

2-3/1988

ALETHEIA

**Rosyjska
filozofia religijna**

ALETHEIA

2-3/1988

**Rosyjska
filozofia religijna**

**WARSZAWA 1989
IN PLUS**

GRECKIE SŁOWO *aletheia* ODDAWANE JEST ZAZWYCZAJ ZA POMOCĄ ŁACIŃSKIEGO „VERITAS” ORAZ JEGO ODPOWIEDNIKÓW W JĘZYKACH NOWOŻYTNICH. ZNACZY WIĘC TYLE, CO „PRAWDA”, JEDNAKŻE ZGODNIE ZE SWOJĄ ETYMOLOGIĄ *aletheia* MA SENS NEGATYWNY, BO JEST RZECZOWNIKIEM ZAPRZECZONYM. BĘDĄCY JEJ PODSTAWĄ PRZYMIOTNIK *alethes* SKŁADA SIĘ Z PARTYKUŁY PRZECZĄCEJ α - I Z RDZENIA SŁOWNEGO, KTÓRY W NAJCZYSTSZEJ POSTACI WIDOCZNY JEST W *letho*, HOMERYCKIM WARIANCIE OGÓLNOGRECKIEGO *lanthano* „UKRYWAM”, A TAKŻE W *lethe* „ZAPOMINANIE”, „ZAPOMNIENIE” ORAZ W *lathos* „ZAPOMNIANY” (THEOCR. 23, 24), I ZNACZY „NIE UKRYTY”, „NIE ZATAJONY”. W SWYM ŹRÓDŁOWYM ZNACZENIU *aletheia* TO - „TO, CO NIESKRYWANE”, „TO, CO NIEZATAJONE”, BĄDŹ WE WSPÓŁCZESNEJ WYKŁADNI MARTINA HEIDEGGERA - „NIESKRYTOŚĆ”. □



Manz. 3215



SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	7
LEW SZESTOW	
HEGEL ALBO HIOB	9
LEW SZESTOW	
PODSUMOWANIA I KOMENTARZE	13
LEW SZESTOW	
GROŻBY WSPÓŁCZESNEGO BARBARZYŃSTWA	16
MIKOŁAJ A. BIERDIAJEW	
DUCHY ROSYJSKIEJ REWOLUCJI.	20
MIKOŁAJ A. BIERDIAJEW	
WOLA ŻYCIA I WOLA KULTURY	44
SIERGIEJ BUŁGAKOW	
FILOZOFIA I ŻYCIE	51
SEMEN FRANK	
HEREZJA UTOPIZMU	60
SEMEN FRANK	
DE PROFUNDIS.	69
WIACZESŁAW IWANOW	
REWOLUCJA A SAMOOKREŚLENIE NARODOWE	81
WIACZESŁAW IWANOW	
LIST DO CHARLESA DU BOS	88
WASYLI ROZANOW	
APOKALIPSA NASZYCH CZASÓW	95
MIKOŁAJ FIODOROW	
SUPRAMORALIZM	104
O. GEORGIJ FLOROWSKI	
DRUGI I BEZDROŻA TEologii ROSYJSKIEJ	120
MIKOŁAJ POŁTORACKI	
ROSYJSKA MYŚL RELIGIJNO-FILOZOFICZNA XX WIEKU	132
WŁADIMIR WEIDLÉ	
FILOZOFIA ROSYJSKA I ROSYJSKI "SREBRNY WIEK"	135
SIERGIEJ LEWICKI	
ROSYJSKI RENESANS RELIGIJNO-FILOZOFICZNY I ZBIÓR "WIECHI" . . .	138

FREDERIC COPLESTON	
FILOZOFIA ROSYJSKA: CIĄGŁOŚĆ CZY ZERWANIE?	147
O. WASYLI ZENKOWSKI	
ROSJA A EUROPA: DOSTOJEWSKI, SOŁOWJOW, BIERDIAJEW	154
GUSTAW WETTER	
ROSYJSKA FILOZOFIA RELIGIJNA A MARKSIZM	172
ARTHUR MENDEL	
OD MARKSIZMU DO IDEALIZMU: BIERDIAJEW I BULGAKOW	182
JEAN-CLAUDE MARCADÉ	
WPŁYW MYŚLI ROSYJSKIEJ NA FRANCUSKIE ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE: BIERDIAJEW I SZESTOW	202
MIKOŁAJ ZERNOW	
SPUŚCIZNA ROSYJSKIEJ INTELIGENCJI	211
HELMUT DAHM	
MYŚL ROSYJSKA NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU	219
MARIAN ZDZIECHOWSKI	
ANTYNOMIE DUSZY ROSYJSKIEJ, /MIKOŁAJ BERDIAJEW/	229
BOGUMIŁ JASIONOWSKI	
EWOLUCJA FILOZOFICZNA PRAW JEDNOSTKI NA ZACHODZIE I ODREBNOŚĆ DZIEJOWA ROSYJSKIEJ ŚWIADOMOŚCI PRAWNEJ	242
ANDRZEJ WALICKI	
BOGDAN KISTIAKOWSKI I SPÓR O ROSYJSKĄ INTELIGENCJĘ	265
RYSZARD ŁUŻNY	
WIACZESŁAW IWANOW - O REWOLUCJI I RELIGII	283
CEZARY WODZIŃSKI	
PROGRAM FILOZOFII ADOGMATYCZNEJ	286
ADAM BELINA	
MASARYK: ROSJA A EUROPA	293
ADAM SAWICKI	
EGZYSTENCJALIZM BIERDIAJEWA	304
MAREK STYCZYŃSKI	
DLACZEGO DIABEŁ MUSI BYĆ ZBAWIONY?	309
ALEKSANDER SOŁZENICYN	
WYKSZTAŁCENCY	321

GRIGORIJ POMERANC	
NIEZAKOŃCZENIE	342
ISAIAH BERLIN	
BAKUNIN I HERCEN O WOLNOŚCI JEDNOSTKI	345
ALAIN BEÇANSON	
LENINIZM METAFIZYCZNY	365
HERBERT MARCUSE	
DIALEKTYKA I LOGIKA W MYŚLI RADZIECKIEJ	377
ARNOLD J. TOYNBEE	
BIZANTYJSKIE DZIEDZICTWO ROSJI	385
BIBLIOGRAFIA	393
ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА	395
EDITOR'S NOTE	396

Pismo ukazuje się z pomocą Społecznego Komitetu Nauki

Przedstawicielem pisma w Europie Zachodniej jest

Tadeusz Kadenacy
3 Gwendolen A
LONDON SW 15 6E

Projekt okładki i karty tytułowej: KARO

REDAGUJE ZESPÓŁ: Wojciech MADEJ /Z-ca redaktora naczelnego/, Piotr MARCISZUK, Robert PIŁAT, Krzysztof ŚRODA, Mirosław WIETESKA, Cezary WODZIŃSKI /redaktor naczelny/

© Copyright by "ALETHEIA" Warszawa 1989

PODZIĘKOWANIA:

"ALETHEIA" dziękuje Eliotowi za 500, Mirkowi i Kate za sprzęt. Dziękujemy Alfredowi za 1100 i sprzęt.

Prace redakcyjne nad numerem 2/3 ukończono w lutym 1989 r.

OD REDAKCJI

Prezentowany polskiemu Czytelnikowi kolejny numer pisma filozoficznego "ALETHEIA", spełnić ma kilka zadań. Po pierwsze, będąc jedyną, jak do tej pory, tak obszerną publikacją w języku polskim na temat XX-wiecznej rosyjskiej filozofii religijnej, przyczynić się powinien do usunięcia niezwykle rażącej i bynajmniej nie przypadkowej luki w polskiej literaturze historyczno-filozoficznej. Przeważająca część tekstów skupiona jest wokół jednego z najbardziej interesujących okresów w dziejach myśli rosyjskiej, wokół tzw. "rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego". Z wyjątkiem zupełnie nieznanego w Polsce myśliciela, M. Fiodorowa, uważanego - obok W. Sołowjowa i F. Dostojewskiego - za duchowego patrona tego okresu, wszyscy pozostali, zaprezentowani w pierwszej części filozofowie /L. Szestow, M. Bierdiajew, S. Bułgakow, S. Frank, W. Iwanow, W. Rozanow/, należą do pokolenia twórców i animatorów "rosyjskiego renesansu". Z pewnością ich lista nie jest kompletna, jednak zarówno względy techniczne, jak i fakt, że w wielu tekstach części drugiej /omówienia - przekłady prac obcojęzycznych i artykuły polskich autorów/ przedstawieni zostali inni myśliciele, zdecydowały, iż zrezygnowaliśmy z umieszczenia prac M. Łosskiego, D. Mereżkowskiego, P. Floreńskiego, I. Ilina, W. Erna, G. Fiedotowa i in. Drugie zadanie niniejszej monografii, to próba wprowadzenia polskiego Czytelnika w świat fundamentalnych dla tego okresu rozwoju rosyjskiej duchowości problemów. Na plan pierwszy wysuwają się trzy kompleksy zagadnień: 1/ Dyskusja związana z pojęciem inteligencji i jej specyficznymi funkcjami na gruncie rosyjskim, rozpatwana przede wszystkim przez autorów słynnego almanachu *Wieści* /pol. wyd. - *Drogo-uskazy*, W-wa '87/ i znajdująca kontynuację w kolejnym zbiorze artykułów, *Iz głębin* /pol. wyd. w przygotowaniu/, z którego dwa najbardziej znamienne teksty zamieszczone są w niniejszym numerze. 2/ Problematyka koncentrująca się wokół samej idei filozofii oraz jej związków - szczególnie charakterystycznych dla świadomości rosyjskiej - z religią i teologią, a także relacji między filozofią rosyjską i myślą zachodnią. 3/ Zagadnienie rosyjskiej rewolucji i próby filozoficznej interpretacji wydarzeń z lat 1917-18. Po trzecie wreszcie, jednym z istotnych motywów wydania numeru poświęconego "rosyjskiemu renesansowi" jest przekonanie, że wychodzi on naprzeciw rosnącemu w Polsce zainteresowaniu problematyką XX-wiecznej myśli rosyjskiej, czego pośrednim potwierdzeniem może być zwiększająca się ostatnio ilość publikacji na ten temat. Usunięcie kolejnej "białej plamy" w polskiej świadomości duchowej służyć winno wzajemnemu zbliżeniu i interkulturowemu dialogowi, i to na płaszczyźnie znacznie bardziej źródłowej, niż płaszczyzna wyznaczona przez doraźne i koniunkturalne cele polityczne. Chodzi o dialog w sferze myśli. Uzupełnieniem tekstów pomieszczonych w części pierwszej i drugiej jest sześć artykułów /A. Sołżenicyna, G. Pomeranca, I. Berlina, A. Besançona, H. Marcusego i A. Toynbee'ego/ zamykających numer w postaci "aneksu", artykułów, które wprawdzie w dość swobodny sposób nawiązują do zasadniczego tematu, nie mniej jednak bieżąco sytuują się w obrębie szeroko rozumianej rosyjskiej filozofii religijnej, bądź ukazują kierunki ewolucji i przeobrażeń centralnych dla myśli rosyjskiej zagadnień i pojęć. Wartości poznawcze i hermeneutyczne tych tekstów są, jak się wydaje, wystarczającym uzasadnieniem ich wyboru i prezentacji.

REDAKCJA PISMA I BIBLIOTEKI

"ALETHEIA"

LEW SZESTOW

HEGEL ALBO HIOB

*Je n'approuve que ceux qui
cherchent en gémissant.*

Pascal

Powtórzenie zdarza się. Kiedy następuje?... Kiedy każda możliwa do pomyślenia ludzka oczywistość i pewność mówi, że jest ono niemożliwe.

Kierkegaard

Kierkegaard nie został we Francji zauważony, tak jak nie dostrzeżono go w Rosji. Dopiero teraz, niemal po stu latach od momentu pojawienia się jego głównych dzieł, zaczyna się go powoli i ostrożnie prezentować francuskiemu czytelnikowi. Niedawno ukazały się jego książki *Journal d'un Séducteur*, *Le traité du Désespoir* i *In vino veritas*, a w ostatniej chwili w wydawnictwie Alcan wydana została jego niewielka praca *La répétition*. Kiedy ukażą się jego dzieła i czy stanie się to kiedykolwiek - trudno, rzecz jasna, zgadnąć. A przecież nie przesadzę chyba, mówiąc, że bez względu na to, iż Kierkegaard pisał bez mała sto lat temu - jest on dla nas niezwykle ważnym i potrzebnym myślicielem. Nie jest zwykłym przypadkiem, że w Niemczech, gdzie Kierkegaarda odkryto już w końcu ubiegłego stulecia, najwybitniejsi filozofowie i teologowie tworzą pod jego wpływem. O jednym z nich, który teraz staje się już znany we Francji - o Heideggerze - redaktor "Philos. Heft" napisał wprost, że gdyby przeprowadzić drobiazgową interpretację jego tekstów, to otrzymamy Kierkegaarda. Co prawda, dodam od siebie, Kierkegaarda, który przebrnął przez fenomenologię Husserla, lecz mimo wszystko Kierkegaarda, choć wyblakłego. Husserl wychodził, jak wiadomo, od Kartezjusza - jego jedyna praca, jaka ukazała się po francusku i która stanowi zestawienie jego podstawowych idei - nosi właśnie taki tytuł: *Les Méditations cartésiennes*. W pracy tej, podobnie jak we wszystkim, co pisał Husserl, z prawdziwie kartezjańską siłą i odwagą postawiony i rozwiązany został problem praw i władzy, ja zaś bym rzekł, bezgrzeszności i niewinności ludzkiego rozumu. Sądzę, że nie będzie przesadą nazwać Husserla *Cartesius redivivus*. Co więcej: można powiedzieć - i sam Husserl to mówił - że ożyły w nim podstawowe tendencje tej jedynej w dziejach wielkiej epoki, kiedy w malarstwie kraju trzy pokolenia wydały ludzkości pod rząd takich gigantów myśli, jak Sokrates, Platon i Arystoteles. Husserl jak gdyby znów uznał za swoją dewizę słowa, objawione światu przez Platona w imieniu swego nieśmiałego nauczyciela: "nie ma dla człowieka większego nieszczęścia niż stać się *misologos*'em, tzn. wrogiem rozumu."

Gdyby trzeba było w kilku słowach sformułować najważniejszą i najdonioślejszą myśl Kierkegaarda, należałoby powiedzieć: największe nieszczęście człowieka - to bezwarunkowe zaufanie do rozumu i racjonalnego myślenia. We wszystkich swoich dziełach powtarza on na tysiąc sposobów: zadanie filozofii polega na tym, aby wyrwać się z władzy racjonalnego myślenia i znaleźć w sobie odwagę do poszukiwania prawdy

w Absurdzie i Paradoksie. Tam, gdzie wedle świadectwa naszego rozumu, kończą się wszelkie możliwości, tam, gdzie zgodnie z naszym rozumieniem, natykamy się na mur absolutnej niemożliwości, tam, gdzie na mocy nieodpartej oczywistości okazuje się, że nie ma żadnego wyjścia, że wszystko na zawsze przepadło, że człowiek nie ma już nic do zrobienia i pozostaje mu tylko patrzeć na ukazujące się potworności i drzeć tam, gdzie ludzie zatrzymują się i powinni porzucić wszystkie próby walki, tam, twierdzi Kierkegaard, zaczyna się dopiero prawdziwa i realna, wielka i ostateczna batalia - i oto zadanie filozofii.

Aimes-tu les dâmes, connais-tu l'irrémissible: ze wszystkich stron napisa-nych przez Kierkegaarda spogląda na nas to straszliwe pytanie Boudelaira'a. Kierkegaard oddawał cześć Sokratesowi. "Poza chrześcijaństwem - pisał w dzienniku w ostatnich latach swego życia - Sokrates nie ma sobie równych". Cóż jednak może nam powiedzieć, co może powiedzieć samemu sobie najmądrzejszy z ludzi w obliczu tego, co nieprzezwyciężalne, w obliczu skazanych na wieczne potępienie ludzi? Nauczył Platona i nas wszystkich myśleć, że rozum może wyratować człowieka z każdej opresji i że nienawiść do rozumu jest największym nieszczęściem. Lecz wobec tego, co nieprzezwyciężalne, rozum jest bezsilny i, nie chcąc przynajmniej do swojej bezsilności, skonstruował etykę, która nadała sobie prawo i władzę do skazywania ludzi na wieczną zgubę. Dlatego właśnie i Pascal mówił o naszym bezsilnym rozumie i nędznej sprawiedliwości. Pochpnęło go to do tak wszystkich porażającego i wstrząsającego rozwiązania - *s'abêtir*: wyrzec się rozumu i tego wszystkiego, do czego rozum, kto ogłosił się najwyższą zasadą życia, nakłania człowieka. Stąd również jego *je n'approuve que ceux cherchent en gémissant* wbrew uznamy przez wszystkich metodom poszukiwania prawdy, które wydają się nam jakby przedwiecznie zrośnięte z samą naturą myślenia. Ceniemy tylko obiektywne, beznamiętne poszukiwanie. Zgodnie z naszym najgłębszym przekonaniem, prawda odsłania się tylko temu, kto, zapomniawszy o sobie, o bliźnich i o całym świecie, z góry wyraża gotowość przyjęcia wszystkiego, ona mu z sobą przyniesie. Na tym polega sens nakazu Spinozy: *non ridere, non luge neque detestari, sed intelligere*. Czy możemy wybierać między Pascalem a Spinozą? Czy wolno przypuścić, że namiętne Pascalskie *chercher en gémissant* gwarantuje prawdę w większym stopniu niż beznamiętne *intelligere* Spinozy? Albo, że beznamiętne *intelligere* krępuje człowiekowi ręce i nogi i na zawsze odgradza go od ostatecznej prawdy. Historia dawno odpowiedziała na to pytanie. Pascalskie *s'abêtir*, podobnie jak i jego *chercher en gémissant*, oddaliśmy do muzeum osobliwości, gdzie przecho-je się rzadkie i interesujące wprawdzie, lecz nikomu niepotrzebne rzeczy. Władza i mi prawda obiektywna, której cześć oddają nawet ludzie wierzący. Czy można jednak uznać wyrok historii za ostateczny i nieodwołalny?

Wspomniałem Boudelaira'a i Pascala w nadziei, że ci znani autorzy ułatwią czytelnikowi dostęp do Kierkegaarda. W niewielkiej, lecz znaczącej z uwagi na szrość, głębię i siłę wyrazu książeczce *La répétition* Kierkegaard pisze: "zamiast /w trudnej chwili/ zwracać się o pomoc do powszechnie znanego filozofa, *ad profectum publicum ordinarium* /t.j. do Hegla/, mój przyjaciel /Kierkegaard niemal zawsze gdy stara się wyrazić swoje najgłębsze myśli, używa trzeciej osoby/ szuka schronienia u myśliciela prywatnego, który wprawdzie poznał wszystko, co tylko najlepsze zdarza się w życiu, a potem musiał od życia odstać... Hiob, siedzący na zgłiszczacz i rozdrapując skorupkami wrzody na własnym ciele, rzuca przelotne uwagi, niemal wskazówki. Przyjaciel mój sądzi, że znajdzie tutaj to, czego potrzebuje. Tutaj p-ka da wyraża się bardziej przekonywająco niż w greckim symfonijonie." Oto podstawowa myśl Kierkegaarda przewijająca się przez wszystkie jego dzieła. Stąd wypływa to, nazywa on filozofią egzystencjalną i co przeciwstawia filozofii spekulatywnej. "Trudności spekulacji - wyjaśnia w swoim dzienniku - rosną w miarę tego, jak tr-egzystencjalnie urzeczywistniać to, o czym się spekuluje...A w filozofii w ogół- /i u Hegla, i u innych/ rzeczy mają się dokładnie tak samo, jak u wszystkich lud- w życiu: w swoim codziennym istnieniu posługują się oni zupełnie innymi kategoriami niż te, które służą im do budowy ich spekulatywnych konstrukcji, i pocieszają się zupełnie czym innym niż to, co z takim triumfem głoszą."

Filozofia spekulatywna i spekulatywni filozofowie, których Kierkegaard zawi-ściwie nazywa spekulantami, oderwali ludzką myśl od korzeni bytu. Hegel z pra-

konaniem, jak gdyby jego ustami wypowiadała się sama prawda, pisze w swojej *Logice*: "kiedy myślę, wyrzekam się swoich wszystkich subiektywnych właściwości, zaglądam się w rzecz samą i złe myślę, jeśli choć cokolwiek dodaje od siebie." Nie tylko Heglowi - wszystkim nam tak się wydaje: wszyscy jesteśmy przekonani, że warunkiem osiągnięcia prawdy jest gotowość wyrzeczenia się własnych najważniejszych, najbardziej życiowych interesów i przyjęcia wszystkiego, co odstania się przed wzrokiem rozumu, przed samym rozumem. "W filozofii - czytamy u tegoż Hegla - religia znajduje swoje uzasadnienie. Myślenie jest absolutnym sędzią, przed którym treść religii powinna uzasadnić i wyjaśnić samą siebie." I tu Hegel znów daje jedynie wyraz temu, co myślą wszyscy ludzie /"wsjemetstwo", jak powiedział Dostojewski/. Jeśli religia nie potrafi uzasadnić siebie przed rozumem, który sam już nie potrzebuje się przed nikim usprawiedliwiać, to tym samym ujawnia swój fałsz i skazuje się na śmierć. Kierkegaard sam przeszedł przez Hegla: w młodości, jak niemal wszyscy jego rówieśnicy, pozostawał bez reszty pod jego urokiem. Swoją wewnętrzną sprzeciw przeciwko Heglowi długo interpretował jako "niezdolność zrozumienia wielkiego człowieka" i dopatrywał się w tym własnej "hanby i nieszczęścia". Przy czym jasno zdawał sobie sprawę z tego, że za Heglem stoi grecki sympozjon i, że w ostatecznym rozrachunku będzie musiał rozpocząć walkę nie tylko z Heglem, ale powstać przeciwko Arystotelesowi, Platonowi, przeciwko samemu Sokratesowi. Inaczej mówiąc, podjął problem bezgrzeszności ludzkiego rozumu. Czy mieli rację Grecy, widząc w rozumie jedyne źródło prawdy? Czy miał rację Hegel, głosząc, że "rzeczywiste jest rozumne" i że "rozumne jest rzeczywiste", i że przed głosiłystym nie ma gdzie, a zatem i nie należy szukać schronienia? Hegel "ubóstwił rzeczywistość" i dostrzegł w tym swoją siłę i swoją zasługę, lecz w rzeczy samej wypowiedziała się tu jego słabość, ociążałość duchowej istoty. Wątpliwości w słuszność jego metod poszukiwania prawdy nawet się w nim nie budziły, tak jak nie budzą się one u przeważającej większości ludzi. "Ludzie, jak rozumie się to samo przez się, nie pojmują tego, co naprawdę straszne" i "biorą życie takim, jakie ono jest, jak jest przez wszystkich rozumiane i przyjmowane. Czy można jednak nazwać taki stosunek do życia filozofią? Czy jest to myślenie? Czy nie na odwrót? Czy nie znaczy to, że człowiek, który odwrócił się od życiowych potworności - czy będzie to słynny *professor publicus ordinarius*, czy szary obywatel - że taki człowiek wyrzekł się i filozofii, i myślenia? Ludzka tchórzliwość nie może znieść tego, co mają nam do powiedzenia szaleństwo i śmierć." Dlatego Kierkegaard porzuca Hegla i idzie do "myśliciela prywatnego", do Hioba. Nie idzie jednak po to, aby w charakterze bezstronnego obserwatora rozkoszować się wspaniałymi wybuchami gniewu doświadczonego przez cierpienie starca albo zachwycać się niezrównanymi obrazami jednej z "najbardziej - jak mówi - ludzkich ksiąg Pisma św." Do tego zdolny był również Hegel - któż się zresztą nie zachwycał księgą Hioba! Kierkegaard, który, w przeciwieństwie do "wsjemetstwa", znalazł albo zmuszony był znaleźć w sobie odwagę do wysłuchania tego, co opowiadają nam "szaleństwo i śmierć", kieruje się do Hioba jako myśliciela, idzie po prawdę, od której odgrodził się Hegel, skrywając się w oazie swojego systemu filozoficznego. Hegel nie chce, nie może usłyszeć ani Kierkegarda, ani Hioba: ich ustami przemawiają szaleństwo i śmierć, którym nie dane jest znaleźć uzasadnienia i wyjaśnienia w obliczu rozumu. Dla ludzi "wyrzuczonych z życia" nie ma miejsca w "systemie" Hegla. Kierkegaard woła: "co to za siła, która odebrała mi mój honor i moją dumę, i to jeszcze tak bezsensownie? Czy zostałem wyłączony spod opieki praw?" Czy Hegel może choćby na minutę zwątpić w to, że poszczególny człowiek został wyłączony spod opieki praw? Dla filozofii spekulatywnej jest rzeczą całkowicie oczywistą, że poszczególny człowiek, tj. istota, która powstała w czasie, również w czasie musi mieć swój koniec, i że prawa w ogóle nie zostały ustanowione po to, aby chronić tak przemijające istnienie. A siła, o której mówi Kierkegaard, wcale nie jest siłą bezsensowną, posiada sens, jest siłą rozumną, ponieważ wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne, jak już styszelśmy. Zadanie zaś i obowiązek, a nawet powołanie człowieka - i Kierkegaard nie ma prawa domagać się dla siebie żadnych przywilejów - polega na tym, aby osiągnąć prawdę i ze spokojem mędrca podporządkować się jej. Wiedzieli o tym również przyjaciele Hioba, którzy robili wszystko, co możliwe, aby swoimi mowami pomóc mu wznieść się na odpowiedni poziom moralny. Lecz, im więcej mówili, tym bardziej rozszerzał się Hiob. Taki sam wpływ wywarła na Kierkegarda

lektura filozoficznych prac Hegla. Długo nie mógł się on zdecydować na bunt przeciwko słynnemu nauczycielowi i władcy dusz jego własnej młodości. "Dopiero osiągnąwszy rozpacz, przerażenie budzi w człowieku jego wyższą istotę", pisze Kierkegaard w swoim dzienniku. Także Hiob dopiero wtedy, gdy przeżywane nieszczęścia przeszły wszelkie ludzkie wyobrażenia, odważył się rozpocząć wielką i ostateczną walkę z oczywistością. Oto jak w *Powtórzeniu* opowiada o tym Kierkegaard: "Wielkość Hioba ujawnia się wtedy, gdy mówi: Bóg dał, Bóg wziął. Mówi tak na początku, lecz później, już tego nie powtarza." "Jego wielkość w tym, że patosu jego wolności nie sposób rozładować fałszywymi pocieszeniami i obietnicami." "Hiob dowodzi rozległości swego obrazu świata tą niewzruszonością, którą przeciwstawia podstępny sztuczkom i fortom etyki." Wszystko, co Kierkegaard mówi o Hiobie, odnieść można do niego samego. A oto zakończenie: "Błogosławiony Hiob. Zwrócono mu wszystko, co zostało mu odebrane, i to w dwójnasób. I to zwie się powtórzeniem. W taki sposób wydarza się powtórzenie. Kiedy następuje?... Kiedy każda możliwa do pomyślenia ludzka oczywistość i pewność mówi o niemożliwości" /podkreślone przeze mnie - L.S./. I w przekonaniu Kierkegaarda konstrukcji tej "sądzone jest odegrać ważną rolę w filozofii współczesnej - współczesna filozofia będzie uczyć, że całe życie jest powtórzeniem. Współczesna filozofia, tzn. filozofia egzystencjalna. Filozofia ta zaczyna się wówczas, kiedy wszelka dostępna ludzkiemu myśleniu możliwość i wiarygodność mówi o niemożliwości, tj. o końcu. Hegel, uczestnicy greckiego sympozjonu nie mają tu czego szukać - ani zaczynać, ani kontynuować. Nie chcą i nie mają odwagi sprzeciwić się nakazom i rozkazom rozumu. Bez reszty znajdują się we władzy przekonania, że rozumowi dane jest określać granice możliwego i niemożliwego. Nie mają nawet odwagi postawić sobie pytania, skąd wzięto się w nich przekonanie o wszechwładzy rozumu. Wydaje się im to równoznaczne gotowości postawienia Absurdu na miejscu Rozumu. Czy można zdecydować się na taki krok? Czy człowiek może złożyć w ofierze swój rozum? Zapomnieć o przestrożce Platona? Czy chodzi tu jednak o ofiarę? Okazuje się, że Platon nie wszystko przewidział. Bywa, że rozum przynosi człowiekowi olbrzymie szkody. Że z dobroczyńcy i wyzwoliciela przeobraża się w gniebiciela i tyrana. Wyrzec się - wcale nie znaczy złożyć coś w ofierze. Tu możliwe jest tylko jedno pytanie: jak zrzucić z siebie znienawidzoną władzę? I nawet więcej: człowiek w ogóle przesztaje pytać, wyczuwając, że w samym pytaniu kryje się ustepstwo na rzecz nieograniczonych roszczeń ujawnianych nam przez rozum praw. Hiob nie pyta: krzyczy, płacze, przeklina, słowem - szaleje, i moralizatorskie przemowy jego przyjaciół wywołują w nim ataki wściekłości. Widzi w nich tylko przejawy ludzkiej tchórzliwości, która nie może znieść widoku przypadających na jego dół cierpień i ukrywa swoją zdradę za wzniosłymi słowami moralności. Rozum "beznamiętnie" głosi koniec wszystkich możliwości, etyka, idąca zawsze w ślad za rozumem, przychodzi ze swoimi patetycznymi pocieszeniami i moralizatorskimi marzeniami o tym, że człowiek zobowiązany jest pokornie potulnie znosić swój los, jakkolwiek by on był. U Kierkegaarda, podobnie jak u Hioba, jest tylko jedna odpowiedź: trzeba zabić, trzeba unicestwić to odpychające monstrum, które usurpuje sobie prawdę wydawać w imieniu rozumu wyrok na żywego człowieka, a w imieniu moralności żądać, aby wyrok ten uważał on za święty i na wieki nienaruszony. "O, mój niezapomniany dobroczyńco, doświadczony cierpieniem Hiobie, czyż mogę przyść do ciebie nie po to, aby zdradzić cię i przelewać nad tobą nieszczere łzy. Nie miałem twoich bogactw, nie miałem siedmiu synów i trzech córek... Lecz i ten może wszystko utracić, kto posiada niewiele. I ten może wszystko utracić, kto utraci ukochaną, i ten okazuje się pokryty wrzodami i strupami, kto utracił swój honor i swoją dumę, a wraz z tym siłę i sens życia."

