada* Gribojedowa — najważniejszym literacko-historycznym zjawiskiem pierwszych dziesięciu lat epoki Mikołajowskiej. Zdaniem Hercena, głównym zadaniem listu miało być spokojne unaocznienie ówczesnej myślącej Rosji aktualności dantejskiej historyczno-infernalnej rozpaczy: *Lasciate ogni speranza* [por. IX 139]. Hercenowi udało się doskonale opisać „zjawisko Czaadajewa", czyli przedstawić jego poglądy i wystąpienie w aspekcie politycznym, tak jak postrzegano tę myśl w pierwszych latach po publikacji pierwszego „listu". Dlatego autor *Rzeczy minionych i rozmyślań* mógł sobie pozwolić na efektowne frazy, określające na przykład światopogląd Czaadajewa mianem „rewolucyjnego katolicyzmu, któremu pozostał wierny przez całe życie". To ostatnie stwierdzenie dowodzi, że Hercen pragnął pojmować w duchu „algebry rewolucji" nie tylko list Czaadajewa, lecz także pewną część idei katolickiej — powoływał się przy tym na „katolicki socjalizm" Lacordaire'a i Chevé. Taki neokatolicyzm miał dla Hercena wymiar pozytywny, był „retorycznym deizmem, nie-religią i nie-nauką, umiarkowaną teologią wykształconych mieszczan", a nawet „ateizmem, otoczonym religijnymi instytucjami" [IX 144]. W takim kontekście Czaadajewowski *cri de coeur* był przez Hercena rozumiany jako próba przeniesienia na rosyjski Mikołajowski grunt idei europejskiego pół-rewolucyjnego „socjalistycznego katolicyzmu". Owa nie trafiająca w sedno rzeczy interpretacja wynikała zarówno z ograniczoności metody Hercena, rozpatrującej wszelkie zjawiska z punktu widzenia historyczno-socjologicznego, jak i z faktu, że autor *Rzeczy minionych i rozmyślań* nie mógł we właściwym czasie przeczytać wszystkich „listów" Czaadajewa.

W roku 1842 pośród „naszych" doszło do ważnego ideologicznego sporu, w którym z jednej strony ramię w ramię wystąpili Bieliński z Hercenem, a z drugiej — Granowski. W sporze chodziło o ocenę „silnej postaci" [por. IX 203] Robespierre'a, przy czym Bieliński oraz Hercen patrzyli na nią entuzjastycznie, ten pierwszy nawet w duchu millenarystycznym:

> Nie ma tu niczego do wyjaśniania; sprawa jest jasna, Robespierre nie był człowiekiem ograniczonym, nie był intrygantem ani łajdakiem, ani retorem; tysiącletnie królestwo boże utwierdzi się na ziemi nie poprzez słodziutkie i egzaltowane frazy idealnej pięknoduchowskiej Żyrondy, lecz poprzez terrorystów — obustronnie zaostrzonym mieczem słowa oraz czynu Robespierre'ów i Saint-Justów[13].

Na ten skierowany do Botkina list Bielińskiemu odpowiadał Granowski, nie zgadzający się z pozytywną oceną Robespierre'a i twierdzący, że działalnością przywódcy jakobinów kierowały niskie osobiste pobudki[14]. Ten list Granowskiego zachował się do naszych czasów z Hercenowską polemiczną uwagą, starającą się przywrócić Robespierrowi godne miejsce w Panteonie ludzkości[15].

Rosyjscy uczniowie Oświecenia podzielili się w tym sporze na „robespierrystów" (Hercen, Bieliński, Ketscher) oraz „liberałów" (Granowski, Kawielin, Botkin), a ich ideologiczny konflikt odżył na nowo w roku 1846. W opublikowanym po raz pierwszy w 1858 roku XXXII rozdziale *Rzeczy minionych i rozmyślań* Hercen stwierdził, że w sporze o Robespierre'a z roku 1842 były już „zaczątki złych sporów z roku 1846" [IX 203]. Ten nowy „zły spór" znów toczył się pomiędzy Hercenem a Granowskim i dotyczył kwestii nieśmiertelności ludzkiej duszy, w którą wierzyli już tylko liberałowie: Granowski, Korsz, Kawielin. Hercen odrzucał podobną wiarę w imię „realizmu", który — jak sądził — lepiej niż Granowski pojęła „uniwersytecka młodzież" [IX 206], i zarazem

---

[13] W. G. Bielinskij, *Polnoje sobranije soczinienij*, tom XII: *Pis'ma 1841-1848*, Moskwa 1956 s. 105.

[14] *T. N. Granowskij i jego pieriepiska*, t. II, Moskwa 1897 s. 439-440.

[15] „Litieraturnoje Nasledstwo", t. 56: 1950 s. 80.

krytykował „romantyzm" swego przyjaciela. Dla Granowskiego kwestia nieśmiertelności ludzkiej duszy była podobno światopoglądowym fundamentem — z tej okazji Hercen przytoczył następującą jego wypowiedź:

> (...) ja nigdy nie przyjmę waszej suchej, chłodnej myśli o jedności ciała i ducha; z nią bowiem zanika nieśmiertelność duszy. Być może jest to dla was niewygodne, lecz ja już zbyt wiele pogrzebałem w ziemi, aby teraz utracić jeszcze tę wiarę. Osobowa nieśmiertelność jest dla mnie koniecznością [IX 209].

Hercen odpowiadał ironicznie, że byłoby „pięknie żyć na świecie", gdyby każdy jak w baśni otrzymywał to, co zechce [IX 209][16]. Granowski — jak wynika z samych *Rzeczy minionych i rozmyślań* — właściwie oceniał istotę Hercenowskich poglądów z okresu *Listów o badaniu przyrody*. Podobała mu się ich pasja, ale uznawał je wyłącznie za przejściowy historyczny etap w rozwoju nauki, podobnie jak było nim francuskie Oświecenie związane z imionami Woltera i Diderota [IX 209]. Tymczasem wspominana przez Hercena z aprobatą „nie tylko uniwersytecka i licealna, lecz także studiująca w duchownych seminariach młodzież", która nie przyjmowała „romantycznego" światopoglądu Granowskiego, z żarem czytywała Hercenowski *Dyletantyzm w nauce* [*Diletantizm w naukie*, 1842-1843] oraz *Listy o badaniu przyrody* [*Pis'ma ob izuczenii prirody*, 1844-1846] [por. IX 204].

Pierwszy traktat był krytyką — w imię nauki (filozofii oraz estetyki [por. III 14]) — wszelkiego poznawczego „dyletantyzmu", zarówno średniowieczno-romantycznego mistycyzmu jak i oświeceniowego ahistorycznego empiryzmu. Rosyjski heglista uważał, że dla ludzkości nastąpił wreszcie okres „dojrzałości", w którym światopoglądowa walka dwóch starych partii, ideologicznego klasycyzmu i romantyzmu, stała się już historycznym anachronizmem [III 38]. Sądził przy tym, że „dojrzałość" wymaga, aby historiozoficzny komentator nie wypowiadał się dyplomatycznie, lecz mówił gorzko i prawdziwie [IX 10]. Nauka była dla niego obiektywnie istniejącym faktem, przygotowywanym poprzez trzy tysiące lat dziejów różnych narodów. Nie musi ona tak jak religia szukać podstawy w jakiejkolwiek wierze (*profession de foi*), jako że ona sama jest „pierwszą stronicą", „trzeźwą nauką" na wzór Arystotelesowski. W odniesieniu do indywidualnego człowieka jest ona katalizatorem jego wewnętrznego rozwoju, prowadzącego od pierwotnej naturalnej „bezpośredniości" do współczesnej „gatunkowości" [IX 21]. W tym ostatnim stwierdzeniu została zawarta myśl o społeczno-obywatelskim i dziedzicznym charakterze nauki-filozofii — Hercen bowiem był wówczas przekonany o szkodliwości każdego filozoficznego indywidualizmu-egoizmu [por. III 15-16]. W imię tego socjalnego heglizmu, w którym widać nadto ślady ideologii Feuerbacha, Hercen zwalczał romantyczne pojmowanie istoty „geniusza":

> Geniuszów jest mało (...). Nawiasem mówiąc, chociaż rozumiem możliwość zaistnienia geniusza, wyprzedzającego umysł współczesnych (na przykład, Kopernik) w ten sposób, że jego prawda stoi w opozycji do ogólnie przyjętej opinii, to nie znam przecież ani jednego wielkiego człowieka, który by powiedział, że wszyscy ludzie posiadają oddzielny umysł, a on posiada swój własny, różny od tamtych. Całe zadanie filozofii polega na jej obywatelskich zadaniach — ona ma odnaleźć we wszystkich głowach jeden umysł [III 14].

Hercen podjął tutaj zasadniczą polemikę z ideologią romantyczną — przyznając, że jakościowy skok w nauce często dokonuje się poprzez umysły wybitnych jednostek, był zarazem przekonany, że owe indywidualne umysły odkrywają naukowe prawdy w ścisłym logiczno-historycznym porządku. Była to zarazem polemika z oświeceniową wizją historii,

---

[16] Odpowiadając Granowskiemu, Hercen powoływał się również na *Istotę chrześcijaństwa* Feuerbacha — P. W. Annienkow, *Litieraturnyje wospominanija*, Moskwa 1960 s. 274-275.

traktującą dzieje jako alteracje epok złych i dobrych. W innej pracy z tego okresu pt. *Kilka uwag o historycznym rozwoju pojęcia honoru* [*Nieskolko zamieczanij ob istoriczeskom razwitii czesti*, 1843-1846, opubl. 1848] Hercen napisał, że byłoby rzeczą niewłaściwą krytykowanie „jakiegokolwiek powszechnego historycznego faktu". „Zaufanie do ludzkiego rodzaju" musi pociągać za sobą „szacunek do zjawisk trwających wieki". Trzeba je przezwyciężać, ale należy też dostrzegać ich historyczny sens, podobnie jak na swą miarę czynią to „dzicy", którzy z „honorem grzebią umarłych i nie bezczeszczą trupów") [II 153].

Z wyżyn geniusza — jak Hercen twierdził w *Dyletantyzmie w nauce* wbrew romantycznej teorii „bohatera i tłumu" — filozofia musi zejść na społeczne niziny, jako że „współczesna nauka może być zrozumiana przez każdego, kto ma żywą duszę" [III 12]. Nadto w duchu siedemnastowiecznych systemów racjonalnych (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz) Hercen uważał, że sędzią prawdy jest rozum, który nad sobą nie ma już sędziego [IX 16]. Taka racjonalna antyromantyczna nauka, która rozumie logikę przeszłości, musi zarazem formułować odważne ogólne sądy o przyszłości. Rzeczywistość nie ma bowiem żadnych tajemnic, które skutecznie mogłyby być chronione przez „sfinksy i gryfy", a „wewnętrzna prawda może się objawić zuchwalcowi" [III 20][17]. Krytykując retrospektywny romantyczny mistycyzm i dokonując apologii ideowo-dziejowego postępu [por. III 9], Hercen odrzucał wszelki „naukowy dyletantyzm" oraz formułował swoją filozofię przyszłości. Był przekonany o jedności procesu historycznego i nie oddzielał idei rosyjskiej od europejskiej — sądził jedynie, że Rosja w każdej dziedzinie jest opóźniona w stosunku do Europy:

> (...) są wstępne prawdy, które na przykład u Niemców posuwają się do przodu, a u nas — nie. O nich tam już nikt nie mówi, a u nas nikt *jeszcze* o nich nie mówił [III 11].

Jako antyplatonik i realista Hercen postulował, aby „miłość stała się działaniem" [III 13] — w *Dyletantyzmie* chciał dotrzeć do istoty żywej prawdy, zawartej nie w „martwych abstrakcjach o trupim zapachu", lecz w „żywym ruchu, czyli w powszechnym miarowym dialektycznym biciu pulsu" [III 18]. Pierwsi pod skalpel jego osądu trafili odchodzący bezpowrotnie do przeszłości „dyletanci-romantycy":

> (...) dożywają swego wieku romantycy, ci zapóźnieni przedstawiciele przeszłości, głęboko rozpaczający z powodu śmierci świata, który wydawał im się wieczny; z nowym światem nie chcą mieć do czynienia, no chyba że z kopią w dłoni: wierni tradycji Wieków Średnich, przypominają Don Kichotów, a przebierając się w szaty smutku i żalu rozpaczają z powodu postępującej degradacji ludzi. (..) gotowi są uznać naukę, ale żądają, aby za prawdę absolutną została uznana taka nauka, która ogłosi, że Dulcynea z Toboso jest najpiękniejszą z kobiet [III 10].

W drugim rozdziale *Dyletantyzmu* Hercen podjął próbę opracowania wykładu historiozofii obejmującej ludzkie dzieje od Antyku aż do współczesności — tę propozycję można traktować jako drugą po Czaadajewowskiej rosyjską filozofię dziejów. Zdaniem myśliciela, do pewnego momentu w historii ludzkości walczyły ze sobą dwie przeciwstawne zasady. Z jednej strony oddziaływał średniowieczny „gotyk" (ros. *gotizm*) [III 26], „feudalny pogląd wieków średnich", który następnie został wskrzeszony we francuskim i niemieckim mistycznym Romantyzmie [III 27]. Po przeciwnej stronie areny dziejowej pojawiła się „cywili-

---

[17] Hercen cytował w tym kontekście fragment z Goethego, traktując go jako egzemplifikację jedności istoty („wnętrza") i zjawiska („zewnętrzności"): „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; /Denn was innen, das ist außen" [III 17]. Ów cytat stanie się w przyszłości ulubionym fragmentem Plechanowa, który będzie go przywoływać dla potwierdzenia tezy o jedności „formy" z „treścią". Dla rosyjskiego marksisty w tych paru słowach zawierała się cała istota materialistycznej epistemologii — G. W. P l e c h a n o w, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. I, Moskwa 1956 s. 479.

zacja klasyczna" [III 28], jako dziedziczka materialnego grecko-rzymskiego realizmu [III 29-30]. Walka pomiędzy nimi toczyła się zarówno w dziedzinie idei, jak i w sferze praktycznej. W świecie idei po stronie gotyku stał Chateaubriand, Walter Scott oraz Schlegel, a po stronie klasycyzmu wystąpił Wolter i encyklopedyści, częściowo Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Schiller oraz Goethe, a także Bentham i Say [III 26-28]. Hercenowi był bliższy światopogląd klasyczny, jakkolwiek sądził, że powinien on być dopełniony elementem „narodowości". W Niemczech podjął się tego zadania Lessing, a po nim kontynuowali je Herder, Kant, Schiller oraz Goethe — wszyscy oni pragnęli połączyć w syntezę element narodowy z kosmopolitycznym ogólnoludzkim elementem [III 27]. Z obcym sobie światopoglądem gotyckim Hercen utożsamiał średniowieczny katolicyzm, nieszczęśliwie, jak sądził, wskrzeszony w niemieckim Romantyzmie:

> Romantycznego poglądu nie można uznać ani za ogólnochrześcijański, ani za czysto chrześcijański; jest on prawie wyłączną własnością katolicyzmu. W nim, jak we wszystkim co katolickie, zlały się dwie zasady — jedna zaczerpnięta z Ewangelii, druga — narodowa, czasowa, przede wszystkim — germańska. (...) Duch rwący się ku niebu spod strzelistych gotyckich soborów był całkowicie przeciwstawny Antykowi. Podstawą Romantyzmu jest spirytualizm, transcendencja. Dla niego duch i materia pozostają w stanie walki i dysonansu, a nie w stanie harmonijnego rozwoju [III 31][18].

Ze swego punktu widzenia Hercen dostrzegał nadto „straszne sprzeczności wieków średnich", które, wierząc w Boże Odkupienie, stawiały zarazem świat i człowieka w obliczu „bezpośredniego Bożego gniewu". Przypisując sobie absolutną wolność, odbierały wszelką możliwość materialnej egzystencji dla całych społecznych warstw. Asceza średniowieczna była dla Hercena zwykłym egoizmem, modlitwa — samolubną prośbą, żołnierzami Średniowiecza byli mnisi, a jego biskupi — stawali się wojennymi przywódcami. Subtelnie dyskutowano o duchu, podczas gdy nad historią panowała ślepa siła materialnych żądz [III 32-33]. Świat klasyczny zmartwychwstał na krótko w Reformacji, która jednak bardzo szybko przekształciła się w „mistycyzm scholastyczny, oddzielający człowieka od wszelkiego realizmu" [III 33-34]. Z punktu widzenia sporu gotyku z klasycyzmem Hercen opisywał najnowszą epokę historyczną, związaną z przyjściem, wywyższeniem i upadkiem Napoelona. Bonaparte był dla niego — inaczej niż dla większości historyków — przedstawicielem realizmu świata klasycznego. Kontynuował przeto misję, jaką w nowożytnej Europie rozpoczęło włoskie Odrodzenie (Madonny Rafaela, renesansowa bazylika św. Piotra i Pawła w Rzymie, Ariosto, Boccaccio), oraz Cervantes, Rabelais, Szekspir [por. III 35-36]. Upadek Napoleona był dla Hercena dowodem na przejściowy zanik zasady klasycznego realizmu:

> Waterloo chwilowo zadecydowało, kto będzie rządził polem bitwy: klasyk-Napoleon czy romantycy — Wellington i Blücher. Zwyciężając Napoleona, imperatora Francuzów i Korsykańczyka, Niemcy znów zwyciężyły Rzym i na nowo ogłosiły zwycięstwo gotyckich idei. Romantyzm tryumfował, klasycyzm był prześladowany; z klasycyzmem były związane wspomnienia, o których chciano zapomnieć. Romantyzm bez przerwy gadał, klasycyzm milczał, romantyzm jak Don Kichot walczył ze wszystkim na świecie, a klasycyzm siedział ze spokojną powagą rzymskiego senatora [III 27][19].

---

[18] Hercen przywołał w tym miejscu z aprobatą frazę Dantego, który pisał krytycznie o średniowiecznym pojmowaniu człowieka jako natury wyłącznie duchowej, wstydzącej się zarazem cienia swego ciała [III 31-32].

[19] W późniejszym okresie Hercen będzie oceniał Napoleona równie krytycznie jak jego zwycięzców: „Nie mogę obojętnie przechodzić obok płaskorzeźby przedstawiającej spotkanie Wellingtona z Blücherem w momencie zwycięstwa pod Waterloo; (...) Ile nieszczęść i łez kosztowało narody to zwycięstwo! A ile nieszczęść

Zdaniem Hercena, czasy walki tych dwóch światopoglądów minęły już bezpowrotnie. Dowodem na to było dla niego powstanie filozoficznego systemu Hegla, którego *Naukę logiki* (1812) drukowano w Norymberdze dokładnie wtedy, gdy przed Napoleonem w Dreźnie kłębiły się tłumy „królów oraz koronatów" [III 39]. Heglowski „żołądź" rozrasta się oto w ogromny „dąb", pomimo że sam Hegel już nie żyje, a jego rodak Schelling nierozumnie przeszedł na stronę „gotyku". Hercen miał tu zapewne na myśli odejście Schellinga od filozofii tożamości ku filozofii Objawienia (odpowiednie dzieła Schellinga były drukowane na przełomie lat 1842-1843). Tego „renegactwa" [III 74] rosyjski myśliciel nie mógł mu wybaczyć, uważał bowiem — w zgodzie z Henrykiem IV — że przed wrogami można się samemu obronić, podczas gdy najgorsi są fałszywi przyjaciele [por. III 8].

W dzienniku pod datą 18 VIII 1843 roku Hercen wyrażał zdumienie, iż Schelling dopasowuje swoje filozoficzne myślenie do przebrzmiałego scholastycznego poglądu. Rosyjski myśliciel nie aprobował „ekscentrycznego mistycyzmu" Schellinga, który chciał objaśniać istotę „szatana, cudów, zmartwychwstania, zesłania ducha *au pied de la lettre*" [II 304-305]. Dzisiaj jednak już nikt rozsądny nie założy średniowiecznych szat, a romantycy będą zmuszeni w końcu pogrzebać swoich zmarłych. Ci sami romantycy będą też „zgrzytać zębami", podczas gdy w świecie słychać będzie „wesołą pieśń współczesnego życia" [III 39-42]. Hercen zapewne znał i aprobował pamflet Engelsa przeciwko *Filozofii objawienia* Schellinga pt. *Schelling i Objawienie. Krytyka najnowszego reakcyjnego zamachu na wolną filozofię*, który ukazał się w przekładzie Botkina w piśmie „Otieczestwiennyje Zapiski" w styczniu 1843 roku.

Dwa ostatnie rozdziały Hercenowskiego *Dyletantyzmu* zostały poświęcone krytyce tzw. „buddyzmu w nauce". Ostatni rozdział, zatytułowany *Buddyzm w nauce*, w najbardziej pełny i szczegółowy sposób określił jakość Hercenowskiej „filozofii przyszłości"[20]. Jeszcze kończąc trzeci, czyli przedostatni fragment *Dyletantyzmu*, Hercen powstrzymał się przed uczynieniem jakiegokolwiek zarzutu „wielkiemu człowiekowi" (Heglowi). Sformułował jednak uwagę, że wchodzący jako pierwszy na górę poznania twórca heglizmu przestraszył się szerokości i ogromu perspektywy [III 63]. W świecie idei Hercena nastąpiło przeto oddzielenie „heglizmu subiektywnego" (nauka samego Hegla z jej konkretnymi błędnymi momentami) od „heglizmu obiektywnego" (filozofia przyszłości, której metodę odkrył Hegel, ale nie umiał przy jej pomocy opisać np. pruskiej rzeczywistości). Samego Hegla Hercen nigdy nie odważyłby się nazwać „naukowym buddystą", podobnie jak nie uczyniłby tego w stosunku do Bielińskiego z okresu jego pojednania z rzeczywistością. Jednakże podczas lektury poszczególnych fragmentów ostatniej części *Dyletantyzmu w nauce* trudno się oprzeć wrażeniu, że to właśnie Hegla oraz Bielińskiego miał Hercen na myśli, gdy krytykował wszelką apologię historycznej mrocznej rzeczywistości:

---

i krwi kosztowałoby narody zwycięstwo przeciwnej strony?" [XI 245].

[20] Do tej pory mówiliśmy wyłącznie o wpływie Hegla i Feuerbacha. Warto jednak dodać, że w połowie 1839 roku Hercen czytał *Prolegomena zur Historiosophie* Cieszkowskiego, pisząc w liście do Witberga, że „we wszystkim, co istotne, zgodził się z autorem w zadziwiającym stopniu" [XXII 38]. Walicki mylnie podając, że list Hercena pochodzi z lipca 1838 roku, stwierdził zarazem, że lektura Cieszkowskiego poprzedzała u Hercena moment studiów nad Heglem — A. W a l i c k i, *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, [w:] A. H e r c e n, *Pisma filozoficzne*, tom pierwszy: *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, Warszawa 1965 s. XVI. Nie jest to jednak ścisłe. Hercen, co prawda, jeszcze 7 lutego 1839 roku pisał, że „Hegla sam nie czytał" [XXII 10], ale już w tydzień później informował o lekturze „fragmentów z Hegla" [XXII 12]. Na początku marca prosił o przysłanie „więcej historycznych i heglowskich" książek [XXII 13; 15]. Przeto moment studiów nad Heglem *zbiegł się* u Hercena z momentem lektury Cieszkowskiego. Polski badacz (*ibidem*, s. XVII) słusznie natomiast dotrzegł pokrewieństwo koncepcji Hercena z ideami Rugego i Hessa wyrażonymi m. in. w *Filozofii czynu* [*Philosophie der Tat*, 1843] tego ostatniego, jakkolwiek i tutaj nie można mówić o bezpośrednim wpływie.

Formalne rozwiązania zawsze i wszędzie przyjmowali za rzeczywiste. Wydawało im się, że osobowość — to złe przyzwyczajenie, które trzeba odrzucić. Głosili pogodzenie się z wszelką ciemną stroną współczesnego życia, nazywając wszystko, co przypadkowe, powszednie, przestarzałe, jednym słowem — wszystko, co tylko spotkali na ulicy, *rzeczywistym*, i — konsekwentnie — posiadającym prawo na uznanie [III 77].

W pismach Hegla Hercen uporczywie szukał takich momentów, które sugerowałyby konieczność przeobrażenia myśli w praktykę [III 78-83]. Ponieważ jednak takich miejsc było bardzo mało[21], musiał konsekwentnie przyznać, że Hegel „subiektywny" momentami nie dorastał do „obiektywnego heglizmu". Usprawiedliwienie dla takiej postawy Hercen znajdował w fakcie, że żaden człowiek „nie może stanąć ponad swoimi czasami" [III 82]. Tymczasem żadnego usprawiedliwienia nie znalazł dla współczesnego sobie konserwatywnego heglizmu — ów buddyzm naukowy każe berlińskim koryfeuszom formalizmu pozostawać obojętnymi wobec współczesnych dziejów [por. III 77]. Rosyjski myśliciel retorycznie pytał, w jaki sposób współcześni „buddyści" godzą swój pogląd o doskonałości współcześnie uprawianej nauki z oczywistym istnieniem złej rzeczywistości:

Faktami nie można ich zaskoczyć — oni nimi gardzą. Zapytajcie ich, dlaczego w obliczu tej ich absolutnej formy bytu robotnicy w Manchesterze i w Birmingham umierają z głodu albo jedzą tyle tylko, ile trzeba, aby nie stracić sił. Odpowiedzą, że to przypadek [III 80-81].

Ulubionym bohaterem młodego Hercena był energiczny Faust, dla którego nauka stanowiła kwestię praktyczną — Hercen wybaczał mu pomyłki, bo nawet w nich dostrzegał więcej życia aniżeli w trywialnej bezgrzesznej prawdzie Wagnera [por. III 78-79]:

W rozumnym, moralnie wolnym i energicznym zaangażowanym działaniu człowiek urzeczywistnia swą osobowość i uwiecznia siebie w świecie zdarzeń. W takim działaniu człowiek jest wieczny w czasie, nieskończony w skończoności, jest przedstawicielem gatunku i samego siebie, żywym i świadomym narządem swej epoki [III 71][22].

Hercen szczególnie mocno bronił zasady „osobowości", uważając, że może ona odzyskać swą prawdziwą istotę tylko w sferze praktycznej, czyli tam, gdzie nauka przechodzi z indywidualnego gabinetowego poziomu w ogólny społeczny wymiar. Odrzucający abstrakcyjny egoizm człowiek świadomie odnosi swe idee do rzeczywistości praktycznej. Rezygnuje przy tym z oderwanej spekulacji na rzecz konkretnej historycznej zasady, która przekształci świat podług odpowiedniej idei. W odniesieniu do osobowości oznacza to, że poszczególny człowiek powinien zrezygnować z partykularyzmu, tak aby rozwinąć w sobie rozumną zasadę socjalnego praktycyzmu. Taki pogląd możemy nazwać *heglizmem faustycznym*, który w swej stylistycznej warstwie wykorzystuje — podobnie jak wiele innych doktryn sekularnych o odcieniu millenarystycznym — poetykę *quasi*-ewangeliczną. Człowiek musi zatracić swoją duszę, aby następnie ją odnaleźć, a osobowość uzyskuje pełnię bytu jedynie w działaniu:

Działanie — to właśnie osobowość [III 69].

Zarzuciwszy „buddystom" nieumiejętność przejścia od nauki do działania, od myśli do czynu, Hercen stwierdził zarazem, że naukowy formalizm najmocniej przejawił się w historii narodów

[21] W roku 1847 z perspektywy Paryża Hercen przywoływał opinię „Leibniza i Heinego, Pogodina i Szewyriowa, Goethego i Hegla", podług których siła germańskiego umysłu wiązała się z „praktyczną niezaradnością" [V 17]. W tym samym roku pisał, że „Niemiec prędzej przetłumaczy Rottecka na sanskryt aniżeli przeobrazi myśl w praktykę" [II 100].

[22] Warto dodać, że asocjalny praktycyzm Fausta nie zadowalał Hercena już w 1847 roku. Pisał wtedy, że cała europejska cywilizacja, która wyszła z klasztorów i szkół, nie zbliżyła się do życia, lecz „przeszła przez nie jak Faust, aby tylko się napatrzeć, dokonać refleksji i potem oddalić się od wulgarnego tłumu do pensjonatów, na akademie, w księgi" [VI 23].

germańskich. One zawsze charakteryzowały się abstrakcyjną kontemplatywnością, która zatraciła wszelki zmysł praktycznej działalności [III 71-72]. Anglia ze swej strony była energiczna na arenie historycznej, ale swą działalność ograniczała do własnych terenów, jako że była od świata oddzielona morzem. Narody Italii i Hiszpanii, które Hercen określił mianem „śpiących", nigdy nie zajmowały w omawianej kwestii swego stanowiska, podczas gdy Francja była, co prawda, praktyczna, ale za to do dzisiaj nie dopracowała się własnej idei [III 72][23]. Europa — o czym Hercen po raz pierwszy pisał w sposób tak jasny, antycypując tym samym swą poźniejszą doktrynę „rosyjskiego socjalizmu" — potrzebuje przeto Rosji:

> (...) być może, zostaniemy wezwani, aby dorzucić nasz północny dukat do ludzkiej skarbnicy nauki; być może my, którzy mało żyliśmy w przeszłości, staniemy się przedstawicielami rzeczywistej jedności nauki i życia, słowa i czynu. Dla tych, którzy przychodzą późno, historia przygotowuje nie kości, lecz soczyste owoce [III 73].

W przyszłości do tej koncepcji szczęśliwego „spóźnionego narodu", wcześniej bliskiej młodemu Kiriejewskiemu, Odojewskiemu i Czaadajewowi, będą nawiązywać zarówno narodnicy jak i Czernyszewski, a także późny Hercen w swej teorii „rosyjskiego socjalizmu" — wszyscy oni za remedium przeciwko kapitalizmowi uznają rosyjską wspólnotę gminną. Jednakże ten i przyszły Hercenowski misjonizm nigdy nie miał charakteru nacjonalistycznego, ponieważ autor chciał wpisać dzieje Rosji w przestrzeń powszechnej historii *ludzkości*.

Ludzkość przeto, jak pisał autor w zakończeniu *Dyletantyzmu w nauce*, wyjdzie ze świątyni nauki z podniesionym i dumnym czołem — przekonana o własnej wartości (*omnia sua secum portans*) przystąpi do tworzenia „państwa Bożego" (ros. *Bożyja wies'*). Pojednanie nauki z wiedzą zlikwidowało już sprzeczności w sferze teoretycznej, jej zaś pojednanie z życiem zakończy się ogólną socjalną szczęśliwością. To ostatnie pojednanie „jest płodem innego drzewa ziemskiego, na które Adam musiał zasłużyć krwawym potem — i zasłużył na nie" [III 87-88]. W ostatnich zdaniach traktatu rosyjski myśliciel pisał z emfazą o nieuchronnej szczęśliwej przyszłości, która oczekuje całą ludzkość:

> Możemy przewidywać przyszłość, ponieważ sami jesteśmy przesłankami, na których oprze się jej sylogizm, ale to przewidywanie może mieć tylko ogólny i abstrakcyjny charakter. Gdy nadejdzie czas, błyskawica dziejów rozerwie chmury, wypali przeciwności, a przyszłość jak Pallas Atena zrodzi się w pełnej krasie. Wszelako wiara w przyszłość jest naszym najszlachetniejszym prawem; wiara w nią napełnia nas miłością do teraźniejszości. A ta wiara w przyszłość uratuje nas w trudnych chwilach od rozpaczy; a ta miłość do teraźniejszości żyć będzie w czynach szlachetnych [III 88].

*

Wbrew tytułowi, najważniejsze filozoficzne dzieło młodego Hercena, *Listy o badaniu przyrody*, nie było systematycznym wykładem przyrodoznawstwa, lecz stanowiło w jednej swej części historyczno-metodologiczną refleksję na temat konieczności syntezy empiryzmu (materializmu przyrody) oraz racjonalizmu (idealizmu logiki) w procesie poznawania natury i człowieka, a w drugiej części — dawało krytyczny opis dziejów europejskiej filozofii od jońskich filozofów przyrody aż do Hegla. W czwartym z „listów" czytamy:

> Ktoś mógłby mi zarzucić, że obiecawszy pisać o badaniu przyrody, dotychczas najmniej mówiłem o przyrodoznawstwie — ale taki zarzut raczej nie będzie sprawiedliwy. Cel moich listów bynajmniej

[23] W czerwcu 1847 roku już na emigracji w Paryżu Hercen napisał, że „wodewil jest takim samym narodowym osiągnięciem Francuzów jak transcendentalny idealizm Niemców" [V 37].

nie na tym polega, aby zaznajomić was z materiałową częścią nauk przyrodniczych; jednego tylko chciałem: w miarę możności pokazać, że antagonizm pomiędzy filozofią a przyrodoznawstwem staje się z każdym dniem coraz bardziej niedorzeczny i trudny do utrzymania. Opiera się bowiem na wzajemnym niezrozumieniu, jako że empiria jest tak samo prawdziwa i rzeczywista jak idealizm, a racjonalna spekulacja jest ich jednością, czyli połączeniem [III 210-211].

W pracy o „dyletantach" Hercen podejmował i rozwiązywał w duchu *faustycznego heglizmu* wiele problemów natury historiozoficznej, tutaj zaś podjął kwestię w sensie czasowo-genetycznym bardziej pierwotną. Z jednej strony pokazywał, w jaki sposób historyczna ludzkość w długiej epoce od jońskich filozofów przyrody aż do Hegla wypracowywała właściwą metodę nauki, z drugiej zaś dowodził, że natura (przyroda) jest genetycznie pierwotna względem człowieka i jego myśli. Wobec tego również historia, będąca oczywiście dialektycznym (immanentnym) rozwojem ducha, ma swe źródła w sferze przyrodniczej. Historia myślenia jest tu uważana za kontynuację historii natury [III 128]. Celem zaś nauki miało być przekształcenie wszystkiego, co istnieje (ros. *suszczeje*), w myśl [III 124]. Z tego punktu widzenia Hercen dokonywał osądu wszystkich najważniejszych prądów w dziejach ludzkiej myśli od Talesa do Hegla. Zajmował się wyłącznie filozofią europejską, jako że Wschód (Azja) nie wypracował, jego zdaniem, żadnej nauki [III 142]. Taką opinię Hercen powtarzał za Heglowskimi *Wykładami z historii filozofii* [por. III 341*]. W jego szerokiej perspektywie nie zabrakło miejsca dla Jończyków (Tales, Anaksymander), Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i jego szkoły, Protagorasa i sofistów, Anaksagorasa, Demokryta i Leukipposa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa [III 142-187]. Z epoki hellenistycznej interesowali go przede wszystkim stoicy, Epikur, Sekstus Empiryk, Plotyn, sceptycy, Pliniusz i Lukrecjusz [III 188-217]. Osobny rozdział został poświęcony scholastyce [III 218-241], dwa kolejne — nowożytnemu empiryzmowi, zapoczątkowanemu przez Bacona, oraz nowożytnemu racjonalizmowi, którego ojcem był Kartezjusz [III 242-291]. Hercen pisał, że przedstawiając główne momenty filozofii greckiej, opierał się w znacznej mierze na Heglowskich *Wykładach z historii filozofii*. Historia filozofii tego okresu, jak pisał, była przez Hegla „opracowana z najwyższą artystyczną doskonałością"[24]. Heglowską interpretację filozofii nowożytnej uważał już za „ubogą i momentami jednostronną", sądząc na przykład, że Hegel nie docenił „wielkiego czynu Kanta" [III 146]. O wiele wyżej aniżeli Hegel ocenił dzieło Bacona oraz nowożytnych materialistów.

Dodajmy, że Hercen oddzielał chłodną i bezlitosną logikę poznania od żywego historycznego procesu — w tym ujęciu nauka do pewnego czasu posiadała prawo do twórczego błądzenia. W historycznym procesie docierania do prawdy odrzucane są stopniowo jedynie przejściowe momenty doktryn, podczas gdy ich ogólne jądro zawsze jest zachowywane — element prawdziwy, jak pisał Hercen, nigdy nie umiera [III 129-130]. Przy osądzie konkretnych prądów z dziejów myśli ludzkiej rosyjski filozof nie unikał jednak wartościowania, zdecydowanie oddzielając tradycję lepszą od gorszej. W takim ujęciu, gdy chodzi o okres starożytny, najwyższą ocenę uzyskiwał Protagoras i sofiści oraz Heraklit. Ideologia sofistów cieszyła się aprobatą Hercena za fakt uznania człowieka za miarę wszechrzeczy [III 166]; Protagoras był uważany za prekursora Kanta i właściwego twórcę „przewrotu kopernikańskiego" w filozofii. Heraklit ze swej strony zyskiwał uznanie za odkrycie dynamiki wszelkiego bytu, owego „panta rei" jako dialektycznego prawzoru

[24] Nie oznaczało to, że Hercen w każdym miejscu szedł śladami Hegla — na różnicę w ich pojmowaniu myśli atomistów oraz Platona wskazywała Smirnowa [III 334-335*].

heglizmu. Doktryna Heraklita była w opinii Hercena rozumnym odrzuceniem „podłej" (ros. *poszłaja*) zasady tożsamości [por. III 160]:

> Czyż ludzie od zarania wieków nie mieli świadomości, że to nie martwa skostniałość istniejącego przedmiotu, ani nie jego tożsamość z sobą samym, stanowią o jego istocie? We wszystkim co żyje, na przykład, czyż dostrzegamy cokolwiek innego ponad proces wiecznego przekształcania (...)? Kości są najtwardszym bytem organizmu, a my ich nawet za żywe nie uznajemy [III 157-158].

Zauważmy, że sprzeciw wobec logicznej zasady tożsamości stanie się w przyszłości jedną z ważniejszych ideologicznych podstaw marksizmu. Engels w *Anty-Dühringu* krytykował następująco „metafizyczny" (statyczny) pogląd na świat i człowieka: „Metafizyk myśli samymi absolutnymi przeciwieństwami; powiada on: «tak — tak, nie — nie», a co nadto więcej jest, od złego jest. Dla niego rzecz albo istnieje, albo nie istnieje; podobnie żadna rzecz nie może być sobą i jednocześnie czymś innym"[25]. Hercen w podobny sposób krytykował filozofię eleatów (szkoła Parmenidesa), odrzucającą wszelki ruch, nazywając ją „wiecznym spokojem", „letargicznym snem", czyli „hinduskim kwietyzmem w filozofii" [III 154].

Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa Hercen uznawał za ostatnich wielkich filozofów epoki starożytnej. Nie przyznawał zaś prawa do takiego miana ani Plotynowi, ani Epikurowi, ani żadnemu innemu myślicielowi epoki hellenistycznej [por. III 188-217]. W Herceno-wskim schemacie Sokrates odgrywał rolę „wielkiego sofisty", który wszelako zadał grec-kiemu porządkowi cios o wiele potężniejszy od „uderzenia" pochodzącego ze szkoły Protagorasa. Dla autora *Listów o badaniu przyrody*, patrzącego na wszelką naukę z punktu widzenia ponadhistorycznej „algebry rewolucji", sofiści byli żyrondą greckiej historii, podczas gdy Sokrates stawał się moralnym *montagnardem* tego okresu [III 166]. W Herce-nowskim wykładzie nauczyciel Platona dopełniał Protagorasowy indywidualny humanizm ogólnym elementem ponadjednostkowym — za istotę bytu nie uznawał już, jak to czyniła szkoła Protagorasa, konkretnego ludzkiego *ja*, lecz „powszechność jako dobrą bytującą w sobie świadomość, niezależną od realnie istniejącej rzeczywistości" [III 166]. Uznając człowieka za miarę wszystkiego co istnieje i nie istnieje, Sokrates dostrzegał zarazem trwałą zasadę ruchu, którą określał mianem „wiecznej i celowej istoty rzeczy", czyli *prawdą* i *dobrem*:

> Owo dobro, ów istotny cel nie istnieje jako rzecz gotowa; człowiek powinien stworzyć dla siebie swoją wieczną i nieprzemijającą treść, powinien ją rozwinąć w świadomości, aby stać się w niej wolnym; przeto obiektywna prawda rozwija się u Sokratesa poprzez myślenie (...). Człowiek powinien z siebie rozwinąć, w sobie odnaleźć, zrozumieć to, co stanowi jego przeznaczenie, jego cel, ostateczny cel świata, poprzez siebie powinien dojść do prawdy — oto meta, którą Sokrates osiąga we wszystkim [III 167].

Przeto za sokratejski filozoficzny *le mot d'enigme* Hercen uznawał tezę, że „prawda nie jest rzeczą samą w sobie, lecz istnieje tylko w świadomości", będąc „poznaną substancją". Ludzka myśl po Sokratesie skupiła się na sobie samej, chcąc osiągnąć jedność z przedmiotem — natura przestała być tym samym niezależna od ludzkiej myśli. Tymczasem Sokratejska idea *daimoniona*, czyli indywidualnego sumienia, została przez Hercena uznana za teoretyczną pomyłkę filozofa, zrodzoną z „braku pełni w jego poglądach" [III 169].

Jeszcze więcej dla filozofii przyszłości uczynił wychowanek Sokratesa, Platon, którego obraz momentami jawił się Hercenowi jako „wspaniały i jasny" [por. III 169]. Rosyjski

---

[25] F. Engels, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, Warszawa 1956 s. 26, tłum. P. Hoffman.

myśliciel odrzucał wszakże romantyczny element Platonowej doktryny, rozwijany w późniejszym aleksandryjskim neoplatonizmie i we współczesnym schellingianizmie [III 170]. Jak pamiętamy, ta tradycja była Hercenowi z gruntu obca, traktował ją bowiem jako marzycielski dyletantyzm, odwracający się od realnego świata rzeczy. Konsekwentnie przeto krytykował on tę część Platońskiej nauki, która wariabilizm materialnego świata przeciwstawiała niezmiennemu bytowi idei. Twierdził, że w Platonowym odrzuceniu „bytu czasowego i cielesnego" i potraktowaniu go jako przeszkody dla „poznania absolutnego" została zapoznana prawda, iż podstawa empiryczna stanowi „niezbędny warunek bytu i poznania" [III 170]. Jednakże istota Platonowej nauki, tak jak rozumiał ją rosyjski myśliciel, wypływała z dialektycznego widzenia świata — platońska „wszechwładna dialektyka" ogłosiła tryumf prawdy jako metody przeciwieństw [III 171-172]. Tak odczytany Platon, przede wszystkim jako autor *Sofisty*, był dla Hercena twórcą nauki o idei, czyli elemencie „wszechogólnym, gatunkowym, uchwyconym w myśli" [III 172]. W *faustycznym heglizmie* Hercena platonizm uzyskiwał immanentny wymiar, a platońska transcendentna idea stawała się heglowską zamkniętą syntezą:

> Określoność idei polega na tym, że to co jednostkowe pozostaje samym sobą w różnorodności; to co zmysłowe, różnorodne, skończone, istniejące dla innych na sposób względny nie jest prawdziwe: ono jest jedynie nierozwiązaną sprzecznością, znoszoną dopiero w idei; idea zaś nie istnieje na zewnątrz rzeczy: ona bowiem dąży do samookreślenia w różnorodności, a zarazem — bytuje w owej różnorodności jako to, co wolne i jednolite [III 172].

Nieobecność empiryzmu w systemie Platona została przezwyciężona przez Arystotelesa — dla Hercena był on *empirykiem* w najpełniejszym tego słowa znaczeniu [III 177]. Gdyby jednak Stagiryta był *empirystą*, nie uzyskałby wielkiego uznania w oczach rosyjskiego heglisty. Dla niego bowiem dogmatyczny empiryzm był, jak pamiętamy z *Dyletantyzmu w nauce*, jedynie almanachem i spisem inwentarza, a nie nauką [III 101]. Pragnąc pogodzić empiryzm z idealizmem, Hercen próbował również w myśli Arystotelesa odnaleźć ogólną racjonalną podstawę. W nauce Stagiryty konsekwentnie dostrzegał przekształcenie momentu „faktycznego" (empirycznego) w proces myślenia. Materialność nie była u Arystotelesa przyczyną, lecz tylko początkiem w sensie chronologicznym (ros. *naczało*), czyli swoistym czasowym *initium* myśli i myślenia [III 180]. Konieczność materii wynikała tylko i wyłącznie z jej czasowej pierwotności względem myśli i idei — Hercen powoływał się tu na rozróżnienie św. Augustyna, który oddzielał „pierwszeństwo chronologiczne" od „pierwszeństwa godności" (*prioritas dignitas*). To ostatnie pierwszeństwo u Arystotelesa było wyłącznym przywilejem ogólnej sfery myśli nadbudowanej w sensie czasowym na bazie materii [por. III 181]. Hercen następująco scharakteryzował Arystotelesowską zasadę konieczności oraz teleologizm Stagiryty w sferze przyrodoznawstwa:

> Zajmując się ideą przyrody, Arystoteles na początku rozpatruje przyrodę jako przyczynę działającą i ukierunkowaną teleologicznie, a dopiero potem przechodzi do zasady konieczności oraz jej uwarunkowań. Zwykle czyni się na odwrót: na początku ludzie zwracają się ku konieczności, a za istotne uważają nie to, co jest określone poprzez cel, lecz to, co pochodzi z zewnętrznej konieczności; przez długi czas wszelkie rozumienie przyrody polegało wyłącznie na potwierdzaniu zasady konieczności. Arystoteles zaczyna od idealnego momentu przyrody; dla niego cel — to „wewnętrzna określoność samego przedmiotu" [III 182].

Tę celową mądrość natury, jej ruch we właściwym kierunku, Arystoteles wiązał z zasadą dobra. Hercen informował o tym z wyraźną satysfakcją heglisty — dobro natury i wszelkich rzeczy było z tego punktu widzenia ich rozumnym (celowym) dynamizmem i realizowało się jako wewnętrzna dialektyczna metoda. Rosyjski filozof przywoływał w tym kontekście

odpowiednie cytaty z Arystotelesowskiej *Metafizyki* oraz *Fizyki* [III 181-182]. Arystoteles, jak pisał Hercen, ogniem swej analizy roztopił abstrakcyjny empiryzm — odrzucił nadto „idealistyczny kwietyzm" Platona[26], przenosząc platońską ideę na poziom aktywnego procesu. Tylko działanie praktyczne pozwala osiągnąć pełnię poznania, czyli pełnię życia [por. III 178]. Właśnie w tym aktywnym empiryczno-racjonalnym kontekście zostały rozpatrzone przez Hercena podstawowe Arystotelesowskie pojęcia: formy i materii, dynamizmu i energii, potencji i aktu, substancji oraz entelechii [III 179-180]. Szczególny jego podziw wbudziła nauka Stagiryty o duszy, jakże różna — jak twierdził — od późniejszej scholastycznej „metafizyki duszy" [III 183]. W nauce tej Hercen dostrzegał syntezę zasady empirycznej i idealnej — człowiek jako właściciel duszy roślinnej oraz zwierzęcej jest tutaj częścią przyrody, lecz jako posiadacz duszy myślącej jest jej najwyższym wytworem oraz władcą [por. III 184-185]. Zinterpretowany w duchu aktywnej i teleologicznej immanencji Arystoteles był dla Hercena „ostatnim uroczystym słowem *plastycznego* myślenia starożytnych" — umysł helleński nie mógł się już dalej posunąć, jako że zaprzeczyłby wtedy swej historyczno-narodowej zasadzie [por. III 187]. Hercenowska entuzjastyczna ocena Arystotelesa powstawała pod wpływem równie wysokiej oceny Stagiryty dokonanej przez Hegla. Hercen cytował Arystotelesa podług *Wykładów z historii filozofii* [por. III 146], a w czasie pracy nad *Listami* szczególnie uważnie czytał poświęcone greckiemu filozofowi Heglowskie fragmenty [por. II 382-384*]. Dla niemieckiego filozofa „stanowisko Arystotelesa" było „stanowiskiem najwyższym"[27]. W Heglowskich *Wykładach z filozofii dziejów* Arystoteles zjawia się „jak trzeźwy wśród pijanych"[28].

Hercen dostrzegał wszakże jedno ważne ograniczenie myśli Arystotelesa, powodujące, że ta nauka — w odróżnieniu od heglizmu — nie mogła się twórczo rozwijać po śmierci swego założyciela. Geniusz Hegla polegał w oczach Hercena na tym, że jego metoda może poddać w wątpliwość nawet konkretne tezy heglizmu. Można bez obawy być heglistą i zapomnieć o postaci samego Hegla, zbyt często przypominającej „germańską fizjonomię w mundurze profesora uniwersytetu berlińskiego" [III 189]. Tymczasem śmierć Stagiryty była punktem kulminacyjnym arystotelizmu, potem już kostniał on tylko w doktrynie perypatetyków i ulegał zafałszowaniu („przyjmował tonsurę" [por. III 98]) w romantycznej doktrynie scholastyków [III 190]. Zdaniem Hercena, genialna osobowość Arystotelesa przeszkodziła dalszemu rozwojowi nauki, która podług swej natury musi mieć wymiar gatunkowy i społeczny [III 189].

Rosyjski myśliciel był przekonany, że okres pomiędzy śmiercią Stagiryty a XVI wiekiem, w którym to wieku nastąpiło „wielkie ustanowienie" (*instauratio magna*[29]) nauk, może stanowić jedynie świadectwo upadku filozofii [III 190-192]. Zlekceważony przez Hercena długi okres dziejów ludzkiej refleksji to czasy, w których filozofowali i działali: 1. w okresie hellenistycznym — Marek Aureliusz i stoicy, Seneka, Epikur, Sekstus Empiryk i sceptycy, Lukrecjusz, Cyceron, Pliniusz Starszy oraz Tacyt; 2. w okresie wczesnego chrześcijaństwa — Paweł z Tarsu, Orygenes, Tertulian, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli Wielki, Plotyn, Porfiriusz, Proklos; 3. w okresie Średniowiecza i Odrodzenia — Augustyn z Hippony, Piotr Lombard, Kopernik, Galileusz, Paracelsus, Bruno, Boehme oraz Campanella. Ta galeria imion

---

[26] Hercen był *aktywistą*, któremu nie wystarczała sama teoretyczna idea miłości platońskiej — dlatego szukał możliwości przekształcenia jej w działanie [por. III 13].

[27] G. W. F. H e g e l, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994 s. XI-XII, tłum. Ś. F. Nowicki.

[28] I d e m, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1958 s. 19, tłum. J. Grabowski i A. Landman.

[29] Mamy tutaj nawiązanie do tytułu niedokończonego głównego dzieła Bacona *Wielkie ustanowienie nauk* [*Instauratio magna*, 1612-1620].

jest strukturą Hercenowską budowaną w wielu fragmentach podług schematu Hegla z *Wykładów z historii filozofii* — tych właśnie myślicieli rosyjski heglista uznawał za najważniejszych filozofów w okresie pomiędzy Arystotelesem a Baconem[30]. Cezura pomiędzy Antykiem a chrześcijaństwem dla rosyjskiego myśliciela była przełomem w historii, ale nie była nim ani Reformacja, ani Rewolucja Francuska, które nie zdołały zniszczyć ani katolicyzmu, ani feudalizmu:

> Chrześcijaństwo było bezpośrednią, ostrą antytezą w obliczu tezy starożytnego świata. Wielu wyobraża sobie, że ostatnie trzy wieki są tak samo oddzielone od wieków średnich jak wieki średnie od starożytnego świata; jest to niesłuszne — wieki Reformacji i Oświecenia (ros. *obrazowannost'*) są ostatnią fazą rozwoju katolicyzmu i feudalizmu (...) [III 220].

Głównymi sprawcami chrześcijańskiego przełomu w dziejach był w oczach Hercena św. Augustyn jako autor *O państwie Bożym* („twórczy burzyciel") oraz wcześni chrześcijańscy polemiści [III 219-220][31]. Ani Luter, ani Wolter nie wyznaczyli w historycznym planie Hercena żadnego przełomu (*ros. pieriesozdanije*) dziejowego, lecz byli jedynie sprawcami ostrego zakrętu historycznego (*pieriediełka*) [por. III 220]. Tymczasem wczesne chrześcijaństwo Hercen traktował jako *prahumanizm*:

> (...) Ewangelia uroczyście ogłosiła prawa człowieka, a ludzie po raz pierwszy usłyszeli, *kim są*. I jakże wszystko miało się nie przemienić! Stara miłość do ojczyzny, wzniosła i piękna, ale ograniczona i niesprawiedliwa, zostaje zastąpiona miłością do bliźniego, wąska narodowość — jednością w wierze; Rzym z dumą udzielał wybranym prawa swojego obywatelstwa — chrześcijaństwo natomiast proponowało wszystkim chrzest przez wodę [III 221].

Późniejsze przekształcenie chrześcijaństwa w katolicyzm i związana z tym faktem próba uscholastycznienia Arystotelesa w Średniowieczu wywoływały ogromną niechęć Hercena. Scholastyce, którą uważał jedynie za wymysł gabinetowy i swoiste przeżuwanie gotowych Arystotelesowskich formuł (*logomachia*), zarzucał zafałszowanie nauki Stagiryty i deformację chrystianizmu:

> Przy tym wszystkim, *doctores seraphici et angelici*, kłaniając się w pas przed Arystotelesem, uczynili z niego scholastycznego nudnego jezuickiego patera-formalistę. I biedny Stagiryta musiał wziąć na siebie całą nienawiść myśli wskrzeszonej, z Lutrowym wielkim gniewem powstałej przeciwko scholastyce i romantycznym okowom (...). Nie myślcie, że scholastyka była ogólną chrześcijańską mądrością — nie, tej mądrości szukajcie u Ojców Kościoła pierwszych wieków, szczególnie u wschodnich [III 190; 223].

Hercen zarzucił nadto scholastyce, że wstydziła się ona ludzkiego ciała jako „występnej nałożnicy ducha" oraz zniszczyła przyrodoznawstwo (na jego miejscu pojawiła się astrologia i alchemia). Było to, jak pisał, całkowicie zgodne ze scholastycznym dualistycznym obrazem świata — ludzie Średniowiecza wierzyli bowiem, że wewnątrz skorupy ziemskiej znajduje się Lucyfer, „pożerający Judasza i Brutusa, ku którym ciąży cały ciężar świata materialnego i całe zło świata moralnego" [III 224].

Spośród niescholastycznych doktryn okresu od Arystotelesa do Bacona pozytywne zainteresowanie Hercena wzbudziła nauka Bruna oraz Boehmego. W ocenie pierwszego rosyjski

---

[30] Nader jednak charakterystyczne i wymowne są „braki" tego schematu, a mianowicie całkowita nieobecność następujących postaci: Filona z Aleksandrii, Eriugeny, Abelarda, Anzelma, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, Tomasza z Akwinu oraz Dunsa Szkota. Stało się tak, gdyż wszyscy oni byli zapewne zaliczeni przez Hercena w niesławny poczet „scholastów".

[31] Jest bardzo charakterystyczne, że w *Listach o badaniu przyrody* ani razu nie zostało wspomniane imię Jezusa.

myśliciel przeciwstawiał się Heglowi, który „nie oddał całej sprawiedliwości Brunowi" [III 231]. Hercen tymczasem wytrwale szukał w dziele Bruna takich fragmentów, które miałyby jawnie antycypować doktrynę Hegla. Za główną jego zasługę uznał przeto sformułowanie tezy o względności wszelkiego zła, które jest tylko negacją i niebytem (*non ens in ente, vel, ut apertius dicam, defectus in effecto*) [III 231]. Za podstawę zaś nauki Boehmego Hercen poczytał opinię, że „wszystko powstaje od *tak* i *nie*". „Tak" wzięte oddzielnie, czyli niezależnie od „zaprzeczenia", stanowi jedynie „wieczny spokój", „wieczne milczenie", czyli „wolność od wszelkiego cierpienia i, konsekwentnie, od wszelkiej radości, obojętność i niczym nie zmąconą ciszę". „Nie" ze swej strony jest „dążeniem do czegoś" (*eine Sucht nach Etwas*) — przeto konsekwentnie „tak" i „nie" stanowią dwa *rozróżnione*, ale nie *różne* co do istoty momenty tego samego dynamicznego bytu: „(...) to, co było cierpieniem w ciemnościach, rozkwita jako radość w światłości; wszystko, co było strachem, trwogą, drżeniem, stanie się krzykiem radości, biciem dzwonu i śpiewem... Zło jest koniecznym momentem w życiu, takim, który z konieczności przemija. Bez zła wszystko byłoby bezbarwne, jak bezbarwny byłby człowiek pozbawiony namiętności; namiętność, gdy staje się samoistna, jest złem, ale ona właśnie jest źródłem energii i ognistym poruszycielem ... Dobroć nie mająca w sobie zła, czyli zasady egoistycznej, jest dobrocią pustą i senną" [III 240][32]. Hercen krytykował jednak zarazem Boehmowski ciemny mistycyzm, który stał się przyczyną zaistnienia późniejszych naiwnych doktryn. Pisał o tym z krytyczną pasją:

> Ta sama wzniosła nauka Boehmego, przyoblókłszy się w dziwne mistyczne i alchemiczne szaty, dała podstawę dla najbardziej ekscentrycznego, najbardziej szalonego zboczenia ze szlaku prostej i uczciwej prawdy: swedenborgiańcy, Eckharthausen, Stilling i ich kontynuatorzy, Hohenlohe i współcześni niemieccy wizjonerzy, zaklinacze, trędowaci, poszkodowani na umyśle, wszyscy ci nawiedzeni z nie czytanych pism i z domów dla wariatów wielką część swej ciemnoty zaczerpnęli z Jakuba Boehmego [III 238].

W *Wykładach z historii filozofii* Hegel stwierdził, że w systemie Kartezjusza ludzkość po wielu wiekach dryfowania po bezkresnych morzach wiedzy osiągnęła wreszcie swój upragniony twardy ląd (*Wir können wie die Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See «Land!» rufen*). Jednak rosyjski heglista, Hercen, nie mógł się do końca pogodzić z taką interpretacją. Filozof nigdy nie może odnaleźć spokojnej przystani, gdyż jego rolą jest wieczne pływanie:

> My także powiemy: brzeg — ale w przeciwnym sensie; dla Hegla jest to brzeg, do którego dopływa myśl, jak do spokojnego swego portu — portu, od którego rozpoczyna się królestwo myśli. My, przeciwnie, widzimy w *nowej* filozofii brzeg, na którym stoimy, gotowi do porzucenia go przy pierwszym sprzyjającym wietrze, gotowi do podziękowania za gościnę, aby — odbiwszy od niego — popłynąć ku innym przystaniom [III 242].

Wywodząca się z Reformacji „nowa filozofia" (w tym także kartezjanizm) miała, podług Hercena, charakter bardziej niszczycielski aniżeli twórczy — starała się ona zniszczyć starą scholastykę, ale zarazem nie potrafiła wznieść nowego umysłowego gmachu. Dla zbudowania ideowego systemu „nowa filozofia" nierozumnie wykorzystywała „stare [scil. *scholastyczne*] cegły" [III 242]. Podobnie jak protestantyzm był w oczach Hercena odrodzonym katolicyzmem, podobnie „czyste myślenie" Kartezjusza stanowiło w jego opinii „schola-

[32] Hercen dokonywał tu trawestacji w duchu dialektycznego heglizmu odpowiednich fragmentów z kilku dzieł Boehmego, m. in. z *Aurory* oraz *Teozofii* [por. III 344*]. Późniejszym zwolennikiem podobnej dialektyki, w której mądrość staje się szaleństwem, a dobro — złem, stanie się w Rosji Plechanow, z upodobaniem cytujący odpowiedni fragment z *Fausta* Goethego: „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage" — G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. I s. 202.

stykę nowej nauki" [III 243]. Autor *Listów o badaniu przyrody* jeszcze raz powtórzył, że feudalizm (scholastykę Hercen określał mianem „feudalizmu w nauce") zdołał przeżyć zarówno Reformację Lutra jak i „refomację ostatnich lat wieku minionego" (Rewolucję Francuską):

> Feudalizm prymitywny, bezpośredni, został zastąpiony feudalizmem racjonalnym, złagodzonym; feudalizm, wierzący w siebie — feudalizmem broniącym siebie, feudalizm krwi — feudalizmem pieniądza [III 243].

W systemie Kartezjusza „dualizm scholastyczny" nie został przezwyciężony, lecz tylko zastąpiony „czystym myśleniem, idealizmem i logicznymi abstrakcjami". Tymczasem Hercen systematycznie poszukiwał takiego kamienia filozoficznego, który ująłby naturę i człowieka w jedną monistyczną formułę. Wczesne chrześcijaństwo (w tym Paweł z Tarsu) zyskiwało jego uznanie jako religia „odkupienia wszelkiego stworzenia", w tym także materii. W takim ujęciu stawało się ono religią odrzucającą dualizm pomiędzy duchem a naturą. Scholastykę Hercen określał właśnie mianem dualizmu:

> Scholastycy nie zrozumieli na tyle chrześcijaństwa, aby pojmować odkupienie *nie jako odrzucenie elementu skończonego, lecz jako jego zbawienie* [III 224].

Rosyjski myśliciel twierdził przy tym, że „prawdziwa nauka" (filozofia przyszłości) będzie musiała połączyć ze sobą jednostronności filozofii starożytnej i średniowiecznej. Filozofia starożytna instynktownie, lecz nieświadomie wierzyła w jedność bytu i myślenia, stanowiła przeto moment „naturalnej bezpośredniości" w rozwoju ludzkiej refleksji nad bytem. Przeciwdziałający tej „bezpośredniości" światopogląd średniowieczny uznał człowieka za istotę czysto duchową. Scholastyka poszukiwała ostatecznej prawdy w wewnętrznym świecie refleksji, a tym samym zerwała ostatnią nić łączącą człowieka z naturą. Całkowite odrzucenie „bezpośredniości" dokonane przez scholastykę oraz przeciwne mu bezrefleksyjne jej przyjmowanie w czasach starożytnych Hercen uznawał za jednakowo sprzeczne z naukowym obrazem świata [III 244].

Uznając zasługi Kartezjusza w procesie przezwyciężania bezrefleksyjnej „bezpośredniości", Hercen wskazywał zarazem na pułapki, w które nieuchronnie musiał wpaść umysł, uznający myślenie za jedyny przejaw prawdziwego bytu. Po pierwsze, kartezjańskie *Cogito ergo sum* było, co prawda, odpowiedzią na starożytną wolę poznania samych siebie (*Nosce te ipsum*), ale dokonało się w nim oderwanie umysłu od natury. Jedność myślenia i bytu została u Kartezjusza załamana, ponieważ ojciec idealizmu nie przerzucił pomiędzy nimi żadnego racjonalnego mostu [III 245-246]. Materia i duch zostały przez niego uznane za dwie samodzielne i samowystarczalne substancje:

> Przenikliwy Kartezjusz musiał dostrzec, iż myślenie i byt rozpadają się u niego w sposób doskonały, że nie ma pomostu między jednym a drugim, że są to dwa obojętne i samodzielne elementy; zrozumiał on również to, że dopóki pozostają one substancjami, dopóty owa sprzeczność zostaje zachowana, albowiem substancja właśnie dlatego jest substancją, że jest samowystarczalna [III 246].

Dowodów na wyższą jedność myślenia i ciała („rozciągłości") Kartezjusz poszukiwał w sferze pozaludzkiej (wewnątrz „najwyższej istoty"), a na pytanie, skąd czerpie o tym wiedzę, odpowiadał, że z „idei wrodzonych". Hercen sprzeciwiał się temu kartezjańskiemu natywizmowi, uważając go za psychiczną modyfikację „nie podlegającej logice bezpośredniości" oraz za „transcendentny dualizm, od którego trudniej się było wyzwolić aniżeli od katolickiej scholastyki" [III 247]. Rosyjski myśliciel nie przyjmował zarazem mechanicyzmu Kartezjusza w dziedzinie przyrodoznawstwa (zoologii), uważając ów pogląd za efekt światopoglądowego dualizmu, który nie potrafił objaśnić zjawiska życia.

Podsumowując znaczenie kartezjanizmu w procesie wypracowania filozofii przyszłości, Hercen zauważał, że owa doktryna posługiwała się prawidłową racjonalną metodą, ale zarazem nie potrafiła wypełnić logicznego schematu „rzeczywistą treścią". Na przeciwnym biegunie świata idei stał Bacon, który — wbrew kartezjańskiej prawdzie *a priori* — bronił doświadczeniowego charakteru prawdziwej wiedzy (prawda *a posteriori*). Scholastyka, jak Hercen pisał w siódmym „liście", twierdziła, że konkretny człowiek jest śmiertelny, ponieważ śmiertelny jest człowiek w ogóle. Bacon ze swej strony twierdził, że ogólne twierdzenie o śmiertelności człowieka opiera się na fakcie obserwacji śmierci konkretnych ludzi. Tym samym empiryczny fakt został podniesiony do godności „pierwszej przesłanki", czyli „logicznej anterioritatis" [III 257-258]. Hercen pisał, że empiryzm Bacona był równie jednostronny jak racjonalizm Kartezjusza — pierwszy nie mógł się oderwać od materialnej przyrody, a drugi — od abstrakcji [III 251]. Jednakże z dalszych rozważań rosyjskiego myśliciela wynikało, że znacznie bliżej prawdy znajdował się ojciec nowożytnego empiryzmu:

> Jeden [Kartezjusz – G. P.] wszystko zniszczył, prócz myślenia, wszystko odrzucił i z jedyną wiarą w myśl poszedł tworzyć naukę. Drugi [Bacon – G. P.] uczynił punktem wyjścia zmysłową pewność, wiarę w fakt, czyli zaufanie dla doświadczenia jako wielkiego pośrednika pomiędzy naturą a rozumowaniem. Jeden utracił na samym początku zarówno ziemię jak i niebo; drugi obiema nogami stał na ziemi, uczepił się zjawiska i kierując się zewnętrzną powłoką, doszedł do wielkich i treściwych myśli [III 251-252].

Bacon pragnął bowiem stać się twórcą żywej i aktywnej nauki, która od faktów przechodziłaby do „ogólnej myśli" [III 252]. Z empiryzmu chciał uczynić pierwszy stopień wiedzy, przechodzącej od faktu do „owej wszechłączącej istoty, z której Kartezjusz chciał wyprowadzić zjawiska". Zgadzając się z Leibnizowskim określeniem kartezjanizmu jako „przedsionka prawdy", Hercen określał empiryzm Bacona mianem jej „spiżarni" [III 254], której wady i zalety omówił dokładniej w siódmym „liście", zatytułowanym *Bacon i jego szkoła w Anglii*.

Bacon, tak jak to przedstawiał Hercen, pragnął przezwyciężyć scholastyczną tradycję lekceważenia natury i apelował do współczesnych, aby starali się podejść bliżej świata zjawisk — przyrodę bowiem można ujarzmić tylko za pomocą narzędzi znajdujących się wewnątrz niej samej. Dzięki Baconowi rozpoczął się rozwój nauk fizycznych, co umożliwiło później pojawienie się Newtona, Buffona i Cuviera [III 257]. Zdaniem rosyjskiego interpretatora, Baconowi udało się odnaleźć złoty środek pomiędzy panracjonalizmem i panempiryzmem — doświadczenie u angielskiego empiryka nie było „bierną recepcją elementu zewnętrznego w całej jego przypadkowości", lecz przeciwnie, stawało się „wzajemnym oddziaływaniem myśli i elementu zewnętrznego". W takim procesie ani myśl nie wybiega zbyt daleko naprzód, aby formułować nieuzasadnione ogólne tezy, ani doświadczenie nie staje się „mechaniczną masą faktów, «nie prześwietlonych myślą»". Bacon wierzył zarówno rozumowi jak i przyrodzie, ale największą ufność pokładał w jedności obydwu wspomnianych sfer:

> Żądał, aby rozum wyruszając w drogę, opierał się na doświadczeniu, aby szedł ramię w ramię z przyrodą, aby przyroda prowadziła go jak swojego wychowanka dopóty, dopóki on ze swej strony będzie w stanie prowadzić ją w kierunku pełnego prześwietlenia przez myśl.

W oczach Hercena taki pogląd stanowił podstawę „wskrzeszenia realnej nauki" (*instauratio magna*) [III 258]. Swoją metodą, jak pisał rosyjski myśliciel, angielski empiryk zjednoczył naukę z przyrodą, filozofię zaś pogodził z przyrodoznawstwem — było to „faktyczne uznanie jedności myśli i bytu" [III 260]. Podziw Hercena wzbudziła krytyczna postawa Bacona wobec umysłowych autorytetów przeszłości — w opinii angielskiego myśliciela, świat dojrzewa systematycznie w historycznym rozwoju, co powoduje, że ludzkość staje się coraz bardziej dojrzała w procesie docierania do prawdy:

> Odrzucając autorytety przeszłości, Bacon wskazywał ludziom drogę naprzód; tam w przyszłości, dzięki ich wysiłkowi zostanie odkryta prawda; dowodził, że patrząc wstecz, jak radziła scholastyka, człowiek nie odnajdzie prawdy, jest ona bowiem czymś poszukiwanym, a nie utraconym; odrzucanie autorytetów było u niego nierozerwalnie związane z wiarą w postęp [III 262].

Hercen mocno podkreślał fakt, że Baconowska wiara w rozum i przyrodę sprzeciwiała się zarówno scholastycznemu obrazowi świata, jak i wszelkiemu poznawczemu sceptycyzmowi. Angielski myśliciel z obrzydzeniem odrzucał „litościwe jęki o bezsilności rozumu i nieuchwytności prawdy", jako że potrzebował takiej wiedzy, która znalazłaby praktyczne zastosowanie. Dla Bacona, jak pisał jego rosyjski interpretator, „wiedza i działalność były dwiema stronami jednej i tej samej energii". Taki pogląd stał w opozycji do wszelkiego „romantyzmu", „mistycyzmu" i „scholastyki" [III 262].

Baconowi, jak wynikało z wykładu Hercena, obca była „prymitywna empiria", którą traktował jako zwyczajne gromadzenie materiału i błądzenie w nienaukowych ciemnościach [III 260]. Sukces metody indukcyjnej po Baconie przejawił się w rozwoju medycyny, fizyki, chemii. Jednakże kontynuatorzy angielskiego empiryka, o czym Hercen pisał w ostatnim z „listów" o badaniu przyrody zatytułowanym *Realizm*, zachłysnęli się jednostronną empirią do tego stopnia, że uznali doświadczenie oraz indukcję nie tylko za źródło, lecz także za ukoronowanie wszelkiego poznania. Nie przetworzony przez myśl bezpośredni materiał uznali za jedyną możliwą do osiągnięcia przez ludzki umysł prawdę [III 292]. Można przypuszczać, że rolę Bacona w stosunku do jego następców widział Hercen podobnie jak rolę Arystotelesa wobec perypatetyków oraz scholastyków. W takim schemacie u początków rozwoju doktryny stoi genialny (Arystoteles) lub wybitny (Bacon) nauczyciel, ale w kolejnej fazie historii pojawiają się epigoni, przekształcający żywą naukę w martwe ideologiczne schematy.

Hercen przypominał, że w Średniowieczu, gdy chciano określić jakiś przedmiot mianem „nierzeczywistego", mówiono o nim jako o „prymitywnej materii". Empiryzm na początku w podobny pogardliwy sposób potraktował „myśl". Gdy jednak przewrót w nauce już się dokonał, „realizm Baconowskiej szkoły" (scil. empiryzm) sam uległ pokusie dogmatyzacji — empiria, jak pisał Hercen, zapragnęła stworzyć własną systematyczną metafizykę [III 293]. Za twórcę skrajnego empiryzmu rosyjski myśliciel uznawał Locke'a, który był dla niego niesławnym przedstawicielem dogmatycznego „zdrowego rozsądku" [III 299]. Locke próbował wyobrazić sobie hipotetycznego człowieka, który nie posiadałby jeszcze żadnej refleksji — próbował zarazem pokazać, w jaki sposób z kontaktu ludzkich zmysłów i świadomości z zewnętrznym otoczeniem rodzą się *idee* (pojęcia ogólne, myśli, obrazy, formy). Dla tego celu wykorzystywał przykład dziecka, nie umiejącego jeszcze mówić, które było w takim planie wzorem „człowieka w *stanie naturalnym*". Locke'owskim śladem podążył sensualista Condillac, który wziąwszy pojęcie statui, obdarzył je zmysłem węchu i słuchu, aby tym sposobem dojść do „praw myślenia w statui". W oczach Hercena zarówno Locke jak i Condillac byli czymś w rodzaju „scholastów" empiryzmu, apologetami martwego atomizmu:

> Nazywało się to u nich obserwacją, analizą — a patrzący z wyrzutem cień Bacona nawet nie pogroził im palcem ze swego cmentarza! [III 293].

Rosyjski interpretator zauważał, że cały XVIII wiek konsekwentnie wysławiał dzikiego człowieka oraz dziecko, a Rousseau, gdy chciał przedstawić ideał przyszłego człowieka, wyobraził go sobie na wzór prehistorycznej istoty przeszłości [III 293]. Tymczasem dla Hercena ani „wąchająca kukła", ani dziecko, ani też „hipotetyczny idiota", czy też „kanibal" nie mogli być wzorem dla normalnego człowieka. Gdyby udało się odtworzyć rozwój pierwotnych poruszeń ludzkiego umysłu pobudzonego zmysłami, to i tak byłoby to zaledwie wydarzeniem w sferze „fenomenologii myślenia", a nie opisem aktualnego i przyszłego stanu ludzkości:

Zoologia, botanika biorą za normę egzemplarze doskonale rozwinięte; dlaczego antropologia ma się zwracać ku dzikiemu człowiekowi? Dlatego, że jest on bliższy zwierzęciu, przeto dalszy względem człowieka? Człowiek nie odszedł, jak sądzili myśliciele XVIII wieku, od swojego naturalnego stanu — *on dąży ku niemu*; stan dziki jest dla niego stanem najbardziej nienaturalnym, dlatego skoro tylko pojawiły się warunki dla wyjścia z tego stanu, człowiek z niego wyszedł. Im głębiej cofamy się w starą przeszłość, tym bliżej jesteśmy stanu dzikiego, a człowiek staje się tym bardziej nienaturalny — ów fakt prawie nie przychodził do głowy ówczesnym filozofom [III 294].

Hercen dostrzegał nieusuwalną sprzeczność pomiędzy Locke'owskim twierdzeniem o pasywności rozumu w procesie dochodzenia do prawdy (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*; świadomość jako *tabula rasa*) a jego tezą o przekształcaniu empirycznych wrażeń (atrybuty) w ogólne racjonalne idee (siła, substrat jako nosiciel atrybutów, istota, czyli substancja). Rosyjski myśliciel pytał, jakim kryterium posługiwał się Locke, gdy twierdził, że prawda zawarta jest w empirycznych rzeczach, a nie w racjonalnym słowie? Odpowiadał, że wynikało to z niedopuszczalnego dla empirysty faktu przyjęcia wstępnych założeń — Locke był materialistą i dlatego wierzył w „rzecz i prawdziwość zmysłową", gdyby zaś był idealistą, równie dogmatycznie uznałby za prawdę „słowo i ogólność" [III 294]:

On [Locke – G. P.] nie w samej rzeczy poszukuje kryterium, wie bowiem dobrze, czego chce — udaje tylko bezstronnego badacza [III 295].

Innymi słowy, Locke'owski empiryzm nieświadomie posługiwał się metodą charakterystyczną dla racjonalizmu, podobnie jak wcześniej racjonalny kartezjanizm nie mógł się obejść bez empiryzmu [por. III 264][33]. Tymczasem dla Hercena doświadczenie stanowiło impuls poznania, ale nie jego istotę, wynikającą wyłącznie z faktu, iż ludzka świadomość nie stanowi „niezapisanej karty", lecz jest „czystym aktem" (*actus purus*)[34], urzeczywistniającym się w procesie zmysłowego poznania — myśl i przedmiot stanowią dwa momenty tej samej jedności. Bez doświadczenia nie ma świadomości, bez świadomości nie ma doświadczenia, a myślenie to „samoistna (ros. *samobytnaja*) działalność, potrzebująca dla swego rozwoju doświadczenia oraz świadomości" [III 297]. *Istota* (ros. *suszcznost'*) poznawana rozumem jest nieodłączna od *istnienia* (ros. *projawlenije*), które przejawia się w doświadczeniu — „istota poza istnieniem jest takim samym nonsensem jak konkretny byt (ros. *bytije*) poza istotą":

Czymże jest owa dialektyczna konieczność, która wskazała na istotę, gdy człowiek chciał poprzestać na konkretnym bycie, i wskazywała na konkretny byt, gdy człowiek chciał poprzestać na istocie? Wydawałoby się, że jest to błędne koło logiczne, podczas gdy mamy tu do czynienia z wzajemną *logiczną poręką*; owa sprzeczność jasno dowodzi, że nie wolno zatrzymać się na ubogich kategoriach analizy rozsądkowej, że ani konkretny byt, ani istota nie są prawdziwe w swojej oddzielności [III 298].

Pogląd, który oddzielał „doświadczenie" od „rozumu", aby konsekwentnie zaprzeczyć istnieniu i potędze tego ostatniego, Hercen określał mianem „rozsądkowego punktu widzenia" — ukoronowaniem takiej metody był w oczach rosyjskiego myśliciela poznawczy sceptycyzm. Locke, jak pisał Hercen, nie miał odwagi wyciągnąć konsekwentnych wniosków ze swojego empiryzmu, zatrzymując się w rozważaniach w połowie drogi. „Męstwo

[33] Dla Hercena „wrodzone idee" kartezjanizmu przedstawiały sobą fakt empiryczny, przyjmowany w doświadczeniu, a nie wyprowadzany przy pomocy umysłu [III 264].

[34] Tym stwierdzeniem Hercen dowiódł, że nie był przeciwnikiem „idei wrodzonych". Potwierdza to jego krytyka „arcynaiwnej opozycji" francuskich materialistów względem owych idei. Rosyjski myśliciel pisał, że nie wszyscy idealiści pod pojęciem „wrodzonych idei" pojmowali gotowe i schematyczne sentencje oraz formuły — sam uważał, że są one „nieuchronnymi formami, obecnymi w działaniu rozumu". Dodawał jednak, że aby zaistniały, muszą napotkać właściwe warunki empiryczne [III 296].

zaprzeczenia" posiadł natomiast Hume, którego sceptycyzm Hercen stawiał wyżej od skrajnego empiryzmu Locke'a [III 298]. Hercenowska pochwała Hume'a nie stanowiła, rzecz jasna, apologii sceptycyzmu w ogóle[35], lecz była jedynie wyrazem radości z ukazania przez angielskiego sceptyka granic i możliwości empiryzmu w procesie docierania do istoty rzeczy [por. III 305-308].

Szkoła Bacona, którą Hercen określał mianem realizmu, rozwijała się również w osiemnastowiecznej Francji. Rosyjski myśliciel zauważał, że Francuzi nie uczynili prawie niczego w dziedzinie teoretycznego umocnienia doktryny realistycznej, co jednak wynikało z obiektywnego stanu rzeczy. Metodę empiryczną wyłożył przed nimi sam Bacon, dla materializmu zaś niepodobna uczynić więcej ponad to, co zrobił dla niego Hobbes[36], ponieważ tą drogą można dojść wyłącznie do sceptycyzmu (co też wcześniej uczynił Anglik Hume) [III 309].

Tym niemniej, osiemnastowieczni francuscy materialiści cieszyli się sporą sympatią rosyjskiego myśliciela, ponieważ udało im się uczynić z narodowej filozofii Anglików „kwestię ogólnoludzką". Angielski szacunek dla tradycji powodował, że każdy Brytyjczyk — niezależnie od chęci zmiany zastanej rzeczywistości — zawsze pozostawiał cząstkę duszy we wspomnieniach o ojczystej przeszłości. Taka postawa, której korzenie odnajdywał Hercen w „charakterze narodowym", była w jego oczach wielce niepożądanym „wędzidłem" dziejów [III 309]. Większość Anglików najczęściej sądziła, że w rozwoju historycznym i umysłowym byłoby działaniem bardzo nietaktownym przekraczanie określonych granic i norm postępowania. Hercen twierdził, że zarówno Bacon jak i moraliści oraz polityczni ekonomiści Anglii, zarówno parlament, który posłał na szafot Karola I, jak i Stafford, który chciał obalić parlament — wszyscy oni dążyli do przestrzegania w swej działalności norm i prawideł konserwatywnych [III 309-310][37]. Tymczasem we Francji, co Hercen opisywał z nieukrywaną radością, nie było żadnego szacunku względem przeszłości. Dlatego też stało się tam możliwe wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z nauki Anglików — rosyjski myśliciel z uznaniem podkreślał fakt, że „encyklopedyści w dziedzinie nauki uczynili to samo z Lockiem, co klub bretoński w czasie rewolucji uczynił z angielską teorią monarchii konstytucyjnej" [III 309]. Anglia wydała Bacona i Newtona, za to Francja „opowiedziała całemu światu ich myśli", Anglia zaproponowała światu nieśmiały materializm Locke'a, a Francja rozwinęła go w zuchwały materializm Holbacha i towarzyszy, Anglia poprzez wieki żyła w rozumnym ustroju prawnym, ale to Francuz Monteskiusz napisał traktat *O duchu praw*. Odnosząc się do atmosfery związanej z publikacją Helwecjuszowskiego dzieła *O umyśle*, Hercen pisał:

> Gdy Helwecjusz wydał swą słynną książkę *De l'esprit*, pewna dama zauważyła: „C'est un homme qui a dit *le secret de tout le monde*". (...) Encyklopedyści rzeczywiście wypaplali publiczną

---

[35] Hercen w latach 40. był konsekwentnym przeciwnikiem wszelkiego sceptycyzmu, a w pracy *Dyletantyzm w nauce* odrzucał doktrynę Hume'a, dla którego duch istniał tylko w konkretnym zjawisku, a kryterium prawdy stanowiły „nos, uszy, oczy i usta" [III 15].

[36] O Hobbesie Hercen pisał w w siódmym „liście" niezwykle krytycznie: „On wszystko co duchowe pozostawił na zewnątrz swej nauki; odrzucał element wszechogólny, dostrzegając wyłącznie jeden nieprzerwany potok zjawisk i konkretności — potok, który w sobie się zaczyna i w sobie się kończy. W upartej i okrutnej myśli swojej nie odnalazł dowodów na istnienie jakiegokolwiek boskiego elementu; jako ponury obserwator strasznych przewrotów, rozumiał tylko ciemną stronę zjawisk; ludzie dla niego byli urodzonymi wrogami, którzy dla egoistycznej korzyści łączyli się w społeczeństwa, i gdyby ich nie powstrzymywała wzajemna korzyść, rzuciliby się wzajemnie na siebie" [III 268]. Krytykę Hobbesowskiej idei państwa-Lewiatana Hercen przeprowadził w opowiadaniu *Doktor Krupow* [*Doktor Krupow*, 1847] [por. XXX 735*].

[37] Hercen dodał, że wyjątkiem był tylko Szekspir i Hobbes oraz Hume i Byron [III 310].

tajemnicę i za to oskarżono ich o niemoralność, a oni wcale nie byli bardziej niemoralni aniżeli całe ówczesne paryskie towarzystwo — byli jedynie bardziej śmiali aniżeli ono [III 311-312].

Filozofowie XVIII wieku, jak pisał dalej Hercen, „zdemaskowali dwulicowość i obłudę współczesnego im świata", zrehabilitowali także cielesność, jakkolwiek nie ograniczyli istoty rozwiniętego człowieka do sfery materialnej. Udowodnili zarazem, iż egoizm jest jednym z koniecznych warunków rozwoju wszystkiego, co żyje i posiada świadomość — nie uważali bowiem tego uczucia za wyłączną miłość względem samego siebie, lecz określali go mianem miłości do „gatunku, ludzkości i bliźniego" [III 312][38].

W artykule *Nowe wariacje na stare tematy* [*Nowyje wariacyi na staryje tiemy*, 1847] Hercen bronił indywidualnej jednostki ludzkiej przed Molochem bezosobowej wszechogólności. Życie było dla niego ważniejsze od idei, a istnienie świata — od sprawiedliwości:

Jeśli kocham w człowieku tylko jego ideę, to nie kocham człowieka, lecz tylko ideę [II 101][39].

Egoizm jednostki był w tym kontekście traktowany jako „*die feste Burg* godności ludzkiej", który nie pozwala z człowieka uczynić „istoty płaczliwej, sentymentalnej, (...) dopraszającej się dobrowolnego niewolnictwa" [II 96-97]. Pozbawienie człowieka egoizmu oznaczałoby równoczesne pozbawienie go jego „żywej zasady", czyli „soli jego osobowości" [II 97]. W innej pracy z tego okresu Hercen dodawał, że indywidualna osobowość spełnia się tylko w społeczeństwie — wszechogólność bez osoby stanowi wyłącznie pustą abstrakcję, ale również osoba istnieje tylko o tyle, o ile znajduje się w społeczeństwie. W takim kontekście rosyjski myśliciel uważał za jednostronne zarówno tłumienie jednostki we wschodnich despotiach, jak i jej nadmierny rozwój w cywilizacji grecko-rzymsko-średniowiecznej [II 155].

Holbachowską pracę *Système de la nature* Hercen uznał w *Listach o badaniu przyrody* za zwieńczenie francuskiego materializmu, swego rodzaju Laplacowskie „*J'ai dit tout*" — jednak ów materializm, czyli kult rozsądku nie uznającego niczego ponad materię i ciało, a tym samym, jak pisał Hercen, „nie pojmującego ani materii, ani ciała w ich rzeczywistym znaczeniu" [III 313-314][40], wyczerpał wszystkie swoje historyczne możliwości. Był on do pewnego stopnia powtórzeniem na nowożytnym gruncie tez starożytnego atomizmu:

Consumatum est. Dzieło materializmu jako momentu logicznego dokonało się; z teoretycznego punktu widzenia niemożliwe było pójście dalej. Wszechświat rozpadł się na otchłań poszczególnych zjawisk, nasze *ja* — na otchłań poszczególnych wrażeń [III 305].

Błąd materializmu polegał, zdaniem Hercena, na tym, że uważał on naturę za system zamknięty i samowystarczalny, w którym człowiek ze swą świadomością pojawiał się jako przypadkowa postronna istota. Tymczasem dla rosyjskiego myśliciela, jak podkreślał w ostatnim z „listów" o badaniu przyrody, natura bez myślenia była tylko *częścią*, a nie *całością* — myślenie było tu tak samo naturalne jak rozciągłość, stanowiąc najwyższy stopień ogólnego rozwoju

---

[38] Za ojca tej ideologii, którą przywykło się określać mianem „rozumnego egoizmu", Hercen uznawał Diderota jako autora *Eseju o zasłudze i cnocie* [*Essai sur le mérite et la vertu*, 1745]. W połowie lat 60.— już w odniesieniu do konkretnej sytuacji historycznej — Hercen pisał o ludziach, którzy nie odróżniają egoistycznego interesu (ros. *koryst'*) od rozumnej korzyści (ros. *wygoda*), która nie jest niczym innym jak „wymianą braterskich usług" [XVIII 68].

[39] Odnosząc się do często przywoływanej przez Niemców frazy „Pereat mundus et fiat justitia", Hercen pisał ironicznie: „Niemcy wcale nie są wesołym narodem, a ich żarty wcale śmieszne nie są, nawet nie pomyśleli, że jeśli *mundus* zginie, a *justitia* pozostanie — to gdzie się podzieje monachijska Pinakoteka i laboratorium w Giessen?" [II 100-101].

[40] Hercen słusznie zauważał, że oświeceniowy *Culte de la Raison* [por. III 313] posiadał wymiar empiryczno-sensualistyczny, różniący się istotnie od racjonalnej metody Descartesa [III 300].

natury (po momencie fizycznym, chemicznym i organicznym) [III 301]. Natura pojmowana poza myśleniem była tylko „tułowiem" i „nie rozwiniętym jeszcze dzieckiem", a ludzka świadomość poza naturą i ciałem była jedynie „myślą, nie posiadającą mózgu, który by ją myślał, ani obiektu, który by ją pobudził" — ten swój pogląd Hercen uważał za przeciwny wobec doktryny jednostronnych materialistów i jednostronnych idealistów [III 302].

Omówieniem tez francuskiego materializmu i Hercenowską polemiką z empirycznym obrazem świata kończą się *Listy o badaniu przyrody*. W podsumowaniu rosyjski myśliciel jeszcze raz wyraził pogląd o konieczności syntezy idealizmu i materializmu — tylko ona bowiem może doprowadzić do „jednego harmonijnego pojmowania prawdy". Dla dzieła tej syntezy wiele uczynił Schelling oraz jego uczniowie, a także Hegel — Hercen pisał w swym niedokończonym dziele, że „reszty dokona czas" [III 314-315].

Centralną ideą omówionego przez nas wcześniej *Dyletantyzmu w nauce* było przekonanie o praktycznych zadaniach filozofii w procesie historycznego rozwoju człowieka. Punktem wyjścia swej doktryny Hercen uczynił ateizm, wykluczając tym samym z dziedziny historycznej zewnętrzną Bożą siłę jako „rzekomą" stwórczynię świata. W centrum rozważań Hercena stała przeto „realna natura" [III 321*] oraz, dodajmy, człowiek jako jej świadomy władca. Wszelkie ideologie, które rozpatrywały dziejowy proces z prowidencjalnego punktu widzenia, Hercen określał mianem średniowieczno-katolicko-romantycznych — rosyjski myśliciel patrzył zarazem na historię z punktu widzenia dynamicznie-dialektycznego, a nie statycznie-metafizycznego. Szedł tutaj wyraźnie śladem Hegla, czyli tym szlakiem, którym w przyszłości na gruncie europejskim pójdzie Engels, a na gruncie rosyjskim — Plechanow.

Synteza przyrodoznawstwa z filozofią, którą Hercen postulował w *Listach o badaniu przyrody*, miała wywrzeć wpływ nie tylko na sferę teoretyczną, lecz stawała się gwarantem postępu w praktycznej społecznej dziedzinie, wyzwolonej z elementu nadprzyrodzonego. W liście z marca 1845 roku Hercen pisał, że filozofia nie może istnieć bez fizjologii — gdy przestało istnieć *Jenseits*, trzeba tworzyć bazę dla *Diesseits* [XXII 233]. W *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* opisał przypadek młodego seminarzysty, który pod wpływem *Listów o badaniu przyrody* porzucił wszelką myśl o karierze duchownej — radując się z takiego nawrócenia człowieka, który i tak nie wierzył już w żadne chrześcijańskie dogmaty, Hercen pisał:

> Oto i ja na swój sposób uratowałem jedną żywą duszę, a przynajmniej przyczyniłem się do jej uratowania [IX 205].

Zarówno w krytycznych jak i pozytywnych fragmentach swych dwóch dzieł z lat 40. Hercen przedstawił swą własną „algebrę rewolucji", chcąc doszczętnie zniszczyć („nie pozostawić kamienia na kamieniu") chrześcijański obraz świata. Jak wiadomo, taką właśnie historyczną rolę Hercen przypisywał na początku lat 40. doktrynie Hegla [IX 22]. Dobrym komentarzem do jego twórczości tego okresu są początkowe fragmenty drugiego tomu *Rzeczy minionych i rozmyślań*, określające chrześcijaństwo jako „całkowitą apoteozę śmierci" oraz „pogardę wobec ziemi i ciała" — w Hercenowskim poglądzie chrześcijańska religia stawała się „prześladowaniem wszystkiego, co żywe i realistyczne", odrzucała „rozkosz, zdrowie, wesołość oraz swobodne poczucie istnienia" [IX 25-26]. Rosyjski memuarysta opisał zarazem interesującą rozmowę tego okresu, jaką przeprowadził z pewną mistycznie nastrojoną kobietą. Twierdziła ona, że hegliści pokroju Hercena nigdy nie dojdą do idei „osobowego Boga", ani do „nieśmiertelności duszy", i kontynuowała:

> ... a odwagi bycia ateistami nie macie, nikt z was nie potrafi odrzucić życia pozagrobowego. Jesteście żywymi ludźmi, nie możecie nie przerazić się takich konsekwencji, odrzuca je wasza

wewnętrzna zgroza — dlatego wymyślacie wasze logiczne cuda, aby odwrócić oczy, aby dojść do tego, co łatwo i po dziecinnemu ofiarowuje religia.

Hercen, jak sam pisał, spierał się z ową damą, ale wewnętrznie odczuwał, że heglizm nie zaspokajał jego wszystkich duchowych potrzeb. Dodawał zarazem, że kobieta, z którą dyskutował, była bardziej przekonana o swoich racjach aniżeli on sam [IX 26][41]. Skoro tak rzeczywiście było, to nie ma nic dziwnego w fakcie, że Hercen, gdy tylko znalazł się w Europie, natychmiast zerwał z „heglizmem faustycznym". Religijna dama nie miała tylko racji, gdy zarzucała Hercenowi, iż nie ma on odwagi bycia ateistą – tego akurat męstwa starczyło autorowi *Listów o badaniu przyrody* aż do końca życia.

2. Spotkanie z Zachodem

Bułgakow w 1902 roku słusznie dostrzegł, że osią, wokół której krążyła myśl Hercena od początku lat 40. aż do samej jego śmierci, był ateistyczny historyzm. Badacz podkreślił zarazem, że w latach 40. Europa była w Hercenowskiej doktrynie tym samym, czym był raj dla chrześcijan. Przywołując odpowiedni fragment z *Rzeczy minionych i rozmyślań*, interpretator nie cytował go wszakże w całości, ani nie opisywał kontekstu. Hercen twierdził:

> My, dla uspokojenia samych siebie, *pragniemy* innej Europy i wierzymy w nią tak, jak chrześcijanie wierzą w raj [X 124].

Ów fragment z połowy lat 50. XIX wieku nie był jednak, jak chciał Bułgakow, Hercenowskim wyznaniem wiary, lecz odzwierciedlał jedynie gorzką autorską ironię wobec wiary już *utraconej*. Tylko dlatego możliwe było w tym miejscu hiperboliczne przyrównanie ziemskiej historycznej Europy do niebiańskiego-ponadhistorycznego raju — we wcześniejszym okresie Hercen nigdy jednak nie sądził, że ów „raj" został już gdziekolwiek na świecie urzeczywistniony. Tymczasem, zdaniem Bułgakowa, Hercenowski światopogląd nie był historyczną utopią czasu, lecz tylko geograficzną utopią miejsca, która ze swej natury jest łatwiejsza do przezwyciężenia: „Z utopią zwróconą ku przyszłości można spokojnie przeżyć cały wiek, albowiem ten utopizm nie może być urzeczywistniony bezpośrednio, on może być objaśniany tylko metodą abstrakcyjnego myślenia. Utopia zaś, która jest umiejscowiona w określonym punkcie przestrzeni, może być zweryfikowana bardzo łatwo — trzeba tam tylko pojechać". Hercen nie mógł się zadowolić żadną Europą, ponieważ żadna realność nie mogła stać się poszukiwanym przez niego ideałem[42].

Z powyższą interpretacją, uznającą historiozoficzną immanencję młodego Hercena za utopię geograficzną, a nie historyczno-przyszłościową, niepodobna się zgodzić. Z omówionych przez nas powyżej dwóch Hercenowskich dzieł, zarówno *Dyletantyzmu w nauce* jak i *Listów o badaniu przyrody*, jasno wynikało, że historyczna szczęśliwość jeszcze nigdzie nie została zrealizowana i może nastąpić dopiero w przyszłości. Świadczy o tym zarówno cytowane wcześniej zakończenie *Dyletantyzmu w nauce*, które przepowiadało, iż przyszłość „jak Pallas Atena zrodzi się w pełnej krasie" [III 88], jak i inne fragmenty tego dzieła w sposób bardzo ostry krytykujące współczesny europejski kapitalizm [III 80-81]. Z *Listów o badaniu przyrody* wynikało przecież, że Hercen nie widział głębszej różnicy pomiędzy średniowiecznym szlacheckim „feudalizmem

---

[41] Ten fakt nie może dziwić, jeśli wierze w osobową nieśmiertelność Hercen przeciwstawiał wzorem swego literackiego bohatera, doktora Krupowa, pogląd o jednostkowej śmierci jako „przechodzeniu w królestwo mineralno-chemiczne, w którym główną niedogodnością jest nieobecność świadomości" [IV 239].

[42] S. Bułgakow, *Duszewnaja drama Giercena*, [w:] idem, *Ot marksizma k idiealizmu. Sbornik statiej (1896-1903)*, Frankfurt 1968 s. 170-171. Por. L. Suchanek, *Hercen i homo occidentalis*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego". Prace Historycznoliterackie, z. 69: 1990 s. 43-53.

krwi" a nowożytnym burżuazyjno-kapitalistycznym „feudalizmem pieniądza" [III 243][43]. W takim ujęciu współczesna Europa była bardzo daleka od tego socjalnego ideału, który wyobrażał sobie Hercen w połowie lat 40. W piątej części *Rzeczy minionych i rozmyślań* Hercen wspominał, z jaką radością znalazł się w roku 1847 w Paryżu:

> Tak więc, jestem rzeczywiście w Paryżu, nie we śnie, lecz na jawie; przecież to jest kolumna Vendôme i Rue de la Paix. W *Paryżu* — dla mnie to słowo wcale nie znaczyło mniej aniżeli słowo „Moskwa". O tej chwili marzyłem od dzieciństwa [X 16].

Trudno jednak byłoby uznać takie stwierdzenie za wyraz radości ze znalezienia się w krainie zrealizowanej utopii, skoro tuż obok wyśnionego Paryża w opisie Hercena pojawiała się ojczysta, co prawda, ale przecież jeszcze niewolnicza Moskwa. W przyszłości Hercen napisze, że jego miłość do Zachodu z lat przed emigracją była miłością teoretyczną i książkową, wynikającą w znacznej mierze z „nienawiści do Mikołajowskiego samowładztwa i petersburskich porządków" (w roku 1842 w dzienniku Hercen napisał, że w porównaniu z Rosją nawet Prusy wydają się „ziemskim rajem" [II 233]) oraz z obserwacji społecznej sytuacji Francji:

> Widząc, jak Francja śmiało stawia kwestię socjalną, przypuszczałem, że rozwiąże ją choćby częściowo, i dlatego byłem — jak to wtedy nazywano — *zapadnikiem* [XVIII 278].

Nieprzypadkowo więc emigrując z Rosji, zatrzymał się właśnie w Paryżu. W *Listach z Francji i Włoch* pisał, że wjeżdżał do Paryża, jak „niegdyś wjeżdżano do Jerozolimy i Rzymu", ale odnalazł tam tylko straszną rzeczywistość opisaną w powieściach Sue [V 141]. Lata 1847-1851 stanowiły w twórczości rosyjskiego myśliciela okres ze wszech miar istotny — Hercenowskie wzloty i upadki nastroju wiernie oddawane na kartach jego ówczesnych dzieł były ściśle związane ze zmiennymi historycznymi wydarzeniami tamtego okresu: rokiem „przed burzą" (1847)[44], demokratyczno-niepodległościowymi manifestacjami w Rzymie na początku 1848 roku, antyaustriackim powstaniem w Lombardii z marca tego samego roku, rewolucją lutową w Paryżu, barykadami w Berlinie i Wiedniu, stłumieniem paryskiej rewolucji w czerwcu 1848 roku przez Cavaignaca, zdobyciem powstańczego Milanu i Lombardii przez austriackiego feldmarszałka Radetzky'iego w sierpniu 1848 roku, wyborem na prezydenta Republiki Francuskiej Ludwika Napoleona Bonapartego w grudniu 1848, i wreszcie z jego *coup d'état* z 2 grudnia 1851 roku. Realna Francja daleka była od wymarzonego przez Hercena społecznego ideału.

Ważnym świadectwem ideowej ewolucji Hercena, jaka dokonywała się w pierwszych latach jego emigracji, są *Listy z Francji i Włoch* [*Pis'ma iz Francyi i Italii*, I wyd. 1855] pisane w latach 1847-1852. Pierwsza część tego zbioru esejów, zatytułowana *Listy z Avenue Marigny*, odzwierciedla Hercenowski pogląd na Francję z okresu bezpośrednio poprzedzającego rewolucję lutową. Był to jedyny fragment listów opublikowany w Rosji w 1847 roku w piśmie „Sowriemiennik". Pośród okcydentalistów stał się on przyczyną wielkiej dyskusji na temat dziejowej roli burżuazji. Po stronie mieszczaństwa opowiedzieli się wtedy m. in. Botkin i Annienkow oraz Granowski, a Hercenowską krytykę mieszczaństwa poparł zarówno Bakunin jak i Bieliński [por. V 460-461]. Dodajmy, że Bieliński bardzo się przy tym wahał

---

[43] Podobne opinie, nie dostrzegając przełomu dokonanego w europejskich dziejach przez Wielką Rewolucję Francuską, głosił czytywany przez Hercena Leroux — A. Walicki, *Aleksander Hercen...*, s. XXXV. Spośród okcydentalistów lat 40. Hercen był najbardziej krytycznie nastawiony do kapitalizmu — *ibidem*, s. XXIV.

[44] Taki właśnie tytuł, *Przed burzą*, nosi napisana w grudniu 1847 roku pierwsza część *Z tamtego brzegu*.

i jego poparcie dla Hercena było o wiele mniej entuzjastyczne aniżeli poparcie Bakuninowskie[45].

Obraz Francji, jaki wyłania się z tych listów pisanych od maja do września 1847 roku, jest wielce krytyczny. Hercen, co prawda, wyrażał momentami podziw wobec niektórych faktów z życia codziennego Francuzów[46], ale z ogólnego punktu widzenia niezwykle surowo oceniał aktualne położenie Francji. We wrześniu 1847 roku pisał:

> W istocie, Francja w żadnym okresie nie upadła w sensie moralnym tak nisko jak obecnie. Ona jest chora. Czują to wszyscy, Guizot i Proudhon, prefekt policji i Victor Considérant [V 57].

Choroba Francji przejawiała się panowaniem burżuazji, która w oczach rosyjskiego myśliciela nie posiadała „ani wielkiej przeszłości, ani żadnej przyszłości". Spełniła ona jedynie w pewnym czasie pozytywną burzycielską rolę, ale w następnym okresie nie było jej już stać na społeczną pozytywną twórczość. Arystokracja miała w przeszłości swoją społeczną religię, do której dogmatów zaliczał się patriotyzm, męstwo, honor. Tymczasem burżuazja bezskutecznie próbuje zastąpić ten system wartości „regułami ekonomii politycznej" [III 34]. *Bourgeois* znajduje się pomiędzy dwiema religiami: średniowiecznym feudalizmem i przyszłościowym socjalizmem [por. V 34] — Hercen nie użył w tym kontekście słowa „socjalizm", jednakże określenie „religia przeciwstawna feudalizmowi" jasno określało jego intencje[47]. W kolejnych fragmentach „listów" myśliciel stwierdził wszakże, iż prawie nikt, w tym także socjaliści jako ludzie „odległego ideału ledwo widocznego w przyszłości", nie zna lekarstwa na społeczną chorobę Francji [V 57]. „Szlachetne idee" i „wzniosłe cele" zostały w Europie zastąpione przez pieniądz jako jedyną dźwignię wszelkiego społecznego ruchu [V 58]. Hercenowska krytyka kapitalizmu i burżuazji nie wynikała jednak z lekceważenia ekonomiczno-materialnej sfery; przeciwnie, rosyjski myśliciel twierdził, że wszelkie nieszczęścia socjalnych przewrotów przeszłości wynikały z pogardy zwględem ekonomicznej strony dziejów. Hercen odrzucał romantyczny pogląd, podług którego historia toczy się niezależnie od „stopnia sytości oraz materialnego dobrobytu" [V 59]. Tak samo jednak ubolewał nad faktem, że romantyczny idealizm został w czasach nowożytnych zastąpiony przez „przeciwną skrajność", w której kwestie ekonomiczne przesłoniły sobą wszelkie inne sfery. Tylko nieliczni byli w stanie pojąć konieczność harmonii sfery duchowej i ekonomicznej [V 60] — to stwierdzenie można traktować jako praktyczną modyfikację Hercenowskiej tezy z *Listów o badaniu przyrody* o konieczności syntezy idealizmu i materializmu. Nie zrozumieli tego twórcy ekonomii politycznej:

> Ekonomia polityczna (...) stała się abstrakcyjną nauką o bogactwie i rozwoju środków, traktowała ludzi jak żywą siłę wytwórczą, jak organiczną maszynę; dla niej społeczeństwo było fabryką, państwo — rynkiem i miejscem zbytu (...). Człowiekiem nie zajmowała się zupełnie [V 60-61].

Wszelkie dotychczasowe rewolucje we Francji przynosiły korzyść tylko stanowi średniemu [V 63], co w oczach Hercena było tragicznym potwierdzeniem tezy Malthusa, że nie wszyscy zostali zaproszeni na ucztę życia [V 61]. Rosyjski myśliciel radował się

---

[45] Por. A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964 s. 352-359.

[46] Hercen już w roku 1833 pisał, że w ludzkich dziejach „nie potrzeba ani pana, ani sługi" [XXI 26]. W 1847 roku cieszył się, że francuski sługa zachował w sobie wiele godności i służy panu „jak człowiek": „Nie okłamuje go swoim przywiązaniem, lecz z beztroską szczerością mówi, że służy za pieniądze i gdyby tylko miał inne środki, porzuciłby go jutro; jego dusza jest do tego stopnia oschła i pełna egoizmu, że nie może się oddać z miłością nieznajomemu człowiekowi za pięćdziesiąt franków miesięcznie" [V 30]. Warto dodać, że na początku lat 50. Hercen pisał, że opisana przez Hegla w *Fenomenologii ducha* sytuacja „pana i niewolnika" („Herr und Knecht") stanowi „najniższy stopień ludzkiej świadomości" [VII 245-246].

[47] Por. A. W a l i c k i, *Aleksander Hercen...*, s. XXXVII. W innym miejscu Hercen pisał, że burżuazja nie odda dobrowolnie żadnego ze swych przywilejów, jako że posiada ona „jedną religię, czyli własność ze wszystkimi jej rzymsko-feudalnymi następstwami" [V 65].

jednak z faktu, że stworzona przez Malthusa i Saya [V 63] „doktrynerska i mieszczańska" polityczna ekonomia, głosząca, iż „żebrak korzysta z *takich samych* obywatelskich praw jak Rotschild", zostaje oto zastępowana przez nową naukę społeczną, która rozumie, że „syty nie jest dla głodnego towarzyszem" [V 61]. Z drugiej strony myśliciel wyrażał niepokój, że mająca wyzwalać z nędzy i niesprawiedliwego wyzysku nauka nie czyni człowieka wolnym, lecz przeciwnie, powoduje jego zatracenie w kolektywie. Przyszła historia, jak pisał Hercen, znajdzie jednak prawdopodobnie takie socjalne rozwiązanie, jakiego nie znała żadna przeszłość — będzie w nim zachowana zarówno „cała świętość praw jednostki" jak i integralna całość społeczeństwa [V 62]. Myśliciel twierdził, że wcześniej czy później (*per fas et nefas*) zwycięży „nowa zasada", ponieważ wynika ona z bezlitosnej logiki dziejowej:

> Taki jest szlak historii. Rzecz nie polega tu na prawie ani sprawiedliwości — lecz na sile i współczesności [V 66].

W październiku 1847 roku Hercen opuścił Paryż i udał się do Włoch, w których spędził następne pięć miesięcy swego emigranckiego życia. Opis tego pobytu wraz z historiozoficznymi uwagami na temat minionych dziejów i dnia aktualnego Italii myśliciel przedstawił w kolejnym fragmencie *Listów z Francji i Włoch*, zatytułowanym *Listy z Via del Corso*. Włochy nie stanowiły u początku jego podróży żadnej utopijnej „ziemi obiecanej", lecz miały być jedynie miejscem wytchnienia i odpoczynku po okresie pobytu w burżuazyjnym Paryżu [V 77]. Francja, jak pisał wtedy Hercen, bez wątpienia „wyzdrowieje", ale on sam nie widział potrzeby siedzenia „w charakterze siostry miłosierdzia u jej wezgłowia" [V 68]. U początku podróży Hercen przypominał słowa Heinego, piszącego o Italii jako o kraju, „w którym znów się nic nie działo". Kontynuując ten wątek, rosyjski podróżnik pisał, że Włochy przez ponad dwieście lat niczego nie czyniły na arenie dziejowej, oprócz biernego pozowania — tym samym zachowywały się jak próżna „wielka piękność" i były „wielką kurtyzaną pomiędzy narodami". Jednakże te „czasy twardego snu" minęły bezpowrotnie, Italia — co cieszyło Hercena — zapomniała o złych przyzwyczajeniach („teraz słabo już wierzy w papiestwo") i „domaga się państwowej jedności oraz obywatelskich swobód" [V 78]. Hercen uważał, że cały okres średniowieczny („gotyk") był sprzeczny z charakterem Włochów i mieszkańców Rzymu, których natura stanowi wartość pośrednią między naturą południową a północną:

> Nie są na tyle „południowi", by oddawać się rozkoszom ascetyzmu, ani na tyle „północni", by drętwieć w marzycielskim mistycyzmie. Klimat Italii jest zbyt słoneczny dla męki umartwiania ciała [V 82].

Dlatego właśnie Hercen napisał, że wyzdrowiał w sensie moralnym, gdy tylko przekroczył granicę Francji i wyrażał wielką wdzięczność losowi, że znalazł się w Italii w „takiej uroczystej chwili jej życia" [V 77]. W styczniu 1848 roku dodawał w jednym z listów, że dotychczas nie znał Włoch i tak samo niesłusznie je lekceważył, jak bezzasadnie pokładał wielkie nadzieje we Francji [XXII 56-57] Zadawał zarazem pytanie, w jaki sposób kraj, który trzy wieki temu stracił swą polityczną niezależność, a nadto tak długo znajdował się w kręgu fatalnego oddziaływania jezuitów[48], potrafi teraz zaistnieć na dziejowej arenie z „energią i siłą, z pretensjami na polityczną niezależność i obywatelskie prawa, na nowe uczestnictwo w europejskim życiu". Odpowiadał natychmiast, że wynikało to z nieszablonowego historycznego rozwoju Włochów, nie przypominającego dziejów angielskich, francuskich i niemieckich. Gdy cała północno-wschodnia Europa dążyła do państwowej centrali-

[48] Pisał o tym obrazowo: „(...) w ciągu dwustu lat owe wampiry w koronie i w tiarze nie zdołały wyssać jego krwi — zdumiewający naród" [V 101].

zacji, Italia — oprócz Piemontu i Neapolu — pozostawała feudalna, lecz niemonarchiczna. Nie było tam okresu industrialnego ani rewolucji na korzyść stanu średniego, jej obywatele nie są przeto „wyzwolonymi niewolnikami" (burżuazja), lecz „wolnymi ludźmi, którzy utracili wszelkie prawa, prócz municypalnych". Italia martwa jako państwo żyła jednak w miejskich komunach. Jak widać, ówczesne nadzieje Hercena wynikały z faktu, że Włochy — jak sądził — nie wykształciły burżuazji, nie szły „utartą drogą historii" [V 98][49]. Państwa włoskie były zawsze fatalnie zorganizowane, a Włosi nigdy nie wiązali z nimi całego sensu swego życia, dla nich państwo było jedynie formą, a nie — jak dla Francuzów — celem istnienia [V 102-103].

W lutym 1848 roku Hercen odwiedził Neapol, gdzie spotkał przywódcę ludowego powstania na Sycylii, Romeo [XXIII 67], oraz obserwował ogólną radość związaną z przygotowywaniem konstytucji przez króla Obojga Sycylii, Ferdynanda II [V 112-113]. W przyszłości napisze, że „cała Italia budziła się na jego oczach" i że nawet udało mu się na własne oczy ujrzeć „oswojonego neapolitańskiego króla oraz papieża, pokornie jak o jałmużnę proszącego miłości ludu" [X 26]. Na początku marca 1848 roku zachwycony Hercen uzyskał w Rzymie wiadomość, że w Paryżu obalono Ludwika Filipa i ustanowiono republikę [V 123]. Jednakże w ciągu najbliższych tygodni jego uwagę zajęło przede wszystkim antyaustriackie powstanie Włochów w Lombardii, a przede wszystkim w Mediolanie. Jak wiadomo, znaczącą rolę w procesie reform włoskich odegrał przywódca Państwa Kościelnego, Pius IX, który w 1846 roku objął urząd po niepopularnym Grzegorzu XVI. Pierwszy okres jego pontyfikatu, jak przypominał z uznaniem Hercen, był „zaprawdę epoką poetycką". Papież ogłosił amnestię powszechną dla więźniów politycznych, złagodził cenzurę — wszystkie te reformy budziły entuzjazm Hercena, piszącego, że „okrzyk szczerej radości rozległ się nie tylko w domenie Kościelnej, lecz w całych Włoszech". Ci wszyscy, którzy wierzyli w dobrą przyszłość, skupili się wokół Piusa IX, „wielkiego pontifexa, wyzwoliciela Italii, największego koronata Europy" [V 105]. Jednakże działania Piusa IX podczas okresu rewolucji lutowej we Francji Hercen oceniał bardzo nieprzychylnie. Nadaną w pośpiechu zaraz po upadku Ludwika Filipa papieską konstytucję rosyjski myśliciel określał mianem „spóźnionej, skąpej i karykaturalnej mieszaniny katolickiej teokracji z angielskim systemem przedstawicielskim", która mogła zadowolić jedynie burżuazyjną „złotą przeciętność" [V 124].

Najlepsze w konstytucji było to, że ukazywała ona możliwość zaistnienia *konstytucyjnego* papieża. Tymczasem świat wiedział już, że w tym czasie „nie jest już potrzebny *żaden* papież" [V 124]. Taką samą Hercenowską niechęć wzbudziła postawa głowy Państwa Kościelnego wobec antyaustriackiego powstania w Mediolanie. Wypowiedź papieża o niemożliwości prowadzenia przez niego wojny z Austrią („ze względu na swój urząd ojciec święty nie uważa za możliwe wypowiedzenie wojny") uważał za dowód, że „nie można być jednocześnie papieżem i człowiekiem, królem i obywatelem" [V 130]. Kończąc ten fragment rozważań Hercen „życzył temu poczciwemu starcowi, albo tej starej babie, nazywanej Pio Nono, nie tylko godnej, lecz także prędkiej śmierci po to, aby mógł ponieść należytą odpowiedzialność na ostatecznym sądzie historii" [V 130]. Opuszczając Rzym wiosną 1848 roku, Hercen zadawał sobie pytanie, na ile trwałe są społeczne przemiany dokonujące się we Włoszech, i wyrażał obawę, że trupi zapach przeszłości jest jeszcze dostatecznie silny, aby odwrócić bieg wydarzeń. Twierdził jednak, że „wszystkiego, co się dokonało — reakcja nie zmiecie" [V 131].

---

[49] Jednak w późniejszym okresie rosyjski myśliciel napisał, że Włochy od początku lat 50. nieszczęśliwie poszły w swym rozwoju „zachodnimi koleinami" („targowym traktem") [XVI 145].

Powracając do Paryża w maju 1848 roku, Hercen z zachwytem rozmyślał o wydarzeniach lutowych, „od których zatrzęsła się cała Europa" (najbardziej Wiedeń, Berlin i Mediolan). Jednakże Francja, jak pisał już w pierwszej połowie czerwca, zawsze umiała wyleczyć z wszelkich nadziei każdego optymistę [V 133]. Dwa kolejne Hercenowskie „listy z Francji i Włoch", zatytułowane *Znowu w Paryżu*, stanowią krytyczny opis paryskich wydarzeń od lutego do czerwca 1848 roku — autor zarówno oceniał postawę konkretnych ludzi jak i formułował ogólne historiozoficzne tezy na temat średniowiecznej i współczesnej Francji. Jego pogląd na rolę jednostki w dziejach był następujący:

> Jednostki częściowo nie są winne, urodziły się one pod ciężkim fatum, wykształciło ich niewłaściwe środowisko, wychowały się na zgniłym gruncie. Ludzie, prócz istot wyjątkowych, służą jako bezwolni i w przeważającej części fałszywi pośrednicy tych zasad, które są już dane; tym niemniej, nie chciałbym uwolnić ich od wszelkiej odpowiedzialności. Uwalnianie ludzi od odpowiedzialności oznacza brak szacunku dla nich i nietraktowanie ich w poważny sposób. Obejmowanie wszelkich działań ludzkich rozległą amnestią historycznej konieczności jest bardzo łatwe, ale oznacza zarazem utratę godności jednostki oraz pozbawienie historii całego dramatycznego kolorytu [V 159].

Z takiego właśnie punktu widzenia oceniał Hercen postawę głównych aktorów paryskich wydarzeń: Lamartine'a, Ledru-Rollina, Alberta, Blanca, Blanqui'ego i Barbèsa. Nie trzeba dodawać, że o Ludwiku Filipie zdetronizowanym w wyniku rewolucji lutowej („królu-mieszczaninie") Hercen zawsze wyrażał się z pogardą. Dla czerwcowego kata Paryża, Cavaignaca, nie znajdował słów potępienia, nazywając go między innnymi „nieszczęsnym żołnierzem, który z dobrej woli przemienił się z wojownika w kata i z czystym sumieniem morduje ulice, mieszkańców, myśli, słowa" [V 153]. Prócz Blanqui'ego i Barbèsa, wszyscy byli członkami Rządu Tymczasowego (Lamartine był republikaninem, Ledru-Rollin, Blanc i Albert — socjalistami) i ponosili znaczną część odpowiedzialności za przebieg rewolucyjnych wydarzeń. Najbardziej surową ocenę Hercena uzyskał poeta-polityk Lamartine, jako „marzyciel w poezji i marzyciel w polityce". Rosyjski myśliciel twierdził, że Lamartine wywodził się ze zgubnej tradycji francuskiego romantycznego eklektyzmu (Chateaubriand, Cousin), panującego w tym czasie, gdy „francuska myśl i francuska fraza przyjęły w siebie coś nieokreślonego, nie do końca wypowiedzianego, pragnącego «wszystko objąć i niczego nie odrzucić»" [V 160]. Ocena Ledru-Rollina była częściowo pozytywna, jakkolwiek Hercen przypominał, że ów działacz w pewnym momencie porzucił rewolucyjny szlak [V 163]. Blanc („arcykapłan i zwiastun nowego kościoła") [V 165] i Albert cieszyli się dużą sympatią Hercena jako socjaliści (ten drugi był na dodatek robotnikiem), ale rosyjski myśliciel nie omieszkał im wypomnieć słabości i braku rewolucyjnej woli [V 159-160][50]. Mówiąc ogólnie, działalność całego Rządu Tymczasowego, a także postawa wybranego w kwietniu Zgromadzenia Konstytucyjnego zostały przez Hercena ocenione bardzo negatywnie [por. V 137; 161-163]. Zdecydowanie pozytywną ocenę Hercena uzyskali natomiast Barbès oraz Blanqui, najwięksi rewolucyjni radykałowie od czasów Ludwika Filipa. Idea odważnej „republiki Blanqui'ego", stojącej w opozycji do operującej półśrodkami „republiki Lamartinowskiej"[51], była dla niego właściwym lekarstwem („rewolucyjna dyktatura" [V 138]) na chorobę tamtych czasów. Blanqui

---

[50] W liście z września 1849 roku Hercen pisał z Genewy „moskiewskim przyjaciołom", że demokracja przegrała, „PONIEWAŻ NIE BYŁA GODNA ZWYCIĘSTWA (...), ludziom pustym jak Ledru-Rollin, jak Blanc... nie może się udać żadna rewolucja" [XXIII 187].

[51] Hercen pisał, że dla wielu działaczy politycznych „republika" oznaczała po prostu „brak Ludwika Filipa i nic więcej" [V 170].

był w oczach Hercena „rewolucjonistą naszego wieku", który zrozumiał, że w aktualnej burżuazyjnej rzeczywistości niczego nie da się naprawić drogą reform — dlatego za pierwsze swe zadanie uważał zniszczenie zastanego porządku [V 169]. Jednakże rosyjski myśliciel ubolewał, że działalność tych „dwóch koryfeuszy demokracji" (Blanqui'ego i Barbèsa) nie mogła być skuteczna ze względu na ich osobistą wrogość [V 168]. Konstatując z goryczą upadek rewolucji, Hercen pisał, że nie jest łatwo odrodzić się „staremu Adamowi", a socjalizm jest zadaniem zbyt trudnym dla zachodnioeuropejskich starych ludzi, przywiązanych do zużytych form. Za taką właśnie formę rosyjski myśliciel uznawał wszelki legalizm — *lud* przecież nie może kroczyć do zwycięstwa drogą prawno-legalistyczną [V 172-173]:

> (...) kiedy powstaje, sam zawiera w sobie żywe źródło sprawiedliwości i prawowitości danej minuty, idzie nie podług paragrafu kodeksu, lecz tworzy nowe prawo [V 173].

Hercen określał Francuzów jako „najbardziej abstrakcyjny i najbardziej religijny naród świata", co stanowiło w jego oczach przyganę najwyższą z możliwych. Z tego brała się, jak sądził, francuska pogarda wobec osoby i lekceważenie bliźniego. U Francuzów wszystko przeradza się w bałwochwalstwo, mogą oni bohatersko walczyć o wolność, a jednocześnie zamykać do więzień każdego, kto się nie zgadza z ich opinią. Francuzi z wszelkiej prawdy uczynią dogmat — chociaż potocznie uważa się ich za naród niereligijny i niechrześcijański („bluźnierstwa Woltera"), to jednak wytworzyli oni dla siebie nową wiarę. Już Rousseau „przetłumaczył Ewangelię z kościelnej łaciny na język nowofrancuski", a lektura Georges Sand i Leroux, Blanca i Micheleta dowodziła w opinii Hercena religijnego romantyzmu Francuzów [V 175-176][52]. Z tych właśnie powodów Francja znalazła się po czerwcu 1848 roku w podobnej sytuacji, w jakiej znajdował się chłop rosyjski w czasach przed Godunowem („jeden dzień wolności w roku i trzysta sześćdziesiąt cztery dni niewolnictwa") [V 176][53].

Jedenasty „list" z Francji napisany w czerwcu 1849 roku zawiera ogólny opis socjalistycznej republiki przyszłości jako idealnego ustroju społecznego — Hercen sądził w tym czasie, że ciężkie doświadczenia ostatnich kilkunastu miesięcy przyczyniły się do jego głębszego zrozumienia historii i człowieka [por. V 177]. Pisał, że w ostatnich czasach rewolucja i konserwatyzm wykopały pomiędzy sobą tak głęboką przepaść, że nie jest możliwe „stanie w tym samym czasie na obydwu brzegach". Minęły już bezpowrotnie czasy „politycznego eklektyzmu" i jeżeli ktoś jeszcze teraz pragnie zachować w dziejach cokolwiek z zasad chrześcijańskich, feudalnych czy rzymskich, należy nieodwołalnie do obozu „reakcji i konserwatyzmu" [V 178]. Sposób, w jaki Hercen pojmował wtedy dzieje, opierał się na prawie organicznego rozwoju i wzrostu:

> Gdzie kończy się polityczna republika, a gdzie się zaczyna socjalna? Polityczna republika nie kończy się w socjalnej, lecz przechodzi w nią; socjalna republika stanowi wypełnienie i urzeczywistnienie politycznej, są one przeciwne tylko w sensie antytetycznym, a to nie oznacza pomieszania pojęć, gdyż tak wygląda wszystko, co się rusza, co jest żywe i co się rozwija. Gdzie są granice pomiędzy roślinami a zwierzętami, pomiędzy chemicznością a organicznością? Różnica między różą i niedźwiedziem jest ogromna, rzucająca się w oczy, ale wejdźcie w świat zoofitów i krypto-

[52] Myśliciel dodawał: „Popatrzcie, z jaką zgrozą słuchają tutaj Proudhona, dlatego że śmiało i otwarcie mówi rzeczy parę lat temu wypowiedziane przez Feuerbacha" [V 176]. W 1856 roku pisał, że XVIII wiek był jedną z najbardziej religijnych epok historii, czego dowodzi zarówno działalność „apostoła Jean-Jacquesa, jak i papieża-Woltera, który błogosławił wnuka Franklina w imię Boga i wolności". Jakobinów określał mianem „świeckiego duchowieństwa, pragnącego paść ludzkie stada" [X 118-119].

[53] Hercen miał na myśli *Jurjew dien'*, czyli jedyny dzień w roku, gdy chłop mógł odejść od swego właściciela. Prawo to wprowadzono w 1497 roku w całym państwie moskiewskim, aby znieść je pod koniec XVI wieku.

gamii, a zobaczycie, że królestwo zwierząt schodzi się z roślinnym, że jedno przechodzi w drugie ledwie widocznym ścieżynkami... Socjalizm traktuje republikę jako z konieczności przebytą już drogę; republika polityczna, czyli przedstawicielska, stanowi właśnie przejście od monarchii do socjalizmu [V 178-179].

Hercen, jak widać, nie posługiwał się w swej historiozofii heglowską ideą jakościowego „skoku". W pracy *Kilka uwag o historycznym pojęciu honoru* pisał, że zgodnie z tym co głosili starożytni, „natura nie znosi skoków" (*natura abhorret saltus*) [II 170]. Socjalizm, jak pisał dalej Hercen, nie ogranicza swego zadania do rozwiązania kwestii związanych ze sferą ekonomiczną i stara się uczynić o wiele więcej niż „tylko ograniczyć ludożerstwo w jego współczesnych formach". Uważając kwestie ekonomiczne za bardzo istotne, Hercen zawsze twierdził, że stanowią one tylko część światopoglądu socjalisty. Socjalizm musi zarazem zniszczyć wszelki monarchiczny i *religijny* element, jaki przeniknął do sądów, organizacji politycznej i społecznej, do rodziny, do życia prywatnego, ogniska domowego, obyczajów i moralności. W takim integralnym ujęciu Hercen rysował różnicę, jaka istnieje pomiędzy „prawdziwą, rzeczywistą, socjalną republiką" a „republiką przejściową, przedstawicielską, monarchiczną" [V 179].

Monarchia rządzi ludem, podczas gdy w socjalnej republice lud sam sobą zarządza i sam ustala zakres swoich praw. Monarchizm jest paternalistyczny, podczas gdy republika opiera się na „wolnym artelu, bractwie, mającym wspólne problemy i równy podział". Monarchia opiera się na świętym i nienaruszalnym autorytecie, gdy tymczasem republika za swą pierwszą podstawę bierze zniszczenie autorytetu, który zabija rozum [V 179]. Monarchia opiera się na dualizmie, w którym rząd nigdy nie może zmieszać się z ludem — stanowi ona teokrację, czerpiącą swą siłę z religii: bez Jehowy i Jupitera nie byłoby króla („ziemski król zakłada istnienie króla niebieskiego"). W monarchii podobnie jak w religii zostaje zniszczona moralna odpowiedzialność, ponieważ wszystko opiera się na podporządkowaniu. Tymczasem republika czyni człowieka w pełni człowiekiem:

Wewnętrzną zasadą republiki jest wspólnota (ros. *sowokupnost'*), immanencja, a nie dualizm; nie posiada ona duchownych i świeckich, wyższych i niższych, nie ma nad nią niczego, jej religia — to człowiek, jej Bóg — to człowiek, i nie ma Boga, prócz niego. (...) Wolnemu człowiekowi nikt nie rozkazuje, jest on samodzierżawny, tak jak wszyscy inni są samodzierżawni [V 181].

Moralność ludzka nie potrzebuje wskazującego palca Opatrzności — w tym sensie republika podobna jest do rządzącej się immanentnymi prawami natury („w naturze prawo jest nieoddzielne od działania"). W naturze — tak samo jak w republice — „rząd jest ukryty, nie widać go". Tymczasem monarchiczna idea rządu oddzielonego od ludu jest podobna do idei „ducha panującego nad prymitywną materią". Monarcha to Jehowa, czyli namiastka Opatrzności na ziemi — przeciwko temu właśnie walczy socjalna republika [V 182].

W duchu oświeceniowym, występując przeciwko średniowieczno-monarchicznemu poglądowi traktującemu człowieka jako istotę złą, Hercen pisał, że trzeba mieć zaufanie do ludzi, którzy są o wiele lepsi, niż się o nich sądzi. Jeżeli nie będzie się od nich wymagać „rzeczy niemożliwych i bzdur, naciąganej cnoty i nienaturalnej ascezy", to będą „kochać, a nie czynić zło". Takie cechy człowieka (podług Arystotelesa, istoty społecznej[54]) najlepiej przejawią się w socjalnej republice przyszłości, a zaczątki tego pozytywnego procesu Hercen obserwował w chłopskiej wspólnocie gminnej i robotniczych artelach [V 183].

---

[54] W innej pracy z połowy lat 40. Hercen pisał, że Arystotelesowskie określenie człowieka jako „*zoon politikon*" jest „definicją doskonałą" [II 155].

Historia może osiągnąć swój pozytywny bieg także dzięki działaczom, którzy — jak ongiś apostołowie i jakobini — wierzą, że uratują świat. Aby stać się twórcą historii, potrzeba więcej „monomanii i szaleństwa aniżeli chłodnego obiektywizmu". Hercen przyznawał, że jego socjalistyczny światopogląd nie był w szczegółach dopracowany, uważał jednak, że ostateczne rozwiązania proponuje tylko abstrakcyjna myśl teoretyczna (Fourier, Saint-Simon). Tymczasem jego „socjalizm komunizmu, który zastępuje fourieryzm i saint-simonizm" można określić mianem „walki na śmierć". W nim prawda określa się w walce — zgodnie z „socjalizmem Proudhona, który sam niedawno powiedział, że nie stworzył systemu, lecz tylko opracował krytykę i negację" [V 187].

Wyjeżdżając z Francji po raz wtóry w drugą rocznicę „strasznej rocznicy 23 czerwca" 1848 roku [V 198], Hercen pragnął, jak pisał w dwunastym liście z omawianego cyklu, „odejść od świata tego, dopóki jesteśmy sobie wzajemnie niepotrzebni" [V 190]. Jego pogarda wobec ludzi tworzących francuskie wydarzenia ostatnich lat była wówczas tak wielka, że odważył się napisać, iż to nie abstrakcyjny rojalizm i konserwatyzm, lecz konkretni żywi ludzie, „którzy doprowadzili rojalizm i konserwatyzm do bezwstydnego cynizmu", stały się przyczyną upadku Francji. Formułując tezę, że rojalizm jako swego rodzaju religia społeczna nie wyklucza automatycznie cnoty ani szlachetności, a konserwatyzm najczęściej posiada poczucie wstydu i honoru, Hercen twierdził, że współcześni monarchiści („orleaniści i elizejczycy") przekroczyli wszelkie granice politycznej i moralnej przyzwoitości [V 191]. Religią tego pokolenia Francuzów urodzonego pod uciskiem Napoleona I i wychowanego pod płaszczem króla-obywatela (Ludwika Filipa) była wyłącznie „nietykalność dusigroszostwa" [V 191-192]. Hercen powracał tu do swej przedrewolucyjnej tezy, zgodnie z którą jedynym bogiem francuskiej burżuazji był pieniądz. Tym razem dystansował się także od „krwiożerczości" Francuzów, która przejawiła się zarówno w czerwcu 1848 roku, jak i w czasie pamiętnego „białego terroru" (*terreur blanche*) roku 1815. Nawet terror jakobinów, którego Hercen często wcześniej bronił, stał się tym razem w jego oczach „dowodem na francuską krwiożerczość" [V 197]. Rosyjski podróżnik pisał, że wstydzi się i czerwieni nie tylko za Francję, lecz także za dawnego siebie — przy aktualnym przekraczaniu granicy francusko-włoskiej odczuwa coś w rodzaju wyzwolenia, podobnego do tego, o jakim marzył na początku 1847 roku podczas przekraczania granicy rosyjskiej [V 198]. W czerwcu 1850 Paryż został przez niego określony mianem „ogólnoeuropejskiego nowotworu" (*cancer général de l'Europe*) [XXIV 97].

Wobec faktu wybrania Ludwika Napoleona Bonapartego na prezydenta Francji w ogólnonarodowym głosowaniu rosyjski myśliciel wyrażał zdumienie, w jaki sposób ten potomek Napoleona I[55] mógł otrzymać sześć milionów francuskich głosów? [V 196]. W następnym „liście" pisał, że tym całkowicie wolnym aktem Francja wyrzekła się swej wolności [V 214]. Przepowiadał, iż podobne wydarzenia stanowią objaw śmiertelnej choroby starej Europy, która umrze z powodu marazmu, niewolnictwa i choroby bizantyjskiej. W odpowiednim momencie pojawi się jednak barbarzyńca:

> Kozak doński w swoim czasie przyjdzie obudzić tych Paleologów i Porfirogenetów — jeżeli nie obudzi ich głos trąby ostatniego sądu, który będzie nad nimi sprawować socjalizm zemsty, czyli komunizm (...). Komunizm jest bliski duszy francuskiego ludu, tak głęboko odczuwającego niesprawiedliwość społecznego bytu i tak słabo szanującego osobowość człowieka [V 199].

---

[55] Hercen — wbrew entuzjastycznym fragmentom z *Dyletantyzmu w nauce* — oceniał teraz Napoleona I bardzo krytycznie, pisząc np., że po to usłał on francuskimi trupami całą Europę, aby doprowadzić do restauracji Burbonów [V 196].

W trzynastym, czyli przedostatnim „liście" pisanym w Nicei w czerwcu 1851 roku, Hercen oznajmił, że nigdzie nie udało mu się odnaleźć oddalonej od spraw tego świata „cichej przystani" [V 201]. Dlatego z pasją powrócił do kwestii przyszłej rewolucji socjalnej, z tym że teraz interesował się przede wszystkim problemem historycznej roli ludu, do którego zaliczał zarówno robotników jak i chłopów [V 205]. Ci ostatni, jak pisał, nie rozumieją, co prawda, niczego z tekstu konstytucji, ani też nie pojmują kwestii rozdziału władz — gdy jednak nadejdzie czas burzy, wtedy „zmiotą z powierzchni ziemi stary społeczny ustrój". Hercen był przekonany, że ta „prawdziwa rewolucja mas ludowych" będzie miała „charakter zdecydowanie komunistyczny" [V 205]. Pisząc o „ludzie", rosyjski myśliciel przyrównał go do kobiety, która pojmuje świat intuicyjnie. To, do czego ludzie wykształceni dochodzą poprzez „długi teoretyczny wysiłek", lud wchłania w siebie jednym aktem umysłu. „Nowa prawda", jeżeli tylko staje się dla niego ważna i zrozumiała, nie przekształca się w umysłowe „rozstrząsanie", lecz staje się „bezpośrednim działaniem". Lud śpi długo, ale wystarcza jedno słowo i jedno wydarzenie, aby zerwał on swe więzy jak Samson. Od paryskich czerwcowych dni lud rozstał się z rewolucjonistami właśnie dlatego, „że pozostał wierny rewolucji" [V 204]:

> Lud bardzo cierpi, ciężkie jest jego życie, nienawidzi wielu rzeczy i domyśla się gorączkowo, że prędko nastąpi przemiana. Ale nie oczekuje gotowych traktatów, lecz tylko *objawienia* tego, co w sposób ukryty błądzi w jego duszy, nie oczekuje książek, lecz apostołów, ludzi, dla których wiara, wola, przekonania i siła zlewają się w jedno — ludzi, którzy nigdy z nim nie zerwali — ludzi, którzy nie wchodzą w jego skład, ale działają z nim i w nim, ze szczerą niewruszoną wiarą i z niczym nie zakłóconym oddaniem [V 208-209].

Powyższe stwierdzenie można traktować jako prolog doktryny narodnickiej. W przyszłości Hercen napisze, że „apostołowie socjalizmu" (Saint-Simon) wcale nie wywodzili się z głodujących społecznych warstw [X 321].

Współczesnych sobie rewolucjonistów, którzy nie zrozumieli powyższej prawdy, Hercen określił mianem „Don Kichotów, którzy wyszli w pole, niczego wcześniej nie przygotowawszy, ani wewnątrz ani na zewnątrz siebie" [V 206]. Tacy ludzie tylko teoretycznie zerwali ze środowiskiem, z którego się wywodzą. Podług życia, przyzwyczajeń i języka dalej należą do tego naukowo-politycznego świata, z którym chcą zerwać [V 208]. Określając podobne środowisko mianem „trupa i zabójcy", „choroby i prosektora pochodzącego ze starego świata", Hercen konkludował, że świat nie należy do owych Don Kichotów — mogą oni jedynie, jak gladiatorzy, pozdrowić przed śmiercią Cezara [V 209], czyli lud i rewolucję.

Ostatni z *Cyklu listów z Francji i Włoch*, napisany w końcu grudnia 1851 roku, powstał w obliczu zamachu stanu prezydenta Napoleona i jego ingresu na tron cesarski. Dla Hercena było to kolejne tragiczne wydarzenie czasów aktualnych, które wstrząsnęło umysłami myślących ludzi. Pisał, że w obliczu tego, co się stało, jakże rozumna wydaje się działalność Blanqui'ego: „Blanqui jest usprawiedliwiony przez Napoleona" [V 213]. Starał się zarazem wyciągać z mrocznej teraźniejszości optymistyczne wnioski na przyszłość:

> Nie ma już więcej dwuznacznych domysłów, podtrzymujących próżne nadzieje z obydwu stron. Ciemna noc, której oczekiwaliśmy, nastała — jesteśmy teraz o krok bliżej od poranka. (...) Smutek nasz jest szczery, jest on naszym prawem, naszym osobistym udziałem we współczesnym czynie. (...) Myśl wschodzi jak księżyc na cmentarzu i próbuje swoim światłem oświetlić to, co się dokonuje, wiąże zerwane końce i wskazuje czerwoną nić rewolucji, przenikającą imperatorskie berło i całą kulę ziemską razem z telegraficznym drutem [V 212].

Za pozytywny moment napoleońskiego przewrotu Hercen uznał fakt, że dokonało się w nim zniszczenie państwa, przeciwko któremu walczy także socjalizm [V 213-214]. Cezaryzm musi doprowadzić do komunizmu [V 216]. Hercen jawi się tutaj niewątpliwie jako jeden z pierwszych rosyjskich głosicieli „rewolucji światowej" — był wtedy przekonany, że „idea następującego przewrotu" nieuchronnie wcieli się w rzeczywistość. Owa Hercenowska wizja miała jawnie apokaliptyczny wymiar:

> Cała Europa wyjdzie ze swych kolein, zostanie ogarnięta powszechnym pogromem; zmienią się granice państw, narody połączą się w inne grupy, narodowości będą złamane i upokorzone. Miasta wzięte szturmem, ograbione, zbiednieją, upadnie kształcenie, staną fabryki, we wsiach będzie pusto, ziemia pozostanie bez rąk do pracy, jak po wojnie trzydziestoletniej; zmęczone, zamorzone narody podporządkują się wszystkiemu, wojenny despotyzm zastąpi wszelkie prawo i wszelką władzę. Wtedy zwycięzcy rozpoczną walkę o łupy. Wystraszona cywilizacja, industria, uciekną do Anglii, do Ameryki, ratując od zguby pieniądz, naukę, rozpoczętą książkę. Europa stanie się czymś w rodzaju Bohemii po husytach. I wreszcie — na skraju zguby i nieszczęścia — rozpocznie się inna wojna, domowa, rozprawa *nieposiadających z posiadającymi* [V 216].

Nie zdoła jej zapobiec ani „rzymski despotyzm", ani „bizantyjska republika", ani „anarchistyczne barbarzyństwo". Ów przewrót, który mogłaby powstrzymać jedynie jakaś „geologiczna katastrofa", może się dokonać po obydwu stronach oceanu, zarówno we Francji jak i w Rosji, czy też w Nowym Jorku [V 211]. Chrześcijaństwo zwyciężyło ze względu na swą ponadnarodową powszechność, podobnie rewolucja — w czasach, gdy kula ziemska stała się jednym małym światem — musi uznać „abstrakcyjny patriotyzm" za społeczną wadę, a nie zaletę [V 211-212]. Głosząc „pokorę w obliczu nieuniknionego losu" [V 217], Hercen głosił zarazem apologię śmierci starego świata („*Vive la mort*, przyjaciele" [V 210]). Nie było to jednak — jak czasem błędnie się uważa — apologia śmierci w ogóle, lecz jedynie radość z osunięcia się „starego brzegu" i pojawienia się na horyzoncie nowego („*Le roi est mort — vive le roi!*" [V 213]). Żałując w głębi duszy upadku starej cywilizacji, rosyjski myśliciel jednocześnie dostrzegał, że nad tym upadkiem nie ubolewają masy. Sądził, że dzieje się tak słusznie, ponieważ stary świat podarował im jedynie „łzy, biedę, niewiedzę i poniżenie" [V 217].

*

W napisanej w roku 1855 dedykacji dla syna, która została opublikowana w pierwszym rosyjskim wydaniu tomu historiozoficznych esejów *Z tamtego brzegu* [*S togo bieriega*, 1847-1855][56], Hercen konstatował, że jego książka stanowi w pewnych swych fragmentach „zuchwały protest niezależnej jednostki przeciwko poglądowi przestarzałemu, niewolniczemu i fałszywemu, przeciwko niedorzecznym bożkom, należącym do innych czasów i bezmyślnie dożywającym swój wiek (...), przeszkadzając jednym i strasząc innych". Twierdził zarazem, że jego praca nie daje gotowych rozwiązań, tak jak nie zna ich także nikt ze współczesnych. Jasno może być wyłożone tylko to, co należy do przeszłości, podczas gdy

---

[56] Pierwsza wersja tej pracy, zatytułowana *Vom anderen Ufern. Aus dem Russischen Manuskript*, została anonimowo wydrukowana po niemiecku w jesienią 1849 roku w Zurychu i opublikowana na początku 1850 roku w Hamburgu; była to pierwsza Hercenowska książka wydana na Zachodzie. Ta edycja różniła się w istotny sposób od dwóch kolejnych wydań rosyjskich (Londyn 1855 i 1858), zawierając dwa fragmenty poświęcone rozważaniom na temat Rosji (esej *Rosja* oraz *List Rosjanina do Mazziniego*), które Hercen usunął z późniejszego wydania rosyjskiego. W tym wydaniu (1855) pojawiły się za to nowe teksty (dedykacja *Dla mojego syna Aleksandra*, *Wstęp* zawierający apostrofę do rosyjskich przyjaciół *Żegnajcie*, oraz trzy artykuły: *Epilog 1849*, *Omnia mea mecum porto* i *Donoso-Cortes, markiz de Valdegamas i Julian, imperator rzymski* [por. VI 9; VI 486-487*].

„nadchodzący przewrót dopiero się zaczyna". Hercen, jak przyznawał, nie chciał wtedy budować, lecz jedynie niszczyć, nie chciał głosić nowego objawienia, lecz tylko burzyć stare życie. Współczesnego człowieka określał mianem *pontifexa maximusa*, co w tym przypadku miało oznaczać wielkiego budowniczego mostu — po owym moście miał jednak przejść dopiero „nieznajomy z przyszłości". Hercen zwracał się do syna:

> Być może, ty go [„nowego człowieka" – G. P.] zobaczysz. Nie zostań na *starym brzegu*... Lepiej zginąć wraz z nim [„nowym człowiekiem" – G. P.], aniżeli ocaleć w przytułku dla reakcji (...). Religia przyszłej społecznej przebudowy — to jedyna religia, jaką pozostawiam ci w testamencie. W niej nie ma ani raju, ani nagrody, oprócz własnej świadomości, oprócz sumienia [VI 7-8].

Omawiana praca w swej części właściwej składała się z ośmiu fragmentów, pisanych od grudnia 1847 roku (esej *Przed burzą* powstały w Rzymie na Via del Corso) do kwietnia 1850 roku (esej *Omnia mea mecum porto* powstały w Paryżu w Hotelu Mirabeau). Ten cykl artykułów, odzwierciedlający w podobnej mierze jak *Listy z Francji i Włoch* Hercenowską światopoglądową ewolucję przełomu lat 40. i 50., stawia jednak wiele nowych — w porównaniu z tamtą pracą — teoretycznych problemów.

Walicki, gdy twierdził, że zadaniem *Z tamtego brzegu* było „obalenie wszystkich i wszelkich mitów", egzemplifikował swą tezę następującym cytatem z fragmentu *Consolatio*:

> Wytłumaczcie mi, proszę, dlaczego wiara w Boga jest rzeczą śmieszną, a wiara w ludzkość rzeczą śmieszną nie jest; wiara w królestwo niebieskie jest głupia, a wiara w ziemskie utopie — mądra? Odrzuciwszy religię pozytywną, nie pozbyliśmy się religijnych przyzwyczajeń, a utraciwszy raj w niebie, wierzymy w nadejście raju ziemskiego i chełpimy się tym [VI 104][57].

We fragmencie *Przed burzą* Hercen pisał, że wiara w Molocha-postęp była zawsze afektem zgubnym dla jej wyznawców [VI 34]. Polski badacz znów napisał w tym kontekście, że autor *Z tamtego brzegu* pragnął porzucić wszelkie sztandary, co miał potwierdzić cytat z eseju *Omnia mea mecum porto*:

> Gdyby ludzie zamiast zbawiać świat, zechcieli zbawiać siebie, zamiast wyzwalać ludzkość, siebie zaczęli wyzwalać — jakże wiele by uczynili dla zbawienia świata i dla wyzwolenia człowieka [VI 119][58].

Walicki, jak widać, opierał swą interpretację przede wszystkim na paru wybranych fragmentach, które rzeczywiście — gdyby one i tylko one wchodziły w skład Hercenowskiego dzieła — mogłyby potwierdzić tezę o indywidualistycznym sceptycyzmie autora *Z tamtego brzegu*. Miała jednak rację Ptuszkina, gdy pisała, że w omawianym cyklu esejów Hercen przedstawił „głęboko sprzeczne oceny rzeczywistości oraz dróg historycznego rozwoju" [VI 490*]. Sam autor — prócz cytowanych przez nas powyżej słów skierowanych do syna w roku 1855, z których wynikało, że jego praca nie proponuje gotowych rozwiązań [VI 7] — już w marcu 1850 roku pisał w liście do Hessa, iż praca *Z tamtego brzegu* nie stanowi „dzieła propagandowego" (*un ouvrage de propagande*), ponieważ przeważają w niej elementy „liryczne i subiektywne" [XXIII 287]. W omawianym zbiorze, którego trzy eseje (*Przed burzą*, *Vixerunt*, *Consolatio*) zostały przedstawione w formie historiozoficznego dialogu, walczyły ze sobą: pesymizm z historycznym optymizmem, indywidualizm z socjalizmem, eskapizm z aktywizmem, wiara w jednostkę i teraźniejszość z wiarą w społeczeństwo i przyszłość, naturalistyczny determinizm z apologią indywidualnej wolności. We fragmencie *Przed burzą* (1847) jeden z bohaterów dialogu, w którego postaci rozpoznajemy samego Hercena, mówił, że w okresie wcześniejszym (chodziło tu zapewne

[57] A. Walicki, *Aleksander Hercen...*, s. XXXIX. Tymi słowami Hercen odrzucał zarówno religię *Jenseits* jak i religię *Diesseits*, określając tę ostatnią mianem „religii nauki, wszechogólności, gatunku, transcendentalizmu, rozumu i idealizmu" [VI 104].

[58] A. Walicki, *ibidem*, s. XL.

o pierwszą połowę lat 40., kiedy rosyjski myśliciel zaliczał się do wyznawców aktywistycznego heglizmu) „szukał tylko prawdy" i starał się na miarę swych sił zrozumieć otaczającą rzeczywistość. Jednakże teraz uspokoił się już w swoich poszukiwaniach i „przestał się oburzać na życie za to, że nie daje ono tego, czego dać nie może" [VI 19-20]. Należy bowiem przyjmować prawdę tylko tak, jak ona się jawi i trzeba odrzucić wszelkie romantyczne marzenia o historycznym spełnieniu [VI 20-21][59]. Ludzie powinni patrzeć na siebie „fizjologicznie" [por. VI 19], jak na część natury [VI 21]. Świat współczesny odchodzi w przeszłość, umierają „te formy, w których przejawia się życie" — na chory organizm współczesności nie oddziałują już żadne lekarstwa. Tymczasem, miast pochować swoich zmarłych, ludzie za wszelką cenę starają się ich leczyć. Owe nieskuteczne bezsensowne zabiegi wynikają, zdaniem Hercena, z faktu fatalnego wpływu Średniowiecza na europejską świadomość:

> Trzy wieki temu wszystko co proste, zdrowe i pełne życia, było jeszcze uciśnione; myśl ledwo ośmielała się podnosić swój głos, jej sytuacja była podobna do sytuacji Żydów w wiekach średnich (...) [VI 22].

„Katolicki mistycyzm" przekształcił się następnie w idealizm, który nadal odczuwa strach przed elementem naturalnym i marzy o „niemożliwych dobrach" [VI 22-23]. Tak oto Hercenowska teza z *Listów o badaniu przyrody* o potrzebie syntezy idealizmu z empiryzmem uzyskiwała w nowej sytuacji historycznej szczególne znaczenie: należy przyjąć empiryczną nieuchronność dziejów i tylko w ich granicach poszukiwać możliwego historycznego rozwiązania — nie wolno żądać „zbędnego", ani lekceważyć „możliwego", nie wolno występować przeciwko „naturalnym warunkom życia", ani chylić czoła przed „wymyśloną bzdurą" [VI 23]. Ideałem dla człowieka winna się stać „fizyka", a nie „alchemia czy magia", życie i natura zawsze bowiem rozwijają się w swoich koleinach i „podporządkowują się człowiekowi w miarę tego, jak on sam uczy się działać przy pomocy ich środków" [VI 24]. W innym tekście z 1847 roku Hercen napisał, że człowiek jest naprawdę wolny tylko w tym, co całkowicie rozumie [II 86]. Wypracowanie tego pożądanego obrazu świata było, jak pisał, podobne do czynności rozsądnego chirurga, który „wycina dzikie mięso" [VI 24] romantycznego idealizmu.

Przyszłość bowiem rozwija się podług praw konieczności, a nie „wypełnia wymyślonego przez nas programu" [VI 27]. „Demoniczna zasada historii" wyśmiewała się z dotychczasowej nauki, myśli, teorii — rewolucja 1789 roku stworzyła Napoleona, a rewolucja 1830 roku przekształciła się w giełdę [VI 29]. Stary burżuazyjny świat, który gotów jest oddać życie za kilka franków, niczego nie rozumie z idei falansteru, demokracji, socjalizmu, dlatego musi dożyć swoich ostatnich dni w przytułku [VI 28]. Jednakże śmierć starego świata nie miała oznaczać śmierci w ogóle — taki pogląd stanowił w oczach Hercena „obrazę życia". Jednostka powinna ratować się przed „groźnymi ruinami", ponieważ „ratując siebie, ratuje przyszłość" [VI 27].

Na pytanie, kto ma rację, teoretyczna myśl, która rozwinęła się świadomie wewnątrz historii, czy też sama historia, zaprzeczająca tej myśli i będąca — tak samo jak owa myśl — „nieuchronnym rezultatem przeszłości", Hercen odpowiadał, że usprawiedliwienie znajdują obydwie te sfery. Oczywiste jest wszakże, iż posługują się one różnymi „metodami" — „embriogenia życia" nie pokrywa się z „dialektyką czystego rozumu" [VI 29]. Świat starożytny, miast urzeczywistnić republikę Platona i politykę Arystotelesa, przekształcił się w polityczną republikę rzymskich najeźdźców. Rzym ze swej strony nie urzeczywistnił utopii Cycerona i Seneki, lecz przekształcił się w „hrabstwo Longobardzkie", posługujące się

[59] Hercen pisał z ironią: „Komu nie powiodło się w tym życiu, ten upija się wszystkim na świecie — winem, numizmatyką, kartami, gonitwami, kobietami, chciwością, dobroczynnością; odchodzi w mistycyzm, staje się jezuitą, podejmuje się wykonywania tych okropnych czynności, a i tak wydają mu się one łatwiejsze do zniesienia aniżeli jakaś złowieszcza prawda, która w nim właśnie drzemie" [VI 20-21].

germańskim prawem [VI 29-30]. Cywilizacja Rzymu stała wyżej i była bardziej ludzka aniżeli cywilizacja germańskich najeźdźców, tym niemniej upadła pod ich naporem — Hercen widział w tym fakcie tryumf naturalistycznego witalizmu:

> Przyroda cieszy się z tego, co osiągnęła, i domaga się form wyższych; ona nie chce poniżać tego, co istnieje; niechaj ono żyje dopóty, dopóki ma siły, dopóki nowa forma nie podrośnie. Oto dlaczego tak trudno jest uszeregować wytwory przyrody w linii prostej, przyroda nienawidzi szyku, rzuca się we wszystkie strony i nigdy nie kroczy wyłącznie prostym marszem. Dzicy Germanowie stali w swej bezpośredniości, *potentialiter*, wyżej aniżeli wykształceni Rzymianie [VI 31].

W historii należy się cieszyć z konkretnego aktualnego momentu, ponieważ przyszłość nie toczy się podług planu [VI 33]. „Teraźniejszość wszystkiego, co istnieje" stawała się dla Hercena podstawą istnienia — w skład owej aktualności wchodziły następujące elementy:

> (...) zarówno dziedzictwo wysiłków przeszłości, jak i zarodki tego, co będzie; natchnienie artysty, energia obywatela i radość młodzieńca, który w tej samej minucie skrada się do tajemnej altanki, gdzie oczekuje go dziewczyna, nieśmiała i żyjąca jedynie chwilą teraźniejszą, nie myśląca ani o przyszłości, ani o celach ... a także radość ryby, pluskającej w księżycowej poświacie... harmonia systemu słonecznego ... [VI 33].

Kwestia, czy cel istnienia człowieka można odnaleźć w teraźniejszości, czy też powinien on być określony przyszłym ideałem, nurtowała Hercena już od początku lat 40. W dzienniku pod datą 28 czerwca 1842 roku pisał, że „teraźniejszość jest realną sferą bytu". „Celem życia jest samo życie" i nie ma niczego głupszego aniżeli „lekceważenie teraźniejszości w imię nadchodzącej przyszłości" [II 217][60].

W eseju *Buddyzm w nauce* Hercen pisał, że „narody byłyby czymś żałosnym, gdyby całe swoje życie uważały tylko za jeden stopień w kierunku nieznanej przyszłości" [III 86]. Nie było to jednak potępienie wszelkiej filozofii przyszłości, ponieważ w zakończeniu *Dyletantyzmu w nauce* czytamy, że tylko wiara w przyszłość napełnia ludzi miłością do teraźniejszości [III 88]. W takim ujęciu aktualność ma sens podwójny: jest zarówno polem realizacji aktualnych osobistych i prywatnych, także narodowych i społecznych celów, jak i wstępem do przyszłości. Tak samo apologia teraźniejszości we fragmencie *Przed burzą* nie stanowiła jeszcze zerwania z „filozofią przyszłości"[61], czego dowodzą odpowiednie fragmenty innych esejów cyklu *Z tamtego brzegu*. Już bowiem w części *Po burzy*, pisanej w obliczu krwawych wydarzeń w Paryżu w czerwcu 1848 roku, Hercen wyrażał radość, że w tym historycznym akcie szaleństwa „zginie świat, który gnębi nowego człowieka" i przeszkadza nadejściu nowej przyszłości. Ów esej skończył się znamiennym okrzykiem:

> (...) i to jest piękne, i dlatego — niech żyje chaos i zniszczenie! Vive la mort! I niechaj nastanie przyszłość! [VI 48].

---

[60] Ów cytat, który polski badacz porównuje z podobnymi fragmentami z dziennika Feuerbacha i uważa go za wyraz Hercenowskiej apologii teraźniejszości (A. Walicki, *Aleksander Hercen*..., s. XXI), można wszakże rozpatrywać jako pochodną stanu duszy młodego Hercena — przyszły myśliciel, podobnie jak ów spieszący do altanki na spotkanie z ukochaną młodzieniec z fragmentu *Przed burzą*, formułował swą tezę pośród ciepłej czerwcowej nocy, „siedząc u okna z Nataszą" [II 217]. Podobnie Dostojewski opisywał nieco później w *Białych nocach* (1848) przypadek młodzieńca, który zachwycał się pogodą i życiem: „Była cudowna noc, taka noc, która tylko wtedy może się zdarzyć, gdy jesteśmy młodzi, drogi czytelniku" — F. M. Dostojewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. II: *Powiesti i rasskazy 1848-1859*, Leningrad 1972 s. 102.

[61] Tak np. uważa Walicki, pisząc, że w książce *Z tamtego brzegu* „«filozofia teraźniejszości» stała się argumentem na rzecz ostatecznego zerwania z heglizmem" — A. Walicki, *ibidem*, s. XXII.

Jak już wspominaliśmy, okrzyk „Niech żyje śmierć!" miał wyrażać radość wyłącznie z powodu upadku starych form historycznego bytu. We fragmencie *Vixerunt* (1849) Hercen pisał w stylu *quasi*-ewangelicznym:

> Głoście *śmierć* jako dobrą nowinę nadchodzącego odkupienia (...). Człowiek nie może się zadowalać jedynie niszczeniem, jest to obce jego twórczej naturze. Dla tego, aby głosił śmierć, potrzebna jest mu wiara w odrodzenie. Chrześcijanom łatwo było głosić śmierć starego świata, u nich pochówek zbiegał się w czasie z chrzcinami [VI 76-77][62].

Jednocześnie Hercen konstatował, że jego pokoleniu nie będzie dane „spożywanie płodów", a zatem ono może być jedynie „katem przeszłości" [VI 46]. Powstały jesienią 1848 roku trzeci fragment *Z tamtego brzegu* pt. *LVII rok republiki jedynej i niepodzielnej* podejmował kwestię dziejowej rozumności oraz historycznej umiejętności przechodzenia od starego do nowego świata. Hercen twierdził w duchu naturalistycznego historyzmu, że „każda dziejowa faza posiada swoją pełną rzeczywistość, swoją indywidualność, że każda jest celem, który już został osiągnięty, a nie tylko środkiem" [VI 51]. Ustrój arystokratyczny, podobnie jak kapitalizm, był dla Hercena formą „bardziej lub mniej cywilizowanej antropofagii" — tym niemniej nie doczekał się on jego moralnej nagany:

> Gotów jestem bronić najbardziej prymitywnej antropofagii; jeżeli jeden człowiek traktuje siebie jako danie, a drugi chce go zjeść — to niech go je; zasłużyli na to — jeden, aby być ludożercą, inny — aby być strawą [VI 56].

Dopóki lepiej rozwinięta społeczna mniejszość nie zdawała sobie sprawy, czyim kosztem się rozwija, dopóki ciężko pracująca większość nie domyślała się, że owoce jej pracy są spożywane przez innych — dopóty mógł istnieć świat antropofagii [VI 56]. Obydwie grupy uważały ów stan rzeczy za porządek naturalny, a w takim pojmowaniu historycznego świata dokonało się — jak pisał Hercen z perspektywy 1848 roku — przekształcenie „przesądu i przyzwyczajeń" w „prawdę". Gdy jednak większość społeczna zaczyna rozumieć, że dawna „prawda" jest zwykłą bzdurą, wtedy kończy się „niewolenie większości dla wypracowania pogodnego i pełnego zbytku życia mniejszości". Gdy robotnik nie chce już pracować na rzecz innych, wtedy następuje kres antropofagii. Hercen twierdził, że „wyzysk człowieka przez człowieka" znalazł oto swój kres w świecie idei, ponieważ dzisiaj nikt już nie uznaje takiego stanu rzeczy za sprawiedliwy [VI 56-57]. Pisał zarazem — zgodnie z tezą, że właściwa idea poprzedza wszelką zmianę w sferze praktycznej — iż lud już wkrótce przeorze szlaki historyczne. Nie zatrzyma go ani „Metternich ze swoim umysłem", ani „Cavaignac ze swoim żołnierzami", ani też żadni umiarkowani republikanie:

> (...) siła socjalnych idei jest wielka, szczególnie od tej pory, gdy zaczął je rozumieć prawdziwy wróg, wróg *prawowity* istniejącego obywatelskiego porządku — proletariusz, robotnik, któremu dostawała się cała gorycz tej formy życia, a którego ominęły wszelkie jej płody [VI 55].

W walce monarchii z socjalizmem Hercen nadal przepowiadał nieuchronne zwycięstwo tego ostatniego [VI 58]. Czwarty rozdział *Z tamtego brzegu*, zatytułowany *Vixerunt*, został napisany w grudniu 1848 w okresie powszechnych wyborów na urząd prezydenta Francji, w których rywalizowali ze sobą Ludwik Napoleon oraz Cavaignac. Być może właśnie z powodu tej obiektywnej ironii dziejów, która miała wynieść na najwyższy urząd Francji jednego z katów rewolucji 1848 roku, Hercen poświęcił swój esej *Vixerunt* rozważaniom na temat podobieństw między historią a naturą. Pisał, że między nimi nie ma „kamiennej ściany",

---

[62] W innym miejscu *Z tamtego brzegu* czytamy: „Zjawisko śmierci na tym właśnie polega, że składowe części organizmu otrzymują inny cel, nie giną, ginie tylko osobowość, a one wchodzą w szereg innych zależności, innych zjawisk" [VI 54]. Por. L. Suchanek, *Apoteoza śmierci. Włodzimierz Pieczerin i Aleksander Hercen*, „Zeszyty Naukowe KUL", R. 28: 1985, nr 2 (110) s. 3-21.

a indywidualny człowiek — chociaż jest nieodzowną częścią zarówno natury jak i historii — ani tu, ani tam nie jest „samowładnym gospodarzem". Tymczasem ludzie, którzy przyjmują zasadę autonomiczności natury, sądzą jednocześnie, że w historii, a dotyczy to w szczególności dnia dzisiejszego, każdy może działać podług własnej woli. We fragmencie *Vixerunt* Hercen uznał taki pogląd za przejaw myślenia dualistycznego, które nie dostrzega, że rozwój natury i człowieka stanowią dwa momenty tego samego procesu [VI 66]. Znaczna część tego, co się dokonuje w historii, jest podporządkowana fizjologii i „ciemnym instynktom". Prawa historycznego rozwoju nie przeczą podług swej istoty normom logiki, ale formy, w jakich się przejawiają, nie są tożsame z formami myśli — nic, co istnieje w przyrodzie, nie jest tożsame z „abstrakcyjnymi normami, które potraja czysty rozum". Dopiero taki badacz, który zbada „fizjologię życia społecznego", stanie się twórcą „historii jako obiektywnej nauki" [VI 67]. Masy rozumieją tę prawdę instynktownie, u nich myśl natychmiast przechodzi do działania. Aby zrozumieć powyższą „autonomiczną fizjologię rodzaju ludzkiego", należy odrzucić wszelki dydaktyzm, krytykę i rozpacz. Ani bowiem natura, ani ludzkie masy nie odpowiadają za swoje działania i nie czynią tak, jak podoba się jednostkom pochodzącym ze społecznej mniejszości. Masy ludowe działają jak żywioły, a ich szlak jest szlakiem natury — zawsze mają rację, ponieważ „nie odpowiadają ani za dobro, ani za zło, są faktami jak urodzaj i nieurodzaj, jak dąb i kłos" [VI 80]. Krytykując swego adwersarza, który rozpaczał z powodu upadku rewolucji 1848 roku, Hercen pisał:

> (...) a Pan chce uciekać dlatego, że Radetzky zdobył Milan, a Cavaignac — Paryż. Oto, co znaczy nie uznawać obiektywizmu historii; nienawidzę pokory, ale w takich przypadkach pokora wynika ze zrozumienia, tu jest właśnie miejsce na pokorę wobec historii, na jej uznanie [VI 69].

Aktualne wydarzenia we Francji były dla Hercena kolejnym dowodem na agonię starej Europy; można, co prawda, i należy żałować indywidualnych ludzi, którzy giną pośród dziejowej zamieci, ale żaden lekarz nie powinien dziwić się śmierci nieuleczalnie chorego, nawet jeśli był do niego osobiście przywiązany [VI 71]. Staremu światu nie pomogą żadne „paliatywne środki", a za takie właśnie Hercen uważał również wszelkie formy i działania rewolucji 24 lutego 1848 roku [VI 75]. Demokrację traktował w tym czasie jako ustrój jedną nogą tkwiący na „chrześcijańskim brzegu" i dostrzegał w niej „otchłań ascetycznego romantyzmu" oraz „liberalnego idealizmu". Widział w niej jedynie potęgę zniszczenia, nie zrekompensowaną „rzeczywistą twórczością" — w takim rozumieniu demokracja nie mogła być ustrojem przyszłości. Przyszłość zaś, tak jak ją widział Hercen, musiała się wznieść ponad politykę i dotychczasowe socjalne formy — z ich chaosu miała wziąć „nitki na swoją nową tkaninę, z której wyjdzie całun dla przeszłości oraz pieluszki dla przyszłości". Socjalizm w Hercenowskim scenariuszu dziejowym miał być tym samym, czym była idea chrześcijańska w Imperium Rzymskim [VI 78].

Dla piątego rozdziału *Z tamtego brzegu* pt. *Consolatio*, napisanego w Paryżu w marcu 1849 roku Hercen obrał za motto fragment z *Torquata Tassa* Goethego (1790), z którego wynikało, że „człowiek nie jest stworzony do wolności (*Der Mensch ist nicht geboren frei zu sein*) [VI 86]. Ów fragment jest najbardziej naturalistyczny i deterministyczny spośród wszystkich części *Z tamtego brzegu* i stanowi w gruncie rzeczy antyidealistyczną interpretację stwierdzenia Rousseau z *Umowy społecznej*, podług którego „człowiek rodzi się, aby być wolnym — i zawsze jest zakuty w łańcuchy" [VI 94]. Hercen określił siebie w tym fragmencie nie jako sędziego rzeczywistości, który osądza historię i dzień teraźniejszy, lecz tylko jako lekarza, który „żyje w świecie faktów i zjawisk, nie naucza, lecz sam się uczy". Z tego powodu nie oburza się na świat i rzeczywistość, nie wymaga od ludzi niczego innego

ponad to, co oni robią — w takim sensie nie jest ani optymistą, ani pesymistą [VI 89], lecz wyłącznie „patologiem" [por. VI 95] i „naturalistą" [VI 100]. Ten Hercenowski naturalizm uzyskiwał we fragmencie *Consolatio* wymiar antyreligijny i antyidealistyczny — jak pamiętamy, myśliciel osądził w nim krytycznie zarówno religie transcendentne (*Jenseits*) jak i wszelkie religie świeckie głoszące prędkie urzeczywistnienie ziemskiego raju (*Diesseits*) [VI 104]. Z toku wykładu wynikało, że w dziejach przejawiają się dwa rodzaje prawdy, z których pierwsza ma charakter teoretyczny i jednostkowy („prawda przynależy do mniejszości" [VI 101]), a druga jest praktyczną prawdą ludzkich mas. Sprężyną historii są obie prawdy:

> (...) ogólne sympatie mas prawie zawsze są słuszne, tak jak ma swą rację instynkt zwierząt (...). Dlatego, że nędzna autonomiczność pojedynczych jednostek zatraca się w dziedzinie ogólnej; masa jest dobra tylko wtedy, gdy jest bezosobowa, a rozwój autonomicznej osobowości stanowi to marzenie, do którego dąży z innej strony wszystko, co jest wolne, utalentowane i silne [VI 102].

W swym „realizmie" Hercen odrzucał średniowieczny pogląd o grzechu pierworodnym jako przyczynie moralnego upadku człowieka, a rozwój społeczny traktował jako kolejny etap w rozwoju natury: „długie życie w społeczeństwie wypracowuje mózg". Jest to proces niezwykle złożony i trudny i dlatego nie wolno się oburzać na rezultaty, jakie człowiek osiągnął w swoim społecznym rozwoju. Przeciwnie, należy wyrazić podziw i cieszyć się, że zła jest tak niewiele. Nie wolno też zarzucać ludziom, że „każdy z nich nie jest Arystydesem albo Szymonem Słupnikiem" [VI 92]. Hercen znów powtarzał, że „życie" jest zarówno celem jak i formą, zarówno przyczyną jak i działaniem, nie osiąga ono bowiem żadnego ideału, lecz urzeczywistnia „wszystko co możliwe" jako swoje *ultima ratio* [VI 93].

Wobec tego również wspomniana mniejszość, która rozumie prawdę teoretyczną, dostrzegając na przykład, że człowiek rodzi się jako zwierzę, a rozwój cywilizacji wymaga ofiar i dokonuje się nierównomiernie („Niewolnictwo jest pierwszym krokiem ku cywilizacji") [VI 99][63], powinna się zarazem cieszyć aktualną chwilą. Źródłem tej radości wiosną A. D. 1849 miało być dla Hercena „trochę słońca, morze w oddali albo góry, zieleń szumiąca i ciepły klimat" [VI 106].

Widocznie jednak myśliciel nie odnalazł pełni duchowego spokoju w pięknym krajobrazie, skoro już w grudniu 1849 roku gwałtownie oceniał upływający rok jako „rok krwi i szaleństwa, rok tryumfującej podłości, okrucieństwa i tępoty" [VI 107]. Próba beznamiętnego oglądu biegu historii podjęta we fragmencie *Consolatio* w szóstej części *Z tamtego brzegu* pt. *Epilog 1849*[64] została zastąpiona surową krytyką europejskich dziejów. W późniejszym okresie Hercen określi ten fragment książki „przekleństwem" [X 117] — ów rozdrażniony ton wynikał z uświadomienia, że rewolucja nie została pokonana przez reakcję, lecz wyłącznie przez samą siebie [X 116]. Dla człowieka XIX wieku byłoby przeto bardziej uczciwe i szlachetne, gdyby mógł zamienić się w „osła, żabę albo psa". W swej krytyce Hercen wypowiedział nawet nihilistyczną myśl, że jedyne pocieszenie znajduje w fakcie, iż „przyszłe pokolenia wyrodzą się jeszcze bardziej" [VI 109]. W maksymalizmie Hercena nawet Rousseau i Hegel uzyskiwali negatywne miano „chrześcijan", podczas gdy Robespierre i Saint-Just zostali uznani za „monarchistów":

---

[63] Hercen dodawał jeszcze w naturalistycznym duchu ludzi lat 60., że główną przyczynę ruchu mas stanowi uczucie głodu. Gdyby proletariusz był bogatszy, nawet do głowy by mu nie przyszła myśl o komunizmie [VI 97].

[64] Ta część *Z tamtego brzegu* została napisana w Zurychu. Obawiając się aresztowania za aktywny udział w demonstracji 13 czerwca 1849 roku, Hercen opuścił Francję i udał się do Szwajcarii (Genewa, Zürich).

Nauka germańska — to spekulatywna religia; republika Konwentu — to pentarchiczny absolutyzm, a zarazem kościół [VI 11].

Tym stwierdzeniem Hercen powracał do swojej ulubionej myśli, podług której, ani Francuska Rewolucja, ani nauka niemiecka („herkulesowe słupy europejskiego świata" [VI 11]) nie zakończyły w Europie okresu katolickiego dualizmu. Kolejnym etapem dziejowym był w Hercenowskim wykładzie socjalizm („przyszłość należy do idei socjalnych"), który miał się rozwinąć w dziejach „aż do swoich ostatnich skrajności i absurdu" [VI 110]. We fragmencie *Vixerunt* Hercen przyrównał czasy aktualne do okresu wczesnego i średniowiecznego chrześcijaństwa. Przepowiadał, że w trzecim okresie dziejów (po Antyku i Średniowieczu) socjalizm przeniknie wszelkie sfery życia [por. VI 78]. W aktualnym rozdziale Hercen dodawał wszakże, iż socjalizm nie stanowi ostatecznego celu historii, ponieważ nadejdą takie czasy, gdy zajmie on niechlubne miejsce dziewiętnastowiecznego konserwatyzmu — czwarty okres dziejów zostanie zapoczątkowany „przyszłą zwycięską, nie znaną nam jeszcze rewolucją..." [VI 110].

Siódmy rozdział *Z tamtego brzegu* pt. *Omnia mea mecum porto* napisany w Paryżu w kwietniu 1850 roku stanowi najbardziej indywidualistyczny fragment omawianej Hercenowskiej pracy. Rosyjski myśliciel napisał tam, że po okresie rozpaczy z powodu historycznych klęsk lat 1848-1849 odzyskał oto radość istnienia. Życie obroniło się samo, a na miejscu dawnej rozpaczy i pragnienia zguby pojawiła się chęć życia. Była ona pochodną refleksji, że nie należy zbyt mocno wiązać swoich losów z historią świata, aby nie stać się płaczką u wezgłowia umierającego. Cytowany wcześniej fragment o potrzebie zbawiania siebie, a nie świata, rozpoczynał się następującym heraklitejsko-stirnerowskim wyznaniem wiary indywidualizmu:

Na zewnątrz nas wszystko się zmienia, wszystko drży, a my stoimy na skraju przepaści i widzimy, jak jej brzeg osuwa się pod nami; następuje zmierzch i żadna gwiazda przewodnia nie pojawia się na niebie. Nie znajdziemy innej przystani jak tylko w nas samych, w świadomości naszej bezgranicznej wolności, naszej samodzierżawnej niezależności [VI 119].

Moralną niezależność człowieka Hercen określił teraz mianem „prawdy tak samo nieodpartej i rzeczywistej" jak prawda o jego zależności od środowiska. Im człowiek ma więcej świadomości, tym jest bardziej autonomiczny, im mniej jej posiada, tym bardziej jest uciskany przez otoczenie [VI 120]. W historycznym rozwoju ludzkości Hercen dostrzegał istnienie trzech epok:

1. w pierwszych epokach, najbardziej energicznych, a zarazem rzadkich, człowiek uzyskuje wolność we „wspólnym czynie" — nikt wtedy nie wycofuje się z areny dziejów, ponieważ wszyscy posiadają wiarę w historię (jako przykład Hercen podawał okres Wielkiej Rewolucji Francuskiej) [VI 120-121];

2. w epokach drugiego typu, które opierają się na przyzwyczajeniach i umysłowym lenistwie, ludzie zajmują się wyłącznie kwestiami partykularnymi:

Ludzie żyją prywatnymi sprawami, rodzinnym życiem, prowadzą działalność naukową i przemysłową, sądzą i porządkują (...), pracują wytrwale, aby zabezpieczyć los swoich dzieci; dzieci ze swej strony zabezpieczają los własnych dzieci, tak że istniejące osoby i teraźniejszość zacierają się i uznają siebie za coś przechodniego.

Nietrudno zauważyć, że ten opis odnosił się do feudalno-burżuazyjnego okresu dziejów, o czym zresztą informował sam Hercen, pisząc, że podobny okres trwa do tej pory w Anglii [VI 121];

3. epoki trzeciego rodzaju, również bardzo rzadkie i najbardziej tragiczne, charakteryzują się tym, że ich cywilizacja nieuchronnie odchodzi w niebyt — historia jest wtedy zawieszona pomiędzy przeszłością a przyszłością.

W tym kontekście Hercen dokonywał opisu rzymskiego świata w okresie pierwszych wieków chrześcijaństwa. „Wolny człowiek ginącego Rzymu" miał, jego zdaniem, tak samo mało wspólnego z religią chrześcijańską jak i z politeizmem — dlatego nie mógł on walczyć ramię w ramię z Julianem Apostatą w obronie starych bogów, ani też nie mógł popierać chrześcijańskiego cesarza Konstantyna [VI 122]. Najmądrzejsi z ówczesnych Rzymian zeszli przeto z historycznej sceny i rozproszyli się po brzegach Morza Śródziemnego — z „perspektywy piętnastu wieków" (a raczej, dodajmy, z perspektywy nieudanej rewolucji lat 1848-1849) Hercen określał owych sceptyków mianem „zwycięzców oraz jedynych wolnych i silnych przedstawicieli niezależnej osobowości człowieka, jego godności" [VI 122-123][65]. Tylko oni byli *ludźmi* — nie chcąc okłamywać samych sobie, porzucili ówczesne ludzkie stado [VI 123]. Nie ulega wątpliwości, że za dziejową epokę trzeciego typu Hercen uważał czasy po rewolucji 1848 roku. Rolę rzymskiego politeizmu wypełniał w nim odchodzący katolicko-feudalno-burżuazyjny świat, rolę chrześcijaństwa — doktryna socjalistyczna, a rolę rzymskich sceptycznych obrońców wolności — on sam i nieliczni jemu podobni (np. Proudhon z jego „zjadliwym sceptycyzmem" i „bezlitosną ironią" [VI 123]):

> W takich epokach wolnemu człowiekowi łatwiej jest zdziczeć w odosobnieniu od ludzi aniżeli iść razem z nimi jedną drogą, łatwiej mu pozbawić się życia [być może jest to aluzja do samobójczej śmierci Seneki — G. P.] niż oddawać je w ofierze [III 122].

Hercen nadal jednak poszukiwał *złotego środka* pomiędzy indywidualizmem a socjalnością. Z jednej strony pisał, że sto lat temu ogłoszenie indywidualizmu obudziło ludzi z mocnego snu, w którym byli pogrążeni pod działaniem „katolickiego opium". Nauka egoisty Woltera bardziej się przyczyniła do wyzwolenia człowieka i powszechnego braterstwa aniżeli nauka kochającego ludzkość Rousseau [VI 129]. Hercen dodawał jednak, że „podstawowymi żywiołami" ludzkiego życia są zarówno egoizm jak i instynkt społeczny — bez nich nie byłoby ani historii, ani rozwoju, lecz istniałoby tylko „rozproszone życie dzikich zwierząt albo stada oswojonych troglodytów" [VI 130].

Tylko przy uwzględnieniu powyższego cytatu można właściwie zrozumieć indywidualistyczne tezy Hercena — były one tylko etapem na drodze poszukiwania harmonii pomiędzy osobą a społeczeństwem, która nigdzie dotychczas nie została osiągnięta. Hercen pisał ironicznie, że owa harmonia będzie stanowić pogodzenie dwóch sprzecznych motywów chrześcijańskiego świata: Archanioła-Braterstwa i Lucyfera-Egoizmu [VI 130]. W trakcie poszukiwań nie można się kierować żadną ogólną normą, ponieważ w dziedzinie historyczno-moralnej wszystko się zmienia zależnie od okoliczności. W jednych epokach człowiek gorliwie oddaje się społeczeństwu, podczas gdy w innych paradoksalnie łatwiej mu jest zachować związek z ludźmi poprzez rozłąkę z nimi [VI 130-131]. Na podstawie tego Hercen wywodził, że nie ma żadnej „trwałej i wiecznej moralności", tak samo jak nie ma systemu „wiecznych nagród i kar". Prawdziwie wolny człowiek sam *tworzy* swoją moralność [VI 131].

Hercenowskiego indywidualistycznego sceptycyzmu, ogłoszonego na kartach fragmentu *Omnia mea mecum porto*, nie można przeto uznać za światopoglądową dominantę całego cyklu esejów *Z tamtego brzegu*. Nawet w omawianym fragmencie miał on jedynie wymiar *stricte* czasowy, odnosząc się do konkretnego dziejowego momentu. Hercen tylko dlatego ogłosił swoją filozofię indywidualistycznego eskapizmu, gdyż uważał wtedy swoją epokę za okres historycz-

[65] Jeszcze w *Listach o badaniu przyrody Hercen* oceniał bardzo krytycznie pesymizm rzymskich filozofów pierwszych wieków chrześcijaństwa (Pliniusza, Lukiana, Seneki) [III 209]. Obecnie, patrząc z innej perspektywy historycznej, oceniał ich pozytywnie [por. VI 492*].

nego „bezczasu". Wystarczyło jednak — czego dowodzi dalsza ewolucja jego poglądów — że zmienił opinię o charakterze dnia dzisiejszego, aby zmianie uległa również cała wartość jego historiozoficznego równania. Niezwykle istotny dla zrozumienia *corsi et ricorsi* oraz *perpetuum mobile*[66] światopoglądu Hercena jest odpowiedni rozdział *Rzeczy minionych i rozmyślań*. W napisanym w drugiej połowie lat 50. fragmencie pt. *1848* Hercen twierdził, że jego „wyniosły indywidualizm", który przejawił się w tytule *Omnia mea mecum porto*, był efektem „historii choroby, przez którą przeszła upokorzona myśl":

> Z owym *faro da me* moja łódka musiała się rozbić o podwodne kamienie, i rozbiła się. To prawda, że ja sam ocalałem, *ale bez wszystkiego*... [X 233-234].

O tym, że Hercen wkrótce postarał się odzyskać owo „wszystko", świadczy nie tylko coś tak istotnego jak jego koncepcja „rosyjskiego socjalizmu", lecz także fakt mniejszej wagi, a mianowicie porządek, w jakim ułożył w rosyjskojęzycznym (1855) wydaniu *Z tamtego brzegu* kolejne eseje. Cykl nie kończy się napisanym najpóźniej fragmentem *Omnia mea...*, lecz jest zamknięty artykułem *Donoso Cortes, markiz de Valdegamas i Julian, imperator rzymski*, powstałym w marcu 1850 roku. W tymże tekście Hercen znowu bronił swoich socjalistycznych nadziei, odnosząc się po raz kolejny do sytuacji z wczesnych wieków chrześcijaństwa. Wszystkie krwawe zbrodnie i prześladowania tamtych czasów doprowadziły w końcu do sytuacji, w której Julian Apostata („najmądrzejszy z reakcjonistów") zmuszony był wykrzyknąć: „Zwyciężyłeś Galilejczyku!" — takim właśnie zdaniem kończy się cały cykl *Z tamtego brzegu* [VI 142]. W napisanych od czerwca do grudnia 1851 roku trzynastym i czternastym „liście" z Francji i Włoch Hercen dowodził, że za współczesnego Galilejczyka należy uznawać lud, który wkrótce rozpęta światową rewolucję o charakterze „zdecydowanie komunistycznym" [V 205].

W swoich ideowych poszukiwaniach, które z taką pasją i fabularną obrazowością zostały odzwierciedlone na kartach *Z tamtego brzegu*, Hercen był zawsze pewien tylko jednego. Miotając się pomiędzy indywidualizmem i wolnością a socjalizmem i fizjologicznym determinizmem, pomiędzy apologią teraźniejszości[67] a wiarą w przyszłość, rosyjski myśliciel odrzucał wszelką transcendentną religię, a przede wszystkim chrześcijaństwo. Na pytanie swojego rozmówcy, dlaczego nie posiada wiary, Hercenowski bohater odpowiadał słowami Byrona: w czasach obecnych „można albo wierzyć i nie myśleć, albo myśleć i nie wierzyć" [VI 103]. Skoro Boga nie ma, to nie powstanie on od tego, że ludzie zaczną przyjmować jego istnienie [VI 101]. Świat dopóty nie będzie wolny, dopóki wszystko co należy do religii i polityki, nie przekształci się w to co ludzkie — „mężna logika", która nienawidzi „kanonizowanych prawd", dokonuje zarazem aktu „ich wychrzczenia ze stanu anielskiego w stan ludzki" [VI 46]:

> Chrześcijaństwo pozostało bogobojną ufnością; teraz, w przeddzień śmierci, pociesza się ono niebem i rajem; bez nieba by przepadło. Wprowadzenie myśli o nowym życiu jest nieporównywal-

---

[66] Hercen — wbrew Heglowi, a zgodnie z tezą Vico — określał w tym okresie historię jako nieustający ruch „przypływów i odpływów" [por. VI 110].

[67] W napisanym w tym samym czasie w Neapolu siódmym „liście" z Francji i Włoch, Hercen twierdził, iż tenże Neapol — w przeciwieństwie do Rzymu, który nakazuje pamiętać o śmierci (*memento mori*) — przypomina o „upojnym uroku teraźniejszości, o życiu, o *carpe diem*". Rzym jak wdowa nie może się oderwać od cmentarza, podczas gdy Neapol jest wierny aktualnej chwili [V 110]: „«Zobaczyć Neapol, a potem umrzeć» — jakie to głupie! — «Zobaczyć Neapol i znienawidzieć śmierć!»" [V 111]. Właśnie ta obrona przed myślą o śmierci była główną przyczyną Hercenowskiego historycznego antyteleologizmu. Śmierć jednego człowieka jest czymś równie absurdalnym jak zagłada całego rodzaju ludzkiego [VI 37]: „Sądzimy, że celem dziecka jest osiągnięcie pełnoletniości, dlatego że staje się on pełnoletnim. A przecież celem dziecka jest raczej zabawa, przyjemność, bycie dzieckiem. Jeżeli patrzeć na granicę, to celem wszystkiego, co żyje — jest śmierć" [VI 93].

nie trudniejsze w naszych czasach, my nie mamy nieba, nie mamy „państwa Bożego", nasze państwo jest ludzkie i powinno się urzeczywistnić na tym gruncie, na którym istnieje wszystko co rzeczywiste na ziemi. Tutaj nie wolno się powoływać ani na kuszenie diabła, ani na pomoc Bożą, ani na życie pozagrobowe [VI 78].

Ów cytat z fragmentu *Vixerunt* dopełnia się krytycznymi (monistycznymi) opiniami na temat chrześcijaństwa z eseju *Omnia mea mecum porto*. „Dualistyczna" religia Chrystusa, która w oczach Hercena przeciwstawiała duszę ciału, została uznana za przyczynę wszelkich politycznych i społecznych nieszczęść wieków minionych. Podporządkowanie jednostki społeczeństwu, narodowi i ludzkości, które Hercen we wspomnianym indywidualistycznym fragmencie *Z tamtego brzegu* uznał za zło najgorsze z możliwych, miało być rezultatem ludzkich ofiar składanych Bogu: „krwawej ofiary jagnięcia oraz ukrzyżowania niewinnego za winnych". Ponieważ cała religia opierała swą moralność na podporządkowaniu („dobrowolne niewolnictwo"), Hercen uznał ją za gorszą od wszelkiej przymusowej politycznej organizacji („Tam była przemoc, tu jest demoralizacja woli") [VI 125]. W takim ujęciu chrześcijaństwo stawało się „religią sprzeczności", tylko po to uznającą nieskończoną godność osoby, aby zniszczyć ją w obliczu odkupienia, ojca niebieskiego i kościoła. Współczesny idealistyczny dualizm Hercen określał mianem „chrześcijaństwa podniesionego do wymiaru logiki":

Jest to przetłumaczony na język filozoficzny ewangeliczny mit o Bogu i człowieku, których pogodził Chrystus. Tak samo jak Chrystus, zbawiając rodzaj ludzki podeptał ciało, tak samo w dualizmie idealizm staje po stronie jednego cienia przeciwko innemu, uznając monopol ducha nad materią, rodzaju nad jednostką (ros. *niedielimoje*), podporządkowuje w ten sposób człowieka państwu, a państwo — ludzkości [VI 126].

Hercen wyrażał zdumienie wobec faktu, że chrześcijaństwo zawsze nakazywało miłować nie tylko bliźniego w sensie ogólnym, lecz przede wszystkim — wrogów. Twierdził, że po osiemnastu wiekach teoretycznego obowiązywania tego „pustego frazesu", należy z niego całkowicie zrezygnować — jeżeli wróg zasługuje na miłość, to dlaczego właściwie ma być wrogiem? [VI 129-130].

Chrześcijańskie umartwianie ciała było w oczach Hercena tak samo wbrew naturze, jak „zabijanie innych podług rozkazu" [VI 139] — w tym sensie kat był zawsze podobny do księdza [VI 140][68]. Osiemnastowiecznym i współczesnym sobie rewolucjonistom rosyjski myśliciel zarzucał wszelako, że po odrzuceniu tradycyjnej religii nadal tkwili oni w starych światopoglądowych schematach. Sam ateizm nie wystarczy, aby odrzucić wszelkie religijne złudzenia, tak jak nie wystarczyło zabić Ludwika XVI, aby położyć kres monarchii [VI 45]. Hercen już znacznie wcześniej — tak jak to po nim będzie czynił Plechanow w swej polemice z przedstawicielami rosyjskiego „bogotwórstwa — z pasją odrzucił zarówno Wolterowską „religię naturalną" jak i Robespierre'owski kult Istoty Najwyższej. Sądził, że również ci przedstawiciele Oświecenia tkwili ideowo w Średniowieczu, skoro „po to chcieli wymyśleć sztuczny autorytet, aby nie pozostawić ludzi bez władzy" [II 91]. W czasach aktualnych religia święci swe fatalne tryumfy pośród wyznawców idei republiki, prawodawstwa, systemu przedstawicielskiego, itd. [VI 46]. Tak oto Hercen nieco innym językiem znowu powtarzał tezę, że Średniowiecze nadal trwa w Europie, a przełom może się dokonać już w zupełnie innych światopoglądowych i socjalnych formach.

[68] Interesujące, że także Kropotkin przyrównywał rolę średniowiecznego księdza do kata. Dla niego jednak obraz duchownego, który zawsze towarzyszył katu na szafocie, był dowodem, że chrześcijaństwo wyparło się swej szlachetnej idei nieczynienia odwetu — P. Kropotkin, *Etika*, Moskwa 1991 s. 109.

3. Doktryna „rosyjskiego socjalizmu"

Hercenowska antyprowidencjalna utopia prawie zawsze — prócz niektórych skrajnie indywidualistycznych fragmentów *Z tamtego brzegu* — miała charakter socjalno-przyszłościowy. Bułgakow jednak, o czym już wspominaliśmy, twierdził z kolei, że utopizm Hercena miał wymiar *geograficzny*. Zakwestionowawszy w swoim czasie tę zbyt daleko idącą interpretację, musimy jednak teraz dodać, że również „geografia" odgrywała w Hercenowskim systemie dosyć istotną rolę. Rzecz w tym, iż świetlana przyszłość miała być w znacznym stopniu pochodną teraźniejszości (nawet jako jej dialektyczne zaprzeczenie), a przed emigracją do Europy Hercen sądził, że historia toczy się przede wszystkim na Zachodzie. Jednakże teraźniejszość Europy wydała się myślicielowi do tego stopnia tragiczna i pozbawiona sensu, że wkrótce postarał się on wypełnić swoje utopijne równanie nową historyczną zmienną. Bułgakow pisał o tym następująco: „Dziedzina transcendentna, religia nieba, pozostała dla niego tak jak wcześniej obca: zbyt daleko się od niej oddalił w swej przeszłości. Nowej wiary trzeba było szukać jedynie w dziedzinie ziemskiej empirycznej rzeczywistości. Innymi słowy, mogła ona być tylko nowym rodzajem utopizmu, we wszystkich swych podstawach podobnym do utraconej wiary w Zachód: w algebraicznej formule utopizmu trzeba tylko podstawić nowe liczby, a poza tym wszystko zostaje po staremu"[69].

W napisanym w roku 1858 wstępie do drugiego wydania cyklu *Listy z Francji i Włoch* Hercen stwierdził, że wiara w Rosję „uratowała go na skraju katastrofy moralnej":

> Za tę wiarę w nią, za to uzdrowienie przez nią — wdzięczny jestem mojej ojczyźnie. Czy się zobaczymy, czy nie — ale uczucie miłości do niej zachowam aż do grobu [V 10].

W rosyjskiej edycji *Z tamtego brzegu* nie jest łatwo znaleźć jednoznaczny fragment, który mógłby stanowić bezpośredni dowód Hercenowskiego „nawrócenia się" na Rosję. Raczej trudno się zgodzić z Walickim, gdy w paru swoich pracach cytuje on fragment z *Vixerunt*, traktując go jako antycypację doktryny „rosyjskiego socjalizmu":

> Widzę sąd, widzę egzekucje i śmierć, ale nie widzę ani zmartwychwstania ani litości. Ta część świata osiągnęła swój kres, jej siły się wyczerpały; narody żyjące w tej strefie doszły do końca swej misji i teraz uległy otępieniu, zaczynają odstawać. Historia, widocznie, znalazła inne łożysko; tam też odchodzę (...) [VI 68-69][70].

Rzecz jednak w tym, iż powyższą opinię wygłosił w dialogu nie sam Hercen, lecz jego ideowy oponent, Gałachow, który na dodatek wcale nie zamierzał uciekać z Europy do Rosji, lecz chciał tylko odpłynąć „pierwszym parowcem do Ameryki albo Egiptu" [VI 65]. Sam Hercen określał podobne próby „nerwową chorobą idealizmu" [VI 65] oraz „kaprysem dąsającego się kochanka" [VI 69]. To ostatnie określenie nie było więc, jak twierdzi Walicki[71], Hercenowską samokrytyką, lecz stanowiło zarzut wobec idealistycznego eskapizmu Gałachowa. Być może jedynie fragment *Epilogu 1849*, w którym rosyjski myśliciel pisał o trzecim okresie dziejów, mającym nastąpić po upadku zmurszałej Europy, może stanowić pośrednią zapowiedź teorii „rosyjskiego socjalizmu":

> A wtedy nastanie wiosna, młode życie zakipi na ich grobowej desce, barbarzyństwo młodości, napełnione siłami słabo zorganizowanymi, lecz zdrowymi, zastąpi stare barbarzyństwo; dzika

[69] S. Bułgakow, *op. cit.*, s. 183.

[70] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 472; por. idem, *Aleksander Hercen...*, s. XLI; idem, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973 s. 244-245.

[71] Idem, *W kręgu...*, s. 472.

świeża moc wyjdzie z młodej piersi nowych narodów i rozpocznie się nowy krąg wydarzeń, czyli trzeci tom historii powszechnej [VI 110].

W sensie „geograficznym" bardziej jednoznaczne są odpowiednie fragmenty z *Listów z Francji i Włoch*. Hercen pisał tam, że nigdzie prócz Rosji i Italii nie widział, aby bieda i ciężka praca w tak nikłym stopniu określała rysy twarzy człowieka, nie ujmując zarazem niczego z ich szlachetności oraz męstwa. Miało to w jego oczach stanowić dowód, że owe narody skrywają w sobie „niepoczętą siłę", której do określonego czasu same nie rozumieją, ale która pozwala im przetrwać najgorsze nieszczęścia, nawet „ustrój pańszczyźniany" [V 103]. W piątym „liście" jeszcze w grudniu 1847 roku Hercen napisał:

Niechaj żyje, panowie, rosyjska wieś — wielka jest jej przyszłość [V 74].

Takie fragmenty nie były całkowicie nowym elementem w twórczości Hercena — już w czerwcu 1843 roku pisał w dzienniku, że „Słowianie w przyszłości, być może, zostaną powołani do wielu rzeczy" [II 289]. Jak pamiętamy z fragmentów *Dyletantyzmu w nauce*, również tam myśliciel wyrażał nadzieję, że Rosjanie jako spóźnione dzieci historii mogą wkrótce dorzucić „północny dukat do ludzkiej skarbnicy nauki" [III 73]. Powrót do tej idei stał się czymś naturalnym w latach 1849-1850, czyli w momencie największego Hercenowskiego rozczarowania burżuazyjną Europą. Swą doktrynę rosyjskiego socjalizmu, której pozostanie wierny do ostatnich lat swego życia, przedstawił Hercen w wielu pracach pisanych od końca lat czterdziestych, m. in. takich jak: *Rosja* [*La Russie*, 1849], *List pewnego Rosjanina do Mazziniego* [*Lettre d'un Russe à Mazzini*, 1849], *O rozwoju rewolucyjnych idei w Rosji* [*Du développement des idées révolutionnaires en Russie*, 1851][72], *Lud rosyjski i socjalizm* [*Le peuple russe et le socialisme. Lettre à Monsieur J. Michelet*, 1851], *Rosyjski ustrój pańszczyźniany* [*Russian Serfdom*, 1852], *Rosja i stary świat* [*La Russie et le vieux monde. Lettres à W. Linton*, 1854], *List do Giuseppe Mazziniego o aktualnej sytuacji w Rosji* [*Lettera a Giuseppe Mazzini sulle presenti condizioni della Russia*, 1857], *Porządek tryumfuje* [*Poriadok torżestwujet*, 1866-1867].

Pierwszy zarys Hercenowskiej teorii „rosyjskiego socjalizmu" odnajdujemy w eseju *Rosja* (1849), pisanym w tym samym czasie, co przepełnione goryczą stronice *Z tamtego brzegu*. Jak wiadomo, ów esej wszedł wkrótce do niemieckiego wydania *Z tamtego brzegu* (1850), stając się swoistą przeciwwagą dla historiozoficznego pesymizmu tego zbioru. Samego terminu „rosyjski socjalizm" Hercen użył jednak dopiero w artykule z drugiej połowy lat 60. pt. *Porządek tryumfuje*, nazywając tak „ów socjalizm, który wychodzi od ziemi i bytu chłopskiego (...), idąc razem z robotniczym artelem na spotkanie tej ekonomicznej *sprawiedliwości*, do której dąży socjalizm w ogóle i którą potwierdza nauka". Tym samym chciał on odróżnić swój „rosyjski socjalizm" od „zachodniego socjalizmu" pietraszewców i Czernyszewskiego, jakkolwiek nie uważał, aby te dwa kierunki były względem siebie antagonistyczne [XIX 193][73]. W 1849 roku Hercen był już przekonany, że Rosjanie — nad którymi nie ciąży przeszłość — są w sensie moralnym bardziej wolni aniżeli Europejczycy [VI 150-151]. Dla Europy przepowiadał w najbliższym czasie trzy możliwe scenariusze: 1. albo upadnie ona pod strasznymi ciosami Socjalizmu, tak jak ongiś Rzym upadł pod naporem chrześcijaństwa; 2. albo sama pokona Socjalizm i wtedy stanie się drugim skostniałym Bizancjum, podczas gdy postęp, przyszłość i życie przeniosą się do innych krajów; 3. albo też nastąpi „chaos powszechnej walki bez zwycięstwa którejkolwiek ze stron". Niezależnie od wyniku, Hercen prorokował nadejście epoki łez, cierpień i zgrzytania zębów [VI 152].

[72] Praca po raz pierwszy pojawiła się w przekładzie niemieckim pt. *Von der Entwicklung der revolutionären Ideen in Russland* (Bremen 1851) [por. VII 412*].

[73] Por. *Istorija filosofii w SSSR w piati tomach*, t. II, Moskwa 1968 s. 370.

Z trzech wspomnianych powyżej rozwiązań za najbardziej możliwe uznawał to drugie, co możemy potraktować jako dowód przezwyciężenia sprzeczności zawartych w esejach *Z tamtego brzegu*. Ani bowiem Francja, określona teraz przez niego pogardliwym mianem „Austrii Zachodu", ani też cała germano-frankońska Europa nie stanowią jeszcze całej „ludzkości" (*l'humanité*). Losy świata nie są wcale na stałe związane z Zachodem i jeżeli on nie potrafi się przebudzić w sensie socjalnym, to dokonają tego wkrótce inne kraje:

> Jeden jest już znany, mam na myśli Stany Ameryki Północnej[74]; inny, pełen wigoru, ale zarazem pełen dzikości, jest znany słabo albo źle [VI 153]. (...) Przepowiednia Napoleona straciła swój sens: być może jest możliwe być republikaninem i zarazem kozakiem. Ale jest też oczywiste, że nie można być jednocześnie i republikaninem, i bonapartystą [VI 158].

Starając się przybliżyć Rosję Europie, Hercen odnosił się do dwóch wydanych niedawno na Zachodzie książek: *Rosja w roku 1839* [*La Russie en 1839,* 1843] Custine'a oraz *Studia o wewnętrznym stanie, życiu ludu, a szczególnie o wiejskich instytucjach Rosji* [*Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 1847-52] barona Haxthausena[75]. Pierwszemu autorowi, który przedstawiał całą Rosję jako kraj służalców i niewolników, zarzucał, że obracał się wyłącznie w sferach dworsko-urzędniczych: „nie wychodził z antyszambrów i dziwił się, że odnajduje tam jedynie waletów" [VI 158]. Odwiedzając Moskwę, czy też Niżny Nowogród, Custine *de facto* trwał bez przerwy w dworskiej „atmosferze Petersburga". Jego fałszywa wizja Rosji pochodziła z zaczerpniętego z Biblii przekonania, które stało się mottem jego pracy: „Jaki władca miasta, tacy i jego mieszkańcy" [VI 161][76]. Tymczasem taka teza, jak Hercen twierdził, obowiązywała jedynie w historii Żydów tamtych czasów oraz w Anglii dnia dzisiejszego. W Rosji, która jeszcze nie zdołała się uformować, okres petersburski „był rewolucją konieczną w swoim czasie, ale ta konieczność jest już mniejsza w chwili obecnej" [VI 161]. Hercen zgadzał się z Custine'm jedynie w tych fragmentach, gdy ów przewidywał — ze swego punktu widzenia bezzasadnie, jak sądził jego rosyjski krytyk — wielką przyszłość Rosji [VI 160].

Także drugiemu autorowi książki o Rosji, baronowi Haxthausenowi, zarzucał Hercen zbytnią admirację wobec petersburskiego dworu[77]. Tym niemniej, rosyjski myśliciel z aprobatą pisał o jego „głębokich badaniach w kwestii wspólnoty gminnej w Rosji". Podług pruskiego barona, wspólnota była małą republiką, która swymi wewnętrznymi sprawami zarządzała samodzielnie; nie znając własności prywatnej, nie przyczyniała się do powstawania proletariatu, natomiast w niektórych kwestiach urzeczywistniła wiele z „socjalistycznych utopii". W tym sensie była nie tylko kluczem do zrozumienia historii Rosji, lecz także zarodkiem jej przyszłości [VI 162]. Z tak sformułowanymi opiniami Hercen zgadzał się co do joty, dodając wszakże, iż Haxthausen nie dostrzegł pewnych ujemnych cech życia we wspólnocie gminnej. Dla rosyjskiego myśliciela — inaczej aniżeli dla pruskiego barona — główną wadą wspólnoty był jej patriarchalizm, który stał się przyczyną całkowitego pochłonięcia jednostki, a nadto wywołał „reakcję Petersburga" (reformę Piotra Wielkiego) [VI

---

[74] Hercen cytował słowa Goethego o Ameryce, z których miało wynikać, że jej „pełne życia" istnienie stanowi pochodną faktu braku „niepotrzebnych wpomnień" [VI 151]. Wolny myśliciel (*un libre penseur*) mógłby w tejże Ameryce znaleźć schronienie [VI 153].

[75] Z samym pruskim baronem Haxthausenem Hercenowi udało się zetknąć w maju 1843 roku; podczas spotkania rozmawiali m. in o „wspólnocie gminnej" [II 281].

[76] Fraza pochodzi z Księgi Mądrości Syracha, czyli Eklezjastyka (Syr 10, 2).

[77] Pisał o tym ironicznie: „Zachowawszy idee polityczne z czasów Pufendorfa i Hugona Grotiusa, [Haxthausen — G. P.] nie mógł się powstrzymać przed wyrażeniem admiracji wobec dworu Petersburga" [VI 162].

162]. Jak pamiętamy, Hercen zawsze poszukiwał złotego środka pomiędzy socjalnym braterstwem a indywidualną wolnością. W czerwcu 1843 roku w polemice ze słowianofilami wyrażał się krytycznie o „obszczynie", w której zatraca się wszelki szacunek dla ludzkiej osoby [II 288]. Dostrzegając obecnie znaczący pozytywny wymiar wspólnoty i twierdząc, że tylko ona jest w stanie rozwiązać w najbliższej przyszłości sprzeczność pomiędzy prawem indywidualnym a prawem socjalnym, myśliciel pozostał przy częściowej krytycznej ocenie przeszłych dziejów „obszczyny". Hercen nadto nie uważał, jak baron Haxthausen, że „w Rosji wspólnota jest wszystkim", lecz tylko sądził, iż w niej przejawiła się pewna tajemnicza siła „ludu rosyjskiego". Owa siła jest bardziej wzniosła aniżeli sama wspólnota, a zarazem o wiele silniejsza od państwowej władzy. Hercen miał na myśli wewnętrzną i nie w pełni uświadomioną moc (fr. *force d'intime n'ayant pas entièrement conscience d'elle-même*), która pozwoliła rosyjskiemu ludowi wytrwać zarówno pod jarzmem tatarskim jak i pod „niemiecką biurokracją"[78], a na imperatorski rozkaz ucywilizowania się odpowiedziała po stu latach „wielkim zjawiskiem Puszkina" [VI 162-163]. Przypominając z satysfakcją, że istniejąca od niepamiętnych czasów rosyjska wspólnota wiejska ma swe odpowiedniki u innych Słowian, zarówno u Serbów i Bułgarów, jak i u Czarnogórców, Hercen konstatował, że tylko ona może rozwiązać ekonomiczne problemy współczesności, między innymi — nakarmić wszystkich głodnych:

> Jej zasada ekonomiczna jest doskonałą antytezą słynnej propozycji Malthusa: każdego bez wyjątku dopuszcza do swego stołu [VI 163].

Myśliciel sprzeciwiał się poglądowi, iż stały podział ziemi i jednoczesny wzrost populacji doprowadzi w krótkim czasie do wyczerpania wszelkich zasobów ziemskich. Twierdził, że Rosji wystarczy ziemi jeszcze na najbliższe sto lat, a po tym czasie „paląca kwestia posiadania i własności będzie już rozwiązana w ten czy inny sposób" [VI 168].

Wyrażając tedy radość, że słowiańska wspólnota gminna zachowała się aż do czasów współczesnych, Hercen odrzucał zarazem pogląd, iż zniknie ona — tak jak w Niemczech i w całej Europie — wraz z rozwojem cywilizacji. Twierdził przy tym, że nie dostrzega przyczyn, dla których Rosja musiałaby z konieczności powtarzać wszystkie fazy społecznego rozwoju Europy, i konkludował, że „cywilizacja przyszłości" wcale nie musi być podporządkowana tym samym regułom co „cywilizacja przeszłości". Rosja zachowała swoją wspólnotę gminną zarówno podczas „ciężkiego jarzma *caryzmu* moskiewskiego" jak i w petersburskim okresie „europejskiej autokracji imperatorów", tym bardziej więc teraz nie ma żadnych powodów, dla których miałaby ją zatracić [VI 168].

Z rozważań Hercena wynikało, że Rosja w swym dotychczasowym historycznym rozwoju wykształciła dwie społeczno-polityczne formy — komunistyczną „obszczynę" oraz centralistyczny caryzm. W okresie kijowskim zarówno gminna jak i miejska wspólnota („wolne zgromadzenie w miastach", ros. *swobodnyj schod w gorodach* [VI 206]) stanowiły potężną przeciwwagę dla nie posiadającej stałej armii książęcej władzy. Dopiero centralizacja okresu moskiewskiego, którą Hercen — wbrew słowianofilom — uważał za wstęp do absolutyzmu okresu petersburskiego, położyła kres temu stanowi rzeczy. W moskiewskich formach politycznych rosyjski myśliciel dostrzegał fatalny wpływ dziedzictwa tatarsko-bizantyńskiego — car moskiewski nie był kontynuatorem kijowskiego księcia, ponieważ swym centralistycznym despotyzmem ograniczył do minimum władzę narodu. W swej skromnej formie zdołała się zachować jedynie wiejska wspólnota [VI 169]. Warto dodać, że

---

[78] Hercen uważał, że Rosja okresu petersburskiego była kierowana przez „sprawujących rządy Niemców" (potomków „zruszczonych Niemców" albo „zniemczonych Rosjan") [XIV 148] — pierwszym „rosyjskim Niemcem" był Piotr Wielki [XIV 152].

w pracy *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* Hercen sprzeciwił się tezie, że moskiewski absolutyzm był jedynym możliwym rozwiązaniem dla Rosjan. Odrzucając w swych historiozoficznych rozważaniach „fatalizm, który dostrzega w wydarzeniach jedynie ich bezwzględną konieczność", Hercen twierdził, że wszystko „co zaszło, miało podstawy do zaistnienia, jednak to wcale nie oznacza, iż wszelkie inne kombinacje były niemożliwe". Stały się one dopiero takimi, gdy została urzeczywistniona kombinacja najbardziej prawdopodobna. Bieg historii wcale nie jest tak jednoznacznie przedokreślony, jak to się niekiedy przyjmuje [VII 31]. W przełożeniu na język konkretów oznaczało to, że w historii Rosji możliwe było nie tylko zwycięstwo moskiewskiego despotyzmu, którego apogeum zostało osiągnięte w czasach Iwana Groźnego, lecz także rozwój wolnej od wpływów tatarskich nowogrodzkiej zasady demokratyczno-wspólnotowej. W Rosji było możliwe zarówno zwycięstwo „instytucji wspólnotowych" jak i ustanowienie „samodzierżawnej władzy jednej osoby". Hercen pisał o tym w duchu „mitu Nowogrodu" Rylejewa i dekabrystów:

> W XV, a nawet na początku XVI wieku rozwój wydarzeń w Rosji wyróżniał się jeszcze takim brakiem konsekwencji, że nie było wiadomo, która z dwóch zasad (...) weźmie górę: książę czy wspólnota, Moskwa czy Nowogród [VII 31].

Jak pamiętamy, w każdej z dotychczasowych historycznych wspólnot, w tym także rosyjskiej, zarówno miejskiej jak i wiejskiej, Hercen dostrzegał fakt tłumienia jednostki ludzkiej przez grupę[79]. Już w okresie kijowskim wspólnotowa jednogłośność w podejmowaniu decyzji często była przyczyną powstawania w jej łonie mniejszości — ta ostatnia zmuszana była niekiedy do opuszczania rejonu, co w wielu wypadkach stawało się przyczyną jej wyginięcia. W postawie tej „niezłomnej mniejszości" Hercen dostrzegał podobieństwo do „dumnego weta polskich magnatów" [VI 169]. Każda jednostka, opierając się w swym życiu na ustaleniach wspólnoty, natychmiast ginęła, gdy tylko się od niej oddaliła — taki stan rzeczy, jak pisał Hercen, „usypiał naród rosyjski". Potrzebny był przeto „śmiały rewolucjonista" Piotr [VII 40][80], „który brutalnie obudził część nacji". Jego reformę, która wywołała zbawienny ruch w rosyjskich dziejach („rodzaj walki i antagonizmu"), Hercen określił mianem „prowidencjalnego dzieła okresu petersburskiego" [VI 167]. Ów Herceno-wski „prowidencjalizm" — wbrew prowidencjalizmowi Czaadajewa — miał wymiar ściśle historyczny (immanentny). Warto jednak zauważyć, że Hercen nie odrzucił wcale heglizmu, skoro nadal pisał o teleologicznym sensie rosyjskich dziejów. W pracy *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* zastanawiał się, czy Piotrowe potwierdzenie rozpoczętego przez Borysa Godunowa przywiązania chłopów do ziemi, nie było „faktem prowidencjalnym" [VII 38]. Chodziło o to, że ów fakt musiał w przyszłości doprowadzić do chłopskiej rewolucji socjalnej[81]. Z innej pracy tego okresu wynika, że wspominany przez myśliciela „zbawienny antagonizm" miał charakter społeczno-klasowy — chodziło tu o fakt „oderwania szlachty

---

[79] W pracy *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* pisał jednak, że wspólnota słowiańska stoi wyżej od bezosobowej wspólnoty azjatyckiej. Osobowość Słowianina pochłonięta jest przez wspólnotę, której on sam jest aktywnym członkiem, podczas gdy osobowość Azjaty tłumiona jest przez rasę albo państwo, w „których życiu brał on zawsze tylko pasywny udział" [VII 27]. W tekście *Rosyjskie prawo pańszczyźniane* (1852) Hercen wysławiał już wiejską „obszczynę", twierdząc, że pozostawiała ona „dostatecznie wiele przestrzeni dla osobistej wolności i inicjatywy" [XII 45]. Dowodem na to, że taka wspólnota mogła być całkowicie samorządna, był dla Hercena fakt istnienia „republikańskiej wspólnoty kozackiej" [XII 46].

[80] W innym miejscu władza Piotra I została określona mianem „strasznej dyktatury postępu" (*dittatura formidabile, ma dittatura di progresso*) [XII 354].

[81] W innym dziele za „prowidencjalny fakt" historii rosyjskiej Hercen uznał fakt zachowania wiejskiej „obszczyny" [VII 288].

od ludu" i nadania jej „strasznej władzy nad chłopami". Od tej pory szlachta gnębi gminną wspólnotę i będzie ją uciskać, aż — oczywiście wbrew jej intencji — dojdzie do chłopskiego powstania. Ów antagonizm doprowadzi przeto do socjalnej rewolucji — Hercen prorokował, że „nie znajdzie się w Pałacu Zimowym żaden Bóg, który by odsunął od Rosji ten kielich" [VII 39].

Autor *Rosji* pisał dalej, że Piotr Wielki przyczynił krajowi nieskończenie wiele dobra, ale także był sprawcą zła. Główną zasługę miał w tym, że nadał impuls śpiącej Rosji. Przyczynił się również do powstania społecznej warstwy, która stanowi „zarodek i umysłowe centrum przyszłej rewolucji". Autor *Rosji* miał na myśli „średnią szlachtę, której moralnym centrum jest Moskwa". Sytuację wykształconej części tej warstwy uważał za wielce tragiczną. Z jednej strony owa grupa była przez wiele pokoleń związana z cywilizującym Rosję rządem, przez co oderwała się od ludu, ale z drugiej — gdy tylko sama się ucywilizowała, zmuszona była zerwać z władzą. To właśnie dlatego „lud widzi w niej Niemców [zwolenników absolutyzmu — G.P], a rząd — Francuzów [rewolucjonistów – G. P.]" [VI 178]. Z innych Hercenowskich dzieł wynika, że owa warstwa, czyli szlachta, ku której ciążyła wykształcona część klasy średniej, cywilizowała się pod wpływem lektury Diderota i Woltera [VII 297][82]. Będąc niezależną od tronu, stanowiła ona całkowite przeciwieństwo pozostającej na służbie państwa szlachty petersburskiej [VII 83]. Za największe z dotychczasowych osiągnięć „klasy wykształconej" Hercen uważał powstanie dekabrystów [VI 179]. W innej pracy napisał, że spisek 14 grudnia nigdy nie mógłby zostać urzeczywistniony w Moskwie. Dla „poetyckiego ducha" starej stolicy odpowiedni był religijno-analityczny saint-simonizm, który następnie przerodził się w proudhonizm. Tymczasem dla Petersburga odpowiedni był praktyczny fourieryzm, który swoim marzeniom dawał podstawy arytmetyczne — jego poezją była industria, a miłość do wolności realizowała się w planach organizacji robotniczej brygady[83]. Warstwa wykształcona, będąc bezpośrednim wytworem Piotra Wielkiego, którego Hercen — prawdopodobnie za Kawielinem [por. VIII 425*] — określił mianem „pierwszej rosyjskiej osobowości, która zuchwale odważyła się uniezależnić", wniesie do gminnej wspólnoty wrogą absolutyzmowi zasadę indywidualną (*le principe individuel*) [VII 39].

Jednakże Piotr Wielki, jak już wspomniano, nie był w oczach Hercena wyłącznie pozytywnym bohaterem rosyjskich dziejów. Jego europejski despotyzm był, jak twierdził Hercen, całkowicie obcy „duchowi Ludu rosyjskiego" [VI 171]. Rosyjski myśliciel przypominał, że w okresie panowania Piotra I i w czasach po-Piotrowych (okres Katarzyny II), które nie były niczym innym jak urzeczywistnieniem centralizacji zapoczątkowanej przez carów moskiewskich [VI 169], dokonała się zarówno emancypacja szlachty jak i całkowite zniewolenie rosyjskiej wsi [VI 176].

Uznawszy rosyjską gminną wspólnotę za głównego gwaranta przyszłej rewolucji socjalnej, Hercen musiał skonfrontować się z opinią głoszącą, że lud rosyjski wykazuje wielki fanatyzm zarówno w kwestiach religijnych jak i w obliczu carskiego tronu. Z jednej strony twierdził, że te wady są charakterystyczne dla ludów całej Europy, ale z drugiej strony pisał o wyjątkowości rosyjskiej sytuacji. Lud Rosji jest religijny wyłącznie dlatego, że w aktualnej politycznej sytuacji nie może jeszcze żyć bez religii [VI 174]. Tym niemniej, nawet ta niedojrzała religijność ma charakter szczątkowy, co Rosja zawdzięcza faktowi przyjęcia chrztu z Bizancjum:

---

[82] W *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* Hercen napisał: „Katechizm wpadł mi w ręce już po Wolterze. Nigdzie religia nie odgrywa tak skromnej roli wychowaniu jak w Rosji, i jest to, rzecz jasna, największe szczęście" [VIII 53-54].

[83] Hercen dodawał: „Falanster to nic innego jak rosyjska «obszczyna» i robotnicze koszary, wojskowa organizacja na modłę obywatelską, pułk robotników fabrycznych" [VII 123].

Kościół grecki nigdy nie wyróżniał się szczególną skłonnością do propagandy i ekspansji; ponieważ bardziej aniżeli katolicyzm był on wierny nauce Ewangelii i w mniejszym stopniu rozszerzał się na zewnątrz; dojrzawszy na przegniłym gruncie Bizancjum, kościół grecki skupił się w celach monasterów i prawie wyłącznie zajmował się sporami teologicznymi oraz kwestiami teorii; zniewolona przez władzę Cerkiew oddaliła się w Rosji jeszcze bardziej od kwestii politycznych aniżeli kościół w Imperium Bizantyjskim [VI 174][84].

Za wielkie szczęście ludu rosyjskiego Hercen uważał konsekwentnie fakt jego „niezdemoralizowania przez katolicyzm". Ten ostatni — jak każda „złośliwa choroba" — może być leczony tylko przy pomocy trucizn; w historycznym rozwoju Europy taką „trucizną" stał się, podług Hercena, protestantyzm, który tylko po to wyzwolił początkowo umysły ludzi, aby potem jeszcze w większym stopniu skrępować je swoimi dogmatami [VI 175].

Walicki[85] dostrzegał w tym Hercenowskim stwierdzeniu pewne podobieństwo do antykatolickich tez słowianofilstwa. Jest to jednak, z naszego punktu widzenia, pokrewieństwo formalne. Słowianofile, pisząc o oddzieleniu prawosławia od polityki, wyrażali radość, że w Rosji religia nie została zepsuta przez sprawy doczesne. Hercen, przeciwnie, w socjalnej pasywności prawosławia widział główną przyczynę niezepsucia historii przez religię. Z zadowoleniem przywoływał opisaną u Custine'a odpowiedź *jamszczyka* na pytanie, dlaczego oszukuje: „Tak już człowiek się urodził, a jeśli Chrystus nie kradł — to tylko dlatego, że przeszkadzały mu rany na rękach" [VI 174]. W tej kwestii dalekie od religijnego słowianofilstwa opinie Hercena były raczej zbieżne z tezami *Listu do Gogola* Bielińskiego. Potwierdzają to odpowiednie fragmenty traktatu *O rozwoju rewolucyjnych idei w Rosji*, w których Hercen wyrażał radość, że bizantynizm, który greccy duchowni zdołali zaszczepić rosyjskiej władzy, nie przeniknął w głąb rosyjskiej nacji; jako element „starczy i agonalny" nie odpowiadał „młodemu" charakterowi rosyjskiego narodu [VII 33].

Przeto, gdy Hercen pisał — zgodnie ze średniowieczno-oświeceniowym poglądem głoszącym wielki wpływ religii na życie narodów — że nawrócenie Rosji na prawosławie było jednym z „tych ważnych wydarzeń, których niezliczone skutki objawiają się w przeciągu wieków, niejednokrotnie zmieniając oblicze całego świata", to nie była to wcale radość pozytywna. Myśliciel zaraz bowiem dodawał:

Gdyby to się nie zdarzyło, to nie ma wątpliwości, że po okresie pięćdziesięciu albo stu lat do Rosji przeniknąłby katolicyzm i przemieniłby ją w drugą Chorwację albo w drugie Czechy [VII 28].

Dosyć złożony stosunek Hercena do słowianofilstwa wymagałby specjalnego omówienia, ale warto się tutaj pokusić choćby o pobieżne przedstawienie tego problemu. Walicki słusznie twierdził, że opinia Hercena z końca lat 50., podług której stał się on bliższy „moskiewskim Słowianom" aniżeli „zachodnim staroobrzędowcom i rosyjskim Niemcom we wszystkich ich odmianach" [XIV 160], wynikała ze sprzeciwu myśliciela wobec podejmowanych przez liberałów-okcydentalistów (Cziczerin, Babst, Wiernadski) planów likwidacji wiejskiej „obszczyny"[86]. W *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* (1858) Hercen napisał, że słowianofile i okcydentaliści — tak samo jak rosyjski dwugłowy orzeł i pogański bóg Janus — patrzyli w przeciwne strony, lecz ich „serce biło jedno" [IX 170]. Dokładnie ta sama opinia została powtórzona na początku roku 1861 w nekrologu K. Aksakowa [XV 10], gdzie Hercen napisał jeszcze, iż od słowianofilów „rozpoczyna się *przełom w rosyjskiej*

[84] Zauważmy, że Czaadajew również konstatował fakt, że Kościół grecki był asocjalny, ale uważał to za całkowicie sprzeczne z duchem Ewangelii.

[85] A. Walicki, *W kręgu...*, s. 474.

[86] *Ibidem*, s. 477.

myśli" [XV 9]. W tekście zaś *Nowa faza w literaturze rosyjskiej* [*Nouvelle phase de la littérature russe*, 1864] dodał, że on sam z Bielińskim i Czaadajewem podobni byli do słowianofilów w tym, że całkowicie „*potępiali imperatorski reżim, jaki został ustanowiony za Mikołaja I*" [XVIII 140]. Dopełniał jednak od razu swój wywód myślą, że słowianofile, choć posiadali podobnie jak saint-simoniści pewne niejasne przeczucie „nowego porządku rzeczy", to jednak — zamiast wypracować pozytywną część swej nauki — zwrócili się ku „religii przeszłości". Ich „religia nadziei" była odpowiedzią na „religię rozpaczy" Czaadajewa — Hercen przeciwstawiał tym dwóm światopoglądom naukę „partii niezależnej", do której ongiś należał on sam, Bieliński, Granowski oraz Turgieniew [XVIII 139-140]. Podobnie w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* czytamy, że słowianofile pragnęli „archeologicznego wskrzeszenia" i „powrotu do potwornego życia epoki przed-Piotrowej" [IX 148]. Tymczasem „zarodek, jaki drzemie w patriarchalnym bycie Słowian", musi być, zdaniem Hercena, dopełniony europejską myślą:

> Artel i wiejska „obszczyna", podział dochodu i podział ziemi, zgromadzenia *miru* i połączenie sioł w gminy (ros. *wołost'*) — wszystko to jest kamieniem węgielnym, na którym zostanie wzniesiona świątynia naszego przyszłego wolnego wspólnotowego bytu. Ale te kamienie węgielne — to tylko kamienie (...) i bez zachodniej myśli nasz przyszły sobór pozostałby jedynie fundamentem [IX 150].

W latach 1863-1864 do krytycznej oceny neosłowianofilstwa przyczynił się fakt poparcia przez narodowy front rosyjski zbrodni carskich w Polsce. W artykule *Słowianofilstwo w urzędzie celnym* [*Sławianofilstwo na tamożnie*, 1864] Hercen pisał o wprowadzeniu przez rosyjskiego przygranicznego urzędnika zakazu rozmowy po polsku w miejscach urzędowych i pytał zarazem I. Aksakowa, czy ten akt zostanie przez niego poparty w piśmie „Dzień", podobnie jak wcześniej popierano tam działalność Murawjowa Wileńskiego skierowaną przeciwko „polonizmowi i łacinnictwu"? [XVIII 54]. W tekście *Oni całkiem zwariowali* [*Oni sowsiem soszli s uma*, 1864] Hercen opisał egzekucję polskiego żandarma dokonaną pod rosyjskim przymusem przez jego polskich kolegów i zaklinał tego samego Aksakowa, aby przez pamięć na ojca i starszego brata sprzeciwił się tego rodzaju zbrodniom [XVIII 49]. W tym samym roku wydawca „Kołokoła" pisał, że stosunek Aksakowowskiego „Dnia" do kwestii polskiej jest identyczny z postawą reżimowych Katkowowskich „Moskiewskich Wiadomości". Dostrzegając jednak konsekwencję Katkowa, podług którego „narody i jednostki służą jedynie jako paliwo dla wielkiej maszyny zwanej państwem", Hercen dziwił się, że przeciwko Polakom wystąpił także Aksakow. Byłoby przecież bardziej logiczne, gdyby ten wróg petersburskiego reżimu — który Rosję oficjalną nazywał pogardliwie *Rußland* i oddzielał zarazem „miłość do ojczyzny" od „patriotyzmu" jako „miłości do państwa" — wystąpił przeciwko poczynaniom Aleksandra II w Polsce [XVIII 213-214]. Ponieważ jednak tak się nie stało, Hercen pisał ironicznie, że „sojusz dwóch postępowych patriotów" (Katkowa i Aksakowa), osłabiony ongiś przez ich różną ocenę Piotra I i idei państwa, został teraz wzmocniony przez działalność Murawjowa Wieszatiela [VIII 229]. W roku 1868 Hercen nazywał taką postawę „krwawym patriotyzmem" [XX 10].

Pisząc w roku 1866, że klasyczne słowianofilstwo „pachniało kadzidłem i ornatem", a teraz „unurzało się we krwi", Hercen łagodził jednak swój zarzut, retorycznie pytając, któż w czasach współczesnych we krwi się nie unurzał? Twierdził zarazem, że słowianofilstwo należałoby „wychrzcić do stanu świeckiego", a wtedy można byłoby się przekonać, co stanowi o jego istocie: pop czy życie ludu. Ten możliwy akt „oczyszczenia słowianofilstwa" Hercen przyrównywał do aktu oczyszczania panteizmu Boehmego z elementów mistycznych. Oczyszczonym „panteizmem" I. Aksakowa mógłby się stać „socjalizm", tak nierozumnie przez niego przeklinany [XVIII 95].

Walicki zauważył w innym kontekście, że w roku 1857 na podobnie prosłowianofilski apel Czernyszewskiego odpowiadał negatywnie słowianofil Koszelow, stwierdzając, iż gminna „obszczyna" nie ma nic wspólnego z socjalizmem. Dodawał jednak, że uznaje „wyższość socjalistów nad burżuazyjnymi liberałami", ponieważ ci pierwsi dostrzegli „brak ducha wspólnoty w życiu europejskim"[87]. Zauważmy jednak, że w słowianofilskim światopoglądzie racjonalistyczno-ateistyczny socjalizm — jako rodzaj zachodniego socjalnego egoizmu — w żadnym razie nie mógł się stać remedium na chorobę okresu petersburskiego. Interesującym epizodem w dyskusji Hercena ze słowianofilami stało się jego spotkanie w czerwcu 1864 roku w Londynie z Samarinem. Redaktor „Kołokoła" żywił jeszcze wtedy złudzenia, iż różnice pomiędzy nim a słowianofilami mogą być zatarte dla dobra wspólnej sprawy [XVIII 600*]. W poprzedzającym spotkanie liście do Samarina napisał, że jedyna różnica pomiędzy nim a słowianofilstwem polega na stosunku do prawosławia — jednak „wieczność tamtego życia" musi ustąpić wobec „szczerej i świętej miłości do ludu rosyjskiego i do spraw rosyjskich" [XXVII 490]. Jednakże spotkanie nie potwierdziło Hercenowskich nadziei, a Samarin jako „szalony patriota i Robespierre monarchii" [XXVII 498] okazał się ideologicznie bliski Murawjowowi i Katkowowi, podczas gdy Czernyszewskiego i „Sowriemiennika" nienawidził [XXVII 493]. Obwiniał zarazem Hercena o fatalny wpływ na podburzanie nastrojów w Rosji, a stosunek „Kołokoła" do powstania 1863 roku nazwał „kolosalnym kłamstwem w kwestii polskiej" [XXVII 493-494][88]. Najważniejszym efektem tego spotkania z Samarinem stały się *Listy do przeciwnika* [*Pis'ma k protiwniku*, 1864-1865], które należy potraktować jako podsumowanie Hercenowskiej krytyki słowianofilstwa. Hercen jako „socjalista nie od wczoraj" [XVIII 277] pisał do Samarina, „bardzo znanego słowianofila" [XXVII 498]:

> Dla was lud rosyjski jest przede wszystkim *prawosławny*, czyli najbardziej chrześcijański, najbliższy *państwu niebieskiemu*. Dla nas rosyjski lud jest przede wszystkim *socjalny*, czyli najbardziej bliski urzeczywistnieniu jednej strony tego ekonomicznego porządku, tego *ziemskiego państwa*, ku któremu dążą wszystkie socjalne nauki [XVIII 276-277].

Myśliciel przypominał jednak, że z powodu dziwnej ironii losu zmuszony był po doświadczeniach 1848 roku („na gruzach republiki francuskiej") głosić w Europie *część* tej nauki, którą w latach 40. głosił Chomiakow i bracia Kiriejewscy [XVIII 279]. W imię tych samych zasad, dla których walczył ongiś ze słowianofilami w obronie Zachodu, zaczął wtedy spór z samym Zachodem [XVIII 278]. Znaczy to tylko tyle, że Hercen rozpoczął krytykę Zachodu w imię przyszłości oraz dostrzegł wielkie przyszłe znaczenie rosyjskiej „obszczyny". Krytykując rewolucję 1848 roku, Hercen nie przechodził ani na stronę katolicyzmu i konserwatyzmu [XVIII 278], ani nie przyjął religijnych podstaw słowianofilskiej doktryny. Chomiakowowski „patologiczny opis" sytuacji Zachodu uważał w znacznej mierze za słuszny, lecz nie przyjmował jego tłumaczenia przyczyn klęski. Teza, iż nieszczęścia Europy wynikają z jej katolicyzmu, mogła być jeszcze Hercenowi bliska, ale twierdzenie, że remedium na katolicyzm stanowić może wyłącznie prawosławie, budziło już jedynie Hercenowski uśmiech politowania. Taki „oświecony przez kadzidło pogląd" został przez niego nazwany metodą homeopatyczną, czyli „wybijaniem klina klinem" [XVIII 279].

Podczas polemiki z Samarinem Hercen jeszcze raz uświadomił sobie, że teoretyczna podstawa doktryny słowianofilskiej ma charakter „metafizyczno-teologiczny" [XVIII 279].

---

[87] *Ibidem*, s. 477-478.

[88] Dodajmy jednak, że stosunek Hercena do polskiego powstania 1863 roku wcale nie był jednoznacznie pozytywny, ponieważ redaktor „Kołokoła" uważał, iż wybuchło ono znacznie za wcześnie. Wbrew potocznej opinii Hercen nie był także zwolennikiem niepodległości politycznej Polaków, lecz oczyma wyobraźni widział przyszłą słowiańską federację z Rosją i Polską w ramach jednego socjalnego organizmu.

Nie zamierzał się jednak tutaj spierać w sensie teoretycznym, lecz wobec wyzwania Samarina z pasją podjął kwestię etyczno-moralną. Słowianofilski polemista Hercena stwierdził, że ludzie wyznający światopogląd materialistyczny, czyli uważający człowieka za „zlepek atomów", bez powodu troszczą się o życie swoje i bliźnich. Efektem ich teorii winno się stać usprawiedliwienie ucisku i despotyzmu, odrzucenie wolnej woli, zabicie wszelkiej społecznej i duchowej twórczości oraz podporządkowanie wszystkiego „uciskowi materialnej konieczności" [XVIII 600-601*]. Dla Hercena takie stwierdzenie było po prostu kamieniem obrazy, zapytywał przeto Samarina, czy nie dostrzegł, iż w przeszłości swe życie za idee oddawali „chrześcijanie i poganie"? [XVIII 280]. Twierdząc, że wiele ludzkich pozytywnych działań wcale nie wynika z teoretycznych założeń („Matka nie potrzebuje ani religii, ani ateizmu, aby kochać swoje dziecko"), Hercen dodawał w duchu naturalizmu, że głód i pragnienie rozwijają się wcześniej, aniżeli człowiek zada sobie pytanie, czy warto „karmić swoje nędzne atomy lub poić niegodny pokrowiec" [XVIII 280]. Nie chcąc się zajmować kwestiami ściśle religijnymi[89], myśliciel chciał jednak przekonać Samarina, że tylko człowiek nie wierzący w przyszłe życie, może stać się aktywnym działaczem społecznym i obrońcą życia swojego i bliźnich. Wie on bowiem, że nie ma niczego lepszego ponad to życie, podczas gdy teolodzy uważają śmierć za wybawienie. Hercen ironicznie dostrzegł teologiczno-metafizyczny wymiar szubienic Murawjowa:

> Nasi wieszający generałowie łatwo mogą być usprawiedliwieni z religijnego punktu widzenia, odsyłają oni przecież podsądnych do wyższej instancji, a tam mogą się oni wytłumaczyć i im bardziej niewinni się okażą, tym lepszy będzie ich los [XVIII 281].

Odpierając Samarinowską tezę głoszącą bezprawność współczucia „materialistów" w obliczu współczesnych egzekucji, Hercen zapytywał z goryczą, dlaczego sam słowianofil jako „posiadający pełne prawo na współczucie" ani razu nie wystąpił w obronie zabijanych i zsyłanych na katorgę [XVIII 281]. Religia nie wyczerpuje się przecież — jak błędnie sądzi i podług tej teorii postępuje Samarin — nietolerancją i prześladowaniami [XVIII 296].

W tym sporze Hercena z Samarinem doszły do głosu takie rosyjskie idee, które w ćwierć wieku później zostały obrazowo, a zarazem adekwatnie ocenione przez Sołowjowa (ur. 1853). Swoje czasy gimnazjalne, czyli epokę lat 60., myśliciel ten uważał za okres „zmiany katechizmów". Obowiązkowy autorytet prawosławnego katechizmu Filareta został wtedy zastąpiony tak samo obowiązkowym autorytetem Büchnera[90]. Te dwie ideologie nie były dla Sołowjowa wewnętrznie spójne, zarówno w planie teoretycznym jak i praktycznym:

> Z faktu, że „Bóg jest duchem wiecznym, wszechobecnym, wszechwiedzącym, wszechdobrym" w żaden sposób nie wynika, iż szczęki naszych bliźnich powinny być miażdżone. Podobnie, gdy wyznawca nowego katechizmu występował z tego rodzaju twierdzeniem: „nie ma niczego, prócz materii i siły; walka o byt wytworzyła z początku pterodaktyle, a potem łysą małpę, z której powstali ludzie; niechże przeto każdy odda duszę swoją za przyjaciół swoich", to można mieć poważne wątpliwości, czy ten ostatni wywód jest logicznie konsekwentny[91].

W swoim opisie büchnerowców-socjalistów Sołowjow nie odnosił się, rzecz jasna, do Hercena, którego ideologia nigdy nie stała się dogmatycznym materializmem[92], lecz tylko

[89] Hercena — co potwierdzał np. w 1860 roku — kwestia religijna nigdy nie interesowała od strony ściśle religijnej [XIV 40].

[90] W. S. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. VI, Briussiel 1966 s. 270.

[91] *Ibidem*, s. 271; por. poniżej, s. 259.

[92] Bułgakow zwyczajnie się mylił, gdy twierdził, że Hercenowska doktryna bliska była „wulgarnemu naturalno-naukowemu materializmowi Vogta" — S. Bułgakow, *op. cit.*, s. 164. Hercen, co prawda,

do doktrynerów lat 60. i 70. Gdy jednak chodzi o metafizyków-reakcjonistów, to Sołowjow w podobny jak Hercen sposób poddawał w wątpliwość spójność ich systemu, w którym teoretyczna idea jedynego Boga realizowała się, niestety, w praktyce jako filozofia knuta.

Powróćmy jednak do Hercenowskiego eseju *Rosja*. Autor sprzeciwił się tu tezie o monarchizmie ludu rosyjskiego, twierdząc, że od czasów Piotra Wielkiego lud nie uczestniczył w żadnej z pałacowych rewolucji Petersburga. W czasach aktualnych nie jest już możliwy taki ludowy ruch monarchiczny, jaki powstał dla obrony Dymitra Samozwańca; ostatnim wielkim wyczynem ludu było powstanie antynapoleońskie, ale w nim przecież nie przejawiło się pragnienie obrony tronu, lecz tylko przemożna wola obrony ziemi ojczystej [VI 176]. W nieco inny sposób odniósł się Hercen do monarchizmu i religijności ludu rosyjskiego w 1851 roku. Pisał wtedy, że lud czci nie konkretnego cara Mikołaja I, lecz tylko „abstrakcyjną ideę, mit", „ziemską Opatrzność". Lud z ufnością słucha mnichów i duchowieństwa, ale Hercen nie widział w tym wielkiego zagrożenia dla życia społecznego:

> Mnisi i wyższe duchowieństwo są zajęci wyłącznie życiem pozagrobowym i wcale się nie troszczą o lud. Popi zaś utracili wszelki wpływ z powodu chciwości, pijaństwa i bliskich stosunków z policją [VII 284].

Hercen nie uważał, aby sam fakt historycznej młodości Rosjan w połączeniu z ich potworną teraźniejszością mógł być jedynym gwarantem ich wielkiej przyszłości [VI 183]. Sądził jednak, że Rosja — wbrew dziejom sporej liczby ludów, które bezpowrotnie zniknęły ze sceny historycznej — uzasadni w bliskiej przyszłości swoje najwyższe ambicje. Dodawał przy tym, zgodnie z cytowaną powyżej tezą z *Dyletantyzmu w nauce*, że „w historii nie można mówić *tarde venientibus ossa*, lecz przeciwnie, najlepsze jej owoce są dla późno przychodzących zarezerwowane, jeżeli tylko są zdolni pożywić się nimi" [VI 184]. Jego futurystyczne nadzieje związane z gminną wspólnotą (w innym miejscu nazwaną „piorunochronem" dziejów [V 14]) nie miały nic wspólnego z retrospektywną utopią słowianofilów, którą Hercen uznawał za równie szkodliwą jak nierealną [VI 182]. Z innej Hercenowskiej pracy wynika, że wspólnota jako „dziecię ziemi, które usypia człowieka", aby zostać uratowana, musi się poddać próbie ognia rewolucji [VII 38]. W swoich nadziejach rosyjski myśliciel nie kierował się wyłącznie „romantycznym patriotyzmem" [por. V 14], lecz był przekonany o nadejściu takich szczęśliwych czasów, w których Rosja po przezwyciężeniu okresu petersburskiego poda rękę przezwyciężającej swój konstytucjonalizm Europie [VI 181].

Dla tej właśnie Europy napisał i opublikował w roku 1851 zarówno po niemiecku jak i po francusku pracę *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*. Książka ta była z jednej strony najbardziej systematycznym wykładem „rosyjskiego socjalizmu", ukazanym na tle historii Rosji od czasów najdawniejszych do połowy XIX wieku, a z drugiej — dawała syntetyczny opis rozwoju rosyjskiego rewolucjonizmu oraz rosyjskiej literatury i myśli społeczno-filozoficznej okresu nowożytnego (od połowy XVIII w. do 1848 r.). W epilogu traktatu myśliciel dowodził, że przyszłe losy Rosji są nierozerwalnie związane z Europą. Jeżeli ta ostatnia w większym aniżeli dotychczas stopniu powróci do absolutyzmu, czyli „głębiej przyswoi zasady i rozwiązania rządu petersburskiego", to również Rosję czekają wyłącznie ogromne nieszczęścia. Ewentualne wymazanie słowa „Republika" z fasady Francji, zniszczenie w Niemczech przez pruskiego żandarma i jego chorwackiego pomocnika ostatnich maszyn drukarskich, czy też spalenie przez kata w Paryżu z błogosławieństwa papieża

pozostawał od końca lat 40. w przyjaźni z Vogtem, pisał też o jego „trzeźwej pełnoletniości w nauce" [X 171], ale nie zgadzał się z jego ograniczaniem filozofii do przyrodoznawstwa: „... o filozofii, mimo wszystko, mówi on bzdury" [XXVI 215].

dzieł francuskich filozofów — wszystko to stanie się natychmiast przyczyną „apogeum carskiej wszechmocy" w Rosji. Przyszłość Rosji nigdy nie była tak silnie związana z przyszłością Europy [VII 124]. Taki pogląd stoi w jawnej sprzeczności z obiegową tezą, że „rosyjski socjalizm" Hercena miał wymiar słowianofilsko-nacjonalistyczny. Wbrew niektórym swoim sceptycznym sformułowaniom — z których wynikało, że „im gorzej" w Europie, „tym lepiej" dla przyszłości samej Europy, Rosji oraz świata — Hercen bronił tu tezy o potrzebie współpracy na niwie socjalno-politycznej postępowych sił rosyjskich i europejskich:

> Nadzieje i dążenia rewolucyjnej Rosji pokrywają się z nadziejami i dążeniami rewolucyjnej Europy i przepowiadają ich alians w przyszłości. Narodowy element wnoszony przez Rosję — to świeżość młodości oraz przyrodzona skłonność do socjalistycznych instytucji [VII 125].

Europa zaś może wnieść do nowego ustroju element „osobowości" — takiej tezy Hercen bronił przeciwko słowianofilom, dla których cała historia Europy była jednym wielkim fatalnym pasmem nieszczęść. W rozdziale *Moskiewski panslawizm i rosyjski europeizm* zarzucał swoim oponentom, że krytykując Europę *en bloc,* nie dotrzegali różnicy pomiędzy zachodnim „ograniczonym egoizmem" a europejską „wolną osobowością" (*individualité libre*). Określiwszy całą europejską rzeczywistość mianem egoistycznej, uznawali zarazem rosyjskich europeistów za „ślepych zwolenników zachodniego oświecenia" (*adorateurs aveugles de la lumière de l'Occident*) [VII 111]. Tymczasem Hercen przypominał, że idea powszechnego odrodzenia zrodziła się w samej rzeczywistości europejskiej znacznie wcześniej aniżeli słowianofile wystąpili na ideologicznej moskiewskiej scenie. Europa wcale nie czekała na wiersze Chomiakowa, lecz sama sobie uświadomiła, że „znajduje się w przededniu kataklizmu — palingenezy albo ostatecznego upadku". Pierwszeństwo w sformułowaniu takiego poglądu Hercen przypisywał socjalizmowi, za którego ojców uznał Saint-Simona, Fouriera i Proudhona, przypominając zarazem, że saint-simonizm pojawił się w Rosji dziesięć lat przed wystąpieniem słowianofilów [VII 111]. W innym miejscu traktatu Hercen napisał, że to on sam i jego grupa byli aresztowani w roku 1834 za chęć propagowania w Rosji idei saint-simonizmu [VII 88].

Trzeba dodać, iż w omawianej pracy nie ma już — wbrew temu, co Hercen pisał w eseju *Rosja* — cienia apologii bizantyjskiego prawosławia. Zostało ono tutaj nazwane „apatycznym katolicyzmem" [VII 102] i jednym z głównych sprawców nieszczęść Rusi Moskiewskiej [VII 102-103]. Pomimo że Hercen cenił okres kijowski, to jednak odrzucał słowianofilską totalną apologię tamtych czasów:

> Tutaj ograniczali się do okresu kijowskiego i propagowali wspólnotę gminną. Ale przecież okres kijowski nie przeszkodził nadejściu okresu moskiewskiego i utracie swobód. Wspólnota nie uratowała chłopa od przywiązania do ziemi; dalecy od myśli zaprzeczania znaczeniu wspólnoty, drżymy jednak o nią, albowiem podług swej istoty nie ma niczego trwałego bez wolności jednostki. Europa, która nie znała tej wspólnoty albo też zatraciła ją przewrotnie w wiekach minionych, dobrze ją zrozumiała. A Rosja, posiadająca ją w ciągu tysiąca lat, nie zrozumiała jej dopóty, dopóki Europa nie przyszła jej podpowiedzieć, jaki to skarb skrywa w swym łonie. Słowiańską „obszczynę" zaczęto cenić, gdy zaczął się rozprzestrzeniać socjalizm [VII 112].

W powyższym cytacie, w którym pobrzmiewają echa tezy o „konieczności zachowania wspólnoty i jednoczesnym wyzwoleniu jednostki" [XII 156], odnajdujemy klucz do zrozumienia istoty Hercenowskiego ponadnarodowego „rosyjskiego socjalizmu", jakże dalekiego od narodowo-prawosławnej wspólnotowości słowianofilów [por. VII 108]. Tym niemniej Hercen odważył się napisać, że socjalizm, który podzielił Europę na dwa wrogie sobie obozy, mógłby stać się mostem, na którym słowianofile i europeiści mogliby sobie podać ręce [VII 118]. Było

to jednak tylko pobożne życzenie, któremu zaprzeczała zarówno konserwatywno-religijna istota słowianofilskiej doktryny, jak i Hercenowska dogłębna świadomość tego faktu.

Kończąc swe rozważania, Hercen widział dwa możliwe rozwiązania dla najbliższej historycznej przyszłości. Z jednej strony wyrażał obawę, że jeszcze jedno stulecie panowania despotyzmu w Rosji może zabić wszystkie dobre cechy rosyjskiego ludu [VII 109]. Długi okres niewolnictwa nie mógł być faktem przypadkowym, lecz musiał w naturalny sposób odpowiadać jakiemuś fragmentowi rosyjskiego narodowego charakteru. Chociaż ten fragment może być w bliskiej przyszłości zwyciężony, to jednak również on może okazać się zwycięzcą. Jeżeli Rosja pogodzi się z istniejącym stanem rzeczy, to nie ma ona przed sobą żadnej szczęśliwej przyszłości. Jeżeli „kurs petersburski" będzie dalej kontynuowany, albo też nastąpi słowianofilski powrót do okresu moskiewskiego, to Rosja jak półdzika orda rzuci się na Europę i zginie razem z nią pośród ogólnego chaosu. Taki właśnie stan rzeczy musi być uświadomiony ludowi rosyjskiemu przez „mózg kraju" (*intelligence du pays*) [VII 113], czyli „klasę ludzi ucywilizowanych" [VII 125]. Jeżeli jednak w Europie zwycięży konserwatyzm, to władza carska zniszczy w Rosji ową klasę, a wtedy sama — nim runie na Europę — stanie w obliczu nowej krwawej pugaczowszczyzny [VII 125]. Jednak za wielce prawdopodobne uważał Hercen zwycięstwo socjalizmu, który określił teraz mianem „logiki zastosowanej do państwa" [VII 122]. Ściany rosyjskiego więzienia wznosiła siła brutalna, ale są one drewniane i runą przy pierwszym uderzeniu [VII 110]. Wielką rolę w procesie wyzwolenia Hercen przypisywał Polakom, twierdząc, że swoim wcieleniem Warszawy do Petersburga rząd rosyjski wzniósł rewolucyjny pomost łączący Wisłę z Morzem Czarnym. Wystarczy teraz, aby na ten „pomost" weszła Europa, a wtedy wszyscy razem wejdą do nowego wyzwolonego świata [por. VII 127].

Kwestia polska była w Hercenowskim wykładzie jedynie modyfikacją kwestii ogólnosłowiańskiej. W pracy *Lud rosyjski a socjalizm* (1851) myśliciel stwierdził, że solidarność łącząca naród rosyjski i polski nie może być zniszczona. Poza Rosją bowiem nie ma przyszłości dla świata słowiańskiego, który może się tylko rozpłynąć w świecie niemiecko-austriackim [VII 279]. W *Liście Rosjanina do Mazziniego* (1849) napisanym w obliczu nabrzmiewającego konfliktu rosyjsko-tureckiego Hercen stwierdził, że „słowiański świat niczego innego nie pragnie, jak tylko zjednoczyć się w wolną federację". Ubolewając nad faktem, że rosyjski carat tłumi rewolucyjne ruchy Słowian, pisał:

> (...) Rosja — to zorganizowany słowiański świat, to słowiańskie państwo. To do niej właśnie powinna należeć *hegemonia*, ale car to odrzuca. Miast wezwać do siebie narody, które są braćmi jego narodu, on je zdradza; miast stanąć na czele słowiańskiego ruchu, proponuje pomoc i złoto katom Słowian [VI 228].

Zwracając uwagę na fakt, że Bizancjum stanowi odwieczne marzenie Rosji [VI 225], Hercen wyciągał z tego zadziwiający wniosek, iż zdobycie Konstantynopola przez Mikołaja I stałoby się jednocześnie końcem znienawidzonego imperium Romanowów:

> Wzięcie Konstantynopola byłoby początkiem nowej Rosji, federacji słowiańskiej, *demokratycznej i socjalnej* [VI 230].

Taki obrót rzeczy — wbrew niektórym Hercenowskim antyhegłowskim frazom tego okresu — miał wynikać z planów „naturalnej organicznej teleologii", czyli „fizjologii historii" [VI 230][93]. Problem zdobycia Konstantynopola i zbudowania na jego gruzach

[93] Walicki zauważał, że to „stwierdzenie jest jawnie sprzeczne z historiozofią książki *Z tamtego brzegu*, kategorycznie odrzucającą wszelką teleologię i prowidencjalizm" — A. Walicki, *W kręgu...*, s. 475. Przypomnijmy jednak, że również w wielu fragmentach *Z tamtego brzegu* obecny był moment teleologiczno-heglowski. Ten moment, jak widać, nie został także wykluczony z doktryny „rosyjskiego socjalizmu". Trzeba

fundamentów federacji słowiańskiej powrócił z nową siłą do Hercenowskiego „rosyjskiego socjalizmu" podczas wojny krymskiej w 1854 roku. W tekście *Rosja i stary świat* autor bronił przekonania, że stolicą słowiańsko-socjalistycznego świata nie powinien być ani Wiedeń (miasto rokokowo-niemieckie), ani Petersburg (miasto nowo-niemieckie), ani Warszawa (miasto katolickie)[94], ani Moskwa (miasto tylko rosyjskie). Taką stolicą może być jedynie wolny od wszystkich tych ograniczeń Konstantynopol, którego zdobycie przez Rosję stanie się przyczyną śmierci carskiego Petersburga [XII 165].

Walicki dostrzegł w tym Hercenowskim panslawizmie podobieństwo do ideologii K. Aksakowa, który w memoriale *O kwestii wschodniej* [*O wostocznom woprosie*, 1854] postulował zdobycie Konstantynopola w imię słowiańskich prawosławnych i ludowych zasad[95]. Prócz podobieństwa, były tu jednak zasadnicze różnice — podczas gdy Aksakow proponował religijno-polityczny sojusz „pod patronatem cara rosyjskiego"[96], to Hercen oczyma wyobraźni widział przyszłą słowiańsko-socjalistyczną federację koniecznie z carskim trupem u jej stóp. Autor pracy *Rosyjski lud i socjalizm* nigdy nie powoływał się w swym panslawizmie na Aksakowa i Chomiakowa, bo ich doktryna przypominała mu „panslawizm imperatorski", w którym berło zamieniło się w pałkę:

> Panslawizm imperatorski, tak jak głoszą go aż do dzisiaj ludzie sprzedajni albo błądzący, nie ma nic wspólnego ze związkiem opartym na zasadzie wolności [VII 281].

Pośród swoich poprzedników Hercen wymieniał natomiast imiona dekabrystów, Pestla i Murawjowa, u których pierwszych zrodziła się rewolucyjna „idea słowiańskiej federacji" [VII 277]. Centralizacja, zdaniem Hercena, była zawsze sprzeczna z duchem Słowiańszczyzny, podczas gdy federalizacja („sojusz wolnych i autonomicznych narodów") odpowiadała jej charakterowi [VII 280]. Konsekwentnie trzeba stwierdzić, że panslawizm hercenowsko-bakuninowski[97] wywodził się z tej właśnie linii, podczas gdy prawosławno-carski panslawizm K. Aksakowa i Chomiakowa, który uzyskał swą kodyfikację w pracy Danilewskiego *Rosja a Europa*, jest ideologią odrębną. Po wojnie krymskiej Hercen nie bronił już swej idei zdobycia Konstantynopola, ale też nigdy nie napisał, że jej wyznawanie było jakimś większym błędem. Wyśmiewał się za to w przyszłości z I. Aksakowa, który — w obliczu powstania Greków i Słowian przeciwko tureckiemu panowaniu — opublikował na początku 1867 roku panslawistyczny artykuł, przyzywający do zjednoczenia prawosławnych po patronatem Rosji. Hercen nazwał go za to „prorokiem-wydawcą", „Ezechielem-Aksakowem", pragnącym powrotu znienawidzonego bizantynizmu [XIX 227-228].

W pracy *Stary świat i Rosja* „rosyjski socjalizm" Hercena ukazywał swe katastroficzno-rewolucyjne oblicze — myśliciel był przekonany, iż od czasów rewolucji lutowej liczą się w historii tylko dwie rzeczy: kwestia socjalna oraz kwestia rosyjska, które stanowią dwa

---

jednak dodać, że ten nowy Hercenowski teleologizm zatracił już optymistyczny wymiar „faustycznego heglizmu" na rzecz *teleologii naturalistycznej*.

[94] Identycznie jak słowianofile, Hercen uważał, że katolicyzm jest sprzeczny z duchem słowiańskim [XII 137]. Przypomnijmy jednak, że równie zdecydowanie oddzielał on katolicyzm od socjalizmu, co już było całkowicie sprzeczne z ideologią słowianofilską i późniejszym światopoglądem Dostojewskiego.

[95] A. Walicki, *ibidem*, s. 475.

[96] Cyt. za A. Walickim, *ibidem*, s. 400.

[97] Bakunin bronił idei „rewolucyjnego panslawizmu" już podczas Wiosny Ludów, będąc obecny na zjeździe Słowian w Pradze w czerwcu 1848 roku. Teoretycznie wyłożył swe idee w dwóch artykułach *Podstawy nowej słowiańskiej polityki* [*Statuten der neuen slawischen Politik*, 1848] i *Apel rosyjskiego patrioty do Słowian* [*Aufruf an die Slaven. Von einem russischen Patrioten Michael Bakunin*, 1848]. Hercen pisał o tym aspekcie Bakuninowskiej działalności w roku 1862 [XVI 16-18].

oblicza tego samego problemu. „Kwestia rosyjska" została utożsamiona z „nowym nadejściem barbarzyńców, wyczuwających agonię" Europy. Jeżeli europejski rewolucyjny socjalizm sam nie zdoła dobić „zwyrodniałego ustroju społecznego"[98], to może uczynić to za niego Rosja. Hercen nie pisał jednak, że taki stan rzeczy jest *konieczny*, lecz tylko uważał go za *możliwy*:

> Nie ma niczego absolutnie koniecznego. Przyszłość nie bywa nieuchronnie przedokreślona; fatalnego przeznaczenia nie ma. Przyszłość może w ogóle nie nastąpić. Geologiczny kataklizm może całkowicie zlikwidować nie tylko kwestię wschodnią, ale również wszelkie inne kwestie — zwyczajnie nie będzie kto miał ich postawić [XII 144]

W podobnym tonie, jakkolwiek pozbawionym elementu katastroficznego, Hercen rozważał o historii w pracy *Lud rosyjski i socjalizm*. Powołując się na Arystotelesowskie rozróżnienie „konieczności ustanowionej" od „konieczności a *posteriori*", pisał, że natura (a historię myśliciel uważał za „postępową kontynuację rozwoju zwierząt" [VII 282]) podporządkowuje się „konieczności wydarzeń dokonanych", ale wcześniej zawsze istnieje bardzo duży margines pomiędzy potencjalnymi możliwościami [VII 279-280]. Z tej ogólnej tezy Hercen wyciągał wnioski na temat przyszłości Słowian — nie musiała być ona taka jak dotychczas, tym bardziej, że natura (historia) nigdy nie „stawia całego swego kapitału na jedną kartę" [VII 283]. Myślicielowi chodziło o to, że historia świata nie może zależeć wyłącznie od tego, co dzieje się w Europie. Każdy bowiem naród, który w określonym momencie swego rozwoju wszedł na historyczny szlak ludzkości, staje się jej nieodłączną częścią. Historię traktował Hercen jako arenę działania „aktywnej i postępowej części społeczeństwa" — w takim procesie zanika wszelki narodowy arystokratyzm, kolor skóry i inne różnice pomiędzy ludźmi:

> To, co się nie uczłowieczyło, nie może wejść do historii; dlatego nie ma narodu, który wszedł do historii, a zarazem mógłby być traktowany jako stado zwierząt, tak samo jak nie ma narodu, który mógłby nazywać się rzeszą wybranych [VII 282].

W powyższym fragmencie, prócz ogólnej tezy, zawarte są ponadto *implicite* jej trzy konkretne modyfikacje: 1. naród rosyjski przez długi okres czasu pozostawał poza historią; 2. na określonym etapie dziejów ów naród wszedł jednak stopniowo do historii powszechnej, co wiąże się z uzyskaniem określonych przywilejów; 3. jednak ani on, ani żaden inny naród nie może pretendować do miana „narodu wybranego" (tej tezy Hercen bronił jeszcze w latach 60., twierdząc, że Rosja — podobnie jak żaden inny naród — nie ma do wypełnienia żadnej misji, a mesjanizm typu judaistycznego był jej zawsze obcy) [XVIII 133].

Nie było wielką zasługą Rosjan, że w swoim „znieruchomiałym kwietyzmie" (*immutable quietism*) zachowali aż do czasów współczesnych wiejską „obszczynę". Jeżeli jednak udało im się tego dokonać, to nie wolno teraz nikomu owego elementu zatracić [XII 19]. Wiejska wspólnota jako jedyny wytwór „narodowego prawodawstwa" opiera się „na wybieralnej administracji oraz podziale ziemi, na uznaniu prawa każdego pracującego do ziemi i do uczestnictwa we wszystkich sprawach obszczyny". Wszystko zaś co złe w rosyjskim prawie, jest pochodzenia rzymskiego, feudalnego, katolickiego i protestanckiego [XII 342].

„Obszczyna" bywała przez Hercena określana mianem „chłopskiego komunizmu" (*comunisme moujique*) [VII 294], który ze swej strony był oparty na „stałym podziale ziemi podług liczby pracujących i na braku indywidualnego posiadania ziemi" [XII 139]. Dodatkową jego zaletą była obieralność starostów i powszechne głosowanie w sprawach wspólnoty [XII

[98] Warto dodać, że w swym katastrofizmie Hercen był przekonany, iż w historii dnia dzisiejszego „nie *narody* zginą, lecz państwa, zginą instytucje, rzymskie, chrześcijańskie, feudalne i umiarkowanie parlamentarne" [XII 134].

155].Tymczasem rosyjska warstwa zeuropeizowana miała się stać „zakwasem, czyli pośrednikiem pomiędzy ludem rosyjskim a rewolucyjną Europą" [VII 291]. „Wykształcony Rosjanin" to „najbardziej niezależny człowiek w świecie" [VII 298]. Człowiekiem przyszłości w Rosji miał już jednak być — podobnie jak robotnik w odrodzonej Francji[99] — wyłącznie chłop [VII 291]. Nastał już przeto najwyższy czas — a są to Hercenowskie słowa z 1854 roku — aby „wykształcona Rosja rozpłynęła się w ludzie" [XII 153].

Za warunek *sine qua non* urzeczywistnienia „rosyjskiego komunizmu" uważał Hercen zniesienie pańszczyźnianego niewolnictwa. W pracy *Lud rosyjski i socjalizm* pisał o trzech elementach rosyjskiego życia: chłopie i „literaturze", ponad którymi wznosi się „monstrum Rosji oficjalnej, «Rosji-kłamstwa», «Rosji-cholery»" [VII 294]. Właśnie ta ostatnia Rosja, najpierw rękami Borysa Godunowa, a potem Piotra I oraz Katarzyny II, dokonała aktu przywiązania chłopów do ziemi. Mikołajowi I Hercen miał za złe również to, że niczego nie uczynił dla wyzwolenia rosyjskich włościan [XII 274]. W roku 1864 pisał, że w czasach Mikołajowskich przed „człowiekiem myślącym" stała jedna paląca kwestia, podobna do tej, którą Bóg Biblii postawił przed pierwszym bratobójcą: „Kainie, cóżeś uczynił ze swoim bratem?" [XVIII 132]. Już w roku 1853 w pierwszej wydanej w Londynie ulotce propagandowej Hercen zwracał się z apelem do szlachty ziemiańskiej, twierdząc, że nie chce przyzywać ludu do topora ani do palenia pańskich dworów [XII 85]. Dodawał, że właśnie ta warstwa społeczna, a nie carat, winna sama rozpocząć proces wyzwalania. Wyzwolenie chłopa musi się wiązać z aktem nadania ziemi, inaczej bowiem jest wielce prawdopodobna nowa „pugaczowszczyzna" [XII 84] Gdy na tron rosyjski na początku roku 1855 wstępował Aleksander II, Hercen zwracał się do niego listem z Londynu:

> Daj ziemię chłopom. Ona i tak do nich należy, zmyj z Rosji hańbiące piętno ustroju pańszczyźnianego (...). Twój ojciec, umierając (...) wyznał, że nie zdążył uczynić tego, co chciał dla *wszystkich* poddanych... Ustrój pańszczyźniany pojawił się jak wyrzut sumienia w ostatniej minucie. Nie *zdążył* w ciągu trzydziestu lat wyzwolić chłopów! Spiesz się. Wyzwól chłopa od przyszłych łajdactw, wyzwól go od krwi, którą będzie musiał przelać [XII 274].

Tym sposobem Hercen świadomie odnosił się do problemu, który miał pierwszorzędne znaczenie już u dekabrystów — Pestel i jego przyjaciele najpierw spierali się, czy wyzwolić chłopów z ziemią czy bez niej, ale potem „wszyscy dostrzegli absurd wyzwolenia do głodu" i rozważali tylko kwestię zapłaty za ziemię [XII 81]. Wyzwolenie bez ziemi byłoby jednoznaczne ze stworzeniem dwudziestomilionowego proletariatu, a ponadto zniszczyłoby „obszczynę" i wieś „zatraciłaby swoją komunistyczną zasadę" [XII 108-109]. Rosja stoi w obliczu „ekonomicznej rewolucji", w której wyniku chłopi muszą dostać ziemię [XII 353]. Niewolnictwo pańszczyźniane w ciągu paru pokoleń przekształciło ludzi w biologicznych pariasów, wystarczy przeto, jak pisał Hercen, spojrzeć na podobiznę chłopa białoruskiego, aby dostrzec deformację czaszki i jego niski wzrost. Jego „zwierzęcy wygląd" i spojrzenie dowodzą, że ewolucja odwróciła się w tym przypadku od człowieka w kierunku zwierząt. Cała postura białoruskiego chłopa wyraża sobą wyrzut i wezwanie: „Do topora, braciszkowie!" [XII 99]. To ostatnie twierdzenie wcale jednak nie świadczy, że Hercen nadal był zwolennikiem użycia „topora" w dziele urzeczywistniania rosyjskiego socjalizmu. W roku 1857 wypowiadał się już otwarcie

[99] W roku 1862 Hercen nie pokładał chwilowo nadziei w zachodnioeuropejskim robotniku, skoro pisał, że również jego ideałem i nieuchronnym punktem dojścia jest pozycja *bourgeois*: „*Niemiecki chłop to* mieszczanin rolnictwa, robotnik wszystkich krajów — to *przyszły* mieszczanin" [XVI 138]. Nie było to jednak jego ostatnie słowo w tej kwestii, gdyż pod koniec 1865 roku pisał o Rosji i Europie: „Szliśmy za wami, drogi nasze się przecięły, i znów nie pójdziemy tą samą drogą — *wy z proletariatem do socjalizmu, my z socjalizmem do wolności*" [XVIII 469].

przeciwko „artystom-rewolucjonistom", którzy odrzucają dla Rosji wszelką możliwość reform odgórnych [XIII 22]. Aby kontynuować w sensie pozytywnym reformę Piotra, car Aleksander II powinien w ten sam sposób wyrzec się okresu petersburskiego, jak car Piotr wyrzekł się okresu moskiewskiego [XIII 29]. W grudniu 1857 w obliczu reskryptu carskiego nakazującego trzem dawnym polskim guberniom wybranie komitetów do spraw wyzwolenia chłopów, Hercen ogłaszał radość z faktu uczynienia „pierwszego kroku dla wyzwolenia chłopów pańszczyźnianych w Rosji" [XIII 146-151]. Na początku 1860 roku wspominał, że czuł się wtedy tak wspaniale jak Kant w obliczu ustanowienia Republiki Francuskiej [XIV 216]. Wcześniej w lutym 1858 roku miał odwagę napisać do Aleksandra II: „Zwyciężyłeś Galilejczyku!", co było reakcją na kolejne kroki cara w kierunku zniesienia niewolnictwa chłopów. Aleksander II został tu określony mianem „wyzwoliciela chłopów" [XIII 197] i „następcą dekabrystów", otwierającym nową erę dla Rosji [XIII 196]. Gdy jednak dalsze działania cara nie potwierdzały większości nadziei Hercena, już w listopadzie 1858 roku zaczął on pisać o braku *„jedności* w działaniach Aleksandra". Z jednej strony, jest on „wyzwolicielem chłopów, reformatorem", ale z drugiej — jest także „obrońcą Mikołajowskich postronków, zagrażającym zadeptaniem ledwo wschodzących kiełków" [III 362]. Dla Rosji, która idzie na spotkanie socjalizmu, możliwe są dwa warianty rozwoju. Hercen gorąco pragnął rozwoju „pokojowego i ludzkiego" i zarazem obawiał się „krwawego rozwoju". Nawet jednak ten ostatni był dla niego lepszy i bardziej pożądany aniżeli *status quo* typu mikołajowskiego [XIII 22]:

> Straszna jest pugaczowszczyzna, ale, powiedzmy szczerze, jeżeli wyzwolenie chłopów nie może być osiągnięte inaczej, to i taka cena nie będzie zbyt wysoka. (...) Nasze serce krwawi na myśl o niewinnych ofiarach, opłakujemy je zawczasu, ale chyląc głowę, powiemy: niechaj dokonuje się straszny los, którego uprzedzić nie umiano albo nie chciano [XIII 84].

Na początku 1860 roku Hercen określił Aleksandra II mianem Fausta, który po przywołaniu ducha przestraszył się tego, co był uczynił. Car, jak pisał, „w jawny sposób chce dobra — i boi się go". Podobnie jak dwulicowy Janus pragnie jawności (ros. *głasnost'*) i wzmacnia jednocześnie cenzurę, dąży do ustanowienia sprawiedliwych sądów, a na stanowisku ministra sprawiedliwości utrzymuje znienawidzonego Panina, chce być obrońcą ludu, a mieni się „pierwszym szlachcicem", itd. [XIV 217]. Tym niemniej, Hercen nie dopuszczał już myśli o jakimkolwiek chłopskim powstaniu, które w danej sytuacji byłoby tylko nierozumnym buntem przeciwko wyzwoleniu i próbą powrotu do ustoju pańszczyźnianego [XIV 221]. Apelował zarazem do cara, aby nie dał się okłamywać przez urzędnicze otoczenie i uczynił z nadchodzących lat 60. epokę prawdziwych przeobrażeń. Ta reformistyczna postawa Hercena natychmiast wzbudziła krytyczny oddźwięk w rewolucyjnej podziemnej Rosji. Już w marcu 1860 roku na łamach pisma „Kołokoł" ukazał się *List z prowincji*, podpisany pseudonimem „Russkij Czełowiek"[100] i opatrzony krytycznym wstępem Hercena. Autor listu z Rosji zarzucał Hercenowi złudną wiarę w „dobre zamiary carów" i przyzywał go do zmiany politycznego stanowiska: „Już wszystko Pan zrobił, aby przyczynić się do pokojowego rozwiązania sprawy, niechże Pan zmieni ton i niechże Pański «Kołokoł» nie na mszę dzwoni, lecz na trwogę! Do topora niech pan przyzywa Ruś. Żegnam się, lecz niech Pan pamięta, że w ciągu kilkuset lat zgubna była dla Rusi wiara w dobre zamiary carów, i nie Pan powinien ją podtrzymywać" [XIV 541*]. W krytycznym wstępie do listu Hercen informował, że postanowił opublikować artykuł „przyjaciela, którego poglądów nie podziela" [XIV 238]. Dodawał, że są mu bliskie pozytywne idee autora, ale nie może się zgodzić

[100] Autorstwo tekstu do dziś pozostaje niewyjaśnione. W nauce radzieckiej podejmowano bezzasadne próby przypisania go Czernyszewskiemu, Dobrolubowowi, a nawet Szewczence [por. XIV 541-542*].

z jego krwawymi metodami. Obserwując, do czego doprowadziła rewolucja 1848 roku, poczuł „obrzydzenie do krwawych przewrotów":

> Do *topora* jako ultima ratio uciskanych nie będziemy przyzywać *tak długo, dopóki pozostanie choć jedna rozumna nadzieja na rozwiązanie bez topora* [XIV 239].

Na początku roku 1861 w obliczu manifestu 19 lutego Hercen pisał, że w dziele reformy uczyniono dopiero pierwszy krok [XV 52], i przypominał, że po wyzwoleniu chłopów należy natychmiast zaprzestać stosowania kar cielesnych, zreformować sądy oraz znieść cenzurę [por. XV 52]. W kwietniu 1861 pragnął wnieść publiczny toast za zdrowie Aleksandra II, ale zrezygnował ze swego zamiaru w obliczu krwawego stłumienia przez wojska carskie pokojowej demonstracji w Warszawie [XV 65-67]. Gdy w czerwcu tego roku ukazał się w Rosji nielegalnie pierwszy numer proklamacji „Wielkorus" o tematyce jawnie reformistycznej, Hercen gorąco powitał tę publikację, zachęcając wszystkich myślących Rosjan do zakładania niezależnych drukarni [XV 132].

Dokładnie w tym samym czasie dopomógł Szełgunowowi i Michajłowowi opublikować ich rewolucyjną proklamację *Do młodego pokolenia*, ale — jak pisał już po śmierci tego ostatniego na katordze — „zaklinał go, aby nie drukował wezwania" [XX 421]. Hercenowi były już wtedy zwyczajnie obce rewolucyjne treści proklamacji.

Gdy w połowie maja 1862 roku wybuchnęły w Petersburgu tajemnicze niszczycielskie pożary, które trwały ponad dwa tygodnie, rządowa prasa nie miała wątpliwości, że ich sprawcami była rewolucyjna młodzież, podżegana przez Czernyszewskiego z Petersburga i Hercena z Londynu. Czernyszewski pod koniec życia wspominał, że z końcem maja 1862 roku odwiedził go wierzący w te pogłoski Dostojewski, błagając, aby zapobiegł przyszłym pożogom. Czernyszewski nie zaprzeczał absurdalnym pomówieniom, gdyż uznał Dostojewskiego za człowieka cierpiącego na „duchowy rozstrój"[101]. Także Hercen wspominał, że w tym czasie odwiedziła go w Londynie pewna młoda kobieta z Moskwy i prosiła o niepodpalanie stolicy. Hercen, zanim zaprzeczył, poprosił spokojnie, aby owa oskarżycielka wskazała choć jedno słowo w tym, co napisał, które mogłoby potwierdzić jej straszne przypuszczenia [XI 309-311]. Wbrew pogłoskom, Hercen potępiał podpalenia, czemu dawał niejednokrotnie wyraz na łamach „Kołokoła" [por. XVI 122]. Nie usprawiedliwiał zarazem oficjalnej paniki i wyśmiewał wszelkie próby łączenia podpaleń z faktem pojawienia się w Petersburgu kolejnej rewolucyjnej proklamacji pt. *Młoda Rosja* [por. XVI 219]. Jego stosunek do współczesnego jakobinizmu młodzieży był wielce krytyczny (autorów wezwania nazywał przedstawicielami „rosyjskiego geniuszu, *oddzielonego od ludu*" [XVI 203]), ale uważał zarazem, że strach obrońców porządku jest ponad miarę wyolbrzmiony [XVI 200-202]. W związku z tym w czerwcu 1863 roku — wobec braku sukcesów specjalnej komisji powołanej do wyśledzenia „podpalaczy-rewolucjonistów" — konstatował ironicznie, iż ograniczono się do zatrzymania kilku setek aresztantów, podejrzewanych o to, że „naczytali się Büchnera aż do podpalenia" [VII 171][102].

W 1863 roku, przede wszystkim w obliczu bezwzględnej akcji Aleksandra II wobec powstańczej Polski, Hercen ostatecznie stracił wszystkie złudzenia co do dobrych zamiarów cara. Pisał przeto, że tylko upadek „dynastii niemieckich Tatarów" może zapobiec upadkowi

---

[101] N. G. Czernyszewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w piatnadcati tomach*, t. I, Moskwa 1939 s. 777-779. Dostojewski ze swej strony przedstawił ten sam epizod w innym świetle; również on, jak pisał, nie wierzył w związki Czernyszewskiego z terrorystami — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXI, Leningrad 1980 s. 25-26.

[102] Z ogromną satysfakcją informował Hercen na początku 1866 roku, że sprawcą podpaleń w Symbirsku z wiosny poprzedniego roku był *miejscowy strażak* [XIX 14].

całej Rosji [XVII 66]. Kiedy w lutym 1863 roku pojawiło się skierowane do chłopów wezwanie, które udawało kontynuację carskiego manifestu z 19 lutego 1861 roku i „nadawało w imieniu cara" ludowi nowe swobody, a w rzeczywistości było sfabrykowane przez rewolucyjną organizację, Hercen pisał:

> Nie mamy wątpliwości, że to wezwanie sporządzili ludzie szlachetni, którzy jednak nie spostrzegli, że umocnili tym starą nieszczęsną myśl, że car chce dać prawdziwą *wolę*, tylko że zawsze mu ktoś przeszkadza, podczas gdy wiadome jest, iż to on przeszkadza sam sobie, dlatego że sam nie chce dać prawdziwej *woli* [XVII 199].

Było przeto logiczne, że wobec krachu nadziei związanych z carem, w marcu 1863 roku Hercen zareagował niezwykle przychylnie na wzmożenie aktywności powstałej jesienią roku 1861 organizacji „Ziemia i Wola", która swą nazwę zawdzięczała Ogariowowi. *Ziemia* i *Wola* były bowiem dla Hercena dwiema częściami tego samego problemu, które do tej pory traktowano rozdzielnie, a które teraz mogą zostać połączone w Rosji. Ona bowiem dobrze wie, co oznacza zarówno „ziemia bez woli" jak i „wola bez ziemi" [XVII 56]. „Socjalna religia ludu rosyjskiego" polega na uznaniu „niezbywalnych praw każdego członka «obszczyny» do posiadania określonego kawałka ziemi" [XVIII 23]. „Obszczyna" zaś zawiera w sobie miniaturowy zarodek politycznego ustroju (władza zgromadzenia, wybieralna administracja i sąd). Po carskiej reformie rolnej („Pół naszego programu zostało zrealizowane przez samego cara" [XVII 79]), pora teraz wywalczyć wolność polityczną, zwołać „Sobór ponadklasowy, ogólnonarodowy, bez rozróżnienia wyznań, z możliwością *dla każdego wybierania każdego*" [XVIII 24]. Tak samo, jak nie ma woli bez ziemi, tak samo ziemia nie będzie długo istnieć bez woli [XVIII 26]. Bez wolności nie ma pracy ani chleba [por. XVIII 383].

W kolejnym liście do cara Aleksandra II z maja 1865 roku Hercen określił go mianem „zwycięskiego Galilejczyka, który nie umiał wykorzystać swego zwycięstwa" [XVIII 338]. W roku 1864 Hercen rozróżnił w działalności Aleksandra II dwa podokresy: do połowy 1862 roku oraz lata następujące po tej dacie. Jak wiadomo, dokładnie w połowie 1862 roku rozpoczęły się pożary w Petersburgu, które powtórzyły się latem roku następnego, oraz ukazała się proklamacja „Młoda Rosja". Katkow wiązał te fakty z kwestią polską i nihilistycznymi intrygami. Od tego czasu, jak pisał Hercen, „wiatr powiał w drugą stronę", wszelkie siły rządu i społeczeństwa zostały wyczerpane aktem „niepełnego wyzwolenia chłopów", a „zahamowana maszyna zaczęła iść do tyłu" [XVIII 238-239]. Aktualny rząd przewyższył w swym okrucieństwie Mikołaja I i jego poprzedników [XVIII 253]. Sądy i egzekucje tego okresu były powrotem do czasów Piotra I i „bironowszczyzny" [XVIII 239-240]. Dlatego Hercen znów z rozpaczą pisał, że nie widzi innego wyjścia z „powszechnego impasu" jak „śmierć ze starości albo przewrót socjalny — ostry albo stopniowy — wyrastający z życia ludu albo wnoszony do niego przez myśl teoretyczną" [XVIII 277]. Natychmiast jednak wyrażał obawę, że w Rosji — w której nie ma szacunku ani do równości (jak we Francji), ani do wolności (jak w Anglii) może nastąpić przejście od „despotyzmu arakczejewowskiego" do „despotyzmu pugaczowowskiego" [XVIII 289]. Tymczasem „*Nowa Rosja*" to lud [XVIII 243] plus męczennicy walczący o jego wolność (studenci, Czernyszewski, Michajłow), czyli „nasz święty klasztor, nasza ponura Ławra Piotra i Pawła nad Newą":

> *Jesteśmy razem z nimi*, żywi duchem... i nie chcemy już ani poprawiać niepoprawnych, ani leczyć nieuleczalnych, lecz chcemy razem z nimi pracować nad odnalezieniem dróg rosyjskiego rozwoju, nad wyjaśnieniem rosyjskich kwestii [XVIII 244].

Jednak „Kołokoł" jako organ „socjalnego rozwoju Rosji" [XVIII 313] nie szukał „ideału odległego", lecz starał się dopomóc „bliskiemu ideałowi", związanemu z aktualnymi dążeniami [XVIII 453]. W połowie 1866 roku Hercen po raz czwarty i ostatni napisał list do Aleksandra II, w którym chciał przekonać cara, że pojedyncze akty terroru nie stanowią dowodu na istnienie spisku młodych „nihilistów" [XIX 81-82], a niedługo później informował czytelników, że w związku z zamachem Karakozowa rozkazano księgarzom wycofanie ze sprzedaży dzieła Vogta, Moleschotta, Darwina i Buckle'a [XIX 131][103].

Sprawa nieudanego zamachu Karakazowa z 4 kwietnia 1866 roku zajmowała Hercena przez następne pół roku. Najbardziej znaczącym tekstem w tej sprawie stał się jego artykuł *Irkuck i Petersburg*, w którym Hercen odżegnał się od metody indywidualnego terroru, ale potępił zarazem dyktatorskie metody carskiego rządu. Przypominał — w obliczu *nieudanego* wystrzału Karakozowa — że „carscy mordercy *nie pudłują*". Dowodem na to miała być niedawna męczeńska śmierć Sierno-Sołowjewicza na katordze w Irkucku [XIX 58]. W innym miejscu carscy zabójcy młodzieży zostali określeni mianem „rządowych Karakozowów" [XIX 113]. Hercen obwiniał już nie tylko cara, lecz większą część rosyjskiego społeczeństwa, które „przesztalciło się w policję", oraz „niemoralną *prasę*, która stała się społecznym donosicielem i oskarżycielem na usługach Murawjowa" [XIX 85]. Po „wystrzale z 6 czerwca", czyli po ataku terrorystycznym na cara dokonanym w Paryżu przez Polaka Berezowskiego w roku następnym, Hercen znów odżegnywał się od podobnych metod, ale twierdził, że „nie wypowie słowa potępienia wobec męczenników, którzy idą na śmierć i których sumienie jest czyste właśnie dlatego, że są fanatykami". Przypominał też oprawcom Karakozowa, że we Francji terrorysta będzie sądzony jawnie przez sędziów, a nie przez „usłużnych generałów" [XIX 269].

Pod koniec 1867 roku Hercen poinformował czytelników, iż ukazujący się od dziesięciu lat „Kołokoł" od stycznia 1868 roku będzie wydawany po francusku [XIX 7]. Z napisanych w tym właśnie roku Hercenowskich tekstów wynika, że przyczyną tego kroku były dwa czynniki. Po pierwsze, wydawca uważał, że w aktualnej sytuacji bardziej pożyteczne będzie mówienie o Rosji aniżeli rozmowa z nią samą. Po rosyjsku, jak twierdził, wypowiedział już prawie wszystko — słusznie zarazem sądził, że jego słowa wywarły określony wpływ na sytuację w Rosji. Wobec postępującego rozwoju tamtejszych reform Hercen pisał, że za największą nagrodę dla siebie uważa fakt, że stał się krajowi mniej *potrzebny* [XX 9]. Dobry zasiew został uczyniony i nawet sam rząd carski z konieczności, choć nieświadomie, „jak lawina idzie po tej samej drodze" [XX 11]. Od tej pory „literatura", „studenci" i „oficerowie" nie będą już w stopniu decydującym wpływać na stan wydarzeń w Rosji:

> Powszechna uwaga stopniowo zwraca się ku innym sferom, zainteresowanie wzbudzają mowy sądowe, sprawy związane z ziemstwem, procesami karnymi, werdyktami przysięgłych, dlatego że tam jest życie [XX 12].

Taki stan rzeczy był przyczyną Hercenowskiego aktu zaniechania, czyli zaprzestania wydawania pisma po rosyjsku. Nowa zaś działalność pozytywna, czyli plan wydawania pisma po francusku, miała znów na celu pokazanie Europie *„innej Rosji"* [XX 14]. Tragedia Hercena polegała na tym, że ta Rosja oficjalna, którą z całych sił zwalczał na łamach swoich pism, została w Europie uznana za Rosję jedyną. Polskie powstanie 1863 roku przyczyniło się do tego, że

[103] Trzeba zwrócić uwagę na nieścisłość tego Hercenowskiego stwierdzenia. Rzecz w tym, iż we wrześniu 1866 roku zakazano rozpowszechniania szóstego tomu dzieł Pisariewa, zawierającego omówienie idei Vogta i Moleschotta. Książkę dopuszczono do rozpowszechniania w sierpniu 1867 roku, a o zakazie przez cenzurę oryginalnych dzieł wspomnianych przez Hercena autorów niczego nie wiadomo [XIX 413*].

Europa — która w żaden istotny sposób Polsce nie pomogła — znienawidziła zarazem wszystko co rosyjskie. W jej oczach Hercenowski „Kołokoł" nie różnił się w niczym istotnym od pism Katkowa i I. Aksakowa. Podjęta teraz przez Hercena próba rehabilitacji „innej Rosji" była kontynuacją podobnej akcji, rozpoczętej na początku w roku 1849 w eseju *Rosja*. Tam, jak pamiętamy, Hercen odrzucał pogląd Custine'a, który nie odróżniał Rosji demokratycznej od Rosji carskiej. Tymczasem nienawiść wobec wszystkiego co rosyjskie z drugiej połowy lat 60. obecna była również w prasie liberalnej i Hercen nieprzypadkowo pisał, że „zaobserwował w demokratycznych gazetach wielkie nasilenie nienawiści do Rosji" [XX 18]. Dlatego właśnie wraz z Ogariowem zdecydował się wydawać „Kołokoł" po francusku z rosyjskim dodatkiem [XX 21]. Pismo miało się stać platformą obrony Rosji socjalistycznej, jak bowiem Hercen pisał w listopadzie 1867 roku, „zasady socjalistyczne (...) znajdują się w Rosji w stanie fermentu" [XX 92]. Zrozumiałe jest przeto, że publikowane w ciągu następnego roku teksty Hercena nie wnosiły niczego nowego do jego światopoglądu, lecz stanowiły nowy popularny wykład historii i teorii rosyjskiego socjalizmu. Jednak już po niecałym roku publikacji francuskojęzycznego „Kołokoła" Hercen doszedł do wniosku, że edycję należy zlikwidować. Swój niedawny pomysł sam uznawał już wtedy za błąd, skoro pisał w otwartym liście do Ogariowa, że należało raczej „przyzywać swoich żywych i bić w żałobny dzwon ku pamięci swoich umarłych" [XX 402] (czyli nadal pisać o Rosji dla Rosjan), a nie „opowiadać naszym sąsiadom historii naszych mogił i naszych kołysek" [XX 402]. To ostatnie twierdzenie z grudnia 1868 roku dowodzi, że Hercen nadal pozostawał wierny swej idei „rosyjskiego socjalizmu" („nasze kołyski").

4. Ostatnie lata

W ostatnich dwóch latach swego życia Hercen napisał dwa ważne teksty teoretyczne, które zostały opublikowane dopiero po jego śmierci: *List o wolności woli* [*Lettre sur le libre arbitre*, 1869, opubl. 1876] oraz cykl czterech „listów" *Do starego towarzysza* [*K staromu towariszczu*, 1869, opubl. 1870]. Pierwszy tekst stanowił reakcję na bliskie fizjologicznemu materializmowi poglądy syna Aleksandra (wychowanka Vogta), który w pewnej broszurze o systemie nerwowym pisał o jedności fizjologii i socjologii. Podług zapatrywań Hercena-syna człowiek jako zbiór materialnych cząstek i refleksów ani w swoim życiu indywidualnym, ani w egzystencji socjalnej nie posiada żadnego marginesu wolności woli, a jego działaniem kierują twarde fizjologiczne prawa [por. XX 434]. Hercen-ojciec próbował w takim kontekście ustalić swój pogląd na zakres wolności ludzkiej woli. Po pierwsze, zdecydowanie odrzucił religijny i idealistyczny dualizm, podług którego wola pozostaje w takim samym rozłącznym stosunku z działaniem jak dusza z ciałem. W religii oraz idealizmie ludzka wola uzyskuje wymiar całkowicie samodzielny i ma potwierdzać „obiektywne istnienie duszy, niezależnej od materii i panującej nad ciałem". Z jego krytyki religii oraz idealizmu, jak pisał dalej sam Hercen, nie wynikało wszakże, iż odczucie wolności jest aktem fałszywym, a wyobrażenie o własnym *ja* — halucynacją [XX 434]. Człowiek, co prawda, nie może istnieć bez ciała, które z kolei jest podporządkowane prawom świata fizycznego, ale to mu nie przeszkadza

> wykształcać w sobie zdolność, pochodzącą z rozumu, namiętności i wspomnień, „ważącą" warunki i określającą wybór działania; wszystko to dzieje się nie z Bożej łaski, nie dzięki domniemanej skrajnej samodzielności, lecz dzięki jego organom, jego zdolnościom, wrodzonym i nabytym, wykształconym na tysiąc możliwych kombinacji w życiu społecznym.

Takie działanie jest jakościowo różne od fizjologicznego oddychania i trawienia pokarmu [XX 435]. Wszystkie zjawiska świata historycznego mają u swej podstawy fizjologię, ale w swoim rozwoju przekraczają jej naturalne granice. Życie społeczne i historyczny rozwój

wytworzyły „środowisko moralne", które posiada własne zasady, prawa i oceny nie poddające się fizjologicznemu opisowi. *Ja* społeczne nie może się rozwijać, *„jeżeli nie będzie się uważać za wolne"*. Wolność polega na uświadomieniu sobie w pewnych granicach możliwości wyboru pomiędzy akcją a bezczynnością — bez takiej wiary ginie i umiera osobowość [XX 436]. Na pytanie o istnienie prawdy obiektywnej Hercen odpowiadał, że jest to Kantowska „rzecz sama w sobie", która, co prawda, jest wielką niewiadomą (*magnum ignotum*), ale musi być uznana przez ludzki rozum. Człowiek wierzy w wolność dokładnie tak samo, jak wierzy w istnienie zewnętrznego świata w czasie i przestrzeni. Hercen następująco podsumowywał swe rozważania:

> Gdybym nie bał się starego filozoficznego języka, to powtórzyłbym, że *historia nie jest niczym innym jak rozwojem wolności w konieczności*. Człowiek *z konieczności uznaje się wolnym*. Jak wyjść z tego kręgu? Rzecz nie w tym, aby z niego wychodzić, rzecz w tym, aby go zrozumieć [XX 438].

Walicki stwierdził, że w *Liście o wolności woli* Hercen antycypował „metodę subiektywną w socjologii" rozwijaną nieco później przez Ławrowa i Michajłowskiego[104]. Jednakże to już Ławrow dziesięć lat przed Hercenem (1859) następująco pisał o wolności woli:

> Historia rozwinęła formy społecznych przekonań i konkretnych wierzeń; nauki filozoficzne, w ich liczbie także te fatalistyczne, weszły, rzecz jasna, jako element w rozwój owych przekonań i wierzeń, ale nic nigdy nie zniszczyło w człowieku świadomości, że on sam myśli, odczuwa i działa, w społeczeństwie zaś nic nigdy nie zniszczyło świadomości, że jego członkowie działają podług własnych świadomych przekonań. *Dla siebie i dla społeczeństwa* człowiek jest wolny w swojej świadomości, i w imię tej wolności jest odpowiedzialny *przed sobą i przed społeczeństwem*[105].

Taki pogląd, który stał się był także własnością późnego Hercena, można nazwać „etycznym pozytywizmem", który ma swe źródła w Kantowskim dualizmie świata rzeczy samych w sobie oraz świata zjawisk. Zieńkowski[106] słusznie określił ideologię Ławrowa mianem „półpozytywizmu". Walicki, co prawda, stwierdził w tym kontekście, że nazywanie Ławrowa pozytywistą jest „absolutnie bezpodstawne", ale również dostrzegał pozytywistyczne elementy w światopoglądzie narodników[107]. Copleston także napisał, że w światopoglądzie Ławrowa jest wiele elementów pozytywistycznych, na przykład odrzucenie wszelkiej metafizyki[108]. Dodajmy, że w tekście pt. *Zadania pozytywizmu i ich rozwiązanie* [*Zadaczi pozitiwizma i ich rieszenije*, 1868] materializm został przez Ławrowa uznany za metafizyczny dogmatyzm, stojący w jednej linii z prowidencjalizmem i heglizmem[109]:

> Wszystkie powyższe rozwiązania kwestii, niezależnie od ich słuszności czy niesłuszności, są rozwiązaniami metafizycznymi. One przyjmują fakt nie tak, jak my go *odbieramy* (ros. *wosprinimat'*), lecz tak, jak go *konstruujemy* w naszym wyobrażeniu. Odrzucają codzienne doświadczenie, aby „poszukiwać w dziedzinie nam niedostępnej"[110].

---

[104] A. Walicki, *Twórca rosyjskiego socjalizmu*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, tom drugi: *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1966 s. XXXII.

[105] P. Ł. Ławrow, *Filosofija i socyologija*, t. I, Moskwa 1965 s. 375.

[106] W. W. Zieńkowskij, *Istorija russkoj filosofii*, t. I, Paris 1989 s. 350.

[107] A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979 s. 350.

[108] F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame 1986 s. 126.

[109] P. Ł. Ławrow, *op. cit.*, t. I s. 610-611.

[110] *Ibidem*, s. 611.

Chociaż najczęściej nie istnieje sprzeczność pomiędzy materializmem a pozytywizmem, to jednak przy aktualnym stanie nauki pozytywiści nie mogą przyjąć teorii materialistycznej, gdyż ona nie podlega sprawdzeniu[111]. W tym kontekście Ławrow przypomniał, że ani jeden konsekwentny pozytywista nie zaprzecza realności duszy i Boga, lecz tylko twierdzi, że byty, których istnienia sprawdzić się nie da, nie mogą stać się przedmiotem naukowego badania[112]. Taki pogląd nie był całkowicie zgodny z Hercenowskim światopoglądem, który całe życie gwałtownie zaprzeczał istnieniu wszelkiego nadprzyrodzonego świata, ale mimo to istnieją pewne związki pomiędzy autorem *Listu o wolności woli* a pozytywizmem[113]. Swój stosunek do pozytywizmu Hercen naszkicował w liście do Wyrubowa. Uznał tam za słuszny pogląd, że „nauka przechodzi teraz od metafizyki do pozytywizmu", lecz nie zgodził się z opinią, że ów pozytywizm wkrótce stanie się własnością mas. Przypominając, że nie jest wyznawcą żadnego katechizmu, przeciwstawiał naukę młodego Comte'a, „kiedy był on w pełnym rozkwicie swego geniuszu", dogmatycznemu „objawieniu" Comte'a późnego [por. XX 513].

Tymczasem zdecydowanym wrogiem pozytywizmu na rosyjskim gruncie przed marksizmem był Bakunin, który wystąpił przeciwko pozytywistycznemu poznawczemu minimalizmowi w 1868 roku. Dostrzegając związek tej części doktryny z twierdzeniami „teologów wszystkich kościołów i religii", twierdził zarazem, że jest ona ideologiczną pochodną „burżuazyjnego instynktu". Spośród europejskich przedstawicieli tego kierunku Bakunin wymieniał jednym tchem imiona Comte'a, Buckle'a, Darwina, Louisa, Spencera i Milla[114]. Także dla Czernyszewskiego jako materialistycznego dogmatyka epistemologiczny pozytywizm był doktryną nierozumnie sceptyczną. Już w roku 1860 w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*, która — jak wskazywał jej podtytuł — została napisana w celu polemiki z tezami zawartymi w *Szkicach z zakresu filozofii praktycznej* Ławrowa, Czernyszewski wypowiedział myśl o eklektyzmie swego oponenta[115]. Dla myślicieli lat 60. pozytywizm był bowiem doktryną minimalistyczną, bezzasadnie rezygnującą z dotarcia do istoty rzeczy, która — jak sądził obóz Antonowicza, Czernyszewskiego i Pisariewa — zawiera się w elemencie materialnym. Poznając materię, człowiek ma z konieczności poznawać substancję wszechrzeczy[116].

Walicki słusznie zauważył, że przyjmując tezę o „sprzeczności między przyrodniczym determinizmem a ludzką wolnością", Hercen — wbrew swej woli — składał daninę dualizmowi[117]. Była to jednak Hercenowska obrona przed przejściem granicy, poza którą „pełnoletni człowiek" zaczyna pojmować siebie jako inteligentną wiązkę nerwów i refleksów. Na gruncie rosyjskim owa granica została śmiało przekroczona przez pokolenie lat 60.

Cykl „listów" *Do starego towarzysza* został napisany w formie polemiki z romantycznym rewolucjonizmem Bakunina, ale można go również traktować jako wyraz Hercenowskiej autopolemiki z samym sobą z epoki wcześniejszej. Bakuninowi, jak wiadomo, po kilkunastu latach spędzonych w więzieniu pruskim, austriackim i rosyjskim udało się przez Syberię i Japonię

[111] *Ibidem*, s. 601.

[112] *Ibidem*, s. 599.

[113] Ogariow, gdy pisał krytycznie w liście do Bakunina o Hercenowskich tezach z „listów" *Do starego towarzysza*, słusznie stwierdził, że wyczuwa w tekście „nutkę pozytywizmu" [XX 855*].

[114] M. A. Bakunin, *Filosofija. Socyologija. Politika*, Moskwa 1989 s. 132-133.

[115] N. G. Czernyszewskij, *Izbrannyje filosofskije soczinienija*, t. III, Moskwa–Leningrad 1951 s. 168.

[116] Odrzucając pozytywizm epistemologiczny, Czernyszewski nie odrzucał pozytywizmu w etyce, gdzie pozostawał pod wpływem Milla i Buckle'a, których cenił i tłumaczył.

[117] A. Walicki, *Twórca rosyjskiego...*, s. XXXI.

uciec do Ameryki, skąd przycumował do Londynu w grudniu 1860 roku. W swoim czasie Hercen witał go ze szczerą radością, pisząc o nim jako o nowym Pugaczowie, „Zmartwychwstałym i Mścicielu" (*Redivivus et Ultor*). Już wtedy jednak zauważał lub przynajmniej miał taką nadzieję, że ani Bakunin, ani on sam ze względu na nadmiar pracy nie będą mieli czasu zajmować się „zemstą" [XVI 16]. Jednak w tej kwestii intuicja Hercena zawiodła, ponieważ pierwszy rosyjski profesjonalny rewolucjonista wcale nie zamierzał zrezygnować ze swojego programu. Sam Hercen wkrótce tak napisał o działalności Bakunina tuż przed 1848 rokiem:

> On nie wychodził z koszar montagnardów, nocował u nich, jadł z nimi ... i propagował ... cały czas propagował: komunizm i *l'égalité du salaire*, niwelację w imieniu równości, wyzwolenie wszystkich Słowian, zniszczenie wszystkich Austryj, rewolucję *en permanence*, wojnę do zniszczenia ostatniego wroga [XI 355].

W czasie oblężenia Drezna Bakunin radził „chwytającym za broń profesorom, muzykantom i farmaceutom", aby wystawili na mury miast „Madonnę" Rafaela i obrazy Murilla — wtedy „wykształceni w zbyt klasycznym duchu" (*zu klassisch gebildet*) Prusacy zapewne nie będą strzelać [XI 356]. Wokół Bakunina i Ogariowa, zwłaszcza że również ten ostatni swym rewolucyjnym temperamentem znacznie już przewyższył Hercena, zaczęła się gromadzić tzw. „młoda emigracja", czyli ludzie, którzy porzucili Rosję po zawieruchach 1863 roku [por. XI 341]. Na Hercena oraz jemu podobnych „liberałów" i „pozytywistów" emigranci owi patrzyli z jawnym lekceważeniem. Siebie samych traktowali jako „szturmanów przyszłej burzy" [XI 341], a przeciwników określali mianem „szacownych inwalidów" [XI 343-344]. Hercen ze swej strony określał owych emigrantów mianem *„Sobakiewiczów i Nozdriewów nihilizmu"*, co jednak nie oznaczało krytyki „rosyjskiego nihilizmu" *en total* (Pisariewa, Czernyszewskiego, Dobrolubowa), lecz tylko odrzucenie jego skrajnych skrzydeł [XI 350]. W roku 1869 Ogariow wraz z Bakuninem i przybyłym właśnie na Zachód Nieczajewem wydali kilka rewolucyjnych proklamacji, które Hercen uznał za niezwykle szkodliwe. Potępiał zarówno prymitywny antyscjentyzm Bakunina (*Kilka słów do młodych braci w Rosji*, *Zasady rewolucji*), który przyzywał do obalenia nauki, służącej wyłącznie caratowi i kapitalistom [XX 592; por. XX 861*], jak i odsyłał „do diabła" Nieczajewowską proklamację *Do studentów Uniwersytetu, Akademii i Instytutu Technologicznego w Petersburgu* [XXX 91]. Samego Ogariowa błagał, aby wyrzekł się wreszcie wszelkich myśli o *„aborcyjnym* wyzwoleniu" i zerwał stosunki z Nieczajewem [XXX 249]. W takiej właśnie atmosferze zrodziły się opublikowane już pośmiertnie Hercenowskie „listy" *Do starego towarzysza*, których publikacji jako „szkodliwych dla sprawy rewolucji" jeszcze w marcu 1870 roku starał się zapobiec Nieczajew [XX 850*]. Hercen zaznaczał na początku, że nie różni się od Bakunina w kwestiach istotnych, lecz tylko w dziedzinie metodologiczno-praktycznej:

> Ciężkie doświadczenia 1848 roku wywarły na nas wpływ. Ty w większym stopniu pozostałeś, kim byłeś, ciebie życie ciężko doświadczyło — mnie tylko podłamało, ale ty byłeś daleko, a ja stałem obok. I jeśli ja się zmieniłem, to pamiętaj, że *zmieniło się wszystko* [XX 575]. (...) Nie wierzę już we wcześniejsze rewolucyjne drogi i staram się zrozumieć *krok ludzki* w przeszłości i teraźniejszości, po to, aby wiedzieć, jak iść z nimi ramię w ramię, nie odstając i nie wybiegając w taką dal, w którą ludzie za mną nie pójdą i nie mogą iść [XX 586].

Hercen zapytywał, czy warto „popchnięciami" starać się przyspieszyć to, co i tak dokonuje się „wewnętrznie", i odpowiadał że jednostka może być „akuszerem" dziejów tylko w rozumnych granicach. Nie można bowiem jednym krokiem przejść od poczęcia do rozwiązania, tak jak to czynił Piotr I i francuski Konwent [XX 576]:

> Petrograndyzm spowoduje, że przewrót socjalny nie będzie niczym więcej jak katorżniczą równością Gracchusa Babeufa i komunistyczną pańszczyzną Cabeta [XX 578].

Ani „cywilizacja knuta", ani „cywilizacja gilotyny" nie są koniecznymi elementami socjalnego postępu [XX 585]. „Praca urzeczywistniająca" powinna być poprzedzona procesem zrozumienia, podobnie jak powstanie kolei było poprzedzone „teorią pary" [XX 576-577]. Do ogólnych ideałów, którymi są „kolektywna własność i solidarność", nie można dojść „zwykłym łamaniem" starych form [XX 577] Procesy ekonomiczne podlegają żelaznym prawom matematyki, ale ekonomia, żeby zadziałać w sferze empirycznej, musi w niej odnaleźć dogodne warunki [XX 578]. Ponieważ stary porządek mniej się opiera na sile aniżeli na *świadomości* [XX 579], to konsekwentnie najpierw trzeba przeorać ludzkie umysły. Socjalny przewrót (co u Hercena wcale już nie oznaczało konieczności socjalnej rewolucji) potrzebuje zatem rozumienia i siły, wiedzy i środków. W duchu historyzmu Hegla Hercen nie radził potępiać form minionych — rodzina, kościół i państwo odegrały ogromną wychowawczą rolę w przeszłości, znikają one dopiero wtedy, gdy przestają być potrzebne [XX 580]. Świata burżuazyjnego, jak pisał, nie można zniszczyć jednym uderzeniem — kiedy opadnie dym, z ruin znów narodzi się *„jakiś świat* burżuazyjny" [XX 577]. Ideałem ludu — ze względu na jego niewiedzę — jest aktualnie „burżuazyjne zadowolenie" [XX 589]. Nadchodzący nowy porządek powinien być nie tylko „tnącym mieczem", lecz także „siłą zachowującą". Uderzając w stary świat, winien on nie tylko zachowywać to, co w świecie owym godne jest zachowania, lecz także „pozostawić swojemu losowi wszystko, co nie przeszkadza" [XX 581]:

> A kto powie bez krzyczącej niesprawiedliwości, że również w przeszłości i w tym co odchodzi, nie było wiele pięknego i że wszystko to powinno zginąć wraz ze starym okrętem [XX 581].

W duchu liberalnego reformizmu Hercen nie bał się już głosić historycznej „stopniowości" i twierdził, że szybki i bezmyślny marsz ku przodowi przypomina nierozumne wejście Napoleona do Moskwy, z której natychmiast musiał się wycofać. W procesie wyzwolenia znaczącą rolę mogą odegrać reformistyczne siły robotnicze, które winny dążyć do powołania parlamentu „stanu czwartego", bez tworzenia „jakichkolwiek przyszłościowych teodycei i kosmologii" [XX 583]. Hercen sprzeciwiał się zarazem historycznemu fatalizmowi — w procesie historycznym dostrzegał wzajemne odziaływanie warunków i jednostki ludzkiej:

> Jednostka jest tworzona przez środowisko i wydarzenia; lecz również wydarzenia są tworzone przez jednostki i noszą na sobie ich piętno — tutaj istnieje wzajemne oddziaływanie. Pozostawanie biernym narzędziem w rękach jakichś nie zależnych od nas sił — a taka była sytuacja dziewicy, Bóg jeden wie, z czego ona poczęła — nie przystoi naszej dojrzałości [XX 588].

„Listy" *Do starego towarzysza* były różnorako interpretowane w nauce o Hercenie i jego ideologicznej recepcji. Po rewolucji 1905 roku próbowano uznać Hercena tego okresu za liberała, a po rewolucji 1917 roku — za poprzednika rosyjskiej socjaldemokracji. Walicki, za którym podajemy ten wywód, słusznie sprzeciwił się obu tym opiniom. Radziecki wydawca Hercena przytacza słowa Lenina, podług których autor *Do starego towarzysza* zbliżył się do rewolucyjnej ideologii Pierwszej Międzynarodówki [XX 851]. Jednak z Hercenowskiego tekstu jasno wynika, że popierał on *legalne* metody walki tejże organizacji, a nie jej rewolucjonizm. Na ten fakt również zwraca uwagę Walicki, dodając że podobnie rozumiał działalność I Międzynarodówki Bakunin, dla którego jednak jej „reformizm" był zdradą robotniczych interesów[118].

Trudno jednak zgodzić się z polskim badaczem, gdy ten twierdzi, że „listy" *Do starego towarzysza* były „częściowym przynajmniej wyrzeczeniem się «rosyjskiego socjalizmu»". Hercen nadal był przekonany, iż Rosja nie musi przechodzić przez fazę kapitalistyczną —

[118] Por. A. Walicki, *Twórca rosyjskiego...*, s. XLXVI.

ten fakt polski badacz słusznie uznał za nadal obowiązującą składową „rosyjskiego socjalizmu". Z drugiej jednak strony Walicki napisał, że „listy" *Do starego towarzysza* „obalały diagnozę historyczną, która czyniła Rosjan «wybranym narodem rewolucji socjalnej»"[119]. Z tego miałoby wynikać, że Hercen wcześniej głosił jakiś rosyjski socjalny misjonizm, a potem wyrzekł się go na rzecz internacjonalizmu. Jednak Walicki, gdy pisze o „wybranym narodzie rewolucji socjalnej", nie powołuje się na żaden fragment z samego Hercena, lecz tylko cytuje krytyczną względem rosyjskiego misjonizmu opinię Engelsa. Dodajmy, że w roku 1895 w liście do Plechanowa Engels ironicznie przyrównywał ideologię narodnicką do starego rosyjskiego misjonizmu: „Jest całkowicie niemożliwa polemika z tym pokoleniem Rosjan (...), które ciągle wierzy w żywiołową komunistyczną misję jakoby odróżniającą Rosję, prawdziwą Świętą Ruś, od innych niewiernych narodów"[120]. Cytowane słowa Engelsa odnoszą się właśnie do Danielsona, tłumacza i wydawcy rosyjskiego przekładu *Kapitału*, który do końca swych dni pozostał misjonistą-narodnikiem. Takim „misjonistą" nigdy natomiast nie był Hercen. Pamiętamy przecież z wcześniejszych fragmentów naszej pracy, że Hercen nigdy nie uważał ludu rosyjskiego za „wybrany naród" rewolucji, lecz swoją teorią rosyjskiego socjalizmu chciał wpisać dzieje Rosji w szerszy światowy kontekst.

W „listach" *Do starego towarzysza* nie ma, co prawda, bezpośrednio mowy o „rosyjskim socjalizmie", ale nie jest też tam powiedziane, iż autor choćby połowicznie wyrzekł się dawnej doktryny. Bezpośrednim dowodem na to, iż pozostał jej wierny do końca życia, może posłużyć jeden fragment z listu do Ogariowa, napisanego w listopadzie 1869 roku, czyli w kilka miesięcy po zakończeniu pracy nad „listami" *Do starego towarzysza*. Z fragmentu wynika, że Hercen wstąpił w spór z Wyrubowem, który chciał „wyrwać z korzeniami rosyjską obszczynę". Twórcę „rosyjskiego socjalizmu" oburzał fakt, iż Wyrubow uważał Rosję za prowincjonalny i zacofany kraj, który należy do geografii, a nie do historii, i swą strukturą przypomina Japonię albo Tybet [XXX 224]. Hercen był do tego stopnia oburzony podobnym stwierdzeniem, że wkrótce w liście do Bakunina napisał, iż „momentami nienawidzi" Wyrubowa [XXX 228].

W „listach" *Do starego towarzysza* trudno byłoby znaleźć jakiekolwiek całkowicie nowe Hercenowskie idee. Jego odchodzenie od rewolucjonizmu miało charakter ciągły i stopniowy. Już w styczniu 1866 roku pisał, że ludzie niesłusznie wyobrazili sobie, że są Zeusami albo Jehowami i mogą „stwarzać świat podług swego własnego obrazu i podobieństwa". Tymczasem jest okres „pracy *ostrej*" i okres „pracy wyczekującej, obserwującej". Czasami jest potrzebny nóż chirurga, a czasami lekarz miesiącami musi zwalczać chorobę [XVIII 93]. Czasy współczesne Hercen już od dawna uważał za nierewolucyjne („niechirurgiczne"). Nienowa jest także teza o znaczeniu czynnika ekonomicznego w dziejach (por. *Listy z Francji i Włoch*), ani pogląd, że ideałem robotnika jest status mieszczański (*Końce i początki*, 1862-1863), ani też twierdzenie, że w dziejach ludzkości nie ma epok straconych (*Dyletantyzm w nauce, Listy o badaniu przyrody, Kilka słów o rozwoju pojęcia honoru*). „Listy" *Do starego towarzysza* przedstawiły w sposób zdecydowany to, co w Hercenowskim światopoglądzie nabrzmiewało zarówno przed 1848 rokiem jak i po tej granicznej dacie — i na tym polega ich znaczenie dla opisu świata idei Hercena. Myśliciel ten wielokrotnie powtarzał, że główną dewizą jego życia jest *ruch*:

> Wszystko, co się zatrzymuje i odwraca do tyłu, kamienieje jak żona Lota i zatraca się na drodze. Historia należy do jednej partii — partii ruchu [V 202]

---

[119] *Ibidem*, s. XLVI.

[120] Cyt. za C. I. Grin, *Pieriewodczik i izdatiel «Kapitała». Oczerk żyzni i diejatielnosti Nikołaja Francewicza Danijelsona*, Moskwa 1985 s. 4.

Za hasło swoich czasów uważał przeto „semper in motu" [VI 72] i takie też słowa kazał wyryć na osobistej pieczęci [XXIV 372]. W tym Hercenowskim *panta rei* była wszakże jedna stała wartość, a mianowicie przekonanie, iż człowiek musi tworzyć swój los samodzielnie, bez oglądania się na jakiekolwiek siły z góry albo z dołu. Zarówno w swej filozofii „faustycznego heglizmu" wyłożonej w *Dyletantyzmie w nauce* jak i sceptycznym indywidualizmie przedstawionym w esejach *Z tamtego brzegu*, zarówno w koncepcji rosyjskiego socjalizmu zarysowanej m. in. w tekstach: *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* i *Lud rosyjski i socjalizm*, jak i rudymentarnym liberalizmie przedstawionym w opublikowanych pośmiertnie czterech „listach" *Do starego towarzysza* Hercen zawsze zwalczał wszelki prowidencjalizm. Sens historii widział wewnątrz niej samej, a człowiek był dla niego jedynym aktywnym duchowo-materialnym podmiotem dziejów. Formalna różnica pomiędzy światopoglądem przed i po 1848 roku polegała na tym, że w pierwszym okresie szansę dla urzeczywistnienia swych faustycznych marzeń Hercen dostrzegał w Europie, a w drugim — przeniósł swe nadzieje do Rosji. Najpierw był heglowskim gabinetowym rewolucjonistą, pokładającym nadzieję w socjalnym *ratio* dziejów, a potem — w obliczu klęski rewolucji 1848 roku — ogłosił, że każdy indywidualny człowiek winien zbawiać tylko samego siebie. W drugim i trzecim „liście" *Do starego towarzysza* Hercen na rok przed śmiercią pisał, że on i jemu podobni ludzie nigdy nie poddawali się władzy „filozoficznego fatalizmu", ani też nie byli „biernym narzędziem jakichś niezależnych od nas sił, tak jak dziewica, która poczęła nie wiadomo z czego" [XX 588], nie słyszeli też żadnego głosu z góry ani z dołu, który podpowiadałby im, jak mają czynić. Dla Hercena bowiem istniała tylko jedna władza, władza rozumu [XX 588-589], a człowiek musiał szukać wolności tylko w jego obrębie [XX 583]. W historiozoficznej immanencji Hercena naczelną zasadą jest przekonanie o możliwości samodzielnego rozwoju ludzkiej osobowości i jej uwiecznienia w świecie zjawisk — osoba ludzka jako „żywy organ swej epoki" jest zarazem „przedstawicielem gatunku i samego siebie" [III 71]. Działanie zaś jest algebrą rewolucji, która dokonuje się w historycznej sferze ducha i materii rządzonej przez wolny i niepodległy rozum.

Hercen napisał ongiś o Czaadajewie, że bronił on przed carską Rosją skazanego na cierpienie człowieka, który „ośmielił się wyjść ze stanu zwierzęcego" [VII 91]. Autor *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* zapominał wszelako dodać, iż Czaadajewowska obrona jednostki ludzkiej swoją pierwszą podstawę odnajdywała w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Na tym właśnie polegała różnica pomiędzy podstawami światopoglądów obu myślicieli, prowidencjalisty Czaadajewa oraz antyteisty Hercena, jakkolwiek w wielu ważnych historycznych i socjalnych kwestiach (obrona kultury i cywilizacji, ponadnarodowy uniwersalizm, negatywny stosunek do niewolnictwa chłopów) byli oni ze sobą całkowicie zgodni.

IV

Nowe Oświecenie
(Nikołaj Czernyszewski)

1. Rosyjski uczeń Feuerbacha

W latach 1844-1846 Nikołaj Czernyszewski (ur. 1828) zapoznawał się z publikowanymi w piśmie „Otieczestwiennyje Zapiski" pracami Bielińskiego i Hercena — czytał wtedy *Dyletantyzm w nauce* oraz *Listy o badaniu przyrody*, a także kolejne przeglądy literatury rosyjskiej Bielińskiego[1]. Można zatem już na wstępie powiedzieć, że oświecicielstwo Czernyszewskiego zakorzenione było, przynajmniej częściowo, w dziełach wspomnianych powyżej rosyjskich myślicieli lat 40. W swojej młodości pisarz czytał wszystko, co znajdował w niewielkiej, lecz starannie skompletowanej bibliotece ojca, protojereja cerkwi św. Sergiusza w Saratowie, korzystając zarazem z bibliotek okolicznych ziemian. Jego biograf twierdzi, że Czernyszewski już w młodości znał pobieżnie kilka języków: łacinę, grekę, francuski, niemiecki i angielski, a także podstawy arabskiego[2]. W wieku dwudziestu lat hołubił w sobie myśl, że „wyrośnie z niego coś na kształt Hegla albo Platona, albo nawet Kopernika" [III 827][3].

Jego wiara we własne siły była tak wielka, że był święcie przekonany, iż będzie w stanie wybawić ludzkość od wszelkich materialnych trosk i utorować jej drogę do moralnego szczęścia. Dlatego nie protestował, gdy określano go mianem „drugiego Zbawiciela", zapisując w 1849 roku w *Dzienniku* następujące wspomnienie:

> (...) mówił mi [Sriezniewski – G. P.], żebym był drugim Zbawicielem (...) nie sprzeciwiałem się (...), wtedy też (...) wyraźnie pojawiła się u mnie myśl, że Jezus Chrystus być może nie tak czynił, jak należało (...), Bóg, który może wyzwolić człowieka od fizycznych trosk, powinien był wcześniej to uczynić, a nie głosić tylko moralności i miłości, nie dając narzędzi do wyzwolenia się (...) ze zła, niewiedzy, przestępstw i egoizmu [PSS I 281-282][4].

W roku 1862, a więc już w wieku bardzo dojrzałym, w liście do żony napisał, że nikt z myślicieli od czasów Arystotelesa nie zrobił tyle dla ludzkości, ile on sam chce uczynić:

> Będę dobrym nauczycielem ludzi w ciągu wielu wieków, tak jak był nim Arystoteles [PSS XIV 456].

---

[1] N. M. Czernyszewskaja, *Letopis żyzni i diejatielnosti N. G. Czernyszewskogo*, Moskwa 1953 s. 16.

[2] *Ibidem*, s. 14; 20.

[3] N. G. Czernyszewskij, *Izbrannyje filosofskije soczinienija*, t. I-III, Moskwa–Leningrad 1950-1951. W poniższym rozdziale o Czernyszewskim wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym numerem tomu i strony; gwiazdka po numerze strony oznacza odwołanie do części komentarzowej.

[4] N. G. Czernyszewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w piatnadcati tomach*, t. I-XVI, Moskwa 1939-1953. W poniższym rozdziale wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym literami PSS, numerem tomu i strony.

Lektura późniejszych tekstów Czernyszewskiego dowodzi wszakże, że jego wiedza miała wszelkie cechy samouctwa, była dosyć powierzchowna, w czym zresztą nie różnił się od większości przedstawicieli lat 60., a także ich ideowego ojca, „szalonego" Bielińskiego. Nie bez cienia ironii można wtrącić, że Hercen mógłby napisać II tom *Dyletantyzmu w nauce* poświęcony właśnie tej linii rosyjskiej myśli. Nawet gdyby losy Czernyszewskiego ułożyły się mniej tragicznie, to znaczy, gdyby nie został w czerwcu 1862 roku aresztowany i nie musiał spędzić prawie całej reszty życia w więzieniu, na katordze i zesłaniu, to i tak nie było najmniejszej szansy, aby stał się „nowym Kopernikiem". W roku 1888 następująco pisał o swoim dawnym zapoznawaniu się z dziełem Hegla:

> Autor broszury [Czernyszewski pisał te słowa we wstępie do mającego się właśnie ukazać trzeciego wydania rozprawy *Estetyczny stosunek sztuki do rzeczywistości* – G. P.] uzyskał możliwość korzystania z dobrych bibliotek, a zarazem możliwość wydania paru groszy na zakup książek, w roku 1846. Do tego czasu czytał tylko takie książki, które można było dostać w miastach prowincjonalnych, gdzie nie ma porządnych bibliotek. Były mu znane rosyjskie streszczenia systemu Hegla, bardzo jednak niepełne. Gdy zaś uzyskał możliwość poznania Hegla w oryginale, zaczął czytać jego traktaty. W oryginale Hegel spodobał mu się znacznie mniej w stosunku do tego, czego oczekiwał po lekturze jego rosyjskich streszczeń. Przyczyna leżała w tym, że rosyjscy kontynuatorzy Hegla wykładali jego system w duchu lewej części heglowskiej szkoły. W oryginale Hegel był bardziej podobny do filozofów XVII wieku (a nawet do scholastyków) aniżeli do tego Hegla, jaki wyłaniał się z rosyjskich streszczeń jego systemu [I 203].

Już w pracy *Szkice o gogolowskim okresie literatury rosyjskiej* [*Oczerki gogolewskogo pierioda russkoj litieratury*, 1855-1856] Czernyszewski napisał, że gdyby Hegel żył dłużej, to mógłby stać się dla najlepszych swoich uczniów symbolem obskurantyzmu [III 431]. Między innymi, miał zapewne na myśli Feuerbacha, którego imienia nie pozwalała wymieniać ówczesna carska cenzura. Dodajmy jeszcze, że Czernyszewski — podobnie jak dziesięć lat przed nim Hercen — skrytykował przy okazji Schellinga, „którego imię w ostatnim czasie było w Niemczech symbolem obskurantyzmu, podczas gdy nieco wcześniej dał on filozofii potężny impuls" [III 431].Tymczasem w przywoływanej przez nas opinii o Heglu z roku 1888 Czernyszewski wyraził swój negatywny stosunek do „scholastycznej" filozofii uprawianej w Europie przed wiekiem XVIII. Ze „scholastyką wieku XIX" (określenie Pisariewa) Czernyszewskiemu przyszło się zetknąć we wczesnej młodości, w saratowskim seminarium duchownym (1842-1846). Z wielką niechęcią wspominał potem ów „scholastyczny okres", gdyż uważał, że rosyjskie Akademie Duchowne nawet z ludzi utalentowanych czynią „umysłowe kaleki" [III 876].

Ważnym świadectwem intelektualnej biografii Czernyszewskiego jest jego dziennik prowadzony przez pięć lat: od maja 1848 do marca 1853 roku. Data rozpoczęcia zapisków zbiegła się z rewolucyjnymi wydarzeniami we Francji. Uwagę Czernyszewskiego skupiły wydarzenia paryskie: kryzys monarchii orleańskiej Ludwika Filipa, rewolucja lutowa 1848 roku, stłumienie w czerwcu buntu paryskich robotników przez generała Cavaignaca, wreszcie wybranie na prezydenta Republiki Ludwika Napoleona w grudniu 1848 roku. W paryskich wydarzeniach znaczącą rolę odgrywali socjaliści — Blanc oraz Proudhon. Czernyszewski, który wtedy jeszcze nie zerwał więzów z chrześcijaństwem, pisał, iż nie wierzy, aby Blanc i Proudhon nie byli chrześcijanami. Chrześcijaństwo, dowodził, jest w swej istocie prawdziwe, a Chrystus był Bogiem. Istotą chrześcijaństwa jest miłość jako idea wieczna, istotę zaś miłości mógł człowiekowi objawić tylko nadprzyrodzony Chrystus. Jednakże, według Czernyszewskiego, nauka i działalność Jezusa zostały zafałszowane przez historyczny Kościół — doczesne formy chrześcijaństwa całkowicie się przeżyły [III 829-830].

W swej krytyce Kościoła Czernyszewski przypominał na razie tych przedstawicieli chrześcijańskiej heterodoksji, którzy istotę nauki Jezusa widzieli w etycznych zasadach Kazania na górze. Wkrótce jednak rosyjski myśliciel zrezygnował z poszukiwania pozytywnego (etycznego) sensu chrześcijaństwa. Historyk Kostomarow, który odwiedził Czernyszewskiego w 1851 roku w Saratowie, wspominał potem, że przyszły myśliciel uważał się już wtedy za ortodoksyjnego ucznia Feuerbacha — twierdził, że „nieśmiertelność duszy jest szkodliwym marzeniem, przeszkadzającym człowiekowi na prostej drodze, prowadzącej do głównego celu życia, czyli do polepszenia własnego bytu na ziemi"[5]. Już bowiem nieco wcześniej, bo w lutym 1849 roku, Czernyszewski otrzymał od Chanykowa traktat Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* [por. III 849]. Chanykow, razem z Pleszczejewem, Pietraszewskim oraz braćmi Dostojewskimi, został w dwa miesiące potem aresztowany za udział w tajnym kółku socjalistycznym. Czernyszewski żałował, że los bardziej go nie zbliżył z grupą rosyjskich furierystów:

> Jakże łatwo wejść do historii — ja na przykład nie zawahałbym się wejść do ich towarzystwa, i z czasem, rzecz jasna, wszedłbym [III 851].

Lektura dziełka młodego Feuerbacha, chociaż nie była wielkim olśnieniem, dała jednakże trwałe rezultaty — Czernyszewski wkrótce uznał go za najwybitniejszego współczesnego światowego myśliciela. W swych kolejnych teoretycznych rozprawach: *Stosunek estetyczny sztuki do rzeczywistości* [*Estieticzeskije otnoszenija iskusstwa k diejstwitielnosti*, 1853-1855], *Zasada antropologiczna w filozofii* [*Antropołogiczeskij princyp w fiłosofii*, 1860] oraz w najważniejszej powieści *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach* [*Czto diełat'? Iz rasskazow o nowych ludiach*, 1863] Czernyszewski nie mógł ze względu na cenzurę wymieniać Feuerbacha z imienia. Jednakże myśliciel z Bruckbergu często pojawiał się zarówno w jego teoretycznej estetyce jak i w antropologii. Na przykład bohater powieści *Co robić?*, „nowy człowiek" Rachmietow, gdy sprzedał odziedziczoną posiadłość ziemską za trzydzieści pięć tysięcy rubli, pięć tysięcy rozdał studentom, następnie odwiedził „największego z XIX-wiecznych europejskich myślicieli, ojca nowej filozofii, Niemca" i wpłacił na jego konto dwadzieścia pięć tysięcy talarów na publikację dzieł[6].

W 1888 roku już po powrocie z zesłania, a na rok przed śmiercią, Czernyszewski próbował opublikować trzecie wydanie dysertacji poświęconej estetyce. Do edycji nie doszło między innymi z tego powodu, że we wstępie wymienił nazwisko Feuerbacha:

> Autor *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, Ludwik Feuerbach, poświęcił parę lat pracy nad historią nowej filozofii. Prawdopodobnie dlatego jego pojęcia uzyskały głębię daleko większą aniżeli idee ze zwykłego kręgu niemieckiej filozofii, rozwijającej się po Kancie. Lewa część szkoły heglowskiej uznała go za swego, jako że zachował część heglowskiej terminologii. Ale w 1845 roku we wstępie do swych *Dzieł* mówił już, że filozofia przeżyła swój wiek, a jej miejsce powinno być zajęte przez przyrodoznawstwo [I 203][7].

---

[5] I. Papierno, *Siemiotika powiedienija: Nikołaj Czernyszewskij — czełowiek epochi riealizma*, Moskwa 1996 s.169.

[6] N. G. Czernyszewskij, *Czto diełat'? Iz rasskazow o nowych ludiach*, Leningrad 1975 s. 211-214. Hercen w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* opisał realny przypadek saratowskiego ziemianina-socjalisty, Bachmietiewa, który odwiedził go w Londynie w 1858 roku i podarował dwadzieścia tysięcy franków na organizację propagandy — A. I. Giercen, *Sobraniej soczinienij w tridcati tomach*, t. XI: *Byłoje i dumy 1852-1868, czasti VI-VIII*, Moskwa 1957 s. 344-348. Na Hercena zżymał się za to Dostojewski, opisując w *Biesach* przypadek młodego podporucznika, modlącego się i palącego świeczki przed dziełami Vogta, Moleschotta i Büchnera, który nie miał wszak pięćdziesięciu tysięcy franków, jak ten „kadet, o którym z takim wesołym humorem wspominał pan Hercen" — F. M. Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. X, Leningrad 1974 s. 269.

[7] Bohater *Co robić?*, Łopuchow, nieprzypadkowo podsunął Wierze Pawłownie do lektury *Das Wesen des Christentums* Feuerbacha — N. G. Czernyszewskij, *Czto diełat'?...*, s. 66.

Feuerbach, który uważał się za spadkobiercę wieku Oświecenia[8], sądził zarazem, że czasy nowożytne muszą się sprzeciwić dziedzictwu Średniowiecza jako epoce odrzucającej rozum, ziemskie życie ludzkie oraz przyrodę. W 1838 roku opublikował swą ostatnią historyczną monografię poświęconą zbiegłemu do Holandii francuskiemu wolnomyślicielowi Bayle'owi, który pod koniec XVII wieku głosił idee zwiastujące nadejście wieku Oświecenia. Bayle jako pierwszy w nowożytnej Europie wygłosił tezę o możliwości zaistnienia szczęśliwego społeczeństwa złożonego wyłącznie z ateistów. Wcześniejsze prace Feuerbacha poświęcone były historii filozofii od Bacona do Spinozy (1833) oraz Leibnizowi (1837). Idee głoszone w późniejszych czytanych przez Czernyszewskiego pracach z zakresu filozofii religii miały swe źródła w nauce francuskich materialistów i naturalistów poprzedniego stulecia. W *Istocie chrześcijaństwa* Feuerbach odrzucił Heglowski pogląd, podług którego religię można pogodzić z filozofią, oraz zaprzeczył tezie o transcendencji religijnej treści. Jego zdaniem, w religii człowiek uzyskiwał i uzyskuje wiedzę o sobie samym. Religia, rozwijając się na zasadzie odrzucania kolejnych mistyfikacji (chrześcijaństwo jest zatem wyższą formą religii aniżeli pogaństwo, nie daje ono jednak czystej prawdy, lecz prawdę w „masce", którą ma zdjąć dopiero filozofia), spełnia w rozwoju ludzkości rolę względnie pozytywną: człowiek dostrzega w sobie istotę rozumną, moralną, społeczną, przeto wyższą od przyrody. W tym fragmencie myśli Feuerbacha obowiązuje jeszcze twierdzenie *homo homini deus*. Deifikacja człowieka nie jest jednak deifikacją *jednostki*, jak to było w ideologii Stirnera, lecz ubóstwieniem zmysłowo-materialnego *rodzaju ludzkiego*.

Feuerbach późniejszy przeszedł ku naturalizmowi. Tematem jego nowej pracy była znowu religia, lecz tylko w takim stopniu, o ile jej przedmiotem jest przyroda[9]. Radząc odrzucić Boga zarówno Nowego jak i Starego Testamentu, Feuerbach pytał:

> Jakże wyprzeć się syna, jeżeli *uznajesz* ojca? Jeżeli Bóg-Człowiek jest dla ciebie tworem ludzkiej fantazji i samoubóstwienia, to rozpoznajże również w stwórcy przyrody twór ludzkiej wyobraźni i samowyniesienia nad przyrodą. Jeżeli chcesz przyrody pozbawionej wszelkich antropomorfizmów, wszelkich ludzkich dodatków, obojętne czy ich źródłem jest serce czy rozum, to bądź tak odważny i konsekwentny, i w ogóle zrezygnuj z Boga i powołuj się tylko na czystą, jasną, nie znającą Boga przyrodę jako ostateczną bazę twojej egzystencji i na niej się oprzyj[10].

Określenie religii mianem antropomorfizmu, czyli jej krytykę za przenoszenie na Boga cech ludzkich, Czernyszewski uznał za ostateczne rozwiązanie kwestii metafizycznych: religijna metafizyka jest pseudonauką, ponieważ rozważa o przedmiotach nie istniejących [III 213]. Przyrodoznawstwem Feuerbach zajmował się niewiele, doceniał jednakże, jak słusznie zauważył Czernyszewski, jego rolę, pisząc między innymi w 1850 roku artykuł *Przyrodoznawstwo i rewolucja*, gdzie zawarł następującą myśl:

> Pierwszym rewolucjonistą nowszych czasów był zatem — co osobliwe — Polak, autor rozprawy *De revolutionibus orbium coelestium*, Mikołaj Kopernik. Kopernik obalił najpowszechniejszą, najstarszą i najświętszą wiarę ludzkości, wiarę w nieruchomość ziemi, a wraz z tym wstrząsnął

[8] Por. F. Valjawec, *Geschichte des abendländischen Aufklärung*, Wien–München 1961 s. 348. O wpływie francuskich materialistów na Feuerbacha wspominali już Marks z Engelsem w *Świętej rodzinie* i *Niemieckiej ideologii*. Dalsze rozważania o Feuerbachu oparte są w znacznej mierze na tekście R. Panasiuka, pt. *Feuerbach: filozofia Boga i człowieka* zawartym w I tomie cytowanego poniżej *Wyboru pism* niemieckiego myśliciela.

[9] L. Feuerbach, *O istocie religii*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1988 s.184, tłum. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński.

[10] *Ibidem*, s. 240-241.

systemem wiary starego świata. (...) położył raz na zawsze kres despotycznemu *dominium mundi średniowiecza*, w którym Ziemia uzurpowała sobie władzę nad ciałami niebieskimi, papież nad umysłami, cesarz nad książętami i ludami, człowiek nad ludźmi[11].

Podobnie sądził Czernyszewski, polemizując w tej kwestii z Buckle'm, autorem *Historii cywilizacji w Anglii* [*History of Civilization in England*, 1857-1861]. W opinii rosyjskiego myśliciela na miano „umysłowego rewolucjonisty" bardziej aniżeli Kartezjusz zasłużył Kopernik:

System Kopernika zadał niewoli cios tysiąc razy silniejszy aniżeli Descartes ze wszystkimi kartezjanistami [PSS XVI 588].

Czernyszewski, podobnie jak Feuerbach, a przed nim istotna część refleksji Oświecenia (np. Condorcet) próbował z praw natury wyprowadzić prawa metafizyczne (w gruncie rzeczy antymetafizyczne), etyczne i estetyczne. Podjął w ten sposób jeden z głównych problemów myślicieli epoki Oświecenia: stosunek porządku fizycznego do porządku moralnego.

Plechanow w monografii o Czernyszewskim napisał, że był on konsekwentnym kontynuatorem Feuerbacha, a więc także francuskich „oświecicieli" (przede wszystkim późnego Diderota)[12]; podobny sąd wygłosił po kilkunastu latach inny badacz marksistowski, Stiekłow[13]. Ta teza wzbudziła jednak gwałtowny protest innych uczonych radzieckich, którzy zaprzeczali znaczącemu wpływowi Feuerbacha na Czernyszewskiego. Pogląd Plechanowa uznano za przejaw myślenia „szlachecko-burżuazyjnego", „dogmatycznego", a w konsekwencji — „mieńszewickiego"[14]. Zdanie zaś Czernyszewskiego, który wielokrotnie mówił o wpływie postoświeceniowych idei Feurbacha na swą własną naukę, badacze tej linii uznali za przejaw skromności. Inna rzecz, iż myśliciel rosyjski znał Feuerbacha dosyć powierzchownie. Więzień i zesłaniec nie miał żadnego dostępu do pism niemieckiego anty-teisty; wszystko, co o nim wiedział, zawdzięczał lekturom wcześniejszym. W 1877 roku pisał z Wilujska do synów:

Ale jeśli chcecie mieć pojęcie, czym jest, według mnie, natura ludzka, czytajcie o tym u jedynego myśliciela naszego stulecia, który wypracował całkowicie słuszne pojęcia o rzeczach. To — Ludwik Feuerbach. Oto już piętnaście lat, jak go nie czytałem. A i wcześniej przez wiele lat nie było czasu, aby go starannie czytać. I teraz, rzecz jasna, zapomniałem to, co z niego znałem. Ale w młodości umiałem całe jego stronice na pamięć i na ile mogę sądzić z wyblakłych o nim wspomnień, pozostaję wiernym jego kontynuatorem [III 713-714].

Pomimo tych ograniczeń, Czernyszewski doskonale czuł ducha późnego Feuerbacha i na swój sposób rozwijał jego dzieło. Cofał się więc niejako w sferze ideologicznej zarówno do empirystycznego Oświecenia (Diderot, La Mettrie, Holbach, Helwecjusz), jak i jego racjonalistycznych prekursorów w XVII wieku: Kartezjusza, a przede wszystkim Spinozy, którego uważał za najwybitniejszego myśliciela z czasów przed Feuerbachem [por. I 668]. Życie Czernyszewskiego ułożyło się tragicznie, przeto w dojrzałym wieku nie miał on szans stać się uważnym czytelnikiem dzieł wspomnianych myślicieli, prócz może Diderota, którego teksty były w jego zasięgu w twierdzy Pietropawłowskiej. Jednakże tamte młodzieńcze lektury wycisnęły niezatarte piętno na całej twórczości Czernyszewskiego, ponie-

[11] L. Feuerbach, *Przyrodoznawstwo i rewolucja*, [w:] *ibidem*, s. 406-407.

[12] G. W. Plechanow, *N. G. Czernyszewskij*, Sankt-Pietierburg 1910 s. 16.

[13] Ju. Stiekłow, *N. G. Czernyszewskij. Jego żyzń i diejatielnost' 1828-1889*, t. I, Moskwa 1928 s. 218-225. Stiekłow, dawny towarzysz Lenina, zginął na początku lat 40. w stalinowskim łagrze — por. A. Wat, *Śmierć starego bolszewika*, [w:] idem, *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*, Londyn 1985 s. 41-51.

[14] W. G. Baskakow, *Mirowozzrienije Czernyszewskogo*, Moskwa 1956 s. 84.

waż głosiły one taką wizję Boga, człowieka i świata, jaka odpowiadała światopoglądowo-psychicznej konstrukcji rosyjskiego myśliciela. W kolejnych fragmentach tego rozdziału postaramy się wykazać, że idee XVIII wieku, a także wypływające z nich dziewiętnastowieczne socjalistyczne doktryny utopijne, kształtowały zarówno antropologię Czernyszewskiego jak i jego epistemologię, a także utopię ekonomiczną oraz historiozofię.

Większość radzieckich badaczy lat 40. i 50. naszego stulecia przedstawiała ideologię Czernyszewskiego statycznie — z ich prac wynikało, że demokrata-raznoczyniec już nieomal w kolebce stał się przed-Marksowskim rewolucjonistą i takim pozostał do końca swoich dni. W latach 60. i 70. ten „statyczny" („metafizyczny", czyli „niedialektyczny", gdybyśmy użyli krytycznego wobec Oświecenia sformułowania Hegla) pogląd o wiecznym rewolucjonizmie Czernyszewskiego został słusznie skrytykowany. Jednakże badacze następnego pokolenia wpadli z kolei w pułapkę „dialektycznego dynamizmu". Wtedy już wolno było pisać, że Czernyszewski nigdy nie doszedł do marksizmu, a także, iż nie we wszystkich okresach swego życia był zwolennikiem chłopskiej rewolucji. Konsekwentnie tedy starano się „dialektycznie" opisać różne etapy oświecicielskiej działalności Czernyszewskiego — zawsze jednak uważano, że w okresie tzw. sytuacji rewolucyjnej lat 1859-1861 Czernyszewski „dojrzał" do idei socjalnej rewolucji i pozostał jej głosicielem do końca swych dni.

Nasz pogląd o Czernyszewskim, który zgodnie z powyższą terminologią można nazwać *statycznie nie-rewolucyjnym*, pozostaje w opozycji do obydwu wspomnianych badawczych szkół. W obliczu szkoły pierwszej, *statycznie-rewolucyjnej*, twierdzimy, że Czernyszewski był zawsze demokratą, a nie rewolucjonistą. W obliczu drugiej, *dynamicznie-dialektycznej*, uważamy, że Czernyszewski *nigdy* nie był zwolennikiem socjalnej rewolucji, chociaż sporadycznie odnajdujemy w jego twórczości, szczególnie we wczesnych fragmentach dziennika, romantyczne fantazje rewolucyjne. Jednakże główny zrąb swej oświecicielskiej ewolucyjnej ideologii Czernyszewski wypracował w redakcji „Sowriemiennika" już w latach 1855-1862 i tych swoich przekonań zasadniczo nigdy nie zmienił[15].

Rosyjski myśliciel o wiele więcej uwagi aniżeli Feuerbach poświęcił kwestiom społeczno-ekonomicznym, kosztem problemów metafizyczno-religijnych. Jednakże również w dziedzinie socjalnej Czernyszewski bardziej przypomniał niemieckiego twórcę „zasady antropologicznej" aniżeli Blanqui'ego, Tkaczowa czy Lenina.

2. Człowiek jako kombinacja atomów (polemika z Jurkiewiczem)

W roku 1860 na łamach pisma „Sowriemiennik" w anonimowym artykule *Zasada antropologiczna w filozofii* dano pierwszy w dziejach rosyjskiej myśli systematyczny wykład naturalistycznej wizji człowieka i świata. Autorem tego wykładu-wizji był Czernyszewski, który chciał przedstawić zarys filozofii całkowicie opartej na wypracowanej przez nauki przyrodnicze idei o jedności organizmu ludzkiego — za fizjologami, zoologami i medykami myśliciel odrzucił tezę o jakimkolwiek dualizmie człowieka [III 185]. Swój naturalistyczny monizm (zasadę antropologiczną) Czernyszewski opisywał następująco:

> (...) zasada owa polega na tym, iż na człowieka należy patrzeć jak na jedną istotę, posiadającą tylko jedną naturę, aby nie rozcinać życia ludzkiego na różne połowy, należące do różnych natur, aby rozpatrywać każdą stronę działalności człowieka jako działalność albo całego jego organizmu,

[15] Tezę o rewolucjonizmie Czernyszewskiego staraliśmy się obalić w osobnej pracy o tym myślicielu — G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996 s. 54-72.

od głowy do nóg włącznie, albo jeśli ona pochodzi z jakiegoś szczególnego organu, to należy widzieć ów organ w jego naturalnej więzi z całym organizmem [III 251-252].

Według myśliciela, człowiek jest w tej koncepcji częścią świata organicznego — taką cząstką, która różni się od innych elementów tego świata jedynie własnościami ilościowymi, a nie jakościowymi. Istota organizmu ludzkiego wyczerpuje się kombinacją naturalnych (materialnych) jego cząstek, a życie ludzkie to jedynie złożony proces chemiczny:

Proces ów jest tak złożony, a jego przedmiot jest tak dla nas ważny, że gałąź chemii, która zajmuje się jego badaniem, została przez wzgląd na swą ważność obdarzona godnością odrębnej nauki, nazwanej fizjologią. Stosunek fizjologii do chemii można porównać ze stosunkiem historii ojczystej do historii powszechnej [III 220-221].

Nie ma także jakościowej różnicy pomiędzy światem organicznym a nieorganicznym, gdyż drzewo różni się od nieorganicznego kwasu jedynie tym, iż jest kombinacją złożoną, a kwas — prostą [III 191]. Myśliciel sprzeciwił się konsekwentnie tradycyjnemu dzieleniu przyrody na trzy królestwa: mineralne, roślinne i zwierzęce. Skład chemiczny kamienia, dowodził, nie różni się jakościowo od składu rośliny [III 194]. Roślina nie różni się jakościowo od zwierzęcia [III 228]. To ostatnie nie różni się jakościowo od człowieka, jako że posiada instynkt, pamięć i wyobraźnię — potrafi przeto *myśleć*:

Myślenie polega na tym, aby z różnych kombinacji wrażeń zmysłowych i wyobrażeń, wytwarzanych przez wyobraźnię przy pomocy pamięci, wybierać takie, które odpowiadają potrzebom myślącego organizmu w danym momencie. Myślenie to wybór środków do działania, to wybór wyobrażeń, z których pomocą można byłoby dojść do określonego rezultatu. Na tym polega nie tylko myślenie o przedmiotach bytu codziennego, lecz także tzw. myślenie abstrakcyjne [III 231-232].

Myślenie człowieka nie różni się, gdy chodzi o źródło jego pochodzenia, od myślenia zwierzęcego: myślenie bowiem jest jedynie złożonym procesem chemicznym zachodzącym w systemie nerwowym. Niczym się przeto jakościowo nie różni „proces, zachodzący w układzie nerwowym Newtona przy odkrywaniu prawa ciążenia" od „procesu zachodzącego w układzie nerwowym kury, która wyszukuje ziarenek owsa z kupy odpadków i śmieci" [III 233]. Czernyszewski pisał, iż podstawy takiego materializmu zostały wypracowane przez myślicieli hinduskich, a następnie greckich [III 196]. Genialni ludzie przeszłości, jak sądził, nie byli jednak w stanie wyartykułować swoich intuicji w sposób racjonalny i logiczny. Dopiero w ciągu ostatnich dziesięcioleci nauki przyrodnicze rozwinęły się na tyle, że mogą zaprzeczyć dogmatycznej metafizyce i odpowiedzieć w duchu materialnym na pytania etyczne. Królową nauk myśliciel określił matematykę, która, jego zdaniem, w czasach Kopernika, a następnie Newtona, postawiła na nogi astronomię i fizykę, a pod koniec wieku XVIII stała się prezydentem królestwa nauk. Czernyszewski porównał jej pozycję do politycznej roli, jaką w tym czasie odgrywały Stany Zjednoczone Ameryki [III 207]. W XIX wieku dzięki matematyce rozwija się chemia, która tłumaczy wszelkie procesy życiowe (na ustaleniach chemii opiera się zoologia, fizjologia i medycyna):

Dzięki naukom przyrodniczym wiemy zarazem, iż ciała proste, a także składające się z nich ciała złożone, wchodząc między sobą w chemiczne związki, dają w rezultacie ciało, wykazujące takie własności, jakich nie wykazywały jego części składowe, gdy przebywały oddzielnie [III 190].

Proces chemiczny, w którym „różnica ilościowa przechodzi w różnicę jakościową" stanowił dla Czernyszewskiego model wszelkich zmian [III 188].

Tylko w ten chemiczny (fizjologiczny) sposób, jak sądził Czernyszewski, można odnaleźć pierwszą osnowę ludzkiego bytu i szukać teoretycznego punktu oparcia dla innych nauk: antropologii, epistemologii, etyki, ekonomii, historii, estetyki. Ważną składową antro-

pologii Czernyszewskiego była jego teoria poznania. Przedstawił ją na kilka lat przed śmiercią w piśmie „Russkije Wiedomosti" w szkicu *Charakter ludzkiej wiedzy* [*Charaktier czełowieczeskogo znanija*, 1885]. Korzeni empirystycznej teorii poznania Czernyszewskiego można już jednak szukać we wczesnych jego rozprawkach. Jeszcze w seminarium pisał:

> A kto byłby w takim razie winowajcą złudzenia, którego przyczyną byłyby zmysły? Bez wątpienia Ten, kto nam je dał. Ale żeby Bóg był winowajcą kłamstwa i przyczyną złudzenia, jest to całkowicie niemożliwe. A jeśli jest niemożliwe, aby Bóg był winowajcą kłamstwa, to powinniśmy się zgodzić, że nie dał nam On organów zmysłowych tak zbudowanych, aby nas okłamywały [PSS XVI 375][16].

Czernyszewski wkrótce porzucił teistyczną myśl, jakoby sprawcą nieomylności zmysłów był Bóg; nigdy jednak nie odrzucił samej myśli o ich nieomylności, przyczyny szukał jednakże w istnieniu człowieka jako istoty naturalnej. Myśliciel bardzo surowo osądzał wszelki sceptycyzm epistemologiczny. Teorię poznania Kanta odrzucał za jego „metafizyczną" tezę o niepoznawalności rzeczy samych w sobie (*Ding an sich*) [I 209]. Nauka o „względności ludzkiego poznania" to, zdaniem Czernyszewskiego, „iluzjonizm" [III 539], „nowa forma średniowiecznej scholastyki" [III 541]. Sceptycyzm poznawczy dąży do tego, aby zaprzeczyć *istnieniu* człowieka:

> Czy wiemy o sobie, iż jesteśmy ludźmi? Jeżeli wiemy, to nasza wiedza o istnieniu ludzkiego organizmu jest wiedzą bezpośrednią (...). A jeśli posiadamy wiedzę o naszym organizmie, to posiadamy również wiedzę o odzieży, którą nosimy, o żywności, którą spożywamy i o wodzie, którą pijemy, (...) o naszych domach, o niwach, na których uprawiamy pszenicę, o lasach, cegielniach, kamieniołomach, z których bierzemy materiały na budowę naszych mieszkań [III 540-541].

Uznawszy, że poznanie może dotyczyć jedynie istniejącego, czyli materialnego świata, Czernyszewski pisał o poznawczym postępie dokonującym się w ludzkich dziejach. Jest to jednakże postęp *ilościowy* — wiedza o świecie nie może zmienić się podług jakości [III 550]. Świat materialny istnieje niezależnie od ludzkiej wiedzy o nim [III 551]. Czernyszewski następująco podsumowywał zarys swej zdroworozsądkowej epistemologii:

> I skończymy pytaniem — czy koń ma cztery nogi? Czy istnieją lwy i tygrysy? orły — to ptaki, czy też nie? czy słowik umie śpiewać? — Małe dziecko może nie znać wiarygodnych odpowiedzi na te pytania, ale w społeczeństwie wykształconym dotyczy to jedynie bardzo małych dzieci; dziesięcioletnie dziecko, żyjące w wykształconym społeczeństwie, nie tylko bardzo dawno zdobyło tę wiedzę, ale i bardzo dawno wyrosło z tego, aby poddawać (...) choćby pod najmniejszą wątpliwość jej wiarygodność [III 556].

Korzeni tej sensualistycznej epistemologii Czernyszewskiego należy szukać w przedoświeceniowej nauce Bacona, Locke'a i Gassendiego [por. III 402]. W Oświeceniu, obok Condillaca, najlepiej wyraził ów nurt epistemologiczny La Mettrie, który w 1747 roku pisał:

> Słońce, powietrze, woda, ustrój i kształt ciał — wszystko to odbija się w oku jak w lustrze, które wiernie przekazuje wyobraźni odmalowane w nim przedmioty na mocy praw, jakich wymaga owa nieskończona różnorodność ciał widzialnych[17].

Jeden z zachodnich badaczy rosyjskiej myśli filozoficznej uważał, że wulgarny, jak go nie bez powodu nazwał, materializm Czernyszewskiego nie mógł powstać pod wpływem antropologizmu Feuerbacha[18]. Należy jednak — wbrew tej opinii — przypo-

---

[16] Jest to cytat z rozprawki *Czy organy zmysłowe nas okłamują?* [*Obmanywajut li nas czuwstwiennyje organy?*].

[17] J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984 s. 14, tłum. S. Rudniański.

[18] Th. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie soziologische Skizzen*, t. II , Jena 1913 s. 40.

mnieć, że późnego Feuerbacha także można częściowo uznać za przedstawiciela wulgarnego materializmu, chociażby jako autora rozprawki *Tajemnica ofiary, czyli człowiek jest tym, co je* [*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er ißt*, 1866]. Niemiecki myśliciel podsumowywał w niej i uściślał podobną opinię wyrażoną już w roku 1850 z okazji publikacji rozprawy Moleschotta *Teoria żywienia dla ludu* [*Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, 1850]:

> Rozpocznę swą denuncjację od filozofii i stwierdzenia, że ta rozprawa, choć dotyczy tylko jedzenia i picia, a więc w oczach naszej supranaturalistycznej pozornej kultury aktów najniższych, ma jednak najwyższe filozoficzne znaczenie i doniosłość. Tak, posunę się jeszcze dalej i stwierdzę, że tylko ona zawiera *prawdziwe* „zasady filozofii przyszłości" oraz teraźniejszości, że w niej znajdziemy rozwiązanie najtrudniejszych problemów filozofii. Ileż to nałamali sobie filozofowie głowy nad pytaniem o więzi między ciałem i duszą! Teraz wiemy na gruncie naukowym, co lud od dawna wiedział z doświadczenia: że jedzenie i picie trzyma ciało i duszę razem, że poszukiwaną więzią jest zatem pożywienie[19].

Czernyszewski zapewne nie znał cytowanego tekstu Feuerbacha pt. *Przyrodoznawstwo i rewolucja* [*Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850]; wiadomo jednak, że niezwykle cenił — na ile je znał — dzieło Feuerbacha późnego i popierał jego tezę o konieczności zastąpienia filozofii przez przyrodoznawstwo. Czernyszewskiego pochwała chemii była również zgodna z duchem myśli Feuerbacha po 1849 roku. Myśliciel niemiecki w swej recenzji Moleschotta dziwił się, że pruski chrześcijański rząd toleruje „najbardziej radykalną, korozyjną i destruktywną naukę chemię, która od dawna w swym serwaserze rozpuszcza misteria chrześcijańskiego światopoglądu"[20].

Po publikacji *Zasady antropologicznej w filozofii*, na łamach skrajnie konserwatywnego pisma „Russkij Wiestnik" odezwały się głosy, iż autor traktatu bliski jest w swych antropologicznych poglądach ideom Moleschotta i Vogta [por. III 368]. Czernyszewski odpowiadał na to z ironią, że korzeni jego idei nie należy szukać w pismach Büchnera, Stirnera, Bauera, Moleschotta ani nawet Vogta. Następnie dodał żartobliwie, iż za swego nauczyciela uważa Schopenhauera [III 423]. Wiadomo jednakże, iż nauczycielem, o którym mówił, był Feuerbach — imienia jego jednakże nie mógł wymienić ze względu na cenzurę [por. III 878].

Od późnego Feuerbacha prowadzi jawny trop do mechanicyzmu XVII-XVIII wieku. Walicki napisał jednakże u schyłku lat 50., że antropologiczne idee Czernyszewskiego dalekie są od mechanicyzmu kartezjańsko-oświeceniowego. Dowodem na to miałby być fakt, w jaki sposób myśliciel rosyjski pisał o świadomości i rozumie u zwierząt. Badacz (słusznie nie zajmując się kwestią naiwności tej teorii, przypisującej zwierzętom myślenie) uważał, że taki pogląd wiązał się z odrzuceniem zarówno idealistycznego (dodajmy, także kartezjańskiego) dualizmu duszy i ciała, jak i mechanicyzmu Kartezjusza († 1650) oraz La Mettriego († 1751), uznającego zwierzę i fizycznego człowieka (u La Mettriego, podobnie jak i u Czernyszewskiego istniał tylko taki) za rodzaj maszyny. Badacz uważał, że Czernyszewski przeprowadził „gwałtowny atak na kartezjańską mechanistyczną koncepcję zwierząt"[21]. Charakterystyczne jest jednak to, że Czernyszewski nie wystąpił

---

[19] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t 2: *Zasady filozofii przyszłości*, Warszawa 1988 s. 409-410. Moleschott był na przełomie lat 1848-1849 słuchaczem heidelberskich wykładów o istocie religii Feuerbacha.

[20] *Ibidem*, s. 411.

[21] A. Walicki, *Materializm „antropologiczny" Mikołaja Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961 s. XXII. Badacz zmienił swą opinię w roku 1964 — por. jego *Wstęp* do *Pism estetycznych i krytycznoliterackich* N. Czernyszewskiego, Warszawa 1964 s. CXIV. Z jego wczesną opinią polemizujemy tylko dlatego, że całkiem niedawno powtórzył ją bezkrytycznie inny polski

w druku przeciwko kartezjańskiemu mechanicyzmowi. A zapewne byłby to uczynił w gorącej polemice rozgorzałej po publikacji *Zasady antropologicznej w filozofii*. Wtedy jednak — broniąc się przed zarzutami o nieuctwo — ograniczył się do stwierdzenia, że Kartezjusza również w swoim czasie nazywano nieukiem [III 421]. Wydaje się nam, że dokonany przez Czernyszewskiego opis istoty oraz życiowych funkcji zwierząt jest nie tyle „uczłowieczeniem" zwierząt, co „uzwierzęceniem" człowieka.

Wspominaliśmy już, omawiając bardzo skrótowo teorię poznania Czernyszewskiego, że w głównych swych zasadach jest ona zbieżna z empiryzmem, a nawet sensualizmem. Rosyjski materialista w swych rozważaniach bardzo często pozostawał na poziomie zmysłowego obrazu. Wtedy wymieniliśmy nazwisko La Mettriego jako osiemnastowiecznego zwolennika *teorii odbicia*. La Mettrie (którego Czernyszewski nie znał, ale znał jego poprzedników: Kartezjusza i Spinozę) w metafizyce był klasycznym monistycznym mechanicystą. Uważał bowiem, że człowiek-maszyna nie różni się jakościowo od zwierzęcia:

> Czyż zbawienna chęć naśladowania wymowy nauczyciela nie mogłaby wyzwolić narządów mowy u zwierząt, które z taką zręcznością i zmyślnością naśladują wiele innych znaków? (...) jestem niemal pewny, iż ćwicząc starannie to zwierzę można by je w końcu nauczyć wymawiania wyrazów, a zatem obdarzyć umiejętnością mowy. Gdyby się to nam udało, mielibyśmy przed sobą już nie dzikiego czy nieudanego człowieka, lecz prawdziwą istotę ludzką, małego mieszczanina (...)[22].

Prawie to samo pisał w innym miejscu:

> Geometra nauczył się dokonywać najzawilszych wywodów i obliczeń, podobnie jak małpa nauczyła się zdejmować lub wkładać kapelusik lub dosiadać uczonego psa[23].

Podobieństwo „małpy La Mettrie'go" do „kury Czernyszewskiego" jest zapewne nie tylko stylistyczne, lecz pochodzi ze wspólnego mechanicystycznego pnia. Autor *Zasady antropologicznej w filozofii* był bowiem mechanicystą, jak był nim w wieku XVII Kartezjusz, a w wieku XVIII — La Mettrie. Rozwój nauk przyrodniczych spowodował jedynie, że podstaw dla swej teorii szukali w różnych naukach: Kartezjusz w fizyce Newtona, La Mettrie (uważający się za ucznia Kartezjusza i Spinozy) w medycynie, a Czernyszewski — w chemii. Mówiąc o ilości przechodzącej w jakość, Czernyszewski miał na myśli proces chemiczny. Samo życie było bowiem dla niego takim samym złożonym procesem chemicznej reakcji. Za mechanicystę można przecież uznawać nie tylko tego myśliciela, który zwierzęta i człowieka uważa za rodzaj maszyny (Kartezjusz, La Mettrie), lecz także tego, który uznaje, iż własności fizykochemiczne materii wyjaśniają całkowicie zjawisko życia (Czernyszewski)[24].

*

Opublikowany anonimowo w roku 1860 w piśmie „Soriemiennik" tekst Czernyszewskiego *Zasada antropologiczna w filozofii* wywołał polemiczną odpowiedź Jurkiewicza w piśmie „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akadiemii", zatytułowaną *Z rozważań o duchu ludzkim* [*Iz*

---

badacz — J. Trochimiak, *Czernyszewski*, Lublin 1988 s. 179.

[22] J. O. de La Mettrie, *op. cit.*, s. 34-35. Jedyną cechą oddzielającą człowieka od zwierząt, była tu umiejętność mowy.

[23] *Ibidem*, s. 36.

[24] Obrona Czernyszewskiego przed posądzeniami o mechanicyzm mogła wynikać z faktu, że mechanicyzm materialistyczny został odrzucony przez Marksa i Engelsa. Skupiona wokół Lubwi Akselrod grupa mechanicystów została w ZSRR u schyłku lat 20. rozgromiona jako „niedialektyczna".

nauki o czełowieczeskom duchie, 1860]. W roku 1909 Bierdiajew następująco pisał o roli, jaką odegrały w dziejach myśli rosyjskiej lata 60. XIX wieku:

> W latach 60. filozofię osaczono i doprowadzono do upadku, gardzono Jurkiewiczem, który — w każdym razie — był prawdziwym filozofem w porównaniu z Czernyszewskim[25].

Przytaczamy tę opinię Bierdiajewa nie po to, aby dokonywać wartościowania rosyjskich światopoglądów na poziomie ich opisu, lecz aby przypomnieć, że lata 60. zaznaczyły się w rozwoju myśli rosyjskiej nie tylko nazwiskami Czernyszewskiego, Dobrolubowa i Pisariewa, lecz także imieniem zapomnianego Jurkiewicza, rosyjskiego ucznia Platona i Kanta. Nawet Bierdiajewowi można by było postawić zarzut, że to on sam częściowo się przyczynił do pomniejszenia roli Jurkiewicza w dziejach rosyjskiej myśli. W Bierdiajewowskiej pracy *Idea rosyjska* (1946) Czernyszewskiemu zostało poświęconych kilkanaście stronic, nieco tylko mniej Pisariewowi, podczas gdy nazwisko Jurkiewicza, który, jak pisał sam Bierdiajew, z „godnością reprezentował filozofię"[26], zostało wspomniane zaledwie w dwóch miejscach. Z tego między innymi powodu możliwa była taka sytuacja badawcza, w której nazwisko Jurkiewicza pojawiało się w dziejach myśli rosyjskiej tylko wtedy, gdy omawiano światopogląd Czernyszewskiego, Pisariewa lub Antonowicza. Czyżewski w roku 1939 opisywał tę sytuację następująco:

> Znane są losy subtelnego i przenikliwego kijowskiego i moskiewskiego profesora P. D. Jurkiewcza. Jego spokojna i rzeczowa krytyka materializmu (dokładnie tak samo krytykował on także „idealizm") nie znalazła innego oddźwięku jak tylko wyzwiska i groźby. Publiczne wykłady Jurkiewicza wywołały burzę protestów. Najbardziej skuteczną bronią okazało się oszczerstwo (...). Jurkiewicz zamilkł: w latach 1859-1862 wydrukował osiem prac filozoficznych, a od 1862-1874 (rok śmierci) — zaledwie jedną[27].

W procesie zapoznawania imienia jednego z bardziej znaczących rosyjskich nowożytnych myślicieli, odgrywała swą rolę nie tylko „postępowa krytyka" lat 60. (Pisariew, Czernyszewski, Antonowicz, Tkaczow), lecz także myśliciele nurtu bliskiego Jurkiewiczowi (Bierdiajew, Wwiedienski, Radłow, Łosiew), którzy w swych pracach z zakresu myśli rosyjskiej ograniczali się w zasadzie do wymienienia nazwiska Jurkiewcza w pozytywnym kontekście[28]. Tymczasem już w roku śmierci Jurkiewicza jego uczeń Sołowjow opublikował bardzo istotny dla rosyjskiej myśli tekst pt. *O filozoficznych pracach P. D. Jurkiewicza* [*O filosofskich trudach P. D. Jurkiewicza*, 1874]. Uważna lektura tego artykułu może przyczynić się nie tylko do właściwej oceny znaczenia filozofii Jurkiewicza, lecz pozwoli także dociekać, skąd młody Sołowjow czerpał swe ideowe natchnienie, pozwalające mu w niezwykle dojrzały sposób połączyć w system twórcze elementy empiryzmu, racjonalizmu, mistycyzmu, a nawet materializmu (Platona, Kanta, Schellinga i Hegla). Sądzimy, że Sołowjow w swoim krótkim życiu nigdy nie osiągnąłby tak wiele na niwie filozoficznej, gdyby w swoich młodych latach nie zapoznał się z pracami Jurkiewicza[29].

---

[25] *Wiechi. Iz głubiny*, Moskwa 1991 s. 14.

[26] N. B i e r d i a j e w, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieżja. Bierdiajew, Fiedotow*, Sankt-Pietierburg 1992 s. 61.

[27] D. C z i ż e w s k i j, *Giegiel w Rossii*, Paryż 1939 s. 253.

[28] Dotyczy to następujących prac: A. W w i e d i e n s k i e g o, *Sud'by filosofii w Rossii* (1901), A. Ł o s i e w a, *Russkaja filosofija* (1918, opubl. 1988), E. R a d ł o w a, *Oczerk istorii russkoj filosofii* (1920) — wszystkie opublikowano w zbiorze: *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991.

[29] W roku 1914 dłuższy szkic o Jurkiewiczu pt. *Filosofskoje nasledstwo P. D. Jurkiewicza* opublikował G. S z p i e t, w roku 1948 w pierwszym tomie *Istorii russkoj filosofii* poświęcił mu nieco uwagi W. Z i e ń k o w s k i j, a w roku 1951 w pracy pt. *History of Russian Philosophy* — N. Ł o s s k i j. G. F l o r o w s k i j w syntezie pt. *Puti russkogo bogosłowija* (1937) wspomniał imię jednego z najważniejszych rosyjskich teologów zaledwie cztery razy, podczas gdy nazwisko Czernyszewskiego, który z teologią nie miał w końcu

W artykule *Z rozważań o duchu ludzkim* Jurkiewicz poddał krytyce zarówno materialistyczną antropologię jak i etykę Czernyszewskiego (zawartą w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*). Nie ograniczył się zarazem do krytyki jednego dzieła, lecz poddał osądowi cały współczesny sobie materialistyczny nurt w metafizyce, etyce i antropologii. Po pierwsze, starał się osłabić u podstaw zasadę indukcyjną, przez Czernyszewskiego stosowaną do opisu indywidualnego ludzkiego wnętrza:

> Najprostsza i najbardziej płodna podstawa indukcyjnej metody, mówiąca, że jednakowe zmiany wskazują na jednakowe przyczyny, powinna być stosowana w tej związanej z życiem dziedzinie z wielką ostrożnością: któż bowiem udowodni, że można tu spotkać wyłącznie jednakowe ogólne zmiany, że w różnych czasach duch może przeżywać jednakowe stany, powracać na pozycje wcześniejsze, tak jak to czyni system słoneczny? Dalej, kto udowodni, że przyczyny powodujące pewne uczucia i pragnienia w jednej osobie, z konieczności wywołują te same zjawiska w innej? Zasada indywidualna jest tu rozwinięta do tego stopnia, że prawie zawsze nadaje ona zjawiskom duszy pewną szczególną cechę, której istnienia wcale nie podejrzewaliśmy na podstawie znajomości ogólnych praw życia duszy[30].

Jak widać, Jurkiewicz dokonywał krytycznego osądu materialistyczno-oświeceniowego systemu Czernyszewskiego z dwojakich pozycji. Po pierwsze, odrzucał jego tezę o możliwości oraz konieczności budowania antropologii i etyki przy użyciu indukcyjnej metody empirycznego przyrodoznawstwa, po drugie zaś — twierdził, że żadna indywidualność nie jest identyczną śrubką mechanicznej całości, lecz zachowuje się w swoisty dla siebie sposób nawet w tych samych warunkach zewnętrznych. Jurkiewicz konsekwentnie odrzucał tezę Czernyszewskiego, iż wyobrażenie i myślenie są prostą pochodną empirycznych wrażeń. Jak pamiętamy, autor *Zasady antropologicznej w filozofii* wszystko tłumaczył przechodzeniem ilości w jakość — dotyczyło to zarówno przejścia od wrażenia do myślenia, od fizjologii do psychologii i antropologii, jak i od królestwa mineralnego do człowieka. Dla Jurkiewicza, który w tej dziedzinie szedł wyraźnie śladami Kanta[31], człowiek dominował nad przyrodniczym środowiskiem dlatego, że jedynie on posiadł zdolność autorefleksji. Powołując się na Schopenhauera, oponent Czernyszewskiego dowodził, że takiej zdolności nie posiadają najbardziej nawet inteligentne zwierzęta, które żyją jedynie chwilą teraźniejszą — nie mając *pamięci*, ani nie *wspominając*, reagują wyłącznie na bodźce środowiskowe[32]. W opinii Jurkiewicza, zwierzęta istnieją wyłącznie jako przedstawiciele swego *gatunku*, na co znajdował dowód w biblijnej Księdze Rodzaju:

> W Bożym objawieniu zawarte są zasady, podług których można sobie łatwo zrekonstruować prawidłowy pogląd o życiu i o duszy zwierząt, na ile różnią się one od duchowego życia człowieka. Bóg stworzył zwierzęta podług *ich gatunku*, stworzył je nie niezależnie od materialnej natury, lecz rozkazał wodzie i ziemi zbudować (ros. *proizwiesti*) dusze ich (Rdz, 1, 20-24). Stąd wynika, że zwierzę nie może się przejawić jako osobowy duch, posiadający w sobie — i świadomy ich istnienia — takie niepodzielne określenia, które nie byłyby identyczne z tym, czym ono jest podług swej natury. Zwierzę nie jest osobą, lecz egzemplarzem natury, i ono o tym *wie*[33].

Tutaj dostrzegamy nie tylko bezpośrednią polemikę z antropologicznym naturalizmem Czernyszewskiego, lecz także pośrednią dyskusję z „gatunkowym heglizmem" Hercena.

---

nic wspólnego, przywołał aż w siedmiu momentach.

[30] P. D. Jurkiewicz, *Filosofskije proizwiedienija*, Moskwa 1990 s. 105.

[31] Materializm, jak pisał Jurkiewicz, przy tłumaczeniu zjawisk zawsze zapominał o „widzu, na którego zjawiska oddziałują", i nie dostrzegał ducha, który układał zjawiska w formy właściwe dla człowieka. Tylko w człowieku mogło się dokonać przejście ilości w jakość (układanie wrażeń w racjonalno-duchowe formy), podczas gdy nie było ono możliwe na poziomie natury. Ex nihilo nihil fit — *ibidem*, s. 126-128.

[32] *Ibidem*, s. 141-144.

[33] *Ibidem*, s. 139.

Jurkiewicz jawi się w tym kontekście jako prekursor chrześcijańskiego liberalizmu, czyli *personalizmu*. W innym miejscu pisał wbrew „ilościowej etyce" Czernyszewskiego, że interesy grupy nie zawsze są ważniejsze od interesów pojedynczej osoby. Człowiek pojedynczy może postępować zgodnie z wymogami obowiązku i sprawiedliwości, podczas gdy grupa może pozostawać w głębokiej sprzeczności z tymi ideałami[34].

Człowiek ze swej strony — jak widział to Jurkiewicz, powołując się zarówno na Ojców Kościoła jak i na Goethego[35] — umie rozróżniać i układać rzeczy w kategorie. Nie tylko posiada samą wiedzę, lecz także *ideę* tej wiedzy, nie tylko działa, lecz działa *podług i w kierunku* jakiegoś ideału:

> (...) ta zdolność nazywa się *logosem*, i jest jasne, że rozwój, postęp, cywilizacja mają swą psychiczną podstawę w stałej zależności *istniejącego*, empirycznie kształtowanego ducha od wymagań logosu, czyli od idei, które powstają w duchu w sposób naturalny z przyczyn powyżej ukazanych[36].

Czernyszewski, uważając się za pragmatycznego realistę, był jednocześnie materialistą-metafizykiem, przekształcającym łańcuch *przyczyna-skutek* w stosunek *identyczności*. Stąd wynikały opinie, że myślenie jest tylko ruchem nerwów, a metafizyka przynależy do królestwa nauk doświadczalnych[37]. Jurkiewicz odrzucał taką metodę, gdyż nie zgadzał się na rozwiązywanie „kwestii o ponadzmysłowej istocie rzeczy" w „chemicznym laboratorium albo w anatomicznym teatrze"[38]. Wiara w metafizyczne możliwości metody empirycznej (ilość, która przechodzi w jakość) była dla Jurkiewicza nowym szkodliwym mitem, z którym właściwa filozofia musi walczyć tak samo, jak walczyła u swych źródeł z baśniowym obrazem świata (boski Olimp)[39]. Zasada *wszechjedności* (gr. *en kai pan*), będąc podstawowym przedmiotem poszukiwań metafizyki, nie może być tym samym przedmiotem badań empirycznego przyrodoznawstwa[40]:

> Wszystkie te teorie, o których teraz rozważamy, wyróżniają się bardzo prostą właściwością. Z ochotą mówią one o pochodzeniu zjawisk duszy ze zjawisk organicznych albo chemicznych, ale tylko do tej pory, dopóki nie przystąpią do wyjaśniania życia duszy. Dla samego objaśnienia tego życia z jego złożonymi zjawiskami wszystkie te wstępne rozstrząsania pozostają bezużyteczne. Tak oto nasz autor mówi o zjawiskach duszy, jakimi są: dobro, zło, myślenie, pamięć, wyobrażenie, ale na myśl mu nie przyjdzie, aby pokazać, z jakich chemicznych kwasów albo soli zbudowane są te zjawiska[41].

Dla Czernyszewskiego, o czym będziemy mówić w następnym fragmencie tego rozdziału, nie istniało ani jakościowe dobro ani jakościowe zło: dobro było wysokim stopniem pożytku, a zło — jego brakiem. Jurkiewicz natomiast, który w tej dziedzinie szedł śladami

---

[34] Systematyczny wykład personalizmu chrześcijańskiego dał Jurkiewicz w artykule pt. *Serce i jego znaczenie w duchowym życiu człowieka podług nauki Słowa Bożego* [*Sierdce i jego znaczenije w duchownoj żyzni czełowieka po uczeniju Słowa Bożyja*, 1860]. Swą wolność człowiek zawdzięcza tutaj łasce Bożej, czyniąc dobro z miłości do niego. Tego faktu, jak twierdził Jurkiewicz, nigdy nie będzie w stanie zrozumieć racjonalizm — *ibidem*, s. 93.

[35] *Ibidem*, s. 148-150.

[36] *Ibidem*, s. 148. W tym fragmencie Jurkiewicz jawi się jako platonik, przezwyciężający sceptycyzm Kanta. Najbardziej istotny dla zrozumienia jego poglądów jest artykuł *pt. Rozum podług nauki Platona i doświadczenie podług nauki Kanta* [*Razum po uczeniju Płatona i opyt po uczeniju Kanta*, 1866] — *ibidem*, s. 466-526.

[37] *Ibidem*, s. 116-117.

[38] *Ibidem*, s. 117.

[39] *Ibidem*, s. 125.

[40] *Ibidem*, s. 134.

[41] *Ibidem*, s. 135.

Ojców Kościoła (m. in. św. Augustyna), sądził, że w ów ilościowy sposób można rozpatrywać jedynie *rodzaje* dobra (np. sprawiedliwość i wielkoduszność), a nie *samo* dobro i zło, które mają charakter jakościowy[42]. Dla Czernyszewskiego różnica pomiędzy dobrem a złem była dokładnie taka sama, jak różnica pomiędzy cieślą-Iwanem a kowalem-Piotrem. Jurkiewicz widział to z istoty inaczej, o czym obrazowo, a zarazem w duchu Kanta, pisał:

> Jeśli pytacie o stosunki pomiędzy dobrem a złem, to można je porównać do stosunków, z jakimi mamy do czynienia pomiędzy dwoma rodzajami działalności cieśli-Iwana, gdy albo rozcina on swoim toporem drzewo na części, albo tym samym toporem rozcina on głowę swojemu towarzyszowi. Ta ostatnia działalność wynika ze *środków* sztuki ciesielskiej, ale przecież nie z jej *celów*. Cieśla rozcina głowę towarzyszowi, ale to nie przynależy do idei ciesielstwa: on czyni to, czego nie *powinien* czynić podług idei swej sztuki. Konsekwentnie, również człowiek czyni zło, gdy narusza *obowiązek*, gdy czyni to, czego nie *powinien* był robić, gdyby chciał być zgodny ze swoją istotą (ros. *naznaczenije*), na ile wie o niej z różnych źródeł[43].

Ontologicznie pierwszą podstawą sporu o człowieka, jaki na samym początku lat 60. toczyli ze sobą Czernyszewski oraz Jurkiewicz, było ich pojmowanie istoty człowieczeństwa. Dla autora *Zasady antropologicznej w filozofii* jednostka ludzka była istotą biologiczno-historyczną, kierującą się w sferze etycznej kategorią większej przyjemności, czyli — w tym systemie — zasadą większego pożytku. Owa zasada miała działać w człowieku dokładnie tak samo jak w naturze działa prawo powszechnego ciążenia. Dla Jurkiewicza zaś człowiek nie był ani egzemplarzem gatunku, ani rasy, lecz „istotą bogopodobną":

> ... lecz jako człowiek stworzony był nie ze środków, które już istniały w materialnej naturze, lecz przy udziale bezpośredniej mocy Bożej i podług obrazu Boga (Gen 1, 27)[44].

Jako istota nosząca w sobie Boże podobieństwo człowiek rozwija się podług zasad moralnych, a nie tylko podług skłonności fizycznych — w swych kontaktach z innymi przedstawicielami gatunku, chociaż nie odrzuca swej fizyczności, kieruje się ideami prawdy i miłości[45]. Taka wizja była jawnie sprzeczna ze światopoglądem Czernyszewskiego, który nie uznawał istnienia jakiejkolwiek autonomicznej prawdy, czy też miłości, uważając je wyłącznie za intensyfikację użyteczności.

Jurkiewicz uważał, że człowiek rozwija się podług idei *prawdy*, oraz sądził za Leibnizem, że „tylko zwierzęta są czystymi empirykami"[46] — z tego wyciągał wniosek, iż materialny utylitaryzm (gatunkowy egoizm) jest nieuświadomioną zasadą postępowania wszelkich zwierząt, ale nie człowieka[47]. Z tego wynika, że zwierzę zawsze postępuje, tak jak postępuje, i nie czyni sobie z tego powodu jakichkolwiek wyrzutów, w przeciwieństwie do posiadającego moralne sumienie człowieka[48]:

> Zwierzę nie uświadamia sobie (ros. *nie wmieniajet siebie*) swoich czynów: ono nie ma *etycznej* zdolności, aby stawiać się na miejscu innego, ani nie potrafi tego innego stawiać na swoim miejscu. Dlatego ono nie *interesuje się* kwestią, jaki byłby jego postępek, gdyby był dokonany przez innego,

---

42 *Ibidem*, s. 137.

43 *Ibidem*, s. 138.

44 *Ibidem*, s. 140.

45 *Ibidem*, s. 140.

46 *Ibidem*, s. 152-153.

47 *Ibidem*, s. 161.

48 *Ibidem*, s. 162-163.

jaką wartość ma on dla niego konkretnie, a dla ducha *w ogólności*, dla wszelkiego ducha. Nasz autor mógłby łatwo zauważyć, że w fakcie oceny (ros. *wmienienije*) — w tym, że oceniamy człowieka za jego postępki — kryje się tak zwana zasada *człowieczeństwa*[49].

Czernyszewski, który sądził, że na określoną miarę użyteczności człowieczych czynów wpływa wyłącznie otoczenie, konsekwentnie uważał, że każdy ludzki charakter zachowuje się identycznie w takich samych warunkach. Jurkiewicz zauważył polemicznie, że taka teoria musi konsekwentnie uznać, że świat duchowy ma swą genezę wyłącznie w okolicznościach[50]. W etyce Jurkiewicz odrzucał kategorię materialnego pożytku (korzyści) i przyjemności, uważając wypływającą z niej moralną doktrynę za swoisty etyczny *fetyszyzm*. Jeśli w takiej religii oddaje się cześć Bogu, to wyłącznie dlatego, że jest on dla człowieka *pożyteczny*, pomaga mu i uszczęśliwia. Nie zwraca się natomiast uwagi na istotę i ideę człowieka, która zawsze przekracza wewnętrzne ramy utylitaryzmu. Dalej Jurkiewicz wskazywał na wewnętrzną sprzeczność utylitaryzmu Czernyszewskiego, próbującego pogodzić użyteczność ludzkich czynów z ludzką wolą, która ma się stać „organem" *pragnącym* czynić pożytek: człowiek w wykładzie Czernyszewskiego ma *chcieć* czynić pożytek. Z jednej strony, jak zauważył Jurkiewicz, postępkom człowieka zostaje tu przywrócona moralna godność, gdyż mają one wynikać z indywidualnej woli[51], ale z drugiej strony — owa wola ma się roztopić w użyteczności.

Jurkiewicz polemizował w zasadzie z jednym tekstem Czernyszewskiego, ale udało mu się niejako *a priori* dokonać krytyki wielu takich motywów światopoglądu, które autor *Zasady antropologicznej w filozofii* rozwijał w późniejszych pracach. Dlatego właśnie przedstawiliśmy — jeszcze przed omówieniem polemiki Jurkiewicza — epistemologię późnego Czernyszewskiego, ponieważ autor *Z nauki o duchu ludzkim* dostrzegł jej korzenie we wczesnym dziele rosyjskiego materialisty. Przyjmując twierdzenie Czernyszewskiego o bezużyteczności wszelkiego dualizmu w sferze metafizyki[52], Jurkiewicz wszakże — wbrew materalizmowi — odrzucał monizm epistemologiczny. Był natomiast wyznawcą dualizmu poznawczego, wynikającego z faktu, że człowiek poznaje rzeczywistość dwojako: zmysłami zewnętrznymi poznaje ciało oraz jego organy, a zmysłem wewnętrznym — zjawiska duszy[53]. Epistemologiczna *teoria odbicia* poźnego Czernyszewskiego została przeto odrzucona przez Jurkiewicza, zanim jeszcze powstała.

W etyce Jurkiewicz nie zgadzał się z Czernyszewskim, gdy ten twierdził, że wszelkie ludzkie postępki wypływają z ograniczonego rozsądkiem egoizmu. W swej polemice Jurkiewicz powoływał się zarówno na Hume'a jak i na Schopenhauera, którzy dopuszczali i dostrzegali w otaczającej rzeczywistości istnienie postępków bezinteresownych:

> Nikt nie umiał tak jak Schopenhauer opisać ludzkiego egoizmu. Po mistrzowsku pokazuje on, że ten egoizm ma lub przyjmuje potworne kolosalne wymiary. Tym niemniej, również on nie ma wątpliwości, „że są postępki wypływające z bezinteresownej miłości do ludzi i doskonale niezależnej sprawiedliwości" (...). Tak oto również Schopenhauer wskazuje na tę iskrę dobra w sercu człowieka, której pielęgnowanie powinno się rozpalić jako płomień żywej moralnej i uduchowionej działalności dla dobra człowieczeństwa[54].

---

[49] *Ibidem*, s. 163.

[50] *Ibidem*, s. 164.

[51] Por. *ibidem*, s. 177.

[52] Nie trzeba dodawać, że monizm Jurkiewicza uznający prymat ducha nad materią był czymś odwrotnym w stosunku do naturalistycznego monizmu Czernyszewskiego.

[53] *Ibidem*, s. 114.

[54] *Ibidem*, s. 178-179

Należy jednak dodać, że takich śladów bezinteresowności można szukać nie tylko razem z Schopenhauerem i Hume'm, lecz także wspólnie z Czernyszewskim. Jego bezinteresowne życie oraz etyka, sformułowana teoretycznie i zrealizowana artystycznie w powieści *Co robić?*, wyraźnie przekraczały ramy naturalistycznej metafizyki, a jego traktaty ekonomiczne do dziś dowodzą, że myśl ludzka znacznie przekracza techniczne umiejętności „sprytnej kury", wyskubującej ziarenka owsa z kupy piasku.

3. Etyka „rozumnego egoizmu"

W dzienniku pod datą 12 sierpnia 1850 roku Czernyszewski opisał wrażenia z nowej lektury:

> Teraz właśnie doczytałem *De l'esprit* — nader wiele tu myśli, do których doszedłem „własnym rozumem". Jest to człowiek bardzo mądry, ale — jak na nasze czasy — zbyt powierzchowny i jednostronny; wiele z jego myśli należy tak określić, szczególnie te, które przeczą socjalistycznym zasadom o naturalnym przywiązaniu człowieka do człowieka, czyli tylko jedna strona egoizmu jest pokazana — własne szczęście człowieka, a to, że dla tego szczęścia konieczne jest, aby i otaczający go nie cierpieli, zostało pominięte [III 861].

Czernyszewski mówił tu o głównym etycznym dziele francuskiego Oświecenia *O umyśle* [*De l'esprit*, 1758] Helwecjusza. Myśliciel francuski uważał, że motorem wszelkiego ludzkiego działania jest miłość własna, czyli egoizm. W swej krytyce Czernyszewski nie był ścisły, gdyż Helwecjusz za podstawowe zadanie etyki teoretycznej uznał właśnie opis takich warunków, w których interes osobisty człowieka zespoliłby się z interesem ogólnym. Egoizmem jako motorem postępowania ludzkiego zajmował się także Feuerbach. W *Myślach o śmierci i nieśmiertelności* [*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830] egoizm został przez niego nazwany „samolubstwem, próżnością, żądzą zysku". Lekarstwem na egoizm miał być panteizm jako wszechogarniająca miłość[55]. Występując później przeciwko ideologii Stirnera zawartej w *Jedynym i jego własności*, Feuerbach pisał, że bycie indywiduum wiąże się nie tylko z egoizmem, lecz także z *komunizmem*. Egoizm pragnie jednego, a miłość chce *wielości*[56] — taki egoizm Feuerbach nazwał egoizmem moralnym. W późniejszych *Wykładach o istocie religii* niemiecki myśliciel wprowadził jeszcze pojęcie egoizmu metafizycznego jako zaprzeczenia egoizmu moralnego. Człowiek musi w zgodzie ze swą rozumną naturą wyzwolić się z pęt religijnej obłudy i państwowego despotyzmu. Dobroczynny egoizm metafizyczny, poprzez który człowiek utwierdza siebie samego wbrew nienaturalnym i nieludzkim warunkom, tkwi w człowieku immanentnie bez jego wiedzy i woli; bez niego ludzkość czekałaby zagłada. Feuerbach pisał:

> Przez egoizm rozumiem miłość jednostki do jednostek sobie podobnych. Czymże bowiem jestem bez miłości do istot do mnie podobnych? Egoizm — to miłość jednostki do samej siebie, ale tylko o tyle, o ile każda miłość do jakiegoś przedmiotu, do jakiejś istoty, jest pośrednią miłością do siebie samego; wszak kochać mogę tylko to, co odpowiada mojemu ideałowi, mojemu uczuciu, mojej istocie. Krótko mówiąc, przez egoizm rozumiem ten popęd samozachowawczy, dzięki któremu człowiek (...) nie chce składać w ofierze siebie, swego rozumu, swego ducha, swego ciała duchowym osłom i baranom, politycznym wilkom i tygrysom, filozoficznym świerszczom i puchaczom[57].

---

[55] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. I s. 37.

[56] Idem, *O „Istocie chrześcijaństwa" w odniesieniu do „Jedynego i jego własności"*, [w:] *ibidem*, t. II s. 173-174.

[57] Idem, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981 s. 62-63, tłum E. Skowron i T. Witwicki.

Egoizm nie wiązał się u Feuerbacha — jak to było u Helwecjusza, a potem u Benthama — ze społecznym utylitaryzmem, lecz był pochodną antyprowidencjalnego antropologizmu. Myśliciel niemiecki nie zajmował się w zasadzie kwestiami socjalnymi. W jego dziele możemy znaleźć fragmenty potępiające etyczny utylitaryzm:

> Ja natomiast przez egoizm nie rozumiem wcale egoizmu człowieka wobec człowieka, egoizmu moralnego, *tego* egoizmu, który we wszystkim co czyni, nawet w tym co pozornie czyni dla innych, ma tylko własną korzyść na względzie; *tego* egoizmu, który jest charakterystycznym znamieniem filistra i bourgeois (...)[58].

Czernyszewski w *Zasadzie antropologicznej w filozofii* podążył śladem zarówno Feuerbacha jak i Helwecjusza. Wpływ pierwszego najbardziej widać w naturalistycznym monizmie rosyjskiego myśliciela — chociaż sam Czernyszewski nigdy nie użył pojęcia *egoizm metafizyczny*, to jednak jego rozumienie człowieka zakładało odrzucenie wszelkich religijnych i idealistycznych „przesądów". Wpływ zaś Helwecjusza najlepiej widać w utylitarnej etyce Czernyszewskiego, przedstawionej teoretycznie w końcowych partiach *Zasady antropologicznej w filozofii*, a artystycznie zrealizowanej w powieści o nowych ludziach *Co robić?*

Aby sformułować teoretyczną zasadę rządzącą ludzkim postępowaniem, Czernyszewski przypominał, iż w ludzkich dziejach znane są czyny zarówno egoistyczne jak i altruistyczne. Do niedawna błędnie uważano, że w człowieku muszą istnieć dwie zasady, a każda z nich jest odpowiedzialna za dany rodzaj czynu. Podobny błąd popełniano w naukach przyrodniczych przed odkryciem prawa powszechnego ciążenia:

> Kamień spada na ziemię, para ulatuje do góry, przeto w starożytności myślano, iż prawo ciężkości działające w kamieniu, nie ma władzy nad parą. Teraz wiadomo, iż oba te ruchy, dokonujące się w przeciwnych kierunkach (...), pochodzą z tej samej przyczyny, z tego samego prawa [III 239].

Tak samo musi być w dziedzinie moralnej, gdyż człowiek ma tylko jedną naturę, podporządkowaną jednemu prawu. U początku każdego ludzkiego czynu — twierdził Czernyszewski w zgodzie z postepikurejską etyką Helwecjusza i Diderota — leży pragnienie własnej korzyści, zadowolenia i szczęścia, czyli egoizm [III 240]. Owo prawo ma charakter powszechny i konieczny, jak prawo grawitacji, nie jest przeto zależne od ludzkiej woli. Wszystkie zjawiska z dziedziny moralnej wynikają jedno z drugiego przy udziale rzeczywistości zewnętrznej podług prawa przyczynowości. To zaś zjawisko, które człowiek nazywa wolą, jest jedynie ogniwem w łańcuchu zjawisk i faktów połączonych zasadą przyczynowości [III 210-211]. Stosownie do tego bohaterka *Co robić?* twierdziła następująco:

> Zaczęliśmy od tego, że człowiek działa wedle konieczności, jego działania są określone wpływami, od których pochodzą; wpływy silniejsze osiągają przewagę nad innymi; doszliśmy do wniosku, że kiedy postępek ma wpływ na życie, owe pobudki nazywają się korzyściami (ros. *wygoda*), a ich działanie w człowieku — racjami korzyści; dlatego człowiek zawsze działa podług zasady większej korzyści[59].

Identycznie, gdy chodzi o pobudki ludzkich czynów etycznych, pisał Czernyszewski w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*:

> (...) wszelkie czyny, dobre i złe, szlachetne i niskie, bohaterskie i małoduszne, pochodzą u wszystkich ludzi z jednego źródła: człowiek postępuje tak, jak mu przyjemniej, kieruje się wyrachowaniem, nakazującym odstąpienie od korzyści mniejszej albo mniejszego zadowolenia, aby otrzymać większą korzyść, większe zadowolenie [III 242].

---

[58] *Ibidem*, s. 62.

[59] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 70-71.

Jednakowa pobudka leżąca u podstaw ludzkich postępków, nie zaprzecza faktowi, że jedne czyny są dobre, a drugie złe. W powieści *Co robić?* zarówno Maria Rozalska, matka Wiery Pawłowny, jak i jej przyszły mąż, Łopuchow, postępują względem młodej bohaterki podług sformułowanej powyżej „zasady większej korzyści". Tym niemniej, efekty ich postępowania są różne: matka więziła córkę, przymuszała do małżeństwa z bogatym niegodziwcem; młody człowiek poświęcił dla niej swój czas, zrezygnował z medycznych studiów, wreszcie ożenił się z nią, aby ją wyzwolić spod władzy matki. Każdy z nich działał dla własnego pożytku, z egoizmu, inaczej jednak ów egoizm był przez nich pojmowany i inne dawał rezultaty.

Zdaniem Czernyszewskiego nie ma dobra w wymiarze absolutnym, czyn może być dobry lub zły jedynie ze względu na swą użyteczność:

> Pojedynczy człowiek nazywa dobrymi postępkami te czyny innych ludzi, które są dla niego pożyteczne; w opinii społeczeństwa dobrem nazywa się to, co jest pożyteczne dla całego społeczeństwa lub większości jego członków; wreszcie, ludzie, którzy w ogóle nie rozróżniają nacji ani stanów, nazywają dobrem to, co jest pożyteczne dla człowieka w ogóle [III 243].

W powieści *Co robić?* matka Wiery Pawłowny pojmuje egoizm na pierwszy sposób (indywidualny, zgodnie z doktryną Stirnera), jej zaś narzeczony, Łopuchow, rozumie go na sposób drugi (socjalny, zgodny z nauką Helwecjusza i Diderota). Trzeci poziom egoizmu ma swojego wyznawcę w postaci Rachmietowa (ponadnarodowy, ponadklasowy, zgodny z doktryną Fouriera i Blanca).

Czernyszewski w oczywisty sposób hierarchizuje interesy, czyli „egoizmy": interes ogólnoludzki stoi ponad interesem narodowym, interes narodowy stoi ponad interesem stanowym, interes zaś stanu licznego przewyższa interes stanu mniej licznego. Jego zdaniem, w takiej hierarchii obowiązuje geometryczny aksjomat, iż całość jest zawsze większa, czyli ważniejsza, od części. Rosyjski myśliciel wierzył, iż sprzeniewierzenie się tej teorii prowadzi w ostatecznym rozrachunku do zguby tego, kto zasadę naruszył:

> *Zginęli jako Obrowie*[60] — te słowa powtarza historia nad każdym narodem, nad każdym stanem, który uległ zgubnej dla ludzi halucynacji o sprzeczności swego pożytku z interesem ogólnoludzkim [III 244-245][61].

Dobro, wedle Czernyszewskiego, to pożytek, a mówiąc dokładniej — najwyższy (co do ilości) stopień pożytku:

> Oto dobro przewyższa swą długowiecznością inne źródła przyjemności, które nazywają się zwyczajnie rzeczami pożytecznymi, ale nie są godne imienia dobra, jak fiołki nie są godne imienia drzewa: są przedmiotami tego samego rodzaju, ale ciągle nie tak wielkie i długowieczne [III 248-249].

---

[60] Obrowie (Awarowie) — wojownicze plemię, które w IX w. rozpłynęło się pośród Słowian. W *Powieści minionych lat* przedstawieni są jako wielcy ciałem i pyszni okrutnicy zaprzęgający do wozów kobiety pokonanych wrogów.

[61] W tym fragmencie widać także wpływ Feuerbacha, który dobrem nazywał to, co odpowiadało egoizmowi wszystkich ludzi: „Ale egoizm wszystkich, czy też naprzód większości, jest zawsze potężniejszy niż egoizm mniejszości. Wystarczy rzucić okiem na bieg historii! Gdzie zaczyna się w dziejach nowa epoka? Zawsze tylko tam, gdzie przeciw ekskluzywnemu egoizmowi jednego narodu lub kasty dochodzi do głosu w pełni uprawniony egoizm mas czy uciśnionej większości, gdzie określone klasy ludzkie czy całe narody odnoszą zwycięstwo nad arogancką ciemnotą patrycjuszowskiej mniejszości i dzięki temu z pogardzanej ciemnoty proletariatu wydostają się na światło dziejowego znaczenia." — L. F e u e r b a c h, *Wykłady o istocie religii* [uwaga 2 do wykładu 5], s. 322. Lenin, który czytał to dzieło Feuerbacha, na marginesie zaznaczył: „Zarodek materializmu historycznego, por. Czernyszewski" — W. I. L e n i n, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956 s. 51. Intuicja Lenina, gdy chodzi o drugą część uwagi, była słuszna, gdyż sam Czernyszewski powoływał się w roku 1877 na ów fragment z Feuerbacha [III 714].

Źródłem takiego największego i najdłuższego pożytku, czyli dobra, nie są przedmioty w stosunku do człowieka zewnętrzne (bogactwo, rodzina, ojczyzna), lecz sam człowiek. Jest on pożyteczny (dobry) podług cech swego organizmu [III 250]. Tego antropologicznego fragmentu swej etyki myśliciel nie kontynuował, chociaż zaznaczył, że pojęcie „dobry" odnosi się jedynie do „organicznej działalności" człowieka, posiadającego „wolę i serce" [III 241][62]. Ponieważ jednak wcześniej Czernyszewski uznał, że człowiek różni się od innych organizmów jedynie *ilościowo*, przeto również jego czyn etyczny przynosi pożytek większy co do ilości aniżeli działanie innych stworzeń, ale nie różny względem niego co do *jakości*. Na dręczące ludzi odwieczne pytanie, czy człowiek jest zły czy dobry, Czernyszewski odpowiadał: wszystko zależy od okoliczności i instytucji[63]. To one sprawiają, że człowiek postępuje dobrze lub źle; ludzkiej natury nie ma za co ani chwalić, ani ganić [III 215].

Czernyszewski zastanawiał się, *co robić?*, aby ludzie stali się dobrymi (pożytecznymi), aby ludzie niedobrzy (niepożyteczni) stali się rzadkością. Jego zdaniem, przyczyną złych postępków jest niedostatek dóbr materialnych oraz pragnienie jego zaspokojenia, nawet kosztem odebrania innym. Gdyby udało się zaspokoić potrzeby materialne ludzi, to zniknęłoby dziewięćdziesiąt procent przestępstw; instytucje przemocy straciłyby prawo do istnienia. Wcześniej nie można było zaspokoić tych potrzeb ze względu na słaby rozwój nauki i techniki. Obecnie jednak przy wysokim rozwoju mechaniki i chemii ziemia mogłaby, przynajmniej w krajach klimatu umiarkowanego, dawać razy razy więcej plonów aniżeli potrzeba dla wyżywienia mieszkańców danej krainy [III 217-218].

Tym sposobem, jeżeli w ludziach apatię zwycięży rozsądna energia, zostaną zaspokojone podstawowe potrzeby człowieka jako istoty „posiadającej żołądek i głowę, kości, żyły, muskuły i nerwy" [III 220] — wtedy zniknie dziewięćdziesiąt procent światowego zła. W etyce społecznej Czernyszewski był, jak widać, zwolennikiem Rousseau, który genezy zła moralnego szukał w historii świata społecznego, z jego konfliktem egoistycznych interesów, przede wszystkim ekonomicznych. Przyczyna zła tkwi przeto w nierówności jako stanie nienaturalnym — wobec tego, odpowiedzialność za zło ponosi nie człowiek, lecz instytucje polityczno-społeczne. Czernyszewski uważał, że winę za wszelkie zło ponoszą warunki społeczne, które z tego powodu i dla dobra całej ludzkości należy stosownie przekształcać [III 227].

Deterministyczną etykę Czernyszewskiego, mającą swe korzenie zarówno w etycznym utylitaryzmie Helwecjusza i równościowo-ekonomicznej ideologii Rousseau, jak i etycznym antropologizmie Feuerbacha, można nazwać „rozumnym egoizmem"[64]. Jego owoce, chociaż wynikają z egoistycznych pobudek, mają być altruistyczne. Sam Czernyszewski nie używał pojęcia „rozumny egoizm", jednakże jego etyka może być tak nazwana, gdyż zalecała ustępstwa lub nawet ofiary na rzecz innych, jeżeli ustępujący osiągał z tego (przeważnie niebezpośrednio) większy pożytek. Przed Helwecjuszem i Feuerbachem podobnie rozumieli „rozumny egoizm" materialista angielski Hobbes († 1679) oraz encyklopedysta francuski Holbach († 1789). Jednakże etyczna teoria Czernyszewskiego, gdy chodzi o jej zastosowanie do kwestii społecznych, bliska była przede wszystkim utylitaryzmowi Benthama († 1832). W roku 1857 Czernyszewski

---

[62] O rozumie, sercu i woli człowieka pisał także L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959 s. 41-42.

[63] Słowo „instytucje" jako mające konotację polityczną zostało usunięte przez cenzora.

[64] „Rozumny" nie oznacza tu „racjonalny", lecz „rozsądny" — etyka Czernyszewskiego miała charakter empiryczny.

poświęcił myślicielowi angielskiemu artykuł, w którym bardzo przychylnie omówił, w pięćdziesiąt lat po publikacji, rosyjski przekład Benthamowskiego dzieła z zakresu prawodawstwa. Bentham szedł śladami wyznaczonymi przez Oświecenie francuskie, przede wszystkim przez Rousseau i Helwecjusza, i uważał, iż korzenie zła znajdują się w instytucjach politycznych. Miarą dobra była dla niego ogólnospołeczna korzyść, prawodawstwo zaś miało zapewnić coraz większe szczęście coraz większej ilości ludzi. Również Czernyszewski twierdził, że wszystkie zjawiska społeczne są pochodną prawa — mądry prawodawca, chcąc wyeliminować ze społecznego życia zło (które, zdaniem Czernyszewskiego, najczęściej wynika z nierówności ekonomicznej: „z odrodzeniem powszechnego dobrobytu powróciłaby również czystość starych obyczajów" [II 206]), powinien zmienić odpowiednie instytucje społeczne. Taka zmiana najczęściej jednak dokonuje się w procesie historycznym. Mając na myśli rewolucje i wojny we Francji i Anglii, Czernyszewski pisał:

> Ale ów sposób kosztował państwo zbyt drogo; szczęśliwy przeto jest naród, którego przewidujący prawodawca uprzedza bieg wydarzeń. (...) Oczekiwanie na wydarzenia jest charakterystyczne dla wieków nieoświeconych i nieprzewidujących, mówi on [Bentham], a w naszych czasach trzeba je wyprzedzać [II 206].

Czernyszewski równie przychylnie odniósł się do tezy Benthama, że pierwszym lekarstwem na zło w życiu społecznym jest *powszechne oświecenie*:

> Wszyscy ludzie są zdolni do działań szkodliwych; ale jedynie ludzie oświeceni potrafią wymyślać prawa, mogące owym działaniom zapobiec. Im bardziej człowiek jest ograniczony, tym w mniejszym stopniu zdolny jest pojąć związek korzyści osobistych z korzyściami ogólnymi [II 209].

Rosyjski przekład pracy Benthama ukazywał się w trzytomowej edycji z roku 1805 za „najłaskawszą zgodą" cara Aleksandra I. Carowi, będącemu w tym czasie pod wpływem Spierańskiego, nie przeszkadzała utylitarna rada Benthama, iż każdy władca powinien umieć korzystać z rad swego oświeconego poddanego. Dla Aleksandra I ważniejszy był zapewne fakt, że Bentham był przeciwny socjalnej rewolucji. Angielski myśliciel uważał nadto, że jego reguły społeczne mogą znaleźć zastosowanie zarówno w monarchii jak i w republice. Podobnie uważał Czernyszewski, który w roku 1857 z aprobatą cytował wszelkie reformistyczne frazy Benthama.

4. Socjalistyczna doktryna ekonomiczna

Swoją socjalistyczną ekonomiczną doktrynę Czernyszewski formułował w polemice z francuskim osiemnastowiecznym fizjokratyzmem oraz liberalizmem typu Benthamowskiego, który w gospodarce domagał się wolnej konkurencji i ograniczenia roli państwa. U podstaw tej teorii leżało przekonanie, że wolny rynek rządzi się naturalnym ekonomicznym prawem, działającym na rzecz wspólnego dobra. Korzeni nauki Benthama należy szukać we francuskim osiemnastowiecznym ekonomicznym fizjokratyzmie[65]. Twórcy tego ruchu, wbrew socjalistycznym teoriom ekonomicznym swoich czasów, za podstawę równowagi społecznej uznawali własność prywatną. Osnową ich doktryny była metafizyczna koncepcja, uznająca prawa ekonomiczne za odzwierciedlenie wiecznych i świętych praw naturalnych, oraz leseferyzm. Porządek naturalny, jak go rozumieli fizjokraci, był dany przez Boga dla szczęścia ludzi. Nie byli oni deterministami, gdyż człowieka uznawali za istotę wolną. Uważali nadto, że państwo winno nauczać swych obywateli reguł owego naturalnego

---

[65] Greckie *fysis* oznaczało naturę, *kratos* — władzę. Główni przedstawiciele tego ruchu, surowo krytykowani przez Czernyszewskiego, to: Quesnay, Turgot oraz teolog-ekonomista Baudeau.

i zarazem ponadnaturalnego (boskiego) prawa, uniwersalnego i niezmiennego, po wsze czasy identycznego dla wszystkich ludzi.

W 1858 roku Czernyszewski wystąpił przeciwko ich preliberalnej doktrynie gospodarczej w obszernej recenzji, omawiającej rosyjską pracę o Turgocie, jednym z twórców francuskiego fizjokratyzmu. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, fizjokratyczna zasada *laissez faire, laissez passer*[66] mogłaby stać się ideałem sfery ekonomicznej dopiero za parę stuleci, „gdy rozwój środków mechanicznych osiągnie taki poziom, że wskutek nadmiernej produkcji rzeczy utracą swą wartość wymienną, tak samo jak nie ma jej dziś powietrze" [II 416]. Czernyszewski bowiem zaprzeczał ekonomicznej skuteczności fizjokratyzmu, czyli jego zdolności do pomnażania dóbr i zapobiegania rozruchom socjalnym. Dowodem na to była dla niego polityczna działalność Turgota, w latach 1774-1776 ministra finansów króla Ludwika XVI. Czernyszewski pisał o Turgocie następująco:

> Chciał znieść prawa feudalne, zlikwidować szlacheckie przywileje, przebudować system podatkowy i celny, wprowadzić wolność sumienia, na nowo opracować prawo cywilne i karne, zlikwidować większość klasztorów, wprowadzić wolność druku, przekształcić cały system oświaty narodowej. (...) Czyż można nie śmiać się z jego naiwności? Rzecz jasna, gdyby mu się udało dokonać wszystkich tych przekształceń, nie byłoby rewolucji. Ale zapytajmy: skąd wziąłby siłę, aby wykonać choć setną część tego, co chciał? [II 448].

Turgot musiał ponieść klęskę, jako że nie brał pod uwagę antagonizmu spowodowanego nadmiarem dóbr u jednych i ich brakiem u drugich [II 416]. Nie ma wolności tam, gdzie słaby pozostaje bezbronny [II 425]. Turgot wiedział, iż płaca prostego robotnika, ze względu na nadmiar rąk do pracy, miała wystarczyć jedynie na przeżycie. Czernyszewski odpowiadał po stu latach:

> Tak, opis tego zjawiska odpowiada faktom. Rzeczywiście, tak się dzieje przy panowaniu indywidualizmu, w społeczeństwie, gdzie każdy ma na względzie tylko samego siebie, na tej arenie, gdzie powodowani konkurencją nieszczęśni proletariusze zmuszeni są walczyć pomiędzy sobą o pracę jak o jakąś zdobycz, a przy tym wyniszczają się wzajemnie [II 426].

Dalej Czernyszewski surowo skrytykował ten pogląd fizjokratów, który wykluczał wszelką ingerencję państwa w działalność gospodarczą:

> Turgot nigdy nie doszedł do tego, aby przyznać człowiekowi „prawo do pracy". Chciał, aby biedakom dana była swoboda rozwijania własnych zdolności, ale nie dopuszczał, aby społeczeństwo zobowiązane było dać im środki na ów rozwój. Chciał, aby zniesione były przeszkody powstałe wskutek ingerencji i reglamentacji, ale nie nakładał na społeczeństwo obowiązku służenia pomocą dla biednych i słabych nieoświeconych. Przeto dopuszczał prawo do szukania pracy, a nie prawo do jej posiadania — jest to różnica nader istotna, do tej pory jeszcze nie w pełni zrozumiana [II 428][67].

Praca była dla Czernyszewskiego ważniejsza aniżeli kapitał: ten ostatni był bogactwem przeszłości, ta pierwsza wydobywała z niego bogactwo przyszłości [III 429]. Częściowe usprawiedliwienie dla fizjokratyzmu Czernyszewski znajdował w fakcie, że był on reakcją na życie gospodarcze Średniowiecza — człowiek chciał się wyrwać z jego oków jak ptak

---

[66] Czernyszewski uważał, że autorem frazy był Gournay, dzisiaj przyjmuje się autorstwo Quesnay lub markiza d'Argensona.

[67] O *prawie do pracy* Czernyszewski pisał z perspektywy rewolucji lutowej 1848 roku. Owa formuła została wysunięta przez Fouriera, zyskała uznanie Blanca i Proudhona. Ten ostatni za prawo do pracy gotów był oddać prawo do własności. Mimo, iż rewolucja lutowa wysunęła podobne hasło na barykady, to w praktyce zwiększyła ona jedynie liczbę bezrobotnych, por. K. G i d e i K. B r i s t, *Historia doktryn ekonomicznych. Od fizjokratów do czasów najnowszych*, Warszawa-Kraków, b.d., t. I s. 383-387.

z klatki. Jednakże z upływem czasu musiano zrozumieć, iż lekarstwem na średniowieczną feudalną reglamentację nie może być jedynie indywidualizm [II 441-442].

Czernyszewski przypomniał, że prócz szkoły indywidualnej, istniał we francuskiej myśli osiemastowiecznej również nurt społeczny, godny ze wszech miar poparcia. Wymienił w tym kontekście trzech głównych przeciwników własności prywatnej w osiemnastowiecznej Francji: Rousseau, de Mably'ego oraz Morelly'ego. Ten ostatni myśliciel był teoretykiem komunizmu utopijnego, jako ustroju, w którym powszechny dobrobyt zapewniony jest m. in. poprzez powszechny obowiązek pracy. Gdyby rosyjski myśliciel lepiej znał naukę Morelly'ego, zapewne nie wymieniłby jego imienia pośród tych, o których sądził, że byli w stanie uzdrowić sferę ekonomiczną. Pomiędzy prawem do pracy Czernyszewskiego a przymusem pracy Morrelly'ego istnieje przepaść nie do zasypania, podobnie jak przepaść pomiędzy socjalizmem a komunizmem.

Krytykowani przez Czernyszewskiego osiemnastowieczni fizjokraci za jedyne źródło bogactwa uznawali ziemię. Czysty dochód (*le produit net*) istniał, według nich, tylko w rolnictwie. Jedynie tutaj dobra wytworzone są większe aniżeli dobra spożyte: dzięki tej cudownej właściwości produkcji rolniczej mogły pojawić się oszczędności i mogła powstać cywilizacja[68]. Równocześnie fizjokraci wielką wagę przywiązywali do prywatnej własności ziemskiej, a za producenta uznawali wyłącznie pobierającego rentę gruntową właściciela ziemskiego, odmawiając tej nazwy włościanom pracującym na ziemi i płacącym tę rentę. Czernyszewski z sarkazmem pisał o roli właściciela ziemskiego w teorii fizjokratów:

> On jeden zasiadał przy biesiadnym stole, jego zadanie polegało na spokojnej konsumpcji własnych dochodów, a rzemieślnicy i inni przedstawiciele bezpłodnej klasy przynosili do jego stołu owoce swego trudu i talentu w zamian za niedojedzone resztki z pańskiego stołu [II 423].

W okresie wielkich sporów o kształt przyszłej reformy rolnej w Rosji Czernyszewski opublikował artykuł, w którym ujawnił się jako zdecydowany zwolennik wspólnej własności ziemskiej. W tekście *Krytyka filozoficznych uprzedzeń przeciwko gminnemu władaniu ziemią* [*Kritika filosofskich priedubieżdienij protiw obszczinnogo władienija,* 1858] polemizował z przekonaniem liberałów, że wspólnota gminna jako pierwotny system własności jest systemem epok przeszłych. Nie podzielał też opinii innych ideologów, którzy sądzili, że nawet jeśli gminna własność zapanuje w Rosji w przyszłości, to w zgodzie z logicznym (heglowskim) biegiem dziejów konieczne jest przejściowe panowanie własności prywatnej.

Podobnymi jak Czernyszewski zwolennikami gminnej własności ziemskiej byli słowianofile. Uważali jednak oni, wbrew historycznej prawdzie, iż gmina chłopska jest rdzenną instytucją rosyjską (słowiańską), nie spotykaną w dziejach innych narodów. Czernyszewski gorąco sprzeciwiał się tej plemiennej „mistycznej dumie" [II 455]: gminne władanie ziemią, oponował, jest pierwotnym etapem w historii każdego narodu. Nie ma też powodu szczycić się faktem, iż wspólnota gminna zachowała się w rosyjskiej rzeczywistości tak długo, jako że świadczy to jedynie o zacofaniu Rosji [II 456]. Sam Czernyszewski opowiadał się za gminnym władaniem ziemią, gdyż uważał taki system — wbrew fizjokratom, a w zgodzie z osiemnastowieczną doktryną księdza de Mably'ego — za najlepszą gwarancję powszechnego dobrobytu [II 453][69]. W omawianym tekście nie zajmował się jednak kwestią ekono-

---

[68] *Ibidem*, s. 14-15.

[69] W tym kontekście Czernyszewski mógł przypomnieć, czego jednak nie uczynił, że kwestią ziemskiej własności zajmował się przed nim dość gruntownie Radiszczew, a w podobnym duchu — niektórzy dekabryści, np. Pestel. Autor *Ruskiej prawdy* także czytał w młodości dzieła Rousseau i Mably'ego — por. B. K a r t a s z e w, Wł. M u r a w j o w, *Piestiel*, Moskwa 1958 s. 29.

micznej skuteczności gminnego systemu własności, lecz próbował wywieść jego historyczną konieczność z prawa Heglowej dialektyki. Prawo historycznego rozwoju, jak je sformułował Czernyszewski, brzmiało następująco: wszystko, co istnieje, przechodzi przez trzy fazy rozwoju: 1. faza pierwotna; 2. faza środkowa jako zaprzeczenie fazy pierwotnej; 3. faza końcowa jako powrót, ale tylko pod względem formy, do fazy pierwotnej. Owa, nazwijmy ją adekwatnie, „ekonomiczna fenomenologia ducha" Czernyszewskiego oznaczała, że ostateczną fazą, gdy chodzi o system własności, jest jego wspólnotowa forma. Aby dowieść tej tezy empirycznie, Czernyszewski uciekł się do opisu historii rozwoju: materii, organizmu zwierzęcego i ludzkiego, kategorii gramatycznych języka, instytucji społecznych (prawo, państwo, wojny). Wszystkie te opisy, niekiedy dość kuriozalne[70], miały dowieść, że wszystko co było (teza), po okresie zaprzeczenia (antyteza), powróci w niezmienionej formie[71] (synteza). Tym sposobem, fakt, że wspólnota gminna jest instytucją pierwotną, świadczy o tym, iż ma ona swe odpowiednie miejsce także w ludzkiej przyszłości. Ponieważ jednak w Rosji wspólnotowe władanie ziemią nie zostało nigdy zastąpione, tak jak na przykład we Francji, władaniem prywatnym, konsekwentny zwolennik prawa Czernyszewskiego mógł dojść do wniosku, że w aktualnej epoce historycznej obowiązują prawa drugiej fazy ekonomicznej, czyli prywatna własność ziemska. Dlatego Czernyszewski zmuszony był osłabić siłę działania tego prawa, uznając, że w niektórych momentach historycznych może nastąpić pominięcie przejściowych etapów. Dla tej tezy znów znalazł wiele przykładów empirycznych, a najbardziej obrazowym była historia coraz doskonalszego posługiwania się przez człowieka ogniem. Zapóźnione w rozwoju współczesne plemię, gdy zetknie się z narodem o wyższej cywilizacji, nie musi przechodzić kolejnych etapów od krzemienia do zapałki. Czernyszewski zapewniał, że historia lubi późnych wnuków — zacofanie Rosji powoduje, iż nie musi ona powtarzać tych przejściowych form w rozwoju własności, jakie wykształciły przed nią cywilizowane kraje Europy [II 486-487].

Pożyteczność ekonomicznej działalności człowieka mierzy się poziomem jej gospodarczej skuteczności. Przeciwnicy gminnego władania ziemią często dowodzili, że Rosja jest najlepszym empirycznym przykładem na nieskuteczność gminy: system ten doprowadził — w porównaniu z Europą Zachodnią — do upadku rolnictwa. Wszelako Czernyszewski, nie zaprzeczając zacofaniu rosyjskiego rolnictwa, uważał, że jego przyczyny nie należy szukać w formie własności, lecz w jakichś innych faktach historycznych. Powodem katastrofalnego stanu rolnictwa jest mianowicie kiepski poziom umysłowy ludu, jego lenistwo, prawo pańszczyźniane, niedostatek kapitału obrotowego, rachityczny przemysł i handel, brak środków transportu, nikły rozwój miast, mała gęstość zaludnienia [II 665]. Rosyjski ekonomista nie zastanawiał się, czy większość z tych „przyczyn" nie jest skutkiem właśnie

[70] W rozwoju języków, zgodnie z tą dialektyką, ma nastąpić likwidacja fleksyjności, jak to ma miejsce w przypadku „pierwotnego" języka chińskiego (pierwsza faza) i „nowoczesnego" języka angielskiego (trzecia faza). W przypadku wojen w pierwszej fazie ma miejsce ogromna liczba pojedynków (Homer), w drugiej fazie (XVII-XVIII wiek, rosyjskie wojsko z czasów Kutuzowa) walczą przeciwko sobie grupy: bataliony i brygady. W trzeciej fazie (od momentu pojawienia się sztucera) znów pojedynczy człowiek strzela do pojedynczego wroga. Tak oto w batalistyce wszystko pod względem formy powróciło do Homera [por. II 469].