Ogranicza mnie miejsce: trzeba kończyć, a najlepiej urwać w pół słowa. Lecz być może, dzięki tym rozproszonym uwagom i kilku cytatom z *Powtórzenia* czytelnik choć po części odgadnie, jakie wielkie i ważne zadanie postawił sobie nieznanymi nikomu za życia durski magister teologii. Od słynnego filozofa Hegla uciekł on do myśliciela prywatnego Hioba. Pascalowskie *chercher en gémissant* przeciwstawia się jako metoda poszukiwania prawdy tym metodom, którymi posługiwali się do tej pory reprezentanci myślenia filozoficznego. W myśleniu odstania się jakby nowy wymiar. Na szalach Hioba boleść ludzka okazuje się cięższa niż piasek morski, i jęki ginących demaskują oczywistości. "Kiedy każda możliwa do pomyślenia dla człowieka niewątpli-

wość i pewność mówi o niemożliwości", wówczas zaczyna się nowa, już nie rozumna, lecz "szaleńcza walka o możliwość niemożliwego". Owa walka jest właśnie tym, co Kierkegaard nazywa filozofią egzystencjalną - filozofią, która szuka prawdy nie w Rozumie z jego ograniczonymi możliwościami, ale w nie znającym granic Absurdzie.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Tekst opublikowany został pierwotnie w emigracyjnym piśmie rosyjskim "Put", nr 42, 1934; a następnie włączony do pośmiertnie wydanego zbioru artykułów Szestowa - *Umożliwienie i Odkrowienie. Religioznazwa filozofia Władimira Sołowjowa i drugie statii*, Paris 1964 /s. 131-140/. Tłumaczenie dokonane zostało na podstawie tego wydania.

LEW SZESTOW

PODSUMOWANIA I KOMENTARZE

I oto minęło 70 lat. Wydawałoby się, że można swobodnie odetchnąć: wreszcie wolno. Lecz to wcale nie tak! i na zewnątrz, i wewnątrz wszystko stało się trudniejsze, znacznie trudniejsze. Trosk przybywa z każdym dniem - nie o siebie, rzecz jasna, ale o najbliższych, a jednocześnie wewnętrzny strach wzrasta się niezależnie od zewnętrznych okoliczności. Pewien sławny Francuz, bardzo znany pisarz, powiedział: "Tak wiele myślałem, tak wiele uczyłem się, że nie potrzebuję już więcej ani uczyć się, ani myśleć, ale tylko pisać o tym, czego się dawno nauczyłem i co dawno prze-myślałem."

Jest to kuszące i wielu ludzi go naśladuje. Czy to nie o nich jednak powiedziałno: otrzymali już swoją zapłatę? Tajemnicze słowa! Czy należy je rozumieć w tym sensie, że metafizyczne losy ludzi są tak samo zróżnicowane, jak ich losy empiryczne? Jedni otrzymują swoją zapłatę już w tym doczesnym życiu; na innych czeka zapłata dopiero na tamtym świecie. Dla ludzi o pozytywistycznej mentalności, wierzących i niewierzących, problem jest bezsensowny. "Zapłata" w tamtym świecie - to gołąb na dachu, któż zechce oddać zań wróbla utrzymanego w garści, który na dodatek został w ludzkiej wyobraźni tak upiększony, że uchodzi za jedynego prawdziwego niebiańskiego gołębia? A mimo wszystko problem trzeba postawić, choć doskonale zdajesz sobie sprawę z tego, że sama gotowość postawienia go kompromituje cię w oczach wszystkich myślących ludzi, zarówno tych /powtórzę raz jeszcze/, którzy uważają siebie za wierzących, jak i tych, którzy chcą "wiedzieć" i odrzucają wszelką wiarę. Rzucając spojrzenie na własną przeszłość - przeszłość pisarza i myśliciela - i przypominając sobie, że w ciągu czterdziestoletniej działalności literackiej nie spotkałem się z przychylnością ze strony tych, którzy uchodzili za duchowych przywódców naszych czasów, tak wśród Rosjan, jak i wśród cudzoziemców, i że wszystkie moje książki wywoływały zazwyczaj rozdrażnienie, skłonny jestem sądzić, że źródłem tego wszystkiego był ów "gołąb na dachu". I choć może się to wydać dziwne - przynajmniej, na pierwszy rzut oka - trzeba przyznać, że "duchowi przywódcy" mają jednak pewną swoistą rację. Są przecież przywódcami dlatego, że już teraz, nie odkładając, mogą dawać i dają coś cierpiącym ludziom. Wszak Wielki Inkwizytor Dostojewskiego jest również duchowym przywódcą: Tyle, że on poznał sens i znaczenie tego daru, który niesie ludzkości,

podczas gdy inni nauczyciele myślą zwykle, że oprócz tych darów, które zgotowali oni ludziom, niczego dobrego na świecie nie ma i być nie może, i że ludzie niczego więcej nie potrzebują - żyją więc i umierają z czystym sumieniem. Kierkegaard nie mógł wybaczyć Młnsterowi ani jego spokojnego życia, ani jego spokojnej śmierci. I nie wiem, czy ktokolwiek oburzył się z tego powodu, że Kierkegaard odmówił uznania Młnstera za świadka prawdy. Lecz wszystko to, powtórzę, nie znaczy, że Młnster jako człowiek nie wypełnił swojego przewidzianego powołania.

Jest rzeczą niewątpliwą, że myśl o śmierci zawsze przykładała uwagę takich ludzi, jak Kierkegaard, Dostojewski, Szekspir, Nietzsche, Pascal itd. i była natchnieniem ich twórczości: śmierć wydawała się im najważniejszym i najbardziej znaczącym wydarzeniem w egzystencji człowieka. Choć to porównanie jest dość prostackie - widzieli oni w śmierci coś w rodzaju dymnika albo zaworu bezpieczeństwa. Nawet Sokrates tak myślał: określał filozofię jako "ćwiczenie się ku śmierci", mówił, że filozofować znaczy przygotowywać się do śmierci i umierać, i że odsłania się to jedynie nielicznym, a dla wszystkich pozostaje zakryte. Lecz samobójstwo nigdy ich nie nęciło, dobrowolna śmierć wydawała się im jak gdyby śmiercią nieautentyczną. I w tym kryje się prawda, której filozofia stoicka nigdy nie umiała uchwycić.

Kiedy ponad 30 lat temu ukazała się moja *Apoteoza niezakorzenienia*, jeden z najbardziej znanych pisarzy rosyjskich powiedział mi: "Zrozumiałbym pana, gdyby pańskie książki uważały się w chronologicznie odwrotnej kolejności - najpierw *Apoteoza niezakorzenienia*, następnie *Dobro w nauce* itd., *Dostojewski i Nietzsche*, a na końcu *Szekspir i jego krytyk Brandes*." I niemal wszyscy krytycy, niemal wszyscy czytelnicy myślał tak po dziś dzień. Gdyby *Szekspir i jego krytyk Brandes* ukazał się po pozostałych książkach - wybaczone by mi wszystko, co napisałem.

Od pewnego czasu, już ponad dwa lata czytam książki Hindusów i Europejczyków o filozofii indyjskiej. Fascynująca lektura. Uderzające jest przede wszystkim to, że Hindusi, o czymkolwiek by mówili, pochłonięci są myślą o tym, co najważniejsze, o tym, co "jest jedyną potrzebą", podczas gdy nasi filozofowie chętnie poprzestają na problemach szczegółowych, a nawet - niemal umyślnie - szczegółowymi problemami zastaniają to, co dla człowieka posiada największe znaczenie. U Hindusów *tat twam asi i cham braham asi* - "bramin jesteś ty" i "ja jestem braminem" przenikają wszystkie ich myśli. W buddyzmie, który uważany jest za herezję, idea zachowania została w całej pełni: to, co buddyzm nazywa nirwana, jest, koniec końców, przekonaniem, że nasza rzeczywistość istota - "to jesteś ty" albo "ja jestem braminem". Dopiero "poznanie" /*avidia*/ skrywa przed nami tę wielką i ostateczną prawdę metafizyczną i dopiero "wiedza" /*vidia*/ odsłania ją nam. Nie ma niczego oprócz bramina, nie ma niczego na równi z braminem - on jest "*advaita*". Prawdziwa wiedza, to powtórne narodziny. Dla rodzącego się ponownie człowieka cały tak zwany realny świat przeobraża się w iluzję, w *Maia*. Nawet Wedy nie są mu już potrzebne, choć Wedy są "bez-rzeczne" i zostały "wymamowane" przez samego bramina. Idee te znajdują szczególnie pełny wyraz w nauce Sankhary, który, jak wiadomo, był gorącym zwolennikiem buddyzmu i któremu udało się wyprowadzić buddyzm poza granice Indii.

W ostatecznym rezultacie - nasz świat i my wszyscy, poszczególni, żyjący w tym świecie ludzie - to tylko iluzja; realny jest wyłącznie bramin. Jeśli pominąć problem, na ile ogólne formuły rzeczywiście wyrażają to, co chcieli wyrazić wykuwający je ludzie, i traktować je jako określone idee pretendujące do miana wiecznych praw - tzn. jeśli postępować tak, jak postępujemy i postępowaliśmy, badając europejskie systemy filozoficzne, to mimowolnie nasuwa się pytanie: skoro realny jest tylko bramin, skoro nie ma niczego na równi z braminem i nasz świat, podobnie jak i my, żyjący w tym świecie - to tylko iluzja, to po co i w imię czego zaprzatać sobie głowę filozofią, wiedzą? Mała nie może dotknąć bramina /a więc i pełnej rzeczywistości/, nie ma zatem potrzeby rozpraszać jej. Niechaj samsara przebywa sobie nadal w swoim pozornym bycie, niechaj poszczególni ludzie uważają siebie nadal, z głębi swej niewiedzy, nie za widma, lecz za realności itd. Dla tego, co naprawdę realne, nie posiada to żadnego znaczenia. Również moksza - zbawienie i wyzwolenie - nie ma żadnego związku z tym, czy iluzja zostanie, czy też nie zostanie rozwiązana: bramin jest wieczny, niezmienny, realny, szczęśliwy itd., a świat z jego radościami, cierpieniami, potwornościami, zachętami itd. - to tylko mierz i pustka; tak zwane życie

zaś jest tylko "bajką w ustach głupca", przy czym, niestety, bajką nawet interesującą, oczywiście, interesującą we względym sensie, tzn. dla tych iluzorycznych istot, które takiej iluzji, jak "interesujące", nadają znaczenie.

W odniesieniu do tych wyobrażeń nasuwają się dwa pytania, równie ważne i jednakowo ignorowane przez filozofię indyjską i przez tych Europejczyków, którzy się tą filozofią zajmowali. Pierwsze - kto decyduje, kto ma prawo decydować, co jest realnością, a co - iluzją? I drugie - czy można liczyć na naszą wiedzę, skoro chodzi o naszą wieczną zgubę i nasze wieczne zbawienie? Filozofia indyjska nie odpowiada na żadne z tych pytań. Bezgranicznie zawiera wiedzy i nie ma odwagi jej zakwestionować. Nie ma odwagi nawet wówczas, gdy wiedza przynosi jej prawdę o wędrówce dusz, która nam wydaje się nie prawdą, lecz złudzeniem i fantazją i która jest zarazem "*articulus stantus cadentis*" całej myśli indyjskiej. Skąd u Hindusów takie zaufanie do wiedzy? I w co przekształci się ich filozofia, jeśli zaufanie do wiedzy zostanie podważone?

Póki nie będzie ani komentarzy, ani podsumowań. Nie mogę się zmusić do spoglądania na własną przeszłość. Być może dlatego, że cała "praca" w przeszłości sprowadza się do przepiłowywania kraty więziennej, wstawionej nie wiadomo przez kogo i wyznaczającej śmiertelnikom kres możliwości. Praca ciężka, męcząca i nie przynosząca - z punktu widzenia zdrowego rozsądku - żadnego pożytku. Nawet oglądać się na nią jakby nie wypada: trzeba ją kontynuować. Najtrudniejszą rzeczą jest oderwać się od tego, co Dostojewski nazywał "wsjemetwem", od czego on sam nigdy nie mógł się oderwać i co tworzy i z czego składają się wszystkie założenia myślenia filozoficznego. Człowiek nie osiąga prawdy wtedy, kiedy widzi to, co widzieli wszyscy, zawsze i wszędzie albo mogą zobaczyć, co on sam zawsze i wszędzie widział. Przeciwnie, takie widzę tylko krepują go i ograniczają. Przykład - zakochany. Uważa swoją ukochaną za najlepszą i najpiękniejszą istotę w świecie, a wszyscy wiedzą, że nie jest ona ani najlepsza, ani najpiękniejsza i niczym nie różni się od wielu innych kobiet. I, co najważniejsze, przyjdzie czas, zwykle nie trzeba nań długo czekać - kiedy przekona się, że to nie on miał rację, lecz "wszyscy". Być może, nawet już teraz, gdy miłość włada jeszcze wszystkimi jego myślami, przekonuje się "wzrokiem rozumu", że racja jest nie po jego stronie, ale po stronie wszystkich - jak samozwaniec u Puszkina - "O, jakże cię znienawidzę, kiedy opadnie w haniebnej namiętności czar". Prawda nie kryje się w tym, co widzą wszyscy zawsze i wszędzie i co ja zawsze wszędzie i ze wszystkimi widzę, ale w tym, co odstania się niekiedy, w rzadkich momentach duchowego wzlotu, w momentach "uniesienia", "ekstazy". I jest to akurat to, czego, nawet pragnąc, nie możemy w żaden sposób sobie przyswoić. Pierwszy predykat prawdy - to jej trwałość, a nawet wieczność - i w związku z tym jej powszechna obowiązywalność. Filozofowie z lubością i natchnieniem rozprawiają i rozprawiali o wolności. Lecz prawdziwej wolności z jej nagłością, przelotnością i kapryśnością boją się oni bardziej niż czegokolwiek innego na świecie. A przecież wolność jest poza dobrem i złem, wolność była tam i tylko tam może żyć, gdzie nic jej nie kępuje: w owocach z drzewa poznania śmierć i piekło. Czy kiedykolwiek uda się nam odzyskać prawdziwą wolność? A może po upadku pierwszego człowieka nie żyje już ona na ziemi?

/26.12.1936/

Przełożył: Cezary Wodźziński

NOTA OD REDAKCJI

Tekst *Itogi i komentarz* Szeszowa odnaleziony został wśród niepublikowanych rękopisów autora i ogłoszony w piśmie "Wozdusnyje puti" 1965, nr 4, s. 139-143. Wydanie to stanowiło podstawę tłumaczenia.

GROŹBY WSPÓŁCZESNEGO BARBARZYŃSTWA

Wiek dziewiętnasty był jednym z najspokojniejszych i najpogodniejszych okresów, jakie przeżyła ludzkość. Od Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich aż do ostatniej wojny, w której wzięło udział pół świata, życie płynęło równym, uregulowanym, wydawało się, raz na zawsze korytem, i przy powierzchownej obserwacji nic nie zapowiadało groźnych wydarzeń, których byliśmy i jesteśmy świadkami. Co prawda, w dziewiętnastym wieku zdarzały się również wojny i rewolucje, ale trwały one stosunkowo krótko i szybko się o nich zapomniało. Prawdą jest też, że we wszystkich krajach - zwłaszcza Europy i Ameryki - toczyła się bardzo forsowna walka ekonomiczna i społeczna. Nie będzie, prawdopodobnie, przesadą stwierdzenie, że problem społeczny jest znamięm dziewiętnastego stulecia. Lecz choć Marks przyjął za podstawę swojej doktryny zasadę nieusuwalności sprzeczności klasowych, wielu ludziom wydawało się, że niezwykły rozwój techniki okaże się gwarancją usunięcia tego, co nieusuwalne. Optymistów, przekonanych co do jutra i co do trwałości doktryn społecznych i politycznych, spotkać można było na każdym kroku zarówno wśród naukowców-ekonomistów, historyków i prawników, jak i wśród działaczy politycznych i społecznych. Prawa człowieka i obywatela wydawały się zagwarantowane na wieki wieków. I, co najważniejsze, wydawało się, że cały ten system opiera się na brutalnej sile zewnętrznej, na którą nigdy nie należy liczyć, ponieważ jest jej obojętne, jaki porządek i jaki ustroj podtrzymuje, ale że jest on zakorzeniony w samej istocie ludzkiego przekonania o świętości i nienaruszalności wyższych zasad prawnych i moralnych. Kiedy mówiono o cywilizacji i wysławiano ją, rozumiano ją jako triumf ducha nad siłą. U Francuzów przyjęło się przysłowie: podrapacie Rosjanina, a znajdziecie Tatarzyna. Znaczyło to: Europejczyk, to nie Rosjanin - można go drapać dowolnie, a Tatarzyn z niego nie wyjdzie. Dla pozostałych Europejczyków cywilizacja stała się ich drugą naturą. Lecz oto wybuchła wojna. I pierwszą rzeczą, jaką usłyszeliśmy od Europejczyków, były słynne słowa niemieckiego kanciera o tym, że "umowa jest strzępem papieru", inaczej mówiąc, że prawo i moralność - to wymysł lekkomyślnych ludzi i że wszystkie problemy rozwiązuje się siłą. Bethman-Hollweg - prymitywny, mały człowiek - okazał się prorokiem: oczywiście - i wszystko, co później obserwowaliśmy, potwierdziło to - żeby być prorokiem, wcale nie trzeba być geniuszem ani wybitnym człowiekiem. Pewnego rodzaju prorocтва zakładają ograniczenie - umysłowe i moralne. Człowiek subtelniejszy i rozumniejszy od Bethmana-Hollwego wstydziliby się, rzecz jasna, powiedzieć to, co on powiedział: nie drapie mnie - jestem Tatarzynem.

A. Bethman-Hollweg nie wstydzili się, nawet do głowy mu nie przyszło zawstydzić się, i jego powiedzenie o strzępie papieru obiegło cały świat i zapewni jego nazwisko miejsce w historii, nawet w sytuacji, kiedy nie pozostanie śladu po wszystkim innym, co mówił i myślał. Bethman-Hollweg dał początek: teraz nikt nie krępuje się przyznać, że jest Tatarzynem. Teraz ludzie chwalać się tym. Teraz nie budzi zdziwienia człowiek, który oświadcza za dumą: drapcie mnie dowolnie, Europejczyk ze mnie nie wyjdzie - pozostanę Tatarzynem. Albowiem Tatarzyn zwyciężają, a zwycięstwo jest najważniejszą rzeczą w życiu. Wiemy to już od dawna: biada zwycięzcyom. I wszyscy również pamiętamy, że ta wypowiedź prymitywnego żołdaka znalazła sobie nie tak dawno filozoficzną formułę w słynnych na cały świat słowach Hegla: "*das wirkliche ist vernünftig, das vernünftige ist wirklich*". Bethman-Hollwegowi nie przyszło to do głowy, ale mógłby się on powołać na największego filozofa swojego narodu. Również w Heglu - bez względu na jego filozofię ducha - siedział Tatarzyn: lewica heglowska nie bez powodu widzi w nim swojego przodka. Ale i hegliści z prawicy cenili w nim przede wszystkim podporządkowanie się rzeczywistości, tzn. zewnętrznej brutalnej sile. Hegłowska "filozofia ducha" była tylko listkiem figowym, za którym kryły się

bynajmniej nie duchowe pragnienia Europejczyków. I dopóki życie przebiegało normalnie, nie było potrzeby zrywać figowego listka. Lecz pod ciśnieniem pierwszych trudności Europejczyk obnażył się: nawet listek figowy wydał mu się zbyt wielkim ciężarem i zaprzagnął on zrzucić go z siebie.

W Ameryce - w całkiem innych okolicznościach - obserwujemy analogiczne zjawisko. Kiedy Amerykanom próbowano odebrać wódkę, zaprotestowali jak jeden mąż. Zgodziły się na wszystko, wszystko zniszczymy, ale wódki nie oddamy. W krótkim czasie powstała znakomicie uzbrojona armia bandytów - i państwo musiało wobec niej skapitulować. Wszyscy widzieli - że jeśli Amerykanom nie odda się wódki - kraj padnie łupem rozbójników, ponieważ przeciętny obywatel prędzej odda się w ręce bandytów, choćby i samego czarta, niż zrezygnuje z whisky. I choć na pierwszy rzut oka wyda się to paradoksem, istnieje niewątpliwie głęboki związek między ideologią, która znalazła wyraz w przytoczonych powyżej słowach Bethman-Hollwega i psychologią obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Zarówno w Europejczyku, jak i w Amerykaninie nie udało się przezwyciężyć zwierzęcej zasady w takim stopniu, jak mogłoby się to wydawać. Wódki nie odda on za nic w świecie, na obronę duchowych wartości zaś nie ma ochoty. Nie tak dawno jeszcze wszyscy oburzyliby się na takie określenie istoty przeciętnego kulturalnego Europejczyka i Amerykanina, nie wiem jednak, czy teraz, w kontekście wydarzeń, które miały miejsce w ostatnich latach, ktoś zdecydowałby się podać je w wątpliwość. Nasi nauczyciele mogli jeszcze rozwijać z uniwersyteckich katedr i w swoich książkach myśli o tym, że historia kieruje się wszelkimi ideami, i nawet Hegel, tak w swojej filozofii historii, jak i w filozofii religijnej, nieustannie mówi na ten temat. Lecz "rozumna rzeczywistość" zadrwiła z idealistów. Kiedy zaszła potrzeba, Niemcy zerwali umowę, Amerykanie organizowali bandy w obronę wódki. A kiedy w Rosji odebrano ludziom Boga, lud nie znalazł w sobie siły, by zmusić władzę do ustępstw. Bolszewicy systematycznie niszczą świątynie, zsyłają i rozstrzelują duchownych wszelkich wyznań, a lud milczy. Za przykładem bolszewików, natchnionych cynizmem Bethman-Hollwega, teraz i w Niemczech obserwujemy targanie się bez najmniejszego skrępowania na wiarę narodową. Wódz uwierzył w wyższość rasy aryjskiej - czyż więc jego wierni poddani mają prawo czcić nadal proroków i apostołów, od których połowa ludzkości przyjęła dobrą nowinę o jedynym, wszechmocnym Bogu, Stwórcy nieba i ziemi. Biblia - to żydowska księga, Jezus - to żyd, Maria - żydówka, i oczywiście apostołowie Piotr i Paweł - to również żydzi. Jest rzeczą naturalną, że pierwszym obowiązkiem prawdziwego Germanina jest oswobodzić się z wszelkiej zależności od obcej mu duchowo nauk biblijnej. Nie tak dawno - choć kilka lat przed dojściem Hitlera do władzy - usłyszałem przypadkowo /wprawdzie nie w Niemczech, ale od ludzi mówiących po niemiecku/: *"hole der Teufel diese zwei Juden, Jesus und Paulus, wir brauchen das reine Christenthum, so wie wir es von Griechen bekommen haben."* Lecz Niemcom niepotrzebni są także Grecy. Chcą "wodza" - po cóż im Bóg? Być może, nie jest już tak odległy dzień, kiedy zaczęły palić księgi Starego i Nowego Testamentu przy ogłuszających wrzaskach ubranych w brunatne koszule Europejczyków-Tatarzyńców: *"hole der Teufel diese zwei Juden, Jesus und Paulus, wir brauchen das reine Christenthum, so wie wir es von Griechen bekommen haben."* Ludzie wyrzekną się i wiary, i wolności, i wszelkich innych wartości duchowych. Ale gdyby ktoś chciał odebrać im piwo, to w tym przypadku potknie się z pewnością. Na piwo nikt się jednak nie targnie: wódz zna swoich wojowników.

To, co teraz dzieje się w świecie, przypomina w pewnym sensie odległą od nas o wiele wieków przeszłość - epokę barbarzyńskich najazdów. Lecz wówczas barbarzyńcy nacierali z zewnątrz, natomiast teraz budzą się, by tak rzec, od wewnątrz. Będem byłoby jednak sądzić, jak to się niekiedy słyszy, że ów najazd zagraża całkowitemu zniszczeniu i zgubą cywilizacji. Historia poucza nas, co prawda, że wiele cywilizacji zniknęło bez śladu z powierzchni ziemi. Lecz to było dawno, bardzo dawno, kiedy nasz świat, tzn. żyjąca na Ziemi ludzkość rozrzucona była po wszystkich kontynentach i podzielona na mniej lub bardziej znaczące grupy, bardzo słabo albo w ogóle ze sobą nie związane. Jeszcze kilkaset lat temu Europa i Azja, tzn. półkula wschodnia oddzielona była od Ameryki niemal tak samo, jak Ziemia od Księżyca albo od jakiejś innej planety. Obecnie na kuli ziemskiej nie ma chyba ani jednego zakątka, który nie byłby ściśle, niemal organicznie powiązany z całym pozostałym światem.

Gdyby cała Europa zniknęła pod wodą na skutek jakiejś katastrofy geologicznej bądź historycznej, cywilizacja by nie zginęła: pozostałyby Ameryka, Azja, Afryka. Gdyby zniknęły nawet Europa i Ameryka, cywilizacja przetrwałaby mimo wszystko. W odległych niewielkich i stosunkowo zacofanych krajach przechowuje się i kultywuje - w bibliotekach, uniwersytetach, politechnikach, muzeach itd. - wszystkie rodzaje wiedzy, zdobyte przez ludzkość w jej długim istnieniu i nawet niewielkie katastrofy nie są zagrożeniem dla samej cywilizacji, jeśli rozumiemy pod tym terminem tylko osiągnięcia w dziedzinie rozwoju techniki. Najazd barbarzyńców, o którym teraz mówimy, nie jest w ogóle w stanie powstrzymać postępu technicznego i rozwoju nauk pozytywnych. Współcześni barbarzyńcy domyślili się już dawno, że nauka i wyrastająca z nauki technika mogą służyć także im i że są dla nich wręcz niezbędne. Oczywiście, Hitler wypędził Einsteina, wypędził ze swego kraju wielu iryrych wybitnych uczonych za pochodzenie, lecz on i wszyscy Niemcy nadal czerpią wiedzę, skąd tylko mogą. W Rosji tolerują Pawłowa po dziś dzień, choć nie ukrywa on swojego wstrętu i pogardy wobec bolszewizmu: im bardziej ganią bolszewicy burżuazyjną naukę i burżuazyjną technikę, tym więcej od niej przejmują. Dla nikogo nie jest tajemnicą, że wszystkie osiągnięcia bolszewików, którymi tak ośniewają nie tylko naiwnych turystów, ale i bardzo znanych działaczy politycznych, powstały dzięki zagranicznym inżynierom, według zagranicznych planów i w oparciu o pozostawione przez cudzoziemców do ich dyspozycji kapitały. Bolszewicy dodali od siebie tylko darmową albo prawie darmową pracę rosyjskich chłopów, którym obiecali raj na ziemi. Pod władzą barbarzyńców, podobnie jak za panowania starego reżimu, nie istnieją żadne podstawy, by bać się o losy zdobytej wiedzy - wszystko, co może służyć sile, zostanie zachowane i nawet rozwinięte. Inna sprawa, co przyniesie to ludzkości: czy zyska ona, jeśli prymitywna siła będzie nadal zbroić się w wiedzę teoretyczną i praktyczną, czy też straci. Na to pytanie odpowiedzieć może częściowo historia minionego stulecia. Jak wiadomo, na początku XIX wieku powstał tak zwany malthusianizm, tzn. teoria, dowodząca, że ludzkość na ziemi skazana jest na złąbę i wymarcie skutkiem tego, że liczba urodzeń rośnie w szybszym tempie niż zdobywanie środków niezbędnych do jej istnienia. Nawet taki ekonomista, jak John Stuart Mill uwierzył Malthusowi i wymyślał rozmaite sposoby, mające zahamować rosnącą liczbę urodzeń. Teraz powstała teoria dokładnie odwrotna - środków do istnienia jest, powiada się nam, aż radto - i jest to jeszcze większe nieszczęście, niż wówczas, kiedy ich było zbyt mało. Obecnie usiłuje się ograniczać produkcję, pali się albo wrzuca do morza towary i na tym polega obrona przed tak zwaną nadprodukcją. Nie znaczy to jednak, że wszyscy ludzie mają dość chleba i kawy, przeciwnie: niezależnie od nadprodukcji wielu ludzi nadal głoduje i żyje w skrajnej nędzy. Bezrobocie - bicz współczesności - nie oszczędziło ani jednego kraju w Europie i w Ameryce. A chleb wyrzuca się do morza, bezrobotnych, tzn. ludzi, którzy chcą pracować, lecz nie znajdują pracy i głodują, pociesza się zaś argumentami o niemożliwości przeciwstawiania się żelaznym prawom ekonomicznym. Kim są ci pocieszyciele? Kto ma prawo wmawiać ludziom i komu dana została zagadkowa władza wmawiająca ludziom myśli, że w świecie istnieje prawo, na dodatek - żelazne, tzn. nieprzezwyciężalne? I koniecznie takie, które w tej czy innej postaci wróżą biednej ludzkości ujarznienie, zależność, niewolnictwo. Liczba urodzeń rośnie szybciej niż produkcja - znaczy to, że człowiek należy zagnąć w kozi róg; produkcja rośnie szybciej niż liczba urodzeń - wróćsek jest taki sam: człowiek skazany jest na zniewolenie. I myślę, że po tym wszystkim, co napisałem, nikt nie będzie miał już wątpliwości, w jaki sposób trzeba odpowiedzieć na to pytanie. Podpowie ten sam "Tatarzyń", który nie myśli o niczym innym, tylko o tym, aby w tej czy innej formie urzeczywistnić jedyny dostępny jego umysłowi ideał - triumf brutalnej siły. Żelazne prawa budzą w nim taką tkliwość właśnie dlatego, że w pewnym sensie wydają się najbardziej odpowiadać jego własnej naturze. Prawa zmuszają - i on sam umie wyłącznie zmuszać. Wydaje mi się, że nawet Prawda - czy będzie pisana z małej, czy z dużej litery - jest Prawdą tylko dlatego, że zmusza.