[71] Identyczność co do *formy* nie oznacza, że faza trzecia ma być powtórzeniem fazy pierwszej. Czernyszewski zwrócił uwagę, że dla skutecznego rozwoju współczesnego rolnictwa konieczne jest wykorzystanie kapitału obrotowego, co nie było koniecznością u początku dziejów ze względu na wielką ilość ziemi i słabą gęstość zaludnienia (nomadowie zmieniali ziemię, lecz nie mieli potrzeby jej ulepszania). Powrót do ogólnej formy pierwszego okresu ma się dokonać przy wykorzystaniu poszczególnych składników formy okresu drugiego.

takiej formy własności, lecz w swoim „metaforycznym" stylu wolał wydrwić tych przeciwników gminnej własności, którzy widzieli w niej przyczynę upadku rosyjskiego rolnictwa:

> W obliczu faktów, które wymieniliśmy, mówienie, że rozwój naszego rolnictwa jest powstrzymywany przez gminną własność, oznacza naśladowanie owej damy, która zimą pojechała na bal, narzuciwszy na gołe ramiona jedynie leciutką mantylkę, a potem, zwalczywszy gorączkę, przypisywała chorobę tej okoliczności, iż zapomniała wziąć ze sobą wachlarz [II 666].

Mówiliśmy już o tym, że gdy Czernyszewski krytykował Turgota i innych przedstawicieli osiemnastowiecznej szkoły fizjokratycznej, znajdował jednak dla nich częściowe usprawiedliwienie: owa doktryna, odrzucająca wszelki udział państwa w ekonomicznej działalności, była reakcją na merkantylizm, który nie mógł istnieć bez państwowego interwencjonizmu[72]. Jednakże żadnego usprawiedliwienia nie znalazł Czernyszewski dla francuskich dziewiętnastowiecznych przedstawicieli leseferyzmu: Saya oraz Bastiata. Wystąpił przeciwko nim w artykułach: *Ekonomiczna działalność a prawodawstwo* [*Ekonomiczeskaja diejatielnost' i zakonodatielstwo*, 1859] oraz *Kapitał i praca* [*Kapitał i trud*, 1859]. W połowie wieku XIX doktryna leseferyzmu była, zdaniem rosyjskiego myśliciela, ideologią „rutynową" i zacofaną, nie uwzględniającą zmian, jakie zaszły na scenie ekonomicznej w okresie po zejściu z niej fizjokratów: rewolucji przemysłowej, wzrostu zaludnienia oraz bezrobocia.

Fizjokratyzm nadto jest doktryną *utopijną*, gdyż nigdy nie przyczyni się do pomnożenia dóbr materialnych. Czernyszewski uważał, że miejsce dla doktryn całkowicie odrzucających interwencję państwa w sferze ekonomicznej znajdzie się dopiero w odległej przyszłości, gdy ludzie w skali globalnej zaspokoją swe podstawowe potrzeby materialne:

> Praca z trudnego obowiązku przekształci się w łatwe i przyjemne zaspokajanie fizjologicznych potrzeb, tak jak dzisiaj pośród ludzi oświeconych wzniosła się na ów poziom praca umysłowa (...). Wtedy, rzecz jasna, produkcja wartości [materialnych – G. P.] także obejdzie się bez wszelkich praw, tak jak obecnie obchodzi się bez nich spacer, jedzenie, gra w karty oraz inne sposoby spędzania wolnego czasu [II 597].

W innym miejscu napisał:

> Jeśli sprzeciwiamy się teorii *laissez faire, laissez passer*, to sprzeciwiamy się jej głównie jako utopii, nierealnej przy dzisiejszym stanie społecznej moralności. W obecnych warunkach państwo z konieczności wywiera bardzo silny wpływ na życie prywatne. Za główną przyczynę tego wpływu uznajemy nieprzyzwyczajenie ludzi do prywatnej inicjatywy [II 581].

Bastiat — którego optymizm ekonomiczny przypominał optymizm metafizyczny Leibniza — mówił o wiecznych i naturalnych podstawach leseferyzmu. Naturalna organizacja społeczeństwa, tzw. „harmonia ekonomiczna", została przez niego przeciwstawiona organizacji sztucznej. W przełożeniu na historyczne realia znaczyło to, że ustrojem naturalnym był kapitalizm, a ustrojami sztucznymi — feudalizm i równościowy socjalizm. Dla Czernyszewskiego zaś nie istniały żadne naturalne, a zarazem wieczne prawa, które byłyby matrycą dla działalności ekonomicznej. Każdy ustrój ekonomiczny: niewolnictwo, feudalizm, pańszczyzna, merkantylizm, system protekcjonistyczny, był naturalny dla epoki historycznej, w której panował; to co naturalne, może być zarówno dobre jak i złe [II 738]. Przeto nie w naturze należy szukać wzorca dla działań ekonomicznych (jak czynił spóźniony i zacofany fizjokrata Bastiat), lecz w fakcie, czy dana gospodarcza doktryna przynosi społeczeństwu pożytek. Lese-

---

[72] Powstała na Zachodzie w epoce Odrodzenia teoria merkantylistyczna (przedstawiciele: Hales, Mun, Colbert) w Rosji rozwijała się w czasach panowania cara Piotra I, a jej najwybitniejszym przedstawicielem był Pososzkow († 1726), autor *Księgi o ubóstwie i bogactwie* [*Kniga o skudosti i bogatstwie*, ed. pośmiertna], który za źródło bogactwa narodu uważał handel, a nie ziemię czy produkcję.

feryzm nie tylko pożytku nie przyniósł, lecz, w opinii Czernyszewskiego, był odpowiedzialny za krwawe stłumienie powstania paryskich robotników w czerwcu 1848 roku:

> Masy narodowe były wzburzone i okazało się, że niczym innym, prócz siły fizycznej, nie można było ich poskromić. Dlaczego tak się okazało? Dlatego, że dla zaspokojenia ich żądań konieczna była energiczna interwencja zachodnich rządów w sferę ekonomiczną, a zacofana teoria szkoły ekonomicznej, obowiązująca pośród oświeconych sfer, nie dopuszczała takiej interwencji [II 577].

Jako że państwo istnieje tylko dla dobra i szczęśliwości (ros. *błago*) poszczególnych ludzi, zatem celem działania rządu winien być pożytek (zaspokajanie potrzeb) obywateli. Na czym jednak ten pożytek ma polegać?

> Nierozsądnym byłoby myśleć, że owa potrzeba jest tylko jedna; można raczej przyjąć, że przy obecnym stanie rzeczy jednakowo palące są trzy potrzeby: polepszenie materialnego bytu masy, rozwój oświaty (ros. *proswieszczenije*) oraz zwiększenie stopnia indywidualnej samodzielności [II 583].

Mówiąc „indywidualna samodzielność", Czernyszewski nie miał, rzecz jasna, na myśli prywatnej działalności ekonomicznej, lecz taką samodzielność, która wiązała się z wyzwoleniem z ekonomicznego ucisku. Ciekawe, że ideowy wróg Czernyszewskiego, Dostojewski, rozumował dokładnie tak samo, gdy w roku 1863 krytykował hasła Rewolucji Francuskiej:

> Co to jest *liberté*? Wolność. Jaka wolność? Jednakowa dla wszystkich swoboda czynienia wszystkiego, co im się żywnie podoba, w granicach prawa. Kiedy można robić wszystko, co się żywnie podoba? Gdy człowiek posiada milion. Czy wolność daje każdemu po milionie? Nie. Czym jest człowiek bez miliona? Człowiek bez miliona to nie ten, który robi, co mu się żywnie podoba, lecz ten, z którym inni robią, co im się żywnie podoba[73].

Prócz burżuazji francuskiej okresu Drugiego Cesarstwa, autor *Notatek z podziemia* szczerze nienawidził „kryształowego pałacu" (*Crystal Palace*), jaki widział w roku 1862 podczas Wystawy Światowej w Londynie[74]. Stosunek Czernyszewskiego do kryształowego pałacu, o czym powiemy poniżej, był akurat odwrotny, jednak niechęć obydwu pisarzy do *leseferyzmu*[75] była dokładnie taka sama.

W swych ekonomicznych pracach Czernyszewski próbował pokazać, jak układ stosunków ekonomicznych wpływał na najnowszą historię polityczną Europy, a przede wszystkim Francji. Dla rozwoju ekonomicznego, dowodził, konieczne są trzy czynniki: kapitał trwały (ziemia, nieruchomości), kapitał obrotowy (pieniądz) oraz praca [II 722]. Kapitał trwały zawsze znajdował się w posiadaniu klasy arystokratycznej (właściciele), kapitał obrotowy należy do klasy średniej (antreprenerzy), pracę zaś wykonuje klasa najniższa (prosty człowiek). W XVIII wieku zarówno w Anglii, jak i we Francji klasa najniższa ściśle współpracowała z klasą średnią:

> Były to czasy, gdy Wolter i d'Alembert roztaczali opiekę na Janem Jakubem Rousseau, gdy dzierżawca Helwecjusz był amfitrionem wszelkich progresistów. Adam Smith był w istocie uczniem francuskich encyklopedystów: podobnie jak oni myśleli, że lud nie potrzebuje niczego, prócz tych rzeczy, których potrzebowała burżuazja, podobnie jak sam lud nie wiedział jeszcze wtedy, iż jego potrzeby nie we wszystkim są zgodne z interesem klasy średniej, idącej wówczas na czele ludu we wspólnej walce przeciwko feudałom, tak samo Adam Smith nie zauważył różnicy między tą treścią swej teorii, która mówiła o ekonomicznym położeniu klasy średniej, a główną

---

[73] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. V: *Powiesti i rasskazy 1862-1866, Igrok*, Leningrad 1975 s. 78.

[74] *Ibidem*, s. 61.

[75] Dostojewski — inaczej aniżeli Czernyszewski — swą niechęć skierował przeciwko Benthamowi. Skarżąc się w 1844 roku na długi, w jakie popadł, pisał w jednym z listów: „Podaję Panu tylko fakt, sumę, cyfrę. Przecież zna pan nawet historię tych długów; nie ja je zrobiłem, i nie moja to wina, że w Petersburgu rozkwita — bardziej niż gdzie indziej — komercja, której patronuje Bentham" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXVIII kn. 1, Leningrad 1985 s. 98. Pisarz miał na myśli dziełko Benthama *W obronie procentów od kapitału*.

swą nauką o pracy jako źródle wszelkiej wartości. To były czasy, gdy żądania klasy średniej wyprowadzane były z zasad demokratycznych, a żywotność swą znajdowały w myślach o człowieku w ogóle, a nie o kupcu, fabrykancie czy bankierze [II 726-727].

Jednakże w wieku XIX, jak twierdził Czernyszewski, sytuacja radykalnie się zmieniła. W roku 1789 uczniowie Monteskiusza (klasa najwyższa) podawali rękę uczniom Rousseau (klasa średnia) i bili brawo paryskim prostym ludziom, szturmującym Bastylię (klasa najniższa). Jednak wkrótce potem obie pierwsze klasy solidarnie spiskowały, aby przywrócić dynastię Burbonów. W okresie Restauracji klasa najwyższa i średnia chwilowo sprzymierzyły się z ludem, aby przeciwdziałać powrotowi feudalizmu, jednakże w roku 1830 ostatecznie zerwały z ludem. Dlatego w czerwcu roku 1848 burżuazja walczyła już po stronie arystokracji przeciwko ludowi. Wpływ na taki rozwój wydarzeń miał fakt, że interes ekonomiczny dwóch pierwszych klas był podobny, pozostając jednocześnie w ostrej opozycji do interesu ekonomicznego klasy najniższej. W sensie ekonomicznym klasa średnia miała się od pewnego czasu lepiej aniżeli arystokracja — wkrótce przeto została przyjęta na jej salony. W połowie XIX wieku nie było już zatem wrogości pomiędzy arystokracją a burżuazją, tym bardziej, że w procesie dystrybucji dóbr obie otrzymywały nieproporcjonalnie więcej aniżeli grupa pracująca [II 723].

W dziewiętnastowiecznym sporze kapitału z pracą Czernyszewski opowiedział się zdecydowanie po stronie pracy. Ciekawe, że źródeł swej ekonomicznej doktryny szukał u Smitha († 1790), ojca klasycznej ekonomii. Czernyszewski nazywał Smitha „wielkim szkockim myślicielem" [II 604-605] w uznaniu za to, że ten za jedyne źródło wartości uważał — wbrew fizjokratom — pracę [II 726]. Smith sądził nadto — również w zgodzie z duchem Czernyszewskiego — że w życiu gospodarczym człowiek kieruje się interesem własnym. Jednakże rosyjski myśliciel dostrzegał ze swego punktu widzenia historyczne ograniczenia ekonomii Smitha, na przykład jego tezę, że w ekonomii wszystko reguluje rynek. Dlatego z pasją krytykował tych francuskich uczniów szkockiego ekonomisty (Say, Bastiat), którzy w następnym wieku zachowują się tak, jakby historia stanęła w miejscu.

Czernyszewski pragnął kontynować jedynie tę część nauki Smitha, która mówiła o pracy jako jedynym źródle wartości [por. II 730]. Smith uważał, że wszelka wartość pochodzi z pracy, Czernyszewski dodawał, iż owa wartość powinna powrócić do tych, którzy pracę wykonują [II 750]. Zatem, aby osiągnąć ten cel, należy stopniowo zmieniać stosunki ekonomiczne i własnościowe. Już w 1848 roku rosyjski myśliciel emfatycznie pisał o Blancu:

(...) nie zniesienia własności i rodziny pragną socjaliści, lecz tego, aby owe dobra, dzisiaj przywilej dla nielicznych, stały się własnością wszystkich! Daj Boże zwycięstwo prawdzie! [III 322][76].

Ekonomia polityczna, aby być nauką, musi przeto patrzeć na sferę gospodarczą z punktu widzenia korzyści społeczeństwa, nacji, ludzkości, a nie z punktu widzenia interesów prywatnej korporacji [II 730]. Dlatego naukę Smitha należy dopełnić nauką Milla, który w *Zasadach ekonomii politycznej* [*Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy*, 1848] pisał przychylnie o pracowniczych stowarzyszeniach jako najlepszej formie ekonomicznej organizacji. Tylko w stowarzyszeniu może nastąpić pogodzenie interesu własnego z interesem społecznym. Cytowany przez Czernyszewskiego Mill pisał następująco:

[76] Ciekawe, że podobnie pisał w uwagach do *Wykładów o istocie religii* Feuerbach: „Nie ma być zniesiona własność, o nie! ale nie ma być tak, aby własność była udziałem tylko niewielu, a inni nie posiadali nic, lecz wszyscy mają być posiadaczami" — L. Feuerbach, *op. cit.*, s. 322.

Najlepszym gruntem dla rozwoju takiego uczucia byłoby stowarzyszenie: wszelkie ambicje, praca fizyczna, dziś zwrócone ku celom egoistycznym, musiałyby znaleźć sobie wtedy zajęcie w innej sferze i naturalnie znalazłyby je, troszcząc się o korzyści powszechne [II 579][77].

Przeto wbrew osiemnastowiecznym i współczesnym leseferystom, a zgodnie z pewną częścią doktryny Smitha i Milla, Czernyszewski proponował założenie pracowniczych stowarzyszeń, czyli — mówiąc językiem metaforycznym — chciał „założyć socjalny ogród" [por. II 565]. Uważał, iż w sferze ekonomicznej konieczna jest wolność, jako stan naturalny dla człowieka:

Przy jakim układzie rzeczy produkcja idzie lepiej: przy niewolnictwie czy w wolności? Tego nie wiem i wiedzieć nie chcę: wiem tylko, że niewolnictwo stoi w sprzeczności z wrodzonymi dążeniami niewolnika, a wolność je zaspokaja, dlatego więc mówię, że produkcja winna mieć formę wolności. W jakiej fabryce wytwarza się więcej towarów: w fabryce należącej do jednego gospodarza-kapitalisty, czy w fabryce należącej do stowarzyszenia pracowników? Tego nie wiem i wiedzieć nie chcę; wiem tylko, że stowarzyszenie jest jedyną formą, przy której możliwe jest zaspokojenie potrzeby samodzielności pracowników, i dlatego mówię, że produkcja winna przybrać formę stowarzyszenia pracowników [II 747].

W oczach Czernyszewskiego, owa „ekonomiczna wolność" wcale nie obniży gospodarczej skuteczności pracowniczego stowarzyszenia. Rosyjski myśliciel znalazł trzy powody, dla których podobne stowarzyszenie miało dać lepsze ekonomiczne efekty od przedsiębiorstwa kapitalistycznego: po pierwsze, robotnicy korzystają tam z owoców własnej pracy [II 747], a interes własny jest zawsze dźwignią produktywności [II 701-702]; po drugie, wszyscy zajmują się pracą produktywną [II 747-748]; po trzecie, o wielkości produkcji decydują stałe potrzeby własne, a nie kapryśny rynek [II 748-749].

Postulowane stowarzyszenie Czernyszewskiego miało mieć charakter produkcyjno-konsumpcyjny. Pod pojęciem pracy produktywnej rozumiał wyłącznie taką, która podnosi ogólny dobrobyt społeczny [II 731]. Zadaniem pracy produktywnej jest zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych:

Lista pierwszych istotnych potrzeb człowieka nie jest zbyt długa, w naszym klimacie dla zdrowia konieczne są: wystarczająco przestronne i schludne mieszkanie, dobre ogrzewanie, ciepła odzież oraz żywność, która swą jakością odżywczą porównywalna byłaby z pszenicą i mięsem [II 731].

Dopóki wszyscy nie zaspokoją tych podstawowych potrzeb, wszelka praca wytwarzająca przedmioty zbytkowne, a także identycznie zbytkowna konsumpcja, są szkodliwe ze społecznego punktu widzenia [II 731][78]. W dziedzinie dystrybucji dóbr materialnych ideałem jest system skrajnie równościowy [II 703]. W oczach Czernyszewskiego system stowarzyszeń, jako najbardziej produktywny, przyczyni się także do urzeczywistnienia idealnego systemu dystrybucji. Rosyjski myśliciel bardzo zasadnie pytał:

Dlaczego taka prosta i łatwa myśl nie urzeczywistniła się i prawdopodobnie prędko się nie urzeczywistni? Dlaczego taka dobra myśl wywołuje oburzenie w tysiącach ludzi dobrych i uczciwych? Są to interesujące pytania. Ale nimi zajmiemy się w innym miejscu [II 759].

---

[77] Czernyszewski był tłumaczem cytowanego dzieła Milla i publikował jego kolejne fragmenty na początku lat 60. ze swoim komentarzem. Podobnie jak w przypadku Smitha zwracał uwagę tylko na te fragmenty, które rozpatrywały socjalny aspekt ekonomii. Był natomiast przeciwnikiem Millowskiej wolnej konkurencji, „gdyż chleb wcale nie jest smaczniejszy, gdy odbierze się go innym" [II 744]. W latach późniejszych Mill przestał być dla Czernyszewskiego jakimkolwiek autorytetem.

[78] Tak na przykład, mięso na obiad jest potrzebą podstawową, jednakże mięso przyprawione truflami jest już zbytkiem [II 731]. W powieści *Co robić?* na zbytek pozwalała sobie Wiera Pawłowna, pijąc za często kawę ze śmietanką. Rachmietow natomiast nigdy nie przekroczył tej granicy, poza którą zaczynał się zbytek: jadł tylko to, co było dostępne dla prostych ludzi — N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 206-207.

Jak widać, Czernyszewski zdawał sobie sprawę z trudności, jakie jego ekonomiczna idea napotka przy wcielaniu jej w życie. Co nie mogło się udać w bliskiej rzeczywistości, mogło jednak uzyskać szybkie i pozytywne rozwiązanie w literaturze. Dlatego myśliciel napisał *Co robić?*, czyli „powieść o nowych ludziach". Była ona artystyczną realizacją antropologii Czernyszewskiego. *Zasada antropologiczna w filozofii*, a także fragmenty powieści poświęcone etyce, podjęły zadanie „oświecicielskie" — miały służyć temu, by współcześni prawidłowo zrozumieli istotę i naturę człowieka oraz źródła jego praktycznej działalności. W brudnopisie powieści zachowała się następująca fraza:

> Ludzie, dlaczego tak bardzo cierpicie? Nie byłoby żadnej przyczyny dla waszych cierpień, gdyby nie wasze bzdurne idee. Zrozumcież prawdę, a prawda was uszczęśliwi[79].

Całą swą nadzieję Czernyszewski pokładał w nauce, głównym bowiem złem, jak to określił w 1877 roku, była nie „podła działalność zakonu jezuitów", lecz niewiedza [III 716-717]. Teoria „rozumnego egoizmu", przyswojona przez nowych ludzi na poziomie teoretycznym, została przez nich zastosowana do działalności ekonomicznej, jako przeciwwaga dla egoizmu nie-rozumnego. W roku 1855 Czernyszewski pisał:

> Kto działa wyłącznie podług praw egoizmu, ten działa na przekór naturze ludzkiej, tłumi w sobie wrodzone i niemożliwe do wykorzenienia potrzeby (...). Człowiek głodny, rzecz jasna, nie może czuć się dobrze; ale również człowiek syty nie czuje się dobrze, kiedy wokół niego słychać przykre dla ludzkiego serca skargi głodnych. Szukanie szczęścia w egoizmie jest nienaturalne, a los egoisty nie jest wcale godny zazdrości: to potwór, a bycie potworem jest niewygodne i nieprzyjemne [I 694].

Bohaterowie Czernyszewskiego nie mają kłopotów materialnych. Łopuchow — jak przystało na dziecię wieku — student medycyny, mimo że nie otrzymywał żadnej pomocy od państwa, nie głodował i nie marzł. Autor nie chciał opisywać ludzi głodujących i dlatego jego bohaterowie nieźle sobie radzili w sferze materialnej, choć ich potrzeby nie były wygórowane[80]. Dostrzegali jednak sam problem nędzy i pragnęli go rozwiązać w skali światowej. Łopuchow powiadał:

> Całkowicie podzielam pragnienie biednych, aby ich nie było, i kiedyś to pragnienie się spełni: przecież wcześniej czy później zdołamy urządzić życie tak, że biednych nie będzie[81].

Łopuchow pełnił wobec Wiery Pawłowny rolę oświeciciela, ona zaś sama wyciągnęła z jego nauki praktyczne wnioski natury ekonomicznej, uznając za swoją wypowiedź innej bohaterki powieści:

> Ja myślę tak: dajcie ludziom chleb, czytać nauczą się sami. Zaczynać trzeba od chleba, inaczej daremnie tracimy czas[82].

Wiera Pawłowna Łopuchowa-Kirsanowa wcielała przeto w życie idee rozumnego egoizmu, organizując dwie pracownie krawieckie podług wzoru zrzeszenia, opisanego przez Czernyszewskiego w artykule *Kapitał i praca*. Do pracowni, założonej bez jakiegokolwiek kapitału, przyjmowała krawcowe pracowite, rozsądne i zgodnego charakteru. Po miesiącu pracy właścicielka przedstawiła szwaczkom plan podziału dochodów stowarzyszenia. Oprócz normalnej zapłaty za pracę (nieco wyższej aniżeli w podobnych przedsiębiorstwach) przekazała pracownicom do podziału cały zysk (proporcjonalnie do ilości pracy)[83]. Należy dodać,

---

[79] *Czernowaja riedakcyja romana „Czto diełat'?"*, [w:] *ibidem*, s. 356.

[80] *Ibidem*, s. 49.

[81] *Ibidem*, s. 56.

[82] *Ibidem*, s. 319.

[83] *Ibidem*, s. 131.

że sama nie korzystała z prawa własności, lecz pracowała w charakterze krawcowej, otrzymując wynagrodzenie i udział w zyskach na takich samych zasadach jak pracownice. W trzecim roku działalności płaca nadal pozostawała w proporcjonalnym stosunku do włożonej pracy, jednakże zysk był już dzielony po równo na osobę [84]. Następnie szwaczki założyły bank pracowniczy, którego kapitał stanowiła pewna część środków pochodzących z zysków. Bezprocentowe pożyczki mogły być udzielane najbardziej potrzebującym pracownicom. Aby zmniejszyć wydatki, pracownice dokonywały wspólnych hurtowych zakupów, a także mieszkały razem i jadały przy wspólnym stole[85]. Właścicielka (Wiera Pawłowna była taką tylko z nazwy, gdyż pracowała jako krojczyni i jako taka otrzymywała zapłatę oraz równy udział w zyskach) nie zapomniała wreszcie o strawie duchowej, organizując dla pracownic wykłady w duchu Feuerbacha, spacery, wyjścia do teatru i opery włoskiej[86]. Aby zaś opera nie została przez czytelnika uznana za kosztowny zbytek, narrator dodawał, że dziewczyny zaabonowały miejsca w bocznych rzędach.

Czernyszewski wiedział, że takich stowarzyszeń nie było w Rosji za jego czasów[87], w innym miejscu przyznawał, że zapanowanie podobnego systemu własności i produkcji to kwestia odległej przyszłości:

> Czy takie czasy są bliskie czy odległe (...) — to inna kwestia; sądzimy, że są bardzo odległe, choć, być może, nie o tysiąc lat, lecz prawdopodobnie o więcej aniżeli sto lub sto pięćdziesiąt [II 598].

Dlatego też zapewne w realistyczną w zamyśle powieść *Co robić?* wplecione zostały cztery sny Wiery Pawłowny, z których najważniejsza jest druga część snu czwartego, opisująca przyszłą i dosyć odległą rzeczywistość, ale dla Czernyszewskiego bynajmniej nie *utopijną*. Pisarz przedstawił tam opis społeczeństwa, które swą szczęśliwość zawdzięcza odpowiedniej organizacji pracy oraz rozwojowi techniki. W artystycznym opisie Czernyszewskiego nie było niczego, co przeczyłoby jego gospodarczym traktatom. Różnica między teraźniejszością a przyszłością miała dla niego charakter *ilościowy*. Oto, co widziała we śnie bohaterka:

> Budowla, ogromna, ogromna budowla, jakich teraz jest zaledwie kilka w największych stolicach, albo nie, teraz nie ma ani jednej takiej! Stoi ona pośród niw i łąk, sadów i gajów. Niwy — to nasze zboża, ale nie takie jak u nas, lecz bardzo gęste, gęste, bardzo dorodne. Czy to naprawdę pszenica? Kto widział takie kłosy? Kto widział takie ziarna? Tylko w oranżerii można dzisiaj wyhodować takie kłosy z takim ziarnem. Pola — to nasze pola; ale takie kwiaty rosną u nas dzisiaj tylko w kwietnikach. (...) Ale ta budowla — cóż to jest, co to za architektura? teraz takiej nie ma; ależ nie, jest już jedna jej zapowiedź — pałac, który stoi na wzgórzu w Sydenham: żeliwo i szkło, tylko żeliwo i szkło[88].

Bohaterowie przyszłości pracują na niwie z pieśnią na ustach — większą część pracy wykonują za nich maszyny. Choć dzień jest znojny, im jednak upał nie doskwiera: nad częścią pola, gdzie pracują, rozłożona jest ogromna zasłona, która chroni od słońca. Po pracy jedzą w kryształowo-aluminiowym pałacu wspólny obiad, złożony z pięciu-sześciu dań,

---

[84] *Ibidem*, s. 134.

[85] *Ibidem*, s. 135-136.

[86] *Ibidem*, s. 137.

[87] *Czernowaja riedakcyja romana „Czto dielat'?"*, [w:] *ibidem*, s. 714. Po publikacji powieści bojownik o „sprawę kobiet", Slepcow, założył w Petersburgu komunę, która miała urzeczywistnić plan Fouriera i Czernyszewskiego. Komuna na koniec „sezonu 1864" upadła — zapewne nie tylko dlatego, jak twierdził Czukowski, że „w kapitalistycznym społeczeństwie nie mogła się udać żadna komuna" — K. Czukowskij, *Ludi i knigi szestidiesiatych godow*, Leningrad 1934 s. 172.

[88] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 283-284. Czernyszewski opisał tutaj z aprobatą ów znienawidzony przez Dostojewskiego *Crystal Palace*, który sam widział w Londynie w 1859 roku.

przygotowany przez dzieci i dziadków. Wszystko to dzieje się latem, w Rosji nad rzeką Oką[89].

Jednakże na jesień prawie wszyscy mieszkańcy kryształowego pałacu opuszczają zimną Rosję. Z dwóch tysięcy osób jedynie dziesięciu-dwudziestu dziwaków pozostaje w jesiennej głuszy, zimą będą tu przyjeżdżać na krótko turyści. Jedną trzecią roku, gdy nad Oką jest ciepło, a pracy nie brakuje, Rosjanie mieszkają i pracują właśnie tam, odwiedzani przez tłumy innoplemiennych gości z południa, z którymi często mieszkają i jadają wspólnie. Za to jesienią sami przemieszczają się na południe, do miejsca zwanego Nową Rosją, gdzie na dawnej pustyni przemienionej w urodzajną mlekiem i miodem płynącą okolicę spędzają kolejne dwie trzecie roku[90]. Pustynia została ożywiona przez umiejętne nawodnienie oraz nawiezienie gliny, która związała piasek. W Nowej Rosji również wybudowano kryształowy pałac, lecz żelazne ciemne kolumny zostały w nim zastąpione jasnymi aluminiowymi podporami. Nad pałacem rozciągnięto ogromną białą zasłonę zraszaną wodą z fontann umieszczonych w aluminiowych kolumnach wystających ponad ową zasłonę — wszystko to uczyniono dla ochrony przed słońcem. Kryształowy pałac oświetlony jest elektrycznością[91]. Kobiety i mężczyźni odziani są w wykwintne, a zarazem lekkie stroje, przypominające ubiory z dawnych Aten. Każdy ich zwykły wieczór przypomina uroczysty bal z czasów Wiery Pawłowny:

> „A jaka orkiestra, ponad sto artystów i artystek, a nade wszystko — jaki chór!" — „Tak, u was w całej Europie nie było nawet dziesięciu takich głosów, jakich w tej jednej sali możesz znaleźć ponad setkę (...); sposób życia tu inny, bardzo zdrowy, a zarazem wykwintny, dlatego i pierś jest lepsza, i głos jest lepszy"[92].

W czwartym śnie do Wiery Pawłowny przemawiają dwie „siostry". Starsza z nich jest przyczyną „oświecenia" ludzi i ich materialnego dobrobytu. Istniała ona zawsze, jeszcze nim ludzie pojawili się na ziemi. Młodsza siostra natomiast zrodziła się dopiero w wieku XVIII — Rousseau w *Nowej Heloizie* pierwszy zauważył jej istnienie i podzielił się swym odkryciem z innymi [93]. Owa *młodsza siostra* to alegoria kobiety równouprawnionej, wyzwolonej z przesądów Wieków Starożytnych (królestwo niewolnicy) i Średnich (królestwo bezpłodnej dziewicy). Starsza siostra to pracownica, siostra młodsza zrodzona została dla miłości i życia. Tylko w niej ludzie, postępujący wcześniej podług wskazań siostry starszej, odnajdą najwyższe szczęście. Oto co w finale snu Wiera Pawłowna usłyszała od owej młodszej siostry:

> Widziałaś w sali, jak płoną policzki, jak goreją oczy; widziałaś, oni wychodzili i przychodzili; gdy wychodzili — to ja ich wabiłam, tutaj pokój każdego i każdej — to moje schronienie, tu są moje nienaruszalne tajemnice, zasłony drzwi, rozkoszne dywany tłumiące dźwięki, tam jest cisza i tajemnica; gdy wracali — to ja zwracałam ich z królestwa moich tajemnic do świata lekkiej zabawy. Tutaj ja króluję. (...) Tutaj wszystko należy do mnie! Praca — to odświeżenie uczuć i sił dla mnie, zabawa — to przygotowanie do mnie i odpoczynek po mnie. Tutaj ja jestem celem życia, tutaj ja — jestem całym życiem[94].

---

[89] *Ibidem*, s. 285.

[90] *Ibidem*, s. 286-287.

[91] *Ibidem*, s. 287-288. Elektryfikacja stała się jednych z podstawowych haseł władzy po rewolucji 1917. Lenin powiedział nawet, że w nowej rzeczywistości zastąpi ona Boga — ta teza była całkowicie zgodna z duchem autora *Co robić?* Aluminium w czasach Czernyszewskiego dopiero wchodziło do użycia.

[92] *Ibidem*, s. 289.

[93] *Ibidem*, s. 280. W trakcie pisania *Co robić?* w roku 1862 w twierdzy Pietropawłowskiej w podręcznym księgozbiorze Czernyszewskiego były *Wyznania* Rousseau — N. M. Czernyszewskaja, *op. cit.*, s. 279.

[94] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 290.

Miłość pomiędzy wyzwoloną kobietą a mężczyzną pełniła wielką rolę w planach społecznej przebudowy, jakie snuł Czernyszewski nie tylko w utworze *Co robić?* Nieprzypadkowo czwarty sen Wiery Pawłowny, przedstawiający opis idealnego Społeczeństwa Jutra był w powieści poprzedzony opisem konkretnego, a zarazem prawie idealnego związku pomiędzy przedstawicielami dwóch płci, Wierą Pawłowną a Aleksandrem Kirsanowem. Podstawowym warunkiem szczęścia w małżeńskim stadle był, zdaniem autora *Co robić?*, brak jakiegokolwiek przymusu ze strony mężczyzny:

> Patrz na żonę, tak jak patrzyłeś na narzeczoną, wiedz, że ona w każdej chwili ma prawo powiedzieć: „jestem z ciebie niezadowolona, oddal się ode mnie"; patrz na nią tak właśnie, a ona w dziesięć lat po ślubie będzie wzbudzać w tobie takie poetyckie uczucia jak narzeczona, nie, jeszcze bardziej poetyckie, bardziej idealne w dobrym sensie tego słowa[95].

Narratorowi powieści, a w gruncie rzeczy samemu Czernyszewskiemu chodziło o to, że prawidłowa organizacja życia rodzinnego (małżeńskiego) powinna dawać siłę do działalności na niwie pozadomowej: naukowej lub społecznej[96]. Kirsanow twierdził, że obcowanie z Wierą Pawłowną wzmacnia jego umysł:

> Moja myśl stała się silniejsza, o wiele silniejsza. Gdy wyciągam wniosek z obserwacji, gdy formuję ogólne omówienie faktów, w ciągu godziny kończę to, nad czym wcześniej musiałem myśleć kilka godzin. (...) A energia pracy, miła Wiero, czyż mało znaczy? Namiętne pobudzenie sił jest przenoszone do pracy (...) Wiesz przecież, jak oddziałuje na energię pracy umysłowej kawa, szklanka wina; to, co one dają innym na okres godziny, po którym następuje odprężenie równe co do wielkości temu zewnętrznemu krótkiemu pobudzeniu, to właśnie ja posiadam stale w sobie (...)[97].

Taka teoria była nieomal dosłownym powtórzeniem tezy ucznia Fouriera, Considéranta zawartej w drugim tomie dzieła *Destinée social*: „Namiętność to siła kierująca naturą ludzką; ona pobudza, uruchamia nasze możliwości intelektualne i fizyczne, z niej wywodzą się wszelkie nasze czyny"[98].

Współczesna amerykańska badaczka Czernyszewskiego zauważyła ponadto, że w koncepcji Czernyszewskiego słychać było także odgłosy poglądu Hegla, który w *Filozofii prawa* podjął kwestię małżeństwa jako zracjonalizowanej socjalnej instytucji – problem ten interesował m. in. Bielińskiego[99].

Niestety, Wiera Pawłowna dowiedziała się w czwartym śnie, że sama nie zdąży zaznać przepowiadanej wielkiej duchowo-materialnej szczęśliwości. Dobrobyt stanie się dopiero udziałem jej potomków. Otrzymała wszakże polecenie, aby wytrwale pracować nad urze-

---

[95] *Ibidem*, s. 271. Brak przymusu małżeńskiego obowiązywał także w falansterze Fouriera. Kobieta również była tu traktowana jako istota wolna i wyemancypowana: „Szczęście mężczyzny zależy od stopnia wolności przyznanego kobiecie" — cyt za: A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989 s. 113.

[96] „Chociaż głównym tematem powieści była przebudowa stosunków pomiędzy płciami, to zarówno autor jak i czytelnicy przenosili to na wszelkie stosunki społeczne, wymagające przebudowy" — I. Papierno, *op. cit.*, s. 25.

[97] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 273.

[98] V. Considérant, *Destinée social*, t. 2, Paris 1836 s. 51, cyt za: A. Sikora, *op. cit.*, s. 77.

[99] I. Papierno, *op. cit.*, s. 93. Jako ciekawostkę warto przypomnieć, co Hercen pisał z ironią w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* o ślubie Botkina z młodziutką Francuzką. Tenże Botkin — nim wbrew woli ojca ożenił się w Petersburgu z ubogą paryżanką — sprawdził, czy jego czyn nie stoi w sprzeczności z Heglowskimi *Zasadami filozofii prawa* (rozdział *Sittlichkeit*). Jednak małżeństwo i tak rozpadło się błyskawicznie, jeszcze na statku wiozącym młodą parę w poślubną podróż do Francji, ponieważ żona miała znacznie bardziej konserwatywne poglądy w kwestii wierności aniżeli idący śladami Georges Sand trzydziestotrzyletni Botkin — A. I. Giercen, *op. cit.*, t. IX s. 257; 262. Por. W. G. Bielinskij, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. XII, Moskwa 1956 s. 101.

czywistnieniem tej formy życia. Dlatego zaraz po przebudzeniu z tym większą energią kontynuowała wysiłek organizacji obu krawieckich pracowni.

W recepcji Czernyszewskiego, zarówno naukowej jak i publicystycznej, obecna jest teza, że czwarty sen Wiery Pawłowny ze względu na jego utopijność nie stanowi integralnej części doktryny myśliciela, lecz jest co najwyżej jej marzycielską sublimacją. Trzeba jednak stwierdzić, że w owym śnie nie ma niczego takiego, co konsekwentnie nie wypływałoby z materialistycznej antropologii Czernyszewskiego oraz jego socjalistycznej doktryny gospodarczej. Każdy motyw snu, każdy jego szczegół, były przez Czernyszewskiego głęboko przemyślane i z jego punktu widzenia *realistyczne w przyszłości*[100].

Doktryna ekonomiczna Czernyszewskiego powstawała pod wpływem doktryn ekonomicznych Oświecenia: z jednej strony, myśliciel krytycznie odnosił się do fizjokratyzmu i jego dziewiętnastowiecznych spadkobierców. Z drugiej strony, źródeł swych idei szukał w nauce Smitha i Ricarda, kontynuowanej w XIX wieku przez Sismondiego i Milla. Pewien wpływ wywarli na Czernyszewskiego osiemnastowieczni teoretycy równości i przeciwnicy własności prywatnej: Mably, Godwin, Rousseau.

Jednakże największy wpływ na ekonomiczną myśl Czernyszewskiego wywarły idee socjalizmu zrzeszeniowego. Przedstawicielami takiego kierunku w socjalizmie byli: Fourier, Owen oraz Blanc[101]. Inny nurt w socjalizmie utopijnym, a mianowicie *quasi*-średniowieczny, reprezentowany przez Saint-Simona, był Czernyszewskiemu z gruntu obcy. Rosyjski myśliciel odrzucał katolickie sympatie Saint-Simona, nazywając je „poczciwym jezuityzmem" [III 160], a także nie przyjmował jego „dziwacznej nauki" o autorytecie i podporządkowaniu się „niższych" władzy „wyższych". Przyczyn tej słabości Saint-Simona rosyjski myśliciel doszukiwał się w jego miłości do Średniowiecza:

> W reformatorze widzimy księcia, potomka feudałów, spadkobiercę poglądów średniowiecznych [III 124].

Czernyszewski solidaryzował się, co prawda, z Saint-Simonem w opinii, iż celem działalności społeczeństwa powinno być przede wszystkim zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych prostego człowieka, ale odrzucał jego teorię o podziale dóbr. Jeżeli bowiem każdy będzie otrzymywać podług zdolności, a każda zdolność nagradzana będzie za pracę, to co w takim razie należy uczynić z przewlekle chorymi i kalekami? Jak tedy zapobiec sytuacji, w której Newton będzie otrzymywał miliony, a nauczyciel matematyki ze szkółki parafialnej będzie głodował? [II 140]. Odpowiedzi na powyższe kwestie Czernyszewski szukał w teoriach i działalności innych przedstawicieli dziewiętnastowiecznego socjalizmu.

Z ideami Fouriera Czernyszewski zetknął się w 1848 roku, gdy od pietraszewca Chanykowa otrzymał jeden z numerów „Falangi". Chanykow z zapałem przekonywał Czernyszewskiego, iż najlepszym sposobem na rozwiązanie kwestii rolnej w Rosji byłoby stowarzyszenie [III 837]. Myśliciel zgodził się z tym i wkrótce zanotował w „Dzienniku", że Fourierowska idea stowarzyszenia jest „zdecydowanie sprawiedliwa" [III 839]. Odrzucał zaś jego mistyczne rozważania o wolności woli i powszechnej jedności, czytając je jak „jakąś mistyczną średniowieczną księgę albo dzieło rosyjskiego raskolnika" [III 840]. W roku 1856 Czernyszewski stwierdził, że w Fourierowskiej „nowej teorii narodowego dobrobytu" pod maską dziwnych fantazji kryje się „zbawienna prawda" [I 676-677]. Ową zbawienną prawdą

[100] Świadczy o tym choćby fakt, że pisarz dosyć ironicznie wypowiadał się o marzycielstwie Cabeta, autora *Podróży do Ikarii* [*Voyage en Icarie*, 1840], który „uzyskał sławę jako twórca komunistycznej doktryny ikaryzmu i niedawno umarł pośród wytrwałych trudów dla urzeczywistnienia swojej teorii" [III 100].

[101] O socjalistach zrzeszeniowych piszą K. Gide i K. Rist, *op. cit.*, t. I s. 291-332.

była teoria stowarzyszeń ekonomicznych oraz idea falansteru. Świadczy o tym omówiony powyżej sen Wiery Pawłowny, w którym Czernyszewski zgodził się z Fourierem nie tylko co do idei ogólnych, ale także w wielu szczegółach. Oto niektóre z ich wspólnych ogólnych tez: 1. najlepszą organizacją produkcji jest stowarzyszenie-spółdzielnia (zarówno w przemyśle jak i w rolnictwie); 2. wraz z rozwojem techniki będzie zanikać nędza; 3. postęp ekonomiczny ludzkości jest ściśle związany z postępującą emancypacją kobiety; 4. praca musi być zajęciem nie tylko pożytecznym, lecz także przyjemnym; 5. wielką rolę w wypoczynku odgrywa twórczość i doznania artystyczne; 6. w społeczeństwie socjalistycznym będzie obowiązywać *wolna* miłość[102].

Podstawą takiej miłości była, jak pamiętamy, całkowita niezależność kobiety: „tylko ten kocha, kto pomaga kochanej kobiecie wznosić się ku niezależności"[103]. Zarówno pod wpływem odpowiednich lektur (*Nowa Heloiza* Rousseau, *Jacques* Georges Sand) jak i pod wpływem doświadczeń osobistych (niemały temperament żony Olgi[104], któremu towarzyszyło bardzo „nowoczesne" pojmowanie wierności małżeńskiej) Czernyszewski uważał, że główną rolę w socjalistycznym małżeństwie będzie odgrywać kobieta. Już Fourier był przekonany, że jedna kobieta jest w stanie zaspokajać trzech-czterech partnerów jednocześnie, a w ciągu trzydziestu lat „filantropijnej służby" potrafi dać radość aż dziesięciu tysiącom mężczyzn. Było to całkowicie zgodne z teorią encyklopedystów oraz innych socjalistów utopijnych o konieczności pełnego zaspokojenia erotycznych potrzeb kobiety[105]. Uważa się czasem, że przedstawiony w powieści *Co robić?* dwuosobowy partnerski związek pomiędzy Wierą Pawłowną a Kirsanowem stanowił w oczach Czernyszewskiego idealny model małżeński. Tymczasem przeczy temu wypowiedź „najmądrzejszego" (w oczach samego Czernyszewskiego) bohatera utworu, Rachmietowa, który pouczał Wierę Kirsanową następująco:

> Ileż komplikacji dla całej trójki, szczególnie dla pani, Wiero Pawłowno! A przecież całkiem spokojnie moglibyście całą trójką żyć jak wcześniej, jak rok temu, albo też przenieść się razem do jednego mieszkania (...), i jak wcześniej pić herbatę we troje, i jak wcześniej jeździć do opery w trójkę. Po co te męki? Po co ta cała katastrofa?[106].

Powyższa Rachmietowowska pochwała poliandrii pozostawała w całkowitej zgodzie z duchem samego Czernyszewskiego, który planował napisanie drugiej części powieści *Co robić?*, gdzie duchowy wzrost wybranych bohaterów z części pierwszej miał się dokonywać właśnie za sprawą „rewolucji" w stosunkach międzyludzkich[107].

---

[102] Czernyszewski zgadzał się z Fourierem także w niektórych szczegółach. W kryształowym pałacu, podobnie jak w falansterze, mieszkało 2000 osób. U obydwu myślicieli kwitły pustynie, znikały uciążliwe gospodarstwa domowe, panowała wieczna wiosna.

[103] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 273.

[104] Papierno zauważyła, że Czernyszewski uznał za swoją romantyczną teorię dzieląca kobiety na namiętne jak ogień brunetki i chłodne jak śnieg blondynki. W większości jego fabularnych utworów główna bohaterka jest „ognistą brunetką", której prototypem była żona Czernyszewskiego, Olga Sokratowna. Życie erotyczne z wieloma partnerami było jakoby potrzebne brunetkom dla ich fizycznego zdrowia. W jednym z listów napisanym na Syberii Czernyszewski uspokajał żonę: „Tak jak nie możesz stać się blondynką, tak samo nie możesz stać się nieśmiałą" [PSS XV 293] — I. Papierno, *op. cit.*, s. 113.

[105] *Ibidem*, s. 112.

[106] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 227

[107] W tzw. *Notatce dla A. N. Pypina i N. A. Niekrasowa* Czernyszewski stwierdził, że przedstawione tam osoby (Rachmietow oraz „dama w żałobie", czyli powieściowa Olga Sokratowna) będą „o stopień albo o dwa

Zarówno Fourier jak i Czernyszewski uważali, że przyszłe zrzeszenia mają mieć charakter dobrowolny i muszą pozostawiać wolną przestrzeń dla sfery prywatności. W tym różnili się od wcześniejszych i późniejszych kolektywistyczno-przymusowych doktryn ekonomicznych (Morelly, Lenin)[108]. Największa zaś różnica pomiędzy oboma teoretykami polegała na tym, że Fourier święcie wierzył, iż jego idee zapanują w ciągu czterech lat, podczas gdy Czernyszewski odsuwał ich urzeczywistnienie ku czasom „późnych wnuków".

Jeszcze bliższa była Czernyszewskiemu nauka Owena, szkockiego teoretyka i nieudanego realizatora wsi spółdzielczych. Owen, podobnie jak większość socjalistów-utopistów, wyznawał oświeceniową zasadę, że jednostka uzyskuje swe szczęście w harmonii ze społeczeństwem. Za jedyne źródło zła uważał niewiedzę, nie obwiniając tu — wbrew chrześcijańskiemu Średniowieczu — ludzkiej natury. Celem praktycznym, jaki sobie postawił, była likwidacja wyzysku, nędzy i przestępczości. Jedyną szansę na urzeczywistnienie tych celów widział w natychmiastowej, lecz pokojowej zmianie stosunków ekonomicznych. W swej fabryce w Szkocji nie zatrudniał dzieci poniżej dziesięciu lat i skrócił czas pracy z szesnastu do dziesięciu godzin dziennie, a także wprowadził ubezpieczenie od choroby i starości. Mimo to jego przedsiębiorstwo przynosiło większe zyski aniżeli inne typowe fabryki początku XIX wieku. U schyłku życia — po nieudanej próbie urzeczywistnienia w Ameryce swej Społeczności Jutra — występował jako propagator idei spółdzielczej. Właśnie dlatego myśliciel rosyjski w swoich pracach teoretycznych kilkakrotnie przywoływał imię angielskiego socjalisty, nazywając go „myślicielem genialnym" [II 716] i „prawdziwym reformatorem" [II 336][109].

Trzecim doktrynerem spośród socjalistów zrzeszeniowych, którzy w jakimś stopniu oddziałali na Czernyszewskiego, był Blanc. Przyszły autor *Co robić?* już w 1848 roku z aprobatą pisał, że francuski teoretyczny socjalista i polityczny działacz zrozumiał, że prosty człowiek nie otrzymał wolności już tylko dlatego, że jej hasło zostało wypisane na sztandarach. Prawdziwa wolność, według Blanca, to wolność w obliczu *rzeczy*:

> aby prosty człowiek mógł jeść, pić, żenić się, wychowywać dzieci, karmić ojców i kształcić się (...) [III 821].

Młodemu Czernyszewskiemu podobało się również hasło Blanca, postulujące przyszły podział podział dóbr w miarę potrzeb: *chacun produit selon ses facultés et reçoit selon ses besoins* [III 817]. Spełnieniem zaś ekonomicznego ideału dojrzałego Czernyszewskiego miało być stowarzyszenie na wzór Fouriera, Owena i Blanca. Myśliciel uważał, że „zasada stowarzyszenia" jest wyłącznie kwestią ekonomiczną, a nie polityczną. Jej panowanie jest możliwe przy każdej formie rządu, potrzebna jest tylko cisza, spokój i porządek [II 99-100].

---

wyższe" od osób z pierwszej części utworu — *ibidem*, s. 744.

[108] Nieprzypadkowo pośród lektur, jakie u początku znajomości Łopuchow podsuwał Wierze Pawłownie, była książka Considéranta *Egzystencja socjalna* [*Destinée sociale*, 1838]. Autor pracy był zwolennikiem Fouriera, lecz starał się usystematyzować jego naukę, uwalniając ją od elementów dziwacznych; był także zwolennikiem spółdzielni produkcyjnych oraz przeciwnikiem walki klas. Książkę Considéranta Czernyszewski rekomendował w Tobolsku Polakom-zesłańcom — *ibidem*, s. 66; 840*.

[109] Z biografii Czernyszewskiego wiemy, że w trakcie pisania powieści miał przy sobie dwa tomy dzieł Owena — N. M. Czernyszewskaja, *op. cit.*, s. 279. W pokoju Wiery Pawłowny jej pierwszy mąż, Łopuchow, powiesił zdjęcie owego „świętego starca". Powieściowy Owen napisał list do Łopuchowa, w którym chwalił stowarzyszeniową działalność Wiery Pawłowny — N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 179.

5. Historiozoficzny „rozumny optymizm"

Postawową składową ludzkich dziejów — tak jak je rozumiał Czernyszewski — była przeto działalność ekonomiczna. Jednakże w jego systemie historia nie wyczerpywała się tą sferą, gdyż równie ważną rolę odgrywała działalność umysłowa. Prawidłowe stosunki ekonomiczne zapanują dopiero wtedy, gdy ludzki rozum w pełni uświadomi sobie, co jest dla niego dobre, czyli pożyteczne, i przekaże tę wiedzę jak największej liczbie innych. Źródła postępu tkwią bowiem w nauce — w antropologii jest to zasada jednej, materialnej natury człowieka, w etyce zaś — rozumny egoizm.

Gdy chodzi o nauki historyczne, to ich rozwój przyczynia się do odrzucenia fałszywych pojęć, które od stuleci przeszkadzają społecznemu postępowi:

> Przeto podstawowa siła postępu tkwi w nauce; sukcesy postępu są współmierne do stopnia doskonałości i stopnia rozpowszechnienia wiedzy [III 314].

Rzecz jasna, w systemie Czernyszewskiego historia nie miała żadnych sensów, które znajdowałyby się poza nią samą i poza naturą; pierwszej przyczyny ludzkiej świadomej historii konsekwentnie szukał on w świecie fizjologicznym:

> U człowieka, dzięki jakimś szczególnym wydarzeniom w historii jego przodków, mózg osiągnął taki rozwój, jakiego nie osiągnęła żadna z istot podobnych do niego formą ciała. Na czym polegały owe szczególne wydarzenia, które spowodowały ów wyższy rozwój sił umysłowych przodków człowieka? (...) Fizjologia pokazuje, iż doskonalenie organizmów dokonuje się w wyniku sprzyjających materialnych okoliczności [III 638].

Cały dalszy postęp dziejów ludzkich ma swą materialną przyczynę w tym właśnie rozwoju mózgu [III 639]. Dzięki niemu człowiek nauczył się posługiwać ogniem, udomowił zwierzęta i rozpoczął uprawę roli [III 643][110].

W okresie pracy nad *Zasadą antropologiczną w filozofii* (1860) Czernyszewski pokładał wielką nadzieję w rozwoju nauk przyrodniczych, które miały prawidłowo postawić wszelkie teoretyczne kwestie i dać w ten sposób impuls do rozwiązania problemów praktycznych. W tym samym czasie ukazało się dzieło Darwina *O pochodzeniu gatunków* [*On the Origins of Species*, 1859]. Wówczas Czernyszewski nie ustosunkował się do teorii ewolucyjnej, a dopiero na rok przed śmiercią opublikował artykuł *O pochodzeniu teorii głoszącej dobrodziejstwo walki o byt* [*Proischożdienije tieorii błagotwornosti bor'by za żyzń*, 1888]. Stosunek pisarza do Darwinowskiej teorii nie był jednoznaczny. Z jednej strony, Czernyszewski był przeciwny statycznym teoriom przyrodniczym, które — na modłę średniowieczną — mówiły o niezmienności gatunków. Teorię Cuviera, którą w Rosji wyznawali Danilewski oraz Strachow, Czernyszewski określił negatywnie jako „Restaurację w naukach przyrodniczych":

> Cuvier był w przyrodoznawstwie przedstawicielem tego kierunku myśli, któremu w życiu umysłowym chciał zapewnić panowanie Napoleon, a który to kierunek zawładnął owym życiem w czasach Restauracji [III 652].

Czernyszewski zgadzał się przeto z Darwinem, że gatunki powstawały w wyniku ewolucyjnej transformacji. Z drugiej jednak strony, gorąco się sprzeciwiał, gdy angielski przyrodnik twierdził, że proces ewolucji dokonuje się drogą selekcji, podczas bezwzględnej walki o byt. Jak wiadomo, Darwin wykorzystał w tej części swojej teorii idee Malthusa, który

[110] Powyższy wywód brzmi jakby został wyjęty z *Zasady antropologicznej w filozofii* (1860). Tymczasem powstał on w latach 1887-1888, co dowodzi, że podczas długich lat katorgi i zesłania Czernyszewski ani na jotę nie zmienił swoich naturalistycznych przekonań.

mówił, że organizmy rozmnażają się w postępie geometrycznym. Skoro istnieje „nadprodukcja" organizmów żywych, przy życiu utrzymują się jedynie organizmy najsilniejsze. Czernyszewski surowo skrytykował zarówno Malthusa, jak i tę część nauki Darwina. Teorię ludnościową Malthusa uważał za fałszywą w sensie ekonomicznym i reakcyjną w sensie politycznym. Powstała ona w Anglii w tym okresie (1798), gdy rywalizujący z konserwatywnymi torysami liberalni wigowie próbowali dokonać socjalnych reform, i miała dać argumenty siłom konserwatywnym. Skoro za wszelkie społeczne zło, niedostatek i głód odpowiedzialny jest nadmierny przyrost ludności, to nie da się tego zła wyeliminować przy pomocy politycznych i socjalnych reform [III 646-651]. Tę część teorii Darwina, która mówiła o naturalnej selekcji jako przyczynie postępu życia organicznego, rosyjski myśliciel nazwał „godną Torquemady" [III 685]:

> Istniała w umyśle Darwina jeszcze jedna cecha szczególna, dziecięca naiwność, której nie da się pogodzić z sukcesem w pracy nad objaśnieniem bardzo złożonych i trudnych praw życia. Normy, podług których Darwin dokonywał analizy faktów dotyczących życia, były pochodnymi optymistycznej filozofii w popularnej przeróbce, sprowadzającej wszystkie bez wyjątku fakty do ludowego porzekadła: „wszystko na świecie zmierza ku lepszemu" [III 679].

Stosunek Czernyszewskiego do Darwina przypomina nam stosunek Woltera do Leibniza. Leibniz, jako twórca ostatniego siedemnastowiecznego systemu racjonalistycznego, był poniekąd prekursorem Oświecenia. W jego filozofii swe miejsce znajdował jednak ingerujący przedwiecznie w historię Bóg, a świat był najlepszy ze światów możliwych. Dlatego Leibniz został wydrwiony w *Kandydzie* przez deistę Woltera[111]. Darwin, obalając średniowieczne statyczne przyrodoznawstwo, uznawał wszakże istnienie Stwórcy i jego przedwieczną ingerencję w procesy, jakie dokonują się w naturze[112]. Uznawanie istnienia Boga, a także Darwinowskie założenie, iż wobec mądrości Bożej również bezwzględna walka o byt musi być dobra — to zapewne przejaw owej „dziecięcej naiwności", którą miał na myśli ateista Czernyszewski.

Krytykując optymizm Darwina, rosyjski myśliciel nie odrzucał bynajmniej rozumnego optymizmu oświeceniowego, który rękojmię historycznego postępu widział w fakcie, że człowiek jest z natury dobry i niezależny od transcendencji (Diderot, Rousseau). Rosyjski myśliciel skrytykował za to nierozumny optymizm średniowieczny, który godził się z surowymi regułami walki o byt, uważając że taka jest wola Stwórcy (Torquemada, Darwin). Uznając fakt transformacji gatunków (swój tekst o Darwinie Czernyszewski podpisał pseudonimem „Stary transformista"), myśliciel nie uznawał tezy Darwina, że transformacja dokonuje się w wyniku walki. Konsekwentnie przeto szukał przejawów takich uczuć u niższych względem człowieka istot, które świadczyłyby o tym, iż postęp organiczny dokonuje się dzięki *sympatii*, a nie w walce. Dowody na taki pogląd znajdował w fakcie

---

[111] Myśliciel francuski mówił, co prawda, o pożytku płynącym z wiary w Boże istnienie (*si Dieu n'existe pas, il faudra l'inventer*), lecz nie mógł uznać, że straszne trzęsienie ziemi w Lizbonie zaświadczyło o doskonałości tego świata. Nadto w deistycznym systemie Woltera Bóg nie był w mocy zmieniać natury i historii.

[112] Darwin odrzucił Boga Starego Testamentu, ale akceptował moralne idee Nowego Przymierza. W dziele *O powstaniu gatunków* napisał, że „niezmierzony i cudowny wszechświat nie może być dziełem przypadku lub konieczności", a Stwórca „nadawszy materii prawa, nie obalił jej przyczyn wtórnych, w wyniku których następuje rodzenie i śmierć osobników, wzniosły jest pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i gdy planeta nasza, podlegając ścisłym prawom ciążenia, dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i jeszcze się rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu" — cyt. za Encyklopedią Katolicką, t. III, Lublin 1985 kol. 1031, hasło *Darwin* autorstwa S. Zięby.

przyjaznego nastawienia do siebie osobników tych samych gatunków oraz w przyciąganiu płciowym. Także człowiek rozwijał się w pozytywnym sensie tylko wtedy, gdy pielęgnował w sobie różnorodne formy sympatii: miłość do płci przeciwnej i uczucia rodzicielskie [III 636-637]. Czernyszewski — nie obaliwszy, tak jak chciał, teorii doboru naturalnego[113] — sprzeciwił się wszakże wszelkiemu społecznemu darwinizmowi. Ten kierunek miał w jego czasach zwolenników pośród dwóch przeciwnych frakcji politycznych. Jedna z nich, konserwatywna (Spencer, Hellwald)[114], uważała, iż teoria Darwina usprawiedliwia niczym nie skrępowaną konkurencję ekonomiczną, jako że słabsi dla dobra postępu powinni wyginąć. Druga teoria, lewicowa (za Marksem), głosiła hasła walki klasowej. Jak widać, obydwie te doktryny były obce „staremu transformiście", głosicielowi teorii „rozumnego postępu historycznego":

> Nasz ogólnie pesymistyczny pogląd na historię nie wynika wcale z tego, abyśmy odrzucali postęp; przeciwnie, wiele razy wykazywaliśmy, że postęp jest wynikiem związku przyczynowego, działającego niezmiennie zawsze i wszędzie, i jest on tak samo konieczny i nieuchronny, jak te prawa, o których mówią nauki przyrodnicze, czyli prawo ciążenia albo chemicznego powinowactwa [II 58].

Swoje „prawo nieuchronności postępu" Czernyszewski formułował, biorąc za jego podstawę istnienie wszelkich form *sympatii* („chemiczne powinowactwo"), a nie walkę klasową. Na czym zaś polegał jego „ogólnie pesymistyczny pogląd na historię", Czernyszewski wyjaśnił w roku 1860, krytycznie recenzując rosyjski przekład *Historii cywilizacji w Europie od upadku Imperium Rzymskiego do Francuskiej Rewolucji* Guizota. Francuski konserwatywny autor z aprobatą opisywał każde wydarzenie w długich dziejach europejskiej cywilizacji, widząc w nim kolejny krok na drodze historycznego postępu. Nie było dla niego epok straconych i wydarzeń zbędnych. Nawet podbój Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego przez ludy barbarzyńskie, średniowieczny ucisk feudalny i hiszpańska Inkwizycja miały w dziejach pisanych przez Guizota swój własny rozumny sens.

Tymczasem Czernyszewski — który wbrew Guizotowi był w tym względzie antyheglistą i typowym uczniem Oświecenia — był święcie przekonany, że proces historyczny nie zawsze dokonywał się w kierunku cywilizacyjnego postępu. Podobnie jak francuskie Oświecenie i jego uczniowie, „socjaliści utopijni", rosyjski myśliciel wyznawał pogląd, że w dziejach ludzkości były obecne zarówno epoki dobre (rzymska Starożytność, europejskie Oświecenie) jak i złe (europejskie Średniowiecze, konserwatywny Romantyzm). Właśnie dlatego zarzucił francuskiemu historykowi „średniowieczny optymizm", wynikający z umysłowego i politycznego konserwatyzmu:

> Ów skrajny optymizm wynika u niego z charakteru politycznych przekonań: zawsze był zwolennikiem starego. Dla nowych idei czynił jedynie niewiele znaczące ustępstwa, jego ideał był zawsze zbliżony do ustroju średniowiecznego. (...) Będąc w swych politycznych przekonaniach zwolennikiem starego, Guizot czuł potrzebę przedstawiania z dobrej strony elementów średniowiecznych także w swych dziełach naukowych [III 274-275].

Krytykując Guizota w innym miejscu, Czernyszewski opowiadał się po stronie Woltera i encyklopedystów, którzy odrzucali Średniowiecze wraz z jego uciskiem feudalnym, klasztorami i papieską władzą [III 311]. Pogląd Hegla, Darwina i Guizota, głoszący że

---

[113] W dziedzinie przyrodoznawstwa Czernyszewski nie wyszedł poza idee Oświecenia. Przeciwko stałości natury na rzecz jej dynamizmu i transformizmu występował już Diderot.

[114] W roku 1877 Spencer wraz z Darwinem, a także Millem, zostali przez Czernyszewskiego nazwani intelektualną „płocią" [III 714]. Rok wcześniej na miano „obrzydliwej" zasłużyła sobie książka „potwora" Hellwalda pt. *Historia kultury* [*Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, 1876-1877] [III 695].

wszystko co rzeczywiste, jest rozumne i optymistyczne, został przez Czernyszewskiego odrzucony. Rosyjski ateista, Czernyszewski, w przeciwieństwie do francuskiego prowidencjalisty, Guizota, w dziejach cywilizacji do czasów Rewolucji Francuskiej widział zło, wynikające z niewłaściwej organizacji społecznej. Przyczynę ówczesnego niewielkiego postępu znajdował w dobrych skłonnościach człowieka, które brały górę nad złą organizacją:

> Gdzie leży przyczyna owego polepszenia losu europejskiej ludzkości? Najprościej jest odpowiedzieć, że owej dobroczynnej przyczyny należy szukać w naturze samych europejskich narodów, które, tak samo jak wszelkie inne narody, nie są pozbawione pragnienia oświecenia, prawdy i wszelkich innych dobrych rzeczy. Tak samo ludziom jest wrodzona zdolność i chęć do pracy. Dzięki tym zaletom ludzkiej natury stopniowo kształtuje się lepszy społeczny porządek i dobrobyt [III 272].

Czernyszewski jednakże sądził, iż z powodów wstrząsów historycznych proces cywilizacyjny zostaje czasami zahamowany. Tak stało się na przykład w V wieku ery nowożytnej, gdy Zachodnie Cesarstwo Rzymskie upadło pod naporem barbarzyńców (473). W roku 1861 Czernyszewski opublikował swój następny historiozoficzny artykuł *O przyczynach upadku Rzymu* [*O priczinach padienija Rima*], który był po części krytyczną recenzją ukazującego się właśnie po rosyjsku kolejnego dzieła Guizota pt. *Historia cywilizacji we Francji od upadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego*. Czernyszewski nie zajmował się historią cywilizacji we Francji, lecz jedynie zaprzeczył poglądom francuskiego historyka, podług którego Rzym upadł dlatego, że nadejście barbarzyńców było korzystniejsze dla dalszego biegu dziejów. Dla rosyjskiego myśliciela taka teza była absurdalna i nie znajdowała potwierdzenia w historycznych faktach. Według niego Cesarstwo Rzymskie stało na znacznie wyższym poziomie cywilizacyjnym niż Europa w okresie między upadkiem Cesarstwa a końcem XVII wieku. W dziejach schyłkowego Rzymu rosyjski myśliciel znajdował następujące pozytywne fakty: zaczątki municypalnego i wiejskiego samorządu, pierwsze organizacje regionalnych sejmików, powstanie opinii publicznej, zaistnienie praw obywatelskich [III 325-326].

Tymczasem rozwój Europy od V aż do XVII wieku szedł w średniowieczno-feudalnym kierunku, ograniczającym wolność i dobrobyt. W wieku XVII, gdy feudalizm został częściowo zastąpiony przez „scentralizowaną biurokrację", Europa doszła do tego cywilizacyjnego punktu, jaki Rzym osiągnął w III wieku. Czernyszewski dowodził, że upadek Rzymu pod naporem barbarzyńców był klęską cywilizacyjną, a nie postępem historycznym, wynikającym z jakichś planów Opatrzności [por. III 333]. Według rosyjskiego myśliciela, jedyną przyczyną upadku Rzymu była siła militarna ludów barbarzyńskich, która bynajmniej nie świadczyła o wysokim poziomie cywilizacyjnym najeźdźców:

> U narodów słabo rozwiniętych cywilizacja przede wszystkim zwraca uwagę na cele wojskowe, w wojennej potędze cywilizujący się naród czyni zwykle większe postępy, aniżeli w innych dziedzinach życia [III 321][115].

Upadek rzymskiej cywilizacji był dla dalszego rozwoju Europy takim samym nieszczęściem, jak tatarski najazd dla cywilizacji rosyjskiej[116]. Jednakże tekst *O przyczynach upadku*

---

[115] Narody dzikie mogły osiągnąć przewagę wojskową nad narodami cywilizowanymi jedynie w tych czasach (mniej więcej do połowy wieku XIX), gdy o sukcesie wojennym decydowała prymitywna pałka lub starodawna armata. W czasach nowożytnych cywilizacja zapewniła sobie również siłową przewagę nad barbarzyństwem [por. III 324].

[116] Czernyszewski odrzucił pogląd „pewnej szkoły historycznej" (chodzi o Karamzina), która w najeździe tatarskim szukała pozytywnych dla dalszego biegu dziejów Rusi Moskiewskiej wpływów [por. III 332]. W powieści *Co robić?* Karamzin został określony mianem „historyka tatarskiego". Ironia była tutaj podwójna: z jednej strony czyniono aluzję do tatarskiej genezy szlacheckiego rodu Karamzinów, a z drugiej wyśmiewano jego poglądy z *Zapisków o starej i nowej Rosji* — N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 23; 837*.

Rzymu był skierowany przede wszystkim przeciwko słowianofilom oraz Hercenowi. Czernyszewski, oceniając tak jak oni pozytywnie gminną wspólnotową własność, zdecydowanie odrzucał pogląd, że taka wspólnota jest rdzenną instytucją rosyjską. Nie zgadzał się też z opinią, że Europa Zachodnia „zgniła" i musi zostać zastąpiona przez „nowy naród". Autor *Przyczyn upadku Rzymu* uważał, że romantyczny rosyjski misjonizm, pragnący zbawiać świat wyłącznie „rosyjskimi rękami", właściwy jest nie tylko słowianofilom i Hercenowi, lecz także okcydentalistom:

> Przypatrzcie się dobrze najbardziej zajadłemu okcydentaliście, pod tym względem często okazuje się on słowianofilem [III 334].

Natomiast misjonizm Czernyszewskiego miał charakter oświeceniowo-encyklopedyczny, a więc ponadnarodowy. Interpretując w duchu Oświecenia dzieje Europy i Rosji, Czernyszewski dochodził do wniosku, że Zachodnia Europa, pomimo długiego okresu zastoju między upadkiem Cesarstwa Rzymskiego a Rewolucją Francuską, znajduje się w sensie cywilizacyjnym o wiele wyżej aniżeli azjatycka Rosja. Wbrew większości okcydentalistów, nie oceniał zbyt wysoko czasów Piotra Wielkiego, nie przyznając im prawa do miana epoki oświecicielskiej. Okazją do wyrażenia krytycznych poglądów zarówno o epoce Piotra Wielkiego, jak i o romantycznych wizjach historii (Czaadajew) stał się artykuł *Apologia obłąkanego* [*Apołogija sumasszedszego*, 1861]. Czernyszewski dostrzegł, iż zarówno pierwszy list filozoficzny (1829, opubl. 1836), w którym Czaadajew stwierdził, że Rosja stoi niżej względem Zachodu, jak i *Apologia obłąkanego* (1837), w której dowodził wyższości Rosji, pochodzą z jednego fałszywego założenia o ahistoryczności rosyjskich dziejów w epoce przed Piotrem Wielkim. Dla realisty Czernyszewskiego takie stwierdzenie było jedynie romantycznym urojeniem, nie zwracającym uwagi na materialne dziejowe fakty[117]. Częściowe usprawiedliwienie dla Czaadajewa znalazł w fakcie, że w latach 20. i 30. XIX wieku historia jako nauka była w Rosji bardzo słabo rozwinięta, stanowiąc przedmiot „bezmyślnych kompilacji" tworzonych w „retorycznej szkole" Karamzina [III 299-300]. Tymczasem Rosja w długiej epoce przed Piotrem Wielkim miała swe własne, jakkolwiek złe, dzieje i tradycję. Czernyszewski ubolewał, że w Rosji tak mocno zakorzeniło się pojęcie przemocy, a tak mało przywiązywano tu wagi do form prawnych i wysiłków osobistych:

> Pierwszym warunkiem sukcesu, nawet w wysiłkach najlepszych i najbardziej sprawiedliwych, jest dla każdego z nas to, aby inni bezwzględnie i ślepo mu się podporządkowali. Każdy z nas jest maleńkim Napoleonem, albo, lepiej powiedzieć, Batu-chanem, a cóż może stać się ze społeczeństwem, które całe składa się z Batu-chanów? [III 308].

Piotr Wielki, zdaniem Czernyszewskiego, niczego w tym stanie rzeczy nie zmienił. Zarówno słowianofile jak i okcydentaliści mylili się, gdy przypisali mu rolę przełomową w dziejach rosyjskiego narodu:

> Brody zgolili, założyli niemieckie suknie, ale pozostali w kręgu tych samych pojęć, jakie panowały w czasach brody i starej sukni [III 303].

Czernyszewski zgodził się jedynie z tym, że Piotr Wielki na nowo określił status wojenny Rosji, czyniąc z niej mocarstwo na skalę europejską. Zmieniło się przeto

---

[117] Jak wiadomo, „pierwszą miłością" filozoficzną Czaadajewa był Locke i zapewne od niego zaczerpnął on swą wizję rosyjskich dziejów jako *tabula rasa*. Było to jednak nadużycie interpretacyjne, gdyż filozof angielski ideę „niezapisanej karty" odnosił wyłącznie do empirycznej teorii poznania, rosyjski zaś jego wyznawca, przeniósł ją do swej historiozofii. Względna ewolucja poglądów Czaadajewa nie jest przeto żadnym paradoksem, lecz jedynie zapełnieniem różnymi treściami tego samego schematu. Sam Czernyszewski uznawał w duchu Oświecenia zasadę *tabula rasa* wyłącznie w odniesieniu do jednostki ludzkiej, jako przeczącą średniowiecznemu i kartezjańskiemu dogmatowi o ideach wrodzonych [III 603-604].

wyłącznie położenie rosyjskiego imperatora pośród innych cesarzy kontynentu. Przypomnijmy jednak, że Czernyszewski nie uważał potęgi wojennej, która została osiągnięta w czasach przed XIX wiekiem, za oznakę cywilizacji. Barbarzyńcy, którzy podbili Rzym, dysponowali wielką potęgą wojenną, a mimo to stali cywilizacyjnie o wiele niżej od Rzymu i swym podbojem zahamowali rozwój Europy na dwanaście wieków. W opinii Czernyszewskiego, zarówno słowianofile jak i Czaadajew czy Hercen, głosząc wielką przyszłość „nowożytnych barbarzyńców, Rosjan"[118] i upadek „starego Zachodu", sami stają się nowożytnymi barbarzyńcami. Europa Zachodnia bowiem, choć zapłaciła za upadek Cesarstwa Rzymskiego ponadtysiącletnim zastojem, i tak stoi wyżej od Rosji, dzięki tym zmianom, jakie zaszły w jej dziejach po Oświeceniu.

Czernyszewski uważał człowieka za taką istotę materialno-duchową, która poprzez rozwój wiedzy dokonuje historycznego postępu. Oświecenie w jego doktrynie pełniło rolę centralną, a geograficzny Zachód tylko wtedy był dla Rosji wzorem, gdy wcielał w życie rozumne ideały oświeceniowe. Czernyszewski ponadto sprzeciwiał się wszelkiej kategorii narodowego „wybraństwa": narodem wybranym nie są ani Rosjanie, ani Francuzi, Anglicy czy Niemcy. Wartość danego narodu w powszechnych dziejach mierzy się ilością jego uczestnictwa w procesie oświecicielskim, empiryczna zaś historia wykazuje, że w tej dziedzinie znacznie więcej uczynił europejski Zachód aniżeli azjatycka Rosja:

> Naród rosyjski żył, czy też, lepiej powiedzieć, wegetował albo drzemał w ciężkim letargu, niewiele odróżniającym się od nastroju ducha panującego pośród Azjatów [II 663][119].

Według Czernyszewskiego, rosyjska historia mogła być zrozumiana jedynie w związku z historią powszechną, jako jej modyfikacja. Pomimo surowej oceny rosyjskich dotychczasowych dziejów, pisarz — zgodnie z rozumnym historiozoficznym optymizmem — nie przenosił swego pesymizmu w przyszłość. Nie ma w jego w uniwersalno-empirycznej wizji narodu, który byłby skazany na zagładę, nie ma narodów „starych":

> Starzeje się pojedynczy człowiek. W społeczeństwie proporcja świeżych i zużytych sił pozostaje wiecznie jednakowa. Błagam, nie zaprzeczajcie fizjologii, nie twierdźcie, że bywają narody składające się z ludzi bez głowy lub bez żołądka, czy też wyłącznie ze starców lub wyłącznie z ludzi młodych (...) [III 316].

Te słowa były skierowane przeciw rosyjskim ideologiom, twierdzącym, że Zachód się zestarzał, a młoda Rosja ma zająć jego miejsce. Ze swej strony Czernyszewski widział szansę dla Rosji w fakcie, że nie jest ona ani „stara", ani „młoda", lecz tylko opóźniona w rozwoju. Odwołując się do empirycznych kategorii oświeceniowych[120], pisał, że Rosja pod względem cywilizacyjnym różni się od Europy jedynie *ilościowo*:

> Znamy nie cechy narodowe, lecz jedynie stany owych cech w danym czasie. Stany cech umysłowych i moralnych zasadniczo się zmieniają pod wpływem okoliczności. Przy zmianie okoliczności następuje także odpowiednia zmiana w stanie owych cech [III 614].

Czernyszewski był konsekwentnym przeciwnikiem wszelkich teorii o niższości ras i uważał, że służą one za podstawę hańbiącego narody ekonomicznego niewolnictwa[121].

---

[118] Zauważmy, że Czernyszewski dosyć beztrosko mylił poglądy Hercena, który w pewnym okresie życia rzeczywiście chylił czoła przez Kozakiem-barbarzyńcą, z poglądami słowianofilów i Czaadajewa, którzy nigdy nie mieli nic wspólnego z tym oświeceniowym „kultem dzikusa".

[119] Czernyszewski popierał konsekwentnie podbój Indii Wschodnich przez Anglię, uważając to za godny poparcia akt cywilizacyjny [III 323].

[120] Artykuł *O przyczynach upadku Rzymu* ma podtytuł *Naśladowanie Monteskiusza*, lecz myśliciel rosyjski odrzucał determinizm geograficzny autora *O duchu praw* — było to więc raczej „naśladowanie Woltera".

[121] Czynił w tym miejscu zarzut Arystotelesowi, który uważał, że ludy na północ od Grecji ze względu na

W swym artykule o antropologicznej równości ras (fizyczne różnice między nimi mają charakter wyłącznie drugorzędny), Czernyszewski odwoływał się do tradycji Oświecenia. Rasy ludzkie są równe nie tylko pod względem organicznym, lecz także pod względem moralnym i umysłowym. Postępowi ludzie XVIII wieku (Rousseau), a w latach dwudziestych XIX wieku ich uczniowie (Pestalozzi, Hegel) uznawali tę prawdę za niewzruszoną. W kilkanaście lat później owa oświeceniowa teoria została na jakiś czas uznana za naiwną, by tym większe uzyskać potwierdzenie w najnowszych empirycznych badaniach przyrodniczych [III 568-569][122]. Czernyszewski sprzeciwił się także słowianofilskiej i romantycznej koncepcji narodu jako związku mistycznego. Naród był dla niego jedynie arytmetyczną sumą jednostek wchodzących w jego skład:

> Jakość jakiejkolwiek grupy ludzkiej to suma jakości poszczególnych ludzi, z których ona się składa. (...) Tym sposobem, nasza wiedza o jakościach narodu nie może być niczym innym, jak połączeniem naszej wiedzy o jakościach oddzielnych ludzi, wchodzących w skład owego narodu [III 580; por. 598][123].

Szukając także w lingwistyce dowodów na jedność narodów, Czernyszewski odrzucał tezę, jakoby cechami szczególnymi gramatyki można było wytłumaczyć umysłowe cechy poszczególnych narodów:

> Istotną różnicę pomiędzy językami stanowi jedynie bogactwo albo ubóstwo zasobu leksykalnego, a zasób leksykalny odpowiada wiedzy narodu, świadczy więc jedynie o jego wiedzy, o stopniu jego wykształcenia, o jego życiowych zajęciach i sposobie życia, a częściowo także o jego współżyciu z innymi narodami [III 610][124].

Czernyszewski twierdził, że różnice między ludźmi przebiegają w poprzek narodów, pomiędzy klasami i profesjami:

> Portugalski wielmoża podług swego sposobu życia i podług charakteru swoich pojęć jest o wiele bardziej podobny do szwedzkiego wielmoży aniżeli do rolnika swojej nacji; portugalski rolnik jest pod tym samym względem bardziej podobny do szkockiego lub norweskiego rolnika niż do lizbońskiego bogatego negocjanta [III 611].

Rozumny historiozoficzny optymizm Czernyszewskiego wynikał z jego przekonania, że po arystokracji (Średniowiecze) i burżuazji (Oświecenie) na scenie politycznej pojawi się wreszcie trzecia siła — lud. Wzorem była dla niego na razie Francja, jednakże sądził, że za jej przykładem podążą wkrótce inne narody, także „azjatycka" Rosja [III 310]. Należy jednak przypomnieć, że dostrzegając oczywisty fakt istnienia społecznych klas, nie w walce, lecz w rozumnej współpracy między nimi widział Czernyszewski szansę dla zaistnienia przyszłego

---

klimat i jakość swej rasy są przeznaczone do niewolnictwa [III 848]. Część Arystotelesowskiej „metafizyki niewolnictwa" przejęli plantatorzy Południa Stanów Zjednoczonych [III 559]. Przypomnijmy, że tej opinii nie mógł Stagirycie wybaczyć Czaadajew.

[122] Pisząc w latach 1887-1888 o dziewiętnastowiecznych zwolennikach rasizmu, Czernyszewski miał zapewne na myśli teorie amerykańskich obrońców niewolnictwa; podstawę dla swej pewności o równości ras czerpał, być może, z dzieł fizjologa Sieczenowa.

[123] W powieści *Co robić?* Rachmietow „objechał i obszedł północne Niemcy" oraz Austrię i udawał się do Bawarii. Stamtąd zamierzał jechać do Szwajcarii, następnie do Badenii i Würtembergii, a potem — do Francji, Anglii, Hiszpanii i Włoch. Nabywanie „zdolności rozumienia" (ros. *soobrażenija*) miało zostać dopełnione w Stanach Zjednoczonych Ameryki, które, zdaniem Rachmietowa, w znacznie większym stopniu aniżeli każdy inny kraj zasługują na „przestudiowanie" — N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 214. Głównym i jedynym celem tej podróży było zbieranie empirycznych wrażeń, mających wzbogacić wiedzę i potwierdzić teorię rozumnego historycznego optymizmu. „Ludzkość" to przecież nic innego jak arytmetyczna suma empirycznych narodów.

[124] Jest to zapewne polemika ze słowianofilską koncepcją, głoszącą przewagę rosyjskiej gramatyki nad gramatyką europejskich narodów (K. Aksakow).

szczęśliwego społeczeństwa. W roku 1857, recenzując *Listy o Hiszpanii* [*Pis'ma ob Ispanii*, 1857] Botkina, szansę dla przyszłej Hiszpanii widział w tym, że społeczne warstwy nie są w niej zatrute wzajemną wrogością, jak to ma miejsce w innych krajach Europy Zachodniej:

W Hiszpanii wszystkie warstwy mogą zgodnie dążyć do jednego celu [II 89].

W roku 1857 była to także wskazówka dla władców i warstw rządzonych Rosji. Jednakże na przełomie lat 50. i 60. pisarz patrzył już mniej optymistycznie na otaczającą go rosyjską rzeczywistość, dostrzegając — szczególnie po reformie 1861 roku — zasadniczą sprzeczność interesów poszczególnych klas społecznych. Nigdy jednak nie stał się zwolennikiem rewolucji socjalnej, jak bezzasadnie twierdzono przez sto lat po jego śmierci. Oświeceniowo-naturalistyczny model świata Czernyszewskiego w żadnym razie nie implikował potrzeby rewolucyjno-siłowej przebudowy kosmosu (natury i historii).

*

Lata 60. w porównaniu z latami 40. przeniosły większość sporów ideologicznych z płaszczyzny metafizyczno-historiozoficznej na płaszczyznę psychologiczno-antropologiczną. Co prawda, rozumienie istoty pojedynczego człowieka leżało także u źródeł sporów o historię w latach 40., ale tam koncepcja antropologiczna była punktem wyjścia do pojmowania działania w człowieka w dynamicznej historii, czasami rozumianej jako proces transcendentny, częściej — jako immanentny ruch ku wierzchołkowi doskonałej spirali, czyli heglowskiej syntezy. Spór Czernyszewskiego z Jurkiewiczem dotyczył przede wszystkim człowieka widzianego poza historią — spierano się o to, czy jednostka jest obrazem Boga, czy też istotą wyłącznie naturalną (psycho-fizjologiczną). Czernyszewski, jak wiemy, nie zatrzymał się na antropologii, lecz jako pierwszy w dziejach myśli rosyjskiej pokazał człowieka jako *homo economicusa*, przekształcającego świat podług nieuchronnie obowiązujących prawideł „rozumnego egoizmu". Jednakże obaj myśliciele dyskutowali, by tak rzec, w sposób *ahistoryczny* — próbując wypreparować jednostkę z dynamicznej rzeki historii, chcieli dokonać na tejże jednostce, z dwóch przeciwnych punktów widzenia, swoistej wiwisekcji.

Byłoby jednak nieprawdziwe twierdzenie, że obydwaj myśliciele w jakiś sposób *dyskutowali* ze sobą. Ich wizje antropologiczne były tak skrajnie różne — od koncepcji człowieka jako istoty podobnej do Boga do istoty ludzkiej jako najdoskonalszego zwierzęcia — że o jakiejkolwiek sensownej dyskusji nie mogło tu być mowy. Czernyszewski na przykład, po opublikowaniu tekstu Jurkiewicza nie podjął rzeczowej polemiki, lecz napisał niewielki esej *Kwiatki polemiczne*, [*Polemiczeskije krasoty*, 1861], którego ostra i bezlitosna wobec przeciwnika stylistyka przypominała późniejszą polemiczną poetykę Lenina. Rosyjski uczeń Oświecenia stwierdził tam, że takie same zarzuty, jakie Jurkiewicz uczynił jemu, stawiano przed wiekami Arystotelesowi, Baconowi, Locke'owi oraz Gassendiemu [III 420]. Zaproponował oponentowi wypożyczenie książek ze swojej biblioteki, aby ten „mógł się douczyć" [III 366].

Taka konfrontacja między dwoma światopoglądami nieodparcie przypomina nam spór pomiędzy „ojcami" i „synami", w roku 1862 opisany artystycznie przez Turgieniewa. W powieści *Ojcowie i dzieci* jeden z bohaterów mówił:

Przedtem byli hegliści (ros. *giegielisty*), a teraz są nihiliści[125].

Jurkiewicz, co prawda, nie był heglistą, ale w swej dyskusji z metafizycznym „nihilizmem", nie raz przywoływał w sukurs Hegla. W tych samych latach 60. konserwatywny

[125] I. S. Turgieniew, *Sobranije soczinienij w dwienadcati tomach*, tom III: *Nakanunie, Otcy i dieti*, Moskwa 1976 s. 169.

heglista Gogocki polemizował z materializmem z punktu widzenia teistycznego heglizmu. Jednakże dla niego — podobnie jak dla Jurkiewcza — heglizm był za mało religijny i zawierał w sobie możliwość przejścia do materializmu Feuerbacha i Büchnera[126]. Z takiego punktu widzenia ideologiczne pokrewieństwo młodego Hercena (heglisty) z Czernyszewskim (materialistą) było naturalne i logiczne. Termin „nihilizm", który w rosyjskiej przestrzeni ideologicznej pojawił się dzięki wspomnianej powieści Turgieniewa, nierzadko był przedstawiany dosyć prymitywnie, jako „zaraza, która się już szeroko rozpowszechniła"[127]. Jednakże w rosyjskiej rzeczywistości nihilizm uzykiwał wymiar etyczny: z dogmatów materialistycznych wyciągano tam wnioski społeczno-moralne. Sołowjow, co warto jeszcze raz powtórzyć, w roku 1890 mógł sobie pozwolić na ironiczny opis tego zjawiska:

> (...) gdy wyznawca nowego katechizmu występował z tego rodzaju twierdzeniem: „nie ma niczego, prócz materii i siły; walka o byt wytworzyła z początku pterodaktyle, a potem łysą małpę, z której powstali ludzie; niechże przeto każdy odda duszę swoją za przyjaciół swoich", to można mieć poważne wątpliwości, czy ten ostatni wywód jest logicznie konsekwentny[128].

Logiki tutaj zapewne nie było, ale nikt nie może zaprzeczyć, że ów „nihilizm" miał w rzeczywistości rosyjskiej wymiar etyczno-religijny i nie mógł być adekwatnie opisywany przy użyciu jakichkolwiek epitetów. Światopogląd ów opierał się na założeniu, że wszelkie „moralne choroby" (zło) pochodzą z niewłaściwego wychowania i nieprawidłowej organizacji społeczeństw. Wystarczy je tylko zreformować, a choroby znikną z powierzchni ziemi po wsze czasy[129]. Wiarę w istnienie rzeczywistości ponadempirycznej zastąpiono tu wiarą w empiryczną naukę i postęp. Katechizmem „nowych ludzi" było dziełko Büchnera *Materia i siła* [*Stoff und Kraft*, 1854]. Na gruncie rosyjskim owa ideologia opierała się ma kilku założeniach: 1. człowieka traktowała jako istotę wyłącznie materialną i skończoną (sfera duchowa jest tu konsekwentnie przedstawiona jako pochodna względem sfery materialnej, jakkolwiek może na nią wtórnie oddziaływać); 2. w dziedzinie etyki kierowała się kategoriami społecznego pożytku; 3. wierzenia religijne uznawała za wyraz niedojrzałości ludzkości, miały one zniknąć wraz z rozwojem nauki; 4. człowiek w tym systemie — pomimo że został 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 dokonywać w granicach samej historii — gwarantem tego miał być rozwój nauk empirycznych.

Do dyskusji pomiędzy Czernyszewskim a Jurkiewiczem w roku 1861 włączył się Pisariew, często uważany za prototyp literackiej postaci Bazarowa[130]. W artykule *Scholastyka XIX wieku* [*Schołastika XIX wieka*, 1861] stanął zdecydowanie po stronie materializmu, wbrew wszelkim rosyjskim „scholastom" (Jurkiewiczowi, Gogockiemu, Millerowi, ale także Ławrowowi)[131]. Całkowicie w duchu Czernyszewskiego [por. III 431] pisał on o Heglu:

---

[126] Por. *Istorija filosofii w SSSR w piati tomach*, t. 3, Moskwa 1968 s. 308. Dziełem życia Gogockiego był utrzymany w duchu konserwatywnego heglizmu czterotomowy *Leksykon filozoficzny* [*Filosoficzeskij leksikon*, 1857-1873].

[127] I. S. Turgieniew, *op. cit.*, s. 196.

[128] W. S. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. VI, Briussiel 1966 s. 271; por. powyżej, s. 199.

[129] Zieńkowski pisał w tym kontekście: „Teorema Rousseau o «radykalnym dobru natury ludzkiej» — zarówno bezpośrednio jak i poprzez Fouriera — bardzo głęboko zakorzeniła się wśród rosyjskich myślicieli, szczególnie u Czernyszewskiego (jak wcześniej u Hercena, a trochę później — najbardziej wyraziście u Pisariewa)" — W. W. Zieńkowskij, *op. cit.*, t. I s. 337.

[130] Nadaremnie w eseju *Z powodu „Ojców i dzieci"* [*Po powodu „Otcow i dietiej"*, 1869] Turgieniew próbował przekonać czytelników, że obraz Bazarowa był wzorowany na niejakim „doktorze D. i jemu podobnych figurach" — I. S. Turgieniew, *op. cit.*, t. XI s. 322.

[131] Por. D. I. Pisariew, *Izbrannyje soczinienija w dwuch tomach*, t. I, Moskwa 1934 s. 57; 59.

(...) kiedy jeszcze żył ten rzekomy nauczyciel, to zrozumiał ostatnie słowo swoich czasów i rozwinął je w system; teraz jednak nastały nowe czasy; zostało wypracowane inne nowe słowo, i można z całą pewnością powiedzieć, że jeśli nauczyciel żyłby w naszych czasach, to również jego nauka nie byłaby taka, jaką sformułował. W naszych czasach Hegel na pewno nie byłby heglistą, dlatego że tylko ograniczone i mdłe umysły żyją w dziedzinie tradycji, wtedy gdy można wejść w sferę rzeczywistych żywych idei oraz interesów[132].

Owe „żywe idee", jak sądził Pisariew, były w tych czasach głoszone zarówno przez Feuerbacha, Vogta i Moleschotta[133], jak i Saint-Simona oraz Owena[134]. W duchu ekonomicznych prac Czernyszewskiego oraz jego powieści *Co robić?* Pisariew twierdził:

A czy nie lepiej byłoby „nakarmić naród", nie obarczając go pracą ponad siły. Wolny czas (ros. *dosug*) i materialny dostatek rodzą cywilizację; wzmocnijcie dziedzinę ekonomiczną, zapewnijcie warunki materialne, a naród szybciej aniżeli myślicie, zacznie czytać, a nawet pisać książki. A na głodny żołądek jakoś źle oddziałuje książkowa nauka[135].

Pisariew wraz z Czernyszewskim byli wyznawcami *misjonizmu oświecicielsko-ekonomicznego*, różniącego się w taki sam sposób od mesjanizmu jak immanencja różni się od prowidencjalizmu. Rozróżnienie misjonizm–mesjanizm wprowadził w roku 1912 Bierdiajew, w związku z próbą syntetycznego ujęcia myśli Chomiakowa[136]. Mesjanizm pochodzi od Mesjasza, misjonizm — od misji, w związku z tym różnica pomiędzy nimi ma charakter pryncypialny (jakościowy). Mesjanizm ma wymiar religijno-mistyczny, misjonizm najczęściej przyjmuje pozytywistyczny (sekularny) charakter. Mesjanizm jest ponadnarodowy, ponadsocjalny i ponadhistoryczny, misjonizm ma zawsze wymiar ściśle historyczny (narodowy, socjalno-klasowy, ogólnoludzki). W doktrynie Chomiakowa Bierdiajew dostrzegał przemieszanie obu tych światopoglądów[137], co w naszym ujęciu odpowiada poglądowi, że klasyczne słowianofilstwo było rozpięte pomiędzy prowidencjalizmem a immanencją.

Jakkolwiek misjonizm Czernyszewskiego nie został nigdy ujęty w ideologiczny system, to jednak można na podstawie całego dzieła myśliciela dokonać połączenia w strukturę jego oddzielnych fragmentów. Po pierwsze, misjonizm ten miał wymiar oświecicielski — Czernyszewski był przekonany, że on i jemu podobni mają w Rosji do wypełnienia wielce istotną społeczną misję:

U nas, w dziedzinie nauki prawie zupełnie nie ma podziału pracy, dlatego że mało jest u nas ludzi przygotowanych do działalności naukowej. Uczony obdarzony talentem, który stawia go ponad tłumem, do dzisiaj znajduje się w sytuacji częściowo podobnej do położenia Łomonosowa: nie jedną rzecz, lecz dziesięć, dwadzieścia rzeczy musi on brać w swoje ręce, jeżeli chce być naprawdę pożyteczny. W Niemczech, w Anglii historyk może spokojnie pracować nad wybranym zagadnieniem, nic go nie będzie rozpraszać — jest sługą nauki i tylko tym; cały jego obowiązek ogranicza się do tego, aby być pracowitym specjalistą — pozostałe potrzeby społeczeństwa są zaspokajane przez innych ludzi. U nas sytuacja prawdziwego uczonego (...) nie jest jeszcze taka. Do tej pory jest on sługą nie tyle swojej konkretnej nauki, ile oświecenia (ros. *proswietitielstwo*) — jest to zadanie nieporównanie szersze [II 11].

Drugą składową misjonizmu Czernyszewskiego była jego wiara, że historia lubi późnych wnuków, którzy mogą nie popełniać w swoim rozwoju błędów z dziejów narodów bardziej

---

132 *Ibidem*, s. 72.

133 *Ibidem*, s. 56.

134 *Ibidem*, s. 84.

135 *Ibidem*, s. 81.

136 N. A. Bierdiajew, *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, Moskwa 1912 s. 209-210.

137 *Ibidem*, s. 209-230.

rozwiniętych. Jak pamiętamy, stosując do dziejów zasadę dialektycznej triady, Czernyszewski wyrażał przekonanie o korzystnej sytuacji zapóźnionej historycznie chłopskiej Rosji. Trzecią składową misjonizmu Czernyszewskiego był jego element *quasi*-religijny, co zostało odzwierciedlone ze szczególną siłą w powieści *Co robić?* Jeden z jej głównych bohaterów, Rachmietow, postępował, co prawda, podług zasad „rozumnego egoizmu", ale w swych działaniach zewnętrznie przypominał chrześcijańskiego ascetę. Elementy pseudoreligijne pojawiają się także w kolejnych snach Wiery Pawłowny, a przede wszystkim tam, gdzie bohaterka śni o przyszłym narodzie mieszkającym latem w Rosji, za to zimą przemieszczającym się na mlekiem i miodem płynące południe, czyli do Nowej Rosji[138]. Z brudnopisu powieści dowiadujemy się, że kraina owa leży w okolicach Góry Synaj[139].

Amerykańska badaczka Czernyszewskiego dostrzegła jeszcze inne podobieństwa powieści *Co robić?* do świata Starego i Nowego Testamentu: „Chociaż miejscowość [w „Nowej Rosji" – G. P.] nie została nazwana, to łatwo ją rozpoznać z opisu. Dwie rzeki — to Tygrys i Eufrat, dolina — to biblijny Eden. A wzniesienie, z którego Wiera Pawłowna i «królowa» oglądają okolicę – to góra Synaj, gdzie Mojżesz otrzymał tablicę z Dziesięcioma przykazaniami"[140]. Taka zbieżność stała się przyczyną poniższego wniosku badawczego: „Chociaż system Czernyszewskiego (...) wychodzi od zaprzeczenia nieśmiertelności duszy, to nie jest to w ścisłym sensie tego słowa system ateistyczny. «To co dzisiaj jest ateizmem, jutro będzie religią» — jak twierdził Feuerbach. To prawda, że w systemie Czernyszewskiego, podobnie jak w systemie Feuerbachowskim, Bóg jako najwyższa istota odgrywa rolę nader ograniczoną. Ale na miejscu Boga Feuerbachowska antropologia (albo antropoteizm) postawiła człowieka; uczyniwszy z Boga z człowieka, Feuerbach, według jego własnych słów, «wywyższył człowieka do Boga». Logicznym skutkiem tej rewolucji w stosunkach Boga i człowieka, było odwrócenie sfery sacrum i profanum. Desakralizacja sacrum, spowodowana pozytywistyczną rewizją chrześcijaństwa, dała w efekcie sakralizację codziennego życia zwykłych ludzi, szczególnie tych, którzy brali udział w walce rewolucyjnej, uważając się za apostołów nowej wiary"[141]. Dodajmy jeszcze, że powieściowy Rachmietow uważał, że „zdrada ideałów postępu" jest tym samym, „co w języku kościelnym zostało określone mianem grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, czyli takim grzechem, o którym się mówi, że każdy inny grzech może być odpuszczony człowiekowi, ale ten — w żaden sposób, nigdy"[142].

Warto jednak zapytać amerykańską badaczkę, dlaczego sekularny system, który posługuje się poetyką biblijną jedynie dla opisu sytuacji człowieka uznanego za istotę naturalną i ściśle historyczną (Czernyszewski szedł tutaj tylko śladem późnego Bielińskiego i Hercena), nie może być określony mianem „ateistycznego"? Wydaje się, że badaczka nieświadomie przemieszała ze sobą dwa pojęcia, teizmu i religii, i z tego równania wyszło, że system Feuerbacha-Czernyszewskiego nie jest już ateizmem[143]. Klasyczna religia (zarówno ta

[138] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 286-287.

[139] *Czernowaja riedakcyja romana „Czto dielat'?"*, [w:] *ibidem*, s. 653.

[140] I. Papierno, *op. cit.*, s. 177.

[141] *Ibidem*, s. 172-173.

[142] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 223.

[143] Papierno zaryzykowała nawet stwierdzenie, że popularność w Rosji Feuerbachowskiej idei człowieka-boga wynikała z faktu, że w prawosławiu została wcześniej wypracowana idea „przebóstwienia człowieka" — I. Papierno, *op. cit.*, s. 206. Z naszego punktu widzenia taka teza jest całkowicie nieuzasadniona, ponieważ zaciera wszelką różnicę pomiędzy transcendencją (Bogo-człowiek) a immanencją (człowieko-bóg). Rozumiemy jednak, że teza Papierno ma swą rację bytu w analizie semiotycznej, dla której oba pojęcia różnią

naturalna jak i objawiona) uznawała istnienie istot ponadludzkich i w tym sensie mogła być utożsamiana z teizmem. Tymczasem religie postoświeceniowe, które w naszej pracy określane są mianem *quasi*-religii, doskonale się obywały bez jakiegokolwiek ponadhistorycznego Boga, nie rezygnując zarazem z religijno-mistycznej frazeologii. Wobec tego można mówić o „religiach ateistycznych" — taką właśnie *quasi*-religią była zarówno doktryna młodego Hercena jak i system Czernyszewskiego. Na gruncie rosyjskim dopiero Plechanow podejmie wysiłek ogołocenia immanencji z elementów religijnych, ale nawet ta próba — jeśli weźmiemy pod uwagę dalszy rozwój marksizmu w praktyce politycznej Lenina i Stalina — zakończyła się fiaskiem.

6. Socjalistyczny encyklopedysta

Osiem lat przed Wielką Rewolucją Francuską ojciec krytycznej filozofii europejskiej, Kant, wydał pracę zatytułowaną *Krytyka czystego rozumu* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781], która aż do dzisiaj stanowi jedno z najbardziej epokowych dzieł filozoficznej literatury światowej. Ludzki rozum uznał w tym dziele swą ograniczoność — poza zasięgiem swego poznania pozostawił ogromną dziedzinę rzeczy samych w sobie, jedynie zjawiska uzyskały tu prawo na poznawanie. Kant uważał, że Oświecenie to wyjście człowieka z niedojrzałości, w której człowiek tkwił z własnej winy w Średniowieczu. Jednak pełnoletniość człowieka powiązana została z jego umiejętnością wyznaczania granic, w których ludzki rozum swobodnie może się poruszać.

Dojrzały Czernyszewski sprawiał niekiedy wrażenie, jakby zgadzał się z tym ograniczonym racjonalizmem Kanta. Rosyjski myśliciel bowiem — tak samo jak Kant — nie przyjmował scholastycznej metody, łączącej filozofię Arystotelesa z prawdą chrześcijańskiej wiary. Z tego punktu widzenia odrzucał zarówno Tomasza z Akwinu, jak i „współczesnych scholastów", Schellinga oraz Hegla, jako wyznawców „transcendentalnego aprioryzmu" [III 266]. Prócz Kanta, Czernyszewski przeciwstawił im „wielkich Ojców Kościoła":

> Słyszymy od nich, że religia objawiona różni się od świeckiej nauki charakterem prawd, których naucza: religia objawiona otwiera dla człowieka świat duchowy, niedostępny dla zewnętrznych wrażeń, ona mówi nam o tajemnicach Trójcy Świętej, o przedwiecznym Bożym planie odkupienia ludzi poprzez śmierć Boga-syna, o hierarchii aniołów, o upadku złych duchów, o powstaniu z martwych, sądzie ostatecznym, o tajemnicach przyszłego życia. Nauka ziemska nie odnosi się do tych wielkich prawd należących do sfery dla niej niedostępnej (...) — ona jedynie może informować nas o zewnętrznej i materialnej przyrodzie i o człowieku jako istocie ziemskiej i materialnej [III 266].

W 1860 roku pogląd starożytnych Ojców Kościoła został przez Czernyszewskiego wykorzystany przeciwko mieszaniu teologii z filozofią. Powyższa wypowiedź nie była wszakże wyznaniem wiary kantyzmu, lecz miała charakter polemiczny wobec scholastyki. Z tego jednak nie wynikało, aby Czernyszewski uznawał istnienie jakiejś innej rzeczywistości (zarówno boskiej, do której należy Boża Mądrość, jak i idealnej, w której bytuje *Ding an sich*), poza tą, którą opisał w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*. Kant jako oręż przeciwko Średniowieczu i Schellingowi był przez Czernyszewskiego uważany za myśliciela *pożytecznego*. Natomiast Kantowski poznawczy minimalizm, wynikający z uznania istnienia świata *noumenów*, został przez rosyjskiego myśliciela w roku 1876 odrzucony:

> Dzieło Kanta można objaśnić okolicznościami, w jakich ówcześnie znajdowała się niemiecka nauka. Był to nieuchronny kompromis pomiędzy myślą naukową a nienaukowymi warunkami

się jedynie w sensie formalnym (jak sztandar biało-czerwony od czerwono-białego).

życia. Cóż zrobić! Kanta nie można obwiniać za to, że wymyślił bzdurę (...), uznając następującą rzecz: „Co jest kłamstwem, a co prawdą, tego nie wiemy i wiedzieć nie możemy. Znamy tylko nasz stosunek względem czegoś nieznanego. A o nieznanym mówić nie będę" [III 691-692].

Prócz Kantowskiego idealistycznego sceptycyzmu, Czernyszewski krytykował także tę część historycznego Oświecenia, która poddała się zgubnym mistycznym („średniowiecznym") wpływom. Przed ostrzem krytyki nie umknęła cała plejada uczonych, którzy od Odrodzenia aż do połowy XIX wieku przyczynili się, co prawda, do odkrycia materialistycznej prawdy o człowieku, ale znaczna część ich dzieła została zepsuta, jak twierdził Czernyszewski, przez „średniowieczną" dziecięcą naiwność. Prócz Darwina, Czernyszewski potraktował w ten sposób Newtona, który łamał sobie głowę nad znaczeniem obrazu Bestii w Apokalipsie, a także Tychona de Brahe, który formułował śmiałe hipotezy o ciałach niebieskich, a wracał zabobonnie do domu, gdy tylko zając przebiegł mu drogę [por. III 482]. Negatywnym przykładem był dla Czernyszewskiego Swedenborg, który w pierwszej połowie życia doskonale poznał matematykę, astronomię i fizykę, a także przyczynił się do udoskonalenia górnictwa w Szwecji. Jednakże w roku 1747 porzucił wszystkie pożyteczne zajęcia i zajął się opowieściami o swych rzekomych rozmowach z duchami Lutra i Mahometa. Rosyjski myśliciel nie uważał Swedenborga za oszusta, lecz sądził, iż jego „halucynacje" wynikały z umysłowego pomieszania, spowodowanego „nadmiernym napływem krwi do mózgu" [III 480-481]. W XIX wieku takim mistycznym kontynuatorem Oświecenia był, według myśliciela, biolog Schleiden. Najpierw dokonał epokowego odkrycia komórki organicznej, czym przyczynił się do obalenia mistycyzmu w biologii, potem jednak sam zaczął uprawiać ów mistycyzm, rozważając o „duszy rośliny" [III 482-484].

Sam Czernyszewski nigdy nie uległ tej „pokusie Średniowiecza"[144], uważał się bowiem za ucznia francuskich encyklopedystów i Feuerbacha. Jego zdaniem, w siłę rozumu bardziej aniżeli Kant wierzyła Francja XVIII wieku [PSS XVI 589]. To ostatnie zdanie odnosiło się zapewne do działających w drugiej połowie XVIII wieku francuskich encyklopedystów.

D'Alembert we wstępie do *Encyklopedii* [*Discours preliminaire*, 1751] podzielił ludzi pióra na trzy kategorie: uczonych, filozofów oraz twórców (poetów)[145]. Francuski encyklopedysta szedł tutaj śladami angielskiego empirysty Bacona, który w roku 1623 dokonał podziału nauk na *historyczne*, których źródłem jest pamięć, *doktrynalne*, mające podstawę w rozumie, i *poetyckie*, pochodzące z wyobraźni. Korzystający z Baconowskiego *drzewa encyklopedycznego* d'Alembert był umiarkowanym sensualistą, wyznającym Arystotelesowską tezę, że wszystko co jest w rozumie, ma swój początek we wrażeniu[146]. W nowożytnym sporze o istnienie idei wrodzonych d'Alembert wypowiedział się przeciwko Kartezjuszowi, pozostając w całkowitej zgodzie z empirystą Lockiem, wrogiem teorii o istnieniu takich idei. D'Alembert był przeciwnikiem średniowiecznych idei substancjalnych, lecz — jako deista — nie wypowiadał się w kwestiach metafizycznych, przekraczających ludzki umysł. Uważał bowiem, że w metafizyce „nie" bynajmniej nie jest bardziej sensowne aniżeli „tak" — przeto nowożytny materializm był dla niego równie bezzasadnie apodyktyczny jak średniowieczna

[144] Historyczne Średniowiecze, w opinii Czernyszewskiego, zostało konsekwentnie wcielone w życie jedynie w Hiszpanii. Doprowadziło to do zafałszowania chrześcijańskiego przykazania miłości i miłosierdzia, do bestialskich okrucieństw i prześladowań. Inkwizycja bowiem nie była wcale „pomyłką" Średniowiecza, lecz jedynie jego logiczną konsekwencją. Hiszpanie wcielili w życie w całej jego „krasie" ów średniowieczny ideał, inne zaś narody okazały się bardziej łagodne, czyli mniej konsekwentne [II 67; 79]. Francuska *Encyklopedia* sądziła, inaczej niż Czernyszewski, że okrucieństwo Inkwizycji w Hiszpanii wynikało z „bezlitosnego charakteru Hiszpanów" — por. *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk sztuk i rzemiosł*, Wrocław 1952 s. 131.

[145] *Ibidem*, s. 13.

[146] *Ibidem*, s 6-7.

scholastyka. W takim ujęciu, wulgarny materializm La Mettrie'go i Czernyszewskiego jest równie „metafizyczny" jak *Suma teologii* Akwinaty. W systemie d'Alemberta niekwestionowana wiedza opierała się jedynie na faktach; w tym znaczeniu encyklopedysta ów był podobny do późniejszych pozytywistów. *Umysł* ludzki, zaczerpnąwszy wrażenia ze świata zewnętrznego, poddaje je kolejno osądowi *rozumu*, *pamięci* i *wyobraźni*. Wspomniany powyżej trójczłonowy podział ludzi pióra na *uczonych*, *filozofów* i *poetów* wynikał ściśle z owych trzech władz ludzkiego umysłu:

> Pamięć jest przywilejem pierwszych, mądrość cechuje drugich, a ostatnich — zdolność dostarczania przyjemności[147].

Sam Czernyszewski, znając częściowo dzieło d'Alemberta[148], w 1878 roku pisał z Wilujska do synów:

> Jestem uczonym. Jestem jednym z tych uczonych, których nazywają „myślicielami". Jestem jednym z tych myślicieli, którzy nieugięcie trzymają się naukowego punktu widzenia. Są oni w najbardziej ścisłym znaczeniu słowa „ludźmi nauki" [III 749].

Czernyszewski jako dogmatyczny materialista nigdy nie zgodziłby się z tą częścią nauki d'Alemberta, która w połowie XVIII wieku zapowiadała powstanie doktryny pozytywistycznej. Rosyjski myśliciel tym bardziej odrzuciłby metafizyczny *dualizm* francuskiego encyklopedysty, zgodnie z którym na czele bytów duchowych stoi Bóg, po nim idą duchy stworzone, następnie zaś człowiek, złożony z dwóch pierwiastków: materialnego i duchowego. Taki dualizm (idący od Średniowiecza przez Kartezjusza do d'Alemberta) został przez Czernyszewskiego skrytykowany w *Zasadzie antropologicznej w filozofii* — dla rosyjskiego myśliciela „zasada antropologiczna" mogła być tylko jedna, a mianowicie materialna.

Czernyszewski jednakże, podobnie jak d'Alembert, był encyklopedystą w pierwotnym znaczeniu słowa. Autor wstępu do *Encyklopedii* pisał:

> [Encyklopedyczny układ naszych wiadomości – G. P.] polega na tym, aby je skupić na jak najmniejszej przestrzeni, a filozofa umieścić, rzec można, wysoko ponad tym rozległym labiryntem, aby mógł dostrzec jednocześnie główne nauki i umiejętności, i objąć jednym rzutem oka zarówno przedmiot swych rozważań, jak i czynności, których może na nich dokonać, a także rozróżnić główne gałęzie ludzkich świadomości, punkty rozbieżne lub styczne między nimi, a nawet dostrzec pewne ukryte drogi, mogące je wzajemnie przybliżać[149].

Francuska *Encyklopedia* była pierwszą próbą zarysowania tak obszernej, a równocześnie dokładnej naukowej mapy świata. W Średniowieczu ze względu na niewystarczający rozwój nauk szczegółowych takiej próby nie można było podjąć. „Stara Encyklopedia" wykonała w Europie swe zadanie, ukazała — zgodnie ze swoją intencją — bezsilność światopoglądu średniowiecznego w dziedzinie nauk przyrodniczych, ale skrytykowała także — w imię rozumnego deizmu — dogmatyczny materializm i ateizm. Ponieważ Rosja swojej *Encyklopedii* i swoich encyklopedystów, prócz jednego Łomonosowa, nie miała, Czernyszewski mógł w roku 1856 napisać, że tutaj uczony nie ma być specjalistą, lecz *encyklopedystą* [II 12]. Autor *Zasady antropologicznej w filozofii* za encyklopedystę uznawał historyka Granowskiego, jednakże taką misję przypisywał przede wszystkim sobie samemu. Najlepiej poświadcza to charakter jego działalności w piśmie „Sowriemiennik", które na przełomie lat 50. i 60. XIX wieku, a więc

---

147 *Ibidem*, s. 19.

148 O tym, że już w młodości czytał Bayle'a i Woltera — por. PSS IV 204, o jego lekturze francuskich encyklopedystów pisze Ju. S t i e k ł o w, *op. cit.*, t. I s. 211-217. Sam Czernyszewski w roku 1858 mówił o filozoficznych dyskusjach w domu fizjokraty Quesnay, w których brali udział Diderot, d'Alembert, Helwecjusz i Buffon [II 418].

149 *Encyklopedia...* , s. 9.

trzydzieści lat przed *Słownikiem encyklopedycznym* Brockhausa i Jefrona, spełniało rolę „Rosyjskiej Encyklopedii". Czernyszewski był oświecicielem-encyklopedystą w najpełniejszym znaczeniu tego słowa.

Tymczasem z wydawaną przez Diderota w latach 1751-1772 *Wielką encyklopedią francuską*, prócz matematyka d'Alemberta, współpracowali krócej lub dłużej, w sposób mniej lub bardziej ścisły tacy myśliciele i pisarze jak: Monteskiusz, Wolter oraz Rousseau, Duclos, Marmontel, Condillac, Quesnay, Turgot, Buffon oraz Holbach. Nadto z Diderotem był związany Helwecjusz oraz — krótko, gdyż umarł w pierwszym roku edycji *Encyklopedii* — La Mettrie. Jak widać, pośród współpracowników *Encyklopedii* byli nie tylko matematycy, prawnicy, lekarze, fizjologowie, przyrodnicy, lecz także księża, pisarze (poeci), filozofowie. W dziedzinie metafizyczno-religijnej dominowali deiści (Wolter, d'Alembert, Condillac), ale spotykamy też teistów oraz ateistów (np. grupa przyrodników skupionych wokół Holbacha). W dziedzinie ekonomicznej wszyscy byli przeciwnikami feudalizmu oraz — oprócz Rousseau — zwolennikami kapitalizmu oraz własności prywatnej. W nauce o poznaniu — oprócz sentymentalisty Rousseau — byli sensualistami, którzy rozumu używali do porządkowania wrażeń, jakie dotarły do niego przez zmysły. W sferze etycznej za Diderotem, Holbachem i Helwecjuszem — znów prócz Rousseau i teistów — byli wyznawcami „rozumnego egoizmu" Epikura. W dziedzinie estetycznej uważali za Diderotem., że dowodem na zły artystyczny smak jest zarówno średniowieczny gotyk, jak i siedemnastowieczny francuski klasycyzm. Byli głosicielami sztuki naśladującej naturę, odzwierciedlającej to wszystko, co jest żywe i dynamiczne[150]. W dziedzinie politycznej odrzucili średniowieczne „absolutne pomazaństwo" cesarzy i królów, gdyż, jak pisał Diderot w haśle *Władza polityczna* [*Autorité politique*]:

> Żaden człowiek nie otrzymał od natury prawa rządzenia innymi. Wolność jest darem nieba, a każda jednostka tego samego gatunku ma prawo cieszyć się nią, skoro tylko dojdzie do rozumu[151].

Diderot twierdził, że tylko „niskość i pochlebstwo" sądzą, że *każda* władza pochodzi od Boga:

> Czyż nie istnieje władza niesprawiedliwa? Czyż nie ma władzy nie tylko nie pochodzącej od Boga, ale występującej przeciwko jego rozkazom i woli? Czyż uzurpatorowie mają za sobą Boga? Czy trzeba słuchać we wszystkim prześladowców prawdziwej religii? Czyż (aby zamknąć usta głupocie) potęga antychrysta będzie prawowita? Czy Enoch i Eliasz będą buntownikami i spiskowcami, którzy zapomnieli, że wszelka władza pochodzi od Boga, skoro jej się oprą? (...), czy wreszcie będą nimi ludzie myślący — jak św. Paweł — że władza o tyle pochodzi od Boga, o ile jest sprawiedliwa i stateczna?[152].

Przeto encyklopedyści (oprócz republikanina Rousseau)) za Monteskiuszem głosili wyższość monarchii konstytucyjnej nad wszelką inną, także demokratyczną formą rządzenia. Ideałem była dla nich angielska monarchia konstytucyjna, we Francji zaś szanowali pamięć Henryka IV Burbona, który dotrzymywał — niekiedy stanowczo, nawet wbrew woli *części* rządzonych — społecznej umowy[153]. W haśle *Przedstawiciele* [*Représentents*] Diderot pisał:

> W państwie despotycznym głowa narodu jest wszystkim, naród niczym; wola jednego tworzy prawo, społeczeństwo nie jest w ogóle reprezentowane. Taka jest forma rządu w Azji, gdzie mieszkańcom, poddanym od wielu wieków dziedzicznej niewoli, nie przyszło w ogóle na myśl przechylić na swą stronę ogromu władzy, gniotącej ich ustawicznie i bezkarnie. Inaczej było w Europie, której mieszkańcy silniejsi, pracowitsi i bardziej wojowniczy niż Azjaci, odczuwali zawsze potrzebę i konieczność reprezentowania narodu przez kilku obywateli, mogących przema-

---

150 I. K. Luppol, *Diderot*, Warszawa 1963 s. 294.

151 *Encyklopedia...*, s. 47.

152 *Ibidem*, s. 46.

153 *Ibidem*, s. 49-51.

wiać w imieniu wszystkich innych i sprzeciwiać się wystąpieniom władzy, często popełniającej nadużycia wobec braku hamulca[154].

Rewolucję tylko wtedy uważali za legalną, gdy władca wcześniej naruszył umowę, jaką zawarł z rządzonymi. Wtedy logicznie dochodzi do buntu rządzonych przeciwko tyranowi. Ale — tak przynajmniej wynika z opublikowanych w *Encyklopedii* artykułów — we Francji rewolucja dopóty nie będzie legalna, dopóki władca nie naruszy podstawowego punktu umowy społecznej, jakim jest prawo i obowiązek dziedziczenia tronu przez najstarszego potomka w linii męskiej[155].

Więcej uwagi aniżeli hipotetycznym i historycznym rewolucjom przeciwko tyranom encyklopedyści poświęcali rewolucji *naukowej*. W anonimowym artykule *Akademie (Korzyści z...)* [*Académies (Avantages de...)*] czytamy:

> Akademie (...) powinny spełnić nowe zadanie, przeprowadzić nową rewolucję, na przeszkodzie której stoją siły bardzo potężne, jeśli w ogóle możliwe do przezwyciężenia. Wiedza ma dziś wroga, który dzierży wspólnie z nią królestwo wiadomości, albo który raczej niemal je uzurpował i zajął prawie niepodzielnie. Jest to pół-wiedza. [...] Pierwszą rewolucją dokonaną w ludzkim umyśle, jak to widzieliśmy, była możność zrzucenia jarzma fałszywej wiedzy. Kartezjusz, Newton, Leibniz, akademie — oto narzędzia tej rewolucji[156].

Czernyszewski stał całkowicie po stronie encyklopedystów, gdy zwalczali oni Średniowiecze: 1. w dziedzinie politycznej — „świętą" absolutną monarchię; 2. w dziedzinie ekonomicznej — feudalny przymus; 3. w dziedzinie filozoficznej — prymat teologii nad filozofią; 4. w dziedzinie nauk przyrodniczych — prymat Objawienia nad doświadczeniem i rozumem; 5. w dziedzinie etycznej — balast grzechu pierworodnego i idealną wolną wolę; 6. w dziedzinie estetycznej — średniowieczny gotyk i osiemnastowieczny klasycyzm.

Gdy chodzi o pozytywny charakter nauki, Czernyszewski nie zgadzał się z większością encyklopedystów w kwestiach ekonomicznych i politycznych. Odrzucał zarówno *leseferyzm* Quesnay i Turgota, jak i konstytucyjny monarchizm Monteskiusza i Diderota. W dziedzinie ekonomicznej bliżsi mu byli osiemnastowieczni przeciwnicy kapitalizmu: de Mably, Morelly, Rousseau. Korzeni swej ekonomicznej doktryny rosyjski myśliciel szukał nadto w nauce osiemnastowiecznego teoretyka pracy, Smitha, oraz w pismach Owena, który — jak wiadomo — uważał się za ucznia francuskiego Oświecenia. Rzecz jasna, w dziedzinie ekonomicznej Czernyszewski był bezpośrednio uczniem socjalistów utopijnych, a nie de Mably'ego czy Rousseau. Jednakże poprzez Owena i Fouriera rosyjski myśliciel był także dziedzicem równościowych doktryn ekonomicznych epoki Oświecenia.

Rosyjski myśliciel sądził, że w kwestii pojmowania potrzeb klasy pracującej *leseferystyczna* linia encyklopedystów była błędna. W tej dziedzinie za swoich nauczycieli uznawał Blanca, Owena i Proudhona. Jednakże również w *Encyklopedii*, obok tezy Diderota, łączącej udział w rządzeniu z odpowiednim statusem majątkowym, pojawiają się takie oto słowa autorstwa kawalera de Jaucourta:

> Stwierdzam, że robotnik mieszka pod strzechą albo w norze zostawionej mu przez nasze miasta, które potrzebują jego wysiłku. Wstaje ze słońcem i nie zważając na pogodę bierze swe jedyne ubranie, przeznaczone na wszystkie pory roku, drąży nasze kopalnie i kamieniołomy, osusza nasze bagna, oczyszcza nasze ulice, buduje nasze domy, robi nasze meble, w okresach głodu zadowala się wszystkim, co mu dają, a u schyłku dnia rzuca się umęczony na twardy barłóg. Rolnik, drugi przedstawiciel ludu, już przed świtem trudzi się obsiewając nasze ziemie, uprawiając nasze pola, podlewając nasze ogrody. Znosi gorąco, zimno, wyniosłość dobrze

[154] *Ibidem*, s. 227.

[155] *Ibidem*, s. 47.

[156] *Ibidem*, s. 28-31.

urodzonych, bezczelność bogatych, zbójeckie metody poborców podatkowych, zdzierstwo urzędników, a nawet szkody wyrządzane przez zwierzynę, której nie śmie wypłaszać ze zbóż przez szacunek dla przyjemności możnych. Jest wstrzemięźliwy, sprawiedliwy, wierny, religijny bez oglądania się, czy mu co z tego przyjdzie[157].

Gdy przypomnimy, że w *Encyklopedii*, prócz linii Quesnay i Turgota, istniała także antykapitalistyczna linia Rousseau, dostrzeżemy, że również w dziedzinie ekonomicznej *Encyklopedia* była dla Czernyszewskiego podstawowym źródłem (w sensie następstwa idei, a niekoniecznie w sensie bezpośredniego wpływu). W dziedzinie politycznej rosyjskiemu myślicielowi bliższy był republikanin Rousseau niż Monteskiusz. Autorowi *Ducha praw* zarzucał, że: 1. obok Constanta był ojcem liberalizmu, który zapomniał o tym, iż człowiek przede wszystkim *je*, a dopiero potem korzysta z *praw* — tutaj Czernyszewski stał po stronie dziewiętnastowiecznych socjalistów utopijnych; 2. wytykał mu także geograficzny determinizm, przez co bliższy był „historykowi" Wolterowi.

Marksiści w przyszłości uznają, że Oświecenie było *ahistoryczne*[158]. Przyczynę tego widzieli w oświeceniowym poglądzie głoszącym niezmienność natury ludzkiej, bez względu na epokę historyczną, stan jej ekonomicznych stosunków oraz przynależność do określonej społecznej klasy. Nie sposób jednak zgodzić się z tym poglądem, przyznającym prawo na historyczność tylko takiej doktrynie, która głosi historyczny (dialektyczny) materializm. Encyklopedyści przecież śledzili uważnie współczesne i minione dzieje Francji i Europy, czerpiąc z nich naukę dla swej doktryny o państwie i prawie. W salonie barona Holbacha rozmawiali, jak pisał później Diderot, o *historii*, polityce, finansach, literaturze i filozofii[159].

Holbach — poprzez Feuerbacha — wywarł wpływ na materialistyczną antropologię Czernyszewskiego. Dogmatyczny materializm Holbacha, któremu sprzeciwiali się deiści skupieni wokół *Encyklopedii*, przez Czernyszewskiego byłby uważany za obowiązujący nawet wtedy, gdyby słońce zaczęło krążyć wokół ziemi:

Czy mają rację Kopernik, Newton albo Laplace — to zupełnie mnie nie interesuje. Osobiście jest dla mnie ważne, że ma rację Leukippos, czy też — aby powiedzieć o współczesnej Laplace'owi nauce — że ma rację Holbach [III 801].

Etyczny „rozumny egoizm", którego zasady w starożytności sformułował Epikur, w Oświeceniu znalazł wyznawców w osobach Diderota, Holbacha i Helwecjusza, a poprzez Feuerbacha i Benthama stał się kośćcem deterministycznej etyki Czernyszewskiego. W etyce społecznej rosyjski myśliciel był bliski poglądom Rousseau — odpowiedzialność za zło w tym systemie ponosiły instytucje, a nie pojedynczy człowiek, czy też rodzaj ludzki. Tak samo rozumował ojciec i twórca *Encyklopedii*, Diderot. I właśnie autor *Myśli filozoficznych* [*Pensées philosophiques*, 1746] wywarł na Czernyszewskiego wpływ porównywalny z ideologicznym wpływem Feuerbacha[160]. W sporze Kanta z Diderotem o istnienie „transcendentalnie danych form intuicji" rosyjski myśliciel stał po stronie francuskiego encyklopedysty:

Owe formy [transcendentalne formy intuicji – G. P.] zostały przez Kanta wymyślone dla obrony wolnej woli, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga, Opatrzności Bożej dla szczęścia ludzi na ziemi i dla ich

---

157 *Ibidem*, s. 178.

158 Teza, że Oświecenie było ahistoryczne, zrodziła się jeszcze w czasach Romantyzmu — por. E. Cassirer, *Die philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 s. 226. Potem teza ta stała się ulubionym motywem krytyki Oświecenia przez marksistów.

159 Ch. Diderot, *Oeuvres*, t. X s. 379, cyt. za K. Luppol, *op. cit.*, s. 63-64.

160 Wiemy, że w swej więziennej podręcznej „bibliotece" Czernyszewski miał dwutomowe *Oeuvres choisies* Diderota wydane w Paryżu w 1847 roku — N. M. Czernyszewskaja, *op. cit.*, s. 278.

wiecznej szczęśliwości w życiu przyszłym — aby bronić owych drogich sercu przekonań, przed kim? właśnie przed Diderotem i jego przyjaciółmi [III 784].

Biograficzna komparatystyka jest zajęciem raczej karkołomnym (*comparaison n'est pas raison*) — ale w przypadku Diderota i Czernyszewskiego podobieństwa są tak znaczące, że warto je tutaj przypomnieć. Obydwaj byli wychowankami szkół duchownych, co oczywiście dla ich epok niezwykłe nie było. Ważniejszy jest fakt, że obaj w przyszłości wyparli się nauk młodości. Identyczna była także historyczna rola szkół, do których obaj w różnych epokach i miejscach uczęszczali. Osiemnastowieczni jezuici francuscy, u których uczył się Diderot, w wieku XVI byli przodującymi ludźmi swych czasów, ale w dwa stulecia później już za epoką nie nadążali[161]. Podobnie było w przypadku ideologicznych włodarzy saratowskiego seminarium duchownego, do którego uczęszczał Czernyszewski — nauczanie nauk przyrodniczych pozostawało w nim na poziomie wieków minionych.

Zarówno Diderot jak i Czernyszewski zostali uwięzieni za swe poglądy, co również nie było czymś wyjątkowym w ich czasach. W drugiej połowie XVIII wieku paryski zamek Vincennes pełnił we Francji taką samą rolę, jaką w drugiej połowie XIX wieku odgrywała w Rosji petersburska twierdza Pietropawłowska. W 1746 roku *Myśli filozoficzne* Diderota wraz z *Historią naturalną duszy* La Mettrie'go zostały skazane na spalenie. Podobny los miał czekać po przeszło stu latach teksty Czernyszewskiego, z tą tylko różnicą, że w drugiej połowie XIX wieku istniały już bardziej skuteczne sposoby na powstrzymanie rozpowszechniania idei aniżeli zwykłe spalenie. Dla Diderota — tak jak dla Czernyszewskiego — podstawą dla metafizyki miała być fizyka, medycyna i fizjologia[162]. Uważał nadto, że dopiero obecność człowieka nadaje sens wszechświatowi. Identycznie sądzili po nim Feuerbach i Czernyszewski. Jakkolwiek w tej ostatniej kwestii rosyjski myśliciel bliższy był wulgarnemu materializmowi La Mettrie'go i późnego Feuerbacha aniżeli antropologicznemu materializmowi Diderota i wczesnego Feuerbacha.

Rosyjskim Oświeceniem Czernyszewski zajmował się mniej intensywnie aniżeli francuskim. Nie przyznawał mu prawa do miana epoki *przełomowej*. Chociaż — całkowicie w zgodzie z duchem *Encyklopedii* — uważał, iż nie ma większego nieszczęścia aniżeli oddanie władzy w ręce niewiedzy, nie sądził jednak, aby rosyjski XVIII wiek, zarówno dwudziestopięciolecie cara Piotra, jak i późniejsza epoka Katarzyny II, dokonały jakiegoś znacznego ideologicznego przełomu.

Nazwisko Łomonosowa u młodego Czernyszewskiego pojawiało się najczęściej obok Karamzina i Puszkina [por. I 522-533; 576; 643-645]. Wtedy jednak bardziej interesował go Bieliński, którego uznał za „Łomosonowa nowoczesnej krytyki literackiej" [por. I 716-719]. Wspominając „wszechobejmujący rozum Łomonosowa" [III 298], nie omieszkał jednakże wyśmiać jego panegiryków na cześć Piotra Wielkiego [III 301]. Podziwiał fakt, że Łomonosow z syna chłopa stał się pierwszym uczonym osiemnastowiecznej Rosji, ale gorzko konstatował, że Rosja drugiej połowy wieku XIX pozostaje na ideologicznym poziomie początku XVIII wieku [III 306]. Czernyszewski nie docenił jednakże roli Łomonosowa jako encyklopedysty. W dziedzinie chemii, której znaczenie tak często podnosił, mógłby się wiele nauczyć od Łomonosowa, a tak — musiał zwierzać się synom, że on, głosiciel potęgi nauk przyrodniczych, sam wcale się na nich nie zna [III 690].

Pośród myślicieli epoki Katarzyny II najbliższy był Czernyszewskiemu Radiszczew, zarówno ze względu na swą metafizykę jak i poglądy społeczne[163]. Czernyszewskiemu

---

[161] Por. J. Hubert, *Der Jesuiten-Orden*, Berlin 1873 s. 353-356, cyt. za: K. Luppol, *op. cit.*, s. 19.

[162] *Ibidem*, s. 25.

[163] Imię Radiszczewa, otoczone aureolą męczeństwa, w dwudziestowiecznej historii idei rosyjskiej często

podobała się walka, jaką Radiszczew wypowiedział niewolnictwu chłopów. Wysunięto przypuszczenie, że obraz chłopskiej dziewczyny, jakim Czernyszewski egzemplifikował swą estetykę, został zaczerpnięty z Radiszczewowskiej *Podróży z Petersburga do Moskwy*[164]. Ciekawe rezultaty dałoby także zbadanie, w jakim stopniu Radiszczewowskie dziełko *O człowieku, jego śmiertelności i nieśmiertelności* [*O czełowiekie, jego smiertnosti i biessmiertnosti*, 1790-1792] wywarło wpływ na *Zasadę antropologiczną w filozofii* Czernyszewskiego. Jednakże o innych ludziach rosyjskiego XVIII wieku, prócz jeszcze Nowikowa, Czernyszewski miał pogląd lekceważący. W 1860 roku napisał, że ludzie żyjący osiemdziesiąt–sto lat wcześniej nie mieli żadnego spójnego światopoglądu[165]:

> Jedynie Nowikow i Radiszczew, a jeszcze być może paru ludzi, posiadali wówczas to, co dzisiaj nazywamy przekonaniami albo światopoglądem [PSS VII 484].

Obraz Czernyszewskiego-encyklopedysty to prawdziwy obraz myśliciela, jaki wyłania się zarówno z jego tekstów, jak i działalności. W historii myśli rosyjskiej utrwalił się jednak — z winy zarówno lewicowych jak i prawicowych badaczy — mitologiczny obraz pisarza. Niezwykle przenikliwie pisał o tym Dragomanow:

> Nie ulega wątpliwości, iż wokół Czernyszewskiego wytworzyła się swego rodzaju legenda, jego imię stało się znakiem często zupełnie nieadekwatnym do rzeczywistego jego znaczenia, nie odpowiadającym jego światopoglądowi. Taki błąd popełniano zarówno z konserwatywnego jak i rewolucyjnego punktu widzenia. Różne osoby i kręgi wykorzystują imię Czernyszewskiego jako środek działania dla własnych celów — przypomina to sposób, w jaki niektórzy wykorzystują świętych, szczególnie tych, którzy zdobyli sławę w epoce przed podziałem kościołów[166].

Mitologizacji dokonał z jednej strony Lenin, a z drugiej — krytyka prawicowa. Także dzisiaj, obok nieśmiertelnych uproszczeń lewicowych, badacze z prawego kręgu powtarzają uwspółcześnione nieuzasadnione oskarżenia wobec Czernyszewskiego[167].

Czernyszewski słusznie wydrwił pogląd Chomiakowa, głoszący, że człowiek rosyjski poznał już wszystko, co należy [II 12]. Sam jednak podjął się zadania, które znacznie przekraczało możliwości pojedynczego człowieka. Chociaż w połowie XVIII wieku dokonała się rewolucja naukowa, to Czernyszewski pozostał na poziomie mechanicyzmu Newtona i XVIII wieku. Marks, o czym nie wszyscy pamiętają, uczył się specjalnie rosyjskiego, aby czytać w oryginale ekonomiczne teksty Czernyszewskiego. Tym niemniej, Czernyszewski, podobnie jak przed nim Hercen, Marksa nie cenił, a nawet lekceważył. Jego marzenia o rewolucji jako stałym narzędziu postępu uważał za nierealną mrzonkę[168]. Rosyjski uczeń

---

było łączone z imieniem Czernyszewskiego. Inne „podobieństwo" polega na tym, że lewicowa nauka niesłusznie przypisywała obydwu myślicielom poglądy rewolucyjne.

[164] B. Bursow, *Litieraturno-estieticzeskije wzglady N. G. Czernyszewskogo*, [w:] N. G. Czernyszewskij, *Estietika i litieraturnaja kritika*, Moskwa–Leningrad 1951 s. IX.

[165] Dierżawina wyśmiał za to, że „całował rączkę" imperatora Pawła [PSS VII 356]. Rosyjska literatura epoki Katarzyny II zajmowała się wyłącznie zabawą, nie miała ona żadnego wpływu na rzeczywistość społeczną [PSS II 793]. Fonwizin także nie uzyskał uznania Czernyszewskiego. Na jedenaście stronic *Brygadiera* tylko jedna była dla autora *Co robić?* znośna [PSS II 805-806].

[166] Cyt. za W. Je. Czeszychin-Wietrinskij, *N. G. Czernyszewskij 1828-1889*, Pietrograd 1923 s. 185.

[167] Według Besançona, Czernyszewski w obrazie Rachmietowa z powieści *Co robić?* stworzył „indywidualny etos rewolucyjny". Rachmietowska poznawcza pewność, jaką bohater pochwalił się wobec Wiery Pawłowny, francuskiemu badaczowi nasunęła na myśl... późniejsze komunistyczne „wyzwiska ideologiczne", określające mianem „renegata" Kautsky'ego, a mianem „hitlerowca" — Trockiego — A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977 s. 120-121.

[168] N. S. Trawuszkin, *Napisał li Czernyszewskij statju o «Kapitale» Marksa*, [w:] *N. G. Czernyszewskij. Statji, issledowanija i matieriały*, t. VII, Saratow 1975 s. 180-193; S. W. Swierdlina, *O zamietkach*

Fouriera zaprzeczał także poglądowi, że fourieryzm i komunizm wyrastają z jednego wspólnego pnia. Jeden z biografów Czernyszewskiego przytoczył z pamięci jego następującą frazę z czasów zesłania: „Komu się podoba fourieryzm, temu nie spodoba się komunizm. Można to tylko porównać z upodobaniami gastronomicznymi: kto przywykł do wykwintnych dań francuskiej kuchni, ten zaraz zmarszczy brew, jeśli zostanie ugoszczony naszym kapuśniakiem i kaszą"[169].

Samego siebie Czernyszewski nazywał niekiedy Robinsonem, gdyż Kopernikiem się nie stał i nie dokonał żadnego na miarę na Kanta przewrotu w filozofii. Nie był też nowym Łomonosowem, ale za to można go dziś nazwać — socjalistycznym wnukiem Oświecenia.

Czernyszewskogo na stranicach soczinienij Marksa, [w:] *ibidem*, t. X, Saratow 1987 s. 43-58.

[169] S. G. Stachiewicz, *Sriedi politiczeskich priestupnikow*, [w:] *N. G. Czernyszewskij w wospominanijach sowriemiennikow*, Moskwa 1982 s. 325.

V

Historia jako droga ku osobowej nieśmiertelności (Władimir Sołowjow)

1. Obrona metafizyki przed pozytywistami

Odpowiedzią na naturalistyczny wariant immanencji (Czernyszewski), jego wersję oświeceniowo-heglowską (Hercen) oraz pozytywistyczno-rewolucyjną (Ławrow) mogłaby być twórczość młodego Władimira Sołowjowa (ur. 1853), który po raz pierwszy wystąpił na rosyjskiej niwie literackiej w roku 1874. Jednak jeszcze wcześniej ten przyszły ojciec filozofii rosyjskiej, a zarazem twórca najbardziej systematycznego wykładu prowidencjalizmu w nowożytnej Rosji, był gorącym wyznawcą dogmatycznego materializmu. Przyjaciel jego młodości, Łopatin, tak o tym pisał: „Był okres w jego życiu, gdy był on całkowitym materialistą, było to, co prawda, w bardzo młodym wieku, poczynając od piętnastego roku życia. Uznawał wtedy za ostateczną prawdę to samo, przeciwko czemu w przyszłości tak gorąco występował. Nigdy nie spotykałem materialisty tak szczerze przekonanego. Był typowym nihilistą lat sześćdziesiątych. Wydawało mu się, że w podstawowych zasadach materializmu objawia się ta nowa prawda, która powinna zastąpić i wyprzeć wszelkie wcześniejsze wierzenia, przenicować wszelkie ludzkie ideały i pojęcia, stworzyć całkiem nowe, szczęśliwe i rozumne życie"[1].

W pewnym okresie Sołowjow zaczytywał się Pisariewem i nawet uważał go, jak podaje inny przyjaciel jego młodości, Wieliczko, za „największego pisarza ziemi ruskiej"[2]. Przyszły myśliciel czytał także z wypiekami na twarzy dzieła Darwina i „wierzył z całej duszy, że teoria tego wielkiego naturalisty raz na zawsze przyczyniła się do obalenia nie tylko wszelkiej *teleologii*, lecz także wszelkiej *teologii*"[3]. Łopatin przypomniał nadto, że Sołowjow studiował w tym okresie „dzieła znanych teoretyków socjalizmu". Jako że nigdy nie potrafił iść na kompromis z otaczającą rzeczywistością, to pokładał nadzieję w „bardzo szybkim urzeczywistnieniu absolutnej sprawiedliwości na ziemi": „W latach wczesnej młodości oczekiwał urzeczywistnienia tej sprawiedliwości od przewrotu socjalistycznego, a w latach dojrzałych widział ów tryumf w teokratycznej organizacji ludzkości (...)"[4].

---

[1] L. Łopatin, *Filosofskoje mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, „Woprosy Filosofii i Psichologii", 56: 1901 s. 49.

[2] W. Wieliczko, *Władimir Sołowjow. Żyzń i tworienija*, Sankt-Pietierburg 1902 s. 15.

[3] L. Łopatin, *op. cit.*, s. 49.

[4] *Ibidem*, s. 49-50.

Tymczasem dwudziestojednoletni myśliciel, który nawrócił się na chrześcijaństwo zarówno dzięki lekturze dzieł Spinozy [por. IX 3][5] jak i Schopenhauera[6], w swych pierwszych pracach polemizował przede wszystkim z Comte'owskim pozytywizmem. Kierunek ten w latach 70. stał się w Rosji podstawą ideologii immanentnych[7], zastępując dominujący w latach 60. materializm typu Büchnerowskiego[8]. W opublikowanym po raz pierwszy w piśmie „Prawosławnoje Obozrienije" artykule pt. *Nauka Augusta Comte'a o trzech fazach w umysłowym rozwoju ludzkości* [*Uczenije Ogiusta Konta o trioch fazisach w umstwiennom razwitii czełowieczestwa*, 1874] Sołowjow starał się obalić Comte'owski pogląd, który określał teologię, metafizykę oraz nauki pozytywne mianem trzech następujących po sobie faz umysłowego rozwoju *ludzkości*. Dla Sołowjowa natomiast taki schemat opisywał wyłącznie trzy fazy rozwoju *pozytywizmu*, który uznawał jedynie istnienie zewnętrznego świata zjawisk i faktów, odrzucając zarazem wszelką absolutną i wewnętrzną zasadę [I 156].

Z owego przekonania pochodziła Comte'owska teza o jedynym zadaniu religii polegającym na „wyjaśnianiu zjawisk obserwowalnych". Sołowjow dowodził słabości tej koncepcji, odnosząc się zarówno do bramanizmu i buddyzmu, które odrzucają świat zjawiskowy jako „oszukańczy miraż", jak i do chrześcijaństwa, które głosi zmartwychwstanie ciał:

> W czymkolwiek widzielibyśmy jego istotę — w dogmatach czy też w nauce o moralności — za każdym razem nie będzie się to zgadzać z Comte'owskim pojmowaniem religii. W jakim bowiem stosunku mogą pozostawać względem „objaśniania zjawisk obserwowalnych" — „explications des phénomènes obsérvables" — główne chrześcijańskie dogmaty: o Trójcy, o wcieleniu Boga i wskrzeszeniu umarłych z jednej strony oraz nauka o moralności — z drugiej? Jakkolwiek by się różniły pomiędzy sobą trzy wymienione religie, wszystkie one mają wspólne to, że ze swej istoty odnoszą się krytycznie do aktualnej rzeczywistości, stawiając zarazem przed sobą niezwykle ważne zadanie *wyzwolenia* człowieka od zła i cierpienia, nieuchronnych w świecie rzeczywistym — wszystkie one są religiami zbawienia [I 160].

Sołowjow zgadzał się z Comte'm, gdy ten dostrzegał stopniowe i uzasadnione rugowanie teologii (religii) i metafizyki (filozofii spekulatywnej) z dziedziny nauk pozytywnych, ale zarazem z pasją odrzucał tezę, iż sens religii i metafizyki polega właśnie na objaśnianiu naturalnego świata zjawisk. Co prawda, zarówno religia jak i filozofia w swym rozwoju historycznym próbowały objaśniać zjawiska przyrodnicze metodą nieadekwatną wobec ich treści, ale wynikało to jedynie z ówczesnej słabości nauk pozytywnych i nie stanowiło o istocie tych pierwszych:

> Stąd jasno wynika, że pomiędzy religią, metafizyką i nauką pozytywną nie może być żadnego stosunku następstwa, żadnej zamiany, albowiem taki stosunek jest możliwy jedynie pomiędzy przedmiotami jednorodnymi [I 163].

Najważniejsza prawda religii i metafizyki pozostaje dla pozytywizmu nieuchwytna, ponieważ wewnętrzny sens religii i metafizyki dostrzega on właśnie tam, gdzie owe sfery przestają już być sobą, „wkraczając na obcy im grunt pojedynczych zewnętrznych zjawisk, dostępny jedynie dla pozytywisty" [I 168]. Historyczne prawo Comte'a jest słuszne, gdy

---

[5] W. S. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. I-XII, Briussiel 1966-1969. W poniższym rozdziale o Sołowjowie wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym numerem tomu i strony.

[6] L. Łopatin, *op. cit.*, s. 51.

[7] A. Wwiedienskij, *Filosofskije oczerki*, Praga 1924 s. 37, cyt. za: D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935 s. 23.

[8] W roku 1890 Sołowjow uznał już tę „zamianę katechizmów" za znaczny postęp [VI 272], ale w swych pierwszych pracach zwracał się głównie przeciwko pozytywizmowi.

stosuje się je do historii rozwoju nauki o zewnętrznych zjawiskach, ale nie może ono stanowić ogólnego prawa stosowanego do opisu całego umysłowego rozwoju ludzkości. Sołowjow powoływał się przy tym na autorytet Schopenhauera, który twierdził, że nawet najdoskonalej rozwinięta nauka pozytywna nigdy nie zastąpi religii ani filozofii, podobnie jak najbardziej rozciągnięta geometryczna płaszczyzna nigdy się nie stanie przestrzenną bryłą [I 166]. Wielkie zadanie, jakie postawił przed sobą młody Sołowjow, polegało przeto na ukazaniu możliwości syntezy nauki, filozofii i religii. Przypomnijmy, że podobne zadania stawiał przed sobą ongiś Czaadajew, dla którego nie było sprzeczności pomiędzy nauką a religią. Stary podział, który przeciwstawiał obie te sfery, dla Czaadajewa był złym dziedzictwem XVIII wieku; taki pogląd nie był także obcy Kiriejewskiemu.

Wstępem do Sołowjowowskiej syntezy miał się stać jego *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciw pozytywistom* [*Krizis zapadnoj filosofii. Protiw pozitiwistow*, 1874], w którym myśliciel dokonał — podobnie jak przed nim ojcowie słowianofilstwa — gruntownej krytyki dziesięciu wieków rozwoju zachodnioeuropejskiej idei filozoficznej: od czasów Eriugeny (IX w.) do nowożytnego pozytywizmu (XIX w.). Zdaniem młodego Sołowjowa, który w tej dziedzinie opierał się częściowo na niektórych wcześniejszych pracach Kiriejewskiego i Chomiakowa, teoretyczna myśl zachodnia w ciągu tysiąca lat swego rozwoju stopniowo, lecz konsekwentnie odchodziła od nauki Ojców Kościoła, sformułowanej w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Do czasów Eriugeny, jak sądził jego rosyjski krytyk, za pierwszą podstawę rozumu uznawano zgodnie z nauką Ojców „historyczne chrześcijaństwo jako autorytet". Potem jednak skończony ludzki rozum systematycznie zawłaszczał dla siebie coraz więcej miejsca w praktycznym i teoretycznym świecie — pierwszy poważny konflikt pomiędzy wiarą a rozumem został rozstrzygnięty w duchu nominalistycznego (racjonalistycznego) sceptycyzmu. Dokonywało się to w czasach od Abelarda do Ockhama (koniec XI–pierwsza połowa XIV w.) — filozof z Oksfordu ostatecznie oddzielił wiedzę od wiary, przy czym dla tej ostatniej nie zbudował żadnego fundamentu:

> Oto ów sceptyczny nominalizm *Ockhama* i jego szkoły, rezygnując z wszelkich prób rozwiązania najważniejszych metafizycznych kwestii, pozostawiał je wyłącznie do dyspozycji *wiary*, nie ukazując żadnej podstawy dla wiary, co logicznie doprowadziło do *zaprzeczenia* wiary [I 33].

W ten oto mechaniczny i sztuczny sposób przezwyciężony dualizm między rozumem a wiarą został zastąpiony nową nieuchronną dychotomią: tym razem pomiędzy rozumem a naturą, czyli otaczającym światem. Ten nowy rozziew, jak sądził Sołowjow, leży u podstaw całej nowożytnej filozofii Zachodu. Rozum jako „zasada samodzielna" i nie szukająca poza sobą żadnej innej podstawy, w charakterystyczny dla siebie formalny sposób przezwyciężył ów spór, w którym sam był stroną. Dokonało się to za sprawą Kartezjusza:

> Podobnie jak dla Eriugeny autorytet uzyskuje znaczenie tylko wtedy, gdy zostaje potwierdzony przez rozum, rozum zaś, przeciwnie, nie potrzebuje żadnego potwierdzenia ze strony autorytetu, lecz potwierdza sam siebie — dokładnie tak samo u Descartesa o autentycznym istnieniu świata zewnętrznego można orzekać tylko wtedy, gdy domaga się tego rozum, prawdziwość zaś rozumu nie zależy od żadnego zewnętrznego potwierdzenia, gdyż on sam w sobie zawiera całą podstawę swej wiarygodności — cogito ergo sum [I 33].

Największe swe tryumfy autonomiczny ludzki rozum święcił w systemie Hegla, przez Sołowjowa uznanego za najbardziej konsekwentnego racjonalistę [I 137]. To on właśnie wyciągnął logiczne wnioski z ustaleń swoich poprzedników (Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Fichtego i Schellinga) — prawdziwą rzeczywistością, prawdziwym bytem były dla niego wyłącznie „formy ludzkiego myślenia"[I 133-134]. W innym swym nurcie filozofia zachodnia za jedyną podstawę poznania uznawała empiryczną obserwację — tutaj dokonała się autonomizacja, a następnie absolutyzacja ludzkiego doświadczenia. Za prawdziwą rzeczywistość, czyli prawdziwy byt, zostały uznane „empiryczne stany świadomości" — do takiej konkluzji doszedł Mill,

wykorzystując wcześniejsze ustalenia Bacona, Hobbesa, Locke'a i Hume'a [I 134-135]. Obydwa systemy, racjonalny i empiryczny, zaprzeczały, jak twierdził Sołowjow, istnieniu dziedziny ponadludzkiej: pierwszy z nich doprowadził do abstrakcyjnego spirytualizmu, drugi zaś — do materializmu [I 138]. W filozofii Europy, jak twierdził autor *Kryzysu filozofii zachodniej*, dokonało się oderwanie człowieka od Boga, co można najlepiej dostrzec w doktrynie Feuerbacha. Sołowjow tak streszczał jego naukę:

> Istota człowieka, powiada Feuerbach, jest jego *najwyższą istotą*; chociaż religia nazywa najwyższą istotę Bogiem i patrzy na niego jako na istotę obiektywną, to tak naprawdę jest to tylko własna istota człowieka; dlatego zakręt historii powszechnej polega na tym, iż od dzisiaj Bogiem dla człowieka powinien być już nie *Bóg*, lecz *człowiek* [I 122].

Antropologia, która za najwyższą istotę całego kosmosu uważała naturalnego i historycznego człowieka, za najwyższą zasadę moralną uznała konsekwentnie *ludzkie szczęście*, możliwe do osiągnięcia w ziemskim historycznym świecie. Zasadę powszechnej szczęśliwości sformułowała doktryna socjalistyczna, podług której wystarczy tylko zniszczyć niedoskonałe formy społeczne i zastąpić je nowymi, aby człowiek natychmiast w harmonii ze społeczeństwem osiągnął materialne szczęście. Inną doktryną, która swe podstawy odnajdywała w autonomizujących człowieka ideologiach, był indywidualistyczny egoizm, najlepiej opisany, jak twierdził Sołowjow, przez Stirnera. W jego światopoglądzie jednostka uzyskuje szczęście nie w harmonii ze społeczeństwem, lecz wbrew innym ludziom — ludzkie poszczególne *ja* w swoim nieograniczonym pragnieniu samorealizacji dochodzi prędko do amoralizmu. Sołowjow następująco podsumowywał ostatnie rezultaty rozwoju filozofii zachodniej:

> Po tym, jak filozoficzny racjonalizm *teoretycznie* odrzucił wszelką obiektywną realność, teraz *praktycznie* odrzucane są wszelkie obiektywne zasady moralności. Jedyną podstawą życia staje się absolutne i wyłączne samoutwierdzenie *ja*. Ja dla siebie — to bóg; wszystko ma dla mnie znaczenie wyłącznie jako moje narzędzie; nie uznaję w innej osobie granicy mojego egoizmu; jedyną granicą dla mnie jest granica mojej potęgi [I 124].

Z rozważań młodego Sołowjowa wynikało, iż winę za złą organizację sfery praktycznej ponosi niewłaściwy system teoretyczny. Racjonalizm w swym dążeniu do panowania absolutnego najpierw oderwał człowieka od Boga, następnie ograniczył sferę samorealizacji ludzkiej do dziedziny społeczno-ekonomicznej (kolektywistyczny socjalizm), aby następnie uczynić z poszczególnych ludzi wzajemnie sobie wrogie jednostki (indywidualistyczny kapitalizm). Rosyjski myśliciel sądził, że tak właśnie rozwijała się aż do połowy XIX wieku cała zachodnia myśl i kształtowana pod jej wpływem historyczna praktyka.

Biograf Sołowjowa, Moczulski, słusznie dostrzegł, że młodzieńcza rozprawa Sołowjowa pisana była pod przemożnym wpływem idei Kiriejewskiego[9]. Klasyk słowianofilstwa we wskazanych przez Moczulskiego tekstach zawarł krytyczne uwagi o zachodniej filozofii jako o królestwie rozumu i sylogizmu. Koryfeuszy racjonalizmu Kiriejewski skrytykował w prawie takiej samej jak po nim Sołowjow kolejności: Arystoteles, Eriugena, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Hume, Bacon, Locke, Fichte i Hegel[10]. Jedyna formalna różnica pomiędzy myślicielami polegała na tym, że Kiriejewski za najbardziej twórcze osiągnięcie filozofii Zachodu uważał doktrynę Schellinga, podczas gdy Sołowjow dopatrywał się metafizycznego przełomu w pracy *Filozofia nieświadomego* [*Philosophie des Unbewußten*, 1869] Hartmanna [I 150]. Jednakże obydwaj krytycy w identyczny sposób odrzucali Hegla, posługując się przy tym metodą późnego Schellinga[11]. Prócz Kiriejewskiego, choć zapewne w mniej-

[9] K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow. Żyzń i uczenije*, Paryż 1951 s. 98.

[10] I. W. Kiriejewskij, *Izbrannyje statji*, Moskwa 1984 s. 216-218.

[11] Por. Je. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, t. I, Moskwa 1995 s. 61.

szym stopniu, mógł wpłynąć na tę pracę Sołowjowa Chomiakow[12], przede wszystkim swoim artykułem *O współczesnych zjawiskach z dziedziny filozofii* (1859). *Male errare cum Hegelio* — ostrzegał Chomiakow i przedstawiał zgubną tendencję zachodniego racjonalizmu:

> Hegel (...) doprowadził racjonalizm do ostatecznej granicy. Aby zobaczyć od razu cały szlak, jaki przeszła owa szkoła od Kanta do Hegla, wystarczy jednego przykładu. Przywódca szkoły mówił: *„Rzeczy (przedmiotu) nie możemy poznać w niej samej.* Ten zaś, co doprowadził do końca idee szkoły, mówi teraz tak: *Rzecz (przedmiot) sama w sobie nie istnieje: ona istnieje tylko w nauce (pojęciu)"*[13].

W tym samym artykule Chomiakow pisał o heglizmie, który przekształcił się w najczystszy materializm[14]. Innym tekstem Chomiakowa, który mógł wpłynąć na Sołowjowa, jest artykuł *Z powodu Humboldta* (1849), w którym dostrzeżono, że egoistyczne idee Stirnera nie zrodziły się w ideologicznej próżni, lecz stanowiły rozpaczliwy protest w obliczu abstrakcyjnego racjonalizmu Hegla[15]. Słusznie jednak zarzucono autorowi *Kryzysu*, że znacznie uprościł obraz rozwoju myśli zachodniej, chcąc zbyt prędko dowieść, iż każda idea i każdy kolejny system okcydentalny nosił w sobie *per anticipationem* zalążki heglizmu: „Sołowjow przeoczył, tak samo jak przeoczyli to Chomiakow i Kiriejewski, krytyczny intelektualizm Kanta, woluntaryzm Fichtego, intuicjonizm Schopenhauera, przeoczył więc w każdym wielkim systemie właśnie to, co stanowiło jego cechę wyróżniającą, przeoczył wszystko, co nie mogło być uznane za embrionalny heglizm"[16]. Młody Sołowjow nie napisał przeto traktatu o kryzysie *filozofii* zachodniej, lecz rzecz o kryzysie zachodniego *racjonalizmu* — już wtedy przecież istniały w Sołowjowowskiej myśli ślady tych wpływów zachodnich, które w żadnym razie nie mogły być określone mianem „preheglizmu". Chociaż w omawianej pracy Sołowjowa widać wyraźny wpływ późnego Schellinga, to w swym traktacie młody rosyjski myśliciel ograniczył się do krytyki systemu młodego Schellinga. Tymczasem, jak wiadomo, dojrzały Schelling odrzucił abstrakcyjny racjonalizm, aby zająć się filozofią Objawienia.

Trubieckoj słusznie napisał: „Przejście od racjonalizmu do filozofii Objawienia wskrzesiło dziedzictwo niemieckiej mistyki, lecz pozbawiło Schellinga jego wcześniejszych wpływów w Niemczech[17]. Ale dzięki temu przejściu filozof stał się nauczycielem religijno-filozoficznej myśli w Rosji"[18]. I właśnie to, co sam Schelling nazwał kryzysem zachodniego racjonalizmu, u Kiriejewskiego, Chomiakowa i u młodego Sołowjowa przekształciło się w kryzys całej filozofii zachodniej.

Dodajmy, że Sołowjow przeoczył również konsekwentnie całą tradycję niemieckiej mistyki (Boehme, Baadaer), która później wywrze wielki wpływ na jego własną metafizykę. Ponadto już w swym pierwszym dziele uległ wpływowi tego kierunku filozoficznego, który chciał doszczętnie skrytykować. Mowa tu o heglizmie jako metodzie układającej fakty podług kategorii logicznych. Przenikliwie pisał o tym Strachow w liście do Tołstoja: „Pańską opinię o Sołowjowie całkowicie podzielam; chociaż otwarcie odżegnuje się on od Hegla, to jednak potajemnie za nim idzie"[19]. W roku 1881 Strachow dodawał: „Ten sposób konstruo-

---

[12] Nazwiska Kiriejewskiego i Chomiakowa spotykamy w pracy zaledwie jeden raz i to tylko w przypisie. Nazwani są tam twórcami „sprawiedliwej, chociaż zbyt ogólnej krytyki filozoficznego racjonalizmu" [I 150].

[13] A. S. Chomiakow, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. I, Moskwa 1900 s. 293-294.

[14] *Ibidem*, s. 302.

[15] *Ibidem*, s. 150-151.

[16] F. Steppuhn, *Wladimir Ssolowjew*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 138: 1910 s. 284.

[17] Powyższa teza, o czym Trubieckoj informował, stanowiła własność Kuno Fischera.

[18] Je. Trubieckoj, *op. cit.*, t. I s. 52-53.

[19] *Pieriepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strachowym*, Sankt-Pietierburg 1913 s. 56.

wania historii jest nam dobrze znany; są to oczywiście chwyty czystego racjonalizmu, heglowska metoda ułożenia faktów wedle kategorii logicznych"[20]. Naszym zdaniem, Tołstoj i Strachow mieli całkowitą rację, a Sołowjow ponownie potwierdził ich intuicję w pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*.

Rozprawa Sołowjowa pt. *Kryzys filozofii Zachodu* skierowana była przeciwko pozytywizmowi i jego antycypacjom, w imię obrony ludzkiego prawa do metafizyki. Zdaniem myśliciela, przyszła metafizyka nie zaprzeczy bynajmniej racjonalizmowi czy empiryzmowi, lecz dopełni je religijnym irracjonalnym elementem. Filozof uważał, że w racjonalistycznej Europie zarys podobnej metafizyki udało się stworzyć Hartmannowi. Ogólne rezultaty tej myśli były, zdaniem Sołowjowa, następujące: 1. w logice, czyli w nauce o poznaniu, Hartmann potępił jednostronność metody czysto racjonalnej i czysto empirycznej — stworzył zaś, godząc obie, prawdziwą indukcyjną metodę [I 150, por. 136–137]; 2. w metafizyce uznał za absolutną *wszechzasadę konkretnego wszechjednego ducha*; 3. w etyce „uznał, że ostateczny cel i najwyższe dobro osiągalne są tylko poprzez ogół istot w koniecznym i celowym biegu procesu wszechświatowego, którego koniec położy kres samoutwierdzaniu się pojedynczych istot w ich materialnych waśniach i spowoduje ich powrót do królestwa duchów, objętego wszechogólnością ducha absolutnego" [I 150]. Poprawiając przeto Hartmanna, zastępując jego pesymistyczną Nirwanę Orygenesowską *apokatastazą* („królestwo ducha jako doskonały przejaw wszechjednego") [I 150], Sołowjow odważnie konkludował, że zachodnia filozofia utwierdzała w formie rozumowej te same prawdy, które poprzez wiarę i duchową kontemplację, głoszone były przez wielkie systemy teologiczne Wschodu, głównie chrześcijańskie. W ten sposób w systemie młodego Sołowjowa filozofia miała podać rękę objawionej religii.

Wkrótce po publikacji *Kryzysu filozofii zachodniej* w rosyjskim świecie filozoficznym rozgorzała wielka dyskusja. Jeden z jej głównych uczestników, Kawielin, zauważył w 1875 roku, że już publiczna obrona dysertacji na Uniwersytecie Petersburskim stanowiła „jedną z najbardziej żywych dysput, jakie tu kiedykolwiek miały miejsce":

> Nieoczekiwanie wielkie znaczenie tego wydarzenia polega na tym, że ów spór został wywołany w naszych praktycznych czasach i w naszym ultrapraktycznym mieście nie jakąś polityczną, administracyjną, finansową albo ekonomiczną kwestią, lecz problemem o czysto filozoficznym wymiarze[21].

W tekście *Filozofia aprioryczna czy pozytywna nauka?* [*Apriornaja fiłosofija ili położytielnaja nauka? Po powodu dissiertacyi g. W. Sołowjowa*, 1875] sympatyzujący z niematerialistycznym pozytywizmem[22] Kawielin podjął z Sołowjowem niezwykle rzeczową światopoglądową dyskusję w dwóch istotnych kwestiach. Po pierwsze, był niesłusznie przekonany, że Sołowjow nie uznaje obiektywnego istnienia świata i sprowadza go do ludzkich wewnętrznych psychicznych (empiryczno-racjonalno-mistycznych) odczuć. Po drugie, sądził, że Sołowjowowska krytyka pozytywizmu była aktem niesprawiedliwym, ponieważ podstawowa prawda tego kierunku, głosząca konieczność zastąpienia tradycyjnej metafizyki „nauką pozytywną", nadal pozostaje aktualna.

Sołowjow twierdził, że ani czysty empiryzm, ani czyste myślenie nie są w stanie, ze względu na swą ograniczoną istotę, wyzwolić człowieka ze sfery subiektywnej. Tego zadania może dokonać tylko taki człowiek, który — opierając się, co prawda, na doświadczeniu

---

[20] N. Strachow, *Istorija i kritika fiłosofii*, „Żurnał Ministierstwa Narodnogo Proswieszczenija", cz. 213: 1891 nr 1 s. 110.

[21] K. D. Kawielin, *Sobranije soczinieniij*, t. III: *Nauka, fiłosofija i litieratura*, Sankt-Pietierburg b. d., s. 319.

[22] Por. *ibidem*, s. 318-319.

zewnętrznym i wewnętrznych kategoriach racjonalnych — ma świadomość istnienia pozaludzkiej rzeczywistości. Nieco schematycznym filozoficznym językiem Sołowjow dowodził, że człowiek posiada zdolności poznawcze tylko o tyle, o ile jest obrazem i podobieństwem Bożym, nie oddzielonym w sposób absolutny od swojego Stworzyciela:

> (...) teraz już się nie uznaje (tak jak to czyniła stara dogmatyczna metafizyka), że prawdziwy byt (ros. *istinno-suszczeje*) istnieje sam w sobie jako oddzielna od poznającego istota (w takim przypadku nie byłoby możliwe poznanie metafizyczne, czego zresztą dowiódł Kantowski krytycyzm), lecz przeciwnie — zakłada się tu istotną tożsamość metafizycznej istoty z poznającym, czyli z naszym duchem; ta istota jawi się tym sposobem jako *wszechjeden duch*. Nasz duch jest jego konkretnym przejawem albo obrazem, tak że poprzez nasze wewnętrzne doświadczenie możemy uzyskać rzeczywiste poznanie metafizycznej istoty [I 141].

Cytując powyższy fragment z Sołowjowa, Kawielin zarzucił młodemu myślicielowi nieomal solipsyzm:

> Jeżeli dobrze rozumiem zacytowane przeze mnie miejsca, to ich sens jest następujący. Świat zewnętrzny nie posiada rzeczywistego realnego bytu poza nami samymi, bynajmniej nie istnieje samodzielnie (...)[23].

Ten niezwykle ciężki dla Sołowjowa zarzut, dla którego trudno było odnaleźć jakąkolwiek podstawę w *Kryzysie filozofii zachodniej*, doczekał się natychmiast rzeczowej odpowiedzi młodego myśliciela w artykule *O realności świata zewnętrznego i podstawach metafizycznego poznania* [*O diejstwitielnosti wnieszniego mira i osnowanii mietafiziczeskogo poznanija. Otwiet K. D. Kawielinu*, 1875]. Wbrew opinii Kawielina, Sołowjow twierdził, że uznaje on nie tylko realne i niezależne od niego „istnienie innych ludzi", lecz także „istnienie drzew, stołków, itd". Tymczasem postawę przeciwną określał za Hartmannem negatywnym mianem „solipsyzmu", „który byłby na rękę naszemu praktycznemu egoizmowi" [I 217]. Dodawał również, że to, co stanowi wyobrażenie człowieka (w tym wypadku świat), wcale nie musi „nie posiadać własnego niezależnego ode mnie bytu". Wyobrażenie w tym przypadku stanowi jedynie odpowiedź na istnienie bytu obiektywnego, a „fenomenalizm świata nie przeczy jego samodzielnemu istnieniu" (ros. *samobytnost'*) [I 219]. Swoje przekonania o obiektywnym istnieniu innych ludzi (bytów) Sołowjow wzmacniał logiczną „zasadą tożsamości":

> Jestem bezpośrednio przekonany i wiem, że człowiek, z którym rozmawiam, nie jest przejawem jakiejś nie znanej mi *Ding an sich*, lecz samodzielną istotą, posiadającą *taką samą* wewnętrzną rzeczywistość, jaką ja sam posiadam. Ale zapytacie: czy to przekonanie posiada pozytywną logiczną podstawę, czy może być sprowadzone do jakiegokolwiek obowiązującego z konieczności logicznego prawa? Wydaje mi się, że może być sprowadzone do analitycznej zasady tożsamości, która wyraża się następująco: *stała i bezpośrednia jednorodność (materialna i formalna) niezależnych od siebie zjawisk* (dokładniej: *rodzajów zjawisk*) *zakłada wewnętrzną jednorodność przejawiających się istot*. Takie prawo, podobnie jak wszystkie inne logiczne prawa, nie jest niczym innym, jak logicznym wyrażeniem tego, co jest nam dane w naszej bezpośredniej pewności [I 223-224].

W duchu panpsychizmu Sołowjow dowodził dalej, że ta sama zasada dowodzi człowiekowi istnienia zwierząt, roślin, a więc świata organicznego, a także świata nieorganicznego, pomiędzy którymi nie ma nieprzekraczalnej granicy. Pamiętamy, że również Czernyszewski uważał świat organiczny jedynie za ilościową modyfikację świata przyrody nieożywionej. Różnica pomiędzy myślicielami polegała na tym, że autor *Zasady antropologicznej w filozofii* uważał psychikę za funkcję materii, podczas gdy autor *Kryzysu filozofii zachodniej* wszelką materię pojmował

[23] *Ibidem*, s. 296.

w neognostyckim duchu panpsychizmu jako funkcję *psyche*[24]. W tym ostatnim ujęciu cząstkową świadomość posiada nawet kamień. Dla Sołowjowa wiązało się to z jednością świata, który „nie jest tylko prostym zbiorem pojedynczych istot, lecz ich logicznym i teologicznym porządkiem — kosmosem" [I 225]. Stąd był już tylko krok do uznania istnienia Boga jako „wszechjednej metafizycznej istoty, czyli absolutnej prazasady kosmosu" [I 226].

Odpowiadający Sołowjowowi Kawielin z radością przyjmował fakt, że młody rosyjski idealista jest tak mocno przekonany o realnym istnieniu świata zewnętrznego[25]. Nadal jednak uważał, że Sołowjow nie miał racji, gdy dowodził możliwości i potrzeby *poznania metafizycznego*:

> Metafizyczny punkt widzenia wydaje mi się błędny właśnie z tego powodu, że nie bierze pod uwagę złudzeń umysłu, uważa je za rzeczywiste zewnętrzne zjawiska i na takiej niełusznej podstawie buduje system filozoficzny[26].

Dla pozytywisty Kawielina „nauka ma do czynienia jedynie z rzeczywiście istniejącymi faktami"[27], podczas gdy „istota" jako „wytwór naszego umysłu, któremu nie odpowiada żaden fakt" nie może stanowić przedmiotu badań filozofii: „Istota jest taką samą iluzją umysłu, jak nieskończony czas, przestrzeń bez granic, niezliczona ilość"[28]. Kawielin nie powiedział tego wprost, ale z pewnych fragmentów jego krytyki jawnie wynikało, że uważał on Sołowjowowski, odwołujący się do zasady tożsamości panpsychizm za „nieświadome stosowanie metody analogii do badania otaczającego świata"[29]. Tymczasem nauka, podług Kawielina, jest tylko „psychicznym stanem, w którym rzeczywistość jest przedstawiona za pomocą odpowiadających jej znaków i symboli, wypracowanych zgodnie ze szczególnymi cechami naszej psychicznej natury". W tym relatywistycznym psychologizmie Kawielina dostrzegamy pewne intuicje presemiotyczne. Przy takim rozumieniu nauka traciła z oczywistości wszelki absolutny charakter[30]. Kawielin nie dopuszczał możliwości rozwiązywania problemów religijnych przy pomocy filozofii — uważał, że ta ostatnia odnosi się wyłącznie do myślenia, podczas gdy religia opiera się na kontemplacji, uczuciu i woli[31]. Poszukiwanie „faktów metafizycznych"[32] oznaczało dla rosyjskiego pozytywisty to samo, co poszukiwanie „kwadratury koła" albo „perpetuum mobile"[33]. Pomimo, że obaj dyskutanci zajmowali w swym sporze pozycje całkowicie przeciwstawne, to jednak ich polemika miała charakter rzeczowy i logiczny, co było czymś zupełnie wyjątkowym w dziejach rosyjskich światopoglądowych dyskusji. Obydwaj myśliciele zgadzali się ponadto, że filozofia ma o tyle sens, o ile jest wstępem do działalności praktycznej. Chcąc uniknąć zarówno Scylli idealizmu jak i Charybdy materializmu[34], Kawielin pisał:

> Rola i przeznaczenie nauki ogranicza się do stworzenia dla człowieka możliwości świadomej i twórczej działalności tak w obrębie otaczającego świata, jak i wewnątrz samego człowieka.

---

[24] W swej późniejszej pracy (1889) Sołowjow chwalił ten *fragment* nauki gnostyka Walentyna, w którym materia została uznana za rzeczywistość względną, powstałą w wyniku zmian duchowych [X 288].

[25] K. D. K a w i e l i n, *op. cit.*, t. III s. 326.

[26] *Ibidem*, s. 330

[27] *Ibidem*, s. 337.

[28] *Ibidem*, s. 335.

[29] *Ibidem*, s. 329-330.

[30] *Ibidem*, s. 337.

[31] *Ibidem*, s. 310.

[32] *Ibidem*, s. 320.

[33] *Ibidem*, s. 311.

[34] *Ibidem*, s. 338.

Oznacza to przebudowę świata i siebie poprzez zmianę aktualnie danych zbiorów faktów i warunków, czyli swoich psychicznych i materialnych potrzeb, zgodnie z zasadami oraz prawami psychicznej i materialnej natury[35].

Sołowjow zgodziłby się z takim praktycznym pojmowaniem roli filozofii, jakkolwiek dodałby do tego, że człowiek jest nie tylko istotą psychiczno-materialną, lecz także konkretno-ogólnym bytem przekraczającym swą istotą wszelką naturalność oraz historyczność. Przy takim przekonaniu również postulowana przebudowa świata miała znacznie wykraczać poza dziedzinę ściśle historyczną, o czym Sołowjow pisał z antypozytywistyczną pasją już w wieku lat dwudziestu:

Istnieje świat myśli nie abstrakcyjnej, lecz żywej, która winna się wcielić w rzeczywistość. Nie tylko ufam, lecz pewien jestem (jak swego istnienia), że prawdę, której jestem świadom, wcześniej czy później poznają inni, wszyscy. A wtedy swoją wewnętrzną siłą przeobrazi ona ten świat kłamstwa, wyrwie na zawsze z korzeniami całą nieprawdę i zło z życia społecznego — prostacką niewiedzę ludowych mas, nędzę i moralne ubóstwo warstw oświeconych, prawo pięści w stosunkach pomiędzy państwami, zasypie tę ciemną błotnistą przepaść, w której ludzkość do dzisiaj się miota[36].

W uniwersyteckim wykładzie pt. *Historyczne zadania filozofii* [*Istoriczeskije dieła filosofii*, 1880] Sołowjow nieświadomie przełamywał podstawową niekonsekwencję prowidencjalizmu Czaadajewa, próbując wpisać w judeochrześcijański plan historii całą ludzką tradycję od staroindyjskich *Upaniszadów* aż do współczesności. Jego wykład, stanowiący heroiczną próbę obrony ludzkiego prawa do ponadhistorycznej metafizyki, zachował polemiczny charakter wobec pozytywizmu. Sołowjow z pasją mówił o *praktycznych* zadaniach filozofii:

Filozofia towarzyszy ludzkości już od ponad dwóch i półtysiąca lat. Zapytajmy, co przeto uczyniła dla niej w ciągu tak długiego okresu. Co uczyniła filozofia w dziedzinie myśli abstrakcyjnej, przy rozwiązywaniu czysto spekulatywnych problemów bytu i poznania — o tym wie każdy, kto się nią zajmuje [II 403].

Ale przecież każda nauka, jak mówił dalej Sołowjow, nawet ta tworzona dla potrzeb akademickich, powinna służyć całej ludzkości. Nawet sztuka nie pozostaje wyłączną własnością artystów i specjalistów od estetyki, lecz dostarcza wzruszeń także tym, którzy nie mają najmniejszego pojęcia o teorii dzieła artystycznego. W obliczu tego faktu rosyjski filozof zapytywał retorycznie:

Czyżby więc tylko jedna filozofia była wyjątkiem, istniejąc jedynie dla tych, którzy się nią zajmują: dla autorów prac filozoficznych lub w najlepszym razie — jedynie dla czytelników Kanta lub Hegla? Gdyby jednak tak było, to zajmowanie się filozofią stanowiłoby, co prawda, zajęcie interesujące, lecz byłoby zarazem egoistyczne i nie zasługujące na pochwałę. Jeśli jednak zadaniem filozofii nie jest jedynie zaspokajanie spekulatywnych zainteresowań poszczególnych umysłów, lecz ma ona na uwadze interes całej ludzkości, to należy od razu odpowiedzieć na następujące pytanie: co czyni filozofia dla ludzkości, jakie dobro jej ofiaruje i od jakiego zła wyzwala? [II 403].

Aby na takie właśnie fundamentalne pytanie odpowiedzieć jak najlepiej, Sołowjow zajął się historią ludzkiej refleksji nad bytem. Rozpoczął od Indii, podzielając powszechny pogląd, że tam właśnie rozpoczęły się dzieje filozofii. Jak pamiętamy, Czaadajew traktował Indie jako kraj „geograficzny" i „nieruchomy". Filozofia Wschodu nie miała dla niego żadnego pozytywnego historycznego znaczenia. Podobnie sądził, opierając się na innych światopoglądowych przesłankach, Hercen — jego krytyczny osąd filozofii Wschodu dokonywał się pod przemożnym wpływem Hegla. Sołowjow ze swej strony nie uznawał znaczenia starożytnych idei chińskich.

[35] *Ibidem*, s. 337.

[36] *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. III. Sankt-Pietierburg 1911 s. 84-85.

Jego zdaniem, nauka Tao głoszona przez Lao-Tse, choć głęboka, nie była jednakże samodzielna, ponieważ powstała pod wpływem idei hinduskich. Doktryna Konfucjusza nie miała dla Sołowjowa kompletnie żadnego znaczenia [II 402].

Pierwsze twierdzenie filozofii Indii brzmiało, *iż wszystko jest jednością* — „tym słowem po raz pierwszy ogłoszono ludzkości jej wolność i braterską jedność" [II 403]. To twierdzenie miało wielką humanistyczną moc, ponieważ powstało w kraju, w którym panował nieludzki kastowy system. Następnie zrodziły się *Upaniszady*, z których wyrosła nowa religia, buddyzm — Sołowjow określał ją mianem „filozofii, która stała się religią". Za zasadę organizującą ludzkość buddyzm uznawał *wszechjedność*, która określała godność człowieka i nadawała jednostce ludzkiej absolutnego znaczenia [II 404]. Człowiek w buddyzmie uzyskiwał wyzwolenie od natury i od fałszywych bożków, jednakże jego wolność miała charakter *negatywny* (wolność *od* przyrody i fałszywych bóstw). Odrzucając byt materialny, człowiek nie odnajdywał zarazem oparcia w niczym duchowym — ludzka indywidualna świadomość dochodziła w ten sposób do niebytu, czyli do Nirwany [II 404-405].

Następnego kroku w rozwoju filozofii dokonali Grecy, którzy już w punkcie *wyjścia* przyjęli zasadę stanowiącą *kres* myśli indyjskiej, a była to zasada *samodzielnego człowieka*. Filozofia grecka rozpoczęła się od sofistów — Gorgiasz dowodził, że poza człowiekiem nie istnieje żaden byt, a Protagoras dodawał, że miarą wszystkich rzeczy i bytów, zarówno istniejących jak i nie istniejących (także bogów), jest człowiek. Filozofię indyjską i grecką, które odsłoniły znaczenie ludzkiej jednostki, Sołowjow określił mianem filozofii *humanistycznej*, a różnicę pomiędzy tradycją staroindyjską a tradycją helleńską określał następująco:

> Podczas gdy w buddyzmie ludzka świadomość mówiła do bytu zewnętrznego: jam wyższa od ciebie, ponieważ mogę się wyrzec istnienia, to świadomość sofisty zwracała się do tego samego bytu w następujący sposób: jam wyższa od ciebie, bo mogę żyć wbrew tobie, mogę żyć siłą swej własnej woli i energii, którą posiadam [II 406].

Wyzwolenie jednostki w sofistyce nie mogło jednak być pełne, ponieważ prawdziwe i obiektywne wyzwolenie wymaga, „aby osoba wyzwolona od bytu zewnętrznego, odnalazła swą wewnętrzną treść, a panowanie faktu zastąpiła panowaniem idei" [II 407]. Tę konieczną dla wyzwolenia jednostki obiektywną ideę odnalazł Sokrates. W rozumieniu Sołowjowa był on pod pewnym względem sofistą, ponieważ odrzucał absolutne panowanie wszelkiego zewnętrznego bytu i autorytetu. Był jednak zarazem wielkim przeciwnikiem sofistyki, gdyż nie przyznawał jednostce ludzkiej prawa do panowania w imię jej subiektywnej woli. Uważał ponadto, że jednostka ludzka uzyskuje swą wartość i godność jedynie wtedy, gdy działa podług wspólnej i obowiązkowej dla każdego idei [II 407]. Podczas gdy Sokrates odkrył *istnienie* idealnej zasady, to jego uczeń Platon, określił jej *istotę*:

> Bytowi zewnętrznemu, przypadkowemu, nierozumnemu i niekoniecznemu Platon przeciwstawił byt idealny, sam w sobie dobry, piękny i rozumny — nie Nirwanę buddystów, nie prostą jedność eleatów, lecz harmonijne królestwo idei, zawierające w sobie absolutną i niezmienną pełnię bytu, którą człowiek osiąga nie poprzez prawo i doświadczenie zewnętrzne, ponieważ ona sama mu się ukazuje w wewnętrznej kontemplacji i czystym myśleniu [II 407].

Człowiek u Platona stawał się nosicielem idei i dlatego, gdy występował przeciwko nierozumnemu światu zewnętrznemu, miał już *dokąd* odejść. Ponieważ jednak rzeczywistość u Platona rozpadała się na dwie przeciwstawne zasady: fizyczny materialny świat oraz Byt idealny, to konsekwentny platonizm stawał się dualizmem. Idealny kosmos był w tym systemie rzeczywistością odległą, podczas gdy najbliżej człowieka odnajdywano tylko niegodny świat zjawisk — pomiędzy nimi nie widziano żadnej łączności:

Od człowieka platonizm wymaga, aby *odszedł* od tego świata, wynurzył się z tego mętnego potoku ku światłu idealnego słońca, wyrwał się z pęt bytu materialnego jak z więzienia albo grobu duszy [II 408].

Rosyjski myśliciel uważał jednak, że postulowane odejście z tego świata może mieć jedynie spekulatywny charakter, ponieważ wola i życie ludzkie w każdym przypadku pozostaną po *tej* stronie. Tę sprzeczność platonizmu przezwyciężył Chrystus[37]:„Nie odrzucał on świata jak Budda i nie odchodził z niego jak filozof-platonik, lecz przyszedł na świat, aby go zbawić" [II 408]. Chrześcijaństwo przekształciło idealny kosmos platoników w Królestwo Boże, któremu nie jest obojętna materialna rzeczywistość tego świata. Jednocześnie stara się ono przekształcić świat materialny w taki sposób, aby stał się nosicielem absolutnej Bożej zasady. Chociaż chrześcijaństwo wyszło od platonizmu, to jednak nie osiągnęło w nim swego kresu:

(...) harmonia idealnego kosmosu (...) jawi się tutaj jako żywa rzeczywistość, prawdziwe bycie nie jest jedynie kontemplowane przez umysł, lecz samo działa, nie przenika jedynie człowieka naturalnego, lecz rodzi się w nim jako człowiek duchowy [II 408-409].

Urzeczywistnienie prawdy dokonało się jednostkowo w osobie Chrystusa, podczas gdy cała ludzkość oraz cały świat zostaną przeniknięte jej duchem w procesie historycznym. Aby jednak spełnić swą misję, idea chrześcijańska powinna była być przyjmowana świadomie i dobrowolnie. Wszelako większość ludzi, która sukcesywnie przyjmowała chrześcijaństwo na Zachodzie, robiła to mechanicznie — traktując je jako narzuconą wyższą siłę. Konsekwentnie zafałszowywano naukę Chrystusową i niepotrzebnie przyoblekano Jego prawdę w zewnętrzny autorytet.

W obliczu tych smutnych faktów[38] ludzkość miała teraz dwa zadania do spełnienia. Po pierwsze, należało wyzwolić Chrystusową prawdę od zewnętrznej formy, a po drugie — trzeba było przywrócić jednostce ludzkiej prawa odebrane jej przez *pseudochrześcijaństwo*. Tego właśnie dzieła wyzwolenia znów się podjęła filozofia: *filozofia mistyczna* ogłosiła bezpośrednią więź człowieka z Bogiem, w której kościelna hierarchia okazała się niepotrzebna — tak zrodziła się Reformacja. Gdy zaś *racjonalizm* ogłosił prawa rozumu ludzkiego i zaprotestował przeciwko społecznym niesprawiedliwościom, to przyczynił się do wybuchu Francuskiej Rewolucji. Zauważmy, że zarówno Reformacja jak i Wielka Rewolucja Francuska dlatego uzyskiwały *względnie* pozytywną ocenę Sołowjowa, ponieważ broniły godności i wolności człowieka przed zafałszowanym średniowiecznym chrześcijaństwem. Pomimo że Sołowjow zdawał sobie sprawę, iż w przypadku Rewolucji Francuskiej nie była to wcale obrona człowieka jako „obrazu i podobieństwa Bożego", to nie uważał — inaczej niż ongiś Czaadajew — tej próby za zbyteczną[39].

Racjonalizm, jak sądził Sołowjow, wyswobodził rozumną zasadę ludzką i oddał tym samym wielką przysługę chrześcijańskiej prawdzie. Człowiek bowiem nie jest istotą wyłącznie duchową, lecz jest zarazem bytem zmysłowym i materialnym. Odrzucona przez buddyzm i zignorowana przez platonizm zasada materialna odzyskiwała swe znaczenie w chrześcijaństwie:

---

[37] Sołowjow nie dostrzegł, że znacznie wcześniej, jakkolwiek całkowicie na swą ludzką miarę, tę antyempiryczną sprzeczność platonizmu przezwyciężył realista ze Stagiry, Arystoteles.

[38] Zauważmy, że Sołowjow po raz pierwszy krytykuje tu „chrześcijaństwo konstantyńskie", które swe *apogeum osiągnęło w Średniowieczu. Ta krytyka w znacznie bardziej ostrej formie powróci w wykładzie O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego* (1891).

[39] W 1889 roku Sołowjow pisał: „Sto lat temu Francja — ta awangarda ludzkości — chciała rozpocząć nową epokę w historii ogłaszając *prawa człowieka*. Jest, co prawda, faktem, że Chrześcijaństwo już wiele wieków temu podarowało ludziom prawo i władzę bycia dziećmi Bożymi — *dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (J 1, 12) [u Sołowjowa ten fragment Ewangelii po grecku – G. P.]. Tym niemniej w społecznym życiu chrześcijaństwa ta suwerenna władza człowieka została zapomniana; przeto jej nowa francuska proklamacja wcale nie była zbyteczna" — V. S o l o v i e v, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne 1978 s. 126.

> Chrześcijaństwo uznaje absolutne i wieczne znaczenie człowieka nie tylko jako istoty duchowej, lecz także jako bytu materialnego — chrześcijaństwo głosi zmartwychwstanie oraz wieczne życie ciał (...), obiecując nie tylko nowe niebo, lecz także nową ziemię [II 411].

Podług Sołowjowa, nawet „materialiści": Fourier i jego następcy *nieświadomie* służyli chrześcijańskiej prawdzie. Na postawione na początku pytanie, *co filozofia uczyniła dla ludzkości?*, Sołowjow odpowiadał w podsumowaniu swego uniwersyteckiego wykładu:

> Ona wyzwalała ludzką osobę od zewnętrznej przemocy i jednoczyła ją duchowo. Zrzucała z piedestału wszelkie fałszywe bóstwa, rozwijając w człowieku wewnętrzną zdolność dla objawienia Boga prawdziwego (...). Filozofia czyni człowieka w pełni człowiekiem, a ponieważ prawdziwy byt ludzki potrzebuje zarówno Boga, jak i materialnej natury (...) — to filozofia konsekwentnie służy zarówno boskiej jak i materialnej zasadzie, nadając jednej i drugiej formę wolnej ludzkości [II 412-413].

W omówionym powyżej wykładzie odnajdujemy dwie Sołowjowowskie idee, którym myśliciel pozostał wierny przez całe swoje życie: 1. filozofia, od momentu swego powstania ciąży ku prawdzie chrześcijaństwa; 2. wiele kierunków filozoficznych, w tym także materializm, zawiera w sobie ziarno prawdy, której pełnię wyraża chrześcijaństwo, a którą one same zagubiły w swym nierozumnym dążeniu do antychrześcijańskiego maksymalizmu.

2. Prawo historycznego rozwoju

Na parę lat przed wygłoszeniem wykładu *Historyczne zadania filozofii*, we wstępie do traktatu *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* [*Fiłosofskije naczała celnogo znanija*, 1877] Sołowjow przedstawił ogólny zarys swej metafizyki i historiozofii. Sformułował tam zarazem bardzo istotne „prawo historycznego rozwoju", zawierające w sobie dynamiczny opis ludzkich dziejów, których podmiotem jest stworzony przez Boga aktywny człowiek, a celem — Królestwo Boże na ziemi. Myśliciel podzielił całą historię na sferę *twórczości*, sferę *wiedzy* oraz dziedzinę *praktyczną*. Pierwsza sfera znajdowała subiektywną podstawę w ludzkim uczuciu, druga — w myśleniu, a trzecia — w woli. Obiektywnym celem każdej z nich były kolejno: *piękno*, *prawda* i powszechne *dobro*. Organizacyjnymi historycznymi formami, w których rozwijała się każda z trzech dziedzin, były: w sferze twórczości — sztuki techniczne, sztuki piękne oraz mistyka; w sferze wiedzy — nauki pozytywne, filozofia oraz teologia; w sferze praktycznej — ekonomiczne *ziemstwo*, państwo oraz Kościół [I 264].

Z trzech form ludzkiej działalności historycznej najbliżej życia jest *wola*, która znów organizuje człowieczą aktywność w trzech dziedzinach: 1. ekonomicznej, gdzie ludzkość poprzez pracę przekształca zewnętrzną względem siebie materialną przyrodę; 2. politycznej — organizującej ludzkie grupy w państwo, którego naturalną podstawą jest prawo jako „wyrażenie sprawiedliwości"; 3. religijnej — która zaspokaja pragnienie wiecznego i absolutnego istnienia. Dopiero ta ostatnia sfera daje człowiekowi możliwość realizacji pełni dobra (*summum bonum*) [I 257-259]. Drugą historyczną dziedziną jest sfera wiedzy, w której człowiek poszukuje prawdy: 1. nauki empiryczne szukają prawdziwości materialnej; 2. abstrakcyjna filozofia szuka prawdziwości formalnej; 3. teologia szuka prawdy absolutnej (obiektywnej). Ostatnia *prawda* nadaje sens dwóm pierwszym *prawdziwościom* — bez teologii filozofia byłaby jedynie pustą formą, a nauki empiryczne utraciłyby charakter nauki i przekształciłyby się w pusty zbiór faktów [I 259-260]. W trzeciej dziedzinie, czyli w sferze twórczości, człowiek pragnie odnaleźć idealne piękno poprzez: 1. sztuki techniczne — w nich idea piękna staje się zaledwie dodatkiem dla celów utylitarnych (architektura); 2. sztuki piękne, które poszukują swego ideału w formach „nieokreślonych i przypadkowych", a nie „koniecznych

i nieprzemijających"; 3. mistykę — która przenosi uczucie człowieka do „świata transcendentnego" [I 262-263]. Porównując sztuki piękne z mistyką, Sołowjow pisał:

> W prawdziwym absolutnym pięknie zarówno treść jak i forma powinny być tak samo konieczne i jasno określone oraz wieczne, ale takiego piękna nie posiadamy w naszym świecie: wszystkie piękne przedmioty i zjawiska są jedynie przypadkowym odbiciem samego piękna, a nie jego organiczną częścią. (...) Z natury rzeczy prawdziwe integralne piękno może się znajdować jedynie w idealnym świecie *samym w sobie*, w świecie ponadnaturalnym i ponadludzkim. Twórczy stosunek ludzkiego uczucia do tego transcendentnego świata nazywa się *mistyką* [I 263].

Gdy zaś chodzi o poziom *stricte* historyczny, to myśliciel dostrzegał w nim istotne podobieństwo trzech wspomnianych powyżej sfer ludzkiej działalności. Nauki empiryczne (sfera wiedzy) ze względu na swój *materialny* charakter odpowiadają dziedzinie ekonomicznej (sfera praktyczna) [I 261][40] oraz sztukom technicznym (sfera twórczości) [I 264]. Filozofia (sfera wiedzy) ze względu na swój *formalny* charakter odpowiada dziedzinie politycznej (sfera praktyczna) [I 261][41] oraz sztukom pięknym (sfera twórczości) [I 264]. Teologia (sfera wiedzy) ze względu na swój *absolutny* charakter odpowiada Kościołowi (sfera praktyczna) [I 261] oraz mistyce (sfera twórczości) [I 264]. Sołowjow twierdził, że spośród trzech ogólnych sfer „znaczenie prymarne" posiada sfera twórczości, a mówiąc dokładniej — mistyka jako najwyższy stopień twórczości. Tylko ona posiada znaczenie „najwyższej zasady całego życia ogólnoludzkiego organizmu", zapewniając mu „ścisłą łączność z rzeczywistością absolutnej prazasady, czyli z życiem Bożym" [I 264-265].

Schemat Sołowjowa został na razie zrekonstruowany w jego wymiarze statyczno-teoretycznym. Aby ukazać dynamikę tej zasady („prawo rozwoju ogólnoludzkiego organizmu" [I 265]) Sołowjow najpierw opisał jak doszło do wyodrębnienia trzech wspomnianych historycznych sfer i ich stopni[42]. W pierwszym najstarszym okresie ludzkich dziejów wszystkie sfery życia i ich stopnie były ze sobą nierozerwalnie połączone. Pierwotnie nie było wyraźnego rozróżnienia pomiędzy sferą duchową (religijną), polityczną i ekonomiczną — pierwsze formy ludzkiej ekonomicznej organizacji, ród oraz rodzina, miały także znaczenie polityczne i religijne, czyli „były pierwszym państwem i pierwszym Kościołem". Tak samo zlane były ze sobą teologia, filozofia i nauka, mistyka, sztuki piękne i techniczne. Przedstawiciele władzy duchowej, czyli kapłani, byli zarazem władcami politycznymi i ekonomicznymi włodarzami społeczności; będąc teologami, byli zarazem filozofami i uczonymi; „pozostając w wewnętrznym mistycznym związku z najwyższymi mocami bytu", kierowali zarazem działalnością artystyczną i techniczną [I 266]:

> W sferze wiedzy nie ma w tamtej epoce żadnego rozróżnienia pomiędzy teologią, filozofią i nauką — ta sfera jest jednolitą całością (ros. *slitnoje celoje*), która może być nazwana *teozofią*; sfera Kościoła, państwa i społeczeństwa ekonomicznego stanowi pierwotnie taką samą jedność w formie teokracji,

---

[40] Taką analogię potwierdzał, zdaniem Sołowjowa, fakt, że większość socjalistów stawiała dziedzinę ekonomiczną ponad państwem i Kościołem, podczas gdy nauki empiryczne zajmowały w ich światopoglądzie miejsce ponad filozofią i teologią [I 261-262].

[41] Za tą analogią miał znów przemawiać fakt, że większość spośród abstrakcyjnych filozofów była zagorzałym obrońcą idei państwa: „(...) skrajny przedstawiciel najczystszej abstrakcyjnej filozofii, Hegel, uznaje państwo za całkowicie obiektywny przejaw, czyli praktyczne urzeczywistnienie absolutnej idei" [I 261].

[42] W sferze wiedzy stopniem absolutnym (pierwszym) jest teologia, stopniem formalnym (drugim) — filozofia, a stopniem materialnym (trzecim) — nauki empiryczne. W sferze praktycznej następują kolejno: Kościół, państwo i organizacja ekonomiczna, w sferze estetycznej — mistyka, sztuki piękne i sztuki techniczne — por. G. P r z e b i n d a, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992 s. 50.

wreszcie mistyka, sztuki piękne i techniczne jawią się jako jedna mistyczna twórczość, czyli *teurgia* — wszystko razem stanowi jedną religijną całość [I 267].

Ową zewnętrzną przymusową jednością charakteryzował się w różnym nasileniu świat antyczny (Grecja, Rzym, Indie). Zadrżał on w swych podstawach, gdy na scenie dziejów pojawiło się chrześcijaństwo, które w sposób pryncypialny oddzieliło *sacrum* od *profanum*. Tym samym zadało ono ostateczny cios „zewnętrznej przymusowej jedności", stając się „podstawą prawdziwej wolności"[I 267]. Ów proces jest najlepiej widoczny w sferze praktycznej, w której dwa niższe zespolone ze sobą poziomy odłączyły się od stopnia absolutnego. *Profanum*, czyli *naturale* (organizacja ekonomiczno-państwowa) oddzieliło się od *sacrum*, czyli *divinum* (Kościół). Owo oddzielenie, jak pisał Sołowjow, dokonało się z konieczności oraz ze względu na naturę i logikę rzeczy, a niezależnie od świadomej jednostkowej woli[43].

Chrześcijański Kościół tylko siebie uznawał za organizację duchową i świętą (*sacrum*), podczas gdy państwo traktował jako *profanum*. Tym sposobem została odrzucona pogańska idea „świętej republiki", a państwo zostało potraktowane jako instytucja wyłącznie represyjna — ostatni bóg świata starożytnego (cesarz) dla chrześcijan stał się zaledwie naczelnikiem policji. W takim światopoglądzie, jak pisał Sołowjow, została odrzucona podstawa świata antycznego, czyli ubóstwienie republiki i cesarza oraz utożsamienie zasady duchowej ze świecką. Prześladujący chrześcijan pogańscy imperatorowie nie działali jednak bezpośrednio jako przedstawiciele władzy państwowej, lecz byli przede wszystkim nosicielami „pogańskiej świadomości" [I 268][44]. Dla pierwszych chrześcijan świat dzielił się przeto na dwa królestwa — Królestwo Boże, składające się z nich samych, oraz królestwo zła, w którego skład wchodzili „uparci poganie" wraz z całą władzą państwową [I 268-269]. Ten pogląd, który został najpełniej wyłożony w *De civitate Dei* św. Augustyna, Sołowjow uważał za charakterystyczny dla epoki przed Konstantynem Wielkim. Stracił on swą aktualność, gdy władza cesarska nie tylko zaprzestała prześladowania chrześcijan, lecz sama uznała chrześcijaństwo za podstawę swojej działalności. Jednakże dla rosyjskiego myśliciela to ponowne zjednoczenie Kościoła i państwa miało charakter czysto mechaniczny i było tylko „zewnętrznym kompromisem", a nie „wewnętrzną asymilacją":

Kościół okazał się związany z państwem, ale nie mógł go wewnętrznie przeniknąć, zasymilować i uczynić swoim organem, albowiem samo ówczesne chrześcijaństwo nie posiadało już (albo raczej jeszcze) potrzebnej dla tego wewnętrznej siły; pierwsze dni cudownego nadprzyrodzonego poruszenia, dni apostołów i męczenników już minęły, a dla świadomego moralnego odrodzenia czas jeszcze nie nastąpił [I 269].

Tak oto, jak pisał myśliciel, od czasów Konstantyna Wielkiego mamy do czynienia z istnieniem dwóch różnych socjalnych form: Kościoła i państwa. Na Wschodzie (Bizan-

[43] Zauważmy, że niektóre ogólne historyczne procesy dokonują się w schemacie Sołowjowa w sposób konieczny i całkowicie niezależny od ludzkiej woli — było to zgodne zarówno z duchem „chytrego rozumu" Hegla jak i z duchem Schellinga z *Filozofii transcendentalnego idealizmu* [*System des transzendentelen Idealismus*, 1800]. Ten ostatni uważał, iż w historii wolność jako świadome działanie ludzi staje się koniecznością, a konieczność przechodzi w wolność. O rewolucji Francuskiej Sołowjow pisał następująco: „Rewolucja ostatecznie odrzuciła stare ideały, co było, rzecz jasna, konieczne" [I 274].

[44] Z tego fragmentu widać, iż Sołowjow występował razem z pierwszymi chrześcijanami przeciwko pogańskiej idei „świętej republiki", a nie przeciwko państwu w ogóle [I 268]. Z innego fragmentu *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* wynika, iż władza prawa była potrzebna zarówno w świecie Starego Przymierza, „ze względu na zatwardziałość Żydów" (ros. *żestokosierdije iudiejew*), jak i w świecie pogańskim jako „siły represyjnej, powstrzymującej synów diabła". Jednak ostatecznym celem chrześcijaństwa, w czasach, gdy królestwo diabła już nie istnieje, jest zakwestionowanie „władzy prawa" [I 269].

cjum) państwo dzięki swej starej silnej organizacji okazało się silniejsze od Kościoła i podporządkowało go sobie. Jednakże stara tradycja, która była jedyną podstawą siły tego państwa, uniemożliwiła zarazem jego rozwój — dlatego wraz z całym Kościołem Wschodnim upadło ono ostatecznie pod naporem islamu.

Inaczej wyglądała sytuacja na Zachodzie, gdzie Kościół zetknął się nie z dobrze zorganizowanym państwowym organizmem, lecz z „chaotycznymi (ros. *niestrojnyje*) zastępami germańskich barbarzyńców". W takiej sytuacji uzyskał on ogromną siłę — przeciwstawiwszy chaotycznemu światu germańskich najeźdźców ideę rzymskiej jedności, sam stał się „rzymskim cesarskim kościołem", „kościelnym państwem". Ponieważ zaś germańskie świeckie państwo sprzeciwiło się temu „bezprawnemu wtargnięciu Kościoła w nie swoją sferę", to na Zachodzie obie te organizacje wkrótce stały się wzajemnie wrogie.

Dalsza dyferencjacja historycznych sfer dokonywała się w średniowiecznej Europie, w której po raz pierwszy społeczeństwo ekonomiczne (ziemstwo) oddzieliło się od społeczeństwa politycznego (państwa). Zewnętrzną podstawą dla tego oddzielenia stał się fakt podboju i zniewolenia przez Germanów ludności celtycko-słowiańskiej, pozbawionej przez najeźdźców wszelkich praw politycznych. Chociaż owa ludność jako siła robocza miała wyłącznie ekonomiczne znaczenie, to jednak nie mogła być wykluczona ze społeczeństwa jak ongiś starożytni niewolnicy, jako że wcześniej została ochrzczona [I 270]. W ten sposób na Zachodzie wytworzyła się oddzielna społeczna struktura, czyli ekonomiczne ziemstwo, obce zarówno Kościołowi rzymskiemu jak i germańskiemu państwu. Reakcją ziemstwa skierowaną przeciwko Kościołowi i państwu była „szczególna religia" katarów (albigensów) — jej korzenie Sołowjow dostrzegał na słowiańskim Wschodzie w tzw. „bogomilstwie". Krucjata przeciwko katarom i utopienie ich religii w morzu krwi było w rozumieniu Sołowjowa ostatnim ważnym aktem wspólnej działalności Kościoła i państwa.

Tymczasem na Zachodzie doszło do znacznego wzmocnienia państwowości — władza przeszła z rąk feudałów w ręce królów. Kościół rzymski, który w okresie feudalnego rozdrobnienia sam wypełniał funkcje polityczne, nie mógł się pogodzić ze wzrastającą rolą świeckiej organizacji państwowej. Państwo ze swej strony nie mogło się obejść bez Kościoła, ponieważ, jak pisał Sołowjow, „religijne wierzenia jeszcze zachowywały swoją moc i znaczenie dla świadomości narodowej". Tak zrodziła się reforma kościelna (Reformacja), która na miejscu kościelnego państwa postawiła państwowy kościół, czyli Kościół w pełni zależny od państwa [I 272]. Podczas gdy herezje średniowieczne (bogomilcy, katarowie) podejmowały próbę zbudowania nowego celtycko-słowiańskiego kościoła na podłożu *ekonomicznym*, to Reformacja ze swej strony stworzyła germański kościół *państwowy* [I 272]. Sołowjow twierdził, że ta ekspansja państwa na Zachodzie nie ograniczyła się do jego dominacji nad Kościołem, lecz miała także na celu podporządkowanie ekonomicznego ziemstwa. Zamiast służyć ekonomicznym interesom narodu, monarchiczny absolutyzm stał się siłą eksploatującą i zniewalającą.

W tym zewnętrznym tryumfie państwa na Zachodzie Sołowjow dostrzegał zarazem przyczyny jego upadku — ekonomiczne ziemstwo (*tièrs état*) [por. I 273] powstało przeciwko politycznemu absolutyzmowi, przekształcając go w „obojętną formę, w wykonawcze narzędzie narodowego głosowania". Rewolucja Francuska, która dokonała tego aktu przekształcenia monarchii absolutnej w formy konstytucyjne i parlamentarne, wkrótce stała się przyczyną nowej dezintegracji. Naród, czyli ziemstwo, który powstał i zwyciężył w Europie zarówno absolutystyczny Kościół jak i państwo, sam wkrótce przestał być jednością i rozpadł się na wzajemnie sobie wrogie społeczne klasy, a co za tym idzie — na wrogie względem siebie jednostki [I 273]. Stary świat został zniszczony, a Rewolucja — która wyzwoliła

wyłącznie zasadę indywidualizmu oraz egoizmu — nie stworzyła żadnych realnych podstaw dla organizacji nowego społeczeństwa. Absolutyzacja tych zasad pozbawiła je wewnętrznej siły i treści, wolność bowiem rozumiana abstrakcyjnie, czyli bez związku z zasadą jedności, może posiadać jedynie dezintegrujące znaczenie [I 274]. Proces rozwoju sfery praktycznej na Zachodzie, tak jak przedstawiał go Sołowjow, utwierdził na początku panowanie Kościoła katolickiego, następnie doprowadził do przewagi absolutystycznego państwa *à la Louis XIV*, a w końcu — postawił na szczycie społecznej hierarchii organizację ekonomiczną. Rosyjski myśliciel nie szczędził słów krytyki wobec współczesnego sobie kapitalizmu („współczesnej plutokracji"), który rozdzielił społeczeństwo na „oddzielną uprzywilejowaną klasę" (burżuazję) i „zniewoloną klasę proletariuszy" („lud pracujący").