Teraz dalej. Tatarzyń, powiada się nam, to - Azjata. Sens francuskiego porzekadła - podrapie Rosjanina, a znajdziecie Tatarzyńa - jest taki oto: znajdziecie w nim Azjata. Lecz Europa zna jeszcze jedną maksymę: *ex oriente lux*. Światło ze Wschodu, tzn. z Azji. Azja - to ojczyzna religii: w Europie nigdy nie rodzili się ani prorocy, ani apostołowie. Prorocy i apostołowie przychodzili ze Wschodu. Histo-

rycy mają wszystkie podstawy, by mówić o wschodnich wpływach nawet na starożytną myśl grecką. Ostatni wielki filozof grecki, Plotyn, wydaje się nam jak gdyby skierowaliśmy do ludzkości wyzwaniem, mówiącym o niemożliwości pozostawiania w tych warunkach duchowej egzystencji, na które Europa skazana została w trakcie swojego dotychczasowego rozwoju. Niemiecki historyk Zeller pisze o Plotynie wprost, że stracił on zaufanie do myślenia, do tego myślenia, które przez tysiąc lat z taką troską i miłością kulturowali jego genialni poprzednicy. U Plotyna nie znajdziemy tych słów: *ex oriente lux*. Lecz jego duchowy wzrok zwrócił się ku Azji i jego słynne słowa "poza rozumem i rozumną wiedzą", podobnie jak i jego nakaz: "wzniesić się ponad poznanie", wystarczająco świadczą o tym, że myśl europejska stała się niezdolna do dalszego podążania po wyznaczonej jej drodze. Sama myśl nie wystarcza: potrzeba jeszcze czegoś, co przewyższa myśl, co ją przekracza i jest od niej ważniejsze. Plotyn "wstydził się swojego ciała" i nie uznawał tej "rzeczywistości", która przemocą narzucała się i wciągała się narzuca człowiekowi za pośrednictwem tego, co wie się codziennym doświadczeniem. Czuł on już, że to, co zazwyczaj uważane jest przez ludzi za najbardziej "rzeczywiste" i co w przytoczonej wyżej formule Hegla otrzymało bogosławienstwo od rozumu /taki jest sens Heglowskich słów: wszystko rzeczywiste jest rozumne/, nie ma nic wspólnego z rzeczywistym i prędzej zasługuje na przekierowanie niż na bogosławienstwo. Siła, przemoc nie miała władzy nad nim i nie pociągała go. Fascynowała go wolność, niezależność ducha. Filozofii nie określał on już jako wiedzy, ani jako nauki, ponieważ wiedza i nauka zakładają przymus, a przymus jest nieznośny dla ducha, lecz jako "to, co najważniejsze", jako jedyną potrzebę, odkrywając w ten sposób dostęp do tej prawdy, czy też do tych prawd, które już dawno znane były i ukierunkowały sobą poszukiwania najlepszych ludzi dalekiej Azji. "Tatarzyn" został z korzeniami wyrwany z duszy Plotyna, a jego filozofia oznaczała, iż również dla ludzkości europejskiej nastąpił moment uświadomienia sobie, że życie oparte jest nie na widzialnej brutalnej sile, ale na niewidzialnej wolności. Ukazanie się jego dzieł zbiegło się w zagadkowy sposób - stanowiąc jak gdyby prolegomena - z jednym z najbardziej niepojętych i zagadkowych wydarzeń w historii europejskiej. Monumentalny świat greko-rzymski, *imperium romanum*, nieporównywalny ze względu na swoje terytorium i siłę z żadnym innym znanym państwem, zmuszony był ugiąć się przed prawdą małego, słabego, a na dodatek, pogardzanego przez wszystkich narodu, wyrzec się swojej siły i opartej na sile kultury, i wszystkie swoje nadzieje związać z bezbronną i w swej bezbronności uchodzącej za bezsilną, bierną i jak gdyby iluzoryczną prawdą, objawioną w księgach Pisma Świętego. Podejmowano nieskończoną ilość prób "naturalnego" wyjaśnienia tego momentu w historii europejskiej: jak potężny Rzym mógł ulec bezbronnej Judei, jak wspaniałe Ateny mogły oddać cześć Jerozolimie? Lecz ani jedno z wynajdywanych wyjaśnień nie jest zadowalające, przeciwnie, wszystkie one przedstawiają tak wiele do życzenia, że mimowolnie nasuwa się pytanie: czy możliwe jest tutaj jakiegokolwiek wyjaśnienie i czy aby nie dopytać tutaj wielkiej tajemnicy, tzn. tego, co nie dopuszcza i nie wymaga żadnych wyjaśnień, ponieważ wszystkie nasze wyjaśnienia tak czy inaczej zakładają obecność widzialnej, namacalnej, możliwej do zmierzania siły, a więc właśnie tego, czego tutaj odnaleźć niepodobna. Stanie się to jeszcze bardziej zagadkowe, kiedy przypomnimy sobie, że "bezsilna" Biblia odnosiła zwycięstwo nad siłą nie raz, lecz już dwa razy: najpierw pokonała Tatarzyzna w Rzymianie, a potem musiała znów przystąpić do walki z "najzdem barbarzyńców". Barbarzyńcy także byli wszechmocni: zmiotli wszystko, co stało im na drodze i wydawało się, że tym razem ich zwycięstwo będzie bezapelacyjne i ostateczne. Okazało się jednak, że nie brali "Pana" pod uwagę. Barbarzyńcy, Tatarzy zwyciężyli - ale zwyciężeni dyktowali warunki zwycięzcom. Światło ze Wschodu znów weszło nad Europą i brutalna siła zmuszona została, jeśli nie poddać się całkiem, to przynajmniej się usunąć na dalszy plan. "Cywilizacja" europejska rozwinęła się i uformowała w duchu Prawdy, objawionej w Piśmie Świętym.

Teraz Tatarzyn znów ożył w Europejczyku. Jak już powiedziałem, Tatarzyn nie targnie się na osiągnięcia techniczne i naukowe, słusznie przeczuwając, że ani nauka, ani technika same w sobie nie są mu wrogiem, że raczej, na odwrót, stać się mogą jego najlepszymi i najwierniejszymi sojusznikami. Najbardziej niebezpieczne i najbardziej przez niego znienawidzone w cywilizacji europejskiej jest nie to, co daje nauka i technika, ale to, co zostało przyniesione przez objawienie Pisma św.,

to, co przynosi religia, tzn. wolność i niezależność. W wolności i niezależności czuje on swojego nieprzejednanego i najgroźniejszego wroga. Całą swoją siłę przeznacza na to, aby raz na zawsze zniszczyć wolność. I tu zbliżamy się do odpowiedzi na postawione pytanie: co należy ocalić we współczesnej cywilizacji. Trzeba ocalić to, co jest najbardziej zagrożone, ponieważ zagrożone jest, co w niej najcenniejsze. Trzeba ocalić wolność. Ludzie powinni skupić wszystkie swoje siły na tym, aby powstrzymać najazd barbarzyńców w swoim życiu i barbarzyństwa w swoich duszach. Ich sukcesy nie powinny nas przerażać. Nawet ich zwycięstwa świadczą o ich niezdolności do odpowiedzenia na elementarne potrzeby ludzi. Znakomitą ilustracją jest malthusianizm i neomalthusianizm, o czym była już mowa. Ludzkość produkuje mało - źle, produkuje dużo - również źle. Tam, gdzie panuje siła i przemoc, nie ma i nie może być dobra, i Tatarzynowi nie uda się zaspokoić ludzkich potrzeb. Tatarzyn, tzn. brutalna siła, nieuchronnie prowadzi do tego, co w Biblii opisane zostało jako pomieszenie języków i wieża Babel. I czy wydarzenia ostatnich 20 lat nie są nową wersją tego, o czym opowiedziano w Biblii? Wszystko, co naznaczone zostało pieczęcią ducha, skazane jest na milczenie, słychać tylko triumfalne wrzaski barbarzyńców. Lecz pesymistyczne proroctwa byłyby tak samo bezpodstawne, jak i optymistyczne przed powiednie ludzi XIX wieku. Wolność nie tylko trzeba, ale i można ocalić - i wówczas ocalone zostanie wszystko, co najlepsze i najcenniejsze w naszej cywilizacji.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI:

Prezentowany tekst Szestowa powstał na zamówienie ukazującego się w Bombaju pisma "The Aryan Path". Opublikowany został w tym piśmie w angielskim przekładzie w sierpniu 1934 r. W wersji rosyjskiej, która stanowi podstawę niniejszego tłumaczenia, ukazał się w "Więstniku Russkogo Chriśtianskiego Dwiżenija" /1976, nr 119, s. 133-141/.

MIKOŁAJ ALEKSANDROWICZ BIERDIAJEW

DUCHY ROSYJSKIEJ REWOLUCJI

Wokół mrok, choć wykol oczy;
Co tu robić? Będzie źle!
Bies nas, widać, w polu toczy
i kołuje nami w mgłę.

Puszkina^{1/}

Wprowadzenie

W Rosji wydarzyła się straszliwa katastrofa. Kraj pogrążył się w ciemnej otchłani. I wielu ludziom zaczyna się wydawać, że niepodzielna i wielka Rosja była jedynie iluzją, że zbrakło w niej prawdziwej rzeczywistości. Trudno jest uchwycić związek naszej teraźniejszości z naszą przeszłością. Oblicza Rosjan wielce się odmięły, w ciągu kilku miesięcy zmieniły się nie do poznania. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w Rosji dokonał się niezwykle radykalny przewrót. Lecz głębsza i

¹ A. Puszkina, *Biesy*. Przekład J. Tuwima /zob. *Lutnia Puszkina*, Warszawa 1949, s. 93/ Ten sam fragment puszkiniowskiej ballady umieścił Dostojewski jako motto *Biesów*. /Wszystkie przypisy pochodzą od redakcji/.

bardziej przenikliwa refleksja winna odsłonić w Rosji rewolucyjny obraz Rosji dawnej, panoramę duchów, które już dawno zostały zdemaskowane w twórczości naszych wielkich pisarzy, biesów, które już dawno wdały umysłami Rosjan. Do rewolucji prowadzi długa droga historyczna, i w rewolucjach właśnie wychodzą na jaw osobliwości narodowe nawet wówczas, gdy zadają one potężny cios narodowej potędze i narodowej godności. Każdy naród posiada własny styl rewolucyjny, podobnie jak i własny styl konserwatywny. Narodowy charakter nosiła rewolucja angielska, tak samo jak i rewolucja francuska. Ujawnia się w nich przeszłość Anglii i Francji. Każdy naród dokonuje rewolucji z tym duchowym bagażem, który zgromadził w swej przeszłości, wnosi do rewolucji własne grzechy i wady, ale również swą zdolność do poświęcenia i entuzjazmu. Rewolucja rosyjska ma charakter antynarodowy, zamienia ona Rosję w zimnego trupa. Ale i w tym antynarodowym charakterze rewolucji odzwierciedliły się narodowe cechy Rosjan oraz styl naszej nieszczejnej i zgubnej rewolucji - styl rosyjski. Nasze zadawnione zwyrodnienia i grzechy narodowe doprowadziły do rewolucji i określiły jej charakter. Duchy rosyjskiej rewolucji, to duchy rosyjskie, choć wykorzystane przez naszego wroga na naszą zgubę. Jej iluzoryczność, to charakterystyczne opętanie. Dokonujące się na powierzchni życia rewolucje nie odkrywają nigdy niczego istotnego, ujawniają jedynie choroby kryjące się wewnątrz narodowego organizmu, w nowy sposób przedstawiają wciąż te same elementy i stare kształty przyoblekają w nowe szaty. Rewolucja jest zawsze w znacznym stopniu maskaradą, i jeśli zerwie się maski, to można ujrzeć stare, znajome twarze. Nowe dusze rodzą się później, po głębokim przeobrażeniu i usensownieniu doświadczenia rewolucji. Na powierzchni wszystko wydaje się nowe w rosyjskiej rewolucji - nowe wyrazy twarzy, nowe gesty, nowe kostiumy, nowe formuły panują nad życiem; ci, którzy byli na dnie, wznoszą się na same szczyty, a ci, którzy byli na wyżynach, stoczyli się na dno; władają ci, którzy byli prześladowani, a prześladowani są ci, którzy dzierżyli władzę; niewolnicy dostąpili bezgranicznej wolności, wolni duchem zaś doznają przemocy. Spróbujcie jednak przedrzeć się przez zewnętrzne osłony w głąb rewolucyjnej Rosji. Dostrzeżecie tam starą Rosję, ujrzycie stare, znajome twarze. Nieśmiertelne postaci Chłestakowa, Piotra Wierchowienńskiego i Smierdiakowa spotkać można na każdym kroku w ogarniętej rewolucją Rosji, i odgrywają one rolę niemalą, wspierają na same szczyty władzy. Metafizyczna dialektyka Dostojewskiego i refleksja moralna Tołstoja wyznaczają wewnętrzny bieg rewolucji. Jeśli podążycie w głąb Rosji, to za fasadą rewolucyjnej walki i rewolucyjnej frazeologii łatwo odkryć pochrząkujące gogolowskie morderstwa. Każdy naród w pewnym momencie swego istnienia żyje w różnych czasach i różnych epokach. Nie ma jednak narodu, w którym połączyłyby się tak różne momenty dziejowe, który tak pomieszałby wiek XX z wiekiem XIV, jak naród rosyjski. I ta rozmaitość czasów /raznourastnost' / jest źródłem choroby i przeszkodą dla osiągnięcia integralności naszego życia narodowego.

Wielkim pisarzem zawsze ujawniały się wizje życia narodowego, posiadające istotne i nieprzemijające znaczenie. Rosję, tak jak widzieli ją wielcy pisarze, Rosję Gogola i Dostojewskiego, dostrzec można w rewolucji rosyjskiej, napotkacie w niej także podstawowe oceny autorstwa L. Tołstoja. W wizjach Gogola i Dostojewskiego, w sądach moralnych Tołstoja szukać można klucza do zrozumienia sensu tych klęsk i nieszczejść, które rewolucja przyniosła naszej ojczyźnie, poznania duchów, władających rewolucją. W dziełach Gogola i Dostojewskiego zawarte są twórcze prorocтва /chudożestwennije proričienija/ dotyczące Rosji i Rosjan, wybiegające poza ich czasy. Rosja jawiła się im w różny sposób, ich artystyczne metody były przeciwstawne, lecz tak u jednego, jak i u drugiego było zaiste coś proroczego w stosunku do Rosji, coś przenikającego do samej istoty, do samych tajników natury Rosjanina. Z punktu widzenia naszego celu Tołstoj jako artysta nie jest interesujący. Rosja odsianająca się w jego wielkiej twórczości rozpada się i umiera podczas rewolucji rosyjskiej. Był on malarzem statyki bytu rosyjskiego, szlacheckiego i chłopskiego, pierwiastek wieczny ujawniał mu się jako artyście jedynie w elementarnych żywiołach naturalnych. Twórczość Tołstoja ma bardziej kosmiczny niż antropologiczny charakter. Lecz w rosyjskiej rewolucji dał o sobie znać i na swój sposób triumfował inny Tołstoj - Tołstoj ocen moralnych, ujawnił się tołstoizm jako charakterystyczny dla Rosjan światopogląd i światocobraz /mirosostieranie i mirowozrienijsje/. Istnieje wiele biesów

rosyjskich, które objawiły się pisarzom rosyjskim albo władaty nimi - bies fałszu i podmiary /*podmiemy*/, bies równości, bies hańby, bies niesprzeciwiania się i wiele, wiele innych. Są to wszystkie biesy nihilistyczne, od dawna szarpiące już ciało Rosji. Centralne znaczenie mają dla mnie wizje Dostojewskiego, który w proroczy sposób odkrył wszystkie duchowe podstawy i napędzające sprężyny rewolucji rosyjskiej. Zaczęć jednak od Gogola, którego rola jest w tym kontekście mniej jasna.

1. Gogol w rewolucji rosyjskiej

Gogol należy do najbardziej zagadkowych pisarzy rosyjskich i niewiele jeszcze uczyniono, by go poznać. Jest bardziej tajemniczy od Dostojewskiego. Dostojewski sam wiele zrobił, by ukazać wszystkie sprzeczności i wszystkie otchłanie swego ducha. Widać, jak diabeł z Bogiem walczy w jego duszy i w jego twórczości. Gogol zaś skrywał się i unioś z sobą do grobu jakąś nieodgadnioną tajemnicę. Zaiste, jest w nim coś niesamowitego. Gogol - to jedyny rosyjski pisarz, który żywił poczucie magizmu, w artystyczny sposób opisuje działanie ciemnych, złych sił magicznych. Prawdopodobnie dotarło to do niego z Zachodu, z katolickiej Polski. *Strasna zemsta* przesycona jest takim magizmem. Ale w bardziej ukrytych formach obecny jest ów magizm i w *Martwych duszach* i w *Revizorze*. Gogola cechuje zupełnie wyjątkowe wyczuwanie zła. I nieznane mu były te pocieszenia, które znajdował Dostojewski w obrazie Zosima i w styczności z matką-ziemią. Nie ma u niego tych wszystkich lekkich listków, nie widać znikąd zbawienia przed otaczającymi go demonicznymi pyskami. Grozy gogolowskiej twórczości w ogóle nie czuła stara szkoła rosyjskich krytyków. Jakże zresztą mogli czuć Gogola! Od przyjęcia i zrozumienia tych niesamowitych zjawisk odgradzało ich racjonalistyczne oświecenie. Nasza krytyka istniała dla owego nazbyt "postępowego" sposobu myślenia, nie wierzyła w demonizm, usiłowała wykorzystać Gogola tylko dla swych celów utylitarno-społecznych. Przeciż zawsze wykorzystywała twórczość wielkich pisarzy w imię programu utylitarno-społecznego. Niesamowitość Gogola dostrzegł jako pierwszy pisarz innej formacji, innych źródeł, innego ducha - W.W. Rozanow². Nie lubi on Gogola i pisze o nim w złej intencji, rozumie jednak, że Gogol był artystą zła. Oto pierwsze twierdzenie, które należy sformułować - twórczość Gogola jest artystycznym ujawnieniem zła jako zasady metafizycznej i wewnętrznej, a nie zła społecznego i zewnętrznego, związanego z politycznym zacofaniem i ciemnotą. Gogolowi nie dape było ujrzed obrazów dobra i artystycznie ich opisać. Na tym polegała jego tragedia. Sam przeraził się swą zdolnością dostrzegania wyłącznie wizerunków zła i brzydoty. Lecz to, co było jego duchowym kalectwem, zrodziło całą ostrość jego artystycznego opisu zła.

Problematyczność Gogola odsłoniła dopiero ta religijno-filozoficzna i artystyczna orientacja, która zaznaczyła się u nas na początku XX wieku. Gogola przyjęło się uważać za twórcę kierunku realistycznego w literaturze rosyjskiej. Osobliwe aspekty gogolowskiej twórczości wyjaśniano tym, że był on satyrykiem i przedstawiał zakłamanie starej Rosji pańszczyźnanej. Cała niezwykłość gogolowskich manier artystycznych została zapoznana. W gogolowskiej twórczości nie dostrzeżono niczego problematycznego, gdyż w ogóle niczego problematycznego nie dostrzegano. Rosyjskim krytykom wszystko wydawało się jasne i łatwo wytłumaczalne, wszystko było uproszczone i sprowadzone do elementarnego utylitarnego zadania. W istocie, można powiedzieć, że krytyczna szkoła Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa i ich epigonów przeoczyła sens wielkiej literatury rosyjskiej i nie była w stanie docenić jej artystycznych objawień. Musiało dojść do duchowego kryzysu, wstrząsu doznać musiały podstawy tradycyjnego inteligentckiego światopoglądu, aby w odmienionej perspektywie ukazała się twórczość wielkich pisarzy rosyjskich. Dopiero wówczas otworzył się dostęp również do Gogola. Stary pogląd na Gogola jako realiste i satyryka wymaga radykalnej weryfikacji. Teraz zaś, w świetle wszelkich możliwych

²Wasyli W. Rozanow /1856-1919/, wybitny rosyjski myśliciel epoki tzw. "rosyjskiego renesansu kulturalnego" z przełomu wieków, autor m.in. wielu cennych, oryginalnych tekstów krytyczno-literackich.

powikłani naszej psychiki i naszego sposobu myślenia, stało się całkiem jasne, że pogląd literackich staroobrzędowców na Gogola nie sięga wyżyn gogolowskiego problemu. Wydaje się nam rzeczą dziwną, jak można było dostrzec realizm w *Martwych duszach*, utworze nieprawdopodobnym i niezwykłym. Zadziwiająca i zagadkowa twórczość Gogola nie może być zaliczona do gatunku satyry społecznej, demaskującej doczesne i przemijające wady i grzechy społeczeństwa rosyjskiego sprzed reformy. Martwe dusze nie mają ścisłego i nierozrwalnego związku z bytem pańszczyźnianym, a rewizor - z warstwą urzędniczą sprzed reformy /s/ *dorieforniennym czinownicestwom* /. Również dziś, po wszelkich reformach i rewolucjach Rosja pełna jest martwych dusz i rewizorów; gogolowskie wizje nie zniknęły, nie odeszły w przeszłość jak wizje Turgieniewa czy Gonczarowa. Artystyczne metody Gogola, która najmniej zasługują na nazwę realistycznych i są szczególnego rodzaju eksperymentem, rozczłonkującym i rozkładającym na części organicznie-integralną rzeczywistość, odkrywają coś niezwykle istotnego dla Rosji i Rosjanina, jakieś duchowe choroby, których nie sposób wyleczyć żadnymi zewnętrznymi reformami i rewolucjami społecznymi. Gogolowska Rosja nie jest jedynie naszą rzeczywistością sprzed reform, zawiera w sobie metafizyczną istotę narodu rosyjskiego, wychodzi na jaw także w rosyjskiej rewolucji. To nieludzkie chamstwo, które dostrzegł Gogol, nie jest wytworem starego ustroju, nie jest uwarunkowane przyczynami natury społecznej i politycznej; przeciwnie - to ono zrodziło całe zło starego ustroju, wycisnęło piętno na formach politycznych i społecznych.

Gogol jako artysta uprzedził najnowsze tendencje analityczne w sztuce, które powstały w związku z jej kryzysem. Wyprzedza on sztukę A. Biełego i Picassa. Stosował już te sposoby ujęcia rzeczywistości, które doprowadziły do powstania kubizmu. W jego sztuce kryje się już kubistyczna dezintegracja żywego bytu /*żiwogo bytija*/. Gogol widział już te fantasmagorie, które później dostrzegł oczyma malarza Pissarro. Ale wprowadził w błąd, podobnie jak zamaskował śmiechem swoje demoniczne obserwacje. Ze współczesnych artystów rosyjskich idzie śladem Gogola najbardziej utalentowany z nich - Andrzej Bieły, któremu ostatecznie zniknął z oczu obraz człowieka i pograżył się w kosmicznych odległościach. A. Bieły nie dostrzega organicznej piękna w człowieku, tak jak nie widzi go Gogol. Pod wieloma względami naśladuje artystyczne metody Gogola, ale dokonuje również całkiem nowych odkryć w dziedzinie formy. Już Gogol poddał analitycznemu rozczłonkowaniu organicznie-integralny obraz człowieka. U Gogola nie ma ludzkich postaci, są jedynie mordercy i ryje, jedynie potwory przypominające płynne fantasmagorie kubizmu. W jego twórczości mamy do czynienia z zabójstwem człowieka. I Rozanow zarzuca mu to wprost. Gogol nie był w stanie stworzyć pozytywnych obrazów ludzkich i bardzo cierpiał z tego powodu. Z pasją szukał obrazu człowieka i nie znajdował go, zewsząd otaczały go szkaradne i nieludzkie potwory. Na tym polegała jego tragedia. Wierzył w człowieka, szukał piękna ludzkiego i nie znajdował go w Rosji. Kryło się w tym coś niewyraźnie dręczącego, mogło to doprowadzić do obłądki. W samym Gogolu było jakieś duchowe skrzywienie i nosił on w sobie jakąś niepojętą tajemnicę. Nie można jednak winić go za to, że zamiast obrazu człowieka zobaczył w Rosji Cziczikowa, Nozdriewa, Sobakiewiczza, Chlestakowa, Skwoznik-Dmuchańskiego itp. dziwłagi. Jego niezwykłej i wielkiej sztuce dane było odkryć negatywne strony narodu rosyjskiego, jego duchy nieczyste, to wszystko, co było w nim nieludzkiego, wypaczającego obraz i podobieństwo Boże. Przeraziła go i zraniła owa "nieodobność" /*nieszkrytost* / w Rosji ludzkiej osobowości, ów nadmiar elementarnych duchów natury zamiast ludzi. Gogol - to artysta infernalny. Gogolowskie obrazy - to szczątki ludzi, a nie ludzie, grymasy ludzi. Nie jego to wina, że w Rosji było tak mało obrazów ludzkich, autentycznych osobowości, a tak wiele kłamstwa i fałszywych obrazów, podman, tak wiele szkarady i ohyd. Gogol ogromnie cierpiał z tego powodu. Jego dar widzenia duchów pospolitości /*poszistosti* / - to nieszczęśny dar i padł on ofiarą tego daru. Odkrył on nieznane zło pospolitości i to go przytłaczało. Nie ma obrazu człowieka również u A. Biełego. Lecz on należy już do innej epoki, w której zachwiała się wiara w obraz człowieka. Ta wiara bliska jeszcze była Gogolowi.

³ Czczikow, Nozdriew, Sobakiewicz - postaci z *Martwych dusz* Gogola; Chlestakow - bohater z *Rewizora*.

Ci Rosjanie, którzy pragnęli rewolucji i pokładali w niej wielkie nadzieje, wierzyli, że przerażające obrazy gogolowskiej Rosji znikną, kiedy rewolucyjna burza oczyści nas od wszelkiego zła /*skriemny*/. W Chlestadakowie i Skwosznik-Dmuchańskim, w Cziczikowie i Nozdriewie widziano wyjątkowo obrazy starej Rosji, wychowanej na samodzierżawiu i prawie pańszczyźnianym. Kryło się w tym schorzenie świadomości rewolucyjnej, niezdolnej wniknąć wgłąb życia. W rewolucji wyszła na jaw ta sama stara, wieczna gogolowska Rosja, nieludzka, na poły zwierzęca Rosja pysków i mord. W nieznośnej rewolucyjnej wulgarności /*posztosti*/ kryje się coś wiecznie-gogolowskiego. Piorune okazały się nadzieje, że rewolucja odsłoni w Rosji obraz ludzki, że osobowość ludzka osiągnie swą właściwą miarę po upadku samodzierżawia. Zbyt wieloma grzechami przywykło się u nas obciążać samodzierżawie, całe zło i mrok naszego życia usiłowanemu wyjaśnić. Lecz w ten sposób Rosjanie zrzucaли z siebie jedynie ciężar odpowiedzialności i nauczyli się żyć nieodpowiedzialnie. Nie ma już samodzierżawia, a rosyjski mrok i rosyjskie zło pozostały. Mrok i zło zakorzenione są głębiej, nie w społecznym naskórku narodu, lecz w jego duchowym jądrze. Nie ma już starego samodzierżawia, a despotyzm nadal króluje na Rusi, nadal nie widać szacunku do człowieka do ludzkiej godności, do ludzkich praw. Nie ma już starego samodzierżawia, nie ma starej warstwy urzędniczej, starej policji, a łapówka jest nadal fundamentem życia rosyjskiego, jego podstawową konstytucją. Łapownictwo rozplenilo się bardziej niż kiedykolwiek. Rewolucja stała się źródłem potężnego zysku. Sceny z Gogola rozgrywały się na każdym kroku w rewolucyjnej Rosji. Nie ma już samodzierżawia, a Chlestadak nadal odgrywa rolę ważnego urzędnika, wszyscy nadal drżą przed nim. Nie ma już samodzierżawia, a Rosja nadal zapełniona jest martwymi duszami, nadal handluje się nimi. Chlestadakowska zuchwałość daje się odczuć na każdym kroku w rewolucji rosyjskiej. Lecz obecnie Chlestadak wspiął się na sam szczyt władzy i ma więcej podstaw niż stary, by mówić: "minister spraw zagranicznych, poseł francuski, angielski, niemiecki i ja"⁴ albo: "Ciekawy widok przedstawia poczekalnia moich apartamentów rano, gdy jeszcze śpię: pełno hrabiów i książąt, tłoczą się i brzęczą jak trzniele". Rewolucyjni Chlestadakowie mogą z większym prawdopodobieństwem twierdzić: "Kto ma go zastąpić?... Wielu generałów miało chrapkę, ten i ów zaczynał, ale na nic! Nie takie to proste /.../ Widzą potem, że nic nie poradzą - i do mnie... I w tej samej chwili po wszystkich ulicach kurierzy, kurierzy, kurierzy! Czy panowie potrafią sobie uprzytomnić? Trzydzieści pięć tysięcy samych kurierów!"⁶ I rewolucyjny Iwan Aleksandrowicz zaczyna kierować departamentem. A kiedy przechodzi, "po prostu trzęsienie ziemi!... Wszystko drży i dygocze jak liść."⁷ Rewolucyjny Iwan Aleksandrowicz gorączkuje się i krzyczy: "Ja żartować nie lubię! Dałem im wszystkim szkołę /.../ Taki jestem! Ja z nikim się nie liczę /.../, jestem wszędzie, wszędzie."⁸ Te chlestadakowskie mowy słyszymy każdego dnia i na każdym kroku. Wszyscy drżą i trzęsą się. Lecz znając historię starego i wiecznego Chlestadaka w głębi duszy marzą, że wejdzie żandarm i powie: "Przybył z najwyższego rozkazu urzędnik z Petersburga. Prosi panów natychmiast do siebie."⁹ Widmo kontrrewolucji, które zatruło rosyjską rewolucję, nadal rewolucyjnym dążeniem chlestadakowski charakter. To nieustanne oczekiwanie na żandarma oddaje iluzoryczność i fałszywość rewolucyjnych zdobyczy. Nie zwiedzie nas zewnętrzność. Rewolucyjny Chlestadak parady w nowym stroju i inaczej się zwie.

⁴ M. Gogol, *Revisor*, przeł. J. Tuwim, Wrocław 1966, s. 76.

⁵ *Ibid.*, s. 77.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, s. 162.

Lecz istota pozostała taka sama. Trzydzieści pięć tysięcy kurierów może być przedstawicielami "rad robotniczych i żołnierskich deputatów". Nie zmienia to jednak postaci rzeczy. U podstaw leży stary rosyjski fałsz i oszustwo, dawno dostrzeżone przez Gogola. Oderwanie od głębi czyni zbyt lekkimi wszystkie ruchy. W dominujących i władających dziś siłach jest równie mało pierwiastka ontologicznego, prawdziwego bytu, co i w gogolowskim Chlestałowie. Nozdriew mówił: "Oto granica! Wszystko, co tylko widzisz za tej stroną, wszystko to moje, a nawet po tamtej całej ten las, który się tam niebieszczy, i wszystko, co jest za lasem - wszystko to moje."¹⁰ W większej części przywiaszczeń rewolucji kryje się coś nozdriewowskiego. Maski /*liczina*/ podmienia osobowość /*licznost*/. Wszędzie maski i sobowtóry, grymasy i strzępy człowieka. Zakłamanie bytu rządzi losem rewolucji. Wszystko jest iluzoryczne. Iluzoryczne są wszystkie partie, iluzoryczne są wszystkie rodzaje władzy, iluzoryczni są wszyscy bohaterowie rewolucji. Nigdzie nie można wymacać twardego gruntu, nigdzie nie można dojrzeć jasnego ludzkiego oblicza. Ta iluzoryczność, ta nieontologiczność zrodziła się z fałszywości. Gogol odkrył ją w rosyjskim żywiole.

Po staremu Cziczikow jeździ po ziemi rosyjskiej i kupczy martwymi duszami. Nie jeździ już jednak powoli w kibitce, lecz mknie w kurierskich pociągach i wszędzie rozsyła telegramy. Ten sam żywioł rozprzestrzenia się w nowym tempie. Rewolucyjni Cziczikowowie skupują i odsprzedają nieistniejące bogactwa, obracają fikcjami, a nie realnościami, przekształcają w fikcję całe gospodarczo-ekonomiczne /*choziajstwiennno-ekonomiceskije*/ życie Rosji. Wiele dekretów władzy rewolucyjnej ma całkowicie gogolowski charakter i w ogromnej masie obywateli spotyka się z gogolowskim przyjęciem. W żywiole rewolucji ujawnia się kolosalne szalbierstwo, nieuczciwość jako choroba duszy rosyjskiej. Cała nasza rewolucja przypomina jeden bezwstydy targ - targ, na którym handluje się narodową duszą i godnością. Cała nasza rewolucyjna reforma rolnicza, eserowska i bolszewicka, stanowi przedsięwzięcie cziczikowskie. Manipuluje martwymi duszami, narodowe bogactwo wyprowadza z iluzorycznej, nierealnej podstawy. Kryje się w niej cziczikowska zuchwałość. W naszym letnim bohaterze rewolucji agrarnej było doprawdy coś gogolowskiego. Wiele maniówszczyzn¹¹ było także w pierwszym okresie rewolucji i w rewolucyjnym rządzie tymczasowym. Lecz *Martwe dusze* mają również głęboki sens symboliczny. Wszystkie pyski i ryje gogolowskiej epopei pojawiły się na skutek obumarcia dusz rosyjskich. Obumarcie dusz umożliwia cziczikowskie wędrówki i spotkania. Ta przewlekła i zadawniona martwica dusz daje się odczuć w rewolucji rosyjskiej. Dlatego właśnie możliwe jest w niej owo bezwstydyne targowisko, to bezczelne oszustwo. Nie stworzyła tego rewolucja z samej siebie. Rewolucja - to wielka demaskatorka /*profawitielnica*/ i ujawniła ona jedynie to, co skrywało się w głębinach Rosji. Formy starego ustroju tolerowały przejawy wielu cech rosyjskich, zamykały je w ścisłych granicach. Upadek tych zmarzniętych form doprowadził do tego, że Rosjanin rozczuchwiał się do ostateczności i ukazał się w nagiej postaci. Zie duchy, które widział Gogol w ich statyce, wyrwały się na wolność i urządzają orgię. Ich grymasy wprawiają w drgawkę ciało nieszczęśliwej Rosji. Dla Chlestałowa i Cziczikowów jest obecnie jeszcze większe pole do popisu niż w czasach samodzierżawia. I aby wyzwolić się od nich, potrzebne jest duchowe przeobrażenie narodu, wewnętrzny przewrót narodowy. Rewolucja nie jest takim przewrotem. Prawdziwa duchowa rewolucja w Rosji byłaby wyzwoleniem od tej fałszywości, którą dostrzegał w Rosjanach Gogol oraz zwycięstwem nad tą iluzorycznością i zjawiskiem podmiary, które rodzą się z fałszywości. W fałszu kryje się łatwość życia nieodpowiedzialnego, nie jest on związany z niczym ontycznym /*bytjstwiennym*/, można na nim zbudować najśmielsze rewolucje. Niegodziwość /*bieszniestwię*/ jawiła się Gogolowi jako odwieczna cecha rosyjska. Owa

¹⁰ M. Gogol, *Martwe dusze*, tłum. W. Broniewski, Warszawa 1971, s. 87-88.