Dostrzegając konflikt pomiędzy kapitałem a pracą, Sołowjow twierdził, że nikt jeszcze nie dowiódł konieczności ich absolutnego rozdzielenia. Z tego punktu widzenia była mu bliska socjalistyczna idea przekazywania materialnego bogactwa w ręce pracujących. Odrzucał jednak całą „metafizykę socjalizmu", która chciała wykluczyć ze sfery społecznej wszelką duchową organizację, czyli Kościół [I 275]. Twierdził, że „byłoby śmiesznym dostrzegać w socjalizmie ostatnie powszechne objawienie, mające odrodzić ludzkość", i konstatował:

> W rzeczywistości żadna zmiana stosunków społecznych, żadna przebudowa społecznych form nie może zaspokoić owych wiecznych żądań i kwestii, które określają istotę ludzkiego życia. Gdybyśmy nawet dopuścili całkowite urzeczywistnienie socjalistycznych celów, gdy wszyscy ludzie będą jednakowo korzystać z dóbr i wygód cywilizowanego życia, z tym większą siłą i nieuchronnością staną przed nami tamte wieczne pytania o wewnętrzną treść życia, o wyższe cele ludzkiej działalności [I 276].

W późniejszej *Krytyce zasad abstrakcyjnych* [*Kritika otwleczonnych naczał*, 1877-1880] Sołowjow napisał, że głównym obiektem kultu w sferze ekonomicznej nie jest Chrystus, lecz Baal. Robotnicy dobrze o tym wiedzą, lecz sami chcą w tej religii zajmować miejsce kapłanów, a nie — jak dotychczas — ofiar [II 133]. W ideologii ekonomicznego socjalizmu nie ma niczego, co czyniłoby z człowieka „*res sacra*, czyli osobę we właściwym sensie tego słowa" [II 141].

Skoro odpowiedzi na pytania o wyższy sens ludzkiej działalności nie można odnaleźć w „sferze stosunków praktycznych", to Sołowjow udał się na poszukiwania do sfery teoretycznej — podobnie jak w *Kryzysie filozofii zachodniej* interesował go rozwój wiedzy w łonie „zachodniej cywilizacji" [I 276]. Za cechę szczególną w rozwoju europejskiej sfery teoretycznej uznał — identycznie jak w dziedzinie praktycznej — stopniowe wydzielenie i ostateczne odłączenie od siebie trzech jej poziomów: teologii, filozofii i nauk empirycznych. Najpierw w Średniowieczu nastąpiło oddzielenie „nauki świętej", czyli teologii, od nauki świeckiej (naturalnej). Ta ostatnia w momencie rozdzielenia nie była jeszcze zróżnicowana na filozofię i nauki empiryczne, lecz stanowiła jednolitą całość służącą teologii (filozofia jako *ancilla theologiae*). Po koniec Wieków Średnich i w epoce Odrodzenia filozofia wypowiedziała jednak służbę „świętej nauce", a przyczyny tego faktu Sołowjow opisywał następująco. Po pierwsze, opierając się całkowicie na autorytecie Kościoła, teologia musiała stracić na znaczeniu w takim momencie, gdy ludzie w sferze praktycznej zaczęli się uniezależniać od organizacji duchowej. Po drugie, w swym dążeniu do absolutnego panowania w sferze wiedzy teologia dokonywała „bezprawnych podbojów w sferze filozofii i nauki". Autorytet Pisma Świętego i Kościoła był wykorzystywany do potwierdzania tez przynależących do dziedziny rozumu i doświadczenia. Co naturalne, owe tezy były często przyjmowane w sensie sprzeciwiającym się zarówno rozumowi jak i doświadczeniu. Po trzecie, sama scholastyka posługiwała się racjonalnymi (filozoficznymi) kategoriami i jak każda jednostronność musiała doprowadzić do swojego zaprzeczenia, czyli do *racjonalizmu*. Począwszy od

XVI wieku racjonalizm stał się kierunkiem panującym w zachodniej sferze wiedzy, a w XVII wieku scholastyczna teologia należała już do zamierzchłej przeszłości [I 277][45].

Gdy „wiedza naturalna" odniosła zwycięstwo nad teologią, wewnątrz niej samej doszło do kolejnej dyferencjacji. Na początku czasów nowożytnych na teoretycznej scenie pojawiły się dwa przeciwstawne kierunki umysłowe: racjonalizm i empiryzm. Ten ostatni w wieku XVIII, a jeszcze wyraźniej w wieku XIX, dołączył do oddzielonych od filozofii nauk pozytywnych i wypowiedział wojnę filozofii właściwej (racjonalizmowi). Przyczyn tego faktu Sołowjow poszukiwał wewnątrz samego racjonalizmu, który po swoim zwycięstwie nad teologią zapragnął stać się absolutnym władcą teoretycznej sfery. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy rosyjski myśliciel obarczał Hegla, którego rola w dziejach filozofii była dla niego tak samo destrukcyjna, jak rola Ludwika XIV w dziejach państwa. Praktyczny absolutyzm Ludwika XIV na zawsze zaprzepaścił szanse dla rozwoju monarchicznego państwa na Zachodzie, a teoretyczny absolutyzm Hegla doprowadził do ostatecznego upadku tamtejszą filozofię racjonalistyczną. Nad zachodnią sferą wiedzy pragnie teraz zapanować nauka pozytywna, czyli — jak pisał Sołowjow — *tièrs état* dziedziny teoretycznej. Zorganizowany w teoretyczny system *pozytywizm* nie tylko odrzucił teologię i filozofię, aby przypisać absolutne znaczenie naukom pozytywnym (podobnie jak w sferze praktycznej socjalizm zaprzeczył znaczeniu Kościoła i państwa, chcąc je zastąpić ekonomicznym ziemstwem), lecz także zapragnął zlikwidować różnicę pomiędzy poznaniem przyczyn a poznaniem zjawisk. Twierdząc, iż możliwy jest tylko ten ostatni rodzaj poznania, pozytywizm — podobnie jak socjalizm w sferze praktycznej — ograniczył człowieka do empirycznego ziemskiego wymiaru:

> Podobnie jak socjalizm — gdyby nawet spełniłyby się wszystkie jego utopie — nie mógłby zaspokoić istotnych pragnień ludzkiej *woli*, jej pragnienia moralnego pokoju i szczęśliwości[46], tak samo pozytywizm — nawet gdyby spełniły się jego *pia desideria* i wszelkie zjawiska, nawet te najbardziej złożone, zostały sprowadzone do prostych i ogólnych praw — nie mógłby zaspokoić najwyższych pragnień ludzkiego *umysłu* (...). Nauka, tak jak ją pojmuje pozytywizm, wyrzekając się pytań *dlaczego* i *po co*, i *co jest*, pozostawiając dla siebie jedynie mało interesującą kwestię *co bywa* albo *przejawia się*, tym samym uznaje swoją teoretyczną bezsilność i niezdolność do nadania życiu i działalności ludzkiej wyższych treści [I 279].

W sferze twórczości Zachód doszedł do rezultatów podobnych jak w dziedzinie praktycznej i teoretycznej. W Średniowieczu wolna twórczość nie istniała, lecz wszystko było podporządkowane mistyce. Poczynając jednak od epoki Odrodzenia, w której religijne zasady uległy osłabieniu i na nowo odkryto sztukę antyczną, od mistyki oddzieliły się sztuki piękne: malarstwo, rzeźba, a następnie poezja i muzyka. W czasach współczesnych po okresie panowania hasła „sztuka dla sztuki" w dziedzinie twórczości przewagę uzyskały sztuki techniczne. Ta dominacja jest najbardziej widoczna w teorii i praktyce utylitarnego realizmu, w którym sztuka została przekształcona w rzemiosło. Podsumowując tę część swoich rozważań, Sołowjow pisał, że „ostatnim słowem zachodniej cywilizacji" był socjalizm ekonomiczny w sferze społecznej, pozytywizm w sferze wiedzy oraz utylitarny realizm w sferze twórczości [I 280].

Jednakże w historiozoficznym wykładzie młodego Sołowjowa ostatnie słowo zachodniej cywilizacji nie mogło być ostatnim słowem ludzkości. Sołowjowowskie „prawo historycz-

---

[45] Sołowjow przypomniał w tym momencie, że „dialektyczna konieczność przejścia od panowania autorytetu do panowania rozumu" została przez niego ukazana we wstępie do *Kryzysu filozofii zachodniej* [I 277].

[46] Te dwa terminy miały u Sołowjowa wymiar transcendentny, ponieważ, jak pisał, „rzeczywista szczęśliwość wymaga dla siebie wieczności", czyli „nieśmiertelności".

nego rozwoju" miało uwzględniać trzy ogólne etapy ludzkich dziejów: stan pierwotny, przejściowy i ostateczny. Stan pierwotny myśliciel nazywał zewnętrzną jednością, stan ostateczny — wewnętrznym i wolnym związkiem. Pomiędzy nim znajduje się stan pośredni, w którym następuje stopniowe oddzielenie się poszczególnych elementów od przymusowej jedności. Przymus pierwszego etapu zostaje zastąpiony anarchią drugiego — etap trzeci ma przeto połączyć rozproszone elementy w nowy wolny związek. Stosując takie prawo do historii, młody Sołowjow uważał, iż rola poszczególnych cywilizacji polegała i polega na wypełnianiu konkretną treścią kolejnych trzech etapów rozwoju ludzkości. Świat muzułmańskiego Wschodu określił jakość etapu pierwotnego — był to „absolutny monizm", który „niszczył samodzielność człowieka i głosił tylko nieludzkiego Boga". Świat zachodni — któremu myśliciel poświęcił najwięcej uwagi zarówno w *Kryzysie filozofii zachodniej* jak i w ogólnohistorycznym wstępie do *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* — wypełnia treścią drugi etap rozwoju. Charakteryzuje się on panowaniem „bezbożnego człowieka", uznawanego zarówno za „jedyne bóstwo" jak i za „nędzny atom"— bóstwem jest on dla siebie (subiektywnie), a „nędznym atomem" — dla zewnętrznego świata (obiektywnie). Człowiek drugiego etapu rozwoju jest więc jedynie „oddzielną cząstką w nieskończonej przestrzeni i przemijającym zjawiskiem w nieskończonym czasie" [I 282-283]. Takie pojmowanie ludzkiej istoty było sprzeczne z ogólną ideą młodego Sołowjowa, który twierdził, że będącej ostatecznym celem historii „absolutnej zasady" człowiek nie może odnaleźć ani w sobie, ani, tym bardziej, w niższej od niego przyrodzie [I 283]:

> [powinien jej natomiast szukać – G. P.] w wyższym od człowieka i przyrody innym absolutnym Bożym świecie, nieskończenie bardziej rzeczywistym, bogatym i żywym aniżeli ten świat pozornych i powierzchownych zjawisk. Jest to tym bardziej naturalne, że sam człowiek podług swej wiecznej zasady należy do świata transcendentnego i na wyższych poziomach swego życia i nauki zawsze zachowywał z nim łączność nie tylko substancjalną, lecz także aktualną [I 284].

Po muzułmańskim Wschodzie (pierwszy okres — idea „nieludzkiego Boga") i europejskim Zachodzie (drugi okres — idea „bezbożnego człowieka") na scenie dziejów, tak jak je pojmował młody Sołowjow, jawiła się „trzecia siła", która ma przypomnieć ludzkości fakt istnienia Bożego wyższego świata. Owa siła nie jest powołana do tego, aby „pracować nad formami i elementami ludzkimi", lecz ma się stać duszą ludzkości i zjednoczyć ją z „powszechną Bożą zasadą". Nie musi ona dla tych celów posiadać żadnych szczególnych zalet, albowiem nie działa sama z siebie i urzeczywistnia nie swoją dziedzinę. Musi być jedynie wolna od wszelkiej jednostronności i ograniczoności, nie wolno jej tracić energii na rozwijanie niższych form życia i całą swą istotą musi wierzyć w „pozytywną rzeczywistość wyższego świata", odnosząc się do niego pasywnie. Myśliciel był przekonany, że taką siłą, czyli „nosicielem trzeciej Bożej potencji" oraz pośrednikiem pomiędzy ludzkością a rzeczywistością ponadludzką, może stać się Słowiańszczyzna, a przede wszystkim — naród rosyjski [I 284-285][47].

Po wprowadzeniu tego historiozoficznego *Deus ex machina*, czyli Słowiańszczyzny-Rosji jako trzeciej historycznej siły, która zadecyduje o jakościowej istocie ostatniego, trzeciego, etapu historycznego procesu, „równanie Sołowjowa" uzyskiwało oczekiwane przez niego rozwiązanie. W trzecim okresie dziejów wszystkie sfery i poziomy „ogólnoludzkiego

[47] Sołowjow uważał wówczas za nieistotny fakt, iż naród rosyjski nosi w sobie „zewnętrzny obraz niewolnika", nie przeszkadzał mu także słaby rozwój Rosji w sferze ekonomicznej oraz innych dziedzinach. Pisał w tym kontekście: „(...) albowiem ta wyższa siła, którą naród rosyjski winien urzeczywistnić w ludzkości, nie jest siłą z tego świata, a zewnętrzne bogactwo i porządek nie mogą mieć w jej obliczu żadnego znaczenia" [I 285].

organizmu" będą pozostawać w „wewnętrznym doskonałym i wolnym związku, czyli syntezie" [I 285]. Przede wszystkim, trzy najwyższe poziomy każdej ze sfer, czyli mistyka w sferze twórczości, teologia w sferze wiedzy oraz Kościół w sferze społecznej utworzą razem „jedną organiczną całość", która — jak pisał myśliciel — „może zostać nazwana starym imieniem *religii*, ponieważ służy ona w charakterze pośrednika łączącego świat ludzki z Bożym światem" [I 286]. W następnym etapie każda ze składowych nowej organicznej całości połączy się z dwoma niższymi stopniami swojej sfery. W dziedzinie twórczości mistyka wspólnie ze sztukami pięknymi oraz sztuką techniczną utworzy „jedną organiczną całość", której jedność będzie wyrażona wspólnym celem („obcowanie z wyższym światem"), a różnorodność będzie pochodną rozmaitości form i środków każdego z poziomów. Pierwotną zewnętrzną jedność sfery twórczości, gdy wszystkie jej poziomy były pochłonięte przez mistykę, Sołowjow nazwał *teurgią*. Gdy teraz pisał o nowym wolnym związku poszczególnych poziomów tej sfery, w którym mistyka spełnia główną rolę, lecz nie zniewala sztuk pięknych i technicznych, to mówił o *wolnej teurgii*, czyli *twórczości integralnej* [I 286].

Drugi człon „religijnej całości", czyli teologia, połączy się w harmonijny związek z filozofią oraz nauką i utworzy *wolną teozofię*, czyli *wiedzę integralną*. W pierwszym okresie rozwoju filozofia i nauka nie istniały jako dziedziny samodzielne i nie mogły we właściwy sposób służyć teologii. Sołowjow był przekonany, że dla tej ostatniej mają wielkie znaczenie zarówno samodzielna filozofia jak i samodzielna nauka, wyzwolone z ograniczoności i egoizmu. W trzecim okresie dziejów również teologia musi odnaleźć swe nowe miejsce w sferze wiedzy:

> Jedynie taka teologia, która stoi ponad samodzielną filozofią i nauką, może się wraz z nimi przekształcić w wolną teozofię, albowiem tylko ten jest wolny, kto daje wolność innym [I 287].

Trzeci człon religijnej całości, czyli najwyższy stopień sfery praktycznej, Kościół, który stworzy jeden harmonijny wolny związek z pozostałymi poziomami państwem i ekonomicznym ziemstwem, został nazwany przez Sołowjowa *wolną teokracją*, czyli *integralnym społeczeństwem*. W tej sferze Kościół nie uczestniczy bezpośrednio w konkretnych państwowych i ekonomicznych kwestiach, lecz wyznacza obu tym organizacjom „najwyższy cel i absolutną normę ich działalności". Społeczeństwo duchowe (Kościół) ma działać podobnie jak Bóstwo, które wszystkim porusza, lecz samo pozostaje nieruchome [I 287].

Integralna *twórczość* (wolna teurgia) połączona z taką samą *wiedzą* i *społeczeństwem* mają dać w wyniku *integralne życie*. Jego nosicielem — co Sołowjow uważał za udowodnione — może być *na początku* jedynie naród rosyjski, jednakże nie jako całość, lecz „pierwotnie jedynie poprzez bardziej wąski związek, bractwo albo stowarzyszenie wewnątrz rosyjskiego narodu"[48]. Owo „stowarzyszenie" miało się zapewne stać przeciwwagą dla ówczesnej rosyjskiej inteligencji, która — jak myśliciel twierdził w mowie *Trzy siły* [*Tri siły*, 1877] — „miast obrazu i podobieństwa Bożego, nadal nosi w sobie obraz i podobieństwo małpy"[I 239]. Religijny ideał, tak jak go rozumiał Sołowjow, wymagał ogólnoświatowego rozpowszechnienia i przezwyciężenia narodowych ograniczeń. Tylko taka kultura, którą rosyjski myśliciel nazywał kulturą „ogólnoludzką albo powszechną", zdoła zaspokoić wszelkie dążenia ludzkiej woli, uczucia i myślenia.

[48] Tutaj najbardziej wyraźnie widać różnicę pomiędzy młodym Sołowjowem, głosicielem religijnego arystokratyzmu, a słowianofilami jako wyznawcami prawosławnego demokratyzmu. Myśl autora *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* była w tej kwestii zgodna z odpowiednimi poglądami Czaadajewa — ich śladem w latach 10. XX wieku pójdzie Bierdiajew.

Będzie ona zarazem czymś więcej niż tylko kulturą ludzką, ponieważ wprowadzi człowieka w bezpośrednią i aktualną łączność ze światem Bożym:

> Tak oto ostateczna faza historycznego rozwoju, będąca ogólnym celem ludzkości, polega na wypracowaniu całościowej organizacji życia, której powinnością jest obiektywne zaspokojenie wszelkich podstawowych potrzeb i dążeń ludzkiej natury — można ją przeto bezpośrednio określić mianem *summum bonum* [I 288].

W historiozoficznym trójczłonowym schemacie Sołowjowa widać bardzo wyraźne ślady Heglowskiej triady logicznej[49]. Sołowjow zdawał sobie sprawę z tego formalnego wpływu, sądził jednak, że dopiero jemu samemu udało się zastosować heglowską abstrakcyjną „logiczną ogólność" do wytłumaczenia rozwoju „wszelkich podstawowych sfer ogólnoludzkiego organizmu". Ten organizm — wbrew teoriom utożsamiającym jego istotę z treścią biologiczną (zwierzęcą)[50] — ma charakter duchowy i dlatego należało ukazać jego rozwój w trzech podstawowych sferach działalności [I 289].

Podstawowym zadaniem omówionego powyżej fragmentu *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* było ukazanie transcendentnego wymiaru historii, dążącej do osiągnięcia znajdujących się w „Bożym świecie" zasad — piękna, prawdy i powszechnego dobra. Jednakże Sołowjow, który przywiązywał wielką wagę do heglowskiej formy wykładu, często nieświadomie wpadał w pułapkę historiozoficznego immanentyzmu. Po pierwsze, różnica pomiędzy pierwszym a trzecim etapem historii nie była dla niego różnicą *istoty*, lecz wyłącznie różnicą *stopnia* i polegała na odpowiedniej zmianie położenia elementów rozwijającego się organizmu. Każdy element istniał więc już w punkcie wyjścia, a w procesie rozwoju miał on jedynie doskonalić swoje położenie względem innych elementów [I 253]:

> Konsekwentnie, *rozwój jest takim szeregiem immanentnych zmian organicznej istoty, który wychodzi od określonego początku i kieruje się ku jasno określonemu celowi* [I 252].

Próbę przezwyciężenia podobnych sprzeczności, wobec których historia, postulatywnie traktowana jako proces transcendentny, przekształca się w immanentny mechanizm, Sołowjow podjął w latach 80. i 90. w swych kolejnych dziełach: *Krytyka zasad abstrakcyjnych*, *Wielki spór a chrześcijańska polityka* [*Wielikij spor i christianskaja politika*, 1883], *Historia i przyszłość teokracji. (Rozprawa o drodze powszechnej historii ku prawdziwemu życiu)* [*Istorija i buduszcznost' tieokratii. (Issledowanije wsiemirno-istoriczeskogo puti k istinnoj żyzni)*, 1885-1887], *Apologia dobra* [*Oprawdanije dobra*, 1894-1896]. W pierwszym z wymienionych dzieł pojawiła się najbardziej ogólna Sołowjowowska idea, czyli *wszechjedność* jako ostateczny cel historycznego procesu[51]. Religijne znaczenie człowieka wynika z faktu, że nie jest on tylko elementem „naturalnego porządku rzeczy" (świata fizycznej przestrzeni i czasu oraz mechanicznej przyczynowości), lecz stanowi niezbywalny element „porządku absolutnego, czyli Bożego" [II 190]. W myśli Sołowjowa można znaleźć rozróżnienie na: [to, co] wszechjedno (ros. *wsiejedinoje)* i wszechjedność (ros. *wsiejedinstwo*). To pierwsze, czyli Bóg [II 190], posiada drugą. Innymi

[49] Wykorzystując dla konstrukcji swego historiozoficznego schematu logiczną heglowską triadę, Sołowjow jednakże zapełniał ją nieheglowską treścią. Nie mógł np. przyjąć poglądu Hegla o państwie jako doskonałej realizacji absolutnej idei. Dodatkowo, jak twierdził Sołowjow, wszelkie objaśnianie historii powinno uwzględniać to *co teraz jest*, od tego *co powinno być*. Przejście od faktu do ideału dokonuje się pod wpływem woli, która przeszła do działania. System Hegla nie uwzględniał tego rozróżnienia [por. I 120-121].

[50] Tutaj Sołowjow odniósł się polemicznie do teorii naturalistycznego ewolucjonizmu Spencera, który zastosował troiste prawo dialektyki do dziedziny biologicznej [por. I 255].

[51] Terminem o podobnym znaczeniu, „wielkie Universum", posługiwał się również Czaadajew — por. powyżej, s. 108. Podobieństwo nie było jednak wynikiem jego bezpośredniego wpływu na Sołowjowa, lecz stanowiło rezultat myślenia w podobnych kategoriach.

słowy, wszechjedno jest podmiotem wszechjedności [II 316]. W procesie historycznym wszechjedność to łączność człowieka z Bogiem, cel życia człowieka [II 172], który posiada ją na razie potencjalnie [II 160] — jest więc ona ogólnym przeznaczeniem świata [III 354]. Sołowjow twierdził, że taki cel historii może być osiągnięty jedynie wtedy, gdy odpowie się twierdząco na pytania o istnienie Boga, nieśmiertelność człowieka i jego wolność [II 190-191].

Wszechjedność (wszechjedno) była pojęciem zaczerpniętym z greckiej tradycji filozoficznej, jakkolwiek sam Sołowjow uważał, iż to on wprowadził ów termin do rosyjskiej tradycji. Rosyjski myśliciel starał się zarazem połączyć idealny Absolut Greków z judeochrześcijańskim Bogiem historii. U schyłku życia w artykule o Spinozie postulował:

> Bóg nie może być jedynie Bogiem geometrii i fizyki — on musi być bezwzględnie Bogiem historii. (...) Uznając w Bóstwie absolutną pełnię życia, wiążemy z nim albo wprowadzamy je w pewną korelację z procesem kosmicznym i historycznym, znajdujemy w Bóstwie ostateczny fundament zarówno dla zbiorowej historii ludzkości, jak i dla osobowej historii każdej ludzkiej duszy [IX 25].

Sołowjow próbował dopełnić ogólną ideę wszechjedności konkretną zasadą Bogoczłowieczeństwa. Punktem wyjścia stał się dla niego podstawowy dla chrześcijaństwa dogmat z Chalcedonu o boskiej i ludzkiej naturze Chrystusa:

> Jest to doskonały człowiek albo Bogoczłowiek, który nie opuszcza świata dla Nirwany i nie odchodzi do królestwa idei, lecz przychodzi do świata, aby go zbawić i przerodzić w królestwo Boże — aby doskonała osoba była dopełniona przez doskonałe społeczeństwo [VIII 273].

W innej pracy Sołowjow stwierdził, że Chrystus objawił ludziom „tajemnicę Bogoczłowieczeństwa", która polega na „osobowym połączeniu doskonałego Bóstwa z doskonałym człowieczeństwem"[52]. Objawienie i działalność Chrystusa stanowiły „węzeł powszechnej historii" [IV 31]. Jezus objawił się jednak pośrodku, a nie na końcu historii, czyli on sam nie mógł w sposób doskonały wypełnić dziejów ludzkich. Pierwsza połowa historii (przed Chrystusem) przygotowywała grunt dla jego indywidualnego wcielenia, podczas gdy druga ma przygotować miejsce dla powszechnego królestwa Bożego [VIII 224]. *Bogoczłowiek* to indywidualny Chrystus, *Bogoczłowieczeństwo* (Bogoludzkość) — to społeczeństwo przekształcone na obraz Bogoczłowieka. Bogoczłowieczeństwo jest zarówno celem historii jak i jej wewnętrzną zasadą. W tej Sołowjowowskiej próbie pogodzenia humanizmu z chrześcijaństwem [por. III 26] ostatecznym celem historii miało być zjednoczenie skończonego elementu ludzkiego z nieskończonym Bogiem poprzez Chrystusa w Kościele [V 28]. Różnicę pomiędzy Bogoczłowiekiem a Bogoczłowieczeństwem Sołowjow najpełniej przedstawił w artykule *Żydostwo a kwestia chrześcijańska* [*Jewriejstwo i christianskij wopros*, 1884]:

> Bogoczłowiek, czyli zjednoczenie Boskości z ludzką naturą w jednej indywidualnej osobie, jest *zaczątkiem*, konieczną podstawą i centrum. Koniec i wypełnienie stanowi Bogoludzkość (dokładniej — ludzkość przebóstwiona), czyli zjednoczenie z Bogiem za pośrednictwem Bogoczłowieka, całego ludzkiego rodzaju, a poprzez niego także całej materii [IV 158].

Bóg dla człowieka nie ma innej realności aniżeli poprzez Bogoczłowieczeństwo. Chrystus, który z centrum wieczności zszedł w centrum historii [III 163], nie może dla człowieka pozostać jedynie wspomnieniem historycznym [III 302-303]. W systemie Sołowjowa mają wielkie znaczenie jeszcze dwa inne pojęcia, Sofia (Mądrość Boża) oraz dusza świata — o ich

---

[52] Myśliciel dodawał, że Chrystus pogodził historyczny Wschód, który poszukiwał „Boga doskonałego", będącego zarazem „Bogiem nieludzkim", i historyczny Zachód, który szukał „doskonałego człowieka", będącego zarazem „bezbożnym człowiekiem" [IV 31].

ontologicznym statusie pisaliśmy w innym miejscu[53]. Idea (osoba) Sofii w porównaniu z ideą Bogoczłowieczeństwa miała u Sołowjowa charakter bardziej aktywny:

> To my z Bogiem, tak jak Chrystus jest Bogiem z nami (...). *Bóg z nami* oznacza, że on jest aktywny, a my — bierni. *My z Bogiem*, przeciwnie, on jest tutaj pasywny, on jest ciałem materią, a my — wolą, duchem[54].

Jeszcze u schyłku życia Sołowjow próbował pogodzić starotestamentowo-gnostycki rodowód Sofii z wiarą ludu ruskiego. Dowodem na tę ponadczasową łączność miała być ikona nowogrodzka, która — zdaniem filozofa — przedstawia upersonifikowaną ideę Bożej Mądrości jako praobrazu ludzkości [IX 187-188][55].

Sołowjow — jak wszyscy rosyjscy dziewiętnastowieczni myśliciele-prowidencjaliści — gdy konstruował swój transcendentny schemat historiozoficzny, z początku czynił to w granicach dychotomii Rosja–Europa. W *Kryzysie filozofii zachodniej* przedstawiał rozwój zachodniej myśli jako nieuchronny ruch w kierunku racjonalistycznego heglizmu, zastąpionego wkrótce przez materialny empiryzm i pozytywizm. Podobnie, jak wiadomo, interpretował rozwój europejskiej myśli Kiriejewski. Potraktowanie zaś przez Sołowjowa ideologii Stirnera jako swoistej pochodnej nauki Hegla było kontynuacją podobnej myśli Chomiakowa, wyrażonej w tekście *Z powodu Humboldta* (1849). W mowie wygłoszonej podczas dyskusji nad rozprawą poświęconą „kryzysowi filozofii zachodniej" Sołowjow odniósł się aprobatywnie do słowianofilskiego postulatu reintegracji rozumu i wiary:

> Uznając owo rozdzielenie [rozumu od wiary — G. P.] za coś w rodzaju historycznego grzesznego upadku, owa szkoła domagała się powrotu do pierwotnej jedności i żądała, aby rozum jednostkowy całkowicie wyrzekł się swojej samodzielności na rzecz wspólnej religijnej wiary i kościelnej tradycji [XII 241].

Sołowjow dodawał jednak, że podstawowe idee słowianofilskie mogą być przyjęte dopiero po odrzuceniu ich dwóch podstawowych uproszczeń. Po pierwsze, należy odrzucić tezę, iż cały umysłowy rozwój Zachodu był procesem „całkowicie nienormalnym", ponieważ — jak twierdził myśliciel — „taki pogląd powoduje ogromny teoretyczny zamęt w historii powszechnej". Po drugie, w dziedzinie praktycznej nie jest możliwy słowianofilski „powrót do starego, które już dawno zostało przeżyte" [I 241]. W tej ostatniej kwestii poglądy Sołowjowa były bliskie Czaadajewowskiej ocenie słowianofilstwa jako „retrospektywnej utopii". Dla Sołowjowa europejskie rozdwojenie racjonalnej świadomości i religijnej wiary było „naturalnym efektem logicznej i historycznej konieczności", a nie „wiecznym absolutnym prawem". W pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* dodawał, że konieczność zaistnienia na niwie zachodniej pozytywizmu, socjalizmu i utylitarnego realizmu miała wymiar czysto historyczny, a więc względny i czasowy [I 276]. Jeżeli jednak rozum w pewnym momencie swego rozwoju z konieczności odnosi się negatywnie do przedmiotu religii, to w dalszym swym rozwoju musi uznać rację podstawowych zasad wiary [I 242]. Z tego Sołowjowowskiego formalnego heglizmu wynikało zarówno przekonanie o możliwości pogodzenia filozofii z religią, jak i myśl o nieuchronnym wejściu Europy w trzeci etap prowidencjalnego planu historii.

---

[53] G. Przebinda, *op. cit.*, s. 63-81.

[54] S. M. Sołowjow, *Żyzń i tworczeskaja ewolucyja Władimira Sołowjowa*, Briussiel 1977 s. 311.

[55] Najbardziej systematyczny wykład Sołowjowowskiej sofiologii, na ile to było tylko możliwe, dał Łosiew. Wyróżnił on aż dziesięć kategorii Sofii, dowodząc, że sam Sołowjow nie zawsze zdawał sobie sprawę, której kategorii używa — A. Łosiew, *Władimir Sołowjow i jego wriemia*, Moskwa 1990 s. 229-260. Badacz miał całkowitą rację, gdy pisał, że „Sofia u Sołowjowa nie jest niczym innym jak konkretnym wyrażeniem jego ogólnej koncepcji wszechjedności" — *ibidem*, s. 229.

W opublikowanym w roku 1883 historiozoficznym traktacie *Wielki spór a chrześcijańska polityka* Sołowjow na nowo podjął kwestię roli historycznego Wschodu i historycznego Zachodu w prowidencjalnym planie historii, jednak tym razem nie wspominał już o żadnej rosyjskiej „trzeciej sile", która miałaby pogodzić ze sobą obie połowy świata. *Fatum* Wschodu (indyjski buddyzm, religia staroirańska i religia egipska) oraz *wolność* Zachodu (humanistyczna filozofia grecka, rzymski praktycyzm) znalazły swe syntetyczne wypełnienie w osobie Bogoczłowieka-Chrystusa, którego przyjście stanowiło dla Sołowjowa *węzeł* historii powszechnej:

> W Chrystusie odnalazł swą pełnię i zaspokojenie zarówno historyczny Wschód, który wierzył w doskonałe Bóstwo i oddawał mu cześć, ciągle go szukał i nie mógł odnaleźć, jak i historyczny Zachód, który wierzył w doskonałego człowieka i oddawał mu cześć, aby z rozpaczą odnaleźć go w końcu w postaci oszalałego od władzy absolutnej Cezara [IV 31].

Nie było przypadkiem, jak twierdził rosyjski myśliciel, że Bóg stał się człowiekiem w żydowskiej Judei. Naród żydowski był bowiem jedynym pośród wszystkich narodów Wschodu i Zachodu, który umiał w czasach przed Chrystusem pogodzić „uczucie swojej więzi z Bóstwem" z „wielką energią ludzkiej zasady", czyli z „moralną wolnością" człowieka. Całą historię Żydów, poczynając od wyznania wiary patriarchy Abrahama aż do wyznania wiary Marii z Nazaretu, Sołowjow traktował jako „określony proces bogoludzki", „wzajemne oddziaływanie człowieka i jego żywego Boga" [IV 30][56].

W latach 80. (od publikacji *Wielkiego sporu* w 1883 roku do pojawienia się traktatu *Rosja a Kościół powszechny* w roku 1889) Sołowjow pisał głównie o potrzebie zjednoczenia chrześcijańskich kościołów (prawosławia i katolicyzmu). Dowodem na to, że Bogoczłowiek-Chrystus nie mógł swoim indywidualnym czynem zrealizować zbiorowej zasady Bogoczłowieczeństwa, był dla Sołowjowa fakt wielkiej schizmy 1054 roku. Wschód i Zachód, które odnalazły w chrześcijaństwie swą najwyższą prawdę, wniosły zarazem do nowej historii sztafaż swej dawnej jednostronności. Bizancjum wykształciło monastyczno-kontemplacyjny typ chrześcijaństwa, ale sferę ziemską pozostawiło do wyłącznej dyspozycji władzy politycznej — konsekwencją był tu dualizm pustelni chrześcijańskiej i *quasi*-chrześcijańskiego świata [IV 46]. Chrześcijański Rzym natomiast całą swą energię skierował na umacnianie ziemskiej organizacji Kościoła, która — zamiast pozostawać *środkiem* dla urzeczywistnienia królestwa Bożego — stawała się *celem* historii duchowej. Kontemplacyjny chrześcijański Wschód grzeszył tym, że zapomniał o sferze praktycznej, praktyczny zaś Zachód uznał ową sferę za nadrzędny cel swej działalności [IV 61]. Jednak główne nieszczęście historii polegało na tym, iż w ludziach tamtych czasów zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie za mało było miłości chrześcijańskiej:

> Przy osłabieniu miłości zanikło wzajemne zrozumienie, możliwość poznania i prawidłowej oceny swoich względnych zalet i słabości, a konsekwentnie zanikła możliwość pomocy i wzajemnego dopełnienia, która zachowałaby całość Kościoła powszechnego [IV 61].

Schizma była dla Sołowjowa rezultatem starego kulturowo-politycznego antagonizmu pomiędzy Wschodem a Zachodem [IV 62]. Myśliciel wszelako nie uważał jej za historyczną nieuchronność, lecz tylko za efekt niewłaściwego działania ludzkiej *woli* [IV 61]. Od XI wieku, zamiast „jednej ludzkości w Chrystusie", historia znów ma do czynienia z „samotnym Wschodem i samotnym Zachodem". Ową samotność, w której na nowo rozwinęły się jednostronności bizantynizmu i latynizmu, Sołowjow uważał za zgubną dla obu stron Kościoła [IV 62]:

---

[56] Ową kwestię rosyjski myśliciel najpełniej przedstawił w artykule *Żydostwo a kwestia chrześcijańska*, gdzie pisał, że „Żywy Bóg wybrał Izrael za swój naród dlatego, iż także Izrael uznał Żywego Boga za swojego" [IV 144].

Pobożny kwietyzm Bizancjum, nie poparty władczą energią Rzymu, oddał chrześcijański Wschód pod władzę antychrześcijańskiej religii[57]; namiętna żądza władzy i aktywna siła Rzymu, pozbawiona łagodzących wpływów wschodniej kontemplacji, nie potrafiły uchronić chrześcijańskiego Zachodu przed fałszywymi ideami antychrześcijańskiej nauki [IV 63].

Owe „fałszywe idee", jak pamiętamy, były przedmiotem Sołowjowowskich rozważań zarówno w *Kryzysie filozofii zachodniej* jak i w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*. W *Wielkim sporze* Sołowjow dokonał jednak zmiany akcentów w wykładzie historiozoficznego prowidencjalizmu — teraz zajmował się rozważaniami na temat nieszczęść, jakie schizma spowodowała na prawosławnym Wschodzie, w tym także w Rosji. Sądził, że wielki tryumf „azjatyckiego barbarzyństwa" (islamu) na chrześcijańskim Wschodzie mógł mieć miejsce dopiero po fatalnym odłączeniu tego Wschodu od życia ogólnoeuropejskiego. Bizantyńskiemu światu Sołowjow zarzucał — podobnie jak czynił to w pierwszym z filozoficznych „listów" Czaadajew — *anty-historyczność*, która zaprzeczała społecznym i politycznym zadaniom chrześcijaństwa. Dla Sołowjowa — znów identycznie jak dla Czaadajewa — praktyczna działalność była niezbędnym elementem właściwego religijnego życia, jako że Ewangelia wymaga nie tylko kontemplacji, lecz również „tworzenia prawdy" [IV 64][58]. Kościół jako duchowa *powszechna* organizacja musi realizować swoją misję w historii powszechnej [IV 66]. Bizantyjska pseudopobożność zapomniała, że prawdziwy Bóg jest Bogiem żywych ludzi, i szukała Go pośród martwych. Religijną tradycję traktowała jako element *przeszłości*, bez związku z dniem *aktualnym* i *przyszłością*. Tymczasem, jak twierdził myśliciel, tradycja tylko wtedy staje się święta, gdy stanowi „oporę współczesności" i „zaczątek przyszłości". Przestaje być wtedy wspomnieniem, lecz „działa w ludziach i ludzie działają dzięki niej" [IV 66].

W kolejnych fragmentach omawianego traktatu Sołowjow rozpoczął swój „wielki spór" z tradycją bizantyjsko-ruskiego nacjonalizmu[59]. Twierdził, że oddzielenie chrześcijaństwa od powszechnej historii i próba zastąpienia uniwersalnej religii „lokalną tradycją" [IV 70] dokonały się właśnie w Bizancjum w okresie od IX do XI wieku [IV 67]. Wbrew istocie chrześcijaństwa, które może być w pełni urzeczywistnione „jedynie w życiu całej ludzkości", w łączności czasów i narodów [IV 67], Konstantynopol za istotę Kościoła uznał drugorzędne elementy swej tradycji [IV 70]. Ideologicznym efektem takiego poglądu, który Sołowjow określił mianem „abstrakcyjnego patriotyzmu" (ros. *iskluczitielnyj patriotizm*) [IV 72], była koncepcja Konstantynopola jako „drugiego Rzymu". W czasach, gdy Bizancjum było samodzielnym politycznym centrum chrześcijańskiego Wschodu, drugorzędna z punktu widzenia ponadhistoryczności chrześcijaństwa lokalna tradycja została uznana za obowiązkową miarę powszechności. *Grecki* Kościół stał się synonimem Kościoła *prawosławnego* (chrześcijańskiego) [IV 71].

Polityczna koncepcja „Moskwy-Trzeciego Rzymu" dla Sołowjowa była jedynie konsekwentną kontynuacją procesu nacjonalizacji chrześcijaństwa. To samo uczucie politycznej i narodowej dumy, z jakim Grecy patrzyli na zdobyty przez barbarzyńców „pierwszy Rzym",

---

[57] Sołowjow miał tu na myśli islam, który został przez niego uznany za „wielką herezję" [IV 63], swoiste ukoronowanie wszystkich herezji powstałych w łonie chrześcijaństwa w pierwszych jego wiekach [IV 41-43]. Zadanie każdej z herezji (m. in. arianizmu, nestorianizmu, monofizytyzmu i monoteletyzmu) polegało na oddzieleniu zasady Bożej od ludzkiej, a więc było sprzeczne z istotą Bogoczłowieczeństwa [IV 30-41].

[58] W *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* Sołowjow wypowiedział myśl, że muzułmański Wschód („absolutny monizm") stoi pod względem wartości wyżej aniżeli cywilizacja Zachodu („atomizm") [I 283]. Obecnie zaś mówił — oceniając pozytywnie europejski praktycyzm — o przewadze tureckich sułtanów nad bizantyjskimi imperatorami [IV 64-65].

[59] Zdajemy sobie sprawę, że określanie tradycji bizantyjskiej, a nawet staroruskiej mianem „nacjonalistycznej" jest jaskrawym anachronizmem. Jednakże to sam Sołowjow stosował podobne terminy do opisu idei bizantyjskich.

pojawiło się w świadomości Rusi Moskiewskiej, gdy udało się jej pokonać tego samego islamskiego wroga, który ujarzmił Bizancjum. Chrześcijaństwo, jakie Ruś otrzymała z Konstantynopola, było „mieszaniną wiecznych i istotnych form Kościoła z formami czasowymi i przypadkowymi, powszechnej tradycji z lokalną" [IV 71-72]. Ten fakt znalazł swe fatalne odzwierciedlenie w religijnym życiu Rusi, a przede wszystkim w lokalnej siedemnastowiecznej schizmie.

W sporze pomiędzy staroobrzędowcami (Awwakum) a Cerkwią Nikona żadna ze stron nie miała, jak twierdził myśliciel, ponadhistorycznej racji — obydwie broniły lokalnych (narodowych) form chrześcijaństwa. Patriacha Nikon za uniwersalną istotę prawosławia uznał „literę grecką", podczas gdy starowierzy ubóstwili „literę rosyjską" [IV 74]. Tymczasem Sołowjow uważał, że w Kościele nie ma miejsca dla nacjonalizmu:

> (...) cała chrześcijańska ludzkość tworzy z siebie jeden różnorodny i we wszystkich swoich częściach solidarny organizm. A ponieważ ludzkość składa się z plemion i narodów, to owe plemiona i narody stają się wielkimi organami powszechnego organizmu, w którego ogólnym życiu każdy organ znajduje swoje miejsce również dla swojego konkretnego istnienia, dopełniając sobą wszystkie inne organy, i będąc przez nie dopełnianym [IV 76].

Podsumowując ten fragment *Wielkiego sporu*, Sołowjow — wbrew tradycji bizantyjsko-ruskiej, której sam był częściowym przedstawicielem jako autor *Kryzysu filozofii zachodniej* i *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej*, ale także wbrew wszelkim ideologiom *kosmopolitycznym*[60] — pisał o potrzebie „podziału historycznych zadań" pomiędzy narodami uczestniczącymi w „dziele urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi". Dla ostatecznego wypełnienia tego zadania potrzebny jest zarówno „podział pracy" jak i „zgoda między pracującymi" [IV 76].

Krytyka bizantyjsko-ruskiego tradycjonalizmu była w porównaniu z tezami prac wcześniejszych nowym elementem historiozoficznego wykładu Sołowjowa. Inaczej również oceniał teraz myśliciel rozwój dziejów chrześcijańskiego Zachodu w okresie po wielkiej schizmie 1054 roku. W *Kryzysie filozofii zachodniej* oraz *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* zarówno świat idei Zachodu jak i jego życie historyczne przedstawiane były jako dzieje autonomizacji i absolutyzacji oderwanego od Boga ludzkiego *ratio* i egoizmu, a także jako proces sekularyzacji sfery kościelnej. Tak traktowane dzieje Europy miały stanowić nauczkę dla świata, a Zachód mógł wejść w prowidencjalny plan historii dopiero w „syntetycznym" okresie dziejów. W traktacie *Wielki spór* myśliciel dostrzegł jednak — obok wspomnianych powyżej dwóch elementów negatywnych — także trzeci element, który decydował o jakości dziejów Europy w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Elementy negatywne zachodniego świata zostały teraz przez Sołowjowa określone mianem „współczesnej kultury" [IV 80] oraz „papizmu" [IV 86]. Ten ostatni stał się na Zachodzie taką samą fatalną siłą, jaką na Wschodzie był „bizantynizm". Nie będąc bezpośrednio przyczyną schizmy, umocnił on jednak podział już dokonany i uczynił bezskutecznymi wszelkie próby ponownego zjednoczenia Kościoła [IV 86-87]. Istota papizmu polegała na „upodobnieniu Kościoła do państwa" [IV 95]. Wspomniana zaś powyżej „współczesna kultura", w innym miejscu *Wielkiego sporu* określona mianem „fałszywych idei antychrześcijańskiej filozofii" [IV 63], to naturalnie ten sam krąg pojęć, który Sołowjow opisał i odrzucił w *Kryzysie filozofii zachodniej*. Owa „kultura" była przez Sołowjowa oceniana znacznie surowiej aniżeli sam „papizm". Ten ostatni popełniał błędy apostoła Piotra, podczas gdy ta pierwsza szła śladem Piłatowych żołnierzy oraz Judasza:

---

[60] Chrześcijaństwo, jak pisał na początku *Wielkiego sporu* myśliciel, odrzuca tylko nacjonalizm, a narodowość (ros. *nacyonalnost'*, *narodnost'*) zachowuje. Ukrzyżowanie Chrystusa nie było dziełem narodu żydowskiego, lecz „efektem ślepego nacjonalizmu takich patriotów jak Kajfasz" [IV 8].

> Jeżeli sprawiedliwie zarzuca się katolicyzmowi, że stosował ono przemoc wobec wrogów chrześcijaństwa, biorąc poniekąd za przykład swojego patrona apostoła Piotra, wyjmującego miecz w obronie Chrystusa w Ogrodzie Getsemańskim, to wojownicy współczesnej kultury w swej antychrześcijańskiej zatwardziałości biorą gorszy przykład z Piłatowych żołnierzy, plujących na Chrystusa, albo tego tłumu, który krzyczał: „ukrzyżuj, ukrzyżuj Go!". Jeżeli następnie sprawiedliwy jest także i ten zarzut wobec katolicyzmu, że starał się on stworzyć zewnętrzne i ziemskie formy oraz formuły dla przedmiotów duchowych i Bożych, idąc poniekąd za przykładem tego samego apostoła Piotra, który chciał zbudować ziemskie namioty dla przemienionego Chrystusa, Mojżesza i Eliasza na Górze Tabor — to obrońcy katolicyzmu sprawiedliwie mogą zarzucać współczesnej kulturze, że wyrzekając się chrześcijaństwa i religijnych zasad na rzecz dążenia do materialnego dobrobytu i bogactwa, wzorowała się na innym, najgorszym z dwunastu apostołów [IV 80].

A jednak teraz, obok tej „kultury" i „papizmu" Sołowjow odnalazł w świecie zachodnim element pozytywny, który nazwał „papiestwem". Myśliciel był przekonany, jak przed nim Czaadajew, że Kościół powinien być na ziemi „aktywnym królestwem Bożym" (*civitas Dei*), i sądził, że katolicki Rzym dobrze pojął „praktyczne zadania chrześcijaństwa w świecie" [IV 77-78]. Papizm jako „Kościół wojujący" (ros. *wojujuszczaja Cerkow'*) został przeciwstawiony papiestwu jako „Kościołowi walczącemu" (ros. *woinstwujuszczaja Cerkow'*) [IV 86]. Sołowjow rozróżnił absolutną istotę Kościoła od jego historycznej formy [IV 83]. W historii Kościół nie jest „czystą prawdą", lecz *drogą* do prawdy, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6). W takiej duchowo-ziemskiej organizacji potrzebna jest religijna dyscyplina i religijny autorytet. W ciągu osiemnastu wieków chrześcijaństwa („tajnego i jawnego oddziaływania oraz wpływu Chrystusa na duszę i ciało ludzkości") zaledwie mniejszość zrozumiała istotę swej religii. Pozostała „masa chrześcijańskiej ludzkości" potrzebuje nauczycieli i przewodników. W historycznym świecie przeciwko chrześcijaństwu występują potężne wrogie siły, których nie można pokonać ideą „czystej prawdy" [IV 81]. Przeciwko owym złym i ciemnym mocom, które pochodzą zarówno z kosmosu jak i z wnętrza człowieka, Kościół musi walczyć jako *wojsko* [IV 81-82]. Ostatecznym efektem tej walki będzie urzeczywistnienie idei *teokracji*, stanowiącej logiczny historyczny skutek chrześcijańskiego poglądu na świat. Teokracja, do której dąży papiestwo, ma być naturalnie *wolna* [IV 113], wbrew *przymusowej* teokracji, do jakiej dążył średniowieczny papizm. Ten ostatni popełniał ciężki grzech, gdy występował przeciwko indywidualnej wolności [IV 95], nawracając siłą heretyków [IV 97]. Sołowjow — inaczej aniżeli Czaadajew — był krytykiem zachodniego „okrutnego i krwawego średniowiecznego porządku" [IV 97]. W prawdziwej teokracji bowiem to nie Kościół ma się upodobnić do państwa, lecz przeciwnie — państwo ma się stopniowo upodobnić do Kościoła [IV 95].

W swej nowej ocenie katolicyzmu Sołowjow dokonał istotnego rozróżnienia — oddzielił on mianowicie *cele*, do jakich Kościół zachodni dążył, od *formy*, w jakiej miały być one osiągnięte [IV 80]. Ostateczny cel („wolna teokracja") był zawsze słuszny, forma zaś bywała zła („papizm") lub dobra („papiestwo"):

> Cała rzeczywista siła teokracji wynika jedynie z jej religijnego ponadludzkiego charakteru. Kościół może pokonać wszystkie inne niższe siły świata jedynie dlatego, iż istnieje w nim element, którego one nie posiadają [IV 91].

Sam tytuł traktatu („Wielki spór a chrześcijańska polityka") sugerował, iż ogólne zadanie, jakie postawił przed sobą autor, składało się z części teoretycznej i praktycznej. Zadanie teoretyczne polegało na opisie owego „wielkiego sporu" pomiędzy Wschodem a Zachodem, który został złagodzony w momencie Wcielenia w historię Chrystusa-Bogoczłowieka, aby następnie odżyć w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. W chrześcijańskiej historii po Chrystusie,

zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, Sołowjow dostrzegał oddziaływanie wrogich wobec idei Bogoczłowieczeństwa elementów. Na Wschodzie (zarówno w Grecji jak i w Rosji) był to tradycjonalizm, który za istotę chrześcijaństwa uznał lokalne zwyczaje kultowe, oraz wypływający z niego nacjonalizm, który ograniczał chrześcijaństwo do jednego narodu (greckiego lub rosyjskiego). Na Zachodzie zaś był to średniowieczny papizm, który chciał przekształcić Kościół w państwo, oraz tzw. „bezbożna kultura", która uznawała człowieka za istotę *stricte* historyczną.

Jednakże Sołowjow podkreślał, że historia w okresie po Chrystusie nie mogła się już składać wyłącznie z elementów negatywnych. Obydwie połowy chrześcijańskiego świata wniosły swój wielki wkład w „dzieło budowy chrześcijańskiej kultury" [IV 111]. Prawosławny Wschód zdołał „zachować kościelną prawdę", podczas gdy katolicki Zachód umiał „zorganizować kościelną działalność pod zwierzchnictwem jedynej i absolutnie samodzielnej duchowej władzy" [IV 110]. Zarówno logika jak i historyczne doświadczenie wskazywały rosyjskiemu myślicielowi, że „*pełnia* kościelnego życia wymaga jednakowego szacunku wobec obu zadań" [IV 11].

Praktyczne zadanie *Wielkiego sporu* polegało przeto na wskazaniu potrzeby i konieczności ponownego zjednoczenia prawosławia z katolicyzmem. Przyczynę dotychczasowych porażek chrześcijaństwa w historii Sołowjow dostrzegał nie w jednostronnościach obu jego części, lecz w „antychrześcijańskim podziale" Wschodu i Zachodu [IV 111]. Uznając za cel polityki chrześcijańskiej „wolne zjednoczenie ludzkości w Kościele Chrystusowym", myśliciel twierdził, iż owo zadanie nie zostanie osiągnięte dopóty, dopóki „sam prawzór powszechnego zjednoczenia na ziemi — widzialny Kościół — pozostaje rozdzielony" [IV 103]. Prawdziwie chrześcijańska kultura ma bowiem charakter powszechny i bogoludzki, a nie wschodni, czy też zachodni [IV 110] „Dlatego pierwszym zadaniem chrześcijańskiej polityki jest przywrócenie kościelnej jedności" [IV 103].

W owym zadaniu rosyjski myśliciel rozróżniał dwa wymiary: bosko-metafizyczny oraz ludzko-historyczny. W pierwszym planie mamy do czynienia z Kościołem jako „ciałem Chrystusowym", który nigdy nie został podzielony i przebywa jako jedność w wieczności [IV 106][61]. Dokonany w planie historycznym podział nie naruszył, co prawda, tej metafizycznej jedności, ale zniekształcił ludzkie religijne dzieje. Tymczasem, jak pisał Sołowjow, ludzka strona Kościoła powinna pozostawać w harmonii z jego stroną mistyczną — historyczny Kościół ma się tym samym stać „bogoludzkim gospodarstwem (*oikonomia*) dla zbawienia *tego* świata" [IV 107].

Na pytanie, w jaki sposób przywrócić jedność chrześcijan, Sołowjow odpowiadał zgodnie z duchem swego systemu. Skoro za schizmę odpowiedzialna była zła ludzka wola, czyli brak miłości w stosunkach pomiędzy chrześcijanami Wschodu i Zachodu [IV 61], to „widzialne zjednoczenie dwóch podzielonych przez historię, lecz nierozdzielnych w Chrystusie kościelnych wspólnot" może być „dokonane tylko za pośrednictwem naszej dobrej woli" [IV 109]. Ponieważ prawosławni i katolicy stali się przeciwnikami w planie ściśle historycznym, to zadanie chrześcijan polega teraz na „naprawieniu historii przy pomocy takiej idei, która jest wyższa aniżeli historia" [IV 111].

Osobną rolę w swej wizji zjednoczenia chrześcijaństwa, pojmowanego jako wstęp do zjednoczenia ludzkości, Sołowjow przypisywał protestantyzmowi. Reformację przedstawiał przede wszystkim jako moralny protest zniewolonej jednostki ludzkiej, domagającej się „wol-

[61] Podobnie Czaadajew pisał, że Królestwo Boże na niebie nigdy nie przestawało istnieć — taki pogląd miały wyraźnie antymanichejski wymiar.

ności sumienia i praw indywidualnego ducha". Nie było dziełem przypadku, jak sądził, że protestantyzm umocnił się przede wszystkim pośród rasy germańskiej. Wyróżniała się ona bowiem pośród innych narodów swym „indywidualizmem, umiłowaniem wolności oraz mocą indywidualnego ducha" [IV 99]. W tym sensie Reformacja była słusznym protestem przeciwko „papizmowi" w imię religijnej wolności i praw indywidualnego sumienia [IV 98]. Na tym jednak kończyła się dla Sołowjowa pozytywna rola protestantyzmu, ponieważ ten ostatni w dalszym swym rozwoju miał zaprzeczyć istotnym elementom chrześcijaństwa, które „dla wierzącego są droższe i ważniejsze od samej wolności". Rosyjski myśliciel miał na myśli zarówno sukcesję apostolską jak i tradycję dogmatyczną oraz pełnię sakramentów, nazywając je „bogoludzką więzią, która tworzy Kościół powszechny poprzez jedność Bożej łaski, jednakowo obecnej zarówno we wschodnim prawosławiu jak i w zachodnim katolicyzmie" [IV 113]. W Reformacji zaś jedynym miernikiem prawdy stała się indywidualna opinia, a ludzka ograniczoność nie umiała się dobrowolnie ukorzyć w obliczu „powszechnej kościelnej prawdy" (ros. *wsielenskaja cerkownaja istina*). Protestanckie poszukiwanie Boga było dla Sołowjowa jedynie „subiektywnym, bezpłodnym i nieskutecznym" aktem [IV 100].

Mówiąc przeto o zjednoczeniu kościołów, Sołowjow miał na myśli jedynie zjednoczenie prawosławnych z katolikami, o protestantach zaś pisał, że ich Kościół nie istnieje — w tym sensie można mówić jedynie o „powrocie protestantów do Kościoła" [IV 113]. Ów powrót Sołowjow traktował jako wielce pożądany, ponieważ — jak wynikało z innego napisanego w 1883 roku artykułu — prawosławna „cerkiew tradycji" i katolicki „kościół autorytetu" powinny zostać dopełnione protestanckim „kościołem wolności" [IV 129][62]:

> Gdy tylko my, prawosławni i katolicy, pozostający w jedności ciała Chrystusowego, uświadomimy sobie tę mistyczną jedność i postaramy się umocnić ją moralnym związkiem wspólnoty i miłości, wtedy również protestancka zasada wolności odnajdzie swe prawdziwe zastosowanie i zajmie wysoką pozycję w Kościele spełnionym, albowiem spełnieniem Kościoła jest *wolna teokracja*.

Wtedy prawda Bogoczłowieczeństwa, *dana* nam w swojej istocie, stanie się również naszym własnym *czynem*, wcieli się w naszym realnym ludzkim życiu. Zasady leżące u podstaw Wschodu i Zachodu, pogodzone i zjednoczone w chrześcijaństwie, lecz na nowo rozdzielone w chrześcijanach, zjednoczą się po raz wtóry w nich samych i utworzą powszechną bogoludzką kulturę [IV 135].

W dwóch pracach opublikowanych wkrótce po *Wielkim sporze*: *Żydostwo a kwestia chrześcijańska* oraz *Historia i przyszłość teokracji*, Sołowjow podjął próbę wpisania w teokratyczno-prowidencjalny plan dziejów starej i nowej historii Żydów. W drugiej z wymienionych prac zajmował się przeszłymi dziejami teokracji, od stworzenia człowieka („pierwszego Adama") do wcielenia Mesjasza-Bogoczłowieka („drugiego Adama") w historię [IV 573-574]. Opisane w Starym Testamencie dzieje ludzkości Sołowjow podzielił na sześć historycznych dni, podobnych do tych „sześciu dni stworzenia", w ciągu których Bóg powołał do życia naturę i człowieka. W ciągu trzech pierwszych dni, od grzechu pierworodnego do czasów patriarchy Jakuba-Izraela, człowiek (jako obraz i podobieństwo Boże [IV 341]) łączył się z Bogiem na sposób indywidualny. W ciągu trzech następnych dni, od Mojżesza do Mesjasza, Żydzi rozwijali w historii zasadę teokracji narodowej. Ta ostatnia zaś była wstępem do opisanej częściowo w księgach prorockich teokracji powszechnej, która „obejmie wszystkie narody ziemi" [IV 562]. Religijna historia Żydów, tak jak ją pojmował

---

[62] Protestantyzm jest tu nazwany „kościołem" jedynie ze względów stylistycznych, ponieważ gdzie indziej Sołowjow wyraźnie stwierdził, że „protestanci w swojej aktualnej sytuacji znajdują się *poza* Kościołem" [IV 113] — por. L. Müller, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951 s. 48.

Sołowjow, stanowiła właściwy wstęp do historii chrześcijaństwa. Było przeto logiczne, że rosyjski myśliciel w religijnych dziejach Żydostwa w okresie przed Chrystusem dostrzegał konsekwentne wypełnianie pozytywnego planu historii. Wyraźnie widząc w historii Izraela oddziaływanie ludzkich „dzikich żądz", twierdził wszakże, iż Mądrość Boża nawet „osobiste zło żydowskich protoplastów" wykorzystywała dla „dobra rodzącego się narodu izraelskiego i jego powszechnej misji" [IV 415]. Gdy jednak chodziło o historię Żydów w okresie po Chrystusie, to Sołowjow — konsekwentnie w duchu swej chrześcijańskiej wizji dziejów — patrzył na nią jako na częściowe odstępstwo od prowidencjalnego planu [IV 156-159]. Wyrażał jednak nadzieję, że „lepsza część Żydostwa" zdoła wejść do przyszłej ponadnarodowej teokracji, czyli — mówiąc innymi słowy — nawróci się na chrześcijaństwo [IV 184][63].

W traktacie *Historia i przyszłość teokracji* znajdujemy bardzo ważny dla zrozumienia ogólnej istoty Sołowjowowskiej historiozofii fragment, który w wymiarze konkretno-historycznym[64] związany był z osobą trzeciego żydowskiego patriarchy — Jakuba. Podług Księgi Rodzaju ów młodszy syn Izaaka ujrzał we śnie drabinę jednym swym końcem opartą o ziemię, a wierzchołkiem dotykającą nieba. Po szczeblach tej drabiny schodzili w dół i wspinali się w górę Aniołowie, a na samym jej wierzchołku stał Bóg Abrahama (Rdz 28, 12-13). Sołowjow wyciągał następujące wnioski z tego biblijnego opisu: 1. skoro drabina do nieba została zbudowana ręką Bożą, to daremny jest trud „bezbożnej ludzkości", która samodzielnie chce osiągnąć niebo (tutaj czynił aluzję do budowniczych wieży Babel, ale zapewne także do ich nowożytnych kontynuatorów, głoszących samowystarczalność i pełną samodzielność człowieka); 2. jeśli drabina istnieje, to nie mają racji także ci, którzy głoszą ideę Boga pozaludzkiego i dostrzegają nieprzekraczalną granicę pomiędzy „górnym a dolnym światem"; 3. istnieje bowiem łączność pomiędzy obiema sferami, pomiędzy „naszą ciemnością" a „Bożym światem"; 4. owa łączność nie jest jednak bezpośrednia, lecz realizuje się stopniowo (człowiek bowiem sam nie może jednym ruchem wznieść się ku „niebiańskiej doskonałości", a Bóg nie chce aktem własnej woli ogłosić człowiekowi „całej pełni niebiańskich darów", szanując jego *wolność* i *rozumność*). Wynikająca z tych wniosków ogólna Sołowjowowska konkluzja brzmiała następująco:

> Ta ziemska rzeczywistość nosi w sobie zasadę niebiańskiej doskonałości, nie krążącej jak idealny cień nad ziemską przyrodą i życiem, lecz opierającej się na nich i będącej kopułą tej drabiny, której podstawa jest utwierdzona na ziemi. Oto doskonały obraz prawdziwej religii: odrzuca ona zarówno bezskrzydły materializm, pełzający po ziemi i żywiący się jedynie prochem, jak i ten idealizm bez ziemskich korzeni, który błąka się w eterze abstrakcyjnej myśli i zadowala się swoimi powietrznymi zamkami; prawdziwa religia zawsze potwierdza swoją podstawę na ziemi i dlatego jej kopuła nie tylko w wyobraźni, lecz również w rzeczywistości dosięga nieba [IV 403-404].

Powyższą wypowiedź można traktować jako polemiczną nie tylko w stosunku do ideologii materializmu i chrześcijańskiego platonizmu[65], lecz również w odniesieniu do protestanc-

---

[63] „Gorszą" część Żydów Sołowjow pozostawiał aż do końca dziejów poza ową teokracją, jakkolwiek twierdził — zgodnie z tezą apostoła Pawła, że *cały Izrael będzie zbawiony* (Rz 11, 26) — że wszyscy Żydzi u schyłku czasów dostąpią łaski „Bożego miłosierdzia" [IV 184].

[64] Sołowjow, wbrew alegorycznym interpretacjom Pisma św., twierdził, że biblijna narracja opowiada nie tylko o tym co ogólne, lecz także o tym, „co raz *było* (...) i tym samym określiło ogólny charakter i dalszy bieg spraw ludzkich" [IV 345]. Mogła to być polemika z tezą Hegla, dla którego opisane w Biblii Boże działanie nie było faktem historycznym, lecz jedynie alegorycznym opisem prawdy, czymś na kształt mitów Platona. W Rosji taki pogląd wbudził m. in. zainteresowanie marksisty Plechanowa — por. G. W. P l e c h a n o w, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. III, Moskwa 1957 s. 655.

[65] W akademickim wykładzie *Historyczne zadania filozofii* (1880) Sołowjow mówił o platonizmie jako

kiej „nauki o usprawiedliwieniu" (niem. *Rechtfertigungslehre*) i o grzechu pierworodnym (*Erbsündenlehre*)[66]. W owej tradycji pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje przepaść, którą może zasypać tylko łaska Boża, nie potrzebująca żadnej współpracy ani wolności ludzkiej — za przyczynę takiego stanu rzeczy uważa się tu grzech pierworodny.

Sołowjow tymczasem zdecydowanie zaprzeczał poglądowi „niektórych heretyków", podług których pierworodny grzech był „*absolutnym* złem". Gdyby tak było, to ludzkość po wsze czasy pozostałaby we „władzy grzechu i śmierci" [IV 445]. Dla rosyjskiego myśliciela upadek pierwszego człowieka nie był grzechem *celu*, lecz tylko grzechem *drogi*. Będąc „stworzonym na obraz i podobieństwo Boże", człowiek słusznie chciał osiągnąć doskonałość Stwórcy. Grzech drogi polegał na tym, że chciał tę doskonałość osiągnąć „swoim szlakiem", a nie „szlakiem Bożym", swoim „samowolnym działaniem", a nie „posłuszeństwem wobec Bożych przykazań". Tym samym pierwszy człowiek odrzucił nie Boga, lecz władzę Boga, czyli zgrzeszył przeciwko *teokracji* [IV 347]. Posługując się językiem historiozoficznego schematu z *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej*, Sołowjow pisał:

> Ponieważ akt grzesznego upadku odnosił się nie do (teozoficznej) *istoty* i nie do (teurgicznego) *celu* Bogoczłowieczeństwa, a jedynie do jego (teokratycznej) *formy*, dlatego fatalna konieczność grzechu i śmierci jest jedynie *formalnym*, przemijającym stanem, a nie istotą ludzkiego życia: w głębi ogólnoludzkiej duszy nawet pośród królestwa zła zachowuje się żywa możliwość *Bogorodzicielstwa* [IV 445].

W latach 1888-1889 Sołowjow podjął próbę kolejnego wpisania w prowidencjalny plan historii przeszłych, aktualnych i przyszłych dziejów Rosji (narodu rosyjskiego). Jego przekonania w tej kwestii opierały się na podstawowym założeniu, że „ideą nacji nie jest to, co ona sama myśli o sobie w czasie, lecz to, co Bóg myśli o niej w wieczności" [XI 92][67]. Za najważniejsze potwierdzenie faktu, że misja Rosji ma charakter religijny, uznawał następujące momenty, wydarzenia i osoby z przeszłości: 1. „szlachetny i mądry akt narodowego samowyrzeczenia" związany z przywołaniem Waregów na ruską ziemię [XI 96-97]; 2. „wspaniały obraz św. Włodzimierza", Chrzciciela Rusi [XI 97]; 3. reformę Piotra Wielkiego, który odrzucił „ślepy nacjonalizm" Moskwy i w imię „oświeconego patriotyzmu" połączył Rosję z zachodnią cywilizacją [XI 97-98]; 4. wyzwolenie chłopów przez cara Aleksandra II [XI 107].

Jednakże w dziejach Rosji, i tutaj Sołowjow rozwijał myśli zawarte już w *Wielkim sporze*, oddziaływały także i nadal oddziałują potężne siły wrogie uniwersalnej misji chrześcijaństwa. Są to odziedziczone z Bizancjum idee „nacjonalistycznego partykularyzmu" oraz „absolutystycznego cezaropapizmu" [XI 116]. Rosyjski myśliciel był przekonany, że różnice pomiędzy narodami zachowają swą moc aż do końca wieków [XI 113], ale twierdził także, iż „w pierwotnej myśli Boga narody nie istnieją poza ich organiczną i żywą jednością, czyli poza ludzkością" [XI 99]. Ani jeden naród nie może żyć wyłącznie dla siebie, ponieważ jego istnienie realizuje się w pełni tylko w powszechnym życiu ludzkości — na tym polega istota wszelkiej idei narodowej, „przedwiecznie ustanowionej w planie Bożym". Narody — podobnie jak jednostki ludzkie — są „istotami moralnymi" [XI 92]. Uczestnictwo w życiu Kościoła powszechnego to przede wszystkim rozwijanie „wielkiej chrześcijańskiej cywilizacji", która ma charakter ponadnarodowy [XI 100].

---

o dualizmie, nie dostrzegającym związku pomiędzy „światem materialnych zjawisk" a „idealnym kosmosem" [II 408]. W *Apologii dobra* w ten sam sposób został przez niego skrytykowany „symbolizm" buddyjski, w którym „świat idei jako krąg gwiezdny otacza ziemię, lecz się z nią nie łączy". Tymczasem, jak twierdził rosyjski myśliciel, „bez ziemi nie ma dla człowieka także nieba" [VIII 275].

66 Zwrócił na to uwagę L. M ü l l e r, *op. cit.*, s. 57-58.

67 To stwierdzenie pochodzi z minitraktatu pt. *Idea rosyjska* [*L'idée russe*, 1888].

Sołowjow uważał, że o tych prawdach chrześcijańskich zapomniała Rosja współczesna, która zdradziła ideały św. Włodzimierza oraz Piotra I [XI 98]. „Łżepatroci" przekształcili ideę religijną w polityczną misję, która za swe główne zadanie uważa „dobicie zdychającego już Imperium Ottomańskiego", zniszczenie monarchii Habsburgów oraz zdobycie Konstantynopola [XI 98]. „Duch narodowego egoizmu" sądzi przy tym, że to on jedyny posiadł „monopol na wiarę i życie chrześcijańskie" [XI 101]. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, pogląd nacjonalistyczny miał rację bytu tylko w okresie przed chrześcijaństwem, gdy plemiona i nacje istniały jako *disjecta membra* ludzkości [XI 100]. W okresie po Chrystusie jest on tylko „szkodliwą zasadą":

> Tym sposobem Kościół, który w rzeczywistości stanowi niewzruszony kamień powszechnej jedności i solidarności, staje się dla Rosji *palladium* wąskiego narodowego partykularyzmu, a często także biernym narzędziem polityki egoizmu i nienawiści [I 101].

Pomimo tej wielce pesymistycznej oceny aktualnej rosyjskiej rzeczywistości, Sołowjow był przekonany, że Rosja nie wyrzekła się swego prawdziwego religijnego przeznaczenia i wkrótce powróci do „wiary i miłości swych lat młodzieńczych" [XI 99]. W swoim nowym idealnym planie zorganizowania sfery praktycznej historycznego procesu myśliciel mówił o trzech nieodłącznych elementach tej dziedziny: kapłaństwie, elemencie królewskim i proroczym. Łączą one w sobie, jak wynikało jego wykładu, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a ich harmonia ma prowadzić ku pełni czasów — przeszła „jedność" (ros. *jedinstwo*) i aktualna „wielość"(ros. *mnożestwiennost'*) staną się w przyszłości „całością" (ros. *cełostnost'*) [XI 112].

Zasada przeszłości, czyli „ojcowstwa", jest urzeczywistniona w Kościele poprzez kapłaństwo, ojców duchownych i starców — są oni na ziemi „przedstawicielami niebieskiego Ojca". Sołowjow występował przeciwko zasadzie „kapłaństwa narodowego" na rzecz „kapłaństwa ogólnego, czyli międzynarodowego". Sądził przy tym, że zjednoczenie narodowego duchowieństwa w jedno „powszechne ciało" (ros. *wsielenskoje tieło*) może się dokonać jedynie dzięki istnieniu i oddziaływaniu stałego i realnego międzynarodowego centrum, które będzie stanowić przeciwwagę dla „wszelkich partykularnych tendencji" [XI 112].

Zasada teraźniejszości, czyli „synostwa", jest reprezentowana w historii przez narodowego politycznego władcę. Ani państwo, ani świecki rząd nie mają przed oczami interesów całej ludzkości, ponieważ ich obowiązki dotyczą wyłącznie tej części rodzaju ludzkiego, nad którą sprawują władzę. Kościół nie poddaje w wątpliwość zasady wielości nacji i państw, jednak stanowczo się sprzeciwia doktrynie, która głosi najwyższą wartość narodowych interesów. Dla Sołowjowa, co warto jeszcze raz przypomnieć, taki pogląd był „nowym pogaństwem", który tworzy z narodu „najwyższe bóstwo", a także „fałszywym patriotyzmem, który chce stanąć na miejscu religii" [XI 113].

Zasada przyszłości, czyli „ducha", jest w świecie reprezentowana przez „prawdziwych proroków" jako przedstawicieli społeczeństwa [XI 114]. Rosyjski myśliciel twierdził, że zgoda i harmonijna współpraca owych trzech faktorów (kapłaństwa, władzy królewskiej i elementu proroczego) stanowi podstawę „prawdziwego postępu" w praktycznej sferze dziejów [XI 114]:

> Im bardziej jest doskonała jedność owych trzech współczesnych sobie przedstawicieli przeszłości, teraźniejszości i przyszłości ludzkości, tym bardziej jest zdecydowane zwycięstwo Kościoła powszechnego nad fatalnym prawem czasu i śmierci, tym bardziej ścisły jest związek łączący nasze ziemskie istnienie z wiecznym życiem Bożej Trójcy [XI 115].

Podobnie jak w Trójcy św. istnienie trzeciej Osoby (Ducha św.) wymaga jedności dwóch pierwszych Osób (Ojca i Syna), podobnie w „społecznej trójcy ludzkości" działalność proroków

musi być oparta na solidarnej współpracy władzy duchownej i świeckiej, Kościoła i państwa, chrześcijaństwa i narodowości [XI 115-116]. Właśnie tej solidarności Sołowjow nie dostrzegał w czasach aktualnych, w których „syn" (czyli władca polityczny) powstał przeciwko „ojcu" (władcy duchowemu), tłumiąc zarazem społeczną wolność („proroków"). Fałszywa władza królewska zrodziła fałszywych proroków — antysocjalny absolutyzm państwa stał się główną przyczyną powstania antysocjalnego indywidualizmu „postępowej cywilizacji". Wolność, do której dążyła egoistyczna jednostka w swej walce z absolutnym państwem, dla rosyjskiego myśliciela była podobna do tej pseudowolności, „którą śmierć dawała organicznym elementom rozkładającego się ciała". W słowianofilskim obrazie świata owa negatywna wolność była głównym atrybutem świata zachodniego — Sołowjow w swych wczesnych dziełach podzielał taki pogląd. Tymczasem w *Idei rosyjskiej* przestrzegał już rosyjską „narodową dumę" przed odnoszeniem tej mrocznej krytyki wyłącznie do Zachodu. Nie tam bowiem, jak sądził, „pierworodny grzech absolutystycznego partykularyzmu i nacjonalistycznego cezaropapizmu po raz pierwszy wniósł element śmierci w społeczne ciało Chrystusa". Stało się to — wbrew temu, co pisali słowianofile — w Bizancjum, którego pierwszym spadkobiercą było następnie Imperium Rosyjskie [XI 116][68]. Gdyby Rosjanie byli narodem pogańskim, to mogliby zakonserwować po wsze czasy ów stan podporządkowania Cerkwi państwu; ponieważ jednak naród rosyjski jest w głębi swej duszy narodem chrześcijańskim, to musi on zmienić aktualny stan rzeczy:

> Chrześcijańska Rosja, naśladując samego Chrystusa, powinna podporządkować władzę państwa (królewską władzę Syna) autorytetowi Kościoła powszechnego (kapłaństwu Ojca) i przydzielić należne miejsce społecznej wolności (działaniu Ducha). Rosyjskie Imperium, odłączone w swoim absolutyzmie, stanowi jedynie groźbę walki i niekończących się wojen. Rosyjskie Imperium, pragnące służyć Kościołowi powszechnemu i dziełu społecznej organizacji, biorąc je pod swą opiekę, wniesie do rodziny narodów pokój i błogosławieństwo [XI 117].

Historyczne zadanie Rosji wynika przeto z jej nierozerwalnych związków z „powszechną rodziną Chrystusa". Cały wysiłek narodowy musi być skierowany na „ostateczne urzeczywistnienie obrazu społecznej trójcy", w której każdy z elementów — Kościół, państwo i społeczeństwo — osiąga wolność w wewnętrznej łączności z innymi. Ogólne zadanie „idei rosyjskiej" polega na jej współuczestnictwie w dziele odbudowy na ziemi obrazu Bożej Trójcy [XI 117]. Traktując historię jako bogoludzki proces urzeczywistniania dzieła Bogoczłowieczeństwa, Sołowjow często — o czym już tu była mowa — zastanawiał się nad relacją ludzkiej wolności i Bożej łaski. Jedno z ciekawszych rozwiązań tej kwestii zaprezentował właśnie w pracy *Idea rosyjska*. Pisał tam, że podstawę działania „moralnej istoty" (jednostki ludzkiej lub narodu) stanowi fakt, iż idea, podług której ona działa („uczestnictwo w powszechnym w życiu" zapisane w myśli Boga), nigdy nie występuje jako „materialna konieczność", lecz ma „formę moralnego obowiązku" [XI 92-93]. Boża myśl stanowi fatum tylko dla materialnych rzeczy, dla człowieka zaś jako istoty moralnej jest ona „obowiązkiem", który może być wypełniony dobrze lub źle, może być przyjęty lub też odrzucony. Jednakże Sołowjow nie twierdził, iż ludzka wolność może zakłócić „prowidencjalny plan", ponieważ moralne oddziaływanie Boga uważał za równie wszechmocne jak jego oddziaływanie fizyczne. „Rozstrzygająca konieczność" (ros. *fatalnaja nieobchodimost'*) w sferze moralnej miała wszakże dla rosyjskiego myśliciela charakter „zależny i warunkowy". Boża idea, gdy człowiek wypełniał swój obowiązek wobec niej, działała jako „zasada życia". Gdy zaś obowiązek nie był wypełniony, Boża idea przejawiała się jako „zasada śmierci":

[68] Dla potwierdzenia tezy, że wszelkie socjalne nieszczęścia Rosji wynikają z faktu podporządkowania Kościoła państwu, Sołowjow przywołał wielce krytyczne wobec Cerkwi fragmenty z dzieł I. Aksakowa [XI 102-106].

Moralna istota nigdy nie może wyzwolić się spod władzy Bożej idei, która stanowi sens jego bytu, ale już od samej tej istoty zależy, czy nosi ona ową ideę w sercu oraz w losach swoich jako błogosławieństwo, czy też jako przekleństwo [XI 93].

Dokładnie z takiego punktu widzenia Sołowjow opisywał ziemskie dzieje człowieka i narodów. Boża idea jako przyczyna i cel historii była „zasadą życia", która jednakże od dnia upadku pierwszego człowieka, zarówno na pewnych etapach historii poszczególnych nacji, jak i wewnątrz konkretnych indywidualnych jednostek, mogła być zastępowana przez „zasadę śmierci". Oto, co Sołowjow pisał o grzechu pierworodnym i jego konsekwencjach dla historycznego człowieka:

Ludzka *możliwość* wyboru własnej drogi, zamiast drogi Bożej wchodziła w plan jego wolności, ale dla przejawienia tej wolności człowiek wcale nie miał potrzeby wybierania złej drogi. Ja *mogę* dokonać zabójstwa, i jest to moja przewaga nad drzewem lub kamieniem, które nie mogą dokonać żadnego złego czynu. Ale ta przewaga nie wymaga wcale, abym rzeczywiście dokonał zabójstwa: wtedy, przeciwnie, nadchodzi kres mojej wolności [IV 347].

Dodajmy, że w dziele *Rosja a Kościół powszechny* (1889) Sołowjow odróżnił wolność człowieka od wolności czystych duchów. Gdy mówił o Bożym akcie kreacji kosmosu, rozróżniał świat wyższy od niższego. Świat niższy, który był stworzony przez Boga za pośrednictwem duszy świata, to przestrzeń fizyczna. Tymczasem stworzony bezpośrednio przez Boga świat wyższy, to niebiański świat czystych duchów, czyli aniołów, któremu są obce pojęcia materii, czasu, przestrzeni i mechanicznej przyczynowości [XI 300]. Czyste duchy są wolne, ale ich wolność jest inna aniżeli ludzka — nie mogą one żałować swoich czynów i dlatego, jeśli już się za czymś opowiedziały, dokonały tego raz na zawsze. Ten pierwszy i ostateczny akt wyboru wyczerpał ich wolność po wsze czasy. Anioł, który się opowiedział za Bogiem, wrócił do Niego, uczestnicząc w Bożej Mądrości. Anioł, który się opowiedział przeciw Bogu, przemienił się na zawsze w ducha upadłego (szatana). Kto bowiem posiadł absolutną wolność, może z niej skorzystać tylko jeden raz [XI 301]. Z tego Sołowjowowskiego stwierdzenia — które jest całkowicie zgodne ze starożytną i nowożytną nauką Kościoła na temat czystych duchów[69], — wynikały następujące konsekwencje:

1. skoro grzech aniołów nie może nigdy zostać naprawiony, to można przypuszczać, że nie będzie również możliwa ostateczna apokatastaza wszystkiego, którą Sołowjow głosił w duchu Orygenesa w *Kryzysie zachodniej filozofii*[70]; 2. *ze względu na możliwość skruchy* wolność ludzka jest wyższa od wolności anielskiej, a człowiek stoi wyżej od wszystkich czystych duchów. W późnym artykule *Życiowy dramat Platona* [*Żyzniennaja drama Płatona*, 1898] Sołowjow powoływał się w tym konktekście na stwierdzenie św. Pawła skierowane do Koryntów: „Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów?" (1 Kor 6, 3):

Z chrześcijańskiego punktu widzenia anioł nie jest najwyższym ze stworzeń; podług swej istoty i przeznaczenia stoi on niżej od człowieka, ale tylko od takiego człowieka, jakim on powinien być i bywa w niektórych przypadkach. Przedstawicielka chrześcijańskiej ludzkości jest uznawana za

---

[69] Jan z Damaszku w dziele *De fide orthodoxa* (II 4) napisał o upadłych aniołach: „Nie ma dla nich skruchy, jak nie ma skruchy dla ludzi po śmierci". Cytat ten został przywołany przez najnowszy Katechizm Kościoła katolickiego (393, *Wyznanie wiary chrześcijańskiej*, paragraf siódmy: *Upadek*, rozdz. II: *Upadek aniołów*), gdzie mówi się o *nieodwołalnym* charakterze wyboru dokonanego przez aniołów — *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 s. 98-99.

[70] Bliski Sołowjowowi św. Augustyn w następujący sposób ironizował nad Orygenesem: „Jeszcze miłosierniejszy, zaiste, okazał się tu Orygenes, który wierzył, że nawet sam diabeł i jego aniołowie po odcierpieniu odpowiednich dla nich przewin, cięższych i dłuższych kar, winni być z owych mąk wyrwani i włączeni do społeczności świętych aniołów" — św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, Warszawa 1977 s. 528-529 (XXI, 17), tłum i oprac. W. Kornatowski.

królowę aniołów, a u apostoła Pawła czytamy, że wszyscy prawdziwi chrześcijanie będą sądzić także aniołów. Anioły zaś nie sądzą ludzi, lecz wypełniają przy nich służbę Bożą [IX 233][71].

3. właśnie ze względu na wielką wartość ludzkiej wolności stał się możliwy akt Wcielenia Jezusa w historię (Bogoczłowiek), a w przyszłości stanie się możliwe zaistnienie społeczeństwa chrześcijańskiego (Bogoczłowieczeństwo). Sołowjow uznawał za swoje stwierdzenie św. Atanazego o Bogu, który stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Ideę „przebóstwienia" człowieka (*theosis*), jaką odnajdywał w pismach Makarego Egipskiego, Atanazego z Aleksandrii oraz Grzegorza Teologa, stawiał zarazem wyżej od idei „anielskości" (*angelosis*), która, jego zdaniem, stanowiła kościec zasady ascetycznego zachodniego monastycyzmu. Powołując się na znane w tradycji określenie św. Franciszka mianem „Pater Seraphicus" („ojciec anielski"), Sołowjow twierdził, że najlepiej oddaje ono istotę zachodniego ascetycznego monastycyzmu [IX 233]. Zauważmy jednak, że w Sołowjowowskim wykładzie zabrakło miejsca dla idei monastycyzmu św. Benedykta, który po upadku starożytnego Rzymu (476) podjął wielki trud odbudowy świata.

Jest możliwe, że swoim stwierdzeniem o potrzebie wyjścia z klasztoru do świata Sołowjow nawiązywał do znanej opinii starca Zosimy z *Braci Karamazowów*, podług którego, jego młody uczeń, Alosza, winien po śmierci swego nauczyciela wyjść do ludzi, aby przyczyniać się do wyplenienia zła ze świata tego[72]. Dodajmy, że wraz z przekonaniem o wiecznym charakterze *wyboru* aniołów pojawiło się w Sołowjowowskim światopoglądzie teoretyczne uzasadnienie dla wiary w istnienie złych duchów. W tym istotnym fragmencie prowidencjalizm Sołowjowa różnił się od prowidencjalizmu Czaadajewa, w którym nie było miejsca na istoty pośrednie między Bogiem a człowiekiem.

3. W stronę Apokalipsy (1891-1900)

Pamiętamy, że po publikacji *Kryzysu zachodniej filozofii* Kawielin w swej polemice z Sołowjowem postulował, aby młody autor całkowicie zrezygnował z utopijnej chęci tworzenia metafizyki i nie próbował pogodzić nauki z religią. Z „równania" Kawielina wynikało, że antymetafizyczny umysł powinien umieć przejść od teorii do działania w praktycznym świecie zjawisk. Pozytywista ma tu do spełnienia twórczą rolę zarówno wobec materialnego świata jak i wobec siebie samego jako istoty psychiczno-materialnej. Tymczasem z „równania" Sołowjowa bezspornie wynikało — czemu myśliciel dał wyraz przede wszystkim w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* („prawo historycznego rozwoju") — że ponadhistoryczny ze względu na swe pochodzenie i przeznaczenie człowiek powinien działać podług takiej teorii, która potwierdzałaby jego godność jako istoty Bożej. Od połowy lat 80. za bliski cel swego działania myśliciel uznawał ekumenizm, uzasadniając go teoretycznie i czyniąc praktyczne wysiłki na rzecz jego wcielenia w życie historycznego Kościoła. Sołowjowowi chodziło przede wszystkim o ponowne połączenie prawosławnej i katolickiej części

[71] Zastanawiające, że tak wybitny znawca myśli antycznej jak Łosiew, nie potrafił dostrzec zakorzenienia tej części doktryny Sołowjowa w Piśmie Świętym i w chrześcijańskiej tradycji, pisząc: „Który z chrześcijan odważyłby się powiedzieć, że człowiek stoi wyżej od bezcielesnych aniołów właśnie dlatego, iż posiada ciało i może walczyć o siebie i o innych, posiadając wolność wyboru?" — A. Łosiew, *op. cit.*, s. 257.

[72] Dla chronologicznego porządku warto przypomnieć, że Sołowjow już w roku 1873, a więc znacznie przed Dostojewskim, pisał w jednym z listów: „Monastycyzm miał kiedyś wielką rolę do spełnienia, ale teraz nadszedł czas nie ucieczki od świata, lecz wejścia w świat, tak aby go przeobrazić" — *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa...*, t. III s. 89.

Kościoła. Protestantyzm bowiem był w jego oczach zaledwie „religijną sektą", która powinna w odpowiednim czasie powrócić do macierzystej chrześcijańskiej przystani [IV 113][73].

Publikacja dzieł z zakresu ekumenizmu[74] oraz ich wielce niechętne lub co najwyżej obojętne przyjęcie przez prawosławnych i katolików stały się jedną z przyczyn zachwiania nadziei Sołowjowa. Papież Leon XIII powiedział podobno, że pomysł zjednoczenia Kościoła jest ideą piękną, którą jednak tylko cud mógłby urzeczywistnić (*Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile*)[75]. Również nowy car rosyjski, Aleksander III, wielokrotnie dowodził, że wcale nie zamierza odradzać religijnego dzieła cesarzów: Konstantyna oraz Karola Wielkiego. Prawosławni, zarówno epigoni słowianofilstwa (I. Aksakow) jak i oficjalni cezaropapiści (Pobiedonoscew, Katkow) oskarżali Sołowjowa o „papizm" i „jezuityzm". Katolicy zaś, a szczególnie paryscy jezuici, chcieli widzieć w nim konwertytę, podczas gdy uzasadnienie filozoficzne jego ekumenicznej idei uważali za dziwactwo.

W 1896 roku, na cztery lata przed śmiercią Sołowjowa, miało miejsce wydarzenie o wielkim znaczeniu, które jeszcze do dzisiaj jest często niewłaściwie interpretowane. Sołowjow przyjął Eucharystię w Kościele greckokatolickim. Katolicy uznali to za akt „nawrócenia"[76], podczas gdy prawosławni nazywali to „błędem", wkrótce potem przezwyciężonym[77]. Tymczasem był to, jak słusznie stwierdził współcześnie Klinger[78], akt *interkomunii*, którym Sołowjow (przed samą śmiercią przyjął on znów Eucharystię w Cerkwi) dawał do zrozumienia, że nie uznaje schizmy. Ten uniwersalny akt nie został jednak zrozumiany ani przez ówczesnych katolików, ani przez prawosławnych.

Na początku lat 90. w optymistycznej myśli Sołowjowa pojawiły się mroczne i pesymistyczne tony. Młody i dojrzały Sołowjow — co staralismy się pokazać w powyższych fragmentach — był wielkim historiozoficznym maksymalistą i wierzył w nieuchronne oraz stosunkowo prędkie urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi. Na pewien zwrot w jego późnej myśli wpłynęło wiele przyczyn. Zarówno rozwianie marzeń o prędkim urzeczywistnieniu ekumenicznej teokracji, jak i poczucie zagrożenia chińskiego oraz wielki głód w Rosji w roku 1891 stały się w latach 90. przyczyną historiozoficznego pesymizmu Sołowjowa. Wyrzekając się marzeń o teokracji, wygłosił on w roku 1891 publiczny wykład pt. *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego* [*O priczinach upadka sriedniewiekowogo mirowozzrienija*, 1891], w którym — obok wątków mrocznych — nadal była jednak obecna wiara w możliwość odrodzenia ludzkości i świata:

> Istotą prawdziwego chrześcijaństwa jest odrodzenie ludzkości i świata w duchu Chrystusowym, przekształcenie tego świata w Królestwo Boże (które nie jest z tego świata). To odrodzenie jest długim i złożonym procesem — nieprzypadkowowo w samej Ewangelii jest ono porównane do wzrostu drzewa, dojrzewania zboża czy zaczyniania ciasta [VI 381].

Mianem *średniowiecznego światopoglądu* Sołowjow określił historyczny kompromis pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem, który trwał i nadal trwa w obu częściach Europy

---

[73] Por. G. Przebinda, *Włodzimierza Sołowjowa spór z protestantyzmem*, „Znak", R. XLIV: 1992 nr 446 s. 102.

[74] Więcej na temat ekumenizmu Sołowjowa por. J. Rupp, *Message ecclesial de Solowiew*, Paris–Bruxelles, b. d. (1974-1975); G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow i idea teokracji ekumenicznej*, „Znak", R. XXXVII: 1985 nr 377-378 s. 64-72.

[75] W. Sołowjow, *Pis'ma*, t. IV, Pietierburg 1923 s. 119.

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

[77] Por. archim. F. Morozow, *Rieligiozno-filosofskoje mirowozzrienije Wł. Sołowjowa*, Warszawa 1928 s. 58-96.

[78] J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, [w:] idem, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983 s. 291-292.

od czasów wczesnego Średniowiecza [VI 381]. Sołowjow wyróżnił i skrytykował dwa rodzaje kompromisu pomiędzy absolutną ideą a historią: 1. kompromis *faktyczny*, który wynika z uznania różnicy między absolutną prawdą a historyczną rzeczywistością. W tym światopoglądzie całe życie historycznej ludzkości jest traktowane jako pożądany kompromis między ideą a dziejami — zniknięcie tego kompromisu wiązało się tutaj z absolutnym końcem ludzkiej historii [VI 386]; 2. kompromis *pryncypialny*, który wiąże się z niewłaściwym rozumieniem własnej religii przez samych chrześcijan. Jego ślady Sołowjow dostrzegał już w pierwszych wiekach chrześcijańskiej religii:

> Większość nowo nawróconych pragnęła, aby wszystko zostało po staremu. Prawdę chrześcijaństwa uznali oni za fakt zewnętrzny, nawiązując z nim pewne zewnętrzne formalne stosunki, jednak wyłącznie po to, aby całe ich życie jak dawniej pozostawało pogańskie, aby świeckie królestwo nadal miało świecki charakter. Boże zaś królestwo, które nie jest z tego świata, miało konsekwentnie pozostawać poza światem, nie oddziałując na niego w sposób życiodajny i będąc jedynie nie przynoszącą korzyści ozdobą oraz dodatkiem do królestwa świeckiego [VI 386].

Formułując swe „prawo historycznego rozwoju" w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*, Sołowjow zdecydowanie potępiał pewne fakty z dziejów chrześcijaństwa. Ostrzu jego krytyki została wtedy poddana zarówno epoka cesarza Konstantyna jak i działalność Justyniana oraz Teodory. W swych późniejszych pracach myśliciel skrytykował zarówno kościelną przeszłość Zachodu jak i tradycję Bizancjum oraz Rosji. Zawsze jednak uważał, że mroczne momenty w dziejach Kościołów i społeczeństw były pewną fazą przejściową ku lepszej przyszłości i ku oczekiwanemu wypełnieniu historii. Omawiany wykład, chociaż nie stanowił całkowitego zaprzeczenia tych optymistycznych idei, był jednak w swojej treści bardziej pesymistyczny. Sołowjow posunął się tu nawet do krytyki pierwszych lat chrześcijaństwa, jeszcze z czasów, gdy żył i działał historyczny Jezus. Chrześcijaństwo nie było przez niego obecnie postrzegane jako postępujące urzeczywistnienie idealnego Kościoła, lecz stawało się czymś w rodzaju walki złej zasady z dobrą, która często toczyła się wewnątrz indywidualnej ludzkiej jednostki. Wielce interesująca była także nowa Sołowjowowska teza o *niechrześcijanach*, którzy uczynili więcej dla dobra ludzi aniżeli przedstawiciele oficjalnego Kościoła [por. VI 392]. W historiach ewangelicznych, które wcześniej były dla niego dowodem na teokratyczne dążenia ludzkości, teraz myśliciel uwypuklał przede wszystkim element mroczny:

> Nieprzypadkowo w słynnym rozdziale XVI Ewangelii Mateusza stoją obok siebie, z jednej strony, wielka pochwała Piotra za jego szczere wyznanie prawdziwej wiary, a drugiej — takie oto zwrócenie się ku niemu: „Zejdź mi z oczu szatanie! Jesteś mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz po ludzku". Czyli, że można posiąść najbardziej nawet gorliwą, najżarliwszą i najbardziej prawdziwą wiarę, a zarazem nie mieć w sobie Bożego Ducha, będąc podobnym do szatana, jak też się mówi w innym miejscu Nowego Testamentu: *Lecz także i złe duchy wierzą i drżą* [VI 382].

Pochodzące z Listu św. Jakuba Apostoła (2, 19) zdanie o złych duchach było wyrazem Sołowjowowskiej pośredniej polemiki z tradycją protestancką, głoszącą usprawiedliwienie człowieka poprzez wiarę, jednak w tym fragmencie zastanawia nas inny moment. Jeszcze w traktacie *Rosja a Kościół powszechny* [*La Russie et l'Eglise universelle*, 1889] w swej polemice z przeciwnikami prymatu papieża rzymskiego Sołowjow odnosił się do tych dwóch Mateuszowych scen. Jednak wtedy scena druga, będąca dowodem ludzkiej słabości Piotra, traktowana była przezeń jako epizod i pokusa, która przemija, podczas gdy Piotr-opoka ze sceny pierwszej stanowił wartość stałą i niezależną od wszelkich pokus, którym ulegał [por. XI 231][79]. Teraz zaś Sołowjow skrytykował zarówno zbrojne natarcie Piotra na sługę

[79] V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889 s. 120.

arcykapłana jak i trzykrotne zaparcie się przez niego Jezusa w obliczu Jego prześladowców [VI 382-383]. Podobnie inni apostołowie, jak twierdził dalej Sołowjow, nie pojmowali, z jaką misją Chrystus przyszedł na ziemię. Nawet ulubiony uczeń Jezusa, Jan, chciał wraz z Jakubem spalić niegościnną wioskę samarytańską, co w oczach Sołowjowa dowodziło jego niezrozumienia nauki Założyciela chrześcijaństwa [VI 382-383].

Podczas gdy apostołowie w dniu Zesłania Ducha św. zrozumieli istotę nauczania Chrystusa, to późniejszy Kościół do tej pory nie przeżył swojej Pięćdziesiątnicy. Gdy bowiem chrześcijaństwo zaczęło się rozszerzać poza granice gminy żydowskiej, to od razu doszedł do głosu ów wspominany *kompromis pryncypialny*. Nieprzypadkowo w listach św. Pawła skierowanych do różnych chrześcijańskich gmin przeważał ton karcący. Dla Sołowjowa cała epoka przed Konstantynem Wielkim nie była — wbrew opinii wielu katolickich historyków Kościoła — złotym wiekiem chrześcijaństwa:

> W tym czasie większość chrześcijan odnosiła się do idei Królestwa Bożego w sposób powierzchowny — oczekiwała jego nadejścia jako zewnętrznej cudownej katastrofy, która powinna się rozszaleć jeśli nie dziś, to jutro [VI 384].

Ta uproszczona idea spajała jednak chrześcijan, tym bardziej, że wielu z nich stało się męczennikami. Gdy jednak za Konstantyna Wielkiego, a następnie za Teodory i Justyniana chrześcijaństwo stało się religią oficjalną, to rozpoczął się wówczas trwający aż po dziś dzień kryzys: „Pojawił się wtedy nie spotykany wcześniej typ chrześcijan pozornych, hipokrytów" [VI 385].

Sołowjow wymienił i skrytykował trzy nurty w obrębie chrześcijaństwa, które wynikały z kompromisu pryncypialnego i zafałszowywały podstawowy sens chrześcijańskiej religii: 1. *dogmatyzm* — uważający, że do zbawienia wystarczy wiara w literę dogmatów; 2. *indywidualizm* — twierdzący, że człowiek winien się starać wyłącznie o zbawienie własnej duszy; 3. *spirytualizm* — zakładający, że człowiek powinien zrezygnować nie tylko z myśli o zbawieniu bliźnich, lecz także z chęci przeobrażenia świata materialnego. Te trzy *pseudoprawdy* przeczyły trzem podstawowym ideom chrześcijaństwa, które dla Sołowjowa było religią Boga, człowieka (zarówno indywidualnego jak i społecznego) oraz materii. Już w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* rosyjski myśliciel próbował pogodzić chrześcijaństwo z rozumnym humanizmem[80], teraz dodał do tego, że siły częściowo urzeczywistniające prawdę chrześcijaństwa istniały także poza Kościołem:

> Skąd ów społeczny, moralny i umysłowy postęp ostatnich wieków? Większość ludzi, którzy dokonywali i dokonują tego postępu, nie uznaje się za chrześcijan. Ale jeśli chrześcijanie z imienia zdradzali dzieło Chrystusowe i omal go nie zniszczyli, to dlaczego *niechrześcijanie* z imienia, którzy słowami wyrzekli się Jezusa, nie mogliby służyć jego dziełu? [VI 391-392]

Zdaniem Sołowjowa, służenie owemu dziełu zaowocowało likwidacją feudalnego i pańszczyźnianego niewolnictwa, zaprzestaniem prześladowań innowierców i heretyków (przynajmniej na Zachodzie), poniechaniem tortur i okrutnych kaźni [VI 392]. *Niechrześcijanie* czynią wiele wysiłków, aby zbudować solidarność pomiędzy ludźmi, podczas gdy „prawdziwi chrześcijanie" wyśmiewają ich dążenia i nie wierzą w powodzenie tego przedsięwzięcia. W ostatnim zdaniu swego wystąpienia Sołowjow zwracał się z apelem do „prawdziwych chrześcijan":

---

[80] W drugim wykładzie o Bogoczłowieczeństwie Sołowjow powiedział: „Stara tradycyjna forma religii wychodzi od wiary w Boga, ale nie doprowadza tej wiary do końca. Współczesna pozareligijna cywilizacja wychodzi od wiary w człowieka, lecz i ona pozostaje niekonsekwentna, nie doprowadza swej wiary do końca; konsekwentnie doprowadzone i do końca urzeczywistnione obie te wiary — wiara w Boga i wiara w człowieka — zbiegają się w jedynej pełnej i powszechnej prawdzie Bogoczłowieczeństwa" [III 26].

Spróbujcie sami zrobić lepiej, stwórzcie chrześcijaństwo żywe, społeczne, powszechne. Jeżeli nie jesteśmy chrześcijanami podług imienia tylko, lecz chrześcijanami prawdziwymi, to od nas zależy, aby zmartwychwstał Chrystus w swojej ludzkości [VI 392-393].

Pesymizm omówionego wykładu polegał na tym, że Sołowjow poddał surowej krytyce dotychczasowe osiągnięcia Kościoła, optymizm zaś wynikał z faktu, że dzieło chrześcijaństwa podjęli w swoim czasie humaniści. Dodajmy, że ten ostatni optymizm zostanie ostatecznie odrzucony w *Trzech rozmowach* z wplecioną w nie *Opowieścią o Antychryście.*

Nim jednak pesymizm lat ostatnich nakazał Sołowjowowi całkowitą rezygnację z marzeń o urzeczywistnieniu Królestwa Bożego w przestrzeni historycznej, myśliciel podjął jeszcze jedną heroiczną próbę wpisania idei dobra w prowidencjalny plan historii. Dokonało się to w dziele pt. *Apologia dobra* [*Oprawdanije dobra*, 1894-1897], które pozostało rozprawą z zakresu etyki, chociaż Sołowjow początkowo planował kolejne jej części: metafizyczno-epistemologiczną, gdzie dobro byłoby ukazane jako prawda, oraz estetyczną, gdzie dobro byłoby ukazane jako piękno.

Tak więc głównym celem tej pracy było *usprawiedliwienie dobra* w jego trzech aspektach oraz sposobach istnienia: 1. dobro od Boga; 2. dobro w naturze ludzkiej; 3. dobro w historii ludzkości. W takim porządku została przedstawiona zarówno istota dobra jak i jego geneza oraz indywidualno-społeczna (psychologiczno-historyczna) aktualizacja. We wstępie do swej pracy Sołowjow przywoływał słowa apostoła Pawła (Rz 2, 14-15): „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek..." [VIII 27]. Sołowjow poszedł jeszcze dalej, gdy stwierdził, że religie naturalne (nieobjawione) wyrastały na gruncie norm moralnych [VIII 32]. Owe zaś normy, zdaniem myśliciela, były w znikomym stopniu zależne od warunków geograficzno-historycznych. Autor *Apologii dobra* sądził, że powyższy pogląd ma swą rację bytu niezależnie od tego, czy przyjmuje się tezę o bezpośrednim stworzeniu człowieka przez Boga, czy też głosi się pogląd o istocie ludzkiej jako ewolucyjnym ukoronowaniu stworzenia:

Uznanie powyższej prawdy w żadnym wypadku nie zależy od tego czy innego metafizycznego lub naukowego poglądu na pochodzenie człowieka. Czy to wytwór długiego szeregu gatunkowych zmian organizmów zwierzęcych, czy też bezpośredni efekt najwyższego stwórczego aktu, ludzka natura istnieje zawsze wraz z wszelkim cechami ją wyróżniającymi, pośród których najważniejsze są cechy moralne [VIII 49].

Gdyby ktoś poprzestał na lekturze wstępu do *Apologii dobra*, to mógłby uznać, że Sołowjow wyrzekł się wcześniejszego przekonania, iż wszelka ludzka moralność, a także etyka, która działanie moralne normuje, ma korzenie w religii. Jednakże dalsza lektura dzieła dowodzi, że Sołowjow dopuszczał jedynie *względną* niezależność etyki od religii. Wszystkie jego dalsze wywody oparte są na jasnych założeniach metafizycznych — wrodzone człowiekowi normy moralne, rozwijane następnie w historii, mają swe pierwotne źródło w Bogu. Człowiek zachowuje przy tym swoją wolność:

Zgodnie z wieczną nauką prawdziwego chrześcijaństwa (...) łaska nie niszczy natury, lecz (...) doprowadza ją do doskonałości [VIII 513].

Najważniejsza różnica pomiędzy niegdysiejszym a obecnym punktem widzenia Sołowjowa polegała na tym, że myśliciel, po pierwsze, uznał prymat etyki, gdy chodzi o bezpośredni wpływ na postępowanie zwykłych ludzi, oraz, po drugie, sądził, że istnienie norm etycznych nie zależy od rozwiązania metafizycznej kwestii wolności ludzkiej woli ani problemu prawdziwości człowieczego poznania [VIII 33-47]. W etycznej części *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1877-1880) myśliciel trzymał się podziału etyki na subiektywną, normującą postępowanie jednostki,

i obiektywną, ustalającą normy postępowania w społecznościach. Pomimo, że w *Apologii dobra* nie spotykamy takich pojęć, to jednak możemy uznać, że stary podział zachował tutaj swoją wartość — etyka subiektywna została opisana w części *Dobro w naturze ludzkiej*, podczas gdy wykład etyki obiektywnej odnajdujemy we fragmencie pt. *Dobro w ludzkiej historii*.

Za pierwotną normę wrodzonej indywidualnej moralności ludzkiej Sołowjow uznawał uczucie *wstydu*. Polemicznym punktem wyjścia dla jego opisu stały się odpowiednie fragmenty rozważań Darwina[81]. Z jednej strony, ojciec ewolucjonizmu słusznie oddzielał w sensie jakościowym „odczuwającego moralnie" człowieka od najbardziej inteligentnej małpy. Z drugiej jednak strony, Sołowjow odrzucał Darwinowski pogląd, który każdą normę moralną wyprowadzał z form społecznej organizacji plemion. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, tej opinii przeczyło przede wszystkim ludzkie odczuwanie wstydu, odróżniające człowieka od nie znających żadnej wstydliwości najwyższych zwierząt. To poczucie wstydu Sołowjow uważał za fakt w swej genezie indywidualny, a nie społeczny. Darwin ponadto, zdaniem rosyjskiego myśliciela niesłusznie, zaprzeczał istnieniu wstydu u dzikich plemion, a dowodem był dla niego pierwotny kult fallusa. Sołowjow sprzeciwił się tej opinii w sposób następujący:

> Ten ważny fakt przemawia raczej przeciwko Darwinowi. Celowy, nienaturalny i podniesiony do religijnej zasady bezwstyd, zakłada widocznie poczucie wstydu. W podobny sposób, składanie w ofierze Bogom swoich własnych dzieci w żaden sposób nie dowodzi braku współczucia albo rodzicielskiej miłości, lecz przeciwnie — zakłada owo uczucie: wszak główna istota takich ofiar polegała na tym, aby zabijać kochane dzieci... [VIII 52].

Pierwszy źródłowy opis ludzkiego wstydu Sołowjow odnalazł, rzecz jasna, w Księdze Rodzaju (Rdz 3, 10), gdzie upadły Adam mówi do Stwórcy: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie i przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się". Celem tego pierwszego wstydu, jak myśliciel dodawał, nie było przeto dostosowanie się do norm społecznych, lecz próba powrotu do Boga poprzez osiągnięcie moralnej doskonałości [VIII 54]. W prowidencjalizmie Sołowjowa wstyd stawał się stosunkiem człowieka do siebie samego, a mówiąc dokładniej — odniesieniem do swej niższej materialnej natury. Nie można jednak powiedzieć, aby Sołowjow odrzucał wartość całej materialności. Tylko wtedy była ona dla niego złem, gdy dążyła do zapanowania nad świadomością. Tę fatalną *zmysłowość* myśliciel odróżniał od pozytywnej *cielesności* — ciało, które nie poddaje się władzy zmysłów, stawało się w jego wykładzie ciałem niebiańskim i świątynią ducha. W tym właśnie kontekście rosyjski myśliciel polemizował z Plotynem, który, jak wiadomo, wstydził się swojej cielesności [VIII 69]. Sołowjow konsekwentnie odrzucał zmysłowy element rozmnażania:

> Zmysłowy warunek rozmnażania jest dla człowieka złem, w nim bowiem wyraża się przewaga bezrozumnego materialnego procesu nad samoświadomością ducha, co jest faktem przeciwnym godności człowieka, zgubą dla miłości i życia [VIII 79][82].

---

[81] Darwinowską teorią o pochodzeniu gatunków bardzo się interesował Dostojewski. Już „paradoksalista" z *Notatek z podziemia* mówił z dezaprobatą: „dowiodą ci, że od małpy pochodzisz" — F. M. Dostojewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. V s. 105. W *Zbrodni i karze* fourierystą-darwinistą jest Lebieziatnikow, określony przez autora mianem „lokaja myśli" — *ibidem*, t. VI s. 280, t. VII s. 202. W „Dzienniku Pisarza" (1876) Dostojewski stwierdził, że „na Zachodzie teoria Darwinowa jest genialną hipotezą, a u nas już od dawna stanowi aksjomat" — *ibidem*, t. XXIII s. 8. Zupełnie inaczej podchodził do Darwinowskiej teorii Sołowjow, dla którego w ateistycznym okresie stanowiła ona objawienie nie tylko w dziedzinie przyrodozawstwa. Następnie jednak myśliciel odrzucił wszelki darwinizm w socjologii i religioznawstwie, ale do końca życia uznawał słuszność teorii ewolucji. W twierdzeniu, które przytoczymy poniżej, Sołowjow wyraźnie antycypował dwudziestowieczne chrześcijańskie pojmowanie teorii ewolucji: „Warunki pojawienia się [nowych gatunków – G. P.] pochodzą od przyrody, to zaś, co się pojawia — pochodzi od Boga" [VIII 218-219].

[82] Podobne poglądy głosił św. Augustyn, gdy pisał, że związany z „lubieżnością" akt płciowy jest efektem

Można być pewnym, że Sołowjow kwestionował nie tylko „fizyczne żądze", które w momencie seksualnego pożądania panują niepodzielnie nad psychiką człowieka, lecz zarazem w duchu utopizmu Fiodorowa, którego późniejszym wyznawcą będzie Bierdiajew, odrzucał cały proces fizycznego rozmnażania. Człowiek przeto powinien wytężyć wszystkie swoje siły, aby ów zmysłowy element najpierw ograniczyć, a nawet (w „czasach ostatecznych") odrzucić — pogodzenie się z nim oznacza bowiem fatalną zgodę na królestwo śmierci, które charakteryzuje się zmianą pokoleń [VIII 80]. Walka z królestwem śmierci dokonuje się, zdaniem Sołowjowa, także poprzez kult zmarłych przodków — rosyjski myśliciel powoływał się tu na świadectwo Spencera. Tymczasem badacz Sołowjowa widział tu wpływ napisanej po grecku w V w. apokryficznej Ewangelii Egipskiej — potępiała ona instytucję małżeństwa, twierdząc zarazem, że gdy kobiety przestaną rodzić, śmierć straci swą władzę[83]. Pośrednio wpłynął także na Sołowjowa wspominany Fiodorow, który swą nierozumną antymałżeńską i antykobiecą ideologię także mógłby oprzeć na wspomnianym apokryfie, jako że był wielkim miłośnikiem egipskiej kultury, troszczącej się o swych zmarłych.

W naturze ludzkiej, poza poczuciem wstydu, Sołowjow dostrzegał również poczucie *litości*, zwanej ponadto sympatią lub współczuciem. Twierdził przy tym, że istnieniu owego moralnego odczucia litości nie zaprzeczał żaden myśliciel ani badacz przyrody, już choćby z tego powodu, że jest ono — inaczej niż poczucie wstydu — właściwe także zwierzętom:

> Polega ono ogólnie na tym, że dany podmiot w odpowiedni sposób odczuwa cudze cierpienie albo niedostatek, tj. odczuwa je mniej lub bardziej boleśnie, przejawiając w ten sposób w mniejszym lub większym stopniu swoją solidarność z innymi (...). (...) jeżeli człowiek bezwstydny stanowi dowód na powrót do stanu zwierzęcego, to człowiek nie znający uczucia litości upada poniżej tego stanu [VIII 57-58].

Sołowjow uważał, znów wbrew Darwinowi, że geneza litości ma charakter indywidualny, a nie społeczny [VIII 58]. Oznaczało to tylko tyle, że litość podobnie jak wstyd jest uczuciem człowiekowi wrodzonym. Pojawiwszy się, nim jeszcze człowiek zaistniał w społeczności, uczucia te ujawniają się jednak praktycznie tylko w przestrzeni socjalnej.

Trzecim pierwotnym uczuciem indywidualnej natury ludzkiej jest w wykładzie Sołowjowa *pobożność* (ros. *błagogowienije* albo *błagoczestije*, łac. *pietas*), określana także mianem „szacunku wobec istot wyższych" (łac. *reverentia*) [VIII 59]. To uczucie stanowi moralną podstawę wszelkiej religii, a jednak nie jest wyłączną własnością człowieka. W zalążkowej formie spotyka się je bowiem u wyższych zwierząt (małp i psów) — Sołowjow znów powoływał się na Darwina [VIII 60]. Z wykładu myśliciela pośrednio wynikało, że ludzka *pietas* zwrócona jest ku Bogu, podczas gdy zwierzęca *reverentia* odnosi się ściśle do człowieka jako istoty wyższej od innych ssaków. Taki pogląd zawierał w sobie *implicite* przekonanie, że człowiek jest dla zwierząt pośrednikiem w dziele odkupienia — jest to całkowicie zgodne z tradycją prawosławną, głoszącą możliwość odkupienia najmniejszej cząstki materii. Sołowjow głosił taki pogląd przez całe swoje twórcze życie, poczynając od *Kryzysu filozofii zachodniej*.

Indywidualne podług swej genezy uczucia wstydu, litości i pobożności wyczerpywały w prowidencjalnym wykładzie Sołowjowa wszelki stosunek człowieka do tego, co stoi względem niego zarówno niżej, jak i na tym samym poziomie oraz wyżej:

> *Panowanie* na fizyczną zmysłowością, *solidarność* z żywymi istotami i dobrowolne wewnętrzne *podporządkowanie się* ponadludzkiej zasadzie — oto wieczne niezbywalne podstawy moralnego życia ludzkości [VIII 61].

„kary" (za grzech pierworodny) — por. św. A u g u s t y n, *op. cit.*, t. II s. 151 (XIV, 18). Sołowjow znał naukę Augustyna, a na jego *Wyznania* [*Confessiones*, ok. 397-398] powoływał się w pracy z 1878 roku [III 101-102] — por. G. P r z e b i n d a, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii...*, s. 66.

[83] D. S t r é m o o u k h o f f, *op. cit.*, s. 235; 238.

Wszelka inna moralna działalność człowieka była w tym ujęciu wariantem owych trzech odczuć lub modyfikacją ich powiązań. Męstwo i odwaga były tylko inwariantami wstydu, ponieważ wywyższały człowieka ponad jego zwierzęcą naturę [por. VIII 61-63]. Inwariantem wstydu był także ascetyzm [VIII 66], a jego praktyczny przejaw stanowiło dla Sołowjowa sumienie [VIII 176]. Człowiek wstydzi się nie tylko swojej zmysłowości, lecz także niewłaściwego stosunku do bliźnich — sumienie to *wstyd społeczny* [VIII 177]. Ponieważ również pobożność wypływała u Sołowjowa z poczucia wstydu (przed Bogiem człowiek wstydzi się własnej niemocy [VIII 177-178]), to możemy powiedzieć, że *wstyd* był w *Apologii dobra* uczuciem źródłowym, noszącym w sobie podstawę i zalążki *litości* oraz *pobożności*. Wstyd, sumienie i strach były przeto trzema „negatywnymi" gwarantami możliwości urzeczywistnienia na ziemi bogoludzkiego dzieła [VIII 178]. Owo dzieło to wolne zjednoczenie wszystkich w absolutnym Dobru, czyli w Bogu [VIII 307].

Druga część *Apologii*, zatytułowana *Dobro od Boga*, dowodzi, że Sołowjow szukał jednak korzeni etyki w metafizyce:

> Pojęcie Boga, wyprowadzone przez rozum z danych realnego religijnego doświadczenia, jest na tyle jasne i określone, że zawsze — jeśli tylko zechcemy — jesteśmy w stanie wiedzieć, czego chce od nas Bóg. Przede wszystkim, Bóg chce od nas, abyśmy byli zgodni z Nim i do Niego podobni. Powinniśmy przejawiać swe wewnętrzne podobieństwo do Bóstwa, swoją możliwość i chęć do zawładnięcia wolną doskonałością. Można to następująco wyrazić w formie zasady: *Miej w sobie Boga* [VIII 203][84].

Trzecia część dzieła nosi tytuł *Dobro w historii ludzkości*, a jej zakres tematyczny został wyznaczony przez dwa problemy: na poziomie społecznym chodziło o ustalenie z prowidencjalnego punktu widzenia wzajemnych stosunków jednostki i społeczeństwa, a na poziomie ogólnohistorycznym miała zostać ukazana rola poszczególnych nowożytnych narodów w procesie dochodzenia ludzkości do Boga. W swoich wcześniejszych pracach (*Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, *Wielki spór a chrześcijańska polityka*, *Historia i przyszłość teokracji*) Sołowjow opisywał rolę, jaką w procesie przygotowania chrześcijaństwa odegrały narody starożytne, przede wszystkim Żydzi i Grecy. W *Apologii dobra* spróbował przedstawić rolę, jaką w tym samym procesie odgrywają narody nowożytne, poczynając od Średniowiecza. Za ostateczny cel historii Sołowjow uważał *dobrowolne* zjednoczenie wszystkich w doskonałym Dobru. Przeto zarówno indywidualna jak i zbiorowa zła wola nie może być nawracana siłą, ponieważ zostałby wtedy unicestwiony świadomy wymiar czynu. Dlatego właśnie, jak sądził Sołowjow, postęp moralny dokonuje się w historii powoli — wbrew pesymistycznym fragmentom wykładu *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*[85], uważał teraz za błędny pogląd, że chrześcijaństwo niewiele czyni, aby urzeczywistnić moralny społeczny ideał. Aby obalić tę tezę, myśliciel sięgnął do nowożytnej historii najważniejszych, z jego punktu widzenia, europejskich narodów:

1. Italia — włoski geniusz narodził się w XIII wieku wraz ze św. Franciszkiem z Asyżu, który, jak twierdził Sołowjow, głosił myśli i wyrażał uczucia mające ponadnarodowy powszechny charakter. Jego dzieło kontynuował malarz Cimabue, a na początku XIV wieku dołączył się do nich Dante, którego wystarczyłoby „dla całej wielkości Italii" [VIII 320].

---

[84] Także pierwsza część dzieła pt. *Dobro w naturze ludzkiej* nie była wolna od metafizycznych założeń. Hierarchia Sołowjowa: natura, człowiek, Bóg, z którą związane są trzy podstawowe uczucia moralne (wstyd, litość i pobożność) miała charakter metafizyczny, a nie etyczny.

[85] Nadal jednak pozostała Sołowjowowska niechęć wobec historycznego Średniowiecza z jego przemocą, a zarazem ascezą: „Słudzy Kościoła średniowiecznego, którzy torturowali i palili heretyków, Żydów, czarowników i wiedźmy, byli w przeważającej części ludźmi wzorowymi w sensie ascetycznym, lecz jednostronna siła ich ducha przy jednoczesnym braku litości, czyniła z nich diabłów wcielonych" [VIII 86].

Włochy aż do XVIII w., poprzez swych najlepszych synów: Marka Pola, Giordana Bruna i Kolumba, wypracowały uniwersalny wzorzec narodowości [VIII 319-321].

2. Hiszpania — jej zasługą była trwająca siedem wieków obrona chrześcijańskiej Europy przed zalewem islamu. Broniąc się przed Maurami, Hiszpanie służyli tym samym sprawie uniwersalnej:

> Nie przyszłoby im do głowy, aby powiedzieć: Hiszpania dla Hiszpanów (...). Oni czuli, mieli taką świadomość i mówili: Hiszpania dla całego chrześcijaństwa, podobnie jak samo chrześcijaństwo służy całemu światu. Byli w tym całkowicie szczerzy, oni rzeczywiście chcieli służyć swej powszechnej religii jako najwyższemu dobru dla wszystkich i można im jedynie zarzucić, że niewłaściwie lub jednostronnie traktowali chrześcijaństwo [VIII 322].

W oczach Sołowjowa Hiszpanie mieli również zasługę w rozpowszechnieniu chrześcijaństwa za Oceanem: w Meksyku oraz w Indii i Japoniii (jezuita Franciszek Ksawery). Rosyjski myśliciel pochwalał także hiszpański wkład w rozwój XVI i XVII-wiecznej mistyki europejskiej. Obarczał natomiast Hiszpanów winą nie tylko za rozwój Inkwizycji, lecz także za krwawe stłumienie rękami księcia Alby reformacji w Niderlandach [VIII 321-325].

3. Anglia — jej wkład w dzieło rozwoju ogólnoludzkiej chrześcijańskiej cywilizacji określiły nazwiska Bacona, Szekspira, Miltona (także jako proroka ruchu purytańskiego), Newtona i Penna. Kupcy angielscy mieli zasługę w kolonizacji Ameryki Północnej oraz Indii, a także w założeniu na całkiem dzikim gruncie nowoczesnej Australii [VIII 325-326].

4. Francja — jej największą epoką był okres rewolucji 1789 roku i czasy wojen napoleońskich. Sołowjow pisał o tym z pewną ironią:

> Naturalnie, ogłoszone całemu światu prawa człowieka i obywatela okazały się w połowie złudnymi; naturalnie, wszechobejmująca rewolucyjna trójjedność: *liberté, egalité, fraternité*, urzeczywistniła się w nader dziwny sposób. W każdym razie jednak, ów entuzjastyczny zachwyt narodu nad tymi uniwersalnymi ideami przekonująco dowiódł, że francuskiemu narodowi obcy był wszelki wąski nacjonalizm [VIII 326].

5. Niemcy — przejawiły wielką siłę narodowego ducha w Reformacji. W czasach najnowszych poprzez poezję Goethego, myśl Kanta oraz Hegla osiągnęły w dziedzinie umysłowej tę samą pozycję, co Italia [VIII 327].

6. Polska — jej Sołowjow przypisywał uniwersalny idealizm ducha pozwalający na twórcze przyswajanie cudzych idei, za co niektórzy ograniczeni nacjonaliści z innych słowiańskich narodów obwołali ją zdrajcą Słowiańszczyzny. Tymczasem, zdaniem Sołowjowa, uniwersalna twórczość czterech „koryfeuszy polskiej myśli: Mickiewicza, Krasińskiego, Towiańskiego oraz Słowackiego" dowiodła „wielkiej siły narodowego geniuszu" Polaków [VIII 327].

7. Rosja — tutaj wystarczy, zdaniem Sołowjowa, wymienić tylko dwa imiona, Piotra Wielkiego i Puszkina, aby dowieść, że rosyjski narodowy duch rozwijał się we współpracy z innymi nacjami, a nie w izolacji [VIII 327].

8. Holandia i Szwecja — pierwsza wsławiła się walką przeciwko hiszpańskiej przemocy, stając się schroniskiem dla wolnej myśli całej Europy. Druga ujawniła swe wielkie narodowe znaczenie, gdy za panowania Gustawa Adolfa popierała religijną tolerancję [VIII 327].

Zdaniem Sołowjowa, który tą konkluzją podsumowywał fragment o ponadhistorycznej roli nowoczesnych europejskich narodów, charakter dziejów większości starych i nowych nacji, które miały określony wpływ na dzieje ludzkości, dowiódł, że wszystkie one w epokach swego rozkwitu utwierdzały własną narodowość nie na wyobcowaniu i nacjonalizmie, lecz na wartościach ogólnoludzkich [VIII 328].

Ponieważ problem „jednostka a społeczeństwo" został potraktowany w *Apologii dobra* niezwykle szeroko i wieloaspektowo, my ograniczymy się poniżej do omówienia trzech

ogólnych kwestii: 1. organizacji prawnej i państwowej; 2. istoty wojen; 3. organizacji ekonomicznej. Prawną organizacją społeczeństwa i rolą państwa Sołowjow zajmował się już w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*. Traktował je wtedy jako organizacje ograniczające, które mają być środkiem do absolutnego celu, jakim jest Królestwo Boże. Od tej koncepcji prawa i państwa Sołowjow nie odszedł również teraz.

Wbrew Tołstojowi, który uważał prawo za niepotrzebny i szkodliwy wymysł, ale także wbrew teoriom absolutyzującym prawo jako wartość źródłową i ostateczną, Sołowjow stwierdził:

> Zadanie prawa nie polega wcale na tym, aby pogrążony w złu świat przekształcił się w Królestwo Boże, lecz tylko na tym, aby ów świat *do czasu* nie przemienił się w piekło [VIII 413].

Zdaniem Sołowjowa to „przedwczesne piekło" grozi człowiekowi zarówno ze strony anarchii, która niszczy grupową solidarność, jak i ze strony despotycznego państwa, które niszczy wolność jednostki. Prawo właściwie sformułowane powinno zwalczać trzy rodzaje przemocy: 1. przemoc *zwierzęcą*, dokonywaną przez morderców i deprawatorów; 2. przemoc *ludzką*, która dopuszcza przymusowe zorganizowanie społeczeństwa dla ochrony pozornych dóbr życiowych[86]; 3. przemoc *diabelską*, „która wdziera się siłą jako zewnętrzna społeczna organizacja w duchową sferę człowieka z fałszywym celem ochrony wewnętrznych dóbr" [VIII 413-414]. Przy takim rozumieniu prawa nabierało ono nie tylko porządkowej (1), lecz także antyetatystycznej (2) oraz antytotalitarnej (3) wartości. Zauważmy, że z rozważań Sołowjowa pośrednio wynikało, iż „prawo właściwe" powinno się sprzeciwiać dwóm rodzajom takiego „prawa stanowionego", które dokonuje aktu upaństwowienia człowieka w sferze materialnej (2), a także wkracza jako przeciwnik w jego wewnętrzny ponadhistoryczny świat wartości (3). Przy takim rozumieniu prawa starożytny spór Antygony („prawa Boże") z Kreonem („prawo ludzkie") musiał być zawsze rozstrzygany po myśli tej pierwszej. Przedstawiony przez Sofoklesa konflikt Antygony z Kreonem Sołowjow uważał za spór „klasyczny", w którym starły się ze sobą dwie życiowe postawy: pierwsza wynikała z „moralno-religijnego poczucia obowiązku" i nakazywała pogrzebać rodzonego brata, a druga była efektem „postawy legalistyczno-sprawiedliwościowej", czyli automatycznego posłuszeństwa wobec wszelkich zasad prawnych, także tych, które mają charakter antyludzki i anty-Boży. Autor *Apologii dobra* komentował:

> Tutaj nabiera mocy zasada; należy bardziej słuchać Boga aniżeli ludzi; jest też jasno dowiedzione, że sprawiedliwość w sensie legalności [zaraz potem Sołowjow przywoła z dezaprobatą łacińską legalistyczną maksymę *fiat justitia, pereat mundus* – G. P.] albo formalno-jurydycznej słuszności postępków, nie jest cnotą samą z siebie, lecz może się nią stać lub nie ze względu na sytuację [VIII 127].

Powyższy spór nie był przeto dla Sołowjowa konfliktem pomiędzy „dwiema moralnościami", państwową oraz indywidualistyczną, lecz jedynie walką „siły moralnej" (Antygona) z „siłą antymoralną" (Kreon). Tak jak Antygona nie była przeciwniczką wszelkiego prawa, tak samo Kreon jako zły prawodawca nie był w stanie naruszyć istoty samego prawa i państwa. Obydwie postawy powinny być interpretowane w granicach najwyższej normy moralnej, która mówi, iż nakazy prawa pozytywnego nigdy nie mają charakteru absolutnego, lecz „posiadają swoje granice w prawie naturalnym, uświęconym przez religię i chroniącym obowiązki rodzinne, choćby przeciwko państwu, gdy zawłaszcza ono dla siebie zbyt wiele"

[86] O takim samym państwie pisał św. Augustyn w dziele *O państwie Bożym*: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym niż małymi państwami?" — św. Augustyn, *op. cit.*, t. I s. 223 (IV, 4).

[VIII 243-244]. Historyczny postęp, a takim właśnie postępem było w oczach Sołowjowa przejście od ustroju rodowego do ustroju państwowego, którego przedstawicielem był Kreon, nigdy nie może usprawiedliwiać czynów niezgodnych z absolutnymi normami moralnymi, „dla których urzeczywistnienia dokonuje się cały ruch historii". „Tryumfatorzy postępu" powinni przeto pamiętać, że najwyższa godność ludzka nie wtedy się przejawia, gdy „zwycięża w czasie", lecz wyłącznie wtedy, gdy „chroni *granice* wieczne, w jednakowym stopniu święte dla przeszłości i przyszłości" [VIII 248].

Prawo samo w sobie nie posiada żadnej siły materialnej, aby wyegzekwować przestrzeganie ustalonych norm — to zadanie stanowi funkcję państwa, które Sołowjow nazwał *wcielonym prawem* [VIII 418-422]. Z ogólną kwestią działania prawa i państwa związany był węższy problem *teorii prawa karnego*. W tej dziedzinie Sołowjow sformułował swoistą filozofię więziennictwa. Podług niego, zadanie prawa w tej kwestii winno się sprowadzać zarówno do ochrony ofiary jak i reedukacji przestępcy. Myśliciel sprzeciwił się zarazem dwóm poglądom w kwestii rozumienia istoty kary za czyn przestępczy: doktrynie *odwetu* i przeciwnej jej doktrynie *słownej reprymendy*:

> Moralna zasada zabrania nam czynienia z człowieka jedynie narzędzia dla jakichkolwiek postronnych celów. (...) Przeto jeśli przy przeciwdziałaniu przestępstwu widzimy w przestępcy jedynie środek dla obrony albo zadowolenia osoby skrzywdzonej, to działamy wtedy niemoralnie, choćby impulsem była dla nas bezinteresowna litość dla skrzywdzonego i szczera troska o bezpieczeństwo publiczne [VIII 352].

Korzeni doktryny o odwecie Sołowjow szukał w obyczaju krwawej zemsty rodowej, twierdząc zarazem, że w imię „prawniczej matematyki" zapominała ona o podmiotowości przestępcy. Doktrynę o odstraszaniu myśliciel traktował jako wariant doktryny odwetu, wątpiąc zarazem w jej skuteczność:

> W teorii odstraszania karany przestępca uważany jest zaledwie za narzędzie dla wzbudzania u innych strachu i dla ochrony społecznego bezpieczeństwa [VIII 347].

Z powyższym problemem była ściśle związana kwestia kary śmierci, której Sołowjow zawsze się sprzeciwiał, a jej zwolennikom nie przyznawał prawa do miana chrześcijan. W *Apologii dobra* myśliciel pytał retorycznie:

> Czy przestępca jest pozbawiony swoich ludzkich praw, czy też nie jest? Jeśli *nie* jest pozbawiony, to w jaki sposób można mu odbierać podstawę wszelkiego prawa — istnienie, jak to się właśnie czyni przy karze śmierci? [VIII 349].

Sołowjow był także przeciwny dożywotniej katordze i dożywotniemu więzieniu [VIII 417]. Wystąpił jednak zarazem przeciwko dokrynie zabraniającej stosowania wobec przestępcy jakiejkolwiek przemocy, wyznawanej przez zwolenników tzw. *słownej reprymendy*. Pogląd ten nie dostrzegał podmiotowości krzywdzonego, mającego wszelkie prawo do obrony:

> Jeżeli widząc wzniesioną nad ofiarą rękę zabójcy, chwytam ją, to czy będzie to stanowić niemoralną przemoc? Przemocą niewątpliwie to będzie, ale żadnej niemoralności tam nie odnajdziemy, przeciwnie, czyn ów wynika z przymusu sumienia, bezpośrednio pochodząc z wnętrza zasady moralnej [VIII 350].

Powyższe działanie, jak Sołowjow pisał, które zapobiega przestępstwu, broni osobowej podmiotowości dwóch osób: niedoszłego przestępcy i niedoszłej ofiary [VIII 350-356]. Gdy czyn został już popełniony, to wtedy powinno wkroczyć prawo. Jaki jednak rodzaj kary proponował Sołowjow, tak aby z jednej strony respektowała ona podmiotowość przestępcy, ale z drugiej — broniła prawa innych do bezpiecznego życia? Jedyną dopuszczalną karą było, według niego, czasowe ograniczenie wolności, o którego długości nie decydowałby

jednak z góry sąd, lecz organy więzienne, w których kompetencje przestępca zostałby przekazany. Te właśnie organy mogłyby korygować na korzyść przestępcy długość kary, gdyby tylko zaszła taka potrzeba [VIII 358].

Kolejną kwestię związaną z funkcjonowaniem państwa, a mianowicie problem wojen, Sołowjow przedstawiał następująco. Wojna była dla niego *złem względnym*, to jest takim złem, które w warunkach wyższej konieczności może stać się nawet względnym dobrem, tak samo jak operacja chirurgiczna dla ratowania życia. Od pojęcia *wojny* myśliciel rozróżniał pojęcie *walki o przetrwanie*. „Przetrwanie" narodu nie zawsze było pochodną zwycięstwa w wojnach, tak samo jak zguba niekoniecznie musiała być pochodną wojennej klęski. Jako przykład Sołowjow przytaczał losy narodu żydowskiego oraz historię Rzymskiego Imperium:

> (...) naród żydowski od dawna bezbronny i stosunkowo mało liczny, okazał się niepokonany w historycznej walce o istnienie, podczas gdy wiele wieków wojennych sukcesów nie uchroniło od upadku ogromnego rzymskiego imperium (...) [VIII 426].

Wbrew poglądowi oświeceniowo-socjalistycznemu (głoszonemu w Rosji np. przez Czernyszewskiego) Sołowjow sądził, że u podstawy wojen nie leżało odczucie głodu, lecz ludzka *zawiść*. Potwierdzenia tego faktu szukał w fakcie zabójstwa Abla przez Kaina. Pycha i mściwość przemawiały także ustami wnuka Kaina, Lemecha, gdy zwracając się do swoich żon, groził śmiercią nawet dziecku, jeśli wejdzie mu w drogę (Rdz 4, 23-24) [VIII 427]. Dowodem na względnie pozytywny sens *wojen w historii* była dla Sołowjowa *historia ludzkich wojen*. W pierwszych stadiach rozwoju historycznego, gdy w dziejach dominował ród jako organizacja społeczna, toczyła się wojna wszystkich przeciwko wszystkim (określenie Hobbesa). Gdy zorganizowały się państwa, to wtedy one stawały się organizatorami wojen — w czasach rodowych każdy członek grupy był żołnierzem, lecz od chwili powstania państwa żołnierze zaczęli już stanowić oddzielną grupę. W tym fakcie Sołowjow dostrzegł gwarancję przyszłego pokoju:

> Organizacja wojen w państwie jest pierwszym krokiem na drodze ku *urzeczywistnieniu pokoju* [VIII 428].

Dalsze podboje dokonywane przez tzw. monarchie powszechne[87] polegały właśnie na rozpowszechnianiu pokoju. Nieprzypadkowo ostatnia monarchia, rzymska, nazwała się *pax romana* [VIII 429]. Wojna stała się wkrótce metodą wzajemnego przenikania i wzbogacania kultur — szczególnie wyraźnie Sołowjow dostrzegał to w historii Hellady: 1. wojna trojańska utwierdziła element grecki w Azji Mniejszej, gdzie wkrótce potem narodziła się poezja oraz filozofia grecka (Homer, Tales i Heraklit); 2. kolejne wojny z Persami wspomagały rozwój duchowej twórczości greckiej; 3. podboje Aleksandra Macedońskiego rzuciły płodne ziarno hellenizmu na urodzajną glebę starożytnej Azji oraz Egiptu. Te właśnie podboje, wraz z nadchodzącym *pax romana*, wytworzyły warunki dla rozpowszechnienia chrześcijaństwa:

> Greckie słowa i pojęcia stały się wspólnym dziedzictwem jedynie dzięki wojowniczemu duchowi Aleksandra i jego dowódców; rzymski zaś „pokój" osiągnięty był wieloma wiekami wojen, będąc następnie ochranianym przez legiony, dla których budowano drogi, po których przeszli apostołowie [VIII 431].

Następne wojny o coraz większym zasięgu toczyły się jednak przy zaangażowaniu coraz mniejszej liczby ludzi, pochłaniając zarazem coraz mniej ofiar: w wojnie trojańskiej musiał wziąć udział prawie każdy dorosły Grek, w podbojach Aleksandra — które miały nieporównanie

---

[87] Już w dziele *Rosja a Kościół powszechny* (1889) Sołowjow opisał cztery kolejne monarchie powszechne: asyryjsko-babilońską, medo-perską, macedońską oraz rzymską [XI 242-243].

większe znaczenie dla dalszych dziejów — potrzebna była zaledwie trzyletnia wyprawa trzynastotysięcznego wojska [VIII 431-432].

Świat chrześcijański nie zlikwidował wojen, ponieważ zwolennicy nowej religii uznawali pozytywną rolę państwa. Tym samym pogodzili się również z istnieniem wojen, znów traktując je jako niedoskonały środek ku dobremu celowi. Konstantyn Wielki „próbował zatknąć Krzyż Chrystusowy nad starym niezmiennym gmachem Rzymskiego Imperium" [VIII 432]. Średniowieczny świat chrześcijański toczył wojny przeciwko Maurom, które miały pozytywny sens dla obydwu stron, a w kulturze chrześcijańskiej wojny przygotowały grunt dla Renesansu i Reformacji [VIII 433-434]. Historia czasów nowożytnych charakteryzowała się w oczach Sołowjowa trzema faktami: 1. rozwojem narodowości; 2. rozwojem różnorodnych więzi międzynarodowych; 3. rozpowszechnianiem na całej ziemi jedności kulturowej. Sprzyjający wojnom rozwój narodowości stał się zarazem przyczyną kontaktów pomiędzy nacjami w dziedzinie kulturalnej, politycznej i gospodarczej. Dla Sołowjowa był to fakt o doniosłym znaczeniu dla chrześcijańskiego uniwersalizmu:

> Stała współpraca wszystkich kulturalnych narodów w dziedzinie naukowej i technicznej przekształca ich dokonania we wspólną własność; codzienna prasa z jej nieprzerwanymi informacjami z zewsząd (...) czyni z kulturalnej ludzkości jedną całość, która naprawdę, choć może nieświadomie, żyje jednym wspólnym życiem [VIII 435][88].

Podobnie jak niegdyś Czaadajew, Sołowjow stwierdził, że chrześcijańska kultura Europy, która już zawładnęła Indiami i Ameryką Północną, przemieści się teraz dla dobra ludzkości do Afryki. Poza sferą jej bezpośredniego oddziaływania pozostanie na razie Japonia i Chiny [VIII 436]. W przeszłości wojny, jak Sołowjow uważał, stanowiły napędową siłę historii — jeszcze w XIX wieku wojny napoleońskie oraz wojny rewolucyjne sprzyjały twórczemu mieszaniu się europejskich idei. Ale ten sam XIX wiek, który połączył świat mocną nicią wzajemnych powiązań, wykształcił teraz w ludziach nie spotykany do tej pory strach przed wojną:

> Już w pierwszej połowie XIX wieku wojny stają się krótsze i rzadsze: pomiędzy Waterloo a Sewastopolem Europa ujrzała czterdziestoletni okres pokoju — rzecz niebywała w jej wcześniejszych dziejach. Potem szczególne historyczne przyczyny wywołały parę stosunkowo krótkich wojen w 1859, 1864, 1866 i 1870 roku. Rosyjsko-tureckiej wojny 1877-1878 roku nie udało się przekształcić w wojnę europejską. Ale charakterystycznym przykładem jest dopiero wojna francusko-pruska. I chociaż upokorzyła ona przodujący europejski naród, żądny odtąd odwetu, to jednak owo uczucie nie jest w stanie przekształcić się w czyn, właśnie z powodu obawy przed wojną [VIII 437].

Taki widziany bieg dziejów pozwolił Sołowjowowi sformułować optymistyczny wniosek o bliskim końcu epoki wojen. Myśliciel sądził jedynie, że istnieje realne niebezpieczeństwo zbrojnej walki z Azją (Chinami i Japonią), ale i tego zagrożenia Europejczycy będą w stanie uniknąć, gdy tylko własnym przykładem przekonają rasę mongolską do kultury chrześcijańskiej [VIII 445].

Kolejną szeroką kwestią poruszaną w *Apologii dobra* był problem ustroju ekonomicznego. Już w *Krytyce zasad abstrakcyjnych* Sołowjow odrzucał zarówno plutokrację (burżuazję) jak i socjalizm [II 126-142], które uznawały człowieka za istotę wyłącznie ekonomiczną. Myśliciel, zarówno wtedy jak i teraz, odrzucał również pogląd, który lekceważył sferę ekonomiczną, a pieniądz i banki traktował jako zło. Dla Sołowjowa owe przedmioty i instytucje same w sobie były moralnie obojętne, a stawały się dobre lub złe ze względu na cel, któremu służyły [VIII 396].

---

[88] Trzeba zauważyć, że Sołowjow opisał tu proces rozwoju współczesnej cywilizacji i kultury, który przekształca współczesny świat w „globalną wioskę". Wbrew słowianofilom i Dostojewskiemu, uważał ów proces za bardzo pożyteczny dla rozpowszechnienia zasad chrześcijańskiego uniwersalizmu.

Przekształcanie świata materialnego poprzez działalność ekonomiczną miało, według Sołowjowa, dwojakie usprawiedliwienie: 1. wynikało z polecenia samego Stwórcy, który nakazał człowiekowi uprawiać ziemię (Rdz 3, 23): „Uprawianie ziemi nie oznacza jej nadużywania, wyniszczania i dewastacji, lecz przeciwnie — oznacza ulepszanie jej, wzmacnianie, tak aby stała się w pełni bytem" [VIII 383]; 2. wynikało z aktualnej sytuacji ekonomicznej: międzynarodowej, gdy Ameryka, Chiny, Francja, Brazylia, Szwecja nienawidzą się z przyczyn ekonomicznych i trzeba tę nienawiść osłabić, oraz wewnętrznej, gdy miliony ludzi umierają z głodu i trzeba tę sytuację odwrócić [VIII 361-362]. Sołowjow był przekonany, że powyższy stan rzeczy został spowodowany faktem nienormalnego gospodarowania i złej teorii gospodarki: 1. liberalizm pryncypialnie oddzielił prawa moralne od wszelkiej gospodarki; 2. socjalizm dokonał fałszywego przemieszania tych sfer [VIII 362]. Dlatego teraz trzeba odnaleźć drogę pośrednią, jako że prawa ekonomiczne są częścią praw etycznych i tylko zła metafizyka je rozdziela [VIII 367].

Dziedzina stosunków ekonomicznych wyczerpywała się w wykładzie Sołowjowa trzema pojęciami: 1. wytwórczością (praca i kapitał); 2. podziałem własności; 3. wymianą wartości. Pracę traktował myśliciel jako wykonywanie Bożego nakazu, podług którego należy uprawiać ziemię dla siebie i swoich bliźnich. Należy także konsekwentnie przekształcać samą materialną naturę, ponieważ proces powrotu do Boga ma także aspekt *bogomaterialny*. W procesie ekonomicznym zarówno pracujący człowiek, jak i jego bliźni, a także przyroda, na którą obaj oddziałują, nie są przedmiotem, lecz podmiotem wartości [VIII 382-385]. W XIX rozdziale *Apologii dobra* pt. *Moralna organizacji ludzkości jako całość* Sołowjow występował przeciwko „ekonomizmowi", „ascetyzmowi" i „maltuzjanizmowi":

> *Ekonomizm* i *ascetyzm* — oto dwa pozornie różne porządki idei i zjawisk, które na początku XIX wieku zostały w zewnętrzny i prymitywny sposób połączone w maltuzjanizmie. Ich wewnętrzna *istotna wspólnota polega* na utwierdzanym przez nas *pozytywnym obowiązku człowieka wyzwolenia materialnej natury od konieczności zniszczenia i śmierci oraz przygotowania jej dla powszechnego cielesnego zmartwychwstania* [VIII 505].

Sołowjow bronił zarazem przed socjalistami pojęcia własności — każdy człowiek ma prawo do godnego życia, tym większe, jeśli na nie zapracował [VIII 391]. Toteż zdobyty własnym staraniem kapitał powinien stanowić własność zainteresowanej jednostki i jego spadkobiercy [VIII 392-393].

Uczciwą pracę przed Sołowjowem pochwalał św. Augustyn, potem św. Benedykt, którego wskazówka *Ora et labora* stała się jedną z istotnych przyczyn ekonomicznych sukcesów średniowiecznych klasztorów w Europie. Samej refleksji nad pracą było jednak w chrześcijaństwie bardzo mało — jej zaczątki znajdujemy u niektórych Ojców Kościoła, potem u św. Tomasza z Akwinu, Suareza, mistrzów z Salamanki. Tradycja prawosławna prawie w ogóle nie zajmowała się teoretyzacją problemów związanych z ludzką pracą, jakkolwiek Cerkiew, która wybrała drogę Josifa Wołockiego, aktywnie uczestniczyła w ekonomicznym życiu Rosji.

Interesujące, że Sołowjow publikował swą *Apologię dobra* w kilka lat po encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum* (1891). Jednak śmiałością i głębią swych sformułowań Sołowjow przerósł całą swą epokę — współczesny czytelnik encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* (1981) dostrzeże w niej wiele idei Sołowjowa, przedstawionych w pogłębiony sposób. Charakterystyczne, że dopiero Jan Paweł II zdobył się na pełne dowartościowanie pracy w duchu chrześcijańskiego personalizmu. W Rosji uczynił to — na swoją wielką miarę — pod koniec wieku XIX Sołowjow, który już wówczas podpisałby się pod następującym sformułowaniem Jana Pawła II: „Praca zatem wcale nie jest zajęciem służebnym, jak sądzono w świecie starożytnym i mniej starożytnym [chodzi zapewne o marksizm – G. P.], który zachował ją tylko

dla niewolników, lecz jest właściwa ludziom wolnym; więcej, jest wyrazem wolności twórczej, w której człowiek oddaje swe zdolności współpracy z dziełem stworzenia"[89].

W swojej *Apologii dobra* Sołowjow nawiązywał do tradycji św. Augustyna[90], a przynajmniej do tych stronic *O państwie Bożym*, w których filozof z Hippony pisał o ładzie społecznym, porządku międzynarodowym (wojnach[91]), o władzy, rodzinie[92], własności, prawie i sprawiedliwości. Te idee rozwijał potem na Zachodzie św. Tomasz z Akwinu — ustalenia obydwu myślicieli były Sołowjowowi bliskie, jakkolwiek w *Apologii dobra* nigdy się na ich idee nie powołał.

*

W roku 1900 na kilka miesięcy przed śmiercią we wstępie do *Trzech rozmów* [*Tri razgowora*, 1899-1900] Sołowjow zawarł fundamentalne dla swego późnego światopoglądu pytanie:

> Czy zło jest tylko naturalnym *brakiem*, niedoskonałością, która znika sama z siebie wraz ze wzrostem dobra, czy też jest ono rzeczywistą *siłą*, która przy pomocy pokus *panuje* nad naszym światem, tak iż dla skutecznej z nią walki trzeba szukać oparcia w innym porządku bytu? [X 83]

We wcześniejszym okresie Sołowjow takiego pytania w ogóle by nie postawił — obecnie stało się ono dla niego kwestią fundamentalną i podstawowym metafizycznym dylematem. Dla filozofa, którego głównym celem było przekształcenie rzeczywistości podług chrześcijańskiej idei, musiała być wielką tragedią praktyczna nieskuteczność jego intelektualnego wysiłku. Tymczasem z perspektywy XX wieku możemy powiedzieć, że Sołowjow miał szczęście, iż historia oszczędziła mu tryumfu tej części jego utopii. Tak trudna do wyobrażenia teokracja z rzymskim papieżem i rosyjskim carem w rolach głównych, nawet gdyby się urzeczywistniła, musiałaby się stać zaprzeczeniem *wolnej* teokracji. Trzeba jednak zarazem zauważyć, że klęskę poniosły nie tylko te niezrozumiałe dla nas dzisiaj wizje, lecz także głęboka idea ekumeniczna. Nikt w czasach Sołowjowa nie traktował jej wystarczająco poważnie: ani Wschód ani Zachód, ani rzymski papież, ani rosyjski car. Siła złego dała się Sołowjowowi poznać w oporze materii, który rodził narodową ksenofobię i judził jednych chrześcijan przeciwko drugim. We wspomnianym powyżej fragmencie Sołowjow wypowiedział również takie, nieco zagadkowe słowa:

> Około dwóch lat temu pewna szczególna przemiana w nastroju ducha, o której nie ma potrzeby tutaj się rozwodzić, wywołała we mnie silne i natarczywe pragnienie naświetlenia w sposób poglądowy i ogólnodostępny tych głównych wątków dotyczących kwestii zła, które powinny zainteresować wszystkich [X 83].

Poszczególni badacze myśli Sołowjowa wypowiadali się różnie na temat przemiany duchowej, jaka nastąpiła w 1898 roku (od tego czasu datuje się okres *eschatologiczny*

---

[89] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. II, Rzym–Lublin 1987 s. 199-200.

[90] Rozdział piąty XIX księgi *O państwie Bożym*, zatytułowany *O życiu społecznym, które, choć jest wysoce pożądane, bywa jednak przez różne przeciwności częstokroć niszczone* głosi: „Życzenie, by życie mędrca przebiegało w społeczeństwie, odpowiada nam znacznie więcej niźli tamtym [pogańskim — G. P.] filozofom. Bo i jakimże sposobem państwo Boże, będące przedmiotem dzieła, którego dziewiętnastą księgę rozwijamy już właśnie w naszych rękach, bądź zaczęłoby istnieć, bądź postąpiłoby naprzód w swoim rozwoju, bądź doszłoby do należnego sobie kresu, jeśli by życie ludzi świętych nie było życiem społecznym?" — św. A u g u s t y n, *op. cit.*, t. II s. 403.

[91] Św. Augustyn wyraził bardzo bliską Sołowjowowi myśl, że wojna zawsze zmierza ku pokojowi — *ibidem*, s. 412 (XIX, 12, 1).

[92] Rodzina była u św. Augustyna zaczątkiem państwa — *ibidem*, s. 422 (XIX, 16).

w twórczości rosyjskiego myśliciela). Owa przemiana dokonała się podczas podróży do ulubionej krainy Sołowjowa, Egiptu. Bratanek filozofa, a zarazem autor książki o nim opisał to wydarzenie w stylu średniowiecznej *Złotej legendy* (*Legenda aurea*) — zgodnie z jego przekazem Sołowjow zetknął się oko w oko z szatanem[93]. Przeciwko takiemu „realizmowi" słusznie wystąpił Moczulski, ale on także był przekonany, iż w czasie wspomnianej podróży Sołowjowowi było dane „realne doświadczenie ciemnych sił"[94].

Sam filozof uważał, iż o owym wydarzeniu nie ma potrzeby się rozwodzić — żartobliwe wzmianki o przygodach z ciemnymi siłami znajdujemy rozproszone jedynie w wierszach. Nigdy do tej pory nie przywiązywaliśmy tak wielkiej wagi do jednego *przeżycia* filozofa. Dlaczego więc teraz to czynimy, jeśli wcześniej zrezygnowaliśmy nawet z uwzględnienia jego głośnych przeżyć sofijnych? Powody są przynajmniej dwa: po pierwsze, Sołowjow sam zdecydował się wspomnieć o owym wydarzeniu w dialogu filozoficznym *Trzy rozmowy*; po drugie, jego podstawowe dzieło tych lat, *Opowieść o Antychryście*, było w pewnym sensie literacką pochodną tamtych przeżyć — mówiąc zaś inaczej, dopiero te wizje pozwoliły Sołowjowowi dostrzec grozę i potęgę zła, o którym wcześniej wiedział bardzo niewiele.

Tak jak można zrozumieć optymistyczną metafizykę myśliciela bez wnikania w bezdenną przepaść jego sofijnych wizji, tak, naszym zdaniem, trudno jest właściwie pojąć jego myśl ostatnich lat, gdy odrzuci się prawdziwość przeżycia roku 1898. To dopiero w obliczu tej wizji Sołowjow mógł formułować myśli, które nie przyszłyby mu do głowy w latach 70. i 80., a nawet w pierwszej połowie lat 90. Historia stała się teraz dla niego sądem Bożym (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) [X 87], a zło przestało być brakiem dobra (*amisio boni*), ani nie wyczerpywało się w przemocy, gwałcie, wojnach, niewłaściwej działalności państwa, itd. Sołowjow klasyfikował teraz zło w sposób następujący: 1. zło indywidualne — gdy w człowieku osiąga przewagę jego niższa zwierzęca natura; 2. zło społeczne — gdy tłum ludzki, w którego skład wchodzą osoby ulegające złu indywidualnemu, sprzeciwia się pozytywnym wysiłkom innych jednostek i pokonuje je; 2. zło fizyczne, które niszczy „piękną formę ludzkiego organizmu" — i to jest zło najsilniejsze, czyli *śmierć* [X 183]. Sołowjow pisał w tym ostatnim kontekście:

> Śmierć wszystko zrównuje, a w jej obliczu zarówno egoizm jak i altruizm są bezsilne [X 172].

Jedynym skutecznym lekarstwem na to zło jest prawdziwe *osobowe* Zmartwychwstanie wszystkich — pierwszy dokonał tego ponadhistorycznego czynu Jezus. Zauważmy, że takimi stwierdzeniami Sołowjow — podobnie jak przed pięćdziesięciu laty Czaadajew — przezwyciężał bezosobowy panteizm na rzecz transcendentnego personalizmu:

> Na tym polega Jego prawdziwa siła (...), w tym przejawia się Jego prawdziwa miłość do nas i nasza do Niego. A wszystko pozostałe jest tylko formą, drogą, krokiem. Bez wiary w dokonane Zmartwychwstanie jednego i bez nadziei na przyszłe zmartwychwstanie wszystkich, można tylko *mówić* o jakimś Królestwie Bożym, które tak naprawdę będzie królestwem śmierci [X 184].

To Chrystusowe Zmartwychwstanie, o którym wcześniej Sołowjow pisał bardzo niewiele, stało się teraz dla niego historycznym i zarazem ponadhistorycznym faktem o wielkim znaczeniu — tylko ono było gwarantem szczęśliwego wypełnienia ludzkich dziejów. Historia bowiem — i takie było zdanie późnego Sołowjowa — doszła już do swej fazy końcowej. Oznaką końca dziejów był dla niego, pozornie tylko paradoksalnie, *postęp* [X 159]:

---

[93] S. M. Sołowjow, *op. cit.*, s. 365.

[94] K. Moczulski, *op. cit.*, s. 251.

Iż ludzkość współczesna jest chorym starcem, a powszechna historia *wewnętrznie* się skończyła — to była ulubiona myśl mego ojca. Gdy zaś ja, młody jeszcze, spierałem się z nim, mówiąc o nowych historycznych siłach, które mogą jeszcze wystąpić na powszechnej scenie, ojciec zazwyczaj z zapałem podchwytywał: „Gdy umierał świat starożytny, miał go kto zastąpić, miał kto dalej tworzyć historię, mam na myśli Germanów i Słowian. A teraz gdzie znajdziesz te nowe narody? Może ci wyspiarze, którzy zjedli Cooka? Przecież oni dawno już wymarli od wódki i syfilisu, podobnie jak czerwonoskórzy Amerykanie. Chyba, że Murzyni nas odnowią? [X 225].

Ostatnie dzieło Sołowjowa-syna, filozoficzny dialog *Trzy rozmowy*, wyraziło ów pesymizm w bardziej wyszukanej formie. Stanowiło ono częściowo polemikę z Tołstojem w kwestii, czy chrześcijaństwo jest zaledwie jedną z wielu doktryn etycznych, czy też jest ono czymś więcej, czy obiecuje człowiekowi cokolwiek ponad ideę moralnego Królestwa Bożego na ziemi.

Zwraca uwagę zbieżność kilku faktów w postępowaniu myślicieli: w roku 1881 obaj zwrócili się niezależnie od siebie do cara Aleksandra III z prośbą o ułaskawienie zabójców Aleksandra II, nieco później wspólnie podpisali tekst protestu przeciwko antysemityzmowi, który zaczął w Rosji zbierać krwawe żniwo tuż po wspomnianym zamachu. Łączyło ich jeszcze jedno (podobnie zresztą jak Sołowjowa z Chomiakowem) — ich niektóre dzieła nie mogły się ukazać w Rosji i publikowane były poza jej granicami. Z tego właśnie powodu Sołowjow, choć bardzo wcześnie dostrzegł niechęć Tołstoja wobec chrześcijańskiej transcendencji, nie podejmował z nim w tej kwestii polemiki. Przyjaciel, który zapytywał go, dlaczego milczy w obliczu antychrześcijańskich wypowiedzi Tołstoja, uzyskał taką odpowiedź: „Czy przypuszczasz, że dawno bym tego nie uczynił, jeżeli miałbym do tego moralne prawo?! Czy można krytykować tutaj te utwory, jeżeli zabrania się do nas je przywozić...? Nadto i mnie zapewne nie udałoby się wypowiedzieć swych myśli w całej pełni, ponieważ broniłbym idei Bogoczłowieczeństwa, walcząc na dwa fronty: trzeba byłoby nie tylko krytykować pseudochrześcijańskie tezy Tołstoja, ale także ukazywać wady współczesnego społecznego układu i obyczajów"[95].

Dlatego właśnie Sołowjow, gdy już wcześniej podejmował polemikę z Tołstojem, czynił to nader ostrożnie i nie wymieniał swego oponenta z nazwiska. W roku 1891 zadał na przykład takie charakterystyczne, a zarazem retoryczne pytanie:

Dlaczego nazywać wodę winem, a abstrakcyjny moralizm — chrześcijaństwem? [VI 327].

Nie będziemy tutaj jednak przytaczać szczegółów z kontaktów Sołowjowa z Tołstojem. Warto jednak przypomnieć, że na początku lat 80. Sołowjow — co prawda nie w publikowanych tekstach, ale w prywatnych listach — nazywał swego oponenta „poganinem i celnikiem"[96], a jego traktat *Na czym polega moja wiara* [*W czom moja wiera*, 1884] określił mianem Puszkinowskiego „ryku zwierza w lesie głuchym"[97]. W 1891 roku — nieświadomie idąc śladami późnego Czaadajewa, który krytykował demokratyzm Lamennais'ego — Sołowjow wystąpił przeciwko chłopomanii Tołstoja w artykule *Idole i ideały*.

W powstałym w pierwszej połowie lat 90. cyklu tekstów pt. *Istota miłości* [*Smysł lubwi*, 1892-1894] Sołowjow nie bez ironii zauważył, że nawet tak wybitne utwory Tołstoja jak *Anna Karenina* (1877), *Śmierć Iwana Iljicza* (1886) oraz *Sonata Kreutzerowska* (1891) nie zmieniły rzeczywistości rosyjskiego towarzystwa — dla filozofa był to dowód, iż samym moralizowaniem, choćby przejawiało się ono w najdoskonalszej artystycznej formie, nie da się zmienić społecznej rzeczywistości [VII 31]. W 1896 roku Sołowjow tak samo ironicznie pisał o myślicielu, który twierdził, że wystarczy jeden

[95] W. Wieliczko, *op. cit.*, s. 138.

[96] W. Sołowjow, *Pis'ma*, t. IV s. 15.

[97] *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. I. Sankt-Pietierburg 1908 s. 21.

gigantyczny wysiłek wszystkich ludzi dobrej woli, aby jutro zapanował na ziemi *złoty wiek*: pokój, prawda i szczęśliwość [VII 338]. *W Apologii dobra* Sołowjow polemizował z anarchizmem Tołstoja, przytaczając przeciwko niemu nowotestamentowe świadectwo rzymskiego setnika Korneliusza, który po nawróceniu się na chrześcijaństwo nie zrezygnował ze służby wojskowej (Dz 10, 1-48) [VIII 482-483].

Wszystkie te wspomniane różnice pomiędzy światopoglądami obu myślicieli nie były najważniejsze. Najbardziej bowiem istotna była ta niezgodność, na którą sam Sołowjow zwrócił uwagę w liście do Tołstoja z roku 1894. Tołstoj nie chciał uznać faktu Zmartwychwstania Jezusa, podczas gdy dla Sołowjowa — jak już wiemy — ów *historyczny* fakt miał znaczenie decydujące dla całych późniejszych dziejów ludzkości.

Cytowany już tutaj Wieliczko twierdził, że powodem do bezpośredniego w końcu ataku Sołowjowa na Tołstoja była powieść *Zmartwychwstanie* [*Woskriesienije*, opubl. 1899] — powieść ta, chociaż wydana za granicą, była w Rosji szeroko rozpowszechniana i Sołowjow poczuł się zwolniony z obowiązku milczenia[98]. Nie można jednak, rzecz jasna, ograniczać polemiki Sołowjowa do jednej Tołstojowskiej powieści — jej ostrze było skierowane przeciwko całej ideologii pisarza, która ujrzała światło dzienne wraz z publikacją *Spowiedzi* [*Ispowied'*, 1882], a którą już w naszych czasach słusznie określono mianem „moralnego pozytywizmu"[99].

Powstały w latach 1899-1900 filozoficzny dialog *Trzy rozmowy* można rozpatrywać w trzech interpretacyjnych planach: 1. jest on ostatnim słowem Sołowjowa, gdy chodzi o jego filozofię historii; 2. jest zarazem polemiką z etycznym pozytywizmem Tołstoja oraz z ideą nadczłowieka Nietzschego; 3. stara się dać odpowiedź na pytanie, co to jest prawdziwe (nie zafałszowane) dobro.

Tak właśnie określał cel swego utworu sam Sołowjow, gdy mówił o dwóch jego płaszczyznach: polemicznej i apologetycznej [X 85-87]. Polemikę z Tołstojem i kręgiem jego wyznawców myśliciel rozpoczął już we wstępie do *Trzech rozmów*, który ukazał się po raz pierwszy samodzielnie pod wielce charakterystycznym tytułem *O zafałszowanym dobru* [*O poddielnom dobrie*, 1899]. Autor *Zmartwychwstania*, nadal nie wymieniony z nazwiska, został potępiony za to, że pragnął stworzyć Królestwo Boże na *ziemi* (podkreślenie Sołowjowa) [X 84], które obejdzie się bez zmartwychwstałego Chrystusa jako mitu wymyślonego przez apostoła Pawła [X 84-85]. Głosicielem poglądów Tołstoja był w *Trzech rozmowach* młody Książę, który wypowiedział kilka myśli, w jego rozumieniu stanowiących istotę chrześcijaństwa, a w rozumieniu Sołowjowa — będących jego *zafałszowaniem*: 1. głównym nieszczęściem ludzkości są: wojna, istnienie państwa, które powstało w wyniku wojny, oraz wszelkie sprzeciwianie się złu siłą; 2. prawdziwa idea ewangeliczna nakazuje niesprzeciwianie się złu siłą — tylko w ten sposób można wypełnić misję Jezusa, który wcale nie zmartwychwstał:

[98] W. Wieliczko, *op. cit.*, s. 139.

[99] G. Florowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983 s. 404-405. Badacz zwrócił zarazem uwagę na następującą wypowiedź Tołstoja, zanotowaną w jego dzienniku już w roku 1855: „Wczorajsza rozmowa o sprawach boskich i wierze wzbudziła we mnie wielką i potężną myśl — czuję, że jej urzeczywistnieniu jestem gotów poświęcić życie. Jest to myśl o założeniu nowej religii, która będzie odpowiadać rozwojowi ludzkości, religii Chrystusa, ale oczyszczonej z wiary i tajemnicy, religii praktycznej, nie tej, która obiecuje przyszłą szczęśliwość, lecz takiej, która daje szczęśliwość na ziemi" — L. N. Tołstoj, *Sobranije soczinienij w dwadcati dwuch tomach*, t. XXI: *Dniewniki 1847-1894*, Moskwa 1985 s. 139-140. W dzienniku z 1860 roku Tołstoj dodawał w duchu późnego Bielińskiego: „W czasie pogrzebu [brata – G. P.] przyszła mi do głowy myśl o napisaniu materialistycznej Ewangelii, o życiu Chrystusa-materialisty" — *ibidem*, s. 231.

jego jedynym celem było stworzenie ludzkiego anarchicznego Królestwa Bożego na ziemi [X 99; 101-102; 107; 129; 174].

Sołowjow zauważył, że konsekwencją tołstoizmu było całkowite zatarcie jakościowej różnicy pomiędzy dobrem a złem: 1. zło nie ma siły, ponieważ wystarczy jedynie czegoś *zaniechać*, aby mu zapobiec; 2. dobro także nie ma siły, ponieważ jest rezultatem powstrzymania woli, a nie aktem *kreacji*. Tymczasem Sołowjow był przekonany, że zło ma swą siłę, a prawdziwe dobro musi być aktywne. Zwracał uwagę, że już sama Ewangelia zaprzecza Tołstojowi — Chrystus, chociaż w najwyższym stopniu wyrażał sobą aktywne dobro (miłość), nie był w stanie w jednym momencie unicestwić tego zła, którego nosicielami byli w jego czasach: Herod, Judasz, żydowscy arcykapłani oraz jeden z ukrzyżowanych złoczyńców [X 117; 166]. Tymczasem apologetyczny cel pracy Sołowjowa polegał — według poniższego sformułowania — na

> przedstawieniu kwestii walki przeciw złu, przedstawieniu istoty historii z trzech różnych punktów widzenia, z których jeden, religijno-obyczajowy, należący do przeszłości, występuje szczególnie w pierwszej rozmowie, w wypowiedziach Generała; drugi, kulturalno-postępowy, panujący obecnie, jest wyrażony i broniony przez Polityka, szczególnie w drugiej rozmowie; oraz trzeci, panreligijny, któremu będzie jeszcze dane objawić się w przyszłości, a który ukazany jest w trzeciej rozmowie w wywodach Pana Z. i opowieści ojca Pansofiusza [X 87].

Sołowjow — zgodnie ze swoją metodą stosowaną od czasu powstania *Kryzysu filozofii zachodniej* — nie odrzucił dwóch pierwszych poglądów, bo uznał ich częściową rację. Do prawdy absolutnej, której głosicielem w *Trzech rozmowach* jest *alter ego* Sołowjowa, Pan Z., dochodzi się poprzez prawdy względne [X 87]. Odrzucony został jedynie tołstoizm oraz nietzscheanizm jako kłamstwa, które udają prawdę — ich apriorycznyopis myśliciel odnalazł już w przekazie biblijnym:

> Nie ulega wątpliwości, że owo antychrześcijaństwo, które podług Biblii, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, oznacza ostatni akt historycznej tragedii, nie będzie zwyczajną niewiarą, czy też odrzuceniem chrześcijaństwa albo materializmem lub czymś podobnym, lecz będzie religijną *uzurpacją*, w której Chrystusowe imię przyswoją sobie te siły w ludzkości, które naprawdę podług swej istoty są obce i zwyczajnie wrogie Chrystusowi i Jego Duchowi [X 162].

Trzy rozmowy zostały tak skonstruowane, aby wyraziciele prawdy względnej (Generał i Polityk) oraz wyraziciel prawdy absolutnej (Pan Z.) wspólnie występowali przeciwko Księciu-Tołstojowi. Generał był głosicielem poglądów patriotyczno-narodowych — opowiadając o wojnie rosyjsko-tureckiej 1878 roku, prostodusznie i w żołnierskim stylu twierdził, że jego własne militarne przewagi przyczyniły się do zwycięstwa dobra. Gdy jednak czynił uwagę w stylu późnego Dostojewskiego, że Rosja powinna militarnie i politycznie zapanować nad Konstantynopolem, to ostrzegał go trzeźwo Polityk. Twierdził on w zgodzie z historycznym realizmem, że w momencie ataku na Konstantynopol doszłoby do pogromu Rosji na miarę Sewastopola (1855) i każdy mógłby wtedy określić napadającego jako skazanego przez Boga na zgubę szaleńca: *Quem Deus vult perdere prius dementat* [X 137].

Nader interesującą postacią *Trzech rozmów* jest Polityk, którego poglądy są w znacznym stopniu zbieżne z przekonaniami Sołowjowa zawartymi w *Apologii dobra*. Główną ideą Polityka było pragnienie europeizacji Rosji. Pomimo, że otwarcie wyznawał poglądy ateistyczne, nie został przez Sołowjowa potępiony. W jego gorzkich wypowiedziach o historycznym chrześcijaństwie, można łatwo dostrzec echo rozczarowań samego Sołowjowa:

> Wiem na pewno [tak Polityk odpowiadał Generałowi na jego apel o odbicie Jerozolimy z rąk muzułmanów – G. P.], że z chwilą wydalenia tureckich wojsk z jerozolimskich strażnic, wszyscy chrześcijanie zaczną się nawzajem mordować, a przedtem zniszczą wszystkie chrześcijańskie świątynie [X 136].

Opinia Polityka na temat znaczenia wojen w dziejach ludzkości oraz jego wielce optymistyczny pogląd, że ich era dobiegła oto końca [X 130], przypominała odpowiednie Sołowjowowskie fragmenty z *Apologii dobra* [VIII 437]. Nadto Polityk-liberał odróżniał i odpowiednio wartościował wojny o przetrwanie (Aleksander Newski) od wojen zaborczych (Suworow). Taki pogląd był także bliski samemu Sołowjowowi.

Jak już jednak wspominaliśmy, Polityk, ani tym bardziej Generał, nie byli w *Trzech rozmowach* wyrazicielami najwyższej prawdy. Jej głosicielem był natomiast Pan Z., gdy polemizował z młodym Księciem. Aby zwyciężyło dobro, twierdził protagonista Sołowjowa w polemice z tołstoizmem, musi być ono natchnione i aktywne. Dla osiągnięcia Królestwa Bożego, prócz sumienia i rozumu, konieczne jest ponadto „natchnienie dobra, czyli bezpośrednie i pozytywne oddziaływanie samej dobrej zasady na nas i w nas":

> Przy takim oddziaływaniu z góry zarówno rozum jak i sumienie stają się zaufanymi pomocnikami samego dobra, a moralność przestaje być wątpliwym „poprawnym zachowaniem" i staje się prawdziwym życiem w dobru samym, organicznym wzrostem i doskonaleniem się całego człowieka, wewnętrznego i zewnętrznego, osoby i społeczeństwa, narodu i ludzkości, aby spełnić się w żywej jedności wskrzeszanej przeszłości z urzeczywistnianą przyszłością w tej wiecznej teraźniejszości Królestwa Bożego, które chociaż będzie na tej ziemi, ale dopiero na nowej ziemi, w miłości zaślubionej z nowym niebem [X 187].

W tej retoryczno-poetyckiej wypowiedzi Pana Z. ktoś mógłby dostrzec echa Sołowjowowskiego optymizmu z czasów teokratycznych, ale to podobieństwo ma tylko stylistyczny charakter — istota wywodu jest taka, iż ziemskie dzieje wypełnią się poza horyzontem historii przy aktywnym współudziale człowieka. Dowodem na to miała być przedstawiona przez pana Z. *Opowieść o Antychryście*, w strukturze *Trzech rozmów* dzieło mnicha Pansofiusza [X 192] (z gr. *Wszechmądrego*). Ta opowieść składała się z dwóch poziomów: na pierwszym planie, także z punktu widzenia chronologicznego, widzimy przyszłe polityczne dzieje świata, na drugim zaś obserwujemy pojawienie się Antychrysta, powtórne przyjście Jezusa oraz upadek jego przeciwnika, a wreszcie — ostateczny koniec ludzkich dziejów.

Pierwszy poziom był znacznie mniej ważny — jeszcze podczas pisania *Apologii dobra* Sołowjow był przekonany, podobnie jak Polityk z *Trzech rozmów*, że dla ludzkości nastąpił kres wszelkich wojen. Wyrażał wtedy tylko jedno zastrzeżenie, sądząc, że najbardziej prawdopodobny jest konflikt z Azją (Chinami i Japonią). Jednak i tej wojnie — takie było wówczas, jak pamiętamy, jego zdanie — Europejczycy będą w stanie zapobiec, jeśli zdołają własnym przykładem przekonać rasę mongolską co do wartości chrześcijańskiej kultury [VIII 445]. W *Opowieści o Antychryście* Sołowjow był już znacznie mniej optymistyczny i nie wierzył w możliwość zapobieżenia temu konfliktowi. Dla wielu czytelników, szukających w lekturze *Opowieści* przeżyć sensacyjnych, właśnie ta jej azjatycko-wojenna część miała największe znaczenie. Było to całkowicie niezgodne z zamierzeniami samego twórcy, który — chociaż nie bagatelizował azjatyckiego zagrożenia — nie przypisywał mu jednak znaczenia decydującego dla ludzkich dziejów:

> We wszystkim tym, co mówi się u mnie o panmongolizmie i azjatyckim pochodzie na Europę, także należy odróżniać rzeczy istotne od drobiazgów. Ale również sam główny fakt nie ma tutaj owej absolutnej wiarygodności, jaka przynależy przyszłemu pojawieniu się i losom Antychrysta z jego fałszywym prorokiem [X 89].

Jak Sołowjow podawał w innym miejscu, głównym celem *Opowieści* było przedstawienie epilogu historycznego procesu, na który składa się przyjście, wywyższenie i upadek Antychrysta [X 220]. Nie będziemy tu omawiać bardzo złożonej kwestii, na ile apokaliptyczne proroctwo Sołowjowa zgodne było z przekazem biblijnym, zaznaczmy tylko, że sam

autor uważał je za wierną interpretację nowotestamentowej Apokalipsy. Zapewne jednak nie bez znaczenia będzie poszukanie apokaliptycznych wątków we wcześniejszej twórczości filozofa. Już w latach 80. u Sołowjowa można odnaleźć parę opisów, które doskonale nadają się do charakterystyki jego późnego Antychrysta:

> Wyobraźmy sobie najgorszego syna nieprzyjaźni [Mt 13, 24-30 – G. P.], twórcę pokus i nieprawości. Czyż może on czynić pokusy, głosząc kłamstwo czyste i jawne zło? Czyż nie powinien zmieszać z kłamstwem prawdy, przykryć zła pozorem dobra (...) [IV 597].

Jak już ustaliliśmy, te słowa Sołowjow odnosił przede wszystkim do Tołstoja, gdyby go jednak zapytać, czy uważa samego twórcę *Zmartwychwstania* za Antychrysta, odpowiedziałby zapewne tak, jak odpowiedział Generał na pytanie, czy uważa za takiego Księcia:

> Nie, jego osobiście nie, do pięt mu nie dorasta! A mimo wszystko, linia jest ta sama. Jak jeszcze u Jana Teologa w listach powiedziano: słyszeliście dzieci, że przyjdzie Antychryst, a teraz pojawiło się wielu antychrystów [por 1 J 2; 18 – G. P.]. Tak więc on z tych wielu, wielu... [X 161].

Drugim myślicielem z „tych wielu", którzy zapowiadali nadejście Antychrysta był, zdaniem Sołowjowa, Nietzsche. Rosyjski filozof do tej pory wypowiadał się o autorze *Antychrześcijanina* [*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888, opubl. 1895] stosunkowo rzadko. W *Opowieści* był on już jednak wyraźnie obecny, chociaż, podobnie jak Tołstoj, nie został wymieniony z nazwiska. Wysunięto przypuszczenie, przez niektórych badaczy powtarzane z pewnym zastrzeżeniem[100], przez innych natomiast uważane za całkowicie prawdziwe[101], iż przedstawiona w *Opowieści* księga pt. *Otwarta droga dla powszechnego pokoju i szczęśliwości* [X 201] była Sołowjowowską parodią siebie samego. W ten sposób myśliciel miałby odrzucić wszystkie swe dawne idee, jako że dostrzegł w nich obecnie pokusę Antychrysta. Tę niesłuszną, naszym zdaniem, opinię można odrzucić jedynie po obiektywnej lekturze dzieł młodego Sołowjowa, których główne idee staraliśmy się wcześniej przedstawić. Tezę zaś osłabia fakt, że — jak słusznie zauważono — Antychryst pisał swą księgę w identyczny sposób jak Nietzsche swojego *Zaratustrę* (co filozof niemiecki opisał w *Ecce homo*): zamknąwszy się w gabinecie, z nadnaturalną szybkością i lekkością [X 201][102].

W Opowieści o Antychryście Sołowjow pragnął nadać literacką formę trzem myślom, które w roku 1896 przedstawił w liście do swego przyjaciela: 1. u schyłku dziejów ludzkich Ewangelia głoszona będzie po całej ziemi; 2. Syn Człowieczy znajdzie na ziemi mało wiary — większa część ludzi podąży za Antychrystem; 3. jednakże po zaciętej walce stronnictwo zła będzie zwyciężone, a wierząca mniejszość odniesie całkowite zwycięstwo[103]. W punkcie pierwszym Sołowjow dawał wyraz przekonaniu, że każdy człowiek, zanim odrzuci lub przyjmie Ewangelię, będzie miał możność jej poznania. W punkcie drugim rezygnował ze swej dawnej idei teokracji, pisząc w stylu Kalwina:

> Ze wszystkich gwiazd, które świecą na umysłowym horyzoncie człowieka z uwagą czytającego nasze święte księgi, nie ma, według mnie, gwiazdy jaśniejszej i bardziej przenikliwej ponad tę, która mieni się w ewangelicznym słowie: „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam" [Łk 12, 51 – G. P.]. On po to przyszedł, aby przynieść na ziemię *prawdę*, a ona, tak samo jak dobro, przede wszystkim *dzieli* [X 164].

---

[100] K. Moczulskij, *op. cit.*, s. 259, D. Strémooukhoff, *op. cit.*, s. 295.

[101] J. Klinger, *op. cit.*, s. 294, G. Florowskij, *op. cit.*, s. 466.

[102] L. Müller, *Nietzsche und Solovjev*, „Zeitschrift für philosophische Forschung", t. I: 1947 z. 4 s. 164.

[103] W. Sołowjow, *Pis'ma*, t. IV s. 198.

W punkcie trzecim myśliciel dowodził, że nie stał się — jak mu często zarzucano — historiozoficznym kwietystą. Pomimo że proces historyczny nie zakończy się urzeczywistnieniem teokracji, to jednak będzie on u swego kresu całkowitym tryumfem dobra, które panuje także poza granicami historii.

Obraz Antychrysta, pomimo jego polemicznego w stosunku do Tołstoja i częściowo do Nietzschego charakteru, wzbudza zainteresowanie także z innego powodu. Antychryst urzeczywistnił bowiem to, co pozornie kłóci się z obrazem apokaliptycznym, czyli społeczny porządek i dobrobyt. Można nawet powiedzieć, że Sołowjowowski obraz Antychrysta zawiera w sobie pewne cechy *humanistyczne*. Dlaczego więc Sołowjow, który przez całe życie chciał pogodzić chrześcijaństwo z humanizmem (Jerozolimę i chrześcijański Rzym z Atenami i pogańskim Rzymem), tak właśnie przedstawił swój obraz przyszłego Antychrysta? Odpowiedź na to pytanie, szczególnie w obliczu dwudziestowiecznego komunizmu, jest dosyć jednoznaczna, jakkolwiek dwuaspektowa. Sołowjow, po pierwsze, wcale nie odrzucił podstawowych wartości humanizmu i nadal był zwolennikiem rozumnych zasad kulturowo-cywilizacyjnych. Po drugie jednak, w tych właśnie wartościach, ale już oderwanych od prowidencjalnej podstawy, dostrzegł podstawowe źródło zagrożenia dla człowieka jako obrazu Bożego. Ludzkości nie można skusić „bestialstwem"[104], o wiele łatwiej jest tego dokonać przy pomocy *fałszywego humanizmu*. Fałsz tego *quasi*-humanizmu polega na tym, że chce on samego siebie postawić na miejscu wartości Bożych, czyniąc nawet do pewnego momentu wrażenie, że jest ich całkowitym wyznawcą. Gdy jednak przychodzi moment próby (w *Opowieści o Anychryście* był to fałszywy Sobór Powszechny zorganizowany przez księcia ciemności), wartości Boże zawsze ustępują miejsca zasadom szatana. O tym właśnie pisał Sołowjow w *Duchowych zasadach życia* [*Duchownyje osnowy żyzni*, 1882-1884]:

> Człowiek, który sam z siebie poza Kościołem, chce osiągnąć Boże znaczenie, taki indywidualny człowiek-bóg jest wcieleniem kłamstwa, parodią Chrystusa, czyli Antychrystem [III 402].

Jednak po publikacji *Trzech rozmów* Sołowjowowski obraz Antychrysta wywołał wiele dyskusji i sporów. Fiedotow, który przy badaniu rosyjskiej myśli bronił syntezy chrześcijaństwa z kulturą, zarzucił w roku 1926 zmarłemu ćwierć wieku wcześniej myślicielowi, że w swoim ostatnim dziele „wyrzekł się tego, czemu służył całe życie: ideału chrześcijańskiej kultury"[105]. Fiedotow wnikliwie wyróżnił w tradycji Ojców Kościoła dwa sposoby pojmowania Antychrysta: pierwszy nurt widział w nim zło wcielone, niejako *czyste* zło, które wcale nie kryło się za maską dobra, podczas gdy nurt drugi przedstawiał go w duchu „obłudnego dobra" jako „środka dla zdobycia władzy nad światem"[106]. Głosicielami drugiego obrazu byli następujący święci: Hipolit, Cyryl z Jerozolimy, Efrem Syryjczyk oraz Jan z Damaszku. Tymczasem św. Ireneusz z Lyonu, Teodoret z Cyru oraz św. Cyprian widzieli w Antychryście nieukryte (jawne) wcielone zło[107]. Jednak żadna starożytna tradycja, jak twierdził Fiedotow, nie mówiła tak jak Sołowjow o „samokłamywaniu się ostatniego kłamcy"[108].

Z tego powodu krytyk Sołowjowa stwierdził, że Antychryst z *Trzech rozmów* ma wyraźne znamiona ideologicznego bohatera XIX wieku, jakkolwiek zupełnie nie przypomina Tołstoja i jego doktryny: „Ani jedną swoją cechą genialny nadczłowiek, który godzi wszelkie sprzeczności oraz spełnia do końca historyczne dzieło kultury, nie przypomina jednostronnego

---

104 Por. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984 s. 166-172.

105 G. P. Fiedotow, *Ob antichristowom dobrie*, [w:] idem, *Lico Rossii. Statji 1918-1930*, Paris 1988 s. 32.

106 *Ibidem*, s. 38.

107 *Ibidem*, s. 35-37.

108 *Ibidem*, s. 38.

i antykulturowego moralisty z Jasnej Polany. Za to bez wątpienia odnajdujemy w formach jego historycznego czynu obraz Napoleona, a w ideowej treści tego czynu widzimy syntezę naukowego, socjalistycznego i teozoficznego ruchu"[109].

Gdy chodzi o Tołstoja, to Fiedotow miał tylko częściowo rację, ponieważ Antychryst był nie tylko *Kulturträger*'em (i w tym sensie antytołstojowcem), lecz także — identycznie jak autor *Zmartwychwstania* — zaprzeczał faktowi Zmartwychwstania Chrystusa, czyniąc to w imię wartości etycznych. Dla Sołowjowa to podobieństwo miało charakter źródłowy i było znacznie ważniejsze aniżeli odmienny stosunek obu „myślicieli" (Tołstoja i Antychrysta) do kultury. Fiedotow zaś miał całkowitą rację, gdy pisał, że „pojmowanie socjalizmu jako pozytywistycznego raju powszechnej sytości, zamykającego europejską cywilizację, było przejęte przez Sołowjowa od Dostojewskiego": „Teozofię Sołowjow dodał od siebie, zgodnie z zainteresowaniami i pokusami młodości. Idea imperatora-uczonego, bezboleśnie rozwiązującego wszelkie przeklęte kwestie ludzkości jest mocno powiązana z A. Comte'm, przypominając o innej starej pokusie autora"[110].

Zgadając się z Sołowjowowską krytyczną oceną wszystkich powyższych ideologii, Fiedotow jednak — inaczej aniżeli autor *Opowieści o Antychryście* — uważał je za idee *stricte* historyczne (dziewiętnastowieczne), a nie ponadczasowe. Sołowjow, jak pisał jego krytyk, odnosił się do Comte'a i Milla, Spencera i Gladstone'a, a nie dostrzegł Bismarcka i Marksa, Nietzschego i Wagnera, Plechanowa i Lenina[111]. O ile pierwszych myślicieli i działaczy XIX wieku Fiedotow mógł jeszcze uznać za „oszustów szczerze przekonanych o swoich racjach" i dlatego otwarcie głoszących miłość ludzkości, to w drugich widział już tylko „oszustów świadomych", otwarcie nienawidzących człowieka. Konkluzja Fiedotowa była następująca: „Wielu widzi teraz [słowa z połowy lat 20. XX wieku – G. P.] w komunizmie graniczny przejaw Antychrystowego nacisku na chrześcijaństwo. Niech i tak będzie. Ale cóż nam objawiła Rosja? Czyżby komunizm mógł być zaliczony do liczby humanistycznych światopoglądów, a tworzone przez niego dzieło nazwane *pokusą dobra?* Dla marksizmu, szczególnie rosyjskiego, od samego początku jest charakterystyczna pozytywna nienawiść do etycznego uzasadniania swoich celów. Nie ma dla niego niczego bardziej godnego pogardy aniżeli «zaśliniony idealizm». Nie współczuciem i nawet nie sprawiedliwością on kusi («czyż istnieje ponadklasowa sprawiedliwość»?), lecz tylko zaspokojeniem interesów; nie dobrem, lecz dobrami, a ponadto (...) słodkością zemsty, patosem nienawiści klasowej"[112].

Zgodnie z powyższym, Fiedotow twierdził, że socjalistyczna idea przybierała humanistyczne formy chrześcijańskiej sekty tylko na początku swego rozwoju (Weitling, Saint-Simon, Georges Sand), podczas gdy marksizm był już tylko utylitaryzmem, a komunizm XX-wieczny całkowicie zerwał z „etyką i humanizmem" na rzecz „kultu brutalnej siły i dyktatury". W oczach Fiedotowa ostatnią pokusą człowieka nie była „bezbożna ludzkość", jaką opisał Sołowjow (był to tylko przejściowy mit niektórych nurtów XIX-wiecznych)[113], lecz „wroga chrześcijaństwu cywilizacja, która w swoich najbardziej różnorodnych przejawach staje się antyhumanistyczna i antyludzka"[114]. Sołowjowowski Antychryst był dla Fiedotowa jedynie przejściowym elementem następującego historycznego ciągu: „Bogoczłowiek — człowiek — bestia (maszyna)"[115].

---

109 *Ibidem*, s. 39.

110 *Ibidem*, s. 39.

111 *Ibidem*, s. 40.

112 *Ibidem*, s. 42.

113 *Ibidem*, s. 42.

114 *Ibidem*, s. 41.

115 *Ibidem*, s. 43.

Jednak w krytyce Fiedotowa zawarte są zarówno uproszczenia dotyczące szczegółów, jak i pewne niezrozumienie Sołowjowowskiej idei. Nie jest prawdą, że autor *Trzech rozmów* „przeoczył" istnienie Nietzschego. Wystarczy sięgnąć do artykułu pt. *Literackość czy prawda* [*Słowiesnost' ili istina*, 1897][116], w którym Sołowjow w sposób wielce ironiczny rozprawił się z ideą „nadczłowieka". Człowiek rzeczywiście, jak twierdził, jest czymś więcej aniżeli tylko człowiekiem — prawda ta została ogłoszona Ateńczykom przez apostoła Pawła (Dz 17 — Mowa na Areopagu). Jednak gdy Paweł mówił o konkretnym nadczłowieku, Jezusie Chrystusie, to Nietzsche mówił mgliście o nadczłowieku w ogóle. On sam, chcąc być nadczłowiekiem, był jedynie gabinetowym uczonym — *nadfilologiem* [X 29]. Stworzył literacką postać *Übermenscha* o wyszukanym imieniu Zaratustra, podczas gdy prawdziwy Nadczłowiek nosił proste imię Jezus. Prawdziwy Nadczłowiek, nim rozpoczął działalność, spędził czterdzieści dni na pustyni. Zaratustry nie mógł zadowolić tak krótki okres czasu, spędził więc w pieczarze dziesięć lat. Nietzsche nie wytrzymał psychicznie tego zwycięstwa filozofii nad własnym duchem i postradał zmysły [X 30-31]:

> Przykład Nietzschego nie wywarł żadnego wrażenia na jego wyznawcach, którzy bez sprzeciwu i z entuzjazmem ulegli pokusie: prawdę zastąpili literackością, a wymyślonego nadczłowieka postawili ponad prawdziwym. Ów prawdziwy mówił: „Choćbyście mnie nie wierzyli, wierzcie moim dziełom" (J 10, 83) — i rzeczywiście powstał z martwych[117]. Nadczłowiek wymyślony dysponuje jedynie słowami, a słowa te swym brzmieniem i zgrabnością przywabiają niedouczony tłum, zmuszając go do zapomnienia pouczającej tragedii ich autora [X 31].

Być może jednak, jak Sołowjow zastanawiał się dalej, nie była to jedynie mało istotna literacka zabawa, lecz „bezsilne wyrażenie rzeczywistego przeczucia"? [X 32]. W nieco późniejszym artykule pt. *Idea nadczłowieka* [*Idieja swierchczełowieka*, 1899] Sołowjow stwierdził, że ludzkością rządzą trzy modne fałszywe idee: należący do przeszłości i „powszedniej teraźniejszości" ekonomiczny materializm Marksa, związany z dniem jutrzejszym „abstrakcyjny moralizm" Tołstoja oraz „demonizm nadczłowieka", który zapanuje pojutrze i jeszcze później [IX 266]. Dodajmy jeszcze, iż gdy Antychryst urzeczywistniał taki podział dóbr społecznych, w którym „każdy zaczął otrzymywać według swych zdolności, a każdą zdolność nagradzano wedle jej pracy i zasług" [X 204], to szedł on śladami wyznaczonymi niegdyś przez Saint-Simona i jego uczniów[118].

Fiedotow uważał, iż barbarzyństwo dwudziestowiecznego komunizmu należy określać mianem antyhumanizmu, a nie fałszywego *humanizmu*. Twierdził więc, że Lenin, a częściowo także jego nauczyciele: Marks oraz Plechanow, świadomie głosili antyhumanizm i dlatego ich ideologia stała się tak bardzo pociągająca dla mas. Nie jest to jednak prawda, czego dowodzi zarówno lektura Marksa i Plechanowa jak i obserwacja praktyki politycznej Lenina i wszelkich innych dwudziestowiecznych komunistycznych działaczy. Element etyczno-

---

[116] Artykuł wchodził w skład cyklu *Listy wielkanocne* [*Woskriesnyje pis'ma*, 1897].

[117] Nietzsche, podobnie jak przed nim na gruncie rosyjskim Hercen, uznawał chrześcijaństwo za „religię śmierci". Podobnie „nadczłowiek" z *Opowieści o Antychryście* wołał o Jezusie i o sobie : „Ja, ja, a nie on! Nie ma Go wśród żywych, nie ma i nie będzie. Nie zmartwychwstał, nie zmartwychwstał, nie zmartwychwstał! Zgnił, zgnił w grobie, zgnił jak ostatnia..." [X 200].

[118] L. Müller, za którym przywołujemy to spostrzeżenie, przypomniał francuskie brzmienie formuły: *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité suivant ses oeuvres*. Müller słusznie zauważył, że Sołowjow bardzo cenił tę zasadę. Twierdził przy tym, że Antychryst potrafił wykorzystać dla swych celów wszelką wartość — W. S o ł o w j e w, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, übersetzt und erläutert von L. M ü l l e r, München 1984 s. 90-91. Przypomnijmy, że zdecydowanym przeciwnikiem tej zasady na rosyjskim gruncie był Czernyszewski, ponieważ uważał ją za wysoce niesprawiedliwą — por. powyżej, s. 248.

humanistyczny odgrywał w ich teorii i praktyce ogromną rolę — nieprzypadkowo Marks pisał o komunizmie jako urzeczywistnionym humanizmie, a w czasach stalinowskich jednym z częściej używanych haseł było pojęcie „humanizmu socjalistycznego". Socjalizm dlatego stał się tak pociągający dla mas, ponieważ był surogatem etyki i religii — Sołowjow nieprzypadkowo pisał, że „musi się uznać fakt, iż wielka liczba ludzi z *dobrej woli*, z braku dostatecznej wiedzy i rozumienia, odrzuca prawdę" [X 27], na rzecz, dodajmy, innej „prawdy". Sołowjowowski Antychryst, który zarzucił „błyszczącą zasłonę dobra i prawdy na tajemnicę skrajnej nieprawości" [X 91] przypomina nam nieodparcie Wielkiego Brata z Orwellowskiej Oceanii, którego Ministerstwo Prawdy zajmowało się kłamstwem, Ministerstwo Pokoju — wojną, a Ministerstwo Miłości — nienawiścią[119].

Fiedotow nie miał racji, gdy pisał o sprzeczności pomiędzy *Apologią dobra* a *Opowieścią o Antychryście*[120]. W swojej ostatniej pracy myśliciel wyrzekał się tylko takiego *quasi*-dobra, które fałszywie i dla złych celów zakładało maskę dobra prawdziwego — tak właśnie opisywał tzw. przemoc *diabelską*, „która wdziera się siłą jako zewnętrzna społeczna organizacja w duchową sferę człowieka z fałszywym celem ochrony wewnętrznych dóbr" [VIII 414]. Innymi słowy, w świecie Sołowjowowskiego Antychrysta zarówno to co boskie, jak i to co cesarskie zostało oddane Cesarzowi[121]. W ten sposób Antychrystowa immanencja, która przywdziała pseudoprowidencjalne szaty, chciała odnieść wielkie zwycięstwo nad Chrystusową transcendencją, lecz jednak w *Opowieści o Antychryście* poniosła klęską absolutną i ostateczną.

[119] Por. A. Besançon, *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris 1985.

[120] G. P. Fiedotow, *op. cit.*, s. 45.

[121] Cz. Miłosz, *Science Fiction and the Coming of Antichrist*, [w:] idem, *The Emperor of the Earth. Modes of Eccentric Vision*, Berkeley–Los Angeles–London 1977 s. 27.

VI
Marksizm jako ukoronowanie immanencji (Gieorgij Plechanow)

1. Intelektualne źródła marksizmu

Dokładnie w tym czasie, gdy Sołowjow publikował swój *Wielki spór*, w którym podjął próbę ukazania historii w jej wymiarze religijno-transcendentnym, na przeciwległym ideologicznym biegunie rosyjskiej myśli wystąpił Gieorgij Plechanow, urodzony w roku śmierci Czaadajewa (1856). W jego broszurze *Socjalizm a walka polityczna* [*Socyalizm i politiczeskaja bor'ba*, 1883] czytamy:

> Pośród Murzynów Gwinei Północnej znana jest wielce interesująca legenda. Według niej, „Bóg wezwał do siebie dwóch synów pierwszej ludzkiej pary. Jeden syn był biały, a drugi czarny. Położywszy przed nimi górę złota oraz księgę, Bóg rozkazał bratu czarnemu jako starszemu wybierać to, co zechce. Wybrał on złoto, a brat młodszy otrzymał tym sposobem księgę. Natychmiast niewidzialna siła przeniosła go wraz z księgą w kraj daleki i zimny. Ale dzięki swej księdze został uczonym, strasznym i silnym. (...)" [I 92][1].

W ideologicznym systemie, jaki Plechanow konstruował w swych późniejszych pracach, nie było naturalnie miejsca dla transcendentnego Boga („bogiem ludzkich społeczeństw" była dla niego historia [I 92]), a stan wiedzy o fizycznym świecie, człowieku i społeczeństwie zależał w ostatecznym rozrachunku od poziomu rozwoju materialnych „sił wytwórczych". Jednakże w całkowitej zgodzie z cytowaną na początku metaforą filozofia („księga") pełniła w Plechanowowskiej wizji świata bardzo istotną rolę. W roku 1895 rosyjski myśliciel odniósł się z aprobatą do Heglowskiej tezy, pochodzącej z *Zasad filozofii prawa*, głoszącej wtórność ludzkiej „filozofii" względem „ustroju społecznego": „Sowa Minerwy zaczyna latać dopiero nocą" [I 589]. Pisał wtedy, że „okresowe podróże mądrego ptaka są bardzo pożyteczne", ponieważ zwiastują schyłek starego ustroju społecznego, ale w gruncie rzeczy niczego ważnego nie mogą objaśnić. Prawdziwa bowiem istota nowego okresu historii będzie mogła być właściwie opisana dopiero wtedy, gdy ten etap dziejów dobiegnie swego końca [I 589-590].

---

[1] G. W. P l e c h a n o w, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, Moskwa 1956-1958. W poniższym rozdziale o Plechanowie wszystkie cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym w nawiasie kwadratowym numerem tomu i strony; gwiazdka po numerze strony oznacza odwołanie do części komentarzowej.

Jednakże cztery lata wcześniej Plechanow polemizował z Heglowskim obrazem mądrej, lecz zawsze spóźnionej „sowy Minerwy". Twierdził więc, że niemiecki myśliciel zbyt pesymistycznie oceniał perspektywy nauki o przyszłości społeczeństw. „Filozofia" nie potrafi, co zrozumiałe, ożywić starego martwego świata, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby opisała w ogólny sposób cechy „*nowego* społecznego porządku, który zastępuje stary". Rozpatrując zjawiska w procesie ich rozwoju, filozofia patrzy zarówno na to, co umiera, jak i na to, co powstaje. Z tego co *umiera*, może ona sądzić o jakości tego, co *powstaje* — tak właśnie czyni „nowożytny materializm" [I 441]. Nie ma to nic wspólnego z myśleniem utopijnym, przeciwko któremu zwrócona była Heglowska metafora „sowy Minerwy". Tamte ideologie przeciwstawiały to co „jest", temu co „być powinno" — *myślenie* było tam przeciwstawione otaczającemu człowieka *bytowi* [I 441-442], czyli „formom jego społecznego istnienia" [I 637]. Nowożytny materializm, czyli marksizm (owa cenniejsza niż złoto wiedza) nie tylko dostrzega genetyczną zależność *świadomości* od otaczającego ją *bytu*, lecz umie zarazem docenić możliwości tej pierwszej w prawidłowym prognozowaniu przyszłości bytu na podstawie danych z minionej i aktualnej historii. Takie socjologiczne prognozowanie dotyczyło, rzecz jasna, tylko ogólnych kierunków rozwoju społeczeństwa, ponieważ przewidywanie konkretnych wydarzeń, o czym Plechanow pisał w roku 1902, będzie przeważnie skazane na niepowodzenie [III 50].

Należy zauważyć, że wspomniana powyżej umiejętność ogólnego prognozowania przyszłości na podstawie tego, co przeminęło i co się aktualnie dzieje, stanowiła w oczach Plechanowa zaletę najwyższą z możliwych. W tym sensie nauka Marksa i Engelsa była dla rosyjskiego myśliciela ostatnim słowem filozofii — swoje zadanie traktował przeto jako egzegezę marksizmu. W roku 1895 opisał następująco swój hipotetyczny dialog z przeciwnikami teorii Marksa:

> [Adwersarze – G. P.] Ale przecież myśl ludzka nie zatrzyma się na tym, co wy nazywacie odkryciem albo odkryciami Marksa? [Odpowiedź Plechanowa – G. P.] Oczywiście, że nie, panowie! Będzie ona dokonywać nowych odkryć, które będą dopełniać i potwierdzać tę teorię Marksa, tak jak nowe odkrycia w astronomii dopełniały i potwierdzały odkrycie Kopernika [I 670].

W połowie lat 90. Plechanow opublikował pracę pt. *Przyczynek do kwestii rozwoju monistycznego pojmowania dziejów* [*K woprosu o razwitii monisticzeskogo wzglada na istoriju*, 1894], która stała się pierwszym w Rosji „systematycznym wykładem marksizmu i jego teoretycznych źródeł"[2]. Kołakowski napisał, że idący częściowo śladami Engelsa Plechanow upowszechnił, a nawet stworzył „całe mnóstwo stereotypów, które weszły do obiegowego zasobu marksizmu". Określając efekt wysiłku Plechanowa mianem „kodyfikacji marksizmu"[3], polski badacz stwierdził zarazem, że owa kodyfikacja stanowiła podług swej istoty redukcję doktryny Marksa. W wykładzie Plechanowa marksizm został bowiem ograniczony do filozoficznych tez Engelsa, ekonomicznych zasad *Kapitału* oraz teorii „naukowego socjalizmu"[4]. Walicki podobnie twierdził, że Plechanow był „twórcą określonego *modelu* marksizmu, określonej, historycznie wytłumaczalnej jego interpretacji"[5]. Kwestią sporu o miejsce Plechanowa w historii marksizmu zajął się ostatnio na polskim gruncie

---

[2] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988 s. 633.

[3] *Ibidem*, s. 627.

[4] *Ibidem*, s. 317.

[5] A. Walicki, *Jerzy Plechanow jako historyk myśli rosyjskiej*, [w:] J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. I, Warszawa 1966 s. VI.

Walczak[6]. W poniższym rozdziale nie zajmujemy się tym trudno rozstrzygalnym problemem, ponieważ marksizm w ujęciu Plechanowa interesuje nas wyłącznie jako konsekwentny wykład przyrodniczo-historycznej immanencji, zupełnie niezależnie od faktu, czy był on i w jakim stopniu ortodoksyjny, w sensie wierności klasycznym źródłom.

W swojej warstwie polemicznej Plechanowowski traktat był głównie skierowany przeciwko subiektywistycznej antropologii i historiozofii narodników: Michajłowskiego i Ławrowa, którzy za główną siłę historii, a nawet za demiurga dziejów [por. I 604], uznawali „wybitną jednostkę". W swojej warstwie pozytywnej traktat ukazywał istotę marksizmu oraz jego najważniejsze intelektualne źródła: francuski materializm drugiej połowy XVIII wieku (Holbach, Helwecjusz), prace francuskich historyków okresu Restauracji (Guizot, Thierry, Mignet), socjalizm utopijny (Fourier, Owen, Saint-Simon)[7], niemiecki idealizm (Schelling, a przede wszystkim — Hegel). Jak słusznie zauważono, każde z tych źródeł oceniane było przez Plechanowa zarówno pod względem jego „zasług" w procesie przygotowania doktryny marksizmu, jak też pod względem jego idealistycznych „błędów" oraz „niekonsekwencji"[8].

Zasługi francuskich materialistów Plechanow przedstawiał następująco: 1. zwalczali oni istnienie niezależnych od doświadczenia „idei wrodzonych" (ang. *no innate principles*) — w tym względzie szli śladami Locke'a ; 2. wykazali jednak większą konsekwencję aniżeli ów „dobrze wychowany angielski liberał"[9] i uznali, że wszystkie psychiczne funkcje człowieka są pochodne względem zmysłowych wrażeń (fr. *sensations transformées*) [I 512-513]; 3. wszelkie uczucia i pojęcia człowieka zostały przez nich uznane za „wynik *wpływu otaczającego go środowiska*", natury oraz społeczeństwa (*L'homme est tout éducation* — jak twierdził Helwecjusz) [I 513]; 4. zgodnie z tym uważali, że nie wystarczy głosić potęgi *cnoty* (ros. *dobrodietiel*, fr. *vertu*), lecz należy przygotować jej nadejście poprzez „rozumne urządzenie społecznych stosunków" [I 514]. Plechanow w pełni aprobował ten ostatni pogląd:

> Rzeczywiście, jeżeli człowiek jest zależny od otaczającego środowiska, jeżeli zawdzięcza mu *wszystkie* cechy swojego charakteru, to zawdzięcza mu, między innymi, również swoje wady; konsekwentnie, jeżeli chce się walczyć z jego wadami, powinno się w należyty sposób przeobrazić otaczające go środowisko, a przy tym tylko *społeczne* środowisko, ponieważ natura nie czyni człowieka ani złym, ani dobrym [I 513-514].

Zdaniem rosyjskiego marksisty, błąd osiemnastowiecznych materialistów polegał na uznaniu przez nich „opinii" za główny sprawczy czynnik procesu historycznego („*c'est opinion qui gouverne le monde*") [I 514]. Tutaj właśnie Plechanow dostrzegał podstawową sprzeczność oświeceniowego materializmu, która doprowadziła do światopoglądowego „błędnego koła". Człowiek ze wszystkimi swoim opiniami był produktem środowiska, ale paradoksalnie — to właśnie opinie miały tworzyć środowisko. Jako jedną ze „sprzeczności pochodnych" Plechanow podawał następującą kontrowersję. Z jednej strony, moralność religijna (przykazanie miłości bliźniego) była uznana za zasadę bezsilną w procesie history-

---

[6] Z. Walczak, *Jerzego Plechanowa teoria rozwoju społecznego*, Łódź 1991 s. 21-80.

[7] Więzi łączące socjalizm z dokryną francuskich materialistów XVIII wieku dostrzegał sam Marks. W *Świętej rodzinie* pisał, że Fourier jest w prostej linii uczniem materializmu francuskiego — K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwko Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1957 s. 162. Plechanow znał odpowiednie fragmenty tej pracy i powoływał się na nie [por. III 522].

[8] L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 633.

[9] Wynikało to z faktu, że burżuazja francuska, której przedstawicielami byli oświeceniowi filozofowie, posunęła się dalej w swej walce przeciwko staremu reżimowi aniżeli burżuazja angielska, której przedstawicielem był Locke [I 658].

cznym, ponieważ wszystko powinno tutaj zależeć od społecznego środowiska, ale z drugiej strony — poglądy religijne były traktowane jako prawdziwe źródło wszelkich nieszczęść: „jeżeli opinie ogólnie rządzą światem, to błędne opinie rządzą nim jako krwiożerczy tyranowie" [I 516]. Kolejną słabość francuskiego materializmu rosyjski myśliciel widział w jego nieumiejętności pojmowania natury i historii na sposób ewolucyjny [I 564]. Powyższa wada została jednakże przez Plechanowa uznana za taką słabość, która „nie usypia ludzkiej myśli", lecz ją dynamizuje, zgodnie z Heglowską tezą, iż „sprzeczność prowadzi naprzód" („*Der Widerspruch ist das Fortleitende*") [I 516-517].