¹¹ Maniówszczyzna /*bezczyzny bógostan*/ - termin pochodzący od nazwiska bohatera *Martwych dusz*, Maniowa. Zob. *Wielki słownik rosyjsko-polski*, Warszawa 1980, t. 1, s. 513.

niegodziwość związana jest z niedorozwojem i niezaktualizowaniem osobowości w Rosji, ze stłumieniem obrazu człowieka. To zaś wiąże się z nieludzką ordynarnością, którą przytłacza nas Gogol i którą sam jest zdławiony. Gogol widział Rosję w głębszy sposób niż słowianofile. Wyróżniał się silnym poczuciem zła, którego pozbawieni byli słowianofile. W wieczno-gogolowskiej Rosji przeplata się i miesza tragiczność z komicznością. Komiczność okazuje się rezultatem pomieszania i podmiary. Owo pomieszanie i koczystencja tragiczności z komicznością obecna jest także w rewolucji rosyjskiej. Jest ona w całości ufundowana na pomieszaniu i podmiianie, dlatego też wiele jej elementów posiada naturę komedii. Rewolucja rosyjska jest tragikomedią. Oto finał gogolowskiej epopei. I być może, właśnie to, co najbardziej mroczne i beznadziejne w rewolucji rosyjskiej, ma charakter gogolowski. W tym, co przejęła ona od Dostojewskiego, widać więcej przeswitów. Rosja musi wyzwolić się spod hegemonii gogolowskich widm.

2. Dostojewski w rewolucji rosyjskiej

O ile rola Gogola w rewolucji rosyjskiej nie jest natychmiast dostrzegalna i samo postawienie tego problemu wzbudzać może wątpliwości, o tyle w Dostojewskim nie sposób nie widzieć proroka rewolucji rosyjskiej. Rewolucja rosyjska jest na wskroś przepojona tymi zasadami, które jawiły się oczom Dostojewskiego i którym nadał on genialnie precyzyjną formę. Dostojewskiemu dane było odsłonić do głębi dialektykę rosyjskiej myśli rewolucyjnej i wyciągnąć z niej ostateczne konsekwencje. Nie zatrzymał się on na powierzchownej analizie społeczno-politycznych idei i konstrukcji, myślał głęboko i obnażył metafizykę rosyjskiej rewolucyjności. Dostojewski odkrył, że rewolucyjność rosyjska jest fenomenem metafizycznym i religijnym, a nie politycznym i socjalnym. W ten sposób udało mu się w religijnej perspektywie dotrzeć do istoty rosyjskiego socjalizmu. Rosyjski socjalizm skoncentrowany jest na problemie istnienia, bądź nieistnienia Boga; Dostojewski przewidywał, jak gorzkie będą owoce rosyjskiego socjalizmu. Odsłonił on żywołowość */etichizmu/* rosyjskiego nihilizmu i ateizmu, całkowicie swegoistego, nie mającego nic wspólnego z zachodnim. Dostojewski obdarzony był genialną zdolnością przenikania do głębi i ujawniania ostatecznych granic. Nigdy nie zatrzymuje się w pół drogi */w sseriedinie/*, nie interesują go zewnętrzne przejaściowe, dąży zawsze do rezultatów ostatecznych i definitywnych. Jego twórczy akt artystyczny ma charakter apokaliptyczny i z tego powodu jest on w istocie rosyjskim geniuszem narodowym. Metoda Dostojewskiego jest inna niż u Gogola. Gogol jest artystą bardziej perfekcyjnym. Dostojewski - to przede wszystkim wielki psycholog i metafizyk. Odkrywa zło i zło duchy wewnątrz duchowego życia człowieka i wewnątrz jego dialektyki myśli. Cała twórczość Dostojewskiego jest objawieniem antropologicznym - objawieniem ludzkiej głębi, nie tylko głębi duszy */duzewnoji/*, ale i głębi ducha */duchownoji/*. Jego oczom odsłaniają się te myśli i namietności, ludzie, które stanowią już nie psychologię, lecz ontologię natury ludzkiej. U Dostojewskiego, w odróżnieniu od Gogola, zawsze obecny jest obraz człowieka, ludzi los opisywany jest od wewnątrz. Zło nie unicestwia ostatecznie obrazu ludzkiego. Dostojewski wierzy, że na mocy wewnętrznej katastrofy zło może przeobrazić się w dobro. I dlatego jego twórczość nie jest aż tak pełna grozy, jak twórczość Gogola, która nie pozostawia niemal żadnej nadziei.

Na przykładzie twórczości Dostojewskiego, największego rosyjskiego geniusza, badać można naturę myślenia rosyjskiego, jego przyciążające i odpychające bieguny. Francuz - to dogmatyk albo sceptyk, dogmatyk na pozytywnym biegunie swej myśli, sceptyk - na biegunie negatywnym. Niemiec - to mistyk albo krytycyista, mistyk na biegunie pozytywnym, krytycyista - na negatywnym. Rosjanin zaś - to apokaliptyk albo nihilista, apokaliptyk na biegunie pozytywnym, nihilista na biegunie negatywnym. Przypadek rosyjski jest przypadkiem najskrajniejszym i najtrudniejszym. Francuz i Niemiec mogą tworzyć kulturę, kulturę bowiem tworzyć można na sposób dogmatyczny i sceptyczny, można ją budować na zasadach mistycznych i krytycznych. Lecz trudno, niezwykle trudno tworzyć kulturę w sensie apokaliptycznym i nihilistycznym. Kultura może być podszyta głębią, dogmatyczną i mistyczną, ale zakłada ona, że w przeciętności procesu życiowego kryje się jakaś wartość, że znaczenie posiada nie tylko to, co absolutne, ale i to, co względne. Świadomość

/samocenzurowanie/ apokaliptyczna i nihilistyczna odrzuca cały wymiar przeciętności procesu życiowego, wszystkie stopnie historyczne, nie chce znać żadnych wartości kultury, dąży do końca, do ostateczności. Te przeciwieństwa łatwo przechodzą jedno w drugie. Apokaliptyczność łatwo przeobraża się w nihilizm, może okazać się nihilistyczną w stosunku do największych wartości doczesnego życia historycznego, w stosunku do wszelkiej kultury. Nihilizm natomiast zdolny jest w sposób nieuchwytny przybrać odcień apokaliptyczny, może stać się żądaniem końca. U Rosjanina elementy apokaliptyczne i nihilistyczne są tak przemieszane i poplątane, że trudno niekiedy rozróżnić te dwie krańcowo przeciwstawne zasady. Nie jest łatwo rozstrzygnąć, dlaczego Rosjanin *neguje* państwo, kulturę, ojczyznę, etykę normatywną, naukę i sztukę, dlaczego domaga się absolutnej pauperyzacji: czy ze względu na swą apokaliptyczność, czy z uwagi na swój nihilizm. Rosjanin może dokonać nihilistycznego pogromu jako pogromu apokaliptycznego; może się obnażyć, zerwać wszystkie zasłony i ukazać nagim zarówno dlatego, że jest nihilistą i wszystko odrzuca, jak i dlatego, że pełen jest apokaliptycznych przeczuć i oczekuje końca świata. Wśród rosyjskich sekciarzy apokalipsa przeplata się i miesza z nihilizmem. Z tym samym zjawiskiem mamy do czynienia w środowisku rosyjskiej inteligencji. Rosyjskie poszukiwanie prawdy życiowej zawsze nosi charakter apokaliptyczny albo nihilistyczny. To głęboko narodowa cecha. W ten sposób tworzy się grunt dla pomieszanania i podmián, dla fałszywych religii. W samym rosyjskim ateizmie zawiera się coś z ducha apokaliptycznego, w niczym nie przypominającego zachodniego ateizmu. Również w rosyjskim nihilizmie kryją się cechy fałszywych religijne, obecna jest jakaś religia *à rebours*. To zjawisko wielu ludzi przyciąga i wprowadza w błąd. Dostojewski odsonił do głębi apokalipsę i nihilizm w duszy rosyjskiej. Dlatego właśnie odgadł, jaki charakter przyjmie rewolucja rosyjska. Zrozumiał, że u nas rewolucja oznacza coś zupełnie innego niż na Zachodzie i dlatego będzie potworniejsza i bardziej skrajna, niżli rewolucje zachodnie. Rewolucja rosyjska - to fenomen z porządku religijnego, rozwiązuje ona problem Boga. I należy to rozumieć w znacznie głębszym sensie, aniżeli rozumie się antyreligijny charakter rewolucji francuskiej, bądź religijny charakter rewolucji angielskiej.

Dla Dostojewskiego problem rewolucji rosyjskiej, rosyjskiego nihilizmu i socjalizmu, z istoty religijnej, to problem Boga i nieśmiertelności. "Socjalizm nie jest tylko kwestią proletariatu, czyli tak zwanego czwartego stanu, lecz w najistotniejszej swej treści zagadnieniem ateizmu, zagadnieniem współczesnego ateizmu, zagadnieniem wzięty Babel, wznoszonej właśnie przez Boga, nie gwoli osiągnięcia nieba na ziemi, lecz dla ściągnięcia nieba ku ziemi."¹² Można byłoby nawet powiedzieć, że zagadnienie rosyjskiego socjalizmu i nihilizmu jest zagadnieniem apokaliptycznym, zwróconym ku kresowi rozwiązującym wszelkie kwestie. Rosyjski socjalizm rewolucyjny nigdy nie był ujmowany jako stan tymczasowy, jako przemijająca i względna forma ustroju społecznego, traktowany był zawsze jako sytuacja ostateczna, jako Królestwo Boże na ziemi, jako rozwiązanie problemu przeznaczania ludzkości. Nie jest to zagadnienie ani ekonomiczne, ani polityczne, lecz w pierwszym rzędzie zagadnienie ducha, zagadnienie religijne. "A co to do dziś robią takie rosyjskie chłopaki, to znaczy inni chłopcy? Ot, zjeżdżają w takiej cuchnącej knajpie, zaszyją w kąt... Więc co, o czym będą rozprawiać?... O wszechświatowych zagadnieniach, a jakże, czy jest Bóg? czy jest nieśmiertelność? Ci zaś, co w Boga nie wierzą - o socjalizmie, o anarchizmie, o przestoczeniu ludzkości, przecie są to te same zagadnienia, tylko od drugiego końca."¹³ Ci rosyjscy chłopcy nigdy nie byli zdolni do polityki, do tworzenia i budowania życia społecznego. Wszystko pomieszało się w ich głowach i, odrzućwszy Boga, skonstruowali Boga z socjalizmu i anarchizmu, zapragnęli przekształcić całą ludzkość wedle nowego wzorca i dostrzegli w tym zadanie absolutne, a nie względne. Rosyjscy chłopcy byli nihilistami-apokaliptykami. Zaczęli od tego, że prowadzili niekończące się dysputy w cuchnących knajpach. I trudno było uwierzyć,

¹² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1984, t. IV, s. 36.

¹³ *Ibid.*, s. 278-279.

że te dysputy o zastąpieniu Boga socjalizmem i anarchizmem i o przeobrażeniu całej ludzkości wedle nowego wzorca stać się mogą wiodącą siłą w historii rosyjskiej i zmiążdżą Wielką Rosję. Rosyjscy chiopcy dawno już ogłosili, że wszystko jest dozwolone, skoro nie ma Boga i nieśmiertelności. Pozostało szczęście na ziemi jako cel. Na tym gruncie wyrósł właśnie nihilizm rosyjski, który wielu naiwnym i szlachetnym ludziom wydał się niewinnym i miłym zjawiskiem. Wielu dostrzegło w nim wręcz prawdę moralną, lecz wypaczoną błędami intelektualnymi. Nawet Włodzimierz Sołowjow nie zrozumiał niebezpieczeństwa tkwiącego w rosyjskim nihilizmie, kiedy żartobliwie formułował credo rosyjskich chiopców w taki oto sposób: "człowiek pochodzi od małpy, będziemy więc kochać się wzajemnie". Dostojewski głębiej wniknął w tajemnice rosyjskiego nihilizmu i przewidywał zagrożenie z jego strony. Odkrył dialektykę rosyjskiego nihilizmu, jego ukrytą metafizykę.

Filozofem rosyjskiego nihilizmu i ateizmu jest Iwan Karamazow. Proklamuje on bunt przeciwko Bogu i przeciwko światu Bożemu z bardzo wysokich pobudek - nie może pogodzić się z łąką niewinnie zadręczanego dziecka. Iwan stawia problem przed Ałoszą w sposób zdecydowany i radykalny: "Powiedz mi bez ogródek, wzywam cię, odpowiedź: wyobraź sobie, że sam budujesz gmach przeznaczenia ludzkiego, aby w rezultacie uszczęśliwić ludzi, dać im wreszcie pokój i ład, ale że w tym celu trzeba koniecznie zadręczyć jedną drobną istotkę, choćby to biedne dziecko, które biło się piąstkami w pierś, i na jego nie pomszczonych łożach zbudować ów gmach - powiedz, czy zgodziłbyś się za tę cenę zostać budowniczym."¹⁴ Iwan stawia tu odwieczny problem cery historii, dopuszczalności tych ofiar i cierpień, którymi okupuje się powstawanie państw i kultur. Jest to problem typowo rosyjski, przekłety problem, który rosyjscy chiopcy sformułowali pod adresem historii powszechnej. Problem ten wchodził cały rosyjski patos moralny, oderwany od źródeł religijnych. Stał się uzasadnieniem rosyjskiego buntu rewolucyjno-nihilistycznego, który proklamuje Iwan. "W ostatecznym rezultacie nie uznaję jednak tego świata Bożego - nie przyjmuję go, chociaż wiem, że istnieje, mimo to nie przyjmuję go wcale. Uważaj - nie Boga nie uznaję, lecz świat - przezeń stworzonego, świata Bożego nie uznaję i nie mogę go uznać."¹⁵ "Po co komu poznanie tego piekielnego dobra i zła, jeżeli ma się je nabywać takim kosztem? Przecież cały bezmiar nie jest wart owych łez dziecka wzywającego "Bozi".¹⁶ "Rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zamęczonego malarstwa, które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nie odkupionymi łezkami do "Bozi"... Nie chcę, aby dłużej cierpiano. I jeżeli cierpienia dzieci mają dopełnić sumy cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzą, że cała ta prawda nie jest warta takiej cery... Nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka... Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet... Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet."¹⁷ Temat postawiony przez Iwana Karamazowa jest złożony, przewija się w nim kilka motywów. Ustami Iwana Karamazowa Dostojewski poddaje krytyce pozytywne teorie postępu oraz utopie przyszłej harmonii, wzniezionej na cierpieniach i łożach poprzednich pokoleń. Cały postęp ludzkości i jej wszystkie przyszłe najdoskonalsze ustroje nie są nic warte wobec nieszczęsnego losu każdego człowieka, ostatniego spośród śmiertelnych. Oto prawda chrześcijańska. Lecz ostrze postawione przez Iwana problemu godzi w co innego. Stawia on swój problem nie jako chrześcijanin, wierzący w boski sens życia, ale jako ateista i nihilista, kwestionujący boski sens życia, widzący jedynie bezsens i kłamstwo z ograniczonego ludzkiego punktu widzenia. To bunt przeciwko boskiemu porządkowi świata, odrzucenie ludzkiego przeznaczenia, wyznaczonego przez Bożą opatrność. To spór człowieka z Bogiem, niezgoda na przyjęcie ofiary i cierpienia, na określenie sensu naszego życia jako odkupienia. Cały buntowniczy bieg myśli Iwana Karamazowa jest przejawem

¹⁴ Ibid., s. 292.

¹⁵ Ibid., s. 280.

¹⁶ Ibid., s. 288.

¹⁷ Ibid., s. 291-292. Do przekładu polskiego wkraść się w tym fragmencie dość istotny błąd. W oryginale ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu brzmi: "Nie Boga ja nie przyjmuję, a tylko bilet *jemu* poztitelniejšie wozmrazasaju", co należałoby przetłumaczyć: "To nie Boga nie przyjmuję, tylko...".

skrajnego racjonalizmu, jest odrzuceniem tajemnicy losu ludzkiego, nieodgadnionej w granicach tego fragmentu doczesnego, empirycznego życia. Niepodobna w racjonalny sposób pojąć w granicach życia doczesnego, dlaczego niewinne dziecko zostało zamęczone. Samo postawienie takiego problemu ma charakter ateistyczny i bezbożny. Wiara w Boga i w boski porządek świata jest wiara w głęboki, ukryty sens wszystkich cierpień i prób, na jakie wystawiona jest każda istota w trakcie swojej ziemskiej wędrówki. Otrzeć izę dziecka i ulżyć jego cierpieniom - to dzieło miłości. Lecz patosem Iwana nie jest miłość, a bunt. Ma on fałszywą wrażliwość, nie ma w nim jednak miłości. Buntuje się dlatego, że nie wierzy w nieśmiertelność, że wszystko wyczerpuje się dlań w bezsensie życia empirycznego, pełnego cierpień i bólu. Typowy rosyjski chłopiec, zachodnie negatywne hipotezy wziął za aksjomaty i uwierzył w ateizm.

Iwan Karamazow - to myśliciel, metafizyk i psycholog, daje pogiębione filozoficzne uzasadnienie burzliwym przeżyciom niezliczonej ilości rosyjskich chłopców, rosyjskich nihilistów i ateistów, socjalistów i anarchistów. U podstaw problemu Iwana Karamazowa leży jakaś fałszywa rosyjska wrażliwość i sentymentalność, fałszywe współczucie człowiekowi, doprowadzone do nienawiści ku Bogu i boskiemu sensowi życia doczesnego. Rosjanie bardzo często bywają nihilistami-buntownikami na skutek fałszywego moralizmu. Rosjanin urządza Bogu histerię z powodu izę dziecka, zwraca bilet, neguje wszystkie wartości i świętości, nie znosi cierpień, nie chce ofiar. Lecz w sensie realnym nie uczyni niczego, aby leż było mniej, zwiększa ilość przelanych łez, wywołuje rewolucję, która w całości oparta jest na niezliczonych izach i cierpieniach. W nihilistycznym moralizmie Rosjanina nie ma moralnego hartu ducha, nie ma moralnej surowości w obliczu potworności życia, nie ma poświęcenia i rezygnacji z samowoli. Rosyjski nihilista-moralista sądzi, że kocha człowieka i że współczuje mu bardziej niż Bóg, że poprawi Boży zamysł w stosunku do człowieka i świata. Niewiarygodne roszczenie pretensji charakterystyczne jest dla tego typu duszy /duszeźnogo tipa/. Z histerii, którą rosyjscy chłopcy urządzali Bogu z powodu izę dziecka i leż ludu, z ich wzniosłych rozmów po knajpach narodziła się ideologia rewolucji rosyjskiej. U jej podstaw leży ateizm i niewiara w nieśmiertelność. Z niewiary w nieśmiertelność rodzi się fałszywa wrażliwość i litościwość. Nieskończone deklamacje o cierpieniach ludu, o złu państwa i kultury, opartych na owych cierpieniach, wpływały z tego wrogiego Bogu /bogoborczieckiego/ źródła. Samo pragnienie ulżenia cierpieniom ludu było śluszne i mógł się w nim objawić duch chrześcijańskiej miłości. I to właśnie wprowadziło w błąd wielu ludzi. Nie zauważono pomieszania i podmiiany, leżących u podwalin rosyjskiej etyki rewolucyjnej, antychrystusowych pokus tej rewolucyjnej etyki rosyjskiej inteligencji. Dostrzegł to Dostojewski, odsłonił duchowe podglebie nihilizmu troszczącego się o dobro ludzi i przewidział, do czego doprowadzi triumf tego ducha. Dostojewski zrozumiał, że wielki problem indywiduálního losu każdego człowieka znajduje w świetle świadomości religijnej całkowicie inne rozwiązanie, aniżeli w mroku świadomości rewolucyjnej, pretendującej do miana nowej religii.

Dostojewski odkrył, że natura Rosjanina jest odpowiednią glebą dla antychrystusowych pokus. I było to autentyczne odkrycie, które uczyniło z Dostojewskiego wizjonera i proroka rosyjskiej rewolucji. Odbarżono został on zdolnością duchowego widzenia i widzenia duchowej istoty rewolucji rosyjskiej i rosyjskich rewolucjonistów. Rewolucjoniści rosyjscy, z natury apokaliptycy i nihilisci, ulegli pokusom antychrysta, który chce uszczęśliwić ludzi i musieli doprowadzić uwiedziony przez nich naród do tej rewolucji, która zadała straszny cios Rosji i przeobraziła życie rosyjskie w piekło. Rewolucjoniści rosyjscy pragnęli przewrotu powszechnego, w którym spłonie cały stary świat z jego złem

i ciemnością, z jego świątyniami i wartościami, a z popiołów narodzi się nowe, szczęśliwe dla całego ludu i dla wszystkich narodów życie. Na mniej niż szczęście powszechne rewolucjonista rosyjski zgodzić się nie chce. Jego świadomość ma charakter apokaliptyczny, pragnie on końca, pragnie kresu historii i początku procesu metahistorycznego, w którym ziści się królestwo równości, wolności i szczęśliwości na ziemi. Niczego przemijającego i względnego, żadnych stopni rozwoju świadomości to nie dopuszcza. Rosyjski maksymalizm rewolucyjny jest swoistą, wynaturzoną apokaliptyką. Jej odwrotną stronę zawsze tworzy nihilizm. Nihilistyczna destrukcja całego różnorodnego i względnego świata historycznego rozprzestrzenia się nieuchronnie i obejmuje również absolutne duchowe podstawy historii. Rosyjski nihilizm nie uznaje samego źródła procesu historycznego, który założony jest w boskiej rzeczywistości, buntuje się przeciwko boskiemu porządkowi świata, w którym zakorzeniona jest historia ze swoimi stopniami rozwoju, ze swoją nieuniknioną hierarchicznością. Dostojewski znał z własnego doświadczenia pokusy rosyjskiego maksymalizmu i rosyjskiego narodnictwa religijnego. Lecz była w nim również pozytywna siła religijna, siła proroka, pomagająca mu ujawnić rosyjskie pokusy i zdemaskować je. Opowiedział na przez rosyjskiego ateistę Iwana Karamazowa *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*, porównywalna ze względu na siłę wyrazu i głębię jedynie z tekstami świętymi, odsłaniającą wewnętrzną dialektykę antychrystusowych pokus. Fakt, że Dostojewski nadawał antychrystusowym pokusom oblicze katolickie, nie jest istotny i powinien być zaliczony na poczet jego niedostatków i słabości. Duch Wielkiego Inkwizytora może jawić się i działać w różnych kształtach i formach, jego cechą charakterystyczną jest zdolność wcielania się w rozmaite postaci. I Dostojewski doskonale rozumiał, że w rewolucyjnym socjalizmie działa duch Wielkiego Inkwizytora. Rewolucyjny socjalizm nie jest teorią ekonomiczną czy społeczną, nie jest systemem reform społecznych - pretenduje do miara religii, jest wiarą przeciwstawną wierze chrześcijańskiej.

Religia socjalizmu ulega w ślad za Wielkim Inkwizytorem wszystkim trzem pokusom odrzuconym przez Chrystusa na pustyni w imię wolności ducha ludzkiego¹⁸. Religia socjalizmu ulega pokusie przeistoczenia kamieni w chleb, pokusie cudu społecznego, pokusie królestwa tego świata. Religia socjalizmu nie jest religią wolnych synów Bożych, wyrzeka się pierworództwa człowieka, jest religią niewolników konieczności, dzieci prochu. Religia socjalizmu głosi słowami Wielkiego Inkwizytora: "I wszyscy będą szczęśliwi, miliardy istot..."¹⁹ "Zmusimy ich do pracy, tak, lecz w godzinach wolnych od pracy urządzimy im życie niby dziecięcą zabawę, z dziecięcymi śpiewami, z chórem, z niewinnymi płasmi. O, pozwolimy im nawet na grzech, słabi są i bezgłowi..."²⁰ "Damy im pokorne szczęście słabych istot, jakimi są z przyrodożenia..."²¹ Religia socjalizmu oznajmia religii Chrystusa: "Chełpisz się swoimi wybrańcami, ale Ty masz tylko wybrańców, a my ukoimy wszystkich... U nas wszyscy będą szczęśliwi... O, przekonamy ich, że tylko w tym wypadku będą wolni, gdy wyrzekną się swej wolności..."²² Religia socjalizmu, podobnie jak Wielkiego Inkwizytora, zarzuca religii Chrystusa niedostateczną miłość do ludzi. W imię miłości do ludzi i współczucia wobec nich, w imię szczęścia i szczęśliwości ludzi na ziemi religia ta odrzuca wolną, bogopodobną naturę człowieka. Religia chleba niebieskiego - religia arystokratyczna - to religia wybranych, religia "dziesiątka tysięcy wielkich i silnych".²³ Zaś religia "pozostałych milionów, liczonych jak piasek morski, słabych"²⁴

¹⁸ Zob. Mt 15, 32 - 16, 20.

¹⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 308.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., s. 307-308.

²² Ibid., s. 307.

²³ Ibid., s. 301.

jest religią chleba ziemskiego. Religia ta wypisała na swoim sztandarze: "Daj nam jeść, a potem będziesz mógł od nas domagać się cnoty!"²⁵ Dostojewski w sposób genialny przeniknął duchowe podstawy socjalistycznego mrowiska. Z religijnej perspektywy rozpoznał, że socjalistyczny kolektywizm jest fałszywą soborowością /*lże-sobornost*/, fałszywym kościołem, który niesie z sobą śmierć ludzkiej osobowości, obrazy i podobieństwa Bożego w człowieku, koniec wolności ducha ludzkiego. Najmocniejsze i najbardziej płomienne słowa skierowane zostały przez Dostojewskiego przeciwko religii socjalizmu. On właśnie przeczuł, że dla Rosjan socjalizm jest religią, a nie polityką, czy społecznym reformatorstwem i budowaniem. Fakt, iż dialektyka Wielkiego Inkwizytora może być odniesiona do religii socjalizmu i przez samego Dostojewskiego była doń odnoszona, staje się jasny na podstawie tego, że wielu rewolucjonistów powtarza u niego tok rozumowania Wielkiego Inkwizytora. To samo mówi także Piotr Wierchowierski, na tym samym fundamencie wznosi się szczygalszczyzna. Te same myśli bliskie były bohaterowi *Notatek z podziemia*, kiedy mówił o "dżentelmenie z miną zacofanica i sztyrdy" ²⁶, który obali całe przyszłe szczęście społeczne, całe szczęśliwe mrowisko przyszłości. I bohater *Notatek z podziemia* przeciwstawia temu socjalistycznemu mrowisku wolność ducha ludzkiego. Dostojewski - to religijny wróg socjalizmu, demaskator religijnego fałszu i religijnych zagrożeń socjalizmu. Jako jeden z pierwszych rozpoznał w socjalizmie ducha antychrysta. Zrozumiał, że w socjalizmie duch antychrystusowy nęci człowieka wizją dobra i miłości do człowieka. Zrozumiał również, że Rosjanin, łatwiej niż człowiek z Zachodu, ulega tej pokusie, ulega czarowi dwójącego się obrazu antychrysta z uwagi na apokaliptyczność swej natury. Wrogość Dostojewskiego do socjalizmu wcale nie oznacza, że był on zwolennikiem i obrońcą jakiegoś ustroju "burżuazyjnego". Był wręcz wyznawcą pewnego specyficznego socjalizmu prawosławnego. Lecz duch tego socjalizmu prawosławnego nie ma nic wspólnego z duchem socjalizmu rewolucyjnego, jest mu całkowicie przeciwstawny. Jako "poczwiernik" ²⁷ i szczególnego rodzaju słowianofil Dostojewski widział w ludzie rosyjskim antydotum na pokusy rewolucyjnego ateistycznego socjalizmu. Był wyznawcą narodnictwa religijnego. Sądzę, że ta cała religijno-narodnicka, poczwierniczesko-słowianofińska ideologia Dostojewskiego była jego słabą, nie zaś mocną stroną i pozostawała w sprzeczności z jego genialnymi wizjami jako artysty i metafizyka. Dziś można nawet powiedzieć bez ogródek, że Dostojewski pomylił się, twierdząc, iż lud rosyjski stanowi antydotum na antychrystusowe pokusy tej religii socjalizmu, którą przyniosła mu inteligencja. Rewolucja rosyjska ostatecznie rozwała wszystkie iluzje narodnictwa religijnego, jak i narodnictwa wszelkich odcieni. Lecz iluzje samego Dostojewskiego nie przeszkodziły mu w odsłonięciu duchowej natury rosyjskiej religii socjalizmu i we wskazaniu konsekwencji, do których doprowadzi. W *Bractwach Karamazow* ukazana jest wewnętrzna dialektyka, metafizyka rosyjskiej rewolucji. W *Biesach* natomiast przedstawiona została wizja realizacji tej dialektyki.

Dostojewski odkrył opętanie, demoniczność w rosyjskich rewolucjonistach. Wyczuł, że w rewolucyjnym żywiole nie jest aktywny sam człowiek, że władają nim moce nie-ludzkie. Kiedy w dniach rozgrywającej się rewolucji czytasz *Biesy*, to ogarnia cię uczucie przerażenia. Jest rzeczą niemal niepojętą, jak można było wszystko tak przewidzieć i przepowiedzieć. W małym miasteczku - na zewnętrznie niewielką skalę -

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: *Graec. Opowiadania 1862-1869*. Warszawa 1964, s. 74.

²⁷ "Poczwierniczeństwo" - ideologia głosząca konieczność powrotu do "gleby"/*poczwa* - gleba/, nieskażonych źródeł, naturalności, intuicji, konkretności; jej głównymi przedstawicielami byli A. Grigorjew /1822-1864/ i M. Strachow /1828-1896/. Nawiązywał do niej również Dostojewski, zwłaszcz w wydawnym przez siebie /wspólnie z bratem/ piśmie "Wremia" /1861-1863/, które było organem "poczwierników".

dawno już rozgrywała się rewolucja rosyjska i wychodziły na jaw jej duchowe prapodstawy, ukazane były jej duchowe prawzorze. Za inspirację fabuły *Biesy* posłużyła autorowi sprawa nieczajewowska²⁸. Nasze lewicowe kręgi dostrzegły wówczas w *Biesach* karykaturę, niemalże paszkwil na ruch rewolucyjny i rewolucyjnych działaczy. *Biesy* wpisane zostały na indeks książek potępionych przez świadomość "postępową". Zrozumieć całą głębię i prawdę *Biesów* można jedynie w świetle innej świadomości, świadomości religijnej; owa głębia i owa prawda wymykają się świadomości pozytywistycznej. Jeśli rozpatrywać tę powieść jako dzieło realistyczne, to wiele w nim rzeczy nieprawdopodobnych i nie odpowiadających rzeczywistości tego czasu. Lecz wszystkie powieści Dostojewskiego są nieprawdopodobne, wszystkie traktują o głębi, której niepodobna dojrzeć na powierzchni rzeczywistości, wszystkie mają charakter proroczy. Prorocтво uznane zostało za paszkwil. Dziś po doświadczeniu rosyjskiej rewolucji, nawet wrogowie Dostojewskiego zmuszeni są przyznać, że *Biesy* - to książka prorocza. Dostojewski dostrzegł duchowym wzrokiem, że rosyjska rewolucja będzie właśnie taka i inna być nie może. Przewidział nieuchronność opętania *(bieszczowania)* w rewolucji. Rosyjski nihilizm, przejawiający się w chłystowskim²⁹ żywiole rosyjskim musi być opętaniem, nieprzytomnym, wirowym kręceniem się w koło. To nieprzytomne, wirowe kręcenie się w koło opisane zostało w *Biesach*. Tam wydarza się ono w niewielkim miasteczku. Obecnie mamy z nim do czynienia na całej powierzchni nieobjętej ziemi rosyjskiej. A narodził się ten szalony ruch z tego samego ducha, z tych samych źródeł, z których powstał w owym małym miasteczku. Dziś przywódcy rosyjskiej rewolucji głoszą światu rosyjski mesjanizm rewolucyjny, pozostającym w "burzazymnej" ciemności narodom Zachodu niosąc światło ze Wschodu. Ów rosyjski mesjanizm rewolucyjny został ujawniony przez Dostojewskiego i zrozumiany przezeń jako negatyw jakiegoś pozytywu, jako wynaturzona apokalipsa, jako wyrwcony na nice pozytywizm mesjanizm rosyjski, nie rewolucyjny, lecz religijny. Wszyscy bohaterowie *Biesów* głoszą w tej czy innej formie rosyjski mesjanizm rewolucyjny, wszyscy opętani są tą ideą. U wahającego się i rozdwojonego Szatowa świadomość słowianofilska pomieszała się ze świadomością rewolucyjną. W rosyjskiej rewolucji pełno jest takich Szatów. Wszyscy oni, podobnie jak Szatow Dostojewskiego, gotowi są wykrzykiwać w uniesieniu, że rewolucyjny lud rosyjski - to lud bogosła, lecz w Boga nie wierzą. Niektórzy z nich pragnęliby wierzyć w Boga - i nie mogą; większość zaś zadawała się wiarą w bogonośny lud rewolucyjny. W typowym narodniku Szatowie elementy rewolucyjne przemieszane są z elementami reakcyjnymi, "czarnosiecinnymi"³⁰. I jest to zjawisko charakterystyczne. Szatow może być zarówno skrajnym lewicowcem, jak i skrajnym prawicowcem, lecz tak w jednym, jak i w drugim przypadku pozostaje miłośnikiem ludu, demokratą, wierzącym przede wszystkim w lud. Takich Szatów spotykamy podczas rewolucji na każdym kroku; i u żadnego z nich nie odgadniesz, gdzie się kończy jego skrajna lewicowość i rewolucyjność, a zaczyna skrajna prawicowość i reakcyjność. Zawsze są wrogami kultury, wrogami prawa, zawsze tępią wolność jednostki. To oni twierdzą, że Rosja jest ponad cywilizacją i żadne zasady jej nie obowiązują. Ci ludzie gotowi są zgubić Rosję w imię rosyjskiego mesjanizmu. Dostojewski czuł słabość do Szatowa, w samym sobie odnajdował szatowskie pokusy. Lecz mocą swej wizji artystycznej uczynił postać Szatowa odpychającą i negatywną.

²⁸ Sergiusz Nieczajew /1847-1882/, rewolucjonista rosyjski, założyciel organizacji "Zemsta ludu", aresztowany i osadzony w twierdzy Pietropawłowskiej, gdzie zmarł. Autor głośnego *Katechizmu rewolucjonisty*. Sparodiowany i wyszydzony przez Dostojewskiego w postaci Piotra Wierchowieńskiego w *Biesach*.

²⁹ Sekta "chłystów" /biczowników/ wyznawała i wcielała radykalne poglądy ascetyczne. Istotnym elementem praktyk chłystowskich była "miłość braterska" uprawiana w zbiorowym szale.

³⁰ Termin wywodzi się od nazwy "Czarna Sotnia", nadawanej skrajnie reakcyjnym, prawicowym, nacjonalistycznym organizacjom i tendencjom w Rosji w okresie 1905-1917 /m.in. Związek Michała Archanioła, Związek Narodu Rosyjskiego/.

W centrum rewolucyjnego opętania znajduje się postać Piotra Wierchowiewskiego. To główny bies rosyjskiej rewolucji. W osobie Piotra Wierchowiewskiego Dostojewski obnażył głębszą warstwę rewolucyjnego demonizmu, w rzeczywistości ukrytą i niewidoczną. Piotr Wierchowiewski może przybrać szlachetniejsze kształty. Lecz Dostojewski zerwał z niego maskę i obnażył jego duszę. Wówczas obraz rewolucyjnego opętania ukazał się w całej swej ohydzie. Cały drgał w szaleńczej furii, wciągając wszystkich w nieprzytomny ruch wirów. Jest zawsze w centrum, jest ze wszystkimi i za wszystkimi. To bies wstępujący we wszystkich i władający wszystkimi. Lecz i on sam jest opętany. Piotr Wierchowiewski jest przede wszystkim człowiekiem absolutnie pustym, pozbawionym osobowości. Biesy owdzięki nim całkowicie i uczyniły go swoim posłusznym narzędziem. Przestał być obrazem i podobieństwem Bożym, zatario się w nim ludzkie oblicze. Opętanie fałszywą ideą uczyniło z Piotra Wierchowiewskiego moralnego idiotę. Był on opętany ideą powszechnej przebudowy, powszechnej rewolucji, uległ zwodniczemu kłamstwu, pozwolił biesom zawiadnąć swą duszą i utracił elementarną zdolność rozróżniania między dobrem i złem, utracił duchowe centrum. W osobie Piotra Wierchowiewskiego spotykamy się już ze zdruzgotaną osobowością, w której nie sposób dostrzec niczego ontologicznego. Jest on bez reszty fałszem i oszustwem, wszystkich wprowadza w błąd, w królestwo fałszu. Zło jest zmistyfikowaniem bytu, bytem-fałszywym, niebytem. Dostojewski pokazał, jak fałszywa idea, zawiadnąwszy bez reszty człowiekiem i rzuciwszy go w obłąd, doprowadza do niebytu, do rozpadu osobowości. Dostojewski był wielkim mistrzem w obnażaniu ontologicznych konsekwencji fałszywych idei, kiedy bez reszty opętują one człowieka. Jaka zaś idea owdzięki w fałszywy Piotrek Wierchowiewski i doprowadziła jego osobowość do zatracenia, przeobraziła go w kłamcę i siewcę kłamstwa? To wciąż ta sama podstawowa idea rosyjskiego nihilizmu, rosyjskiego socjalizmu, rosyjskiego maksymalizmu, wciąż ta sama infernalna żądza powszechnej równości, wciąż ten sam bunt przeciwko Bogu w imię powszechnej równości, wciąż ten sam bunt przeciwko Bogu w imię powszechnego szczęścia ludzi, wciąż ta sama zamiana królestwa Chrystusowego na królestwo antychrysta. Tacy opętani Wierchowiewskich wielu jest w rosyjskiej rewolucji, wszędzie usiłując wciąż wciągać innych w szaleńczy ruch wirów, przepajają naród rosyjski fałszem i wiodą go do niebytu. Nie zawsze można rozpoznać owych Wierchowiewskich, nie wszyscy potrafia wniknąć w głąb, poza zewnętrzne osłony. Chlestaaków rewolucji łatwiej wyłowić niż Wierchowiewskich, lecz i tych nie wszyscy rozpoznają, a tym wynosi ich i wieniec sław.

Dostojewski przewidywał, że rewolucja w Rosji będzie pomurą, pełną grozy, mroczną, że nie stanie się odrodzeniem narodowym. Wiedział, że wybitną rolę odegra w niej Fiedka-Katorżny³¹ i że zwycięży w niej szygalewszczyzna. Piotr Wierchowiewski dawno już odkrył wartość Fiedki-Katorżnego dla sprawy rosyjskiej rewolucji. Również całą zwycięską ideologią rosyjskiej rewolucji jest ideologia szygalewszczyzny. Zgrozą przejmując dziś słowa Piotra Wierchowiewskiego: "Istota naszej doktryny polega na negacji honoru i /.../ Rosjanina najłatwiej pociągnąć za sobą głoszeniem otwarcie prawa do braku honoru."³² I odpowiedź Stawrogina: "Prawo do braku honoru! Ależ wtedy wszyscy do nas przybiegną. Po tamtej stronie nie zostanie nikt!"³³ Rewolucja zadekretowała "prawo do braku honoru" i wszyscy poszli za nią. A oto nie mniej ważne słowa: "Socjalizm rozwija się u nas na sentymentalnym podłożu."³⁴ Negacja honoru i sentymentalizm - to podstawowe zasady rosyjskiego socjalizmu. Zasady te, dostrzeżone przez Dostojewskiego, triumfują w rewolucji. Piotr Wierchowiewski wiedział, jaką rolę odegrają w rewolucji "zwykli szalbierze". "To są niezłi ludzie. Czasem bardzo potrzebni. Zabierają jednak dużo czasu. Wciąż trzeba ich pilnować"³⁵.

³¹ Fiedka Katorżny - postać mordercy z *Biesów*, którego prototypem był zapewne współwięzień Dostojewskiego z katorgi - Kulikow /zob. *Wspomnienia z domu umarłych*/.

³² F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, w: *Dzieła wybrane*, t. III, s. 384.

³³ Ibid.

³⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 382.

³⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, s. 383.

I dalej rozmyśla Piotr Wierchowienński o czynnikach rosyjskiej rewolucji: "Wreszcie siła główna, cement, łączący wszystko, to wstyd przed własną opinią. To olbrzymia siła! Nie wiem nawet, kto nad tym pracował, kto tyle trudu włożył, aby nie pozostała im w głowie ani jedna własna myśl. Wstydziłoby się jej." ³⁶ Był to niezwykle głęboki wgląd w istotę rewolucyjnej Rosji. W rosyjskiej myśli rewolucyjnej zawsze o boku był "wstyd przed własną opinią". Ów wstyd uważany był u nas za świadomość kolektywną, za wyższy od indywidualnej rodzaj świadomości. W rosyjskiej rewolucji ostatecznie wygasło wszelkie myślenie indywidualne, myślenie stało się całkowicie bezosobowe, masowe. Przerzucenie rewolucyjne gazety, wsłuchajcie się w rewolucyjne mowy, a znajdziecie potwierdzenie słów Piotra Wierchowienńskiego. Ktoś wiele wysiłku włożył w to, "aby nie pozostała im w głowie ani jedna własna myśl." Rosyjski mesjanizm rewolucyjny pozostawia "własne" idee i poglądy burżuazyjnemu Zachodowi. W Rosji wszystko musi mieć charakter kolektywny, masowy, bezosobowy. Rosyjski mesjanizm rewolucyjny to szygalewszczyzna. Szygalewszczyzna kieruje i rządzi rosyjską rewolucją.

"Szygalew patrzył takim wzrokiem, jak gdyby czekał na koniec świata i nie to, że gdzieś tam-kiedys, zgodnie z prorocztwami, które mogłyby się przecież nie spełnić, ale z zegarmistrzowską dokładnością, nazajutrz o świcie, dokładnie za dwadzieścia pięć minut jedenasta." ³⁷ Wszyscy rosyjscy rewolucjonisci-maksymaliści patrzali takim wzrokiem, jak Szygalew, wszyscy oczekują zniszczenia starego świata nazajutrz o świcie. "Zaczynam od nieograniczonej wolności - powiada Szygalew - lecz kończę na nieograniczonym despotyzmie. Muszę jednak zagnaczyć, że innego rozstrzygnięcia zagadnień społecznych nie ma i być nie może." ³⁸ Wszyscy rewolucyjni Szygalewowie tak mówią i tak postępują. Piotr Wierchowienński w taki oto sposób formułuje istotę szygalewszczyzny w rozmowie ze Stawroginem: "Góry zrównać - to piękna myśl, wcale nie śmieszna... Nie trzeba wykształcenia, dość już wiedzy? Bez nauki wystarczy materiału na tysiące lat, trzeba jednak, aby utrwaliło się posłuszeństwo. Żądza wiedzy jest żądzą arystokratyczną. Byłe rodzina, byłe miłość, a już rodzi się pragnienie własności. Zabijemy to pragnienie. Puścimy w ruch pijarstwo, oszczerstwo, denuncjację! Rozplenimy niesłychaną rozpustę! Każdego geniusza zgasiemy w kolebce. Wszystko pod jeden strychulec! Równość całkowita?... Od dziś hasłem kuli ziemskiej będzie: potrzebne jest tylko to, co niezbędne. Potrzebne są jednak i dreszcze, a o tym my pomyślimy, my, władcy! Niewolnicy muszą mieć panów! Całkowite posłuszeństwo, całkowite zabicie jednostki, lecz raz na trzydzieści lat Szygalew puszcza dreszcze, a wtedy jedni zaczynają pożerać drugih; tylko do pewnych granic, byle się tłum nie nudził; nuda jest uczuciem arystokratycznym." ³⁹ W tych zdumiewających ze względu na proroczą moc słów Dostojewski ustami Piotra Wierchowienńskiego sprowadza wszystkich do toku myśli Wielkiego Inkwizytora. Świadczy to o tym, że w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewski w znacznym stopniu miał na myśli socjalizm. Dostojewski odsłania całą iluzoryczność demokracji w rewolucji. Żadna demokracja nie istnieje, rządzi despotyczna mniejszość. Lecz tyrania ta, nie spotykana w dziejach świata, będzie oparta na powszechnej przymusowej równości *(urównieniu)*. Szygalewszczyzna jest właśnie szalenczą żądzą równości, doprowadzoną do kresu, do granic, do niebytu. Bezgraniczne marzycielstwo socjalne wiedzie do zniszczenia bytu wraz z całym jego bogactwem, u fanatyków przeobraża się w zło. Marzycielstwo społeczne nie jest wcale rzeczą niewinną. Rozumiał to Dostojewski. Rosyjskie rewolucyjno-socjalistyczne

³⁶ Ibid.

³⁷ Zdanie to zostało pominięte w polskim przekładzie *Biesów*.

³⁸ Ibid., s. 400.

³⁹ Ibid., s. 415-416.

marzycielstwo - to szysgalowszczyzna. W inie równości marzycielstwo to chciało zgładzić Boga i świat Boży. W tej tyranii i w tym absolutnym zrównaniu, które stanowią zwiercenie rosyjskiej rewolucji, urzeczywistniają się najdroższe sny i marzenia rosyjskiej inteligencji rewolucyjnej. Były to sny i marzenia o królestwie szysgalowszczyzny. Wielu ludziom wydawało się ono piękniejsze niż okazało się w rzeczywistości. Wielu naiwnych, prostodusznych socjalistów rosyjskich, marzących o rewolucji społecznej, niepokoją triumfalne okrzyki: "Każdy należy do wszystkich, wszyscy do każdego. Wszyscy są niewolnikami, równymi w niewolnictwie... Zaczyna się od zniżenia poziomu wykształcenia, wiedzy, talentów. Wysoki poziom wiedzy i talentu dobry jest tylko dla uzdolnionych. Nie trzeba ludzi uzdolnionych"⁴⁰. Dostojewski był bardziej przenikliwy od uznanych marzycieli rosyjskiej inteligencji, wiedział, że rosyjski rewolucjonizm, rosyjski socjalizm w chwili swojego triumfu skończy się tymi szysgalowskimi wrzaskami.

Dostojewski przewidział nie tylko zwycięstwo szysgalowszczyzny, ale i smierdiakowszczyzny. Wiedział, że w Rosji lokaj uniesie hardo głowę i w momencie wielkiego zagrożenia ojczyzny powie: "całej Rosji nienawidzę", "nie tylko nie chcę być huzarem... ale życzylibym sobie skasowania w ogóle wszystkich żołnierzy."⁴¹ Na pytanie: "a jakby nieprzyjaciel przyszedł, to kto by nas wtedy bronił", zbuntowany lokaj odpowiada: "W dwunastym roku był wielki najazd na Rosję cesarza Napoleona francuskiego pierwszego... i dobrze by było, gdyby nas wtedy te same Francuzi zwyciężyły: mądry naród zwyciężyłby bardzo głupi naród i przyłączyłby do siebie. Całkiem inne byłyby porządki."⁴² Defetyzm w czasie wojny był właśnie takim przejawem smierdiakowszczyzny. Smierdiakowszczyzna doprowadziła do tego, że "mądry naród" niemiecki podbija teraz "głupi naród" rosyjski. Lokaj Smierdiakow był u nas jednym z pierwszych internacjonalistów i cały nasz internacjonalizm karmił się smierdiakowską pożywką. Smierdiakow ogłosił prawo do negacji honoru, a za nim poszło wielu. Jakże głęboka jest myśl Dostojewskiego, iż Smierdiakow jest drugą połową Iwana Karamazowa, jego zwierciadlanym odbiciem. Iwan Karamazow i Smierdiakow - to dwa przejawy rosyjskiego nihilizmu; dwa aspekty tej samej istoty. Iwan Karamazow - to wzniosły, filozoficzny przejaw nihilizmu; Smierdiakow - to jego przejaw przyziemny, lokajski. Iwan Karamazow na wyżynach umysłowego życia powinien zrodzić Smierdiakowa na nizinach życia. Smierdiakow urzeczywistnia całą ateistyczną dealektykę Iwana Karamazowa. Smierdiakow - to zewnętrzna powłoka Iwana. We wszelkiej masie ludzkiej, masie ludowej więcej Smierdiakowów, niżli Iwanów. I z takim zjawiskiem mamy do czynienia w rewolucji jako ruchu masowym, ilościowym. W rewolucji triumfuje dialektyka Iwana Karamazowa, lecz realizuje ją Smierdiakow. To on wyciągnął praktyczne wnioski z twierdzenia, że "wszystko jest dozwolone". Iwan popełnia grzech w myśli, Smierdiakow popełnia go w praktyce, ucieleśnia ideę Iwana. Iwan dokonuje ojcobójstwa w myśli, w duchu, Smierdiakow zaś - fizycznie, czynnie. Ateistyczna rewolucja zawsze popełnia ojcobójstwo, zawsze odrzuca ojczyznę, zawsze zrywa więź między synem i ojcem. I uzasadnia tę zbrodnię, powołując się na fakt, że ojciec był bardzo zły i grzeszył. Smierdiakowszczyzna jest zawsze takim zbrodnictwym stosunkiem wobec ojca. Jest ona krańcowym przejawem chamsstwa. Dokonawszy w praktyce tego, co Iwan popełnił w myśli, Smierdiakow zapytuje Iwana: "Pan sam wciąż mówił, że wszystko dozwolone, a dlaczego to teraz pan taki zatrwożony?"⁴³ To skierowane do Iwana pytanie Smierdiakowa powtarza się w rosyjskiej rewolucji. Smierdiakow rewolucji, zrealizowawszy w praktyce zasadę Iwana "wszystko jest dozwolone", ma prawo zapytać Iwana rewolucji: "a dlaczego to teraz pan taki

⁴⁰ Ibid., s. 415.

⁴¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 268.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., s. 731.

zatrwożony"? Dostojewski przewidział, że Smerdiakov znienawidzi Iwana, który nauczył go ateizmu i nihilizmu. I to właśnie dzieje się u nas w tych dniach pomiędzy "ludem" i "inteligencją". Cała tragedia rozgrywająca się między Iwanem i Smerdiakowem była osobliwym symbolem tragedii rosyjskiej rewolucji. Problem, kryjący się pytaniami, czy wszystko jest dozwolone w imię szczęścia ludzkości, stał już przed Raskolnikowem. Starzec Zosima mówi: "Zaprawdę więcej mrzonek sobie uroili niżeli my. Myślę, że urządzają się po sprawiedliwości, ale odrzuciwszy Chrystusa zalegają w końcu świat krwią, albowiem krew krwi się domaga, a kto mieczem wojuje od miecza zginie. I gdyby nie obietnica Chrystusa, to już wytepiłoby się nawzajem, i w końcu by zostali tylko dwaj ostatni ludzie na ziemi."⁴⁴ Prorocze to słowa.

"Ludzie się zespolą, aby czerpać z życia wszystko, co ono dać może, ale zespolą się jedynie gwoździ szczęścia i radości, i to tylko w tym życiu. Człowiek uniesie się pocuciem boskiej tytanicznej dumy i zjawi się człowiek-bóg... Każdy się dowie, że jest śmiertelny bez zmartwychwstania, i przyjmie śmierć dumnie i spokojnie, jak Bóg. Z dumy zrozumie, że nie ma co sarkać na to, że życie jest jedrą mgnieniem, i pokocha bliźniego swego nie myśląc o nagrodzie. Miłość zaspokoili tylko mgnienie życia: ale już sama świadomość jej ulotności wzmacni jej płomień o tyle, o ile poprzednio rozpylał się on w obietnicach miłości pozagrobowej i nieskończonej."⁴⁵ Mówi to diabeł do Iwana, i w słowach tych wychodzi na jaw dręcząca Dostojewskiego myśl, że miłość do ludzi może być miłością bezbożną i antychrystusową. Ta miłość leży u podstaw rewolucyjnego socjalizmu. Wizja tego bezbożnego socjalizmu, opartego na antychrystusowej miłości, ukazuje się Wiersiłowowi: "Wyobrażałem sobie /.../, że bój się skończył, walka dobiegła kresu. Po zawierusze przekleństw, gwizdów i obrzucaniu błotem nastąpiła cisza i ludzie znaleźli się sami, tak jak tego pragnęli: dawna wielka idea opuściła ich, wielkie źródło sił, żywiące ich i ogrzewające, nikt jako cwo zachodzące słońce na obrazie Claude Lorraina. Był to jakby ostatni dzień ludzkości. Ludzie zrozumieć nagłe swoją samotność i odczuli wspólne sieroctwo. /.../ Gdy zrozumieją swoją samotność, zbliżą się do siebie z większą miłością, skupią się, podadzą swoje ręce w zrozumieniu, że nic im już oprócz nich samych nie zostało. Znikłaby - wielka idea nieśmiertelności i należałoby zastąpić ją czymś innym. /.../ Ludzie pokochałoby ziemię i życie miłością wyjątkową, daleką od poprzednich uczuć /.../ Oudziwili się padliby sobie w objęcia i kochałoby siebie wzajemnie w pocuciu, że te krótkie dni - to wszystko, czym rozporządzają. Pracowaliby jedni na drugich i każdy oddawałby wszystkim cały swój majątek i w tym znajdowałby szczęście."⁴⁶ W tej fantazji odsłania się metafizyka i psychologia bezbożnego ateizmu. Dostojewski kreśli wizję pojawienia się antychrystusowej miłości. Zrozumiał on, jak nikt inny, że duchową podstawą socjalizmu jest obrażenie nieśmiertelności, że patos socjalizmu - to pragnienie zbudowania królestwa Bożego na ziemi bez Boga, urzeczywistnienia miłości między ludźmi bez Chrystusa - źródła miłości. W taki sposób demaskuje religijny fałsz humanizmu w jego skrajnych przejawach. Humanistyczny socjalizm prowadzi do uciestwienia człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego, zwraca się przeciwko wolności ducha ludzkiego, nie wytrzymuje próby wolności. Dostojewski z nieznana dotąd ostrością sformułował religijny problem człowieka i zestawił go z problemem socjalizmu, doczesnego zbratania się i urządzania ludzi. Ujawniło się mu to jako spotkanie i pomieszanie Chrystusa i antychrysta w duszy Rosjanina, w duszy narodu rosyjskiego. Apokaliptyczność narodu rosyjskiego sprzawia, że to spotkanie i to pomieszanie staje się niezwykle drastyczne i tragiczne. Dostojewski przeczuwał, że jeśli w Rosji dojdzie do rewolucji, to będzie ona realizacją antychrystusowej dialektyki. Rosyjski socjalizm będzie apokaliptyką sprzeczną z chrześcijaństwem. Dostojewski widział dalej i głębiej od innych. Lecz sam nie był wolny od rosyjskich iluzji narodowych.

⁴⁴ Ibid., s. 376.

⁴⁵ Ibid., s. 751-752.

⁴⁶ F. Dostojewski, *Młodzik*, przeł. M. Bogdaniowa i K. Bieszyński, Warszawa 1956, cz. 3, s. 135.

W jego rosyjskim chrześcijaństwie obecne były elementy, które dały prawo K. Leontiewowi⁴⁷ nazwać jego chrześcijaństwo "różowym". Owo różowe chrześcijaństwo i różowe narodnictwo wyraziło się przede wszystkim w postaciach Zosimy i Aloszy, których nie sposób nazwać w pełni udanymi. Wielkie pozytywne objawienia Dostojewskiego powstają na drodze negatywnej artystycznej dyalektyki. Jego prawda o Rosji nie jest ekliwą i różową prawdą o miłości i czci do ludu /*prawda narodolubia i narodopokłonna* /, to - prawda tragiczna, prawda o antychrystusowych pokusach narodu z ducha apokaliptycznego. Sam Dostojewski uległ pokusie cerkiewnego nacjonalizmu, który nie pozwalał narodowi rosyjskiemu wkroczyć na arenę wszechświata. Czołobitność Dostojewskiego wobec ludu poniosła klęskę w rosyjskiej rewolucji. Jego pozytywne proroctwa nie spełniły się. Lecz triumfują jego prorocze wizje rosyjskich pokus.

3. L. Tołstoj w rosyjskiej rewolucji

W Tołstoju nie ma niczego profetycznego, niczego nie przeczuł i niczego nie przewidywał. Jako artysta zwrócony jest ku skrytalizowanej przeszłości. Nie było w nim tej wrażliwości na dynamizm natury ludzkiej, która była tak właściwa Dostojewskiemu. Lecz w rosyjskiej rewolucji triumfują nie artystyczne wizje Tołstoja, ale jego oceny moralne. L. Tołstoj jako poszukiwacz prawdy życiowej, jako moralista i nauczyciel religijny, jest zjawiskiem niezwykle charakterystycznym dla Rosji i Rosjan. Tołstojowców w wąskim sensie słowa, podzielających doktrynę Tołstoja nie ma wielu, stanowią oni nieistotny fenomen. Lecz tołstoizm w szerokim, niedoktrynalnym sensie słowa - to zjawisko wielce dla Rosjanina charakterystyczne, determinuje ono rosyjskie oceny moralne. Tołstoj nie był bezpośrednim nauczycielem rosyjskiej inteligencji lewicowej, obca jej była tołstojowska nauka religijna. Lecz Tołstoj uchwycił i wyraził osobliwości struktury moralnej większej części inteligencji, być może nawet - Rosjanina w ogóle. I rewolucja rosyjska jawi się jako szczególny rodzaj zwiaststwa tołstoizmu. Wyciska na niej piętno zarówno rosyjski tołstojowski moralizm, jak i rosyjska amoralność. Ów rosyjski moralizm i rosyjska amoralność są ze sobą związane i stanowią dwie strony jednego i tego samego schorzenia świadomości moralnej. Patologię rosyjskiej świadomości moralnej dostrzegam przede wszystkim w odrzuceniu osobowej /*licznej*/ odpowiedzialności moralnej i osobowej dyscypliny moralnej, w niedojrzałości poczucia obowiązku i poczucia honoru, w braku świadomości moralnej wartości szeregu zalet osobowych. Rosjanin nie czuje się w dostatecznym stopniu moralnie poczytalnym, prawie nie szanuje zalet w osobie. Związane jest to z tym, że osoba postrzega siebie jako pogrążoną w kolektywie, osoba jest jeszcze niedostatecznie uświadomiona i uświadomiona. Taki stan świadomości moralnej budzi cały szereg pretensji skierowanych do losu, do historii, do władzy, do wartości kultury, nieosiągalnych dla danej osoby. Moralna wrażliwość Rosjanina charakteryzuje się nie zdrową poczytalnością, ale chorobliwą pretensjonalnością. Rosjanin nie czuje nierozrwalnego związku między prawami i obowiązkami, znacząca jest zarówno jego świadomość praw, jak i obowiązków, tonie on w nieodpowiedzialnym kolektywie, w pretensjach do wszystkich. Najtrudniej Rosjaninowi uświadomić sobie, że sam jest kowalem własnego losu. Nie znosi zalet wzbogacających życie osoby, nie lubi też siły. Wszelka wzbogacająca życie siła wydaje się Rosjaninowi moralnie podejrzana, raczej zła niż dobra. Z tymi osobliwościami świadomości moralnej związany jest fakt, że Rosjanin traktuje wartości kultury jako moralnie podejrzane. Wobec wszelkiej wyższej kultury wysuwa cały szereg moralnych pretensji i nie czuje moralnego obowiązku tworzenia kultury. Te wszystkie osobliwości i schorzenia rosyjskiej świadomości moralnej stanowią odpowiedni grunt dla powstania nauki Tołstoja.

Tołstoj - to indywidualista, i to bardzo skrajny indywidualista. Jest całkowicie antyspołeczny, nie istnieją dla niego problemy społeczne. Indywidualistyczna jest również tołstojowska etyka. Lecz błędem byłoby wyciąganie z tego powodu wniosku,

⁴⁷ Konstanty Leontiew /1831-1891/, rosyjski myśliciel i dyplomata, twórca bardzo oryginalnej koncepcji historiozoficznej - katastroficznej, pesymistycznej - akcentującej wartości elitarne i arystokratyczne. Nazwany po śmierci "rosyjskim Nietzschem".