Kolejnego kroku na tym poszukiwawczym pre-Marksowskim intelektualnym szlaku, tak jak go rozumiał i przedstawiał Plechanow, dokonali francuscy historycy okresu Restauracji. Oświeceniowi materialiści, gdy mówili o wpływie środowiska na charakter człowieka, mieli na myśli wyłącznie polityczne prawodawstwo („*c'est la legislation qui fait tout*") [I 523]. Zgodnie zaś z głoszoną przez siebie tezą o prymarności świata idei w stosunku do świata społecznego („opinie rządzą światem") za jedyną sprawczą przyczynę politycznej działalności uznawali świadomą wolę prawodawcy, w ostatecznym rozrachunku zależną od jego „opinii". Tymczasem wbogaceni doświadczeniem Rewolucji Francuskiej młodzi historycy okresu Restauracji patrzyli na wszelkie „polityczne konstytucje" jako na element pochodny, czyli *skutek*, a nie *przyczynę* historycznego rozwoju. Guizot w swoich szkicach poświęconych historii Francji stwierdził, że u wszystkich narodów, które pojawiły się na historycznej scenie w okresie po upadku Cesarstwa Rzymskiego, charakter polityki zależał od „natury własności ziemskiej". W angielskich rewolucjach zarówno Guizot jak i Thierry dostrzegali „walkę burżuazji przeciwko arystokracji" [I 525-526]. Trzeci historyk tej szkoły, Mignet, identycznie opisywał istotę niedawnej rewolucji we Francji [I 527]. Wszystkich tych historyków, którzy dostrzegli, jak wielką wagę odgrywają w historii ekonomiczne interesy poszczególnych społecznych klas, Plechanow uznał za ideologicznych poprzedników Marksa. Tym niemniej, jak sądził rosyjski marksista, francuskim historykom okresu Restauracji nie udało się odnaleźć prawdziwego „klucza do zrozumienia historycznych zdarzeń" [I 528]. Za podstawę procesu historycznego uznali oni bowiem niezmienną *naturę* człowieka, która miała pełnić funkcję „najwyższego miernika", określającego wszelkie społeczne potrzeby ludzi [I 533].

Podobnie większość socjalistów-utopistów (Fourier, Owen) w swych rozważaniach o naprawie społeczeństwa opierała się na przekonaniu o prymarności natury ludzkiej w stosunku do wszystkich innych faktorów historycznego procesu. Gdy jednak dla francuskich materialistów XVIII wieku historia była jedynie „szeregiem mniej lub bardziej szczęśliwych przypadkowości", to niektórzy spośród ich dziewiętnastowiecznych uczniów szukali w dziejach określonych *prawidłowości* (ros. *zakonosoobraznost'*). Główną zasługę Plechanow przypisał tu Saint-Simonowi, uznając go pod tym jednym względem za bezpośredniego poprzednika Marksa:

> (...) Saint-Simon szuka w historii przede wszystkim *prawidłowości*. Nauka o ludzkim społeczeństwie może stać się taką samą ścisłą nauką jak przyrodoznawstwo i powinna to uczynić. Powinniśmy przestudiować fakty z minionego życia ludzkości, aby odkryć w nich prawa jej *postępu*. *Przyszłość* może przewidzieć tylko ten, kto zrozumiał *przeszłość* [I 537].

Ponieważ jednak Saint-Simon nie potrafił odnaleźć pierwszej przyczyny historycznego rozwoju[10], to jego historyczny schemat grzeszył, jak pisał Plechanow, fatalizmem. Skoro

[10] Saint-Simon, jak pisał rosyjski myśliciel, umiał dostrzec, że podstawowym celem społecznej organizacji jest *produkcja* dóbr materialnych, ale zarazem błędnie twierdził, że rozwój „przemysłowości" jest skutkiem

przebieg historii miał zależeć od niezmiennej natury człowieka, to prawo rozwoju stawało się czymś w rodzaju „opatrzności". Człowiek nie może tu wpływać na proces swojego historycznego rozwoju, ponieważ nie może przestać być człowiekiem (nie może zmienić swojej natury) [I 541]. Występując przeciwko takiemu „historycznemu fatalizmowi" [I 542], Plechanow twierdził, że dziejów nie można objaśniać ani z punktu widzenia „powinności" (ros. *żełatielnoje*), ani z punktu widzenia mistycznego fatalizmu, który wyklucza jakąkolwiek rolę człowieka w procesie historycznym. Nie można przecież, jak z przekonaniem kontynuował rosyjski marksista, dostrzegać sprzeczności pomiędzy prawem działającym w historii a ludzką chęcią zmiany działania tego prawa. Ludzka „chęć zmiany", która stanowi fakt z „historii umysłowego rozwoju", może wtórnie i w określonych granicach oddziaływać na historię [por. I 541]. W tym miejscu Plechanow stwierdził, że rosyjscy „subiektywni socjologowie", którzy walczą w obronie praw „jednostki" przeciwko nauce o „naturalnym biegu rzeczy", w istocie sprzeciwiają się fatalistycznemu utopizmowi Saint-Simona, a nie *„współczesnemu naukowemu pojmowaniu prawidłowości społeczno-historycznego procesu"* [I 541], czyli marksizmowi.

Podobnie fatalistyczny charakter miał, zdaniem Plechanowa, materializm osiemnastowieczny, według którego kaprys prawodawcy mógł na długi okres czasu zmienić bieg historii. Ten światopogląd nie pozostawiał miejsca dla „przewidywania wydarzeń" i „dla świadomej historycznej działalności myślących jednostek" [I 566]. Aby takie przewidywanie i podobna działalność stały się możliwe, konieczne było odnalezienie pierwszej zasady, która rządzi historią. W tym celu należało odrzucić statyczny pogląd na naturę i historię oraz przeciwstawić mu dynamiczną *dialektykę*, która rozpatruje zjawiska w ich rozwoju i wzajemnych związkach. Tego zadania dokonała niemiecka filozofia idealistyczna, a przede wszystkim Hegel. W jego systemie dialektyka stała się *„zasadą wszelkiego życia"*, która umie godzić ze sobą wszystkie, na pierwszy rzut oka sprzeczne zjawiska i pojęcia. Plechanow pisał całkowicie w duchu Engelsa :

> Człowiek jest śmiertelny, mówimy, patrząc na śmierć jak na coś zakorzenionego w zewnętrznym środowisku i całkowicie obcego naturze żywego człowieka. Wynika z tego, że człowiek posiada dwie właściwości: po pierwszy, może być żywy, a po drugie, może być również martwy. Ale przy bliższym spojrzeniu widać, że samo *życie* nosi w sobie zarodek *śmierci* (...). Wszystko płynie, wszystko się zmienia i nie ma siły, która mogłaby powstrzymać ten stały prąd, zatrzymać ten wieczny ruch; nie ma siły, która mogłaby się przeciwstawić dialektyce zjawisk [I 567].

W jednym ze swoich poźniejszych fragmentów o Heglu, Plechanow z podobną emfazą pisał o Heraklicie („ciemny myśliciel z Efezu"), który odrzucił możliwość dwukrotnego wstąpienia do tej samej rzeki [III 648]. Uznając za istotę Heglowskiej dialektyki tę właśnie metodę rozpatrującą zjawiska w ich ruchu i ginięciu, Plechanow nie przypisywał większej roli zasadzie tzw. „triady" i uważał ją za nieistotny element nauki Hegla [I 571-572][11]. Natomiast za bardzo ważną nie tylko dla tej nauki, lecz zarazem dla całego przyrodoznawstwa i filozofii historii Plechanow uznawał zasadę „skoków jakościowych". Rozwój bowiem — wbrew temu, co przed Heglem twierdzili tzw. „metafizycy", sądząc, że jest on tylko procesem zmian ilościowych — polega przede wszystkim na „przerwaniu stopniowości" (niem. *ein Abbrechen des Allmählichen*) [I 569]. Potwierdzenie dla tej tezy o „ilości, która

„umysłowego rozwoju ludzkości" [I 538].

[11] Plechanowowska interpretacja Hegla opierała się w znacznej mierze na ustaleniach Engelsa [por. I 578]. Polski badacz stwierdził w tym kontekście, że obraz Hegla i jego dialektyki, jaki wyłaniał się z opisu Plechanowa, został przejęty od Engelsa i miał bardzo uproszczony charakter — L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 633.

przechodzi w jakość" Plechanow znajdował przede wszystkim w zjawiskach fizyko-chemicznych [I 570]. W roku 1901 napisał, że przejście ilości w jakość nie tworzy nowej substancji, lecz stanowi zmianę układu elementów w obrębie materii (jedynej substancji):

> (...) *skoki wymagają zmian postępowych, a postępowe zmiany nieuchronnie prowadzą do skoków.* Są to dwa *konieczne* momenty jednego i tego samego *procesu* [II 610].

Tylko taka zmiana struktury *substancji* powoduje przechodzenie jednej *rzeczy* w drugą [II 614][12].

Za kolejną zasługę niemieckiego idealizmu w intelektualnym procesie przygotowywania marksizmu Plechanow uznał pojmowanie przez Schellinga i Hegla ludzkiej *wolności*, zawsze określonej przez rozumne prawa konieczności. W praktycznej filozofii idealistów-dialektyków *„konieczność staje się najpewniejszą i jedyną skuteczną rękojmią wolności"*. Hegel był przekonany, że *„społeczne stosunki ludzi nie stanowią płodu ich świadomej działalności"* [I 594]. Ludzie dążą świadomie jedynie do osiągnięcia swoich prywatnych i osobistych celów. Zbiór owych pojedynczych dążeń przekształca się w takie społeczne skutki, których poszczególni ludzie nie byli w stanie przewidzieć. Z dziedziny wolności ludzie przeszli tym sposobem w dziedzinę konieczności [I 594-595]. Zmienione warunki społeczne powodują ze swej strony zmiany w wolnej działalności jednostek, które korygują swoje życiowe cele — tym sposobem następuje przejście z „dziedziny konieczności" do „dziedziny wolności". Oba procesy dokonują się podług określonych praw, które powinny być odkryte przez filozofię teoretyczną jako wstęp do filozofii praktycznej. Świadomy człowiek, który zna ogólną zasadę ruchu społecznych sił, będzie mógł się na niej oprzeć dla osiągnięcia własnych celów [I 595].

O francuskich materialistach, socjalistach utopijnych oraz Heglu jako głównych intelektualnych poprzednikach Marksa Plechanow pisał również w paru innych swoich dziełach: *Na sześćdziesiątą rocznicę śmierci Hegla* [*K szestidiesiatoj godowszczinie smierti Giegiela*, 1891][13], *Szkice z historii materializmu* [*Oczerki po istorii matierializma*, 1896][14], *Francuski socjalizm utopijny XIX wieku* [*Francuzskij utopiczeskij socyalizm XIX wieka*, 1913], *Socjalizm utopijny XIX wieka* [*Utopiczeskij socyalizm XIX wieka*, 1913].

Metoda wszystkich tych prac znów polegała na ukazywaniu „zasług" i „błędów" danego kierunku w obliczu „współczesnego materializmu". W artykule o Heglu Plechanow napisał, że spośród tych nauk, które Francuzi nazywają naukami moralnymi i politycznymi (*sciences morales et politiques*), nie ma ani jednej takiej nauki, na którą nie oddziałałby geniusz niemieckiego idealisty. Dotyczy to zarówno dialektyki, jak i logiki, historii, prawa, estetyki, historii filozofii i historii religii [I 422]. Znaczenie Hegla dla nauk społecznych polega na tym, że patrzył on na wszystkie zjawiska z punktu widzenia „stawania się" (niem. *das Werden*) [I 423]. Dostrzegł on, iż: 1. każdy system filozoficzny jest charakterystyczny dla danej epoki; 2. produktem konkretnej historycznej epoki jest także prawo i religia [I 425]; 3. istnieje ścisła więź pomiędzy filozofią, prawem, religią, sztuką a techniką: „Tylko przy

[12] Por. *Istorija filosofii w SSSR w piati tomach*, t. IV, Moskwa 1971 s. 215.

[13] Artykuł ten został napisany po niemiecku i nosił tytuł *Zu Hegel's sechzigstem Todestag*. Doczekał się on pochwały Engelsa, co Plechanow przyjął z wielką radością i odpowiadał listem: „Przekazywano mi, że napisał Pan parę przychylnych słów o mnie do Kautsky'ego. Jeśli to prawda, to nie potrzebuję innych pochwał. Pragnąłbym bowiem jedynie być uczniem, nie całkiem godnym, takich nauczycieli jak Marks i Pan" [I 800*].

[14] W tym roku został opublikowany niemiecki przekład pracy pt. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*. Za życia autora książka nie ukazała się w języku rosyjskim. Istnieją uzasadnione przypuszczenia, że została ona przez Plechanowa napisana po francusku [por. II 728*].

danej religii może istnieć dana forma państwowego ustroju i tylko przy danym państwowym ustroju może istnieć dana filozofia i dana sztuka" [I 425]. Heglowska wizja, jak pisał Plechanow, nie polegała na „naiwnym uznaniu", że pomiędzy owymi względnymi dziedzinami życia istnieje wzajemny (obopólny) wpływ. Z wykładu Hegla wynikało, że „powinno być jedno wspólne źródło, z którego biorą początek wszystkie te pozostające w procesie wzajemnego oddziaływania części i zjawiska" [I 426]. Plechanow powoływał się w tej kwestii na następujący fragment z *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegla:

> Niewystarczalność metody, rozpatrującej zjawiska z punktu widzenia ich wzajemnego oddziaływania, polega na tym, że stosunek wzajemnego oddziaływania zamiast być ekwiwalentem zrozumienia, sam jeszcze powinien być zrozumiany, co można osiągnąć tylko w ten sposób, iż obie oddziałujące na siebie części są uznane za przejaw czegoś trzeciego, wyższego, a nie za bezpośrednio dane [I 429].

Dla Hegla jako idealisty ów „najwyższy", czyli genetycznie pierwotny element procesu historycznego był tożsamy z właściwościami ducha narodowego, który z kolei był przejawem ducha absolutnego. Cała historia była wyłącznie stopniowym objawianiem się i urzeczywistnianiem owego ducha, który odciskał swą pieczęć na religii, moralności, ustroju politycznym, prawach, nauce, sztuce oraz technice [I 429]. Plechanow traktował ten Heglowski pogląd jako idealizm najczystszej wody, jednakże filozofia Hegla miała w oczach rosyjskiego marksisty tę wielką zaletę, że była pozbawiona jakiegokolwiek elementu dualizmu i eklektyzmu — uczyła przeto konsekwencji w myśleniu.

Plechanow nie poprzestał jednak na apologii monistycznej metody Hegla, lecz starał się odnaleźć w jego filozofii dziejów takie fragmenty, które uznawałyby ważną rolę czynnika ekonomicznego w historii poszczególnych narodów. Walka „frakcji" wewnątrz greckich miast była, według niemieckiego idealisty, efektem ekonomicznego rozwoju Grecji. Główną zaś przyczynę upadku Lacedemonu dostrzegał w ekonomicznej nierówności [I 434]. Podobnie w historii średniowiecznej Hegel dostrzegał „walkę mieszczan z duchowieństwem i stanem szlacheckim" oraz konflikt „bogatych obywateli z prostym ludem" [I 434]. Nawet państwo, które w idealistycznym systemie Hegla było pochodną sfery duchowej („urzeczywistnienie moralnej idei, moralnego ducha, odsłaniającego samego siebie"[15]), w rzeczywistości stawało się u niego „produktem ekonomicznego rozwoju" [I 435][16]. Plechanow pochwalił Hegla również za to, że umiał on dostrzec „geograficzną podstawę powszechnej historii", nie popełniając przy tym błędu wcześniejszych myślicieli (np. Monteskiusza), którzy pisali o „psychologicznym", czy nawet „fizjologicznym" wpływie środowiska przyrodniczego na człowieka. Dostrzegł za to wpływ warunków naturalnych na „stan społecznych *sił wytwórczych oraz — przez te siły* — na wszystkie społeczne stosunki, wraz ze wszystkimi ich ideologicznymi nadbudowami" [I 436]. Zdaniem Plechanowa, Hegel

> (...) często był zmuszony z mglistych wyżyn idealizmu schodzić na konkretny grunt stosunków ekonomicznych. *Za każdym razem, gdy tylko się ku nim zwracał, ekonomia wyciągała go z tych mielizn, na które sprowadzał go idealizm. Ekonomiczny rozwój okazywał się tym prius'em, który warunkuje cały bieg historii* [I 438][17].

---

[15] Plechanow przywołał w tym miejscu fragment z *Zasad filozofii prawa* Hegla.

[16] Na poparcie swojej odważnej tezy Plechanow przywoływał odpowiedni fragment ze wstępu do Heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów*. Plechanowowska interpretacja Hegla cały czas odwoływała się do tezy Marksa, że „materializm okazuje się prawdą idealizmu" [I 434].

[17] Tak wyglądała Plechanowowska „obiektywna" interpretacja Hegla. Rosyjski myśliciel zdawał sobie jednak sprawę, że „przyczyny ekonomiczne" wcale nie odgrywały w Heglowskiej filozofii historii pierwszorzędnej roli [por. I 457].

Plechanow pisał, że Hegel zastąpił oświeceniową dziejową *przypadkowość* historycznym prawem *konieczności*. Myśliciele XVIII wieku grzeszyli w oczach rosyjskiego marksisty tym, że to co *jest*, chcieli zastąpić tym, co być *powinno*. Hegel natomiast ostatecznie rozwiązał antynomię pomiędzy wolnością a koniecznością. Człowiek jest wolny tylko z tego powodu, że poznał prawa przyrody i prawa rozwoju społeczno-politycznego oraz nauczył się im umiejętnie podporządkować (*„my, podporządkowując się im,* opieramy się na nich"): wolność stała się dla niego koniecznością, a konieczność — wolnością [I 442-443]. Za główne przesłanie „wielkiej germańskiej idealistycznej filozofii" Plechanow uznawał jej dążenie ku „wielkim historycznym celom" [I 450].

W omówionym powyżej artykule o Heglu Plechanow napisał, że nowy materializm (marksizm), który pojawił się w czasach po Heglu, nie mógł być już zwykłym powtórzeniem „naiwnego metafizycznego materializmu XVIII wieku" [I 438-439]. Oświeceniowe materialistyczne pojmowanie przyrody nie było równoznaczne z materialistycznym pojmowaniem historii. Materialiści XVIII wieku patrzyli na historię oczami idealistów, objaśniając historię ludzkich społeczeństw dziejami myśli ludzkiej:

> Dla nich znane twierdzenie Anaksagorasa „rozum (Nous) rządzi światem" sprowadzało się do twierdzenia, że to *rozsądek rządzi historią*. Mroczne stronice ludzkiej historii składane były przez nich na karb błędów rozsądku. Jeśli ludność danego kraju cierpliwie znosi brzemię despotyzmu, to dzieje się tak wyłącznie dlatego, że nie pojęła ona jeszcze zalet wolności. Jeżeli owa ludność jest przesądna, to wynika to z tego, że została okłamana przez kapłanów, którzy wymyślili religię dla własnej korzyści. Jeśli ludzkość cierpi z powodu wojen, to dlatego, że nie zdołała zrozumieć ich szkodliwości. (...) Bieg rzeczy w historii jest określony rozwojem idei, a ten ostatni jest określony... no chociażby regułami logiki formalnej i nagromadzeniem wiedzy [I 439].

Taka krytyczna ocena nie oznaczała — co już pamiętamy z odpowiednich fragmentów *Przyczynku do monistycznego pojmowania dziejów* — całkowitego odrzucenia ideologii Oświecenia. Do tej kwestii Plechanow powrócił w pracy *Szkice z historii materializmu*, w których za poprzedników Marksa znów uznał Holbacha i Helwecjusza. Próbując zdefiniować materialistyczny monizm, Plechanow posłużył się określeniem Engelsa z pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej niemieckiej filozofii* [*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888], podług którego najważniejszą kwestię filozoficzną stanowi „stosunek myślenia do bytu". Owa kwestia mogła być prawidłowo postawiona i rozwiązana dopiero wtedy, gdy „europejska ludzkość przebudziła się z długiego zimowego snu chrześcijańskich wieków średnich". Zasługa Holbacha polegała na tym, że „psychiczne życie zwierząt" uznał za pochodne względem materii [II 36]. Materia zaś nie była dla niego martwą bryłą, lecz dynamiczną całością, której części znajdują się w ciągłym ruchu dośrodkowym i odśrodkowym, wzajemnie też wpływają na siebie, łączą się i rozdzielają — tworzą przy tym i rozkładają wszystkie empiryczne ciała. Aprobatę Plechanowa musiała także budzić Holbachowska teza, że w dziedzinie badań nad procesem „powstawania obserwowanych przez nas rzeczy i zjawisk nic nie zmusza nas do uznania działania ponadnaturalnych sił" [II 39]. Rozwijając intuicję Locke'a, Holbach uznał, że ludzkie myślenie stanowi złożoną funkcję materii. Plechanow z uznaniem przytaczał jego dowód w tej kwestii, który w jego oczach był bardzo prosty i przekonujący. Skoro człowiek składa się z materii, a jego idee odnoszą się wyłącznie do materii, to konsekwentnie „materia może myśleć" [II 40][18].

[18] Plechanow musiał sobie zdawać sprawę ze słabości podobnego tautologicznego dowodu, skoro zaraz napisał, że Holbach nie przeprowadził wystarczającego dowodu swojej tezy. Wynikało to jednak z faktu, że

Wysoką ocenę Plechanowa uzyskała etyka XVIII wieku, której twórcami byli Holbach, Helwecjusz oraz La Mettrie. Rosyjski marksista odrzucał pogląd o „egoistycznym" wymiarze osiemnastowiecznej nauki o moralności, uznając za jej istotę tezę o potrzebie „współtworzenia szczęścia innych". Filozofię Oświecenia uważał za rewolucyjną w tym sensie, że była ona ideologicznym wyrazem „walki rewolucyjnej burżuazji przeciwko duchowieństwu" [II 45]. W swej nauce o moralności filozofowie nowych czasów pragnęli zerwać z wszelką objawioną religią („przesądem"), ponieważ — zgodnie z tezą Holbacha — etyka „mistyczna", której podstawę stanowi „fantazja i autorytet religii", jest sprzeczna z etyką „racjonalną", opartą na rozumie i doświadczeniu [II 46]. W swej walce przeciwko moralności religijnej oświeceniowi materialiści chcieli udowodnić, że ludzie bez pomocy nieba wiedzą, co to jest „cnota" [II 49]. Głos rozumu całkowicie wystarczy, aby człowiek poznał swoje obowiązki względem bliźniego [II 50]. W etyce oświeceniowej dokonała się, co Plechanow z uznaniem podkreślał, rehabilitacja ludzkiej cielesności i ziemskiej egzystencji człowieka:

> „Religijna moralność" głosiła podporządkowanie, umartwianie ciała, zniszczenie namiętności. Wszystkim tym, którzy cierpieli tutaj na ziemi, obiecywała nagrodę w życiu pozagrobowym. Nowa moralność zrehabilitowała ciało, przywróciła namiętnościom ich prawa, a za nieszczęście ludzi uczyniła odpowiedzialnym społeczeństwo. Pragnęła ona, tak jak pragnął tego również Heine, „zbudować już tutaj na ziemi królestwo Boże" [I 46-47][19].

Filozofia XVIII wieku sądziła jednak, w czym Plechanow dostrzegał jeden z jej największych błędów, że owo zbudowanie królestwa Bożego na ziemi może się dokonać dzięki „mędrcowi na tronie". Rozumny władca stawał się w ich wyobraźni historycznym *deus ex machina*, który miał rozwiązać wszelkie dziejowe problemy. Skoro historia rządzona była wyłącznie subiektywnymi aktami świadomości (rozumnymi lub nierozumnymi), to nie mogła być podrządkowana żadnym obiektywnym prawidłowościom [II 68]. Plechanow ironizował w tym miejscu na temat Holbacha, który gotów był porozumieć się z każdym monarchą-mędrcem [II 65]. W czasie sprawowania urzędu ministra przez Turgota myślał już nawet, że jego marzenie się spełniło. Swoją książkę *Etokracja, czyli rząd oparty na moralności* [*Ethocratie, ou gouvernement fondé sur la morale*, 1776] poświęcił Ludwikowi XIV, „władcy sprawiedliwemu" [II 66]. Zarazem obawiał się zamieszek społecznych, a jego ideałem była monarchia konstytucyjna [II 66].

Rosyjski myśliciel gorąco popierał oświeceniowe przeniesienie centrum historii z nieba na ziemię. Jako marksista nie mógł się jednak zgodzić z Holbachem w tym miejscu, gdy ten za wszelkie zło w historii obarczył winą religię. Jeszcze Wolter w swojej walce przeciwko Kościołowi („infâme") oszczędzał „Najwyższą Istotę", czyli był — jak pisał Plechanow — „konstytucjonalistą w sprawach religii". Ale inni oświeceniowi materialiści „w kwestiach niebieskich byli zagorzałymi republikanami", „zgilotynowali Boga na długo przed pojawieniem się dobrego doktora Guillotina" [II 72]. Holbach pisał, że za wszelkie socjalne zło przeszłych wieków niosą odpowiedzialność kapłani i religia, która zawsze występowała przeciwko rozumowi. Jednak dla Plechanowa, chociaż uznawał on oświeceniowo-Comte'owsko-Engelsowską tezę o nieracjonalności religii, taki pogląd nie mógł stanowić pozytywnego objaśnienia dziejów. Przypisał on bowiem „przesądowi" decydujące historyczne znaczenie:

---

ta cecha materii, która jest określona mianem „czucia" (ros. *czuwstwitielnost'*), jest zagadką bardzo trudną do rozwikłania. Przeciwnikom materializmu stawiał pytanie, czy znają jakąś lepszą odpowiedź od rozwiązania, które zaproponował Holbach [II 40-41].

[19] Plechanow wielokrotnie odwoływał się do wiersza Heinego, w którym mowa była o „raju na ziemi": „Ein neues Lied, ein schöneres Lied,/ O Freunde, will ich euch dichten./ Wir wollen hier, auf Erden schon,/ Das Himmelreich errichten" [V 446].

> Tak oto religia jest główną siłą historii. Mamy przed sobą Bossueta *à rebours!* Autor „Discours sur l'Histoire Universelle" [Bossuet – G. P.] był przekonany, że religia urządza wszystko w sposób najlepszy, a Holbach sądził, że doprowadza ona wszystko do najgorszego stanu. Ta różnica była jedynym krokiem naprzód, jaki uczyniła filozofia historii w przeciągu całego stulecia [II 73].

Nie uznając religii za *sprawczy* czynnik dziejów, Plechanow był wszelako przekonany, że religia wywarła *duży* wpływ na ewolucję rodzaju ludzkiego [por. II 663]. Będąc rzeczywiście efektem niewiedzy, często wywierała i nadal wywiera określony wpływ na moralne i prawne pojęcia. Szczególnie istotną rolę religia może odgrywać w procesie walki społecznej, o czym rosyjski marksista pisał w 1897 roku:

> Zarówno nowatorzy jak i zwolennicy starego porządku wzywają na pomoc bogów, stawiając pod ich obronę te lub inne instytucje, albo nawet przedstawiają owe instytucje jako wyraz Bożej woli [II 258].

Religia nie była jednak w światopoglądzie Plechanowa, w przeciwieństwie do tego, co sądził Holbach, a także Wolter, pierwszym sprawczym czynnikiem dziejów, lecz sama stanowiła określony ideologiczny rezultat ludzkiej walki o materialny byt[20].

*

Pośród myślicieli, których Plechanow uważał za prekursorów Marksa w procesie wypracowywania naukowych pojęć o przyrodzie i historii, nie mogło zabraknąć imion Spinozy i Feuerbacha. Rosyjski marksista zwalczał bardzo rozpowszechniony jeszcze na początku XX wieku pogląd, podług którego autor *Istoty chrześcijaństwa* nie był materialistą czystej krwi, lecz zaledwie wyznawcą „niejasnego i nieokreślonego humanizmu" [III 128][21]. W zarysie własnego filozoficznego *curriculum vitae* Feuerbach wypowiedział opinię, że jego pierwszą myślą był Bóg, drugą — rozum, a trzecią i ostatnią — człowiek. W tym sensie jego filozofia może być określona mianem „antropologizmu", czy też „humanizmu", pod warunkiem jednak, że owe terminy będą rozumiane w duchu materialistycznym. Feuerbach tylko dlatego uczynił człowieka punktem wyjścia swojej filozofii, ponieważ chciał ustalić „prawidłowy pogląd na materię w ogóle i na jej stosunek do ducha" [III 131]. Aby dowieść swojej interpretacji, Plechanow odwoływał się do tez traktatu pt. *Tymczasowe tezy do reformy filozofii* [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842], gdzie myślenie (świadomość) zostało uznane przez Feuerbacha za pochodne względem materialnego bytu: „Prawdziwy stosunek bytu do myślenia może być tylko taki: byt jest *podmiotem*, a myślenie — *orzecznikiem* (...). Myślenie bierze się z bytu, a nie byt z myślenia"[22] [III 132-133]. Z takiego właśnie punktu widzenia Feuerbach krytykował Hegla, podług którego podmiotem była zawsze myśl, a byt istniał wyłącznie jako jej predykat (orzecznik): „Doktryna Heglowska, że przyroda, że realność *ustanawiana* jest przez ideę — jest tylko *racjonalnym* wyrażeniem doktryny teologicznej, że przyroda stworzona jest przez Boga, że materialna istota stworzona jest przez niematerialną, tzn. abstrakcyjną istotę" [III 133][23]. Podobnie surowo oceniał

[20] Por. poniżej, s. 365-377.

[21] Twórcą tej opinii był Lange, autor napisanej w neokantowskim duchu *Historii materializmu* [*Geschichte des Materialismus*, 1866].

[22] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. I: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, Warszawa 1988 s. 482.

[23] *Ibidem*, s. 482. Warto dodać, że podobną intuicję na temat Hegla wyrażał w roku 1888 rosyjski uczeń Feuerbacha, Czernyszewski. Pisał on, że po dokładnym zaznajomieniu się z systemem Hegla zauważył jego pokrewieństwo z filozofią XVII wieku, a nawet ze scholastyką — N. G. Czernyszewskij, *Izbrannyje*

Feuerbach „transcendentalny idealizm" Kanta, zgodnie z którym, to świat zewnętrzny jest zależny od intelektu, a nie intelekt od świata — taki pogląd był dla niemieckiego materialisty tożsamy z teologiczną ideą Bożego rozumu, dyktującego światu swoje prawa [III 133][24].

Feuerbach zauważył, co Plechanow podkreślał z wielkim uznaniem, że punkt wyjścia filozofii idealistycznej, czyli indywidualne „ja", nie mógł się stać podstawą naukowego filozoficznego systemu. Punktem wyjścia „prawdziwej filozofii" powinno bowiem być „ja" i „ty" — tylko w ten sposób można ustalić właściwy stosunek pomiędzy myśleniem a bytem, pomiędzy podmiotem a przedmiotem (obiektem): „Jestem Ja dla siebie i jednocześnie Ty dla innych"[25]. Oznacza to, że „ja" jest zarówno podmiotem, jak i obiektem [III 133]. Feurbachowskie „ja" nie było nadto abstrakcyjnym „ja" idealistów, lecz istniało jako byt konkretny i rzeczywisty, który swą podstawę miał w materialnym ciele — istota cielesna jest tutaj podmiotem, a myślenie stanowi jej funkcję. Na tym polegało, według Plechanowa, przezwyciężenie sprzeczności pomiędzy bytem a myśleniem. Nie został przy tym usunięty żaden z elementów starej sprzeczności, jako że oba zostały zachowane w nowej dialektycznej jedności. To, co dla danej jednostki stanowi akt *podmiotowy* i *duchowy*, *obiektywnie* istnieje jako akt *materialny* [III 134].

Rosyjski marksista zauważył zbieżność tych poglądów Feuerbacha z najważniejszymi tezami filozofii Spinozy. „Substancja" myśliciela z Amsterdamu miała dwa atrybuty: myślenie i rozciągłość, czyli w rzeczywistości była podmiotem-przedmiotem, który stanowił jedność myślenia i bytu [III 670].

W *Zasadach filozofii przyszłości* Feuerbach stwierdził, że Spinozjański panteizm jest w gruncie rzeczy teologicznym *materializmem*: „Spinoza jest Mojżeszem nowoczesnych wolnomyślicieli i materialistów"[26] [III 134]. Za główną zasługę Spinozy Feuerbach uważał, podobnie jak po nim Plechanow, sformułowanie poglądu o naturze rozwijającej się w sposób nie-teleologiczny. Konsekwencją anty-teleologizmu w przyrodoznawstwie był anty-teologizm w kosmologii — przyroda, która nie rozwija się w sposób celowy, nie mogła mieć również swego Stwórcy (materia zaprzecza istnieniu Boga)[27]. Feuerbach dostrzegł jednak (słusznie, jak twierdził Plechanow) istotne ograniczenia filozofii Spinozy. W jego panteizmie natura uzyskała status istoty metafizycznej, czyli Boga. Feuerbach pisał: „Przez przyrodę, o czym mówiłem już w jednym z początkowych wykładów — rozumiem, podobnie jak Spinoza, nie jakiegoś Boga nadnaturalnego, istotę wyposażoną w wolę i rozum i tak też istniejącą i działającą, lecz istotę działającą tylko według żelaznych praw swej natury. W przeciwieństwie jednak do Spinozy ta istota nie jest dla mnie bogiem, tzn. nie jest jakąś istotą zarazem nadnaturalną i ponadzmysłową, oderwaną, tajemniczą i niezłożoną, lecz przeciwnie — istotą złożoną, przystępną, rzeczywistą, postrzegalną wszystkimi zmysłami"[28].

Rosyjski marksista konkludował, że humanizm Feuerbacha „nie był niczym innym jak spinozyzmem, wyzwolonym od teologicznego dodatku" — taki właśnie światopogląd przejęli Marks oraz Engels, gdy ostatecznie zerwali z idealizmem [III 135].

---

filosofskije soczinienija, t. I, Moskwa 1950 s. 303; por. powyżej, s. 218.

[24] Feuerbachowska teza o Kancie pochodzi z *Zasad filozofii przyszłości* — L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, Warszawa 1988 s. 34.

[25] Cytat pochodzi z dzieła pt. *Zasady filozofii przyszłości* — L. Feuerbach, *op. cit.*, t. II s. 63.

[26] *Ibidem*, s. 28-29.

[27] Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981 s. 14. W wykładzie szesnastym Feuerbach starał się uzasadnić tezę, że w świecie natury nie ma miejsca dla Boga — *ibidem*, s. 161-163.

[28] L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981 s. 104-105. Plechanow przytoczył w tym miejscu inny fragment z Feuerbacha, z którego wynikało, że „słowem prawdy" nie jest Spinozjański „Bóg czyli przyroda" (*Deus sive Natura*), lecz „albo Bóg, albo przyroda" (*aut Deus aut Natura*) [III 135].

2. Istota marksizmu w wykładzie Plechanowa

W 1894 roku Plechanow napisał, że jedynie termin „materializm dialektyczny" zawiera w sobie istotę filozofii Marksa. Francuscy myśliciele drugiej połowy XVIII wieku, Holbach oraz Helwecjusz, byli „materialistami-*metafizykami*" i walczyli z metafizycznym idealizmem. Oświeceniowy materializm metafizyczny ustąpił miejsca *dialektycznemu* idealizmowi Hegla, który z kolei został zastąpiony przez dialektyczny materializm Marksa. Plechanow, który za Engelsem wprowadził ten ostatni termin do naukowego obiegu[29], polemizował tym samym z próbami określenia marksizmu mianem „ekonomicznego materializmu" [I 691]. W roku 1907 napisał, że marksizm jest „integralnym światopoglądem", stanowiącym aktualnie najwyższy stopień rozwoju tego poglądu na świat, jaki w starożytności zapoczątkowali jońscy filozofowie przyrody oraz Demokryt [III 124]. Nie wolno przeto ograniczać tej nauki do wykładu ekonomii, jako że jest ona całościową wizją świata, natury, człowieka i historii.

Wiemy już, że Plechanow przywiązywał wielką wagę do filozoficznej genezy marksizmu („dialektycznego materializmu"), widząc pośród prekursorów Marksa — Spinozę, Holbacha, Helwecjusza, Feuerbacha oraz Hegla. Czterech pierwszych myślicieli miało zasługę w rozwoju materializmu w odniesieniu do natury i człowieka (ale nie w dziedzinie nauki o historii, w której wszyscy — nie wyłączając Feuerbacha [III 144] — byli idealistami), podczas gdy Hegel był twórcą dialektyki. Marks przeto połączył w syntetyczną całość to, co wcześniej na niwie filozoficznej wypracowali inni myśliciele (materializm + dialektyka = materializm dialektyczny).

Twierdzono często, że Plechanow nie uznawał materializmu dialektycznego za jakościowy „skok" w sferze ideologii, lecz traktował go jako ewolucyjną syntezę doktryn wcześniejszych[30]. Najbardziej przekonujący dowód na słuszność podobnych „zarzutów" miało stanowić Plechanowowskie omówienie *Tez o Feuerbachu* Marksa [1845, opubl. 1888]. Z omówienia wynikało, że Marks — wyłączając stylistykę jego pracy — w niczym istotnym nie różnił się od Feuerbacha. Nawet w krytyce autora *Istoty chrześcijaństwa* Marks, jak sądził jego rosyjski interpretator, nader często „rozwijał i dopełniał jego myśli" [III 136].

W tezie pierwszej twórca marksizmu zarzucał Feuerbachowi, tak samo jak wszystkim przedstawicielom wcześniejszego materializmu, nieuzasadnione ograniczenie funkcji filozofii do sfery teoretycznej bez związku z dziedziną praktyczną. Brało się to stąd, że stary materializm rozpatrywał rzeczywistość wyłącznie jako przedmiot, który nie miał związku z podmiotową (ludzką) zmysłową działalnością, czyli praktyką. U Feuerbacha człowiek poznawał przedmiot tylko wtedy, gdy *poddawał się* jego oddziaływaniu (bierny charakter

---

[29] Kołakowski stwierdził, że Plechanow najprawdopodobniej posłużył się tą nazwą jako pierwszy — L. K o ł a k o w s k i, *op. cit.*, s. 636. Dodajmy jednak, że rosyjski marksista powoływał się w jednej z prac na następujące słowa Engelsa z przedmowy do drugiego wydania *Anty-Dühringa* (1885): „Marx und ich waren wohl ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewusste Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet haben" [II 279-280]; por. F. E n g e l s, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, Warszawa 1956 s. 13, tłum. P. Hoffman. W innym miejscu tej samej pracy Engelsa czytamy: „(...) nowoczesny materializm jest z istoty swej dialektyczny" — *ibidem*, s. 31. Plechanow po raz pierwszy użył terminu „materializm dialektyczny" w roku 1891 w rocznicowym artykule o Heglu [I 443-445].

[30] Zarzut taki postawił na przykład radziecki wydawca Plechanowa, krytykując tym samym jego definicję marksizmu jako „ogołoconego z teologicznego dodatku spinozyzmu": „Podobne stwierdzenie zaciera granicę pomiędzy marksizmem a poprzedzającymi go formami materializmu" [III 706*]; por. także: *Istorija filosofii w SSSR w piati tomach*, t. IV, Moskwa 1971 s. 301.

poznania), podczas gdy u Marksa „nasze *ja* poznaje przedmiot, *oddziałując na niego od swojej strony*" [III 136]. Dla Plechanowa owa myśl Marksa była „całkowicie prawidłowa" (zgodna zarazem z wypowiedzią Fausta, że „na początku był czyn"), jakkolwiek rosyjski marksista bronił również nauki Feuerbacha. Marks bowiem nie zaprzeczył, że proces myślenia o świecie jest zawsze poprzedzony zmysłowym odczuciem tego świata. Dodał jedynie, że człowiek „pobudzony jest do myślenia głównie przez te odczucia, które dochodzą do niego w procesie oddziaływania na świat zewnętrzny" [III 137]:

> Mimo wszystko trzeba przyznać, że gnoseologia Marksa w prostej linii pochodzi od gnoseologii Feuerbacha albo, mówiąc inaczej, ona jest podług swej istoty gnoseologią Feuerbacha, pogłębioną jedynie przez genialną poprawkę Marksa [III 137][31].

W pracy *Od idealizmu do materializmu* (1915) Plechanow jeszcze w bardziej zdecydowany sposób zacierał różnicę pomiędzy Marksem a Feuerbachem. W przypisie do tekstu stwierdził, że jego nowe rozumienie ideologicznych związków pomiędzy Feuerbachem a Marksem jest „bardziej prawidłowe" aniżeli to wcześniejsze [III 681]. Pisał zarazem, że autor *Istoty chrześcijaństwa* nie chciał być filozofem w takim ograniczonym sensie, w jakim ów termin był zawsze pojmowany w Niemczech. W drugiej tezie o Feuerbachu Marks stwierdził, że człowiek swą „praktyką powinien dowieść prawdziwości swojego myślenia, czyli udowodnić jego rzeczywistą ziemską siłę" [por. III 681]. Tę samą myśl Plechanow odnalazł u Feuerbacha, który za główną wadę idealizmu uważał jego oderwanie od ziemskiego materialnego bytu. Myśl o zgubnym oderwaniu filozoficznej teorii od praktycznej działalności była, zdaniem Plechanowa, nicią przewodnią systemu Feuerbacha. Nieprzypadkowo niemiecki myśliciel mówił, że filozofia w porównaniu z praktyką stanowi jedynie „zło konieczne" (*ein notwendiges Übel*) [III 681]. W swej konkluzji Plechanow stwierdził, że Marks mylił się zwyczajnie, gdy zarzucił Feurbachowi niezrozumienie istoty „działalności praktyczno-krytycznej" [III 682].

Pewną różnicę pomiędzy oboma myślicielami Plechanow dostrzegał gdzie indziej — Marks, jego zdaniem, miał rację, gdy krytykował Feuerbachowskie pojęcie „istoty człowieka" jako abstrakcyjne i oderwane od historii. Ale ten jedyny niedostatek systemu autora *Istoty chrześcijaństwa* mógł być usunięty dopiero w „materializmie historycznym" [III 682]. Nawet jednak tutaj Plechanow, odnosząc się do szóstej tezy Marksa o Feuerbachu („istota człowieka to całokształt wszystkich społecznych stosunków" [por. III 145]), dostrzegał jej genetyczny związek z myślą Feuerbacha o „istocie człowieka", która ma swą podstawę we „wspólnocie i jedności człowieka z człowiekiem" [III 145]. W roku 1910 Plechanow dopełnił tę intuicję stwierdzeniem, że w systemie Feuerbacha istota ludzka jest tworzona przez historię — w związku z tym, niezależnie od wszelkich zastrzeżeń, można u niego znaleźć „zaczątki materialistycznego pojmowania historii" [III 145].

W naszych dotychczasowych rozważaniach o istocie marksizmu w ujęciu Plechanowowskim, zwracaliśmy przede wszystkim uwagę na ideologiczną genezę tej doktryny. Powyższa metoda wynika z toku wykładu samego Plechanowa, który w żadnym z tekstów nie przedstawił ogólnego zarysu marksizmu bez związku z wcześniejszym rozwojem ideologii. Ten „genetyzm" rosyjskiego myśliciela odnosił się przede wszystkim do filozoficznej strony marksizmu, określonej przez niego mianem „materializmu dialektycznego". Ów dwuczłonowy termin miał również, o czym już tu była częściowo mowa, dwie kategorie ideologicznych ojców. Do pierwszej grupy należeli ci myśliciele, którzy głosili materializm (antyte-

[31] Radziecki wydawca znów protestował przeciwko temu stwierdzeniu, uważając, że Plechanow zapomniał o „jakościowej różnicy" pomiędzy Feuerbachowską a Marksowską teorią poznania [III 706*].

leologizm) natury oraz uznawali, że człowiek jest częścią świata przyrody. W tym kontekście Plechanow wymieniał najczęściej imiona Spinozy, Holbacha, Helwecjusza, Feuerbacha, ale także — Diderota oraz La Mettrie'go [por. III 75; 137]). Materializm w odniesieniu do natury został w XIX wieku podbudowany odkryciami w dziedzinie nauk przyrodniczych, a największą zasługę Plechanow przypisywał tutaj Darwinowi.

Konkretnymi składowymi materialistycznego pojmowania natury i człowieka był pogląd o zmysłowym charakterze poznania (Locke'owska i oświeceniowa *tabula rasa*) oraz teza o genetycznej zależności myślenia od materialnego bytu (Spinoza, Diderot, La Mettrie, Feuerbach — ten ostatni doszedł do idei o jedności „podmiotu", czyli myślenia, i „przedmiotu", czyli bytu). Wymienieni myśliciele byli współtwórcami pierwszego elementu terminu „materializm dialektyczny".

Za jedynego zaś ojca nowożytnej dialektyki, czyli twórcę drugiej składowej pojęcia „materializm dialektyczny", Plechanow uznał Hegla. Należy zauważyć, że Heglowska dialektyka miała w Plechanowowskim systemie zracjonalizować, czyli ująć w ogólną syntetyczną formułę empiryczne podług swej istoty tezy francuskich materialistów. W roku 1902 Plechanow napisał, że nauka na podstawie empirycznych doświadczeń buduje uogólnienia, które ze swej strony stają się podstawą dla przewidywania przyszłości [III 32]. Przeto marksizm, chociaż w znacznej mierze opierał się na sensualizmie i empiryzmie, chciał przy pomocy Hegla ustalić ogólną, czyli racjonalną i syntetyczną formułę rozwoju natury i dziejów. W pracy *Szkice z historii materializmu* Plechanow napisał, że „spekulatywna filozofia", czyli idealistyczna dialektyka Hegla, miała w porównaniu z osiemnastowiecznym materializmem wielką zaletę. Patrzyła bowiem na zjawiska z punktu widzenia ich rozwoju, czyli powstawania i zaniku [II 128].

Interesujące, że bezpośredni nauczyciel Plechanowa, Engels, przywiązując wielką wagę do empirycznej strony każdego historycznego i przyrodniczego zagadnienia, mimo to pozwolił sobie nazwać Newtona „indukcyjnym osłem" i przeciwstawił mu Leibniza jako „twórcę matematyki nieskończoności". „Synteza i racjonalne ugrupowanie nauk przyrodniczych" dokonane przez Hegla było dla Engelsa znacznie ważniejsze aniżeli „materialistyczne bzdury łącznie"[32]. Również Plechanow twierdził, że „metafizyczna metoda" francuskich materialistów ma się tak samo do metody niemieckiego idealizmu jak niższa matematyka do wyższej [II 128]. Przeto dialektyczny materializm jako metoda najbardziej z dotychczasowych rewolucyjna posługuje się zarówno „indukcją jak i dedukcją" [II 191]. Plechanow twierdził za Heglem, że wszelkie wcześniejsze ideologie, w tym także materializm, miały charakter metafizyczny (statyczny). Hegel bowiem dowiódł — wbrew metafizykom działającym przed nim, którzy twierdzili, że *„ani natura, ani historia nie robią skoków, a wszystkie zmiany dokonują się w świecie wyłącznie stopniowo"* — że zarówno w przyrodzie jak i w historii zdarzają się jakościowe „skoki" [III 148]. W tym miejscu Plechanow polemizował z Darwinem, twierdząc za holenderskim twórcą teorii mutacji, de Vries'em, że słabym punktem darwinowskiej teorii o pochodzeniu gatunków jest teza o stopniowym charakterze zmian [III 150][33].

Jak widać, do powstania materializmu dialektycznego przyczyniło się wielu myślicieli przed Marksem, poczynając od Spinozy, a kończąc na Heglu i Feuerbachu. Jak wynikało

---

[32] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1979 s. 238-239, tłum. T. Zabłudowski.

[33] Rosyjski marksista przemilczał, że Darwin uznawał istnienie Boga-Stwórcy, który po nadaniu materii praw zachował jej tzw. „przyczyny wtórne". Darwinowski Bóg-Stwórca u Plechanowa i Engelsa został zastąpiony immanentnym jakościowym „skokiem" — por. powyżej, s. 252; 309 (przypis 80).

z wykładu rosyjskiego marksisty, wielka załuga Marksa polegała na tym, że umiał on połączyć w syntetyczną całość materializm z dialektyką. W wygłoszonej pod koniec lat 90. mowie *Filozoficzne i społeczne poglądy K. Marksa* [*Filosofskije i socyalnyje wozzrienija K. Marksa*, 1897] Plechanow stwierdził, że „pojawienie się materialistycznej filozofii Marksa było autentyczną rewolucją, największą rewolucją, jaką zna historia myśli ludzkiej" [II 450]. Tym stwierdzeniem Plechanow chciał zapewne osłabić opinie, które przypisywały mu ewolucjonistyczne rozumienie doktryny Marksa i Engelsa. Marksizm bowiem, chociaż organicznie wyrastał z wcześniejszych ideologii, powstał jednakże dzięki jakościowemu „skokowi" w rozwoju tego segmentu społecznej nadbudowy. Ponadto Marks wraz z Engelsem — i tutaj Plechanow również widział ich wielką zasługę — byli samodzielnymi twórcami „materializmu historycznego" jako nauki o społeczeństwie:

> To, co w ową dziedzinę wnieśli ich *poprzednicy*, powinno być rozumiane jedynie jako wstępny etap zbierania materiału, niekiedy obfitego i drogocennego, ale jeszcze nie usystematyzowanego, nie prześwietlonego jedną ogólną myślą i dlatego niedocenionego i nie wykorzystanego w jego prawdziwym znaczeniu. To, co było dokonane w tej samej dziedzinie przez *kontynuatorów* Marksa i Engelsa w Europie oraz Ameryce, stanowi jedynie bardziej lub mniej udane opracowanie poszczególnych (...) kwestii [III 124].

Aby lepiej zrozumieć istotę powyższego fragmentu, należy teraz ustalić, na czym — zdaniem Plechanowa — polegała różnica pomiędzy oboma rodzajami materializmu (dialektycznym i historycznym), a także opisać miejsce, w którym oba pojęcia się stykały. Materializm dialektyczny w ujęciu Plechanowa polegał nie tylko na materialistycznym rozumieniu natury i człowieka (natura rozwija się podług wewnętrznych praw, człowiek jest częścią natury, a jego myślenie stanowi funkcję ciała, czyli zorganizowanej materii)[34] oraz uznaniu, że w rozwoju naturalnym wielką rolę odgrywa „walka przeciwieństw" oraz jakościowe „skoki" (dzięki takim „skokom" najpierw wyłonił się z materii kosmos i planeta ziemia, z przyrody martwej wyłoniła się przyroda żywa, aby w końcu ze zwierzęcia powstał człowiek)[35].

Materializm dialektyczny w ujęciu Plechanowa był jednak również *metodą*, którą Marks zastosował do opisu procesu historycznego — w tym sensie stanowił on teoretyczną podstawę materializmu historycznego jako nauki [por. III 146]. Marks, gdy tworzył teorię materialistycznego pojmowania dziejów, wykorzystywał zarówno Feuerbachowską tezę o prymarności bytu względem myślenia[36], jak i Heglowską dialektykę. W pierwszym przypadku rozciągnął tezę dotyczącą *jednostki* na całe *społeczeństwo* [III 144], w drugim — odwrócił schemat, zastępując Heglowskiego „ducha absolutnego" *ekonomicznym rozwojem*

---

[34] Rosyjski marksista twierdził, że pytanie „skąd się wzięła materia?" nie stanowi dla materializmu żadnego problemu, ponieważ „znajduje się poza granicami wiedzy". Tak na ową kwestię odpowiadał już La Mettrie, a Plechanow, powtarzając jego tezę, pisał: „Jeśli jednak materialiści zawsze odmawiali odpowiedzi na pytanie, «skąd pochodzi materia i wszystko inne», to nie przeszkadza im to myśleć, że ich nauka o wiele lepiej odpowiada na dostępne nam kwestie aniżeli wszystkie inne filozoficzne systemy" [II 680].

[35] Charakterystyczne, że Plechanow, egzemplifikując powyższą tezę przykładami, ograniczał się do omówienia raczej banalnych przykładów z dziedziny fizyki i chemii: „Gdy topi się wosk włożony do pieca, to w jego stanie skupienia dokonuje się cała rewolucja: *był* ciałem stałym, a *stał się* cieczą. I chociaż owa gruntowna przemiana, rzecz jasna, jest efektem bardziej lub mniej *konsekwentnego* procesu, bardziej lub mniej *postępowego* podgrzewania wosku, to ona sama dokonuje się nie *postępowo*, lecz *nagle*, gdy tylko został osiągnięty konieczny dla topnienia poziom temperatury. Tutaj dokonuje się najbardziej oczywisty *saltus* (skok)" [II 606].

[36] Późniejsza myśl marksistowska uznała ów problem (stosunek *myślenia* do *bytu*, czyli *świadomości* do *materii*) za „podstawowe zagadnienie filozofii".

[I 445]. W sferze teoretycznej materialistyczne objaśnienie historii jest poprzedzone zarówno „dialektyczną metodą myślenia" [I 443], jak i materialistycznym rozumieniem natury i pojedynczego człowieka [I 136]. W innej pracy Plechanow napisał:

> Materialistyczny światopogląd Marksa i Engelsa obejmował (...) zarówno naturę jak i historię. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku był on *„istotnie dialektyczny"*. Jednak gdy dialektyczny materializm odnosił się do historii, Engels nazywał go niekiedy *historycznym*. Epitet ten nie charakteryzuje materializmu, lecz jedynie oznacza jedną z tych dziedzin, do której objaśnienia jest on stosowany [II 280].

Wobec powyższego, osłabieniu ulega przytoczona powyżej opinia Plechanowa, że jedynymi twórcami teorii „materializmu historycznego" byli Marks oraz Engels. Skoro bowiem historyczny materializm poprzedzony jest w teorii przez materializm dialektyczny[37], to również wszyscy myśliciele, którzy przyczynili się do powstania pierwszej doktryny, mają swój udział w rozwoju drugiej. Taką opinię potwierdzają odpowiednie fragmenty z dzieła samego Plechanowa:

> Jeżeli Marks rozpoczął pracę nad swoim materialistycznym objaśnieniem historii od *Krytyki heglowskiej filozofii prawa*, to mógł tak postąpić *wyłącznie dlatego, że krytyka spekulatywnej filozofii Hegla* była zakończona jeszcze przez Feuerbacha [III 136][38].

Widocznie jednak Plechanow, gdy mówił o wyłącznych zasługach Marksa i Engelsa w procesie sformułowania zasady historycznego materializmu, miał jedynie na myśli „ekonomiczną i historyczną stronę" zagadnienia, z którą był związany „całokształt poglądów *na temat zadań, metod i kategorii ekonomii politycznej oraz na temat ekonomicznego rozwoju społeczeństwa, w szczególności — kapitalistycznego"* [III 124]. Przy takim pojmowaniu „materializmu historycznego", w którym decydującą rolę w historii przypisano sferze ekonomicznej, Marks i Engels są rzeczywiście jego twórcami. Plechanow tylko czasem wspominał, że pewną rolę w zbieraniu materiału teoretycznego odegrali francuscy historycy epoki Restauracji [por. III 145], a w jednej ze swych pierwszych prac uznał ponadto zasługi przedstawicieli socjalizmu utopijnego oraz klasycznej ekonomii (Ricardo, Sismondi) [I 69; 88]. W tamtym kontekście Plechanow użył pojęcia „socjalizm naukowy" [I 69], który miał w jego oczach stanowić prawdziwą „algebrę rewolucji" [I 71]. W powyższym ujęciu „socjalizm naukowy" stanowi funkcję „materializmu historycznego" zastosowaną już do nowożytnego społeczeństwa kapitalistycznego. Swoje tezy i wynikającą z nich działalność propagandowo-rewolucyjną socjalizm naukowy opiera na współczesnej „walce klas", wywoływanej nieusuwalną w społeczeństwie kapitalistycznym sprzecznością pomiędzy kapitałem a pracą.

Plechanow objaśniał w wielu pracach, co należy rozumieć pod pojęciem „historyczny materializm". Najbardziej systematyczny wykład tego problemu odnajdujemy w *Przyczynku do rozwoju monistycznego poglądu na dzieje* (1894), a także w *Szkicach z historii materializmu* (1896), w artykule *O materialistycznym rozumieniu historii* [*O matierialisticzeskom ponimanii istorii*, 1897], w cyklu prelekcji pt. *Materialistyczne rozumienie historii* (1901) oraz w *Głównych problemach marksizmu* [*Osnownyje woprosy marksizma*, 1907-1908]. W pierwszej z wymienionych prac za główną zasługę Marksa Plechanow uznawał fakt, że niemiecki myśliciel umiał popatrzeć na ludzką naturę jako na „wiecznie zmieniający się

---

[37] W roku 1908 w teście poświęconym dwudziestej piątej rocznicy śmierci Marksa Plechanow napisał, że „historyczny materializm" stanowi „jedynie część materialistycznego światopoglądu Marksa" [III 198].

[38] Feuerbach jednak, jak pisał Plechanow, nie umiał docenić i wykorzystać *dialektycznego* momentu filozofii Hegla [III 147].

rezultat historycznego ruchu, którego przyczyna leży *poza* człowiekiem" [I 608]. Aby móc istnieć (na początku w wymiarze ściśle biologicznym), człowiek musiał „podtrzymywać" (ros. *poddierżywat'*) swój organizm — środki dla tego celu zdobywał w otaczającej go zewnętrznej rzeczywistości. Oddziałując na zewnętrzną przyrodę, człowiek zmieniał swoją własną naturę — w tych paru słowach, jak twierdził Plechanow, zawierała się istota „całej historycznej teorii Marksa" [I 608]. Dla rosyjskiego marksisty był to „przewrót kopernikański" w nauce o człowieku. Przed Kopernikiem astronomia uczyła, że ziemia stanowi nieruchome centrum wszechświata, ale z tego punktu widzenia nie było możliwe objaśnienie wielu zjawisk mechaniki nieba. Kopernik („genialny Polak") podszedł do zagadnienia od strony przeciwnej i założył, iż to ziemia obraca się wokół słońca. Tym sposobem został odkryty prawidłowy punkt widzenia, który pozwolił rozwiązać nie rozstrzygnięte do tej pory kwestie.

Podobną metodologiczną zasługę miał Marks, który dostrzegł, że ludzka natura nie jest elementem niezmiennym i wiecznym, lecz kształtuje się w procesie oddziaływania człowieka na przyrodę [I 635]. Plechanow był przekonany, że przed Marksem nauka o społeczeństwie znajdowała się w położeniu jeszcze gorszym aniżeli astronomia przed Kopernikiem. Powołując się na istniejące we francuskiej tradycji rozróżnienie między „naukami moralnymi i politycznymi" (fr. *sciences morales et politiques*) i „naukami we właściwym sensie" (*sciences*), rosyjski marksista twierdził, że właśnie to rozróżnienie dobrze odzwierciedla stan nauk przed Marksem. Nauka o społeczeństwie nie mogła mieć wówczas ścisłego charakteru ponieważ nie dostrzegała podstawowych uwarunkowań ludzkiej działalności. Sądzono, że aktywność człowieka dotyczy wyłącznie procesów świadomych, a więc wolnych, a nie dostrzegano, że w procesie rozwoju ludzkości podstawową rolę odgrywają prawa całkowicie niezależne od woli i świadomości człowieka. Marks, który pojmował wolność jako pochodną względem naturalno-społecznej konieczności, tym samym dokonał aktu „wyzwolenia wolności". Nauka o społeczeństwie, która odkryła istnienie praw rozwoju społecznego, uzyskała tym samym ścisły charakter [I 636-637].

Po tym metodologicznym wstępie, Plechanow przystąpił do opisu historii człowieka społecznego, którego w ślad za Franklinem określił mianem „zwierzęcia wytwarzającego narzędzia". Niektóre rodzaje ssaków, co znów Plechanow przypominał za Darwinem, w pewnym minimalnym stopniu posługują się prymitywnymi narzędziami, ale tylko u człowieka owo działanie, w którym ilość przeszła w jakość, stało się podstawą jego materialnego bytu. Wytwarzanie narzędzi jest przeto aktem odróżniającym człowieka od wszelkich innych zwierząt [I 609]. Narzędzia pracy stały się czymś w rodzaju nowych organów ludzkich, a Plechanow mówił tu nawet o „zmianach struktury anatomicznej" człowieka. Od momentu, w którym człowiek nauczył się posługiwać narzędziami, zmienił się w istotny sposób charakter jego rozwoju. Do tej pory, identycznie jak u wszystkich innych zwierząt, rozwijały się tylko jego naturalne organy, podczas gdy w nowym okresie mamy już do czynienia z *„historią udoskonalenia jego sztucznych organów, wzrostem jego sił wytwórczych"* [I 610].

Ponadto człowiek jest nie tylko „zwierzęciem tworzącym narzędzia", lecz także „zwierzęciem społecznym", którego przodkowie w ciągu wielu pokoleń żyli w stadach. Plechanow pozostawiał na stronie kwestię, dlaczego przodkowie człowieka żyli właśnie w taki sposób, ponieważ uważał ów problem za zadanie, które powinna rozwiązać zoologia. Dla filozofii historii ważny jest natomiast fakt, że od momentu, w którym sztuczne organy człowieka (narzędzia) zaczęły odgrywać decydującą rolę w jego życiu, charakter układu społecznego zaczął się zmieniać w zależności od rozwoju sił wytwórczych. Człowiek, który wytwarza materialne dobra — zgodnie z tym, co stwierdził Marks w tekście *Praca najemna a kapitał*

[*Lohnarbeit und Kapital*, 1849] — oddziałuje na przyrodę jako istota społeczna. Jak z tego wynika, narzędzia pracy są sztucznymi organami człowieka *społecznego*. Stosunki społeczne, poczynając od najbardziej wczesnego okresu dziejów ludzkości, zmieniają się w zależności od stanu rozwoju sił wytwórczych [I 610-611].

Plechanow odrzucał pogląd, podług którego pierwszą przyczyną powstania narzędzi pracy był poziom umysłowego rozwoju człowieka. Rosyjski marksista zgadzał się jedynie z tezą, że posługiwanie się narzędziami wymagało wysokiego umysłowego rozwoju zwierzęcia-człowieka. Ale sam ten rozwój nie był faktem pierwotnym, lecz stanowił efekt fizjologicznego wykształcenia „ręki ludzkiej" jako narzędzia naturalnego[39]. Ręka „*quasi*-człowieka" pojawiła się prawdopodobnie dzięki pewnym szczególnym cechom środowiska geograficznego, w którym stał się korzystny „fizjologiczny podział pracy pomiędzy przednimi i tylnymi kończynami":

> Sukcesy „rozumu" pojawiły się jako *odległy skutek* tamtego podziału i, znów dzięki sprzyjającym zewnętrznym warunkom, stały się ze swej strony *najbliższą przyczyną* pojawienia się u człowieka sztucznych organów, czyli narzędzi. Te nowe sztuczne organy wyświadczyły umysłowemu rozwojowi człowieka nową przysługę, a sukcesy „rozumu" znowu odcisnęły pieczęć na organach. Mamy tu do czynienia z długim procesem, w którym przyczyna i skutek stale zmieniają się miejscami [I 612].

Moment, w którym człowiek zaczął się posługiwać narzędziami — co było równoznaczne z faktem, że jego siły wytwórcze zaczęły wywierać wpływ na układ społeczny — wyznaczył w Plechanowowskim planie *pierwszy dzień ludzkiej historii*. Była to granica, która oddzieliła „zoologiczny okres rozwoju ludzkości" od „okresu historycznego" [I 619]. W pierwszym okresie człowiek żył w „ciemnym królestwie *fizycznej konieczności*" — wtedy jeszcze nie zapaliła się w nim, jak Plechanow pisał metaforycznie, „jutrzenka świadomości". Sama świadomość jako źródło wolności pojawiła się dopiero w historycznym okresie rozwoju, będąc produktem „fizycznej konieczności" [I 688]. Gdy całkowicie podporządkowany naturze człowiek rozpoczął wytwarzanie narzędzi, tym samym zaczął stopniowo podporządkowywać naturalną *konieczność* ludzkiej *świadomości*. Na pierwszym etapie historii proces ten był słabo zauważalny, ale w ciągu dalszego rozwoju człowieka społecznego świadomość ludzka uzyskiwała w starciu z przyrodniczą koniecznością coraz więcej zwycięstw:

> *Poziom rozwoju sił wytwórczych określa stopień władzy człowieka nad naturą* [I 688-689].

Genezę oraz istotę historii, traktowanej jako proces kształtowania się człowieka społecznego (*der Gesellschaftsmensch*, podług określenia Marksa) Plechanow przedstawiał następująco. 1. historia stanowi produkt i dalszy etap ewolucji natury; 2. u źródeł dziejów bardzo istotną rolę odgrywa środowisko geograficzne, skoro sama przyroda daje człowiekowi środki dla jej podporządkowania; 3. w miarę rozwoju sił wytwórczych stopień zależności człowieka od środowiska geograficznego ulega osłabieniu; 4. w procesie historycznym zależność człowieka od środowiska geograficznego z *bezpośredniej* przekształca się w *pośrednią* — środowisko geograficzne oddziałuje na ludzi za pośrednictwem środowiska społecznego; 5. układ społeczny, który swą genezę zawdzięcza geograficznemu środowisku, od momentu powstania rozwija się „podług swoich własnych wewnętrznych praw"; 6. może on przyspieszać albo opóźniać rozwój sił wytwórczych, które cały czas stanowią pierwszą podstawę historycznej ewolucji ludzkości [I 689].

---

[39] Plechanow powoływał się tu na odpowiednią tezę Darwina zawartą w pracy *O pochodzeniu człowieka i o doborze płciowym* [*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, 1871], przypominając zarazem, że o roli ludzkiej ręki czynił rozważania już Helwecjusz [I 611]. Dodajmy, że o znaczeniu ręki dla kultury ludzkości szczególnie często pisał Engels — F. E n g e l s, *Dialektyka* ..., s. 23-24; 196-202.

Mówiąc ogólnie, rozwój ludzkiej historii — tak jak go Plechanow przedstawiał za Engelsem — dokonywał się dwubiegunowo. Po pierwsze, człowiek wyzwalał się spod panowania przyrody, stopniowo uzależniając ją od siebie — tym samym przygotowywał naturalny grunt dla swojego przyszłego wyzwolenia. Po drugie jednak, w momencie gdy powstał najbardziej pierwotny układ społeczny, który w swoim rozwoju rządzi się prawami w takim samym stopniu niezależnymi od woli i świadomości ludzkiej jak prawa środowiska geograficznego, człowiek popadł w nowy rodzaj zależności, („ekonomiczna konieczność"):

> (...) z *rozwojem sił wytwórczych coraz bardziej złożone stają się wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi w społecznym procesie produkcji*; bieg tego procesu całkowicie umyka spod kontroli ludzi, *producent staje się niewolnikiem swojego własnego produktu* (przykład: kapitalistyczna anarchia produkcji) [I 690].

Ta forma niewolnictwa miała być ostatecznie zniesiona dopiero w socjalizmie, jednakże dzięki temu, że w historii co jakiś czas dokonują się „skoki", czyli przewroty socjalne, moment ostatecznego wyzwolenia przybliża się systematycznie i niechronnie[40].

W zrekonstruowanych przez nas powyżej fragmentach *Przyczynku do kwestii rozwoju monistycznego poglądu na dzieje* Plechanow opisał jakość tej sfery życia ludzkiego, która w tradycji marksistowskiej została uznana za podstawę („bazę") wszelkich innych sfer. W trzecim wykładzie z cyklu zatytułowanego *Materialistyczne pojmowanie historii* rosyjski marksista przywołał w tym kontekście znany fragment z Marksowego *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*: „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie ich byt społeczny określa ich świadomość. Na określonym szczeblu rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo — co jest tylko prawnym tego wyrazem — ze stosunkami własności, wśród których one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze rozróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych — od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, czyli od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i zarazem go rozstrzygają. Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej własnej ograniczonej świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą ze sprzeczności życia materialnego, z istniejącego konfliktu między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju

[40] Przeciwko teorii jakościowych skoków w naturze i historii występował w Rosji szczególnie mocno Struwe, twierdząc, że „intelekt nie znosi skoków". Plechanow odpowiadał następująco: „Jakże to tak? Chyba że ma on na myśli jedynie swój własny intelekt, który rzeczywiście *nie znosi skoków* z tej prostej przyczyny, że on, jak to się mówi, *znieść nie może dyktatury proletariatu*" [III 606].

i nowe wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Dlatego też ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które jest w stanie rozwiązać, albowiem przy bliższym ich rozpatrzeniu okazuje się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy warunki materialne do jego rozwiązania już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się"[41] [II 657-658].

Dla Plechanowa powyższa teza „historycznego materializmu" stanowiła konkretną modyfikację tezy „materializmu dialektycznego", głoszącej konieczność zgodności „treści" z „formą". Treść jest równoznaczna z „potrzebami społeczeństwa", a forma — z jego „instytucjami". Treść przeto rodzi formę, ale ta ostatnia wkrótce staje się za ciasna dla swojej rodzicielki. Konsekwentnie powstaje pomiędzy nimi sprzeczność, która prowadzi do walki, a w ostateczności — do zniszczenia starej formy i zastąpienia jej nową. Proces ten ulega wielokrotnemu powtórzeniu [II 543]. Taki był, według Plechanowa, „sens Marksowej teorii społecznego rozwoju" [II 545].

W *Głównych problemach marksizmu* Plechanow przedstawił swoją pięcioczłonową formułę procesu historycznego, która miała usystematyzować cytowany powyżej wywód Marksa i ukazać właściwy stosunek „bazy" do „nadbudowy". Pierwszym czynnikiem dziejów jest poziom rozwoju *sił wytwórczych* (1), który wywiera bezpośredni wpływ na strukturę *ekonomiczną społeczeństwa* (2). Na tej ostatniej „bazie" wyrasta *ustrój społeczno-polityczny* (3) jako pierwszy szczebel społecznej nadbudowy. Kolejne piętro historycznej drabiny stanowi *społeczna psychologia* (4), która może stanowić bezpośredni produkt układu ekonomicznego, albo może od niego zależeć tylko pośrednio; w tym ostatnim przypadku psychologia człowieka społecznego zależy bezpośrednio od ustroju społeczno-politycznego. Uporządkowana i usystematyzowna psychologia społeczna przekształca się w różnorodne *ideologie* (5) [III 179-180].

Plechanowowi często zarzucano, że w jego historycznym schemacie podstawową rolę odgrywał nie poziom rozwoju sił wytwórczych, lecz środowisko *geograficzne*[42]. W pracach rosyjskiego marksisty rzeczywiście można odnaleźć wiele takich fragmentów, w których środowisko geograficzne przedstawiane jest jako swego rodzaju „naczynie dla historii", które szczególnie na początkowym etapie dziejów ściśle określa ich jakość. Na przykład w miejscach, gdzie nie było metali, ludzki rozum nie mógł żadnym sposobem wyjść poza okres szlifowanego kamienia, a przejście od epoki pasterskiej do rolniczej dokonywało się w oparciu o określoną faunę i florę [I 612]. Aby człowiek mógł oswoić krowę albo konia, które następnie odegrały wielką rolę w rozwoju jego sił wytwórczych, musiał mieszkać w okolicach, gdzie dzicy przodkowie owych zwierząt przebywali na wolności. Sztuka żeglowania ze swej strony nie mogła powstać na lądowych stepach. Na rozwój ekonomiczny ma wpływ zarówno poziom bogactwa otaczającego środowiska jak i jego różnorodność [II 154-155]. Umysłowy rozwój społeczeństw pierwotnych dokonywał się tym szybciej, im bardziej różnorodna była geografia terenu — dochodziło wtedy do spotkań międzyplemiennych, wymuszanych potrzebą wymiany różnych produktów, których jakość określała właśnie konkretna geograficzna przestrzeń [I 612]. W związku z powyższym Plechanow napisał:

> Tym sposobem, *jedynie dzięki pewnym cechom środowiska geograficznego nasi antropomorficzni przodkowie mogli się wznieść na taki poziom umysłowego rozwoju, który był konieczny dla przekształcenia ich w toolmaking animals (...).* Różnorodność rezultatów (*stopni kulturowego rozwoju*), osiągniętych przez różnorodne ludzkie społeczeństwa, objaśnia się faktem, że otaczające

[41] Cyt. za: L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 281-282.

[42] *Istorija filosofii w SSSR w piati tomach*, t. IV, Moskwa 1971 s. 264.

warunki nie pozwoliły różnorodnym ludzkim plemionom w jednakowej mierze urzeczywistnić ich zdolności „wytwarzania" [I 614].

W pracy *Główne problemy marksizmu* Plechanow dodawał, że wpływ geograficznego środowiska na historię człowieka społecznego stanowi wartość zmienną. Rozwój sił wytwórczych, który swą pierwszą podstawę znajduje w warunkach geograficznych, potęguje władzę człowieka nad przyrodą, czyli, jak pisał rosyjski uczeń Marksa, *„stawia go tym samym w nowym położeniu względem otaczającego go środowiska geograficznego"* [III 158]. Tym właśnie tłumaczy się historyczny rozwój konkretnych osiadłych narodów — stale wznoszą się one na coraz wyższy poziom cywilizacyjny, podczas gdy naturalna jakość geograficznego środowiska pozostaje wielkością w zasadzie niezmienną [por. II 158-159].

Plechanow konkludował — powołując się na Marksa — że środowisko geograficzne wywiera wpływ na człowieka za pośrednictwem stosunków produkcji (*drugi* człon formuły Plechanowa) powstałych na bazie danych sił wytwórczych (człon *pierwszy* tejże formuły), które ze swej strony rozwijają się pod bezpośrednim wpływem konkretnej geograficznej przestrzeni [III 158].

Powyższa teza o genetycznym i ciągłym, jakkolwiek stale zmniejszającym się wpływie środowiska geograficznego na proces historyczny doczekała się po śmierci Plechanowa surowej krytyki w Związku Radzieckim. Można przypuszczać, że w okresie stalinowskim, gdy historia uzyskiwała przewagę nad geografią w tym sensie, że nie uważano na przykład za niemożliwe skierowania biegu rzek w kierunku odwrotnym do naturalnego, Plechanowowska teza mogła się wydawać paseistyczna. Z tą kwestią związany jest także inny kontrowersyjny problem historiozoficzno-ekonomiczny, a mianowicie problem istnienia azjatyckiego sposobu gospodarowania. Jak wiadomo, Marks w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* (1859) wymienił cztery następujące po sobie formacje ekonomiczno-społeczne: wschodnią (azjatycką), antyczną, feudalną i współczesno-burżuazyjną [por. III 164-165]. Plechanow ze swej strony twierdził, że opis Marksa powinien być zmodyfikowany w tym miejscu, w którym była mowa o przechodzeniu wschodniego typu w antyczny — zdaniem rosyjskiego marksisty, typ wschodni oraz antyczny istniały równolegle i stanowiły efekt zaniknięcia „rodowej organizacji ekonomicznej". Każdy z dwóch typów stanowił rezultat wzrostu sił wytwórczych wewnątrz rodowej organizacji. Skoro jednak w różnych regionach geograficznych mogły powstać różne struktury ekonomiczno-społeczne (wschodnia i antyczna), to Plechanow nie miał wątpliwości, że ostateczną przyczyną powstania tej różnicy był „wpływ środowiska geograficznego" [III 165].

Na kilka lat przed śmiercią we wstępie do *Historii rosyjskiej myśli społecznej* [*Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, 1914-1916] Plechanow napisał, że dzieje Wschodu i Zachodu różnią się pomiędzy sobą w sposób *względny*. Rozwój społeczny starożytnego Egiptu mimo wszystko nie przypomina społecznego rozwoju Francji, a historyczny rozwój tej ostatniej nie jest tożsamy z historycznym rozwojem Rosji. Jakkolwiek nie może być mowy o *pełnej* odrębności rosyjskiej historii, bo takiej odrębności w ogóle nie zna socjologia, to jednak historia rosyjska różni się w sposób *względny* od dziejów całej Europy:

> Posiada ona takie cechy szczególne, które w zauważalny sposób odróżniają ją od procesu historycznego wszystkich krajów europejskiego Zachodu, przypominając jednocześnie proces rozwoju wielkich wschodnich despotii[43].

Charakter rozwoju rosyjskiego życia społecznego, tak jak przedstawiał go Plechanow, został w istotny sposób określony przez „obiektywne warunki miejsca i czasu". Warunkami miejsca myśliciel określał uwarunkowania geograficzne, a warunkami czasu — uwarunko-

[43] G. W. Plechanow, *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, t. I, Moskwa–Leningrad 1925 s. 12.

wania historyczne[44]. Z toku wywodów Plechanowa wynikało, że wielki wpływ na opóźnienie Rosji w stosunku do krajów Europy wywarły właśnie uwarunkowania geograficzne. Rosyjski marksista przypominał, że kwestią wpływu środowiska naturalnego na dzieje danego obszaru zajmowali się już starożytni, sądząc na przykład, że oddziałujący fizjologicznie na organizmy ludzkie „klimat" wywołuje w człowieku zmiany psychiczne, a te z kolei wywierają wpływ na struktury społeczne. Klimat Grecji miał zatem formować ludzi dla demokracji, podczas gdy klimat Azji — dla ustrojów despotycznych. Podobnymi „geografami" byli myśliciele okresu Oświecenia oraz ich angielski uczeń Buckle, a w drugiej połowie XIX wieku do ich grona dołączył rosyjski historyk, S. Sołowjow. Uznał on, że w Europie Zachodniej bezpośredni wpływ na historię wywarł *kamień*, podczas gdy w dziejach Rosji jego rolę wypełniało *drewno*. W owym znanym Sołowjowowskim przeciwstawieniu „kamień" odgrywał podwójną rolę — był zarówno *budulcem* jak i *górą* (w sensie rzeźby terenu). „Góra" rozbiła Europę na liczne państwa, powodując nadto, że europejskie narody polubiły życie osiadłe i ustabilizowane. „Kamień" zaś jako budulec odgrodził klasy wyższe Zachodu od jego klas niższych. W Rosji nie ma *góry*, wszystko jest płaskie i równe — dlatego powstało tu tylko jedno ogromne państwo. Ponieważ nie ma tam również kamiennego *budulca*, panowie (ros. *muży*) nie odgrodzili się w kamiennych twierdzach, lecz po niezmierzonej przestrzeni przenosili się wraz z księciem z miejsca na miejsce. Miasta zbudowane z drewnianych chat łatwo się paliły, ludzie równie łatwo je opuszczali. Tak powstała w ludziach skłonność do rozpraszania się i jednocześnie dążenie władców do przymusowego przywiązywania ludzi do jednego miejsca[45].

Plechanow, zwolennik *pośredniego* wpływu warunków geograficznych na historię, nie przyjmował tezy Sołowjowa, pisząc:

> Dzisiaj ów pogląd należy uznać za całkowicie przestarzały, ponieważ dzisiaj jest już jasne, że „klimat", czyli *środowisko geograficzne* wywiera wpływ na poszczególnych członków społeczeństwa głównie, jeśli nie *wyłącznie*, za pośrednictwem *środowiska społecznego*: własnościami środowiska geograficznego jest określony mniej lub bardziej szybki rozwój sił wytwórczych, a od stopnia rozwoju sił wytwórczych zależy w ostatecznym rozrachunku cała społeczna struktura, czyli wszystkie te własności środowiska społecznego, które warunkują pojedyncze dążenia, uczucia i poglądy — jednym słowem, całą psychikę poszczególnych ludzi. W ten sposób, wpływ środowiska geograficznego na tych ostatnich, uważany ongiś za *bezpośredni*, w rzeczywistości okazuje się jedynie *pośredni*[46].

Plechanow twierdził, że rosyjskie jednorodne środowisko geograficzne wywarło bezpośredni wpływ na brak zróżnicowania wykonywanej pracy, a to z kolei systematycznie opóźniało wzrost sił wytwórczych. Brak postępu ekonomicznego wywierał negatywny wpływ na rozwój społeczno-polityczny i duchowy. Fatalny wpływ na rozwój sił wytwórczych Rosji miały także najazdy ludów koczowniczych, a szczególnie Tatarów, którzy zahamowali samodzielny rozwój Rusi zachodnio-południowej. Punkt ciężkości rosyjskiej historii przesuwał się konsekwentnie na północny-wschód, gdzie — jak Plechanow pisał — „środowisko geograficzne jeszcze mniej sprzyjało szybkiemu wzrostowi sił wytwórczych ludności"[47]. Trudne warunki geograficzne w dorzeczu Oki i górnej Wołgi spowodowały, że państwo było zmuszone do stawiania rolnikom bardzo wielkich wymagań — historia tej

[44] *Ibidem*, s. 3.

[45] *Ibidem*, s. 28-30.

[46] *Ibidem*, s. 28.

[47] *Ibidem*, s. 49.

części ludności w dorzeczu Wołgi stanowiła proces przekształcania jej w chłopstwo pańszczyźniane[48].

Niewolniczy los chłopa w okresie moskiewskim przypominał Plechanowowi los rolnika we wschodnich despotiach: Chinach i Egipcie. Tam też właścicielem ziemi było państwo, chłop zaś stał się „obdarzonym mową narzędziem produkcji" (*instrumentum vocale*)[49]. Chłopstwo ze swej strony stawiało ciemiężcom znikomy opór, faktycznie przyczyniając się do wzmocnienia władzy centralnej. Plechanow wymienił kilka przyczyn, które spowodowały, że chłopstwo stało się podporą moskiewskiego despotyzmu: 1. w obliczu niekorzystnych warunków geograficznych sioła na Rusi północno-wschodniej aż do końca XVII wieku składały się z kilku zagród i wobec powtarzających się najazdów koczowników szukały oparcia we władzy centralnej; 2. panującą formą ekonomiczną była gospodarka naturalna, co opóźniało społeczny podział pracy — ludność rolnicza w owym rozległym państwie składała się z dużej liczby małych osad, w sensie ekonomicznym samowystarczalnych (autarkicznych), przeto nie potrzebujących się nawzajem, a w konsekwencji bezbronnych wobec zakusów centralnej władzy[50].

Jednakże dokonująca się w okresie moskiewskim „azjatyzacja" rosyjskiej historii nie była wyłącznie związana z procesem eksploatacji chłopstwa. Plechanow twierdził, że w porównaniu z okresem kijowskim w rosyjskiej historii okresu moskiewskiego nastąpił regres. W okresie kijowskim istniała bojarska i dziedziczna własność ziemska (*wotczina*), podczas gdy w okresie moskiewskim stopniowo ją znoszono, zastępując własnością nadawaną na wytyczony okres czasu (*pomiestja*). Punktem kulminacyjnym w tym procesie była opryczniną Iwana Groźnego — eliminując stary sposób władania ziemią, car wprowadził na jego miejsce nowy, wiążący owo władanie z obowiązkową służbą na rzecz państwa[51]. Historia rozwoju rosyjskiej klasy służebnej, tak jak ją przedstawiał Plechanow, odeszła od wzorca zachodniego i wyraźnie nabrała cech wschodnich:

> (...) stosunki między głową państwa a klasą służebną stają się bardziej określone tylko tam i wtedy, gdy członkowie drużyny obejmują we władanie ziemię. Owemu procesowi towarzyszy walka drużynników z władcą. Drużynnicy dążą do przekształcenia swej ziemi w dobra dziedziczne, władca sprzeciwia się temu dążeniu. Tam, gdzie silniejsi okazują się drużynnicy, oni właśnie zapewniają sobie dziedziczność lenną i na tej społecznej bazie rozkwitają społeczne „instytucje swobód". Tak było na przykład we Francji, tak było również w Polsce (...). Całkiem inaczej było jednak na Rusi północno-wschodniej. Tutejsi „militowie" występują na początku w charakterze „wolnych sług" książąt udzielnych, a kończą tym, że stają się „chołopami" wielkich książąt moskiewskich i podobnie jak chłopi tracą prawo do swobodnego odejścia. Już w połowie XVI wieku klasa służebna jest całkowicie przywiązana do państwa, a owo przywiązanie — być może jeszcze bardziej silne aniżeli przypisanie chłopa do ziemi — upodabnia społeczno-polityczny ustrój Rusi Moskiewskiej do ustroju wielkich wschodnich despotii[52].

W konkluzji Plechanow stwierdził za Pawłowem-Silwanskim, że podstawową zasadą rosyjskiego ustroju społeczno-politycznego okresu moskiewskiego było całkowite podporządkowanie jednostki interesom państwa[53]. Dzięki zjednoczeniu sił i utworzeniu państwa despo-

---

48 *Ibidem*, s. 64.

49 *Ibidem*, s. 72-73.

50 *Ibidem*, s. 74-75.

51 *Ibidem*, s. 80.

52 *Ibidem*, s. 78.

53 *Ibidem*, s. 94.

tycznego Rosja mogła odnieść zwycięstwo nad Azją, zapłaciła jednakże za to azjatyzacją swego ustroju społeczno-politycznego[54].

Wspomniane powyżej podporządkowanie jednostki państwu nie było, jak pisał rosyjski marksista, efektem szczególnych cech rosyjskiego „ducha narodowego", lecz stanowiło wymuszony skutek geograficznych warunków w rejonie górnej Wołgi, w których Rosjanom przyszło walczyć o historyczny byt. Ów skutek w dalszym historycznym rozwoju sam stał się przyczyną, która w istotny sposób zakłóciła ekonomiczny i kulturowy postęp Wielkorusów[55]. Ojcem wszechrzeczy, czyli istotą wszelkiego rozwoju, w tym także ekonomiczno-społecznego — jak Plechanow pisał za „głębokim myślicielem z Efezu" (Heraklitem) — jest spór. W rozwoju ekonomiczno-społecznym ów spór wyraża się ostrą walką klasową. Tymczasem — zarówno w kijowskim okresie rozwoju nad Dnieprem, jak i moskiewskim nad Wołgą — geograficzne środowisko hamowało ekonomiczny rozwój Rusi i tym samym nie dopuszczało do zaostrzania walki klas społecznych[56].

Na Zachodzie Rosja graniczyła z Europą i już od XVI wieku każde starcie z nią przynosiło Rosjanom dotkliwą klęskę — tym sposobem europejska cywilizacja dowodziła swej wyższości nad rosyjską. Pierwszym zadaniem rosyjskich władców było przeto poznanie i przyswojenie europejskiej sztuki wojennej, co wiązało się z reformą armii na modłę europejską. W tej dziedzinie milowym krokiem było zastąpienie gospodarki naturalnej gospodarką pieniężną. Już w XVII wieku możliwe było wynagradzanie pewnej części armii *pieniądzem*, a nie — jak dotychczas — nadanymi dobrami ziemskimi. Władanie ziemią przez klasę służebną stopniowo przestawało się łączyć z jej służbą wojskową na rzecz państwa. Piotr Wielki w 1714 roku wydał ustawę przekształcającą dobra nadane w dobra dziedziczne. Kolejni władcy, Anna w 1736, Piotr III w 1762, wreszcie Katarzyna II w 1785 roku doprowadzili do całkowitego zniesienia poddaństwa szlachty[57]. Powyższe częściowe procesy europeizacyjne Plechanow uważał za nieuniknione:

> Wbrew temu, co mówili słowianofile, Piotr, gdy dokonywał swej reformy, bynajmniej nie szedł pod prąd rosyjskiej historii. Jednakże jego panowanie było jedną z tych epok, całkowicie nieuchronnych w procesie rozwoju społecznego, podczas których stopniowo gromadzące się zmiany *ilościowe* przekształcają się w zmiany *jakościowe*. Takie przekształcenie dokonuje się za pośrednictwem skoków, które przy niedostatku świadomości czy wnikliwości mogą się wydawać faktami całkowicie nieoczekiwanymi, pozbawionymi zupełnie odpowiedniego organicznego przygotowania[58].

Wcześniejsza struktura społeczno-polityczna Rusi Moskiewskiej przypominała Plechanowowi piętrowy budynek, w którym poddaństwo mieszkańców najniższego piętra (chłopów) znajdowało uzasadnienie w poddaństwie mieszkańców piętra wyższego (ludzi służebnych, czyli szlachty): chłop po to niewolniczo pracował dla szlachcica, aby ten ze swej strony mógł pełnić poddańczą służbę wobec państwa[59]. Gdy jednak poddaństwo szlachty zostałe zniesione, chłopi — do tej pory dość pokornie godzący się z istnieniem owego „piętrowego budynku" — natychmiast uznali, że przyszedł wreszcie czas również na ich wyzwolenie.

---

[54] *Ibidem*, s. 100.

[55] *Ibidem*, s. 94.

[56] Por. *ibidem*, s. 49-50.

[57] *Ibidem*, s. 106-108.

[58] *Ibidem*, s. 106-107.

[59] *Ibidem*, s. 108-109.

Jednakże w okresie petersburskim „europeizacja" szlachty została połączona z „azjatyzacją" chłopstwa. Pańszczyzna osiągnęła swe apogeum w Rosji dokładnie w tym czasie, gdy na Zachodzie doprowadzono do jej likwidacji. Od czasów Katarzyny II każdy nowy władca niezmiennie twierdził, że nie jest jego celem zniesienie poddaństwa chłopów wobec szlachty. Chłopi sądzili, że winę za te oświadczenia i decyzje dworu ponoszą wyłącznie właściciele ziemscy. Nienawiść chłopska wobec ludzi służebnych, uważanych za jedynych winowajców poddaństwa rolników, dodatkowo wzmacniała petersburskie samowładztwo[60]. Szlachta nie mogła podjąć żadnych kroków w celu osłabienia władzy absolutnej, gdyż dwór w walce z nią łatwo mógłby wykorzystać nastroje klasy najniższej. Z drugiej strony, obszarnicy sami potrzebowali pomocy tronu w swej walce o utrzymanie nienaruszalnej własności ziemskiej. W ten sposób walka klas społecznych w Rosji petersburskiej miast osłabiać, wzmacniała jeszcze monarchię:

> Nasz ustrój monarchiczny nie zawdzięczał bynajmniej swej potęgi faktowi, że w Rosji nie było — jak twierdził Pogodin i słowianofile właściwi — walki klas. Przeciwnie, swą potęgę czerpał właśnie z faktu istnienia owej walki. Jednakże jedną z cech szczególnych rosyjskiego procesu historycznego było to, że nasza walka klasowa, często ukryta, w ciągu bardzo długiego czasu nie tylko nie zachwiała istniejącego porządku politycznego, lecz przeciwnie, była jego mocną podstawą[61].

Poddaństwo chłopów, będące rezultatem niezwykle powolnego w warunkach Rusi Moskiewskiej rozwoju sił wytwórczych, samo z kolei zaczęło hamować ów rozwój, co doprowadziło Rosję do regresu cywilizacyjnego. *Względna* swoistość rosyjskiego procesu historycznego przejawiała się w płaszczyźnie społecznej mało dynamiczną walką klas w okresie kijowskim i moskiewskim, a w okresie petersburskim — taką walką klasową, która wzmacniała siłę carskiego tronu. Gdy jednak Plechanow pisał, że rozpoczęta przez Piotra Wielkiego europeizacja układu społeczno-politycznego Rosji nie została zakończona aż do czasów aktualnych[62], to należy pamiętać, że pierwszą przyczynę tego faktu dostrzegał w trudnych warunkach geograficznych w dorzeczu Dniepru i górnej Wołgi, które zahamowały rozwój ekonomiczny kraju i skutecznie opóźniały ewolucję jego społecznych struktur.

Zgodnie z doktryną materializmu dialektycznego zastosowanego do dziejów rosyjska historyczna przeszłość, tak jak ją widział i przedstawiał Plechanow, nie mogła nie wywierać wpływu na przyszłość Rosji. Myśliciel był, co prawda, przekonany, że Rosja nieuchronnie pójdzie śladem wszystkich krajów Europy (dlatego właśnie twierdził w sporze z narodnikami, że faza kapitalistyczna w rozwoju rosyjskim jest etapem nie do uniknięcia i dopiero rewolucja proletariacka przeprowadzi Rosję z kapitalizmu do socjalizmu), ale równie mocno wierzył, iż jego ojczyzna jeszcze długo będzie opóźniona w stosunku do rozwiniętych krajów Zachodu. Dlatego, konsekwentnie, był przeciwnikiem zarówno rewolucji 1905 roku, jak i rewolucji bolszewickiej 1917 roku, uważając je za przedwczesne i szkodliwe. Żadne społeczeństwo, w tym także rosyjskie, nie może przeskoczyć naturalnych faz rozwoju historycznego, ani ominąć ich przy pomocy dekretów. Na historii nie można dokonywać gwałtów, jako że „skoki" dziejowe wynikają z natury rzeczy i nie są pochodną woli poszczególnego politycznego przywódcy, frakcji, czy też partii. Już w pracy *Socjalizm*

---

[60] Plechanow przypomniał, że nadzieje chłopów na „dobrą wolę" monarchów rosyjskich, która miała zapewnić „lepszą przyszłość", były tak silne, że przywódca największego powstania chłopskiego, Pugaczow, uznał za wskazane podawać się za cara Piotra III — *ibidem*, s. 110.

[61] *Ibidem*, s. 111-112.

[62] *Ibidem*, s. 4.

a walka polityczna (1883) Plechanow stwierdził, że rosyjscy socjaliści powinni dążyć do opanowania instytucji politycznych i podłożyć podwaliny pod przyszłą socjalistyczną partię robotników — nie wolno im natomiast nikogo straszyć bardzo na razie odległym i mglistym „czerwonym widmem" [I 107]. Sprzeciwiał się zarazem wytrwale spiskowo-terrorystycznej doktrynie rosyjskich „blankistów" z „Woli Ludu". Sądził, że ich teoria ma charakter skrajnie utopijny, jako że nie jest możliwe przejęcie i utrzymanie władzy politycznej przez niewielką grupę ludzi. „Dyktatura grupy rewolucjonistów-raznoczyńców", jak twierdził, nie może zastąpić „dyktatury klasy robotniczej", która wymaga przygotowania w dłuższym okresie czasu [I 101-102]. W innym miejscu szydził z teorii narodowolców, która przypominała mu peruwiański „patriarchalny i autorytarny komunizm" — miejsce peruwiańskich „synów słońca" zajmuje w tej doktrynie „socjalistyczna kasta" [I 105].

Sam Plechanow, będąc pewnym, że robotnicza rewolucja jest w przyszłości nieunikniona, sądził wszakże, iż w Rosji ze względu na jej ekonomiczne opóźnienie jest ona bardzo odległa w czasie [I 102]. Każda doktryna, która głosi, że moment obalenia absolutyzmu w Rosji będzie równocześnie momentem wybuchu socjalistycznej rewolucji, w gruncie rzeczy oddala nadejście obydwu momentów [I 110]. W roku 1884 napisał, że w ciągu trzech lat, które właśnie mijały od zamachu na cara Aleksandra II, rewolucyjny impet w Rosji znacznie osłabł [I 126]. „Dynamit" terrorystów zabił bowiem nie tylko cara, lecz także ich własną teorię [I 129]. Przestrzegając, że teoria rosyjskiego „blankizmu" może się stać prokrustowym łożem dla rewolucji w Rosji [I 127], Plechanow stwierdził zarazem, że partia „Wola Ludu" — jeśli tylko chce pozostać wierna swojej rewolucyjnej tradycji — powinna „zrzucić z siebie łachmany rewolucyjnej metafizyki" i przekształcić się w partię marksistowską [I 128-129]. To zaś miało oznaczać rezygnację z marzeń o szybkiej rewolucji socjalnej i wytrwałą pracę dla jej urzeczywistnienia w przyszłości. W planie rosyjskiego marksisty Rosja miała z opóźnieniem powtórzyć ten sam schemat rozwoju historycznego, jaki urzeczywistniał się w Europie, a przede wszystkim — we Francji i Niemczech.

W roku 1905 Plechanow uznał za „blankistę" Lenina. Powołując się na pracę Engelsa *Wojna chłopska w Niemczech* [*Der deutsche Bauernkrieg*, 1850], przestrzegał przed sytuacją, w której „przywódca skrajnej partii" będzie zmuszony do objęcia władzy w takim czasie, gdy historia nie przygotowała jeszcze gruntu dla panowania jego klasy. Będzie wtedy z konieczności bronić interesów klasy obcej, która właśnie osiągnęła historyczną dojrzałość, a wobec swojej klasy będzie musiał wypowiadać puste frazy i wielkie słowa[63]. Plechanow był przekonany, że ani jedna społeczna formacja nie zginie wcześniej, zanim nie umożliwi pełnego rozwoju sił wytwórczych, charakterystycznych dla tej właśnie formacji. Wyższe zaś stosunki produkcji dopiero wtedy mogą zastąpić stary układ, gdy wewnątrz dawnego społeczeństwa powstaną materialne warunki dla ich urzeczywistnienia. Występując przeto przeciwko rewolucji 1905 roku, twierdził, że ówcześni rosyjscy marksiści sprzeniewierzyli się podstawowemu prawu historii. W sytuacji, gdy siły wytwórcze Rosji nie były jeszcze dostatecznie rozwinięte, część rosyjskich marksistów ogłosiła możliwość i potrzebę *socjalistycznej* rewolucji [III 164]. Tymczasem taka ostateczna rewolucja może nastąpić dopiero wtedy, gdy w Rosji rozwiną się w pełni stosunki kapitalistyczne.

Powołując się na G. Uspienskiego, Plechanow dowodził, że proces przechodzenia formacji azjatyckiej w ustrój kapitalistyczny już się w Rosji rozpoczął. Stary wiejski układ, który był podporą despotyzmu moskiewsko-petersburskiego, jest teraz systematycznie

[63] Plechanow ironizował: „Lenin i otaczający go nietzscheaniści oraz machiści mogliby o tym pomyśleć. Ale istnieją podstawy do obaw, że owi nadludzie utracili zdolność do myślenia" [I 474].

zastępowany przez nowy układ kapitalistyczny. Na wsi rosyjskiej powstają dwie nowe warstwy społeczne: burżuazja i proletariat. Ten ostatni porzuca wieś, aby udać się do miast i przemysłowych centrów. Ogólna Plechanowowska konkluzja na temat przyszłości Rosji brzmiała następująco:

> Fakt, że rozwój proletariatu rewolucjonizuje społeczne stosunki, jest widoczny dla każdego (...). Wszyscy wiedzą, jaką rolę odegrała klasa robotnicza w najnowszej historii Europy. (...) W naszej ojczyźnie powstanie owej klasy ma jeszcze większe znaczenie. Z jej pojawieniem podlega bowiem zmianie sam charakter rosyjskiej kultury, znika nasz stary *azjatycki* układ ekonomiczny, ustępując miejsca nowemu, *europejskiemu*. Klasie robotniczej sądzone jest u nas dokończenie wielkiego dzieła Piotra: doprowadzenie do końca procesu *europeizacji* Rosji [I 413][64].

W lutym 1917 roku Plechanowowska teoria została poddana historycznej próbie ognia. W zgodzie z tą doktryną żadna rewolucja w Rosji nie powinna się była zdarzyć. Jeśli jednak już do niej doszło, to nie mogła — jako zbędny i awanturniczy epizod — stanowić jakościowego skoku w rosyjskich dziejach. Dlatego właśnie rosyjski marksista w momencie wybuchu pierwszych strajków w Petersburgu nie uznał za stosowne przerwać pracy nad *Historią rosyjskiej myśli społecznej*, ani nie myślał wyjeżdżać z San Remo[65]. Jednakże wobec potęgi wydarzeń wkrótce uznał on lutowy przewrót za pierwszą długo oczekiwaną rosyjską rewolucję o charakterze burżuazyjnym. Rewolucyjne wydarzenia miały potwierdzać Plechanowowski schemat „socjalizmu naukowego", zgodnie z którym pierwsza rewolucja musiała mieć charakter burżuazyjny, a dopiero następna po długiej przerwie miała być rewolucją proletariacko-socjalistyczną [por. I 102; 110]. Ciężko chory Plechanow zdecydował się powrócić z emigracji, ponieważ — jak twierdził — „stary żołnierz rewolucji musi być na miejscu, gdy go wzywają"[66]. „Ojciec rosyjskiego marksizmu" powrócił do Rosji przede wszystkim po to, aby zapobiec dalszym rozruchom. W obliczu zagrożenia kraju przez zewnętrzną siłę (I wojna światowa) twierdził z mocą, że ani chłopi, ani robotnicy nie powinni stawiać właścicielom ziemi i fabryk wygórowanych i nierealistycznych żądań. W przeciwnym razie, jak przepowiadał, Rosji grozi klęska głodu i podbój przez „okrutnego i bezlitosnego wroga"[67]. Warto nadmienić, że ta ostatnia obawa była z gruntu niezgodna z duchem Plechanowowskiego marksizmu. W napisanym w czasie wcześniejszej wojny rosyjsko-japońskiej artykule pt. *Patriotyzm a socjalizm* [*Patriotizm i socyalizm*, 1905] myśliciel wyraził swą opinię na temat znanego fragmentu *Manifestu komunistycznego*, z którego wynikało, że robotnicy nie mają ojczyzny [por. III 89]. Uznając słuszność tezy o wyższości socjalizmu nad patriotyzmem (*„salus revolutiae — suprema lex"*) [III 95], rosyjski marksista dodawał, że ów pogląd nie musi za sobą pociągać socjalistycznego sprzeciwu przeciwko wszelkiej wojnie. Współczesny socjalizm stanowi bowiem *algebrę* rewolucji, a w równaniu algebraicznym zmienne mają charakter arytmetyczny, czyli określony i konkretny. Nim się przeto odpowie na pytanie o cel oraz istotę konkretnej wojny, należy zbadać empiryczne okoliczności, w jakich ona się toczy [III 96][68].

---

[64] Por. A. W a l i c k i, *Marks, Engels i narodnictwo rosyjskie*, [w:] i d e m, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983 s. 89. Polski badacz już wcześniej kilkakrotnie zwracał uwagę na ten fragment z Plechanowa, wskazujący na związki rosyjskiego marksizmu z okcydentalizmem.

[65] S. H. B a r o n, *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, Stanford 1963 s. 343. Badacz powołał się na wywiad przeprowadzony w roku 1959 z córką Plechanowa — *ibidem*, s. 381.

[66] D. S z u b, *G. W. Plechanow w 1917 godu*, „Russkaja Mysl", nr 3: 1958, cyt za: S. H. B a r o n, *op. cit.*, s. 343.

[67] G. W. P l e c h a n o w, *God na rodinie. Polnoje sobranije statjej i rieczej 1917-1918 gg.*, t. I, Paryż 1921 s. 129-130, cyt za: S. H. B a r o n, *op. cit.*, s. 346.

[68] Moment empiryczny zawsze odgrywał w światopoglądzie Plechanowa bardzo istotną rolę. Warto przypo-

Plechanow sprzeciwiał się ogólnemu poglądowi, że w czasie wojny robotnicy wszystkich walczących krajów powinni zorganizować „zbrojny strajk". Uważał bowiem, że w takim przypadku zwycięstwo odniósłby kraj bardziej zacofany w sensie ekonomicznym. Skoro bowiem skuteczność strajku bezpośrednio zależy od poziomu świadomości klasy robotniczej, a owa świadomość jest zawsze najwyższa w krajach wysoko rozwiniętych, to konsekwentnie kraj słabiej rozwinięty miałby o wiele większe możliwości ostatecznego wojennego tryumfu [III 96-97]. Taki stan rzeczy byłby wielce szkodliwy dla przyszłej rewolucji socjalistycznej.

Widocznie jednak w 1917 roku Plechanow wyżej od „socjalizmu" stawiał „patriotyzm", skoro przestrzegał rodaków przed podbojem przez wroga, co prawda „okrutnego i bezlitosnego", ale przecież stojącego wyżej w sensie ekonomiczno-społecznym od „azjatyckiej" Rosji. U Plechanowa przeważył w tym względzie „patriotyzm", a „socjalizm" zachował swą ważność w tym punkcie, gdy mowa była o konieczności długiej przerwy pomiędzy rewolucją burżuazyjną a socjalistyczną. Skoro bowiem warunkiem *sine qua non* tej ostatniej ma być wysoki rozwój kapitalizmu prowadzący do anarchii produkcji, to Rosję — która rozpoczynała swój rozwój w trudnych warunkach geograficznych — musiał czekać szczególnie długi okres przerwy pomiędzy formacją azjatycką a socjalizmem. Za najlepszą przeciwwagę dla „sloganów utopijnego bolszewizmu", który dążył do natychmiastowej rewolucji, Plechanow uważał stworzenie systemu „szerokich socjalnych reform" oraz mądrze obmyślane porozumienie pomiędzy „rewolucyjną demokracją" a „handlowo-przemysłową burżuazją"[69].

Zgodnie z tezą Marksa, że „*żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, i nowe wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia*", Plechanow zwalczał pogląd Lenina z *Tez kwietniowych* [*Aprielskije tiezisy*, 1917] o możliwości i potrzebie natychmiastowej socjalistycznej rewo-

---

mnieć, że jego przejście od narodnictwa do marksizmu dokonało się pod wpływem *obserwacji*, że kapitalizm zaczął już w Rosji zapuszczać swe korzenie. „Dialektyczny materializm" — jak pisał w polemice z Michajłowskim — nie wskazuje wspólnego i obowiązkowego historycznego szlaku „dla wszystkich narodów w każdym czasie". Rozwój każdego społeczeństwa zależy bowiem od układu sił społecznych tkwiących wewnątrz niego. Dlatego nie wolno budować apriorycznych socjologicznych tez, lecz zawsze należy zbadać empiryczną sytuację w konkretnym społeczeństwie. Marksizm jest tylko racjonalną metodą, która daje wynik zależny od charakteru jej empirycznych składowych. Plechanow twierdził, że również on umie krytykować Marksa, i nie posługuje się frazą: Magister dixit! [I 707]. Dlatego właśnie rosyjski marksista Plechanow nie zgadzał się z konkretną tezą Marksa, który w liście do Wiery Zasulicz dopuszczał — być może pod wpływem lektury ekonomicznych artykułów Czernyszewskiego — możliwość zachowania wiejskiej obszczyny w dalszym rozwoju Rosji. Na temat wspomnianego listu Marksa por. A. W a ł i c k i, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996 s. 224-225.

[69] G. W. P l e c h a n o w, *God na rodinie*..., t. II s. 85, cyt za: S. H. B a r o n, *op. cit.*, s. 347. Badacz zauważył, że w roku 1917 Plechanow uczynił wszystko, aby zahamować walkę klas, której propagowaniu poświęcił całe życie. Zauważmy jednak, że we wstępie do pracy *Historia rosyjskiej myśli społecznej* Plechanow napisał: „Przebieg rozwoju każdego społeczeństwa, podzielonego na klasy, jest określony przebiegiem rozwoju owych klas i ich wzajemnymi stosunkami, czyli po pierwsze, ich *wzajemną walką* tam, gdzie sprawa dotyczy wewnętrznego ustroju społecznego, a po drugie, ich mniej lub bardziej zgodną *współpracą* tam, gdzie zaczyna się kwestia obrony kraju od zewnętrznej agresji" — G. W. P l e c h a n o w, *Istorija russkoj*..., t. I s. 13. Baron twierdził, że różnica pomiędzy powyższym stwierdzeniem a tezami zawartymi w artykule *Patriotyzm a socjalizm* (1905) była efektem niejednakowego stosunku Plechanowa do wojny rosyjsko-japońskiej i do wojny światowej 1914 roku: „(...) it must have resulted from his historical researches, which brought him to an appreciation of the national interest as a potent factor in the international dimension of a people's history" — S. H. B a r o n, *op. cit.*, s. 298.

lucji w Rosji. Nestor rosyjskiego marksizmu nazywał Lenina anarchistą, bakuninowcem oraz „alchemikiem rewolucji"[70]. W Plechanowowskim schemacie działalność Lenina i jego partii, która nie brała pod uwagę konieczności nastąpienia długiej przerwy pomiędzy rewolucjami, była traktowana jako zejście z historycznego szlaku „europeizacji" Rosji rozpoczętej przez Piotra Wielkiego. Nie ulega wątpliwości, że gdyby Plechanow (†1918) żył dłużej, to zwycięstwo bolszewików musiałby konsekwentnie uznać za fatalny zakręt historii, czyli wtórną „azjatyzację" swojej ojczyzny.

Po tej dłuższej dygresji, w której staraliśmy się połączyć w całość Plechanowowskie pojmowanie pośredniego wpływu środowiska geograficznego na historię powszechną z jego konkretnym rozumieniem istoty przeszłych i aktualnych dziejów Rosji, zajmiemy się obecnie omówieniem jakości ostatniego członu Plechanowowskiej pięcioskładnikowej formuły społecznego rozwoju, czyli *ideologii* jako „uporządkowanej i usystematyzowanej psychologii społecznej" [por. III 180]. W pracy *Przyczynek do rozwoju monistycznego poglądu na dzieje* rosyjski marksista wyróżnił trzy podstawowe kategorie społecznych ideologii: 1. ideologie najniższego rzędu (prawo własnościowe) [I 648]; 2. ideologie średniego rzędu (ekonomia polityczna, prawo państwowe, teorie polityczne) [I 648-650]; 3. ideologie najwyższego rzędu (nauka, filozofia, sztuka) [I 648]. Kryterium podziału stanowiła miara zależności danej kategorii od struktury ekonomicznej społeczeństwa. Ideologia najniższego rzędu zależała bezpośrednio od ekonomii, na ideologie rzędu średniego ekonomia wywierała wpływ za pośrednictwem rzeczywistości politycznej, a na ideologie rzędu najwyższego — dodatkowo poprzez psychologię społeczną. W rozwoju tej ostatniej kategorii ideologii ekonomia stanowiła podstawę w tym sensie, że społeczeństwo najpierw musiało osiągnąć pewien stan dobrobytu, aby następnie „mogło wyodrębnić spośród siebie pewną warstwę ludzi, poświęcających swoje siły wyłącznie naukowym i innym podobnym zajęciom" [I 648]. W 1897 roku Plechanow przedstawił jeszcze bardziej ogólny podział ideologii, z którego wynikało, że prawo, ustrój państwowy i moralność zależą bezpośrednio od stosunków ekonomicznych, podczas gdy „wszelkie wytwory myśli i wyobraźni: sztuka, nauka, itd." zależą od nich tylko pośrednio [II 247]. Należy dodać, że nauk ścisłych Plechanow nie określał mianem ideologii, o czym pisał w 1902 roku:

> Matematyka nie może być ani socjalistyczna, ani burżuazyjna (...). Czemu równa się suma kwadratów przyprostokątnych? Kwadratowi przeciwprostokątnej. Czy tak jest? Tak. Czy jest tak zawsze? Zawsze. Stosunek kwadratu przeciwprostokątnej do sumy kwadratów przyprostokątnych *nie może się zmienić, dlatego że własności figur matematycznych są niezmienne* [III 53].

Tymczasem ideologia stanowiła w Plechanowowskim historycznym schemacie najwyższą część społecznej „nadbudowy" i miała — inaczej niż każda nauka ścisła — charakter dynamiczny, zależny bezpośrednio lub pośrednio od układu ekonomicznego. Niektóre ideologie, np. burżuazyjna ekonomia polityczna, zawierały w przeszłości *względną* prawdę, jako że odpowiadały określonej fazie społecznego rozwoju. Jednakże współcześni przedstawiciele wspomnianej doktryny, którzy sądzą, że społeczeństwo na zawsze pozostanie w kapitalistycznej fazie rozwoju, bezprawnie przypisali swoim względnym tezom charakter prawdy absolutnej [II 53], czyli bezzasadnie przekształcili ideologię w naukę. W roku 1902 we wstępie do trzeciego wydania rosyjskiego przekładu pracy Engelsa pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* [*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882] Plechanow opisał, w jaki sposób nauka o historycznym rozwoju społeczeństw przekształciła się z utopii (ideologii) w naukę. Idąc tropem Engelsa, starał się pokazać, czym różnił się

[70] G. W. Plechanow, *God na rodinie...*, t. I s. 27-28, cyt. za: S. H. Baron, *op. cit.*, s. 348.

„utopizm" przedstawicieli Oświecenia i przed-Marksowskich socjalistów (Fouriera, Owena) od „naukowości" marksizmu. Pierwszą przyczyną tego jakościowego skoku [por. III 36] w dziedzinie *wiedzy* o społeczeństwie był — zgodnie z tezą historycznego materializmu — sam *rozwój* społeczeństwa. Wszyscy „socjologowie", którzy działali przed Marksem, sądzili, że główne odkrycia w dziedzinie nauki o społeczeństwie dokonują się przypadkowo. Rosyjski marksista przypominał w tym kontekście frazę Fouriera o „tyranii przypadku". Francuski utopista twierdził z przekonaniem, że jego socjologiczne odkrycie, które miało w sensie pozytywnym wstrząsnąć podstawami świata, dokonało się dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności [III 38][71]. Fourier nie potrafił, jak pisał Plechanow, spojrzeć na swoją teorię jako na „płód społecznego rozwoju Francji" [III 37]. Dlatego właśnie bardzo często pytał samego siebie, dlaczego ludzie wcześniej nie odkryli prawa „przyciągania moralnego" i żyli setki, a nawet tysiące lat w całkowitej ślepocie. Jego zdaniem, odkrycie wspomnianego prawa mogło się dokonać na każdym etapie rozwoju ludzkości, a fakt, że dokonało się właśnie teraz, potwierdzał tylko w oczach Fouriera potęgę przypadku [III 137-138]. Plechanow sprzeciwił się wspomnianej tezie w dwojaki sposób. Po pierwsze, ideologia Fouriera była dla niego logicznym odzwierciedleniem ówczesnej sytuacji ekonomiczno-społecznej Francji, a po drugie – nie była żadną ponadczasową nauką o społeczeństwie. Taką nauką, a nie ideologią, mógł się stać dopiero marksizm. Było to możliwe przede wszystkim dlatego, że rozwój ekonomiczno-społeczny wkroczył w dojrzały okres trzeciej kapitalistycznej fazy. Kryła ona w sobie takie sprzeczności, które pozwoliły wprawnemu oku dostrzec konieczność jej zastąpienia przez czwartą socjalistyczną fazę. Ideologiczny „historyczny przypadek" oświeceniowców i utopistów został zastąpiony naukową „koniecznością" marksizmu [III 55-56]. Konsekwentnie, tylko marksizm, o czym już tu była parokrotnie mowa, może dokonywać prognoz na temat *ogólnych* kierunków przyszłego rozwoju społeczeństw [III 32; 50]. Dzięki marksizmowi „historia filozofii" staje się stopniowo socjologią [por. III 192], a więc nauką ścisłą. W dziejach nauki o społeczeństwie dokonał się przeto ten sam proces, jaki miał miejsce w dziejach przyrodoznawstwa:

> Filozofia, która w wiekach minionych wyświadczyła wielką przysługę *przyrodoznawstwu*, musiała także wyzwolić *naukę o społeczeństwie* z labiryntu jej sprzeczności. Po wypełnieniu tego zadania filozofia mogłaby powiedzieć: *„Wypełniłam swój obowiązek i mogę teraz odejść", ponieważ w przyszłości nauka ścisła* powinna uczynić bezużytecznymi *hipotezy* filozofii [II 148]

W roku 1911 rosyjski marksista podjął polemikę z Rickertem, który w pracy *Kulturoznawstwo a przyrodoznawstwo* [*Kulturwissenschatf und Naturwissenschat*, 1899] przeciwstawiał *przyrodoznawstwo* jako naukę uogólniającą, *historii*, posługującej się metodą indywidualizującą [por. III 551][72]. Plechanow twierdził, że oprócz historii w szerokim rozumieniu, istnieje jeszcze socjologia, zajmująca się kategoriami ogólnymi w takim samym stopniu jak przyrodoznawstwo. Przeto historia *może* stać się nauką, lecz tylko w tym

---

[71] Plechanow przytoczył w tym kontekście słynną Fourierowską opowieść o jabłku, które w paryskiej restauracji kosztowało sto razy więcej aniżeli na francuskiej prowincji, w miejscowości o podobnym klimacie. Francuskiego utopistę naprowadziło to na myśl o szkodliwości handlowych pośredników i stało się główną przyczyną stworzenia rewolucyjnej w jego oczach teorii społecznej [II 38].

[72] Polski badacz zauważył, że Plechanow „odrzucił neokantowskie rozróżnienie między naukami nomotetycznymi a idiograficznymi" — J. P a w l a k, *Historia i postęp. Studium z filozofii społecznej Jerzego Plechanowa*, Warszawa–Poznań 1990 s. 49 Nie jest to jednak ścisłe, ponieważ rosyjski marksista nie zaprzeczył istocie tego rozróżnienia, lecz tylko stwierdził, że Marksowa socjologia, podobnie jak przyrodoznawstwo, ma charakter nomotetyczny („uogólniający"). Historia zaś, podobnie jak geologia, ma charakter idiograficzny („indywidualizujący") [por. III 508-515].

przypadku, gdy będzie umiała objaśniać procesy dziejowe z punktu widzenia socjologii. Nie trzeba dodawać, że głównym sprawcą przekształcenia „idiograficznej historii" w „nomotetyczną socjologię" był, zdaniem Plechanowa, autor *Kapitału*.

Szczególną sferę w Plechanowowskiej pięcioczłonowej formule procesu historycznego stanowiły „ideologie najwyższego rzędu", a przede wszystkim filozofia, której historii i rozwojowi rosyjski marksista poświęcił w swoich dziełach bardzo wiele miejsca. Mówiąc ogólnie, Plechanow był przekonany, że na rozwój filozofii nie można patrzeć jako na „zwykłą filiację systemów filozoficznych" [III 175]. Logiczna filiacja idei niczego nie objaśnia [I 426], ponieważ genetycznie pierwsze źródła ideologii (filozofii) mają charakter ekonomiczny. „Subiektywnej logice ludzi" nie można przeto przypisywać najważniejszego wpływu na ewolucję i następstwo filozoficznych idei. Taka logika może co najwyżej stwierdzić, że filozofia Fichtego wywodziła się z Kanta, filozofia Schellinga — z Fichtego, a system Hegla stanowił rozwinięcie idei Schellinga. Dla Plechanowa ów pogląd zawierał „pewną część prawdy", ale „niczego nie objaśniał" [I 426]. Historia ideologii w społeczeństwie podzielonym na klasy[73], musi być pisana z uwzględnieniem czynnika „walki klas" [III 173, II 174]. Jednak z drugiej strony, rosyjski myśliciel często wyrażał protest przeciwko teoretycznym próbom zbyt łatwego wyprowadzania danego systemu filozoficznego z zasady walki klasowej. Sprzeciwiał się zarówno tezom greckiego socjologa, Eleutheropulosa, który myśl Ksenofanesa uznawał za „wyraz dążeń greckiego proletariatu", a myśl Heraklita określał mianem „arystokratycznej reakcji przeciwko rewolucyjnym dążeniom greckiego proletariatu" [III 175], jak i poglądom Szulatikowa, twierdzącego, że wszelkie pojęcia i terminy filozoficzne, które zostały stworzone przez burżuazję, stanowią wyłącznie zasłonę „klasowej struktury społecznej" [III 320].

Sam Plechanow zależnie od tego, którą stronę zagadnienia omawiał, albo uwypuklał fakt *ostatecznej zależności* ideologii (filozofii) od sfery ekonomicznej, albo zajmował się kwestią *pośredniości* tego wpływu, albo nawet opisywał pewne *wewnętrzne prawa* rządzące rozwojem ideologicznej nadbudowy. Gdyby rozpatrywać Plechanowowskie twierdzenia w oderwaniu od siebie, to często można byłoby uzyskać niesłuszne wrażenie, że rosyjski marksista redukuje cała skomplikowaną społeczną rzeczywistość do sfery materialnego bytu:

> *Sposób życia ludzi jest dla nas wystarczający dla objaśnienia charakteru ich uczuć i myśli.* (...) wszelkie ludzkie idee, poglądy i obyczaje zawdzięczają swoje pochodzenie ekonomicznym stosunkom swoich czasów [II 163].

Zwróćmy jednak uwagę, że Plechanow cały czas mówił o „pochodzeniu", czyli genezie ideologii, a nie redukował jej do prostego „lustrzanego odbicia" sfery ekonomicznej. Materialistyczne pojmowanie historii, jak pisał, nie pozwala popaść w błędne koło przy objaśnianiu genezy wszelkich zjawisk życia, ale nie jest ono zarazem magiczną formułą błyskawicznie objaśniającą wszelkie problemy związane z duchowym życiem społeczeństw. Wiele zjawisk w tej dziedzinie tylko w pośredni sposób da się wytłumaczyć wpływem rozwoju ekonomicznego [II 176].

Wbrew krytykom Marksa, którzy zarzucali mu nieuznawanie znaczenia dziedziny moralnej, filozoficznej, religijnej i estetycznej, Plechanow dowodził, że autor *Kapitału* zajmował się wyłącznie objaśnianiem *genezy* wszystkich tych sfer [I 644]. Marksowi udało się jedynie, a i to w przybliżeniu, wyczerpać problemy związane z materialnym bytem wybranego przez niego

[73] Plechanow w zgodzie z Engelsem twierdził, że walka klas pojawiła się w ludzkich dziejach w momencie rozpadu wspólnoty pierwotnej [I 660]; por. F. E n g e l s, *Anty-Dühring*..., Warszawa 1956 s. 32.

okresu historycznego (fazy kapitalistycznej). Gdyby nawet żył dwadzieścia lat dłużej, to i tak nie zdołałby ze względu na ogrom tematu wyjść poza omawiane zagadnienie. Jak bowiem Plechanow ze smutkiem konstatował: „Die Kunst ist lang und kurz ist unser Leben!" [I 679].

Głównym zadaniem marksistów powinno być teraz zastosowanie metody Marksa do zbadania historii ideologii, ponieważ tą dziedziną Marks z Engelsem zajmowali się mało, albo nawet prawie wcale się nie zajmowali [III 201]. Plechanow przypominał, że według Marksa historia ludzkości jest ściśle określona przez rozwój sił wytwórczych, które powodują zmiany w stosunkach produkcji. Badacz, który obserwuje dzieje ideologii, powinien przeto *rozpoczynać* swą pracę od uwzględnienia tego wpływu, ale nie wolno mu *kończyć* badań na powyższej konstatacji. Należy tu bowiem wykazać, w jaki sposób „suchy szkielet ekonomii pokrywa się żywym ciałem społeczno-politycznych form, a następnie — co dla Plechanowa było najbardziej interesującą i pociągającą stroną zagadnienia — obrasta ludzkimi ideami, uczuciami, dążeniami oraz ideałami"[74]. Badacz otrzymuje do ręki „martwą materię", a powinien wypuścić z rąk „pełen życia organizm" [I 678-679].

Aby zrozumieć historię myśli naukowej albo historię sztuki danego kraju, nie wystarczy znać jego ekonomii. Od niej bowiem trzeba umiejętnie przejść do dziedziny „społecznej psychologii", bez której nie da się stworzyć materialistycznego modelu rozwoju ideologii. Psychologia społeczna, jak pisał Plechanow, nie ma nic wspólnego z nierealną „duszą społeczną", czy też „kolektywnym narodowym duchem". Powołując się na Labriolę, rosyjski marksista konstatował:

> W tym przypadku materialista może tylko mówić o nastroju przeważającym w uczuciach i umysłach danej klasy społecznej w danym kraju i w danym czasie. Taki nastrój w uczuciach i umysłach jest rezultatem społecznych stosunków [II 247].

Te formy świadomości społecznej, które powstały dzięki znanym przyczynom, w pewnym momencie same zaczynają stanowić istotną część historii. Nie ma ani jednego historycznego faktu, który swojego istnienia nie zawdzięczałby ekonomii społecznej, lecz nie ma także ani jednego takiego faktu, którego by nie poprzedzał i za którym by nie następował określony stan *psychologii społecznej* [II 248]. Gdy Kartezjusz w połowie XVII wieku oddzielał dziedzinę wiary od dziedziny rozumu i przy okazji rozważał o jakościach ludzkiej duszy, to Plechanow tłumaczył to faktem „ówczesnego nastroju Francuzów". Po długich i krwawych rozruchach poprzedniego stulecia w społecznej psychologii Francuzów pojawiło się „powszechne dążenie do pokoju i porządku":

> W dziedzinie *polityki* owo dążenie przejawiało się sympatią wobec monarchii absolutnej; w dziedzinie *myśli* — swoistą religijną tolerancją i dążeniem do odsunięcia takich spornych kwestii, które przypominałyby o niedawnej wojnie domowej. Takim kwestiami były właśnie pytania religijne. Aby się nimi nie zajmować, trzeba było odgraniczyć dziedzinę wiary od dziedziny rozumu. Ale samo takie oddzielenie nie wystarczało. W interesie spokoju społecznego filozofia powinna była uroczyście uznać słuszność religijnego dogmatu. Uczyniła to właśnie poprzez Descartesa. Oto dlaczego system myśliciela, będący w co najmniej trzech czwartych systemem materialistycznym, został z sympatią przyjęty przez wiele osób duchownych [II 263-264].

Siedemnastowieczny kartezjanizm wyrastał przeto z dążenia do pokoju społecznego, podczas gdy osiemnastowieczny materializm zapowiadał nowe społeczne wstrząsy [II 264]. Jednakże psychologia społeczna była zawsze przez Plechanowa traktowana jako „socjalny barometr", który odzwierciedlał stan rozwoju „społecznych sił wytwórczych". Znając ducha Plechanowowskiego systemu, można spróbować udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego filozofia jako jedna z *funkcji* psychologii społecznej w siedemnastowiecznej Francji uspokajała ówczesne

[74] Plechanow zastosował tę metodę w sposób praktyczny w *Historii rosyjskiej myśli społecznej*.

nastroje społeczne, podczas gdy we Francji osiemnastowiecznej miała się przyczynić do rozruchów i społecznych burz? Pierwszą przyczyną takiego stanu rzeczy był poziom wzrostu sił wytwórczych i związana z nim potrzeba dalszego rozwoju społeczeństwa. W XVII wieku francuski ustrój społeczny-polityczny sprzyjał jeszcze wzrostowi sił wytwórczych i dlatego pokój społeczny był wtedy stanem korzystnym dla dalszego społecznego rozwoju. Tymczasem w XVIII wieku wyczerpały się już wszelkie możliwości wzrostu sił wytwórczych w obrębie aktualnego, ale już starego i odchodzącego ustroju. Dlatego właśnie nowa filozofia zapowiadała „sobą nowe społeczne wstrząsy", a w gruncie rzeczy w usystematyzowany sposób odzwierciedlała stan ówczesnej społecznej psychologii.

Stan rozwoju społecznych sił wytwórczych był także pierwszą przyczyną *jakości tematyki*, jaką filozofowie podejmowali w swoich rozważaniach w okresie od XVI do XVIII wieku:

> Descartes i Bacon za najważniejsze zadanie filozofii uważają pomnożenie wiedzy naukowo-przyrodniczej, aby w ten sposób zwiększyć władzę człowieka nad przyrodą. (...) Francuski materializm XVIII wieku za swój najważniejszy obowiązek uznaje zastąpienie odpowiednich starych pojęć za pomocą nowych, które mogłyby się stać podstawą dla normalnych społecznych stosunków. O zwiększaniu poziomu społecznych sił wytwórczych francuscy materialiści prawie wcale nie mówią. Jest to różnica bardzo istotna. Skąd się ona wzięła? [II 263-264].

Ta różnica wzięła się oczywiście stąd, że w epoce Descartesa ówczesne społeczne stosunki produkcji nie były jeszcze przestarzałe i konsekwentnie sprzyjały rozwojowi sił wytwórczych. W epoce zaś materialistów nie było już żadnych możliwości wzrostu owych sił w ramach starego ustroju [II 264-265]. Skoro „forma" stała się już za ciasna dla „treści", to jeden z elementów tej formy (filozofia) nie mógł obrać za swój temat propagowania ówczesnego stanu rzeczy.

Filozofia Descartesa — która dla Plechanowa była w trzech czwartych materialistyczna — w XVIII wieku rozwinęła się przeto logicznie w materializm La Mettrie'go, chociaż kartezjanizm mógł się także przekształcić w system idealistyczny. Jeżeli jednak Francuzi odrzucili idealizm, to *pewnych* przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać w dziedzinie psychologii społecznej, a mianowicie w „negatywnym stosunku stanu trzeciego do duchowieństwa osiemnastowiecznej Francji" [II 264]. Genetycznie pierwszą przyczyną był tu znów poziom wzrostu sił wytwórczych, którego hamulcem było właśnie francuskie duchowieństwo. Przeto materializm stał się we Francji doktryną rewolucjonistów, ponieważ obrońcy starego porządku odwoływali się do religii. Jednak nie wszędzie było podobnie — za kontrprzykład posłużyła Plechanowowi historia osiemnastowiecznej Anglii, a mówiąc dokładniej — okres restauracji Stuartów. Skoro w tamtej rzeczywistości zwolennicy rewolucyjnych przeobrażeń byli „skrajnymi religijnymi fanatykami", to ich konserwatywni przeciwnicy („reakcjoniści") posłużyli się w walce z nimi „materializmem" [I 662]. Plechanow miał zapewne na myśli zarówno purytan, którzy chcieli zniszczyć władzę monarszą i ustanowić na jej miejscu republikę jako najbardziej odpowiadającą ideałom królestwa Chrystusowego, jak i zwolennika państwa absolutystycznego, Hobbesa, który swój rojalizm wyprowadzał z zasad materialistycznych. Z toku wykładu Plechanowa wynikało więc, że religia w niektórych historycznych momentach mogła odgrywać pozytywną rolę dla wzrostu sił wytwórczych, jakkolwiek od XVIII wieku była już tylko balastem historii. Dla Plechanowa historia ideologii była w znacznej mierze określona *„powstawaniem, zmianami oraz ginięciem asocjacji idei pod wpływem powstawania, zmian oraz ginięcia odpowiednich kombinacji sił społecznych"* [II 263].

Ludzka „niewiedza" w dziedzinie nauki o społeczeństwie zawsze miała dla Plechanowa *względny* charakter. Przeciwstawiał on tę „względną niewiedzę" niewiedzy *absolutnej*

obowiązującej w dziedzinie przyrodoznawstwa [II 257]. Człowiek jako produkt ewolucji zaczął tworzyć swą społeczną historię dopiero wtedy, gdy wszechświat w sensie fizycznym był już całkowicie ukształtowany. Niewiedza absolutna zmniejszała się wprost proporcjonalnie do wzrostu władzy człowieka nad przyrodą. Przedmiot badań przyrodoznawstwa był przecież taki sam zarówno w ustroju niewolniczym, feudalnym, kapitalistycznym i pozostanie takim w ustroju socjalistycznym. Inaczej rzecz się ma w naukach społecznych:

> Wzrost ludzkiej świadomości na temat swojego położenia zwykle mniej lub bardziej odstaje od wzrostu nowych faktycznych stosunków, zmieniających owo położenie. Ale świadomość mimo wszystko postępuje za układem faktycznym. Gdzie jest jeszcze słabo rozwinięte świadome dążenie ludzi w kierunku likwidacji starych instytucji i ustanowienia nowego porządku jurydycznego, tam ów nowy porządek nie jest jeszcze w pełni *przygotowany przez społeczną ekonomikę*. Inaczej mówiąc, w historii (...) „niewiedza" nierzadko oznacza tylko jedno: a mianowicie to, że jeszcze był słabo rozwinięty przedmiot, który należało przemyśleć, czyli nowe *rodzące się stosunki*. Tedy niewiedza takiego rodzaju, czyli brak wiedzy i niezrozumienie tego, czego jeszcze nie ma, co znajduje się w procesie powstawania jest z oczywistości jedynie niewiedzą względną [II 257].

W dziedzinie nauki o historii — wbrew poglądom myślicieli Oświecenia, którzy sądzili, że odnaleźli uniwersalną prawdę o człowieku — nie ma przeto „prawdy absolutnej", jako że wszystko zależy od „warunków miejsca i czasu". W socjologii istnieje jednak absolutna *syntetyczna metoda*, którą odkrył dopiero Marks. Głosi ona, że „ludzie tworzą nie kilka niezależnych od siebie historii — historię prawa, historię moralności, filozofii, itd. — lecz jedną tylko historię swoich społecznych stosunków, warunkowanych stanem sił wytwórczych w każdym danym czasie" [II 266]. Historia zawsze „dba" o to, aby społeczne siły wytwórcze znajdowały się w ciągłym procesie wzrostu.

Ważną składową marksizmu Plechanowa była próba odpowiedzi na pytanie o rolę jednostki ludzkiej w procesie historycznym. Przed Plechanowem na rosyjskiej lewicy odpowiadano na tę kwestię dwojako. Najbardziej charakterystyczne dla obu nurtów poglądy głosili Czernyszewski oraz Ławrow.

Podstawą deterministycznej ideologii Czernyszewskiego, której pierwszy zarys odnajdujemy już w artykule *Lessing, jego czasy, życie i działalność* [*Lessing, jego wriemia, żyzń i diejatielnost'*, 1856-1857], było przekonanie, że „bieg procesu historycznego jest nieuchronny i nieodwracalny, jak bieg wielkiej rzeki"[75]. Jednak taki determinizm wcale nie miał oznaczać etycznego kwietyzmu. Chociaż ludzka historia rozwija się podług prawa równie nieuchronnego jak prawo ciążenia, to jednak pojawienie się „silnych osobowości" (np. Lessing w Niemczech) znacznie *przyspiesza* historyczny postęp[76].

Zupełnie inną odpowiedź na tę kwestię, znacznie bardziej woluntarystyczną i w tym sensie „romantyczną", dał Ławrow. W pracy *Szkice z zakresu filozofii praktycznej: Osoba* (1859) starał się stworzyć najbardziej właściwy model międzyludzkich stosunków. Z jego rozważań wynikało, że istota tego ogólnego modelu może być na początku odzwierciedlona w świadomości bardzo nielicznych jednostek, zarówno fizycznie jak i umysłowo lepiej rozwiniętych. W *Listach historycznych* (1868-1869) starał się wydedukować z tego modelu koncepcję działań praktycznych. Był całkowicie przekonany, że w ludzkich dziejach nie odgrywa żadnej roli fatalistyczny „duch narodu", ani „doświadczenie ludzkości", ani też „rozum historii"[77]. Tak zwany „duch narodu" ma wymiar w znaczym stopniu indywidual-

---

[75] N. G. Czernyszewskij, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. I, Moskwa 1986 s. 338.

[76] *Ibidem*, s. 339.

[77] P. Ł. Ławrow, *Fiłosofija i socyołogija*, t. II, Moskwa 1965 s. 116.

no-podmiotowy (ros. *subiektiwnyj*), gdyż zależy jedynie od charakteru działań jednostek wchodzących w jego skład. W każdym momencie historii na konkretny naród oddziałuje kombinacja trzech czynników: 1. niezależne od człowieka warunki geograficzne i klimatyczne; 2. historyczny *nawyk* (kultura, czyli obyczaj); 3. krytyczna myśl. Tylko pierwszy z tych elementów oddziałuje w sposób nieuchronny i przymusowy, podczas gdy potęga kultury i krytycznej myśli zależy już od siły charakteru i woli nosicieli tej ostatniej:

> Jeśli jednostki mało myślą i mało działają, to nawyk nie zmienia się w ciągu długiego łańcucha pokoleń; kultura zachowuje swoje cechy szczególne; cywilizacja ulega coraz większemu zastojowi; duch narodu coraz wyraźniej wciela w siebie takie cechy, które można opisywać prawie tak samo, jak opisuje się zwyczaje zwierząt[78].

Jeżeli natomiast jednostki są aktywne i starają się swą krytyczną myślą oraz działaniem przeniknąć w coraz szersze społeczne kręgi, to wówczas nawyk (kultura) zostaje przezwyciężony w dynamizmie cywilizacji[79]. „Duch narodowy", jeżeli chce pozostać ludzką dynamiczną strukturą jakościowo różną od kultury „zoologicznych ras byków i hien", na każdym etapie dziejów musi przyswajać w siebie coraz więcej nowych elementów:

> Duch narodowy w danej historycznej epoce to duch krytycznie myślących jednostek tej epoki, które rozumieją historię narodu i pragną wcielić w jego teraźniejszość możliwie jak najwięcej prawdy i sprawiedliwości[80].

Plechanowowi, który prawie całe swoje twórcze życie zwalczał woluntaryzm narodników, była znacznie bliższa wizja Czernyszewskiego:

> Gdyby nie było Napoleona, to jego miejsce zająłby ktoś inny; tego faktu można dowieść chociażby tym, że gdy tylko była taka potrzeba, zawsze znajdywał się odpowiedni człowiek: Juliusz Cezar, August, Cromwell, itd. Jeżeli Marks odkrył materialistyczne objaśnienie historii, to przykład Thierry'ego, Migneta i Guizota oraz wszystkich angielskich historyków przed 1850 rokiem dowodzi, że wszystko ku temu zmierzało [III 177].

Współczesny Plechanowowi neokantysta Stammler w pracy pt. *Gospodarka i prawo* wyraził zdumienie z powodu faktu, że marksiści uważający proletariacką rewolucję za rzecz nieuchronną, sądzą zarazem, że od ich udziału w tym procesie zależy jego ostateczny sukces. W oczach krytyka marksizmu taka postawa jest „tak samo dziwna jak tworzenie partii dla popierania nieuchronnego z astronomicznego punktu widzenia zaćmienia księżyca" [I 491]. Cytujący i krytykujący Stammlera Plechanow powoływał się na Priestleya, który twierdził, że ludzkie decyzje i działania stanowią konieczne ogniwa nieuchronnego procesu zdarzeń („Though the chain of events is necessary, our *own determinations* and *actions* are necessary links of that chain"). Kant, co prawda, uważał Priestleya za fatalistę, ale Plechanow twierdził, że w powyższej wypowiedzi nie można odnaleźć ani śladu fatalizmu [I 491].

Historia tym się różni od „zaćmienia księżyca", że jest tworzona rękami ludzi [II 203; III 193]. Świadomość absolutnej konieczności historycznego zjawiska powinna jeszcze wzmocnić energię człowieka, który temu zjawisku sprzyja i uważa się zarazem za jedną z sił,

---

[78] *Ibidem*, s. 116.

[79] *Ibidem*, s. 116-117. Dla Ławrowa historyczny proces polegał na przekształcaniu statycznej (biologiczno-materialnej) *kultury* w dynamiczną (psychiczno-ludzką) „cywilizację" — *ibidem*, s. 644-654. Słowa „kultura" myśliciel ten używał wyłącznie w negatywnym zoologicznym znaczeniu — por. *ibidem*, s. 107. Z tego punktu widzenia mógł pisać o „kulturze mrówek, pszczół, wróbli i bobrów" — *ibidem*, s. 645. Jego dystynkcja nie miała przeto nic wspólnego z klasycznym rozróżnieniem „cywilizacja–kultura", obecnym w rosyjskiej myśli: *implicite* u słowianofilów i Leontjewa, a *explicite* — u Bierdiajewa.

[80] *Ibidem*, s. 118.

która spowoduje jego nadejście. W pracy *Na temat roli jednostki w historii* [*K woprosu o roli licznosti w istorii*, 1898] Plechanow tłumaczył ów fakt przy pomocy artytmetyki:

> Załóżmy, że zjawisko *A* powinno nastąpić z konieczności, jeżeli zaistnieje dana suma warunków *S*. Udowodniliście mi, że owa suma częściowo już zaistniała, a częściowo zaistnieje w danym czasie *T*. Upewniwszy się co do tego, ja — człowiek niezwykle sprzyjający zjawisku *A* — wykrzykuję: „Jak to dobrze!", i walę się do łóżka, aby spać aż do radosnego dnia nadejścia przepowiedzianego przez was wydarzenia. I co z tego wyniknie? W waszej kalkulacji, w skład sumy *S* koniecznej dla tego, aby zaistniało zjawisko *A*, wchodziła *również moja działalność*, równa, dajmy na to, *a*. Ponieważ pogrążyłem się w śpiączce, to w momencie *T* suma warunków sprzyjających nadejściu danego zjawiska, nie będzie już równa *S*, lecz tylko *S* - *a*, co zmienia położenie rzeczy. Być może, moje miejsce zajmie inny człowiek, który także był bliski bezczynności, lecz na którego zbawienny wpływ wywarł przykład mojej apatii, którą uznał za skrajnie oburzającą. W takim wypadku siła *a* będzie zastąpiona siłą *b*, i jeśli *a* jest równe *b* (a=*b*), to suma warunków sprzyjających nadejściu *A* pozostanie równa *S*, i zjawisko *A* dokona się w tym samym momencie *T*. Lecz jeśli moją siłę nie można uznać za równą zeru, jeżeli jestem sprytnym i zdolnym pracownikiem i nikt mnie nie zastąpił, to nie będziemy mieli pełnej sumy *S* i zjawisko *A* dokona się później niż przypuszczamy, albo nie w tej pełni, jakiej oczekiwaliśmy, albo też wcale się nie dokona [II 309].

W żadnym z innych dzieł Plechanow nie opisał bardziej jasno swego poglądu na rolę jednostki w historii, będącego pochodną pojmowania historycznej konieczności (rzeczywistości) i wolności (ideału). Z zacytowanego fragmentu wynika, że jednostka, będąc składową nieuchronnego procesu historycznego, może ten proces przyspieszyć, opóźnić, albo nawet nieco zmienić. Skoro w historii — jak Plechanow twierdził za Heglem — mamy do czynienia ze „skokami jakościowymi", będącymi efektem nagromadzenia *ilości* [por. II 329-330], to konkretna jednostka może właśnie być lub nie być tą kroplą, która przepełni kielich. Jednostka, która wywalczyła sobie wolność w granicach konieczności przy pomocy „mężnego aktu myśli filozoficznej", umie zarazem przerzucić most nad przepaścią rozdzielającą do tej pory rzeczywistość od ideału. Taka jednostka rodzi się dla „nowego, pełnego, do tej pory nie znanego życia" [II 308].

Nietrudno zauważyć, że w tym momencie rozważań Plechanowa pojawił się tak mocno zwalczany przez niego gdzie indziej motyw „powinności". Nieprzypadkowo w pracy *Na temat roli jednostki w historii* rosyjski marksista odwoływał się do przykładu Mojżesza, Mahometa, Cromwella, Kalwina oraz energicznych purytan siedemnastowiecznej Anglii. Wszyscy oni mocno wierzyli w opiekę Boga nad historią, a mimo to stali się aktywnymi działaczami procesu historycznego:

> Jest to ten sam psychologiczny stan, który można wyrazić słowami Lutra: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", a dzięki któremu ludzie odkrywają swoją nieodpartą energię, i dokonują najbardziej zadziwiających czynów. Takiego stanu nie znał Hamlet, dlatego mógł tylko jęczeć i wahać się [II 302].

W swej polemice ze Stammlerem Plechanow nie tyle może teoretycznie tłumaczył rolę jednostki w historii, co raczej usprawiedliwiał swoje osobiste motywy działania jako marksisty. Gdy w 1888 roku pisał, że „socjaldemokrata płynie z prądem historii" [I 392], to nie było to wcale wyrazem oportunizmu, lecz wypływało z przekonania, że marksistowski „ideał" ma ściśle realistyczny charakter [por. III 59].

3. Spór z religią i chrześcijańską historiozofią

Ze swojego światopoglądu, wzorowanego na Spinozie, francuskich materialistach, Heglu, Feuerbachu, Marksie oraz — przede wszystkim — na Engelsie, Plechanow pragnął za wszelką cenę wykluczyć element religijny. Holbachowi zarzucał na przykład, że uznał religię za *główną* złą sprawczą siłę historii [por. II 73]. Plechanowowska krytyka Holbacha dokonywała się z punktu widzenia marksizmu, który uznawał religię — tak jak każdą inną „ideologię" — za pośredni „płód ekonomicznego rozwoju" [por. III 59]. W takim ujęciu wierzenia religijne mogły wywierać jedynie *wtórny* wpływ na rzeczywistość, przy czym nie mogły być ani pozytywnym (wbrew Średniowieczu), ani negatywnym (wbrew Oświeceniu) *motorem* dziejów.

Jednakże w okresie, gdy w Rosji pewna część inteligencji przeszła szlak „od marksizmu do idealizmu", gdy następnie część autorów *Drogowskazów* (1909) uznała, że główne nieszczęścia współczesnej Rosji i Europy stanowią bezpośrednią pochodną odrzucenia idei Boga, Bożego pochodzenia człowieka i ponadhistorycznego wymiaru ludzkich dziejów, sam Plechanow z pasją zajął się kwestią religijną. W konspekcie do wykładu pt. *Socjalizm naukowy a religia* [*Naucznyj socyalizm i rieligija*, 1904-1905] stwierdzał, że w czasach społecznych burz problem religii tylko pozornie jawi się jako temat abstrakcyjny. Wyznawca naukowego socjalizmu powinien przecież stać się „człowiekiem integralnym" (niem. *ein ganzer Mann*), jak zalecał Heine. Marksista powinien walczyć zarówno z tym wrogiem, który go aresztuje, wsadza do więzień, odprawia na zesłanie i rozstrzeliwuje, jak i z tym, „który *bardziej lub mniej umyślnie, bardziej lub mniej świadomie, bardziej lub mniej systematycznie zniekształca jego myśli*" [III 59].

Pośród owych wrogów teoretycznych, którzy łatwo mogli się zamienić we wroga praktycznego, znajdowali się wyznawcy światopoglądu religijnego. Sytuacja w Rosji w tym względzie, jak sądził Plechanow, była szczególnie niekorzystna. Ze względu na jej opóźnienie w historycznym rozwoju propagatorzy „przesądu" mogą tu odnosić sukcesy, co jeszcze bardziej pogrąży kraj w sensie społeczno-ekonomicznym. W innym tekście rosyjski marksista pisał za Engelsem, że w czasach aktualnych wszystkie możliwości religii w odniesieniu do „świadomych proletariuszy" zostały już wyczerpane. Jednak istnieją jeszcze „proletariusze nieświadomi" lub „półświadomi", w których rozwoju propaganda religijna może stanowić nader istotną „negatywną wartość". W oczach Plechanowa głównym zagrożeniem dla Rosji była tak zwana inteligencja mistyczna, która przy pomocy swoich fałszywych idei mogła sprowadzić na manowce proletariat [III 209].

Jak pamiętamy, marksizm — a dotyczy to także jego rozumienia istoty religii oraz jej historycznej roli — miał dla Plechanowa znaczenie „wiedzy cenniejszej od złota". Rosyjski marksista często powtarzał, że wiedza jest siłą (niem. *Wissen ist Macht* [III 59]), a człowiek „tyle może, ile wie" (łac. *Tantum possumus, quantum scimus* [I 691; III 406]). Z natury rzeczy, dotyczyło to w jego wykładzie tylko takiej wiedzy, która miała świadomość swego ekonomiczno-społecznego pochodzenia. Na tym jednak polegała jej moc, ponieważ znając swą genezę, mogła *wtórnie* kształtować ów „byt", z którego wyszła.

W cyklu artykułów pod ogólnym tytułem *O tak zwanych religijnych poszukiwaniach w Rosji* [*O tak nazywajemych rieligioznych iskanijach w Rossii*, 1909] Plechanow podjął próbę materialistycznego wyjaśnienia genezy religii, traktując to jako wstęp do krytyki światopoglądu współczesnych sobie rosyjskich przedstawicieli „poszukiwaczy Boga". Naukowe objaśnienie istoty religii miało tu polegać na ukazaniu jej ekonomicznej genezy oraz

ewolucyjnego rozwoju, w znacznym stopniu uzależnionego od materialnych warunków życia. Dla Plechanowa każda religia była „bardziej lub mniej konsekwentnym systemem wyobrażeń (ros. *priedstawlenija*), nastrojów (*nastrojenija*) i działań (*diejstwija*)". Wyobrażenia zawsze stanowiły *mitologiczny* element religii, nastroje odnosiły się do religijnego *uczucia*, a działania — do religijnego *kultu*. Za genetycznie pierwotny, a więc najważniejszy element religii Plechanow uważał mit, który rodził się w celu wytłumaczenia niezrozumiałego (prawdziwego lub pozornego) zjawiska [III 330]. Mit miał odpowiadać na pytania „po co?", „w jaki sposób?", czyli stanowił podług swej genezy element pochodny względem procesu uświadamiania sobie przez człowieka *przyczynowej więzi pomiędzy zjawiskami* [III 331]. Rosyjski marksista w ten sam genetyczny sposób traktował zarówno starotestamentowy mit o stworzeniu świata i człowieka, jak i australijski mit o pochodzeniu księżyca (jako zmartwychwstałego i unoszącego się na niebo człowieka), czy też grecki mit o pochodzeniu Ateny z głowy Zeusa. Mit bowiem był dla niego wyrażeniem prymitywnego światopoglądu, który zrodził się u człowieka, personifikującego zjawiska przyrody [III 331]. Ze względu na własną niewiedzę człowiek pierwotny uznawał powyższe zjawiska za funkcję (działanie) istot do niego podobnych, a więc posiadających świadomość, wolę, potrzeby i namiętności. Owe „istoty" — jak Plechanow z przekonaniem powtarzał za twórcą animistycznej teorii religii, Tylorem, oraz za Engelsem — już na bardzo wczesnym etapie rozwoju człowieka zostały przez niego uznane za „duchy" rządzące zjawiskami materialnego świata i ludzkim istnieniem oraz wywierające wpływ na życie pozagrobowe [III 331-332; 337-338].

Mit o stworzeniu świata i ludzi przez Boga nie mógł powstać w tym wczesnym okresie, gdy pierwotny człowiek był myśliwym, a jego technika była jeszcze bardzo słabo rozwinięta. W dziedzinie pochodzenia gatunków, jak pisał z satysfakcją Plechanow, nasz myśliwy-przodek był ewolucjonistą. Wszelkie istoty pojawiały się w jego opowieściach w sposób „naturalny": odpowiednie gatunki ryb pochodziły z kawałków jednej wielkiej ryby, inne znów z kamieni, ludzie stawali się w pełni ludźmi dzięki dobroczynnemu działaniu słońca [III 344]. Im bardziej doskonaliła się technika, co wiązało się z coraz większym rozwojem sił wytwórczych, tym częściej pojawiał się mit o stworzeniu świata przez Boga [III 346][81]. Odnosząc się do biblijnego opisu stworzenia człowieka z „prochu ziemi", Plechanow pisał:

> Przekonanie o tym, że człowiek został zrobiony przez Boga z „prochu", czyli, dokładniej mówiąc, z „*ziemi*", albo, jeszcze dokładniej, z *gliny*, jest bardzo rozpowszechnione w środowisku pierwotnych plemion. Ale owo rozpowszechnione przekonanie ma swą podstawę w odpowiednim rozwoju techniki, a mówiąc dokładniej — wynika ze znajomości przez ludzi sztuki garncarstwa [III 343].

Takie „błędne przekonanie" (kreacjonizm) zachowało swą moc dopóty, „dopóki dialektyka ludzkiego rozwoju nie wyniosła władzy człowieka nad przyrodą na takie wyżyny, na których hipoteza Boga tworzącego świat okazała się niepotrzebna". Człowiek, którego rozum doszedł do pełnoletniości, porzucił fałszywą hipotezę Boga i powrócił do starego światopoglądu ewolucyjnego. Odwołując się do Heglowskiej triady, Plechanow pisał, że ostatnia faza w rozwoju religii formalnie przypomina fazę pierwszą, ale jest od niej znacznie bogatsza treściowo. Wynika bowiem z wielkiego nagromadzenia zapasu wiedzy, którą człowiek zdobył podczas swego długiego rozwoju [III 346]. Podobną ewolucję Plechanow dostrzegał w rozumieniu istoty Boga przez ludzi pierwotnych. Ksenofanes, jego zdaniem, mylił się, gdy mówił, że człowiek tworzy sobie Boga na swój własny obraz i podobieństwo.

---

[81] Zauważmy, że w takim schemacie pierwotny rozwój sił wytwórczych powoduje „zafałszowanie" sfery ideologicznej.

Na początku swoich dziejów, czyli w okresie myśliwskim, człowiek tworzył sobie Boga na obraz i podobieństwo zwierząt. Bogowie podobni do ludzi pojawili się dopiero w okresie rolniczym „jako rezultat nowych sukcesów człowieka w dziele rozwoju jego sił wytwórczych" [III 349-350]. Totemizm jako idea Boga-zwierzęcia musiał zniknąć, gdy człowiek odczuł własną materialną przewagę nad przyrodą[82]. Dalsza ewolucja religii dokonywała się pod wpływem zmian ekonomiczno-socjalnych. Gdy *ród* jako pierwotna forma społecznej organizacji został zastąpiony przez rodzinę, pojawiły się zarazem nowe bóstwa rodzinne (Dii manes), a także bogowie-przodkowie [III 357-358]. Kolejny etap ewolucji religii Plechanow uznawał za wynik reakcji sfery ideologicznej na przekształcenie organizacji plemiennej w państwo, złożone z rządzonych i rządzących oraz z prawodawców i sędziów [III 358]:

> A wszystkie te stosunki pomiędzy ludźmi uzyskały swe fantastyczne odzwierciedlenie w religii. Bogowie stają się niebiańskimi królami i niebiańskimi sędziami. Jeżeli Australijczyk i mieszkaniec Ziemi Ognistej uważają, że tylko dzieci mogą wierzyć, iż duchy karzą ludzi za złe zachowanie[83], to teraz wraz z powstaniem państwa taka wiara staje się bardzo rozpowszechniona i silna. W ten sposób animistyczne wyobrażenia zrosły się mocno z moralnością [III 358-359].

W opinii Plechanowa system norm etycznych został powiązany z religią dopiero na późnym etapie jej ewolucji. Rosyjski marksista twierdził, że dopiero Bóg żydowski, chrześcijański oraz mahometański, zaczął się „troszczyć o ludzką moralność" [III 350]. Ta ostatnia nie była w systemach religijnych traktowana jako nakaz bogów aż do czasów pojawienia się państwa. W tym sensie religie pierwotne, jak sądził Plechanow, były „mądrzejsze" od religii monoteistycznych [por. III 351]. Na początku historii stosunki między Bogiem a człowiekiem kształtowały się na podobieństwo „więzów krwi". W miarę rozwoju władzy w społeczeństwie człowiek uznawał się za coraz bardziej podporządkowanego Bogu. Owo podporządkowanie uzyskiwało najwyższy wymiar w państwach despotycznych. Proces odwrotny dokonywał się w społeczeństwach dążących do likwidacji despotyzmu władców. Dlatego w nowożytnych cywilizowanych społeczeństwach obok dążeń do ograniczenia władzy królewskiej powstaje zarazem „naturalna religia", czyli deizm, przez Plechanowa określony mianem „niebieskiego parlamentaryzmu" [III 363].

Mówiąc ogólnie, w Plechanowowskim redukcjonistycznym schemacie religijne *wyobrażenia* były efektem objaśniania zjawisk przyrodniczych, a na wyższym etapie historycznego rozwoju — rezultatem tłumaczenia zjawisk społecznych [III 361]. *Nastroje* religijne rosyjski myśliciel uważał za rezultat wyobrażeń, a *kult* w jego oczach stanowił wypełnianie obowiązków względem wyimaginowanych bogów oraz oczekiwanie z ich strony odpowiedniej nagrody (ros. *izwiestnyje usługi so storony bogow*) [III 362-363]. Rosyjski marksista z aprobatą przywoływał następującą definicję religii:

> (...) religia przede wszystkim jest określonym, a mianowicie *animistycznym* objaśnieniem fenomenów. Później „duchy" zostały wezwane, aby czuwać nad prawami moralności, w ich woli widziano zarazem źródło praw. Obecnie fenomeny otrzymały inne wyjaśnienie, obecność duchów nie została potwierdzona, i „ta hipoteza nie jest już potrzebna dla celów poznania", jak powiedział Laplace. Dlatego również moralność powinna zrezygnować z ponadnaturalnej sankcji i poszukać jej w dziedzinie naturalnej. Element nadnaturalny został wygnany przez naukowy realizm i dla religii nie ma już więcej miejsca [III 371-372].

---

[82] Charakterystyczne, że totemizmowi Plechanow przypisywał pozytywny wtórny wpływ na proces rozwoju sił wytwórczych — dokonywało się to poprzez oswajanie zwierząt i wykorzystywanie ich siły w walce z naturą [III 355-357].

[83] Plechanow powoływał się na Frazera, piszącego o prymitywnych australijskich plemionach, które wykorzystywały opowieści o duchach dla utrzymania własnych dzieci w ryzach i posłuszeństwie [III 351].

Tę opinię Plechanow dopełnił w 1907 roku w odpowiedzi na ankietę pisma „Mercure de France", dotyczącą przyszłości religii. Za minimum religii znów uznał za Tylorem „wiarę w duchowe istoty, istniejące obok ciał i procesów", a za religijne maksimum — dodatkowe przekonanie o religijnym pochodzeniu moralności. Boga zaś definiował jako „duchową istotę, związaną wzajemnymi usługami z danym plemieniem lub narodowością" [III 104-105]. Odpowiadając na pytanie o przyszłość religii i religijnych uczuć, pisał, że wkrótce zostanie wydany na nie „wyrok śmierci". Podobnie jak naukowe objaśnienie zjawisk natury już się stało dominującą metodą, tak samo „siłą postępu ludzkiego rozumu" zostanie wkrótce obalony pogląd o istnieniu związku pomiędzy moralnością a religią. Dzisiaj tylko ten wierzy w istnienie duchów oraz istot ponadnaturalnych, kto nie zdołał przezwyciężyć przeszkód odgradzających go od naukowego światopoglądu. Gdy tego dzieła przezwyciężenia przesądu dokona społeczna ewolucja, wtedy natychmiast „zniknie wszelki ślad supranaturalistycznej koncepcji" [III 105]. Dłużej niż sama religia pozostaną jednak przy życiu „religijne uczucia", w nich bowiem jest więcej konserwatyzmu aniżeli w ideach. Plechanow prognozował jednak, że również te „zwyrodniałe przeżytki" (ros. *ubludocznyje pierieżytki*) znikną, gdy przestaną istnieć społeczne instytucje, rzekomo sankcjonowane przez religię [III 105].

W Plechanowowskim obrazie religii, prócz omówionych powyżej elementów opisowych i prognostycznych, istotny był również element oceny, wzorowany na odpowiednich fragmentach z dzieł Feuerbacha, Marksa i Engelsa. Zgodnie z tezami tego pierwszego zawartymi w *Istocie chrześcijaństwa*, Plechanow pisał, że religia jest źródłem fanatyzmu i wszelkich z nim związanych okropności. Bóg jest iluzją bardzo szkodliwą, ponieważ nie tylko krępuje rozum, lecz także zabija naturalną skłonność człowieka do prawdy i dobra. Z tych względów „dorosły do samoświadomości" rozum powinien zniszczyć w sobie ideę Boga [I 470]. Plechanow często powoływał się na Engelsa, który pisał o potrzebie usunięcia w niebyt wszystkiego, co występowało w dziejach jako element ponadludzki i ponadnaturalny, i zarazem ogłaszał wojnę przeciwko każdej religii. Cenne było dla niego także stwierdzenie Marksa o religii jako „opium, którym wyższe klasy starają się uśpić świadomość ludu" [I 471].

Sukcesy rozumu w procesie odkrywania prawdziwej istoty religii, które „pozbawiły człowieka animistycznych iluzji" [III 333], były w opinii Plechanowa bezpośrednią pochodną rozwoju sił wytwórczych, czyli zwiększeniem stopnia panowania człowieka nad przyrodą. Plechanow zadawał przeto pytanie, „dlaczego wiara w bogów zachowuje się nawet w takich cywilizowanych społeczeństwach, których siły wytwórcze osiągnęły bardzo wysoki stopień rozwoju, i które w ten sposób uzyskały znaczną władzę nad przyrodą?" Odpowiadał, że są to świadome działania burżuazji, która dla utrzymania ludu w ryzach nie odżegnuje się także od „środków moralnych" [por. III 337].

Identyczną opinię wygłosił Engels w pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1888). Plechanow w roku 1892 przetłumaczył tę broszurę na język rosyjski i opublikował wraz z własnymi obszernymi przypisami, w których znalazły się cytowane powyżej fragmenty z Feuerbacha, Engelsa i Marksa [I 470-471]. We wstępie do edycji stwierdził, że Engelsowska praca powinna stanowić przeciwwagę dla „tryumfującej reakcji", która w ostatnich czasach przywdziała w Rosji „kostium filozoficzny". Miał na myśli przede wszystkim środowisko skupione wokół pisma „Woprosy Fiłosofii i Psichołogii" [III 451], wydawanego w Moskwie od 1889 roku. W drugim i trzecim artykule cyklu *O tak zwanych religijnych poszukiwaniach w Rosji* (1909) Plechanow dokonał gruntownej krytyki różnych odmian ówczesnego rosyjskiego „mistycyzmu". Rzecz charakterystyczna, że odrzucał nie tylko takie transcendentne systemy, w których Bóg był świadomie uznany

za przyczynę, centrum i ostateczny cel historii, lecz także krytykował wszelkie religie immanentne, przez ich twórców uznane za systemy wolne od elementu ponadnaturalnego (transcendentnego). Spośród wyznawców pierwszego światopoglądu rosyjski marksista zwalczał tak zwanych „bogoiskatieli" (Mieriežkowskiego, Minskiego)[84], spośród przedstawicieli drugiego — Tołstoja oraz „bogotwórców" (Bogdanowa, Łunaczarskiego, Gorkiego). Plechanow był niezłomnie przekonany, że każda religia musi w sobie zawierać element animizmu. Nie przekonywały go twierdzenia Tołstoja i „bogotwórców" o wyłącznie ludzkim charakterze ich doktryny. W systemie Tołstoja z satysfakcją odnajdywał elementy wiary w „Boga, który jest duchem i który określił ludzkie przeznaczenie" [III 370]. Marzenie Łunaczarskiego o stworzeniu „religii bez Boga" [III 371], opisane w pracy *Religia a socjalizm* [*Rieligija i socyalizm*, 1908] uważał za utopijne i wielce szkodliwe.

Rosyjski „bogotwórca" powoływał się w swej koncepcji na Feuerbacha, który zniszczył „religię Boga", tworząc na jej miejscu ludzką religię serca. Feuerbachowski antropoteizm Łunaczarski przeciwstawiał konsekwentnie zarówno „uczonej powierzchowności Tylora, od którego zapożyczył swoje pojęcia tow. Plechanow" [III 372], jak i odpowiednim fragmentom światopoglądu Engelsa [III 373]. Łunaczarski uważał zarazem, że antropoteistycznym śladem Feuerbacha poszedł Marks, który „wspaniale kontynuował owo dzieło podniesienia antropologii do poziomu teologii, czyli ostatecznie dopomógł człowieczej świadomości stać się ludzką religią" [III 373]. Marksizm został uznany przez rosyjskiego „bogotwórcę" za „piątą wielką religię" ludzkości [III 374].

Plechanow przyjął tylko jeden element z opisowej argumentacji Łunaczarskiego, a mianowicie ten, w którym była mowa o „nowej religii" Feuerbacha. Jednakże wbrew Łunaczarskiemu, oceniał ten fragment światopoglądu autora *Istoty chrześcijaństwa* bardzo krytycznie. Feuerbach, odrzuciwszy ze względów moralnych każdą tradycyjną religię, ogłosił zarazem potrzebę stworzenia nowej *religii międzyludzkiej*, która opierałaby się na etymologii słowa — łacińskie *religare* oznacza wzajemną więź pomiędzy ludźmi. Dla Plechanowa — który w tej kwestii powtarzał pogląd Engelsa z pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* — wszelkie, w tym również Feurbachowskie marzenia o „stworzeniu religii bez Boga" były jawną mrzonką[85]. Naturalne skłonności, takie jak miłość płciowa, współczucie, przyjaźń, samopoświęcenie mają charakter naturalny i nie powinny być zorganizowane w żaden mistyczny system. Za Engelsem Plechanow powtarzał, że w swoich planach zbudowania „prawdziwej religii" Feuerbach przekształcał się z chemika w alchemika. Gdyby religia bez Boga była możliwa, to można byłoby zarazem uprawiać alchemię bez kamienia filozoficznego [III 376]. Ponieważ jednak żadne z powyższych złudzeń nie miało dla Plechanowa nic wspólnego z naukowym realizmem, to konsekwentnie uznawał on tę *część* światopoglądu Feuerbacha za idealistyczny przesąd („stary błąd Feuerbacha" [III 397]). Odrzucił zarazem pogląd Łunaczarskiego, zgodnie z którym dziedzicem podobnych „złudzeń" miałby być Marks [III 372-374].

Odrzuciwszy przeto „bogotwórczy" światopogląd Łunaczarskiego, który „odgrzewał stary błąd Feuerbacha" [por. III 397], Plechanow znów — w zgodzie z tezą, że nie ma religii bez elementu animistycznego — doszukiwał się w tekstach swego adwersarza momentów

---

[84] We wstępie do antyreligijnego cyklu Plechanow zapowiadał, że wkrótce napisze artykuł przeciwko autorom „Drogowskazów" [III 437], ale tej obietnicy nie dotrzymał.

[85] Engels we wspomnianej pracy potwierdzał swoją tezę przykładem Robespierre'a, który bez powodzenia próbował zaszczepić w społeczeństwie kult Najwyższej Istoty — F. Engiels, *Ludwik Fiejerbach i koniec niemieckoj filosofii*, Moskwa 1981 s. 29-30. Niemiecki myśliciel odrzucał zarazem spostrzeżenie Blanca, który miał za złe ateistom, że ich światopogląd zawierał w sobie cechy parareligijne: *Donc, l'athéisme c'est votre religion — ibidem*, s. 29.

dowodzących jego „wiary w duchy" [III 377]. Bardzo słabe dowody Plechanowa w tej kwestii, podobnie jak przywoływane tu wcześniej uzasadnienia „animizmu" Tołstoja, opierały się wyłącznie na pedantycznym odnajdywaniu u Łunaczarskiego takich fragmentów, w których pojawiało się słowo „Bóg".

Łunaczarski napisał: „Albowiem na naszych oczach dokonują się cuda zwycięstwa rozumu i woli nad przyrodą, leczy się chorych, poruszają się góry, przepływa się bez trudu burzliwe oceany, myśli lecą na skrzydłach elektryczności z jednej półkuli na drugą, i widząc sukcesy Geniusza, czyż nie mówimy: kim jest ten, któremu i morza burzliwe ustępują? Czy nie czujemy, jak krzepnie urodzony między wołem a osłem bóg?"[86]. Dla Plechanowa był to dowód na animistyczny wymiar doktryny Łunaczarskiego [III 377], chociaż powinien on tu przede wszystkim dostrzec elementy wiary Kartezjusza i Bacona w możliwość zapanowania człowieka nad przyrodą [por. III 406], pomnożone jeszcze przez absolutnego immanentnego ducha heglizmu.

Krytykując w najbardziej ogólny sposób światopogląd Łunaczarskiego i Gorkiego (jako autora *Spowiedzi* [*Ispowied'*, 1908]), Plechanow napisał:

> Widząc, że stare fetysze częściowo już wymarły, a część z nich właśnie wymiera, postanowili przekształcić w fetysz samą ludzkość, nałożywszy na nią w tym celu pieczęć boskości [III 394].

Charakterystyczne, że rosyjscy przedstawiciele „bogoiskatielstwa", czyli poszukiwacze Boga ponadhistorycznego (transcendentnego), w podobny sposób krytykowali zarówno ideologię „bogotwórców"[87], jak i wszelkie inne systemy (w tym także marksizm), które ograniczyły istotę i misję człowieka do jego ziemskiej działalności. Plechanow nie przyjmował jednak tej krytyki nie tylko w odniesieniu do marksizmu, bo z jego punktu widzenia był on nie do pogodzenia z ideologią „człowieka-boga", lecz również w stosunku do ideologii „bogotwórców". Przedstawiciele „bogoiskatielstwa", jak sądził, krytykowali „ziemską religię" od niewłaściwej strony. Idei „człowieka-boga", która była rzeczywiście fantastycznym wymysłem „bogotwórców", przeciwstawiali równie fantastyczną ideę „Boga-człowieka". Plechanow — inaczej aniżeli Engels, który w swych ostatnich pracach, np. *Bruno Bauer a chrześcijaństwo* [*Bruno Bauer und das Christentum*, 1882], *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* [*Zur Geschichte des Urchristentums*, 1894-1895], starał się objaśnić istotę działalności Jezusa z Nazaretu jako założyciela religii chrześcijańskiej — nigdy nie podjął poważniejszej próby refleksji nad chrześcijaństwem. Jednakże z odpowiednich fragmentów jego pracy pt. *Od idealizmu do materializmu* [*Ot idiealizma k matierializmu*, 1915] dowiadujemy się, że za poprzedników Marksa uznawał on dwóch krytyków poglądu o boskości Jezusa z Nazaretu: Straussa i Bauera (ten ostatni odrzucił nawet historyczne istnienie Jezusa [por. III 662])[88].

W światopoglądzie Mierieżkowskiego, odrzucającego „religię człowieka, który stał się bogiem" w imię „religii Boga, który stał się człowiekiem" [por. III 403], Plechanow dostrzegł uproszczenie „bynajmniej nie mniejsze" od uproszczenia „p. A. Łunaczarskiego". Wyznaw-

---

[86] Fragmenty z dzieła Łunaczarskiego przywołujemy za Plechanowem.

[87] Zauważając ten fakt, Plechanow pisał ironicznie, że „większość naszych religijnych pisarzy" wystąpiła przeciwko nieuzasadnionemu uznaniu człowieka za boga przez Łunaczarskiego i Gorkiego [III 402].

[88] W roku 1900 w przedmowie do drugiego niemieckiego wydania rosyjskiego przekładu *Manifestu komunistycznego*, Plechanow twierdził za Engelsem, że chrześcijaństwo dopiero wtedy mogło się w pełni rozwinąć, gdy uzyskało przewagę w legionach rzymskich. Przeto współcześni socjaliści dla skuteczności swych działań powinni się wzorować na *taktyce* chrześcijan pierwszych wieków: „(...) socjaliści zatryumfują wtedy, gdy rewolucyjne idee przenikną do armii i kiedy «legiony» naszych czasów zarażą się socjalistycznym duchem, a do tej pory partia socjalistyczna powinna unikać otwartych konfliktów z wojskami" [II 501].

ca idei Boga-człowieka mylił się „na inny sposób" aniżeli wyznawca „człowieka-boga", a rosyjski marksista wierzył, że udało mu się odnaleźć główną wyróżniającą cechę jego pomyłki [III 403].

W cyklu artykułów pt. *Nadchodzący cham* [*Griaduszczij cham*, 1906] Mierieżkowski napisał, że skończony ludzki rozum, który odrzucił znajdujące się w Bogu jedyne możliwe źródło wolności, przez ten akt odrzucenia utracił zarazem samą wolność. Skoro bowiem źródło absolutnej wolności, czyli podstawa dla „absolutnego bytu jednostki ludzkiej", znajduje się w Bogu, to człowiek, który odrzucił istnienie Stwórcy, doszedł tym samym do poglądu o „absolutnym zniewoleniu i absolutnej nicości człowieka w porządku naturalnym". Ludzka istota stawała się w takim światopoglądzie „klawiszem fortepianowym albo trzpieniem w organach, na którym grają prawa przyrody, aby nagrawszy się do woli zniszczyć go" [por. III 304]. Zauważmy, że Mierieżkowski przytoczył tutaj dosłownie fragment wypowiedzi bohatera *Notatek z podziemia* Dostojewskiego, bardzo krytyczny wobec oświeceniowego pojmowania natury ludzkiej[89]. Ustami swego bohatera Dostojewski odrzucał pogląd Diderota, wyrażony w dziele pt. *Rozmowa Diderota z d'Alembertem* [*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 1769], o ludziach jako o „klawiszach, w które uderza otaczająca nas natura, i którzy często sami w siebie uderzają"[90].

Plechanow, rzecz jasna, odrzucał transcendentne rozumienie wolności, przeciwstawiając mu immanentną wolność typu schellingiańsko-heglowskiego: „wolna (świadoma) działalność człowieka zakłada *konieczność* jako podstawę ludzkich czynów" [III 405]. Tam, gdzie Mierieżkowski widział zatratę ludzkiej wolności, Plechanow ze swej strony dostrzegał naturalne i społeczne pole do działania, w którym świadoma ludzka wolność może się w określonych granicach rozwijać. Tymczasem pogląd swego adwersarza rosyjski marksista uważał za „psychologiczną aberrację, która jest naturalna na pewnym stadium umysłowego rozwoju ludzkości" [III 407]:

> Z punktu widzenia animizmu, który osiągnął pewien stopień rozwoju, zarówno człowiek jak i cały wszechświat są wytworem Boga albo bogów. Od kiedy człowiek nauczył się patrzeć na Boga jako na swojego ojca, zaczął go, co naturalne, traktować jako źródło wszelkich dóbr. A ponieważ wolność we wszystkich jej przejawach stanowiła dla niego dobro, to konsekwentnie widział on w Bogu źródło swojej wolności. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że odrzucenie Boga uznawał za odrzucenie wolności [III 407].

Dla Mierieżkowskiego — inaczej niż dla Feuerbacha i „bogotwórców", którzy religię traktowali jak więź człowieka z człowiekiem — religia była „więzią człowieka z Bogiem". Plechanow na to ironicznie odpowiadał, że pomiędzy „człowiekiem a Bogiem nie ma innej więzi aniżeli ta, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem a jego wymysłem" [III 407]. W innym miejscu Bóg został przez niego nazwany „pozaziemskim fantomem" (ros. *potustoronnij fantom*), który „pustoszy ludzką duszę" [III 414].

Jak pamiętamy, w swym pierwszym artykule z cyklu *O tak zwanych religijnych poszukiwaniach w Rosji*, poświęconym ogólnej krytyce religii, Plechanow stwierdził, że związki tej ostatniej z moralnością zaczęto dostrzegać dopiero na późniejszym etapie rozwoju „animizmu". Konsekwentnie, rosyjski marksista uważał, że ludzka moralność nie może szukać swej podstawy w fakcie istnienia Boga i w przekonaniu o nieśmiertelności ludzkiej duszy. W tradycji rosyjskiej powyższy problem był już podejmowany przez Sołowjowa, który pozostawił kilka prób odpowiedzi na zadaną kwestię. W *Krytyce zasad abstrakcyjnych*

---

[89] F. M. Dostojewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. V, Leningrad 1973 s. 112.

[90] *Ibidem*, s. 384.

(1880) pisał, że norma etyczna dopiero wtedy nabiera sensu, gdy odpowie się twierdząco na pytania o istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej i wolność człowieka[91]. W takim ujęciu moralność była ściśle podporządkowana metafizyce, czyli religii. We wstępie do *Apologii dobra* (1894) powyższa opinia została przez Sołowjowa zmodyfikowana. Starając się bronić praktycznych norm moralnych w obliczu teoretycznego sceptycyzmu, myśliciel znajdował potwierdzenie dla etyki we wnętrzu człowieka (sumienie): „rozum tylko *rozwija* na gruncie doświadczenia od początku obecną w nim ideę dobra"[92]. Za nieprawidłowe uznał twierdzenie o niemożliwości pogodzenia norm etycznych z zasadą determinizmu. Determinizm miał, według niego, trojaki charakter: 1. w przyrodzie martwej był mechaniczny; 2. u zwierząt — miał mechaniczny i psychologiczny charakter; 3. u ludzi — prócz mechanicznego i psychologiczego, pojawiał się dodatkowo determinizm *ideowo-rozumowy*[93]. Tak oto w systemie Sołowjowa determinizm miał charakter trzypiętrowy, a każde kolejne piętro konieczności stanowiło przezwyciężenie niższego poziomu: „konieczność psychologiczna" to próba wyzwolenia się z „konieczności mechanicznej", a „konieczność moralna" (*ideowo-rozumowa*) stanowi próbę wyzwolenia z „konieczności psychologicznej". W bliskim Plechanowowi duchu niemieckiego idealizmu (Schelling, Hegel) Sołowjow pisał nawet o „rozumnej wolności", która „mocą czystej idei dobra" potrafi przezwyciężyć „afekty duszy" i mechaniczną przyczynowość[94]. Zauważmy jednak, że ta Sołowjowowska „rozumna wolność" czerpała swe natchnienie w sferze ponadhistorycznej („czysta idea dobra" zawarta jest w transcendentnym Bogu). Człowiek tylko dlatego mógł przezwyciężać mechaniczną i psychologiczną konieczność, ponieważ sam został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (idea dobra była mu przeto „wrodzona").

Sam szukając „usprawiedliwienia dobra" w dziedzinie religijnej, Sołowjow nie odmawiał jednak prawa do względnie pozytywnych etycznych działań przedstawicielom innych światopoglądów. Inaczej twierdził Mierieżkowski, podług którego „dogmatyczny pozytywizm" (materializm) przechodzi poprzez fazę „moralności utylitarnej", aby w efekcie dojść do „czystego amoralizmu". W takim ujęciu odrzucenie moralności przez Nietzschego było traktowane jako logiczny efekt materialistycznego pojmowania natury człowieka [por. III 407]. Rosyjski „poszukiwacz Boga" powtarzał tu tezę Dostojewskiego, sformułowaną w powieści *Bracia Karamazowowie*. Iwan Karamazow wraz z wiarą w istnienie Boga utracił również wszelką wiarę w istnienie norm moralnych. Na ziemi nie istnieje żadne „prawo przyrody", które nakazywałoby człowiekowi kochać istoty do niego podobne. Jeżeli zaś do tej pory istniała i nadal istnieje jakaś miłość na ziemi, to nie jest ona płodem „prawa przyrody", lecz efektem wiary ludzi we własną nieśmiertelność. Przeto wraz z utratą tej wiary ginie nie tylko miłość, lecz również wszelki cel istnienia świata. Bez wiary w nieśmiertelność nie może być żadnej moralności, „wszystko będzie dozwolone, nawet antropofagia"[95]. Iwan był przekonany, że „jeśli nie ma nieśmiertelności duszy, to nie ma również cnoty, co znaczy, że wszystko wolno"[96]. Zauważmy, że nieśmiertelność duszy ludzkiej była u Dostojewskiego konsekwencją istnienia Boga. W innej scenie powieści szatan przekonywał Iwana: „(...) ponieważ Boga i nieśmiertelności, mimo wszystko, nie ma, to człowiek może stać się człowieko-bogiem" — może budować swe życie, tak jak mu wygodnie, na „nowych

---

91 W. S. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. II, Briussiel 1966 s. 191.

92 *Ibidem*, t. VIII, Briussiel 1966 s. 32.

93 Por. *ibidem*, s. 38-42

94 *Ibidem*, s. 43.

95 F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XIV, Leningrad 1976 s. 64-65.

96 *Ibidem*, s. 76.

zasadach"[97]. Do takiej właśnie idei Iwan potrafił wcześniej przekonać Smierdiakowa, który po dokonanym akcie ojcobójstwa stwierdził: „(...) albowiem jeśli Boga nieskończonego nie ma, to nie ma również żadnej cnoty" i konsekwentnie „wszystko wolno"[98].

Powyższe twierdzenia były zgodne ze światopoglądem młodego Sołowjowa, który — jak pamiętamy z *Kryzysu filozofii zachodniej* (1874) — twierdził, że empiryczno-racjonalistyczna filozofia, która najpierw oderwała człowieka od Boga, a następnie zredukowała ludzką istotę do wymiaru społeczno-ekonomicznego, logicznie zrodziła z siebie indywidualistyczną amoralną doktrynę Stirnera. Mierieżkowski twierdził, że logicznym kontynuatorem „pozytywizmu" stał się amoralista Nietzsche[99]. Plechanow zgadzał się, że Nietzsche wyciągnął z „pozytywizmu" (materializmu) wniosek „równoznaczny z odrzuceniem wszelkiej moralności", ale winą za to obarczał nie materializm, lecz samego Nietzschego[100]. Zgodnie z podstawową tezą marksizmu („myślenie jest określone przez byt") twierdził, że amoralizm Nietzschego był konsekwentnym odzwierciedleniem nastrojów właściwych dla „burżuazyjnego społeczeństwa okresu upadku" [III 409]. Niemiecki amoralista tworzył swą *teorię* na podstawie burżuazyjnej *praktyki* dnia codziennego.

Polemizując z tezą Mierieżkowskiego, że amoralizm jest konsekwentnym wynikiem mechanicyzmu i pozytywizmu, Plechanow przypominał, że osiemnastowieczni francuscy materialiści zawsze głosili pochwałę cnoty. Wynikało to z ówczesnych społecznych warunków, w których ideologowie burżuazji musieli być obrońcami obywatelskiej moralności. Burżuazja wspinała się wówczas *do góry*, walcząc z amoralną arystokracją, a tym samym nauczyła się cenić etyczną cnotę. Jednakże na przełomie XIX i XX wieku, gdy sama burżuazja stała się klasą panującą, także w jej szeregach dokonał się akt moralnego zepsucia [III 410]. Zasada „wojny wszystkich przeciw wszystkim" stała się koniecznym warunkiem istnienia burżuazji, o czym właśnie piszą jej niezakłamani ideologowie typu Nietzschego [por. III 411]. Plechanow w poglądowy sposób zaprezentował tutaj swą metodę, z której wynikała genetyczna i jakościowa zależność „moralnej ideologii" od zasady „walki klas". Moralność, zarówno teoretyczna jak i praktyczna, stawała się w takim ujęciu pochodną stosunków społecznych, a nie, jak twierdził Mierieżkowski, owocem wiary w Boga lub braku tejże wiary. W systemie Plechanowa „sprężyną historycznego rozwoju ludzkości" oraz źródłem „moralnego doskonalenia uczestników" procesu historycznego była wyłącznie walka klasowa [III 417].

Kolejny punkt sporu pomiędzy Plechanowem a Mierieżkowskim dotyczył oceny postaci Hercena, a mówiąc ściślej — jego teorii o nieuchronnym tryumfie mieszczaństwa w Europie, przedstawionej między innnymi w polemicznym wobec Turgieniewa artykule *Końce i początki* [*Koncy i naczała*, 1863]. Powołując się na Milla, Hercen określił tam europejskie mieszczaństwo mianem „samodzierżawnego tłumu zespolonej przeciętności" (ang. *conglomerated mediocrity*, ros. *spłoczonnaja posriedstwiennost'*)[101], który stanowi „ostatnie słowo cywilizacji opartej na absolutnej władzy własności"[102]. Hercen nie widział żadnej możliwości wyjścia z tego kryzysu

[97] *Ibidem*, s. 84.

[98] *Ibidem*, s. 67.

[99] Nietzsche znał dzieło Stirnera, jakkolwiek w swoich pracach nie powoływał się na niego — L. K o ł a k o w s k i, *op. cit.*, s. 137.

[100] Plechanow mógłby w tym miejscu przypomnieć, że indywidualistyczna ideologia Stirnera została gruntownie skrytykowana przez Marksa i Engelsa w *Świętej rodzinie*.

[101] A. I. G i e r c e n, *Polnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. XVI: *Statji iz „Kołokoła" i drugije proizwiedienija 1862-1863 godow*, Moskwa 1959 s. 141.

[102] *Ibidem*, s. 137.

i przepowiadał, że cała Europa przemieni się wkrótce w coś na kształt skrystalizowanych Chin[103]. Nie uratuje jej ani „chrześcijaństwo, które swą mieliznę odnalazło w spokojnej i kamienistej przystani Reformacji", ani rewolucja, „która osiadła na mieliźnie spokojnej i piaszczystej przystani liberalizmu"[104]. Mierieżkowski stwierdził, że Hercen jako sprawiedliwy krytyk mieszczaństwa nie umiał jednak odnaleźć jego genetycznych źródeł.

Mierieżkowski bowiem, którego pogląd na temat burżuazji był tak samo negatywny jak pogląd Hercena w tej kwestii, różnił się jednak zasadniczo z autorem *Końców i początków* przy próbie odpowiedzi na pytanie o *genezę* mieszczaństwa. Dla Hercena burżuazja była reliktem teistycznego Średniowiecza, podczas gdy dla Mierieżkowskiego stanowiła ona nieuchronny rezultat antyreligijnej cywilizacji materializmu (Oświecenie, pozytywizm). Podług autora *Nadchodzącego chama* ideologiczne korzenie burżuazji znajdowały się częściowo również w „granicach jego własnej [Hercenowskiej – G. P.] religijnej, a ściślej mówiąc — antyreligijnej świadomości"[105]. Mierieżkowski był, jak widać, przekonany, że ów tryumf „zespolonej przeciętności" stanowi jedyny możliwy rezultat rozwoju pozytywizmu (materializmu), którego przedstawicielem był Hercen oraz Mill. Krytyk Hercena zarazem przepowiadał, że pozytywizm wkrótce stanie się w Europie ziemską religią, podobnie jak to już miało miejsce w Chinach. Nauka Lao-tse i Konfucjusza, jak twierdził, to „doskonały pozytywizm, religia bez Boga, religia ziemska, nie-niebiańska, jak określał Hercen europejski naukowy realizm". Nie ma w niej żadnych tajemnic, ponieważ ziemia i tylko ziemia staje się miarą wszystkiego. Za wyznawcę takiego właśnie „chińskiego pozytywizmu" Mierieżkowski uznawał Hercena, który nie pojął, że pogardzane przez niego mieszczaństwo zrodziło się jako efekt ideologii ograniczających człowieka do wymiaru ziemskiego. Nie zrozumiawszy tej zależności, nie umiał zarazem odnaleźć lekarstwa na owo „zmieszczanienie", dostrzegając jedynie pewną szansę w „socjalnym przewrocie". Mierieżkowski odpowiadał Hercenowi w duchu Sołowjowa[106]: „Głodny proletariusz i syty mieszczanin mają różne ekonomiczne interesy, ale ich metafizyka i religia są jednakowe — jest to metafizyka umiarkowanego zdrowego rozsądku, religia umiarkowanej mieszczańskiej sytości"[107]. Mierieżkowski zaś jedyną szansę na ocalenie Europy i Rosji widział w powrocie do chrześcijaństwa: „Chama nadchodzącego zwycięży jedynie nadchodzący Chrystus"[108].

W swej krytyce Mierieżkowskiego Plechanow odrzucił jego definicję „absolutnego mieszczaństwa", w którego skład mieli wchodzić nie tylko „syci burżuje", lecz także „głodny proletariat". Z jednej strony, rosyjski „poszukiwacz Boga" określał tak ludzi, którzy „dla względnej sytości odrzucili swój Boży głód i swoje Boże pierworództwo" [por. III 414]. Z drugiej zaś strony twierdził, że owi ludzie poświęcili swoją osobowość antypersonalnemu rodowi, narodowi, ludzkości — wszystko po to, aby osiągnąć „złoty wiek w przyszłości" [por. III 414]. Nietrudno zauważyć, że ta definicja mieszczaństwa, jaką Plechanow prawidłowo zrekonstruował z tekstów Mierieżkowskiego, miała objąć nie tylko światopogląd przedstawicieli „sytej burżuazji", lecz w równie krytyczny sposób odnosiła się do wyznawców światopoglądu socjalistycznego. Ci pierwsi po odrzuceniu Boga już zastąpili go mate-

[103] *Ibidem*, s. 148.

[104] *Ibidem*, s. 184.

[105] D. Mierieżkowskij, *Bolnaja Rossija. Izbrannoje*, Leningrad 1991 s. 15.

[106] Por. W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. I, Briussel 1966 s. 133.

[107] D. Mierieżkowskij, *op. cit.*, s. 19.

[108] *Ibidem*, s. 45.

rialną sytością, podczas gdy tym drugim na razie udało się zerwać z Bogiem, a własny dobrobyt stanowi ich podstawowy ideał przyszłości.

Rosyjski marksista musiał odrzucić obydwie tezy Mierieżkowskiego. Twierdził bowiem, że mieszczaństwo właściwe (burżuazja), wcale nie odrzuciło idei Boga, ponieważ tezą o jego istnieniu podbudowywało własny indywidualizm: „każdy za siebie, a Bóg za wszystkich" [III 414]. Tymczasem wyznawcy światopoglądu socjalistycznego („głodni proletariusze"), którzy swój ideał widzą w przyszłości, nie mają nic wspólnego z „absolutnym mieszczaństwem", które dąży wyłącznie do dobrobytu i sytości. W jaki sposób bowiem, pytał rosyjski marksista, można byłoby wytłumaczyć fakt poświęcenia przez socjalistów własnych interesów w imię absolutnych ideałów „złotego wieku"? Mierieżkowski dowiódł, jak sądził jego marksistowski krytyk, że to on sam, a nie „głodny proletariusz", jest przedstawicielem „sytego mieszczaństwa":

> Za każdym razem, gdy „głodny proletariusz" przedstawia określone ekonomiczne żądania sytemu burżujowi, ten ostatni obwinia go o „prymitywny materializm". W swej sytej ograniczoności burżuj nie może pojąć, że dla głodnego proletariusza urzeczywistnienie jego *ekonomicznych* żądań jest równoznaczne z uzyskaniem możliwości zaspokajania co najmniej niektórych własnych *„duchowych potrzeb"*. Burżuj nie dopuszcza również tego, że walka o urzeczywistnienie ekonomicznych żądań może wywoływać i pielęgnować w duszy głodnego proletariusza najbardziej szlachetne uczucia męstwa, ludzkiej godności, samopoświęcenia, wierności wspólnej sprawie, itd., itd. Burżuj sądzi podług siebie samego [III 415].

Inny przedstawiciel „bogoiskatielstwa", Minski, w pracy pt. *Na tematy społeczne* [*Na obszczestwiennyje tiemy*, 1909] dostrzegał nieusuwalny konflikt pomiędzy klasowym charakterem doktryny socjalistycznej a zasadą „interesów ludzkości" [por. III 417]. Plechanow uznał ów fragment za „zabawny" i dowodzący, że jego autor („niepoprawny idealista") „nie jest w stanie zauważyć, iż interes danej klasy może być w danym momencie historycznego rozwoju konkretnego społeczeństwa tożsamy z ogólnoludzkimi interesami" [III 417]. Nie trzeba dodawać, że za taką „daną klasę" Plechanow uważał aktualnie „głodny proletariat", podczas gdy w drugiej połowie XVIII wieku była nią jeszcze burżuazja, która z dumą może popatrzeć na swoją *przeszłość* [por. I 70].

Mierieżkowskiego i Minskiego Plechanow określił przeto mianem „mieszczan nienawidzących mieszczaństwa" [por. III 420], i dostrzegł w ich światopoglądzie wyraźne elementy historycznego pesymizmu, nakazującego ludziom odwracać oczy od ziemi ku niebu: *„szukają drogi do nieba, z tej prostej przyczyny, że zboczyli ze szlaku na ziemi"* [III 420]. Wszelkie związki „symbolistów" i „poszukiwaczy Boga" z socjaldemokracją i rewolucją rosyjski marksista uważał za wielce niepożądane [III 421-424].

Za jedno z najważniejszych bliskich źródeł religijnego światopoglądu Mierieżkowskiego — które, rzecz jasna, nie było źródłem genetycznie pierwotnym, lecz stanowiło efekt przynależności pisarza do określonej społecznej klasy — Plechanow uznał strach przed śmiercią. Ponieważ nauka nie mogła mu zapewnić osobowej nieśmiertelności („już nie będzie tego, co najbardziej drogocenne, jedyne, czyli tego, co czyni p. Mierieżkowskiego p. Mierieżkowskim" [III 426]), Mierieżkowski poszukiwał oparcia w religii. W ten egoistyczny sposób, jak twierdził Plechanow, chciał on dowieść istnienia istot nadprzyrodzonych: Bóg istnieje, jako że w przypadku jego nieistnienia dusza Mierieżkowskiego poniosłaby prywatną szkodę. Taki „dowód na istnienie Boga" dla Plechanowa miał wymiar „Chlestakowowski" — bohater Gogola również twierdził, że powinien dostać jeść, jako że w przeciwnym przypadku mógłby schudnąć [III 426].

Drugi oponent Plechanowa, Minski, krytykował antyreligijny światopogląd ludzi lat 70. i 80., twierdząc, że zagadki ludzkiego bytu nie mogą być objaśnione faktem pochodzenia

człowieka od małpy i jego przyszłego ostatecznego roztopienia się w „łopianie"[109]. Wyznawcom światopoglądu materialistycznego Minski zarzucał, że pytanie o istotę człowieka zbywają ironicznym śmiechem [por. III 427]. Plechanow odpowiadał, że ów „śmiech" — który według Feuerbacha odróżniał człowieka od zwierzęcia [*III 428*][110] — był efektem *zrozumienia* praw natury, której częścią jest właśnie człowiek. Najpierw z powagą, a zarazem negatywnie odpowiedziano na pytanie o istnienie Boga (za protoplastę ateizmu na gruncie rosyjskim Plechanow uznał Bielińskiego), a dopiero potem pojawiła się radość i śmiech. To, co Minski lekceważąco nazywał „małpą" i „łopianem", dla Plechanowa było „określonym światopoglądem, który można scharakteryzować słowami: jedność kosmosu, ewolucja żywych istot, wieczna zmiana form życia". Taki obraz świata, jak stwierdził rosyjski marksista, został przygotowany przez cały rozwój nauki XIX wieku [III 427].

W podsumowaniu swej krytyki światopoglądu rosyjskiego „bogoiskatielstwa" Plechanow przeciwstawiał mu doktrynę Spinozy, który już dawno twierdził, że doszukiwanie się teleologizmu w naturze[111] nie ma żadnych racjonalnych podstaw [III 428-429]. Przywoływał ponadto na pomoc Hegla, który twierdził, że kwestia życia pozagrobowego pojawiła się w świecie antycznym dopiero wtedy, gdy rozkładowi uległo miasto-państwo, a wraz z nim zanikły również dawne związki pomiędzy ludźmi [por. III 429]. W takim ujęciu religia nie jest źródłem moralności, lecz jej surogatem, a będący efektem rozkładu społeczeństwa burżuazyjnego strach przed śmiercią powoduje, że problem osobowej nieśmiertelności zostaje uznany za główną kwestię bytu [III 429]. „Współcześni religijni poszukiwacze", jak pisał Plechanow, w religii szukają takiego pocieszenia, które inni odnajdują w winie. Temu irracjonalnemu indywidualizmowi rosyjski marksista przeciwstawiał tezę, iż przekonanie o „nieśmiertelności łopianu" rodzi w jednostce „pokrzepiające uczucie o pokrewieństwie człowieka z przyrodą" [III 432]. Człowiek bowiem nie umiera w sensie fizycznym, jako że żyje w przyrodzie i stanowi jedną z jej niezliczonych części. Gdy owa część umrze, a raczej rozłoży się, nadal będzie pozostawać w nierozłącznym związku z naturą: „przyroda będzie, jak wcześniej, kontynuować swe wieczne istnienie" [III 430][112].

Innym źródłem radości marksisty — który nie chciał, jak „poszukiwacze Boga", płacić daniny śmierci wiarą w „animistycznego fantoma" — było przekonanie, że „człowiek umarły może żyć w pamięci innych ludzi". Było to zgodne z tezą Feuerbacha, który wiarę w „kochającego ojca na niebiesiech" [por. III 431] zastąpił przekonaniem o „niebiańskim królestwie wspomnień" („*Das Reich der Erinnerung ist der Himmel*"). Wiara w osobową nieśmiertelność

---

[109] O identycznym „łopianie" mówił już Turgieniewowski Bazarow, który chwilami dostrzegał trudność pogodzenia naturalistycznej wizji człowieka z jego aktywnością na niwie socjalnej: „... oto powiedziałeś, że Rosja wtedy osiągnie doskonałość, kiedy ostatni chłop będzie miał mieszkanie, i każdy z nas powinien się do tego przyczyniać... A ja znienawidziłem tego ostatniego chłopa, Filipa albo Sidora, dla którego powinienem wyłazić ze skóry, a który mi nawet dziękuję nie powie... a i po co mi jego podziękowania? No, będzie sobie mieszkał w bielonej chacie, a ze mnie łopian róść będzie; a dalej co?" — I. S. Turgieniew, *Sobranije soczinienij w dwienadcati tomach*, t. III, Moskwa 1976 s. 265.

[110] „Wesołość" Woltera, czyli jego słynne „cha-cha" wobec wszelkiego „przesądu" oddało — jak Plechanow twierdził za Hercenem, bez powoływania się na niego — wielką przysługę ludzkości [III 427].

[111] Celowość przyrody była w systemie Plechanowa nieodłączną pochodną wiary w stworzenie świata przez Boga.

[112] Sam Plechanow umierał bardzo godnie, całkowicie zgodnie z teorią, którą wyznawał. Zwracał się do żony: „Czym jest śmierć? Transformacją materii. (...) Czy widzisz tę brzozę, która opiera się łagodnie o sosnę? I ja, być może, będę pewnego dnia przemieniony w podobną brzozę. Cóż w tym złego?" — R. M. Plechanowa, *Poslednije dni Plechanowa*, „Zaria", nr 4-5: 1924 s. 137, cyt za: S. H. Baron, *op. cit.*, s. 354.

była dla Plechanowa, podobnie jak dla Feuerbacha, wyrazem egoizmu, przekonanie zaś o „kontynuacji istnienia człowieka w człowieku" stanowiło „wyraz miłości" [III 432].

Warto w tym miejscu, dla kontrastu, przytoczyć fragment z *Młodzika* Dostojewskiego, a jest to głos „sprawiedliwego starca " Makara Dołgorukiego, który następująco patrzył na problem pamięci żywych o umarłych:

> Pamięć o człowieku osiąga swój kres w ciągu stu lat. W ciągu stu lat po śmierci mogą o nim jeszcze pamiętać dzieci albo wnuki jego, ci którzy widzieli jego twarz, a potem pamięć o nim ma już tylko charakter ustny, myślowy, albowiem przeminą ci, co widzieli oblicze jego. I zarośnie jego mogiłka na cmentarzu trawką, wyblaknie na niej biały kamyk, i zapomną o nim wszyscy ludzie i samo potomstwo jego, zapomną potem nawet jego imię, albowiem tylko nieliczni w ludzkiej pamięci pozostają — ale niech tam! Niech zapomną, kochani, a ja was i tak z mojej mogiłki kocham. Słyszę, dziatki, wasze wesołe głosy, słyszę kroki wasze na rodzinnych ojcowskich mogiłach w dniu pamięci o rodzicach; pożyjcie sobie na razie na słoneczku, cieszcie się, a ja za was pomodlę się do Boga, zejdę do was we śnie... tak oto i po śmierci trwa miłość!...[113].

Przytoczyliśmy powyższy fragment z Dostojewskiego po to, aby jeszcze raz wykazać, że problem istnienia (nieistnienia) Boga był w rosyjskiej myśli ściśle powiązany ze stosunkiem do śmierci i nieśmiertelności indywidualnego człowieka. Istotna różnica pomiędzy oboma powyższymi wykładami polegała na tym, że w systemie Plechanowa tylko żywi mogą pamiętać o umarłych, podczas gdy w refleksji Makara Dołgorukiego (Dostojewskiego) „umarli" dłużej kochają „żywych", ponieważ dla tych pierwszych jest już całkowicie jasna „największa tajemnica" , czyli odpowiedź na pytanie „co duszę ludzką na tamtym świecie oczekuje?"[114].

*

Dla ogólnego podsumowania rozważań o Plechanowie będzie bardzo przydatna rekonstrukcja jego tez z zakresu filozofii dziejów, zawartych w cyklu wykładów pt. *Materialistyczne rozumienie historii* [*Matierialisticzeskoje ponimanije istorii*, 1901]. Na samym początku XX wieku rosyjski marksista wygłosił w Genewie cztery publiczne odczyty, w których zawarł krytykę najważniejszych przed-Marksowskich „filozofii historii", aby na ich tle tym lepiej ukazać istotę marksizmu. Odczyty były wygłaszane w genewskiej szkole dla zegarmistrzów, a pośród słuchaczy znajdowali się głównie szwajcarscy oraz włoscy robotnicy [II 792*]. Charakter słuchającej publiczności spowodował, że Plechanow starał się przedstawiać swoje tezy najbardziej jasno, jakkolwiek trudno byłoby mówić tu o jakichkolwiek uproszczeniach. Można raczej stwierdzić, że w tej dziedzinie ideologicznej działalności rosyjski marksista odnajdywał w pełni samego siebie. Skoro marksizm stał, jak wielokrotnie mówił, najbliżej życia spośród wszystkich dotychczasowych filozoficznych systemów, to powinien być również w miarę jasno przedstawiany.

W pierwszym wykładzie Plechanow podkreślał wagę ludzkich wysiłków podejmowanych w celu zrozumienia istoty dziejów. Ironizując nad długo obecnym w chrześcijańskiej tradycji przekonaniem, podług którego człowiek pojawił się na ziemi mniej więcej cztery tysiące lat przed Chrystusem, pisał, że nawet w takim przypadku losy ludzi zasługiwałyby na zainteresowanie. Dwieście pokoleń ludzkich, z których każde pojawiło się i zniknęło jak jesienne liście z drzew, niezliczone jednostki ludzkie wchodzące w skład każdego z pokoleń,

[113] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XIII, Leningrad 1975 s. 290.

[114] *Ibidem*, s. 287.

dążące do osiągnięcia własnych celów i walczące zarówno o swoje istnienie jak i istnienie bliźnich, stanowią fragment jednej całości („całościowy ruch"), którą Plechanow określał mianem „historii rodzaju ludzkiego" [II 634]. W tej właśnie historii dokonywał się materialny postęp — aby dostrzec jego ogrom, wystarczy porównać życie dawnych ludzi, którzy mieszkali w budowlach nawodnych, z życiem współczesnych Szwajcarów. Pogłębiła się nie tylko różnica między człowiekiem a istotami w mniejszym lub większym stopniu homoidalnymi, lecz także w wydatny sposób zwiększył się poziom władzy człowieka nad przyrodą. W tym kontekście najbardziej istotną kwestię aktualnej „filozofii historii" musi stanowić odpowiedź na pytanie, jakie były przyczyny tego dynamicznego postępu. Filozofia, która zdoła odpowiedzieć na tę właśnie kwestię, nie będzie już tradycyjną „filozofią historii", jako że przekształci się w „historię o charakterze naukowym" [II 635].

Skoro gołym okiem widać, że postęp dokonywał się w dziedzinie materialnej, to musi on być również obecny w sferze ideologicznej, która zawsze stanowi dalsze lub bliższe odbicie materialnej strony dziejów. Dlatego właśnie każda epoka miała swoją filozofię historii [II 635]. Swą krytykę przed-Marksowskich filozofii dziejów Plechanow rozpoczął od analizy „filozofii teologicznej", czyli „teologicznego pojmowania historii", uznając je za „najbardziej prymitywny" obraz świata. Ów stary światopogląd, jak sądził, był usystematyzowanym w formę ideologii efektem animistycznego pojmowania natury. W miarę postępu w rozwoju nauk animizm w przyrodoznawstwie został odrzucony na rzecz poglądu o przyczynowym następstwie zjawisk natury, podporządkowanych określonym prawom. Jednakże odrzucenie animizmu w przyrodoznawstwie nie pociągnęło za sobą zanegowania animizmu w nauce o społeczeństwie. Animistyczne objaśnianie zjawisk historycznych, jak pisał Plechanow, zachowało swą moc jeszcze wtedy, gdy animizm w przyrodoznawstwie był już jedynie śmieszny. Objaśnianie istoty historycznego rozwoju jako efektu „woli jednego albo paru bóstw" zachowywało swą moc jeszcze w epokach względnie ucywilizowanych, pośród przedstawicieli społecznych warstw stojących pod względem cywilizacyjnym najwyżej. „Objaśnianie procesu historycznego działaniem Bożej woli" Plechanow określał mianem *„teologicznego pojmowania historii"* [II 636].

Za głównego przedstawiciela tego nurtu uznawał św. Augustyna z Hippony, który w traktacie *O państwie Bożym* [*De civitate Dei*, 413-426] pisał o Bogu jako o jedynym władcy historii. Z tego dzieła wynikało, że Bóg był stwórcą wszelkich dusz i ciał, uczynił człowieka istotą rozumną — konsekwentnie los wszystkich ziemskich królestw miał zależeć od woli Opatrzności [por. II 636]. W systemie Augustyna wszelkie wydarzenia i epoki historyczne, takie jak rozkwit Rzymu, panowanie pierwszego chrześcijańskiego cesarza (Konstantyna Wielkiego), wojny wszystkich okresów były efektem Bożej woli. W takim światopoglądzie Plechanow dostrzegał brak jakiejkolwiek empirycznej analizy historycznej rzeczywistości oraz istotną wewnętrzną sprzeczność:

> Św. Augustyn mówi o tym, co nazywa prawami Opatrzności z taką pewnością, że człowiek podczas lektury mimo woli pyta siebie, czy aby Bóg nie odkrył przed autorem swoich świętych tajemnic. Ale ten sam autor z takim samym przekonaniem, pozostając całkowicie wiernym swojej „podstawowej zasadzie", w tym samym dziele mówi nam, że ścieżki *Pana są nieznane*. Ale jeśli tak, to po co podjął się niewdzięcznego i bezpłodnego zadania odkrywania owych „ścieżek"? [II 637-638].

Za drugiego najważniejszego przedstawiciela teologicznej filozofii historii Plechanow uznał Bossueta, autora *Uwag o historii powszechnej* [*Discours sur l'histoire universelle*, 1681]. Także w tym dziele związana u swych źródeł z losami Bożego narodu (Żydów) „historia imperium" toczyła się podług planu i woli Opatrzności. W okresie przed chrześcijaństwem dzieje wszystkich narodów i ich władców były ściśle związane z historią Żydów.

Szczególnie znacząca była tu rola Rzymian, którzy — jak twierdził Bossuet — sprawowali nad Żydami opiekę dopóty, dopóki ci ostatni nie odrzucili i nie ukrzyżowali Chrystusa. Gdy to się jednak stało, Rzymianie „nie zdając sobie nawet z tego sprawy, stali się narzędziem Bożego odwetu i wytrzebili ten niewdzięczny naród". Wszystkie narody i państwa, które kiedykolwiek pojawiły się na scenie historycznej, na różny sposób przygotowywały jeden i ten sam cel: „rozkwit chrześcijańskiej kultury i chwały Bożej" [por. II 638]. Dla Bossueta, jak twierdził Plechanow, najważniejsza była myśl o marności ludzkich spraw w obliczu wielkości Boga. Dowodem na to miała być historia upadku wielkich imperiów, które niewiele wcześniej wprawiały w przerażenie niemalże cały kosmos. Dla marksisty taki pogląd był efektem chrześcijańskiego historiozoficznego *pesymizmu* [II 638-639]:

> W rzeczy samej, chrześcijaństwo obiecuje wierzącym pocieszenie, wiele pocieszenia! Ale jak ono ich pociesza? Odciągając ich od wszystkiego co ziemskie i przekonując ich, że wszystko, co istnieje na ziemi, jest marnością, a szczęście dla ludzi możliwe jest dopiero po śmierci [II 639].