że tołstojowska etyka ufundowana jest na jasnej i niewzruszonej świadomości osoby. Tołstojowski indywidualizm jest nastawiony zdecydowanie wrogo wobec osoby, jak to zresztą zawsze bywa z indywidualizmem. Tołstoj nie widzi oblicza ludzkiego, nie zna go, jest bez reszty pogrążony w przyrodniczym kolektywizmie, który traktuje jako życie boskie. Życie osoby nie wydaje mu się życiem prawdziwym, boskim, to - fałszywe życie tego świata. Prawdziwe, boskie życie jest życiem bezosobowym, życiem wspólnym, w którym zatarły się wszelkie różnice jakościowe, wszelkie dystynkcje hierarchiczne. Moralna świadomość Tołstoja domaga się, aby nie istniał dłuższy człowiek jako autonomiczny, jakościowy byt, aby istniała jedynie powszechna, nieodróżniona boskość, zrównanie wszystkich i wszystkiego w bezosobowej boskości. Tylko całkowite unicestwienie wszelkiego osobowego i zróżnicowanego bytu w bezosobowej i nieodróżnianej ogólności wydaje się Tołstojowi wypełnieniem prawa Pana życia. Osoba, zróżnicowanie jakościowe jest już grzechem i złem. Tołstoj chciałby więc konsekwentnie zniszczyć wszystko, co związane z osobą i zróżnicowaniem. Przejawia się w tym jego wschodnia, buddyjska wrażliwość, wroga chrześcijańskiemu Zachodowi. Moralistyczna narliwosť sprawia, że Tołstoj staje się nihilistą. W istocie, jego moralizm ma charakter demoniczny i niszczy wszelkie bogactwa bytu. Egalitarna i nihilistyczna pasja Tołstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego, co autentycznie ontologiczne. Nie znająca granic moralistyczna pretensjonalność Tołstoja wszystko czyni iluzorycznym, poddaje w wątpliwość i obala realność historii, realność cerkwi, realność państwa, realność nacjonalności, realność osoby i realność wszystkich wartości ponadosobowych, realność całego życia duchowego. Wszystko jawi się Tołstojowi moralnie naganym i niedopuszczalnym, opartym na ofiarach i cierpieniach, wobec których odczuwa on czysto zwierzęcy strach. Nie znam w całej historii powszechnej drugiego takiego geniusza, któremu całe życie duchowe byłoby tak obce. Jest on bez reszty pogrążony w życiu ciała-duszy, w życiu zwierzęcym. Również cała religia Tołstoja sprowadza się do wymogu takiej powszechnej potulnej zwierzęcości, wolnej od cierpienia i zadowolonej. Nie znam w świecie chrześcijańskim nikogo, komu tak obca i wroga byłaby sama idea odkupienia, tak niepojęta tajemnica Golgoty, jak Tołstojowi. W imię szczęśliwego zwierzęcego życia wszystkich orzucił osobę i zakwestionował wszelką wartość ponadosobową. A osoba i ponadosobowa wartość są nierozdzielnie związane. Osoba istnieje tylko dlatego, że kryje w sobie ponadosobową, aksjologiczną treść, że należy do świata hierarchicznego, podzielonego i zróżnicowanego jakościowo. Natura osoby nie znosi zmieszania i bezjakościowego zrównania. Także miłość ludzi w Chrystusie w niczym nie przypomina takiego zmieszania i bezjakościowego zrównania, jest kierującym się w nieskończone głębie potwierdzeniem wszelkiego podobieństwa ludzkiego w Bogu. Tołstoj nie wiedział tego i jego etyka była etyką przyziemną, pretensjonalną etyką nihilizmu. Etyka Nietzschego jest nieskończenie wzniolejsza, bardziej uduchowiona od etyki Tołstoja. Wzniosłość etyki tołstojowskiej to wielkie oszustwo, które trzeba zdemaskować. Tołstoj powstrzymywał proces narodzin i rozwoju w Rosji moralnej odpowiedzialności osoby, utrudniał wybór wartości osobowych i dlatego był żywym geniuszem Rosji, jej kusicielem. Doszło w nim do fatalnego spotkania rosyjskiego moralizmu z rosyjskim nihilizmem i wypracowane zostało religijno-moralne uzasadnienie rosyjskiego nihilizmu, które zwiódło wielu ludzi. Rosyjskie narodnictwo, tak zgubne w dziejach Rosji, znalazło w nim religijny wyraz i moralne uzasadnienie. Niemal cała rosyjska inteligencja uważała tołstojowskie oceny moralne za uważniejsze spośród tych, jakie tylko mogą być dziełem człowieka. Te oceny moralne uważane były nawet za zbyt wzniosłe, aby można było im sprostać. Mało kto w ogóle wątpli we wzniosłość tołstojowskiej świadomości moralnej. I to w czasach, kiedy jej akceptacja pociąga za sobą pogrom i zniszczenie największych świętości i wartości, największych duchowych realności, śmierć osoby i śmierć Boga, sprowadzonych do poziomu bezosobowej boskości rodzaju niaładego. Nie został u nas jeszcze wypracowany wystarczająco poważny i głęboki stosunek do zwodniczego fałszu tołstojowskiej etyki. Odrutką na nią powinny być prorocze wizje Dostojewskiego. Tołstojowska etyka zwyciężyła w rosyjskiej rewolucji, lecz na mocy zupełnej innych sposobów niż idylliczne i ekliwne metody rekomendowane przez Tołstoja. Samego Tołstoja przetrząsłoby, najprawdopodobniej, owo ucielesnienie jego ocen moralnych. Jednakże wiele, zbyt wiele z tego, co dziś się wydarza, było przedmiotem jego pragnień. Przyzywał te du-

chy, które rządzą rewolucją i sam był przez nie owładnięty.

Tołstoj był maksymalistą. Odrzucił wszelką historyczną dziedziczość, nie chciał dopuścić do żadnych stopni w historycznym rozwoju. Ów tołstojowski maksymalizm urzeczywistnia się w rosyjskiej rewolucji - jej motorem jest niszczycielska siła maksymalizmu, pała nienawiścią do wszystkiego, co historyczne. W duchu tołstojowskiego maksymalizmu rewolucja rosyjska chciałaaby wyrwać każdego człowieka z doczesnej i historycznej całości, do której przynależy on w sposób organiczny, przenieść go w atom, aby pogрузić go bezzwłocznie w bezosobowy kolektyw. Tołstoj negocjował historię i zadania historyczne, wyrzekał się wielkiej historycznej przeszłości i nie chciał wielkiej historycznej przyszłości. Rosyjska rewolucja dochowała mu wierności, realizuje postulat wyrzeczenia się historycznego dziedzictwa przeszłości i historycznych zadań przyszłości, pragnęła, żeby naród rosyjski przestał żyć życiem historycznym. I podobnie jak u Tołstoja, w rosyjskiej rewolucji owa maksymalistyczna negacja świata historycznego rodzi się z zapamiętałej żądzy egalitarnej. Niechaj żyje absolutne zrównanie, choćby to miała być równość w niebycie! Rzeczywistość historyczna ma charakter hierarchiczny, w całości składa się ze stopni, jest złożona i różnorodna, żyje różnicami i dystynkcjami, mnogością jakości i podziałów. Wszystko to jest równie nienawistne rosyjskiej rewolucji, co i Tołstojowi. Rewolucja chciałaaby uczynić rzeczywistość historyczną bezbarwną, jednorodną, uproszczoną, pozbawioną wszelkich jakości i kolorów. Tego właśnie - jako wzniósłej prawdy - uczył Tołstoj. Rzeczywistość historyczna rozpada się na atomy i atomy nieuchronnie łączą się na powrót w bezosobowy kolektyw. "Bez aneksji i kontrybucji" - to abstrakcyjna negacja wszystkich pozytywnych zadań historycznych. Albowiem w istocie wszystkie zadania historyczne zakładają "aneksje i kontrybucje", zakładają wzrastanie i rozkładanie się historycznych całości, rozkwit i przekwitanie historycznych organizmów.

Tołstoj potrafił zaszczepić rosyjskiej inteligencji nienawiść do wszystkiego, co historyczno-indywidualne i historyczno-różnorodne. Był wyrazicielem tej strony rosyjskiej natury, która czuła obrzydzenie do historycznej potęgi i historycznej chwały. To on uczył elementarnego i uproszczonego moralizatorstwa wobec historii i przenoszenia na życie historyczne moralnych kategorii życia indywidualnego. W ten sposób moralnie uniemożliwiał narodowi rosyjskiemu życie historyczne, wypełnianie swego historycznego powołania i historycznej misji. Moralnie przygotowywał historyczne samobójstwo narodu rosyjskiego. Podcinał skrzydła narodowi rosyjskiemu jako narodowi historycznemu, moralnie zatruwał źródła wszelkich dążeń do historycznej twórczości. Wojna światowa przegrana została przez Rosję dlatego, że Rosja zdominowana została przez tołstojowską moralną ocenę wojny. W decydujących chwilach wojny światowej naród rosyjski obezwładnił, oprócz zdrad i zwierzęcego egoizmu, tołstojowskie oceny moralne. Tołstojowska etyka rozbroiła Rosję i wydała ją w ręce wroga. I owa tołstojowska zasada niesprzeciwiania się, owa tołstojowska pasywność oczarowała i pociąga tych, którzy śpiewają hymny na cześć dokonanego przez rewolucję historycznego samobójstwa narodu rosyjskiego. Tołstoj był wyrazicielem uległej i biernej strony rosyjskiego charakteru narodowego. Tołstojowska etyka osłabiła naród rosyjski, pozbawiła go męstwa w surowej historycznej walce, pozostawiając nieprzeobrażoną zwierzęcą naturę człowieka z jego najbardziej pierwotnymi instynktami. Zabiła w rodzie rosyjskim instynkt siły i chwały, lecz pozostawiła instynkt egoizmu, zawiści i złości. Ta etyka jest niezdolna do przeobrażenia natury ludzkiej, potrafi ją osłabić, pozbawić osobowości, nadszarpać twórcze instynkty.

Tołstoj był skrajnym anarchista, wrogiem wszelkiej państwowości opartej na moralno-idealistycznych podstawach. Odrzucił państwo jako instytucję ufundowaną na ofiarach i cierpieniach i widział w nim źródło zła, które sprowadzało się według niego do przemocy. Tołstojowski anarchizm, tołstojowska wrogość do państwa również odnosiły zwycięstwo w narodzie rosyjskim. Tołstoj okazał się wyrazicielem antypaństwowych, anarchistycznych instynktów narodu rosyjskiego. Usankcjonował te instynkty w sensie moralno-religijnym. Jest więc jednym z winowajców zguby państwa rosyjskiego. Tołstoj wrogi jest również wszelkiej kulturze. Kultura opiera się wedle niego na fałszu i przemocy, stanowi źródło wszelkiego zła w naszym życiu. Człowiek jest dobry i łagodny z natury, skłonny żyć według praw Pana życia. Powstanie kultury, podobnie jak i państwa, było upadkiem, zerwaniem z naturalnym boskim porządkiem, początkiem zła, aktem przemocy. Całkowicie obce było Tołstojowi poczucie grzechu

pierwotnego, radykalnego skażenia natury ludzkiej, dlatego też nie potrzebował religii odkupienia i nie rozumiał jej. Pozbawiony był poczucia zła, ponieważ brakowało mu poczucia wolności i autonomności natury ludzkiej, nie wyczuwał istnienia osoby. Pograżony był w naturze bezosobowej, nieludzkiej i w niej szukał źródła boskiej prawdy. Z tego względu Tołstoj stał się protoplastą całej filozofii rewolucji rosyjskiej. Rewolucja rosyjska jest wroga kulturze, chce powrócić do naturalnego stanu życia ludu, w którym dostrzega bezpośrednią prawdę i dobrobyt. Rewolucja rosyjska pragnęłaby wypieć całą naszą warstwę kulturalną, zatopić ją w naturalnej ludowej ciemności. Tołstoj okazuje się więc jednym z winowajców pogromu kultury rosyjskiej. W moralnym sensie podważał możliwość twórczości kulturalnej, zatruwał źródła twórczości. Zatruił Rosjanina refleksją moralną, która uczyniła go bezsilnym i niezdolnym do historycznej i kulturalnej aktywności. Tołstoj - to prawdziwy truciiciel źródeł życia. Tołstojowska refleksja moralna jest prawdziwą trucizną, jadem, rozkładającym wszelką twórczą energię, podważającym fundamenty życia. Ta refleksja moralna nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim poczuciem grzechu i chrześcijańską potrzebą skruchy. Dla Tołstoja nie istnieje ani grzech, ani akt skruchy odradzający naturę ludzką. Istnieje dlań jedynie obojętność, pozbawiona zbawczej mocy refleksja, która jest odwrotną stroną buntu przeciwko boskiemu porządkowi świata. Tołstoj idealizował prosty lud, widział w nim źródło prawdy i ubóstwiał pracę fizyczną, w której szukał zbawienia przed bezsensu życia. Lecz okazywał lekceważący i pogardliwy stosunek do wszelkiej pracy i twórczości duchowej. Całe ostrze tołstojowskiej krytyki było zawsze wymierzone przeciwko warstwie kulturalnej. Te tołstojowskie oceny również zwyciężyły w rewolucji rosyjskiej, która wynosi na szczyty przedstawicieli pracy fizycznej i strąca przedstawicieli pracy w sferze ducha. Tołstojowskie narodnictwo, tołstojowska negacja podziału pracy leży u podstaw moralnych sądów rewolucji, jeśli można w ogóle mówić o jej sądach moralnych. Tołstoj ma zaiste nie mniejsze znaczenie dla rewolucji rosyjskiej, niż Rousseau miał dla rewolucji francuskiej. Przemoc i przelewanie krwi wstrząsnęłyby wprawdzie Tołstojem, wyobrażał on sobie bowiem urzeczywistnienie swoich idei innymi metodami. Lecz przecież i Rousseau przeraziłyby działania Robespierre'a i rewolucyjny terror. Rousseau jest jednak równie odpowiedzialny za rewolucję francuską, jak Tołstoj za rewolucję rosyjską. Sądzę nawet, że nauka Tołstoja była bardziej destrukcyjna niż koncepcja Rousseau. To właśnie Tołstoj uniemożliwił istnienie Wielkiej Rosji. Wiele uczynił dla zniszczenia Rosji. Lecz w tym samobójczym akcie był on bardzo rosyjski, wypowiedział się w nim zgubne i nieszczęsne cechy rosyjskie. Tołstoj był jedną z rosyjskich pokus.

Tołstojstwo w szerokim sensie tego słowa - to wewnętrzne niebezpieczeństwo zagrażające Rosji, które przyjmuje postać najwyższego dobra. Zniszczyć od wewnątrz rosyjską potęgę mogło tylko to uwodzicielskie i fałszywe dobro, pseudo-dobro /iżdobro/, ta idea pozbawionej zbawczej mocy świętości, pseudo-świętości /iż-swiątości/. W tołstojowskiej nauce podlega radykalne wezwanie do doskonałości, do doskonałego wypełnienia zasady dobra. Lecz owa tołstojowska doskonałość jest tak niszczycielska, tak nihilistyczna, tak wroga wszelkim wartościom, tak przeciwna jakiegokolwiek twórczości dlatego, że pozbawiona jest zbawczej mocy. W świętości, do której dążył Tołstoj, kryła się straszliwa bezsilność, porzucenie Boga /bogopakinu-tost'/. i dlatego jest to fałszywa, złowroga świętość. Zbawiona świętość nie może prowadzić do takich zniszczeń, nie może być nihilistyczna. Prawdziwi święci błogosławili życie i żyli łaską. Moc błogosławienia i łaska właściwe były przede wszystkim Chrystusowi. W duchu Tołstoja zaś nie było niczego z ducha Chrystusowego. Tołstoj domaga się natychmiastowego i całościowego urzeczywistnienia absolutu, absolutnego dobra w tym życiu doczesnym, podporządkowanym prawom grzesznej natury, i nie dopuszcza względności, niszczy wszystko, co względne. W ten sposób pragnął wyrwać każdą istotę ludzką z kosmicznej całości /iz mirowego czełogo/ i rzucić ją w pustkę, w niebyt negatywnego absolutu. I życie absolutne okazuje się jedynie prymitywnym życiem zwierzęcym, przemijającym na pracy fizycznej i na zaspokajaniu bardziej elementarnych potrzeb. W taki negatywnie absolutny, pusty i nihilistyczny niebyt usiłuje wtłąć całą Rosję i wszystkich Rosjan rosyjska rewolucja. Ideał pozbawionej zbawczej mocy doskonałości prowadzi do nihilizmu. Odrzucenie praw tego,

co względne, tj. całej różnorodności życia, wszelkich stopni rozwoju historycznego, oddziela koniec końców od źródeł życia absolutnego, od absolutnego ducha. Geniusz religijny, św. Paweł apostoł, zrozumiał niegdyś całe niebezpieczeństwo przekształcenia chrześcijaństwa w żydowską sektę apokaliptyczną i wprowadził chrześcijaństwo w potok historii powszechnej, uznawszy i uświęciwszy prawo względnych stopni. Tołstoj zbuntował się przede wszystkim przeciwko dziełu św. Pawła. Cały fałsz i iluzoryczność tołstojstwa z jego nieunikloną dialektyką wyszły na jaw w rosyjskiej rewolucji. Podczas rewolucji naród przeżywa swoje pokusy, swoje błędy, swoje fałszywe oceny. Trzeba koniecznie wyzwolić się od Tołstoja jako nauczyciela moralnego. Przewyciężenie tołstojstwa - to duchowe uzdrowienie Rosji, jej powrót od śmierci do życia, do możliwości tworzenia, możliwości wypełnienia swojej misji w świecie.

4. Zakończenie

Rosjanin ma skłonność do przeżywania w sposób transcendentny, a nie immanentny. Łatwo stać się to może niewolniczym stanem ducha. W każdym razie jest to wyraz niedostatecznej dojrzałości duchowej. Rosyjska inteligencja w ogromnej większości nigdy nie uświadamiała sobie jako immanentnych państwa, kościoła, ojczyzny, wyższego życia duchowego. Wszystkie te wartości wydawały się jej transcendentnie-odległymi i wywoływały w niej wrogie uczucie jako coś obcego i narzuconego gwałtem. Rosyjska inteligencja nigdy nie przeżywała historii i losu historycznego jako immanentnych sobie, jako swoich własnych dzieł i dlatego procesowała się z historią jako czymś obcym i narzuconym jej przemocą. Transcendentnym formom przeżywania w narodzie jako całości towarzyszyły uczucia religijnej czci i pokory. Wówczas możliwe było istnienie Wielkiej Rosji. Lecz to transcendentne przeżywanie nie przeistoczyło się w immanentne przeżywanie świętości i wartości. Wszystko pozostało transcendentnym, nie wzbudza już jednak uwielbienia i pokory wobec siebie, ale prowokuje postawę nihilistyczną i buntowniczą. Rewolucja jest właśnie chorobliwie-katastroficznym przejściem od nabożnego uwielbienia transcendentnego do nihilistycznego buntu przeciwko transcendentnemu. Immanentna duchowa dojrzałość oraz wyzwolenie nie zostały osiągnięte podczas rewolucji. Zbyt wielu dostrzegło w immanentnej etyce i immanentnej religii L. Tołstoja nastanie duchowej dojrzałości. Lecz był to straszny błąd. W rzeczywistości immanentna świadomość Tołstoja była nihilistyczną negacją tych wszystkich świętości i wartości, które wcześniej czczone były jako transcendentne. A oznacza to jedynie powrót do pierwotnej formy niewolnictwa. Taki bunt jest zawsze buntem niewolników, nie ma w nim wolności i bogosynowstwa. Rosyjski nihilizm jest niezdolnością immanentnego i wolnego przeżywania wszystkich bogactw i wartości świata Bożego, nieemożliwością uświadczenia sobie siebie jako synów Bożych i właścicieli całego dziedzictwa historii powszechnej i historii ojczystej. Rosyjska apokaliptyczność zaś nierzadko bywa rozgorączkowanym oczekiwaniem na cud, który powinien przerwać życie w owym wyobcowanym od wszystkich bogactw i przewyciężyć chorobliwie transcendentne pęknięcie. Dlatego immanentny twórczy rozwój jest dla Rosjan tak trudny, dlatego tak słabe jest ich poczucie historycznej dziedziczności. Istnieje jakaś wewnętrzna choroba ducha rosyjskiego. Choroba ta posiada ciężkie negatywne konsekwencje, lecz ujawnia się w niej też coś pozytywnego, nieuchwytnego dla ludzi Zachodu, których struktura duchowa ma charakter bardziej immanentny. Oczom wielkich rosyjskich pisarzy odsłaniały się takie otchłanie i horyzonty, które są zakryte dla ludzi Zachodu, bardzo ograniczonych i skrepowanych swoją immanentną dyscypliną duszy. Dusza rosyjska jest bardziej wrażliwa na wpływy mistyczne, obcuje z duchami, które są niedostępne dla opancerzonej duszy zachodniej. Rosyjska dusza łatwo ulega pokusom, łatwo przyzwala na pomieszenie i podmianie. Nieprzypadkowo poczucie antychrysta - to przede wszystkim poczucie rosyjskie. Przecucie antychrysta i groza antychrysta obecne były w ludzie rosyjskim, na nizinach, a także wśród pisarzy rosyjskich, na najwyższych szczytach życia duchowego. I antychrystusowy duch przyciągał Rosjan tak, jak nigdy nie przyciągał ludzi Zachodu. W katolicyzmie zawsze obecne było silne poczucie zła, diabła, lecz niemal nie było poczucia antychrysta. Katolicka dusza stanowiła twierdzą niedostępną dla antychrystusowych wpływów i pokus. Prawosławie nie przekształciło duszy w tego rodzaju twierdzę, pozostawiło ją bardziej otwartą. Lecz apokalipsa przeżywana jest przez duszę rosyjską biernie, a nie aktywnie. Aktywnym narzędzi

walki z antychrystusowymi duchami nie ma, narzędzia te nie zostały wypracowane. Nie było zbroi, nie było tarczy i miecza, nie było rycerskiego hartu duszy. Rosyjska walka z antychrystem jest zawsze ucieczką, doświadczeniem przerażenia. I bardzo wielu ludzi, którzy nie uciekali przed pokusami, ulegało tym pokusom, mieszało, poddawało się czarowi podmiary. Rosjanin znajduje się we władzy fałszywej etyki, fałszywego ideału sprawiedliwego, doskonałego, świętego życia, które to ideały odbierały mu siły do walki z pokusami. Tę fałszywą etykę i fałszywą świętość zdemaskował Dostojewski, ujawniając zarazem ich konsekwencje, Tołstoj zaś był ich kaznodzieją.

Rosyjska etyka rewolucyjna jest zjawiskiem całkowiecie swoistym. Kształtowała się i krystalizowała w kręgach lewicowej inteligencji rosyjskiej i potrafiła zdobyć prestiż i zaufanie w szerokich rzeszach społeczeństwa rosyjskiego. Przeciętnie inteligentny Rosjanin przywykł oddawać cześć moralnemu wzorcowi rewolucjonistów i rewolucyjnej etyce. Gotów był uznać siebie niegodnym tej etycznej wzniosłości rewolucyjnej. W Rosji wykształcił się szczególnie kult rewolucyjnej świętości. Kult ten ma swoich świętych, swoją świętą tradycję, swoje dogmaty. I przez długi czas jakakolwiek próba zakwestionowania tej świętej tradycji, jakakolwiek krytyka tych dogmatów, jakikolwiek obrazoburczy stosunek do tych świętych prowadziły do ekskomunikacji nie tylko ze strony rewolucyjnej opinii społecznej, ale także ze strony radykalnej i liberalnej opinii społecznej. Dostojewski padł ofiarą takiej ekskomunikacji, ponieważ jako pierwszy ujawnił fałsz i podminął w rewolucyjnej świętości. Zrozumiał, że odwrotną stroną rewolucyjnego moralizmu jest rewolucyjny amoralizm i że zbieżność rewolucyjnej świętości z chrześcijańską jest fałszywą zbieżnością antychrysta z Chrystusem. Moralne zwyrodnienie, którym kończyła się rewolucja 1905 r., zadało pewien cios prestiżowi etyki rewolucyjnej i aureola rewolucyjnej świętości przygasła. Lecz do rzeczywistego uzdrowienia, na które niektórzy liczyli, nie doszło. Choroba rosyjskiej świadomości moralnej była zbyt przewlekła i poważna. Uzdrowienie może nastąpić dopiero po bolesnym kryzysie, kiedy cały organizm narodu rosyjskiego będzie bliski śmierci. Żyjemy w chwili tego niemal śmiertelnego przesilenia. Teraz nawet na pół ślepi ludzie ujrzeeli więcej niż po roku 1905. Teraz *Drogowskazy* /*Wiechi*/ nie spotkałyby się z taką wrogością w szerokich kręgach rosyjskiej inteligencji, jak to się zdarzyło w momencie, kiedy się pojawiły. Teraz prawdę *Drogowskazy* zaczynają uznawać nawet ci, którzy je znieważali. Po doświadczeniach demonicznych /*biesuczestia*/ rewolucji świętości rosyjskiej inteligencji rewolucyjnej nie wydaje się już tak kanonicznie bezsporna. Duchowego uzdrowienia Rosji należy szukać w wewnętrznym zdemaskowaniu tej rewolucyjnej pseudoswiętości i w wyzwoleniu się spod jej czaru. Rewolucyjna świętość nie jest prawdziwą świętością, to - świętość fałszywa, zwodnicza powierzchowność świętości, podmiara. Fizyczne prześladowania zastosowane przez starą władzę wobec rewolucjonistów, fizyczne cierpienia, które przyszło im znosić, bardzo sprzyjały tej zwodniczej powierzchownej świętości. Lecz nigdy w rewolucyjnej świętości nie doszło do prawdziwego przeobrażenia natury ludzkiej, do powtórnych duchowych narodzin, do zwycięstwa nad wewnętrznym złem i grzechem; nigdy nie pojawił się w niej postulat przeobrażenia natury ludzkiej. Natura ludzka pozostawała nieprzeobrażoną /*wietchoj*/, żyła w zniewoleniu grzechem i złymi namietnościami, chciała osiągnąć nowy, wyższy wymiar życia czysto zewnętrznymi, materialnymi środkami. Lecz oświadczyły fałszywą ideą człowiek zdolny jest znosić zewnętrzne utraty, biedę i cierpienia, może być ascetą nie dlatego, że mocą swego ducha przezwycięża swoją grzeszną i niewolniczą naturę, ale dlatego, że opętanie jedną ideą i jednym celem czyni dlań nieosiągalnym całe bogactwo i różnorodność bytu, a jego samego - naturalnie ubogim. To - pozbawiony zbawczej mocy ascetyzm i pozbawione zbawczej mocy ubóstwo, nihilistyczny ascetyzm i nihilistyczne ubóstwo. Tradycyjna rewolucyjna świętość to świętość bezbożna. Jest to bezbożne roszczenie do osiągnięcia świętości w sposób wyłącznie ludzki i w imię tylko tego, co ludzkie. Na drodze tej deformuje się i upada obraz człowieka, albowiem obraz człowieka - to obraz i podobieństwo Boga. Rewolucyjna etyka, rewolucyjna świętość są głęboko przeciwstawne chrześcijaństwu. Ta etyka i ta świętość pretendują do podmiary i zastąpienia chrześcijaństwa z jego wiarą w bogosynstwo człowieka i bogobławnymi darami zdobywanymi przez człowieka dzięki Chrystusowi-Odkupicielowi. Etyka rewolucyjna jest tak samo wroga chrześcijaństwu, jak etyka tołstojowska - ten sam fałsz i to samo szalbierstwo je zatruwa i obezwład-

nia. Zwodnicza powierzchowność rewolucyjnej świętości zesłana została narodowi rosyjskiemu jako pokusa i próba dla jego duchowych sił. I oto próbie tej Rosjanie nie sprościli. Szczegrze zafascynowani rewolucyjnym duchem nie widzą realności, nie rozpoznają duchów. Zwodnicze, fałszywe i dwojące się obrazy zniewalają i oczarowują. Antychrystusowe pokusy, antychrystusowa etyka, antychrystusowa świętość zniewalają i pociągają Rosjanina. Rosjanom, zniewolonym duchowo rewolucyjnym maksymalistom właściwe są przeżycia pokrewne żydowskiej apokalipcy, tej apokalipcy, która została przezwyciężona i zwyciężona przez św. Pawła i Kościół Chrześcijański. Zwycięstwo nad tą żydowską apokalipcą uczyniło z chrześcijaństwa siłę powszechnie-histeryczną. Rosyjska apokalipcy zawiera w sobie wielkie zagrożenia i pokusy, może skierować całą energię narodu rosyjskiego na fałszywą drogę, może utrudnić narodowi rosyjskiemu wypełnienie jego posłannictwa w świecie, może uczynić naród rosyjski narodem niehisterycznym. Rewolucyjna apokalipcy odwraca Rosjan od realności i rzuca ich w królestwo widm. Wyzwolenie od tej fałszywej i niezdrowej apokalipcy nie oznacza unicestwienia wszelkiej świadomości apokalipcy. W rosyjskiej apokalipcy kryją się możliwości pozytywne. Rosyjska rewolucja przetrwawia rosyjskie grzechy i pokusy, to, co odsłoniło się wielkim pisarzom rosyjskim. Lecz wielkie grzechy i wielkie pokusy istnieć mogą jedynie w wielkim ze względu na swoje możliwości narodzie. Negatyw jest karykaturą pozytywu. Naród rosyjski upadł nisko, lecz ukryte są w nim wielkie możliwości i mogą się przed nim odsłonić wielkie przestrzenie. Idea narodu, jego Boży zamysł pozostaje nawet po jego upadku, po zdradzeniu własnych celów i po wielkim poniżeniu własnej narodowej i państwowej godności. Mniejszość może dochować wierności pozytywnej i twórczej idei narodu, i w jej łonie począć się może odrodzenie. Lecz droga do odrodzenia wiedzie poprzez skrucę, poprzez uświadomienie sobie własnych grzechów, poprzez oczyszczenie ducha narodowego z duchów diabelskich. A przede wszystkim należy zacząć rozróżniać poszczególne duchy. Stara Rosja, w której było wiele zła i brzydoty, ale także wiele dobra i piękna, umiera. Nowa, rodząca się w śmiertelnych mękach Rosja jest jeszcze zagadkowa. Nie będzie taką, jaką wyobrażają ją sobie działacze i ideologowie rewolucji. Jej duchowe oblicze nie będzie miało integralnego charakteru. Znacznie wyraźniej rozdzielone w niej będą i przeciwstawione zasady chrześcijańskie i antychrześcijańskie. Antychrześcijańskie duchy rewolucji budują swoje ciemne królestwo. Lecz i chrześcijański duch Rosji powinien wyjawiać swą moc. Moc tego ducha może działać w mniejszości, jeśli większość się go wyrzekła.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI:

Tekst M. Bierdżajewa pochodzi ze słynnego almanachu - Iz głubiny. Sbornik statiej o russkoj rewolucji, Paris 1967 /II wyd./, s. 67-106. Polskie wydanie tego zbioru, opracowane przez zespół "Aletheia", przygotowywane jest przez Niezależną Oficynę Wydawniczą "NOWA".