Jednakże w prowidencjalizmie Bossueta Plechanow dostrzegł jeden istotny element, który różnił tę filozofię historii od historiozofii Augustyńskiej. Autor *Uwag o historii powszechnej* uważał, że obok wydarzeń, w których Bóg oddziałuje na historię bezpośrednio („cuda historyczne"), istnieją również takie zjawiska (zdarzenia), które wypływają jedne z drugich na sposób przyczynowo-skutkowy. Wobec tego, w historii jest także miejsce na wydarzenia naturalne. Bóg, co prawda, jest w ostateczności przyczyną wszystkich rzeczy, ale stworzony przez niego historyczny świat rozwija się podług pewnych konsekwentnych wewnętrznych prawideł: „Przemiany, zachodzące w każdym danym okresie są uwarunkowane przyczynami, zrodzonymi w okresach wcześniejszych" [II 639]. Rosyjski marksista sądził, że taki pogląd, który znacznie osłabił koncepcję bezpośredniego oddziaływania Opatrzności w dziejach, dowiódł obiektywnie bezsilności teologicznego światopoglądu w dziedzinie filozofii historii [II 640].

Kolejnego kroku w procesie sekularyzacji historii jako nauki dokonał Wolter, przez Plechanowa uważany za pierwszego myśliciela, który podjął „próbę naukowego objaśnienia historii" [II 640]. „Patriarcha z Ferney" w *Szkicu o obyczajach narodów* [*Essai sur les moeurs des nations*, 1756] radził pozostawić boską sferę teologom, człowieka zaś namawiał do zwrócenia uwagi na fakty historyczne.

W dziele Woltera została przeto podjęta pierwsza wielka próba naturalnego objaśnienia biegu dziejów. Za dwie główne przyczyny upadku Rzymu francuski deista uznawał najazd barbarzyńców oraz religijne konflikty wewnątrz Imperium [II 640]. Autor *Szkicu o obyczajach* zadawał sobie pytanie, dlaczego Rzymianie nie wytrzebili napadających barbarzyńców, tak jak jeszcze sto lat przed Chrystusem uczynił Rzymianin Mariusz z pogańskim narodem Cymbrów? W odpowiedzi twierdził, że winę za wszystko ponoszą „obyczaje" (ros. *nrawy*, franc. *moeurs*) Rzymian, które w okresie pomiędzy I wiekiem przed Chrystusem a V wiekiem ery nowożytnej uległy wielce niekorzystnej przemianie. Dla Woltera najbardziej jaskrawym dowodem na ówczesny „upadek obyczajów" był fakt, że w Imperium Rzymskim w okresie najazdów barbarzyńskich było więcej mnichów aniżeli żołnierzy: „Owi mnisi tłumem przemieszczali się z miasta do miasta, broniąc albo zaprzeczając współistotności Syna Bożego" [II 641].

Chrześcijaństwo, jak pisał Wolter, chciało ludziom otworzyć drogę do nieba, a doprowadziło do zguby ziemskie imperium. W wykładzie autora *Szkiców o obyczajach narodów* było ono, podobnie jak w systemie Holbacha, główną negatywną sprężyną historii. Ponieważ zaś jedynym sprawcą zwycięstwa chrześcijaństwa w Rzymie był w oczach Woltera cesarz Konstantyn, to właśnie jego patriarcha z Ferney obarczył winą za upadek Imperium. Plechanow aprobował jedynie Wolterowski opis charakteru cesarza Konstantyna jako posta-

ci „złej i obłudnej", było to bowiem — jak twierdził — całkowicie zgodne z historyczną prawdą. Nie mógł jednak przyjąć typowo oświeceniowej idei, podług której charakter jednostki może określić jakość danego okresu dziejów. Według Plechanowa, żaden pojedynczy człowiek nie mógł spowodować historycznego zwycięstwa jakiejkolwiek religii [II 641].

W odróżnieniu od „teologicznej filozofii historii", której głównym twórcą był Augustyn z Hippony oraz — w nieco mniejszym stopniu — Bossuet, Plechanow określił Wolterową naukę o dziejach mianem „idealistycznej". Jak w pierwszym opisie za główny sprawczy czynnik dziejów została uznana nadprzyrodzona wola, tak w drugim — status głównej historycznej przyczyny uzyskała „ewolucja obyczajów oraz idei, czyli, jak mówiono w XVIII wieku, opinii". Plechanow przywoływał następującą definicję „opinii" sformułowaną przez Suarda: „Opinią nazywam wynik masy prawd i błędów, rozpowszechnionych w narodzie; jest to taki wynik, który wpływa na sądy narodu, obdarza rzeczy szacunkiem lub nienawiścią, tworzy skłonności i przyzwyczajenia narodu, jego wady i zalety — jednym słowem, jego obyczaje" [II 641]. Stąd właśnie pochodził błędny, jak sądził Plechanow, pogląd, że system opinii (np. chrześcijaństwo) mógł sobą określać jakość dziejów. Wszyscy przedstawiciele XVIII wieku byli materialistami w przyrodoznawstwie, lecz pozostali w oczach Plechanowa idealistami w dziedzinie objaśniania historii. Ów idealizm w porównaniu z prowidencjalizmem św. Augustyna i Bossueta zawierał *część* prawdy, ponieważ ludzkie „opinie" i namiętności rzeczywiście odgrywają w dziejach pewną rolę. Nie są one jednak głównym faktorem historii, ponieważ również one mają swoją materialną genezę. W tym sensie w idealistycznym objaśnianiu dziejów zawarta jest *część* prawdy, ale bynajmniej nie *cała* prawda. Zasługa Woltera polegała na tym, że przeniósł on centrum historii z niebios na ziemię, dokonując tym samym przełomu w dziejach filozofii historii. Nie umiał on jednak — podobnie jak cały XVIII wiek i w ogóle żaden z myślicieli przed Marksem — prawidłowo określić zależności pomiędzy duchowymi a materialnymi elementami historii.

To zadanie — co Plechanow przypominał w swoich tekstach niezliczoną ilość razy, zgodnie z łacińską maksymą, że „powtarzanie jest matką nauki" [por. II 645] — rozwiązał prawidłowo dopiero Marks. W omawianym cyklu wykładów Plechanow, podobnie jak w innych swoich dziełach, za częściowych prekursorów marksizmu uznał: Locke'a (za odrzucenie „idei wrodzonych" oraz za pogląd, że zasady moralne zmieniają się w zależności od czasu i miejsca [II 645]), Saint-Simona (podług którego nauka o społeczeństwie powinna się stać „socjalną fizyką" [II 647]), Thierry'ego, Migneta, Schellinga oraz Hegla.

W „historycznym materializmie" została odrzucona wszelka ponadziemska Opatrzność, a idee społeczne („opinie", które określają jakość „obyczajów") były tu uznane za produkt społecznych stosunków. Światem przeto nie rządzi ani Bóg (wbrew średniowiecznemu prowidencjalizmowi), ani ludzkie „opinie" (wbrew oświeceniowemu idealizmowi), lecz interes klasowy i walka społeczna, wywoływana przez konflikt materialnych interesów (zgodnie z odniesionym do historii „dialektycznym materializmem") [por. II 648].

*

Na początku rozdziału o Plechanowie przytaczaliśmy fragment z jego wczesnego dzieła, z którego wynikało, że historia ludzka potencjalnie uzyskała nową jakość wraz z pojawieniem się marksizmu. W pracy *Przyczynek do rozwoju poglądu o monistycznym charakterze dziejów* „ojciec rosyjskiego marksizmu" opisywał istotę dotychczasowych i przyszłych dziejów człowieka. Rozwój środowiska społecznego, jak wynikało z tego opisu, jest podporządkowany niezależnym od ludzkiej woli i świadomości wewnętrznym prawom. Człowiek, ongiś niewolnik natury, w procesie produkcji

staje się niewolnikiem ekonomii. Im bardziej zwiększa się jego władza nad przyrodą, tym bardziej wzmacnia się uzależnienie od sfery ekonomiczno-socjalnej. Podobnie jednak jak sama przyroda umożliwiła człowiekowi rozwój jego sił wytwórczych, co spowodowało stopniowe wyzwolenie się ludzi spod jej władzy, tak samo rzeczywistość ekonomiczno-społeczna, dzięki której człowiek uzyskał świadomość przyczyn swego nowego zniewolenia, stworzyła „możliwość nowego i ostatecznego tryumfu *świadomości* nad *koniecznością*, rozumu nad ślepym *prawem*". Skoro bowiem jedyną przyczyną zła (niewolnictwa ekonomiczno-społecznego) są niewłaściwe stosunki produkcji („anarchia produkcji"), to trzeba tak zorganizować ową sferę, aby podporządkować ją ludzkiej woli. Plechanow twierdził, że materializm Marksa zdołał ukazać rozumnemu człowiekowi jego miejsce wobec natury i historii. Ludzki rozum, który doszedł do materializmu dialektycznego, nie mógł się już uważać za demiurga historii, ponieważ obiektywnie jest jedynie jej produktem. Jednak „produkt", który już uzyskał doskonałą świadomość istoty dziejów, nie mógł w sposób pasywny podporządkowywać się zastanej historii. Jego rola polega odtąd na przebudowywaniu rzeczywistości „podług swego obrazu i podobieństwa". Historia nabiera nowych znaczeń dzięki temu, że wytworzyła „rozum", który poznał jej prawa i dzięki temu „uczyni ją [historię – G. P.] rozumną" [I 691-692]:

> Jestem robakiem — mówi idealista. Jestem robakiem, dopóki nie mam wiedzy — sprzeciwia się materialista-dialektyk; ale jestem bogiem, gdy *wiem*. Tantum possumus, quantum scimus! [I 691].

Gdy człowiek dzięki tej wiedzy zapanuje nad ekonomiczno-społeczną sferą, wtedy „prolog ludzkiej historii będzie zakończony i zacznie się historia" [I 691]. Ta Plechanowowska teza została zaczerpnięta z Marksowego *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej*, w którym była mowa o ustroju burżuazyjnym jako ostatniej antagonistycznej strukturze społecznej. Kapitalizm był przez Marksa traktowany jako epilog *prehistorii* rodzaju ludzkiego (królestwo konieczności). Tymczasem materialistyczne pojmowanie historii „wskazuje ludziom drogę, która doprowadzi *ich z królestwa konieczności do królestwa wolności*" [II 187]. Jak widać, Plechanow posłużył się tu Engelsowską formułą z *Anty-Dühringa*, zgodnie z którą przejście do nowego królestwa wolności dokona się dopiero wtedy, gdy ludzie będą świadomie tworzyć swoją historię:

> Ludzie tworzyli i musieli tworzyć historię *nieświadomie* do tej pory, dopóki sprawcze siły historycznego rozwoju działały poza ich plecami, poza ich świadomością. Gdy jednak te siły zostały odkryte, a prawa owych działań zostały zrozumiane, ludzie będą już w stanie wziąć je w swe własne ręce i podporządkowywać je swojemu własnemu rozumowi. Zasługa Marksa polega właśnie na tym, że on odkrył owe siły i poddał dokładnej naukowej analizie ich działanie. Współczesny dialektyczny materializm, który w opinii filistrów ma przekształcić człowieka w automat, w rzeczywistości po raz pierwszy w historii wskazuje drogę do królestwa wolności i świadomej działalności [I 445][115].

Dokładniejszego opisu tego „królestwa" Plechanow nie pozostawił, co jednak nie było z jego strony niedopatrzeniem, lecz wyłącznie konsekwencją rozumienia różnicy dzielącej socjalizm

[115] W wykładzie Engelsa brzmiało to następująco: „Własne społeczne współżycie ludzi, które dotąd przeciwstawiało się im jako coś narzuconego przez przyrodę i historię, staje się odtąd ich własnym swobodnym czynem. Obiektywne obce potęgi, które panowały dotąd nad historią, zostają poddane kontroli samych ludzi. Odtąd dopiero ludzie z pełną świadomością będą tworzyli własną historię, dopiero odtąd uruchamiane przez nich przyczyny społeczne będą też przeważnie i w coraz większej mierze powodować skutki przez nich zamierzone. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności" — F. E n g e l s, *Anty-Dühring...*, s. 317. Ten fragment rozważań marksizmu został w latach 40. XX wieku dobrze opisany przez Bierdiajewa: „Jeśli filozofia odrzuca «inny», noumenalny świat, to zarazem projektuje lepszy świat w przyszłości, lepszy stan świata w przyszłości, która staje się czymś w rodzaju noumenu" — N. B i e r d i a j e w, *Opyt eschatologiczeskoj mietafiziki (Tworczestwo i objektiwacyja)*, Paryż 1947 s. 166 .

utopijny od *naukowego*. Ten pierwszy piórem Fouriera rysował dokładne plany *przyszłości* człowieka w falansterach, podczas gdy ten drugi piórem Marksa dokonywał tylko analizy *aktualnego* układu kapitalistycznego. „Socjalizm naukowy" nie zajmuje się przyszłością społeczeństwa w sensie szczegółowym, lecz jedynie „określa tę tendencję, która jest charakterystyczna dla porządku społecznego już dzisiaj istniejącego" [III 47]. Na podstawie teraźniejszości marksizm tylko w sensie ogólnym opisuje to, co się wydarzy w nieodległej przyszłości. Dodajmy jednak, że ortodoksyjny w swoich oczach marksista Plechanow nie zdołał przewidzieć najbardziej nawet ogólnych zarysów tego, co w najbliższej przyszłości miało się wydarzyć w jego ojczyźnie — Rosji.

W tej dziedzinie o wiele bardziej przenikliwy okazał się Plechanowowski adwersarz, Bierdiajew, który już w 1907 roku napisał artykuł o nieuchronności zwycięstwa bolszewików w przyszłej rewolucji rosyjskiej:

> Podług nieuchronnego socjalno-psychologicznego prawa w przypadku zdobycia władzy przez rewolucjonistów zwyciężać i rozkazywać będą maksymaliści (...). Najbardziej kulturalna, wykształcona i świadoma odpowiedzialności część rewolucjonistów już teraz traci swą przewodnią pozycję i popularność, nie ma ona wpływu na bieg rewolucji i nie odegrałaby żadnej roli w rewolucyjnym zdobyciu władzy. (...) Plechanow i bardziej rozumni „mieńszewicy" są oto uznani za oportunistów i ulegają nawiedzonym i opętanym „bolszewikom"[116].

W dziedzinie przewidywania najbliższej przyszłości Rosji miał więc rację ten myśliciel, który przeszedł szlak od marksizmu do idealizmu, a nie ten, który ewolucję ludzkiej myśli od idealizmu do marksizmu (od Hegla do Marksa) uważał za największy „skok" dokonany przez myśl ludzką, dzięki odpowiedniemu rozwojowi społecznych sił wytwórczych.

---

[116] N. B i e r d i a j e w, *Duchownyj krizis intielligiencyi. Statji po obszczestwiennoj i rieligioznoj psichologii 1907-9*, Sankt-Pietierburg 1910 s. 67-68.

VII

Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)

1. Od marksizmu do idealizmu

W latach studenckiej młodości Nikołaj Bierdiajew (ur. 1874) przeszedł przez szkołę marksistowskiego socjalizmu (1894-1901), w czym nie różnił się od wielu późniejszych idealistów (m. in. Struwego, Bułgakowa, Franka), którzy wkraczali na rosyjską filozoficzną scenę w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku i na samym początku XX stulecia. Jeden z bardziej wnikliwych świadków epoki, Stiepun, gdy odnosił się z perspektywy czasu do światopoglądowej ewolucji autorów *Drogowskazów* [*Wiechi*, 1909], pisał następująco: „Wszyscy autorzy tego krytycznego ataku na rosyjską rewolucję byli ongiś członkami partii socjaldemokratycznej lub — co najmniej — byli jej bliscy. W swoim dalszym rozwoju nawrócili się, tak samo jak Bierdiajew, na chrześcijaństwo. Ta zależność jest wielce charakterystyczna zarówno dla rosyjskiego marksizmu, jak i dla porewolucyjnej chrześcijańskiej filozofii w Rosji. Z liberalizmu nie nawrócił się na chrześcijaństwo prawie nikt"[1].

Bierdiajew okupił swe nauki dosyć drogo, jako że za udział od 1896 roku w zebraniach kijowskiego „Związku Walki o Wyzwolenie Klasy Robotniczej" skazano go na zesłanie do Wołogdy, gdzie przebywał w latach 1900-1902. Jednakże ten późniejszy współautor *Drogowskazów*, a po roku 1922 przymusowy emigrant z Rosji Radzieckiej, nigdy nie przyjął marksizmu jako światopoglądu *integralnego*, o czym sam pisał w liście do Wiengierowa:

> Po wstąpieniu na uniwersytet [1894 – G. P.] stopniowo zacząłem nawracać się na marksizm, który wystąpił wtedy ze szczególną siłą. Marks i literatura marksistowska wywarły pewien wpływ na mój społeczny rozwój (...), ale nigdy nie łączyłem marksizmu z materializmem[2].

We wspomnieniu z 1935 roku Bierdiajew opisał swoje spotkanie z lat studenckich z przebywającym wówczas w Szwajcarii Plechanowem. Patriarcha rosyjskiego marksizmu powiedział wówczas młodemu adeptowi socjalizmu, że „z taką filozofią nie można być marksistą"[3] [RF II 220]. Z późniejszych Bierdiajewowskich prac wynika, że jego osobisty

---

[1] F. Stepun, *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964 s. 98.

[2] S. A. Wiengierow, *Kritiko-biograficzeskij słowar' russkich pisatielej i uczonych*, t.VI, Sankt-Pietierburg 1897-1904 s. 443, cyt. za: N. K. Dmitrijewa, A. P. Moisiejewa, *Filosof swobodnogo ducha. Nikołaj Bierdiajew — żyzń i tworczestwo*, Moskwa 1993 s. 10.

[3] *N. A. Bierdiajew o russkoj filosofii*, Swierdłowsk 1991, t. I-II. Cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym literami **RF**, numerem tomu i strony.

stosunek do marksizmu również wcześniej miał charakter ambiwalentny, ponieważ „nigdy nie mógł przyjąć marksizmu totalitarnego". W młodzieńczym półmarksistowskim okresie przyszły myśliciel „starał się połączyć swoją idealistyczną filozofię z marksizmem w kwestiach socjalnych"[4] [RiS 14]. Swój „personalistyczny socjalizm", który polegał na uznaniu prymatu osoby nad społeczeństwem [RiS 17][5], starał się zawsze „podbudowywać idealistycznie", jakkolwiek uznawał „wiele zasad materialistycznego pojmowania historii" [RiS 14]. W *Samopoznaniu* [*Samopoznanije*, ed. pośmiertna 1949] Marks został przez Bierdiajewa określony mianem „człowieka genialnego", któremu udało się dokonać słusznej krytyki kapitalizmu [SA 132-133]. W 1939 roku rosyjski myśliciel stwierdził, iż „rewolucję bolszewicką odrzucił nie tyle z przyczyn socjalnych, co z duchowych powodów" [RiS 17], jako że zawsze zwalczał duchowy elitaryzm, gdy tylko opierał się on na materialnej nierówności ludzi:

> Nie wolno się wyrzekać prób rozwiązywania problemu chleba dla mas pracujących tylko dlatego, że w czasach, gdy ten problem nie był rozwiązany, a masy były uciskane, kultura pięknie się rozwijała [RiS 18].

W 1902 roku Bierdiajew wystąpił — obok Bułgakowa, Szestowa i Erna — jako współautor zbioru *Problemy idealizmu*, a jego ówczesny artykuł *Etyka wobec filozoficznego idealizmu* [*Etika w swietie filosofskogo idiealizma*, 1902] stanowił pierwszą konsekwentną próbę przejścia od ideologii marksistowskiej ku etycznemu kantyzmowi[6]. Wspomniany tekst znalazł się następnie w książce *Sub specie aeternitatis* [*Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socyalnyje i litieraturnyje (1900-1906)*, 1907]. Spośród kilkunastu esejów tego pierwszego Bierdiajewowskiego zbioru na szczególną uwagę zasługują trzy szkice: *Krytyka materializmu historycznego* [*Kritika istoriczeskogo matierializma*, 1903], *Katechizm marksizmu* [*Katiechizis marksizma*, 1905] oraz *Z historii i psychologii rosyjskiego marksizmu* [*K istorii i psichołogii russkogo marksizma*, 1906]. W każdym z tych tekstów Bierdiajew dokonywał kolejno szczegółowej krytyki marksizmu z metafizycznego, epistemologicznego oraz społeczno-ekonomicznego punktu widzenia.

Pierwszy tekst dawał gruntowny osąd historycznego materializmu z punktu widzenia idealizmu, rozumianego jeszcze w sposób najbardziej ogólny. Bierdiajew, po pierwsze, chciał „usunąć z korzeniami dogmatyzm materialistyczny"[7] [SSE 102], ale po drugie — pragnął ukazać *względną* prawdę nauki Marksa o społeczeństwie. Rosyjski polemista rozpoczynał od krytyki leżącego u podstaw marksizmu *monizmu* metodologicznego, ponieważ uważał, iż wszelki metodologiczny absolutyzm powinien być wykluczony nie tylko z dziedziny naukowej socjologii, lecz również z obszaru każdej pozytywnej nauki [SSE 104]:

> Nauka, każda nauka ze względu na swą istotę i zadania, ze względu na charakter badanych obiektów i charakter metod poznawania, jest *pluralistyczna* i nie może być w niej mowy o monizmie, ani materialistycznym, ani jakimkolwiek innym. Monistyczne próby są zawsze rezultatem bezkrytycznego utożsamienia celów pozytywnej nauki z celami filozofii oraz metafizyki [SSE 104-105].

Socjologia, która jest empiryczną nauką o społeczeństwie, powinna się zająć badaniem *różnorodnych* zjawisk społecznych, rezygnując zarazem — czego nie czyni socjologia

---

[4] N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czełowieka (Opyt piersonalisticzeskoj filosofii)*, Paris 1972. Cytaty z tej edycji będą oznaczane w tekście głównym literami **RiS** i numerem strony.

[5] Ideałem takiego socjalizmu, jak pisał gdzie indziej, jest najwyższy typ społeczeństwa, „w którym zasada osobowości jednoczy się z zasadą wspólnotowości (Gemeinschaft)" [RF I 23].

[6] Por. *Problemy idiealizma*, Moskwa 1902 s. 91-94.

[7] N. Bierdiajew, *Sub speciae aeternitatis. Opyty filosofskije, socyalnyje i litieraturnyje*, Sankt-Pietierburg 1907. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **SSE** i numerem strony.

marksistowska, uzurpując sobie prawo do miana naukowej „filozofii historii" — z prób objaśniania procesu historycznego za pomocą *jednej* zasady. W oczach Bierdiajewa stanowiło to jawną metodologiczną uzurpację, ponieważ na czysto filozoficzne i metafizyczne pytania nie ma, jak twierdził, socjologicznych odpowiedzi [SSE 105].

Tymczasem monizm, jak twierdził dalej rosyjski przeciwnik Marksa i Plechanowa, jest w pełni uzasadniony w dziedzinie metafizycznej, która stanowi pierwszą podstawę historycznego procesu. Ponadempiryczna i ponadracjonalistyczna „filozofia historii" nigdy nie może być zastąpiona przez naukową socjologię:

> Marks uczynił wiele dla socjologii, ale dla filozofii historii o wiele więcej uczynił Hegel. Tylko na gruncie metafizycznego idealizmu można przezwyciężyć empiryczną różnorodność, można ją zrozumieć jako widzialny przejaw jedynej duchowej realności [SSE 108].

Kolejnym dogmatem marksizmu, który został poddany surowej krytyce przez Bierdiajewa, był jego „szablonowy ewolucjonizm", głoszący możliwość przechodzenia prostej *ilości* w *jakość*. Jakościowy *duch* był w tej ideologii traktowany jako rezultat ilościowego rozwoju *materii*, *życie* „rodziło się" tu z elementu *martwego*, *społeczność* jawiła się jako rezultat rozwoju *natury* a *poznanie* i *moralność* były uwarunkowane poziomem rozwoju materialnych *sił wytwórczych* [SSE 109-110]. Tymczasem dla Bierdiajewa życie było aktem jakościowo różnorodnym, który nie mógł być opisywany — zarówno gdy chodzi o jego genezę jak i o istotę — w naturalnych fizyko-chemicznych kategoriach. Myśliciel sądził bowiem, że społeczeństwo odnajduje pierwszą podstawę swego bytu w dziedzinie ludzkiego ducha i dlatego nie może być traktowane jako efekt rozwoju natury [SSE 110]. Życie powstało w wyniku jakościowego cudu, a nie jako rezultat ilościowych zmian w obrębie „wiecznej materii":

> Jednym słowem, światopoglądowi *ilościowemu* zdecydowanie przeciwstawiamy światopogląd *jakościowy*, który jest wiarą w ewolucyjne cuda, w alchemię. To dzięki niej na świecie wszystko się rodzi, to za jej pośrednictwem wszelkie wyższe i złożone jakości kultury ludzkiej powstają z elementarnych ilościowych kombinacji materii i z jednej energii. Z naszego punktu widzenia jakości, które objawiają się na najwyższych poziomach ludzkiej kultury, mają swe odwieczne istnienie w duchowej wewnętrznej naturze świata i nie mogą być wyprowadzone z ilości [SSE 110-111].

Trzecim dogmatem historycznego materializmu, zwalczanym przez Bierdiajewa, była teoria walki klas. Marksizm uznawał tę zasadę za stały, a zarazem etyczny — jak sądził na rosyjskim gruncie Plechanow — napęd procesu historycznego, podczas gdy dla rosyjskiego krytyka marksizmu walka klas miała wyłączne zastosowanie do znanej i opisywanej przez Marksa rzeczywistości dziewiętnastowiecznej. W innych okresach dziejów — jak twierdził Bierdiajew, nie różniąc się w tej części swojego światopoglądu od Czernyszewskiego — postęp nader często dokonywał się podczas współpracy grup społecznych[8]. Za dowód w tej kwestii uznawał sposób, w jaki upadł system niewolniczy Antyku — dokonało się to dopiero wtedy, gdy została częściowa zasypana przepaść dzieląca panów od niewolników. Konsekwentnie, ci ostatni uświadomili sobie, że są takimi samymi ludzkimi istotami jak ich właściciele [SSE 120]. Z rozważań Bierdiajewa wynikało, że rozwój społeczeństwa ma swą najbliższą podstawę w świadomości grup społecznych, co mogłoby jeszcze być zgodne z Plechanowowskim marksizmem. Jednak nie do pogodzenia z tą doktryną był już pogląd, że określająca bieg dziejów świadomość społeczna rodzi się jako efekt międzygrupowej *współpracy*. Taki Bierdiajewowski pogląd, w który bardzo łatwo można było wpisać zasadę „rozumnego egoizmu" Bielińskiego, Hercena,

[8] Używając pojęcia „grupa społeczna", które miało dla niego charakter *realistyczny*, Bierdiajew odrzucał zarazem marksistowskie pojęcie „klasy" jako *nominalistyczną* fikcję [SSE 127]. Wyczerpującą krytykę marksistowskiego pojmowania „walki klas" myśliciel przedstawi później, w pracy *Chrześcijaństwo a walka klas* [*Christianstwo i klassowaja bor'ba*, 1931].

Czernyszewskiego i Ławrowa, miał charakter oświeceniowo-socjalistyczny, ale nie marksistowski. Rosyjski krytyk marksizmu odrzucał zarazem teorię o klasowym charakterze ideologii, ponieważ zawsze uważał, że przynależność do danej społecznej grupy może być jedynie powodem zniekształcenia nauki, lecz nigdy nie stanie się pozytywną przyczyną jej stworzenia. Grupowa przynależność może jedynie zafałszować ideał społecznej sprawiedliwości, ale nigdy nie zdoła dać jej pozytywnego wykładu. Każda sprawiedliwa ideologia społeczna ma apelować do idealnych (ogólnych) zasad natury ludzkiej, a zarazem powinna występować przeciwko grupowej ograniczoności:

> Wszelki krok na drodze idealnego rozwoju człowieka stanowi zwycięstwo człowieka ogólnego (ros. *obszczczełowiek*) nad człowiekiem klasowym. (...) Wyrażenie „klasowa ideologia" jest wewnętrznie sprzeczne, niedorzeczne. Mogą bowiem istnieć klasowe interesy, klasowe przesądy i uprzedzenia, ale klasowych ideałów, klasowej prawdy, klasowej sprawiedliwości zwyczajnie być nie może [SSE 124].

Materializm historyczny, który bezprawnie wykroczył poza swą historyczną sferę, został tu określony mianem *surogatu religii*. Wbrew Plechanowowi i Engelsowi, Bierdiajew wychodził z założenia, iż religijność stanowi immanentną cechę każdej ludzkiej natury oraz ideologii. Gdy przeto marksizm odrzucił prawdziwość religii tradycyjnej (transcendentnej), to musiał zarazem dokonać aktu ureligijnienia nauki i walki społecznej [SSE 122]. Jak pamiętamy, przeciwko takiej interpretacji marksizmu występował na rosyjskim gruncie szczególnie ostro Plechanow, ale rację w tym niebezpośrednim sporze należy przyznać Bierdiajewowi. O takiej właśnie *quasi*-religijnej naturze rosyjskiego marksizmu najlepiej zaświadczy w przyszłości praktyka polityczna leninowsko-stalinowskiego bolszewizmu. W dziejach rosyjskiego marksizmu racjonalistyczno-empiryczna antyreligijna „trzeźwość" Plechanowa była mało znaczącym epizodem, podczas gdy po rewolucji 1917 roku do głosu już wyraźnie doszedł antytranscendentny irracjonalizm (bolszewizm), który doprowadził do ruiny cywilizacyjno-kulturową przestrzeń Rosji.

Z drugiej strony, Bierdiajew cały czas uznawał wielkie zasługi Marksa w dziedzinie ekonomicznej i chylił czoła w obliczu „jego idealistycznego pragnienia sprawiedliwości na ziemi, która częściowo odzwierciedla istotę prawdy wiecznej". Twórca *Kapitału* został uznany za „jednego z największych ludzi wszechczasów" [SSE 117] — tej opinii Bierdiajew pozostał wierny aż do końca swych dni.

Drugi z omawianych tekstów ze zbioru *Sub speciae aeternitatis* został poświęcony krytyce pracy Engelsa pt. *Anty-Dühring*, ironicznie nazwanej przez Bierdiajewa „katechizmem marksizmu" oraz „jedynym źródłem dogmatycznej części marksistowskiej teologii" [SSE 237]. We wstępie rosyjski autor napisał bez ogródek, że w 1905 roku książka Engelsa wydaje mu się mocno przestarzała i nie odpowiadająca aktualnej społecznej rzeczywistości. Krytykując Engelsa, Bierdiajew posłużył się paradoksalnie aforyzmem o proweniencji marksistowskiej:

> Nasz nowy „byt" powinien zrodzić nową „świadomość". Już nawet mając na względzie podstawę katechizmu marksistowskiego, należałoby uznać tę pracę za przestarzałą [SSE 237].

Szczególny sprzeciw rosyjskiego myśliciela wywoływała Engelsowska „prymitywna epistemologia", która zadekretowała naiwno-realistyczną teorię poznania, a *realizm* utożsamiała z *materializmem* [SSE 238]. Tymczasem dla Bierdiajewa już samo pojęcie „materializm dialektyczny" było sprzeczne z punktu widzenia logiki, jako że dokonywała się w nim nieuzasadniona „logizacja materii". Engelsowska hiperempiryczna materialistyczna teoria poznania była zarazem teorią hiperracjonalistyczną, gdyż opierała się na wierze w *rozumność materialnego* procesu kosmicznego i na przekonaniu o *logice* przedmiotów *materialnych*.

Dla rosyjskiego krytyka marksizmu taki „racjonalistyczny materializm" był pojęciem bardziej bezsensownym aniżeli oksymoroniczne określenia typu „drewniane żelazo" lub też

„czarna biel" [SSE 238]. Dialektyka marksistowska — co na rosyjskim gruncie niezliczoną ilość razy powtarzał Plechanow — zrodziła się z odwrócenia dialektyki Hegla. Bierdiajew jednakże nie dopuszczał przenoszenia do dziedziny fizyczno-materialnej dialektycznych praw rozwoju obowiązujących wyłącznie w sferze duchowo-idealnej [SSE 238][9].

Dla Bierdiajewa alternatywa była następująca: albo proces historyczny jest procesem dialektycznym, który polega na stopniowym objawianiu się idei, albo jest on procesem czysto materialnym. W tym ostatnim przypadku nie byłoby jednak żadnej logiki, ani rozumności, lecz powstałaby jedynie chaotyczna różnorodność [SSE 239]. Skoro jednak wyznawcy marksizmu za element najbardziej pierwotny uznawali materię, która — wbrew temu, co sądzili — nie może mieć charakteru dialektyczno-racjonalnego, to ich wiara w tryumf racjonalistycznych schematów w historii nie posiadała, jak pisał Bierdiajew, żadnego teoretycznego uzasadnienia [SSE 240].

W *Anty-Dühringu* Engels wygłosił słynną tezę o „skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności". W tym stwierdzeniu Bierdiajew słusznie dostrzegał dowód na swoisty romantyzm, a nawet mistycyzm marksizmu. Pojmowanie wolności jako „konieczności uświadomionej", czyli produktu społecznego rozwoju, a zarazem efektu tryumfu rozumu, mogło się zrodzić tylko w głowie wyznawców „zmaterializowanego heglizmu" [SSE 242]. Bierdiajew z pasją odrzucał podobne pojmowanie genezy oraz istoty wolności:

> Jak można pojąć tajemnicę przekształcenia konieczności w wolność, jeżeli wcześniej nie było nawet potencjalnej wolności, przy pomocy jakiego cudu materia tworzy duch? (...) Oni chcą wolność przygotować w chemicznej probówce, ale my wyrzekamy się takiej wolności, nie wierzymy w nią [SSE 242-243].

Dla Bierdiajewa „skok do królestwa wolności" stawał się możliwy tylko przy założeniu, iż wolność ma swą podstawę w naturze zarówno świata jak i poszczególnego człowieka. Innymi słowy, to konieczność jest produktem wolności, a nie na odwrót. Konieczność była bowiem dla Bierdiajewa pierwotną wolnością, która wyparła się swej istoty. W pracy *Sens twórczości* Bierdiajew powróci do kwestii wzajemnych stosunków pomiędzy koniecznością a wolnością. Stwierdzi tam, że konieczność jest bezpośrednim rezultatem grzechu pierworodnego: „Konieczność to upadła wolność, wolność wrogości i rozpadu, wolność chaosu i anarchii"[10] [ST 374]. Ostatni Bierdiajewowski zarzut wobec Engelsa dotyczył faktu, że niemiecki myśliciel ignorował filozofię prawa, nazywając ją „burżuazyjną metafizyką", a tym samym odrzucał ideę samoistności praw jednostki ludzkiej [SSE 245][11].

Trzeci artykuł ze zbioru *Sub speciae aeternitatis* był w całości poświęcony psychologii oraz historii rosyjskiego marksizmu. Na samym początku Bierdiajew przywoływał parę zdań

---

[9] Bułgakow w roku 1906 napisał podobnie, że słynna dialektyczna metoda Marksa jest w rzeczywistości fikcją, gdyż w dziedzinę nauk indukcyjno-doświadczalnych nie wolno przenosić ogólnego dedukcyjnego prawa rządzącego sferą idealną — S. Bułgakow, *Karl Marks kak religioznyj tip*, [w:] idem, *Dwa grada. Issledowanija o prirodie obszczestwiennych idieałow*, t. I, Westmead, Farnborough 1971 s. 81-82.

[10] N. A. Bierdiajew, *Smysł tworczestwa*, [w:] idem, *Filosofia swobody. Smysł tworczestwa*, Moskwa 1989. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami ST i numerem strony.

[11] Jest to jeden z niewielu momentów, gdy wczesny Bierdiajew wykazał się szacunkiem wobec stanowionego prawa. Wkrótce bowiem sfera prawna stanie się w jego światopoglądzie „uzurpacją Cesarza". Engels opisywał prawo z puntu widzenia interesów „proletariatu", Bierdiajew będzie to czynił z nieobjętych wyżyn transcendentnego „filozofa twórczości" i apologety „królestwa Ducha". Jednak ostateczny wynik — maksymalistyczna pogarda dla prawa — będzie u obu adwersarzy ten sam.

z listu, jaki wystosował do niego w 1899 roku europejski marksista Kautsky. Niemiecki socjaldemokrata z przekonaniem twierdził, że zadanie współczesnych Rosjan-marksistów powinno polegać na teoretycznym rozbudowywaniu ideologii Marksa. Skoro bowiem nic nie wskazywało na to, aby absolutystyczny carat mógł prędko utracić swoją władzę w Rosji, to nie była tam na razie możliwa żadna rewolucja. Rosyjscy wyznawcy Marksa będą mieli jeszcze sporu czasu na działalność teoretyczną — konsekwentnie rosyjski ruch społeczny ma być walką o *wiedzę*, a nie o *siłę* [SSE 382].

Nawiązując do tego listu sprzed siedmiu lat, Bierdiajew z dumą podkreślał, że rosyjscy „krytyczni marksiści" dokonali o wiele więcej dla rozwoju teoretycznego marksizmu aniżeli zdołali tu uczynić niemieccy wyznawcy Bernsteina [SSE 382-383]. Jednakże sam rozwój marksizmu w Rosji, jak sądził Bierdiajew, doprowadził do kryzysu i rozkładu tej doktryny. Źródła kryzysu leżą bowiem w samym marksizmie, który chce być zarówno nauką jak i religią. Konsekwentnie, jak każde „eschatologiczne marzenie", pragnie uzyskać konkretny wpływ na historyczną rzeczywistość. Dlatego właśnie walka w Rosji przeniosła się z królestwa idei do sfery praktycznej. Rosyjska inteligencja — czego Kautsky tak bardzo się obawiał i nad czym również ubolewał Bierdiajew — rozpoczęła właśnie walkę o *siłę*:

> W socjaldemokracji w fatalny sposób obumarło wszelkie umysłowe życie, wszelka krytyka. Chroniono świętości dogmatu, które walkę o siłę czyniły słodką i łatwą; w tym dogmacie realizm życia zlewał się z religią. W irracjonalnej mistyce rewolucji nie jest przecież łatwo odróżnić realny dzień powszedni od eschatologicznych nadziei [SSE 383].

Realistyczne i naukowe idee marksizmu zostały odsunięte na plan dalszy, podczas gdy do głosu doszła nie mająca żadnych realnych podstaw „mistyka klasowego punktu widzenia". Z tych właśnie powodów w latach 1904-1905 rosyjski marksizm ewoluował w kierunku utopii narodnickiej, którą wcześniej sam tak stanowczo zwalczał. Pojawiła się tu chęć łatwego „przeskoczenia" ustroju kapitalistycznego, wynikająca z eschatologicznej wiary w natychmiastowe urzeczywistnienie królestwa prawdy na ziemi[12]. Zdaniem krytyka marksizmu, owa wiara była całkowicie oderwana od realnej rzeczywistości. Bierdiajew przypominał, że jedynie Plechanow, „najmądrzejszy i najbardziej kulturalny spośród rosyjskich socjaldemokratów", nie stracił „marksistowskiej głowy" i wzywał do posłuszeństwa wobec nakazów „marksistowskiego sumienia" [SSE 384][13].

Jednym z dogmatów „marksistowskiej eschatologii" był pogląd o nieuchronności rewolucji socjalnej. Bierdiajew natomiast uważał, że rewolucji burzycielskiej, a zarazem twórczej — tak jak to rozumiał i przedstawiał Marks — nigdy nie było i nie będzie. Podług swej istoty każda rewolucja stanowi siłę zdolną do zniszczenia starego zła, ale jest jej obcy wszelki element twórczy. Z psychologicznego punktu widzenia rewolucjonista jest zawsze zwrócony ku przeszłości. Jego świadomość nie może się oderwać od socjalnego zła odchodzącej epoki, a jego rewolucyjny zapał jest jeszcze wzmacniany prześladowaniami ze strony politycznej reakcji. Z tego właśnie powodu wielką zasługę dla rozwoju „eschatologicznego rewolucjonizmu" Bierdiajew przypisał carskiemu urzędnikowi, Plehwemu, gdyż — jak sądził — jakobinizm carskiej biurokracji przyczynił się do powstania jakobinizmu rosyjskiej inteligencji [SSE 389]. W żywiole rosyjskiej rewolucji — a pamiętajmy, że Bierdiajew pisał te słowa wyłącznie pod wrażeniem rewolucji 1905 roku — została zatracona wszelka historyczna perspektywa i dlatego zwyciężyła w niej burzycielska strona marksizmu:

---

[12] Oprócz eschatologicznej wiary, była tu też — czego romantyk Bierdiajew nie dostrzegał — chłodna kalkulacja i chęć prędkiego zdobycia władzy.

[13] Chodzi tu niewątpliwie o sprzeciw Plechanowa wobec rewolucji 1905 roku.

Przyzwyczajenie do ucisku było u nas tak wielkie, że budowanie oraz społeczna twórczość musiały ustąpić na plan dalszy. Wydawało się, że wystarczy tylko zniszczyć wyzyskiwaczy, aby natychmiast stać się bogatym i aby od razu zapanowała społeczna sprawiedliwość [SSE 388].

Tymczasem Bierdiajew popierał socjalizm ewolucyjny i reformatorski, który starał się zapobiec socjalnej katastrofie poprzez pozytywny akt *twórczy* [SSE 387]. W procesie społecznym nie da się przeskakiwać całych okresów, podobnie jak socjalnej biedy nie da się natychmiast przekształcić w bogactwo społeczne [SSE 389]. Ostateczna przebudowa sfery socjalnej może się dokonać jedynie dzięki twórczemu i systematycznemu wysiłkowi wolnego ludzkiego ducha [SSE 389]. Tymczasem mistyczna frakcja rosyjskiej socjaldemokracji, jak pisał Bierdiajew, sformułowała jedynie wrogą chrześcijaństwu ideologię chiliastyczną, zupełnie nieprzydatną dla celów społecznej przebudowy. Zdaniem myśliciela, była to jedynie konkretna modyfikacja starego marzenia o tysiącletnim Królestwie Bożym na Ziemi, w którym Chrystus miał zostać zastąpiony przez innego boga [SSE 390].

W artykule opublikowanym w zbiorze *Drogowskazy*, pt. *Filozoficzna prawda a inteligencka sprawiedliwość* [*Fiłosofskaja istina i intielligientskaja prawda*, 1909] Bierdiajew powrócił do kwestii kryzysu świadomości rosyjskiej inteligencji, tym razem zajmując się również jej rozumieniem filozofii. Swojej polemiki nie ograniczał już — tak jak w omówionym powyżej tekście o psychologii rosyjskiego marksizmu — do krytyki frakcji socjaldemokratycznej. Rozszerzył bowiem swą analizę na tych wszystkich przedstawicieli rosyjskiej myśli, którzy w naszej pracy zostali opisani jako wyznawcy historiozoficznej immanencji.

Na samym początku myśliciel oddzielił inteligencję w znaczeniu uniwersalnym od inteligencji w rosyjskim rozumieniu tego słowa, czyli od tak zwanego „grupowego inteligenctwa" (ros. *kružkowaja intielligientszczina*). Pełnoprawnymi rosyjskimi przedstawicielami typu uniwersalnego byli bardzo wysoko oceniani przez Bierdiajewa: Czaadajew, Chomiakow, Sołowjow, Dostojewski („jeden z największych rosyjskich metafizyków"[14] [W 26]), Cziczerin, Łopatin, Kozłow, S. Trubieckoj, Łosski, Niesmiełow. Współautor *Drogowskazów* uznawał ich za kontynuatorów wielkiej europejskiej tradycji idealistycznej: filozofii greckiej (Platona) oraz niemieckiej (Hegla, Kanta i Fichtego) [W 23-26]. Należy dodać, że z dwóch powyżej wymienionych tradycji Bierdiajew znacznie wyżej oceniał filozofię platońską, ponieważ idealizm heglowski — tu współautor *Drogowskazów* powtarzał tezy Chomiakowa i młodego Sołowjowa — zabrnął w ślepy zaułek „abstrakcyjnego i skrajnego racjonalizmu" [W 26].

W dziewiętnastowiecznych intelektualnych dziejach „inteligenctwa grupowego" Bierdiajew wyróżnił kilka okresów: 1. lata 40. — w których żył i działał jeden z ojców „grupowej inteligencji", Bieliński. Filozofia, jak twierdził Bierdiajew, nie była mocną stroną „szalonego Wissariona", który nigdy nie opanował żadnej z metod filozoficznego myślenia. Pomimo to przez całe życie dręczyły go „przeklęte problemy" o znaczeniu kosmiczno-filozoficznym [W 14][15]; 2. lata 60. — był to okres intelektualnej dominacji dwóch klasycznych przedstawicieli „inteligenctwa grupowego": Czernyszewskiego i Pisariewa. Filozofia znajdowała się w tym okresie w stanie wielkiego upadku. Idealistę

[14] N. A. B i e r d i a j e w, *Fiłosofskaja istina i intelligientskaja prawda*, [w:] *Wiechi. Iz głubiny*, Moskwa 1991. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literą W i numerem strony.

[15] Obok ironii, dostrzegamy tu charakterystyczny dla autorów *Drogowskazów* redukcjonizm i wyraźne niedocenienie myśli Bielińskiego. Bierdiajew znał wtedy zapewne tylko najbardziej ekspresyjne i głośne teksty Bielińskiego, a więc „buntowniczy" list do Botkina i *List do Gogola*. Dlatego nie mógł wiedzieć o wielkim napięciu pomiędzy *transcendencją* a *immanencją*, które stanowi pierwszą podstawę i ogólną ideę światopoglądu „szalonego Wissariona".

Jurkiewicza, który — jak Bierdiajew pisał — w porównaniu z Czernyszewskim był prawdziwym filozofem, miano w wielkiej pogardzie [W 14-15]; 3. lata 70. — w których rządy nad inteligenckimi duszami przejął Ławrow z Michajłowskim. W dziedzinie filozoficznej znaczyli oni bardzo niewiele, za to doskonale wyrażali światopoglądowe potrzeby ówczesnej inteligenckiej młodzieży; 4. lata 80. — jako okres rozpoczynający panowanie materializmu dialektycznego. „Filozofem" epoki stał się Beltow-Plechanow, który wyparł Michajłowskiego z serc młodzieży; 5. okres późniejszy — w którym na filozoficznej scenie pojawili się Bogdanow z Łunaczarskim, uznający za filozoficznych przywódców proletariatu Macha oraz Avenariusa [W 15].

Wszyscy ci przedstawiciele „inteligencji grupowej" podporządkowali filozofię celom utylitarno-społecznym [W 11]:

> Inteligencji [„inteligenctwa grupowego" – G. P.] nie interesuje kwestia, czy teoria poznania Macha jest prawdziwa, czy fałszywa; interesuje ją jedynie to, czy owa teoria jest, czy nie jest pożyteczna dla idei socjalizmu, czy dobrze się przysłuży interesom i szczęśliwości proletariatu. Inteligencji zupełnie nie interesuje, czy możliwa jest metafizyka i czy istnieją metafizyczne prawdy, lecz zajmuje ją jedynie to, czy metafizyka nie przyczyni szkód interesom ludu, nie odciągnie go od walki z samodzierżawiem i od służby proletariatowi [W 16].

Zauważmy jednak, że taki opis nie nadaje się do oceny światopoglądu Plechanowa, u którego społeczny utylitaryzm marksistowskiej doktryny stanowił bezpośredni efekt jej „bezlitosnej prawdziwości". Podobnie zresztą uważał późny Bieliński jak i Hercen oraz Czernyszewski. Opis Bierdiajewa odnosi się za to do „etycznego pozytywizmu" Ławrowa.

Szczególnie tragiczny los, jak sądził Bierdiajew, spotkał w Rosji filozofię Nietzschego, która stała się podręcznym kramikiem dla przeróżnych ideologów i ich „domorosłych celów" [W 24]:

> Samotnik, który nienawidził wszelkiej demokracji, został u nas poddany procesowi najbardziej bezwstydnej demokratyzacji. (...) Oto nagle Nietzsche, który umierając myślał, iż jest nikomu niepotrzebny i pozostaje samotny na wysokiej górze, okazał się nagle bardzo przydatny dla odświeżenia i ożywienia marksizmu. Z jednej strony, pojawiły się zastępy nietzscheanistów-indywidualistów[16], a z drugiej strony Łunaczarski przygotował nam sałatkę z Marksa, Avenariusa i Nietzschego, której smak został przez wielu określony jako pikantny. Biedny Nietzsche i biedna myśl rosyjska! [W 24-25][17].

Żarliwość, z jaką rosyjska inteligencja odnosiła się do ideału społecznej sprawiedliwości (ros. *prawda*), społecznego dobra i szczęśliwości ludu, zabiła w niej miłość do ponadhistorycznej prawdy (ros. *istina*). Podstawą utylitarnej etyki stała się formuła: „niechaj zginie prawda, jeżeli przyczyni się to do szczęścia ludu"[18]. Rewolucyjna inteligencja uległa pokusie Wielkiego Inkwizytora, który wymagał odrzucenia ponadhistorycznej prawdy w imię ziemskiego szczęścia ludzi [W 17-18]. Tymczasem filozofia, jak twierdził Bierdiajew, zawsze powinna być szkołą miłości do ponadhistorycznej prawdy [W 17].

Obszerne *Prolegomena* do takiej właśnie filozofii zostały przez niego przedstawione w dwóch pracach opublikowanych w latach 1911-1916: w *Filozofii wolności* [*Fiłosofija swobody*, 1911] oraz w *Sensie twórczości* [*Smysł tworczestwa*, 1912, opubl. 1916].

---

[16] Bierdiajew mógł mieć na myśli Arcybaszewa, autora „nietzscheańskiej" powieści *Sanin* (1907).

[17] Swoją koncepcję „religii dla proletariatu" Łunaczarski przedstawił w pracy *Religia a socjalizm* (1908-1909). Jak pamiętamy, niezwykle surowym krytykiem tej pracy był na rosyjskim gruncie Plechanow.

[18] Znów nie odnosi się to do Plechanowa, jakkolwiek Lenin — jako doskonały empiryk i taktyk — podpisałby się pod tym stwierdzeniem obiema rękami. I to wcale nie dlatego, aby chodziło mu o szczęście ludu, lecz tylko z tego powodu, że filozofia była w jego rozumieniu wyłącznie narzędziem dla zdobycia władzy. „Lud" z oczywistości stawał się u niego „proletariatem".

2. Historia jako odkupienie grzechu

Filozofia wolności nieco wbrew tytułowi nie była traktatem o wolności jako kategorii filozoficznej. Tytułowa „wolność" nie stała się w tej pracy odrębnym przedmiotem badania, lecz miała jedynie określać „stan filozofującego podmiotu":

> Filozofia wolności oznacza tutaj filozofię ludzi *wolnych*, czyli taką filozofię, która wychodzi od wolności, w przeciwieństwie do filozofii niewolników, która wywodzi się z konieczności; wolność oznacza przeto stan filozofującego podmiotu[19] [FW 12].

W charakterze motta do tej pracy, dobrze odzwierciedlającego jej antyracjonalistyczny charakter, Bierdiajew umieścił cytat z pierwszego listu św. Pawła do Koryntów (Kor 3, 18-19): „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, aby posiadł mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga" [FW 11]. Myśliciel podjął tu próbę krytyki epistemologicznego solipsyzmu (meonizmu[20]), dokonaną z punktu widzenia obiektywnego idealizmu, aby na tym tle przedstawić zarys nowej chrześcijańskiej filozofii dziejów. Autor *Filozofii wolności* świadomie rezygnował z wywodu dyskursywnego i ta jego praca — tak samo jak większość późniejszych traktatów — miała charakter wybitnie aforystyczny:

> Niechaj mi wybaczy czytelnik tę intuicyjnie-aforystyczną formę wykładu (...). Forma ta nie pojawiła się przypadkowo (...) jest *wewnętrznie* nieuchronna, wynika z podstawowego dążenia ducha (...). Dla mnie najwyższą i najprawdziwszą wiedzą jest wiara, dziwne byłoby przeto żądanie, abym moją wiarę podbudowywał i usprawiedliwiał logicznie i dyskursywnie, to znaczy podporządkowywał ją wiedzy niższej i mniej wiarygodnej [FW 37].

Wczesny Bierdiajew — podobnie jak ongiś Kiriejewski i Chomiakow, a po nich młody Sołowjow — starał się dowieść kryzysu europejskiej filozofii, która w jego oczach zabrnęła w ślepy zaułek abstrakcyjnego racjonalizmu. W tym nurcie, jak sądził, została zerwana więź pomiędzy poznawanym obiektem a poznającym podmiotem. Dlatego 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*[21], traktującego poznawany świat jako królestwo złudzeń [FW 18]. Konkluzja Bierdiajewa brzmiała, że filozofia, która ostatecznego kryterium prawdy poszukuje wyłącznie wewnątrz poznającego podmiotu, traci zarazem nieodwołalnie wszelki związek z życiem (obiektywnym bytem).

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 [FW 19]. Ten nowożytny krytycyzm, który zajmował się głównie teorią poznania, był w oczach Bierdiajewa złym produktem

---

[19] N. A. Bierdiajew, *Filosofia swobody*, [w:] idem, *Filosofia swobody. Smysł tworczestwa*, Moskwa 1989. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **FW** i numerem strony.

[20] Twórcą meonizmu na rosyjskim gruncie był Minski, który w swej pracy *Przy świetle sumienia. Myśli i marzenia o celu życia* [*Pri swietie sowiesti. Mysli i mieczty o celi żyzni*, 1890] ukazywał nieprzekraczalną granicę pomiędzy światem rzeczy samych w sobie a poznającym „ja" — por. hasło *meonizm* autorstwa L. Sugaja, [w:] *Russkaja filosofija. Słowar'*, Moskwa 1995 s. 294.

[21] Dla Bierdiajewa „meonizm" był równoznaczny z epistemologicznym solipsyzmem i swe istnienie zawdzięczał przede wszystkim Kantowi. Podobnie sądził Ern, który jedno ze źródeł meonizmu („filozofii immanentnej" w wykonaniu Schuppego i Schubert-Solderna) dostrzegał w kantyzmie — W. F. Ern, *Bor'ba za Łogos*, [w:] idem, *Soczinienija*, Moskwa 1991 s. 47-48.

protestanckiego indywidualizmu [FW 73]. Główny przedstawiciel tego nurtu, Kant, został przez niego uznany za przedstawiciela „czysto policyjnej filozofii", która w przeciwieństwie do „mistycznej filozofii" Antyku i Średniowiecza — utraciła swój sakramentalny charakter, czyli zerwała związek z Bożą łaską:

> Filozofia policyjna ma pewien związek z państwem policyjnym, ze społeczeństwem zsekularyzowanym. Ze świętej gnozy filozofia przekształciła się w policyjny porządek abstrakcyjnej myśli, w straż, w gubernatorski zarząd, do którego należy się zwracać o pozwolenie uczynienia czegokolwiek w królestwie myśli i poznania. Gnoseologia pełni służbę czysto policyjną i sama się uznaje za policję [FW 19].

Krytyczna gnoseologia została przez Bierdiajewa określona mianem martwej „filozofii antyszambrów", która uparcie i bezzasadnie broni dostępu do „filozofii żywych komnat" [FW 31]. Warto zauważyć, iż podobnymi przeciwnikami abstrakcyjnego („policyjnego") racjonalizmu byli na rosyjskim gruncie nie tylko słowianofile oraz młody Sołowjow i Dostojewski, lecz także późny Gogol, który w roku 1846 napisał:

> Umysł nie jest naszą najwyższą zdolnością. Jego funkcja ma wyłącznie wymiar policyjny; on tylko może uporządkować i postawić na swoim miejscu wszystko to, co już posiadamy. Sam nie pójdzie do przodu, dopóki nie zostaną w nas poruszone wszelkie inne zdolności, które czynią umysł mądrzejszym. (...) rozum nie stwarza człowiekowi pełnej możliwości posuwania się naprzód. Istnieje jeszcze zdolność o wiele wyższa, którą może nam dać jedynie Chrystus.

Gogol zarazem pisał mentorsko, że Kant „w ostatnich latach całkowicie utracił pamięć i umarł jak dziecko". Kantowi przeciwstawiał „życie wszystkich świętych", którzy wzmacniali swój „rozum i duchowe siły w miarę tego, jak niedołężnieli i przybliżali się ku śmierci"[22]. Jak pamiętamy, już młody Czaadajew określał Kanta mianem „apologety rozumu Adamowego". Tropem Gogola i Czaadajewa — jakkolwiek bez powoływania się na tych dwóch prowidencjalistów lat 30. i 40. — poszedł Bierdiajew, gdy napisał, że Kant postawił człowieka wobec otchłani pustki i nakazał mu w „subiektywny sposób odbudowywać byt utracony na sposób obiektywny". Zdaniem młodego Bierdiajewa, filozofia Kanta była dziełem człowieka porzuconego przez transcendencję, człowieka pozostawionego samemu sobie [FW 32]. Kantyzm zaś był całkowicie sprzeczny z chrześcijańskim obrazem świata:

> Cały kantyzm jest skierowany przeciwko chrześcijańskiemu realizmowi, chrześcijańskiemu bogomaterializmowi, przeciwko samej możliwości rozumienia chrześcijańskiego Kościoła jako *natura creata creans*. Nie można być kantystą i zarazem wierzyć w realność Chrystusowego Zmartwychwstania albo oczekiwać realnego końca historii. Tu trzeba wybrać, trzeba coś poświęcić. Ten kto wybiera kantyzm i odrzuca chrześcijański realizm, jest racjonalistą do szpiku kości. Istnieje głęboka i nieprzezwyciężalna sprzeczność pomiędzy filozoficznym racjonalizmem a religijnym realizmem; racjonalizm filozoficzny nie wychodzi poza krąg idei, myślenia, intelektualizmu, rozsądku, religijny realizm żyje w królestwie bytu, realności, w integralnym istnieniu ducha [FW 33].

Z Kantowską *Krytyką czystego rozumu* Bierdiajew zapoznawał się bardzo wcześnie, bo już w wieku lat czternastu[23] [SA 51]. Kant najpierw dopomógł mu w przezwyciężeniu marksizmu[24], ale potem stał się na krótko jego wielkim przeciwnikiem. Ta Bierdiajewowska

---

[22] N. W. Gogol, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992 s. 93-94.

[23] N. Bierdiajew, *Samopoznanije (opyt filosofskoj awtobiografii)*, Paris 1983. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **SA** i numerem strony.

[24] Podobnie było w przypadku Bułgakowa, który w roku 1903 napisał: „Powinienem się przyznać, że Kant był dla mnie zawsze bardziej wiarygodny aniżeli Marks, i uważałem za konieczne sprawdzanie Marksa poprzez Kanta, a nie na odwrót. W naszej rzeczywistości Kant okazał się silnym czynnikiem rozkładającym marksistowską dogmatykę". W zgodzie z Bierdiajewem, a w opozycji do Plechanowa, Bułgakow stwierdził, powołując się w tym względzie na Rickerta, że żadna socjologia nie jest w stanie przewidywać przyszłości,

krytyka Kanta była wielce charakterystyczna dla światopoglądu większości ówczesnych prawosławnych filozofów Moskwy, którzy również w tej dziedzinie szli śladami „moskiewskiego filozofa", Czaadajewa. Bułgakow uznawał wtedy Kanta za ojca „krytycznego pozytywizmu"[25], podczas gdy Ern widział w nim najbardziej charakterystycznego wyraziciela filozoficznego meonizmu (solipsyzmu). Ponadto tenże Ern w roku wybuchu I wojny światowej pisał nierozumnie o Kancie jako o poprzedniku niemieckiego militaryzmu. Dodajmy, że Ernowska mowa *Od Kanta do Kruppa*[26], wygłoszona w 1914 roku, uzyskała aprobatę Bierdiajewa w jego ówczesnym eseju *Religia germanizmu* [*Rieligija giermanizma*, 1916]:

> Niemiec prawdziwy i przenikliwy zawsze pragnie, odrzuciwszy pierwej świat jako dogmat narzucony i nie poddawalny sprawdzeniu przez krytykę, odtworzyć świat z siebie, ze swojego ducha, ze swojej woli i uczucia.

Ernowski schemat „od Kanta do Kruppa", pomimo że odznaczał się uproszczonym i polemicznym charakterem, wydawał się Bierdiajewowi „bardziej prawidłowy" aniżeli pogląd odrzucający wszelki związek pomiędzy „Niemcami wielkich myślicieli, mistyków, poetów i muzyków" a „Niemcami materialnymi, militarnymi, industrialnymi, imperialnymi"[27] [SR 167-168].Tymczasem upadek filozofii, jak twierdził Bierdiajew w *Filozofii wolności*, nastąpił dopiero w czasach nowożytnych. W Starożytności i w Średniowieczu filozofia była organiczną funkcją religii i z niej czerpała życiodajne treści:

> Na gruncie religijnym powstała filozoficzna mądrość Heraklita i Pitagorasa, organicznie powiązana z życiem narodu. Oto dlaczego w presokratejskiej filozofii było tak wiele zdrowego realizmu, prymitywizmu w dobrym sensie tego słowa, czuło się w niej zapach ziemi. Zapewne również mądrość boskiego Platona była związana z jego wtajemniczeniem w eleuzyjskie misteria. Nauczyciele Kościoła, średniowieczni mistycy, byli wtajemniczeni w istotę chrześcijaństwa, bliscy jego ezoterycznej realności [FW 19].

Dodajmy, że Bierdiajew w słowianofilskim, a zarazem antyczaadajewowskim duchu odrzucał całą średniowieczną scholastykę, ponieważ uważał ją za nauczycielkę filozoficznego krytycyzmu. „Filozoficzna naukowość" była dla niego zarówno prekursorką jak i kontynuatorką scholastyki. Pierwszym twórcą takiej naukowości był w jego oczach Arystoteles, a poglądy Stagiryty, tak jak to Bierdiajew widział i krytycznie opisywał, rozwijali: Akwinata, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Avenarius, Spencer, Cohen, Husserl [por. FW 262-263]. Jednak, zdaniem Bierdiajewa, nurt racjonalistyczny był w Średniowieczu zaledwie epizodem, ponieważ istotę tej epoki wyznaczało życie chrześcijańskich mistyków (św. Franciszek z Asyżu). W średniowiecznym sporze realizmu z nominalizmem Bierdiajew zdecydowanie opowiadał się po stronie realizmu. Nominaliści byli dla niego powierzchownymi przedstawicielami krytycyzmu, podczas gdy realistów uznawał za mistyków głęboko wnikających w rzeczywistość [FW 36][28].

---

ani nie potrafi ustalać ogólnych praw historii: „Naukowa socjalna prognoza stanowi integralną część całego marksizmu, z jej odrzuceniem zostaje zniszczona nie tylko *Zusammenbruchstheorie*, lecz również wszelka pozytywna eschatologia" — S. Bułgakow, *Ot marksizma k idiealizmu. Sbornik statiej (1896-1903)*, Frankfurt 1968 s. XI-XII.

[25] *Ibidem*, s. XVIII.

[26] W. F. Ern, *Ot Kanta k Kruppu*, [w:] idem, *op. cit.*, s. 308-318.

[27] N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichołogii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **SR** i numerem strony.

[28] Nieco dalej czytamy: „Byt, życie świata można przyjąć jedynie pierwotnie, przed sądem o nich, przyjąć pełnią swojego ducha, a nie poprzez zracjonalizowaną świadomość. Do bytu, do życia nie można dojść, od niego można tylko wyjść. Byt dany jest u początku, a nie u końca, nie można go wywnioskować, ani wydedukować" [FW 78]

W rozdziale *Wiara a nauka* myśliciel starał się ustalić zakres kompetencji nauki i wiary, polemizując zarazem z trzema tradycyjnymi rozumieniami tej kwestii. Przedstawiciele pierwszego poglądu chylili czoła przed nauką i konsekwentnie odrzucali wszelką wiarę. Źródeł ich światopoglądu Bierdiajew szukał w „oświeceniowym duchu XVIII wieku", którego kontynuację stanowił dla niego „pozytywny duch II połowy XIX wieku" (Comte, Feuerbach, Spencer, Marks) [FW 39]. Wyznawcy drugiego poglądu chylili znów czoła przed wiarą i konsekwentnie odrzucali naukę. Przy pomocy irracjonalnej wiary chcieli bezzasadnie rozwiązywać problemy fizyki, chemii, a także konkretne kwestie ekonomii politycznej i historii. Tymczasem przedstawiciele trzeciej opisywanej przez Bierdiajewa światopoglądowej metody głosili dualizm nauki i wiary [FW 38].

Rosyjskiemu myślicielowi był obcy zarówno „racjonalistyczny pozytywizm" pierwszego poglądu jak i „religijny obskurantyzm" drugiego epistemologicznego stanowiska [FW 42-43]. Pisał przeto, iż nauka nie jest kompetentna w kwestiach wiary, objawienia i cudu, ale równie bezsensownym byłoby zaprzeczanie dowodom naukowym przy użyciu autorytetu Biblii [FW 43]. Myśliciel skrytykował także „liberalizm" trzeciego poglądu, który swe apogeum osiągnął w nauce Kanta. Chociaż kantyzm teoretycznie uznawał autonomiczność wiary i nauki, to w istocie dopuszczał on jedynie „religię w granicach samego rozumu"[29]:

> Kant jest twórcą dualistycznego rozwiązania sporu pomiędzy nauką a wiarą. Uznaje on wiarę i broni autonomiczności wiary, jej niezależności od nauki. Ale ta autonomiczność jest bardzo mizerna, niezależność jest tu pozorna. Kant jest skrajnym, abstrakcyjnym racjonalistą, odrzuca wszelkie cuda, racjonalizuje wiarę, wprowadza ją w obręb samego rozumu i nie uznaje wiary nieracjonalnej, nie dopuszcza religii sprzeciwiającej się nauce [FW 44].

Bierdiajew był zawsze przekonany – i w tym jest jego największa zasługa dla opisu istoty systemów immanentnych — że „psychologia wiary" stanowi światopoglądową podstawę „najbardziej skrajnych racjonalistów", „najbardziej fanatycznych stronników naukowo-pozytywnego poglądu na świat". Ludzie ze świadomością „naukową" *wierzą* w postęp, w prawidłowości praw przyrody, w sprawiedliwość, w socjalizm oraz w naukę. Najbardziej znani głosicieli „ery pozytywnej", czyli wszyscy ci myśliciele, którzy w „imię przyszłej ludzkości z pasją odrzucali wiarę religijną", sami byli twórcami nowych, *stricte* ludzkich religii. Comte, który wierzył w ludzkość i starał się połączyć swój pozytywizm z „wieczną kobiecością chrześcijańskiej mistyki", zakończył swą twórczą drogę „konstruując pozytywną religię, z kultem przypominającym katolicyzm". Feuerbach był „religijnym ateistą", a zarazem „głosicielem religii ludzkości", podobnie jak Spencer wierzył w swoje Niepoznawalne i w wieczny rozwój świata. Tak samo rzecz się miała z Marksem, który „wierzył w socjalizm, w przyszłe społeczeństwo, w rozumną dialektykę materialnego ekonomicznego procesu" [FW 39]. Tej jego wierze, w „której żywy Bóg został zastąpiony przez rzeczy ograniczone i względne" [FW 40], Bierdiajew przeciwstawiał swoją wiarę w ponadhistoryczne Królestwo Boże. Słusznie zarazem sądził, że jego transcendentny utopizm jest bardziej uzasadniony aniżeli immanentny utopizm Marksa:

> Nadejścia doskonałego socjalistycznego społeczeństwa tak samo nie można udowodnić jak nadejścia doskonałego królestwa Bożego. Dlatego wolno mi wybrać wiarę w królestwo Boże [FW 39].

Dla Bierdiajewa proletariat był tak samo niewidzialny jak naród, a dogmaty historycznego materializmu były tak samo nienaukowe jak dogmaty chrześcijaństwa. Dlatego właśnie odrzucał dogmat o istnieniu klas społecznych na rzecz dogmatu o istnieniu narodów, a prawdziwość dogmatów materialistycznych kwestionował w imię prawdziwości dogma-

[29] Jest to oczywiście aluzja do pracy Kanta *Religia w granicach samego rozumu* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793].

tów chrześcijańskich. Bez tych ostatnich nie byłoby możliwe poznanie prawdy, jako że tylko one, jak pisał, stanowią drabinę do nieba i do Boga [FW 93].

W duchu Chomiakowa i Sołowjowa Bierdiajew sądził, że każda nauka żywi się wiarą. Na pierwotnym akcie wiary opiera się zarówno przyjęcie istnienia świata niewidzialnego jak i przekonanie o realności świata empirycznego [FW 50-51]. Nauka stanowi formę prymitywnej wiary w niższą rzeczywistość, podczas gdy *wiara właściwa* jest podstawą wiedzy o najwyższej, najpełniejszej i bezgranicznej rzeczywistości [FW 53]. Rosyjski transcendentny idealista nie odrzucał poznania *stricte* naukowego, czynił jednak zastrzeżenie, iż tradycyjna nauka poznaje rzeczywistość w jej zepsutym stanie. Ona bowiem widzi tylko realny świat, w którym obowiązuje przyczynowość, konieczność oraz logika z jej prawem wyłączonego środka i relacją tożsamości [FW 60-62]. Wbrew nowożytnemu epistemologicznemu krytycyzmowi Bierdiajew był przekonany, iż za ludzkie poznawcze klęski nie należy obwiniać „złej epistemologii". Grzechy poznania mogą być objaśnione jedynie grzechami samego bytu [FW 114]. Racjonalistyczne rozdarcie dopóty zachowa swą moc, dopóki nie zostanie wyrwany korzeń grzechu [FW 54], czyli — jak można się domyślać — dopóki w naturze i w historii nie zostaną zlikwidowane skutki grzechu pierworodnego.

Miarą prawdziwych relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem był dla Bierdiajewa dogmat o Trójcy Świętej, którego żywa podstawa znajdowała się nie w racjonalistycznej logice, lecz w myśleniu intuicyjnym, jako części Logosu [FW 60]. Czas, przestrzeń, materia, prawa logiki — wszystko to stanowiło, jak sądził, chorobliwe stany samego bytu [FW 131]. Dlatego nauka ma jedynie prawo do formułowania *pozytywnych* twierdzeń o świecie fizycznym, wykracza jednak znacznie poza swoją sferę, a nawet błądzi, gdy zaprzecza *cudom* oraz istnieniu innego świata [FW 66].

Krytycyzm epistemologiczny był traktowany przez Bierdiajewa jako „hamletyzm w dziedzinie filozofii". W procesie refleksji nad poznaniem tenże hamletyzm dokonywał aktu rozdwojenia podmiotu i obiektu, oddzielenia bytu od myślenia, a zarazem odrywał poznanie od „integralnego życia ducha". Jednakże myśliciel sądził, że wkrótce nastąpią takie czasy, w których myśl „zmęczona chorym hamletyzmem powróci do zdrowego donkichotyzmu":

> Myślenie nie może być oddzielane od uniwersalnego bytu ani mu przeciwstawiane; poznanie nie może być oddzielane od uniwersalnego życia ani mu przeciwstawiane. (...) Myślenie jest bytem, ono w bycie przebywa, poznanie jest życiem, ono w życiu się dokonuje. Mieć do czynienia z podmiotem, który znajduje się poza bytem, to znaczy mieć do czynienia z najczystszą fikcją. Wszelka gnoseologia powinna rozróżniać podmiot i obiekt, jakkolwiek takie rozróżnienie nie jest identyczne z rozróżnieniem podmiotu i bytu. Byt nie zawsze jest obiektem, jak skłonni są twierdzić krytyczni idealiści, on jest w takiej samej mierze podmiotem. Podmiot i obiekt są w jednakowym stopniu bytem. Bytowi przynależy pierwotny i absolutny prymat. Rozróżnienie podmiotu i obiektu dokonuje się wewnątrz samego bytu i gnoseologia nie może pretendować do tego, aby zająć miejsce na zewnątrz bytu. Poza bytem nie ma miejsca dla nikogo, ani dla niczego, chyba że dla królestwa diabła [FW 69].

W antykantowskim duchu Bierdiajew stwierdził, że jego „gnoseologiczny realizm" zakłada zwycięstwo nad wszelkimi formami „gnoseologicznego iluzjonizmu", sceptycyzmu oraz solipsyzmu. Natura przedmiotu jest tożsama z naturą obiektu, ponieważ obie są złożone z tego samego boskiego materiału [FW 53-54]. Byt jest dany w doświadczeniu mistycznym, w którym poznający podmiot i poznawany obiekt stanowią jedność, bezprawnie zakwestionowaną w racjonalizmie [FW 30].

W dziedzinie natury, ale także w życiu i w historii ludzkiej, działają dwa rozumy: mały i duży. Rozum mały to *ratio*, rozum duży — to mistyczny *Logos* [FW 35]. Pierwszy

rozum ma charakter ograniczony, jest rozsądkiem i rozumem racjonalistów. Drugi rozum — to rozum Boży, czyli powszechny rozum mistyków i świętych. Aby dojść do drugiego rozumu, jak Bierdiajew pisał w anty-arystotelesowskim duchu, należy się wyrzec rozumu pierwszego:

> W szalonym wyrzeczeniu się rozumu indywidualnego zostaje osiągnięty rozum powszechny. Najwięksi filozofowie, zarówno chrześcijańscy jak i pogańscy, wszyscy ci, dla których filozofia była święta, uznawali istnienie wyższego boskiego rozumu — Logosu, w którym podmiot i obiekt są tożsame, odsłaniali oni działanie Logosu w człowieku [FW 55].

Taka gnoseologia, jak Bierdiajew pisał, ma charakter „soborowy i kosmiczny", ponieważ opiera się na przekonaniu o istnieniu „życia ducha" jako bytu najbardziej pierwotnego i dlatego poprzedzającego wszelką naukę o poznaniu [FW 70]. Myśliciel odróżniał gnoseologię opartą na faktach nauk empirycznych od gnoseologii opartej na faktach nauk historycznych, a im obu przeciwstawiał „gnoseologię opartą na faktach religijnego Objawienia" [FW 76]. Taka właśnie gnoseologia ma charakter „kościelny, soborowy, powszechny[30] i Boży" [FW 80]. W procesie poznania podmiot nie stanowi biernego odbicia bytu, ani też nie jest jego twórcą, lecz staje się „żywym agentem w bycie, tym który rozwija byt, podwyższa jego twórczą energię, tworzy wartości bytu" [FW 80]. Powołując się na Baadera, Bierdiajew twierdził, że „*poznawanie prawdy oznacza bycie prawdziwym*" [FW 80]. Poznawanie prawdy, czyli bycie w prawdzie jest możliwe tylko dzięki miłości do prawdy. Człowiek, który poznaje, czuje zarazem intuicyjnie, że na dnie upadłego świata i człowieka ukryte jest dobro, pochodzące od Boga:

> Czyż prawdziwa filozofia nie powinna być wyznaniem miłości dwóch zakochanych? (...) Miłość do Boga jest właśnie poznaniem Boga, miłość do świata jest poznaniem świata, miłość do człowieka jest poznaniem człowieka [FW 83].

Identycznie jak przed nim Sołowjow, Bierdiajew odrzucał antymaterialny spirytualizm — którego korzenie odnajdywał w myśli indyjskiej — na rzecz realizmu, który z Grecji został przejęty przez chrześcijaństwo [FW 87]. Kościół chrześcijański, jak pisał, zasymilował w sobie „wielką prawdę pogaństwa — ziemię i realistyczne odczucie ziemi". Aby nastąpiło odrodzenie chrześcijańskiego Kościoła, musi wcześniej nastąpić „powrót do starej prawdy pogaństwa, do realizmu matki-ziemi". Chrześcijaństwo duchowe znajduje się o wiele dalej od Boga aniżeli kościelny realizm [FW 34].

W tej Bierdiajewowskiej próbie rehabilitacji elementu materialnego w transcendentnej religii można dostrzec wyraźny wpływ Sołowjowa, dla którego chrześcijaństwo również było syntezą Boga, człowieka i natury. W trzeciej mowie o Dostojewskim (1885) Sołowjow wyróżnił w religii Chrystusa trzy elementy: Boga, człowieka i naturę. Europejska nowożytna historia, jak pisał, dokonała „zgubnego rozdzielenia tych trzech zasad". *Mistycy* (pietyści i kwietyści) próbowali się zatracić w „kontemplacji Bóstwa", gardząc zarazem ludzką wolnością i materialną naturą. *Humaniści* (racjonaliści i idealiści) uznawali wyłącznie zasadę ludzką, ogłaszając „absolutną samowystarczalność i przewagę ludzkiego rozumu oraz wymyślonej przez niego idei". W Bogu dostrzegali tylko „zarodek człowieka", a przyroda w ich mniemaniu była jedynie „ludzkim cieniem". Naturaliści (realiści i materialiści) „wypędzili ze swego światopoglądu wszelkie ślady ducha i Bóstwa i chylą czoła przed martwym mechanizmem natury". Zadanie chrześcijaństwa polega na połączeniu tych trzech zasad w jedną harmonijną syntezę:

---

[30] W duchu Kiriejewskiego i Chomiakowa Bierdiajew napisał, że „filozof powinien znać wszelkie tajemnice narodowego życia religijnego i w nich szukać oparcia" [FW 54].

Idea chrześcijańska głosi wcielenie Bożej zasady w życie natury poprzez wolny akt ludzki, łącząc wiarę w Boga z wiarą w Bogo-człowieka oraz w Bogo-materię (Bogarodzicę)[31].

Swoją „filozofię wolności" Bierdiajew określał także mianem „realizmu transcendentnego" [FW 22] oraz „realizmu mistycznego" [FW 27], zawierającego w sobie wszelkie ponadnaturalne i ponadracjonalne prawdy chrześcijaństwa. Zmartwychwstanie Jezusa — wbrew poglądom wczesnochrześcijańskich gnostyków i nowożytnych teozofów — nie miało dla niego charakteru naturalnego, lecz było nadprzyrodzonym cudem [FW 23]. Chrześcijańskie dogmaty nie były intelektualną teorią (Bierdiajew odrzucał teorię Harnacka, podług którego dogmaty stanowiły „racjonalizację chrześcijaństwa" [FW 25]), lecz miały wymiar życiowo-mistyczny. Św. Paweł, nim sformułował dogmat o Odkupieniu, realnie i fizycznie przeżywał obecność Boga [FW 24]. Podobnie Atanazy Wielki zapożyczał swoją mądrość z „ascetycznego wysiłku pustelników, którzy z kolei czerpali światło z doświadczenia" [FW 25].

Bierdiajew — co należy mocno podkreślić — wbrew Kantowi ogłosił potrzebę stworzenia filozofii posługującej się nieracjonalnym językiem objawionej transcendentnej prawdy. Nie oznaczało to, rzecz jasna, aby taka filozofia miała być „służką teologii". Przeciwnie, gdyby tylko na powrót stała się ona „organiczną funkcją religijnego życia", to tradycyjna teologia byłaby już wtedy całkowicie zbyteczna. Filozofia, które odnajdzie swą życiodajną siłę w „religijnym doświadczeniu", nie tylko nie stanie się scholastyką, lecz wystąpi przeciw wszelkiej „scholastycznej apologetyce" [FW 26]. Odwołując się świadomie do tradycji Kiriejewskiego i Chomiakowa, Bierdiajew napisał:

Cały rozwój ludzkiej kultury, cały rozwój światowej filozofii uświadomił człowiekowi, że powszechna prawda objawia się jedynie *powszechnej świadomości, czyli świadomości soborowej, kościelnej*[32]. (...) *Najwyższą krytyczną instancją w dziele poznania nie może i nie powinna być ani instancja racjonalistyczna, ani intelektualistyczna, lecz pełne integralne życie ducha* (...) [FW 27-28].

Tylko taka filozofia zdoła przezwyciężyć indywidualizm oraz wszelką ograniczoną historyczność i skieruje człowieka ku celom ponadludzkim i ponaddziejowym [FW 24].

Druga historiozoficzna część *Filozofii wolności* została podzielona na trzy rozdziały: 1. *Pochodzenie zła i sens historii*; 2. *O chrześcijańskiej wolności*; 3. *Mistyka i Kościół*. Pierwszy fragment stanowił w miarę systematyczny wykład historiozofii, stojącej w ostrej opozycji względem areligijnego humanizmu (Oświecenie, pozytywizm, marksizm). Odpowiadając na pytanie o genezę „chorobliwego kryzysu współczesnej ludzkości", myśliciel stwierdził, że ta niemoc jest ściśle powiązana z „trudnością wyjścia z epoki *psychologicznej*". Owa epoka — której głównym przedstawicielem był w oczach Bierdiajewa Kant — miała charakter subiektywistyczny. Głosząc potęgę „zamkniętego indywidualizmu", rządziła się „nastrojami i przeżyciami, nie powiązanymi z żadnym absolutnym centrum". Tymczasem dziewiętnastowieczna próba odnalezienia *centrum fałszywego* oparła się na wierze w najwyższą potęgę nauki i w możliwość zbudowania doskonałego społeczeństwa na ziemi. W podobnym obiektywizmie, który był równie nieprawdziwy jako postkantowski psychologizm, Bierdiajew dostrzegał apologię „fałszywego uniwersalizmu", opartego na niewolnictwie osoby wobec natury i społecznej grupy. „Osoba z jej wiecznymi celami" została zredukowana do „fikcji szczęśliwości przyszłych pokoleń". Wyznawcy „pozytywizmu i teorii socjalnego środowiska" uważają, że ta właśnie

[31] W. S. S o ł o w j o w, *Sobranije soczinienij*, t. III, Briussiel 1966 s. 212-213. Sołowjow był przekonany, że tę potrójną prawdę zrozumiał i głosił Dostojewski, który był zarówno *mistykiem* jak i *humanistą* oraz *naturalistą* — *ibidem*, s. 213.

[32] Dla Bierdiajewa wolny mistyczny Kościół jako przestrzeń obca niewolnictwu i konieczności, nie miał nic wspólnego ani z klerykalizmem, ani z tradycyjną teologią [FW 27].

„fikcja" nada sens śmierci każdej jednostki. Bierdiajew zaś stwierdził, że taki światopogląd nie może odnaleźć skutecznego lekarstwa na przemijanie osoby. W tym systemie rozumienia świata i człowieka dokonał się nieuzasadniony akt ubóstwienia „ludzkości naturalnej i socjalnej." Wiecznie rodzący się i wiecznie umierający rodzaj ludzki „bezlitośnie zniszczył wszelkie nadzieje osoby na życie wieczne i doskonałe". Teoria głosząca potrzebę i możliwość doskonalenia ludzkości wyłącznie w zamkniętych granicach procesu historycznego była w oczach myśliciela „teorią o trupim zapachu":

> Ziemski duch ludzkości, która poszła drogą węża, zahipnotyzował człowieka ułudną ideą *postępu* i wyłaniającego się u końca tego postępu ziemskiego raju. Człowiek uległ tej pokusie i nie zauważył bezsensu służby postępowi, swego podporządkowania beneficjentom nadchodzącego raju. Postęp kwitnie na cmentarzu, a cała kultura doskonalącej się ludzkości jest skażona trupim jadem [FW 123].

Z dalszych rozważań Bierdiajewa wynikało, że najważniejszym zadaniem stojącym przed człowiekiem w procesie historycznym jest poszukiwanie drogi do osobowej nieśmiertelności. W porządku naturalnym, czyli w życiu *rodzaju ludzkiego*, wszystko jest podporządkowane „prawom rozkładu". Każde odchodzące pokolenie „swoimi trupami nawozi grunt dla rozkwitu młodego życia". Konkretna ludzka osoba przekształca się w narzędzie dla tworzenia nowych osób, które w niedługiej przyszłości czeka ten sam zły los. Jedyny ratunek przed śmiercią stanowi w tym światopoglądzie ciągły akt rodzenia nowych pokoleń. Jednakże nikt spośród tych, którzy dzisiaj walczą i cierpią, nie osiągnie „raju przyszłości" — dlatego „związek człowieka z przyszłą ludzkością w naturalnym porządku przyrody jest związkiem fikcyjnym i iluzorycznym". Bierdiajew odrzucał pogląd o możliwości *biologiczno-rodzajowego* zwycięstwa nad śmiercią, twierdząc, iż takie zwycięstwo jest możliwe wyłącznie w wymiarze *transcendentno-indywidualnym* [FW 123-124]. W tej części rozważań Bierdiajew odniósł się do „filozofii wspólnego czynu" Fiodorowa. Twierdził, że już po napisaniu powyższego fragmentu zapoznał się z książką Kożewnikowa o Fiodorowie i dostrzegł w jego nauce uderzające podobieństwo do swego własnego światopoglądu: „Taki był przede wszystkim motyw stosunku do przodków, do «ojcostwa», uświadomienie sobie konieczności pracy dla przodków na rzecz przywrócenia im życia, wcale w nie mniejszym stopniu aniżeli pracy dla potomków" [FW 124].

Pozytywizm, tak jak to przedstawiał Bierdiajew, oddał nieszczęsnego człowieka we władzę „ułudnego fenomenalizmu". Walcząc o przetrwanie w przyrodzie, człowiek zatracił prawdziwy *sens* życia, a w pogoni za bytem naturalnym każda jednostka niepostrzeżenie umiera. „Fałszywa filozofia" zaszczepiła człowiekowi świadomość nędzy jego pochodzenia, wmawiając mu zarazem, że boski wymiar człowieka nie jest związany z konkretną żywą osobą, lecz wynika z faktu wielkiej przyszłości ogólnego rodzaju ludzkiego:

> Zgodnie ze współczesną świadomością człowiek nie posiada głębokiego zakorzenienia w bycie, nie posiada boskiego pochodzenia, jest dziecięciem prochu; ale właśnie dlatego powinien stać się bogiem, czeka go ziemska potęga i królowanie w świecie. Duchowe plebejstwo człowieczego pochodzenia uczyniono gwarancją arystokratycznej przyszłości człowieka: człowiek jest niczym i dlatego będzie wszystkim, człowiek jest robakiem i dlatego będzie królem, człowiek nie jest boski podług swego pochodzenia i dlatego będzie boski [FW 125][33].

Taki pogląd dominuje zarówno w „epoce psychologicznej", w której panuje solipsyzm i subiektywny idealizm, jak i w „epoce fałszywego obiektywizmu", w której panuje filozofia

[33] Warto podkreślić, jak adekwatnie opisał tu Bierdiajew istotę marksizmu. Przypomnijmy jeszcze raz, co pisał Plechanow: „Jestem robakiem — mówi idealista. Jestem robakiem, dopóki nie mam wiedzy — sprzeciwia się materialista-dialektyk; ale jestem bogiem, gdy *wiem*. Tantum possumus, quantum scimus!" — G. W. Plechanow, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. I, Moskwa 1956 s. 691; por. powyżej, s. 381.

naturalizmu i materializmu [FW 126]. Ponieważ żadna z tych dwóch epok nie potrafiła uratować człowieka jako osoby, to Bierdiajew przeciwstawiał im obu „epokę prawdziwie obiektywną i realistyczną". Tylko ta trzecia nowa epoka, którą Bierdiajew określił mianem *realistycznej*, zdoła połączyć człowieka z „prawdziwym bytem", który ma wymiar absolutny, a nie naturalny lub socjalny. Nowy *realizm* uznaje absolutne znaczenie i wieczną wartość osoby, ponieważ wbrew psychologizmowi i naturalizmowi wyraźnie dostrzega jej ponadhistoryczną genezę i centrum. Realizm ów stawia sobie przede wszystkim pytanie o ponadhistoryczny sens dziejów, w których w sposób mistyczny zostały połączone losy Boga, ludzkiej osoby i kosmosu:

> Zrozumienie sensu historii świata oznacza jednocześnie zrozumienie prowidencjalnego planu stworzenia, usprawiedliwienie Boga za istnienie tego zła, od którego zaczęła się historia, odnalezienie miejsca w świecie dla każdego cierpiącego i umierającego. Historia tylko wtedy ma sens, jeśli będzie *koniec* historii, jeśli na końcu będzie zmartwychwstanie, jeśli umarli powstaną z cmentarzyska światowej historii i zrozumieją całą swą istotą, dlaczego przyszło im zetleć, dlaczego w życiu cierpieli, i czym się zasłużyli dla wieczności, jeśli cały chronologiczny porządek historii wyprostuje się w jedną linię i dla wszystkiego znajdzie się ostateczne miejsce. Pytanie o sens historii jest pytaniem o pochodzenie zła w świecie, o przedwieczny (ros. *priedmirnyj*) upadek i o odkupienie. Wszystko, co żyło we wszystkich czasach, w różnych formach odczuwało, że poza czasem, w wieczności, czyli jeszcze przed powstaniem świata został dokonany jakiś straszny zły czyn, że w tym złym czynie wszyscy uczestniczyli i są za niego odpowiedzialni. Pragnieniem odkupienia jest przepełniona cała historia świata, a sens tej historii może być zrozumiany tylko jako odkupienie [FW 127-128].

To właśnie pytanie o pochodzenie zła stanowiło historiozoficzne centrum ówczesnego Bierdiajewowskiego światopoglądu. Z pojmowaniem genezy zła było ściśle powiązane dwojakie rozumienie istoty człowieka. W pierwszym systemie istota ludzka jest traktowana jako „obrażona niewinność (...) zniewolona obcym jej żywiołem", od którego sama się powinna wyzwolić w procesie historycznym. Nie ulega wątpliwości, że taki obcy Bierdiajewowi pogląd miał charakter oświeceniowo-marksistowski.

W drugim światopoglądzie, czyli w bliskiej ówczesnemu Bierdiajewowi tradycyjnej refleksji chrześcijańskiej, zło, cierpienie i śmierć są pojmowane jako rezultat „przedwiecznego bogoodstępstwa", „wolnego wyboru złej drogi" — za zło jest tu odpowiedzialny każdy człowiek. Rosyjski myśliciel odwoływał się w swej refleksji do Biblii jako do „konkretno-religijnego źródła filozofii grzesznego upadku". Twierdził jednak, że Księga Rodzaju powinna być rozumiana nie tylko konkretnie, lecz również mitologicznie i symbolicznie. Pierwszy grzech ludzki dokonał się przed-historycznie, jeszcze w „idealnym procesie Bożej dialektyki". Biblia o tym nie wspomina dlatego, ponieważ sama jest wytworem ograniczonej „starej świadomości ludzkiej". Księga Rodzaju opisała upadek w granicach historii, jako „prosty dramat z udziałem ograniczonej liczby osób". Jednak, zdaniem myśliciela, w starym opisie nie została jeszcze oddana „pełna prawda o uczestnictwie wszystkich w grzechu". Opis biblijny został przez Bierdiajewa dopełniony Sołowjowowskim mitem o upadłej duszy świata:

> Od Boga odłączyła się *dusza świata*, nosicielka soborowej jedności stworzenia, dlatego wszystko i wszyscy w świecie uczestniczyli w grzechu bogoodstępstwa, będąc odpowiedzialnymi za grzech pierworodny. W nim bowiem na sposób wolny uczestniczyła każda istota, każde źdźbełko trawy [FW 132].

Grzech Adama i Ewy był w tym schemacie potraktowany jako konkretna i historyczna pochodna aktu dokonanego już przedwiecznie, wewnątrz samego Bóstwa. W jednym z momentów „mistycznej dialektyki", w momencie sporu Stwórcy i stworzenia, „byt zapadł na ciężką chorobę, która ma swój konsekwentny przebieg, swoje już chronologiczne momenty".

Jednak geneza grzechu jest pozaczasowa i pozaświatowa [FW 129-130] — taka teza musiała mieć swą podstawę w Bierdiajewowskim przekonaniu o *preegzystencji dusz*. W *Filozofii wolności* myśliciel nie odniósł się jeszcze do tej kwestii, ale już w kilka lat później w *Sensie twórczości* napisał wyraźnie, iż „preegzystencja dusz — to absolutna metafizyczna prawda". Dusza została stworzona przez Boga-Stwórcę w wieczności, a więc przed stworzeniem świata, dlatego jej pierwsze podstawy są boskie i całkowicie niezależne od kosmosu i czasu [ST 355]. Owe przedwieczne dusze miały charakter indywidualno-osobowy, dlatego Bierdiajew mógł dodać, że „osoba została stworzona przedwiecznie w Bogu" [ST 367]. Już w 1939 roku, dokonując fundamentalnego dla swojej eschatologicznej historiozofii rozróżnienia „osoby" (ros. *liczność*) od „jednostki" (*indiwiduum*), Bierdiajew stwierdził, że ta ostatnia jest bytem ściśle historycznym, gatunkowym, przeto podlegającym narodzeniu i śmierci. Tymczasem osoba — która nie jest zrodzona ani przez „gatunkowy proces kosmiczny", ani „przez ojca i matkę" — ma swe korzenie w Bogu [RiS 31-32]. Zauważmy, że z podobnej dystynkcji wynikało Bierdiajewowskie poparcie dla Platońskiej tezy o preegzystencji duszy-osoby.

Dla Bierdiajewa *zło* było „stworzeniem, które ubóstwiło samo siebie". Szatan (Antychryst) zapragnął stanąć na miejscu Stwórcy, aby tym samym „stać się nowym bogiem stworzenia". Starożytny wąż umiał przekonać ludzi, że jeśli pójdą za nim, staną się „jako bogowie". Cel jego akcji, czyli „wiedza, wolność, bogactwo, szczęście", miał pozory dobra. Faktyczne zło tego świata (morderstwo, przemoc, zniewolenie, gniew) było dopiero skutkiem „zła źródłowego, które kusiło, udając dobro" [FW 136-137]:

> Bądźcie jako bogowie — w tym nie ma niczego złego; ten cel jest zaiste religijny i Boży, to Bóg postawił go przed ludźmi, zażądał, aby byli do Niego podobni. W Chrystusie dokonało się przebóstwienie (théosis) ludzkiej natury. On chciał, aby ludzie byli jako bogowie, to był Jego cel. Żadnego swojego celu, swojego nowego bytu duch zła nie mógł wymyślić, ponieważ cała pełnia bytu była zawarta w Bogu; jego wymysł mógł być tylko kłamstwem, wyłącznie niebytem udającym byt, karykaturą. Pokusa wężowej, lucyferowskiej wiedzy nie dlatego jest grzeszna, że sama wiedza jest grzeszna, lecz wyłącznie dlatego — że ta pokusa jest niewiedzą, ponieważ wiedza absolutna dana jest poprzez zespolenie się z Bogiem. (...) Wstąpiwszy na drogę zła, ludzie nie stali się bogami, lecz zwierzętami, nie stali się wolnymi, lecz niewolnikami, podpadli pod władzę prawa, śmierci i cierpienia [FW 137].

Bierdiajew sądził, że pogląd, który najpierw odrzuca istnienie Boga, a następnie traktuje zło wyłącznie w kategoriach przyrodniczo-socjologicznych, zrodził się paradoksalnie jako wyraz rozpaczy w obliczu potęgi historycznego nieszczęścia. Skoro odpowiedzialność za zło spadała teoretycznie na Stwórcę, to było również oczywiste, że samo istnienie Stwórcy musiało zostać zakwestionowane. Dlatego właśnie za źródło zła został tu uznany „bezsensowny porządek natury", jako „za nic nie odpowiadający zewnętrzny żywioł" [FW 128].

Tymczasem w refleksji chrześcijańskiej, którą Bierdiajew w tym punkcie całkowicie przyjmował, „bezsensowny porządek natury" miał swą genezę w „irracjonalnej tajemnicy *wolności grzechu*" [por. FW 138] — był więc jego skutkiem, a nie przyczyną. Stworzenie, które wykorzystało daną mu wolność, wybrało od razu szlak bogoodstępstwa, poszło drogą naturalną i samo siebie podporządkowało prawom rozkładu. Przeto początek tragicznej historii świata leży w *grzechu*, a sens dziejów polega na „odkupieniu grzechu i powrocie stworzenia do Stwórcy, wolnym zjednoczeniu wszystkiego i wszystkich z Bogiem, przebóstwieniu wszystkiego, co się znajduje w sferze bytu i ostatecznym wyparciu zła w sferę niebytu" [FW 139].

W powyższym stwierdzeniu można usłyszeć wyraźne echa Sołowjowowskiej idei „pozytywnej wszechjedności" [por. FW 133], która w wykładzie Bierdiajewa miała stanowić złoty środek pomiędzy panteizmem a dualizmem. Rosyjskiemu myślicielowi był obcy zarówno „panteistyczny monizm", który odrzucał absolutną różnicę pomiędzy złem a do-

brem, jak i „manichejski dualizm", który głosił istnienie dwóch jednakowo potężnych zasad: złego i dobrego Boga [FW 132]. Dla Bierdiajewa bowiem cała przyroda stanowiła „organiczną hierachię żywych istot". Zajmujący w tej hierachii centralne i najwyższe miejsce człowiek, miast być „dobrym królem natury", sam zaraził przyrodę „grzechem odstępstwa". Jednocześnie stał się niewolnikiem tej niższej natury, „wobec której straszliwie zawinił i którą teraz powinien ożywić" [FW 140]. Dlatego chrześcijaństwo miało być dla Bierdiajewa — podobnie jak dla Fiodorowa — „religią wskrzeszenia ciała":

> Chrześcijaństwo jest nie tyle wiarą w nieśmiertelność duszy, w jej naturalną transformację, co wiarą we wskrzeszenie, które powinno być wywalczone powszechnie, powinno być udziałem całego kosmosu. Chrześcijaństwu jest obce abstrakcyjnie-spirytualistyczne pojmowanie nieśmiertelności: jest to religia wskrzeszenia ciała, a ciało (ros. *płot'*) świata ma dla tej wiary absolutne znaczenie [FW 141].

W duchu Sołowjowa Bierdiajew twierdził, że religia Chrystusa jest w równej mierze spirytualna co materialna, a chrześcijańska nauka o wskrzeszeniu ciała „potwierdza sens życia w tym świecie, sens historii świata", a zarazem „usprawiedliwia kulturę świata". Aby zasłużyć na nieśmiertelność, należy żyć a nie umierać, jako że dzieło Odkupienia musi się dokonać poprzez „ziemską historię człowieka" [FW 142]. Jednakże spór między Stwórcą a stworzeniem, tak jak to przedstawiał Bierdiajew, nie może zostać zakończony dzięki wysiłkowi samego człowieka. Ludzkość po upadku utraciła swoją wolność, poddała się władzy konieczności i popadła w niewolę u szatana. Wolność została zrealizowana przez stworzenie nie jako „norma bytu", lecz jako „samowola", nie jako „wolność *do*", lecz jako „wolność *od*". Po swoim upadku człowiek jako „dziecko śmierci" nie umie samodzielnie powrócić do praźródła wszelkiego bytu, nie potrafi zbawić świata własnymi siłami. Jego natura została bowiem zniewolona przez żywioł zła i swoją jedną połową człowiek przeszedł do „sfery niebytu". Dlatego wolność musiała mu zostać zwrócona „aktem Bożej łaski, interwencją samego Boga w losy historii świata". Ten akt nie posiadał w sobie nawet najmniejszego śladu zniewolenia, jako że dokonało się w nim „wyzwolenie ludzkości z niewoli u zła, zwrócenie utraconej wolności". W swoim upadku ludzkość zrealizowała wolność *formalną* jako ucieczkę od doskonałego bytu (wolność niebytu). Objawienie Boga w historii stworzyło możliwości dla zaistnienia wolności *materialnej*, w której ludzka natura na nowo połączy się z Bogiem [FW 142-143].

W centrum historii — tak jak ją pojmował i opisywał za Czaadajewem i Sołowjowem Bierdiajew — stał wcielony Bóg, czyli Chrystus. Cały sens przedchrześcijańskich dziejów sprowadzał się do przygotowania gruntu dla Jego wcielenia. Ważną rolę odegrał w tym procesie zarówno Stary Testament ze swymi prorokami, jak i pogaństwo oraz grecka filozofia, zarówno religie Wschodu, jak i pogański Rzym. Ludzkość musiała przejść poprzez wszystkie stadia pierwotnego naturalnego objawienia, przez pogański politeizm, indyjskie odrzucenie świata i żydowski monoteizm, przez „najwyższe stopnie filozoficznej samoświadomości w Grecji" (greckie misteria). Ważny moment historii przed Chrystusem stanowiło powstanie i rozwój Rzymu, który dokonał aktu zjednoczenia ludzkości przez powszechną ponadnarodową kulturę [FW 149-150].

Powstanie wszystkich powyższych religii i systemów było możliwe tylko dlatego, że „świat, który odpadł od Boga, mimo wszystko zachował z nim mistyczną łączność, choćby naruszoną" [FW 148]. Zauważmy, że ta opinia Bierdiajewa pozostawała w całkowitej harmonii z poglądami Sołowjowa, który również nie traktował pierworodnego odstępstwa jako aktu absolutnego i nieodwołalnego. Obydwaj myśliciele byli zarazem zgodni, gdy w procesie przygotowania chrześcijaństwa dostrzegali wielką rolę judaizmu (Jerozolima) i pogańskiego Antyku (Ateny). Tutaj różnili się w istotny sposób od Czaadajewa, który — jak pamiętamy — zdecydowanie oddzielał świat Starego Testamentu od świata helleńskiego. Ten pierwszy stanowił dla niego

zapowiedź objawienia Nowego Testamentu, ten drugi chciał tylko oddać świat w ręce sił ciemności. Tymczasem Bierdiajew uważał, że procesie przygotowania chrześcijaństwa równie wielką rolę jak prorocy Starego Testamentu odegrali filozofowie-mędrcy Hellady [FW 150-151]. Wielkim przeciwnikiem tej Sołowjowowskiej tezy stanie się w Rosji irracjonalista Szestow[34].

Objawienie Chrystusa stanowiło w wykładzie Bierdiajewa — podobnie jak wcześniej u Czaadajewa i u Sołowjowa — fakt o nie spotykanym do tej pory znaczeniu. Sołowjow, jak pamiętamy, mówił o tym Objawieniu jako o „węźle" światowej historii, hegliści w podobnym przypadku mówili o jakościowym „skoku", a Bierdiajew pisał następująco:

> Ani jedna stara religia, ani pogaństwo, ani braminizm, ani nawet Stary Testament, nie była jeszcze religią zbawienia; w żadnej z religii przedchrześcijańskiej nie było obietnicy odnowy stworzenia w idealnym kosmosie, obietnicy powszechnego wskrzeszenia, wiecznego i pełnego życia. W żadnej z tych religii nie tylko nie było nadziei na zbawienie osoby, ale nie było nawet świadomości absolutnego znaczenia osoby [FW 151].

I to właśnie dla Bierdiajewa stanowiło istotę chrześcijaństwa jako religii zbawienia kosmosu poprzez *wskrzeszenie* każdej indywidualnej *osoby*. To, do czego Czaadajew i Sołowjow dochodzili poprzez długie lata swojej ewolucji twórczej, u Bierdiajewa stawało się już punktem wyjścia. Co późny Bieliński i Hercen starali się odnaleźć w granicach historycznej immanencji, to Bierdiajew odnajdywał w harmonii historii z transcendencją. Powyższy fakt stanowi dobitny dowód na to, że myśl rosyjska rozwijała się konsekwentnie i broniła z różnych metafizycznych punktów widzenia podobnych *osobowych wartości*.

Naukę o historii — wbrew marksizmowi (Plechanowowi), a zgodnie z Rickertem — uważał Bierdiajew za dziedzinę „indywidualną, niepowtarzalną i konkretną", niepodobną do nomotetycznych (uogólniających) nauk przyrodniczych. „Naukowa" teoria historii („pusta socjologia"), traktująca dzieje jako następstwo powtarzalnych zjawisk wywołanych przez „prawa historii", była w oczach Bierdiajewa „teologią pozytywistów", w której został zatracony wszelki element indywidualno-osobowy. Tej metodzie rosyjski myśliciel przeciwstawiał „religijne rozumienie historii", które jest „zawsze indywidualne i zarazem uniwersalne". W centrum religijnej historii stoi Chrystus jako „fakt indywidualno-niepowtarzalny". Świadomość religijna w przeciwieństwie do świadomości naukowej nadaje sens bytom „absolutnie indywidualnym", nie uznając żadnych innych bytów poza nimi. W religii, to co ogólne i uniwersalne, jest zarazem indywidualne, a „religijny plan historii" wcale nie stanowi — wbrew temu, co twierdzą pozytywiści — schematycznego ciągu zdarzeń. Prorocze przepowiadanie przyszłości nie zawiera w sobie „abstrakcyjnego schematu", lecz „odsłania żywą indywidualną tragedię" [FW 177].

Bierdiajew był przekonany — co znów stanowi bardzo ważny moment jego światopoglądu — że istota chrześcijaństwa zawiera się nie w moralnej nauce i pouczeniach Ewangelii, lecz w „osobie Chrystusa, w kosmicznej roli tej nadprzyrodzonej Osoby". Ewangelia w oczach autora *Filozofii wolności* — wbrew temu, co na rosyjskim gruncie głosił Tołstoj, a w zgodzie z Sołowjowem — stanowiła „naukę o Chrystusie jako Odkupicielu i Zbawicielu świata", a nie „naukę Chrystusa". Pod pojęciem „nauki Chrystusa" Bierdiajew rozumiał ewangeliczną moralność, w której nie dostrzegał niczego absolutnie nowego i oryginalnego w porównaniu ze Starym Testamentem, etyką Indii, moralnością Sokratesa, stoików i Kanta[35]. Opinię Bierdiajewa, który pisał, iż chrześcijaństwo nie wniosło niczego nowego do etyki judaizmu, buddyzmu i Antyku, potwierdził później Kropotkin.

---

[34] Por. L. Szestow, *Umozrienije i Apokalipsis. Rieligioznaja filosofija Wł. Sołowjowa*, [w:] idem, *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja filosofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, Paris 1964 s. 25-91.

[35] Kant pojawił się tutaj zupełnie niepotrzebnie, ponieważ jego nauka tkwiła korzeniami w chrześcijaństwie.

Odrzucając transcendencję Chrystusowej nauki, rosyjski anarchista dostrzegał jej etyczne pokrewieństwo względem starszego od niej buddyzmu: „Tą nową zasadą, którą chrześcijaństwo i buddyzm rzeczywiście wnosiły do życia ludzkości, było żądanie od człowieka *pełnego przebaczenia temu, który uczynił mu zło*"[36]. Ani Kropotkin, ani Bierdiajew nie zauważyli, że całkowicie nowym i oryginalnym elementem etyki chrześcijańskiej była zasada miłości bliźniego. Postulat, że miłość drugiego ma być tak samo silna jak egoizm własny („Kochaj bliźniego swego jak siebie samego"), z jednej strony niwelowała ten egoizm, a z drugiej — rozszerzała miłość jednostki również na jej wrogów. Jednak Bierdiajew sądził, że cała „nauka chrześcijańska" była przygotowana przez mądrość wschodnią i grecką. Zdaniem myśliciela, nawet chrześcijańskie sakramenty miały swój pierwowzór w sakramentach religii starożytnych. W świecie przed Chrystusem dojrzewała „kosmiczna atmosfera dla bogosynostwa", a w różnych częściach tego świata istniało już wiele elementów chrześcijańskich [FW 155]. Na pytanie, dlaczego wcielenie Jezusa było czymś absolutnie nowym w historii, Bierdiajew odpowiadał:

> *Jedno tylko w chrześcijaństwie było absolutnie nowe i oryginalne — Sam Chrystus; Jego tylko nie było jeszcze w świecie i innego Chrystusa nigdy nie będzie.* Chrystus jest jedynym, niepowtarzalnym punktem zjednoczenia elementu Bożego i ludzkiego; tylko raz w historii świata można było zobaczyć Boga w ciele, zbliżyć się do Niego, dotknąć Jego ciała, odczuć Jego bliskość. (...) Bóg objawiał się człowiekowi również w starych religiach, ogłaszał ludziom Swoją wolę poprzez Swoich wybranych ludzi, ale nigdy przed Chrystusem Bóg się nie wcielał, nie ukazywał się w obrazie osoby. Tylko raz w historii świata była dana możliwość ujrzenia Boga w obrazie ludzkim, i to stanowiło cud historii, jedyny podług swego znaczenia cudowny fakt odkupienia i zbawienia [FW 155-156].

Chrystus tym się różnił od Buddy, Sokratesa i Mahometa, że jego wcielenie zmieniło kosmiczną strukturę świata, który stał się naczyniem dla „siły nie z tego świata". Bierdiajew pisał — będąc w tej opinii bliski Czaadajewowi i Sołowjowowi — że we wcieleniu *transcendencja* uzyskiwała wymiar ludzki, stawała się *immanentna* względem człowieka i historii [FW 160]. Chrystus nie przyszedł na ziemię w sławie i chwale i nie chciał przerażać człowieka potęgą swojej władzy, ponieważ pragnął jego wolnej miłości. Gdyby objawił się jako król świata, to ziemska historia natychmiast osiągnęłaby swój kres. Skoro jednak Bóg nie stworzył człowieka jako istoty „przymusowo doskonałej", to również wcielony Chrystus odwoływał się do ludzkiej swobody wyboru. W niej bowiem zawiera się zarówno tajemnica przedwiecznego grzechu jak i tajemnica obecnego odkupienia. W tym ostatnim akcie wolność wyprze się dawnego grzechu i na nowo zjednoczy się z Bożą miłością.

Jako Król Chrystus objawi się dopiero na końcu historii i będzie wtedy władcą „królestwa tysiącletniego", do którego wejdą tylko ci, którzy „pokochali Ukrzyżowanego, dostrzegając w Nim w wolny sposób Boga i Króla" [FW 157]. Wbrew Orygenesowi i młodemu Sołowjowowi, a zgodnie z apokaliptyczną nauką św. Augustyna oraz wizjami Swedenborga, Bierdiajew odrzucał w tym okresie swej twórczości możliwość „powszechnego zbawienia". Twierdził, że w starym i nowym orygenizmie zawiera się element „osłabiającego filantropizmu". Idea piekła, jak pisał, jest usprawiedliwiona poprzez wolność człowieka — człowiek obdarzony tą godnością „nie może i nie chce być zbawiony na siłę" [FW 185].

W *Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego tytułowy bohater zarzucił Chrystusowi, że w odpowiednim momencie nie zszedł On z krzyża, aby dowieść tłumowi swojej boskości. Inkwizytor doskonale rozumiał intencje Ukrzyżowanego („Nie zszedłeś dlatego, bo znów nie chciałeś zniewolić człowieka poprzez cud i pragnąłeś wiary wolnej, nie popartej cudem"), ale był zarazem

[36] P. A. Kropotkin, *Etika*, Moskwa 1991 s. 109.

przekonany, że Chrystus przecenił ludzkie możliwości. Odrzucenie cudu, jak sądził krytyk Jezusa, pociąga za sobą natychmiastowe odrzucenie Boga, albowiem „człowiek szuka nie tyle Boga, ile cudów"[37]. Inkwizytor twierdził, iż to on sam wynalazł potrójne lekarstwo przeciwko wszelkim chorobom świata: cud, tajemnicę i autorytet[38]. Bierdiajew w *Filozofii wolności* sprzeciwił się tej magicznej religii „cudu, tajemnicy i autorytetu", jako że pozostając w zgodzie z duchem Ewangelii oraz z ogólnym przesłaniem myśli Czaadajewa i Sołowjowa — nigdy nie przyjmował idei „Boga mechanicznego" (*Deus ex machina*):

> Chrystus nie dokonywał cudów w historii, odrzucił tę diabelską pokusę, ponieważ w wolności człowieka widział sens historii, ponieważ cuda byłyby przemocą i nie pozostawiałyby miejsca dla godności, dla zasługi miłości do Niego [FW 158].

Prawdziwy wielki cud, którego dzisiaj oczekuje każdy indywidualny człowiek i cały kosmos, dokona się dopiero na końcu historii, „gdy wszyscy nasi umarli wstaną z grobów i ożyją". Wiara w ten cud oparta jest na „*cudzie zmartwychwstania Chrystusa*" [FW 158]. Bierdiajew natychmiast dodawał, że również to cudowne wydarzenie, będące pierwszym w historii świata absolutnym zakwestionowaniem porządku natury, odbyło się bez „przemocy dowodu" (ros. *dokazatielnoje nasilije*) [FW 159].

Historyczne chrześcijaństwo uległo następnie kilku szatańskim pokusom, dokładnie tym samym, którym nie uległ Chrystus w czasie samotnego pobytu na pustyni. Uległość chrześcijan wobec „pokusy cudu" i „pokusy chleba" oznaczała w oczach Bierdiajewa „kompromis prawdziwej religii Chrystusa z królestwem księcia tego świata". Rosyjski myśliciel był gorącym przeciwnikiem idei „chrześcijańskiego państwa", uważając ją za zgubną pozostałość pogaństwa [FW 161]. Tragizm chrześcijańskiej historii wynikał, jego zdaniem, również z tego, że w religii Chrystusa nie została objawiona ostateczna prawda o chrześcijańskim społeczeństwie:

> W religii Chrystusa został dany Bogoczłowiek i została odsłonięta prawda o osobowym niebiańskim zbawieniu, ale nie było jeszcze dane Bogoczłowieczeństwo, nie została jeszcze całkowicie odsłonięta prawda o soborowym zbawieniu świata, o szlaku urzeczywistnienia ducha Chrystusowego we wszechświecie. W chrześcijaństwie nie było pozytywnej religijnej idei społeczeństwa (...) [FW 163][39].

Bogoczłowiek dokonał indywidualnego mistycznego aktu odkupienia świata, ale to jeszcze nie umożliwiło ludziom odnalezienia „bogoludzkiego szlaku historii". W dziejach po Chrystusie w dalszym ciągu miało miejsce wypieranie Boga z historii, nadal istniało w nich szerokie pole dla działań szatana, „który zawsze z radością podpowiada, jak lepiej urządzić świat", w czasach „gdy Duch Święty jeszcze nie natchnął ludzkości" [FW 164]. W tym kontekście Bierdiajew dokonywał krytycznego opisu dziejów historycznego chrześcijaństwa, zarówno na grecko-prawosławnym Wschodzie jak i na łacińsko-katolickim Zachodzie. Katolicyzm rozwinął, jego zdaniem, „fałszywą antropologię", w której Bóg został zastąpiony przez człowieka. W duchu Chomiakowa, Dostojewskiego i młodego Sołowjowa myśliciel pisał, że katolicka „fałszywa teokracja" („papocezaryzm") stanowiła jawną parodię Bogoczłowieczeństwa, władza Boga została

---

[37] F. M. Dostojewskij, *Polnoje sobranije sočinienij w tridcati tomach*, t. XIV, Leningrad 1976 s. 233.

[38] *Ibidem*, s. 232.

[39] Kropotkin, przeciwnie, dostrzegał w chrześcijaństwie wymiar socjalny, pisząc, że ta religia sformułowała „ideał socjalny", który wymagał oddania życia dla „szczęścia społeczeństwa" — P. A. Kropotkin, *op. cit.*, s. 105. Rację miał tu jednak Bierdiajew, który w swoim stwierdzeniu wyraźnie szedł śladami Sołowjowa, odróżniającego indywidualnego Bogoczłowieka od społecznego Bogoczłowieczeństwa. Należy jeszcze dodać, że „transcendentna soborowość" autora *Filozofii wolności* nie miała nic wspólnego z ideałem „anarchicznego kolektywizmu" Kropotkina.

tu wyparta przez władzę człowieka, „papież był uznany za zastępcę Chrystusa, i człowiek ten był prawie ubóstwiony" [FW 164]. Zachodni „papizm" stanowił zwykłą kontynuację pogańskiej idei Imperium Romanum, co w oczach Bierdiajewa stanowiło dowód na uległość Kościoła katolickiego w obliczu „jawnych pokus księcia tego świata" [FW 134]. W protestanckim duchu rosyjski myśliciel potępiał „pseudoreligijną antropologię zachodniego papocezaryzmu", która z jednej strony dokonywała nieuzasadnionego aktu ubóstwienia papieża i hierarchii kościelnej, a z drugiej — poniżała wszystkich innych ludzi [FW 164].

W historii prawosławia — a formułując swą tezę, Bierdiajew odchodził od Chomiakowa i Dostojewskiego, zbliżając się za to ku Sołowjowowi z okresu *Wielkiego sporu* — „antropologia" była całkowicie nieobecna, ale również tutaj stała się widoczna uległość wobec pokus pogańskiej historii. Na Wschodzie zachodni papocezaryzm miał swój odpowiednik w idei „cezaropapizmu", która była kolejną formą uświęcenia fałszywej doktryny „chrześcijańskiego państwa". Tymczasem Bierdiajew był święcie przekonany w duchu „mistycznego anarchizmu"[40], że rola państwa skończyła się wraz z nadejściem Chrystusa — ludzkość, która Go przyjęła, nie potrzebuje już władzy państwowej:

> Państwo ma pochodzenie czysto pogańskie, jest potrzebne tylko w świecie pogańskim; państwo nie może stanowić formy chrześcijańskiego społeczeństwa, dlatego właśnie katolicki papizm i bizantyjski cezaryzm są pozostałościami pogaństwa i dowodem na to, że ludzkość jeszcze nie przyjęła w siebie Chrystusa [FW 165].

Jednak w historiozoficznym schemacie *Filozofii wolności* obowiązywała Bossuetowsko-Sołowjowowska teza, że „wszystkie epoki historii mają głęboki religijny sens" [FW 169]. W związku z tym, „prowidencjalnie nieuchronne" było zarówno średniowieczne „zjednoczenie chrześcijańskiego Kościoła z pogańskim państwem" [FW 201], jak i następująca po nim epoka areligijnego humanizmu. Epoka Reformacji i humanizmu jako „zdrowa reakcja" w obliczu katolickiej „fałszywej teokracji" zyskiwała względnie pozytywną ocenę Bierdiajewa. „Względna racja" protestantyzmu wynikała z podjętej przez niego obrony praw osoby i wolności ludzkiej. Tę samą prawdę w sposób jeszcze bardziej śmiały ogłosił humanizm, który wyraził protest człowieka w obliczu „nieludzkiej antropologii" całego historycznego chrześcijaństwa (katolickiego papocezaryzmu i prawosławnego cezaropapizmu) [FW 166-167]. Ta Bierdiajewowska pozytywna ocena Reformacji stoi w opozycji względem „średniowiecznego" światopoglądu Czaadajewa. Autor *Filozofii wolności* był jednak bliski Sołowjowowi, dla którego pierwsza faza Reformacji („filozofia mistyczna") również miała swój głęboki sens: „Filozofia *mistyczna* ogłosiła istnienie Bożej zasady wewnątrz samego człowieka, wewnętrzną bezpośrednią więź człowieka z Bóstwem, (...) stłumiona przez zewnętrzną obrządkowość świadomość religijna odzyskała swoją wolność, a chrześcijańska prawda, która zastygła w formach historycznych, znów odzyskała swą życiową siłę"[41].

W historiozoficznym wykładzie Bierdiajewa epoka „samoutwierdzenia bezbożnej ludzkości" stanowiła etap pośredni między „nieludzką antropologią historycznego chrześcijaństwa" a „bogoludzką antropologią" przyszłości. „Bezbożna antropologia humanizmu" miała swój sens jedynie jako „trudne doświadczenie" (antyteza), przez które musiała przejść historyczna ludzkość. W dalszym rozwoju humanizmu, który doprowadził do powstania

[40] Twórcą „mistycznego anarchizmu" był Czułkow, który tuż po rewolucji 1905 roku opublikował pracę *O mistycznym anarchizmie* (1906). Wywołała ona wielki rezonans i polemikę w ówczesnej prasie. Problemem zajmował się zarówno Briusow jak i Sołogub — podajemy za hasłem autorstwa O. T. Jermiszyna, *Czułkow Gieorgij Iwanowicz*, opublikowanym w pracy *Russkaja filosofija. Słowar'*, Moskwa 1995 s. 611.

[41] W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. II s. 410.

Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela i do wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, dokonało się odrzucenie ponadludzkiej świętości oraz ubóstwienie historycznego człowieka. Bierdiajew pisał o tym bardzo krytycznie:

> Ostatecznie humanizm przekonał ludzi nowych czasów, że w obszarze tego świata kończy się wszelki byt, że poza tym nic nie ma, co jest zresztą wielce pocieszające, albowiem daje możliwość ubóstwienia samego siebie. Humanizm legł u podstaw liberalizmu i francuskiej rewolucji, a potem stał się duszą socjalizmu i anarchizmu. Humanistyczna światopoglądowa teoria przekształciła się w różnorodne formy pozytywizmu. Odrzucanie Boga, innego świata i wszelkiej transcendencji zostało uznane za wystarczającą podstawę wzniosłego poglądu, podług którego człowiek jest istotą boską, człowiek posiada nieskończone prawa, do człowieka należy świetlana przyszłość [FW 168].

Bierdiajew był przekonany, że czysto ludzki postęp pozwala człowiekowi wyzwolić się ze „stanu pierwotnej zwierzęcości i niewolnictwa", stwarzając zarazem nadzieję, że w przyszłości „nie będzie tylu zabójstw, kaźni i rozboju, nie będzie takiej ciemnoty i niewiedzy, takiej biedy i bezradności w obliczu przyrody". W tym przyznawał rację zarówno oświecicielom jak i pozytywistom oraz marksistom. Spierał się jednak z nimi dalej, twierdząc, że zło ma swe korzenie znacznie głębiej, aniżeli przypuszczają pięknoduchowscy progresiści [por. FW 176-177]. Nie powołując się na Dostojewskiego, Bierdiajew powtarzał tu jego myśl z „Dziennika Pisarza" z 1877 roku: „Jest jasne i zrozumiałe aż do oczywistości, że zło ukrywa się w ludzkości znacznie głębiej aniżeli przypuszczają lekarze-socjaliści, że w żadnym ustroju społecznym nie uniknie się zła, a dusza ludzka pozostanie taka sama, nienormalność bowiem i grzech pochodzą od niej samej"[42].

Radykalny socjalny przewrót, jak w duchu Czaadajewa, Dostojewskiego i Sołowjowa twierdził autor *Filozofii wolności*, nie może stanowić panaceum na choroby historii, ponieważ on sam nie „dotyka korzeni ludzkiego bytu, nie niszczy zła, lecz jedynie je omija". Bierdiajew przestrzegał, będąc w tej opinii bliski zarówno Dostojewskiemu jak i Sołowjowowi z *Opowieści o Antychryście*, że rozwiązanie zewnętrznych problemów historii nie będzie stanowić wypełnienia dziejów. Wręcz przeciwnie, „radości będzie jeszcze mniej, groza pustki i niebytu dosięgnie niebywałych rozmiarów". W apokaliptycznym duchu przepowiadał, że największe okropności czekają ludzkość właśnie w tym momencie, „gdy ostatecznie znikną pierwotne formy zła" [FW 177].

W dotychczasowej historii chrześcijaństwa Bierdiajew dostrzegał oddziaływanie kolejnych pokus: idei Imperium Romanum, zasady fałszywej teokracji, papocezaryzmu i cezaropapizmu, bezbożnego humanizmu, ludowładztwa, socjalizmu i anarchizmu. Socjalizm i anarchizm jako ideologie, w których problem chleba i władzy został przekształcony w kwestię eschatologiczną, stanowiły w jego oczach dwie ostatnie pokusy ludzkości. Lekarstwem na te pokusy nie może już być „świadomość starochrześcijańska", która bardzo niewiele zrozumiała z przebiegu współczesnej historii. Teraz musi powstać całkowicie nowa historyczna świadomość, co wymaga kolejnych działań Boga w historii. Bierdiajew twierdził, że „religijno-kosmiczny proces oddziaływania Boga na ludzkość jeszcze się nie zakończył", a nowa historia już przygotowała materialny grunt dla „nowego objawienia" [FW 169]. Przebóstwienie ludzkości, czyli Bogoczłowieczeństwo (przez Bierdiajewa nazywane również „soborowym zjednoczeniem ludzkości z Bogiem"), nie może się urzeczywistnić w historycznych granicach Nowego Testamentu. Przesłanie Chrystusa miało charakter wyłącznie indywidualny i dlatego nie można było zbudować na nim „religijnego społeczeństwa" i „religijnej kultury".

Postulowane przez Bierdiajewa w Chomiakowowskim duchu Soborowe Bogoczłowieczeństwo miało powstać dopiero w przyszłym świecie Trzeciego Przymierza, jako „rezultat

[42] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXV, Leningrad 1983 s. 201.

przeniknięcia do historii i kultury Ducha Świętego". Trzecia epoka chrześcijaństwa ma stanowić ostateczne wypełnienie „dialektyki Troistości, w której stworzenie w sposób wolny powróci do Stwórcy" [FW 179-180].

W swoich rozważaniach o epoce Ducha Świętego rosyjski myśliciel odwoływał się zarówno do Joachima de Fiore jak i do trzynastowiecznych franciszkańskich intuicji o trzech epokach chrześcijaństwa, a także do dziewiętnastowiecznej nauki o kościele św. Jana, głoszonej w Europie przez Baadera i Schellinga, a na gruncie rosyjskim — przez Sołowjowa. Autor *Filozofii wolności* dodawał jednak w duchu transcendentnej soborowości Chomiakowa, iż wszystkie powyższe przeczucia miały charakter indywidualny i były zbyt słabo powiązane z powszechną świadomością Kościoła [FW 182].

Z rozważań Bierdiajewa wynikało, że swoje czasy uważał on za okres przejściowy pomiędzy religią Nowego Testamentu a epoką Ducha Świętego. Konsekwentnie twierdził, że ludzie „epoki przejściowej" nie powinni się uznawać za „nosicieli nowego objawienia". Stojąc na progu nowej epoki, mają oni jedynie prawo do opisywania swoich intuicji i pragnień. Być może z tego właśnie powodu nie dowiadujemy się od Bierdiajewa zbyt wiele o istocie tej „syntetycznej epoki". Autor *Filozofii wolności* powtarzał za Sołowjowem, że ludzkość jako „drugi absolut" dokona w tej epoce „przebóstwienia swej natury" i stworzy „społeczeństwo świętych" jako szczęśliwe wypełnienie historii [FW 180]. Ten szczęśliwy finał będzie zarazem końcem dziejów i nowym początkiem historii niebiańskiej. Sens historii świata nie polega bowiem na szczęśliwym urządzaniu ludzkości na ziemi, ani też nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek doskonałością, która chciałaby ten świat uwiecznić w czasie. Świat ziemski, o czym Bierdiajew pisał wiele razy, musi się skończyć[43], a pod koniec dziejów nastąpi w nim dramatyczne oddzielenie dobra od zła:

> Tylko w świetle religijnej świadomości widoczna jest dwoistość historycznych losów ludzkości, widoczny jest tragiczny i transcendentny, a nie szczęśliwy i immanentny koniec historii. (...) Tragedia nigdy nie kończy się szczęśliwie: wyjście z tragedii jest zawsze transcendentne, zawsze ma miejsce ostateczny koniec immanentnego rozwoju danych sił, przejście do tego, co inne [FW 176].

Dla Bierdiajewa najważniejszym proroctwem o końcu świata była Apokalipsa, która mówiła „o przyszłym rozdzieleniu świata, o powstaniu przy końcu dziejów zarówno królestwa księcia tego świata jak i królestwa Chrystusowego". Podług ostatniej księgi Nowego Testamentu sens historii polega na przygotowaniu ludzkości do ostatecznej walki dobra ze złem (Chrystusa z Antychrystem) [FW 172]. Zło zostanie w efekcie zniszczone przez Boży ogień i będzie strącone do piekieł („sfery niebytu") jako miejsca przebywania wszystkich tych, „którzy ostatecznie i bezpowrotnie wybrali drogę zła" [FW 191]. Wielką wagę Bierdiajew przywiązywał do chiliazmu Apokalipsy, czyli do jej „proroctwa o nastąpieniu tysiącletniego królestwa Bożego na ziemi" [FW 172]. Dopiero w tysiącletnim królestwie Chrystusa zostanie osuszona każda ludzka łza — dotyczy to również tej pamiętnej łzy dziecka, dla której Iwan Karamazow odrzucił sens Bożego świata [FW 192]. Autor *Filozofii wolności* rozróżniał dwa rodzaje chiliazmu: chrześcijański, będący efektem wiary w transcendentny sens dziejów, oraz żydowski, który opierał się na przekonaniu o materialnym wymiarze historii. Drugi chiliazm został wskrzeszony w nowożytnym ateistycznym socjalizmie, o czym Bierdiajew pisał z ironią:

> Wszyscy progresiści wierzą, że postęp powinien się dobrze zakończyć, powinien doprowadzić (...) do ziemskiej doskonałości[44]. Jest to nadzieja chiliastyczna, pozbawiona jednak wszelkich

[43] Najbardziej poglądowy jest następujący fragment: „Historia nie może posiadać *sensu*, jeżeli nigdy się nie skończy, jeżeli nie będzie końca; sens historii — to jest właśnie ruch ku końcowi, ku wypełnieniu, ku rozwiązaniu. Religijna świadomość widzi w historii tragedię, która miała początek i będzie mieć koniec" [FW 171].

[44] Jest to jawne uproszczenie Bierdiajewa, nie zwracającego uwagi na liberałów, dla których postęp nie

podstaw, wszelkich korzeni. Progresiści oczekują nadejścia królestwa Bożego na ziemi, a w Boga wierzyć przestali [FW 172].

Tragiczny chiliazm Bierdiajewa opierał się na wierze w istnienie ścisłej łączności pomiędzy transcendencją a historią. Jako „dzieło życia, a nie śmierci" zbawienie musi się dokonać w granicach ziemskiej historii, będąc ostatnim ogniwem procesu „przygotowania elementów tego świata dla wieczności". Zbawienie nie ma nic wspólnego ze „śmiercią dla tego świata" (idealizacja śmierci była dla Bierdiajewa „pokusą i grzechem" [FW 173]), lecz wiąże się z ostatecznym przeobrażeniem historycznej materii, ze zwycięstwem nad śmiercią i powszechnym zmartwychwstaniem. Zwycięstwo nad śmiercią i powszechne zmartwychwstanie pojawią się jako końcowy rezultat historii powszechnej [FW 173].

Bierdiajew był przekonany — podobnie jak Sołowjow już od momentu publikacji *Kryzysu filozofii zachodniej* — że owo wypełnienie historii dokona się „wspólnym wysiłkiem Wschodu i Zachodu". Trzecie Przymierze narodzi się jako owoc „organicznego zjednoczenia mistycznej prawdy Wschodu z subtelnymi płodami kultury Zachodu i z zachodnią aktywnością". Z jednej strony pisał, że „Europa nie zgniła" i nadal przechowuje w sobie znaczące życiowe siły, które objawią się w „ostatnim akcie światowej historii". Z drugiej strony powtarzał tezę z mowy Sołowjowa *Trzy siły*, podług której główna rola w powszechnej historii przypadnie teraz Rosji:

> Tylko Rosja może zjednoczyć wschodnią kontemplację Bóstwa i tradycję przechowywania boskiej świętości w prawosławiu z zachodnią ludzką aktywnością, z historyczną dynamiką kultury [FW 184].

Jednakże wbrew Chomiakowowi i Dostojewskiemu, zgodnie z którymi historyczna misja Rosji nie miała zależeć od jej własnych zasług, Bierdiajew twierdził, że jego Ojczyzna przed spełnieniem dziejowej misji musi jeszcze dokonać trzech bardzo istotnych aktów: samowyzwolenia ze „wschodnio-mongolskiej tatarszczyzny", niedopuszczenia do siebie „amerykańskiej atrofii osobowości" i rozwinięcia w sobie „męskiej osobowej aktywności" [FW 184]. W *Filozofii wolności* Bierdiajew nie rozwinął szerzej tego tematu, ale z innych jego ówczesnych tekstów wiadomo, że krytykował on zarówno historyczną jak i współczesną sobie Rosję za jej „kobiecą pasywność". W skierowanym przeciwko Rozanowowi eseju *O „wiecznie babskim" w rosyjskiej duszy* [*O „wieczno-babjem" w russkoj dusze*, 1914] pisał:

> Wielkie nieszczęście rosyjskiej duszy wynika (...) z jej kobiecej pasywności, przechodzącej w „babskość", z braku męskości, ze skłonności do małżeństwa z cudzym i obcym mężem. Naród rosyjski zbyt mocno tkwi w swojsko-żywiołowym kolektywizmie, nie okrzepła w nim jeszcze świadomość godności osoby i poczucie jej praw[45] [FTK II 300].

Rosyjski mesjanizm Bierdiajewa był pochodną jego religijnej metafizyki i antropologii. Dlatego właśnie myśliciel napisał w 1914 roku, że wielka misja rosyjskiego narodu musi się oprzeć na „chrześcijańskiej prawdzie, podług której dusza ludzka jest więcej warta aniżeli wszystkie królestwa i wszystkie światy" [FTK II 301]. Uratowanie osobowej duszy, czyli jej zmartwychwstanie w ciele, nie dokona się jako efekt „tryumfu indywidualizmu", lecz będzie owocem zgodnej współpracy chrześcijańskiego Wschodu i chrześcijańskiego Zachodu. Dla wypełnienia dziejów konieczne jest przeto wcześniejsze zjednoczenie chrześcijańskiego Kościoła, czyli reintegracja prawosławia z katolicyzmem [FW 228]. Dopiero wtedy stanie się możliwe nadejście epoki Trzeciego Przymierza, w której dokona się ostateczne oddzielenie dobra od zła oraz powszechne osobowe zmartwychwstanie dla wiecznego życia poza historią.

---

oznaczał immanentnego raju.

[45] N. Bierdiajew, *Filosofija tworczestwa, kultury i iskusstwa w dwuch tomach*, Moskwa 1994. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **FTK**, numerem tomu i strony.

3. Wykład antropodycei

W omówionej powyżej *Filozofii wolności* Bierdiajew przedstawił swoją pierwszą w miarę systematyczną wizję Boga, człowieka i historii, która od początku stała w opozycji zarówno wobec bezbożnego humanizmu późnego Renesansu, Oświecenia i marksizmu, jak i wobec nieludzkiego teizmu *quasi*-średniowiecznego chrześcijaństwa oraz integrystycznego islamu. W poszukiwaniu równowagi pomiędzy Bogiem a człowiekiem, między transcendencją i wiecznością a historią i immanencją myśliciel odwoływał się do idei Bogoczłowieczeństwa, której pierwszym głosicielem na rosyjskim nowożytnym gruncie był Sołowjow. Zarówno *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjowa jak i *Filozofia wolności* Bierdiajewa stanowiły próbę pogodzenia humanizmu z transcendentną religią (chrześcijaństwem), co w praktyce miało oznaczać zarówno dowartościowanie człowieka jak i wzbogacenie Stwórcy. Człowiek uzyskiwał swoją godność jako „Boży obraz i podobieństwo", Bóg zaś poprzez swe historyczne Wcielenie stawał się bardziej ludzki[46]. W światopoglądzie Sołowjowa i Bierdiajewa „ludzki Bóg" oraz „Boży człowiek" były dwiema dopełniającymi się nawzajem istotami. Bierdiajew w *Samopoznaniu* napisał, że tę religię, na którą się nawrócił natychmiast po zerwaniu z marksizmem, można określić mianem chrześcijańskiego „Bogoczłowieczeństwa". Chrześcijaństwo, jak twierdził, nie odrzuca wiary w godność i wyższe przeznaczenie człowieka, lecz przeciwnie, buduje jeszcze głębsze i silniejsze fundamenty dla humanizmu:

> W chrześcijaństwie jest zawarty dwojaki stosunek do człowieka. Z jednej strony, człowiek jest istotą upadłą i grzeszną, niezdolną do podniesienia się o własnych siłach, jego wolność jest osłabiona i skażona. Ale z drugiej strony, człowiek stanowi obraz i podobieństwo Boże, jest ukoronowaniem stworzenia, został powołany do panowania[47].

Syn Boży stał się człowiekiem i w nim jest obecne przedwieczne człowieczeństwo — w tym wiecznym człowieczeństwie Boga Bierdiajew dostrzegał *współmierność* pomiędzy człowiekiem a Stwórcą. Bez niej nie dałoby się pojąć samej możliwości objawienia, zakładającego nie tylko aktywność Objawiającego, lecz zarazem aktywność tego, który objawienie przyjmuje. Tymczasem z chalcedońskiego dogmatu o boskości i człowieczeństwie Chrystusa, jak pisał Bierdiajew, nie wyciągnięto takich antropologicznych wniosków, które byłyby współmierne względem objawienia Bogoczłowieczeństwa. Dlatego rosyjski myśliciel ogłosił potrzebę „humanizmu religijnego":

> Krytykowałem często humanizm w tej jego formie, w jakiej się ukształtował w nowej historii. Humanizm przeżywa krach i kryzys, ponieważ doprowadził do powstania świadomości o samowystarczalności człowieka. (...) Ale we mnie samym głęboko tkwi humanizm religijny, wiara w człowieczeństwo Boga [SA 204].

Bierdiajew był przekonany, że chrześcijaństwo tradycyjne, które zostało sformułowane w pismach Ojców Kościoła, a następnie było wcielane w życie w Średniowieczu (zarówno na

---

[46] Warto tu przywołać fragment z *Samopoznania*, w którym Bierdiajew wskazywał na różnicę pomiędzy swoim pojmowaniem istoty Boga oraz stosunków między Nim i człowiekiem a tradycyjnym rozumieniem tego problemu: „Nie mam wątpliwości co do istnienia Boga, ale są krótkie momenty, gdy przychodzi mi do głowy koszmarna myśl: a co będzie, jeśli oni, ortodoksi, traktujący stosunki między Bogiem a człowiekiem socjologicznie, jako stosunki między panem a niewolnikiem, mają rację? Wtedy wszystko zginęło, zginąłem także ja" [SA 239].

[47] Pisząc o „królewskim", a zarazem „niewolniczym" obliczu człowieka Bierdiajew przytaczał odpowiednie fragmenty z dzieła Pascala i Boehmego: „Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable". „Nun siehe Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und trägest das irdische und dann auch das himmlische Bild in einer Person" [ST 296]. Człowiek stanowi tutaj jedyny punkt przecięcia ziemskiego i niebiańskiego świata.

Wschodzie jak i na Zachodzie) [ST 318], nie objawiło „chrystologicznej prawdy o człowieku". Dogmaty chrystologiczne zawierały wyłącznie prawdę o indywidualnym odkupieniu przez Chrystusa, nie było w nich natomiast „objawienia antropologicznego", czyli odczucia potrzeby twórczej roli człowieka w historii. W świadomości Ojców dominowało przekonanie o grzeszności człowieka i o wielkości Boga, a tym samym istniała tu wielka jakościowa przepaść między Stwórcą a stworzeniem [ST 315]. Zadanie, jakie stare chrześcijaństwo stawiało przed człowiekiem, polegało na „powrocie do stanu pierwotnego z czasów sprzed grzesznego upadku". Przywołując fragmenty z Symeona Nowego Teologa, Bierdiajew dowodził, że Ojcowie Kościoła chcieli uczynić z człowieka pasywnego i nietwórczego anioła [ST 318].

Tymczasem aktywny człowiek, tak jak go rozumiał za Czaadajewem i Sołowjowem autor *Sensu twórczości*, stał podług swej istoty znacznie wyżej aniżeli pasywni aniołowie. Ci ostatni stanowili jedynie „oprawę chwały Bożej" i dlatego ich natura musiała być *statyczna*. Anioł — który zapragnął zerwać ze statycznością, aby stać się królem kosmosu — z konieczności zamienił się w szatana. Panem kosmosu może być bowiem tylko człowiek o *dynamicznej* i twórczej naturze. Przewieczny *wybór* aniołów — tu Bierdiajew był zgodny z tradycją Ojców, którą w Rosji w XIX wieku kontynuował Sołowjow — miał charakter ostateczny. Upadły anioł już zawsze będzie się żywił kłamstwem i oszustwem, podczas gdy „upadły człowiek nie utracił ostatecznie swojej twórczej siły" [ST 309]. Myśliciel był przekonany, że powrót człowieka do Boga nie będzie już aktem powrotu do *starej* rzeczywistości, ponieważ dzięki ludzkiej twórczości dokona się w świecie znaczny „przyrost bytu". Przestrzegał zarazem przed próbami „restauracji chrześcijaństwa św. Ojców" — sądził bowiem, że tradycyjna religia, która do tej pory nie zdołała sformułować chrześcijańskiej antropologii, pozostawiła zarazem w ludzkiej świadomości puste miejsce, które może być łatwo zapełnione przez „ducha Antychrystowego" [ST 325].

We wstępie do *Sensu twórczości* Bierdiajew stwierdził, że w jego rozumieniu Boga i człowieka istnieje świadome napięcie między „skrajnym religijnym dualizmem" a „skrajnym religijnym monizmem". Z jednej strony — głosząc opozycję Boga i „świata" — uważał się za wyznawcę „nieomal manichejskiego dualizmu". Arymanowy „świat" jako bezbożna i nie stworzona przez Boga przestrzeń musi w przyszłości zginąć w oczyszczającym ogniu piekieł. Z drugiej strony — twierdząc, że *świat* podług swej prawdziwej natury ma charakter Boży — Bierdiajew wyznawał „nieomal panteistyczny monizm". Proces kosmiczny, jak pisał, stanowi samoobjawienie Boga i dokonuje się wewnątrz Niego. Bóg jest zatem *immanentny* względem *świata* i człowieka, a *świat* i człowiek są *immanentne* względem Boga. W takim ujęciu nie istnieje dualizm pomiędzy Bożą i nie-Bożą naturą i nie istnieje też „zupełna transcendencja" Boga względem *świata* i człowieka [ST 257-258].

Aby zrozumieć wszystkie powyższe „sprzeczności" Bierdiajewa, należy mieć świadomość, że różnica między „światem" a *światem* stanowiła w jego światopoglądzie dystynkcję jakościową. *Świat* był kosmosem odwiecznie istniejącym w Bogu, podczas gdy „świat" miał charakter akosmiczny i powstał jako efekt upadku duszy świata (ludzkości). W „świecie" obowiązuje konieczność, przyczynowość, niewolnictwo, rozkład, śmierć — wszystko to ma charakter czasowy i przemijający i powstało w wyniku grzechu, aby zostać przezwyciężone przy końcu historii przez odrodzony *świat* kosmiczny [ST 368].

Bierdiajew niekiedy używał opozycji „immanencja–transcendencja" w znaczeniu odwrotnym do tradycyjnego. „Immanencja" nie oznaczała wtedy u niego naturalnej samowystarczalności człowieka, lecz przeciwnie — opisywała rodzinne związki między człowiekiem a Bogiem, ich wzajemną bliskość. W procesie relacji między Bogiem a człowiekiem „immanencja" była stanem zarówno wyjściowym jak i ostatecznym.

Pomiędzy nimi stała „transcendencja", oznaczająca oddalenie człowieka od Boga. Ma być ona przezwyciężona w dziejach jako stan pośredni i niepożądany. W wykładzie Bierdiajewa transcendentny punkt widzenia stanowił „przedostatni, a nie ostatni" etap historii człowieka i kosmosu. Pokonanie oddalenia między Bogiem a człowiekiem jest możliwe dlatego, że duch ludzki nigdy nie odłączył się od Boga w sposób absolutny, i dlatego nie uległ roztopieniu w świecie materialnym. Walka ze złem ma swą podstawę w „wyzwalającej świadomości immanentyzmu, dla którego Bóg jest immanentny względem ducha ludzkiego, a «świat» jest względem niego transcendentny" [ST 258-259]:

> Prawdziwy chrześcijański transcendentyzm oznacza transcendencję „świata" względem człowieka oraz immanencję Boga w człowieku [ST 350] (...) Świadomość teistyczna, uznająca wyłącznie Boga transcendentnego, dalekiego i zewnętrznego, jest świadomością niedojrzałą i dziecięcą, rodzącą strach religijny. Dojrzała mężna świadomość zna Boga immanentnego, bliskiego i wewnętrznego [ST 360].

W stosunku do człowieka i świata Bóg nie jest bowiem ani „panem", ani „gospodarzem", ani „rozkazodawcą". Boża opieka nad światem nie stanowi aktu „samodzierżawnego". Jako „straszny rozkazodawca" i „samodzierżawny gospodarz" Stwórca stanowił centrum starotestamentowego światopoglądu, jednakże takie pojmowanie istoty Boga stało, jak twierdził Bierdiajew, w ostrej sprzeczności z chrześcijaństwem jako „religią Bogoczłowieczeństwa". W religii chrześcijańskiej stosunki pomiędzy Bogiem a człowiekiem mają charakter rodzinny („immanentny"). Podobna bliskość stała się możliwa dopiero w czasach po Chrystusie, dzięki któremu „Bóg przestał dla nas być panem, gospodarzem, rozkazodawcą, a opatrzność Boża straciła samodzierżawny charakter". Bez Chrystusa Bóg był straszny, daleki i obcy („transcendentny") człowiekowi, ale w dziejach po Chrystusie stał się już mu bliski i wewnętrzny („immanentny"): „On jest w nas i my jesteśmy w Nim" [ST 362][48].

Aby jednak nie popaść w obcy sobie panteistyczny apersonalizm, Bierdiajew zaznaczał, że w odróżnieniu od „mistyki jedności" (Indie, Plotyn, Eckhart) on sam jest wyznawcą „monopluralizmu", w którym istnieje zarówno centralne „Jedno" jak i „substancjalna mnogość", czyli „wielość wiecznych indywidualności w Jedynym Bogu". Kosmiczna mnogość stanowi „wzbogacenie Boga" w jego rozwoju. Inne określenie „monopluralizmu", jakie Bierdiajew przywoływał w *Sensie twórczości*, to „metafizyczny i mistyczny personalizm" [ST 260]. Człowiek jako samodzielny i wolny byt osobowy jednoczy się z Bogiem, ale nie roztapia się w Bogu [ST 359].

Rosyjski myśliciel był przekonany, że antynomie metafizyki i historii nie mogą być przezwyciężane przy pomocy logiki i rozumu, lecz muszą być znoszone w „życiu religijnym". Odnosząc się do antynomii dualizmu i monizmu, transcendencji i immanencji, pisał:

> (...) będąc monistą i immanentystą[49] w ostatnich głębiach mistycznego doświadczenia, wierząc w boskość świata, w wewnętrzną boskość kosmicznego procesu, w niebiańskość wszystkiego co ziemskie, w boskość osoby ludzkiej, po drodze głoszę rozszczepienie, dualizm wolności i konieczności, Boga, bożego życia i „świata", „światowego" faktu, dobra i zła, transcendencji i immanencji. Taki radykalny, rewolucyjny, nieprzezwyciężony dualizm prowadzi ku ostatecznemu monizmowi boskiego życia, ku boskości człowieka. Na tym polega cała tajemnica chrześcijaństwa. Poprzez heroiczny dualizm, przeciwstawienie tego co boskie temu co istnieje w „świecie", człowiek dochodzi do monizmu boskiego życia [ST 260].

---

[48] Bierdiajew wyraźnie nawiązywał do idei *kochającego Chrystusa* Dostojewskiego.

[49] Przypominamy o nietradycyjnym rozumieniu przez Bierdiajewa terminu „immanencja". W dalszych fragmentach *Sensu twórczości* Bierdiajew posługiwał się już pojęciami „immanencja" i „transcendencja" w ich ogólnie przyjętym znaczeniu. Z jednej strony pisał, że tradycyjna nieludzka religia prowadziła z „immanentną nieuchronnością do bezbożnego pozytywizmu" [ST 261], a z drugiej — twierdził, że „filozofia jak każdy inny twórczy akt, jest ukierunkowana ku transcendencji, ku przekroczeniu granic tego świata" [ST 275].

W Bierdiajewowskim Bogoczłowieczeństwie, czyli „religijnym humanizmie" nie tylko człowiek potrzebował Boga, lecz również Bóg potrzebował wolnego, świadomego i twórczego człowieka [ST 261]. Nieprzypadkowo mottem *Sensu twórczości* stał się fragment z dzieła Anioła Ślązaka: „Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd ich zu nicht, er muss von Noth den Geist aufgeben" [„Wiem, że beze mnie Bóg nie żyłby ani chwili, jeśli ja stałbym się niczym i On musiałby oddać ducha"] [ST 253]. Główne zadanie, jakie Bierdiajew postawił przed sobą w *Sensie twórczości*, polegało na rozwinięciu tej właśnie intuicji niemieckiej mistyki (Paracelsus, Boehme, Anioł Ślązak). Z faktu, że „Bóg potrzebuje człowieka", Bierdiajew wyciągał wniosek o potrzebie sformułowania nowożytnej „antropogonii", która miała stanowić kontynuację tradycyjnej „teogonii" [ST 261]. Mistyczny filozof, jak sądził rosyjski myśliciel, musi nieodwołalnie zerwać ze statyczną filozofią Parmenidesa i eleatów.

Parmenidesa jako twórcę „statycznego ontologizmu" Bierdiajew zawsze uważał za swego wielkiego przeciwnika. W 1939 roku, wspominając *Sens twórczości*, do grona głosicieli bytu statycznego dołączył częściowo Platona. Im obu przeciwstawiał dynamiczną filozofię „prymatu wolności nad bytem" [RiS 63], w której znajdował uznanie wielki przeciwnik Parmenidesa — Heraklit. W późniejszej pracy *O misji człowieka* [*O naznaczenii czełowieka*, 1931] Bierdiajew napisał, że Heraklit odkrył wielką prawdę metafizyki i historii, podług której wszystko płynie i zmienia się jak strumień: „Życie świata jest przede wszystkim ruchem, zmianą położenia w przestrzeni i czasie"[50] [MCz 281]; „Heraklit uczy, że w duszy jest ogień" [MCz 334]. W grudniu 1941 roku w przedmowie do pracy *Próba eschatologicznej metafizyki* Bierdiajew stwierdził, iż spośród starożytnych myślicieli jest mu najbliższy Heraklit [51] [KDiC 164], którego tradycję kontynowała „dialektyka niemieckiego idealizmu" XIX wieku (Boehme, Baadaer, Schelling, Hegel) [KDiC 171-172]. Rosyjski myśliciel pisał następnie z aprobatą o Heraklitejsko-Boehme'owskim kosmologicznym dualizmie: „Jak dla Heraklita, tak i dla Boehmego życie świata jest objęte ogniem, elementarnym żywiołem, przez kosmos przechodzą ogniste prądy, dokonuje się w nim walka światła i ciemności, dobra i zła" [KDiC 216].

W *Sensie twórczości* Bierdiajew pisał w heraklitejskim duchu niemieckiej mistyki, że dynamiczny mit o tęsknocie Boga za człowiekiem i za ludzką miłością zbliża osobę ku ostatnim tajemnicom istnienia. W Bogu jest tragiczna pustka, którą może zapełnić wyłącznie wolny człowiek [ST 356]. Tradycyjna teologia zajmowała się do tej pory „teodyceą", czyli próbą usprawiedliwienia Boga w obliczu istnienia światowego zła. Bierdiajew podjął się natomiast dzieła stworzenia „antropodycei" jako próby usprawiedliwienia człowieka poprzez historyczną twórczość [ST 261] („chrystologię człowieka, będącą odwrotną stroną antropologii Chrystusa" [ST 315]). Proces historyczny był tu traktowany jako ósmy dzień stworzenia, w którym tworzącym podmiotem stawał się człowiek [ST 364], jako „mały Bóg" [ST 519]. W tym miejscu widać wyraźne pokrewieństwo Bierdiajewowskiej idei z Sofią Sołowjowa, która miała wyrażać aktywną odpowiedź człowieka na wcielenie Chrystusa w historię. Tak jak Chrystus był „Bogiem z nami", tak samo Sofia stanowiła w wykładzie Sołowjowa „nas z Bogiem" — w pierwszym przypadku aktywność przejawiał Bóg, w drugim — aktywna była już ludzkość, czyli Sofia.

---

[50] N. A. B i e r d i a j e w, *O naznaczenii czełowieka*, Moskwa 1993 s. 281. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **MCz** i numerem strony.

[51] I d e m, *Carstwo ducha i carstwo kiesaria*, Moskwa 1995. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **KDiC** i numerem strony.

W pierwszym rozdziale *Sensu twórczości*, zatytułowanym *Filozofia jako akt twórczy*, Bierdiajew dokonał ostrego rozróżnienia metod i przedmiotu nauki od metody i przedmiotu filozofii. Taka dychotomia była obecna w jego twórczości już od momentu zerwania z marksizmem, ale dopiero w omawianym teraz dziele została ona pokazana wyczerpująco i systematycznie. Nauka stanowiła pożyteczny zbiór twierdzeń, jak człowiek winien się zachowywać w świecie fizycznym. Od tej pożytecznej „nauki" Bierdiajew odróżniał jednak szkodliwą „naukowość", którą traktował jako „przeniesienie kryteriów nauki na inne dziedziny życia duchowego, które są nauce obce" [ST 264]. Autor *Sensu twórczości* dopuszczał „naukowość" tylko w obrębie samej nauki, wskazując zarazem wbrew marksizmowi, a w duchu Rickerta[52], że „naukowość" nawet w nauce ma charakter pluralistyczny: metoda przyrodoznawstwa nie może być używana ani w psychologii, ani w socjologii. Było przeto logiczne, iż przenoszenie kryterium naukowości poza naukę Bierdiajew uznawał już za „uwięzienie ducha w niższych sferach bytu" [ST 265]. Występując przeciwko „naukowości", Bierdiajew nigdy nie odrzucał względnej wartości samej *nauki*. Pisał przeto, iż podług swej specyficznej istoty stanowi ona „samozachowawczą reakcję człowieka, zagubionego w ciemnym gąszczu światowego życia". Dla przetrwania i dla własnego rozwoju człowiek musiał się nauczyć orientacji w „świecie faktycznym" (ros. *mirowaja dannost'*), który napierał na niego ze wszech stron:

> Nauka jest właśnie udoskonalanym narzędziem przystosowania się do danego świata, do narzuconej konieczności. *Nauka stanowi poznanie konieczności poprzez przystosowanie się do faktycznego świata oraz poznanie z konieczności* [ST 266].

Jako funkcja „niewoli człowieka w sferze konieczności", nauka stanowi zarazem cenną orientację w zepsutym świecie („święte poznawcze posłuszeństwo wobec skutków dokonanego przez człowieka grzechu") [ST 267]. Twierdząc, iż nauka ma charakter empiryczny i pełni funkcje praktyczne, Bierdiajew świadomie nawiązywał do Bacona, Macha oraz współczesnych sobie pragmatystów. Odrzucał natomiast twierdzenia Cohena i szkoły krytycznej, głoszące potrzebę stworzenia „nauki idealnej" [ST 266], zdolnej do opisu wszelkiej rzeczywistości. Bierdiajew, co warto podkreślić, sam nigdy nie był pragmatystą, lecz sądził, że tylko ten kierunek uczy człowieka umiejętności przetrwania w grzesznej rzeczywistości. Traktując naukę w empirycznym duchu Macha jako „ekonomiczny opis faktów" [ST 266], Bierdiajew zaznaczał: „Mówię o teorii poznania naukowego, a nie o teorii wszelkiego poznania" [ST 537].

Oddzielając w sposób jakościowy podległą nauce przestrzeń od sfery twórczego filozoficznego poznania, myśliciel pisał:

> Nauka nie zna ostatecznych tajemnic, dlatego że nauka stanowi poznanie bezpieczne. Nauka nie zna Prawdy, znając jedynie prawdy. Prawda nauki ma znaczenie wyłącznie dla konkretnych stanów bytu i dla konkretnej w nich orientacji. Nauka tworzy swoją rzeczywistość. A filozofia i religia tworzą całkiem inne rzeczywistości. (...) filozofia stanowi ogólną orientację w całości bytu, a nie konkretną orientację w konkretnych stanach bytu. Filozofia poszukuje prawdy, a nie prawd. Filozofia miłuje mądrość. Prawdziwą filozofią rządzi Sofia [ST 267].

Prawda, tak ją rozumiał Bierdiajew, miała charakter całkowicie transcendentny względem rzeczywistości poznawanej i przekształcanej przez naukę — była dostępna jedynie dla „twórczej aktywności ducha" [ST 281]. „Poznanie wartości", czyli poznanie sfery leżącej poza granicami świata faktycznego, dokonuje się dzięki „filozofii jako twórczej sztuce, a nie jako nauce". W nauce bowiem obowiązuje dyskursywna logika, podczas gdy pierwszą

---

[52] Bierdiajew powoływał się na na pracę Rickerta pt. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [ST 537].

i ostatnią podstawę filozofii stanowi *intuicja* [ST 276-277]. Myślenie dyskursywne to „królestwo środka" (świat zepsuty), podczas gdy intuicja potrafi docierać do „końców i początków" [ST 273]. Bierdiajew odrzucał pogląd o subiektywizmie filozoficznej intuicji, twierdząc, że ma ona charakter bardziej obiektywny (ros. *obszczeobiazatielnyj*) aniżeli nauka. Jeśli bowiem obiektywizm nauki odnosi się do świata faktów, to obiektywność intuicji wynika z jej związku z praźródłami bytu.

Z rozważań Bierdiajewa — podobnie zresztą jak z niektórych wcześniejszych dzieł Chomiakowa i Sołowjowa — wynikało, że podstawę wszelkiego poznania stanowi *wiara*, która ma charakter intersubiektywny (soborowy). Dla świadomości chrześcijanina prawda o Trójcy Świętej i o dwóch naturach Chrystusa (Bogoczłowieczeństwo) ma charakter „nie mniej obiektywny aniżeli prawdy matematyki lub prawa fizyki" [ST 274]. Jednakże w odróżnieniu od ludowej soborowości Chomiakowa soborowość Bierdiajewowska miała charakter *arystokratyczny* i pobrzmiewały w niej wyraźne tonacje z Czaadajewa i Sołowjowa:

> Filozof może być silniej aniżeli inni połączony z rozumem soborowym i powszechnym, lecz może być zarazem samotny, nie zrozumiany przez ludzi oddzielonych od rozumu i odrzucających jego obiektywizm. Kryterium soborowości, łączności, powszechności nie jest kryterium ilościowym ani kryterium większości. Soborowość to jakość, która istnieje w świadomości [ST 275].

W filozoficznym akcie myśliciel dostrzegał twórcze „dążenie ku innemu bytowi, ku innemu światu", określając go zarazem mianem „zuchwałego poszukiwania ostatecznych (ros. *zapriedielnych*) tajemnic" [ST 280]. Ewangeliczna odpowiedź Jezusa: „Jam jest Prawdą" — stanowiła w rozumieniu Bierdiajewa „akt filozoficzny i gnoseologiczny". „Prawdą" jest tu „Absolutny Człowiek" [ST 281], czyli zarówno Chrystus jak i cała ta ludzkość, która odczuwa z Nim łączność i chce podążać Jego śladami. Z drugiej strony — wbrew średniowiecznemu poglądowi o filozofii jako „służce teologii" — Bierdiajew twierdził, że filozofia „nie jest religią i nie może być zewnętrznie podporządkowana religii, ani tym bardziej teologii". Gdy bowiem religia stanowiła objawienie Boga, to filozofia będzie stanowić „objawienie człowieka, pozostającego w łączności z Logosem, z Absolutnym Człowiekiem, z wszechczłowiekiem" [ST 289-290]. Filozofia, która stanowi twórczą i „zuchwałą" odpowiedź człowieka na Boże Objawienie, nie może przeto iść starymi utartymi ścieżkami, na których usprawiedliwiano jej istnienie wyłącznie jako służki religii i teologii.

Nowa „twórcza filozofia" Bierdiajewa stała w ostrej opozycji względem naukowego obiektywizmu, który chciał wyzwolić poznanie od wszelkiego antropologizmu (Husserl, Cohen, przed nimi częściowo Hegel), i tym samym uczynił je aktem nieludzkim [ST 286-287]. Autor *Sensu twórczości* odrzucał jednak również subiektywistyczny antropologizm Protagorasa, podług którego „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek". Twierdził, że takie przekonanie „stało się źródłem relatywizmu, sceptycyzmu i pozytywizmu". Miarą wszechrzeczy został tu bowiem uczyniony „odłączony od kosmosu i zamknięty w sobie człowiek", który na zawsze „utracił łączność z absolutnym bytem". Sofiści, relatywiści i pozytywiści nie znają człowieka „jako obrazu i podobieństwa bytu absolutnego", lecz pojmują go jako istotę względną, „kłębek wrażeń", „kroplę w morzu konieczności", „ziarnko piasku na piaszczystej pustyni bytu". Jasne, iż taka istota w najmniejszym stopniu nie może się stać miarą wszechrzeczy [ST 288].

Przypomnijmy, że zwolennikiem Protagorasa na rosyjskim gruncie był Hercen. Podobnie Ławrow określał swój światopoglądowy system mianem antropologizmu, którego pierwsze przejawy dostrzegał u Protagorasa, następnie u starożytnych sceptyków, nowożytnych empiryków i sensualistów, u Kanta, Feuerbacha oraz A. Langego. Czaadajew, przeciwnie, chociaż nigdy się o Protagorasie nie wypowiadał, to jednak w swej krytyce oświeceniowego

empiryzmu-sensualizmu, pośrednio krytykował również tradycję sofistów — jego myśl kontynuował zarówno Jurkiewicz jak i Sołowjow. Bierdiajew poszedł dokładnie tym właśnie czaadajewowsko-sołowjowowskim tropem.

Gdy bowiem autor *Sensu twórczości* wbrew Husserlowi twierdził, że „człowiek poprzedza filozofię i człowiek stanowi przesłankę wszelkiego filozoficznego poznania" [ST 286], to jego pogląd stał zarazem w ostrej opozycji względem Protagorasowego psychologizmu i relatywizmu. Rosyjskiemu myślicielowi chodziło przecież o takiego człowieka, który nie utracił na stałe więzi z Bogiem i nadal uczestniczy w mistycznej tajemnicy Trójcy Świętej, będąc zarazem „pośrednikiem między Bogiem a kosmosem" [ST 313].

W światopoglądzie Bierdiajewa Trójca Święta nie stanowiła jednak najwyższego szczebla wiecznej hierarchii, lecz była już pochodną względem bardziej pierwotnego Pra-Bóstwa. Rosyjski myśliciel nawiązywał tu do idei „Gottheit" Mistrza Eckharta, którą uważał za głębszą i bardziej pierwotną od Boga. Pra-Bóstwo (ros. *Pierwo-Bożestwo*) miało być wyższe od wszystkich osób Trójcy i miało stać ponad jej „mistyczną dialektyką", zawierając w sobie zarazem byt i niebyt — dlatego rosyjski autor określał je mianem Hiper-Bytu (ros. *Swierchsuszczeje*). Dla człowieka Pra-Bóstwo zawsze było całkowicie niedostępne, niewyrażalne i ponadreligijne. Religia jako łączność człowieka z Bogiem powstaje dopiero tam, gdzie się rozpoczyna „dramat działających osób, dramat Ojca, Syna, Ducha i wszystkich osób stworzonych" [FW 147].

Religijny dramat posiada przeto dwa połączone ze sobą bieguny. Z jednej strony oddziałuje troisty Bóg otoczony przez statyczną hierarchię aniołów, a na drugim antypodzie — odpowiada Mu twórczy człowiek okrążony przez nieprzyjazny kosmos (naturę). Bierdiajew był przekonany, że winę za upadek natury ponosi wyłącznie człowiek, stworzony w ostatnim dniu przez Boga dla panowania we wszechświecie. „Upadek najwyższego hierarchicznego centrum natury" musiał pociągnąć za sobą „upadek całej natury, wszystkich jej niższych poziomów" [ST 306]. W wyniku przedwiecznego ludzkiego grzechu kosmos przekształcił się z żywego (posiadającego duszę) organizmu w martwy (bezduszny) mechanizm. Bierdiajew twierdził, że pojmowanie natury na sposób mechaniczny, jakie dominowało w przyrodoznawstwie od czasów Kartezjusza, odnosiło się wyłącznie do materialnej powłoki kosmosu. Znacznie bliżej prawdy o naturze znajdowali się, jego zdaniem, ci myśliciele (Paracelsus, Boehme, przedstawiciele Odrodzenia), którzy patrzyli na nią jako na „żywy organizm". Podczas gdy zadanie nauki zawsze będzie polegało na „podporządkowaniu się mechanizmowi natury", to filozofia stara się opisać kosmos jako „organiczną hierarchię żywych istot" [ST 305], których absolutnym władcą był i będzie człowiek. Człowiek został przez Bierdiajewa nazwany „mikrokosmosem", odpowiedzialnym za całą strukturę „makrokosmosu" (wszechświata) [ST 305-307]. To, co się dokonuje w człowieku, zawsze wywiera wpływ na całą naturę:

> Człowiek ożywia, uduchawia naturę swoją twórczą wolnością, a zarazem umartwia ją i krępuje swoim niewolnictwem i upadkiem w materialną konieczność. (...) Cała natura (ros. *twar'*) jęczy i płacze, czeka na swoje wyzwolenie. (...) Stopień odpowiedzialności za ten stan, w którym leży martwa natura, zależy od stopnia wolności i hierarchicznego miejsca w kosmosie. Najbardziej odpowiedzialny jest człowiek, a najmniejszą odpowiedzialność ponoszą kamienie. Król jest bardziej odpowiedzialny aniżeli ostatni z jego poddanych. (...) Człowiek, który umartwił i zmechanizował przyrodę poprzez swój upadek i zniewolenie, następnie sam popadł w niewolniczą zależność względem konieczności natury. Kamienie, rośliny, zwierzęta zaczynają panować nad człowiekiem i w pewien sposób mszczą się za swoją własną niewolę [ST 306].

Konsekwentnie, człowiek nie może powrócić do Boga samotnie, taki akt bowiem stanowiłby wielkie zubożenie bytu. Stan ostateczny byłby wtedy znacznie mniej bogaty aniżeli stan pierwotny, w którym nawet najmniejszy kamień posiadał swoją duszę. Zadanie

człowieka polega teraz na restauracji królestwa panpsychizmu (animizmu): „natura powinna być uczłowieczona, wyzwolona, ożywiona i uduchowiona przez człowieka". Aby wyzwolić siebie samego od „ciążącej władzy kamienia", człowiek najpierw „winien zwrócić kamieniowi jego duszę, ujawnić żywą istotę kamienia" [ST 307].

Ten metaforyczno-mitologiczny język Bierdiajewa stał w świadomej opozycji względem dyskursywnego języka nauki, który mógł opisywać naturę wyłącznie w jej grzesznym stanie. Wykład Bierdiajewa nawiązywał w swojej formie do niedyskursywnego i irracjonalnego języka Kabały, Boehmego, Anioła Ślązaka, Baadera. Rosyjski myśliciel był przekonany, że wbrew nauce filozofia powinna się opierać na przekonaniu, że „świat można pojąć jedynie mitologicznie" [ST 290]. W tym akcie poznania, który ma charakter soborowy, a więc pozostaje w intuicyjnej łączności z innymi „przyjacielami prawdy", nie są potrzebne żadne dowody. Dyskursywny dowód konieczny jest tylko wtedy, gdy chce się przekonywać wrogów „ukochanej prawdy", ale nie jej przyjaciół [ST 286].

Nowotestamentowa i ewangeliczna prawda miała dla Bierdiajewa wymiar absolutny [ST 326], jednak wyłącznie jako jeden z *trzech* etapów duchowej drugi człowieka [ST 327]. Pierwszym etapem była starotestamentowa „epoka prawa", po niej przyszła ewangeliczna „epoka odkupienia", a ostatnim i najważniejszym fragmentem chrześcijańskiej historii ma być „epoka twórczości" [ST 328]. Już w *Filozofii wolności* można było przeczytać, że Ewangelia nie stanowi ostatecznego objawienia religii Bogoczłowieczeństwa. W nowej pracy Bierdiajew dodawał, że w „Ewangelii nie ma ani jednego słowa o twórczości". Nowy Testament ukazywał Chrystusa jako Odkupiciela, ale „nie odsłonił [jeszcze – G. P.] twórczej tajemnicy o człowieku", w której Bierdiajew widział najwyższy *prowidencjalny* sens dziejów [ST 327]. Wspominaliśmy jednak, że Bierdiajew nigdy nie był wyznawcą tradycyjnego prowidencjalizmu. Wręcz przeciwnie, jego transcendentyzm stał w jawnej opozycji względem średniowiecznej, Bossuetowskiej (a zarazem Czaadajewowskiej) myśli o Bogu jako władcy świata. W *Samopoznaniu*, o czym jeszcze będzie mowa, odnajdujemy nawet fragmenty manichejskie, z których ma wynikać, że władcą historii nie jest Bóg, lecz „książę tego świata" [SA 238][53].

W *Filozofii wolności*, jak pamiętamy, była jeszcze zawarta myśl o trzech epokach chrześcijaństwa, odpowiadających kolejnym trzem osobom Trójcy św. (epoka Ojca, Syna i Ducha) i o trzech kolejnych przymierzach Boga z człowiekiem (Stary, Nowy i Trzeci Testament)[54]. W *Sensie twórczości* Bierdiajew nie powrócił do myśli o Trzecim Przymierzu, lecz pisał już o trzeciej twórczej epoce chrześcijaństwa jako o akcie, którego jedynym podmiotem będzie wolny człowiek jako obraz i podobieństwo Boże:

> *Trzecie twórcze objawienie w duchu nie będzie posiadać pisma świętego, nie będzie głosem z góry: ono się dokona w człowieku i w ludzkości, jest to objawienie antropologiczne, odsłonięcie chrystologii człowieka.* Objawienia antropologicznego Bóg oczekuje od człowieka i człowiek nie może go oczekiwać od Boga. Nie wolno czekać na trzecie objawienie, które ma być dokonane przez samego człowieka żyjącego w Duchu w jego wolnym twórczym akcie. W nim wszystko, co transcendentne, staje się immanentnym [ST 357].

Z Bierdiajewowskiego *Samopoznania* wynika, że w przejściu od *Filozofii wolności* do *Sensu twórczości* dostrzegał on istotną ewolucję swego światopoglądu od filozofii bytu do „filozofii wolnej twórczości". O *Filozofii wolności* napisał: „Książka ta bardzo mało mnie

[53] Należy tu pamiętać o Bierdiajewowskim rozróżnieniu świata od kosmosu. Szatan może być jedynie władcą świata zepustego.

[54] Jest to niewątpliwy wpływ Cieszkowskiego, jakkolwiek nazwisko polskiego myśliciela pojawiło się w refleksji Bierdiajewa znacznie później — W. Dietrich, *Provokation der Person: Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*, t. 2: *Partner des Denkens I*, Gelnhausen–Berlin 1975 s. 154.

zadowala w sensie filozoficznym (...)" [SA 113]. Można przeto założyć, jeśli się jeszcze weźmie pod uwagę pozytywną opinię Bierdiajewa o *Sensie twórczości* z 1939 roku [RiS 63], że ta ostatnia praca lepiej wyrażała istotę światopoglądu myśliciela.

Bierdiajew był przekonany, iż sam Bóg nie wie do końca, jaki charakter będzie miało „objawienie antropologiczne". Podobna *Boża niewiedza* miała wynikać z faktu, że Stwórca natychmiast po stworzeniu człowieka dokonał w sobie dobrowolnego aktu *samoograniczenia*. Obdarowawszy istotę ludzką wolnością i twórczą mocą, Bóg zarazem „ograniczył swoje przewidywanie tego, co odsłoni twórcza wolność człowieka". W podobnym przewidywaniu bowiem byłyby skryte „przemoc i ograniczenie ludzkiej twórczej wolności". Bierdiajew dodawał, że jego „twórcze chrześcijaństwo" ma charakter dynamiczny i antyplatoński, ponieważ platonizm uczy, iż „cała ludzkość i cały kosmos już przedwiecznie istnieją w sposób doskonały, w niebie i w Bożych ideach". Dla autora *Sensu twórczości* przyjęcie podobnego poglądu oznaczałoby przekształcenie historycznego procesu w komedię, w której zatracałaby się aktywność i wolność człowieka [ST 330-331]. Twórczość tymczasem, tak jak ją rozumiał Bierdiajew, miała kontynuować dzieło stworzenia — jej celem było „stworzenie innego świata", przyrost bytu, wzbogacenie Boga [ST 331].

Myśliciel zauważał, że tradycyjna religijna świadomość, która opiera się na Starym i Nowym Testamencie (epoka prawa i odkupienia), zawsze traktowała człowieka jako „istotę moralną". W dwóch pierwszych epokach chrześcijaństwa pogląd ten, jak twierdził Bierdiajew, był słuszny, ponieważ celem człowieka było wtedy wyzwolenie się spod przytłaczającej władzy grzechu. Jednakże w chrześcijaństwie, które opierało się wyłącznie na Ewangelii i dziełach Ojców Kościoła, pojawiła się skłonność do *utożsamienia* religii z moralnością — w takim światopoglądzie Bierdiajew dostrzegał już nieuzasadniony akt redukcji istoty człowieka [ST 334]. Człowiek bowiem — jak Bierdiajew pisał w duchu „prawa historycznego rozwoju" Sołowjowa — dąży nie tylko ku dobru, lecz również ku pięknu i prawdzie. Jest nie tylko „istotą moralną", lecz również stworzeniem „pięknym" i „poznającym". Gdy tradycyjna religia wymagała od swoich wyznawców, aby postępowali moralnie, twierdząc zarazem, że nie muszą być „pięknymi" i „poznającymi", to było to uzasadnione wyłącznie w „epoce dżumy", w której nie ma czasu na poszukiwanie prawdy i piękna ani na tworzenie wartości [ST 335]. Jednakże odkupienie od grzechu, wyzwolenie od zatracenia nie może stanowić ostatecznego celu życia religijnego — te akty mają swą wartość *zaprzeczającą*, odłączają człowieka *od* czegoś, podczas gdy prawdziwe religijne życie powinno być skierowane *ku* czemuś:

> Wyjście z tej tragicznej dla chrześcijanina sytuacji może być tylko jedno: (...) poprzez uświadomienie sobie prawdy, iż religijny sens życia i bytu jest związany z pozytywnymi i twórczymi zadaniami. *Owa najwyższa twórcza pełnia bytu, pleroma, która nie była jeszcze osiągalna w momencie rozpoczynającego się odkupienia, gdy Bóg nadal był transcendentny w stosunku do człowieka, będzie osiągalna w innym momencie religijnego życia, po tamtej stronie odkupienia, gdy Bóg jest już immanentny człowiekowi* [ST 335].

Aby lepiej pokazać, czym jest twórczość (a raczej, czym nie jest — w przypadku *Sensu twórczości* mamy do czynienia prawie wyłącznie z „negatywną" formą wykładu, czyli unaocznianiem, w czym „twórczość" różni się od „prawa" i „odkupienia"), Bierdiajew zdecydował się kolejno ukazać jej stosunek do: bytu, wolności, ascetyzmu i świętości, płci, miłości, małżeństwa i rodziny, piękna i sztuki, moralności, społeczeństwa, mistyki, a nawet okultyzmu i magii.

Kwestia płci stanowiła jeden z najbardziej istotnych problemów obrazu świata Bierdiajewa — płciowość nie była u niego jedną z poszczególnych funkcji organizmu ludzkiego, tak jak odżywianie lub oddychanie, lecz stanowiła „źródło bytu" człowieka:

Płeć jest punktem przecięcia dwóch światów w organizmie ludzkim. W płci jest ukryta tajemnica bytu [ST 399-400].

Wbrew swej stylistyce, podobne sformułowanie nie miało nic wspólnego z tym, co na temat płciowości pisał w Rosji Rozanow. W światopoglądzie autora *Opadłych liści* [*Opawszije listja*, 1913-1915] „płeć" stanowiła pojęcie centralne jako podstawa cielesności i rozmnażania — sfera seksualna miała tu znaczenie teologiczne, a „płeć" stawała się „narzędziem nieśmiertelności"[55]. Wielka różnica pomiędzy oboma myślicielami polegała na tym, że dla Rozanowa „płeć" określała *pierwszą* istotę człowieka, a dla Bierdiajewa jedynie określała jakość ludzkiego bytu w okresie po „kosmicznym upadku Adama". Modernistyczna teoria Rozanowa świadomie nawiązywała do pogańskiego uświęcenia płci i rozrodczości, podczas gdy „filozofia twórczości" Bierdiajewa stawiała sobie za zadanie oderwanie „płci" od aktu seksualnego, od rozmnażania i biologicznego macierzyństwa. Autor *Sensu twórczości* szedł tutaj wyraźnie śladami Sołowjowa oraz — przede wszystkim — Fiodorowa, dla którego seksualność i rozmnażanie stanowiły główną przeszkodę we wspólnym immanentnym dziele wskrzeszenia zmarłych ojców. Bierdiajew odnosił do Fiodorowa określenie „chrześcijański immanentyzm", ponieważ wskrzeszenie było u niego wyłącznie „sprawą ludzkiej aktywności" [ST 550-551]. Jednakże autor *Sensu twórczości* odrzucał „magizm i naturalizm Fiodorowa" [ST 552][56].

Bierdiajew był zarazem przekonany, że człowiek jako Boży obraz i podobieństwo nie był ani mężczyzną, ani kobietą, lecz „androgynem, czyli istotą męsko-żeńską", albo mówiąc inaczej „dziewico-młodzieńcem, integralnym biseksualnym człowiekiem" [ST 403]. Dyferencjacja elementu żeńskiego i męskiego stanowiła w jego oczach skutek upadku Adama. Rozpad androgyna na kobietę i mężczyznę był aktem „deformującym obraz Boży w człowieku", ale jednocześnie nie zniszczył ludzkiego pragnienia powrotu do stanu androgynicznego. Obraz i podobieństwo Boże zachowało się cząstkowo zarówno w mężczyźnie jak i w kobiecie, przeto u swych źródeł człowiek nadal pozostaje istotą androgyniczną. We wszystkich okresach historii w mniejszym lub większym stopniu obecna była świadomość, że „całe seksualne życie człowieka jest jedynie pełnym wysiłku i napięcia poszukiwaniem utraconego androgynizmu, ponownego zjednoczenia mężczyzny z kobietą w istotę integralną" [ST 403]. W swoich rozważaniach Bierdiajew powoływał się na intuicję Platona z *Uczty* [ST 403] oraz na odpowiednie „androgyniczne" tezy Boehmego. Zdaniem niemieckiego mistyka, nie potwierdzonym przez ani jedno miejsce Pisma Świętego chrześcijan, androgynem był Adam przed swym upadkiem, a potem stał się nim Chrystus, który na nowo zjednoczył mężczyznę z kobietą w „jeden androgyniczny obraz". Odkupiciel narodził się z Dziewicy po to, aby „kobieta i mężczyzna stali się mężo-dziewicami, tak samo jak Chrystus" [ST 407].

W powyższych opartych na Boehmem rozważaniach Bierdiajew, który bezzasadnie i naiwnie czynił z Chrystusa androgyna, nie odniósł się w żaden sposób do fragmentów Księgi Rodzaju i Ewangelii św. Mateusza, które kolejno powiadają: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27). „Czyż nie czytaliście [jest to pytanie Jezusa skierowane do faryzeuszy – G. P.], że

[55] W. K r z e m i e ń, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 88; J. D i e c, *Błazen Apokalipsy*, Kraków 1993 s. 127.

[56] „Wspólny czyn" Fiodorowa, czyli powszechne wskrzeszenie zmarłych ojców, miał wyraźnie immanentny charakter. Ludzie powinni wskrzesić swoich zmarłych całkowicie samodzielnie, bez oglądania się na siły transcendentne względem natury i historii — por. S. S i e m i o n o w a, *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żyzni*, Moskwa 1990 s. 198-208 (rozdział: *Idieja immanientnogo woskrieszenija*).

Stwórca od początku *stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?"* (Mt 19, 4). Bierdiajewowskie przemilczenie wynikało zapewne z faktu, że Biblię uważał on za księgę napisaną językiem ludzi z „epoki prawa" i z „epoki odkupienia". Trzecia „epoka twórczości" wymagała jednak, jak sądził, tworzenia nowych zuchwałych prawd, które w dwóch poprzednich okresach były głęboko ukryte pod powłoką grzechu i śmierci. Rosyjski myśliciel sięgał do niektórych fragmentów Platona, Boehmego i Baadera, ponieważ sądził, że wszyscy oni byli zwiastunami „twórczości" w epokach „nie-twórczych".

Bierdiajew uważał, że będąca efektem kosmicznego upadku płciowa dyferencjacja wywarła wpływ na wiele sfer ludzkiego bytu, między innymi na dziedzinę poznawczą, w której istnieje zasada „męskiej aktywności" i zasada „kobiecej pasywności" [ST 401]. Autor *Sensu twórczości* był gorącym zwolennikiem ewangelicznej prawdy o dziewiczym poczęciu Maryi, ponieważ w jego oczach potwierdzała ona tezę o „pierwotnej androgyniczności" człowieka, ale zarazem sądził, że „kult wiecznej kobiecości" głoszony przez Dantego, Goethego i Sołowjowa jako apogeum „religii Odkupienia" [ST 408] nie może stanowić ostatecznej prawdy w epoce twórczości. W światopoglądzie Bierdiajewa pasywny element żeński musiał być zawsze podporządkowany męskiej aktywności — była to podstawa jego *antropodycei* i jeden z głównych przedmiotów sporu z Rozanowem [ST 406]. Kobieta, jak pisał, „bez związku z mężczyzną nie byłaby w pełni człowiekiem", ponieważ po rozdzieleniu płci przeważa w niej „ciemny i naturalny żywioł" o charakterze „bezosobowym i nieświadomym". W światopoglądzie Bierdiajewa kobieta została bezpodstawnie i nie po chrześcijańsku uznana za gorszą część kosmosu, nie będącą mikrokosmosem i uważającą swój upadły stan za ideał bytu. Twórcą antropodycei może być tylko mężczyzna, dla którego kobieta jest jedynie ogniwem łączącym go z naturą, z „duszą świata" i „matką-ziemią" [ST 402]. W niechrześcijańskim stylu Fiodorowa Bierdiajew pisał:

> Kobieta — to nosicielka płciowego żywiołu w tym świecie. U mężczyzny płeć jest bardziej zróżnicowana i wyspecjalizowana, u kobiety rozlewa się ona po całym ciele organizmu, po całym polu duszy. Pociąg płciowy u mężczyzny wymaga bezwłocznego zaspokojenia w większym stopniu niż u kobiety, ale mężczyzna jest bardziej niezależny od płci niż kobieta. (...) Kobieta jest kosmiczną, światową nosicielką żywiołu seksualnego (...) [ST 407-408].

Pisząc, że poprzez kobietę zostaje urzeczywistniana w tym świecie władza „gatunku" nad „osobą" [ST 408], czyli panowanie konieczności nad wolnością, a nawet odważając się stwierdzić, że kobieta jest istotą całkiem innego porządku niż mężczyzna („Ona jest w mniejszym stopniu człowiekiem, a w większym — naturą") [ST 432], Bierdiajew nie zaprzeczał wielkiemu znaczeniu kobiecości dla przyszłego porządku kosmosu. W duchu Fiodorowa sądził jednak, że „dla przyszłej światowej epoki i dla nowego światowego życia kobiecość zostanie potwierdzona w jej aspekcie dziewiczym, a nie macierzyńskim" [ST 420].

W tej najbardziej metaforycznej i utopijnej części swojego światopoglądu Bierdiajew posługiwał się następującymi opozycjami: „Ten kto najwięcej rodzi, najmniej tworzy"; „Rodzenie zabiera energię twórczości"; „Zajęte rodzeniem życie płciowe jest główną przeszkodą dla nadejścia twórczej kosmicznej epoki"; „W płci powinna się dokonać zmiana kierunku twórczej energii. Płeć rodząca powinna się przeobrazić w płeć tworzącą" [ST 416-417]. Szkodliwemu aktowi seksualnemu, w którym zwycięża „gatunek", a częściowo ginie ludzka osobowość [ST 410], myśliciel przeciwstawiał aseksualny Eros, w którym energia płciowa jest skierowana na twórczość [ST 400; 417].

Logiczną składową światopoglądu Bierdiajewa była mistyczno-anarchiczna niechęć wobec instytucji rodziny, która jawiła się w jego oczach wyłącznie jako realizacja „fizjologii i ekonomiki" [ST 426]. Rosyjski myśliciel był przekonany, w antyburżuazyjnym anarchicznym duchu, że rodzina zawsze była i będzie „pozytywistyczną świecką instytucją dla

celów wygody"oraz „biologicznym i socjologicznym uporządkowaniem życia gatunkowego" [ST 422]. U podstaw rodziny, jak pisał, leży „upadła płeć", a główną podstawą jej istnienia jest akt seksualny oraz rodzenie dzieci. Skoro rodzina ma wyłącznie cele fizjologiczne-socjalne, to Bierdiajew tolerował jej istnienie wyłącznie w okresie przedchrześcijańskim (epoka prawa), poddając w wątpliwość jej wartość w epoce odkupienia i pragnąc ją całkowicie wykluczyć z epoki twórczości. Odrzucając wszelkie próby religijnego i moralnego usprawiedliwienia rodziny, Bierdiajew twierdził bezzasadnie, że jego intuicje odnajdują potwierdzenie w Nowym Testamencie [ST 425].

Instytucji rodziny wraz z obowiązującą w niej seksualnością autor *Sensu twórczości* przeciwstawiał taką miłość między kobietą a mężczyzną, która „wyklucza możliwość seksualnego aktu" [ST 427]. „Miłość mistyczna", której przykładów dostarczała literatura (Tristan i Izolda, Romeo i Julia, miłość sławiona przez trubadurów prowansalskich i Dantego) [ST 421], stanowiła w oczach Bierdiajewa „przekroczenie granic utylitarno-gatunkowej fizjologii i ekonomiki rodziny" [ST 426]. W „miłości erotycznej" myśliciel dostrzegał „twórczy wyłom ku innemu światu" [ST 435], uważając ją za „drogę, na której każdy odkrywa w sobie człowieka-androgyna" [ST 429]. To twórcze uczucie (erotyka) stanowiło najważniejszą podstawę Bierdiajewowskiej antropodycei, o czym myśliciel informował czytelnika w sposób mitologiczno-metaforyczny:

> Tajemnica miłości zaślubin jest objawieniem człowieka, objawieniem twórczym [ST 426]. Autentyczna miłość innego świata to miłość tworząca wieczność (...) . Twórczość miłości (...) jest absolutna i zuchwała. Miłość — (...) to zuchwałość, wolny lot [ST 427]. Religijny sens (...) Erosa polega na tym, że jawi się on jako źródło ruchu osoby ku wyżynom, jej twórczym wzlotem [ST 434]. Miłość to przywrócenie człowiekowi utraconej dziewicy — Sofii [ST 436]. Wstrząs erotyczny to droga dla odkrycia piękna w świecie [ST 437].

Bierdiajew — który słusznie zauważał, że ewangeliczno-historyczne chrześcijaństwo nic nie powiedziało o „twórczości" — dostrzegał za to wielkie twórcze napięcie w starożytnej Grecji i w epoce europejskiego Odrodzenia [ST 332]. Ponieważ nawet sam nie potrafił dokładnie opisać istoty „epoki twórczości", to ponownie uciekał się do analogii i metafory. W sztuce miało się dokonać odrzucenie apollonizmu i klasycyzmu, a człowiek miał tu być kwestionującym normatywizm rewolucjonistą [ST 343]. Twórczość klasyczna była w oczach myśliciela „chorobą uznaną za stan normalny", związaną wyłącznie z „zamkniętą immanencją". Tymczasem Bierdiajewowska apologia twórczości dionizyjskiej i romantycznej wynikała z obecnej w niej „tęsknoty za transcendencją": „Romantyczna tęsknota jest głęboko powiązana z chrześcijańskim odczuwaniem życia, z chrześcijańskim tamtym światem (ros. *potustoronnost'*) [ST 347]. Podczas gdy tradycyjna „twórczość" budowała kulturę, w której podmiot był zawsze oddzielony od przedmiotu, to nowa „twórczość teurgiczna" ma tworzyć nowy byt, tak aby zjednoczyć podmiot z przedmiotem: „Prawdziwa twórczość to teurgia, bogodziałalność (ros. *bogodiejstwo*), wspólne z Bogiem działanie" [ST 354]. Nie chodzi tutaj o stworzenie „chrześcijańskiej kultury", lecz o „przetworzenie chrześcijańskiej kultury w byt" — w dziele przekształcenia „nauk i sztuk" w „nowe życie, w nowe niebo i w nową ziemię" [ST 354] miał się dokonać wielki jakościowy „przyrost bytu".

Twórczość artystyczna była tą sferą aktywności ducha, która, zdaniem Bierdiajewa, najlepiej odsłaniała istotę twórczego aktu. Sztuki piękne (ros. *chudożestwo*) w epoce twórczej miały się stać centrum duchowego życia [ST 437]. Z tego punktu widzenia myśliciel dokonywał oceny dotychczasowego rozwoju sztuk, dochodząc do „czaadajewowskiego" wniosku, iż w tej sferze istnieje wielka różnica pomiędzy okresem pogańskim a epoką

chrześcijańską. Sztuka pogańska miała charakter „klasyczny i immanentny", podczas gdy sztuka chrześcijańska jest już „romantyczna i transcendentna" [ST 439-440]. W okresie pogańskim sztuka wyrażała „immanentną doskonałość" — Bierdiajew podobnie jak przed nim Czaadajew odnosił się krytycznie do rzymskiego Panteonu:

> Niebo było zamknięte nad pogańską sztuką, a ideał doskonałości był odnajdywany po tej, nie po tamtej stronie. Idealnie spełniona doskonałość Panteonu możliwa była jedynie w sztuce pogańskiej. (...) W sztuce antycznej, w której piękno ma charakter klasyczny, nie ma transcendentnej tęsknoty (...). Sztuka świata pogańskiego (...) mówi o osiągnięciu piękna w tym świecie pod zamkniętą kopułą nieba [ST 440].

Niebo zostało otwarte dla człowieka dopiero w okresie chrześcijańskim, a sztuka nowej epoki nie charakteryzowała się już „immanentną doskonałością", lecz wyrażała „romantyczne niespełnienie":

> Sztuka chrześcijańska nie wierzy w ostateczne osiągnięcie piękna tutaj, w tym świecie. Chrześcijańska sztuka wierzy, że ostateczne doskonałe piękno jest możliwe dopiero w innym świecie. (...) Sztuka pogańska była zdrowa w sensie klasycznym, sztuka chrześcijańska jest chora w romantycznym sensie[57]. Na ideały sztuki chrześcijańskiej wywarło wpływ pragnienie odkupienia grzechów tego świata, pragnienie łączności z innym światem [ST 441].

Podczas gdy ideałem „pogańskiego klasycyzmu" była zamknięta forma Panteonu, to ideałem „chrześcijańskiego romantyzmu" stała się zwrócona ku niebu forma średniowiecznego gotyku [ST 441]. Konflikt w sferze estetycznej, tak jak go widział i opisywał Bierdiajew, wyrażał się w walce zasady *romantycznej*, tęskniącej za transcendencją, przeciwko zasadzie *klasycznej*, wyrażającej zachwyt nad immanencją. Jako „rosyjski romantyk początku XX wieku" [por. SA 12] myśliciel podjął się krytycznej oceny rozwoju sztuk w długim okresie pomiędzy wczesnym włoskim Odrodzeniem a współczesnym sobie europejsko-rosyjskim symbolizmem. Autor *Sensu twórczości* bardzo wysoko oceniał „romantyczny" nurt włoskiego Odrodzenia XIV wieku (*Trecento*), za którego duchowych ojców uznawał św. Franciszka z Asyżu oraz „genialnego Dantego". W „mistycznej Italii" XIV wieku tworzyli ponadto bardzo cenieni przez Bierdiajewa Joachim z Fiore, Giotto oraz Arnolfo [ST 443].

Tymczasem humanizm XV wieku (*Quatrocento*) nie cieszył się już uznaniem rosyjskiego myśliciela. Jego zdaniem — z którym, dodajmy, niepodobna się zgodzić — *Quatrocento* nie urzeczywistniło ideałów św. Franiszka z Asyżu i Dantego oraz „nie kontynuowało religijnej sztuki Giotta" [ST 443-444]. W tej ocenie Bierdiajew, o czym już mówiliśmy, dokonywał aktu odrzucenia racjonalnych Aten na rzecz mistycznego abstrakcyjnego irracjonalizmu, którego przekonanym wyznawcą był już Kierkegaard, a w późniejszej Rosji stanie się nim wielki „nieprzyjaciel rozumu" (*misologos*) — Szestow.

Uznając wartość dokonań piętnastowiecznej sztuki florenckiej w sferze humanistyczno-estetycznej, Bierdiajew dodawał jednak, że w okresie *Quatrocento* pojawili się „schizofreniczni i chorzy artyści", którzy nie potrafili połączyć nieba z ziemią. W nich bowiem „chrześcijaństwo spotkało się z pogaństwem, a spotkanie to zraniło duszę człowieka" [ST 444]. Przykładem „rozdwojonych artystów" byli dla autora *Filozofii twórczości*: Donatello, Pollaiuolo (florencki rzeźbiarz), Verroccchio, Leonardo da Vinci, a w największym stopniu — Botticelli. Uznając tego ostatniego za „największego artystę Odrodzenia", którego zdołała pojąć dopiero współczesność, rosyjski myśliciel dostrzegał zarazem w jego twórczości

---

[57] Dobre objaśnienie tego fragmentu odnajdujemy w innym fragmencie *Sensu twórczości*: *„Klasyczna twórczość jest chorobą, która uznała się za normę*. Wbrew znanej opinii Goethego, więcej zdrowia odnajdujemy w twórczości romantycznej" [ST 347].

dowód na wielką tragedię pogańskiego Renesansu. W losie Botticellego, jego zdaniem, wyraźnie widać, że „*Quatrocento* było świadome swej zdrady wielkich ideałów wczesnego chrześcijańskiego Odrodzenia" [ST 444], czyli końcowego okresu *Trecento*. Nie było przeto dziwne, jak sądzimy, że wobec tej oceny Bierdiajew odważył się dostrzec pozytywną konsekwencję w ewolucji Renesansu od Wawrzyńca Wspaniałego do Sawonaroli[58]. Bierdiajew pisał w przesączonym antygreckimi i antyrenesansowymi nastrojami duchu Czaadajewa:

> Klasyczna immanentna doskonałość nie może być udziałem chrześcijańskiej duszy. Wielkie doświadczenie czysto pogańskiego Odrodzenia powinno się było skończyć w chrześcijańskim świecie wystąpieniem Sawonaroli i klęską Botticellego [ST 445].

Surowej oceny Bierdiajewa nie osłabiał fakt, że w *Quatrocento* dostrzegał on istnienie „chrześcijańskiego romantyzmu", najlepiej — jego zdaniem — wyrażonego w twórczości Fra Angelico jako „kontynuatora Trecento" [ST 444]. Zauważmy jednak, że w swojej schematycznej ocenie humanizmu XV wieku rosyjski myśliciel słowem nie wspomniał o malarstwie Piera della Francesca i Mantegni, co każe nam z wielką ostrożnością podchodzić do Bierdiajewowskich estetyczno-historiozoficznych uogólnień i w ogóle poddać w wątpliwość jego estetyczny smak.

Zasługę Odrodzenia Bierdiajew widział w tym, że dowiodło ono niemożliwości syntezy pogańskiego klasycyzmu z chrześcijańskim romantyzmem [ST 445]. Myśliciel sądził, że powyższej prawdy nie pojęli jeszcze twórcy XVI w. (*Cinquecento*), czyli Rafael oraz Michał Anioł, którzy w upartym poszukiwaniu immanentnej formy zatracili wszelką intuicję transcendencji. Szczególnej krytyce Bierdiajew poddał dzieło Rafaela, które było dla niego wyłącznie przykładem „abstrakcyjnej formy" i „doskonałej kompozycji", bezskutecznie poszukującej piękna w zamkniętym świecie. „Martwy klasycyzm" Rafaela był w oczach Bierdiajewa wstępem do twórczości okresu Baroku, jako nieudanej „jezuickiej" próby syntezy klasycyzmu z romantyzmem:

> W fałszywym grymasie Baroku odzwierciedliła się fatalna martwota wszelkich prób zjednoczenia chrześcijaństwa z pogaństwem [ST 446-447].

Odnosząc się następnie już do czasów sobie współczesnych, myśliciel zajął się walką „realizmu" z „symbolizmem". „Realizm" stanowił w opinii Bierdiajewa upadek sztuki, a jego nieodrodne dziecię, naturalizm, był już zwyczajną karykaturą estetycznej twórczości. Tacy realiści jak Tołstoj byli genialni, ale tylko dlatego, że spoza ich realizmu wyraźnie przebijała symboliczna i transcendentna tęsknota [ST 448]. Bierdiajew stwierdził, że prawdziwa natura twórczego aktu zaczęła być dostrzegalna dopiero od czasów symbolizmu z przełomu XIX i XX wieku[59]. Nowy symbolizm stanowi ostatnie słowo kultury i jest to najważniejsza estetyczna granica historii ludzkości. Pośród symbolistów właściwych Bierdiajew wymieniał imiona Mallarmé'go, Maeterlincka, W. Iwanowa, Biełego oraz francuskich pisarzy-katolików XIX wieku (Bloy, Verlaine, Huysmans, Barbey d'Aurevilly, Hello

---

[58] Wawrzyniec Wspaniały był mecenasem Botticellego i młodego Michała Anioła. O Sawonaroli — którego Bierdiajew wcale nie uważał za wroga wszelkiej kultury — czytamy w *Sensie twórczości*: „Pogańskie Odrodzenie *Quatrocento* pod koniec zaczęło się wyradzać, jego zadania okazały się nie do wypełnienia, a zjawisko Sawonaroli było wewnętrznie logiczne i nieuchronne. Sawonarola bynajmniej nie był barbarzyńskim wrogiem i trzebicielem sztuki i piękna. Przypominał o wielkich zadaniach sztuki, walczył ze zwyrodniałością [rosyjskie słówko *wyroždienije* stanowi tu zapewne grę słów, która ma podkreślić klęskę pogańskiego *Odrodzenia* – G.P.], ale był wyrazicielem wyłącznie jednej skrajnej zasady, która tak samo nie mogła panować w życiu jak pogańskie Odrodzenie" [ST 444-445].

[59] „Symbolizm" był dla Bierdiajewa równie ponadczasowy jak „romantyzm". Dante i Goethe, według niego, również byli „symbolistami" [ST 450-451].

Ernest, Villiers de l'Isle-Adam). Jeszcze wyżej od nich stawiał Nietzschego, Ibsena oraz Dostojewskiego. Zdaniem filozofa, do nowej tradycji romantycznej należał także kubizm, futuryzm oraz dzieło Picassa [ST 452]. Za bezpłodne natomiast uważał Bierdiajew próby wskrzeszenia sztuki religijnej w średniowiecznym znaczeniu tego słowa. W malarskim dziele Wasniecowa widział tylko „martwą restaurację". Przeciwstawiał jej zaś przyszłościową sztukę transcendentną, której piękno — tak jak twierdził za Dostojewskim — zdoła zbawić świat:

> Symbolizm to droga, a nie ostatni cel, symbolizm to most ku tworzeniu nowego bytu, a nie sam nowy byt [ST 450] (...) Świecka wolna sztuka powinna immanentnie dojść do religijnych granic. W tym sensie religijna jest sztuka Ibsena, sztuka Baudelaire'a [ST 457] (...) Albowiem piękno jest wielką *siłą*, która świat zbawi [ST 459].

W estetycznej sferze już poza historią zapanuje „mistyczny realizm", a sztuka zostanie w niej zastąpiona przez *teurgię* [ST 450]. Bierdiajewowska „teurgia" wyraźnie nawiązywała do „teurgii" Sołowjowowskiej i miała równie ponadkulturowy *egzystencjalny* i *kreacyjny* aspekt:

> Teurgia nie kulturę tworzy, lecz nowe życie, teurgia jest ponadkulturowa. Teurgia to sztuka, tworząca inny świat, inny byt, inne życie, piękno jako byt [ST 457].

Jednakże piękno — podobnie jak twórczość oraz wolność — w swej ostatniej istocie jest tajemnicą, której nie można opisać językiem dyskursywnym [ST 456]. Właśnie dlatego Bierdiajew ograniczał się do krytycznego opisu „sztuki niewłaściwej", gdy zaś należało opisywać istotę „właściwej sztuki", ograniczał się — podobnie jak przed nim Sołowjow — do podawania przykładów konkretnych twórców. Co również oczywiste, rezygnował z wykładu dyskursywnego na rzecz języka mityczno-metaforycznego, posługującego się często aforyzmem.

Takim właśnie językiem, o czym już była mowa w rozdziale *Problem i metoda*, napisane są wszystkie pozostałe rozdziały *Sensu twórczości* dotyczące problemu bytu, wolności, ascetyzmu, miłości, małżeństwa i rodziny, moralności i społeczeństwa. We wszystkich tych fragmentach Bierdiajew hołdował spirytualizmowi Epoki Ducha Świętego, krytykując zarazem materialistyczną burżuazyjność Epoki Prawa, która — jak sądził — nie została należycie przezwyciężona w Epoce Odkupienia.

Podstawę modernistycznego światopoglądu Bierdiajewa stanowiła mistyczna intuicja, że duch ludzki jest wolny tylko o tyle, o ile uda mu się porzucić porządek natury i stać się w stosunku do niego transcendentnym [ST 370]. Myśliciel rozróżniał dwa rodzaje wolności, tym razem odnosząc je do Pra-Adama i do człowieka epoki twórczości. Podczas gdy Pra-Adam chciał formalnej wolności „od", to człowiek „twórczej epoki" pragnie wolności materialnej „dla":

> Wolność Adama z okresu siedmiodniowego stworzenia jest inna aniżeli wolność Adama twórczości ósmego dnia. Wolność nowego Adama, zjednoczona z Absolutnym Człowiekiem [Chrystusem – G. P.], jest wolnością twórczą, kontynuującą dzieło Bożego stworzenia, a nie wolnością buntującą się przeciwko Bogu w negatywnej samowoli [ST 372].

Poza tymi dwoma rodzajami wolności Bierdiajew opisywał jeszcze jej dwie inne odmiany: wolność Bożą i diabelską. Wolność Pra-Adama nie mogła być wolnością diabelską, ponieważ jej zaistnienie było potrzebne zarówno Bogu jak i człowiekowi. Upadek praczłowieka Adama był w oczach teisty Bierdiajewa usprawiedliwiony jako moment w historii stworzenia, przygotowujący objawienie Absolutnego Człowieka [ST 372]. Tylko w obliczu upadku stawała się możliwa teodycea jako usprawiedliwienie Boga za istnienie zła. Jeżeli jednak ktoś pojmował zło jako „absolutny bezsens", to tym samym, jak pisał Bierdiajew, odrzucał absolutny sens bytu i popadał w transcendentny dualizm. Tradycyjne chrześcijańskie pojmowanie zła, które odrzucało „immanentny sens

przezwyciężania (ros. *izżywanije*) zła", stanowiło w oczach Bierdiajewa „pedagogikę dla niedojrzałych":

> Ten niewolniczy strach przeszkadzał w zrozumieniu samego odpadnięcia od Boga jako tragicznego momentu zaistnienia i rozwoju ludzkiej wolności — od wolności starej do nowej [ST 372].

Wolność pierwszego człowieka, Adama, musiała zostać poddana próbie dobra i zła, co oznaczało jej pochłonięcie przez prawa konieczności — po to, aby wolność autentyczna została objawiona przez Absolutnego Człowieka, czyli Chrystusa:

> Upadek Pra-Adama to konieczny kosmiczny moment w objawieniu nowego Adama. Jest to droga ku najwyższej pełni poprzez rozszczepienie [ST 372].

Oznaczało to, że w czasach przed Chrystusem diabeł (Lucyfer), niezależnie od swoich intencji, współpracował z Bogiem i człowiekiem, ponieważ zło było wtedy jedynie stopniem ku dobru. Natomiast *wolność diabelska*, która głosi i urzeczywistnia „zło ostateczne", zaistniała dopiero po objawieniu Chrystusa. W nowych czasach bowiem głoszenie zła już nie ma żadnego pozytywnego sensu — zwolennikami zła będą teraz jedynie wyznawcy Antychrysta, którzy na końcu czasów zostaną pochłonięci przez niebyt [ST 373]. Tymczasem wolność autentyczna, czyli wolność Nowego Adama, została przez Bierdiajewa określona mianem „miłości jednoczącej", będącej zarazem „twórczością" [ST 375]. Podobnie jak konieczność stanowiła podstawę ewolucji, tak samo wolność będzie stanowić podstawę twórczości: „twórczość z niczego" to „twórczość z wolności" [ST 368]. Podobna wolność-miłość-twórczość stała się możliwa dopiero w czasach po Chrystusie:

> *Bez Chrystusa-Wyzwoliciela świat po wsze czasy pozostałby uwięziony w sferze konieczności i determinizm miałby rację po wsze czasy* [ST 375].

Za jeden z przejawów „wolności starego Adama", która próbuje wywalczyć dla siebie miejsce w czasach po Chrystusie, był dla Bierdiajewa indywidualizm, który zaprzeczał, że człowiek jest mikrokosmosem połączonym ze światem i z innymi ludźmi. Dla Bierdiajewa indywidualizm — który zabijał człowieka jako *osobę* (ros. *indywidualnost'*), ponieważ wyłączał go z „kosmosu i z hierarchii żywych istot" [ST 376] — stanowił „tragedię pustej wolności". Myśliciel uważał, że nurt indywidualistyczny odegrał pozytywną rolę w epoce Odrodzenia, słusznie głosząc, że „dusza ludzka jest więcej warta aniżeli państwa, zwyczaje i obyczaje, aniżeli wszelka zewnętrzna korzyść, cały zewnętrzny świat". Potem jednak przekształcił się on w immanentny egoizm, który budził wielki transcendentny sprzeciw autora *Sensu twórczości*:

> Człowiek jest nieskończenie ubogi i pozbawiony treści, jeżeli nie ma niczego wyższego aniżeli on, jeżeli nie ma Boga. Człowiek jest za to nieskończenie bogaty i pełny treści, jeżeli istnieje ktoś wyższy od niego, jeżeli jest Bóg. Jeżeli nie ma niczego wyższego i Bożego, to ruch dla człowieka nie jest możliwy, nie ma bowiem ku czemu się poruszać. Wyzwolenie ludzkiej indywidualności od Boga i od świata to zbrodnia na człowieku. Takie wyzwolenie jest w istocie diabelskim zniewoleniem [ST 378].

Przeto Chrystus był dla Bierdiajewa nie tylko Zbawicielem „indywidualnej łódki", lecz Odkupicielem całego świata [ST 379]. Religijna droga, jak myśliciel pisał w sołowjowowskim personalistyczno-antyindywidualistycznym duchu — prowadzi od osoby ku społeczeństwu, od wnętrza ku zewnętrzności, od indywidualności ku kosmosowi [ST 380-381].

Wolność była dla Bierdiajewa wartością tak wielką, że twierdził on z przekonaniem, iż ostateczne jej skutki będą stanowić dobro, obecnie nie znane nawet samemu Stwórcy:

> Na końcu chrześcijańskiej drogi zapala się świadomość, że Bóg oczekuje od człowieka takiego objawienia wolności, w którym powinien się odsłonić element nie przewidziany nawet przez samego Boga [ST 381].

Bierdiajew był niezbicie przekonany, że sam należy do tych niewielu wybrańców, którzy posiedli cząstkę przyszłej wielkiej świadomości, i z tego właśnie punktu widzenia opisywał swoją wizję „twórczej moralności" i „twórczego społeczeństwa".

W rozdziale zatytułowanym *Twórczość a moralność. Nowa etyka twórczości* Bierdiajewowska „apofatyczna historiozofia" została dopełniona katafatycznym pozytywnym elementem. Odnosząc się do problemu „twórczej moralności", myśliciel zdecydowanie oddzielał ją od „moralności epoki prawa". Tym samym, w apofatycznej (negatywnej) części swojego wykładu wyjaśniał, czym „nowa etyka" nie powinna być. Najważniejszym negatywnym wyznacznikiem „twórczej moralności" będzie całkowita nieobecność „burżuazyjnego utylitaryzmu". Dodajmy, że „burżuazyjność" nie oznaczała u Bierdiajewa kategorii socjalno-klasowej, lecz miała charakter religijno-metafizyczny [ST 462]. Jej przedstawicielami byli przeto nie tylko głosiciele „mieszczaństwa", lecz również wszyscy ci *quasi*-chrześcijanie, którzy aprobowali naturalno-historyczną rzeczywistość, w celu uzyskania „spokoju i bezpieczeństwa w tym świecie". Do najważniejszych przedstawicieli podobnego światopoglądu Bierdiajew zaliczył większość Ojców Kościoła, wyznawców moralności tradycyjno-prawosławnej, przeważającą liczbę duchownych wszystkich chrześcijańskich wyznań, Kanta, Tołstoja, a także Teofana Pustelnika i starca Ambrożego z Pustelni Optyńskiej [ST 461-463]. Starcowi Ambrożemu zarzucał, że poparł on wyrok śmierci na terrorystę Karakazowa — Bierdiajew przywoływał opinię Ambrożego, podług którego słuszna kara śmierci miała się przyczynić do „złagodzenia ciężkiej winy przestępstwa" [ST 575]. Autor *Sensu twórczości* mógł dodać, iż taki pogląd był całkowicie zgodny z tezą św. Tomasza z Akwinu, który palenie heretyków uważał w duchu swej średniowiecznej epoki za zbawienne dla wiecznych losów ich duszy. Taka właśnie „burżuazyjna etyka", nad czym Bierdiajew ubolewał, całkowicie usprawiedliwiała istnienie państwa, gospodarki, rodziny i nauki [ST 460].

W katafatycznej części swojego wykładu Bierdiajew nie był już tak hojny dla czytelnika jak w części apofatycznej, ale i tak wypowiedział tu parę istotnych kwestii na temat pozytywnej istoty „twórczej moralności". Po pierwsze, powoływał się na działalność, idee i artystyczną twórczość następujących osób: św. Franciszka z Asyżu [ST 460; 463], Nietzschego, Ibsena i Bloya [ST 470]. Taki nieco paradoksalny ciąg nazwisk, w którym katolicki święty „biedaczyna z Asyżu" sąsiadował z autorem *Antychrześcijanina*, dla Bierdiajewa był całkowicie uzasadniony. Uważał on bowiem, że Nietzsche tak naprawdę nie odrzucał prawdziwego chrześcijaństwa, lecz zaledwie osądzał — sam o tym nie wiedząc — „chrześcijaństwo burżuazyjne", które nieszczęśliwie zapanowało w dziejach. Rosyjski myśliciel twierdził, że pozytywna część światopoglądu Nietzschego, w której głoszona jest zuchwała religia ludzi młodych i „silnych duchem", jest całkowicie zgodna z moralnością „epoki twórczości" [ST 466-467]. W swoich antyburżuazyjnych intuicjach Bierdiajew powoływał się także na średniowieczny etos rycerstwa [ST 461; 472], na Prometeusza [ST 462] oraz na kilka miejsc w Ewangelii, gdzie jest między innymi mowa zarówno o ptakach niebieskich, które nie sieją ani żną, a Ojciec niebieski je żywi, jak i o liliach, które rosnąc nie pracują ani przędą (Mt 6, 26-28) [ST 466]. Pośród moralnych cnót „epoki twórczości" myśliciel wymieniał: zuchwałość, męstwo, nieustraszoność ducha, honor — przeciwstawiając im w negatywnym sensie przede wszystkim „strach Boży": „Wieczna tchórzliwa bojaźń o swoją duszę niszczy obraz Boży w człowieku" [ST 471]. Odrzucając zarówno burżuazyjny „moralizm" jak i anarchiczny „amoralizm", Bierdiajew proponował na ich miejsce „twórczy supermoralizm", który miał być „kowalem nowych wartości" [ST 469-470], transcendentnie ukierunkowanym ku innemu światu [ST 463]. Swój etyczny „niebiański arystokratyzm" [ST 572], który miał zarazem charakter hierarchiczny, myśliciel łączył z zasadą powszechności i uniwersalizmu chrześcijaństwa:

Chrześcijaństwo jest arystokratyczne, hierarchiczne, zwrócone ku wartościom, ku indywidualności. A zarazem chrześcijaństwo jest powszechne i uniwersalne, stanowi zbawienie całego świata, wszystkich i wszystkiego aż do ostatniej bylinki — ono wszystkich przyzywa na ucztę mesjańską [ST 473].

„Twórczą moralność" Bierdiajew określał mianem etyki dionizyjskiej, nie utożsamiając jej jednak z chaosem z okresu sprzed chrześcijaństwa. Dionizyjskość Bierdiajewa miała przejść poprzez „religijny sens kultury", aby zaczerpnąć ponadczasowych wartości apollinizmu [ST 477]. Warto zauważyć, iż w takim zmodyfikowanym poprzez ducha mistycznego chrześcijaństwa nietzscheanizmie Bierdiajewa zawarta była *a priori* polemika z irracjonalną antykulturowością Szestowa. Podczas gdy ten ostatni odrzuci w przyszłości całą racjonalną (apollińską) kulturę Aten, to Bierdiajew — o wiele bardziej przekonująco — zawsze będzie przyznawał, że doświadczenie racjonalne miało bezpośredni pozytywny udział w powstaniu „mistycznego irracjonalizmu": „To, co się zaczęło w prawie, zakończy się w twórczości" [ST 476]. Zauważmy jeszcze, iż Bierdiajew miał o wiele więcej racji od Szestowa, gdy w tradycji semickiej dostrzegał wyraźne momenty racjonalne („moralność semicka") [ST 465], a w tradycji greckiej odkrywał momenty irracjonalne [ST 284].

Z „etyki twórczości" wynikała zarazem nowa Bierdiajewowska ocena sfery społecznej. W tej dziedzinie myśliciel powrócił do apofatycznej formy rozumowania i dlatego w części *Twórczość a społeczność* odnajdujemy znacznie więcej krytyki starych form społecznych aniżeli pozytywnego omówienia istoty nowej społecznej organizacji. Nadmieńmy zresztą, że określenie „społeczna organizacja" stało w całkowitej sprzeczności z socjalnym intuicjonizmem Bierdiajewa i dlatego lepiej w tym kontekście posługiwać się terminem „twórczość społeczna", która zawiera w sobie zarówną „mistyczną" organizację sfery politycznej i ekonomicznej, jak i „soborowe" ukształtowanie stosunków pomiędzy wolną osobą a integralną społecznością. Myśliciel występował — idąc w tej dziedzinie śladami Chomiakowa, Odojewskiego z *Nocy rosyjskich*, Dostojewskiego i Sołowjowa — zarówno przeciwko „socjologizmowi" (socjalizm Feuerbacha i Marksa) jak i „indywidualizmowi" (socjalny egoizm). Odnosił się krytycznie przede wszystkim do burżuazyjnej etyki kapitalizmu, ale w jego refleksji była również zawarta *implicite* krytyka skrajnego indywidualistycznego nihilizmu Stirnera, jakkolwiek nazwisko autora *Jedynego i jego własności* nie pojawiło się w *Sensie twórczości* ani razu[60].

Wyjściowa teza Bierdiajewa brzmiała następująco:

Socjologizm i indywidualizm są ze sobą głęboko powiązane, są to dwie strony jednej i tej samej dezintegracji świata, dwa wyrażenia tego samego niekosmicznego stanu świata. (...) Współczesny socjologizm jest całkowicie przeciwstawny wszelkiej soborowości w religijnym sensie tego słowa. Ultra-„społeczny" światopogląd marksizmu jest w rzeczywistości światopoglądem atomistycznym. Marksizm głosi społeczność wrogich, rozłączonych, odpadających od siebie atomów [ST 479].

W dziedzinie „społecznej twórczości" Bierdiajew wykazał się największym mistycznym irracjonalizmem i spirytualizmem, konsekwentnie krytykując wszelkie dotychczasowe formy społeczno-politycznej organizacji: państwo, prawo, gospodarkę [ST 481], a także wszystkie ustroje: zarówno papieską teokrację [ST 482] jak i anarchizm [ST 489], następnie państwo absolutne, feudalizm, demokratyczną republikę i socjalizm [ST 497]. Wszystkie te formy miały dla niego charakter „pogański" i stanowiły efekt pierworodnego upadku człowieka oraz rezultat „biblijnego przekleństwa" [ST 481].

[60] Bierdiajew z jakichś powodów bardzo rzadko wymieniał imię Stirnera. Najpierw wspomniał go w pracach: *Filozofia wolnego ducha* (1927-1928) i *O niewolnictwie i wolności człowieka* (1939), a bardziej systematyczne rozważania poświęcił mu dopiero w traktatach: *Egzystencjalna dialektyka Bożego i ludzkiego* (1937) i *Próba eschatologicznej metafizyki* (1946) — por. W. Dietrich, *op. cit.*, t. II s. 57-58.

Ponieważ Bierdiajew był przekonany, że państwo, prawo i gospodarka są „elementami przed-twórczej światowej epoki" [ST 483], to z oczywistości musiał odrzucać wszelką socjologiczną refleksję, która głosiła ideał jakiegokolwiek państwa i formy ekonomicznej. Odrzucał przeto zarówno „chrześcijańskie państwo" Średniowiecza [ST 482] (tu mógł uczynić aluzję do zasady „wolnej teokracji" dojrzałego Sołowjowa) jak i współczesny sobie rewolucjonizm [ST 484-485], zarówno organizację burżuazyjno-kapitalistyczną jak i socjalistyczną społeczną formę [ST 486-487]. Warto jednak dodać, że nie dostrzegając jakiejkolwiek wartości kapitalizmu dla współczesności i przyszłości, Bierdiajew za to opisywał zarówno *względną* prawdę socjalizmu jak i *względną* prawdę anarchizmu. Kierunki te, jego zdaniem, miały swą tylko rację tam, gdzie występowały przeciwko kapitalizmowi i państwowości. Z drugiej bowiem strony, myśliciel pisał o „absolutnej nieprawdzie" socjalizmu i anarchizmu, które walczyły z państwowością i kapitalizmem wyłącznie po to, aby po swym zwycięstwie bronić tych samych „starotestamentowo-burżuazyjnych" form społeczno-politycznych [ST 486-487].

Wprowadzając określenie „socjalistyczna burżuazyjność" [ST 487], Bierdiajew szedł wyraźnie śladami Sołowjowa, który — jak pamiętamy — już pod koniec lat 70. zarzucał socjalistom, że obiektem ich kultu nie jest Chrystus, lecz jedynie materialna korzyść (Baal)[61]. Jednakże z jakichś względów autor *Sensu twórczości* wyraźnie unikał wymieniania imienia autora *Apologii dobra* w pozytywnym kontekście. Było to tym bardziej dziwne, że w niektórych Bierdiajewowskich sformułowaniach można odczuć nie tylko ducha, lecz również *literę* Sołowjowa. Gdy w *Sensie twórczości* czytamy, że „państwo nosi swój miecz nie na próżno", gdyż jego zadaniem jest „demaskowanie grzechu poprzez prawo", to wyraźnie odczuwamy tutaj echa Sołowjowowskiego pojmowania prawa jako „minimum moralności". Pamiętamy bowiem, że autor *Apologii dobra* nigdy nie uważał państwa i prawa za formy przyszłego raju społecznego, lecz zawsze traktował je jako środki dla zapobiegania powstaniu „ziemskiego piekła"[62].

Jest jednak pewne, że w *Sensie twórczości* Bierdiajew — który systematycznie przechodził na pozycje egzystencjalno-personalistycznej „filozofii wolności" — próbował zarazem wyzwolić swój teizm z Sołowjowowskiego ontologicznego obiektywizmu. Ponieważ jednak bardzo wiele Sołowjowowi zawdzięczał — a najlepiej świadczą o tym nie tylko odpowiednie stronice *Filozofii wolności*, lecz również wiele fragmentów *Sensu twórczości*, również tych, na których imię Sołowjowa formalnie się nie pojawiało — to zapewne nie chciał się krytycznie odnosić do jego refleksji. Dokonywana przez Bierdiajewa „krytyka" Sołowjowa ograniczała się przeto do przemilczeń oraz do paru polemicznych uwag rozrzuconych po przypisach *Sensu twórczości*, takich chociażby jak poniższa: „Filozofia W. Sołowjowa zawiera w sobie niemało zadowolonego z siebie scholastycznego racjonalizmu" [ST 541].

„Duchowe chrześcijaństwo" Bierdiajewa ogłoszone w *Sensie twórczości* coraz wyraźniej zmierzało ku obcemu Czaadajewowi i Sołowjowowi, za to bliskiemu Szestowowi „egzystencjalnemu spirytualizmowi". Najlepszym tego dowodem jest właśnie fragment *Twórczość a społeczność*, w którym — obok tez sołowjowowskich, próbujących pogodzić Jerozolimę z Atenami i Rzymem — pojawiają się następujące szestowowsko-rewolucyjne aforyzmy Bierdiajewa:

> Wszelka stara społeczność i wszelka stara cywilizacja powinna doszczętnie spłonąć, aby Nowe Jeruzalem zstąpiło z nieba na ziemię [ST 497].

---

[61] W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. II s. 133.

[62] *Ibidem*, t. VIII s. 413.

W swej wizji przyszłej „społecznej twórczości" Bierdiajew zachowywał jednak apofatyczną wstrzemięźliwość i dlatego znów łatwiej było uzyskać u niego odpowiedź na pytanie, czym przyszłe społeczeństwo *być nie powinno*:

> Nowa twórcza religijna społeczność nie będzie ani teokracją, ani anarchizmem, ani państwowością, ani socjalizmem; jest ona niewyrażalna w kategoriach świata, nieprzekładalna na język fizycznego planu życia [ST 497].

Jeżeli jednak, mimo wszystko, chcemy uzyskać od Bierdiajewa odpowiedź na pytanie, czym przyszła społeczność *ma być*, to musimy się zadowolić przykładami z przeszłości oraz aforyzmami. Pośród antenatów „społecznej twórczości" Bierdiajew szczególnie chętnie wymieniał imię św. Franciszka z Asyżu [ST 482; 489], powołując się zarazem na rycerski etos Średniowiecza, które było dla niego epoką najmniej burżuazyjną spośród wszystkich epok historycznej ludzkości [ST 494]. W katafatycznej części swojego wykładu Bierdiajew pisał, że w przyszłym „twórczym społeczeństwie" („nowe nie spotykane dotąd życie, nowa nie spotykana dotąd wspólnota ludzi" [ST 489] będzie obowiązywać zarówno „organiczny hierachizm" [ST 492], czyli „metafizyczny arystokratyzm" [ST 493], jak i metafizyczny uniwersalizm oraz szansa zbawienia dla wszystkich.

Bierdiajewowska „mistyczna socjologia", która występowała przeciwko wszystkim formom „chrześcijańskiej burżuazyjności" i „burżuazyjności kapitalistyczno-socjalistycznej", była zarazem skierowana przeciwko cywilizacji Oświecenia, jaką w Rosji głosił przede wszystkim Czernyszewski. Jego imię nie pojawiło się w *Sensie twórczości* ani razu, ale Bierdiajew kilkakrotnie dał pośrednio do zrozumienia, że właśnie oświeceniowo-naturalistyczna doktryna autora *Co robić?* budzi jego szczególny sprzeciw. Uczynił to po raz pierwszy, gdy mówił w stylu Dostojewskiego, iż „ostatnim rezultatem bezbożnego (...) ludzkiego mrowiska" będzie „społeczność Antychrystowa" [ST 491]. Po raz drugi polemizował z Czernyszewskim, gdy krytykował „władzę elektryczności nad współczesnym życiem człowieka". Sądził bowiem, że elektryczność zabija ludzkiego ducha i organizuje martwe burżuazyjne królestwo przeciętności: „Poprzez magię elektryczności człowiek zapragnął osiągnąć królestwo tego świata, a doszedł jedynie do niewolnictwa i do duchowej śmierci" [ST 495].

Ostatnia Bierdiajewowska teza z dziedziny „społecznej twórczości" miała wymiar antyewolucyjny i apokaliptyczny:

> Królestwo Boże zrodzi się nie z elementów tego „świata". Ale to wcale nie znaczy, iż Królestwo Chrystusowe nie zaistnieje na ziemi. Albowiem ziemia jest metafizyczna, a nie tylko fizyczna, ziemia nasza należy do innego świata, należy do wieczności. (...) Nowe Jeruzalem pojawi się katastroficznie, a nie ewolucyjnie, z twórczości ducha bogoludzkiego, a nie ze „świata", nie ze starej społeczności. Ale Nowe Jeruzalem będzie na ziemi i objawi się nie w fizycznym ciele, lecz w ciele przeobrażonym [ST 498].

Zauważmy, iż było to wyraźne przeniesienie do sfery socjalnej Pawłowej wiary w indywidualne zmartwychwstanie, wyrażonej w liście do Koryntian: „Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem (...) Zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe" (1 Kor. 15; 42, 44).

Niewzruszonym przekonaniem Bierdiajewa było — a myśliciel szedł tu wyraźnie śladem Sołowjowa, znów zapominając się na niego powołać — że człowiek został wezwany do „samego Bożego życia". W Bogu jest obecna tęsknota „za człowiekiem", czyli tragiczny brak, który zostanie dopiero zapełniony poprzez „narodzenie człowieka w Bogu". Mistycy uczyli jedynie o narodzeniu Boga w człowieku, tymczasem również *człowiek* musi się narodzić w Bogu. Wbrew panteistycznemu apersonalizmowi Bierdiajew pisał:

> Jest tęsknota człowieka, aby Bóg się w nim narodził. Ale jest również tęsknota Boga, aby w Nim narodził się człowiek. To jest właśnie tajemnica chrześcijaństwa, tajemnica Chrystusa, nie znana mistyce Hindusów, Plotyna i w ogóle wszelkiej abstrakcyjno-monistycznej mistyce. Bóg i człowiek — to coś więcej aniżeli sam Bóg [ST 356].

Skoro Bierdiajew uważał, iż wszelki twórczy akt zajmuje się „tworzeniem z niczego", czyli przyczynia się do powstania nowej siły, a nie tylko dokonuje porządkującej zmiany w strukturze siły starej („absolutny przyrost bytu" [ST 355]), to musiał odrzucać zarówno mistyczno-panteistyczną naukę o emanacji, jak i materialistyczno-naturalistyczną naukę o ewolucji:

> Materialistyczny ewolucjonizm jest w zadziwiający sposób pokrewny z nauką o emanacji, pomimo iż w emanacji wszystko, co się od Boga oddala, ulega pogorszeniu, a w ewolucji się ulepsza (...). Jednak zarówno w ewolucji jak i w emanacji nic nie jest tworzone, tu wszystko jedynie przepływa i przechodzi w inną formę [ST 358].

Bezosobowemu panteizmowi, który podobnie jak materializm uznawał konserwatywne prawo zachowania energii [ST 358-359], Bierdiajew przeciwstawiał *panenteizm*. Świat i człowiek *są* w Bogu, ale Bóg jest zarazem *ponad* światem, czyli jest czymś *więcej* aniżeli świat [ST 359]. Człowiek przeto istnieje w Bogu jako wolna osobowość, zjednoczona z Nim, ale nie roztopiona przez Niego [ST 359].

Pogląd tradycyjny pojmował statycznie nie tylko Boga, lecz również człowieka z epoki przed popełnieniem grzechu pierworodnego. Ruch był tu zawsze traktowany jako efekt upadku. Tymczasem Bierdiajew twierdził odwrotnie, pisząc, że w swoim upadku człowiek zatracił, a raczej tylko osłabił swoją kreatywną dynamikę i podporządkował ją prawom konieczności i ewolucji. Tę twórczą dynamikę powinno człowiekowi przywrócić zwycięstwo nad grzechem [ST 361]. Jako wielki apologeta „twórczego człowieka" Bierdiajew był zarazem konsekwentnym przeciwnikiem „antropocentryzmu naturalistycznego". Zasługę Kopernika i Darwina widział w tym, że poprzez swoje przyrodnicze odkrycia zakwestionowali oni *quasi*-chrześcijański pogląd o człowieku i ziemi jako fizycznych centrach wszechświata. [ST 309]. Podobnemu „średniowiecznemu naturalizmowi" Bierdiajew przeciwstawiał nowożytny antropocentryzm człowieka-twórcy, czyli obrazu i podobieństwa Boga („antropocentryzm nadprzyrodzony", „antropocentryzm absolutny") [ST 310]. Chcąc być może dowieść, że jego pogląd nie jest tożsamy z nauką Feuerbacha i nie ma nic wspólnego z deifikacją człowieka, jaką na stronicach *Biesów* Dostojewskiego chciał zrealizować Kiriłłow, Bierdiajew pisał:

> Rzecz oczywista, człowiek nie jest Bogiem, jest Synem Bożem, ale nie w tym unikatowym sensie, w jakim Synem Bożym był Chrystus. Człowiek jest powiązany z tajemnicą natury Trójcy Świętej i jest pośrednikiem między Bogiem a kosmosem [ST 313].

Twórczość człowieka jest tylko *podobna* do twórczości Bożej, ale nie może być z nią *tożsama* ani jej *równa*. Człowiek nie jest „absolutem" i dlatego nie posiada „mocy absolutnej". Człowiek nie jest wszechmocny, jednakże w osobie ludzkiej zawarta jest oryginalna twórcza moc, *podobna* do mocy Bożej [ST 361-362]. Pomiędzy twórczą mocą Boga a twórczą mocą człowieka istnieje bowiem wieczna i nieprzekraczalna granica: człowiek nie może stworzyć *osoby*, ponieważ każda osoba ludzka została już przedwiecznie stworzona w Bogu:

> Wszelka próba stworzenia żywej istoty dokonywana przez istotę materialną kończy się wytworzeniem automatu, martwego mechanizmu. Taka próba ma zawsze charakter demoniczny, jest to czarna magia. Jedynie Bóg jest w mocy stwarzać osoby. Podstawa wszelkiej istoty, wszelkiej osoby jest tedy Boża. (...) Istota jako obraz i podobieństwo Boże może być stworzona jedynie przez Boga [ST 367].

Niejako wbrew Wagnerowi z *Fausta* Goethego, marzącemu o stworzeniu homunkulusa, Bierdiajew napisał, że Bóg stworzył „hierachię żywych istot" jako „wieczny układ bytu" i człowiek tutaj nie ma już nic do dodania. Próby tworzenia przez niego *substancji* zawsze

mają charakter demoniczny, będąc „twórczością upadłego anioła" [ST 367-368]. Aktu podsumowania Bierdiajew dokonywał jak zwykle metaforycznym językiem, pisząc, że twórczość człowieka polega na wywołaniu „przyrostu twórczej energii bytu", „wzroście istot w ich harmonii w świecie", „tworzeniu niebywałych wartości", „niebywałego wzrostu w prawdzie, dobru i pięknie", „pleromy i ponadświatowej pełni" [ST 367].

Historiozoficzny dualizm Bierdiajewa miał zawsze odnajdywać swoje ostateczne wypełnienie w transcendentnym monizmie. Dynamiczną osią podobnego światopoglądu był apokaliptyczny historyzm, którego korzeni rosyjski myśliciel szukał nie tylko w kanonicznych księgach Starego i Nowego Testamentu, lecz również — kto wie, czy nie przede wszystkim — w perskiej religii Zoroastra oraz „pantareistycznej" filozofii Heraklita. W pracy *Sens historii. Szkic o filozofii ludzkiego losu* [*Smysł istorii. Opyt filosofii czełowieczeskoj sud'by,* 1923], opublikowanej już na emigracji w Berlinie, ale będącej zapisem wykładów z dziedziny *filozofii historii* (metafizyki historii), wygłoszonych na przełomie lat 1919-1920 w moskiewskiej Wolnej Akademii Duchowej Kultury[63] [por. SH 6], myśliciel w pewien sposób podsumowywał całą swą twórczość z okresu przed wygnaniem. Idee Bierdiajewa pozostawały w głębokim związku z ówczesną tragedią historii; autor był bowiem przekonany, że najgłębsze historiozoficzne systemy powstają w epokach przełomowych i katastroficznych. Filozofia historii św. Augustyna (według Bierdiajewa — pierwsza poważna historiozofia) powstawała w jednym z najbardziej tragicznych momentów ludzkich dziejów, gdy kruszył się świat antyczny i upadał starożytny Rzym. Podobnie rzecz się miała z księgą proroka Daniela, czyli z chronologicznego punktu widzenia pierwszą ludzką historiozofią, powstałą w momencie przełomowym dla narodu żydowskiego [SH 7]. Podobnie w ważnych dla nowożytnej historii czasach Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz w okresie wojen napoleońskich również próbowano wypracować własne wizje dziejów. Za głównych historiozofów tego przełomu rosyjski myśliciel uznał de Maistre'a oraz de Bonalda [SH 7-8].

Odnosząc się do kwestii rozwoju historiozofii, Bierdiajew wyróżniał trzy historyczne okresy: 1. *statyczny* — człowiek żyje w starej nieruchomej historii, a jego umysł nie zajmuje się refleksją nad sensem ludzkiej historii; 2. *dynamiczny* — energia nowej historii powoduje, iż człowiek zaczyna się zastanawiać nad sensem dziejów, czując się jednakże wyobcowanym z nich i nie przyjmując do wiadomości, iż on sam jako *podmiot* jest najistotniejszą cząstką historycznej całości; 3. *katastroficzny* — po epoce rozdwojenia człowiek powraca do pierwszych podstaw historycznego życia, odnajduje ich wewnętrzny sens, poznaje *duszę historii*, sam czując się teraz organiczną cząstką dziejów.

Próba stworzenia „mądrościowej", „sofijnej", czyli mistycznej, a nie racjonalistycznej historiozofii, jaką Bierdiajew podjął w pracy *Sens historii*, opierała się na religijnej tradycji ludzkości i jej zbiorowej historycznej pamięci. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, gdzie metafizyka spotyka się z historią, myśliciel odwoływał się do koncepcji późnego Schellinga, traktującego historię nie jako rzeczywistość empiryczną, lecz jako *mit*. Mitologia, według Schellinga, leży u źródeł wszelkiej historiozofii, stanowi bowiem podstawę ludzkiego procesu historycznego [por. SH 29].

Bierdiajew wyróżniał „mity odległe", które były związane z przeszłością i w żaden sposób nie oddziaływały na rzeczywistość, oraz mity nowożytne, związane z historią najnowszą i wywierające na nią wpływ. Według niego, każda epoka — nawet ta, która uważa się za najbardziej racjonalną (np. epoka Wielkiej Rewolucji Francuskiej) — żywiła się mitem, dlatego też wszelka prawdziwa historiozofia powinna się odwoływać do mitologii.

---

[63] N. B i e r d i a j e w, *Smysł istorii*, Paryż 1969. Cytaty z tej edycji będą oznaczane literami **SH** i numerem strony.

Centrum owej mitologii stanowiła teza, iż każdy człowiek jest podług swej istoty mikrokosmosem, który zawiera w swoim wnętrzu odbicie makrokosmosu. Skoro dusza pojedynczej istoty nie różni się jakościowo od duszy historii, to chcąc poznać otaczający kosmos i sens dziejów, człowiek winien się udać się w głąb samego siebie:

> Ów proces wewnętrznego oświecenia i wewnętrznego pogłębienia powinien doprowadzić do tego, że poprzez owe przestrzenie człowiek dotrze do głębi, do głębi czasów, dlatego że „podróż w głąb czasów" oznacza „podróż w głąb samego siebie". Tylko w głębi samego siebie człowiek może odnaleźć głębię czasów, która jest jego najgłębszą i najświętszą przestrzenią [SH 32].

Ów proces wchodzenia w głąb samego siebie, swoiste Bierdiajewowskie *gnóthi seautón* („poznaj samego siebie", abyś poznał sens świata i historii) częściowo nawiązuje do Platonowej anamnezy. Jednakże tradycji greckiej obca była historyczna świadomość, co wynikało z faktu, że świat helleński traktował kosmos jako najlepszy i najbardziej harmonijny z bytów: 1. zadaniem greckiego filozofa była jedynie kontemplacja owego najdoskonalszego tworu; 2. proces historyczny w tej koncepcji nie ma ani początku, ani centrum, ani końca, wszystko porusza się po okręgu w procesie wiecznego powrotu. 3. proces ten jest statyczny, zwrócony ku przeszłości, a człowiek w tradycji antycznej jest istotą pokornie podporządkowaną losowi (fatum) i nie rozumie, co to jest wolność [SH 36-39].

Tradycja grecka nie wiedziała, jak starał się dowieść Bierdiajew, że łączność człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną dokonuje się nie tylko w akcie kontemplacji, lecz również poprzez dramatyczny historyczny proces.

Przełamanie helleńskiego ahistoryzmu myśliciel dostrzegał w religii Zoroastra. Nieprzypadkowo, jak twierdził, ta perska religia mówi o dramatycznej walce, jaką w historii toczą ze sobą Ormuzd z Arymanem. Jest w niej zarazem silna świadomość końca historii — walka dwóch bogów kończy się katastrofą, poza którą historia osiąga swój kres [SH 42]. Bierdiajew próbował odpowiedzieć na dwa pytania: jak powstał wolny człowiek, czyli podmiot historii, oraz w jaki sposób historyczny czas ludzki łączy się z Bożą wiecznością. Ponieważ myśliciel zawsze sądził, że podstawę historiozofii stanowi metafizyka, to najpierw chciał rozwiązać podstawowe kwestie metafizyczne, aby dopiero potem zająć się objaśnianiem „mądrości dziejów" [SH 67]. W centrum Bierdiajewowskich historiozoficznych rozważań przedstawionych w *Sensie historii* stał następujący egzystencjalny dylemat:

> Historia zakłada Bogoczłowieczeństwo. Charakter religijnego i historycznego procesu zakłada najgłębsze zderzenie i wzajemne oddziaływanie Boga i człowieka, Bożej Opatrzności, Bożego fatum, Bożej konieczności oraz tajemniczej ludzkiej wolności. Jeśli by działała tylko jedna zasada, jedna zasada naturalnej konieczności, albo jedna tylko zasada Bożej konieczności, albo jedna tylko ludzka zasada, nie byłoby dramatu historii, nie byłoby tej rozgrywającej się tragedii, którą ze swej istoty jest zderzenie, wzajemne oddziaływanie oraz walka wolnego Boga z wolną ludzkością [SH 47].

Irracjonalna wolność ludzkiego ducha, jak sądził myśliciel, jest zasadą niesprowadzalną ani do Bożej konieczności, ani do Bożej wolności. Z wcześniej omówionych Bierdiajewowskich prac wiemy, iż w procesie historycznym owa „irracjonalna wolność ludzkiego ducha" najpełniej się objawi w procesie „twórczości". W *Sensie historii* rosyjski myśliciel chciał dać przybliżoną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób człowiek wyłonił się z Absolutu. Jego zdaniem, tej kwestii nie rozwiązała „filozofia statyczna" (Parmenides, średniowieczna scholastyka), która się raczej przyczyniła do wykopania przepaści między Absolutem a człowiekiem. Filozofia statyczna (monistyczna) wykluczyła bowiem możliwość *ruchu* w Absolucie, twierdząc, że dynamizm jest swoistą ułomnością i nie może być zastosowany do opisu Najwyższej Istoty.

Bierdiajew jednak twierdził, że to sama „filozofia statyczna" nigdy nie była w stanie opisać przyczyn powstania świata i oddać istoty jego dramatycznej historii [SH 65]. Dla niego bowiem już sam dogmat o Trójcy Świętej, a przede wszystkim żywy dogmat o Jezusie Chrystusie i jego Ukrzyżowaniu, zaświadczył o *dynamizmie Boga*. Jeżeli nawet sam Chrystus, czyli Syn Boży, przeżył tragiczny historyczny los[64], jeżeli nawet w nim był *historyczny ruch*, to ów „ruch" musiał także istnieć wewnątrz samego Boga [SH 60]. Za „genialnego ojca" takiego pojmowania Absolutu uznawał Bierdiajew Heraklita, który sądził, że w najwyższym bycie zawsze się dokonuje ruch ognia [SH 62]. Intuicję dramatycznego „mitu o ruchu" przejęli następnie gnostycy, którzy, zdaniem rosyjskiego filozofa, lepiej aniżeli filozofowie statycznego racjonalistycznego nurtu zrozumieli naturę Boga [SH 65].

Aby dokładniej opisać, w jaki sposób z głębi Bóstwa powstał człowiek i jego historia, Bierdiajew odwoływał się do nauki trzech niemieckich filozofów-mistyków: Boehmego, Baadera oraz Schellinga. W swym opisie poznawalnej części Absolutu nie obawiał się krytykowanego przez tradycję marksistowską *antropomorfizmu*:

> Powinniśmy potwierdzać pewien antropomorfizm bez bojaźni i bez wstydu, za to świadomie i z odwagą. W rzeczywistości, jedynie takie rozumienie Bożego losu w jego wewnętrznym głębokim pokrewieństwie z ludzkim losem i ludzkim wewnętrznym życiem pozwoli rozwiązać tajemnicę Bożego życia, bez której nie jest możliwe rozwiązanie zagadki metafizyki historii [SH 66].

Podobnej metafizyki nie można byłoby jednak zrozumieć, gdyby Trójca Święta została uznana za istotę pierwotną, w akcie swej woli całkowicie niezależną. Bierdiajew zdawał sobie sprawę, że gdyby dokonał takiego aktu uznania, musiałby zarazem dopuścić — tak samo jak literacki bohater Dostojewskiego, Iwan Karamazow — odpowiedzialność Boga za zło i cierpienia świata. W swojej późniejszej pracy *O misji człowieka. Próba etyki paradoksalnej* [*O naznaczenii czełowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, 1931] rosyjski filozof napisał, iż niektórzy ateiści, a do ich liczby zaliczył socjalistę Proudhona, występują przeciwko Bogu w imię dobra, które nie godzi się na istnienie żadnego najmniejszego zła w świecie. Skoro bowiem — jak twierdzi racjonalistyczna (katafatyczna) teologia — Bóg dał człowiekowi wolność, a z tej ostatniej pochodzi zło naszego świata, to właśnie Stwórca wolności, czyli Bóg, jest w ostatecznym rozrachunku za zło odpowiedzialny. W takim racjonalnym systemie zło uzyskuje status wieczności — dowodem na to miał być dla Bierdiajewa tradycyjny chrześcijański dogmat o piekle[65]. Gdyby jednak Bóg był władcą absolutnym (Bierdiajew nazywał taką obcą sobie ideologię „chrześcijaństwem monarchicznym"), to całkowicie słuszna i logiczna byłaby nieludzka kalwińska nauka o predestynacji [MCz 38]. Myśliciel z pasją odrzucał dotychczasowe ustalenia teologii katafatycznej i przywołał na pomoc „teologię negatywną" (apofatyczną):

> Zaczynamy lżej i swobodniej oddychać, opuszczamy więzienie, gdy przechodzimy ku teologii apofatycznej. Na tym polega wielkie znaczenie tajemnicy, wielkie znaczenie *docta ignorantia*. Całe znaczenie, istota i wartość życia określone są poprzez ukrytą za nim tajemnicę, nieskończoność,

---

[64] Dla Bierdiajewa, chociaż często odwoływał się on do języka mityczno-symbolicznego, zdarzenia opisane w Biblii miały konkretny wymiar. Widać tu wyraźnie wpływ zarówno historycznej szkoły antiocheńskiej jak i Sołowjowa, który w połowie lat osiemdziesiątych napisał: „Narracja biblijna opowiada nie tylko to, co w ogóle *bywa*, czyli dzieje się w ludzkości, lecz także to, co raz *było* albo stało się, i tym samym określiło ogólny charakter i dalszy bieg spraw ludzkich" — W. S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, t. IV s. 345.

[65] W kilkanaście lat później w pracy *Los człowieka we współczesnym świecie* [*Sud'ba czełowieka w sowriemiennom mirie*, 1934] Bierdiajew napisał, że „nauka o wiecznych mękach" wprowadziła do ideologii historycznego chrześcijaństwa element „sadyzmu i masochizmu" — N. A. B i e r d i a j e w, *Filosofija swobodnogo ducha*, Moskwa 1994 s. 359.

nie podlegającą racjonalizacji, o której można sądzić wyłącznie przy pomocy symbolu i mitu [MCz 38].

Aby wyjaśnić charakter owego mitu, Bierdiajew odwoływał się do „niemieckiej spekulatywnej mistyki", czyli do *Gottheit* Mistrza Eckharta oraz do *Ungrund*'u Boehmego. Trójca Święta czyli Bóg-Stwórca, jest — zdaniem Bierdiajewa — wtórna wzlędem *Ungrund*'u, który ją zrodził [SH 68]. Gdzie indziej myśliciel napisał, iż ciemna strona Bóstwa (*Ungrund*) jest pierwotna i wieczna, a do jej istoty przynależy również *wolność*. Owa „nie stworzona wolność", zawierająca w sobie potencję zła, nie poddaje się władzy Boga-Stwórcy. Bóg stworzył człowieka przy współudziale wolności i dlatego w akcie stworzenia nie mógł wykluczyć poza historyczny nawias *potencji* zła [MCz 39]. Tak właśnie Bierdiajew rozwiązywał kwestię pochodzenia zła, czyli główny problem tradycyjnej teodycei: źródła zła istnieją *ponad* Bogiem, on zaś sam nie mogłby — gdyby nie pomógł mu w tym stworzony człowiek — wyeliminować zła z historii. Dramatycznie, lecz konsekwentnie brzmi przywoływana już wcześniej Bierdiajewowska fraza z *Samopoznania*. Chcąc zachować „mit" o wszechdobroci Boga, myśliciel zrezygnował z twierdzenia o jego wszechmocy w stworzonym świecie:

> Bóg *objawia się* światu, lecz *On nie rządzi* tym światem. Tym światem rządzi książę tego świata [SA 238].

Powyższe manichejskie stwierdzenie pochodzi z jednego z ostatnich dzieł Bierdiajewa i zostało napisane już po historycznych doświadczeniach II wojny światowej. Jednakże jest ono również logiczną konsekwencją Bierdiajewowskiej metafizyki i historiozofii przedstawionych w *Sensie twórczości* i *Sensie historii*. Z drugiej strony, Bierdiajew sądził, że naznaczone fatalnym piętnem „wolności nie stworzonej" powstanie człowieka wynikało również z Bożej miłości. Stworzyciel zapragnął bowiem, aby zaistniał Inny (człowiek), czyli istota do Niego podobna, a zarazem zdolna do odczuwania własnej i przyjmowania cudzej (Bożej) miłości. Wnioski wyciągnięte przez Bierdiajewa z takiego „mitu-symbolu" były dla ludzkiej historii niezwykle optymistyczne:

> Owa wewnętrzna tragedia miłości Bożej wobec Innego i oczekiwanie miłości wzajemnej jest właśnie ową świętą tajemnicą Bożego życia, z którą związane jest stworzenie świata i stworzenie człowieka [SH 61].

Z rozważań Bierdiajewa wynikało, iż historia niebiańska nie zakończyła się wraz ze stworzeniem człowieka, lecz osiągnęła swój kres dopiero wtedy, gdy człowiek źle wykorzystał swą wolność i zgrzeszył przeciwko Bogu. Początki procesu historycznego związane są przeto z ludzkim upadkiem w wieczności [SH 95]. Ziemska historia jest więc dramatem, w którym oddziałują trzy faktory: Boża łaska, ludzka wolność oraz naturalna konieczność. Boża Opatrzność była dla Bierdiajewa „antynomicznym połączeniem Bożej woli z ludzką wolnością" [SH 97]. Wypełnienie historii miało nastąpić dopiero wtedy, gdy drugi element triady (wolność ludzka) opowie się za Bożą łaską i odrzuci nieuchronność praw przyrody.

Ważną kwestią był dla Bierdiajewa problem historycznego czasu oraz jego stosunku względem Bożej wieczności. Nie widząc przepaści między Bogiem-Stwórcą a stworzonym człowiekiem, między historią niebiańską a historią ziemską, myśliciel tak samo nie oddzielał wieczności od historycznego czasu. Historyczny czas był bowiem dla niego momentem wieczności, która mogła się łączyć z ziemską historią. Powołując się na naukę św. Augustyna, Bierdiajew opisywał „czas zepsuty", w którym przeszłość nie łączy się organicznie z dniem teraźniejszym, ani tym bardziej z przyszłością. Taki „zepsuty czas" niesie ze sobą wyłącznie śmierć, a za oręż przeciwko niemu myśliciel uznawał historyczną pamięć [SH 85-90].

Pamięć owa jest podstawą „czasu organicznego", którego zadaniem ma być połączenie *przeszłości*, *teraźniejszość* i *przyszłość* w jedną „wieczną teraźniejszość", „wieczny dzień

dzisiejszy" [SH 87], czyli w „całkowitą wszechjedność" [SH 89]. W tym miejscu widzimy wyraźny wpływ na Bierdiajewa Fiodorowowskiej walki z czasem-śmiercią, jakkolwiek autor *Filozofii wspólnego czynu* nie został tym razem przez myśliciela wspomniany:

> Zaprawdę, religijna świadomość nie może się pogodzić z tym, aby cokolwiek, co prawdziwie żyje, mogło umrzeć, zginąć. Chrześcijaństwo jest największą religią przede wszystkim dlatego, że ono jest religią zmartwychwstania, nie godzi się z umieraniem i odchodzeniem w niebyt, dąży do zmartwychwstania wszystkiego, co prawdziwie istnieje [SH 89].

Jak widać, metafizyka Bierdiajewa — podobnie jak metafizyka Czaadajewa i Sołowjowa — nabierała swojego sensu dopiero wtedy, gdy została odniesiona do ludzkiej historii. Dlatego właśnie, aby podsumować ten fragment rozważań o myśli Bierdiajewa, warto jeszcze powrócić do ostatniej części *Sensu twórczości*, zatytułowanej *Trzy epoki. Twórczość a kultura. Twórczość a Kościół. Twórczość a odrodzenie chrześcijańskie*. Bierdiajew — znów wychodząc z założenia, że pozytywne orzekanie o istocie Boga i o roli historycznej twórczości jest możliwe wyłącznie dlatego, iż Bóstwo łączy się ze światem poprzez zasadę troistości [ST 518] — starał się opisać podstawową istotę i transcendentną rolę trzech epok chrześcijańskiej historii. Jego najbardziej ogólne przekonanie, któremu dawał częściowy wyraz już wcześniej, było następujące:

> Świat przechodzi poprzez trzy epoki boskiego objawienia: objawienie prawa (Ojca), objawienie odkupienia (Syna), objawienie twórczości (Ducha). Epokom owym odpowiadają różne znaki na niebie. Nie jest nam dane znać chronologicznych granic tych epok. Wszystkie trzy epoki współistnieją. Nawet teraz nie jest przeżyte do końca prawo, chociaż świat wstępuje w nową religijną epokę. Tak samo w epoce prawa świat przeczuwał nowe religijne epoki: nie tylko prorocza świadomość Starego Testamentu, ale również dusza świata w pogaństwie w drżeniu oczekiwała pojawienia się Chrystusa-Odkupiciela [ST 519].

Powyższa myśl znów ma charakter całkowicie sołowjowowski i nawiązuje zarówno do „prawa historycznego rozwoju" z *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* jak i uniwersalizmu z *Historycznych zadań filozofii*. Jednak najciekawszym momentem tej części Bierdiajewowskich rozważań są fragmenty poświęcone problemowi „kultura a twórczość". Myśliciel był przekonany, iż dotychczasowa kultura człowieka — a pod tym pojęciem rozumiał on wyłącznie kulturę duchową — poniosła w dziejach wielką klęskę. Ta porażka wynikała z faktu, że historyczna kultura, a właściwie tylko jej najlepsza część, zadowoliła się „symbolami poznania, piękna i zjednoczenia ludzi". Tymczasem dla epoki twórczości potrzebny jest nie „symbolizm, lecz realizm" [ST 521]. Bierdiajew nie miał tu, rzecz jasna, na myśli realizmu klasycznego, lecz *teurgiczny* „realizm mistyczny" [ST 450], o którym pisał już parokrotnie wcześniej, między innymi we wstępie do zbioru szkiców *Sub specie aeternitatis* zatytułowanym *O realizmie*[66]. W pracy *Sens twórczości* powoływał się w tym względzie na W. Iwanowa, który „bronił symbolizmu realistycznego przed symbolizmem idealistycznym". Pierwszy rodzaj symbolizmu przechodził przez *„transcende te ipsum"* św. Augustyna ku hasłu *„a realibus ad realiora"* [ST 569].

Jeszcze raz warto powtórzyć, że ponadkulturowy mistycyzm nie wiązał się u Bierdiajewa z szestowowską antykulturowością. Wręcz przeciwnie, duchowej kulturze myśliciel przypisywał szczególnie wielką rolę w epoce „twórczości". Nowa epoka twórczości miała być „ponad-kulturowa", ale nie „przed-kulturowa". Przyznając tradycyjnej kulturze wielki pozytywny i religijny sens, w jej sporze z nihilizmem Bierdiajew stał całkowicie po stronie kultury: „Sama klęska kultury — to święta klęska i poprzez tę właśnie klęskę prowadzi droga ku wyższemu bytowi" [ST 522].

---

[66] Por. O. Clément, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris 1991 s. 15.

Bardzo charakterystyczne dla rosyjskiej myśli wszelkich kierunków i odcieni są mesjaniczne rozważania Bierdiajewa, którymi kończy się praca *Sens twórczości*. Myśliciel odrzucał mesjanizm słowianofilski, ponieważ uważał go za apologię „chaosu i przed-kulturowości". Przeciwstawiał mu mesjanizm *arystokratyczny*, sądząc, iż w swoich najwyższych warstwach Rosja jest „ponad-kulturowa" i uniwersalno-chrześcijańska. Dlatego jej misją jest stanie się „Wschodo-Zachodem", który „zjednoczy dwa światy" [ST 524]. Zauważmy w tym kontekście, iż mesjanizm Bierdiajewa nie miał wymiaru rasowo-nacjonalistycznego, tak jak to było w panslawizmie i w późniejszym euroazjatyzmie, lecz przypominał religijny i ekumeniczny mesjanizm typu sołowjowowskiego. Autor *Sensu twórczości* — podobnie jak Sołowjow i W. Iwanow [pr. ST 579] — był wielkim zwolennikiem „kultury katolickiej i łacińskiej", uznając ją za „najstarsze i najbardziej subtelne wieczne źródło wszelkiej ludzkiej kultury". Odrzucał zarazem — podobnie jak to czynił przed nim Czaadajew — osiągnięcia Reformacji, uznając ją za przejaw „indywidualistycznego barbarzyństwa", najlepiej odzwierciedlonego w nauce Lutra i Kanta [ST 525].

Czasami jednak w mesjanizmie Bierdiajewa pojawiały się pewne elementy mistyczno-biologicznego rasizmu: „Podporządkowanie kulturze rasy germańskiej powstrzymuje słowiańską rasę w dziele urzeczywistnienia jej ponad-kulturowych apokaliptycznych zadań" [ST 528]. Podobny „mistyczny rasizm" zostanie aforystycznie wyłożony w późniejszym Bierdiajewowskim romantycznym *Nowym Średniowieczu*.

W pracy *Sens twórczości* Bierdiajew — podobnie jak to czynił w swej socjologii marksizm — nie dał dokładnego opisu „epoki twórczości", co jednak również w jego przypadku nie było przeoczeniem, lecz konsekwetnie wynikało z następującego przekonania:

> Filozofia nasza jest tylko wstępem do filozofii twórczości, ale nie samą filozofią twórczości. I nasze życie jest etapem przechodnim ku życiu twórczemu, ale nie jest jeszcze samym twórczym życiem [ST 533].

Podobnie jak Fiodorow — a przeciwnie w stosunku do Sołowjowa z ostatnich lat życia — Bierdiajew był niezłomnie przekonany, że twórczy wysiłek człowieka może uratować ludzkość przed wszystkimi niebezpieczeństwami opisanymi w biblijnej Apokalipsie[67].

4. Między Rewolucją a wygnaniem (1917-1922)

Najbliższe kilka lat dziejów Rosji i Europy nie mogły potwierdzić tego historiozoficznego optymizmu Bierdiajewa. Między rewolucją 1917 roku a wygnaniem z Ojczyzny myśliciel zdążył jeszcze opublikować dwie bardzo istotne książki: *Kryzys sztuki* [*Krizis iskusstwa. Sbornik statiej*, 1918], *Los i przeznaczenie Rosji. Szkice z psychologii wojny i narodowości* [*Sud'ba Rossii. Opyty po psichołogii wojny i nacyonalnosti*, 1918]. Pierwsza praca składała się z trzech esejów: szkicu tytułowego, fragmentu o Picassie i o *Petersburgu* („astralnej powieści") Biełego. W obliczu nowej sytuacji historyczno-społecznej Bierdiajew właściwie ukonkretniał tu tylko swoje tezy z *Sensu twórczości*, odnosząc się tym razem już krytycznie do W. Iwanowa jako głosiciela „soborowości w sztuce": „Gdy Wiaczesław Iwanow głosi sztukę teurgiczną, to w jego tezach pobrzmiewają reminiscencje i odbicia starych kultur" [FTK II 401]. Największą krytykę Bierdiajewa wywołał jednak futuryzm Marinettiego, który zapragnął zniszczyć „ja" w literaturze i „zmechanizować" człowieka [FTK II 405].

---

[67] Na temat tego fragmentu światopoglądu Bierdiajewa, Sołowjowa i Fiodorowa patrz: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow i Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, „Slavia Orientalis", R. XXXVIII: 1989 nr 3-4 s. 617-618.

Druga ze wspomnianych książek ma wielkie znaczenie dla lepszego zrozumienia ówczesnego mesjanizmu Bierdiajewa. Myśliciel uściślał w niej i rozwijał tezy nakreślone w końcowych fragmentach *Sensu twórczości*. Szedł tutaj wyraźnie śladami Sołowjowa, który w historiozoficznym eseju *Rosyjska idea* (1888) napisał, że „ideą nacji nie jest to, co ona myśli o sobie w danym czasie, lecz to, co myśli o niej Bóg w wieczności"[68]. Bierdiajew sądził — tak jak to ongiś nakazał czynić Tiutczew — że w misję Rosji należy wierzyć, skoro nie można pojąć jej rozumem [por. SR 3]. W chrześcijańskiej historii nie ma jednego wybranego Bożego narodu, lecz każda nacja w swoim czasie wypełnia swoją wielką misję w dziele „objawienia ducha" [SR 21]. Będąc wrogiem rosyjskiego „oficjalnego mesjanizmu", powiązanego z samodzierżawiem i zależną od niego rosyjską Cerkwią, Bierdiajew napisał, że mesjanizm oficjalny umarł już śmiercią naturalną. Żywy jest natomiast inny mesjanizm, powiązany z postaciami rosyjskich pątników (*stranniki*) oraz poszukiwaczy Prawdy i Grodu Bożego [por. ST 523].

W „geografii duszy rosyjskiej" [por. SR 64] myśliciel rozróżnił dwie przestrzenie. Podczas gdy jedna z nich była dziką, barbarzyńską, chaotyczną, „tatarską", a więc *przed-kulturową* przestrzenią „dołów", to druga stanowiła przestrzeń „wyżyn", czyli religijną *ponad-kulturową* rzeczywistość, tworzoną przez pątników i poszukiwaczy Logosu-Prawdy. Pierwsza przestrzeń, jak sądził, może doprowadzić Rosję do zguby, za to druga stanowi szansę dla jej duchowego odrodzenia.

Bierdiajew nie podzielał słowianofilskiego zauroczenia instytucją gminnej wspólnoty (*obszczina*), twierdząc w zgodzie z rzeczywistością, że nie jest to żaden ponad-czasowy, ani też ponad-cywilizacyjny sposób gospodarowania, lecz jedynie etap *przed-cywilizacyjny*. U Bierdiajewa *obszczina* — podobnie jak to było w przypadku Czaadajewa — zatraciła swe ponad-historyczne znaczenie i stała się czymś w rodzaju „braku kapitalizmu". Słowianofile, jak sądził myśliciel, mylili się także w swojej ogólnej ocenie Europy, która bynajmniej nie „zgniła" [por. SR 20], lecz jedynie w okresie ateistycznego humanizmu przeżyła swój historyczny czyściec. Już w *Filozofii wolności* Bierdiajew napisał, że misją Rosji jest doprowadzenie do syntezy Boskiego i ludzkiego pierwiastka w chrześcijaństwie:

> Tylko Rosja może zjednoczyć wschodnią kontemplację Bóstwa i troskę o zachowanie Bożej świętości prawosławia z zachodnią ludzką aktywnością, z historyczną dynamiką kultury [FW 184].

W pracy *Losy i przeznaczenie Rosji* Bierdiajew niezwykle wyraźnie określił, w którym miejscu jego poglądy są tożsame, a w którym sprzeczne ze słowianofilskim obrazem świata. W dziejach rosyjskiej myśli jedynie słowianofile pisali o narodowej misji Rosji i tylko oni wierzyli w realność „duszy rosyjskiej" — tę część ich światopoglądu, a właściwie jego romantyczną formę, Bierdiajew przyjmował bez zastrzeżeń. Wierzył bowiem — podobnie zresztą jak Sołowjow — że narodowość (*nacyonalnost'*) jest wartością ponadczasową, a każdy naród posiada „indywidualną duszę", która określa bieg jego dziejów [SR 98]. Ponieważ każdy naród, podobnie jak poszczególna ludzka osoba, był dla Bierdiajewa wartością ponad-historyczną, to również Rosja stanowiła w jego światopoglądzie „samodzielną wartość w świecie", którą należało przenieść do „życia Bożego" [SR 46]. Myśliciel, podobnie jak Bieliński w 1847 roku, z pasją odrzucał wszelki kosmopolityzm:

> Kto nie kocha swojego narodu i komu nie jest miły konkretny jego obraz, ten nie może pokochać również ludzkości, temu także nie jest miły konkretny obraz ludzkości [SR 95].

Jednakże słowianofilstwo — z czym Bierdiajew nie mógł już się pogodzić — zamiast być „ideą łączącą", stało się partykularną „ideologią rozdzielającą".

---

[68] V. S o l o v i e v, *L' idée russe*, Paris 1888 s. 6.

> Stare słowianofilskie ideały były przede wszystkim ideałami prywatnego, rodzinnego, codziennego życia człowieka rosyjskiego, któremu nie pozwalano wyjść na szeroką przestrzeń życia historycznego, który nie dojrzał jeszcze do takiego istnienia [SR 136].

Wymiar uniwersalny dostrzegał jedynie w traktatach eklezjologicznych Chomiakowa [SR 136], już jednak słowem nie wspominając o uniwersalizmie Kiriejewskiego.

Bierdiajew — a znów niewątpliwie czynił to za Sołowjowem — dostrzegał zarazem linię łączącą marzycielski nacjonalizm słowianofilów z „groźnym nacjonalizmem" Katkowa i Danilewskiego [por. SR 8-10; 104-105]. Jak więc widział on rozwiązanie problemu narodowego, skoro z jednej strony odrzucał kosmopolityzm wszelkich ideologii o zabarwieniu okcydentalnym, a z drugiej strony był mu obcy rdzenny partykularyzm klasycznego słowianofilstwa (Kiriejewskiego, Chomiakowa, braci Aksakowów, Samarina [por. SR 135]) i „ciasnota pretendująca na bezgraniczność" Katkowa i Danilewskiego [por. SR 105]? Odpowiedź na tę kwestię odnajdujemy w artykule *Nacjonalizm a mesjanizm* (1917). Podczas gdy nacjonalizm, jak pisał, szuka swej podstawy w dziedzinie materialno-biologicznej, to mesjanizm odnajduje swoje usprawiedliwienie w sferze mistyczno-religijnej. Ponieważ nacjonalizm nigdy nie dąży do duchowego uniwersalizmu, to jest całkowicie możliwe istnienie wielu nacjonalizmów. Jednak w sferze materialnej ideologie nacjonalistyczne często toczą ze sobą walkę, co bywa przyczyną fizycznego wyniszczania jednego narodu przez drugi:

> Podług swej natury nacjonalizm jest partykularny (...); to, co on odrzuca i niszczy, także nie pretenduje na powszechność, lecz raczej jest biologiczną walką indywidualności w świecie zwierzęcym [SR 102].

Mesjanizm tymczasem nie znosi *współistnienia*, gdyż jest uniwersalny i podług swej duchowej natury ma objąć *wszystko*. W przeciwieństwie do nacjonalizmu mesjanizm nie walczy z narodami, nie wyniszcza ich biologicznie, lecz ratuje je i podporządkowuje swej powszechnej idei [SR 103].

Nacjonalizm i mesjanizm znajdują się przeto w dwóch porządkach bytu — podczas gdy pierwszy korzeniami tkwi w materialnym ziemskim porządku, to drugi znajduje się poza „linią naturalnego procesu rozwoju" [SR 105-106]. Podczas gdy nacjonaliści są trzeźwymi i praktycznymi ludźmi, którzy doskonale potrafią urządzić się na ziemi [SR 102], to mesjaniści wzrok swój kierują ku „ogniu Bożemu, w którym się spala wszelka ziemska organizacja". Mesjanizm nie może, jak pisał w apokaliptyczno-dualistycznym duchu Bierdiajew, dobrze zorganizować spraw ziemskich, gdyż podług swej natury jest on skierowany wyłącznie ku sferze absolutnej [SR 106].

Już wewnątrz samego mesjanizmu Bierdiajew rozróżnił dwa jego rodzaje: mesjanizm żydowski i mesjanizm chrześcijański. Ten pierwszy, chociaż zawsze wykraczał poza sferę biologiczno-materialną, to jednak misję religijną uznawał za funkcję jednego narodu (nie było w nim „idei wszechludzkości") [por. SR 103]. Dlatego wraz z pojawieniem się Chrystusa-Mesjasza żydowski mesjanizm osiągnął swój ostateczny kres. Dla chrześcijanina nie ma bowiem różnicy między Grekiem a Żydem — Chrystus przyszedł „dla wszystkich i dla wszystkiego". Chociaż pojedynczy naród chrześcijański — jak sądził Bierdiajew, nie mogąc się jednak w tej materii powołać na żaden fragment z Nowego Testamentu — może być narodem wybranym, to jednak nie może on odrzucać misji innych chrześcijańskich narodów [SR 103]. Z rozważań myśliciela jawnie wynikało, że mesjanizm religijny może być tylko *jeden*, ale jego nosicielami mogą być *różne* narody.

Pisał też, że chrześcijańska mesjańska świadomość to „świadomość ofiary", a nie świadomość „uprzywilejowanego ziemskiego szczęścia". Wyznawcami pierwszego rodzaju mesjanizmu byli, według niego, Polacy: Mickiewicz, Towiański, Cieszkowski. Tymczasem

drugi mesjanizm, który oczekuje szczęśliwości na ziemi bez jakiejkolwiek ofiary — to żydowski chiliazm [SR 106-107]. Potrzeby ofiary nigdy nie rozumieli także rosyjscy nacjonaliści, którzy — gdy tylko kierowali swą świadomość ku mesjanizmowi — najczęściej szli drogą partykularnego żydowskiego mesjanizmu[69]. W Rosji jest jednak możliwy mesjanizm proroczo zwrócony ku przyszłości i Powtórnemu Przyjściu Chrystusa [SR 103].

Nawiązując zapewne do „idei wszechczłowieka", przedstawionej przez Dostojewskiego w mowie o Puszkinie (8 czerwca 1880), Bierdiajew pisał:

> Mesjanizm przechodzący w zaprzeczenie wszelkiego nacjonalizmu pragnie, aby naród rosyjski oddał się w ofierze i służył dziełu zbawienia wszystkich narodów, aby człowiek rosyjski objawił w sobie obraz wszechczłowieka [SR 108].

W eseju *Dusza Rosji* [*Dusza Rossii*, 1915] Bierdiajew podjął próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego Rosja, chociaż potencjalnie zawsze zawierała w sobie pierwiastek mesjanistyczny, do tej pory nie odegrała większej roli w dramacie chrześcijańskiej historii [SR 1]. Wbrew słowianofilom sądził, iż rosyjska średniowieczna przeszłość nie była urzeczywistnioną utopią[70], lecz charakteryzowała się wieloma głębokimi sprzecznościami. Pierwszą antynomią był stosunek Rosjan do państwa:

> Żadna filozofia historii, słowianofilska czy też okcydentalna, nie objaśniła jeszcze, dlaczego najbardziej bezpaństwowy naród stworzył taką ogromną i potężną państwowość, dlaczego najbardziej anarchiczny naród tak podporządkował się biurokracji, dlaczego wolny duchem naród nie pragnie wolnego życia? [SR 7].

Drugą sprzeczność obrazował podwójny stosunek Rosjan do narodowości, czego najbardziej wyrazistym przykładem była dla Bierdiajewa myśl Dostojewskiego:

> Ten sam Dostojewski, który głosił wszechczłowieka i odwoływał się do powszechnego ducha, głosił także najbardziej fanatyczny nacjonalizm, tępił Polaków i Żydów, odmawiał Zachodowi wszelkich praw do miana chrześcijańskiego świata [SR 9].

Trzecią, a zarazem najważniejszą antynomię obrazował sposób, w jaki Rosjanie pojmowali sens ludzkiego bytu. Rosyjska religijna wyobraźnia i praktyka wypracowały typ pielgrzyma, który szuka „niewidzialnego grodu Kitieża" [SR 13] poza sferą ziemską[71]. Fatalną antytezę dla tego duchowego świata pątników stanowiły w antykapitalistycznej refleksji Bierdiajewa liczne „Rosje": 1. Rosja kupców, którzy pogrążyli się w materialności; 2. Rosja urzędników przebywających całą duszą w świecie biurokratycznym; 3. Rosja chłopów niczego nie pragnących, prócz ziemi; 4. Rosja duchowieństwa, niczym się nie różniącego od kupców; 5. Rosja inteligencji, zarażonej powierzchownymi materialistycznymi ideami [SR 14].

Bierdiajew sądził, że wszystkie „antynomie duszy rosyjskiej" wynikają z faktu „rozdzielenia elementu żeńskiego i męskiego w rosyjskiej duszy i w rosyjskim charakterze" [SR 15]. Wysunięto przypuszczenie, że pewien wpływ na tę część jego ideologii wywarł austriacki filozof, Weihinger[72], który w pracy *Płeć i charakter* [*Geschlecht und Charakter*, 1903] dał

---

[69] Odwrotną stroną takiej ideologii był dla Bierdiajewa „abstrakcyjny i utopijny internacjonalizm" [SR 107]. Myśliciel sądził nadto, iż internacjonalizm Marksa, który ideę „wybranego narodu" zastąpił ideą „wybranej klasy", był tylko modyfikacją mesjanizmu starotestamentowego.

[70] Bierdiajew, podobnie zresztą jak przed nim Sołowjow, upraszczał wizje słowianofilskie. Chomiakow przecież niejednokrotne pisał, że rosyjskie Średniowiecze było pełne sprzeczności, podobnie jak Kiriejewski wcale nie pragnął powrotu do epoki Ojców Kościoła. Twórcą „retrospektywnego anarchizmu" był dopiero K. Aksakow.

[71] „Pątnik — to najbardziej wolny człowiek na ziemi. Chodzi po ziemi, ale żywioł jego jest niebiański, nie wrasta w ziemię, nie ma w nim przyziemności. Pątnik jest wolny od «świata», a cały ciężar ziemi i ziemskiego życia ogranicza się u niego do torby na plecach" [SR 12].

[72] N. Połtorackij, *Bierdiajew i Rossija*, Nju-Jork 1967 s. 34.

zarys swoistej „metafizyki płci". Wynikało z niej, że twórczą rolę w dziejach może odgrywać wyłącznie mężczyzna, który podporządkował sobie — zarówno fizycznie jak i duchowo — kobietę. Po opublikowaniu *Płci i charakteru* po rosyjsku, Bierdiajew napisał i ogłosił jej recenzję pod tytułem *Z powodu pewnej interesującej książki* [*Po powodu odnoj zamiecza-tielnoj knigi*, 1909]. Nie pochwalając Weihingerowskiego wrogiego stosunku do kobiety jako istoty [por. ST 568], Bierdiajew uznawał jednak, że jego „metafizyka płci" może objaśnić pierwsze przyczyny antynomii „rosyjskiej duszy".

Podług starej legendy, u źródeł rosyjskiej państwowości leżał fakt przywołania Waregów-cudzoziemców. To opisane w *Powieści minionych lat* legendarne wydarzenie dla Bierdiajewa miało wymiar symboliczny, jako że świadczyło o bierności i „pasywnej kobiecości" Rosjan w obliczu państwowej władzy. Naród rosyjski nie był zdolny do samodzielnego uporządkowania własnej ziemi. W jego marzeniach nie było miejsca na ideę „wolnego państwa", czyli „wolności w państwie", za to zawsze szukał on anarchicznej „wolności od państwa", czyli „wolności od trosk o sprawach ziemskich". Bierdiajew pisał w anarchicznym duchu K. Aksakowa:

> Naród rosyjski nie chce być męskim budowniczym, jego natura ma charakter kobiecy, pasywny i pokorny w sprawach państwowych; [Rosja] zawsze oczekuje narzeczonego (ros. *żenich*), męża, władcy. Rosja — to ziemia pokorna, kobieca [SR 5].

Władza państwowa przychodziła do Rosjan z zewnątrz, tak „jak narzeczony przychodzi do panny młodej". Właśnie dlatego polityczna władza zawsze tu sprawiała wrażenie „cudzoziemskiego, niemieckiego panowania" [SR 5][73].

Przewaga pierwiastka żeńskiego nad pierwiastkiem męskim zaciążyła nad historią rosyjskiej religijności. W rosyjskim prawosławiu zabrakło aktywnego Logosu, czyli „ducha Chrystusowego", jako że było ono pasywną „religią Bogarodzicy":

> Taka religijność wyrzeka się męskiej aktywnej drogi. Jest to nie tyle religia Chrystusa, ile religia Bogarodzicy, religia matki-ziemi, żeńskiego bóstwa, prześwietlającego życie płci. (...) Matka-ziemia dla narodu rosyjskiego to Rosja. Rosja przekształca się w Bogarodzicę [SR 10].

W dziejach rosyjskiej duchowości wykształcił się, co prawda, *męski typ* starców i świętych, ale nie stanowili oni żadnego wzoru do naśladowania, stając się jedynie czymś w rodzaju ikony, przed którą nie należy wstawać z klęczek [por. SR 10]. Bierdiajew ponadto sądził, iż rosyjska religia Bogarodzicy-ziemi nie przyczyniła się do rozwoju osobowości pojedynczego człowieka. Miłość Rosjanina do jego własnej ziemi stała się tym samym przeszkodą dla rozwoju „męskiego osobowego ducha". Brak męskiego ducha i niedorozwój osobowości były — zdaniem Bierdiajewa, który polemizował w tym względzie z Rozanowem — dwoma głównymi niedostatkami rosyjskiej duszy. Podczas gdy na Zachodzie ludzka osobowość hartowała się w dziejach rycerstwa [SR 28] i w religijnym Odrodzeniu [por. SR 82], to Rosja, która nie przeżyła jak należy swej dotychczasowej historii, do dzisiaj nie stała się pełnoprawnym członkiem powszechnych dziejów [SR 1]. Podobna myśl, co warto zauważyć, miała całkowicie czaadajewowski charakter.

Jednak Bierdiajew wierzył, o czym już mówiliśmy, w bliską religijną misję Rosji. Był mocno przekonany, iż „rosyjski żywioł" wkrótce zdoła wypracować w sobie „męską zasadę Logosu" [SR 28], co doprowadzi do wzmocnienia ludzkiej osobowości w Rosji. W nadcho-

[73] Praca *Dusza Rosji* ukazywała się w rok po wybuchu wojny 1914 roku i była pełna niechęci wobec „męskiego germanizmu". Ów germanizm, jak sądził Bierdiajew, od dawna przenikał kobiecą duszę Rosji i rządził jej ciałem. Cały petersburski okres historii to czasy zewnętrznego i wewnętrznego wpływu Niemców. Bierdiajew ostrzegał, iż w aktualnie toczącej się wojnie „męski germanizm" chce sobie niewolniczo podporządkować cały „słowiański kobiecy świat" [SR 16-17]. Mistyczny i antygermański obraz świata Bierdiajewa był formalnie podobny do realistycznej i antyniemieckiej historiozofii Hercena.

dzącej epoce historycznej Rosja wypowie światu swoje „nowe słowo", tak jak wcześniej wypowiedział je świat łaciński i germański [SR 21]:

> W Rosji, na mocy jej religijnego charakteru, zawsze skierowanego ku światu absolutnemu i wiecznemu, ludzka zasada nie może się objawić w formie humanizmu, czyli areligijnie[74]. Humanizm wyczerpał się już nawet na Zachodzie (...). W Rosji objawienie człowieka może być jedynie religijnym objawieniem (...) [SR 29].

Celem narodów bowiem, jak pisał Bierdiajew w innym eseju, nie jest materialna szczęśliwość, lecz „tworzenie wartości" oraz „heroiczne przeżywanie swoich historycznych losów". Takie rozumienie przeznaczenia narodowego wymaga „religijnego stosunku do życia" [SR 48].

Książka *Losy i przeznaczenie Rosji* była publikowana w 1918 roku, a teksty w niej zawarte Bierdiajew napisał w latach 1914-1918. Tocząca się właśnie wojna nie mogła pozostać bez wpływu na jego ówczesne idee. Z prawie wszystkich Bierdiajewowskich tekstów przebija swoista „nowośredniowieczna mistyka wojny" — myśliciel chciał wierzyć, iż światowa wojna stanie się narzędziem dla przełamania izolacji Wschodu i Zachodu. Przewidywał zarazem całkowicie niesłusznie, iż w rezultacie wojny Rosja — podobnie jak to było w roku 1812 — „stanie się ostatecznie Europą", a „Europa uzna duchowy wpływ Rosji na swoje wewnętrzne życie" [SR 3]. Wszystko, co na wojnie dokonywało się w sensie materialnym, Bierdiajew uznawał za zapowiedź tego, co się wkrótce stanie w rzeczywistości duchowej — ogień wojny miał przeto spełnić działanie oczyszczające [SR 39].

Od wojny do mesjanizmu był już tylko jeden krok, ponieważ myśliciel zbyt łatwo — a nawet w duchu pre-faszystowskim — dostrzegał podobieństwo pomiędzy „ogniem wojny" a „ogniem mesjanizmu" [por. SR 106]. „Mistyczny militaryzm" Bierdiajewa wyraził się najbardziej obrazowo w nawiązującym do Dostojewskiego stwierdzeniu o naturalnym prawie Rosji na posiadanie Konstantynopola: „Rosyjski Konstantynopol powinien być jednym z centrów jednoczenia Wschodu i Zachodu" [SR 126].

*

Mitologiczno-symboliczna forma, jaką Bierdiajew świadomie stosował w opisie własnego światopoglądu, poddaje się systematycznej analizie tylko z trudnością[75]. Jednakże myśliciel czasami ułatwiał badaczowi zadanie i sam dokonywał pewnej próby systematyzacji własnej myśli. Najbardziej obiektywny jest w tej kwestii krótki artykuł napisany niedługo przed II wojną światową, a opublikowany już po śmierci Bierdiajewa, pt. *Mój filozoficzny światopogląd* [*Mojo filosofskoje mirosoziercanije*, 1937, opubl. 1952].

Bierdiajew stwierdził tam, że w centrum jego filozoficznej twórczości znajduje się „problem człowieka" — dlatego jego światopogląd może być określony mianem „antropologicznego" i „antropocentrycznego" [RF I 19]. Wiemy już jednak, że Bierdiajewowski antropocentryzm odróżnił się co do jakości od antropocentryzmu Protagorasa i Feuerbacha, na gruncie rosyjskim głoszonym przez Hercena, Czernyszewskiego i Ławrowa, który rozpatry-

[74] Charakterystyczne, że Bierdiajew kilkakrotnie pisał o nieuchronności humanizmu na Zachodzie. W artykule *O stosunku Rosjan do świata idei* [*Ob otnoszenii russkich k idiejam*, 1917] napisał, że „myśl ludzka na szlaku ludzkiego ducha powinna ulec procesowi rozdwojenia i dezintegracji". „Pierwotnej organicznej całości" nie można bowiem przenieść do „najwyższego typu duchowości". Konieczny jest przejściowy etap między nimi, a mianowicie „proces dyferencjacji i sekularyzacji". Bez uświadomienia sobie tej prawdy pierwotna „integralna myśl" przekształca się we „wrogość w stosunku do myśli", w „bezmyślność" i „mroczny moralizm". Słabość współczesnej myśli rosyjskiej wynika z faktu, iż nie przeszła ona przez humanistyczną fazę dyferencjacji [por. SR 85].

[75] F. Stepun, *op. cit.*, s. 118-124 (fragment: *Der Symbolismus als Methode der philosophischen Erkenntnis*).

wał istotę człowieka w oderwaniu od transcendencji. Tymczasem dla Bierdiajewa „antropocentryzm" wynikał z dwóch egzystencjalnych intuicji: 1. opierał się na prawdzie o Bożym pochodzeniu człowieka oraz na przekonaniu, iż „religia to więź pomiędzy Bogiem a człowiekiem" [RF I 22]; 2. zawierał w sobie zarazem myśl, iż człowiek jest „mikrokosmosem i mikroteosem" [RF I 20]. Najważniejszą egzystencjalną funkcją człowieka miała być, zdaniem Bierdiajewa, *twórczość* jako najbardziej centralne pojęcie filozofii:

> Problem twórczości zajmuje centralne miejsce w mojej filozofii. Człowiek był stworzony po to, aby sam z kolei stał się twórcą. Jest powołany do twórczej pracy, kontynuując stworzenie świata [RF I 21].

Będąc istotą twórczą, człowiek jest zarazem stworzeniem *wolnym*. Bierdiajew rozróżniał dwa rodzaje wolności: wolność Bożą, która jest „przeniknięta łaską", oraz „wolność nie stworzoną", która w jego oczach stanowiła element pierwotny względem Boga i była podstawą zarówno teodycei jak i antropodycei:

> Tylko uznanie istnienia wolności nie stworzonej, wolności nie zakorzenionej w bycie, pozwala objaśnić źródło zła, a także daje możliwość nowemu twórczemu aktowi w świecie [RF I 21].

Podobna dystynkcja dwóch wolności pojawiła się u Bierdiajewa po raz pierwszy w obszernym eseju o Dostojewskim (1923). Myśliciel poszedł tu śladami św. Augustyna, który rozróżniał dwie wolności: *libertas minor* i *libertas major*. Pierwsza „mniejsza wolność" była „wolnością wyboru dobra" i wiązała się z możliwością grzechu. Druga „większa wolność" była „wolnością w dobru i Bogu" [RF I 57]. Św. Augustyn był apologetą drugiej wolności, a za jego poprzedników w tym względzie Bierdiajew słusznie uznawał Sokratesa („wolność rozumna") i Jezusa („Prawda was wyzwoli", J 8, 32). Jednakże rosyjski myśliciel sądził, będąc w tym miejscu całkowicie zgodny z liberalnymi krytykami „wolności w prawdzie", że wolność pozytywna — tak jak to było u św. Augustyna — prowadziła nieuchronnie ku zasadzie predestynacji i dawała sankcję dla prześladowań heretyków [RF I 57].

Sam Bierdiajew był apologetą *wolności nie stworzonej*, która w jego wykładzie stawała się „wolnością fundamentalną" (ros. *primordialnaja swoboda*) [RF I 21]. Wprowadzając tę nadrzędną względem Boga wartość, myśliciel torował drogę dla teodycei, ale zarazem świadomie popadał w historiozoficzny (ale nie metafizyczny) dualizm:

> W swojej podstawowej tendencji moja filozofia jest dualistyczna, chociaż mowa tu o dualizmie szczególnego typu, w żadnej mierze nie ostatecznym. Jest tu dualizm ducha i natury, wolności i determinacji, podmiotu i przedmiotu, osoby i ogólności, królestwa Boga i królestwa Cesarza [RF I 19].

Historiozoficzny dualizm Bierdiajewa nie miał mieć charakteru ostatecznego i chciał odnaleźć swe rozwiązanie w metafizycznym personalistycznym monizmie. Dowodem na to był fakt, iż rosyjski myśliciel odrzucał już teraz tradycyjny chrześcijański dogmat o piekle, uważając się w tej kwestii za przeciwnika św. Augustyna i ucznia Orygenesa [por. RF I 19; 24].

Podstawą etyki Bierdiajewa był „personalizm" [RF I 24], a podstawę filozofii społecznej stanowiło przekonanie, iż należy dokonać „syntezy arystokratycznej jakościowej zasady osobowości z demokratyczną zasadą sprawiedliwości i braterskiej współpracy ludzi" [RF I 24]. Najważniejszą intuicją historiozofii autora *Sensu historii* była myśl, że „sens historii powinien mieć znaczenie dla każdej ludzkiej osoby". Podobny „sens historii" miał, rzecz jasna, wymiar transcendentny i dlatego Bierdiajew z pasją odrzucał tezę okcydentalistów, empiryków (pozytywistów) i marksistów o „nieskończonym postępie w czasie". Takie przekonanie, jak sądził rosyjski wyznawca *nieprowidencjalnej transcendencji*, zawsze prowadziło ku tezie o „bezmyślności dziejów" [RF I 22] — racjonalny empiryzm stawał się przeto w aforystycznym wykładzie Bierdiajewa *irracjonalnym sceptycyzmem*.

Bierdiajewa należy przede wszystkim uważać za rosyjskiego twórcę „transcendentnej antropodycei". Wbrew temu, co twierdzi w polskiej „Encyklopedii Katolickiej" autor hasła „antropodycea", pojęcia tego nie użył po raz pierwszy Faulquie w 1962 roku[76], jako że w myśli rosyjskiej było ono obecne już co najmniej od 1906 roku. Wtedy to Florenski w mowie *Dogmatyzm i dogmatyka* [*Dogmatizm i dogmatika*, styczeń 1906] powiedział:

> Antropodycea i Teodycea! Oto dwa momenty, z których składa się religia, dlatego że u podstaw religii leży idea zbawienia, idea przebóstwienia całej istoty ludzkiej[77].

Nietrudno dostrzec, że tym stwierdzeniem Florenski powracał do Sołowjowowskiej idei Bogoczłowieczeństwa, która z kolei opierała się na twierdzeniu św. Atanazego, że Bóg po to stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Pojęcie „antropodycei" pojawiło się następnie u Florenskiego w jego najważniejszej pracy, pt. *Filar i podpora prawdy* [*Stołp i utwierżdienije istiny*, 1914][78], aby uzyskać najbardziej systematyczne omówienie w *Słowie wstępnym* przed obroną magisterskiej dysertacji[79]. Jednakże Bierdiajew, gdy sam tworzył własną „antropodyceę", nigdy się na Florenskiego nie powoływał. Wynikało to zapewne z faktu, że ta część światopoglądu autora *Filara i podpory prawdy* była znacznie bardziej tradycyjna aniżeli Bierdiajewowska wizja stosunków między Bogiem a człowiekiem. Recenzując pracę natychmiast po jej publikacji, Bierdiajew w tekście *Stylizowane prawosławie* oskarżał Florenskiego o „scholastycym" i niedocenianie wolności człowieka: „Jego «prawosławna teodycea» jest zbawieniem automatycznym (ros. *samospasienije*), czyli nakładaną na siebie i na innych uzdą, a nie swobodnym poszukiwaniem prawdy i Bożej Mądrości"[80]. Podczas gdy dla Florenskiego „antropodycea" rzeczywiście oznaczała poddanie się woli Boga, z czego wynikało, że myśliciel opisujący stosunki między Stwórcą a stworzeniem miał unikać intelektualnej zuchwałości, to dla Bierdiajewa „usprawiedliwienie człowieka" oznaczało uczynienie z niego „małego Boga". Z tego zarazem wynikała bardzo ważna wskazówka dla każdego „filozofa twórczości", który — aby nie pozostać w epoce Odkupienia i nie czekać biernie na rzekomą nieuchronność Apokalipsy [por. ST 532-533] — powinien być *wiecznym modernistą*:

> Gotowość do zmian i twórcza aktywność podmiotu, który doznał objawienia, sankcjonuje wieczny modernizm. W swoim czasie również prace Ojców Kościoła i scholastyka były uznawane za modernistyczne [RF I 22].

W tym ostatnim cytacie odnajdujemy metodologiczną podstawę Bierdiajewowskiej „filozofii twórczości" już z okresu po przymusowej emigracji (1922-1948), która określała jego ocenę ówczesnej rzeczywistości. Intelektualna „zuchwałość" Bierdiajewa połączona z manichejskim obrazem świata, stała się przyczyną zarówno jego wielkości jak i ideowego upadku, szczególnie w tym okresie, gdy po klęsce Hitlera w II wojnie światowej stał się na dwa ostatnie lata życia († 1948) „filozofem bolszewizmu"[81]. Jednak ten fakt tylko potwierdza naszą intuicję o nim jako tragicznym „rosyjskim pielgrzymie" i wiecznym moderniście.

---

[76] Encyklopedia Katolicka, t. I, Lublin 1985, kolumna 677: hasło *antropodycea* autorstwa R. Waszkinela.

[77] P. Florienskij, *Soczinienija w czetyrioch tomach*, t. 1, Moskwa 1994 s. 551.

[78] Idem, *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj tieodicei w czetyrnadcati pis'mach*, Moskwa 1914 s. 638.

[79] Idem, *Wstupitielnoje słowo pried zaszczitoju na stiepień magistra*, Siergijew Posad 1914 s. 4-7.

[80] N. Bierdiajew, *Tipy rieligioznoj mysli w Rosii*, Paris 1989 s. 547.

[81] Ta kwestia nie została jeszcze zbadana w sposób, na jaki by zasługiwała. Sam myśliciel pisał w jednym z listów 1945 roku, że niektórzy krytycy określają jego postawę mianem „sowiecko-patriotycznej" — „Nowyj Żurnał", nr 95: 1969 s. 217-218, cyt za: N. K. Dmitrijewa, A. P. Moisiejewa, *op. cit.*, s. 112 (przypis 315).

VIII

„Między *jest Bóg* a *nie ma Boga...*"

(Zamiast zakończenia)

Tradycyjna próba podsumowania pracy o głównych przedstawicielach dwóch formacji światopoglądowych rosyjskiej nowożytnej myśli zajęłaby zbyt wiele miejsca, a nawet — jak można przypuszczać — mogłaby się rozrosnąć do wymiarów samodzielnej książki. Zadanie powyższej pracy polegało jednak przede wszystkim na nowym postawieniu problemu, następnie udokumentowaniu go poprzez teksty najważniejszych myślicieli obu nurtów, co zarazem wiązało się z obaleniem pewnych stereotypów badawczych, często wynikających z niewystarczającej znajomości ogólnego zbioru tekstów myśli rosyjskiej. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że taki sposób interpretacji rosyjskiej myśli filozoficznej, w którym podstawowy punkt odniesienia stanowi zawsze sam tekst, może się niekiedy wydawać mało efektowny. Jednakże świadome tłumaczenie *tekstów poprzez teksty* ma, naszym zdaniem, zasadniczą przewagę nad zbyt pospieszną i ponadtekstową interpretacją, która często nie posiada wiele wspólnego z istotą samych tekstów. Taki sposób interpretacji ma u nas również swój bardzo istotny *intertekstualny* aspekt, bo przecież myśl rosyjska — niezależnie od faktu, czy jej konkretni przedstawiciele dyskutowali ze sobą bezpośrednio, czy też spierali się niejako „na odległość", nie wymieniając nawet nazwiska swojego potencjalnego oponenta — zawsze podejmowała tę samą gamę problemów, a więc stanowiła wielką „sferę powiązań i odniesień międzytekstowych"[1], ze swej strony ukierunkowanych pozatekstowo: ku Bogu, osobie ludzkiej, naturze i istocie piękna, dobra, prawdy, sensie historii, itd.

W poniższym rozdziale, który ma tylko częściowo podsumowujący charakter, postanowiliśmy również pozostać przy metodzie tłumaczenia tekstów poprzez teksty, czyniąc wszakże jedno istotne dopowiedzenie, a mianowicie, że już sam *wybór tekstów tłumaczących* (podobnie jak na bardziej podstawowym interpretacyjnym poziomie — wybór myślicieli) ma charakter wartościujący i wynika z faktu oceny, na ile adekwatnie objaśniają one *istotę tekstu tłumaczonego*. W związku z tym, poniższy rozdział składa się z czterech fragmentów, z których pierwszy ma jeszcze charakter uzupełniający wobec tematu, odnosząc się — na razie tylko wstępnie — do problemu „Czechow wobec religii i osobowej nieśmiertelności". Ta kwestia nie mogła zostać pominięta, ponieważ Czechow był najciekawszym przedstawicielem tego niezbyt mocnego nurtu rosyjskiej myśli, który poszukiwał trzeciej drogi światopoglądowej — próbując odnaleźć pole „między *jest Bóg* a *nie ma Boga...*", dystansował się tym samym zarówno od rosyjskich teistów jak i anty-teistów.

---

[1] *Słownik terminów literackich*, red. J. S ł a w i ń s k i, wyd. II, Wrocław–Łódź 1988, s. 201, hasło *Intertekstualność*, autorstwa J. S ł a w i ń s k i e g o.

Drugi fragment poniższego rozdziału odnosi się już ogólnie do świata idei immanentystów, przy czym odwołujemy się tutaj przede wszystkim do opinii Plechanowa o Czernyszewskim i Hercenie. Rosyjski kodyfikator marksizmu potrafił bowiem wskazać na te elementy światopoglądu swoich rosyjskich poprzedników, które spokrewniały ich rozumienie przyrody, człowieka i historii właśnie z marksizmem jako najbardziej konsekwentnym wykładem historiozoficznej immanencji. Natomiast opinia Plechanowa o Bielińskim zostanie przywołana wyłącznie w kontekście polemicznym, jako przykład marksistowskiego (socjologicznego) redukcjonizmu myśli „szalonego Wissariona". Ponadto w tymże drugim fragmencie ostatniego rozdziału odwołamy się do opinii późnego Hercena o Czernyszewskim, która przekonująco wykazuje źródłowe pokrewieństwo racjonalistycznego anty-teizmu autora *Listów o badaniu przyrody* z empirycznym a-teizmem autora *Co robić?* Osią spajającą obydwa światopoglądy był etyczny „rozumny egoizm", będący pochodną przekonania o szkodliwości transcendentnej religii, a zarazem efektem antropocentrycznej wiary w wielkie możliwości człowieka, jako „pełnoletniej" przyrodniczo-historycznej istoty. Ponadto zbieżność poglądów obu myślicieli wynikała z oburzającego dla Dostojewskiego oświeceniowego przekonania, że człowiek „tak samo mało odpowiada za siebie, jak inne zwierzęta, i tak samo jak one podlega nie osądowi, lecz wychowaniu"[2].

Trzeci fragment poniższego rozdziału zawiera ogólną krytykę światopoglądów rosyjskich teistów, będąc jednocześnie pewną próbą ich porównania. Jak to już było mówione w rozdziale *Problem i metoda*, światopoglądowy fundament powyższej pracy stanowiło przekonanie — zgodne z duchem Czaadajewa, Dostojewskiego i Sołowjowa — że problem istnienia osobowego Boga oraz pytania o transcendentny sens historii i osobową nieśmiertelność człowieka stanowiły najbardziej ogólną podstawę filozoficznych dyskusji toczonych w Rosji w latach 1832-1922. Inaczej mówiąc, w sporze rosyjskich prowidencjalistów z immanentystami, opowiedzieliśmy się po stronie tych pierwszych już poprzez samo postawienie problemu. Jest oczywiste, że tym samym zakwestionowaliśmy zarówno Hercenowską jak i Plechanowowską redukcjonistyczną krytykę transcendentnej religii. Tym niemniej, nie każda rosyjska teistyczna wizja świata wzbudziła tu jednakową aprobatę — zdecydowanie negatywnie oceniamy na przykład pozytywną (apologetyczną) część światopoglądu Bierdiajewa, uznając jednakże jego wielkie zasługi w dziedzinie krytycznej analizy marksizmu. Podobnie, aprobując Czaadajewowską krytykę dogmatycznego i naturalistycznego Oświecenia, nie możemy jednak popierać jego odrzucenia tradycji helleńskiej. Z naszego punktu widzenia najbardziej wartościowy jest teistyczno-antropocentryczny (Bogoczłowieczeństwo) światopogląd Sołowjowa, będący właśnie próbą pogodzenia Aten z Jerozolimą w duchu ponadnarodowego uniwersalizmu (*uniwersalna transcendencja humanistyczna*).

W ostatnim fragmencie spróbujemy wykazać, że obydwie rosyjskie intelektualne formacje poszukiwały światopoglądu integralnego, którego centrum zawsze stanowił człowiek, inaczej jednak pojmowany przez przedstawicieli obu nurtów. Naszym zdaniem, rosyjski a-teizm i anty-teizm — niezależnie od swoich szczerych intencji i pozytywnych humanistycznych wartości, które głosił — poniósł wielką klęskę w XX wieku, w teorii i praktyce leninowskiego bolszewizmu, jako — zgodnie ze znacznie wcześniejszą terminologią Sołowjowa z *Trzech rozmów* — „zafałszowanego dobra" (ros. *poddielnoje dobro*)[3], które może być również nazwane *zdegenerowanym humanizmem*.

---

[2] A. I. Giercen, *Polnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. XI: *Byłoje i dumy 1852-1868. Czasti VI-VIII*, Moskwa 1957 s. 221.

[3] Por. powyżej, s. 321.

*

Anton Czechow (1860-1904), przedstawiając w opowiadaniu *Nieciekawa historia* [*Skucznaja istorija*, 1889] światopoglądowe perypetie fikcyjnego uniwersyteckiego wykładowcy, odnosił się w rzeczywistości — jak to najczęściej w jego utworach bywało — do własnych duchowych poszukiwań. Światopoglądowe *credo* Czechowowskiego bohatera zostało zawarte w jednym z jego wewnętrznych monologów:

> Na nieszczęście, nie jestem ani filozofem, ani teologiem. Doskonale wiem, że nie pożyję dłużej niż pół roku; wydawałoby się, że teraz powinny mnie najbardziej zajmować pozagrobowe ciemności oraz te zmory, które nawiedzą mój cmentarny sen. Ale nie wiadomo dlaczego, dusza moja nie chce nic wiedzieć o tych kwestiach, chociaż mój umysł uświadamia sobie całą ich powagę. Podobnie jak dwadzieścia, trzydzieści lat temu, tak samo teraz przed śmiercią interesuje mnie wyłącznie nauka. Wydając ostatnie tchnienie, mimo wszystko będę wierzył, że nauka jest czymś najważniejszym, najpiękniejszym i najbardziej potrzebnym w życiu człowieka, że ona zawsze była i będzie najwyższym przejawem miłości i że tylko poprzez nią jedną człowiek pokona naturę i samego siebie. Być może, wiara ta jest naiwna i niesłuszna już u swoich podstaw, ale przecież nie jestem winien, że wierzę tak, a nie inaczej; przezwyciężyć w sobie tej wiary nie mogę[4].

Problem stosunku Czechowa do sfery transcendentnej wzbudza ostatnio coraz większe zainteresowanie badaczy, a ostatnio został podjęty przez Czudakowa, próbującego dać własną wykładnię religijności autora *Nieciekawej historii*[5]. We wspomnieniu Bunina, którego badacz przedstawił jako „jednego z najbardziej dokładnych memuarystów Czechowa", czytamy, że pisarz odnosił się do problemu transcendencji (nieśmiertelności) ambiwalentnie. Raz mówił, że „życie po śmierci w jakiejkolwiek formie, to istna bzdura", ale innym razem jeszcze bardziej zdecydowanie mówił: „W żadnym wypadku nie możemy zniknąć po śmierci. Nieśmiertelność — to fakt"[6]. Nie licząc artystycznych tekstów, Czechowowski stosunek do wiary w Boga i w indywidualną nieśmiertelność został wyrażony jeszcze w kilku istotnych pisemnych wypowiedziach. Jako przeciwnik wszelkiego „ideologicznego fideizmu", a zarazem *myśliciel środka*, pisarz dokonywał krytycznej oceny rosyjskiego teizmu i anty-teizmu:

> Pomiędzy „jest Bóg" a „nie ma Boga" leży ogromne pole, po którym z wielkim trudem chodzi prawdziwy mędrzec. Rosjanin zna tylko jedną z tych skrajności, środek jest dla niego nieinteresujący, i zwykle jego wiedza jest żadna albo bardzo mała[7].

Powyższy fragment najpierw został zapisany w charakterze szkicu, a następnie wszedł do *Dziennika* z 1897 roku, co — jak słusznie twierdzi Czudakow — pozwala go uznać za autorską wypowiedź samego Czechowa. Tymczasem w liście do Diagilewa, z grudnia 1902, autor *Trzech sióstr* napisał:

> Pisze pan, że rozmawialiśmy o poważnym religijnym poruszeniu w Rosji. Ale mówiliśmy przecież nie o poruszeniu w całej Rosji, lecz tylko w inteligencji. O Rosji nie mogę niczego powiedzieć, a inteligencja na razie zabawia się religią, przede wszystkim z braku innych zajęć. O wykształconej części naszego społeczeństwa można powiedzieć, że odeszła od religii i coraz

[4] A. P. Czechow, *Polnoje sobranije soczinienij i pisiem w tridcati tomach. Soczinienija*, t. VII, Moskwa 1985 s. 263.

[5] A. Czudakow, *„Mieżdu «jest' Bog» i «niet Boga» leżyt celoje gromadnoje pole". Czechow i wiera*, „Nowyj Mir" 9 (857): 1996 s. 186-192.

[6] „Litieraturnoje Nasledstwo", t. 68: 1968 s. 666, cyt za A. Czudakow, *ibidem*, s. 187.

[7] A. P. Czechow, *op. cit.*, t. VII s. 33-34; por. *ibidem*, s. 224.

dalej od niej odchodzi, niezależnie od tego, co będą mówić podczas zebrań jakieś filozoficzno-religijne towarzystwa. Dobrze to czy źle, nie podejmę się oceniać, powiem tylko, że ruch religijny, o którym pan pisze, istnieje przecież sam dla siebie, a cała współczesna kultura również istnieje sama dla siebie — tej drugiej nie wolno uzależniać od pierwszej. Współczesna kultura — to początek pracy w imię wielkiej przyszłości, pracy, która będzie trwała, być może, jeszcze przez dziesiątki tysięcy lat, po to, aby chociaż w odległej przyszłości ludzkość poznała tajemnicę prawdziwego Boga, to jest nie odgadywała jej, nie szukała w Dostojewskim, lecz poznała jasno, tak jak dowiedziała się, że dwa razy dwa jest cztery. Współczesna kultura — to początek trudu, a ruch religijny, o którym rozmawialiśmy, jest przeżytkiem (...), albo prawie końcem tego, co się już przeżyło albo właśnie dożywa swoich dni[8].

Dwudziestowieczny historyk rosyjskiej kultury, Milukow, uważał ów fragment z Czechowa za wyznanie wiary poszukującego sensu życia liberała, który wszelką transcendentną intuicję uznał za „godną niewolnika i barbarzyńcy". „Trzeźwość umysłu" i „kontrola zdrowego rozsądku", jak pisał, ochroniły Czechowa „od wszelkich iluzji i utopii zarówno 70. jak i 90. lat". Liberalny badacz przywoływał jeszcze następującą polemiczną względem mistyki Mierieżkowskiego opinię Czechowa wyrażoną w liście do Diagilewa z lipca 1903 roku:

Dawno utraciłem swoją wiarę i z niedowierzaniem patrzę na każdego wierzącego inteligenta[9].

Czechow rzeczywiście, tak jak to widział Milukow, nigdy nie uległ pokusie żadnej utopii, ale jednocześnie — wbrew temu, co pisał jego liberalny badacz — nie uważał religii za „godną niewolnika i barbarzyńcy". W swojej interpretacji Milukow połączył dwa bardzo odległe fragmenty *Nieciekawej historii*. Pierwszy z nich został już przez nas przywołany na początku tego rozdziału, drugi zaś— w Milukowowskiej interpretacji bardzo zbanalizowany — w istocie brzmiał następująco:

Każde uczucie i każda myśl żyją we mnie oddzielnie, we wszelkich moich sądach o nauce, teatrze, literaturze, uczniach i we wszystkich obrazach, które rysuje moja wyobraźnia, nawet najbardziej subtelny analityk nie odnajdzie tego, co się nazywa ogólną ideą albo Bogiem żywego człowieka. *A jeśli nie ma tego, to znaczy, że nie ma niczego* [podkreślenie – G. P.]. Przy takiej nędzy wystarczyła tylko jedna poważna choroba, strach przed śmiercią, wpływ okoliczności i ludzi, aby zaraz to wszystko, co wcześniej uznawałem za swój światopogląd i w czym widziałem sens i radość swojego życia, przewróciło się do góry dnem i rozleciało się w drzazgi. Nic przeto dziwnego, że ostatnie miesiące mojego życia zaciemniłem myślami i uczuciami godnymi niewolnika i barbarzyńcy, że teraz jestem zobojętniały i nie dostrzegam poranka. Kiedy w człowieku nie ma tego, co jest wyższe i silniejsze ponad wszelkie zewnętrzne wpływy, to wystarczy tylko porządny katar, aby utracił równowagę i w każdym ptaku zaczął dostrzegać sowę, a w każdym dźwięku słyszeć psie szczekanie. W tym czasie cały jego pesymizm lub optymizm z jego wielkimi i małymi myślami ma jedynie znaczenie symptomu i niczego więcej[10].

Jest bardzo zastanawiające, że w powyższym literackim fragmencie — który, naszym zdaniem, ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia istoty rosyjskiej myśli okresu 1832-1922 i w tym względzie, jeśli chodzi o literaturę, mogą mu dorównać tylko najlepsze fragmenty z Dostojewskiego — Milukow dostrzegał wyłącznie egzemplifikację dość banal-

---

[8] I d e m, *op. cit.*, *Pis'ma*, t. XI, Moskwa 1982 s. 106.

[9] *Ibidem*, s. 234. Por. P. N. M i l u k o w, *Oczerki po istorii russkoj kultury w 3-ch tomach*, t.II: *Wiera. Tworczestwo. Obrazowanije*, cz. 1, Moskwa 1994 s. 319. Zauważmy, że nastawiony polemicznie względem Mierieżkowskiego Czechow odbył jednak ze swoim oponentem — 24 marca 1891 roku w Wenecji — jakąś ważną światopoglądową rozmowę: „Wieczorem rozmowa z Mierieżkowskim o śmierci" — A. P. C z e c h o w, *op. cit.*, *Soczinienija*, t. XVII, Moskwa 1987 s. 8; por. s. 251.

[10] A. P. C z e c h o w, *op. cit.*, *Soczinienija*, t. VII s. 307.

nej w pięćdziesiąt lat po Feuerbachu tezy, iż wierzący w transcendentnego Boga człowiek jest tylko „niewolnikiem i barbarzyńcą". Tak sądził bliski Czechowowi Turgieniew, Hercen i w ogóle wielu okcydentalistów lat 40., dokładnie tak właśnie uważał Pisariew, Ławrow, i późny Bakunin, a następnie — Plechanow oraz Lenin. Jednak w przywołanym przez nas *in extenso* fragmencie z Czechowa nie ma śladu podobnej opinii. Zostały tu za to odzwierciedlone następujące fundamentalne myśli: 1. bohater był przekonany, że każdy rozumny człowiek powinien posiadać *integralny światopogląd*, który pozwalałby objaśniać konkretne przejawy życia i twórczości człowieka; 2. tego rodzaju światopogląd może mieć zarówno *transcendentny* („Bóg żywego człowieka") jak i immanentny („ogólna idea") charakter; 3. człowiek nie posiadający tych *wartości* może bardzo łatwo wylądować na światopoglądowej pustyni („jeśli nie ma tego, nie ma niczego"); 4. konsekwencją może być światopoglądowy sceptycyzm i brak intelektualnego męstwa w obliczu najbardziej błahych wydarzeń z codziennego życia.

Należy podkreślić, że Czechowowskie „niewolnictwo i barbarzyństwo" odnosiły się właśnie do tego rodzaju bezideowej postawy, a nie — jak to zbyt pochopnie chciał widzieć rosyjski liberał, Milukow — do ludzkich transcendentnych intuicji. Ponadto wiara Czechowa w wielki sens ludzkiej nauki nie miała charakteru fideistyczno-empirycznego, jak to było w przypadku ludzi lat 60., opisanych przez Turgieniewa w *Ojcach i dzieciach*. Czechowowski bohater twierdził, co prawda, że „losy szpiku kostnego interesują go bardziej aniżeli ostateczny cel kosmosu"[11], ale nie był zarazem obojętny wobec dzieła Epikteta, Marka Aureliusza, Pascala i Szekspira[12]. Uważał zarazem — podobnie jak większość rosyjskich teistów, a-teistów i anty-teistów — że podstawą wszelkiego poznania i etycznej działalności powinien być *człowiek*, jakkolwiek dostrzegał również trudności metafizycznego uzasadnienia podobnej intuicji i dlatego w jego światopoglądzie pojawiał się nieco ironiczny pozytywistyczny[13] moment:

> Kiedy już świta, siedzę na łóżku obejmując rękami kolana i z braku innych zajęć staram się poznać samego siebie. „Poznaj samego siebie" — to piękna i pożyteczna rada, szkoda tylko, że starożytni nie domyślili się, żeby wskazać sposób, jak należy skorzystać z tej rady. Gdy wcześniej nachodziła mnie ochota zrozumienia kogokolwiek albo nawet samego siebie, to brałem pod uwagę nie postępki, w których wszystko jest umowne, lecz chęci. Powiedz mi, czego chcesz, a ja ci powiem, kim jesteś. A teraz egzaminuję samego siebie; czego chcę ja? Chcę, aby nasze żony, dzieci, przyjaciołowie kochali w nas nie nazwiska, nie firmę, nie etykietkę, lecz zwykłych ludzi[14].

W tym wyznaniu bohatera — które jest bez wątpienia głosem autorskim — słychać nuty niewzruszonych przekonań starożytnych stoików, że moralne znaczenie czynu zależy od jego *intencji*. Dlatego właśnie bohater *Nieciekawej historii* był przekonany, że „cnota i czystość mało się różnią od rozpusty, jeżeli nie są wolne od złych uczuć"[15]. Tym sposobem Czechow występował przeciwko wszelkiemu „dobru" i „cnocie", które były natchnione przez „nienawiść do ludzi", a nawet w pewnym miejscu dał do zrozumienia, że taka „cnota"

---

[11] *Ibidem*, s. 263.

[12] *Ibidem*, s. 288.

[13] O swoim pozytywizmie, nie używając tego terminu, Czechow pisał w *Autobiografii* (1900), że wynika on z jego lekarskiej działalności: „Znajomość nauk przyrodniczych, a także naukowej metody zawsze wywoływała moją ostrożność; pragnąłem, gdzie to tylko było możliwe, liczyć się z naukowymi danymi, a gdzie to nie było możliwe — wolałem nie pisać w ogóle" — A. P. C z e c h o w, *op. cit.*, *Soczinienija*, t. XVI, Moskwa 1987 s. 271.

[14] I d e m, *op. cit.*, *Soczinienija*, t. VII s. 306-307.

[15] *Ibidem*, s. 275.

jest niepożądana[16]. Konsekwentnie krytykował Leontjewa, że w polemice z Dostojewskim i Tołstojem podbudowywał miłość do ludzi strachem i „miłością do pałki":

> Jeden z naszych domorosłych myslicieli, niejaki p. Leontjew, stworzył utwór *Nasi nowi chrześcijanie*. (...) odrzucając miłość, wzywa do strachu i do pałki jako do rdzennie rosyjskich i chrześcijańskich ideałów[17].

Czechow pomylił się tylko tam, gdy mówił, że dla Leontjewa „pałka" miała wymiar rdzennie rosyjski, ponieważ autor *Naszych nowych chrześcijan* swoją „religię strachu" uznawał za rezultat bizantynizmu i pochodną nauki większości Ojców Kościoła. Słowiańszczyzna zaś była dla niego zanadto anarchiczna i za mało podszyta „strachem" jako „podstawą miłości". Czechow za to miał rację w sensie praktycznym. Leontjew bowiem — odnosząc się do ówczesnych głośnych dyskusji o karach cielesnych w Rosji — bronił tezy metropolity Filareta, podług którego „okrutna cielesna kara dla przestępców jest nadzwyczaj pożyteczna dla stanu ich ducha"[18].

Czechow — dostrzegając fideistyczny wymiar rosyjskiego ateizmu oraz bizantynizm rosyjskiego potocznego teizmu — sam chciał być właśnie „myślicielem środka", co do pewnego stopnia łączyło go ze słabym rosyjskim nurtem liberalnym (Granowski, Kawielin, Milukow). Jednakże w światopoglądzie Czechowa pojawiały się zarówno nuty sceptycyzmu jak i pewna tęsknota za transcendencją. Wbrew temu, co twierdził Milukow, pisarz nie był ani nieprzyjacielem religii, ani — tym bardziej — wrogiem transcendencji. Odnosił się bowiem krytycznie wyłącznie do tego rodzaju „inteligenckiej religijności", jaka objawiła się w grupie skupionej wokół pisma „Mir Iskusstwa" Diagilewa i podczas ówczesnych petersburskich Religijno-Filozoficznych Zebrań[19] w latach 1901-1903, w których brali udział między innymi Mierieżkowski oraz Rozanow[20].

W Czechowowskich notatkach zachowały się fragmenty świadczące o jego metafizycznej wrażliwości: „Staruszek nie wierzył w Boga (...), dlatego, że prawie wcale o nim nie myślał; zwierzęce, pieskie życie"[21]. „Człowiek dopóty będzie zbaczać z kierunku, szukać celu, będzie niezadowolonym, dopóki nie (...) odnajdzie swojego Boga. Nie można żyć dla dzieci albo dla ludzkości. A jeżeli nie ma Boga, to nie ma dla kogo żyć, trzeba zginąć (...) człowiek powinien być wierzącym albo poszukującym wiary, inaczej jest pustym człowiekiem"[22].

Religia — którą dopuszczał, a niekiedy nawet postulował Czechow — miała być ściśle powiązana z *tym* światem. Odnosząc się w 1888 roku do śmierci Przewalskiego i do jego ostatniego życzenia, aby pochowano go na brzegu jeziora Issyk-Kul, Czechow przeciwstawiał

---

[16] Czechow napisał w antykantowskim duchu: „Chęć służenia wspólnemu dobru powinna koniecznie wynikać z potrzeby duszy jako warunek osobistego szczęścia; jeżeli nie z tego wypływa, lecz jest rezultatem teoretycznych lub innych założeń, to nie jest już sobą" — A. P. Czechow, *op. cit., Soczinienija*, t. XVII s. 8.

[17] *Ibidem*, t. XVI s. 38.

[18] *K. Leontjew. Nasz sowriemiennik*, Pietierburg 1993 s. 176. Dodajmy, że metropolita poszedł w swych rozważaniach jeszcze dalej i stwierdził, że „obicie kańczugiem" może być równoznaczne z „uratowaniem od śmierci duszy [przestępcy – G. P.]" — *ibidem*, s. 176, przypis redakcyjny.

[19] Por. A. Czudakow, *op. cit.*, s. 188.

[20] Przeciwnikiem ówczesnego skrajnego mistycyzmu był również taki przekonany chrześcijanin jak S. Sołowjow, który w wykładzie *Hellenizm a Kościół* (1912) mówił: „Naszej chrześcijańskiej myśli przychodzi prowadzić walkę na dwa fronty: z jednej strony, przeciwko naiwnemu materializmowi mas, a z drugiej — przeciwko swobodnemu mistycyzmowi najwyższych kulturalnych kręgów" — S. Sołowjow, *Bogosłowskije i kriticzeskije oczerki*, Tomsk 1996 s. 29.

[21] A. P. Czechow, *op. cit., Soczinienija*, t. XVII s. 211.

[22] *Ibidem*, s. 34; por. s. 224.

humanistyczny heroizm zmarłego uczonego współczesnemu europejskiemu sceptycyzmowi („nuda życia i niewiara", „nienawiść do życia i strach przed śmiercią"). Twierdził zarazem — będąc w tej opinii całkowicie zgodnym z chrześcijańską tezą, że Bóg objawił prawdę nie oderwanym od życia mędrcom, lecz prostaczkom — iż sens życia Przewalskiego, jego czyny i cele („moralna fizjonomia") są zrozumiałe nawet dla dzieci: „Zawsze tak było, że im bliżej prawdy stał człowiek, tym bardziej był prosty i zrozumiały"[23]. W tym samym czasie pisarz odniósł się do działalności zmarłego właśnie prawosławnego moralisty o. Bandakowa. Chwalił go za nieograniczanie się do „abstrakcyjnych teologicznych tez" i za podjęcie wysiłku na rzecz zaspokojenia „doczesnych potrzeb tego miasta i kraju, w którym pracował"[24].

W Czechowowskim światopoglądowym *pro et contra* była obecna intuicja, że w poszukiwaniu prawdy o sensie życia człowieka, nie można na wstępie odrzucać materializmu. Jednak ta myśl, wcześniej nieobca również Turgieniewowi, nader często prowadziła do sceptycyzmu. Najlepszym tego dowodem jest światopogląd bohatera Czechowowskiej *Sali nr 6* [*Pałata nomier 6*, 1892], lekarza Ragina, który w swych ideowych rozterkach bardzo przypominał Turgieniewowskiego Bazarowa[25]. Nie wierząc bowiem w nieśmiertelność duszy ludzkiej, Czechowowski bohater nie odnajdywał zarazem pocieszenia w „zasadzie przemiany" (ros. *obmien wieszczestw*):

> Zasada przemiany! Cóż za tchórzostwo pocieszać się tym surogatem nieśmiertelności! Nieświadome procesy, które się dokonują w przyrodzie, stoją nawet niżej od ludzkiej głupoty, ponieważ w głupocie obecna jest świadomość i wola, w procesach nie ma po prostu niczego. Tylko tchórz, w którym jest więcej strachu przed śmiercią aniżeli godności, może się pocieszać tym, że jego ciało będzie wraz z upływem czasu żyć w trawie, w kamieniu, w ropusze... Odnajdywanie własnej nieśmiertelności w zasadzie przemiany jest tak samo zdumiewające, jak przepowiadanie wspaniałej przyszłości futerałowi, po tym, jak się rozbiły i stały bezużytecznymi drogie skrzypce[26].

Wiadomo, że Czechow w momencie tworzenia *Sali nr 6* studiował *Rozmyślania* Marka Aureliusza, a problemy wyznawcy stoicyzmu były częściowo jego własnymi problemami. Bohater Czechowa nie przyjmował tej części *Rozmyślań*, w których była mowa o pocieszającym charakterze „zasady przemiany":

> Gdybyśmy sobie wyobrazili, że za milion lat ponad kulą ziemską przeleci w przestrzeni jakiś duch, to zobaczy on tylko glinę i gołe skały. Wszystko — zarówno kultura jak i prawo moralne — przepadnie i nawet łopianem nie porośnie[27].

Nic przeto dziwnego, że podobny pesymizm prowadził Czechowowskiego bohatera (wbrew temu, czego domagał się od człowieka w swoich *Rozmyślaniach* Aureliusz, a od marksisty — Plechanow) do etycznego kwietyzmu. Tymczasem bardzo bliski dojrzałemu Czechowowi bohater jego opowiadania *Student* (ok. 1894), Iwan Wielkopolski, potrafił odnaleźć sens życia w tym, że dostrzegał łączność przeszłości z teraźniejszością poprzez losy indywidualnego człowieka. Podstawowym źródłem odniesienia była dla niego Ewangelia, ale nie jej mistyczno-eschatologiczne momenty, lecz tylko te fragmenty, które świadczyły zarówno o upadku człowieka jak i o jego wielkości w momencie odrodzenia. Najważniejsza była tutaj rozsiana w różnych miejscach Ewangelii św. Łukasza, Mateusza i Jana, opowieść o ostatniej nocy Jezusa, Ostatniej Wieczerzy,

---

[23] *Ibidem*, t. XVI s. 236-237.

[24] *Ibidem*, s. 244.

[25] Por. powyżej, s. 376 (przypis 109).

[26] I d e m, *op. cit.*, *Soczinienija*, t. VIII, Moskwa 1986 s. 90-91.

[27] *Ibidem*, s. 116.

pocałunku Judasza, trzykrotnym zaparciu się Jezusa przez Piotra w obliczu Jego prześladowców. Student był całym sercem po stronie biczowanego Chrystusa, ponieważ „kochał go bez pamięci". Następnie czerpał wielką wewnętrzną radość z faktu, że po uświadomieniu sobie własnej słabości Piotr ostatecznie „gorzko zapłakał". Starucha-Rosjanka, której przy ognisku pośród mrocznej nocy została opowiedziana powyższa ewangeliczna historia, była „całym swym jestestwem zainteresowana tym, co się działo w duszy Piotra". Wtedy właśnie nastąpiło apogeum egzystencjalnej radości Wielkopolskiego, „niewyrażalnie słodkie oczekiwanie szczęścia", w obliczu którego „życie wydawało mu się czymś cudownym, zachwycającym i pełnym najwyższego sensu"[28]. Życie zaś stanowiło dla Czechowa coś w rodzaju aktu muzułmańskiego kopania studni, po to czynionego, aby historia nie zniknęła bez śladu w ciemnych otchłaniach wieczności:

> Muzułmanin dla zbawienia duszy ryje studnię. Dobrze byłoby, gdyby każdy z nas pozostawiał po sobie szkołę, studnię albo coś w tym rodzaju, gdyby życie nie przemijało i nie odchodziło w wieczność bez śladu[29].

Dla rosyjskich teistów podobne „kopanie studni" było bardzo istotnym wstępem do wieczności, podczas gdy dla immanentystów stanowiło ono wyłącznie cel sam w sobie.

*

Kodyfikator klasycznego marksizmu, a zarazem „ojciec marksizmu rosyjskiego", Plechanow, za głównych rosyjskich immanentystów (premarksistów) uznał Czernyszewskiego, Bielińskiego oraz Hercena. Jak pamiętamy z rozdziału o Plechanowie, marksizm był przez niego traktowany jako ostateczny punkt dojścia filozofii, będąc efektem przekształcenia ideologii w naukę („jakościowy skok w przestrzeni ideologicznej"). Jednakże ta „hipernauka", mająca rozwiązać wszelkie zagadki ludzkiego bytu, nie pojawiała się w ideowej próżni, lecz miała swoich istotnych europejskich poprzedników (Spinozę, myślicieli Oświecenia, socjalistów utopijnych, historyków okresu Restauracji, Hegla, Feuerbacha). Sam Plechanow jako „ojciec marksizmu rosyjskiego" szukał swoich ideologicznych antenatów także na rodzimym gruncie. Chociaż za swojego największego ideowego poprzednika uznawał Bielińskiego — a przy tym, rzecz jasna, musiał dokonać wielkiej redukcji dynamicznej i nieliniowej myśli „szalonego Wissariona", ogołacając ją z wszelkich intuicji transcendentnych — to jednak najwięcej prac poświęcił Czernyszewskiemu.

Obraz Czernyszewskiego, jaki wyłania się z powstałych w latach 1890-1909 prac Plechanowa, jest bardzo obiektywny i odpowiadający realnemu wymiarowi dzieła autora *Co robić?* Rosyjski marksista umiał dostrzec to, co Czernyszewskiego łączyło z „materializmem dialektycznym", ale zarazem, jakby *a priori* poprawiając błąd Lenina, słusznie nie widział w nim propagatora walki klasowej[30] oraz idei socjalnej rewolucji („wszelka przemoc prowadzi do złych skutków")[31]. Teksty Czernyszewskiego — a przede wszystkim jego późny artykuł, polemiczny względem teorii doboru naturalnego Darwina, pt. *O pochodzeniu teorii głoszącej dobrodziejstwo walki o byt* — świadczyły o niechęci rosyjskiego ucznia Oświecenia względem zasady „walki klas". Plechanow uważał to za wielki błąd Czernyszewskiego[32], ale wbrew późniejszej leninowskiej tradycji nie posunął się do zafałszowania jego nauki.

---

[28] *Ibidem*, s. 306-309.

[29] *Ibidem*, t. XVII s. 70.

[30] *Ibidem*, s. 299-300.

[31] *Ibidem*, s. 332.

[32] *Ibidem*, s. 279-289; s. 167.

Ojciec rosyjskiego marksizmu krytykował „oświecicielstwo" Czernyszewskiego, przekonanego, że „światem rządzą opinie". Skoro te ostatnie były przyczyną postępu historycznego, to jakość ludzkich dziejów zależała bezpośrednio od jakości nagromadzonej wiedzy oraz ludzkiej umiejętności wykorzystania tejże w procesie historycznym. Nie trzeba dodawać, że w takim schemacie postęp nie miał charakteru liniowo-postępującego, lecz stanowił „krzywą zygzakowatą", która — ze względu na różne, zewnętrzne w stosunku do samej praktyki okoliczności — mogła się załamywać, a nawet zawracać, powodując, że narody niegdyś dobrze rozwinięte wkraczały nagle w ponadtysiącletni okres głębokiego zastoju. Tak właśnie Czernyszewski opisywał skutki upadku starożytnego Rzymu, mającego w jego oczach swą główną przyczynę w najeździe „głupich barbarzyńców", którzy na ponad tysiąc lat zawrócili Europę z drogi postępu. W takiej historiozofii nie było miejsca na logikę rozwoju (jakkolwiek Czernyszewski w pracy o Lessingu dawał wyraźnie do zrozumienia, że w *aktualnych* postoświeceniowych czasach nic już nie zatrzyma „rzeki postępu"), a epoki „złe" (Średniowiecze, Romantyzm) krzyżowały się z epokami „dobrymi" (Oświecenie, a także idący jego śladami współczesny „realizm"). Gdy Plechanow odnosił się do tego fragmentu rozważań Czernyszewskiego, to pochwalał wyłącznie tzw. *sprowadzenie historiozofii z nieba na ziemię*, ale zarazem konsekwentnie wykazywał wszelkie sprzeczności, w które wikłała się oświeceniowa myśl Czernyszewskiego. Idealizm w nauce o historii, którego podstawę stanowiła teza, że wszystko zależy od „umysłowego rozwoju", prowadził do fałszywego dla marksisty wniosku, iż „stosunki społeczne stanowią bezpośredni skutek rozpowszechnienia określonych opinii"[33]. Plechanow słusznie zauważał, że podczas objaśniania konkretnych historycznych zjawisk Czernyszewski wypowiadał czasem myśl o genetycznej zależności „idei" od „materialnego bytu", ale ogólnie rzecz ujmując, nigdy się nie „wyzwolił" z historiozoficznego idealizmu. Nie było to jednak, jak twierdził rosyjski marksista, jego winą, ponieważ wynikało z ekonomicznego opóźnienia Rosji w stosunku do reszty Europy[34]. To właśnie opóźnienie było przyczyną faktu, że Czernyszewski nigdy nie wyzwolił swej w założeniu „chłodnej i bezlitosnej teorii" z abstrakcyjnego moralizmu. Teza autora *Co robić*, że narody agresywne zawsze kończyły tym, iż same się wyniszczały i zniewalały, budziła sprzeciw Plechanowa. Dla marksisty bowiem głównym napędem historii nie był „odwet za krzywdę", lecz jedynie postęp, będący rezultatem rozwoju materialnych sił wytwórczych[35].

Za największą zasługę Czernyszewskiego Plechanow uznawał jego „antropologiczny materializm", który stanowił rosyjski wariant nauki Feuerbacha. Rosyjski marksista podkreślał, że autor *Zasady antropologicznej w filozofii* umiał dostrzec, iż myślenie stanowi funkcję materii, a człowiek, którego życie to tylko „złożony chemiczny proces"[36], jest jedynie najwyższym ogniwem organicznego łańcucha. Zdaniem Czernyszewskiego, co również budziło aprobatę Plechanowa, człowiek miał być wyłącznie „produktem okoliczności" — sam w sobie nie był przeto ani dobry, ani zły, lecz stawał się takim w zależności od warunków[37]. Zauważmy, że ta teza Czernyszewskiego — która nie miała już wyłącznie oświecicielskiego charakteru, albowiem wykraczała ponad teoremę Rousseau o „dobrej naturze ludzkiej" — zbliżała rosyjskiego ucznia

[33] *Ibidem*, s. 303.

[34] *Ibidem*, s. 323.

[35] Zauważmy wszakże, iż w swoim „moralizmie" Czernyszewski identyfikował się z ewangeliczną zasadą: „...którzy za miecz chwytają, od miecza giną" (Mt 26, 52). Tak samo zresztą oświecicielskie przekonanie, że „opinie rządzą światem", stało w znacznie mniejszym oddaleniu od chrześcijańskiej etyki aniżeli heglowska teza o bezlitosnym duchu, którego marksiści postawili na nogi i określili mianem „rozwoju sił wytwórczych".

[36] G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. IV s. 240.

[37] *Ibidem*, s. 244.

Oświecenia do marksizmu. Człowiek przy takim rozumieniu nie *odzyskuje* swej naturalnej dobroci — a ta oświeceniowa mitologema stanowiła niewątpliwie zsekularyzowaną wersję chrześcijańskiego mitu o „raju utraconym" — lecz dopiero *buduje* ją w logicznym i nieuchronnym procesie historycznym. Istotna różnica pomiędzy Czernyszewskim a Plechanowem polegała jednak na tym, że rosyjski myśliciel był przekonany, iż to „budowanie dobra" dokonuje się dzięki opiniom, a Plechanow sądził, że człowiek staje się „dobry" (czyli bardziej świadomy, bogatszy w sensie materialnym, zdrowszy w sensie psychiczno-fizycznym) w procesie rozwoju sił wytwórczych.

Jeden z punktów bardzo łagodnej polemiki Plechanowa z Czernyszewskim dotyczył etycznej nauki tego ostatniego, wyrażonej teorią „rozumnego egoizmu". Podczas omawiania etyki Czernyszewskiego Plechanow nie przyrównywał jej do „dialektycznego materializmu", lecz stwierdził — słusznie, jak sądzimy — że to, co Czernyszewski pośrednio określił mianem „rozumnego egoizmu"[38], w rzeczywistości stanowiło etyczny altruizm: „Jeżeli dane «ja» widzi swoje szczęściu w szczęściu innych, jeżeli ma ono «skłonność» ku temu szczęściu, to takie «ja» trzeba określić mianem altruistycznego, a nie egoistycznego"[39].

Tym przychylnym względem Czernyszewskiego stwierdzeniem, Plechanow dawał pośrednio do zrozumienia, że — pomimo, iż historią nie rządzi „abstrakcyjny moralizm" — to jednak szlachetność danej jednostki może mieć spory wpływ na jej światopogląd. Potwierdzają to inne fragmenty jego rozważań o Czernyszewskim, z których wynika, że autor *Co robić?* „głosił moralną potrzebę takich poglądów, które wzmacniałyby wiarę w nieuchronną klęskę zła"[40]. Bohater Czernyszewskiego, Rachmietow — który w powieści nie był rewolucjonistą w sensie marksistowskim, działając jedynie w charakterze moralnego ascetycznego empiryka — wzbudzał szczerą sympatię Plechanowa: „W każdym z wybitnych rosyjskich rewolucjonistów był spory udział rachmietowszczyzny"[41]. Podczas lektury Plechanowowskiego tekstu *Czernyszewski na Syberii* [*Czernyszewskij w Sibirii*, 1913], powstałego jako odpowiedź na publikację listów z zesłania autora *Co robić?* (1912), nieodparcie nasuwa się myśl, że dla rosyjskiego marksisty tragiczny dziewiętnastowieczny zesłaniec był czymś w rodzaju nowożytnego chrześcijańskiego świętego:

> Policyjnemu sępowi nie udało się wyrwać z serca rosyjskiego literackiego Prometeusza radosnej wiary w lepszą przyszłość ludzkości. Czernyszewski, rzecz jasna, umarł z taką właśnie wiarą[42].

Tym sposobem Plechanow — wytrwały głosiciel immanentnego „dialektycznego materializmu", konsekwentny przeciwnik wszelkiej religii, także tej świeckiej głoszonej przez Feuerbacha, Bogdanowa i Łunaczarskiego, zwolennik tezy, że jednostka w porównaniu z żelaznymi prawami historii stanowi wartość zbliżoną do zera — szukając psychicznej motywacji dla swej działalności, posługiwał się chrześcijańską intuicją, głoszącą wielką wagę męczeństwa w procesie potwierdzania prawdziwości konkretnej religii[43].

---

[38] Autor *Co robić?* wbrew temu, co się o nim powszechnie twierdzi, nie używał samego terminu „rozumny egoizm".

[39] G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. IV s. 261.

[40] *Ibidem*, s. 338.

[41] *Ibidem*, s. 166.

[42] *Ibidem*, s. 410.

[43] Poniżej nie będziemy się zajmować stosunkiem Plechanowa do Hercena, ponieważ tu również współgrały ze sobą momenty krytyczno-apologetyczne z elementem wysokiej moralnej oceny. Plechanow z podziwem opisywał protest Hercena przeciwko prawu pańszczyźnianemu i szukał dla tego protestu ateistycznej podstawy, zgodnej z duchem Feuerbacha: „Feuerbach bez wątpienia, uznałby za całkowicie słuszny pogląd Hercena, że człowiek wierzący w życie pozagrobowe, nie ma wystarczającego powodu, aby walczyć o ziemskie życie

Jednak spośród wszystkich rosyjskich myślicieli-immanentystów Plechanow najbardziej cenił Bielińskiego, określając go za Odojewskim mianem „jednej z najwyższych filozoficznych organizacji", jaka kiedykolwiek pojawiła się w Rosji na literackiej niwie[44]. Trzeba jednak od razu stwierdzić, że podczas przystosowywania myśli Bielińskiego dla potrzeb „materializmu dialektycznego" ojciec rosyjskiego marksizmu dokonał aktu wielkiego intelektualnego redukcjonizmu. Przypominał w tym zresztą Lenina, upraszczającego, a nawet fałszującego ewolucyjną doktrynę Czernyszewskiego w duchu neotkaczowowskiego bolszewizmu. Tak jak opinia Lenina — między innymi wbrew temu, co o Czernyszewskim pisał Plechanow — aż do dzisiaj negatywnie ciąży na interpretacjach ideologii autora *Co robić?*, tak samo dokonana przez Plechanowa fałszywa interpretacja Bielińskiego zdeformowała i do dzisiaj zaciemnia prawdziwy obraz myśli „szalonego Wissariona". Dla Plechanowa, który poświęcił Bielińskiemu trzy fundamentalne dla własnego światopoglądu teksty: *Bieliński i rozumna rzeczywistość* [*Bielinskij i razumnaja diejstwitielnost'*, 1897], *W. Bieliński* (1898) oraz *Wissarion Grigorjewicz Bieliński (1811-1848)* (1909), transcendentne intuicje Bielińskiego przed rokiem 1845 nie były ważne aż do tego stopnia, że — wbrew obiektywnej wymowie tekstów krytyka — nie uznał za celowe wspomnieć o nich choćby słowem. W wykładzie rosyjskiego marksisty myśl Bielińskiego zatraciła swój pulsujący i „zygzakowaty" charakter na rzecz *światopoglądu liniowego*, który już w momencie „pojednania z rzeczywistością" posiadał w sobie intuicję „dialektycznego materializmu", „wzbogaconą" następnie zasadą rewolucyjnego socjalizmu. Dla Plechanowa nie miała żadnego znaczenia różnica pomiędzy prowidencjalno-racjonalnym obrazem świata Bielińskiego z okresu pojednania (*człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, a historia rozwija się dialektycznie podług praw zawartych w niej immanentnie, ale dawcą tych praw jest Istota ponadhistoryczna*) a jego heglowsko-oświeceniowym immanentyzmem lat ostatnich (*człowiek jest skończoną naturalną istotą, a historia jako proces rozwija się podług praw zawartych w niej samej i od nikogo nie pochodzących*).

To, co w naszym rozumieniu stanowiło u Bielińskiego efekt „racjonalizacji antytranscendentnego buntu", dla Plechanowa było wewnętrzną sprężyną światopoglądu Bielińskiego już od samego początku jego powstania. Dla ojca rosyjskiego marksisty jedyny wewnętrzny konflikt, jaki istniał w świecie idei Bielińskiego, pochodził z napięcia pomiędzy „abstrakcyjnym ideałem" a intuicją „rozumnej rzeczywistości", której nie da się zmieniać aktem pojedynczej woli, podług moralnego (książkowego) ideału. Łatwo dostrzec, że to, co zdaniem marksisty było u Bielińskiego najcenniejsze, stanowiło wyłącznie pochodną Heglowej dialektyki, to zaś, co osłabiało wymowę ideologii „szalonego Wissariona", pochodziło z abstrakcyjnego Oświecenia, od Schillera i od Fichtego[45], ale także — od Hegla „absolutnego", który w *Zasadach filozofii prawa* dał wykład pruskiego realizmu[46]. Ponieważ Plechanow uważał, że przejście od Fichtego do dialektyki Hegla stanowiło w ewolucji Bielińskiego proces najbardziej fundamentalny, to konsekwentnie wyrażał żal, że „tak mało wiemy o tym przejściu":

---

bliźniego" — *ibidem*, s. 734. Przypomnijmy, że ten pogląd został wyrażony przez Hercena w jego polemice z Samarinem (*Listy do przeciwnika*). Ponadto Plechanowowi imponował uniwersalizm Hercena. W Nicei, w mowie nad grobem autora *Kto winien?* w setną rocznicę jego urodzin rosyjski marksista przywołał słowa Dostojewskiego o Hercenie jako „rosyjskim szlachcicu i obywatelu świata", pozbawiając je jednak właściwego dla autora *Biesów* ironicznego odcienia — *ibidem*, s. 738.

[44] *Ibidem*, s. 435.

[45] *Ibidem*, s. 431; 533-437.

[46] *Ibidem*, s. 426-427.

Swój „fichteański okres" będzie on w przyszłości nazywał epoką *rozpadu*. Rzecz jasna, powinien był dążyć do wyjścia z tego ciężkiego stanu. I jest nie mniej jasne, że to dążenie powinno było doprowadzić do zerwania z filozofią Fichtego. Niestety, historia tego zerwania, z powodu braku danych, do tej pory pozostaje bardzo słabo objaśniona[47].

Jednak naszym zdaniem, ów „brak materiału" wynikał wyłącznie z faktu, że Bieliński w okresie „pojednania" nie tyle przywiązywał znaczenie do przejścia od woluntaryzmu Fichtego do obiektywizmu Hegla, co zwracał uwagę na to, że — wbrew Oświeceniu i romantykom-buntownikom w rodzaju Fichtego i Schillera — świat jest rozumny, ponieważ został wprawiony w ruch przez Boga. Bóg Bielińskiego był Bogiem helleńskim, który działał w strukturach przestrzennych:

Istota życia zawiera się w ziarnie życia, a to ziarno jest Bożą ideą, która przechodzi ze sfer możliwości ku sferze rzeczywistości, z *niebytu* urzeczywistnia się w *bycie*, podług słów Pisma Świętego: „I stworzył Bóg świat z niczego"[48].

Nieprzypadkowo w dziełach Bielińskiego tak dużo mówi się właśnie o tej ostatniej kwestii, a tak mało jest tutaj autorskich odniesień do problemu ideowej ewolucji od fichteanizmu do heglizmu. Ponadto Plechanow, gdy odnosił się do słynnego buntu Bielińskiego z początku lat 40., twierdził — naszym zdaniem, całkowicie bezzasadnie — że ów bunt dokonał się w imię „socjalizmu". Rosyjski marksista najpierw przytoczył fragmenty z listu do Botkina z przełomu lat 1840-1841, z którego wynikało, że „trzeba się wyzwolić z podłych kajdanów nierozumnej rzeczywistości"[49], następnie posłużył się wypowiedzią krytyka, że ludzkość musi być zbawiona na siłę („maratowska miłość do ludzkości")[50], a potem przywołał fragment z innego listu do Botkina z września 1841 roku, gdzie była mowa, że „idea socjalizmu" stanowi „alfę i omegę wiary i nauki"[51]. Było przeto oczywiste, że z podobnego ciągu rozumowania musiała wynikać następująca Plechanowowska konkluzja:

Zainteresowanie Bielińskiego socjalizmem (...) stanowi bardzo ważne wydarzenie w jego umysłowym życiu[52].

Ponieważ tok rozumowania Plechanowa na pozór wygląda bardzo przekonująco, postaramy się poniżej wykazać, na czym polegała słabość tej interpretacji. Po pierwsze, rosyjski marksista bezzasadnie połączył w jedną całość dwa, a może nawet trzy króciutkie *epizody* w intelektualnej biografii Bielińskiego. Krytyk najpierw zbuntował się przeciwko teodycei Leibniza-Hegla w imię osoby, której jeszcze nie odmawiał prawa do istnienia *transcendentnego*. Interesująco brzmi ten fragment z Plechanowa, z którego wynika, że fraza Bielińskiego o Heglu, który „nie zrozumiał wszystkiego" zawierała w sobie *implicite* potępienie „pruskiego realizmu" Hegla z *Zasad filozofii prawa*[53]. Wystarcza jednak popatrzeć na słynny list do Botkina, z którego pochodzi przywoływana fraza Bielińskiego, aby dostrzec, że krytyk troszczył się wówczas o osobę, a nie o „zaprzeczenie", które pojawiło się w jego refleksji już wcześniej[54], i miało być etycznym narzędziem dla szczęścia *osoby*, a nie celem samym

---

47 *Ibidem*, s. 437.

48 W. G. Bielinskij, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. III, Moskwa 1953 s. 328; por. s. 338.

49 Idem, t. XII: *Pis'ma 1841-1848*, Moskwa 1956 s. 13.

50 *Ibidem*, s. 51-52.

51 *Ibidem*, s. 66.

52 G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. IV s. 463.

53 *Ibidem*, s. 451.

54 W. G. Bielinskij, *op. cit.*, t. XI: *Pis'ma 1829-1840*, Moskwa 1956 s. 576.

w sobie[55]. Ponadto gdy Bieliński już w październiku 1838 roku pragnął „poprawiać" Hegla, to zarzucał mu, że słowem nie wspomniał o *osobowej nieśmiertelności*[56].

Następnie w myśli Bielińskiego nastąpił epizodyczny okres rozpaczy („maratowski socjalizm"), co można powiązać z jego osłabieniem wiary w możliwość wiecznego istnienia osoby, a następnie pojawiła się równie krótkotrwała intuicja, że „alfę i omegę" społeczeństwa będzie stanowić socjalizm. Ta ostatnia idea stanowiła już próbę przezwyciężenia Marata, czyli była pierwszym etapem procesu „racjonalizacji buntu", ale i ona wkrótce oddała pole coraz silniejszym *liberalnym* (kapitalistyczno-burżuazyjnym) intuicjom „szalonego Wissariona", najmocniej wyrażonym w ostatnich latach jego życia. Tymczasem Plechanow, który — jako zwolennik „socjalizmu" i „dialektycznego materializmu" o heglowskiej teoretycznej podstawie — chciał widzieć w Bielińskim swojego antenata[57], bezzasadnie połączył różne i nawzajem się wykluczające, niestałe motywy światopoglądu „szalonego Wissariona" w jedną koherentną całość. Było to zresztą formalnie zgodne z metodą Dostojewskiego, który również za podstawę obrazu świata Bielińskiego uznawał jego „bunt" z początku lat 40.

W Plechanowowskim subiektywnym obrazie Bielińskiego wyraźnie widać — szczególnie po konfrontacji tez marksisty z tekstami krytyka — dwa fundamentalne uproszczenia. Po pierwsze, interpretator Bielińskiego nie dostrzegł, że w myśli krytyka dokonał się dramatyczny proces odejścia od transcendencji ku immanencji. Co więcej, możemy powiedzieć, że skoro Bieliński nigdy się nie wyparł ideałów z lat 1838-1840, to zapewne nie uznawał tego okresu za czas stracony. Po drugie, już w okresie immanentnym Bieliński nie był nigdy pre-marksistą, lecz raczej *pre-liberałem*. Plechanowowi, który chciał się uważać za ucznia Bielińskiego, imponowało przede wszystkim to, że w światopoglądzie krytyka dokonał się wielki proces racjonalizacji historii samodzielnego człowieka, czyli jego wyzwolenie spod władzy empirycznego przypadku. Jednakże Plechanowa nic nie upoważniało do czynienia z rosyjskiego liberała-immanentysty — który dochodził do swego ostatecznego światopoglądu na drodze dramatycznych ideowych poszukiwań — immanentnego pre-marksisty, który przez całe życie nie robił nic, prócz tego, że *dochodził* do „dialektycznego materializmu".

Teraz spróbujemy dokonać próby porównania światopoglądu okcydentalistów lat 40. z obrazem świata i człowieka oświeceniowych naturalistów lat 60. Najbardziej zasadnicza różnica, jaka dzieliła „immanentny racjonalizm" ludzi lat 40. od „immanentnego empiryzmu" przedstawicieli lat 60. XIX stulecia, polegała na tym, że klasyczni okcydentaliści byli zwolennikami historyzmu, podczas gdy raznoczyńcy wyznawali ahistoryczny naturalizm.

Warto jednak teraz wskazać na istotne związki pomiędzy oboma światopoglądami, co chcemy zarysować poprzez porównanie obrazu świata Hercena ze światem idei Czernyszewskiego. Ten ostatni zaznajomił się z wczesnymi filozoficznymi dziełami Hercena już w połowie lat 40., czyli w momencie ich publikacji[58]. Następnie w 1847 roku czytał świeżo wydaną powieść Hercena *Kto winien?*, a w roku 1850 na na pytanie, czy zna ten utwór,

---

[55] *Ibidem*, t. XII s. 22.

[56] *Ibidem*, t. XI s. 313. Dla Plechanowa — podobnie jak dla Hercena, dla którego spór o Boga był fragmentem „dyskusji o wiedźmach" — ten problem był tak absurdalny, że konsekwentnie należało go przemilczeć. W końcu Bieliński, gdyby uczciwie posłużono się jego tekstami, straciłby prawo do miana „filozoficznej organizacji" w rozumieniu marksistowskim.

[57] Plechanow pisał: „(...) z czasem Bieliński stałby się wielkim adeptem tego dialektycznego materializmu, który w drugiej połowie XIX wieku zastąpił przeżytą już filozofię idealistyczną" — G. W. P l e c h a n o w, *op. cit.*, t. IV s. 454.

[58] Por. A. N. P y p i n, *Moi zamietki*, Moskwa 1910 s. 13.

odpowiadał z właściwym sobie entuzjazmem: „Jakżebym miał nie znać. Szanuję go [Hercena – G. P.] tak jak nikogo z Rosjan, i nie ma rzeczy, której nie byłbym gotów dla niego uczynić"[59]. W tym samym czasie Czernyszewski czytał, jak pisał, Iskandera[60] i Feuerbacha: „Sceptycyzm w sprawach religii rozwinął się we mnie do tego stopnia, że całą swoją duszą jestem oddany nauce Feuerbacha"[61]. W napisanym w kilka lat później eseju pt. *Wiersze Ogariowa* [*Stichotworienija Ogariowa*, 1856] Czernyszewski odniósł się do ideowej młodzieńczej przyjaźni Hercena z Ogariowem, jakkolwiek ze względu na cenzurę nie mógł nawet wymienić nazwiska autora *Kto winien?*, który od prawie dziesięciu lat przebywał na emigracji. Jednak nie ulega żadnej wątpliwości, że gdy z entuzjazmem pisał o Ogariowie-Patroklesie, który w przeciwieństwie do bezczynnego Dafnisa był „osobą konieczną w *Iliadzie*", to w tle eseju można było wyraźnie dostrzec oblicze Hercena-Achillesa[62]. Czernyszewski dodawał, że Hercenowski Beltow i Turgieniewowski Rudin zastąpili w literaturze i w życiu Puszkinowskiego Oniegina i Lermontowowskiego Pieczorina. Jednakże w połowie lat 50. potrzebny jest już nowy aktywny bohater-następca, który „przywykł do prawdy od dzieciństwa i patrzy na nią nie z drżącą bojaźnią, lecz z radosną miłością (...)". Ten nowy bohater, w którym, co naturalne, widzimy już rysy *homo novusa* lat 60., będzie umiał przekształcić słowo w czyn: „(...) czekamy na takiego człowieka i jego mowę, najdzielniejszą, a zarazem najbardziej spokojną i zdecydowaną, w której wyraźne byłyby nie nuty nieśmiałości teorii wobec życia, lecz dowód na to, iż rozum może zapanować nad życiem i człowiek może pogodzić swoje życie z własnymi przekonaniami"[63].

Tymczasem Hercen — odnosząc się w 1856 roku do faktu, że Czernyszewski, nie mogąc otwarcie wymienić w druku jego nazwiska, określał go mianem „autora *Co robić?*" — pisał w jednym z listów, że wkrótce „zaśpiewa jednym głosem" z autorami „Sowriemiennika"[64]. Jednakże już w roku 1859, czyli w okresie, w którym młode pokolenie synów-raznoczyńców postanowiło zrewidować i wyrzucić na śmietnik historii wizję świata szlacheckich ojców z lat 40., Hercen stanął bardzo zdecydowanie po stronie tych ostatnich. W opublikowanym w 44. numerze „Kołokoła" artykule *Very dangeorous!!!* (1859) zarzucił młodym gniewnym z „Sowriemiennika" nadmierny radykalizm i niedocenianie wielkiego wkładu, jaki w myśl rosyjską wnieśli przedstawiciele minionego pokolenia. Konkretnie chodziło o niedocenianie przez raznoczyńców roli tzw. „literatury demaskacyjnej"[65], ale w rzeczywistości Hercenowi, jako rozważnemu szlacheckiemu racjonaliście, był już obcy zapatrzony w siebie i momentami niedojrzały aktywistyczny empiryzm młodych autorów „Sowriemiennika". Największym policzkiem dla Czernyszewskiego i Dobrolubowa był zapewne fakt, że Hercen określił ich radykalizm mianem równie szkodliwego jak reakcjonizm Bułharyna i Griecza[66].

Nic dziwnego, że Czernyszewski postanowił osobiście wyjaśnić z Hercenem wszystkie te sporne kwestie, udając się w tym celu w podróż do Londynu. Jednak wielka różnica temperamentów i smaku estetycznego, wynikająca zarówno ze społecznego pochodzenia jak

[59] N. G. Czernyszewskij, *Polnoje sobranije soczinienij w piatnadcati tomach*, t. I, Moskwa 1939 s. 381.

[60] *Ibidem*, s. 395.

[61] *Ibidem*, s. 391.

[62] Ja. Elsberg, *A. I. Giercen. Żyzń i tworczestwo*, Moskwa 1951 s. 343-344.

[63] N. G. Czernyszewskij, *op. cit.*, t. III s. 561-568.

[64] A. I. Giercen, *op. cit.*, t. XXVI: *Pis'ma 1856-1859 godow*, Moskwa 1962 s. 50.

[65] *Ibidem*, t. XIV: *Statji iz „Kołokoła" i drugije proizwiedienija 1859-1860 godow*, Moskwa 1958 s. 117-118.

[66] *Ibidem*, s. 121.

i z wieku, spowodowała, że do porozumienia nie doszło. W liście do Dobrolubowa Czernyszewski wkrótce napisał, że rozmowa była bardzo „nudna", i zarazem określił Hercena mianem „Kawielina do kwadratu"[67]. Oznaczało to, że musiał w nim dostrzec wyraźne cechy liberała-legalisty[68]. Sam Hercen wkrótce opublikował w piśmie „Kołokoł" Ezopową notatkę, z której wynikało, że wcześniejsze przyrównanie autorów „Sowriemiennika" do reakcyjnych działaczy typu Griecza i Bułharyna miało wyłącznie ironiczny, a nie opisowy i realny charakter[69].

Jednak światopogląd Hercena, gdy chodzi o jego najbardziej ogólną teoretyczną podstawę, nie różnił się w niczym istotnym od światopoglądu Czernyszewskiego. Za dowód w tej kwestii może posłużyć esej tego pierwszego, pt. *Robert Owen* (1861), poświęcony angielskiemu utopiście, który w oczach Hercena — podobnie jak w oczach bohaterów i narratora nieco tylko późniejszej powieści *Co robić?* — był „świętym starcem". Hercen spotkał się osobiście z Owenem w 1852 roku, a więc wtedy, gdy angielski socjalista-praktyk miał już za sobą ponad osiemdziesiąt lat życia[70]. Odnosząc się do jego próby stworzenia szczęśliwego społeczeństwa w New Lanark, z aprobatą pisał, że miała to być „społeczność syta i odziana", „społeczność bez kata"[71]. Było również oczywiste, że Hercenowski entuzjazm wzbudziła anty-teistyczna teza Owena, iż „główną przeszkodę w harmonijnym rozwoju nowej wspólnoty ludzi stanowi *Religia*"[72].

Tymczasem błąd Owena, jak sądził Hercen, wynikał z faktu, że nie docenił on siły inercji drzemiącej w starych społeczeństwach. Jego porażka była jednakże nieuchronna, ponieważ od zarania dziejów zawsze stanowi ona udział wielkich społecznych reformatorów, od Jezusa Chrystusa aż do Thomasa Münzera, Saint-Simona i Fouriera[73].

Różnica pomiędzy Owenem i Czernyszewskim z jednej strony, a Hercenem z drugiej nie polegała, jak widać, na *odmienności ideałów*, lecz wyłącznie na stopniu wiary w możliwość ich prędkiego urzeczywistnienia. Czernyszewski i jego angielski nauczyciel, podobnie jak całe optymistyczne Oświecenie XVIII wieku, wierzyli w mniej lub bardziej prędki tryumf ludzkiego rozumu, podczas gdy przebywający w Europie Hercen miał co do tego spore wątpliwości, jako że dostrzegał „niedojrzałość narodów":

> Owen *wierzy* z niezniszczalną wiarą myślicieli XVIII wieku (przezwanego wiekiem niewiary), że ludzkość znajduje się w przededniu uroczystego przyodziania rzymskiej togi dla pełnoletnich. A nam się wydaje, że wszyscy opiekunowie i pastuchy, wujciowie i mamki mogą spokojnie jeść i spać kosztem niedorostków. Niezależnie od tego, jakiej bzdury będą żądać narody, *w naszych czasach* nie zażądają one dla siebie prawa do pełnoletniości. Ludzkość jeszcze długo będzie chodzić z kołnierzykami podniesionymi *à l'enfant*[74].

Owen, jak pisał Hercen, miał przeto rację w obliczu *rozumu*, ale jego wnioski nie uzyskały uznania ze „strony słuchających go"[75]. Pomimo to Hercen, który w momencie pisania

---

[67] N. G. Czernyszewskij, *op. cit.*, t. XIV: *Pis'ma 1838-1876 godow*, Moskwa 1949 s. 379.

[68] Por. B. Koz'min, *Pojezdka N. G. Czernyszewskogo w London w 1859 godu i jego pieriegowory s A. I. Giercenom*, [w] idem, *Litieratura i istorija. Sbornik statiej*, Moskwa 1969 s. 52-53.

[69] A. I. Giercen, *op. cit.*, t. XIV s. 138.

[70] *Ibidem*, t. XI s. 207-208.

[71] *Ibidem*, s. 210.

[72] *Ibidem*, t. XIV s. 214.

[73] *Ibidem*, t. XI s. 220.

[74] *Ibidem*, s. 227-228.

[75] *Ibidem*, s. 231.

artykułu o Owenie był już bardzo daleki od sceptycyzmu, zakończył swój esej dialogowym wezwaniem do rozumnego działania:

> Teraz już wiecie, od kogo nadal zależy przyszłość ludzi, narodów?
> — Od kogo?
> — Jak to od kogo?... przecież od NAS i OD WAS, na przykład. Wobec tego, jakże byłoby można stać z założonymi rękoma![76]

Gdy Hercen publikował swój artykuł o Owenie, napisany całkowicie, choć nieświadomie w duchu Czernyszewskiego, nie mógł jeszcze wiedzieć, że wkrótce ujrzy światło dzienne powieść *Co robić?*, w której idee Owena i Fouriera zostaną uznane za podstawę społecznego życia. Hercen nie zapoznał się jednak z pierwszą głośną edycją powieści, opublikowaną w piśmie „Sowriemiennik" w 1863 roku, lecz oddał się lekturze *Co robić?* dopiero wtedy, gdy ujrzało światło dzienne drugie genewskie wydanie utworu (1867)[77]. Początkowe wrażenia z lektury — a główną przyczyną był tu zapewne odmienny artystyczny smak obu pisarzy — były zdecydowanie negatywne. Hercen pisał z sarkazmem, iż rzecz jest „okropnie napisana", a pokolenie, które zadowala się podobną estetyką, musi być „wstrętne". Jednakże wybrzydzanie na styl było połączone z niemałym podziwem wobec idei:

> Są tutaj piękne myśli, a nawet tezy — lecz wszystko to podlane jest seminaryjno-mieszczańską uryną (...)[78].

Już w dwa dni po ogłoszeniu powyższej opinii Hercen ponownie ubolewał, że „powieść Czernyszewskiego jest napisana językiem uczonych antyszambrów", ale zarazem dodawał, iż „jest w niej masa dobrych rzeczy"[79]. Autor *Z tamtego brzegu* zaczął więc dokładnie studiować *Co robić?*, czego dowodem są opinie o powieści pojawiające się w kolejnych listach do osób bliskich : „Czytam powieść Czernyszewskiego *Co robić?* (...), forma jest okropna, język obrzydliwy, ale jest czego się nauczyć, na przykład tego, jak stawiać kwestie życiowe"[80]. W *Co robić?* „rozlazła forma" jest połączona z elementem „dobrym, zdrowym i wychowawczym". Hercenowski sprzeciw sprzeciw wywoływała zasada „wolnej miłości" i „miłosnego trójkąta"[81], a jego wielki podziw dotyczył ekonomicznej działalności bohaterów oraz — przede wszystkim — etycznej zasady „rozumnego egoizmu", która kierowała postępowaniem powieściowych bohaterów-naturalistów.

Wydaje się bowiem, że właśnie ta zasada stanowiła najważniejsze ogniwo łączące racjonalistów lat czterdziestych z empirykami lat sześćdziesiątych oraz z rewolucjonistami lat siedemdziesiątych, a nawet — przynajmniej częściowo — z rosyjskimi marksistami następnego okresu. Zasada owa miała charakter oświeceniowy i to nie tylko podług swej

---

[76] *Ibidem*, s. 253.

[77] *Ibidem*, t. XXIX: *Pis'ma 1867-1868 godow*, kn. I, Moskwa 1963 s. 144.

[78] *Ibidem*, s. 157.

[79] *Ibidem*, s. 159.

[80] *Ibidem*, s. 160.

[81] Hercen odrzucał motyw „wolnej miłości" w kryształowym pałacu: „Kończy falansterem, burdelem — śmiało" — *ibidem*, s. 167. Do tego samego tematu wydawca „Kołokoła" powrócił w liście do Ogariowa z sierpnia 1867 roku, pisząc, że powieść Czernyszewskiego stanowi „zdumiewający komentarz do tego wszystkiego, co działo się w latach 1860-1867", ale „zaczątki zła także są tutaj" — *ibidem*, s. 185. Autor *Rzeczy minionych i rozmyślań* sam przeżył tragedię podobnego trójkąta dwukrotnie: po raz pierwszy wtedy, gdy rewolucjonista Herwegh, któremu ongiś zadedykował niemieckie wydanie *Z tamtego brzegu*, zabrał mu żonę, Natalię; po raz drugi, gdy on sam wplątał się w miłosną historię z żoną Ogariowa. Sam Hercen łączył te właśnie fakty z powieścią Czernyszewskiego i twierdził, że autor *Co robić* nie dopomógł mu w rozwiązaniu podobnych kwestii — *ibidem*, s. 170.

genezy, lecz również ze względu na swoją istotę. W Hercenowskim tekście z roku 1848, w którym „egoizm" (poczucie własnej godności) został uznany za podstawę (*die feste Burg*) „miłości" i jedyną drogę ku niej[82], czytamy zarazem, że „człowiek dochodzący do poczucia własnej godności postępuje po ludzku dlatego, iż dla niego takie zachowanie jest bardziej naturalne"[83]. Hercenowską „naturalność" Czernyszewski dopełnił pojęciem newtonowskiej „konieczności", co najlepiej odzwierciedliło się w powieści *Co robić?*, w której bohaterowie działali „podług zasady większej korzyści"[84]. Owa teoria „była chłodna", ale uczyła człowieka „wydobywać ciepło", będąc „bezlitosną" — miała doprowadzić do powstania takiego społeczeństwa, w którym „ludzie nie będą nędznym obiektem leniwego współczucia"[85]. Ostatecznym efektem „rozumnego egoizmu", działającego jak naturalne newtonowskie prawo powszechnego ciążenia, miało być powstanie społeczeństwa wyśnionego przez Wierę Pawłowną.

Podobna intuicja potrzeby odnalezienia równowagi między społeczeństwem a przyrodniczo-historycznym człowiekiem była obecna także u późnego Bielińskiego. Potwierdził to między innymi Annienkow, gdy pisał, że Bieliński po przeczytaniu książki Stirnera *Der Einzige und sein Eigentum* wypowiedział krytyczną myśl, iż skrajny egozim Stirnera to jedynie odwrócony „mistycyzm [altruizm – G. P.] religii". Sam Bieliński szukał złotego środka między egoizmem a altruizmem, o czym Annienkow pisał następująco:

> Bojaźń w obliczu samego słowa „egoizm" — mawiał on — byłaby czymś dziecinnym. Jest dowiedzione, że człowiek odczuwa, myśli i działa niezmiennie podług praw egoistycznych skłonności, ponieważ innych nie zna. Nieszczęście polega na tym, że mistyczne nauki zhańbiły to słowo, określając egoizm mianem sługi niskich uczuć i instynktów ludzkich[86].

Bieliński zdawał sobie jednak sprawę, że nieokiełznany zwierzęcy egoizm, tak jak go przedstawiał Stirner, nie może stanowić „ideału bytu". Dlatego postulował jego ograniczenie poprzez zasadę „solidarności", czyli odkrytą przez Francuzów zdolność „ratowania siebie samego oraz innych". Annienkow, rzecz jasna, nieco modernizował Bielińskiego[87] i opisywał istotę jego późnej etyki słowami człowieka lat 70. XIX wieku. Tym niemniej, taka modernizacja dokonywała się w duchu późnego Bielińskiego i w zgodzie z etycyzmem Ławrowa, który twierdził, że dobrze pojęte interesy jednostki wymagają, aby dążyła ona do urzeczywistnienia ideałów ogólnych[88].

Sołowjow, co już przywoływaliśmy, pisał, że z zasady głoszącej „pochodzenie człowieka od małpy" nie można wyciągać logicznego wniosku o konieczności miłości bliźniego. Tym niemniej, jego krytyka nie dotykała istoty „rozumnego egoizmu", chociaż rzeczywiście opierał się on na wierze w naturalne pochodzenie człowieka. Rosyjskim myślicielom-immanentystom nie chodziło przecież, jak ironicznie twierdził Sołowjow, o zasadę bezinteresownej miłości bliźniego, lecz wyłącznie o stworzenie takiej społeczności, w której egoizm byłby ograniczony zasadą „wspólnego dobra". To właśnie miało być źródłem rozwoju osobowości oraz podstawą szczęścia każdej ludzkiej istoty i gwarantem dla twórczości naddanej.

---

[82] *Ibidem*, t. II: *Statji i feljetony 1841-1846. Dniewnik 1842-1845*, Moskwa 1954 s. 96.

[83] *Ibidem*, s. 94.

[84] N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'? Iz rasskazow o nowych ludiach*, Leningrad 1975 s. 71.

[85] *Ibidem*, s. 69.

[86] P. W. Annienkow, *Litieraturnyje wospominanija*, Moskwa 1960 s. 348.

[87] Sam się zresztą do tego częściowo przyznawał pisząc, że przedstawia myśl Bielińskiego „innymi słowami, a nie tymi, których on używał" — *ibidem*, s. 348.

[88] Por. P. N. Miłukow, *op. cit.*, t. II cz.1 s. 306.

*

Wbrew temu, co pisał na rosyjskim gruncie Hercen, a w Europie Nietzsche, chrześcijański obraz świata i człowieka — a mamy tu na myśli również ten obraz, który wyłaniał się z pism Czaadajewa, Sołowjowa i Bierdiajewa — wcale nie polegał na odrzuceniu realnej rzeczywistości oraz na spirytualistycznej pogardzie względem duchowo-materialnej kultury i cywilizacji. U Hercena krytyczne wobec chrześcijaństwa myśli pojawiają się już w *Dzienniku* z początku 1842 roku, gdzie Jehowa i Jupiter zostali określeni mianem „nie kochających ziemi"[89]. Porównując Greków z Żydami (czyli, mówiąc słowami Szestowa, Jerozolimę z Atenami), Hercen konsekwentnie twierdził, że „ludźmi w większym stopniu" byli Grecy, ponieważ nigdy nie dali się zniewolić bogom. Znamiennym przykładem heroizmu był dla niego zarówno „lekceważący Zeusa" Tytan, jak i Prometeusz, który podczas przykuwania do skały „godnie milczał" i odmówił Jupiterowi objaśnienia proroctwa o końcu jego panowania[90].

Hercenowska krytyka chrześcijaństwa dokonywała się początkowo w tym samym miejscu i czasie, w którym żył i tworzył rosyjski chrześcijański filozof, Czaadajew. Hercen wiedział, że myśl Czaadajewa miała wymiar kulturotwórczy i wyrażała podziw dla cywilizacyjnych zdobyczy Europy — to musiało wzbudzić jego aprobatę. Jednak z drugiej strony, w systemie wartości autora *Listów o badaniu przyrody* nie było miejsca na *religijne* podbudowywanie szacunku dla duchowo-materialnej kultury historycznego człowieka. Skoro jednak rosyjski krytyk chrześcijaństwa od razu dostrzegł i poparł Czaadajewowski kulturotwórczy wysiłek, to łatwiej mu było wytłumaczyć podobną sytuację jego związkami z „rewolucyjnym katolicyzmem" Lacordaire'a i Chevé. Tako bowiem „katolicyzm" nie był już podług swej istoty i funkcji religią transcendentną, lecz miał charakter „retorycznego deizmu", a nawet „ateizmu, otoczonego religijnymi instytucjami"[91].

W Hercenowskim obrazie chrześcijaństwa, gdy była mowa o jego *genezie*, wszystko miało wymiar przyczynowo-skutkowy. Ludzie dlatego wierzą w transcendentnego Boga, ponieważ nie wyrośli jeszcze z okresu niedojrzałości. Dowodem na to był dla niego współczesny spór rosyjskich prawosławnych z katolikami, za których przedstawicieli uważał Gagarina i Czaadajewa:

> 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 ziewać i żałować straty sił (...). Są również protestanci, którzy ironizują zarówno nad jednymi jak i nad drugimi, śmiejąc się z ich niewiedzy, a zarazem są całkowicie przekonani, że wiedźmy pochodzą z Żytomierza[92].

Powyższa Hercenowska redukcjonistyczna wypowiedź na temat religii — w której jakże łatwo odczuć zarówno wpływ ateistycznego Oświecenia jak i powiew późniejszego Plechanowowskiego marksizmu — zachowała swą ironiczno-złośliwą aktualność aż do dzisiaj, ponieważ może być bardzo łatwo przywołana w charakterze ostatecznego oręża anty-teistów przeciwko teistycznemu poglądowi na świat. Tym niemniej, jak sądzimy, religia stawała się nauką

---

89 A. I. Giercen, *op. cit.*, t. II s. 207.

90 *Ibidem*, s. 210.

91 *Ibidem*, t. IX: *Byłoje i dumy 1852-1868. Czast' IV*, Moskwa 1956 s. 144.

92 *Ibidem*, t. II s. 257-258.

o wiedźmach tylko w umyśle Hercena i podobnych do niego myślicieli. Sytuację ułatwiali im patriarchalni słowianofile i rosyjscy katolicy w rodzaju Gagarina, który z faktu nieprawomocnego wyboru patriarchy w XVI stuleciu, wyciągał wniosek o nieprawomocności współczesnych sobie cerkiewnych postanowień[93]. Dla Hercena podobna legalistyczna, a zarazem anachroniczna argumentacja miała stanowić główny dowód na anachroniczność wszelkiej religii.

Jest jednak bardzo zastanawiające, że Hercen nigdy nie podjął *rzeczowej* polemiki z antyoświeceniowym, a zarazem pełnym szacunku wobec kultury i cywilizacji obrazem świata Czaadajewa. Po Czaadajewie również Sołowjow — jako centralna i najwybitniejsza postać spośród rosyjskich teistów — podjął kwestię usprawiedliwienia kultury poprzez religię, a zarazem nie odmówił ani kulturze, ani cywilizacji prawa do oryginalnej autonomii. Sołowjow dostrzegł również, że ateistyczno-pozytywistyczni krytycy sfery transcendentnej dokonywali w swoim umyśle redukcji wyobrażeń i pojęć religijnych do sfery przyrodniczo-socjalnej. Podobną metodę myśliciel krytykował już od 1874 roku, a na dwa lata przed śmiercią (1898) powrócił do tego problemu w jeszcze szerszym wymiarze. Odnosząc się do rosyjskiej edycji książki Fouillée o „temperamentach i charakterach", pisał krytycznie, że nie powinno się określać *istoty* zjawiska wyłącznie na podstawie jego zewnętrznych *przejawów* i *funkcji:*

> Co to jest rasa, płeć, temperament? (...) U Fouillée nie odnajdujemy w istocie rzeczy niczego innego, prócz empirycznych określeń, podziałów i klasyfikacji (...) Spotykamy, co prawda, u naszego autora pewne logiczne określenie charakteru: „Charakter to ogólny kierunek, przyjęty przez wolę, który zmusza ją do reagowania w określony sposób na te lub inne wrażenia, przyczyny i bodźce". To werbalne określenie jest całkowicie słuszne, ale zarazem jest na tyle beztreściowe, że w niewiele zmienionych wariantach może być stosowane do wszystkich innych przedmiotów. Tak, na przykład, czymże jest elektryczność, jeżeli nie takim kierunkiem, przyjętym przez ruch eterycznego środowiska, który zmusza ją do reagowania w określony sposób na te lub inne zewnętrzne bodźce. Czymże jest tlen, jeśli nie takim sposobem połączenia dwóch atomów, który zmusza je w określony sposób do reakcji na dane bodźce? W ten sposób można określać życie organiczne, religię, jurysprudencję, planetę Saturn oraz każdy pojedynczy korpus żandarmów[94].

Sołowjow ponadto pisał, że fakt częstego pełnienia przez historyczną religię (zarówno w Rosji jak i w Europie) roli żandarma nie upoważnia jeszcze do formułowania tezy o policyjnej roli transcendencji. Co więcej, rosyjski teista był przekonany, że religia traktowana w teorii i praktyce jako „kaganiec" i uzda na „nieprawowiernych" (początki tej teorii wywodził z konstantyńskiego chrześcijaństwa Bizancjum, a następnie widział jej kontynuację w Średniowieczu) stanowi skrajne zaprzeczenie istoty religii Chrystusa[95].

Najważniejszymi składowymi chrześcijańskiego obrazu świata Sołowjowa, gdy chodzi o aspekt historyczno-socjologiczny, były trzy elementy: intuicja wolności, przekonanie o związkach religii z kulturą i cywilizacją oraz teza o ponadnarodowym (uniwersalnym) wymiarze religii Chrystusa. Gdy chodzi o pierwszy aspekt, to myśliciel głosił swą tezę w opozycji do antywolnościowego nurtu w prawosławiu, określając ten kierunek mianem „nieudanej i bezsilnej parodii islamu"[96]. Obecność drugiego elementu Sołowjowowskiego obrazu świata wynikała z przekonania, że sfera duchowo-kulturowa i ekonomiczno-socjalna stanowi nieusuwalny fragment ludzkiego bytu, a jej istota jest określana poprzez religię

---

[93] *Ibidem*, t. II s. 259. Por. L. S u c h a n e k *Les catholiques russes et les procatholiques en Russie dans la première moitié du XIX siècle*, „Cahiers du Monde russe et soviétique", t. XXIX (3-4): 1988 s. 361-374.

[94] W. S. S o ł o w j o w, *Sobranije soczinienij*, t. IX, Briussiel 1966 s. 246.

[95] *Ibidem*, t. II, Briussiel 1966 s. 381-393.

[96] *Ibidem*, t. VI, Briussiel 1966 s. 403.

danego historycznego obszaru. Jeżeli wyznawana przez konkretny naród religia głosi pochwałę przymusu i kagańca, to najpierw prowadzi to do atrofii duchowości, a następnie staje się przyczyną „zastoju kultury" i „ekonomicznej bezradności". W duchu Czaadajewa, jakkolwiek bez powoływania się na niego, Sołowjow wiązał historyczny zastój Indii i Bizancjum z charakterem wyznawanej przez nie „nieruchomej religii"[97]. Zdaniem Sołowjowa, warunek ekonomicznego powodzenia — a ta wywodząca się od Czaadajewa teza jest dzisiaj szczególnie często powtarzana przez Sołżenicyna — stanowi „wyzwolenie wewnętrznych duchowych sił narodu".

To, co marksiści wyprowadzali z rozwoju sił wytwórczych, dla Czaadajewa, Sołowjowa i Sołżenicyna miało być efektem dążenia ku duchowej, a zarazem transcendentnej prawdzie. W tekście *O kwestiach kultury* [*Iz woprosow kultury*, 1893] Sołowjow napisał:

> ... człowiek, a także naród dążący ku prawdzie, winien poprzez swą działalność, poprzez moralny i umysłowy wysiłek szukać i bronić prawdy, która tym sposobem staje się żywa i przynosi płody. Tylko o niej powiedziano: „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli"[98]. W tym duchowym procesie człowiek przestaje być biernym zjawiskiem przyrody, staje się samodzielnym działaczem, otrzymuje siłę i władzę nad zewnętrznymi żywiołami świata, od których zależy jego materialny dobrobyt[99].

Sołowjow był przekonany, że intuicja o związkach chrześcijaństwa z kulturą i cywilizacją może być właściwie rozwinięta w historii 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 socjalną reformę Aleksandra II, określając ją mianem „zakończenia prac przygotowawczych" oraz jednoczesnym „nadaniem rosyjskiemu ludowi obywatelskiej pełnoprawności". Zarazem twierdził krytycznie, że dwudziestopięciolecie, które nastąpiło po wielkiej reformie, zamiast być okresem odrodzenia rosyjskiego ludu przez „bardziej kulturalną warstwę", stało się okresem wpływów „źle przyswojonych odpadów zachodniej historii". Tymi słowami Sołowjow jednoznacznie potępiał współczesny sobie rewolucjonizm, socjalistyczny egalitaryzm oraz anty-teizm:

> ... w naszym mało wykształconym społeczeństwie pojawiły się i uzyskały przewagę obce rosyjskiemu narodowemu duchowi i naszej chrześcijańskiej wierze instynkty przemocy i nieuzasadnionego egalitaryzmu[100].

Prócz rewolucjonizmu, egalitaryzmu, socjalizmu[101], Sołowjow wykluczał ze swego światopoglądu niechrześcijański *nacjonalizm*, a swój uniwersalizm starał się powiązać z zasadą religijnej tolerancji[102]. W tekście *O historycznym Sfinksie* starał się udowodnić, że „rosyjski Sfinks" ma „twarz kobiety i szpony zwierzęcia". Podstawę prawosławia, rozumianego nie w teologicznym, lecz w kulturowo-historycznym sensie, miała w jego opinii stanowić „tolerancja i szacunek względem cudzej wiary". Jednakże realne prawosławie, reprezentowane między innymi przez quasi-patriotów z pisma „Moskowskije Wiedomosti", zajmowało się przede wszystkim propagowaniem potrzeby ograniczenia praw Polaków-ka-

[97] *Ibidem*, s. 403.

[98] J 8, 32.

[99] W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. VI s. 409.

[100] *Ibidem*, s. 409.

[101] Myśliciel odrzucał jakąkolwiek pozytywną wartość słynnej słowianofilskiej „gminnej wspólnoty" — por. *ibidem*, s. 411.

[102] *Ibidem*, s. 411.

tolików, Niemców-protestantów, Rosjan-raskolników, Buriatów-buddystów, Żydów, Kałmuków, Tatarów-muzułmanów oraz Ormian[103]. Sołowjow był przekonany, że jeśli w prawosławiu zwycięży pogląd, w którym „zasada religijna służy tylko jako znamię wrogości i oręż zagłady", to wtedy będzie potężnie zagrożona kulturowo-historyczna przyszłość całej Rosji[104].

Sołowjow odczuwał zarazem swoje ideowe pokrewieństwo z rosyjskim okcydentalizmem, szczególnie tam, gdzie głosił on „duchową solidarność Rosji i Europy Zachodniej, jako nierozdzielnych części jednej kulturowo-historycznej całości, mającej za zadanie włączenie w swój obręb całej ludzkości"[105]. Sołowjowowskie rozumienie „okcydentalizmu" było bardzo szerokie, ponieważ zawierało w sobie zarówno poglądy Czaadajewa („okcydentalizm teokratyczny"), jak i ideologię Bielińskiego i Hercena przed emigracją („okcydentalizm humanistyczny", czyli „racjonalizm" i „liberalizm") oraz światopogląd Czernyszewskiego („naturalizm", wyrażony naukami przyrodniczymi i przewagą sfery ekonomiczno-socjalnej)[106]. W swojej szerokiej definicji okcydentalizmu Sołowjow stwierdził jednak, że „racjonalizm" lat 40. i „naturalizm" lat 60. musi być dopełniony „wiarą i religią". Humanizm Bielińskiego oraz socjalizm Czernyszewskiego miałyby wielką wartość dopiero wtedy, gdyby zostały dopełnione „religią" Czaadajewa i Sołowjowa. Należy jednak zauważyć, że ani późny Bieliński, ani Czernyszewski, ani — tym bardziej — Hercen nie przyjęliby tego typu argumentacji, ponieważ w ich mniemaniu powyższe historyczne wartości mogły być rozwijane tylko dzięki zerwaniu wszelkich związków z transcendencją.

Bardzo charakterystyczna jest w tym względzie postawa Sołowjowa wobec pochwały jego światopoglądu, jaka wyszła spod pióra Milukowa. Rosyjski pozytywista-liberał popierał tolerancyjne wątki Sołowjowa, ale zarazem nie dopuszczał do siebie myśli o możliwości religijnego uzasadnienia uniwersalizmu i historycznej wolności. Sołowjow, który miał w tej materii poglądy wprost przeciwne, odpowiadał Milukowowi następująco:

> Czy uniwersalno-religijna idea umarła, ta kwestia — apodyktycznie rozwiązana przez P. N. Milukowa — podlega jeszcze [osądowi – G. P.] wyższej instancji[107].

Spośród wszystkich rosyjskich teistów okresu 1832-1922 Sołowjow był w najmniejszym stopniu dziecięciem swej epoki. U Czaadajewa były wyraźnie widoczne wpływy antyoświeceniowego konserwatywnego Romantyzmu w wydaniu francuskim, a Bierdiajew — jako „wieczny modernista" — był nieodrodnym potomkiem swoich symbolistycznych czasów. Sołowjow zaś stworzył swe dzieło poniekąd wbrew głównym prądom epoki — pozytywizmowi, materializmowi, nacjonalizmowi. W roku 1893 słusznie stwierdził, że jego „liberalne chrześcijaństwo" nie stanowi we współczesnej Rosji żadnej „szkoły", ponieważ ten kierunek ma tylko jednego wyznawcę[108]. „Filozofia niczyja" Sołowjowa ma więc dzisiaj swoją wartość nie jako świadectwo i wytwór konkretnej epoki historycznej, lecz jako skarbnica ponadhistorycznych elementów chrześcijaństwa (idei osobowego Boga, nieśmiertelności duszy, tolerancji[109], uniwersalizmu, wolności, intuicji o łączności kultury

---

[103] *Ibidem*, s. 412-413.

[104] *Ibidem*, s. 413-414.

[105] *Ibidem*, t. XII, Briussiel 1969 s. 582.

[106] *Ibidem*, s. 582-583.

[107] *Ibidem*, t. VI s. 428.

[108] *Ibidem*, s. 424.

[109] Za to wielkim przeciwnikiem tolerancji w czasach późnego Sołowjowa był Fiodorow, który uważał ją za „żałosną i oklepaną cnotę, zrodzoną z rozpaczy i oznaczającą niedołęstwo" — N. F. Fiodorow,

z religią). W Sołowjowowskim światopoglądzie, a dotyczy to szczególnie obrazu świata i człowieka myśliciela młodego, były, rzecz jasna, elementy obce chrześcijańskiemu personalizmowi (wątki z gminnego słowianofilstwa, z heglizmu i panteistycznego schellingianizmu, gnostycka dusza świata), ale w jego dalszym rozwoju były one odsuwane w niebyt i wypierane poprzez ponadhistoryczne i osobowe wartości chrześcijańskiej religii.

Czaadajew natomiast, o którym Sołowjow wiedział o wiele za mało, wzbogacił średniowieczny prowidencjalizm dwoma romantycznymi elementami. Po pierwsze, ogłosił wolność jednostki ludzkiej, dopatrując się jej ontologicznej genezy w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27). Posiadłszy wolność, człowiek może ją świadomie zwrócić przeciwko Stwórcy[110], ale może również działać zgodnie z wolą Boga, także w dziedzinie społecznej. W drugim „liście filozoficznym" myśliciel uczynił zarzut Arystotelesowi oraz całej starożytnej tradycji, że dzieliła ludzi na wolnych i niewolników. Dopiero chrześcijaństwo, jak twierdził, rozpoczęło proces społecznego wyzwalania, a materialnym tego efektem w dziejach nowożytnej Europy było zniesienie ustrojów pańszczyźnianych[111].

Po drugie, Czaadajew stwierdził, że prawdziwy postęp dokonuje się w dziejach z woli Opatrzności za pośrednictwem wybranych jednostek[112]. W późniejszej Rosji obydwie te idee znalazły swą kontynuację w dziele Sołowjowa i Bierdiajewa. Ten pierwszy w roku 1883 napisał, że „łaska Boża nie może działać przemocą"[113]. Taka opinia wynikała z przekonania, iż Bóg w obcowaniu z człowiekiem potrzebuje jego wolności. Podobnie sądził Bierdiajew, gdy w roku 1912 pisał o istnieniu w Bogu tragicznej pustki, którą może zapełnić jedynie wolny człowiek[114]. Dlatego Bóg oczekuje od człowieka przejawu najwyższej wolności, wolności ósmego dnia kreacji, podczas gdy niewolnicy nie są Stwórcy potrzebni[115]. Sołowjow ponadto w 1888 roku pisał o *duchowej arystokracji*, czyli o elemencie *proroczym* w Kościele, który zadecyduje o przyszłości powszechnego chrześcijaństwa[116].Tę właśnie czaadajewowsko-sołowjowowską kwestię podjął w 1912 roku Bierdiajew, pisząc o tak zwanych *rycerzach poznania*, którzy poprowadzą masy ku najwyższej prawdzie[117]. Podobne motywy miały wyraźnie antysłowianofilski charakter, były też, obiektywnie rzecz ujmując, skierowane przeciwko chrześcijańskiemu demokratyzmowi Dostojewskiego. Trudno za to nie dostrzec ich pokrewieństwa z arystokratyzmem Hercena z okresu tuż po emigracji oraz z estetycznym humanizmem Leontjewa.

Podstawowa różnica pomiędzy Czaadajewem a Sołowjowem polegała na tym, że autor *Listów filozoficznych* kładł przede wszystkim nacisk na historyczny postęp w okresie po Chrystusie i wiązał go nierozerwalnie z pozytywnym wpływem chrześcijaństwa[118], a autor *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* twierdził, iż przyrost postępu na szlaku reintegracji człowieka z Bogiem miał miejsce również poza przestrzenią judaizmu i chrześcijaństwa

Filosofija obszczego dieła. Statji, mysli i pis'ma, t. I, Wiernyj 1906 s. 491.

[110] P. Ja. C z a a d a j e w, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. I, Moskwa 1991 s. 376.

[111] *Ibidem*, s. 347.

[112] *Ibidem*, s. 329.

[113] W. S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, t. IV, Briussiel 1966 s. 49.

[114] N. A. B i e r d i a j e w, *Filosofija swobody. Smysł tworczestwa*, Moskwa 1989 s. 356.

[115] *Ibidem*, s. 381-382.

[116] W. S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, t. XI, Briussiel 1969 s. 114-115.

[117] N. A. B i e r d i a j e w, *op. cit.*, s. 273.

[118] Judaizm był u niego — podobnie jak u francuskich romantycznych tradycjonalistów — wstępem do chrześcijaństwa.

(w Grecji i starożytnym Rzymie). Podług Czaadajewa, w świecie przedchrześcijańskim systematyczny postęp nie był jeszcze możliwy, ponieważ ludzkość miała wtedy do czynienia jedynie z chwilowymi wzniosłymi poruszeniami serca i własnej natury. Wówczas jednak nic jeszcze nie świadczyło o „konsekwentnym ruchu naprzód społeczeństwa jako całości". Dopiero w społeczności „nie stworzonej rękami ludzkimi" można dostrzec „postępujący ruch, zasadę realnego i nieskończonego postępu". Narody w okresie przed Chrystusem nie zapomniały całkowicie o swoim Stworzycielu, ale dopiero fakt pojawienia się Zbawiciela nadał historii jej należny kierunek. O wcieleniu Jezusa w historię Czaadajew pisał, że jest to „historyczne wydarzenie, całkowicie samodzielne i oderwane od wszystkiego, co było wcześniej", a zarazem stojące ponad „ludzkimi ideami" i ponad „wszelkim naturalnym związkiem zjawisk" — tym sposobem oddziela ono świat stary od nowego świata[119].

Traktowanie Apokalipsy jako ostatecznego wypełnienia i wielkiej syntezy łączyło Czaadajewa z Sołowjowem z okresu przed napisaniem *Opowieści o Antychryście*. Autor *La Russie et l'Eglise universelle* uważał bowiem, że rozpoczęta Księgą Rodzaju, a zakończona Apokalipsą chrześcijańska Biblia przedstawia doskonale harmonijny obraz historii świata:

> (...) mamy tu do czynienia z dziełem zakończonym i harmonijnym: stworzenie nieba i ziemi oraz upadek ludzkości w osobie pierwszego Adama — na początku, odnowienie ludzkości w osobie drugiego Adama, czyli Chrystusa — w centrum, a na końcu — apokaliptyczna apoteoza, stworzenie nieba nowego i ziemi nowej, „w których mieszka prawda", objawienie przemienionego i chwalebnego świata, Nowego Jeruzalem, schodzącego z niebios, przybytku, w którym mieszka Bóg z ludźmi[120].

Opinia Bierdiajewa na temat końca dziejów i Apokalipsy była różna, w zależności od okresu jego ideowej ewolucji. Najpierw w *Filozofii wolności* wystąpił jako tradycjonalista i wbrew wszelkim progresistom pisał w duchu późnego Sołowjowa o końcu historii. Następnie jednak — pod wielkim wpływem immanentnego „projektu" Fiodorowa — już w *Filozofii twórczości* zaczął głosić, że człowiek Trzeciej Epoki będzie w stanie odsunąć od siebie apokaliptyczne zagrożenie. Według Fiodorowa i Bierdiajewa Apokalipsa nie zapowiadała nieuchronności tragicznych wydarzeń, lecz jedynie wskazywała na *możliwość* kary. Koniec świata miał nastąpić tylko wtedy, gdyby na ziemi nie zapanowało „powszechne braterstwo"[121], które w światopoglądzie Fiodorowa miało być efektem wskrzeszenia ojców przez synów[122]. Bierdiajew pisał o Fiodorowie z wielką aprobatą:

> Aktywne rozumienie Apokalipsy było u Fiodorowa genialnie zuchwałe, pomimo że jego filozofia była nieprzekonywająca. (...) Aktywność człowieka, do jakiej nawoływał Fiodorow, jest ogromnym krokiem naprzód w świadomości chrześcijańskiej[123].

Zdaniem Bierdiajewa, Apokalipsa jako fatum przeczyłaby chrześcijańskiej idei wolności[124]. Z tego punktu widzenia krytykował „pasywizm" Sołowjowa, wyrażony — jak zbyt pochopnie sądził — w *Opowieści o Antychryście*[125].

Z trójki rosyjskich teistów największym indywidualistą był niewątpliwie Bierdiajew, którego myśl najpierw ewoluowała od marksizmu do tradycyjnego idealizmu (co dokonywało się

[119] P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 400.

[120] W. S. Sołowjow, *op. cit.*, t. XI s. 95.

[121] N. F. Fiodorow, *op. cit.*, t. I s. 49.

[122] *Ibidem*, s. 132.

[123] N. A. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czełowieka*, Paris 1972 s. 219-220.

[124] Idem, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieżja: Bierdiajew. Fiedotow*, Moskwa 1992 s. 220.

[125] Idem, *Samopoznanije (opyt filosofskoj awtobiografii)*, Paris 1983 s. 347.

w duchu rosyjskiej modernistycznej epoki), a następnie stała się niedyskursywną prezentacją *quasi*-chrześcijańskiej *filozofii twórczości*. „Heretycką zuchwałość" Bierdiajewa dostrzegł bardzo wcześnie Zdziechowski, którego trudno byłoby posądzić o niechęć względem chrześcijańskiego modernizmu. W roku 1916 poświęcił on Bierdiajewowi esej pt. *Gloryfikacja twórczości*, który następnie pod zmienionym tytułem, *Antynomie duszy rosyjskiej*, wszedł do cyklu *Wpływy rosyjskie na duszę polską* (1920). Polski katolicki modernista dostrzegł, że w *Filozofii twórczości* Bierdiajew próbował odwrócić filozoficzny proces de-antropologizacji, jaki się dokonał w nauce o człowieku od czasów Kopernika:

> Kopernik zepchnął był ziemię z jej centralnego miejsca we wszechświecie. Bierdiajew inną drogą wprowadza ją znów na dawne stanowisko. (...) Upadek geocentryzmu pociągał za sobą odpadnięcie wszelkich antropocentrycznych rojeń w filozofii i tym się tłumaczy w znacznej, może najznaczniejszej mierze ten pęd w stronę panteizmu i panteistycznego roztapiania człowieka w naturze i Bogu, który się tak wyraźnie zaznaczył w uczuciu religijnym narodów europejskich[126].

Popierając Bierdiajewowski sprzeciw względem *quasi*-kopernikańskiego apersonalizmu, polski myśliciel nie przyjmował jednak skrajnego antropocentryzmu autora *Filozofii twórczości*. Twierdził bowiem, że zuchwałość Bierdiajewa czyni z niego „niepożądanego dla Kościoła sprzymierzeńca"[127]. Romantyczny heroizm Bierdiajewa słusznie przypominał Zdziechowskiemu duchowy arystokratyzm Nietzschego, którego filozofia, skierowana przeciw ludziom „słabym i płytkim", starała się dać „przyjemne przeświadczenie, że samo jej wyznawanie czyni nas nadludźmi i twórcami". Dla polskiego badacza była to jawna „zachęta do samochwalstwa nie tylko indywidualnego, lecz i narodowego"[128] — zauważmy, że Zdziechowski bardzo przenikliwie dostrzegł tutaj indywidualistyczno-heroiczne podstawy dla Bierdiajewowskiego rosyjskiego mesjanizmu.

Można jeszcze w tym kontekście dodać — odchodząc co prawda od litery wykładu Zdziechowskiego, ale w całkowitej zgodzie z jego duchem — że Bierdiajew w swoich intelektualno-egzystencjalnych konstrukcjach bardzo często przypominał schillerowskich bohaterów Dostojewskiego, którzy sankcji dla swego moralnego (w gruncie rzeczy — niemoralnego) postępowania poszukiwali wyłącznie we własnej „ponadludzkiej jaźni". Gdy Bierdiajew jako „filozof twórczości" twierdził w gnostyckim duchu, że tradycyjna etyka nie może obowiązywać „wybrańców", ponieważ stoją oni wysoko ponad burżuazyjną moralnością, to okazywał się jeszcze większym i bardziej przekonanym o swoich racjach „duchowym arystokratą" aniżeli Raskolnikow Dostojewskiego. Ten ostatni przynajmniej się wahał w swoich zamierzeniach, podczas gdy dla Bierdiajewa — dla którego wszystko co istotne dokonywało się na poziomie „jaźni transcendentnej" — mistyczne intuicje nie mogły być poddane pod żadną wątpliwość. Dodajmy jednak, że „heroiczna etyka" Bierdiajewa nie sprawdzała się w wielu przełomowych historycznych momentach (początki włoskiego faszyzmu, zwycięstwo ZSRR nad hitlerowskimi Niemcami), w których rosyjski modernista

---

[126] M. Zdziechowski, *Wybór pism*, Kraków 1993 s. 279.

[127] *Ibidem*, s. 280. Krytyka Bierdiajewa pochodziła również ze sfer prawosławnych. Bardzo charakterystyczny był głos o. Czetwierikowa, zwracającego się do Bierdiajewa z listem otwartym, tuż po publikacji *Losów człowieka w świecie współczesnym*: „Pan widocznie nie dopuszcza *jedynowładztwa* Bożego, a przynajmniej wolność ludzką wyprowadza Pan z innych źródeł, znajdujących się poza Bożą władzą. Chciałbym się dowiedzieć, jak można pogodzić Pański punkt widzenia ze światopoglądem chrześcijańskim, który, na ile mogę sądzić, nie dopuszcza ograniczenia Bożego jedynowładztwa?" — prot. S. Czetwierikow, *Otkrytoje pis'mo Bierdiajewu po powodu jego knigi „Sud'ba czełowieka w sowriemiennom mirie"*, [w:] *N. A. Bierdiajew: pro et contra*, Sankt-Pietierburg 1994 s. 395.

[128] M. Zdziechowski, *op. cit.*, s. 303.

stawał się typowym dziecięciem i tubą własnej epoki, będąc zarazem przekonanym o swojej wyjątkowej oryginalności.

Jego esej *Nowe Średniowiecze* [*Nowoje Sriedniewiekowije. Razmyszlenije o sud'bie Rossii i Jewropy*, 1924], w którym włoski faszyzm został uznany za „jedyne twórcze zjawisko w politycznym życiu współczesnej Europy"[129], trafił celnie w gusta swojej antydemokratycznej epoki. Dziełko owo było bardzo chętnie czytane przez niemieckich nazistów, a w czasie niemieckiej okupacji Paryża podczas II wojny światowej mieszkanie Bierdiajewa, jak podaje jeden z jego badaczy, stało się miejscem pielgrzymek oficerów niemieckich, którzy chcieli sobie popatrzeć na „genialnego Bierdiajewa" (*den genialen Bierdiajeff*)[130]. Faszyzm stał się Bierdiajewowi obcy dopiero wtedy, gdy w Italii Mussoliniego przesztalcił się w dyktatorski etatyzm, a w hitlerowskich Niemczech uzyskał dodatkowo wymiar nacjonalistyczno-rasistowski. Wyrażając negatywne opinie na temat faszyzmu w pracy *Los człowieka we współczesnym świecie* [*Sud'ba czełowieka w sowriemiennom mirie*, 1934][131], Bierdiajew przyrównywał tam Mussoliniego do Marksa:

> Dla Mussoliniego absolutem staje się państwo, dla Marksa absolutem staje się społeczeństwo, ale zasada jest jedna i ta sama, jednakowo zaprzecza się wiecznemu tragicznemu konfliktowi osoby i państwa, osoby i społeczeństwa[132].

Mussolini nie urzeczywistnił również konserwatywno-arystokratycznych iluzji Bierdiajewa, jako że stał się przywódcą „buntu mas". Dlatego rosyjski myśliciel porównał go teraz z nienawistną sobie „humanistyczną demokracją", a nawet stwierdził, że „autorytarna demokracja" Mussoliniego jest pochodną „mitu o demokracji", jaki w XVIII wieku stworzył Rousseau. Jeszcze bardziej surową ocenę aniżeli włoski etatystyczny faszyzm uzyskał niemiecki narodowy socjalizm, oparty na symbolu i micie o rasie jako najwyższej wartości. Owa romantyczna w stylu, a zarazem „bestialska ideologia", jak pisał Bierdiajew, odwołuje się do duszy narodu, do ziemi i do mistycznego znaczenia krwi[133]. Bierdiajew — częściowo już zdając sobie sprawę, do czego prowadzą ideologie romantycznopodobne, jeżeli są rygorystycznie wprowadzane do sfery politycznej — ośmielił się nawet stwierdzić, że procesy zachodzące we współczesności są „dehumanizacją historii", a „humanizm jest lepszy od bestialstwa", chociaż jednak nie może być na nie lekarstwem[134]. Docenienie humanizmu wiązało się, niestety, u późnego Bierdiajewa, szczególnie po II wojnie światowej, z nową fascynacją komunizmem. W ostatnio wydanym w Rosji cyklu prac Bierdiajewa odnajdujemy między innymi esej *Przewrót socjalny a duchowe przebudzenie* [*Socyalnyj pierieworot i duchownoje probużdienije*, 1946], w którym czytamy, że św. Jan Złotousty oraz inni nauczyciele Kościoła byli „komunistami swoich czasów", a „komunizm podług swej istoty jest pochodzenia chrześcijańskiego". Można byłoby to uznać za jeszcze jedną nieprzemyślaną wypowiedź Bierdiajewa, gdyby nie fakt, że w tym samym miejscu myśliciel dokonał bardzo surowej krytyki kapitalizmu i z aprobatą pisał:

---

[129] N. A. Bierdiajew, *Filosofija tworczestwa, kultury i iskusstwa w dwuch tomach*, t. I, Moskwa 1994 s. 419.

[130] S. A. Lewickij, *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. 2: *Dwadcatyj wiek*. Frankfurt 1981 s. 121.

[131] Tę książkę Bierdiajew traktował jako drugi tom napisanego jedenaście lat wcześniej *Nowego Średniowiecza*.

[132] N. A. Bierdiajew, *Filosofija swobodnogo ducha*, Moskwa 1994 s. 339.

[133] *Ibidem*, s. 337-338.

[134] *Ibidem*, s. 324-325.

Świat idzie ku socjalizmowi w tej czy innej formie. W Rosji Radzieckiej, zgodnie z konstytucją 1936 roku, mamy teraz nie tyle komunistyczny, co socjalistyczny ustrój[135]. Cała rzecz polega na tym, aby przejście ku nowemu socjalnemu ustrojowi dokonywało się nie tylko bez osłabienia duchowości, lecz przy jej wzmocnieniu i natężeniu[136].

Bierdiajew, jak sądzimy, swoim dualistycznym spirytualizmem przywiódł rosyjski teizm na niebezpieczny zakręt, spoza którego prześwitywała już intelektualna i historyczna przepaść. Przeto dzieło autora *Nowego Średniowiecza*, jako dwudziestowiecznego kontynuatora Tertuliana i Grzegorza Palamasa[137], nie może stanowić potwierdzenia sensowności i wagi syntezy Aten z Jerozolimą. Za to najbardziej wartościowym myślicielem jest tutaj bez wątpienia dojrzały Sołowjow, szczególnie z tego okresu, gdy już zerwał związki z niemieckim panteistycznym romantyzmem. Ekumeniczne — i to nie tylko w sensie *stricte* religijnym — poglądy Sołowjowa stanowią do dzisiaj ważne wyzwanie dla tych filozofów ludzkiego losu, którzy w procesie poszukiwania humanistycznego sensu dziejów nie odrzucają intuicji transcendentnych. Podobne intuicje — polemiczne wobec „jerozolimskiego irracjonalizmu" Szestowa — były bliskie braciom Trubieckim i Nowgorodcewowi, a po 1922 roku już na emigracji będą je rozwijać duchowi uczniowie Sołowjowa: W. Iwanow, Bułgakow, Łosski, Wyszesławcew, Struwe, a przede wszystkim — Frank, dla którego rozejście się dróg humanizmu i chrześcijańskiej religii stanowiło największą tragedię w historii ludzkości[138].

*

Najogólniej rzecz ujmując, wszyscy rosyjscy przedstawiciele empirycznej (naturalistycznej) i racjonalnej (dialektycznej) immanentnej historiozofii systematycznie dążyli do umysłowego, a następnie — praktycznego uporządkowania sfery *przestrzennej*. Nawet marksista Plechanow — który uważał, że naturalna, a następnie ekonomiczno-socjalna przestrzeń leży u źródeł wszelkich ludzkich pojęć — był przekonany, że w rozwijającą się niezależnie od ludzkiej indywidualnej woli historię dojrzały człowiek wnosi swoje pojęcia, które mają wtórny, ale przecież bardzo istotny wpływ na bieg dziejów, dokonujących się w swego rodzaju newtonowsko-euklidesowym socjologicznym naczyniu. W poszukiwaniu idealnej przestrzeni zarówno późny Bieliński, jak i Hercen, ale także Czernyszewski, Ławrow, Kropotkin oraz Plechanow kontynuowali tradycję helleńską, odrzucając wszakże, co naturalne, jej mistycyzm i politeizm oraz intuicję o Bogu jako demiurgu Kosmosu — w tej dziedzinie szli w mniejszym lub większym stopniu śladami Ksenofanesa i Protagorasa. Największym i najbardziej konsekwentnym Helleńczykiem był zapewne Turgieniew, którego „szlacheckie gniazdo" miało stanowić rodzaj trójwymiarowej wieczności, substytut raju, a zarazem miejsce schronienia dla indywidualnego człowieka[139].

---

[135] Trudno nie wyrazić zdumienia, że Bierdiajew odwoływał się tutaj w sposób aprobatywny do konstytucji stalinowskiej, która zadekretowała zwycięstwo socjalistycznych stosunków społecznych w ZSRR.

[136] N. B i e r d i a j e w, *Istina i otkrowienije. Prolegomieny k kritikie Otkrowienija*, Sankt-Pietierburg 1996 s. 226-227.

[137] W. B i e z n o s o w, *Poslesłowije: Niepodwiediennyje itogi Nikołaja Bierdiajewa*, [w:] N. B i e r d i a j e w, *ibidem*, s. 334.

[138] S. F r a n k, *Swiet wo t'mie. Opyt christianskoj etiki i socyalnoj filosofii*, Paryż 1949; i d e m, *Riealnost' i czełowiek. Mietafizika czełowieczeskogo bytija*, Paryż 1956 s. 235-248.

[139] O przestrzennym charakterze „szlacheckiego gniazda" Turgieniewa pisze W. S z c z u k i n, *Mif dworianskogo gniezda. Gieokulturołogiczeskoje issledowanije po russkoj klassiczeskoj litieraturie*, Kraków 1997 s. 141-158. Autora tej pracy interesuje jednak nie światopoglądowy, lecz geokulturologiczny aspekt pojęcia

Byłoby wielkim uproszczeniem twierdzenie, że Turgieniew nie przeżywał żadnych rozterek metafizycznych, jakkolwiek najczęściej chciał sprawiać wrażenie, że Bóg stanowi dla niego wyłącznie coś w rodzaju Hercenowskich wiedźm urojonych. Jest zarazem pewne, że aż do końca życia autor *Ojców i dzieci* starał się pozostawać w kwestiach religijnych ironicznym sceptykiem, czego najlepszy dowód odnajdujemy w przedśmiertnym szkicu autobiograficznym pt. *Pożar na morzu* [*Pożar na morie*, 1883]. W swym ostatnim wspomnieniu pisarz powracał myślą do tragicznego wydarzenia z 1838 roku, gdy nieomal utonął podczas pożaru pasażerskiego parowca „Mikołaj I", kursującego między Petersburgiem a Lubeką. Opisując katastrofę sprzed prawie pięćdziesięciu lat, pisarz nie omieszkał kilkakrotnie wspomnieć, że tamta graniczna sytuacja w żaden sposób nie przyczyniła się do odzyskania przez niego wiary w Opatrzność. Z perspektywy półwiecza — znów przecież znajdując się bardzo blisko ostatecznej granicy, którą tym razem miał już naprawdę przekroczyć — Turgieniew przypominał, że podczas katastrofy jako „niewierzący dziewiętnastolatek" mógł z ironią popatrzeć na pewnego „bogatego ziemianina", który czołgał się po pokładzie, krzycząc wielkim głosem: „Ludzie małej wiary! naprawdę myśleliście, że nasz Bóg, rosyjski Bóg, opuści nas?"[140]. Pewna starsza współtowarzyszka podróży — która w pewnym momencie skutecznie powstrzymała Turgieniewa przed wyskoczeniem z parowca („zdecydowanie uznałem, że lepiej jest utonąć niż się upiec"), przekonując go, że wszystko leży w rękach Opatrzności i nie należy się narażać na jej gniew, popełniając świadome samobójstwo[141] — doczekała się ironicznej odpowiedzi pisarza po prawie pięćdziesięciu latach:

> Co się zaś tyczy biednej staruszki-kucharki, która tak się troszczyła o zbawienie mojej duszy, to już nigdy więcej jej nie widziałem — ale o niej można już z pewnością stwierdzić, że niezależnie, od tego, czy się spaliła, czy utonęła, to przecież miejsce dla niej było już przygotowane w raju[142].

Tragiczną ironię powyższych słów wzmacnia jeszcze fakt, że zostały one podyktowane na dwa miesiące przed rzeczywistą śmiercią pisarza. Tym niemniej, Turgieniew wcale nie był takim chłodnym liberałem, za jakiego zawsze chciał uchodzić. Nieprzypadkowo jego powieściowy bohater, Bazarow, przeżył w pewnym momencie krótki okres sceptycznej rozpaczy w obliczu świadomości, że z człowieka po śmierci „wyrośnie łopian". Sam Turgieniew stawał się najbardziej szczery w swoich krótkich literackich formach, np. w *Wierszach w prozie*, nazywanych niekiedy *Seniliami*. Jeden z fragmentów, zatytułowany *Chrystus* (1879), przedstawia człowieczy obraz Jezusa, identyczny, jaki rodził się w sercu bohaterów Dostojewskiego: „Ujrzałem siebie jako chłopca w niskiej wiejskiej cerkwi. (...) nagle jakiś człowiek podszedł z tyłu i stanął obok mnie. Nie odwracałem się, ale natychmiast poczułem, że ten człowiek — to Chrystus. (...) Twarz jak u wszystkich, twarz podobna do wszystkich ludzkich twarzy. (...) I ubranie na nim takie jak na wszystkich. «Cóż to za Chrystus! — zaraz przyszło mi na myśl. Taki bardzo prosty człowiek! To niemożliwe». (...) I znowu uczyniłem wysiłek.... I znowu zobaczyłem tę samą twarz, podobną do wszystkich ludzkich twarzy, te same zwyczajne, choć nieznajome rysy. I nagle zrobiło mi się strasznie — a potem doszedłem do siebie. Tylko wtedy zrozumiałem, że właśnie taka twarz, twarz podobna do wszystkich ludzkich twarzy, jest twarzą Chrystusa"[143].

---

przestrzeni szlacheckiego ogrodu.

[140] I. S. Turgieniew, *Sobranije soczinienij w dwienadcati tomach*, t. XI, Moskwa 1979 s. 535.

[141] *Ibidem*, s. 536.

[142] *Ibidem*, s. 540.

[143] *Ibidem*, t. VIII, Moskwa 1978 s. 447-448.

Jednakże, co oczywiste, ten Turgieniewowski humanistyczny Chrystus stanowił tylko konieczny element przestrzeni euklidesowej i w światopoglądzie autora *Ojców i dzieci* nie mógł być — inaczej niż u Dostojewskiego — głosicielem wiecznej osobowej nieśmiertelności. Dobitnie o tym świadczą inne *Senilia*, przepełnione radością i zachwytem nad empirycznym i przemijającym momentem, a zarazem przepełnione strachem, że człowiek jest takim samym dzieckiem Natury, jak każde z najmniejszych jej stworzeń. Narrator fragmentu *Natura* (1879) — który śnił, że spotkał się twarzą w twarz z osobową Kobietą-Przyrodą, „naszą wspólną matką" — na początku sądził, że owa Istota myśli tylko o „przyszłych losach ludzkości". Potem jednak uzyskał od niej informację, że najważniejsze dla świata jest „wzmocnienie mięśni odnóży pchły, aby ta mogła ratować się przed swoimi wrogami". Na wątpliwość rozmówcy — która wyrażała zarówno istotną część rozpaczy Bielińskiego z początku lat 40., jak i ważny fragment Hercenowskiej sceptycznej ironii z cyklu esejów *Z tamtego brzegu* — czy w podobnym bezlitosnym ewolucjonizmie jest jeszcze miejsce dla „dobra, rozumu i sprawiedliwości", Przyroda odpowiadała: „To są ludzkie pojęcia (...). Ja nie znam ani dobra, ani zła... Rozum nie jest dla mnie prawem, a cóż to jest sprawiedliwość! Ja ci dałam życie i ja je też odbiorę, tak samo jak innym, robakom albo ludziom... wszystko jedno. A ty się broń — i nie przeszkadzaj mi"[144]. Światopoglądowym owocem podobnego dialogu mógł być albo sceptycyzm, nierozłącznie związany ze strachem przed śmiercią „o bladym obliczu"[145], albo też „racjonalizacja buntu", do której Turgieniew dochodził w latach 40. Należy też zauważyć, że w największej zgodzie z Naturą, dbającą o giętkość odnóży pcheł, a zarazem wyśmiewającą wszelki sentymentalny moralizm w historiozofii, pozostawał „ojciec marksizmu rosyjskiego" — Plechanow.

Tymczasem głównym i ostatecznym celem rosyjskich prowidencjalistów nie było wyłącznie uporządkowanie *przestrzeni* i uczynienie z niej euklidesowej trójwymiarowej formy, lecz zarazem heroiczna walka z historycznym *czasem*. Najbardziej symboliczny, a zarazem światopoglądowy wymiar mają odpowiednie sceny z Dostojewskiego, którego Marmieładow, wrażliwy bohater-pijaczyna ze *Zbrodni i kary*, bezskutecznie poszukuje schronienia w wymarzonej domowej oazie: „Trzeba przecież, aby każdy człowiek miał dokąd pójść"[146]. Jednakże najważniejsi bohaterowie Dostojewskiego nie potrafili odnaleźć tego miejsca w „oswojonej domowej przestrzeni"[147]. W świecie przedstawionym w *Zbrodni i karze* taką próbę podejmował przede wszystkim towarzysz Raskolnikowa — Razumichin, ale jego próby zbudowania bezpiecznego domowego szczęścia, nawet jeśli bardzo rzadko przybierały formę zrealizowaną, nie budziły większego zainteresowania ani Raskolnikowa, ani nadrzędnego narratora powieści, za którym skrywał się sam Dostojewski.

Tymczasem dla rosyjskich immanentystów skończona euklidesowa przestrzeń połączona z dynamicznym procesem historycznym była jedynym gwarantem dla realizacji zasady „osobowościowej". Ale ta zasada wyznaczała zarazem podstawę światopoglądu wszystkich rosyjskich znaczących poszukiwaczy „momentu wiecznego" (teistów). To bowiem, co u immanentystów przybierało formę pytania o stosunek osobowości względem zamkniętej historii[148], u teistów stawało się problemem „osobowości" w jej stosunku względem „wieczności". Należy bowiem

---

[144] *Ibidem*, s. 450-451.

[145] *Ibidem*, s. 459-460.

[146] F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. VI, Leningrad 1973 s. 14.

[147] Jeden z rozdziałów pracy W. Szczukina o „szlacheckim gnieździe" nosi tytuł *W mirie oswojennych prostranstw*, co oznacza zarówno „przestrzeń uporządkowaną" jak i „uczłowieczoną" — idem, *Mif...*, s. 12-29.

[148] Por. A. Walicki, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, a także W. Kantor, *W poiskach licznosti: Opyt russkoj klassiki*, Moskwa 1994.

jeszcze raz podkreślić, że każdy z rosyjskich myślicieli-prowidencjalistów dochodził w końcu do głównego pytania Dostojewskiego o możliwość nieśmiertelności ludzkiej duszy poza granicami euklidesowo-heglowskiej Historii[149]. Najbardziej charakterystyczny szlak przeszedł tutaj zarówno Czaadajew jak i Sołowjow, podczas gdy dla Bierdiajewa i innych modernistów przełomu wieków (np. Mieriežkowskiego) zasada osobowej nieśmiertelności stanowiła już punkt wyjścia.