WOLA ŻYCIA I WOLA KULTURY

W naszej epoce nie ma ostrzej sformułowanego problemu i dla poznania i dla życia, niż zagadnienie kultury i cywilizacji, ich różnic i współzależności. Problem ten dotyczy oczekującego nas losu. A nic nie bulwersuje człowieka tak bardzo, jak jego los. Nadzwyczajny sukces książki Spenglera o zmierzchu Europy spowodowały jest tym, że przed świadomością kulturalnego świata zostało w niej postawione pytanie o jego los. W okresie przemian dziejowych, w epokach kryzysów i katastrof trzeba zastanowić się poważnie nad kierunkiem zmian historycznego losu narodów i kultur. Wektor czasu dziejów świata pokazuje momenty rozstrzygające, czas nadchodzących zmierzchów, kiedy pora zapalać ognie i przygotowywać się do nocy. Zdaniem Spenglera, cywilizacja jest przeznaczaniem każdej kultury. Cywilizacja zaś kończy się śmiercią. Temat to nie nowy; znamy go od dawna. Zagadnienie to jest szczególnie bliskie myśli rosyjskiej, rosyjskiej filozofii historii. Najwybitniejsi myśliciele rosyjscy już dawno poznali różnice między kulturą i cywilizacją, a problem ten widzieli w kontekście wzajemnych relacji między Rosją a Europą. Cała nasza świadomość siewianofilska przeniknięta była wrogością nie do kultury europejskiej, ale do europejskiej cywilizacji. Teza, że "Zachód umiera", oznaczała, że umiera wielka kultura europejska, a triumfuje europejska cywilizacja, bezduszna i bezbożna. Chomiakow, Dostojewski i K. Leontiew odnosili się z prawdziwym entuzjazmem do wielkiej przeszłości Europy, do tej "krajny świętych cudów", do jej świętych pomników, starych kamieni. Ale sama Europa sprzeniewierzyła się swojej przeszłości, wyrzekła się jej. Niereligijna cywilizacja mieszczańska zwyciężyła tam starą, świętą kulturę. Walka Rosji z Europą, Wschodu z Zachodem była zmaganiem się ducha z bezdusznoscą, kultury religijnej z niereligijną cywilizacją. Chcieli wierzyć, że Rosja nie pójdzie drogą cywilizacji, że wybierze własną drogę, własny los, że tylko w Rosji jest jeszcze możliwa kultura oparta na religijnych podstawach, autentyczna kultura duchowa. W świadomości rosyjskiej zagadnienie to postawione zostało w drastyczny sposób.

Ale czy jest ono obce świadomości zachodniej, czy myśl europejska sama nie dojrzała do postawienia go, czy tylko Spengler je podjął? Pojawienie się Nietzschego związane jest z wyraźnym uświadomieniem sobie tego decydującego dla kultury zachodniej problemu. Tęsknota Nietzschego za tragicznością, dionizyjską kulturą - to tęsknota właściwa epoce triumfującej cywilizacji. Najlepsi ludzie Zachodu odczuwali tę śmiertelną tęsknotę z powodu zwycięstwa złotego cielca w starej Europie, z powodu śmierci kultury duchowej - świętej i symbolicznej - w bezdusznej cywilizacji technicznej. Wszyscy romantycy zachodnioeuropejscy byli ludźmi niemal śmiertelnie zranionymi przez triumfującą cywilizację, tak obcą ich duchowi. Carlyle z proroctwami siłą przeciwstawiał się unicestwiającej ducha cywilizacji. Płomierzy bunt Leona Bloya przeciw "burżuazjowi" w jego genialnych studiach mądrości "burżuazyjnej" - był sprzeciwem wobec cywilizacji. Wszyscy katolicy francuscy - symboliści i romantycy zwracali się ku Średniowieczu, ku dalekiej ojczyźnie duchowej, aby ratować się przed tą śmiertelną tęsknotą wywołaną przez triumfującą cywilizację. Zwrot ludzi Zachodu w stronę dawnych epok kulturowych lub egzotycznych kultur Wschodu oznacza bunt ducha przeciw definitywnemu przejściu kultury w cywilizację, ale bunt ducha nazbyt subtelny, dekadentcki i wyczerpany. Z powodu otwierającej się pustki cywilizacji ludzie późnej, schyłkowej kultury nie są zdolni wrócić w świat bytu autentycznego, bytu wiecznego, dlatego też ratują się ucieczką w daleką przeszłość, której nie można już przywrócić do życia, lub zwrotem ku obcym im światom zastępiej kultury Wschodu.

W ten sposób upadają podstawy banalnej teorii postępu, na mocy której wierzone, że to, co zawsze jest doskonalsze od tego, co przeszłe, że ludzkość wstępuje po linii prostej ku wyższemu formom życia. Kultura nie rozwija się w sposób nieskończony. Nie sie w sobie zarodek śmierci. Zawarte są w niej prawa, które nieuchronnie wiedą ją

ku cywilizacji. A cywilizacja jest śmiercią ducha kultury, jest momentem pojawienia się zupełnie innego bytu lub niebytu. Trzeba jednak ujawnić ten fenomen, tak typowy dla filozofii historii, dla zrozumienia historii. Spengler nie daje niczego, co pozwoliłoby wnikać w sens tego prafenomenu historii.

Po okresie rozkwitu, zróżnicowania i wysubtelnienia, w każdej kulturze rozpoczyna się zanik sił twórczych, oddalanie się i wygasanie ducha, jego ubytek. Zmieniają się wszystkie kierunki rozwoju kultury. Zmierzcha ona do praktycznego urzeczywistnienia potęgi, do praktycznej organizacji życia w kierunku coraz większego jej rozszerzenia na powierzchnię ziemi. Rozkwit "nauki i sztuki", głębia i subtelność myśli, najwyższy rozkwit twórczości artystycznej, kontemplacja świętych i geniuszy - wszystko to przestaje istnieć, jako autentyczne realne "życie", to wszystko już nie budzi natchnienia. Rodzi się napięta wola samego "życia", praktyki "życia", potęgi "życia", rozkoszy "życia", panowania nad "życiem". I ta, nazbyt napięta wola "życia", niweczy kulturę, niesie ze sobą śmierć kultury. W epoce zmierzchu kultury ludzie nazbyt chcą "żyć", formować "życie", organizować "życie". Epoka kulturowego rozkwitu zakłada ograniczenie woli "życia", oślarne przewyciężanie żądz życia. Kiedy w ludzkich masach nazbyt rozprzestrzenia się żądza "życia", wtedy cel przestaje przynależeć do najwyższej kultury duchowej, która zawsze jest arystokratyczna, zawsze jest jakością, a nie ilością. Cel zaczyna się umieszczać w samym "życiu", w jego praktyce, w jego sile i szczęściu. Kultura przestaje być wartością samą w sobie i dlatego umiera wola kultury. Nie ma już woli genialności, nie rodzą się już geniusze. Nie ma już miejsca na bezinteresowną kontemplację, musi nieuchronnie zniżyć się, musi podupadać. Brak jej sił, by utrzymać swą najwyższą jakość. Zasada ilości musi ją zwyciężyć. Następuje społeczna entropia, rozproszenie twórczej energii kultury. Kultura traci swe podstawy i podupada, nie może rozwijać się wiecznie, ponieważ nie urzeczywistnia celów i zadań, zrodzonych w duchu jej twórców.

Kultura to nie urzeczywistnienie nowego życia, nowego istnienia, kultura to - urzeczywistnienie nowych wartości. Wszystkie zdobycze kultury mają charakter symboliczny, a nie realistyczny. Kultura nie jest urzeczywistnieniem, realizacją prawdy życia, dobra życia, piękną życia, potęgą życia czy boskości życia. Kultura urzeczywistnia prawdę tylko w poznaniu w dziełach filozoficznych i naukowych; dobro - w obyczajach, w bycie społecznym i jego prawach; piękno - w tomach wierszy i obrazach, w posagach i zabytkach architektury, w koncertach i przedstawieniach teatralnych; boskość - tylko w kulcie i symbolice religijnej. W kulturze akt twórczy, nowe życie, najwyższą formę bytu daje tylko w analogiach, obrazach, symbolach. Twórczy akt poznania stwarza dzieło naukowe; twórczy akt artystyczny tworzy obyczaje i instytucje społeczne; twórczy akt religijny tworzy kult, dogmaty i symboliczny system kościelny, w którym dana jest jedynie analogia niebiańskiej hierarchii. A gdzie jest samo "życie"? Realne przeobrażenie jest jak gdyby nieosiągalne w kulturze. I dynamiczny ruch wewnątrz kultury z jej skryształizowanymi formami nieuchronnie wiedzie do przekroczenia granic kultury, do "życia", praktyki i siły. Na tej drodze dokonuje się przekształcenie kultury w cywilizację.

Najwyższy poziom i najwyższy rozkwit kultury dostrzegamy w Niemczech końca XVIII i początku XIX wieku, kiedy to Niemcy stali się sławną ojczyzną "poetów i filozofów". Trudno o epokę, w której byłaby urzeczywistniona taka wola genialności. Na przestrzeni kilku dziesięcioleci świat ujrzał Lessinga i Herdera, Goethego i Schillera, Kanta i Fichtego, Hegla i Schellinga, Schleiermachera i Schopenhauera, Novalisa i wszystkich romantyków. Następne epoki z zawiścią będą wspominać ten wspaniały okres. Windelbandt, filozof epoki zmierzchu kultury, mówi o tym czasie duchowej harmonii i duchowej genialności, jak o raj ustronny. Ale czy w czasach Goethego i Kanta, Hegla i Novalisa miało miejsce to autentyczne, najdoskonalsze "życie"? Wszyscy ludzie tego niepospolitego okresu zaświadcza, że "życie" w Niemczech było wtedy biedne, mieszczańskie, zdławione. Państwo niemieckie było słabe, nędzne i podzielone na części, potęgą "życia" nie była urzeczywistniona w niczym i nigdzie, kultura rozkwitała jedynie w najwyższych warstwach narodu niemieckiego, który sam pozostawał na raczej niskim poziomie. A Renesans, epoka niebywałego rozwoju twórczego - czy było w niej obecne najwyższe, prawdziwe "życie"? Niechaj romantyk Nietzsche, otoczony nienawistną sobie cywilizacją, zwraca się z miłością ku Rene-

sansowi, jako prawdziwemu, potężnemu "życiu" - tego "życia" tam nie było; "życie" było wtedy przerażające i złe, nigdy nie urzeczywistniło się w nim piękno w jego ziemskiej doskonałości. Życie Leonarda i Michała Anioła - to nieprzerwana tragedia i męka. I działa się tak zawsze. *Kultura zawsze była wielkim fiaskiem życia*. Istnieje jakby przeciwieństwo między kulturą a "życiem". Cywilizacja usiłuje urzeczywistnić "życie". Stwarza potężne państwo niemieckie, potężny kapitalizm i związany z nim socjalizm; realizuje wolę światowej potęgi i światowej organizacji. Ale w tych mocarstwach Niemczech, imperialistycznych i socjalistycznych, nie będzie już Goethego, nie będzie wielkich niemieckich idealistów, nie będzie wielkich romantyków, nie będzie wspaniałej filozofii i wspaniałej sztuki - wszystko zostanie w nich stechniczowane, stechniczowana zostanie również myśl filozoficzna /w nurtach gnosologicznych/. Metoda podboju całkowicie bierze górę nad próbą intuicyjno-integralnego wnikięcia w byt. W potężnej cywilizacji Imperium Brytyjskiego nie pojawi się już ani Szekspir, ani Byron. We Włoszech, gdzie na ruinach Rzymu wzniesiono pomnik Wiktora Emanuela, w socjalistycznych Włoszech nie pojawi się już Dante i Michał Anioł. W tym kryje się tragedia kultury i tragedia cywilizacji.

3.

W każdej kulturze, w określonej fazie jej rozwoju, zaczynają się ujawniać pierwiastki, które podważają jej duchowe podstawy. Kultura związana jest z kultem, wyrasta z kultu religijnego, jest rezultatem zróżnicowania kultu, jego rozrastania się w różnych kierunkach. Myśl filozoficzna, poznanie naukowe, architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka, poezja, moralność - wszystko to zawiera się jako organiczna jedność w kulcie religijnym, w formie, która nie rozwinęła i nie zróżnicowała się jeszcze. Najstarsza z kultur - kultura Egiptu miała swój początek w świątyni, a kapłani byli pierwszymi jej twórcami. Kultura związana jest z kultem przodków, mitów i tradycji. Pełna jest świętej symboliki, zawiera w sobie znaki i obrazy odsyłające do innej, duchowej rzeczywistości. Każda kultura, /nawet kultura materialna/ jest kulturą ducha; każda kultura ma duchowe podstawy - jest produktem twórczej pracy ducha nad naturalnymi żywiołami.

Ale w samej kulturze ujawnia się tendencja do rozkładu własnych religijnych i duchowych podstaw, do odrzucenia własnej symboliki. I kultura antyczna, i kultura zachodnioeuropejska przechodzi przez proces "oświecenia", który sprawia, że traci ona swoje podstawy religijne i swoją symbolikę. Ujawnia się tu fatalna dialektyka kultury. Kulturę charakteryzuje to, że w określonej fazie swojego rozwoju traci jak gdyby wiarę w swoje podstawy i zaczyna je niszczyć. Oddzielając się od swych życiowych źródeł, sama przygotowuje sobie zagładę. Kultura wyczerpuje się duchowo, rozprasza swoją energię. Ze stadium "organicznego" przechodzi w stadium "krytyczne".

Aby pojąć los kultury, należy rozpatrywać ją dynamicznie i wnikać w jej fatalną dialektykę. Kultura jest żywym procesem, żywą historią narodów. I oto okazuje się, że kultura nie może utrzymać się na tym średnim poziomie, który osiągnęła w okresie swojego rozkwitu, że jej stałość nie jest wieczna. W każdym złożonym, historycznym typie kultury ujawnia się załamanie, spadek, nieodwracalne przejście w taki stan, który nie może już być nazwany "kulturą". Wewnątrz kultury wychodzi na jaw nazbyt duża wola nowego "życia", władzy i potęgi, praktyki, szczyścia i rozkoszy. Wola potęgi za wszelką cenę - to cywilizacyjna tendencja w kulturze. Kultura jest bezinteresowna, cywilizacja natomiast zawsze szuka korzyści. Kiedy "oświecony" rozum znosi duchowe przeszkody, aby korzystać z "życia" i czerpać z niego rozkosz, kiedy wola potęgi i zorganizowanego oświecenia życia osiąga najwyższe napięcie, wtedy kończy się kultura a zaczyna cywilizacja. Cywilizacja to odejście od kultury, kontemplacji, od tworzenia wartości do samego "życia", poddanie się jego wartkiemu strumieniowi, konstruowanie "życia", upojenie siłą życia. W kulturze ujawnia się praktyczno-utylitarne, "realistyczne", to znaczy cywilizacyjne nastawienie. Wielka filozofia i wielka sztuka, podobnie jak i symbolika religijna, przestają być już potrzebne, nie reprezentują "życia". Dochodzi do zdemaskowania tego, co uznawano za najwyższe w kulturze, jej szczytowo osiągnięcie. W różnorodny sposób odsłania się to, że kultura nie ma również charakteru symbolicznego. W epoce cywilizacji kultura duchowa okazuje się w obliczu bardziej realnego "życia" iluzją, fałszywą samoświadomością.

domością, która pozbawiona jest jeszcze wolności i niezależności, iluzorycznym wytworem nieorganizowanego społeczeństwa. Zorganizowana technika życia powinna ostatecznie oswobodzić ludzkość od iluzji i kłamstw kultury; powinna stworzyć w pełni "realną" cywilizację. Duchowe iluzje kultury były porażone bezwładem życia, słabością jego techniki. Materializm ekonomiczny - to bardzo charakterystyczna i typowa filozofia okresu cywilizacji. Ta teoria zdradza tajemnicę cywilizacji, ujawnia jej wewnętrzny patos. To nie materializm ekonomiczny wymyślił władzę ekonomii, to nie teoria ta jest winna za poniżenie życia duchowego. W samej rzeczywistości ujawnia się władza ekonomii, to w niej cała kultura duchowa przekształciła się w "nadbudowę" i wszystkie duchowe realności uległy rozkładowi wcześniej, niż materializm ekonomiczny odzwierciedlił to w swojej teorii. Sama ideologia materializmu ekonomicznego posiada tylko odbyskowy charakter wobec rzeczywistości. To charakterystyczna ideologia okresu cywilizacji, jej ideologia najradzykalniejsza. W cywilizacji nieuchronnie panuje ekonomia; cywilizacja jest techniczna z natury, w cywilizacji każda ideologia, każda kultura duchowa jest tylko nadbudową, iluzją, a nie realnością. Wiedoczy jest złudny charakter każdej ideologii i duchowości. Cywilizacja zwraca się do "życia", do organizowania potęgi, do techniki, jako autentycznego sposobu urzeczywistnienia tego "życia". Cywilizacja, w przeciwieństwie do kultury, nie jest już w swych założeniach religijna, zwycięża w niej "oświeceni" rozum, ale nie jest już to rozum abstrakcyjny, to rozum pragmatyczny. Cywilizacja, w przeciwieństwie do kultury, nie ma charakteru symbolicznego, nie jest hierarchiczna, ani organiczna. Cywilizacja jest realistyczna, demokratyczna i mechaniczna. Chce nie symbolicznych, lecz "realnych" zdobyczy życia, pragnie samego realnego życia, a nie podobieństw i znaków, ani symboli innych światów. W cywilizacji i w kapitalizmie, podobnie jak i w socjalizmie, kolektywna praca wypiera twórczość indywidualną. Cywilizacja pozbawia indywidualności. Wyzwolenie jednostki, które cywilizacja powinna jakby nieść z sobą, jest śmiertelne dla indywidualnej oryginalności. Zasada osobowa ujawnia się tylko w kulturze. Wola potęgi "życia" niweczy osobowość. Taki jest paradoks historii.

4.

Przejście kultury w cywilizację wiąże się z radykalną zmianą stosunku człowieka do natury. Wszystkie zmiany społeczne w dziejach ludzkości łączą się przecież z nowym stosunkiem człowieka do natury. Materializm ekonomiczny wyraził tę prawdę w formie dostępnej dla świadomości cywilizacji. Era cywilizacji rozpoczęła się od zwycięskiego wkroczenia maszyn w życie człowieka. Życie przestaje być organiczne, traci związek z rytmem przyrody. Między człowiekiem a naturą powstaje sztuczna sfera narzędzi, którymi próbuje on ujarzmić naturę. W ten sposób ujawnia się pragnienie władzy, realnego wykorzystania życia w przeciwieństwie do ascetycznej świadomości średniowiecza. Od rezygnacji i kontemplacji człowiek przechodzi do próby zawładnięcia naturą, do organizacji życia, do podwyższenia siły życia. Nie zbliża to człowieka z naturą, z jej życiem wewnętrznym, z jej duszą. W procesie technicznego opanowywania natury i zorganizowanego ujarzmiwania jej sił człowiek definitywnie oddala się od natury. Zorganizowanie zabija organiczność. Życie staje się coraz bardziej technicyzowane. Maszyna przykłada swoją pięć do ludzkim duchu, na wszystkich aspektach jego działalności. Podstawy cywilizacji nie są ani duchowe, ani naturalne, jej podstawą jest maszyna. Cywilizacja ma przede wszystkim charakter techniczny, technika dominuje w niej nad duchowością, nad organicznością. W cywilizacji samo myślenie staje się techniczne, wszelka twórczość i cała sztuka nabiera coraz bardziej charakteru technicznego. Futuryzm jest tak typową sztuką dla cywilizacji, jak sztuka symboliczna - dla kultury. Charakterystyczną cechą cywilizacji jest także gnoseologizm, metodologizm czy pragmatyzm. Sama idea filozofii "naukowej" została zrodzona przez cywilizacyjną wolę potęgi, przez pragnienie stworzenia metody, dającej siłę. W cywilizacji zwycięża zasada specjalizacji, nie ma w niej duchowej jedności właściwej kulturze. Wszystko w niej dzieje się za sprawą specjalistów, od każdego wymaga się specjalizacji.

Maszyna i technika są zrodzone przez umysłowy ruch kultury, przez jej wielkie odkrycia. Ale te plody kultury podważają jej organiczne podstawy, usmięcają jej ducha. Kultura traci swego ducha i przechodzi w cywilizację. Duch umiera. Jakość przechodzi w ilość. Duchowa kultura upada z racji swego pragnienia woli

"życia", potęgę, organizacji, szczęścia, albowiem bez ascezy i rezygnacji najwyższa kultura duchowa istnieć nie może. Taką jest tragedia historycznych losów, takie jest fatum. Poznanie, nauka przekształcają się w środek do urzeczywistnienia woli potęg i szczęścia, w szczególności środek do osiągnięcia triumfu techniki życia, rozkoszowania się procesem życia. Sztuka zmienia się w środek dla teŹe właśnie techniki życia, w ornament organizacji życia. Całe piękno kultury, związane ze świątyniami, pałacami, dworami - to już tylko muzea, wypełnione jedynie trupami piękna. Cywilizacja ma charakter muzealny i w tym zawiera się jej jedyny związek z przeszłością. Zaczyna się kult życia w innym już sensie. Nic już nie stanowi wartości samej w sobie. Źaden przebłysk życia, żadne przeżycie nie ma już tej głębi, nie łączy z wiecznością. Każda chwila, każde przeżycie jest tylko środkiem dla coraz szybszych procesów życiowych, dążących do fałszywie rozumianej nieskończoności, zwróconych ku pożerającemu wszystko wampirowi przyszłości, ku przyszłej mocy i przyszłemu szczęściu. W szybkim, wciąż wzrastającym tempie cywilizacji nie ma ani przeszłości, ani teraźniejszości, nie ma drogi prowadzącej do wieczności, jest tylko przyszłość. Cywilizacja - to futurologia. Kultura natomiast próbowała kontemplować wieczność. To przyspieszenie, ta dążność do przyszłości zostały stworzone przez maszynę i technikę. Życie organizmu jest znacznie powolniejsze, jego tempo nie jest tak gwałtowne. W cywilizacji życie zostaje wyrzucone z wnętrza, wydostaje się na powierzchnię. Cywilizacja jest ekscentryczna. Cywilizacja to zamiana celów życia na środki, narzędzia życia. Cele życia przegasa, giną. Poznanie ludzi cywilizacji skierowane jest wyłącznie na środki życia, na jego technikę. Cele życia stają się iluzoryczne, środki uznane zostają za realne. Technika, organizacja, proces produkcyjny - oto realności. Kultura duchowa nie jest realna. Kultura jest tylko środkiem dla techniki życia. Współzależność między celami a środkami życia zostaje przemierzana i wypaczona. Wszystko dla "życia", dla jego narastającej potęgi, dla jego organizacji, dla rozkoszy życia. Ale po co jest samo "życie"? Czy ma ono cel i sens? Na tych drogach umiera dusza kultury, gładnie jej sens. Maszyna otrzymała władzę magiczną nad człowiekiem, osnuła go magicznymi przedmi. Ale romantyczne odrzucanie maszyn, proste odrzucenie cywilizacji jako momentu ludzkiego losu, jako doświadczenia pouczającego dla ducha jest bezskuteczne. Prosta restauracja kultury jest niemożliwa. W epoce cywilizacji kultura zawsze ma charakter romantyczny, zawsze zwrócona jest ku byłym epokom o charakterze religijno-organicznym. Taką jest reguła. I wszyscy wybitniejsi twórcy kultury w XIX wieku byli romantykami. Ale realistyczny sposób przezwyciężenia kultury to tylko jedna z dróg do religijnego przeobrażenia.

5.

Cywilizacja jest z natury "burżuazyjna" w głębszym, duchowym sensie tego słowa. "Burżuazyjność" to właśnie panowanie całego cywilizowanego świata, cywilizacyjna wola potęg i rozkoszy życia. Duch cywilizacji jest duchem mieszczańskim, który zakorzenia się, przywiązuje do znikomych i przemijających rzeczy; nie kocha wieczności. "Burżuazyjność" to zniewolenie przez to, co przemijające, nienawiść do wieczności. Cywilizacja Europy i Ameryki to najdoskonalsza cywilizacja w świecie, która stworzyła system przemysłowo-kapitalistyczny. System przemysłowo-kapitalistyczny nie stanowił jedynie potężnego procesu ekonomicznego, był także zjawiskiem duchowym, przejawem zniszczenia duchowości. Przemysłowy kapitalizm cywilizacji był zabójcą ducha wieczności, burzycielem świątyni. Współczesna cywilizacja kapitalistyczna zabija Boga, była cywilizacją najbardziej bezbożną. Odpowiedzialność za zbrodnie bogobójstwa spoczywa na niej, a nie na rewolucyjnym socjalizmie, który jedynie przyswoił sobie ducha cywilizacji burżuazyjnej i przejął jego negatywną spuściznę. Co prawda, industrialno-kapitalistyczna cywilizacja nie odrzucała religii całkowicie: była gotowa uznać pragmatyczną użyteczność i niezbędność religii. Religia w kulturze miała charakter symboliczny, w cywilizacji stała się pragmatyczna. Albowiem również religia może okazać się użyteczna i efektywna dla organizacji życia, dla wzrastania potęg życia. Cywilizacja jest przecież bez reszty pragmatyczna. Pragmatyzm nieprzypadkowo cieszy się taką popularnością w typowym dla cywilizacji kraju - w Ameryce. Socjalizm odrzucił ten pragmatyczny stosunek do religii; z pragmatycznych pobudek broni ateizmu jako bardziej użytecznego dla rozwoju życiowej potęg i życiowych rozkoszy

wielkich mas ludzkich. Ale pragmatyczno-uitylitarny stosunek do religii był w świecie kapitalistycznym prawdziwym źródłem bezbożności i duchowej pustki. Bóg, użyteczny i efektywnie wykorzystywany przez cywilizację, w imię przemysłowo-kapitalistycznego rozwoju, nie może być prawdziwym Bogiem. Łatwo go zdemaskować. Socjalizm ma służyć w swej negacji. Bóg religijnych objawień, Bóg kultury symbolicznej dawno już opuścił cywilizację kapitalistyczną, a ona odeszła od niego. Cywilizacja industrialno-kapitalistyczna oddaliła się od tego, co ontologiczne, jest anty-ontologiczna, jest mechaniczna, tworzy jedynie królestwo fikcji. Mechaniczność, techniczność, automatyzm tej cywilizacji stoją w sprzeczności z organicznością, kosmicznością i duchowością każdego bytu. To nie gospodarka, nie ekonomia są mechaniczne i fikcyjne, gospodarka posiada autentyczne bytowe, boskie podstawy, i człowiek ma obowiązek gospodarowania, imperatyw ekonomicznego rozwoju. Ale oderwanie się gospodarki od ducha, uznanie ekonomiki za szczytową zasadę życia, pogrzebanie całego życia w imię organizacji, jej techniczny charakter, przeobraża gospodarkę i ekonomikę w fikcję, mechaniczny świat. Leżąc u podstaw cywilizacji kapitalistycznej żądza, stwarza automatycznie fikcyjne królestwo. Industrialno-kapitalistyczny system cywilizacji burzy podstawy duchowe gospodarki i w ten sposób szykuje sobie zagładę. Praca przestaje być duchowo-uświadamiana i duchowo-usprawiedliwiona i buntuje się przeciw każdemu systemowi. Cywilizacja kapitalistyczna znajduje zasłużoną karę w socjalizmie. Ale socjalizm kontynuuje dzieło cywilizacji, jest drugim obliczem tej samej cywilizacji "burżuazyjnej", podejmuje próbę dalszego rozwoju cywilizacji, nie wnosząc w nią nowego ducha. Industrializm rodzącej fikcję i miraż cywilizacji, nieuchronnie niszczy duchową dyscyplinę i duchową motywację do pracy, przez co przygotowuje swój krach.

Cywilizacja jest bezsilna w swym dążeniu do urzeczywistnienia swego marzenia o nie kończącym się wzrastaniu potęgi świata. Wieża Babel nie zostanie ukończona. Już w wojnie światowej widzimy upadek cywilizacji europejskiej, załamanie się systemu przemysłowego, zdemaskowanie fikcji, jakim był świat "burżuazyjny". Taka jest tragiczna dialektyka dziejów. Cechuje ona kulturę, cechuje też i cywilizację. Nic nie może być zrozumiane statycznie, wszystko musi być pojmowane dynamicznie. I tylko wtedy wychodzi na jaw, że w dziejach wszystko przechodzi w swoje przeciwieństwo, że zawiera wewnętrznie sprzeczności i niesie w sobie ziarno zagłady. Imperializm jest technicznym wytworem cywilizacji. Nie jest kulturą, lecz nagą wolą światowej potęgi i światowej organizacji życia. Jest związany z systemem industrialno-kapitalistycznym, ma z natury charakter techniczny. Taki jest "burżuazyjny" imperializm XIX i XX wieku, imperializm angielski i niemiecki. Ale należy go odróżnić od świętego imperializmu przeszłości, od świętego Imperium Rzymskiego, od świętego Imperium Bizantyjskiego, które mają charakter symboliczny i należą do kultury, a nie do cywilizacji. W imperializmie jest widoczna nieokreślona dialektyka losu historycznego. W imperialistycznej woli potęgi światowej ulegają rozkładowi i rozpraszają się historyczne części państw narodowych, należących do epoki kultury. Imperium Brytyjskie jest końcem Anglii jako państwa narodowego. Ale w pochłaniającej woli imperialistycznej zawiera się zarodek śmierci. W swym niepohamowanym rozwoju imperializm podważa swoje podstawy i przygotowuje sobie przejście do socjalizmu, który także owładnięty jest wolą światowej potęgi i światowej organizacji życia, który oznacza jedynie kolejny stopień cywilizacji, przejaw nowego jej oblicza. Ale zarówno imperializm, jak i socjalizm, tak duchowo ze sobą spokrewnione, oznaczają głęboki kryzys kultury. W epoce industrialno-kapitalistycznej, w okresie samorozkładu imperializmu i rodzenia się socjalizmu triumfuje cywilizacja, a kultura chyli się ku upadkowi. Nie znaczy to, że kultura umiera. W sensie najgłębszym kultura jest wieczna. Kultura antyczna upadła i jakby umarła. Ale nadal żyje w nas jako najgłębsza warstwa naszej istoty. W okresie cywilizacji kultura ma sens jakościowy, a nie ilościowy, schodzi do głębin. W cywilizacji zaczynają ujawniać się procesy barbaryzacji, zubożenia, utraty form doskonałych, wypracowanych przez kulturę. Ów powrót do barbarzyństwa przyjmować może najróżniejsze formy. Po kulturze hellenickiej, po rzymskiej cywilizacji światowej, rozpoczęła się barbarzyńska epoka wczesnego średniowiecza. To było barbarzyństwo, związane z żywiołami naturalnymi, barbarzyństwo spowodowane przypływem nowych ludów, które przyniosły ze sobą zapach lasów północnych. Barbarzyństwo, które może powstać na szczytach cywilizacji europejskiej

i światowej ma inny charakter. To barbarzyństwo będzie wynikać z samej cywilizacji, barbarzyństwo pachnące maszynami, a nie lasami - barbarzyństwo, które założone jest już w samej technice cywilizacji. Cywilizacja wyczerpuje energię duchową, wygasa duch - źródło kultury. Rozpoczyna się wtedy panowanie nad ludzkimi duszami nie sił naturalnych, sił barbarzyńskich w szlachetnym sensie tego słowa, a magicznego królestwa automatyzmu i mechanicyzmu, które zastępuje autentyczny byt. Cywilizacja rozdziła się z woli człowieka do realnego "życia", realnej potęgi, realnego szczęścia w przeciwieństwie do symbolicznego i kontemplacyjnego charakteru kultury. Taka jest jedna z dróg, wiodących od kultury do "życia", do jego przeobrażenia - droga technicznego przekształcenia życia. Człowiek musiał pójść tą drogą, aby aż do końca odkryć wszystkie siły techniki. Ale prawdziwego bytu na tej drodze nie osiągnie, ginie na niej bowiem obraz człowieka.

6.