Jeszcze w *Listach filozoficznych* Czaadajew troszczył się głównie o to, aby człowiek nie zapomniał o swoim pochodzeniu i poprzez historyczną twórczość zespolił się ostatecznie z Bogiem — w takim światopoglądzie był wyraźnie obecny moment panteistyczny, a więc zdecydowanie apersonalny. Jednakże w swoim dalszym rozwoju autor *Listów* musiał sobie postawić pytanie o osobową nieśmiertelność:

> Moje *Ja* w śmierci nie zostaje przerwane, albowiem gdyby przestało istnieć moje *Ja*, nastąpiłoby zatracenie[150].

Podobną — jakkolwiek od Czaadajewa całkowicie niezależną — ewolucję przeżył Sołowjow, który u schyłku życia swoją ogólną zasadę *wszechjedności* dopełnił przenikliwą intuicją o konkretnym osobowym zmartwychwstaniu. Główny przedmiot jego sporu z Tołstojem stanowiło pytanie o możliwość wiecznego indywidualnego istnienia poza naturą i historią. Latem 1894 roku w liście do autora *Spowiedzi* napisał, że Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi jedyny i najważniejszy dowód na osobowe zmartwychwstanie wszystkich osób. Zarazem starał się przekonać swego adwersarza, że uznanie Wielkanocy byłoby logicznym zwieńczeniem jego etycznego systemu[151]. Tołstoj, rzecz jasna, nie dał się przekonać, a Sołowjow, jakby w rewanżu dostrzegł w jego obliczu rysy nadchodzącego Antychrysta.

Wszyscy omówieni przez nas rosyjscy myśliciele-teiści, którzy za swój *odległy* cel uważali „zatrzymanie czasu", za *aktualne* zadanie ludzkości uznawali twórczość i działalność w kulturowo-cywilizacyjnej przestrzeni procesu historycznego. Najbardziej dobitnie wyraził to Sołowjow w roku 1891, przestrzegając przed ślepą wiarą bez „oświecenia":

> 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*[152].

O Czaadajewie słusznie powiedziano, że Słowo stanowiło u niego oręż przeciwko „klasycznym przykładom barbarzyństwa" i dlatego wzbudziło ono tak gwałtowny sprzeciw w Mikołajowskiej Rosji[153]. Identycznie było w przypadku Bierdiajewa, jakkolwiek spośród

---

[149] Nieśmiertelność duszy była u późnego Dostojewskiego jedynym gwarantem etyki, o czym pisał w jednym z listów w lutym 1878 roku: „Teraz niech Pan sobie wyobrazi, że nie ma Boga i nieśmiertelności duszy (nieśmiertelność duszy i Bóg — to jedno, jedna i ta sama idea). Niech Pan powie, po co mam wtedy żyć uczciwie, czynić dobro, jeżeli wszystek umrę na ziemi? Bez nieśmiertelności cała sprawa polega tylko na tym, aby osiągnąć swój kres, a potem niech wszystko gore. 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 tego wynikałoby, że jedynie ludzki organizm nie podlega powszechnemu aksjomatowi i żyje jedynie dla *samozniszczenia*, a nie dla samozachowania (...)" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. XXX kn. 1: *Pis'ma 1878-1881*, Leningrad 1988 s. 10.

[150] P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 219.

[151] *Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. III, Sankt-Pietierburg 1911 s. 38-42.

[152] W. S. Sołowjow, *Sobranije soczinienij...*, t. V, Briussiel 1966 s. 380.

[153] W. Kantor, *„Imia rokowoje" (Duchownoje nasledije P. Ja. Czaadajewa i russkaja kultura)*,

całej trójki był on najwierniejszym synem epoki, co często skłaniało go do lekceważenia kultury w szestowowskim *quasi*-mistycznym duchu.

Współczesne badaczki, Galcewa i Rodnianskaja, bardzo słusznie określiły Sołowjowa mianem „oświeciciela"[154], ale — ponieważ autor *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* był przekonany o konieczności syntezy humanizmu z chrześcijaństwem— do tego określenia należy koniecznie dodać predykat „chrześcijański". Trzeba zarazem przypomnieć, że termin „oświecicielstwo", który dzisiaj jest odnoszony przede wszystkim do światopoglądu ludzi lat 60. (Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew, Sałtykow-Szczedrin), może szukać swojej genezy w religijnym humanizmie młodego Kiriejewskiego, Czaadajewa oraz późnego Gogola, który w *Wybranych fragmentach z korespondencji do przyjaciół* napisał:

> Powtarzamy, że nadal jeszcze nie rozumiemy, co oznacza „oświecenie". Jeszcze nawet nie zastanawialiśmy się nad tym, skąd przyszło to słowo i co ono oznacza. Słowa tego nie ma w żadnym z języków, jest tylko u nas. Oświecić — nie oznacza nauczyć, ani nawet wykształcić, czy też objaśnić, lecz przede wszystkim — przeniknąć człowieka we wszystkich jego aspektach, a nie tylko w umyśle, przeprowadzić jego naturę poprzez pewien oczyszczający ogień. Słowo to zostało wzięte z naszej Cerkwi, która wypowiada je już prawie tysiąc lat, nie bacząc na wszystkie mroki i ciemne mgły, które ją zewsząd otaczały. Archijerej nieprzypadkiem podczas uroczystej służby swojej, podnosząc w obu rękach trójczłonowy świecznik, symbolizujący Boga-Trójcę, i świecznik dwuczłonowy symbolizujący Jego zstępujące na ziemię Słowo w swej podwójnej naturze, zarówno boskiej jak i ludzkiej, wszystkich nimi oświeca, mówiąc „Światło Chrystusowe wszystkich was przenika"[155].

Pomimo błędnego przekonania Gogola, który sądził, że Cerkiew cały czas odgrywała w Rosji oświecicielską rolę[156], słowa te zawierają cenną intuicję o wzajemnym dopełnianiu się kultury i chrześcijaństwa. Takie właśnie przekonanie, które odrzucali rosyjscy immanentyści, stanowiło pierwszą podstawę historiozofii dwóch wielkich rosyjskich teistów: Czaadajewa i Sołowjowa[157].

Przeto najbardziej istotną różnicę pomiędzy oboma systemami charakteryzuje sposób, w jaki pojmowały one miejsce religii w historii człowieka i społeczeństw. Rosyjskie światopoglądy teistyczne opierały się na intuicji, że religia stanowi odpowiedź człowieka na istnienie sfery transcendentnej, a w obliczu przed-historycznego upadku człowieka w grzechu pierworodnym jej rola polega na odbudowie doskonałej więzi z Bogiem, w której

---

[w:] i d e m, *op. cit.*, s. 55. Za Tarasowem Kantor przytacza fakt, że ówcześni studenci Uniwersytetu Moskiewskiego zwrócili się z listem do szefa moskiewskiej cenzury, w którym wyrażali gotowość obrony czci Rosji z bronią w ręku.

[154] R. G a l c e w a, I. R o d n i a n s k a j a, *Proswietitiel: licznaja uczast' i żyzniennoje dieło Władimira Sołowjowa*, [w:] S. M. Ł u k j a n o w, *O Władimirie Sołowjowie w jego mołodyje gody*, kn. III, wyp. II, Moskwa 1990 s. 317.

[155] N. W. G o g o l, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992 s. 118-119.

[156] Warto zauważyć, że współcześnie wydany przez Wałaamski Monaster Przemienienia Pańskiego *Oświeciciel* Iosifa Wołockiego został opatrzony przedmową cerkiewnego wydawcy, której stylistyka ma skłaniać ku wnioskowi, że jedno z głównych współczesnych zadań historycznego dzieła stanowi przestroga przed... gnębiącymi Rosję Żydami — I. W o ł o c k i j, *Proswietitiel*, Moskwa 1993 s. 11; 17-18.

[157] Interesujące, że oświecicielski wymiar myśli Aksakowów, Koszelowa, Kiriejewskich i Chomiakowa dostrzegał nawet taki przeciwnik słowianofilstwa jak Czernyszewski — N. G. C z e r n y s z e w s k i j, *Izbrannyje filosofskije soczinienija*, t. I, Moskwa–Leningrad 1950 s. 501-502. Również znacznie przed Besançonem autor *Szkiców o gogolowskim okresie literatury rosyjskiej* (1855) dostrzegł, że słowianofilstwo „zostało do nas przywiane z Zachodu" i „nie ma w nim ani jednej (zdecydowanie *ani jednej*) istotnej myśli, która nie byłaby zapożyczona od pewnych drugorzędnych francuskich i niemieckich pisarzy" — *ibidem*, s. 510.

zarazem nie zatraci się indywidualność ludzkiej osoby. Tymczasem w światopoglądach immanentnych nie było miejsca na żaden pozahistoryczny upadek, a w zależności od tego, czy miały one charakter oświeceniowy, czy też heglowski lub marksistowski, sądzono tutaj, że kryzysy następowały jedynie w pewnych epokach (tak rosyjskie neo-oświecenie, czyli Czernyszewski i Pisariew, twierdziło o historycznym Średniowieczu), albo w ogóle nie miały miejsca. W dziejach bowiem zawsze dokonywał się przyrost postępu mierzony albo obiektywną sferą duchową (teza Hercena z okresu „faustycznego heglizmu"), albo rozwojem „oświecenia" (Czernyszewski), ewentualnie — poziomem wzrostu „sił wytwórczych" (pogląd Plechanowa). Religia stanowiła tu przesąd (teza neo-oświecenia) lub określony i racjonalny historyczny moment, jakkolwiek i on od XVIII wieku zaczął się stawać przesądem, a w czasach aktualnych miał już jedynie służyć jako oręż klasy posiadającej w procesie społecznej walki o dobra ekonomiczne (pogląd wzorującego się na Engelsie Plechanow).

Podczas gdy w rosyjskich światopoglądach teistycznych ponadhistoryczna Prawda — zgodnie z tym, co powiedziano w Nowym Testamencie (J 8, 32; por. Ga 4, 13) — miała *wyzwalać* człowieka, to w rosyjskich światopoglądach a-teistycznych lub anty-teistycznych *stricte* historyczna Prawda miała *uszczęśliwiać* ludzi (Czernyszewski) albo czynić ich wolnymi w granicach przyrodniczo-socjologicznej *konieczności* (Plechanow)[158]. Engels twierdził, że jedynym kryterium prawdy jest skuteczność praktycznych działań[159], a w brudnopisie powieści *Co robić?* zachował się fragment, zgodnie z którym ludzie poznają prawdę dla własnego ziemskiego szczęścia: „Zrozumcie prawdę, a ona was uszczęśliwi"[160]. Tymczasem we wcześniejszym światopoglądzie Czaadajewa, którego śladami pójdzie potem zarówno Sołowjow jak i Bierdiajew, ponadhistoryczna nie mogła dawać utylitarnego szczęścia. Wręcz przeciwnie, autor *Listów filozoficznych* sądził, że samozadowolenie może być wyłącznie udziałem głupca[161].

Na obydwu antypodach rosyjskiej myśli było obecne przekonanie o potrzebie postępu w granicach historycznego procesu. Jedni jednak rozumieli ten postęp jako akt duchowo-materialny (Hercen, Czernyszewski) lub też czynność materialno-duchową (Plechanow), dokonującą się w immanentnych granicach historycznej przestrzeni, podczas gdy dla drugich był on realizowany w świecie wyłącznie dlatego, że jego geneza i cel miały charakter transcendentny. Głównym głosicielem tego ostatniego poglądu był Czaadajew, który opierał swe przekonania na jednej z tez Ewangelii: „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane" (Mt 6, 33)[162].

Obecny u Plechanowa — wbrew temu co „ojciec rosyjskiego marksizmu" sam twierdził — mistyczny moment światopoglądowy był pochodną tezy, że materia jest wieczna. Odpowiadając na średniowieczne pytanie, czy świat został stworzony, czy też istniał wiecznie, Plechanow odpowiadał, że swoistym demiurgiem Historii jest materia[163], a człowiek stanowi

---

158 Genetycznie jest to stoickie rozumienie wolności, przejęte następnie przez Spinozę, Hegla i Engelsa — L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988 s. 325.

159 *Ibidem*, s. 333.

160 N. G. Czernyszewskij, *Czto dielat'?...*, s. 356.

161 P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 213. Identyczny pogląd ogłosił agnostyk Mill, który przez pewien czas był ideologicznym bożyszczem Czernyszewskiego: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnią; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem" — J. S. Mill, *Utylitaryzm*, Warszawa 1959 s. 18, tłum. M. Ossowska. Jednakże to, co Mill jako uczeń Oświecenia uważał za zasadę największego szczęścia (przyjemność i brak cierpienia), dla potomka Średniowiecza, Czaadajewa, było właśnie miarą umysłowego poziomu głupca.

162 P. Ja. Czaadajew, *op. cit.*, t. I s. 174.

163 G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. II, Moskwa 1956 s. 36.

ostatnie ogniwo ewolucji natury[164]. Rosyjscy immanentyści często zachowywali się jak „fanatycy ziemskiej religii, fantaści królestwa człowieka, a nie królestwa Bożego"[165]. Było to związane — podobnie jak u rosyjskich teistów — z poszukiwaniem światopoglądu integralnego. Annienkow w latach 70. napisał, że po lewej stronie rosyjskiej myśli ciągle poszukiwano „integralnego socjalizmu" oraz „naukowego objaśnienia dla *poczucia* niezadowolenia, z którego socjalizm pochodził", a zarazem starano się nakreślić taki plan wspólnoty socjalnej, w której praca i przyjemność istniałyby nierozerwalnie obok siebie[166]. Dla tego właśnie światopoglądu Plechanow poszukiwał podstawy filozoficznej: „Na czym polega zadanie filozofii? Na tym (...), aby zbadać ostateczne podstawy poznania i bytu i zrozumieć wszystko, co istnieje, w powiązaniu z tymi podstawami"[167]. Plechanowowi, podobnie jak znaczącej większości rosyjskich teistów, był obcy jakikolwiek sceptycym. Kantowska „rzecz sama w sobie" była dla niego czymś w rodzaju „poetyckiego" albo „idealnego" Boga. Rosyjski marksista, podobnie jak antysceptyk Czernyszewski, dostrzegał powinowactwo Boga ojców Kościoła z *Ding an sich* królewieckiego myśliciela[168].

Obydwa skrzydła rosyjskiej myśli głosiły praktyczny wymiar filozofii. Dla opisu ideologii Hercena przed emigracją użyliśmy określenia „heglizm faustyczny". Jak pamiętamy, autor *Listów o badaniu przyrody* rozumiał misję Fausta w duchu anty-teistycznego praktycyzmu. Na początku XX wieku do tej kwestii powrócił Bułgakow, pisząc w obcym Hercenowi antyoświeceniowym i antyracjonalistycznym duchu:

> Faust symbolizuje europejską myśl, która wyrzekła się opieki teologicznej i próbowała poruszać się o własnych siłach (...). Historyczny Faust, czyli ludzkość XVIII wieku, wychodzi ze swojego zacisza na arenę społecznej walki, dąży do przezwyciężenia własnych wątpliwości, chce się zatracić w działalności dla społeczeństwa. (...) Wyraźnie widać, że Faust z drugiej części [poematu Goethego – G. P.] jest już synem XIX wieku, głosicielem społecznej działalności, moralności społecznej. Krótko mówiąc, zgrzybiały i umierający Faust, staje się prorokiem socjalizmu XIX stulecia[169].

Myśl Hercena z okresu przed emigracją stanowiła właśnie konkretny wariant rosyjskiego światopoglądu, który od myśli przechodził do działania, pozostając zarazem w opozycji względem wszelkiej transcendencji i odrzucając indywidualną nieśmiertelność osoby. Warto raz jeszcze podkreślić, że intuicja o praktycznych zadaniach filozofii stanowiła również centrum światopoglądu rosyjskich teistów. Takie przekonania mogli oni opierać na tezie Schellinga, że filozofia jako nauka teoretyczna już dawno zakończyła swoją misję[170].

Jednakże nie wszyscy rosyjscy myśliciele wyrażali radość z podobnego nieoddzielania myśli od życia. Ideowy współtowarzysz Dostojewskiego[171], Grigorjew, odniósł się do tej kwesii niezwykle krytycznie w roku 1864 w piśmie „Epocha", jakkolwiek odrzucał on wyłącznie światopogląd ateistyczny:

---

164 *Ibidem*, s. 44.

165 Por. A. I. Giercen, *op. cit.*, t. XVI: *Statji iz „Kołokoła" i drugije proizwiedienija 1862-1863 godow*, Moskwa 1959 s. 151.

166 P. W. Annienkow, *op. cit.*, s. 307.

167 G. W. Plechanow, *op. cit.*, t. III, Moskwa 1957 s. 614.

168 *Ibidem*, t. II s. 42.

169 S. Bułgakow, *Iwan Karamazow (w romanie Dostojewskogo „Bratja Karamazowy") kak filosofskij tip*, [w:] idem, *Ot marksizma k idiealizmu. Sbornik statiej (1896-1903)*, Frankfurt a. Main 1968 s.107

170 Por. Je. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, t. I, Moskwa 1995 s. 61.

171 Charakterystyczna dla rosyjskiej myśli, przechodzącej od kontemplacji do czynu, jest rozmowa Raskolnikowa z pokojówką: „Dlaczego teraz nic nie robisz? — Robię... — niechętnie i oschle odrzekł Raskolnikow. — Co robisz? — Pracuję. — Jak pracujesz? — Myślę" — F. M. Dostojewskij, *op. cit.*, t. VI s. 26.

Rosyjski romantyzm w ten sposób odróżnia się od obcych romantyzmów, iż każdą myśl, choćby niedorzeczną i śmieszną, doprowadza do skrajności, a przy tym — czyni to w praktyce. Niemiec na przykład, może wywodzić rodzaj ludzki od małpy, i zarazem wypełniać wszelkie, w tym również pastorskie obowiązki. (...) Wielki Hegel, jak powiada znany skandalista Heine, wypowiedział się lekceważąco w dyskusji o planetach niebieskich, a potem zabrał się spokojnie do wista. (...) Ale my jesteśmy narodem o niespożytej energii, w pewnym sensie grubiańsko-prymitywnym. Myśl nie może się u nas oddzielić od życia[172].

Jednak to, co w planie teoretycznym stanowiło niejako słabość rosyjskiej myśli, zarówno po jej immanentnej jak i transcendentnej stronie, w procesie sprawdzania idei miało już swój wielki empiryczny wymiar. Dostojewski w połowie lat 70. stwierdził, że „u nas idea nagle spada na człowieka niczym ogromny kamień, i przydusza go — i oto człowiek wije się pod nią, a wyzwolić się nie może"[173]. Myśl rosyjska 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 teraźniejszości i przeszłości oraz — przede wszystkim — dla przewidywania istoty dnia przyszłego. Taki właśnie wymiar miał zarówno „faustyczny heglizm" Hercena jak i „heglizm transcendentny" Sołowjowa z „prawem historycznego rozwoju" w jego centrum. Ten ostatni myśliciel już w młodości potrafił krytycznie opisać takie systemy, które zbyt prędko chcą sprawdzić ideę w sensie praktycznym. Pisał o nich, że „wpędzają świat ludzki w stan umysłowego zamętu"[174], a ich niebezpieczeństwo polega na tym, że „wydumane w gabinetach i szkołach, wychodzą na ulice i place"[175].

Sama historia po 1917 roku bardzo surowo obeszła się z marzeniami rosyjskich a-teistów i anty-teistów o stworzeniu dobrego, pięknego i sprawiedliwego świata wyłącznie wysiłkiem wyzwolonego od religijnych „przesądów" człowieka. Przewidywany z naukową konsekwencją przez Engelsa i Plechanowa „skok z królestwa konieczności do królestwa wolności" okazał się w rosyjskiej przestrzeni historycznej runięciem w duchową, kulturową i cywilizacyjną przepaść. Wbrew marzeniom Hercena, Czernyszewskiego, Ławrowa, Plechanowa historia tworzona bez Boga lub wbrew Bogu stawała się również *antyludzka*, *antyhumanistyczna*. Jej prawdziwy opis odnajdujemy zarówno w *Archipelagu Gułag* Sołżenicyna, jak i w *Roku 1984* Orwella. W Orwellowskiej Oceanii Ministerstwo Prawdy zajmuje się kłamstwem, Ministerstwo Pokoju — organizuje wojnę, a Ministerstwo Miłości — w systematyczny sposób szerzy nienawiść. W okresie od Hercena do Lenina i Stalina rosyjski anty-teizm przemienił się z motyla w poczwarkę, której jedyną i rzeczywiście nieuchronną przyszłością była powolna śmierć i rozkład. Eksperyment się nie powiódł, jako że człowieka — właśnie ze względu na jego Boże pochodzenie — nie można przekształcić w socjalną śrubkę. Straty duchowe i materialne będą teraz w nowej Rosji odrabiane mozolnie przez następne dziesięciolecia. Zabijać i niszczyć można, rzecz jasna, również w imię fałszywie pojmowanego Boga, a historia innych epok i obszarów dostarcza nam przykładów wielu podobnych tragicznych aktów. I tu ma rację liberalizm, który nie widzi żadnej różnicy między t a k i m pojmowaniem Boga i człowieka a bezbożnym totalitaryzmem. Jednakże w rosyjskich dwudziestowiecznych dziejach przyczyną zbrodni stała się ideologia głosząca konieczność szczęścia dla samodzielnego przyrodniczo-historycznego człowieka.

---

[172] A. G r i g o r j e w, *Moi litieraturnyje i nrawstwiennyje skitalczestwa*, [w:] i d e m, *Wospominanija*, red. B. F. Jegorow, Moskwa 1988 s. 58-59.

[173] F. M. D o s t o j e w s k i j, *op. cit.*, t. XXIII, Leningrad 1981 s. 24.

[174] W. S. S o ł o w j o w, *op. cit.*, t. II s. V.

[175] *Ibidem*, s. 12.

Przypomnijmy, że Ławrow — który obok Hercena i Plechanowa był w Rosji jednym z głównym przeciwników transcendentnej religii — w *Listach historycznych* napisał, że „gdy nowi chrześcijańscy cudotwórcy zaczęli wymagać od potomków Arystotelesa, Archimedesa i Epikura, aby myśleli o tym, o czym myśleć się nie da, to krytyka zamilkła, nauka była pogrzebana, a filozofia stała się niewolnicą, dlatego że przedstawiciele tych dziedzin albo wyalienowali się, albo też ulegli wpływom tych mas, którym były obce sprawy umysłowe"[176]. Ławrow pisał tutaj — formalnie w duchu szestowowskim, odwrotnie jednak wartościując — o niemożności pogodzenia Aten z Jerozolimą. Tragedią rosyjskiej myśli było to, czego Ławrow nie zdołał przewidzieć, a mianowicie fakt, że rosyjscy rewolucyjni następcy racjonalno-ateistycznych Aten, a zarazem nieprzyjaciele religijnej Jerozolimy, wkrótce stali się również wrogami człowieka, jego nauki i wolności. A jednak taki antyhumanizm był już zawarty w antropocentryzmie samego Ławrowa, który żywił przekonanie, że „przyszłe braterstwo ludzkie" nie powinno być okupione „ani jedną zbędną kroplą krwi", co nie przeszkadzało mu twierdzić, że bez krwi się nie obejdzie[177]. W roku 1868 napisał, że dopóki praktyczne ideały są rozwijane na poziomie „ducha ludzkiego", dopóty „ich krytyka jest rzeczą obowiązkową" — w innym przypadku mogłyby się one stać „ideałami potwornymi". Gdy jednak przychodzi moment wcielania ideałów w formy społeczne, to wtedy „krytyka" powinna chwilowo zamilknąć, tak aby cała energia jednostki i społeczeństwa została skierowana na praktyczne urzeczywistnianie ideału. Mówiąc inaczej, dla tego celu niezbędny jest „*religijny* stosunek" do owego ideału[178]. Sam Ławrow dostrzegał spore potencjalne niebezpieczeństwa związane z faktem „zawieszenia krytyki", co w przypadku rewolucji oznacza wszak przekreślenie norm moralnych:

> Rzecz jasna, minuta, w której powinna skończyć się krytyka, i minuta, w której ma ona zostać wznowiona, nie mogą zostać określone obiektywnie i wiele zła może wyniknąć z tego, że okres religijnego stosunku do idei praktycznej będzie nadmiernie wydłużony albo nadmiernie skrócony[179].

Przeto kryterium oceny, która kropla krwi jest jeszcze potrzebna, a która będzie w tym równaniu niepotrzebną już rozrzutnością, znajduje się wyłącznie w świadomości krytycznej jednostki, mającej przed oczyma matematyczny wzorzec socjalnego braterstwa i szczęśliwości. Trudno nie dostrzec, że identycznie rozumował u Dostojewskiego Raskolnikow, a po nim — dwudziestowieczni głosiciele i realizatorzy komunistycznej utopii w ZSRR.

∴

Każdy, kto kończy pracę podobną do powyższej, musi sobie u kresu zadać pytanie, czy w jego przypadku nie sprawdziła się ostateczna intuicja z biblijnej Mądrości Syracha (Eklezjastyk): „Kiedy człowiek myśli, że skończył, to nawet nie rozpoczął" (Syr 18, 7). Prawdziwość tego stwierdzenia mógłby potwierdzić długi katalog spraw powyżej nie załatwionych, który z trudem zmieściłby się w kolejnym rozdziale tej książki. Sądzimy jednak, że udało się nam — poprzez teksty — zarysować i unaocznić najbardziej ogólny problem myśli rosyjskiej, czyli jej stosunek względem Boga i człowieka jako historycznego działacza. Myślimy zarazem, że właśnie z tego punktu widzenia mogłyby zostać zbadane

[176] P. Ł. Ławrow, *op. cit.*, t. II, Moskwa 1965 s. 71.

[177] *Ibidem*, s. 477-478.

[178] *Ibidem*, t. I s. 618.

[179] *Ibidem*, t. I s. 618.

inne rosyjskie światopoglądy, dla których omówienia zabrakło miejsca w powyższej syntezie. Warto również podejmować próby unaoczniania podobieństw poziomych, czyli wskazywania takich miejsc, w których — przykładowo — immanentny humanizm późnego Bielińskiego i Hercena okaże się spokrewniony z chrześcijańskim humanizmem Czaadajewa i Sołowjowa. Inne zadanie może polegać na wykazywaniu niebezpieczeństw związanych z *holistycznym* charakterem zarówno immanentnych jak i transcendentnych rosyjskich światopoglądów, a także z ich pospiesznym przekładaniem norm teoretycznych na programy praktyczne. Ale zapewne najciekawsze rezultaty dałoby podjęcie powyższych kwestii w aspekcie naszej współczesności, czyli próba odpowiedzi na pytanie: *Czy daje coś współczesnej Rosji i Europie rosyjska myśl epoki nowożytnej?*

Najcenniejszą intuicję rosyjskiej myśli stanowi bez wątpienia pogląd o wzajemnym dopełnianiu się kultury (Aten) i religii (Jerozolimy). Rosyjski teizm, a przynajmniej teizm ponadnarodowy, który głosili Czaadajew, Sołowjow i Bierdiajew, miał nie tylko transcedentny, lecz również uniwersalistyczny wymiar. W tym istotnym punkcie był zbieżny z podstawowym ideałem okcydentalistów: Bielińskiego i Hercena. Pogląd o łączności Rosji z Europą, ale dopiero dopełniony Sołowjowowską intuicją o potrzebie syntezy Jerozolimy z Atenami, stanowi do dzisiaj najbardziej wartościowy element niezwykłej przestrzeni rosyjskiej myśli nowożytnego okresu.

BIBLIOTEKA GŁÓWNA

Bibliografia

I. Dzieła źródłowe

Najpierw w porządku alfabetycznym podane są adresy bibliograficzne dzieł siedmiu głównych autorów, których nazwiska pojawiają się w tytułach odpowiednich rozdziałów, a następnie przywołane są edycje innych myślicieli rosyjskich cytowanych w powyższej pracy.

B i e l i n s k i j Wissarion Grigorjewicz, *Polnoe sobranije sočinienij*, t. I-XIII, Moskwa: Izdatielstwo Akadiemii Nauk SSSR 1953-1959.

i d e m, *Sobranije sočinienij w trioch tomach*, pod obszczej riedakcyjej F. M. Gołowienczenko, Moskwa: OGIZ, Gosudarstwiennoje Izdatielstwo Chudożestwiennoj Litieratury 1948.

B i e r d i a j e w Nikołaj Aleksandrowicz, *Eticzeskaja problema w swietie filosofii idiealizma*, [w:] *Problemy idiealizma. Sbornik statiej*, Moskwa: Izdatielstwo Moskowskogo Psichołogiczeskogo Obszczestwa 1902, s. 91-136.

i d e m, *Duchownyj krizis intielligiencyi. Statji po obszczestwiennoj i rieligioznoj psichołogii 1907-9*, Sankt-Pietierburg: Tipografija „Obszczestwiennaja Polza" 1910.

i d e m, *Sub speciae aeternitatis. Opyty filosofskije, socyalnyje i litieraturnyje*, Sankt-Pietierburg: Izdanije M. B. Pirożkowa 1907.

i d e m, *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, Moskwa: Towariszczestwo Tipografii A. I. Mamontowa 1912.

i d e m, *Konstantin Leontjew. Oczerk iz istorii russkoj rieligioznoj mysli*, Paris: Ymca-Press 1926.

i d e m, *Marksizm i rieligija (Rieligija, kak orudije gospodstwa i ekspłuatacyi)*, Paris–Warszawa: Ymca-Press–Dobro 1929.

i d e m, *Christianstwo i klassowaja bor'ba*, Pariż-Ymca-Press 1931.

i d e m, *Opyt eschatołogiczeskoj mietafiziki (Tworczestwo i objektiwacyja)*, Pariż: Ymca-Press 1947.

i d e m, *Smysł istorii. Opyt filosofii czełowieczeskoj sud'by*, Paris: Ymca-Press 1969.

i d e m, *O rabstwie i swobodie czełowieka (Opyt piersonalisticzeskoj filosofii)*, Paris: Ymca-Press 1972.

i d e m, *Samopoznanije (opyt filosofskoj awtobiografii)*, Paris: Ymca-Press 1983 [= *Sobranije sočinienij*, t. I].

i d e m, *Smysł tworczestwa. Opyt oprawdanija czełowieka*, Paris: Ymca-Press 1985 [= *Sobranije sočinienij*, t. II].

i d e m, *Filosofija swobody. Smysł tworczestwa*, Moskwa: Izdatielstwo „Prawda" 1989.

i d e m, *Tipy rieligioznoj mysli w Rossii*, Paris: Ymca-Press 1989 [= *Sobranije sočinienij*, t. III].

i d e m, *Duchownyje osnowy russkoj riewolucyi*, Paris: Ymca-Press 1990 [= *Sobranije sočinienij*, t. IV].

i d e m, *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, Moskwa: „Nauka" 1990.

i d e m, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichołogii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa: Filosofskoje Obszczestwo SSSR 1990.

idem, *Filosofskaja istina i intielligientskaja prawda*, [w:] *Wiechi. Iz głubiny*, Moskwa: Izdatielstwo „Prawda" 1991.

Nikołaj Bierdiajew o russkoj filosofii, t. I-II, Swierdłowsk: Izdatielstwo Uralskogo Uniwiersitieta 1991.

idem, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieżja: Bierdiajew, Fiedotow*, sostawitiel i otwietstwiennyj riedaktor: A. F. Zamalejew, Sankt-Pietierburg: „Nauka", Sankt-Pietierburgskoje Otdielenije 1992, s. 35-258.

idem, *O naznaczenii czełowieka*, Moskwa: Izdatielstwo „Riespublika" 1993.

idem, *Filosofija swobodnogo ducha*, Moskwa: Izdatielstwo „Riespublika" 1994.

idem, *Filosofija tworczestwa, kultury i iskusstwa w dwuch tomach*, Moskwa: Izdatielstwo „Isskustwo", ICzP „Liga" 1994.

idem, *Carstwo ducha i carstwo kiesaria*, Moskwa: Izdatielstwo „Riespublika" 1995.

idem, *Istina i otkrowienije. Prolegomieny k kritikie Otkrowienija*, Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta 1996.

Czaadajew Piotr Jakowlewicz, *Soczinienija i pis'ma*, pod riedakcyjej M. I. Gerszenzona, t. I-II, Moskwa: Put' 1913-1914.

idem, *Soczinienija*, sostawlenije, podgotowka tieksta i primieczanija W. Ju Proskurinoj, Moskwa 1989.

idem, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. I-II, Moskwa: Izdatielstwo „Nauka" 1991.

Czechow Anton Pawłowicz, *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem w tridcati tomach*, Moskwa: Izdatielstwo „Nauka" 1974-1988.

Czernyszewskij Nikołaj Gawriłowicz, *Połnoje sobranije soczinienij w piatnadcati tomach*, pod obszczej riedakcyjej B. Ja. Kirpotina, B. P. Koz'mina, P. I. Lebiediewa-Polanskogo, N. L. Mieszczeriakowa, I. D. Udalcowa, Je. A. Cechiera, N. M. Czernyszewskoj, t. I-XVI, Moskwa: Gosudarstwiennoje Izdatielstwo „Chudożestwiennaja Litieratura" 1939-1953.

idem, *Izbrannyje filosofskije soczinienija*, pod obszczej riedakcyjej i s priedisłowijem M. M. Grigorjana, t. I-III, Moskwa–Leningrad: Gosudarstwiennoje Izdatielstwo Politiczeskoj Litieratury 1950-1951.

idem, *Czto diełat'? Iz rasskazow o nowych ludiach*, izdanije podgotowili T. I. Ornatskaja i S. A. Riejsier, Leningrad: Izdatielstwo „Nauka" 1975.

idem, *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa: Izdatielstwo „Mysl" 1986-1987.

Giercen Aleksandr Iwanowicz, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Moskwa: Izdatielstwo Akademii Nauk SSSR, Izdatielstwo „Nauka" 1954-1966.

Plechanow Gieorgij Walentinowicz, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, Moskwa: Gosudarstwiennoje Izdatielstwo Politiczeskoj Litieratury 1956-1958.

idem, *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, pod riedakcyjej D. Riazanowa, t. I-III, Moskwa–Leningrad: Gosudarstwiennoje Izdatielstwo 1925.

Sołowjow Władimir Siergiejewicz, *Sobranije soczinienij*, t. I-XII, Briussiel: Foyer Oriental Chrétien, Izdatielstwo „Żyzń s Bogom" 1966-1969.

Pis'ma Władimira Siergiejewicza Sołowjowa, pod riedakcyjej E. L. Radłowa, t. I-III, Sankt-Pietierburg: „Obszczestwiennaja Polza" 1908-1911.

idem, *Pis'ma*, t. IV, pod riedakcyjej E. L. Radłowa, Pietierburg: Izdatielstwo „Wriemia" 1923.

idem (V. Soloviev), *L'idée russe*, Paris 1888.

idem, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889.

idem, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne 1978.

∴

Antołogija mirowoj filosofii w czetyrioch tomach, t. 4: *Filosofskaja i socyołogiczeskaja mysl narodow SSSR XIX w.*, Moskwa 1972.

Annienkow Pawieł Wasiljewicz, *Litieraturnyje wospominanija*, Moskwa 1960.

Bakunin Michaił Aleksandrowicz, *Sobranije soczinienij i pisiem 1828-1876*, t. I-IV, Moskwa 1934-1935.

idem, *Filosofija. Socyołogija. Politika*, Moskwa 1989.

Bułgakow Siergiej Nikołajewicz, *Ot marksizma k idiealizmu. Sbornik statiej (1896-1903)*, Frankfurt a. M. 1968.

idem, *Dwa grada. Issledowanija o prirodie obszczestwiennych idieałow*, t. I-II, Westmead, Farnborough Hants., England 1971 (reprint wydania z 1911 roku).

Chomiakow Aleksiej Stiepanowicz, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. I-VIII, Moskwa 1900-1907.

Cziczerin Boris Nikołajewicz, *Wospominanija*, Moskwa 1991.

Dostojewskij Fiodor Michajłowicz, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Leningrad 1972-1990.

Ern Władimir Francewicz, *Soczinienija*, Moskwa 1991.

Fiodorow Nikołaj Fiodorowicz, *Filosofija obszczego dieła. Statji, mysli i pis'ma*, izdannyje pod riedakcyjej W A. Kożewnikowa i N. P. Pietiersona, t. I-II, Wiernyj–Moskwa 1906-1913.

Florienskij Pawieł Aleksandrowicz, *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj tieodicei w czetyrnadcati pis'mach*, Moskwa 1914.

idem, *Soczinienija w czetyrioch tomach*, t.1: Moskwa 1994, t. II: 1996 (pozostałe tomy w przygotowaniu).

Fonwizin D. I., *Sobranije soczinienij w dwuch tomach*, t. I- II, Moskwa 1959.

Frank Siemion Ludwigowicz, *Swiet wo t'mie. Opyt christianskoj etiki i socyalnoj filosofii*, Paryż 1949.

idem, *Riealnost' i czełowiek. Mietafizika czełowieczeskogo bytija*, Paryż 1956.

Gogol Nikołaj Wasiljewicz, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992.

Grigorjew Apołłon Aleksandrowicz, *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa 1990.

idem, *Wospominanija*, Moskwa 1988.

Iwanow Wiaczesław Iwanowicz, *Rodnoje i wsielenskoje*, Moskwa 1994.

K. Leontjew. Nasz sowriemiennik, Pietierburg 1993.

Karamzin Nikołaj Michajłowicz, *Soczinienija w dwuch tomach*, Leningrad 1984.

Kawielin Konstantin Dmitrijewicz, *Sobranije soczinienij*, t. I-IV, Sankt-Pietierburg, b.d. [1897-1900].

idem, *Nasz umstwiennyj stroj. Statji po filosofii russkoj istorii i kultury*, Moskwa 1989.

Jurkiewicz Pamfił Daniłowicz, *Filosofskije proizwiedienija*, Moskwa 1990.

Kiriejewskij Iwan Wasiljewicz, *Izbrannyje statji*, Moskwa 1984.

Kropotkin Piotr Aleksiejewicz, *Etika*, Moskwa 1991.

Leontjew Konstantin Nikołajewicz, *Wizantizm i Sławianstwo*, Moskwa 1876.

idem, *Wostok, Rossija i Sławianstwo. Sbornik statiej*, t. 2, b.m. , 1966.

Ławrow Piotr Ławrowicz, *Filosofija i socyologija. Izbrannyje proizwiedienija w dwuch tomach*, Moskwa 1965.

Łunin Michaił Siergiejewicz, *Pisma iz Sibirii*, Moskwa 1987.

Mierieżkowskij Dmitrij Siergiejewicz, *Bolnaja Rossija. Izbrannoje*, Leningrad 1991.

Odojewskij Władimir Fiodorowicz, *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa 1981.

Pieriepiska L. N. Tołstogo s N. N. Strachowym, Sankt-Pietierburg 1913.

Pisariew Dmitrij Iwanowicz, *Izbrannyje soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa 1934-1935.

Puszkin Aleksandr Siergiejewicz, *Połnoje sobranije soczinienij w diesiati tomach*, Moskwa–Leningrad 1951.

Samarin Jurij Fiodorowicz, *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1996.

Sołowjow Siergiej Michajłowicz, *Bogosłowskije i kriticzeskije oczerki*, Tomsk 1996.

Szestow Lew Isaakowicz, *Dobro w uczenii gr. Tołstogo i F. Nitsze (Fiłosofija i propowied')*, Paryż 1971.

idem, *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja fiłosofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, Paris 1964.

T. N. Granowskij i jego pieriepiska, t. I-II, Moskwa 1897.

Tiutczew Fiodor Iwanowicz, *Połnoje sobranije soczinienij*, Sankt-Pietierburg 1913.

Tkaczow Piotr Nikiticz, *Kładiezi mudrosti rossijskich fiłosofow*, Moskwa 1990.

Tołstoj Lew Nikołajewicz, *Sobranije soczinienij w dwadcati dwuch tomach*, Moskwa 1978-1985.

Turgieniew Iwan Siergiejewicz, *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem w 28 tomach*, Moskwa–Leningrad 1960-1968.

idem, *Sobranije soczinienij w dwienadcati tomach*, Moskwa 1975-1979.

Zapiski, statji i pis'ma diekabrista I. D. Jakuszkina, Moskwa 1951.

II. Prace ogólne i teoretyczne

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1-2, Warszawa 1985.

Asnaghi A., *Storia ed eschatologia del pensiero russo*, Genova 1975.

Awierincew S., *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie. Próba orientacji*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak", R. XLVII: 1995, nr 478, s. 4-14.

idem, *Grieczeskaja „litieratura" i bliźniewostocznaja słowiesnost (protiwostojanije i wstriecza dwuch tworczeskich princypow)*, [w:] idem, *Ritorika i istoki jewropiejskoj litieraturnoj tradicyi*, Moskwa 1996, s. 13-75.

idem, *Christianskij aristotielizm kak wnutrienniaja forma zapadnoj tradicyi i problemy sowriemiennoj Rossii*, [w:] idem, *Ritorika i istoki jewropiejskoj litieraturnoj tradicyi*, Moskwa 1996, s. 319-328.

Berkenkopf G., *Welterlösung — ein geschichtlicher Traum Rußlands*, München 1962.

Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.

Besançon A., *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977.

Chorużyj S. S., *Posle pierierywa. Puti russkoj fiłosofii*, Sankt-Pietierburg 1994.

Congar Y., *Essais oecuménique. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris 1984.

Continuity and Change in Russian and Soviet Thought, red. E. J. Simmons, Cambridge (Mass.) 1955.

Copleston F., *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame 1986.

Czełowiek i obszczestwo w russkoj fiłosofii. Sbornik naucznych trudow, Kiemierowo (Kuzbas) 1995.

Dahm H., *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979.

Danzas Ju. (Ju. Nikołajew), *Katoliczeskoje bogopoznanije i marksistskoje biezbożyje*, Rim 1941.

Der Sinn der Geschichte, wyd. L. Reinisch, München 1961.

Dolenc I., *Dostoevsky and Christ. A Study of Dostoevsky's Rebellion against Belinsky*, Toronto 1978.

Evdokimov P., *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1986.

Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny, Wrocław 1987.

Filosofskaja encykłopiedija, t. I-V, Moskwa 1960-1970, red. F. W. Konstantinow.

Filosofskij encykłopiediczeskij słowar', Moskwa 1983.

Filosofy Rossii XIX-XX stoletij. Biografii, idiei, trudy, wyd. II rozszerzone, Moskwa 1995, red. P. B. Aleksiejew.

Florienskij P., *Obszczeczełowieczeskije korni idiealizma*, „Simwoł", nr 11: 1984, s. 171-193 (pierwodruk: Siergijew Posad 1909).

Florowskij G., *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983.

Frank S. L., *Matierializm kak mirowozzrienije*, Warszawa 1928.

idem, *Russkoje mirowozzrienije*, [w:] idem, *Duchownyje osnowy obszczestwa*, Moskwa 1992, s. 471-500.

Gałaktionow A. A., Nikandrow P. F., *Russkaja filosofija IX-XIX ww.*, Leningrad 1989.

Goerdt W., *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg–München 1984.

idem, *Russische Philosophie. Grundlagen*, München 1995.

Gilson E., *Chrystianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.

Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998.

Istorija filosofii w SSSR w piati tomach, t. I-V, Moskwa 1968-1988, red. W. Je. Jewgrafow.

Iwanow-Razumnik (Razumnik W. I.), *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli. Individualizm i mieszczanstwo w russkoj litieraturie i żyzni XIX wieka*, t. I-II, Sankt-Pietierburg 1907.

Jaeger W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

idem, *Humanizm i teologia*, wstęp: M. Plezia, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957.

idem, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960.

idem, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass. 1961.

Jakovenko B., *Filosofi russi: saggio di storia della filosofia russa*, Firenze 1925.

idem, *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1938.

Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem*, [w:] *Nauczanie papieskie*, III (1980), t. 2, Poznań–Warszawa 1986, s. 9-12.

Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.

Jan Paweł II, *Wspólne korzenie chrześcijańskiej Europy*, [w:] *Nauczanie papieskie*, IV (1981), t. 2, Poznań 1989, s. 246-248.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995.

Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen"*, Watykan 1995.

Jan Paweł II (Ioann Pawieł II), *Apostolskoje posłanije „Swiet s Wostoka" – „Orientale Lumen"*, Watikan 1995.

Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Kline G. L., *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968.

idem, *Pojednanie Kościoła wschodniego i zachodniego. Plan ekumeniczny Władimira Sołowjowa (1881-1896) i współcześni mu krytycy*, tłum. E. Okuljar, „Przegląd Powszechny", nr 3: 1992, s. 370-391.

Kłoczowski J. A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. z angielskiego T. Baszniak i M. Panufnik, Londyn 1987.

idem, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

Kowalczyk S., ks., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982.

Koyré A., *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950.

La cultura spirituale russa, wyd. L. Magarotto i D. Rizzi, Trento 1992.

Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.

Lewickij S. A., *Oczerki po istorii russkoj filosofii i obszczestwiennoj mysli*, t. I-II, Frankfurt 1980-1983.

Łosiew A. F., *Russkaja filosofija*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991, s. 67-95.

Łosskij N. O., *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 1991.

Lubac H. de, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet*, Salzburg 1950.

MacIntyre A., *Krótka historia etyki. Historia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.

Mamardaszwili M., *Lekcyi po anticznoj filosofii*, Moskwa 1997.

Mannheim K., *Ideologia a utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, posłowie: A. Podsiad, Warszawa 1984.

idem, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995.

Masaryk Th. G., *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, London–New York 1955.

Meinecke F., *Le origini dello Storicismo*, Firenze 1954.

Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.

Milukow P. N., *Iz istorii russkoj intielligiencyi. Sbornik statiej i etiudow*, izd. wtoroje, Sankt-Pietierburg 1902.

idem, *Oczerki po istorii russkoj kultury w trioch tomach*, t. I: *Ziemla, nasielenije, ekonomika, sosłowije, gosudarstwo*; t. II: *Wiera, tworczestwo, obrazowanije*; t. III: *Nacyonalizm i jewropieizm*, Moskwa 1993-1995.

Niebuhr H. R., *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, wstęp: J. Woźniakowski, Kraków1996.

Niebuhr R., *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, tłum A. Szostkiewicz, Kraków 1985.

Nivat G., *Vers la fin du mythe russe. Essais sur la culture russe de Gogol à nos jours*, Lausanne 1982.

idem, *Aspects religieux de l'athée russe*, „Cahiers du Monde russe et soviétique", t. XXIX (3-4): 1988, s. 415-426.

Papadopoulo A., *Introduction à la philosophie russe: des origines à nos jours*, Paris 1995.

Pieper J., *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981.

idem, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985.

Piovesana G., *Storia del pensiero russo 988-1988*, Milano 1992.

Radłow E. L., *Oczerk istorii russkoj filosofii*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991, s. 96-216.

Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.

Raszkowskij Je. B., *Graždanskoje obszczestwo: rieligioznoje izmierienije problemy*, „Put' ". Mieždunarodnyj Filosofskij Żurnał, nr 7: 1995, s. 130-153.

idem, *Sowriemiennoje miroznanije i filosofskaja tradicyja Rossii: o siegodniaszniem procztienii trudow Wł. Sołowjowa*, „Woprosy Filosofii", nr 6: 1997, s. 92-106.

Ratzinger J., *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1984.

Religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo, Napoli 1993.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłumacze różni, Warszawa 1985.

Russkaja filosofija. Małyj encyklopiediczeskij słowar', Moskwa 1995, red. A. I. Aloszyn.

Russkaja filosofija. Słowar', Moskwa 1995, red. M. A. Maslin.

Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej, red. N. P. Połtorackij, Pittsburgh 1975.

Schapiro L., *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Thought*, New Haven–London 1967.

Scheler M., *Problemy religii*, tłum. i wstęp: A. Węgrzecki, posłowie: J. A. Kłoczowski, Kraków 1995.

Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii dla wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, przedmowa M. Potępa, Kraków 1995.

Słownik filozofów, t. 1, Warszawa 1966.

Shein L. J., *Readings in Russian Philosophical Thought*, t. I-III, The Hague–Paris 1968-1976.

Sollers Ph., *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Paris 1974.

Spinka M., *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1962.

Stepun F., *Macht und Wirklichkeit des Bösen*, München 1948.

Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

Styczeń T., *Człowieka portret własny*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1982, s. 5-13.

idem, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin 1984.

idem, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor"*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995, s. 127-168.

Styczeń T., ks., Balawajder E., red., *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1987.

Suchow A. D., *Russkaja filosofija. Puti razwitija, oczerki tieorieticzeskoj istorii*, Moskwa 1989.

Szestow L., *Afiny i Jerusalim*, [w:] idem, *Soczinienija w 2-ch tomach*, t. 1, Moskwa 1993, s. 313-664.

Szewczenko A. K., *Christianstwo i marksizm (Protiwostojanije i niesowmiestimost' dwuch tipow uniwiersalizma)*, „Simwoł", nr 25: 1991, s. 359-363.

Szpiet G. G., *Oczerki razwitija russkoj filosofii*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991, s. 217-578.

idem, *Mudrost' ili razum?*, [w:] idem, *Filosofskije etiudy*, Moskwa 1994, s. 222-336.

Tarnowski K., *Ku Absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
idem, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
Trubieckoj S. N., *Uczenije o Łogosie w jego istorii*, [w:] idem, *Soczinienija*, Moskwa 1994, s. 43-480.
Tschizewskij D., *Russian Intellectual History*, Ann Arbor, Michigan 1978.
Ulam A., *Ideologies and Illusions. Revolutionary Thought from Herzen to Solzhenitsyn*, Cambridge (Mass.)–London 1975.
Voegelin E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975.
Vucinich A., *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society, 1861-1917*, Chicago 1976.
Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.
idem, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, translated from the Polish by H. Andrews-Rusiecka, Stanford 1979.
Wanczugow W., *Oczerk istorii filosofii „samobytno-russkoj"*, Moskwa 1994.
Wwiedienskij A. I., *Sud'by filosofii w Rossii*, [w:] *Russkaja filosofija. Oczerki istorii*, Swierdłowsk 1991, s. 26-66.
Woroszylski W., *O Sergiuszu Awierincewie*, [w:] S. Awierincew, *Modlitwa o słowa. Wiersze*, wybór, przekład i przedmowa: W. Woroszylski, posłowie: J. Salij OP, Poznań 1995, s. 5-18.
Zapata R., *La philosophie russe et soviétique*, Paris 1988.
Życiński J., *Język i metoda*, Kraków 1983.
idem, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1991.

III. Prace szczegółowe

Abramow W. N., *„Nowoje proswieszczenije" i woprosy prirody czełowieka, grażdanskogo obszczestwa i politiczeskoj własti*, [w:] *Własť mnogolikaja*, Moskwa 1992, s. 147-155.
Alticer Ju. P., *Rossija i apokalipsis*, „Woprosy Filosofii", nr 7: 1996, s. 110-126.
Baird C., *Religious Communism? Nicolai Berdyaevs Contribution to Esprit's Interpretation of Communism*, „Canadian Journal of History", vol. 30: 1995, s. 29-47.
Achutin A. W., *Sofija i czort (Kant pieried licom russkoj rieligioznoj mietafiziki)*, [w:] *Rossija i Giermanija. Opyt filosofskogo dialoga*, Moskwa 1993, s. 207-247.
Antonow W., *Riewolucyonnoje tworczestwo P. Ł. Ławrowa*, Saratow 1984.
Acton E., *Alexander Herzen and the Role ot the Intellectual Revolutionary*, Cambridge 1979.
Akulinin W. N., *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W. S. Sołowjowa k P. A. Florienskomu*, Nowosibirsk 1990.
Anikin A. W., *Put' iskanij. Socyalno-ekonomiczeskije idiei w Rossii do marksizma*, Moskwa 1990.
Ammer V., *Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*, München 1988.
Asmus W. F., *Istoriko-filosofskije etiudy*, Moskwa 1984.
idem, *Władimir Sołowjow*, Moskwa 1994.
Atieisticzeskij słowar', Moskwa 1983.
Axer E., *The Knowledge of Reality and God according to Nicolas Berdyaev*, Washington 1949.
Aznaurow A. A., *Eticzeskoje uczenije N. G. Czernyszewskogo*, Moskwa 1960.
Bachelard G., *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953.

Bal K., *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973.
Baranowa-Szestowa N., *Żyzń Lwa Szestowa. Po pieriepiskie i wospominanijam sowriemiennikow*, t. I-II, Paris 1983.
Baron S. H., *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, Stanford 1963.
idem, *Plekhanov in Russian History and Soviet Historiography*, Pittsburgh 1994.
Baskakow W. G., *Mirowozzrienije Czernyszewskogo*, Moskwa 1956.
Batiuto A., *Turgieniew-romanist*, Leningrad 1972.
Bażow W. W., *Fiłosofija P. Ł. Ławrowa*, Moskwa 1972.
Berlin I., *Russian Thinkers*, New York 1979.
Besançon A., *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris 1985.
Bezwiński A., *Czaadajew i Schelling — o korespondencji dwóch myślicieli*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy". Studia Filologiczne, z. 7: Filologia Rosyjska, 1980, s. 47-53.
idem, *Iwan Kiriejewski — krytyk i myśliciel (Korzenie rosyjskiego nacjonalizmu)*, Toruń 1993.
idem, *Urywki i myśli rozproszone Piotra Czaadajewa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici". Filologia Rosyjska III. Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 267: 1994, s. 11-24.
Biełous W., *Pietrogradskaja Wolnaja Fiłosofskaja Assocyacyja (1919-1924) — antitotalitarnyj ekspierimient w kommunisticzeskoj stranie*, Moskwa 1997.
Biełow P. T., *Fiłosofija wydajuszczichsia russkich jestiestwoispytatielej wtoroj połowiny XIX–naczała XX w.*, Moskwa 1970.
Bierieżanskij A., *G. W. Plechanow. Ot narodniczestwa k marksizmu*, Woroneż 1990.
Bieznosow W., *Poslesłowije: Niepodwiediennyje itogi Nikołaja Bierdiajewa*, [w:] N. Bierdiajew, *Istina i otkrowienije. Prolegomieny k kritikie Otkrowienija*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 327-349.
Błagowa T. I., *Osobiennosti rieligiozno-fiłosofskich wozzriennij A. S. Chomiakowa*, [w:] *Fiłosofija w Rossii XIX – naczała XX ww.: Priejemstwiennost' idiej i poiski samobytnosti*, red. A. D. Suchow, S. I. Bażow, Moskwa 1991, s. 14-23.
eadem, *Rodonaczalniki sławianofilstwa: Aleksiej Chomiakow i Iwan Kiriejewskij*, Moskwa 1995.
Bo D. del, *Persona e società nella filosofia di N. Berdiaeff*, Padova 1944.
Bogaczewska-Chomiak M., *Fiłosofija, rieligija i obszczestwiennost' w Rossii w konce 19-go i 20-go stoletij*, [w:] N. P. Połtorackij (wyd.), *Russkaja rieligiozno-fiłosofskaja mysl XX wieka*, Pittsburg 1975, s. 54-67.
eadem (M. Bohachevsky-Chomiak), *S. N. Trubetskoi: An Intellectual among the Intelligentsia in Prerevolutionary Russia*, Belmont, Massachusetts 1976.
Bonieckaja N. K., *Russkaja sofiołogija i antroposofija*, „Woprosy Fiłosofii", nr 7: 1995, s. 79-97.
Bowman H. E., *Vissarion Belinski 1811-1848. A Study in the Origins of Social Criticism in Russia*, Cambridge (Mass.) 1954.
Bułgakow S., *Duszewnaja drama Giercena*, [w:] idem, *Ot marksizma k idiealizmu. Sbornik statiej (1896-1903)*, Frankfurt a. M. 1968, s. 161-194.
idem, *Iwan Karamazow (w romanie Dostojewskogo „Bratja Karamazowy") kak fiłosofskij tip*, [w:] idem, *Ot marksizma k idiealizmu...*, Frankfurt a. M. 1968, s. 83-112.
idem, *Karł Marks kak rieligioznyj tip*, [w:] idem, *Dwa grada. Issledowanija o prirodie obszczestwiennych idieałow*, Westmead, Farnborough, Hants., England 1971, s. 69-105.
Burłak W., *Otrażenije idiej marksizma w russkoj progriessiwnoj obszczestwiennoj mysli 1840-60-ch godow*, Moskwa 1980.

Bursow B., *Litieraturno-estieticzeskije wzglady N. G. Czernyszewskogo*, [w:] N. G. Czernyszewskij, *Estietika i litieraturnaja kritika. Izbrannyje statji*, Moskwa–Leningrad 1951, s. III-XXVIII.

Cain J. L., *Berdiaev en Russie*, Paris 1962.

Calian C. S., *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev*, Leyden 1965.

Cassirer E., *Die philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

Chodzinskij A., *Profiessor filosofii Pamfił Daniłowicz Jurkiewicz*, Char'kow 1915.

Chorużyj S. S., *Mirosoziercanije Florienskogo* (Iz knigi), „Naczała". Rieligiozno-Fiłosofskij Żurnał, nr 4 (10): 1993, s. 98-117.

idem, *Idieja wsiejedinstwa ot Gieraklita do Łosiewa*, „Naczała". Rieligiozno-Fiłosofskij Żurnał, nr 1 (11): 1994, s. 60-94.

Chuduszyna I. F., *Fiłosofija w Rossii i „mietafizika Rossii" w pierwoj trieti XIX wieka (k problemie swojeobrazija)*, [w:] *Fiłosofija w Rossii XIX — naczała XX ww.: Priejemstwiennost' idiej i poiski samobytnosti*, Moskwa 1991, s. 3-14.

Cieślik K., J. Smaga, *Kultura Rosji przełomu stuleci (XIX-XX wiek)*, Warszawa 1991.

Clément O., *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris 1991.

Coquart A., *Dmitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe*, Paris 1946.

Copleston F. Ch., *Russian Religious Philosophy. Selected Aspects*, Notre Dame 1988.

Cornwell N. J., *The Life and Works of V. F. Odoyevsky (1804-1869)*, Belfast 1983.

idem, *The Life, Times and Milieu of V. F. Odoyevsky 1804-1869*, New York 1989.

Cybienko W. A., *Mirowozzrienije D. I. Pisariewa*, Moskwa 1969.

Czagin B. A., *Gieorgij Walentinowicz Plechanow i jego rol w razwitii marksistskoj fiłosofii*, Leningrad 1963.

Czernyszewskaja N. M., *Letopis' żyzni i diejatelnosti N. G. Czernyszewskogo*, Moskwa 1953.

Czeszychin-Wietrinskij W. Je., *N. G. Czernyszewskij 1828-1889*, Pietrograd 1923.

Cziżewskij D., *Giegiel w Rossii*, Paryż 1939.

Czudakow A. P., *Mir Czechowa. Wozniknowienije i utwierżdienije*, Moskwa 1986.

idem, *„Mieżdu «jest' Bog» i «niet Boga» leżyt cełoje gromadnoje pole". Czechow i wiera*, „Nowyj Mir", nr 9 (857): 1996, s. 186-192.

Czukowskij K., *Ludi i knigi szestidiesiatych godow*, Leningrad 1934.

Davy M.-M., *Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour*, Paris 1991.

Diec J., *Błazen Apokalipsy*, Kraków 1993.

idem, *Konstantin Leontiev and his Philosophical Counterparts*, „Slavia Orientalis", R. XLIII: 1994, nr 4, s. 447-455.

Dietrich W., *Provokation der Person: Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*. Bd 1: *Leben und Werk*, Bd. 2: *Partner des Denkens I*, Bd. 3: *Partner des Denkens II*, Bd. 4: *Idee und Entwurf*, Bd. 5: *Anmerkungen und Exkurse*, Gelnhausen–Berlin 1975-1980.

Dmitrijewa N. K., Moisiejewa A. P., *Fiłosof swobodnogo ducha. Nikołaj Bierdiajew — żyzń i tworczestwo*, Moskwa 1993.

Dobieszewski J., *Filozofia społeczna Piotra Czaadajewa*, „Studia Filozoficzne", nr 7 (248): 1986, s. 17-33.

idem, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne", nr 8 (249): 1986, s. 21-39.

Dolinin A., *Dostojewskij i Giercen (K izuczeniju obszczestwienno-politiczeskich wozzrienij Dostojewskogo)*, [w:] *Dostojewskij. Statji i materiały*, [Sbornik 1], red. A. S. Dolinin, Pietierburg 1922, s. 275-324.

Dudienkow W. N., *Fiłosofija wiechowstwa i modiernizm. Kritika antigumanizma i estietizma w Rossii rubieża XX w.*, Leningrad 1984.

Durman K., *The Time of the Thunderer. Mikhail Katkov, Russian Nationalist Extremism and the Failure of the Bismarckian System, 1871-1887*, Boulder 1988.

Duval J.-F., *Flamboyante liberté. Essai sur la philosophie de Nicolas Berdiaev, visionnaire et prophète de notre temps*, Saint-Vincent-sur-Jabron 1992.

Elsbierg Ja., *A. I. Giercen. Żyzń i tworczestwo*, Moskwa 1951.

Ełbakian Je., *Rieligija w soznanii rossijskoj intielligiencyi XIX–naczała XX wieka. Fiłosofsko-istoriczeskij analiz*, Moskwa 1996.

Essays on Karamzin, Russian Man-of-Letters, Political Thinker, Historian, 1766-1826, The Hague–Paris 1975.

Eweer de E. van der, *Koniec russkoj fiłosofii kak russkoj*, „Woprosy Fiłosofii", nr 2: 1998, s. 127-135.

Falk H., *Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht „Philosophischen Briefen"*, München 1954.

Fiedotow G. P., *Ob antichristowom dobrie*, [w:] idem, *Lico Rossii. Statji 1918-1930*, Paris 1988, s. 31-48.

Fiłatowa Je., *Bielinskij*, Moskwa 1976.

Fiodorow M., *Russkaja progriessiwnaja mysl XIX w. Ot gieograficzeskogo dietierminizma k istoriczeskomu matierializmu*, Nowosibirsk 1972.

Fłorowskij G., *Wiecznoje i priechodiaszczeje w uczenii russkich sławianofiłow*, „Naczała". Rieligiozno-Fiłosofskij Żurnał, nr 3: 1991, s. 30-50.

idem, *Giercen w sorokowyje gody* (publikacyja S. S. Byczkowa), „Woprosy Fiłosofii", nr 4: 1995, s. 72-97.

Fomina W. A., *Fiłosofskije wzglady G. W. Plechanowa*, Moskwa 1955.

Gagnebin L., *Nicolas Berdiaeff ou de la destination de l'homme. Essai sur sa pensée*, Lausanne 1994.

Galcewa R., Rodnianskaja I., *Proswietitiel: licznaja uczast' i żyzniennoje dieło Władimira Sołowjowa*, [w:] S. M. Łukjanow, *O Władimirie Sołowjowie w jego mołodyje gody*, kn. III, wyp. II, Moskwa 1990, s. 317-340.

Gawriuszyn N. K., *Russkaja fiłosofija i rieligioznoje soznanije*, „Woprosy Fiłosofii", nr 1: 1994, s. 65-68.

Gide K., Brist K., *Historia doktryn ekonomicznych. Od fizjokratów do czasów najnowszych*, t. I-II, Warszawa-Kraków, b.d.

Giegiel i fiłosofija w Rossii. 30-je gody XIX w. – 20-je gody XX w., red. W. Je. Jewgrafow, Moskwa 1974.

Gerszenzon M., *P. Ja. Czaadajew. Żyzń i myszlenije*, [w:] idem, *Gribojedowskaja Moskwa. P. Ja. Czaadajew. Oczerki proszłogo*, Moskwa 1989, s. 107-220.

Giessen S., *Nowiejszaja russkaja fiłosofija*, „Prieobrażenije". Christianskij Rieligiozno-Fiłosofskij Żurnał, 2: 1994, s. 8-14 (oryginał po czesku z 1923 r.).

Ginzburg L., *O psichołogiczeskoj prozie*, Leningrad 1971.

Główko O., *Idee romantyzmu w «Nocach rosyjskich» Włodzimierza Odojewskiego*, Łódź 1997.

Gortat R., *Jerzego Plechanowa koncepcja rewolucji rosyjskiej*, Warszawa 1979.

Goerdt W., *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan Kireevskij*, Wiesbaden 1968.

Gollerbach Je., *Rieligiozno-filosofskoje izdatielstwo «Put'» (1910-1919 gg.)*, „Woprosy Filosofii", nr 2: 1994, s. 123-165, nr 4: 1994, s. 129-163.

Graham D., Clarke P., *The New Enlightenment. The Rebirth of Liberalism*, London 1986.

Grin C. I., *Pieriewodczik i izdatiel «Kapitała». Oczerk żyzni i diejatielnosti Nikołaja Francewicza Danijelsona*, Moskwa 1985.

Gułyga A., *Filosofskije biografii: Giegiel*, Moskwa 1994.

idem, *Filosofskije biografii: Szelling*, Moskwa 1994.

idem, *Russkaja idieja i jejo tworcy*, Moskwa 1995.

Guriewicz P. S., *Filosofskaja antropołogija: opyt sistiematizacyi*, „Woprosy Filosofii", nr 8: 1995, s. 92-102.

Gurwicz-Liszczinier S., *Giercen na porogie XXI wieka*, „Woprosy Litieratury", sientiabr'–oktiabr' 1996, s. 133-166.

Hare R., *Pioneers of Russian Social Thought. Studies of Non-Marxian Formation in Nineteenth-Century Russia and its Partial Revival in the Soviet Union*, London 1951.

Heller L., Niqueux M., *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris 1995.

Hepner B.-P., *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire. Cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, Paris 1950.

Hinchman L. P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Tampa 1984.

Hucke G., *Jurij Fedorovič Samarin. Seine geistesgeschichtliche Position und politische Bedeutung*, München 1970.

Iagot I., *Podawlenieje filosofii w SSSR (20-30 gody)*, New York 1981.

Ignatow A., *Czort i swierchczełowiek. Priedczuwstwije totalitarizma Dostojewskim i Nicsze*, „Woprosy Filosofii", nr 4: 1993, s. 35-46.

idem, *Mietafiziczeskije korni kommunizma*, „Woprosy Filosofii", nr 12: 1994, s. 32-38.

Iljin W. N., *Otcy i dieti*, „Wiecze". Niezawisimyj russkij almanach, nr 2: 1981, s. 26-40.

Iowczuk M. T., *G. W. Plechanow i jego trudy po istorii filosofii*, Moskwa 1960.

Isupow K. G., *Russkaja filosofskaja tanatologija*, „Woprosy Filosofii", nr 3: 1994, s. 106-114.

Iwanow-Razumnik, *A. I. Giercen*, Pietrograd 1920.

Jakovenko B., *Geschichte des Hegelianismus in Rußland*, Prag 1940.

Jankowski J., *Idea rosyjska Sołowjowa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1926.

Jemielanow B. W., Nowikow A. I., *Russkaja filosofija sieriebrianogo wieka*, Jekatierinburg 1995.

Jena D., *Georgi Walentinowitsch Plechanow. Historisch-politische Biographie*, Berlin 1989.

Jewgrafow W. Je., *Czernyszewskij i Giegiel*, [w:] *Giegel i filosofija w Rossii. 30-je gody XIX w.–20-je gody XX w.*, red. idem, Moskwa 1974, s. 123-163.

Kamienskij Z. A., *Moskowskij kruzok lubomudrow*, Moskwa 1980.

idem, *Timofiej Nikołajewicz Granowskij*, Moskwa 1988.

idem, *Paradoksy Czaadajewa*, [w:] P. Ja. Czaadajew, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991, s. 9-85.

Kant i filosofija w Rossii. Sbornik statiej, red. Z. A. Kamienskij, W. A. Żuczkow, Moskwa 1994.

Kantor K. M., *Niemieckaja idieołogija Marksa-Engielsa i russkij marksizm (k problemie socyokulturnych wzaimootnoszenij Rossii i Giermanii)*, „Woprosy Filosofii", nr 12: 1995, s. 88-108.

Kantor W., *W poiskach licznosti. Opyt russkoj klassiki*, Moskwa 1994.

idem, *„Jest' jewropiejskaja dierżawa". Rossija: trudnyj put' k ciwilizacyi. Istoriosofskije oczerki*, Moskwa 1997.

Kapuścik J., *Strategie ideowe „bogotwórstwa" rosyjskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego". Prace Historyczno-Literackie, z. 90: 1995, s. 57-75.

idem, *Apokalipsa w rosyjskiej myśli religijnej początku XX wieku. Wprowadzenie do problematyki*, „Slavia Orientalis", R. XLV: 1996, nr 1, s. 59-73.

Kartaszew B., Murawjow Wł., *Piestiel*, Moskwa 1958.

Katalog bibliotieki P. Ja. Czaadajewa, Moskwa 1980.

Kelly A., *Irony and Utopia in Herzen and Dostoevsky: From the other Shore and a Diary of a Writer*, „The Russian Review", vol. 50: 1991, s. 397-416.

Kirpotin W., *Dostojewskij i Bielinskij*, Moskwa 1960.

Klépinine T., *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*, Paris 1978.

Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.

Kłajn Dż. L., *Giegiel i Sołowjow*, „Woprosy Fiłosofii", nr 10: 1996, s. 84-93.

Kogan L. A., *„Wysłat' za granicu biezżałostno" (Nowoje ob izgnanii duchownoj elity)*, „Woprosy Fiłosofii", nr 9: 1993, s. 61-84.

Kojevnikoff A., *La metaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse", 14: 1934, s. 534-555; 15: 1935, s. 110-152.

idem, *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews*, „Der russiche Gedanke". Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur, 1: 1929, s. 305-324.

Kolerow M., *Samoanaliz intielligiencyi kak politiczeskaja fiłosofija. Nasledstwo i nasledniki „Wiech"*, „Nowyj Mir", nr 8 (832): 1994, s. 160-171.

idem, *Nie mir, no miecz: russkaja rieligiozno-fiłosofskaja pieczat' ot „Problem idiealizma" do „Wiech", 1902-1909*, Sankt-Pietierburg 1996.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie–Rozwój–Rozkład*, Londyn 1988.

Komarow Ju., *Obszczestwo i licznost' w prawosławnoj fiłosofii*, Kazań 1991.

Konstantinow W., *K istorii odnoj polemiki (K. N. Leontjew i W. S. Sołowjow o problemach christianskoj eschatołogii)*, „Naczała". Rieligiozno-Fiłosofskij Żurnał, nr 2: 1992, s. 79-87.

Korotajew F. S., *G.W. Plechanow. Czełowiek i politik*, Pierm' 1992.

Koyré A., *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, Paris 1929.

Koz'min B., *Pojezdka N. G. Czernyszewskogo w Łondon w 1859 godu i jego pieriegowory s A. I. Giercenom*, [w:] idem, *Litieratura i istorija. Sbornik statiej*. Moskwa 1969, s. 38-75.

Kożurin Ja. Ja., *Iz istorii bor'by za naucznyj atieizm*, Leningrad 1972.

Kreacca D. K., *„Wiechi" i problema russkoj intielligiencyi. K istorii tiermina „intielligiencyja" w russkoj obszczestwiennoj mysli*, Moskwa 1993.

Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.

Kusakow N., *Fiłosofija empirizma kak pierwoje zwieno w cepi wsiemirnoj ewolucyi*, „Wiecze". Niezawisimyj russkij almanach, nr 2: 1981, s. 41-60.

Kuwakin W. A., *Kritika ekzistiencyalizma Bierdiajewa*, Moskwa 1976.

idem, *Rieligioznaja fiłosofija w Rossii. Naczało XX wieka*, Moskwa 1980.

Kuzniecow P. W., *Mietafiziczeskij narciss: P. Ja. Czaadajew i sud'ba fiłosofii w Rossii*, „Woprosy Fiłosofii", nr 8: 1997, s. 175-190.

Labry R., *Alexandre Ivanovič Herzen 1812-1870. Essai sur la formation et le développement de ses idées*, Paris 1928.

Lampert E., *Nicolas Berdyaev and the Middle Ages*, London 1945.

idem, *Sons Against Fathers. Studies in Russian Radicalism and Revolution*, Oxford 1965.

Lazari A., *„Poczwienniczestwo". Z badań nad historią idei w Rosji*, Łódź 1988.

idem, *„Ostatni romantyk". Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996.

Lebiediew A., *Czaadajew*, Moskwa 1965.

Leontowicz W. W., *Istorija libieralizma w Rossii 1762-1914*, Paryż 1980.

Letopis' żyzni i tworczestwa A. I. Giercena 1812-1850, Moskwa 1974.

Lettenbauer W., *Berdjajevs Bild der Menschheitsgeschichte*, „Saeculum", vol. 7: 1956, s. 221-242.

Lewin Sz., *Oczerki po istorii russkoj obszczestwiennoj mysli. Wtoraja połowina XIX– naczało XX wieka*, Leningrad 1974.

Lichtenstein A. S., *T. N. Granovskii and the Roots of the Politics of Enlightenment. A Psychohistorical Inquiry*, Ann Arbor 1972.

Liwszyc G., *Kritika idiealizma i rieligii w trudach G. W. Plechanowa*, Minsk 1981.

Lobkowic N., *Christianstwo i kultura*, „Woprosy Fiłosofii", nr 3: 1993, s. 71-81.

Luppol I. K., *Diderot*, tłum. R. Hekker, Warszawa 1963.

Łazariew W. W., *Czaadajew*, Moskwa 1986.

Łopatin L., *Fiłosofskoje mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, „Woprosy Fiłosofii i Psichołogii", 56: 1901, s. 45-91.

Łosiew A., *Władimir Sołowjow i jego wriemia*, Moskwa 1990.

Łosskij B., *K „Izgnaniju ludiej mysli" w 1922 godu*, „Stupieni". Fiłosofskij Żurnał, nr 1 (4): 1992, s. 58-69.

Łużny R., *Fiodor Tiutczew. Zarys monografii*, [w:] F. Tiutczew, *Wybór poezji*, Wrocław 1978, s. III-XCIII.

idem, *Wizja chrześcijaństwa u Lwa Tołstoja*, [w:] *Literatura a chrześcijaństwo*, Kraków 1978/79, s. 86-97.

idem, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa w kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny, R. XXVI: 1982, nr 1-2 (196-197), s. 99-116.

idem, *Mikołaj Gogol w kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne", t. XIII: 1994, s. 83-94.

MacLachlan J. M., *The Desire to Be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, New York 1992.

idem, *Mythology and Freedom. Nicolas Berdyaevs Uses of Jacob Boehme's Ungrund Myth*, „Philosophy Today", vol. 40: 1996, s. 474-485.

Macmanus D. L., *L'idée théandrique dans une philosophie existentielle. Soloviev et Berdiaeff*, b. m., 1953.

Malinin V. A., *Über die humanistische Tradition in der russischen Philosophie*, [w:] *Abschied vom Marxismus. Sowjetische Philosophie im Umbruch*, Reniberg bei Hamburg 1992, s. 255-270.

Mandelsztam O. E, *Piotr Czaadajew*, [w:] idem, *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, t. 2: *Proza*, Moskwa 1991, s. 284-292.

Mann Ju., *W krużkie Stankiewicza. Istoriko-litieraturnyj oczerk*, Moskwa 1983.

Marksizm i Rossija, Moskwa 1990.

Masaryk Th. G., *Vladimir Solovjev. Die Religion als Mystik*, [w:] idem, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie soziologische Skizzen*, Jena 1913, Bd. II, s. 225-277.

McNally R. T., *Chaadayev and his Friends. An Intellectual History of Peter Chaadayev and his Russian Contemporaries*, Tallahassee (Florida) 1971.

Mildon W. I., *Russkaja idieja w konce XX wieka*, „Woprosy Fiłosofii", nr 3: 1996, s. 46-56.

Miłosz Cz., *Science Fiction and the Coming of the Antichrist*, [w:] idem, *Emperor of the Earth. Modes of Eccentric Vision*, Berkeley–Los Angeles–London 1977, s. 15-31.

Mindlin I. B., *Atieizm i rieligija w trudach G. W. Plechanowa*, Moskwa 1984.

Moczulskij K., *Władimir Sołowjow. Żyzń i uczenije*, Paryż 1951.

Morozow F., *Rieligiozno-filosofskoje mirowozzrienije Wł. Sołowjowa*, Warszawa 1928.

Müller E., *Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan Kireevskij (1806-1856)*, Köln 1966.

idem, *I. W. Kiriejewskij i niemieckaja filosofija*, „Woprosy Filosofii", 5: 1993, s. 114-129.

idem, *Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe. Aneignung und Distanz*, Stuttgart 1992.

Müller L., *Nietzsche und Solovjev*, „Zeitschrift für philosophische Forschung", t. I: 1947, z. 4, s. 499-520.

idem, *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*, Witten/Ruhr 1951.

idem, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951.

N. A. Bierdiajew: pro et contra, Sankt-Pietierburg 1994.

Na rubieże epoch. Iz istorii russkoj eticzeskoj mysli konca XIX-XX w., Tambow 1996.

Musiał Z., *Kontrowersje wokół Plechanowa. Podłoże i następstwa*, Warszawa 1990.

Nagornaja Ł. K., *Bogoczełowieczestwo w russkoj rieligioznoj filosofii (sieriedina XIX–naczało XX ww.)*, Barnauł 1994.

Navickas J. L., *Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov*, [w:] *The Quest for the Absolute*, The Hague 1966, s. 135-154.

Nieczajewa W., *W. G. Bielinskij. Żyzń i tworczestwo: 1842-1848*, Moskwa 1967.

Nikitin W. A., *Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow*, „Simwoł", nr 23: 1990, s. 279-300.

Nikolskij A., *Russkij Origien XIX wieka, Wł. S. Sołowjow (jego filosofskije, bogosłowskije i obszczestwienno-istoriczeskije proizwiedienija, ich kritika i opyt wyjasnienija obszczego charaktiera i znaczenija jego filosofii)*, „Wiera i Razum". Żurnał Bogosłowsko-Filosofskij, 1902, Otdieł filosofskij: nr 10, s. 407-425; nr 11, s. 443-462; nr 12, s. 495-530; nr 13, s. 1-32; nr 14, s. 33-54; nr 15, s. 73-111; nr 16, s. 121-154; nr 17, s. 155-186; nr 18, s. 195-224; nr 19, s. 251-290; nr 23, s. 407-441; nr 24, s. 453-485.

Offord D., *Portraits of Early Russian Liberals. A Study of the Thought of T. N. Granovsky, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin and K. D. Kavelin*, Cambridge 1985.

Olaszek B., *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.

Pachomienko N. B., *Gosudarstwienno-prawowyje wzglady G. W. Plechanowa: 1883-1903 gg.*, Moskwa 1987.

Pajps R., *Rossija pri starom rieżymie*, tłum. W. Kozłowskij, Kiembridż, Massaczusiets 1980.

idem (Pipes R.), *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1994.

Panasiuk R., *Feuerbach: filozofia Boga i człowieka*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. I: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, Warszawa 1988, s. VII-LVIII.

Panowa W. S., *„Kołokoł" Giercena i Ogariowa ob atieizmie, rieligii i cerkwi*, Moskwa 1983.

Pantin I. K., *Czełowiek i diejstwitielnost' w filosofskoj koncepcyi N. G. Czernyszewskogo*, [w:] N. G. Czernyszewskij, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. I, Moskwa 1986, s. 3-70.

Papierno I., *Siemiotika powiedienija: Nikołaj Czernyszewskij— czełowiek epochi riealizma*, Moskwa 1996.

Pawlak J., *Historia i postęp. Studium z filozofii społecznej Jerzego Plechanowa*, Warszawa–Poznań 1990.

Pażytnow K., *N. G. Czernyszewskij kak pierwyj tieorietik koopieracyi w Rossii*, Char'kow 1919.

Pereira N. G. O., *The Thought and Teachings of N. G. Černyševskij*, The Hague–Paris 1975.

Pierwyje russkije socyalisty. Sbornik matieriałow, Leningrad 1984.

Pieskow A. M., *U istokow russkogo filosofstwowanija: szellingianskije tainstwa lubomudrow*, „Woprosy Filosofii", nr 5: 1994, s. 89-100.

Pietraszewcy ob atieizmie, rieligii i cerkwi, Moskwa 1986.

Planty-Bonjour G., *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, La Haye 1974.

Plechanow G. B., *N. G. Czernyszewskij*, Sankt-Pietierburg 1910.

Polakow M., *Bielinskij w Moskwie 1829-1839*, Moskwa 1948.

Połtoracki j N., *Bierdiajew i Rossija*, Nju-Jork 1967.

idem (wyd.), *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl XX wieka*, Pittsburg 1975.

idem, *Rossija i riewolucyja. Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl i nacyonalno-politiczeskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, Tenafly, N. J. 1988.

Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.

Prilenskij W. I., *Opyt issledowanija mirowozzrienija rannich russkich libierałow*, Moskwa 1995.

Prokofjew W., *Wielikije russkije myslitieli w bor'bie protiw idiealizma i rieligii*, Moskwa 1952.

Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow i idea teokracji ekumenicznej*, „Znak", R. XXXVII: 1985, nr 377-378, s. 64-72.

idem, *L'accueil fait a la pensée de Vladimir Solov'ew en Allemagne et dans les pays germanophones 1889-1953*, „Cahiers du Monde russe et soviétique", t. XXIX (3-4): 1988, s. 427-445.

idem, *Włodzimierz Sołowjow i Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, „Slavia Orientalis", R. XXXVIII: 1989, nr 3-4, s. 611-622.

idem, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.

idem, *Włodzimierza Sołowjowa spór z protestantyzmem*, „Znak", R. XLIV: 1992, nr 446, s. 96-109.

idem, *Powrót filozofii do Rosji (1989-1992)*, „Znak", R. XLVI: 1994, nr 464, s. 123-136.

idem, *„Bizantyjski" estetyzm Konstantego Leontjewa*, „Roczniki Humanistyczne". Słowianoznawstwo, t. XLIII: 1995, s. 177-196.

idem, *Mikołaj Czernyszewski — późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.

Pugachev O. S., *The Problem of Moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ev*, „Studies in East European Thought. numer specjalny: „Conceptions of Legality and Ethics in Nineteenth-Century and Twentieth-Century Russian Thought" (Guest editor: J. Sutton), vol. 48: 1996, nr 2-4, s. 207-221.

Puł R. E., *Russkaja dialektika mieżdu nieoidiealizmom i utopizmom (Otwiety Wł. S. Sołowjowu)*, „Woprosy Filosofii", nr 1: 1995, s. 70-94.

Pustarnakow W. F., *„Kapitał" Marksa i filosofskaja mysl' w Rossii (koniec XIX–naczało XX w.)*, Moskwa 1974.

idem, *G. W. Plechanow i dialektika Giegiela*, [w:] *Giegiel i filosofija w Rossii. 30-je gody XIX w.–20-je gody XX w.*, red. W. Je. Jewgrafow, Moskwa 1974, s. 208-226.

Pypin A. N., *Moi zamietki*, Moskwa 1910.

Quénet Ch., *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931.
Radłow E. L., *Władimir Sołowjow. Żyzń i uczenije*, Sankt-Pietierburg 1913.
Randall F. B., *N. G. Chernyshevskii*, New York 1967.
idem, *Vissarion Belinskii*, Newtonville 1987.
Raźny A., *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988.
Riabow O. B., *Żenszczina i żenstwiennost' w filosofii sieriebrianogo wieka*, Iwanowo 1997.
Roosevelt P. R., *Apostle of Russian Liberalism: Timofei Granovsky*, Newtonville 1986.
Rosenthal B. G., *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age. The Development of a Revolutionary Mentality*, The Hague 1975.
idem, *Nietzsche in Russia*, Princeton–Guildford 1986.
Rożycyn W. S., *Plechanow o rieligii*, Moskwa–Leningrad 1929.
Rudakow L. I., *Piotr Czaadajew*, „Wiecze". Almanach Russkoj Fiłosofii i Kultury, wyp. 7: 1996, s. 108-215.
Ruło F., *„Celnoje znanije" w sistiemie fiłosofskich poniatij I. W. Kiriejewskogo*, „Simwoł", nr 21: 1989, s. 227-238.
Rupp J., *Message ecclesial de Solowiew*, Paris–Bruxelles, b. d. (1974-1975).
Russian Religious Thought, wyd. J. D. Kornblatt, R. Gustafson, Madison, WI: University of Wisconsin Press 1996.
Russian Thought and Society. Essays in honour of E. Lampert, Keele 1984.
Russkaja fiłosofskaja mysl w 80-ch gg. XIX w. o buduszczem Rossii. Sbornik statiej, Moskwa 1990.
Rydzewski W., *Kropotkin*, Warszawa 1979.
idem, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Kraków 1988.
idem, *Powrót Bakunina. Szkice o „rosyjskiej idei" i mitach lewicy*, Kraków 1993.
Sabirow W. Sz., *Russkaja idieja spasienija. Żyzń i smiert' w russkoj fiłosofii*, Sankt-Pietierburg 1995.
Sacke G., *W. S. Solowjews Geschichtsphilosophie*, Berlin 1929.
Sakulin P. N., *Iz istorii russkogo idiealizma. Kniaz' W. F. Odojewskij. Myslitiel-Pisatiel*, t. I, cz. 1-2, Moskwa 1913.
Scherrer J., *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin 1973.
eadem, *Ob odnoj tieołogii riewolucyi (Mieriežkowskij i russkij simwolizm)*, „Stupieni". Fiłosofskij Żurnał, nr 1 (4): 1992, s. 70-93.
Schreier H., *Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz*, München 1977.
Schultze B., *Russische Denker. Ihre Stehlung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950.
idem, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland*, München–Salzburg–Köln 1958.
Semczuk A., *Iwan Turgieniew*, Warszawa 1986.
Sesterhenn R., *Das Bogostroitiel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909*, München 1982.
Setschkareff W., *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jhs.*, Leipzig 1939.
Shlapentokh D., *The French Revolution in Russian Intellectual Life: 1865-1905*, Westport, Conn. 1996.
Sidorow M., *G. W. Plechanow i woprosy istorii russkoj riewolucyonnoj diemokraticzeskoj mysli XIX w.*, Moskwa 1957.

Sieliwanow Ju. R., *Idieja apokalipsisa w christianskom atieizmie*, „Woprosy Fiłosofii", 7: 1996, s. 103-109.

Siemajewa I., *Tradicyi isichazma w russkoj rieligioznoj fiłosofii pierwoj połowiny XX wieka*, Moskwa 1993.

Siemionowa S., *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żyzni*, Moskwa 1990.

Sikora A., *Fourier*, Warszawa 1989.

Skenłan Dż., *Nużna li Rossii russkaja fiłosofija*, „Woprosy Fiłosofii", nr 1: 1994, s. 61-65.

Slaatte H. A., *Time, Existence and Destiny: Nichol's Berdyaevs Philosophy of Time*, New York 1988.

Sławianofilstwo i sowriemiennost'. Sbornik statiej, Sankt-Pietierburg 1994.

Smirnow I. P., *„Ot marksizma k idiealizmu": M. I. Tugan-Baranowski, S. N. Bułgakow, N. A. Bierdiajew*, Moskwa 1995.

Smirnowa Z. W., *Russkaja mysl pierwoj połowiny XIX wieka i problema istoriczeskoj tradicyi (Czaadajew, sławianofiły i Giegiel)*, „Woprosy Fiłosofii", nr 5: 1995, s. 95-105.

Sołowjow S. M., *Żyzń i tworczeskaja ewolucyja Władimira Sołowjowa*, Briussiel 1977.

idem, *Bogosłowskije i kriticzeskije oczerki. Sobranije statiej i publicznych lekcyj*, Tomsk 1996.

Sołowjow W. S., *O fiłosofskich trudach P. D. Jurkiewicza*, [w:] P. D. Jurkiewicz, *Fiłosofskije proizwiedienija*, Moskwa 1990, s. 552-577.

Špidlík Th. *La spiritualità russa*, Roma 1981.

Stachiewicz S. G., *Sriedi politiczeskich priestupnikow*, [w:] *N. G. Czernyszewskij w wospominanijach sowriemiennikow*, Moskwa 1982, s. 289-353.

Stark K., *Twórczość jako manifestacja życia (pankreacjonizm Mikołaja Bierdiajewa)*, [w:] *Reinterpretacje klasyki*, red. K. Wilkoszewska, B. Żmudziński, Kraków 1990, s. 171-184.

eadem, *Idea Boga-człowieka i Bogoczłowieczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa* (praca doktorska, maszynopis), Kraków 1993.

Steila D., *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist between Anthropological Materialism and Physiology*, Dordrecht 1991.

Steppuhn F., *Wladimir Ssolowjew*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 138: 1910, s. 1-79, 239-291.

idem (Stepun F.), *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964.

Stiekłow Ju., *N. G. Czernyszewskij. Jego żyzń i diejatielnost' 1828-1889*, t. I-II, Moskwa 1928.

idem, *A. I. Giercen (1812-1870)*, Leningrad 1930.

Strada V., *Zapadniczestwo i sławianofilstwo w obratnoj pierspiektiwie*, „Woprosy Fiłosofii", nr 7: 1993, s. 57-63.

Strémooukhoff D., *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935.

Styczyński M., *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1990.

idem, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992.

Suchanek L., *Apoteoza śmierci. Włodzimierz Pieczerin i Aleksander Hercen*, „Zeszyty Naukowe KUL", R. 28: 1985, nr 2 (110), s. 3-21.

idem, *Pierre Chaadaev sur la mission de la Russie*, [w:] *Messianisme et slavophilie*, Cracovie 1987, s. 173-179.

idem, *Les catholiques russes et les procatholiques en Russie dans la première moitié du XIX siècle*, „Cahiers du Monde russe et soviétique", t. XXIX (3-4): 1988, s. 361-374.

idem, *Hercen i homo occidentalis*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego". Prace Historycznoliterackie, z. 69: 1990, s. 43-53.

idem, *Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany*, [w:] P. Czaadajew, *Listy*, tłum. M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 5-31.

Suchow A., *Chomiakow, filosof sławianofił*, Moskwa 1993.

Sutton J., *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Toward a Reassessment*, London 1988.

Sytenko L. i T., *Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens*, Schaffhausen 1997.

Swierdlina S. W., *O zamietkach Czernyszewskogo na stranicach soczinienij Marksa*, [w:] *N. G. Czernyszewskij. Statji, issledowanija i matieriały*, red. A. A. Diemczenko, t. X, Saratow 1987 s. 43-58.

Swietłow P., *Idieja carstwa Bożyja w jeja znaczenii dla christianskogo mirosoziercanija*, „Bogosłowskij Wiestnik", R. XIII: 1904, t. 1, s. 425-447, t. 2, s. 1-45.

Szaposznikow L., *Russkaja rieligioznaja filosofija XIX-XX wiekow*, Niżnij Nowgorod 1992.

Szestakow W. P., *Nicsze i russkaja mysl*, [w:] *Rossija i Giermanija. Opyt filosofskogo diałoga*, Moskwa 1993, s. 280-306.

Szczukin W., *Russkoje zapadniczestwo sorokowych godow XIX wieka kak obszczestwienno-litieraturnoje jawlenije*, Kraków 1987.

idem, *Na zarie russkogo zapadniczestwa*, „Woprosy Filosofii", nr 7-8: 1994, s. 135-150.

idem, *Istorija zatmiwszaja Kosmos (Biblija w rieligiozno-filosofskoj koncepcyi P. Ja. Czaadajewa*, [w:] *Jews and Slavs*, vol. 2: *The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*, Jerusalem 1994, s. 121-134.

idem, *Mif dworianskogo gniezda. Gieokulturologiczeskoje issledowanije po russkoj klassiczeskoj litieraturie*, Kraków 1997.

Szestakow W. P., *Eschatologija i utopija (Oczerki russkoj filosofii i kultury)*, Moskwa 1995.

Szkurinow P., *Pozitiwizm w Rossii XIX wieka*, Moskwa 1980.

Szpiet G., *Filosofskoje mirowozzrienije Giercena*, Pietrograd 1921.

idem, *Filosofskoje nasledije p. D. Jurkiewicza (K sorokaletiju so dnia smierti)*, [w:] P. D. Jurkiewicz, *Filosofskije proizwiedienija*, Moskwa 1990, s. 578-638.

Śliwowscy W. i R., *Aleksander Hercen*, Warszawa 1973.

Śliwowska W., *Sprawa pietraszewców*, Warszawa 1964.

Śliwowski R., *Antoni Czechow*, Warszawa 1965.

Tarasow B., *Czaadajew*, Moskwa 1986.

idem, *P. Ja. Czaadajew i russkaja litieratura pierwoj połowiny XIX wieka*, [w:] P. Ja. Czaadajew, *Statji i pis'ma*, Moskwa 1989, s. 5-37.

Tichonowa Je. Ju., *Mirowozzrienije mołodogo Bielinskogo*, Moskwa 1993.

Trawuszkin N. S., *Napisał li Czernyszewskij statju o «Kapitale» Marksa?*, [w:] *N. G. Czernyszewskij. Statji, issledowanija i matieriały*, red. Je. I. Pokusajew, t. VII, Saratow 1975, s. 180-193.

Treagold D. W., *The West in Russia and China. Religious and Secular Thought in Modern Times*, vol. 1: *Russia, 1472-1917*, Cambridge 1973.

Trubieckoj Je. N., *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, t. I-II, Moskwa 1995.

Tulczinskij G. L., *Ob odnoj oszybkie russkoj filosofii*, „Woprosy Filosofii", nr 3: 1995, s. 83-94.

Tunimanow W. A., *A. I. Giercen i russkaja obszczestwienno-litieraturnaja mysl XIX w.*, Sankt-Pietierburg 1994.

Utkina N., *Pozitiwizm, antropołogiczeskij matierializm i nauka w Rossii (wtoraja połowina XIX wieka)*, Moskwa 1975.

Valjawec F., *Geschichte des abendländischen Aufklärung*, Wien–München 1961.
Vucinich A., *Darwin in Russian Thought*, Berkeley 1988.
Wadimow A., *Żyzń Bierdiajewa. Rossija*, Oakland 1993.
Walczak Z., *Jerzego Plechanowa teoria rozwoju społecznego*, Łódź 1991.
Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.
idem, *Materializm „antropologiczny" Mikołaja Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1961, s. VII-LI.
idem, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.
idem, *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 1: *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, Warszawa 1965, s. VII-XLIII.
idem, *Twórca rosyjskiego socjalizmu*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. VII-XLVIII.
idem, *Jerzy Plechanow jako historyk rosyjskiej myśli społecznej*, [w:] J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, Warszawa 1966, s. V-LXXXIV.
idem, *Marks, Engels i narodnictwo rosyjskie*, [w:] idem, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983, s. 59-143.
idem, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford 1987.
idem, *Po powodu „russkoj idiei" w russkoj filosofii*, „Woprosy Fiłosofii", nr 1: 1994, s. 68-72.
idem, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.
Weiant E. T., *Sources of Modern Mass Atheism in Russia*, Newark, Ohio 1953.
Wenzler L., *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Freiburg–München 1978.
Wernham J. C. S., *Two Russian Thinkers. An Essay on Berdyaev and Schestov*, Toronto 1968.
Wieliczko W., *Władimir Sołowjow. Żyzń i tworienija*, Sankt-Pietierburg 1902.
Wierginskij W., *Władimir Fiodorowicz Odojewskij 1804-1869. Jestiestwienno-naucznyje wzglady*, Moskwa 1975.
Wodołazow G., *Ot Czernyszewskogo k Plechanowu*, Moskwa 1969.
Wodziński C., *Historiozofia i eschatologia. O historiozofii i filozofii kultury Mikołaja Bierdiajewa*, „Studia Filozoficzne", nr 3-4 (196-197): 1982, s. 87-102.
idem, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
Woehrlin W. F., *Chernyshevskii. The Man and the Journalist*, Cambridge (Mass.) 1971.
Wołodin A., *Giercen*, Moskwa 1970.
idem, *Giegiel i russkaja socyalisticzeskaja mysl XIX wieka*, Moskwa 1973.
idem, *„Anti-Diuring" F. Engielsa i obszczestwiennaja mysl w Rossii XIX wieka (Istoriko-filosofskije oczerki)*, Moskwa 1978.
idem, *Ob istoriosofii Giercena (po statje „Robiert Ouen")*, „Woprosy Fiłosofii", nr 9: 1996, s. 82-89.
Wrigt G. Ch. von, *Fiłosofija tiechniki Nikołaja Bierdiajewa*, „Woprosy Fiłosofii", nr 4: 1995, s. 69-78.
Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I-II, Warszawa 1993.
idem, *Wybór pism*, Kraków 1993.
Zieńkowskij W., *Russkije myslitieli i Jewropa. Kritika jewropiejskoj kultury u russkich myslitielej*, Paryż 1955.
Zierow N., *Russkoje rieligioznoje wozrożdienije XX wieka*, Paryż 1974.
Zouboff P., *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solov'ev*, New York 1944.
Żukow W. N., *Socyalnaja idieja w rieligioznoj fiłosofii Rossii*, Moskwa 1995.

Skorowidz osób*

Abel, pierwsza ofiara zabójstwa, postać biblijna 315
Abelard P. (ok 1079-1142), fr. filozof Średniowiecza, twórca teologicznej dysputy „tak i nie" 160, 273
Abraham, patriarcha biblijny 12, 69, 293, 299
Adam, pierwszy człowiek 29, 97, 99, 155, 298, 309, 399, 418, 423-424, 465
Aksakow I. S. (1823-1886), słowianofil drugiego pokolenia 197, 210, 302, 305, 472
Aksakow K. S. (1817-1860), ojciec-założyciel słowianofilstwa 8, 21, 62, 110, 118, 122, 147, 196, 203, 257, 438-439, 472
Aksakowowie, I. S. i K. S., bracia 58, 147, 437, 472
Akselrod L. I (pseud. Ortodoks,1868-1946), filozof-marksista, uczennica Plechanowa, polemistka Lenina 226
Akwinata
patrz Tomasz z Akwinu, św.
Albert (Alexandre Martin, „robotnik Albert", 1815-1895), w 1848 członek Komisji Luksemburskiej 174
Aleksander I (1777-1825), imperator Rosji od 1801 96, 236
Aleksander II (1818-1881), imperator Rosji od 1855 116, 146, 197, 205-209, 300, 320, 354, 462
Aleksander III (1845-1894), imperator Rosji od 1881 305, 320
Aleksander III Wielki, (356-323 prz. Chr.), król Macedoński, twórca imperium, uczeń Arystotelesa, zapoczątkował epokę hellenistyczną 315
Aleksander Newski (1220-1263), kniaź nowogrodzki, pokonał Szwedów nad Newą i niemiecki Zakon Kawalerów Mieczowych nad Jeziorem Czudzkim 323
Alembert J. le R., de (1717-1783), współredaktor i autor wstępu do Wielkiej Encyklopedii Francuskiej 8, 241, 263-264, 265, 371
Ambroży (A. M. Grienkow, 1812-1891), starzec z Pustelni Optyńskiej 425
Ammer V. 59
Anaksagoras (ok. 500-428 prz. Chr.), filozof ateński, głosiciel ducha-pierwszego impulsu (*nous*) 75, 156, 336
Anaksymander z Miletu (ok. 610-546 prz. Chr.), joński filozof przyrody, głosiciel „bezkresu" (*apeiron*) 156
Angelico Fra (właśc. Guido di Pietro, 1387-1455), malarz florencki, dominikanin 422
Angelus Silesius (wł. Johannes Scheffler, 1624-1677), niemiecki poeta i mistyk 412, 416
Anioł Ślązak
patrz Angelus Silesius
Anna Iwanowna (1693-1740), caryca Rosji od 1730 352
Annienkow P. W. (1812 lub 1813-1887), memuarysta, świadek epoki 33, 40-41, 43-44, 83, 150, 170, 459, 474
Antonowicz M. A. (1835-1918), publicysta i filozof, zwolennik skrajnego naturalizmu 212, 227
Anzelm z Canterbury, św. (1033-1109), doktor Kościoła, filozof i teolog, twórca zasady *fides quaerens intellectum* 160
Archimedes (ok. 287-ok. 212 prz. Chr.) 476
Arcybaszew M. P. (1878-1927), pisarz, po 1917 emigrant 390
Argenson R. L. de Voyer de Paulmy, markiz de (1694-1757), fr. polityk i pisarz polityczny 237
Ariosto L. (1474-1533), poeta wł. Renesansu 152

* Nie zawiera imion postaci literackich i mitycznych. Nazwiska badaczy i tłumaczy podano na ogół kursywą.

Arnolfo di Cambio (ok. 1245-1302), wł. rzeźbiarz i architekt gotycki 421
Arystoteles (384/383-322 prz. Chr.), gr. filozof, realista, największy myśliciel epoki starożytnej 7, 12, 55-56, 61, 77, 79, 97, 101, 121, 126, 140-141, 156-160, 164, 176, 181, 204, 217, 256-257, 258, 262-263, 274, 281, 393, 464, 476
Arystydes (ok. 540-467 prz. Chr.), znany z prawości ateński wódz i polityk 185
Assorodobraj N. 49
Atanazy Wielki (ok. 295-373), św., ojciec i doktor Kościoła 304, 397, 442
August Oktawian (63 prz. Chr.-14 po Chr.), pierwszy cesarz rzymski 363
Augustyn z Hippony (354-430), św., ojciec i doktor Kościoła 68, 102, 135, 142, 158-159, 160, 230, 284, 303, 309-310, 313, 317-318, 378-380, 403, 430, 434, 441
Avenarius R. (1843-1896), niem. pozytywista, zwolennik empiriokrytycyzmu 390, 393
Awierincew S. S. (ur. 1937), filozof, filolog, literaturoznawca, kulturolog 12, 79-81
Awwakum Pietrowicz, protopop, (1621-1682), duchowy przywódca staroobrzędowców 295
Baader F. X. B., von (1765-1841), niem. teozof, ideowy współtwórca Świętego Przymierza 119, 275, 396, 407, 412, 416, 419, 432
Babeuf F. N. (zw. Gracchus, 1760-1797), fr. publicysta i działacz, komunista utopijny, skrajny egalitarysta i spiskowiec, stracony 213
Babst I. K. (1823-1881), ros. ekonomista i historyk 196
Bachmietiew P. A. (ur. 1828), saratowski właściciel ziemski, wyjechał z Rosji w 1857 219
Bacon F. (1561-1626), ang. filozof-empiryk, głosiciel praktycznych zadań nauki 72, 81, 91, 156, 159-160, 163-164, 166, 220, 224, 258, 263, 274, 312, 361, 370, 413
Bakunin M. A. (1814-1876), okcydentalista, następnie teoretyk i praktyk międzynarodowego anty-teistycznego anarchizmu i rewolucyjnego panslawizmu 15, 18, 21-23, 25, 28-29, 33, 40, 42-43, 56, 79, 119, 131, 147, 170, 203, 212-213, 215, 447
Ballanche P. (1776-1847), fr. myśliciel, romantyk-tradycjonalista 66, 86, 101
Bandakow W. A. (o. Wasilij, 1807-1890), prawosławny kaznodzieja i moralista 449
Baranowa-Szestowa N. L. 50
Barbès A. (1809-1870), fr. rewolucjonista, członek tajnych związków 174-175
Barbey d'Aurevilly J. A. (1808-1889), fr. pisarz, przeciwnik naturalizmu Zoli, wyznawca arystokratycznego indywidualizmu 422
Bariatinski A. P. (1798-1844), dekabrysta, głosiciel światopoglądowego anty-teizmu 70
Baron S. H. 355-357, 376
Barsukow N. P. (1838-1906), historyk literatury i myśli społecznej 44
Basedow J. B. (1724-1790), niem. pedagog i teolog-filantrop 127
Baskakow W. G. 221
Bastiat F. (1801-1850), fr. ekonomista, zwolennik nieograniczonego liberalizmu w gospodarce 240, 242
Batiuto A. I. 36
Batu-chan (1208-1255), wódz Mongołów, wnuk Czyngiz-chana 255
Baudeau N. (1730-1792) 236, teolog, ekonomista, przedstawiciel fizjokratyzmu 236
Baudelaire Ch. (1821-1867), fr. poeta, presymbolista 423
Bauer B. (1809-1882), niem. socjaldemokrata, młodoheglista, autor pamfletów antychrześcijańskich, Hegla pojmował w duchu anty-teistycznym, za siłę napędową historii uznawał „krytyczne jednostki" 40, 225, 331, 370
Bayle P. (1647-1706), fr. filozof, przeciwnik religii 220, 264
Bazyli z Cezarei Wielki (329-379), św., ojciec i doktor Kościoła 159
Beltow
patrz Plechanow G. W.
Benedykt z Nursji (ok. 480-547), św., chrześcijański patron Europy 304, 317
Bentham J. (1748-1832), ang. ekonomista i filozof, utylitarysta 71, 152, 233, 235-236, 241, 267
Berezowski A. (1847-1916), uczestnik powstania 1863, w 1867 dokonał nieudanego zamachu na cara Aleksandra II 209
Berlin I. (1909-1997), ang. filozof, politolog, liberał, autor prac o myśli ros. 52
Bernard z Clairvaux (1090-1153), św., ojciec i doktor Kościoła, filozof, teolog, współ-

twórca spekulatywnego mistycyzmu na Zachodzie 160
Bernstein E. (1850-1932), niem. socjaldemokrata, rewizjonista 388
Berwi-Flerowski W. W. (1829-1918), ros. socjolog, głosiciel narodnickiej „religii równości" 56
Besançon A. 53, 117, 269, 328, 472
Bezwiński A. 85, 110, 132
Bieliński W. G. (1811-1848) 5-6, 8, 10, 12, **13-48**, 49, 52-53, 56, 58-62, 66, 73, 76, 78, 109, 112, 121-122, 126-127, 131, 146-147, 149, 153, 170, 196-197, 217-218, 247, 261, 268, 321, 376, 385, 389-390, 402, 436, 444, 450, 453, 455, 459, 463, 468, 470, 477
Bieliński K. G. (1812-1863), brat krytyka 16
Biełous W. G. 78
Biały A. (wł. B. N. Bugajew, 1880-1934), poeta, prozaik, młodszy symbolista 422, 435
Bierdiajew N. A. (1874-1948) 5-6, 9-10, 24, 26, 35-36, 50-51, 53-56, 58-59, 62, 68, 73, 75, 77, 79, 131, 227, 259-260, 289, 310, 363, 381-382, **383-442**, 444, 460, 464-468, 471, 473, 477
Bieznosow W. G. 468
Bismarck O., von (1815-1898), niem. mąż stanu 326
Blanc J. J. L. (1811-1882), fr. socjalista, czł. Rządu Tymczasowego podczas rewolucji 1848 174-175, 218, 234, 237, 242, 248, 250, 266, 369
Blanqui L. A. (1805-1881), fr. działacz rewolucyjny, zwolennik terroru 174-175, 178, 222
Bloy L. (wł. M. J. C. Marchenoir, 1846-1917), fr. powieściopisarz religijny, wizjoner 422, 425
Blücher G. L., von (1742-1819), feldmarszałek pruski, pogromca Napoleona pod Waterloo 152
Bobriszczew-Puszkin P. S. (1802-1865), dekabrysta, przeciwnik Bariatinskiego, wierzył w osobową nieśmiertelność 70
Boccaccio G. (1313-1375), wł. pisarz, zwiastun humanizmu 152
Boehme J. (1575-1624), niem. filozof i mistyk protestancki 159-161, 197, 275, 409, 412, 415-416, 418-419, 432-433
Bogarodzica
patrz Maria, matka Jezusa
Bogdanow A. A. (wł. Malinowski, 1873-1928), głosiciel empiriomonizmu i twórca „tektologii" 369, 390, 452
Bonald L. G. A. de (1754-1840), fr. filozof, katolicki konserwatysta i rojalista 66, 430
Bonawentura (właśc. G. Fidanza, ok. 1217-1274), św., doktor Kościoła, franciszkański filozof i teolog, twórca syntezy augustynizmu w XIII w. 160
Bonnet Ch. (1720-1793), szwajc. filozof i przyrodnik, chciał łączyć naturalizm Oświecenia z prawdami chrześcijaństwa 8
Bossuet J. B. (1627-1704), fr. teolog, kaznodzieja, prowidencjalista 30-31, 68, 135, 143, 338, 378-380, 405, 416
Botkin W. P. (1810-1869), krytyk i tłumacz, okcydentalista 13-14, 19-20, 22, 24-26, 32, 35, 38-40, 42-43, 67, 147, 149, 153, 170, 247, 258, 389, 454
Botticelli S. (1444-1510), malarz florencki 421-422
Brahe T. de (1546-1601), duński astronom 263
Breżniew L. I. (1906-1982), radziecki działacz partyjny i państwowy 139
Brist K. 237
Briusow W. Ja. (1873-1924), poeta, prozaik, krytyk, starszy symbolista 404
Brockhaus F. A. (1772-1823), niem. wydawca i księgarz 265
Brodski I. A. (1940-1996), poeta współczesny, dramaturg, eseista, laureat literackiej nagrody Nobla w 1987 76
Bruno G. (1548-1600), wł. filozof przyrody 146, 159-161, 312
Brutus (ok. 85-42 prz. Chr.), rzymski polityk, przeciwnik Cezara 83, 138, 160
Büchner L. (1824-1899), niem. lekarz i przyrodnik, wyznawca wulgarnego materializmu 36, 199, 225, 259
Buckle H. Th. (1821-1862), angielski pozytywista, historyk kultury i cywilizacji 209, 212, 219, 221, 350
Budda (wł. Siddhartha Gautama, ok. 560-480 prz. Chr.) 281, 403
Buffon G. L. (1707-1788), fr. przyrodnik, deista i transformista 163, 264-265
Bułgakow S. N. (1871-1944), filozof i teolog, duchowny prawosławny, przeszedł szlak od marksizmu do idealizmu i prawosławia 6, 60, 69, 169, 190, 199, 383-384, 387, 392-393, 468, 474

Bułharyn F. B. (1789-1859), ros. krytyk reakcyjny polskiego pochodzenia 456-457
Bunin I. A. (1870-1953), prozaik i poeta, laureat literackiej Nagrody Nobla w 1933 445
Bunuel P. (1499-1546), fr. humanista, wielbiciel i naśladowca Cycerona 132
Buraczok S. A. (1800-1876), reakcyjny krytyk, wydawca pisma „Majak" 58
Burbonowie, dynastia 242
Bursow B. I. 269
Butaszewicz-Pietraszewski M. W. (1821-1866), fourierysta, założyciel socjalistycznego kółka, redaktor i współautor ateistycznego *Podręcznego słownika wyrazów obcych* 27, 219
Byron G. N. G. (1788-1824), ang. poeta, romantyk, autor m. in. *Kaina* 24, 66, 147, 166, 188
Bykow P. B 130
Cabet E. (1788-1856), franc. komunista utopijny 38, 40, 213, 248
Calderon de la Barca P. (1600-1681), hiszp. dramaturg i poeta 36
Campanella T. (1568-1639), wł. filozof i teolog, dominikanin, autor utopijnego *Miasta Słońca* 159
Cassirer E. (1874-1945), niem. filozof, neokantysta 267
Cavaignac L. E. (1802-1857), fr. generał i polityk, „kat Paryża" w czerwcu 1848 128-129, 170, 174, 183-184, 218
Cervantes Saaverda M. de (1547-1616), hiszp. pisarz, autor *Don Kichota* 152
Cezar Gajusz Juliusz (100-44 prz. Chr.), wódz i polityk rzymski, pisarz 138, 363
Chasles V. E. Ph. (1798-1873), fr. filolog, pisarz, od 1841 prof. Collèges de France, autor prac o ang. XVII i XVIII w. oraz szkiców o Antyku, jego artykuły w „Revue de Paris" wzbudziły aprobatę P. Czaadajewa; skrytykowany w *Listach z Paryża* przez P. Annienkowa 119
Chanykow A. W. (1825-1853), uczestnik kółka Pietraszewskiego 219
Charpentier J.-P. (1797-1878), fr. historyk literatury, autor *Essai sur l'histoire littéraire du moyen âge* (1833), którego rozdział *Abelard i Heloiza* był opublikowany w tym samym numerze „Teleskopu", co pierwszy „list filozoficzny" P. Czaadajewa 132
Chateaubriand F. R. de (1768-1848), fr. pisarz romantyczny i polityk 66, 152, 174
Chevé Ch. F. (1813-1875), fr. głosiciel „katolickiego socjalizmu", współpracownik pisma „Voix du Peuple" 149, 460
Chomiakow A. S. (1804-1860), ojciec-założyciel słowianofilstwa 8, 26, 39, 53-54, 57-58, 62-63, 109-110, 112-113, 117-119, 124, 137-138, 147-148, 198, 201, 203, 259-260, 269, 273, 275, 292, 320, 389, 391, 395-397, 404-408, 414, 426, 437-438
Choružyj S. S. 57, 65, 78
Chrystus
patrz Jezus Chrystus
Cieszkowski A. (1814-1894), pol. filozof romantyczny, mistyczny heglista, głosiciel „epoki Ducha Świętego" 135-136, 153, 416, 437
Cimabue (właśc. Cenni di Pepo, ok. 1240-ok. 1303), wł. malarz (m. in. autor fresków w Asyżu) 311
Circourt A. M. P. de (1801-1879), fr. hrabia, dyplomata i publicysta, korespondent Czaadajewa 137
Clément O. 434
Cohen H. (1842-1918), niem. filozof, neokantysta, założyciel szkoły marburskiej 393, 413-414
Colbert J. B. (1619-1683) fr. ekonomista, przedstawiciel merkantylizmu 240
Comte A. (1798-1857), fr. filozof i socjolog, pozytywista 47-48, 212, 272, 326, 337, 394
Condillac E. B. de (1715-1780), fr. filozof Oświecenia, sensualista, wyznawca „myślącej statui" 8, 72, 164, 224, 265
Condorcet J. A. N. (1743-1794), fr. filozof, matematyk i polityk, współpracownik *Encyklopedii* 91, 221
Considérant V. (1808-1893), fr. socjalista, uczeń Fourier, przeciwnik walki klas i rewolucji społecznej 171, 247, 250
Constant de Rebecque B. (1767-1830), fr. historyk i polityk liberalny 267
Cook Ch., angielski misjonarz, interlokutor Czaadajewa we Florencji na początku 1825 84-85
Cook J. (1728-1779), ang. żeglarz, odkrywca Hawajów 320
Copleston F. 211
Cousin V. (1792-1867), fr. filozof i polityk,

historyk myśli Średniowiecza, swą historiozofię chciał przekształcić w program społeczny 108, 174
Cromwell Th. (1485-1540), ang. mąż stanu, współtwórca Reformacji anglikańskiej 363-364
Custine A. de (1790-1857), fr. markiz, podróżnik, autor krytycznej pracy o samodzierżawiu Mikołaja I, pt. *La Russie en 1839* 192, 196, 210
Cuvier G. (1769-1832), fr. zoolog i historyk nauki, twórca teorii kataklizmów, zwolennik statycznego pojmowania przyrody 163, 251
Cyceron (Marcus Tullius Cicero, 106-43 prz. Chr.), rzymski mąż stanu, filozof, głosił bezpostaciowe Bóstwo i nieśmiertelność duszy, stoicką etyką oddziałał na św. Ambrożego 95, 159, 181
Cyprian (Thascius Caecilius Cyprianus, ur. ok 200-210, zm. 258), św., teolog, ojciec Kościoła 325
Cyryl Jerozolimski (ok. 313-386 lub 387), św., teolog i doktor Kościoła 325
Cyryl i Metody (826 lub 827-869; ok. 815-885), bracia sołuńscy, apostołowie Słowian, twórcy pierwszego alfabetu słowiańskiego (głagolica), wprowadzili język słowiański do liturgii rzymskiej 69
Czaadajew P. Ja. (1794-1856) 5-6, 8-10, 17-18, 29-30, 39, 43-46, 52-53, 55, 57-60, 62-63, 66-70, 73-75, 76-81, **83-143**,145-149, 155, 194, 197, 216, 255-256, 273, 279, 281, 289-290, 292, 294, 296-297, 304, 319-320, 329, 389, 392-393, 401-406, 410, 414, 421-422, 427, 434-436, 444, 460-465, 471-473, 477
Czechow A. P. (1860-1904) 9-10, 443, 445, 447-448
Czernyszewska N. M. 217, 246, 250, 267
Czernyszewska O. S. (1833-1918), żona pisarza 249
Czernyszewski N. G. (1828-1889) 5-6, 8-9, 10, 31, 37, 39, 47, 51-52, 56, 58, 61, 66, 76, 78, 92, 102, 125, 131, 141, 146, 155, 191, 198, 206-208, 212-213, **217-270**, 271, 315, 327, 338, 356, 362-363, 385-386, 389-390, 428, 440, 444, 450-453, 455, 457, 459, 463, 468, 472-475
Czeszychin-Wietrinskij W. Je. 269
Czetwierikow S. I. (1867-1947), duchowny prawosławny, autor prac o duchowości ros. 466
Cziczerin B. N. (1828-1904), filozof, historyk i znawca prawa, przeszedł ewolucję od heglizmu do liberalizmu 7, 119, 196, 389
Czudakow A. P. 445
Czukowski K. I. (1882-1969), pisarz i literaturoznawca 245
Czułkow G. I. (1879-1939), pisarz, krytyk, myśliciel, współpracownik pism „Nowyj Put' " i „Woprosy Żyzni", głosiciel transcendentnego mistycznego anarchizmu 405
Czyżewski D. 227
Daniel, prorok biblijny 430
Danielson N. F. (1844-1918), ekonomista, narodnik, bliski kółku „czajkowców", tłumacz *Kapitału* na ros. 215
Danilewski N. Ja. (1822-1885), przyrodoznawca, historiozof i kulturolog, panslawista, głosiciel rosyjskiej kultury narodowej opartej na biologicznej „bożej energii" 53-54, 57-58, 203, 251, 437
Dante A. (1265-1321), autor *Boskiej komedii*, jego koncepcja czyśćca wzbudziła pozytywne zainteresowanie Czaadajewa 119, 122, 152, 311, 419-422
Darwin Ch. (1809-1882), ang. przyrodnik, twórca teorii ewolucji 209, 212, 251-253, 263, 271, 309-310, 342, 345-346, 429, 450
Dawid (ok. 1010-970 prz. Chr.), król Judy i Izraela, postać biblijna 101
Demokryt z Abdery (ok. 465-ok. 360 prz. Chr.), gr. przyrodnik i filozof przyrody, atomista 156, 340
Descartes R.
patrz Kartezjusz
Diagilew S. P. (1872-1929), redaktor i działacz kultury, założyciel grupy „Mir Iskusstwa" 445-446, 448
Diderot D. (1713-1784), fr. filozof Oświecenia, redaktor *Encyklopedii*, przeszedł ewolucję od teizmu do ateizmu, gość carycy Katarzyny w 1773 44, 53, 115, 146, 150, 166, 195, 221, 233-234, 252-253, 265-268, 342, 371
Dierżawin G. R. (1743-1816), poeta, autor ód filozoficznych i religijnych o zabarwieniu panteistycznym 30, 123, 269
Diec J. 418
Dietrich W. 416, 426

Dmitrijewa N. K. 383, 442
Dobieszewski J. 60, 135
Dobrolubow N. A. (1836-1861), krytyk, publicysta, myśliciel, wyznawca naturalizmu 56, 77, 206, 213, 227, 456-457, 472
Dolinin A. S. 60
Dołgorukowa Je. A. (1803-1852), adresatka listów Czaadajewa 130
Donatello (Donato di Nicolo Bardi, 1386-1466), renesansowy rzeźbiarz florencki 421
Dostojewscy, F. M. i M. M. (1820-1864), bracia 219
Dostojewski F. M. (1821-1881), powieściopisarz, publicysta, w młodości uczestnik socjalistycznego kółka fourierystów, zesłany, na katordze nawrócił się na chrześcijaństwo, autor pięciu wielkich powieści („Pięcioksiąg Dostojewskiego"), w których m. in. opisał ponadczasowe spory teistów z anty-teistami, będące zarazem odzwierciedleniem ówczesnych ros. dyskusji światopoglądowych 6, 9, 20, 26-29, 40, 44, 53, 58, 60, 74-76, 78, 117, 124-125, 127, 130, 182, 203, 207, 219, 241, 245, 304, 309, 316, 322, 326, 371-372, 377, 389, 392, 396-397, 403-406, 408, 411, 423, 426, 428, 432, 438, 440-441, 444, 446, 448, 453, 455, 466, 469-471, 474-476
Dragomanow M. P. (1841-1895), ukr. historyk i folklorysta 269
Dragomirow M. I. (1830-1905), ros. generał piechoty 131
Duclos Ch. P. (1704-1772), współautor *Encyklopedii*, autor tekstów z zakresu moralności 265
Durkheim E. (1858-1917), fr. filozof, twórca socjologizmu 49
Duns Szkot J. (ok. 1266-1308), filozof i teolog, twórca syntezy teocentrycznej 160
Dühring E. (1833-1921) niem. filozof, niewidomy prof. Uniwersytetu Berlińskiego, zajmował się ekonomią polityczną i teorią prawa, interpretator Marksa, obiekt ataku Engelsa 157, 340, 359
Dyczewski L. 318
Dymitr Samozwaniec I (wł. Grigorij Otriepjew, ?-1606), rzekomy syn Iwana IV, samozwańczy car Rosji od 1605 200
Eckhart, (zw. Meister Eckhart, ok. 1260-1328), niem. dominikanin, teolog, mistyk, przedstawiciel nadreńskiej szkoły duchowości 411, 415, 433
Eckharthausen K. (1752-1803), niem. pisarz mistyczny 161
Eckstein F. de (1790-1861), baron, fr. filozof, konwertyta z protestantyzmu na katolicyzm, uczeń J. de Maistre'a 66, 105
Efrem Syryjczyk (ok. 306-373), św., ojciec i doktor Kościoła 325
Eleutheropulos A. (ur. 1873-1963), gr. socjolog i filozof, marksista, autor m. in. *Gospodarki i filozofii*, objaśniał myśl starożytnej Grecji stanem stosunków ekonomicznych i walką klas 359
Eliasz, prorok żydowski, postać biblijna 296
Elsberg Ja. E. 456
Engels F. (1820-1895), niem. ojciec-założyciel marksizmu, główny nauczyciel Plechanowa 25, 41, 52, 153, 157, 168, 215, 220, 226, 330-331, 333-334, 337, 339-340, 342-344, 346-347, 354, 357, 359-360, 365-366, 368-370, 373, 381, 386-387, 473, 475
Epiktet z Hierapolis (ok. 50-ok. 130), filozof stoicki 447
Epikur (341-270 prz. Chr.) twórca epoki hellenistycznej, głosiciel filozofii jako działania ku szczęśliwemu życiu 102, 121, 134-135, 156-157, 159, 265, 267, 476
Eriugena Jan Szkot (ok. 810-po 870), filozof, teolog, próbował godzić transcendencję Boga z immanentnym panteizmem 160, 273-274
Ern W. F. (1882-1917), filozof, historyk filozofii, publicysta, uczeń Sołowjowa 384, 391, 393
Eurypides (ok. 480-406 prz. Chr.) gr. poeta i dramaturg, światopoglądowo bliski sofistom 7
Ewa, pierwsza kobieta 29, 399
Ezechiel, prorok, postać biblijna 203
Faulquie P. 442
Ferdynand II (1810-1859), król Obojga Sycylii, stłumił rewolucję 1848/49 w Neapolu i na Sycylii 173
Feuerbach L. (1804-1872), twórca „religii człowieka", główny nauczyciel rosyjskich a-teistów i anty-teistów 5, 8, 28, 32, 35-38, 40-41, 77, 141, 148, 150, 153, 175, 182, 217-221, 224-225, 232-235, 242, 245, 259-261, 263, 267-268, 274, 336, 338-344, 365, 368-369, 371, 376, 394, 414, 426, 429,

440, 447, 450-452, 456
Fichte J. G. (1762-1814), niem. filozof-idealista 8, 17, 25, 70, 83, 85-86, 135, 273-275, 359, 389, 453
Fiedotow G. P. (1886-1951), filozof kultury, przeciwnik determinizmu 54, 227, 325-328
Filaret (wł. W. M. Drozdow, 1783-1867), metropolita moskiewski, teolog i kaznodzieja, autor podręcznikowego katechizmu prawosławnego 199, 448
Filip II (1526-1598), król Hiszpanii 14
Filon z Aleksandrii (ur. między 30-13 prz. Chr.-zm. między 42-54 po Chr.), piszący po grecku filozof żydowski, głosił synkretyzm religijno-filozoficzny 7, 79, 160
Fiodorow N. F. (1828-1903), bibliotekarz, filozof-samouk, twórca magicznego projektu wskrzeszenia zmarłych ojców 310, 398, 401, 418-419, 434-435, 463, 465
Fischer K. (1824-1907), niem. historyk filozofii 275
Florenski P. A. (1882-1943), prawosławny filozof i teolog, m.in. rozwijał naukę Sołowjowa o wszechjedności 78, 442
Florowski G. W. (1893-1979), patrolog, teolog, historyk ros. myśli teologicznej 45, 57, 227, 321, 324
Focjusz (ok. 820-891), patriarcha Konstantynopola, przedstawiciel bizantyńskiego humanizmu 93
Fonwizin D. I. (1744 lub 1745-1792), pisarz i myśliciel ros. Oświecenia 115
Fouillée A. (1838-1912), fr. filozof, łączył pozytywizm ze spirytualizmem, zwolennik „idei-sił" (*idées-forces*) 461
Fourier Ch. (1772-1837), fr. głosiciel socjalistycznej utopii społecznej, opartej na falandze i falansterach, jeden z głównych nauczycieli Czernyszewskiego 38, 132, 145, 177, 201, 234, 237, 247-250, 266, 270, 282, 331-332, 358, 382, 457-458
Fra Angelico
patrz Angelico Fra 422
Franciszek Ksawery (1506-1552), św., hiszp. jezuita , misjonarz w Indiach i Japonii 312
Franciszek z Asyżu (właśc. Giovanni Bernardone, 1181 lub 1182-1226), św. 304, 311, 393, 421, 425, 428
Frank S. L. (1877-1950), filozof, „legalny marksista", następnie idealista i myśliciel chrześcijański, uczeń Sołowjowa, współautor „Drogowskazów" 6, 383, 468
Franklin B. (1706-179), amer. filozof i mąż stanu, utylitarysta 175, 345
Frazer J. G. (1854-1941) ang. etnograf, filozof religii 367
Gagarin I. S. (1814-1888), ros. konwertyta z prawosławia na katolicyzm, jezuita, pisarz 119, 460-461
Galcewa R. A. 472
Galileusz (właśc. Galileo Galilei, 1564-1642), wł. fizyk, astronom, filozof przyrody 146, 159
Gałachow I. P. (1809-1849), przyjaciel Hercena 190
Gassendi P. (1592-1655), fr. filozof, sensualista, zwolennik „czystej tablicy" 224, 258
Gerszenzon M. O. (1869-1925), filozof, historyk kultury, pomysłodawca i współautor „Drogowskazów" 54, 60, 86-87, 89-90
Gide K. 237, 248
Giessen S. I. (1887-1950), myśliciel, filozof kultury, pedagog 78
Giotto di Bondone (ok. 1266-1337), malarz florencki, prekursor Renesansu 421
Ginzburg L. Ja. 26
Gladstone W. E. (1809-1898), ang. mąż stanu 326
Glinka F. N. (1786-1880), poeta i publicysta 32
Godunow B. F. (ok. 1552-1605) ros. car od 1598 97, 175, 194, 205
Godwin W. (1756-1836), ang. pisarz i myśliciel, pre-anarchista 248
Goethe J. W. (1749-1832), niem. poeta, dramaturg, powieściopisarz, autor *Fausta* 151-152, 154, 161, 184, 192, 229, 312, 419, 421-422, 429, 474
Gogocki S. S. (1813-1889), teolog, filozof, przedstawiciel kijowskiej szkoły filozoficznego teizmu 9, 259
Gogol N. W. (1809-1852) 27, 29, 31, 33, 36, 42, 46-48, 65, 75, 80-81, 109, 121-128, 375, 389, 392, 472
Golikow I. I. (1735-1801), historyk okresu Piotra I, polityk 116
Gorgiasz (ok. 480- ok. 380 prz. Chr.), gr. filozof, sofista i retor 8, 280
Gorki M. (właśc. A. M. Pieszkow, 1868-1936), pisarz i działacz komunistyczny, po rewolucji 1905 głosiciel bogotwórstwa,

zwalczany przez Plechanowa 369-370
Gorski A. K. (1886-1943), poeta, myśliciel, uczeń Fiodorowa 78
Gournay J. C. M. V. (1712-1759), fr. ekonomista okresu Oświecenia, bliski fizjokratom 237
Grabowski J. 64, 121, 159
Granowski T. N. (1813-1855), historyk, oświeciciel, okcydentalista, stronnik liberalizmu 42-44, 109, 147, 149-150, 170, 197, 264, 448
Gribojedow A. S. (1795-1829), dramaturg (*Mądremu biada*), dyplomata, zginął w Persji 149
Griecz N. I. (1787-1867), pisarz, współredaktor reakcyjnego pisma „Syn Otieczestwa" 456-457
Grigorjan M. I. 136
Grigorjew A. A. (1822-1864), krytyk, publicysta, współtwórca „poczwienniczestwa" 35, 51, 75-76, 474-475
Grimm F. M. (1723-1807), niem. baron, pisarz i dyplomata 146
Grin C. I. 215
Grotius H. (1583-1645), hol. uczony-prawnik, znawca prawa międzynarodowego 192
Grzegorz XVI (Bartolomeo Alberto Capellari, 1765-1846), papież od 1831 173
Grzegorz Palamas (ok 1296-1359), teolog, ojciec Kościoła prawosławnego, obrońca hezychazmu i twórca palamizmu 468
Grzegorz Teolog
patrz Grzegorz z Nazjanzu
Grzegorz z Nazjanzu (330-390), ojciec i doktor Kościoła 159, 304
Guillotin J. I. (1738-1814), fr. lekarz, członek Zgromadzenia Narodowego, postulował jednolite wykonywanie kary głównej (stąd nazwa „gilotyna") 337
Guizot F. (1787-1874), fr. historyk, polityk, premier Francji 1832-1837, 1840-1848 102, 171, 253-254, 331-332, 363
Gułyga A. W. 135
Gumilow L. N. (1912-1992), etnograf i filozof, w centrum historii stawiał kategorię „etnosu" 62
Gustaw II Adolf (1594-1632), król Szwecji od 1611 312
Hales J. (?-1571), ang. ekonomista, członek parlamentu brytyjskiego, przedstawiciel merkantylizmu 240
Harnack A. (1851-1930), niem. historyk Kościoła, liberalny teolog protestancki 397
Hartmann E. von (1842-1906), niem. filozof, twórca antykantowskiego „realizmu transcendentalnego" 120, 274, 276-277
Hauser A. 50
Haxthausen A. (1792-1866), niem. baron, autor prac o stosunkach agrarnych w Prusach i Rosji 192-193
Haydn J. (1732-1809), austr. kompozytor, (m. in. oratorium *Stworzenie świata*) 77
Hegel G. W. F. (1770-1831), niem. filozof-idealista, wywarł wielki wpływ na różne ros. kierunki ideowe, przede wszystkim na myśl historiozoficznych immanentystów, zarówno idealistów jak i materialistów 5, 8, 13-20, 22-23, 26, 28-29, 31-33, 36, 40-42, 58, 64, 87, 101, 105, 110, 114-117, 119-121, 135-136, 146-148, 153-156, 159-161, 168, 171, 185, 214, 217-218, 222, 227, 239, 247, 253, 257-259, 262, 274-275, 279, 283-284, 287, 290, 292, 299, 312, 329-336, 338, 340, 342-344, 359, 364-366, 372, 376, 382, 385, 387, 389, 393, 412, 414, 450, 453, 455, 473, 475
Heine H. (1797-1856), niem. poeta, pozostawał pod wpływem Rewolucji 1789 i saint-simonizmu, ulubiony twórca Plechanowa 23, 147, 154, 172, 337, 365, 475
Hello E. (1828-1885), fr. katolicki publicysta i myśliciel 422
Hellwald F. (1842-1892), niem. socjolog, historyk kultury 253
Helwecjusz (wł. C. A. Helvétius, 1715-1771), fr. filozof Oświecenia, etyk-utylitarysta, przeciwnik religii 8, 53, 166, 221, 232-236, 241, 264-265, 331, 336-337, 340, 342
Henryk IV (1553-1610), pierwszy król Nawarry od 1562 i Francji od 1589 153, 265
Henryk VIII (1491-1547), król Anglii od 1509, twórca Reformacji angielskiej 95
Heraklit z Efezu (ok. 540-ok 480 prz. Chr.), gr. filozof o przydomku „ciemny", wariabilista, wpłynął m. in. na sofistów i Hegla 156-157, 315, 333, 352, 359, 393, 412, 430, 432
Hercen A. I. (1812-1870) 5-6, 8-9, 10, 23, 25, 34, 37, 39, 41-44, 47, 52-53, 56, 58, 60, 62, 68, 76, 78, 92-93, 109-110, 112-114, 116, 118-122, 125-129, 131, 141, **145-216**, 217-218-219, 228, 247, 255-256, 259,

261-262,269,271,279,327,373-374,376, 385, 390, 402, 414, 439-440, 444, 447, 450,452-453,455-461,463,468-470,473-477
Hercen A. A. (1839-1906), najstarszy syn pisarza 179, 210
Hercen N. A. (1817-1852), żona pisarza
Herder J. G. (1744-1803), niem. filozof i teolog luterański 31, 117, 142, 152
Herod Antypas, syn Heroda Wielkiego, zabójca Jana Chrzciciela 322
Herwegh G. (1817-1875), niem. poeta, socjaldemokrata 534
Hess M. (1812-1875), młodoheglista, socjalistyczny wizjoner, głosiciel „filozofii czynu", przeciwnik transcendentnego Boga 153, 180
Hipolit (I poł. III w.), św., męczennik, egzegeta Biblii 325
Hitler A. (1889-1945) 442
Hobbes Th. (1588-1679), ang. filozof, teoretyk państwa, autor *Lewiatana* 8, 166, 235, 274, 315, 361
Hoffman P. 157, 340
Holbach P. H. T. d' (1723-1789), fr. filozof Oświecenia, materialista, krytyk religii 32, 53, 101, 146, 166-167, 221, 235, 265, 267, 331, 336-338, 340, 342, 365
Hohenlohe A. (1794-1849), biskup, kaznodzieja, uprawiał „leczenie chorych przez modlitwę" 161
Homer (przełom IX i VIII w. prz. Chr.), najstarszy epik grecki 7, 75, 101, 122, 125, 127, 140, 239, 315
Hubert J. 268
Hugo V. (1802-1885), fr. poeta, prozaik, dramaturg 27
Humboldt W. von (1767-1835), niem. filozof, językoznawca 275, 292
Hume D. (1711-1776) szkocki filozof, sceptyk i agnostyk 53, 146, 166, 231-232, 274
Huntington S. P. 139
Husserl E. (1859-1938), niem. filozof, twórca fenomenologii 393, 414
Huysmans J. K. (właśc. Charles Marie Georges, 1848-1907), fr. pisarz i krytyk sztuki, nawrócił się na katolicyzm, oblat zakonu benedyktynów 422
Iagot I. 78
Ibsen H. (1828-1906), norw. dramaturg-symbolista 423, 425
Iljin I. A. (1883-1954), filozof, historyk religii i kultury, od 1922 na emigracji, ewoluował od neoheglizmu do filozofii opartej na ros. „narodowych zasadach", monarchista 62
Iłowajska Alberti I. A. 11
Ireneusz z Lyonu (ok 140-ok. 202), św., teolog i męczennik 325
Iskander
patrz Hercen A. I.
Iwan IV Groźny (1530-1584), wielki kniaź „całej Rusi" od 1533, pierwszy car Rosji od 1547 34, 62-63, 137-138, 194, 351
Iwanow W. I. (1866-1949), poeta i myśliciel, uczeń Sołowjowa 434-435, 442, 468
Iwanow-Razumnik (wł. Razumnik Wasiljewicz Iwanow, 1878-1946), historyk myśli społecznej, socjolog, twórca teorii „immanentnego subiektywizmu" 40
Izaak, patriarcha, syn Abrahama i Sary, postać biblijna 299
Izrael
patrz Jakub, przodek Izraelitów
Jaeger W. (1888-1961), niem. filolog klasyczny, autor prac z filozofii, kultury i patrystyki 7, 55-56
Jakub, przodek Izraelitów, postać biblijna 97, 298-299
Jakub Apostoł 306-307
Jakuszkin I. D. (1793-1857), dekabrysta, filozof-materialista, przyjaciel Czaadajewa 70
Jan, ewangelista 16, 22, 39, 57, 307, 449
Jan Paweł II (K. Wojtyła, ur. 1920), papież od 1978 12, 69, 317
Jan z Damaszku (ok. 675-ok. 749), św., teolog, zamknął okres greckiej patrystyki 303, 325
Jan Złotousty (ok. 350-407), św., biskup konstantynopolitański, przedstawiciel wschodniej patrystyki, współtwórca liturgii prawosławnej, ojciec Kościoła 467
Jankowski J. 305
Jaucourt L. chevalier de (1704-1779), współpracownik Wielkiej Encyklopedii Francuskiej 266
Jefron I. A. (1847-1917), ros. wydawca i księgarz 265
Jegor Fiodorycz
patrz Hegel G. W. F.

Jegorow B. F. 475
Jermiszyn O. T. 405
Jezus Chrystus 75, 141, 145, 217, 327, 432, 457
Absolutny Człowiek 423-424
Bogoczłowiek 31, 88, 291, 293, 296, 298, 304, 397, 404
Bóg-Syn 134
Chrystus 12, 16, 18-20, 27, 31, 38, 47, 62, 65, 67, 70, 74-76, 79, 89, 97-98, 100, 109, 130, 136, 145, 160, 189, 196, 218, 281, 286, 291-293, 296-297, 299, 301-302, 307-308, 316, 319, 321-322, 325-326, 361, 374, 377, 379, 389, 392, 396, 400-407, 409-412, 414, 416, 418, 424, 427, 429, 432, 434, 437-438, 450, 461, 464-465, 469-470, 471-472
drugi Adam 298, 465
Galilejczyk 188, 206, 208
Jezus 18, 89, 102, 131, 133, 137, 218, 291, 306-307, 319, 321, 323, 327, 370, 397, 414, 418, 441, 449-450, 465
Mesjasz 298, 437
Nadczłowiek (prawdziwy) 327
Nowy Adam 423-424
Odkupiciel 402, 418, 424, 434
Syn Boży 301-302, 415-416, 429, 432
Ukrzyżowany 16, 88, 403
Zbawiciel 19, 65, 88, 96, 217, 402, 424, 465
Joachim de Fiore (ok. 1332-1202), wł. teolog i mistyk, założyciel grupy „wieczna ewangelia", utożsamiał okresy dziejów z powstaniem osób boskich, wywarł wpływ na Sołowjowa i Bierdiajewa 407, 421
Judasz, apostoł, zdrajca Jezusa 160, 295, 322, 450
Julian Apostata (332-363), cesarz rzymski od 361, myśliciel, wróg chrześcijaństwa, założyciel pogańskiego kościoła i jego najwyższy kapłan 179, 187-188
Juliusz Cezar
patrz Cezar Gajusz Juliusz
Jung-Stilling J. H. (1740-1817), niem. mistyk, popularny w Rosji pocz. XIX w. 86, 161
Jurkiewicz P. D. (1827-1874) 5, 10, 39, 51, 53, 222, 226-231, 258-259, 390, 415
Justyn Męczennik, św., (ok. 106-ok. 166), zw. Filozof, apologeta i męczennik chrześcijański, znawca filozofii helleńskiej, autor dwóch *Apologii* chrześcijaństwa 12
Justynian (482-565), cesarz wschodniorzymski od 527 306-307
Kain, pierwszy zabójca, postać biblijna 205, 315
Kajfasz, arcykapłan żydowski, postać biblijna 295
Kaligula (12-41 po Chr.), cesarz rzymski od 37, despota i rozpustnik 75
Kalwin J. (Jan Calvin) (1509-1564), fr.-szwajc. reformator religijny, twórca kalwinizmu 324, 364
Kamienskij Z. A. 70, 83, 131
Kant I. (1724-1804), niem. filozof, ojciec nowożytnego krytycyzmu teoriopoznawczego i transcendentalnego idealizmu, głosił dualizm świata „rzeczy samych w sobie" i zjawisk, w Rosji krytykowany zarówno z teistycznego jak i a-teistycznego punktu widzenia 8, 31, 38, 53, 69-70, 83, 85-86, 99, 120, 152, 156, 211, 219, 224, 227-229, 230, 262-263, 267, 270, 273, 275, 277, 279, 312, 339, 359, 363, 389, 391-394, 397, 402, 414, 425, 435, 474
Kantor W. K. 6, 470-472
Karakozow D. W. (1840-1866), terrorysta, członek grupy N. A. Iszutina, dokonał nieudanego zamachu na cara Aleksandra II, powieszony 209, 425
Karamzin N. M. (1766-1826), myśliciel, historyk 8, 62, 69-70, 254-255, 268
Karol I Stuart (1600-1649), król Anglii i Szkocji od 1625, ścięty przez Cromwella za łamanie konstytucji, pierwszy w dziejach stracony „pomazaniec Boży" 166
Karol Wielki (768-814), król Franków od 768, następnie cesarz rzymski od 800 305
Karol X (1757-1836), król Francji 1824-1830, jego nieudolne rządy doprowadziły do wybuchu Rewolucji Lipcowej, zmuszony do abdykacji 103
Karsawin L. P. (1882-1952), filozof i historyk-mediewista, zginął na zesłaniu w Republice Komi 6
Kartaszew B. I. 238
Kartezjusz (wł. R. Descartes, 1596-1650), fr. filozof i matematyk, racjonalista, ojciec sceptycyzmu, mechanistyczny determinista, głosił praktyczne zadania nauki 39, 48, 99, 151, 156, 161-163, 221, 225-226, 263-264, 266, 273-274, 360-361, 370, 391, 393, 415

Katarzyna II (1729-1796), caryca Rosji od 1762 8, 195, 205, 268, 352-353
Katkow M. N. (1817 lub 1818-1887), publicysta, filolog klasyczny, w młodości członek grupy Stankiewicza, następnie przeżył ewolucję od konserwatywnego liberalizmu do szowinistycznego wielkoruskiego etatyzmu 23, 54, 118, 197-198, 208, 210, 305, 437
Kawielin K. D. (1818-1885), filozof, historyk, znawca prawa, liberał, bliski późnemu Bielińskiemu 20, 24, 34, 52, 62-66, 137, 149, 195, 276-278, 304, 448, 457
Kautsky K. (1854-1938) niem. marksista, propagator ewolucjonistycznego marksizmu, potępił Rewulucję Październikową, przez Lenina określony „renegatem Kautskim" 269, 334, 388
Ketscher N. K. (ok. 1806-1886), lekarz, poeta, tłumacz, uczestnik kółek Hercena w latach 30. i 40. 41, 149
Kierkegaard S. A. (1813-1855), duński filozof i teolog-irracjonalista, bliski duchowo Szestowowi 421
Kiriejewscy, I. W., P. W. (1808-1856), bracia 198, 472
Kiriejewski I. W. (1806-1856), filozof religijny, ojciec-założyciel słowianofilstwa 8, 39, 43, 54, 57-58, 109-119, 135, 141, 147, 155, 273-275, 292, 391, 396-397, 437-438, 472
Kirpotin W. Ja. 26-27
Klemens Aleksandryjski (wł. Titus Flavius Clemens, ur. ok. poł. II w.– zm. między 211 a 216), apologeta wczesnochrześcijański, przedstawiał chrześcijaństwo nie jako wiarę, lecz jako wiedzę (*gnosis*), zgodną z filozofią starożytną 12
Kline G. 59
Klinger J. 305, 324
Kłoczowski J. A. 12
Kolumb K. (1451-1506), wł. żeglarz, odkrywca Ameryki (1492) 312
Kołakowski L. (ur. 1927), pol. filozof i historyk filozofii, autor fundamentalnych *Głównych nurtów marksizmu* 12, 77, 330-331, 333, 340, 348, 373, 473
Konfucjusz (właśc. Kong Qiu, Kongzi, ok. 551-479 prz. Chr.) 280, 374
Konstantyn Wielki (ok. 280-377), cesarz rzymski od 306, założyciel Konstantynopola, wydał edykt mediolański zrównujący chrześcijaństwo z religią rzymską 18, 187, 284, 305-307, 316, 379
Kopernik M. (1473-1543), pol. astronom, twórca systemu heliocentrycznego 150, 159, 217-218, 220, 223, 267, 270, 330, 345, 378, 429, 466
Kornatyński W. 136, 303
Korneliusz, setnik nowotestamentowy 321
Korsz Je. F. (1810-1897), liberalny publicysta, uczestnik kółka Hercena, następnie red. pisma „Moskowskije Wiedomosti" 147, 149
Koschmal W. 11
Kostkiewiczowa T. 60
Kostomarow M. (1817-1885), ukr. historyk 219
Koszarny W. P. 62
Koszelow A. I. (1806-1883), pisarz, działacz, społeczny, słowianofil 198, 472
Koyré A. 54, 70
Kozłow A. A. (1831-1901), filozof, twórca panpsychizmu, wywarł wpływ na Bierdiajewa 389
Koz'min B. P. 457
Kożewnikow W. A. (1852-1917), filozof, historyk myśli, redaktor-wydawca pierwszej edycji *Filozofii wspólnego czynu* Fiodorowa 398
Krajewski A. A. (1810-1899), publicysta, wydawca pisma „Otieczestwiennyje Zapiski" 23, 25
Krasiński Z. (1812-1859), pol. poeta i dramaturg romantyczny, w Rosji ceniony przez Sołowjowa, który w *Nieboskiej komedii* dostrzegał jasnowidzące przeczucie Komuny Paryskiej 312
Kriukow D. L. (1809-1845), członek kółka Hercena, profesor literatury i historii rzymskiej na Uniwersytecie Moskiewskim 147
Kriukow N. A. (1800-1854), dekabrysta, do 1825 materialista i ateista, na zesłaniu przeżył duchowy przełom i zwrócił się ku religii 70
Kropotkin P. A. (1842-1921), książę, filozof, teoretyk anarchizmu 56, 69, 189, 402-404, 468
Krupp, nazwisko niemieckich przedsiębiorców metalowych 393
Krzemieniowa K. 77, 220
Krzemień W. 418
Ksantos (I poł. V w. prz. Chr.), gr. historyk 148

Ksenofanes (ok. 570-480 prz. Chr.), wczesny przedstawiciel filozofii gr., przeciwnik wielobóstwa, krytyk antropomorfizmu, pre-panteista 359, 366, 468
Küchelbecker W. K. (1797-1846), poeta, dekabrysta, towarzysz Puszkina 70
Kuleszow W. I. 53
Kutuzow M. I. (1745-1813) ros. generał polowy, pogromca Napoleona 239
La Mettrie J. O. de (1707-1751), fr. filozof Oświecenia, lekarz, materialista, mechanicysta, poprzednik encyklopedystów 221, 224-226, 264-265, 268, 337, 342-343, 361
La Rochefoucauld F. de, książę, (1613-1680), fr. pisarz epoki Ludwika XIV, autor pesymistycznych *Maksym* 132
Labriola A. (1873-1959), wł. marksista 360
Lacordaire J. B. (1802-1861), fr. dominikanin, pisarz religijny, polityk, 104, 149, 460
Lafargue P. (1842-1911), fr. socjalista i propagator marksizmu 77
Lamartine A. de. (1790-1869), fr. poeta romantyczny, polityk 66, 174
Lamennais H. F. R de (1782-1854), fr. pisarz, ksiądz, twórca socjalizmu chrześcijańskiego 86, 104, 106, 320
Landman A. 37, 64, 121, 159
Lange F. (1828-1875), niem. filozof, neokantysta, socjalista etyczny 338, 414
Lao-Tse (Laozi, właśc. Li Er, ok. VI w. prz Chr.), chiński filozof, twórca taoizmu 280, 374
Laplace P. S. de (1749-1827), fr. astronom, matematyk, działacz polityczny 167, 267, 367
Lazari A. 76
Ledru-Rollin A. A. (1807-1874), fr. polityk, członek Rządu Tymczasowego w 1848 174
Leibniz G. W. (1646-1716), niem filozof, matematyk, twórca optymistycznego systemu racjonalistycznego 85, 151-152, 154, 163, 220, 252, 266, 273-274, 342, 393
Lemech, postać biblijna 315
Lenin W. I. (właśc. W. I. Uljanow, 1870-1924) 6, 56, 78, 214, 222, 234, 250, 258, 262, 269, 326-327, 354, 356-357, 390, 447, 450, 453, 475
Leon XIII (Vincento Gioaccchino Pecci, 1810-1903), papież od 1878, autor encykliki *Rerum novarum* 305, 317
Leonardo da Vinci (1452-1519), malarz, badacz przyrody i filozof wł. Renesansu 421
Leontjew K. N. (1831-1891), myśliciel, zwolennik bizantynizmu i chrześcijaństwa jako religii strachu i posłuszeństwa 47, 57-58, 79, 132, 363, 448, 464
Lermontow M. Ju. (1814-1841), poeta romantyczny, autor liryków filozoficznych 21, 456
Leroux P. (1797-1871), fr. socjalista, popularny wśród ros. okcydentalistów 40, 145, 170, 175
Lessing G. E. (1729-1781), niem. filozof i pisarz Oświecenia, 152, 362, 451
Leśniak K. 56
Leucyp
patrz Leukippos
Leukippos (V w. prz. Chr.), gr. filozof, współtwórca atomizmu 156, 267
Levesque P. C. (1737-1812), fr. historyk 127
Lewicki S. A. (1908-1983), filozof, publicysta, jeden z głównych ideologów ros. „solidaryzmu", autor prac o myśli ros. 467
Linton W. (1812-1897), ang. poeta i publicysta, założyciel pisma „The English Republic" 191
Locke J. (1632-1704), ang. filozof, empirysta genetyczny („tabula rasa") 8, 41, 53, 72, 83, 164-166, 224, 255, 258, 263, 274, 331, 336, 342
Lombard Piotr (zm. 1160), teolog, scholastyk, autor *Sentencji* 159
Longinow M. N. (1823-1875), bibliograf, historyk literatury, biograf Czaadajewa 45.
Lorenzo de Medici (zw. Il Magnifico, 1449-1492), władca Florencji z dynastii Medyceuszy, poeta, mecenas artystów (Michał Anioł) 422
Louis G. H. (1817-1878), ang. filozof-pozytywista 212
Louis XIV
patrz Ludwik XIV
Ludwik XIV (1638-1715), król Francji od 1643, monarcha absolutny 286-287, 337
Ludwik XVI (1710-1794), król Francji 1774-1792, osądzony za zdradę, ścięty 189, 237
Ludwik XVIII (1755-1824), król Francji od 1814, objął rządy po Napoleonie I 146
Ludwik Filip I (1773-1850), król Francji 1830-1848, obalony przez rewolucję lutową 173-174, 177, 218
Ludwik Napoleon

patrz Napoleon III
Lukian (ok. 120-po 180), grecki pisarz-satyryk 187
Lukrecjusz (ok. 95-ok. 55 prz. Chr.), rzymski poeta i filozof, epikureista 156, 159
Luppol I. K. (1896-1943), filozof, historyk filozofii, marksista 265, 267-268
Luter M. (1483-1546), niem. teolog i twórca Reformacji 24, 160, 162, 263, 364, 435
Lwow F. N. (1823-1885), uczestnik kółka Pietraszewskiego 27
Ławrow P. Ł., myśliciel, teoretyk narodnictwa 5-6, 8, 37-39, 46-47, 52, 56, 58, 77-78, 131, 141, 211-212, 259, 271, 331, 362-363, 386, 390, 414, 440, 447, 468, 475-476
Łomonosow M. W. (1711-1765), uczony, poeta, ros. encyklopedysta 107, 123, 260, 264, 268, 270
Łopatin L. M. (1855-1920), filozof, działacz społeczny, głosiciel „systemu konkretnego idealizmu" 271-272, 389
Łopuchin I. W. (1756-1816), rosyjski myśliciel-mason, monarchista, przeciwnik Rewolucji 1789 8
Łosiew A. F. (1893-1988), myśliciel, historyk filozofii i estetyk, głosiciel „filozofii imienia" jako próby syntezy platonizmu z fenomenologią 78, 227, 292, 304
Łosski N. O. (1870-1965), filozof, twórca intuicjonizmu, personalista 227, 389, 468
Łotman Ju. M. (1922-1993), teoretyk literatury, kulturolog, semiotyk 67
Łotman L. M. 48
Łukasz, ewangelista 449
Łukjanow S. M. (1858-1935), fizjolog, działacz polityczny, biograf Sołowjowa 472
Łunaczarski A. W. (1875-1933), polityczny działacz, myśliciel 369-370, 390, 452
Łunin M. S. (1787-1845), dekabrysta, myśliciel, historiozof, ros. katolik 70, 133
Łużny R. (1927-1998), pol. rusycysta i ukrainista, uczeń W. Jakubowskiego, jeden z twórców krakowskiej szkoły rusycystyki i ukrainistyki, autor prac z zakresu myśli ros. 10
Mably G. (1709-1785, fr. myśliciel społeczny, komunista utopijny 238, 248, 266
Mach E. (1838-1916), austr. fizyk i filozof, twórca empiriokrytycyzmu 390, 413
Maeterlinck M. (1862-1949), belg. pisarz, symbolista 422
Magnicki M. L. (1778-1855), członek Głównego Zarządu Szkół, kurator kazańskiego okręgu szkolnego, zwolennik inkwizytorskich metod w walce z materializmem 62, 70
Mahomet (wł. Muhammad Ibn Abd Allah, ok. 570-632), założyciel i prorok islamu, działacz społeczny i polityczny 140, 263, 364, 403
Maistre de J. M. de (1753-1821), fr. hrabia, publicysta, filozof konserwatywny, przedstawiciel króla Sardynii w Petersburgu 138, 430
Majkow W. N. (1823-1847), krytyk, publicysta, bliski pietraszewcom, religię uznawał za wielką pomyłkę ludzkości 42
Makary Egipski (301-391), św., mnich pustynny (anachoreta) 304
Malczukowa T. G. 75
Mallarmé S. (1842-1898), fr. poeta-symbolista 422
Malthus Th. R. (1766-1834), ang. ekonomista, twórca teorii ludnościowej (maltuzjanizm) 71, 171-172, 193, 251-252
Mandelsztam O. E. (1891-1938), poeta-akmeista, bliski Czaadajewowi 97
Mandeville B. (1670-1733), ang. etyk Oświecenia, empirysta, pojęcia dobra i zła uważał za nabyte, autor *Bajki o pszczołach* 53
Mannheim K. (1893-1947), niem. socjolog, jeden z twórców socjologii wiedzy 49
Mantegna A. (1431-1506), wł. malarz, przedstawiciel Renesansu (*Martwy Chrystus*) 422
Marat J. P. (1743-1793), skrajnie radykalny przywódca rewolucji 1789 24, 455
Marek Aureliusz (121-180), filozof-stoik, cesarz rzymski od 161 101, 134, 140, 159, 447, 449
Marheinecke F. K. (1780-1846), niem. teolog protestancki, historyk chrześcijaństwa, konserwatywny heglista 141
Maria, matka Jezusa 397, 419
Bogarodzica 397, 439
Dziewica 418
Maria z Nazaretu 293
Maria, postać biblijna, siostra Marty 124
Maria Antonina (1755-1793), królowa Francji, żona Ludwika XVI, ścięta 146
Marinetti F. T. (1876-1944), wł. pisarz, teoretyk futuryzmu 435
Mariusz (157-86 prz. Chr.), wódz rzymski 379
Markiewicz H. 6
Marks K. (1818-1883), niem. ojciec-założyciel marksizmu, autor *Kapitału* 26, 32, 35,

38, 40-41, 48-49, 52, 79, 220, 222, 226, 253, 269-270, 326-328, 330-332, 334-335, 338-346, 348-349, 356, 358-360, 362-363, 365, 368-370, 373, 377-378, 380-382, 384-386, 387-388, 390, 392, 394, 426, 438, 467
Marmontel J. F. (1723-1793), fr. pisarz, członek Akademii Francuskiej 265
Marta, postać biblijna, siostra Marii 124
Masaryk T. G. (1850-1937), filozof, socjolog, polityk, w latach 1918-1935 pierwszy prezydent niepodległej Czechosłowacji, autor prac z zakresu myśli ros. 120, 224
Mateusz, ewangelista 306, 418, 449
Maykowska M. 56
Mazurkiewicz R. 81
Mazzini G. (1805-1872), wł. działacz demokratyczny, przywódca ruchu niepodległościowego (Risorgimento) 179, 191, 202
Mehring F. (1846-1919), niem. socjalista, marksista, historyk literatury, krytyk 77
Metody
patrz Cyryl i Metody, bracia sołuńscy
Metternich K. von (1773-1859), książę, austr. polityk, inspirator Świętego Przymierza, kanclerz Austrii od 1821 183
Michaił Romanow (1596-1645), car rosyjski od 1613, pierwszy z dynastii Romanowów 127
Michajłow M. Ł. (1829-1865, pisarz, współautor rewolucyjnej proklamacji *Do młodego pokolenia*, umarł na zesłaniu 207-208
Michajłowski N. K. (1842-1904), socjolog, krytyk, narodnik 56, 77, 211, 331, 356, 390
Michalski K. 325
Michał Anioł (wł. Michelangelo Buanarroti, 1475-1564), wł. rzeźbiarz, malarz, architekt, poeta okresu Renesansu 422
Michelet J. (1798-1874), fr. pisarz i historyk, romantyk, przeciwnik Kościoła katolickiego, wywarł wpływ na radykalną młodzież w okresie Monarchii Lipcowej, czytany przez Czaadajewa i Hercena 175, 191
Michelet K. (1801-1893), niem. filozof, heglista, współwydawca dzieł Hegla 116
Mickiewicz A. (1798-1855), pol. poeta romantyczny, w 1840-1844 czytał wykłady o literaturach słowiańskich w Collèges de France 123, 312, 437
Mierieżkowski D. S. (1865-1941), pisarz i myśliciel religijny, przedstawiciel bogoiskatielstwa 10, 51, 60, 369-375, 446, 448, 471
Mieszczerska S. S. (1775-1848), księżna, korespondowała z Czaadajewem na tematy religijne 103, 119
Mignet F. A. (1796-1844), fr. historyk okresu Restauracji, opozycjonista 331-332, 363
Mikołaj I (1796-1855), imperator Rosji od 1825 57, 70, 75, 104, 123, 127, 146, 149, 170, 200, 202, 205-206, 208, 471
Mill J. S. (1806-1873), ang. filozof, logik i ekonomista, przedstawiciel utylitaryzmu 212, 242-243, 248, 253, 273, 326, 373-374, 473
Miller O. F. (1833-1889), folklorysta, przedstawiciel mitologicznej szkoły w literaturoznawstwie 259
Milton J (1608-1674), ang. poeta, działacz, sekretarz Cromwella, czytany m. in. przez Czaadajewa 312
Milukow P. N. (1859-1843), działacz polityczny, organizator partii kadetów, publicysta, historyk, autor prac o inteligencji i filozofii ros. 446-448, 459, 463
Miłosz Cz. (ur. 1911), pol. poeta, eseista, prozaik, historyk literatury, laureat literackiej nagrody Nobla w 1981, autor prac o myśli ros. 328
Minski N. M. (1855-1937), poeta-symbolista, filozof, twórca meonizmu 369, 375-376, 391
Moczulski K. W. (1892-1948), krytyk literacki, autor prac o myśli ros. pisanych z pozycji prawosławnych 137, 274, 319, 324
Moisiejewa A. P. 383, 442
Mojżesz, przywódca religijny i prawodawca narodu izraelskiego, postać biblijna 69, 100-101, 104, 108, 123, 127, 219, 261, 296, 298, 339, 364
Moleschott J. (1822-1892), hol. lekarz i fizjolog, w filozofii głosił wulgarny materializm 209, 225, 260
Montaigne M. E. de (1533-1592), fr. pisarz i filozof, przedstawiciel renesansowego sceptycyzmu 7, 62, 85, 132
Monteskiusz (właśc. Ch. L. de Secondat Montesquieu, 1689-1755), fr. myśliciel, prawnik, pisarz polityczny, sformułował zasadę rozdziału władz, autor *O duchu praw* 8, 53, 166, 242, 256, 265-267, 335
Mordowczenko N. I. 34
Morelly (XVIII w.), fr. przedstawiciel komunizmu utopijnego 238, 250, 266

Morozow F. 305
Mun T. (1571-1641) ang. kupiec i ekonomista, przestawiciel merkantylizmu 240
Mussolini B. (1883-1945), wł. polityk, dyktator-faszysta, jego wczesna działalność wzbudziła entuzjazm Bierdiajewa 467
Müller E. 116
Müller L. 11, 298, 300, 324, 327
Münzer Th. (ok. 14901525), niem. reformator religijny, przywódca wojny chłopskiej 1525, nazwany „teologiem rewolucji" (termin E. Blocha), ścięty 457
Murawjow M. N. (Wieszatiel lub Wileński, 1796-1866), ros. generał, okrutnie stłumił powstanie 1863 na Litwie 197-199, 209
Murawjow N. M. (1796-1843), dekabrysta, autor projektu konstytucji, zmarł na zesłaniu 70, 203
Murawjow W. B. 238
Murillo B. E. (1617-1682), hiszp. malarz z okresu baroku, autor obrazów religijnych i realistycznych 213
Nadieżdin N. I. (1804-1856), krytyk, redaktor, pierwszy nauczyciel Bielińskiego, wydawca pierwszego „listu filozoficznego" Czaadajewa 16
Napoleon I Bonaparte (1769-1821), cesarz Francuzów 1804-1814 17, 22, 83, 129, 132, 152-153, 177, 181, 192, 214, 255, 326, 363
Napoleon III (1808-1883), prezydent Francji 1848-1852, cesarz Francuzów 1852-1870 129, 170, 177-178, 183
Neron (37-68), cesarz rzymski od 54, znany z okrucieństwa 75
Newton I. (1642-1727), ang. fizyk, matematyk, komentator Biblii, zajmował się historią Kościoła i związkami nauki z religią 91-92, 163, 223, 226, 248, 263, 266-267, 269, 312, 342
Nieczajew S. G (1847-1882), terrorysta, założyciel Zemsty Ludu, autor *Katechizmu rewolucjonisty* 213
Niekrasow N. A. (1821-1878), poeta demokratyczny, redaktor pisma „Sowriemiennik", wydał *Co robić?* Czernyszewskiego 27, 127, 249
Niesmiełow W. I. (1863-1937), myśliciel religijny, traktujący filozofię jako wroga „religijnych przesądów" i sprzymierzeńca religii 78, 389
Nietzsche F. (1844-1900), niem. filozof, głosił ideał „nadczłowieka" 321, 324-327, 373, 390, 423, 425, 460, 466
Nikon (właśc. Nikita Minow, 1605-1681), patriarcha Cerkwi w 1652-1658, twórca reformy kościelnej 295
Nivat G. 11
Novalis (właśc. F. L. von Hardenberg, 1772-1801) niem. poeta wczesnego romantyzmu 66, 68
Nowgorodcew P. A. (1866-1924), filozof, socjolog i znawca prawa, uczestnik zbiorów *Problemy idealizmu* i *Z otchłani* 7, 468
Nowicki Ś. F. 159
Nowikow N. I. (1744-1818), redaktor, myśliciel ros. Oświecenia, twórca bliskiej chrześcijaństwu humanistycznej koncepcji etycznej 8, 269
Obleuchow D. A. (1790-1827), mistyk, przyjaciel Czaadajewa 86
Obolenski Je. P. (1796-1865), książę, dekabrysta, filozoficzny idealista, próbował łączyć schellingianizm z chrześcijaństwem 70
Ockham W. (ok. 1300-ok. 1345), ang. średniowieczny filozof, zwolennik krytycyzmu, przeciwnik papiestwa 273
Odojewski W. F. (1803-1869), pisarz, krytyk literacki i muzyczny, założyciel kółka lubomudrów, encyklopedysta-antyoświeceniowiec, krytykował naturalizm myślicieli lat 60. 8, 39, 70-73, 113, 117, 123, 141, 155, 426, 453
Ogariow N. P. (1813-1877), poeta, publicysta, przyjaciel Hercena z lat młodości i na emigracji 67, 147-148, 208, 210, 212-213, 215, 456, 458
Orwell G. (1903-1950), ang. pisarz, krytyk totalitaryzmu, autor antyutopijnej powieści *Rok 1984* 328, 475
Orygenes (ok. 185-ok. 254), gr. filozof i teolog, apologeta wczesnochrześcijański, głosiciel apokatastazy 159, 276, 303, 403, 441
Ossowska M. 473
Owen R. (1771-1848), ang. socjalista utopijny, uczeń Oświecenia, przeciwnik rewolucji socjalnej 248, 250, 260, 266, 331-332, 358, 457-458
Panasiuk R. 220
Panin W. N. (1801-1874), minister sprawiedliwości od 1841 do 1862, zajmował się

reformą chłopską 206
Papierno I. 6, 219, 247, 249, 261
Paracelsus (właśc. Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), niemiecki lekarz, chemik, twórca jatrochemii 159, 412, 415
Parmenides z Elei (ok. 540-ok. 470 prz. Chr.), gr. filozof, eleata, głosiciel bytu statycznego 156-157, 412, 431
Pascal B. (1623-1662), fr. matematyk, fizyk i filozof, jansenista, w Rosji czytany m. in. przez Czaadajewa i Turgieniewa 132, 137, 409, 447
Paweł I (1754-1801), imperator Rosji od 1796 269
Paweł z Tarsu, św. (?-po 61), obywatel rzymski nawrócony na chrześcijaństwo, męczennik, sformułował uniwersalną i transcendentną doktrynę wczesnego chrześcijaństwa, w Rosji zwalczany przez L. Tołstoja 38, 80, 89, 137, 159, 162, 303-304, 307-308, 321, 327, 391, 397, 428
Pawlak J. 358
Pawłow-Silwanski N. P. (1869-1908), historyk, badacz feudalizmu, autor prac o ros. myśli społecznej XVIII i XIX w. 351
Penn W. (1644-1718), reformator religijny, twórca kwakryzmu 312
Perykles (ok. 500-429 prz. Chr.), ateński mówca, polityk-demokrata 83, 138
Pestalozzi J. H. (1746-1827), szwajc. pedagog, ojciec szkoły ludowej 127, 257
Pestel P. I. (1793-1826), dekabrysta, zwolennik jakobinizmu, autor *Ruskiej prawdy*, powieszony 70, 203, 205, 238
Picasso P. (1881-1973), hiszp. malarz współczesny 423, 435
Pieczerin W. S. (1807-1885), poeta, myśliciel, od 1836 emigrant, w 1840 przyjął katolicyzm 183
Piero della Francesca (ok. 1416-1492), wł. malarz epoki Renesansu 422
Pietraszewski M. W.
patrz Butaszewicz-Pietraszewski M. W.
Piłat z Pontu (Pontius Pilatus), rzymski namiestnik Judei w ostatnich latach Jezusa 295-296
Piotr Apostoł (?-ok. 64), uczeń Jezusa, pierwszy papież, ukrzyżowany w Rzymie 74, 137, 295-296, 306, 450
Piotr I Wielki (1672-1725), car Rosji od 1682, imperator od 1721 8, 17, 25, 30, 33, 54, 96, 106-107, 115-118, 127, 192-194, 194-195, 197, 200, 205-206, 208, 213, 240, 255, 268, 300-301, 312, 352-353, 355, 357
Piotr III (1721-1762), imperator Rosji od 1761, obalony w wyniku spisku pałacowego, zabity 352-353
Pisariew D. I. (1840-1868), krytyk, filozof-materialista, współpracownik pisma „Russkoje Słowo" 6, 47, 56, 58, 77, 209, 212-213, 218, 227, 259-260, 271, 389, 447, 472-473
Pitagoras (ok. 570-ok. 500 prz. Chr.), gr. filozof, matematyk 100, 156, 393
Pius IX (Giovanni Mastai Ferretti, 1792-1878), papież od 1846, za jego pontyfikatu upadło Państwo Kościelne 173
Platon (ok. 427-347 prz. Chr.), gr. filozof, twórca pierwszego systemu idealistycznego, głosił dualizm świata idei i zjawisk 7, 55-56, 72, 75, 99-101, 108, 140, 156-159, 181, 217, 227, 229, 280, 303, 389, 393, 400, 412, 418-419
Platon (P. Je. Lowszyn, 1737-1812), metropolita moskiewski, teolog 70
Plechanow G. W. (1856-1918) 5, 8-9, 10, 32, 37-39, 46-49, 51-52, 56, 58, 61-62, 77-79, 90, 115, 120-121, 141-142, 151, 161, 168, 189, 215, 221, 262, 299, 326-327, **329-382**, 383, 385-388, 390, 398, 402, 444, 447, 449-455, 460, 468, 470, 473-476
Plechanowa R. M., żona marksisty 376
Plehwe W. K. (1846-1904), szef korpusu żandarmów, minister spraw wewnętrznych, reakcjonista, zginął w wyniku zamachu 388
Pleszczejew A. N. (1825-1893), poeta szkoły Niekrasowa, uczestnik kółka Pietraszewskiego, zesłany 219
Pliniusz Starszy (23-79), rzymski pisarz i myśliciel, autor encyklopedycznej *Historii naturalnej* 156, 159, 187
Plotyn (ok 204-ok. 269), gr. filozof, twórca syntezy panteistyczno-emanacyjnej 156-157, 159, 309, 411, 429
Pobiedonoscew K. P. (1827-1907), polityk i myśliciel, oberprokurator Świętego Synodu, kształtował politykę w czasach Aleksandra III, popierany przez Dostojewskiego i Leontjewa 305
Pogodin M. P. (1800-1875), historyk, ideolog, redaktor, zwolennik teorii normańskiej,

wydawca pisma „Moskwitianin", apologeta „oficjalnej narodowości" 44, 58, 73, 109, 154
Pollaiuolo A. (1446-1496), wł. rzeźbiarz i malarz epoki Renesansu, szkoła florencka 421
Polakow M. Ja. 16
Polo M. (1254-1323), podróżnik wenecki, dotarł lądem do Chin 312
Połtorackij N. P. 438
Pomorski A. 61
Popowski M. A. 78
Porfiriusz z Tyros (ok. 233-ok. 303), gr. filozof, uczeń Plotyna 159
Pososzkow I. T. (1652-1726), rosyjski ekonomista i publicysta, przedstawiciel merkantylizmu 240
Pra-Adam
patrz Adam, pierwszy człowiek
Priestley J. (1733-1804), ang. chemik, fizyk, filozof-deista 363
Proklos Ateńczyk (410-485), gr. filozof mistyczny, twórca szkoły neoplatonizmu 159
Protagoras z Abdery (ok. 480-410 prz. Chr.), gr. filozof, sofista, skrajny antropocentrysta („człowiek jest miarą wszechrzeczy") 5, 8, 12, 37-38, 55, 156-157, 280, 414-415, 440, 468
Proudhon P. J. (1809-1865), fr. socjalista, twórca anarchoindywidualizmu 40, 171, 175, 177, 187, 201, 218, 237, 266, 432
Przebinda G. 6, 78, 120, 132, 222, 283, 292, 305, 310, 435
Przewalski N. M. (1839-1888), podróżnik rosyjski, odkrywca dzikiego konia i wielbłąda 448-449
Ptuszkina I. G. 180
Pufendorf S. (1632-1694), niem. historyk, znawca prawa, zwolennik absolutyzmu 192
Pugaczow Je. I. (ok. 1740-1775), kozak doński, przywódca powstania chłopskiego 1773-1775, podawał się za imperatora Piotra III, stracony na szafocie 213, 353
Puszkin A. S. (1799-1837), poeta, prozaik, publicysta, historyk, twórca ros. języka literackiego, obiekt badań wielu myślicieli ros. XIX i XX w. 21, 83, 86, 103-104, 107-108, 123-124, 138, 140, 193, 268, 312, 438, 456
Putincew W. A. 126
Pypin A. N. (1833-1904), literaturoznawca, kulturolog, autor prac o Bielińskim 89, 249, 455
Quesnay F. (1694-1774, fr. ekonomista, twórca fizjokratyzmu 236-237, 264-267
Quénet Ch. 86, 95, 120, 132
Rabelais F. (ok. 1494-1553), fr. pisarz renesansowy 152
Radetzky J. (1766-1858), hrabia, austr. feldmarszałek 170, 184
Radiszczew A. N. (1749-1802), pisarz, myśliciel ros. Oświecenia, 238, 268
Radłow E. L. (1854-1928), historyk filozofii, autor prac o myśli ros. 52-54, 227
Radwan M. 318
Radwański R. 11
Rafael (właśc. Rafaelo Santi, 1483-1520), wł. malarz Renesansu 77, 152, 213, 422
Ricardo D. (1772-1823), ang. ekonomista, współtwórca ekonomii klasycznej 248, 344
Rickert H. (1863-1936), niem. filozof, neokantysta 358, 392, 402, 413
Ricoeur P. (ur. 1913) fr. filozof, reprezentant hermeneutyki filozoficznej 61
Riedkin P. G. (1808-1891), znawca prawa, prof. Moskiewskiego Uniwersytetu 1835-1848, przyjaciel Hercena z okresu przed emigracją 9, 110, 147-148
Rist K. 237, 248
Robespierre M. de (1758-1794), fr. polityk, jakobiński przywódca Rewolucji 1789, zadekretował kult Najwyższej Istoty, zgilotynowany w okresie Termidora 24, 72, 83, 148-149, 185, 189, 198, 369
Rodnianskaja I. B. 472
Romeo G. (1786-1862), uczestnik ruchu karbonarystów, jeden z przywódców powstania w Kalabrii w 1847 173
Rotteck K. W. von (1775-1840), niem. historyk, polityk, „liberał badeński", współautor *Leksykonu wiedzy o państwie* 154
Rupp J. 305
Rousseau J. J. (1712-1778), fr. myśliciel Oświecenia, bardzo popularny w Rosji w latach 40. i 60. 7-8, 68, 83, 127, 137, 145, 164, 175, 184-185, 187, 235-236, 238, 241-242, 246, 248-249, 252, 257, 259, 265-267, 451, 467
Rozanow W. W. (1856-1919), pisarz, myśliciel, głosił kult płci 408, 418-419, 448
Ruge A. (1802-1880), niemiecki młodohegelista, radykalny anty-teista, bliski Herzenowi 25, 153

Rylejew K. F. (1795-1826), poeta, dekabrysta, stracony 194
Saint-Just L. A. (1767-1794), jeden z przywódców jakobinów, ścięty wraz z Robespierrem 24, 149, 185
Saint-Simon C. H. (1760-1825), fr. socjalista utopijny, autor *Nowego chrześcijaństwa*, nauczyciel Comte'a, jego próba pogodzenia kultu nauki i postępu technicznego z wiarą w Boga i życie pozagrobowe wzbudziła w Rosji pozytywne zainteresowanie młodego Hercena i Czaadajewa oraz niechęć Czernyszewskiego, jego historyzm zyskał aprobatę Plechanowa 38, 41, 86, 103-104, 145, 177-178, 201, 248, 260, 326-327, 331-332, 457
Sałtykow-Szczedrin M. Je. (1826-1889), pisarz-satyryk, demokrata, oświeciciel 472
Samarin Ju. F. (1819-1876), historyk, myśliciel społeczny, teolog, w młodości prawosławny heglista, następnie słowianofil, obrońca zasady wspólnotowej, współtwórca reformy 1861 8, 34, 58, 63-66, 110, 137, 147, 198-199, 437, 453
Samson, ludowy bohater Izraelitów, porównywany z Herkulesem, postać biblijna 178
Sand G. (właśc. Aurore Dudevant, 1804-1876), fr. pisarka, autorka powieści feministycznych, w Rosji cieszyła się ogromną popularnością wśród ludzi lat 40. i 60. 38, 40, 175, 247, 249, 326
Savonarola G. (1452-1498), wł. dominikanin-kaznodzieja z czasów pontyfikatu Aleksandra VI, potępiał papieża i współczesny sobie kościół za rozkład moralny, spalony na stosie 422
Say J. B. (1767-1832), fr. ekonomista, popularyzator nauki A. Smitha 152, 172, 240, 242
Schelling F. W. (1775-1854), niem filozof-idealista, wywarł wielki wpływ na ros. kulturę umysłową, m. in. na Czaadajewa, Odojewskiego, kółko Stankiewicza, słowianofilów, Tiutczewa, W. Sołowjowa, S. Bułgakowa 5, 8-9, 16-17, 23, 25, 68, 70, 83, 85, 87, 92, 105-106, 108-110, 112, 116-117, 119-122, 128, 135, 153, 168, 218, 227, 262, 273-275, 284, 331, 334, 359, 372, 407, 412, 430, 432, 474
Schiller F. (1759-1805), niem. poeta romantyczny 23, 25, 145, 152, 453
Schlegel F. (1872-1829), niem. uczony i filozof, romantyk 66, 68, 152
Schleiden M. J. (1804-1801), niem. botanik, współodkrywca komórki roślinnej 263
Schleiermacher F. D. E. (1768-1834), niem filozof, protestancki teolog, religioznawca i biblista 68, 108
Schlözer A. L. (1735-1809), niem. historyk, zajmował się wczesnym okresem historii Rusi 31
Schopenhauer A. (1788-1860), niem. filozof, woluntarysta, ahistoryczny pesymista, w Rosji wywarł wpływ na A. Feta, I. Turgieniewa, L. Tołstoja, młodego W. Sołowjowa, W. Erna 68, 120, 225, 228, 231-232, 272-273, 275
Schubert-Soldern R. von (1852-1938), niem. filozof, przedstawiciel filozofii immanentnej, bliski solipsyzmowi 392
Schultze F. 14, 33-34, 40, 60
Schuppe W. (1836-1913), niem. filozof, przedstawiciel filozofii immanentnej, skrytykowany przez Lenina w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* 392
Scott W. (1771-1832), szkoc. poeta i powieściopisarz okresu Romantyzmu 152
Sekstus Empiryk (III w. po Chr.), gr. filozof, sceptyk 156, 159
Seneka (3-65 po Chr.), rzymski filozof, stoik młodszego pokolenia, autor *O życiu szczęśliwym* 67, 159, 181, 187
Sieczenow I. M. (1829-1905) fizjolog, myśliciel-materialista, za jedyną i najważniejszą podstawę zjawisk psychicznych uznawał procesy fizjologiczne 257
Siemionowa S. G. 418
Sierno-Sołowjewicz N. A. (1834-1866), działacz społeczny, demokrata, publicysta, jeden z organizatorów „Ziemi i Woli" 209
Sietnicki N. A. (1888-1937), myśliciel, poeta, uczeń Fiodorowa 78
Sikora A. 247
Sismondi J. Ch. S. de (1773-1842), szwajc. ekonomista i historyk 248, 344
Skowron E. 232
Skwieciński M. 77, 220
Slepcow A. A. (1836-1906) pisarz, działacz polityczny, jeden z organizatorów „Ziemi i Woli" 245
Sławiński J. 60, 443
Słowacki J. (1809-1849), pol. poeta i drama-

turg romantyczny 312
Smaragdow S. N. (1805-1871), pisarz, autor podręczników do historii 30
Smirnowa A. O. 83
Smirnowa Z. W. 156
Smith A. (1823-1890), szkoc. ekonomista i filozof, twórca ekonomii klasycznej 71, 128, 241-243, 248, 266
Sofokles (ok. 496-406 prz. Chr.), gr. dramatopisarz, autor *Antygony* 313
Sokrates (469-399 prz. Chr.), gr. filozof, głosił intelektualizm etyczny, nauczyciel Platona 7, 12, 55-56, 100, 137, 140-141, 156-157, 280, 402-403, 441, 473
Sołogub F. K. (właśc. Tietiernikow, 1863-1927), poeta, prozaik, starszy symbolista 405
Sołowjow W. S. (1853-1900) 5-12, 39-40, 44, 47, 52-53, 58, 61, 73, 75, 77-79, 81, 118, 120-121, 124-126, 131, 135, 139, 141-142, 199-200, 227, 259, **271-328**, 329, 350, 371-374, 389, 391-392, 395-397, 401-410, 412, 414-415, 417, 419, 423, 426-428, 432, 434-436, 442, 444, 459-465, 468, 471-474, 475, 477
Sołowjow S. M. (1885-1942), bratanek W. Sołowjowa, poeta, młodszy symbolista, autor prac o myśli ros. 7, 292, 319, 448
Sołowjowa W. 135
Sołżenicyn A. I. (ur. 1918), pisarz, myśliciel, autor *Archipelagu Gułag*, korzeni komunizmu (marksizmu) doszukuje się w bezbożnej kulturze późnego Renesansu i Oświecenia 10, 76, 462
Spencer H. (1810-1903), ang. filozof i socjolog, pozytywistyczny ewolucjonista 212, 253, 290, 310, 326, 393-394
Spieszniow N. A. (1821-1882), jeden z przywódców pietraszewców, zwolennik jakobinizmu, ateista 27
Spinoza Baruch (1632-1677), hol. filozof żydowskiego pochodzenia, racjonalista, determinista, panteista, w Rosji cieszył się uznaniem młodego Hercena, Czernyszewskiego, Plechanowa i W. Sołowjowa 53, 70, 85, 137, 141, 151, 220-221, 272-274, 291, 338, 339-340, 342, 365, 376, 393, 450, 473
Sriezniewskij I. I. (1812-188), filolog, entograf, od 1851 członek Akademii Nauk w Petersburgu 217
Stachiewicz S. G. (1843-1918), członek pierwszej „Ziemi i Woli", autor wspomnień o Czernyszewskim z okresu zesłania 270
Stafford W. (1690-1734), ang. ekonomista 166
Stagiryta
patrz Arystoteles
Stalin I. W. (wł. Dżugaszwili, 1879-1953) 78, 139, 262, 475
Stammler R. (1856-1938), niem. filozof i znawca prawa, neokantysta 363-364
Stankiewicz N. W. (1813-1840), myśliciel, twórca kółka, do którego należał Bieliński i Bakunin, pozostawał pod wpływem Schellinga, Kanta, Fichtego i Hegla, wierzył w ogólne dobro i nieśmiertelność indywidualnej duszy 16-17, 21-23, 40, 147
Stanowski A. 318
Steppuhn F.
patrz Stiepun F. A.
Stiekłow Ju. M. (1873-1941), działacz rewolucyjny, historyk filozofii, autor prac o Czernyszewskim i Hercenie, zginął w stalinowskim łagrze 119, 221
Stiepun F. A. (1884-1965), filozof, historyk, kulturolog, przedstawiciel religijno-realistycznego symbolizmu, autor prac o myśli ros. 275, 383, 440
Stilling
patrz Jung-Stilling
Stirner M. (właśc. K. Schmidt, 1806-1855), niem. myśliciel, anty-teista, głosiciel skrajnego indywidualizmu 220, 225, 232, 234, 275, 292, 373, 426, 459
Strachow N. N. (1828-1896), filozof, krytyk literacki, bliski poczwienniczestwu A. Grigorjewa, przeciwnik europejskiego racjonalizmu 251, 275-276
Strauss D. F. (1808-1874), niem filozof i teolog, przedstawiciel lewicy hegłowskiej, w dziele *Życie Jezusa* odrzucił transcendentny sens chrześcijaństwa 40, 135-136, 370
Strémooukhoff D. 272, 310, 324
Stroganow S. G. (1794-1882), hrabia, działacz polityczny, cenzor 104
Stróżewski W. 12
Struwe P. B. (1870-1944), filozof, socjolog, przeszedł szlak od marksizmu do idealizmu, współautor *Problemów idealizmu*, *Drogowskazów* i *Z otchłani* 347, 383, 468

Stuartowie, dynastia 361
Styczeń T. ks. (ur. 1931), pol. filozof chrześcijański, prof. KUL, etyk, komentator pism Jana Pawła II 12
Suard J. B. A. (1733-1817), fr. krytyk i dziennikarz, monarchista 380
Suarez F. (1548-1617), hiszp. teolog, jezuita, odnowiciel scholastyki w okresie kotrreformacji 317
Suchanek L. 11, 84, 108, 169, 183, 461
Sue E. (1804-1807), fr. pisarz, autor powieści z życia niższych warstw (*Tajemnice Paryża*), 33, 170
Sugaj L. A. 391
Suworow A. (1729-1800), feldmarszałek, pogromca Turcji 1787-1792 i rewolucyjnej Francji (1799), stłumił powstanie kościuszkowskie, dokonując „rzezi Pragi" 323
Swedenborg E. (1688-1772), szwedz. myśliciel, teozof-mistyk, geolog, anatom, członek honorowy Petersburskiej Akademii Nauk (od 1734) 85, 263, 403
Swieczina S. P. (1782-1857), rosyjska katoliczka, dokonała konwersji pod wpływem J. de Maistre'a 138
Swierdlina S. W. 269
Symeon Nowy Teolog, św. (949-1022), bizantyjski teolog, mistyk, głosił konieczność uczestnictwa w świetle Bożym 410
Szachowskoj D. I. 86
Szczerbatow D. M. (1760-1839), krewny i opiekun Czaadajewa 83
Szczerbatow M. M. (1733-1790), historyk, myśliciel ros. Oświecenia, głosiciel etycznego rygoryzmu bliskiego masonerii 8
Szczukin W. G. 12, 33, 40, 43-46, 53, 58, 67-68, 84, 101, 468, 470
Szekspir W. (wł. W. Shakespeare, 1564-1616), ang. poeta i dramaturg 22, 122, 147, 152, 166, 312, 447
Szełgunow N. W. (1824-1891), uczestnik ruchu rewolucyjnego lat 60., autor kilku proklamacji 207
Szestow L. (właśc. L. I. Szwarcman, 1866-1938), filozof, irracjonalista, zwolennik Starego Testamentu („wiara Jerozolimy") i przeciwnik filozofii racjonalnej („spekulacja Aten"), głosił powrót do „bezgrzesznego Adama" 10, 12, 39-40, 50, 79, 81, 140, 384, 402, 421, 426-427, 460, 468
Szewczenko T. (1814-1861), ukr. poeta romantyczny, malarz, działacz niepodległościowy, zesłaniec 206
Szewyriow S. P. (1806-1864), krytyk, publicysta, filolog, prof. Uniwersytetu Moskiewskiego, krytyk Zachodu i apologeta kultury staroruskiej 23, 58, 73, 109, 119, 154
Szpiet G. G. (1879-1937), filozof, przedstawiciel fenomenologii w Rosji, autor prac o myśli ros. 227
Szub D. 355
Szujscy, familia bojarska 97
Szulatikow W. M. (1872-1912), krytyk, socjaldemokrata, bliski wulgarnemu materializmowi 359
Szymon Słupnik (ok. 390-459), św., pustelnik syryjski mieszkający w szałasie wzniesionym na szczycie skały 185
Śliwowska W. 27
Tacyt (ok. 55-ok. 120), historyk rzymski 159
Tales z Miletu (ok. 620-ok. 540 prz. Chr.), gr. filozof i matematyk, joński filozof przyrody, za prapierwiastek uważał wodę 156, 315
Tarasow B. N. 62-63, 83-86, 98, 120, 131, 145, 472
Tariejew M. M. (1867-1934), filozof religijny, teolog, wykładowca wyższych uczelni 78
Tarnowski K. 11, 61
Tasso T. (1544-1595), wł. poeta późnego Renesansu, autor *Jerozolimy wyzwolonej* 94
Teodora, ok. 500-548, cesarzowa bizantyńska, żona Justyniana I 306-307
Teodoret z Cyru (393-ok. 458), biskup, pisarz kościelny, ojciec Kościoła, bronił chrześcijaństwa przed wykształconymi poganami (m. in. *Leczenie chorób hellenizmu*) 325
Teofan Pustelnik (Fieofan Zatwornik, wł. G. W. Goworow, 1815-1894), biskup Włodzimierski, potem mnich-pustelnik, pisarz religijny, zwolennik surowej polityki państwa 425
Tertulian (ok. 155-ok. 220), apologeta chrześcijański, pisarz łaciński, irracjonalista (*credo quia absurdum*), w Rosji za jego ucznia uważał się Szestow 79, 140, 159, 468
Thierry A. (1795-1877), fr. historyk i publicysta, podkreślał rolę burżuazji w dziejach 331-332, 363
Tichonowa Je. Ju. 6

Tiutczew F. I. (1803-1873), poeta, autor liryków filozoficznych, bliski słowianofilstwu 109, 128, 130, 436
Tkaczow P. N. (1844-1885), myśliciel-materialista, ideolog rewolucyjnego narodnictwa, zwolennik spisków, przeciwnik Ławrowa i Engelsa 8, 79, 222, 227
Tocqueville A. de (1805-1859), fr. filozof, socjolog, działacz polityczny, autor książki *O demokracji w Ameryce*, w Rosji studiowanej m. in. przez Czaadajewa 114
Tołstoj L. N. (1828-1910), pisarz i myśliciel, głosiciel religii powszechnej miłości, wyznawca immanentnego etycznego chrześcijaństwa, wróg przemocy, państwa, prawa, sądów i oficjalnego kościoła, apologeta antykulturowej i antycywilizacyjnej prostoty 56, 275-276, 313, 320-322, 324-326, 369-370, 422, 425, 448, 471
Tomasz z Akwinu (1225-1274), św., wł. teolog i filozof katolicki, dominikanin, twórca tomizmu 56, 262, 264, 317-318, 393, 425
Torquemada T. de (1420-1498), hiszp. dominikanin, inkwizytor 252
Towiański A. (1799-1878), filozof, założyciel grupy religijno-mistycznej 312, 437
Trawuszkin N. S. 269
Trochimiak J. 226
Trocki L. D. (właśc. Bronstein, 1879-1940), działacz polityczny, publicysta, krytyk, teoretyk i praktyk „permanentnej rewolucji" 269
Trubieccy Je. N. i S. N., bracia 468
Trubieckoj Je. N. (1863-1920), filozof, znawca prawa, działacz społeczny, uczeń Sołowjowa (idea wszechjedności i Bogoczłowieczeństwa), autor prac o myśli ros. 131, 274-275, 474
Trubieckoj S. N. (1862-1905), filozof, publista, uczeń Sołowjowa, wykładowca Uniwersytetu Moskiewskiego, łączył chrześcijaństwo z platonizmem (Logos) 7, 12, 389
Tunimanow W. A. 6
Turgieniew A. I. (1784-1845), działacz polityczny, historyk, brat dekabrysty, przyjaciel Czaadajewa 62, 86, 104, 108, 120
Turgieniew I. S. (1818-1883), pisarz, liberał-agnostyk, bliski późnemu Bielińskiemu, odzwierciedlający w swoich powieściach ideologiczne spory trzech okresów (lata 40., 60. i 70.) 13, 19, 35-36, 43, 76, 197, 258-259, 373, 376, 447, 449, 468-470
Turgot A. R. J. (1727-1881), fr. ekonomista, minister finansów, antymerkantylista, zwolennik liberalnego fizjokratyzmu 236-237, 240, 265-267, 337
Tylor E. B. (1832-1917), ang. etnolog, religioznawca, ewolucjonista, twórca redukcjonistycznej teorii animizmu, wywarł wpływ na Plechanowa 366, 368-369
Uspienski G. I. (1843-1902), pisarz-demokrata, ukazywał biedę socjalną, oddziałał na uformowanie się marksizmu Plechanowa 354
Valdegamas J. F. Donoso-Cortes (1803-1853), hiszp. markiz, liberał, przeciwnik rewolucji 1848
Valjavec F. 220
Vauvenargues L. de Clapiers (1715-1747), markiz de, fr. pisarz-moralista, autor *Maksym*, głoszących nieufność wobec rozumu, apologeta serca i naturalnej dobroci człowieka, w Rosji czytany przez Czaadajewa 132
Verlaine P. (1844-1896), fr. poeta-symbolista, twórca liryki o walorach muzycznych 422
Verrocchio A. del (1435-1488), wł. rzeźbiarz i malarz epoki Renesansu, nauczyciel Leonarda da Vinci 421
Viardot P. (właśc. M. F. P. Garcia, 1821-1910), hiszp. śpiewaczka i kompozytorka, przyjaciółka I. Turgieniewa 36
Vico G. (1668-1744), wł. myśliciel, historiozof, prekursor historyzmu 31, 188
Vigny de A. (1797-1863), fr. pisarz, romantyk-pesymista 66
Villiers de l'Isle-Adam Ph. A. M. (1838-1889), fr. dramaturg, poeta, powieściopisarz, krytyk współczesnej sobie cywilizacji 423
Vogt K. (1817-1895), niem. przyrodnik, materialista, uczestnik rewolucji 1848, emigrował do Szwajcarii 36, 199-200, 209-210, 219, 225, 260
Vogt F. W. (1789-1861), prof. medycyny, ojciec Karola 77
Voltaire
patrz Wolter
Vries H. de (1848-1935), hol. botanik i genetyk, twórca teorii zmienności mutacyjnej 342
Wagner R. (1813-1883), niem. kompozytor

i teoretyk sztuki 326
Walczak Z. 331
Walentyn (ok 100-ok. 161), rzymski filozof-gnostyk rodem z Egiptu 278
Wałicki A. (ur. 1930), pol. filozof, przedstawiciel warszawskiej szkoły historyków idei, badacz myśli pol. i ros., autor fundamentalnych prac w jęz. pol. i ang. 5-6, 9, 26, 32-34, 41, 44, 49-53, 65, 68, 87-88, 90, 111, 114, 120-121, 136-139, 170-171, 180, 182, 190, 196, 198, 202-203, 211-212, 214-215, 225, 330, 355-356, 470
Wasniecow W. M. (1846-1926), malarz, pieriedwiżnik, autor religijnych malowideł ściennych 423
Waszkinel R. 442
Wat A. (właśc. A. Chwat, 1900-1967), pol. poeta i prozaik, od końca lat 20. sympatyk komunizmu, więzień Stalina, od 1959 na emigracji 221
Wawrzyniec Wspaniały
zob. Lorenzo de Medici
Weiant E. T. 18
Weihinger O. (1880-1903), austr. filozof, w swej „metafizyce płci" podporządkowywał kobietę mężczyźnie 438-439
Weitling W. (1808-1871), niem. komunista-utopista, rewolucjonista, bliski babuwistom i blankistom 326
Wellington A. W. (1769-1852), bryt. książę, wódz i polityk, zwyciężył Napoleona I pod Waterloo 152
Wenzler L. 11
Wiaziemski P. A. (1792-1878), książę, poeta, członek petersburskiej Akademii Nauk od 1841 104, 121, 123
Wieliczko W. L. (1860-1903), poeta, publicysta, przyjaciel i biograf Sołowjowa 271, 320-321
Wiengierow S. A. (1855-1920), historyk literatury, bibliograf 383
Wieniewitinow D. W. (1805-1827), myśliciel, poeta, członek grupy lubomudrów 75
Wiernadski I. W. (1821-1884), ekonomista, prof. Uniwersytetu Kijowskiego i Moskiewskiego 196
Witberg A. Ł. (1787-1855), architekt, projektant „troistej" budowli sakralnej na Wzgórzach Worobjowych, zesłany do Wiatki, świadek religijnej egzaltacji młodego Hercena od 1836 153
Witwicki T. 232
Włodzimierz I Wielki (?-1015), św., książę nowogrodzki i kijowski, chrzciciel Rusi Kijowskiej 65, 118, 300-301
Wojno-Jasieniecki Ł., arcybiskup (1877-1961), chirurg i myśliciel, autor pracy *Oczerki gnojnoj chirurgii* 78
Wolter (właśc. F. M. Arouet, zw. Voltaire, 1694-1778), fr. pisarz, filozof i historyk, główna postać Oświecenia, humanista, deista, wróg religijnego fanatyzmu 7-8, 15, 24, 44, 46-47, 70, 72, 94, 101, 112, 127, 146, 150, 152, 160, 175, 189, 195, 241, 252, 256, 265, 267, 337-338, 376, 379-380
Wołocki I. (właśc. I. Sanin, 1439/40-1515), duchowny, pisarz, przywódca osiflan 472
Woroszylski W. 80
Wwiedienski A. I. (1856-1925), filozof, psycholog, logik, kantysta, wiarę w osobową nieśmiertelność uznawał za warunek logicznego i moralnego sensu życia, autor prac o myśli ros. 8, 227, 272
Wyrubow G. N. (1843-1913), filozof, socjolog, pozytywista, socjalny ewolucjonista 56, 212, 215
Wyszesławcew B. P. (1877-1954), filozof, krytyk literacki, od 1922 na emigracji, dążył do syntezy religii i współczesnej filozofii naukowej („filozofia przeobrażonego Erosa") 468
Zabłudowski T. 342
Zasulicz W. I. (1849-1919), narodniczka, wykonawczyni zamachu na „gradonaczalnika" F. Trepowa w 1878, uniewinniona przez sąd przysięgłych, następnie towarzyszka Plechanowa 356
Zdziechowski M. (1861-1938), pol. filozof, historyk idei, krytyk komunizmu i faszyzmu, autor prac o myśli ros. 466
Zenon z Kition (ok. 336-ok. 264 prz. Chr.), gr. filozof, założyciel szkoły stoicyzmu 134
Zieńkowski W. W. (1881-1962), filozof, teolog, prawosławny, historyk myśli ros., od 1919 na emigracji, od 1926 prof. Prawosławnego Teologicznego Instytutu im. św. Sergiusza w Paryżu, autor monumentalnej *Historii filozofii rosyjskiej* 17, 51, 60, 70, 87, 89-90, 92, 121, 135, 211, 227, 259
Ziółkowski M. 49
Zoroaster (Zaratustra, pocz. I tysiąclecia

prz. Chr.), prorok irański, twórca dualistycznej religii zoroastryzmu 100
Żelebow S. A. 97
Żeleński-Boy T. (1874-1941), pol. pisarz, publicysta, tłumacz z franc. 132
Żukowski W. A. (1783-1852), poeta-sentymentalista, jeden z twórców ros. Romantyzmu, przełożył *Odyseę* Homera 23, 125
Żychariew M. I. (1820-po 1882), krewny i biograf Czaadajewa, 84, 132

SPIS TREŚCI

Słowo wstępu 5

I

Problem i metoda

1. Wissarion Bieliński — dramatyczna ewolucja myśli 13
2. Humanistyczna immanencja późnego Bielińskiego 42
3. „Idea idei" rosyjskiej myśli 48
4. Myśl rosyjska *more philologico demonstrata* 79

II

Apologia prowidencjalizmu i jedności

(Piotr Czaadajew)

1. Narodziny filozofa 83
2. „Jedna myśl" *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego* 87
3. Między *Apologią obłąkanego* a śmiercią (1837-1856) 109
4. Paradoks Czaadajewa? 136

III

Od „faustycznego heglizmu" do „rosyjskiego socjalizmu"

(Aleksander Hercen)

1. Okres „faustycznego heglizmu" 145
2. Spotkanie z Zachodem 169
3. Doktryna „rosyjskiego socjalizmu" 190
4. Ostatnie lata 210

IV

Nowe Oświecenie

(Nikołaj Czernyszewski)

1. Rosyjski uczeń Feuerbacha 217
2. Człowiek jako kombinacja atomów (polemika z Jurkiewiczem) 222
3. Etyka „rozumnego egoizmu" 232
4. Socjalistyczna doktryna ekonomiczna 236

5. Historiozoficzny „rozumny optymizm" 251
6. Socjalistyczny encyklopedysta 262

V

Historia jako droga ku osobowej nieśmiertelności
(Władimir Sołowjow)

1. Obrona metafizyki przed pozytywistami 271
2. Prawo historycznego rozwoju 282
3. W stronę Apokalipsy (1891-1900) 304

VI

Marksizm jako ukoronowanie immanencji
(Gieorgij Plechanow)

1. Intelektualne źródła marksizmu 329
2. Istota marksizmu w wykładzie Plechanowa 340
3. Spór z religią i chrześcijańską historiozofią 365

VII

Historia jako ósmy dzień stworzenia
(Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)

1. Od marksizmu do idealizmu 383
2. Historia jako odkupienie grzechu 391
3. Wykład antropodycei 409
4. Między Rewolucją a wygnaniem (1917-1922) 435

VIII

„Między *jest Bóg* a *nie ma Boga*..."
(Zamiast zakończenia) 443

Bibliografia 479
Skorowidz osób 499
Spis treści 523
Inhaltsverzeichnis 525
Резюме 527

Von Tschaadajew bis Berdjajew

Der Streit um Gott und Mensch in der russischen Philosophie 1832-1922

Inhalt

Vorwort 5

I

Problem und Methode

1. Wissarion Belinski — dramatische Evolution des Denkens 13
2. Der humanistische Immanentismus des späten Belinski 42
3. Die Grundidee der russischen Philosophie 48
4. Russische Philosophie *more philologico demonstrata* 79

II

Rechtfertigung des Providentialismus und der Einheit

(Peter Tschaadajew)

1. Die Geburt des Denkers 83
2. Die gemeinsame Idee der *„Philosophischen Briefe"* und der *„Apologie eines Irrsinnigen"* 87
3. Von der *„Apologie eines Irrsinnigen"* bis zum Ende (1837-1856) . . . 109
4. Tschaadajews Weltanschauung — ein Paradox? 136

III

Vom „faustischen Heglismus" bis zum „russischen Sozialismus"

(Alexander Herzen)

1. Die Periode des „faustischen Heglismus" 145
2. Begegnung mit Europa 169
3. Die Doktrin des „russischen Sozialismus" 190
4. Die letzten Jahre 210

IV

Die neue Aufklärung

(Nikolaj Tschernyschewski)

1. Feuerbachs russischer Jünger 217
2. Der Mensch als Kombination der Atome 222

3. Die Ethik des „vernünftigen Egoismus" 232
4. Die sozialistische Wirtschaftsdoktrin 236
5. Der historiosophische „vernünftige Optimismus" 251
6. Tschernyschewski als sozialistischer Enzyklopädist 262

V

Geschichte als Weg zur persönlichen Unsterblichkeit

(Wladimir Solowjow)

1. Die Verteidigung der Metaphysik gegen die Positivisten 271
2. Das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung 282
3. In Richtung Apokalypse (1891-1900) 304

VI

Der Marxismus als Vollendung des russischen Immanentismus

(Georgi Plechanow)

1. Intellektuelle Quellen des Marxismus 329
2. Das Wesen des Marxismus bei Plechanow 340
3. Die Auseinandersetzung mit Religion und christlicher Geschichtsphilosophie 365

VII

Geschichte als achter Tag der Schöpfung

(Nikolaj Berdjajew bis 1922)

1. Vom Marxismus zum Idealismus 383
2. Geschichte als Erlösung von der Sünde 391
3. Die Auslegung der Anthropodizee 409
4. Zwischen Revolution und Vertreibung (1917-1922) 435

VIII

„Zwischen *Gott ist* und *Gott ist nicht*"

(Anstelle eines Schlusses) 443

От Чаадаева до Бердяева
Спор о Боге и человеке в русской мысли 1832-1922 гг.

I
Проблема и метод

1. В. Г. Белинский — драматическая эволюция мысли 13
2. Гуманистическая имманенция позднего Белинского 42
3. «Идея идеи» русской мысли 48
4. Русская мысль more philologico demonstrata 79

II
Оправдание провиденциализма и единства
(П. Я. Чаадаев)

1. Рождение философа 83
2. Одна мысль «*Философических писем*» и «*Апологии сумасшедшего*» . . . 87
3. От «*Апологии сумасшедшего*» до кончины (1837-1856) 109
4. Мнимые и реальные парадоксы в миросозерцании Чаадаева 136

III
От «фаустического гегелизма» к «русскому социализму»
(А. И. Герцен)

1. Период «фаустического гегелизма» 145
2. Встреча с Западом 169
3. Доктрина «русского социализма» 190
4. Последние годы 210

I V
Новое просвещение
(Н. Г. Чернышевский)

1. Русский ученик Фейербаха. 217
2. Человек как сочетание атомов (полемика с П. Д. Юркевичем) . . 222
3. Этика «разумного эгоизма» 232
4. Социалистическая экономическая доктрина 236
5. Историософский «разумный оптимизм» 251
6. Чернышевский как социалистический энциклопедист 262

(Г. В. Плеханов)

1. Интеллектуальные источники марксизма 329
2. Смысл марксизма в изложении Плеханова. 340
3. Спор с религией и христианской историософией 365

VII
История как восьмой день творения
(Н. А. Бердяев до 1922 г.)

1. От марксизма к идеализму 383
2. История как искупление греха. 391
3. Антроподицея Бердяева 409
4. Между Революцией и изгнанием (1917-1922) 435

VIII
«Между *есть Бог* и *нет Бога*...»
(Вместо заключения). 443

OMYŁKI DOSTRZEŻONE W DRUKU

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dołu		
14		1	Rusßland	Rußland
19	4		przystowuje	przystosowuje
35		23	Twórcy	Stwórcy
73		19	Wisarion	Wissarion
77	13		pierwoworodnym	pierworodnym
98	16		poporządkowana	podporządkowana
101	20		*Das Geist*	*Der Geist*
112	15		fragmencie 7.	fragmencie 5.
129	6		Cavagnaica	Cavaignaca
171	23		zwględem	względem
178	21		niewruszoną	niewzruszoną
180	23		konteście	kontekście
204		6-7	*comunisme moujique*	*communisme moujique*
226		10	„Soriemiennik"	„Sowriemiennik"
229		21	rozstrząsania	roztrząsania
247	17		formuję	formuuję
250		17	podział podział	podział
261	22		z Boga z człowieka	z Boga człowieka
278	11		niełusznej	niesłusznej
308		17	wszelkim	wszelkimi
309		16	[VIIII 69]	[VIII 69]
416		11	które	bo ono
421		6	Verroccchio	Verrocchio
450		3	*Ibidem*	G. P l e c h a n o w, *Izbrannyje filosofskije proizwiedienija w piati tomach*, t. IV
453		19	marksisty	marksizmu
456		26	*Co robić?*	*Kto winien?*
473	12		Plechanow	Plechanowa
512	25 (prawa kolumna)		laureat literackiej nagrody Nobla w 1981	laureat literackiej nagrody Nobla w 1980

G. Przebinda — *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*

X

ISSN 1425-7475
ISBN 83-86956-25-9