W obrębie kultury może się również narodzić inna wola "życia", przeobrażenia go. Cywilizacja nie jest jedyną drogą przejścia od kultury - z jej tragicznym przeciwstawieniem się "życiu" do przeobrażenia samego "życia". Istnieje jeszcze droga religijnego przekształcenia życia, droga prowadząca do osiągnięcia autentycznego bytu. W historycznym losie ludzkości można wyróżnić cztery epoki, cztery fazy: barbarzyństwo, kulturę, cywilizację i przeobrażenie religijne. Tych czterech faz nie wolno traktować wyłącznie w ciągu czasowym; mogą one koegzystować - są to różne kierunki rozwoju ludzkiego ducha. Ale jedna z tych faz, w tym, czy innym okresie, bierze górę nad pozostałymi. W epoce hellenistycznej, w okresie władzy światowej cywilizacji rzymskiej, musiało narodzić się z głębi wola religijnego przeobrażenia. I wtedy na świecie pojawiło się chrześcijaństwo. Ukazało się światu przede wszystkim jako przekształcenie życia, spowite było cudem i dokonywało cudów. Pragnienie cudu jest zawsze związane z wolą realnego przeobrażenia życia. W swoim losie historycznym, chrześcijaństwo przeszło jednak przez fazę barbarzyństwa, kultury i cywilizacji. Nie w każdym okresie swych dzieł chrześcijaństwo było religijnym przeobrażeniem. W kulturze chrześcijaństwo miało przeważnie charakter symboliczny, dawało tylko analogie, znaki i obrazy przeobrażenia; w cywilizacji zaś stało się pragmatyczne, przystosowało się w środek spotęgowania procesów życiowych, w technikę duchowej dyscypliny. Ale pragnienie cudu osłabło i zaczęło całkiem wygasać w szczytowym okresie rozwoju cywilizacji. Chrześcijanie epoki cywilizacji wyznają nadal chłodną wiarę w zaistnienie cuda, ale na następne nie czekają, nie ma w nich pełnego wiary pragnienia cudu przeobrażającego życie. Ale to pełne wiary pragnienie cudu przeobrażenia życia, przeobrażenia o charakterze organiczno-duchowym, a nie mechaniczno-technicznym, powinno jednak się pojawić i wytyczyć inną drogę od wygasającej kultury do samego "życia", niż ta, którą wypróbowała cywilizacja. Religia nie może być częścią życia, zepchniętą na margines. Powinna dosięgnąć tego ontologiczno-realnego przeobrażenia życia, które tylko symbolicznie osiąga kultura i tylko technicznie - cywilizacja. Ale, być może, czeka nas jeszcze przejście przez okres cywilizacji eterycznej /wzrostu eteryczności cywilizacji/.

Rosja była krajem zagadkowym, którego los nie został jeszcze zrozumiany, krajem, w którym tało się namętne marzenie o religijnym przeobrażeniu życia. Wola kultury zawsze upajała nas wolą "życia" i przyjmowała dwie tendencje, które nierazko przeplatały się - tendencję do społecznego przeobrażenia życia w cywilizacji i tendencję do religijnego przekształcenia go, do oczekiwania na cud w dziejach ludzkiej wspólnoty, w dziejach narodu. Zaczęliśmy przeżywać kryzys kultury, nie zaznawszy do końca samej kultury. Rosjan zawsze cechowało niezadowolone z kultury, brak chęci do tworzenia kultury półowiecznej, urzymywania się na średnim poziomie kulturowym. Puszkin i epoka Aleksandra I - oto szczyty kultury rosyjskiej. Już wielka literatura i myśl rosyjska XIX wieku nie należą do kultury; skoncentrowane są na "życiu", na religijnym przeobrażeniu. Taki jest Gogol, Tołstoj, Dostojewski, taki jest W. Sołowjow, K. Leontiew, M. Piodorow, takie są również najnowsze prądy filozoficzno-religijne. Tradycje kultury zawsze były u nas zbyt słabe. Cywilizację tworzyliśmy szpetną. Żywił barbarzyński był u nas zawsze zbyt silny. Również nasza wola przeobrażenia religijnego zdumiewała jakąś chorobliwą marzycielskością. Ale

świadczeni rosyjskiej dane było zrozumieć kryzys kultury, losu historycznego ostry i dogłębniej, niż szczęśliwym ludziom Zachodu. W duszy narodu rosyjskiego zachowała się, być może, duża zdolność do ujawniania pragnienia cudu religijnego przeobrażenia świata. Potrzebujemy kultury, jak i wszystkie narody świata, również nas czeka przejście drogi cywilizacji... Ale nigdy nie będziemy tak składowani symboliką kultury i pragmatyzmem cywilizacji, jak narody Zachodu.

Wola narodu rosyjskiego potrzebuje oczyszczenia i umocnienia i naród nasz musi odbyć wielką pokutę. Tylko wtedy jego wola przeobrażenia życia da mu prawo określenia swojej misji w świecie.

Przełożył: MW

NOTA OD REDAKCJI

Prezentowany tekst M. Bierdiajewa - *Wola k życia i wola k kulturze* - pochodzi z książki *Smysł historii. Opyt filozofii czelowieczeskiej sud'by*, Berlin 1922, s. 249-269. Wydanie to stanowiło podstawę przekładu.

SERGIUSZ BUEŁAKOW

FILOZOFIA I ŻYCIE

Określenie problemu "filozofii gospodarki"* jest ściśle sprzężone z rozumieniem ogólnych zadań filozofii, w tej ostatniej zaś sferze panuje dzisiaj zupełna rozbieżność poglądów. Można przy tym powiedzieć, iż w odpowiedzi na fundamentalne, choć co prawda zaledwie wstępne pytanie: co to jest filozofia? - kryją się już zazwyczaj jej ostateczne konkluzje i ujawnia się centralny nerw filozoficznego systemu. Weźmy dowolny kierunek filozoficzny przeszłości, czy też czasów nam współczesnych, a przekonamy się, że wszystkie one różnią się od siebie przede wszystkim rozumieniem tego wyjściowego pytania. Wszystko jest tu rzecz jasna sporne i niemożliwe jest rozwiązanie tego problemu w ramach systemu filozoficznego przy pomocy takich czy innych argumentów o charakterze specjalistycznym. Wręcz przeciwnie, rodzi się on jeszcze poza obrębem filozoficznego systemu, który wszak konstruowany jest jako odpowiedź na wcześniej zadane pytanie. Czym *chce* być filozofia, na jaki cel się orientuje, co stawia przed sobą w charakterze ostatecznej i bezpośredniej danej? Oto, co określa system filozoficzny. Takim postawieniem problemu z rozmysłem obrazamy ów centralny nerw systemu filozoficznego. Dla wielu współczesnych przedstawicieli filozofii już samo zestawienie pojęć w określeniu "filozofia gospodarki" jest czymś niemożliwym do przyjęcia lub szokującym i to nie tylko ze względu na nieodczuwalność tego zestawienia, lecz głównie dlatego, że filozofii przydaje się tu wprost i konkretnie szczegółowy predykat, podczas gdy dla nich w żadnym wypadku nie może istnieć filozofia czegoś tam - możliwa jest, jak twierdzą, jedynie filozofia w ogóle, samostanna, niezależna, "czysta". Co prawda, zaczęliśmy się już powoli oswajać z takimi określeniami jak np. filozofia kultury, sztuki, prawa /a nawet "filozofia pieniądza", który to termin wprowadził w obieg sceptyczny impresjonista filozofii - Simmel/, używa się ich jednak zwykle bez należytej świadomości filozoficznej i krytycznej "samosprowadźczości" /*samoootczetnosti*/, a w każdym razie domagają się one ciągłego filozoficznego komentarza interpretacyjnego. Z drugiej strony prawda jest i to, że właśnie najwybitniejsi przedstawiciele absolutnej, niezależnej filozofii, tacy jak Hegel czy Fichte, zajmowali się filozofią prawa, kultury, historii; dla nich jednak były to jedynie określone działy i szczegółowe zastosowania uniwersalnego i niezależnego systemu filozoficznego, nie posiadające samodzielnego bytu. Również i dla nich byłoby poniżeniem filozofii i jej zdradą budo-

wanie systemu filozoficznego takiego, jak filozofia gospodarki czy czegoś innego, tj. wychodzenie od takiej czy innej danej rzeczywistości /*dannosti*/ i z jej powodu. Dognat niezawisłości filozofii w sensie jej autokonkluzywności /*samozamknutosti*/ i samoistności, a skutkiem tego również jej absolutności - nie podlegał w ich przekonaniu żadnym zastrzeżeniom; taki właśnie jest w swej lucyferycznej wymiości potężny system Hegla, taki jest również pierwszy system Fichtego /*Wissenschaftslehre*, 1794/.

Odrzucamy tak pojętą niezależność i autokonkluzywność filozofii quasi-absolutnego ducha /*iminoabsolutnego ducha*/ rodzącego z siebie zarówno czyste "nic", jak i czyste "wszystko" i dorównującego w tym Stwórcy, który stworzył świat *ex nihilo*. Filozofuje się zawsze o czymś, mając to coś przed sobą, jako bezpośrednią i nie podlegającą już stanowieniu daną, lub też, by posłużyć się popularnym stwierdzeniem, *filozofia zawsze orientuje się na coś*, co jest dane poza nią samą i wobec niej przedustawne /*przednachodimo*/. To właśnie decyduje również o problemie uniwersalnym i bardziej fundamentalnym - o problemie *stosunku filozofii do życia*. Problem ten nigdy nie znika z pola filozoficznej świadomości, zastrzegając się zwłaszcza w epokach chorobliwego, jednostronnego intelektualizmu, jak np. w pokantowskim absolutnym idealizmie, czy też - w ostatnim czasie - w neokantowskim racjonalizmie¹. Życie jest bardziej pierwotne i bezpośrednie od wszelkiej, szczególnie zaś myślenia - jest macierzyńskim łonem, niewysychającym źródłem, bezdenną głębiną. Jest wszystkim, a równocześnie niczym, gdyż nie może się dopasować do jakiegokolwiek *czegoś* i w nim się wyczerpywać. Jest pozaczasowe i pozaprzestrzenne, bo choć wyraża się w zjawiskach czasowych i przestrzennych, nigdy się w nich nie wyczerpuje, a przeciwnie - konstytuuje je. To nie życie istnieje w przestrzeni i w czasie, ale przestrzenność i czasowość są formami przejawiania się życia. Nie można go sprowadzić do czegoś bardziej elementarnego od niego samego, choć ono samo zrodziło się ze Źródła życia - Boga żywych, a nie umarłych. Jest ono ową praosnową, w której filozofująca świadomość znajduje swój kres. Nie można go wyprowadzić z jakichkolwiek przyczyn i w tym sensie jest cudem, jest wolnością królującą nad koniecznością. W stosunku do życia wszystkie aspekty bytu okazują się jedynie przejawami cząstkowymi: wola, myślenie, instynkt, świadomość, sfera podświadomości, ba, nawet sam byt - sekwencja: jest + predykat istnienia - posiada sens wyłącznie w odniesieniu do tego, co istnieje - do *życia*, z punktu widzenia którego poszczególne zdarzenia i stany stanowią jego przejawy cząstkowe. Nie istnieje byt *in abstracto*, lecz tylko byt konkretny, "byt dla siebie" /*dla siebie bytije*/, samoświadome życie. Owo cudowne źródło życia rozszcza się w świadomościach jednostkowych, w każdej z nich zachowując swą tożsamość i jedność swej natury. Życie jest nieprzeniknione dla umysłu; jest ono bowiem tajemnicą istnienia świata, którą można jedynie przeżyć, pierwotworzonym światem, w którym rodzi się i świadomość i rozróżnienie /*razliczenije*/. W tym bezbieżnym oceanie swoją kotwicę zarzuca również filozofia, poszukując w nim punktu, do którego można byłoby przyłożyć ramię archimedesowej dźwigni filozoficznego systemu, ważącego na swych szalach cały wszechświat; niezbędny jest mu taki punkt oparcia *poza* nim samym, w jakiejś faktycznej danej, która jest nieusuwalna z filozoficznej refleksji bez unicestwienia samej możliwości filozofowania. Stwarzanie *ex nihilo* nie jest dane człowiekowi ani w dziedzinie filozofii, ani w żadnych innych sferach jego działalności. To, gdzie i jak zarzucona zostaje owa kotwica, co najbardziej uderza lub "zadziwia" /*thamadziet*/ filozoficzny namysł myśliciela, czy wręczcie to, na co *orientuje się* filozofia - w znacznym stopniu przesądza o jej treści wewnętrznej; można byłoby napisać historię systemów filozoficznych jako historię różnorodnych filozoficznych zorientowań /*orientirowok*/.

¹ Ze szczególną mocą problem ten pojawia się w teleologicznym krytycyzmie Rickerta, a także u Laska; zob. jego *Fichtes Idealismus und Geschichte*, 1907, zwłaszcza zaś *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1910.

Życie jest macierzyńskim łonem, w którym rodzą się wszystkie jego przejawy: zarówno oniryczna, nieograniczona w swoich możliwościach i rojeniach świadomość nocna, jak i świadomość dzienna, podzielna, rodząca myśl filozoficzną i naukową wiedzę - Apollo i Dionizos. Nie wolno zapominać o tym, że myśl rodzi się z życia i że w tym sensie refleksja filozoficzna jest autorefleksją lub, mówiąc inaczej, pierwiastek logiczny, logos życia, wyodrębnia się z tej konkretnej i niepodzielnej całości, w obrębie której pierwiastek nieprzenikniony dla logiki, obcy, transcendentny wobec myśli, alogiczny, łączy się w sposób nierozdzielny i niezmienny z pierwiastkiem logicznym. Życie jako konkretna jedność alogicznego i logicznego jest, siłą rzeczy, ponadlogiczne; nie mieści się w żadnej logicznej formule, która dotyka jedynie jego obrzeży i schematów, a nie żywej tkanki. Nie staje się jednak przez to antylogiczne czy też logicznie indyferentne. Życie rodzi myśl - myśli i posiada własną samoświadomość, jest autorefleksyjne. Pierwiastek logiczny ma granice, których nie może przekroczyć, choć w ich obrębie panuje niepodzielnie. To, co alogiczne, jest dla logicznego "nierozpuszczalne" i nieprzeniknione; jednocześnie jednak jest przez nie spajane. Logiczne i alogiczne są wzajemnie sprzężone i współzależne. Podobnie światło zakłada ustawicznie przez siebie przewyciężaną ciemność /"a światłość w ciemności świeci" - J 1, 5/, zaś radość - nieustannie przewyciężany smutek /Schelling/; podobnie ciepło miłości rodzone jest przez złagodzony i pozbawiony dotkliwego żądza swego żaru ogień /Boehme/. Tylko takie spojrzenie umożliwia zrozumienie tego, iż byt może być myślany i poznawany, że możliwa jest filozofia, nauka, czy nawet zwykły zdrowy rozsądek i w ogóle wszelkie myślenie wyrastające ponad instynkt z jego automatyzmem. Myśl rodzi się w życiu i z życia - jest jego konieczną hipotazą. Dlatego też nie istnieje ona poza życiem, nie jest w stosunku do niego transcendentna lecz immanentna; nie w znaczeniu jednak współczesnego immanentyzmu, przyrównującego byt do świadomości logicznej i na tej podstawie stawiającego znak równości pomiędzy logicznym a istniejącym, a w konsekwencji negującego istnienie alogicznego pierwiastka bytu.

W historii filozofii wyodrębniły się wyraźnie dwa przeciwstawne nurty, oparte na tej dwójstej naturze życia. Pierwszy z nich, za wyczerpujący pierwiastek życia uważa to, co logiczne; byt jest dla niego samorozwijającą się myślą, myślącą samą siebie, rodzącą samą siebie i zamykającą się w systemie - to intelektualizm. Drugi nurt eksponuje odwrotną stronę dylematu i proklamuje priorytet alogicznego nad logicznym, instynktu nad rozumem, nieświadomego nad świadomym - to antyintelektualizm doprowadzory do antylogizmu². Intelektualizm jest w nowożytnej filozofii europejskiej prądem niezwykle silnym - można nawet powiedzieć, że jest jej dziedziczną chorobą, która pojawia się u jego protoplasty, Kartezjusza, wraz z jego ultraintelektualistycznym *cogito ergo sum*. Przy całej niejasności i dwuznaczności tej formuły w postaci, w jakiej była ona rozwijana przez samego Kartezjusza³, historia odczytywała

² Zdaje sobie sprawę z tego, że wybrana przeze mnie terminologia obarczona jest pewnymi niedogodnościami, posiadając pewien posmak psychologizmu. Jednakże inne opozycje, jakie proszą się tutaj o zastosowanie, takie jak racjonalizm - antyracjonalizm, logizm - antylogizm, również nie są wolne od potencjalnych nieporozumień. Wprowadzanie neologizmów wydaje mi się jednak zbędne.

³ Idea Kartezjusza *Cogito ergo sum* odznacza się fundamentalną niejasnością. W swym dostojnym znaczeniu może być rozumiana jako roszczenie skrajnie nieokreślonego racjonalizmu, zgodnie z którym byt konstytuowany i sankcjonowany jest przez myślenie, które jest bardziej niż byt pierwotne; jest jego *prîus*. Taki kantyzujący kartezjanizm spotykamy we współczesnym neokantyzmie, szczególnie zaś u Cohena, w jego *Logik der reinen Erkenntnis*, gdzie bytowi przydziela się miejsce - i to bynajmniej nie pierwsze - jedynie w szeregu kategorii, zaś wszelkie dane analogiczne czy też ponadlogiczne są odrzucane /w teorii *reiner Ursprung*/. Jest to dostojne i najbardziej narzucające się rozumienie myśli Kartezjusza. Jednakże sam filozof nie tylko przy nim nie pozostał, ale w szeregu kolejnych jego interpretacji oświadczył jego radykalny charakter /podobnie jak Kant w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* oświadczył radykalizm swoich idei w porównaniu z pierwszym wydaniem/. Dlatego też u samego Kartezjusza można znaleźć inną interpretację jego

ją w skrajnie intelektualistycznym sensie; byt, tzn. w ostatecznym rozrachunku zarówno życie jak i osoba /*sum*/ domagają się uzasadnienia racjonalnego i mogą je w rzeczy samej uzyskać ze strony filozofii. Ta ostatnia odrywa się wówczas od swych korzeni i nieuchronnie popada w manię wielkości, pogrążając się w świecie marzeń i iluzji, niekiedy wspaniałych i porwujących, w większości jednak pozbawionych życia. Inaczej mówiąc, otwiera się tutaj epoka marzycielskiego idealizmu, dla którego *cogitare = esse = vivere*; słowem - kopernikańskie roszczenia gabinetowego mędraka. Filozofia europejska cierpi na to schorzenie jeszcze do dzisiaj. W dalszej ewolucji intelektualizmu wyodrębniły się w nim dwa kierunki: *absolutny idealizm*, ze swym nieodłącznym panlogizmem, głoszący bezgraniczny uniwersalizm pierwiastka logicznego, myślenia, które osiąga samoświadomość, a w rezultacie także pełnię bytu w filozofii /filozofia zaś okazuje się wyższą od życia, staje się jego celem i owocem/; oraz *krytycyzm racjonalizm*, w którym metafizyczny panlogizm ustępuje miejsca "naukowemu idealizmowi", zaś dotychczasową rolę światowego rozumu przejmują formalne schematy poznania naukowego. Do najśmielszych przedstawicieli intelektualizmu w nowożytnej metafizyce trzeba oczywiście zaliczyć Fichtego w jego pierwszym systemie⁴

formuły, przekształcającą ją z sylogizmu w pleonazm i pozbawiającą ją *raison d'être*: *cogito ergo sum* w tym ujęciu znaczy: *sum cogitans ergo sum*, lub jeszcze zwieźlej: *sum ergo sum*, a więc formuła przypominająca Fichteańskie *Ich bin Ich*. /Zob. komentarze Kartezjusza na ten temat w odpowiedzi na głosy krytyki wobec *Discourse sur la méthode*; cyt. przez Lubimowa w jego przypisach do przekładu Kartezjusza: Lubimow, *Rassuśdienie o metodzie a podrobnym iżłożeniem ucsenij Die-karta*, Sankt Pietersburg 1885, s. 145-146/. Wreszcie w *Zasadach filozofii* Kartezjusz przedstawia trzecią interpretację swej tezy, pozbawiającą ją jakiegokolwiek określoności: "Przez nazwę 'myślenie' rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomości tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie". /Cyt. za R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 10/. Por. także objaśnienia Lubimowa do czwartej części *Rozprawy o metodzie*, s. 122-160. W takiej interpretacji teza Kartezjusza pozbawiona zostaje swej ideowej wyrazistości, a tym samym traci swe historyczne znaczenie.

⁴ W filozoficznej twórczości Fichtego tylko pierwszy jej okres, w przybliżeniu do roku 1800, odznacza się przewagą intelektualizmu, co czyni go poprzednikiem Hegla; później jednak zbliża się do Jacobi, zaś w pewnych punktach do Schellinga i Schopenhauera /etapy te wyróżnia w swej monografii również E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichtslehre*, Tübingen-Leipzig 1902, s. 71-72 i nast., zwłaszcza 157-164/. Również jednak filozofia Fichtego z pierwszego okresu może być w wyniku jednostronnej interpretacji transformowana w idealizm absolutny, a zatem w system w pełni intelektualistyczny. Fundamentalna idea *Wissenschaftslehre* głosi, że u podstaw poznania leży *ja* jako działanie /czyn/, akt wolności i twórczości /autokreacji/. Zasada tożsamości integrującą wiedzę i uwarunkowaną przez samotożsamość *ja*, posiada zatem - woje uzasadnienie nie w sferze wiedzy lecz poza nią. Wiedza, czy też myślenie, jakby nie były one "czyste", nie mogą same siebie zawiesić w próżni, zarzucawszy w tym celu sznur do nieba - samorodne i autokonkluzywne myślenie - zarówno Hegla jak i Cohena - jest na równi odległe od tego idealistycznego pragmatyzmu, obnażającego nieusuwalny *hiatus* filozofii: "Aby autentyczne życie *ja* stało się możliwe, konieczny jest jeszcze specyficzny impuls ze strony *nie-ja* oddziałujący na *ja*", którego istnieniem uwarunkowane jest również samo istnienie *ja*, czy mówiąc ściślej, jego wprawienie w ruch, w działanie, gdyż "jego istnienie polega właśnie na działaniu". "*Wissenschaftslehre*" jest dlatego realistyczne". "*Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber*

Ioh-philosophie /rozwinętej w *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* oraz w *Grundriss der gesamte Wissenschaftslehre*, 1794, a także w *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 /, a przede wszystkim Hegla, docierającego do najbardziej skrajnych rubieży intelektualizmu. Przełomowe znaczenie Hegla w tym względzie jest rzeczą powszechnie znaną, zaś szczegółowe omówienie jego systemu z tego punktu widzenia wykracza poza ramy niniejszej pracy.

Naukowy racjonalizm, drugi wariant współczesnego intelektualizmu, uzewnętrznia się w naukowym pozytywizmie; jednakże swoje w pełni świadome i krytyczne wyrażenie znajduje przede wszystkim w neokantowskim idealizmie z jego pankategorializmem i parmetodyzmem, we współczesnych teoriach nauki lub w tzw. filozofii naukowej.

*ist das Ich selbst abhängig". /Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794 Werke, t. I, s. 279-280/. "Nie ma śmierci, nie ma martwej materii; wszędzie jest życie, duch, intelekt: królestwo duchów i nic poza tym. I przeciwnie, wszelka wiedza, jeśli tylko jest ona wiedzą, jest bytem". Materia jest bezwyjątkowo duchowa, duch zaś bezwyjątkowo materialny. Nie istnieje materia bez życia i duszy, nie istnieje życie bez materii" /Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, s. 35, 100/. "Die Ichheit ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchans nichts; das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven des Bewusstseins und seines Bewussten als Eins; und Schlehthin nichts weiter ausser dieser Identität" /t. II, s. 362-363/. Prymat życia głoszony jest w *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie 1801. Wissenschaftslehre* jako "myśli o myślach" lub "nauka" przeciwstawia się tutaj realnemu życiu i odrzuca imputowane jej roszczenie do bycia "Lebensweisheit", "Weltweisheit", o co oskarża się inne systemy. W ostatnim okresie filozofowania Fichtego, w "dziełach popularno-filozoficznych", ten filozoficzny pragmatyzm staje się całkowicie wyrazisty. Konstruując swój system Fichte poszedł jednak dalej - w stronę intelektualizmu i idealizmu - i został zrozumiany w tym ostatnim wcieleniu. Co najważniejsze, Fichte ponosi winę za to, że unicestwia naturę przekształcając ją w *nie-ja* i w "Mussere Anstoss" dla *ja*, oddając tym samym całą rzeczywistość życia na łaskę i niełaskę *ja*. W rezultacie to ostatnie zyskuje atrybuty bóstwa; ograniczone, stworzone *ja* przeobraża się w światowe, absolutne JA, dla którego natura jest w rzeczywistości jedynie potwierdzeniem jego samego, *nie-ja*. Filozofia człowiekobóstwa prowadzi do akosmizmu i iluzjonizmu. Za to w drugim okresie idea prymatu wiary nad wiedzą i życia nad świadomością pobrzmiwa o wiele wyraźniej i całkowicie wypiera chorobliwy subiektywizm pierwszego okresu. Takie oto np. stwierdzenie brzmi całkiem po schellingiańsku: "Taki jest prawdziwy sens transcendentnego idealizmu: wszelki byt jest wiedzą. Jądrym *universum* jest nie bezduchowość /*Ungeist*/, nie przeciwieństwo ducha /*Widergeist*/, którego zespolenie z duchem byłoby nie do pojęcia, ale sam duch". /Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, s. 35/.*

⁵Por. charakterystykę heglowskiego panlogizmu i ukazanie jego jednostronności i niedostateczności również jako intelektualizmu /z zastosowaniem innej zresztą terminologii/ u księcia S.N. Trubieckiego, w jego *Osnowaniach idealizmu /Sobr. socz., t. II, s. 180-196/*.

Charakterystyka ta właściwa jest w większym lub mniejszym stopniu całemu neokantyzmowi z jego najbardziej wpływowymi odgałęzieniami. Najpełniejszy jednak i najbardziej radykalny wyraz znalazła w teoriach tzw. "szkoły marburskiej" na czele z Cohenem, owym "Heglem naukowego racjonalizmu"⁶. Tutaj filozofia zdecydowanie i otwarcie "orientuje się" na naukę, zwłaszcza na matematykę, zaś pojęcia nauk szczegółowych z ich abstrakcyjnymi kategoriami zyskują status wyższej, jedynie autentycznej, na wskroś racjonalnej rzeczywistości, zrodzonej z meonicznej nicości przez naukowy rozum lub myślenie. Nauka jest *ontos* on rzeczywistości, zaś filozofia, jako system kategorii, jako samoświadomość naukowego rozumu jest *ontos* on nauki. Wszelka rzeczywistość alogiczna zostaje wyeliminowana, to zaś, co irracjonalne, dopuszczane jest wyłącznie jako możliwość problemów, jako "*ewige Aufgabe*", a zatem i ono zostaje tutaj wprężnięte w system kategorii i w ten sposób zracjonalizowane.

Rzeczywistym protoplastą nowożytnej filozofii intelektualizmu jest bez wątpienia Kant. Z Kantem wiąże się genetycznie oba jej nurty: panlogizm i pankategoriizm, heglizm i filozofia Cohena. Swe teorie wiązali z nim jednak również inni myśliciele, tacy jak Schopenhauer, Schelling, Fichte z drugiego okresu - już samo to dowodzi, że dzieła Kanta tają w sobie rozliczne możliwości interpretacji, a jednocześnie same w sobie nie są w dostatecznym stopniu dookreślone /głównie w wyniku niejasności poglądów filozofa na rolę *Empfindung* w teorii poznania oraz dwuznaczność koncepcji *Ding an sich* w metafizyce/.

Przeciwstawmy biegom intelektualizmu, jednocześnie zaś jego naturalnym płodem jest współczesny antyintelektualizm, który, będąc reakcją na intelektualizm, już choćby z tego powodu nie może być uważany za jego przezwyciężenie. Cechą wyróżniającą ten kierunek jest sceptycyzm co do samoistości pierwiastka logicznego. Wynika on ze skłonności do traktowania rozumu wyłącznie jako narzędzia życia, kierującego się ślepy, alogiczny, a niekiedy nawet antylogiczny instynkt. Rozumowi przypisuje się tu jedynie znaczenie instrumentu, którego cała wartość zawiera się w jego użyteczności. Odbiera się mu więc, jako pierwiastkowi logicznemu, nie tylko przypisywany mu przez intelektualizm autonomiczną suwerenność samostwarzającego się myślenia, ale traktuje się go także jako produkt, jako środek. *Historię* rozumu w jego samoświadomości i automanifestacji /*samorasakrytji*/ usiłowali wprawdzie zrozumieć i Fichte, i Schelling, a także Hegel, dla nich jednak zadanie to dotyczyło je-

⁶ "Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst... Das reine Denken in sich selbst und ausschliesslich muss die Lehre vom Denken, die Lehre von der Erkenntnis werden. Als solche Lehre vom Denken, welche an sich Lehre von der Erkenntnis ist, suchen wir die Logik aufzubauen" Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, s. 12/. "Das Denken des Logik ist das Denken der Wissenschaft... Die Frage des Zusammenhangs der Wissenschaften ist die Frage des Zusammenhangs ihrer Methoden" /ibid., s. 17; podkreślenie autora/. Ów program "naukowej filozofii" w duchu radykalnego idealizmu Cohen rozwija również w swoich wcześniejszych pracach, zwłaszcza zaś zob. *Kants Theorie der Erfahrung*, II wyd., oraz *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, 1883. Por. wyrażiste sformułowanie idei "szkoły marburskiej" w: P. Natrop, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911. Warto zestawić z tym ogólny punkt widzenia Hegla w takiej postaci, w jakiej został on sformułowany we wstępie do *Phänomenologie des Geistes*, zabarwiony ostrą polemiką z Schellingiem. Czytamy tutaj: "Die wahre Gestalt, in welcher Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, - dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur... Die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaftlichkeit gesetzt wird..." /Hegel's Werke, t. II, s. 6/. Zbliżenie heglizmu z filozofia Cohena /z innego jednak punktu widzenia/ pokazał B.W. Jakowienko w artykule o Cohenie w piśmie "Logos" nr 1.

dynie ewolucji rozumu, a nie jego genezy i nie miało nic wspólnego z aktualnym dążeniem antyintelektualizmu do wyjaśnienia zagadki pochodzenia rozumu, a to dlatego, że nie obejmowało w ogóle zagadnienia pierwotnego stanu rozumu i jego praw; wręcz przeciwnie - z góry je zakładało. Antyintelektualizm natomiast wychodzi od milczącego lub też wyrażanego wprost, choć nie zawsze do końca uświadomionego założenia, że rozum powstał w czasie, a co za tym idzie, że mógł istnieć taki okres, w którym rozum jeszcze nie istniał. Można tu pójść jeszcze dalej i przyznać, że rozum mógłby w ogóle nie istnieć, zaś życie mogłoby pozostać ślepe i instynktowne. Konkluzji takiej nie odnajdziemy jednak nawet u Schopenhauera, owego filozofa ślepej woli, który zbliża się do antyintelektualizmu najbardziej; i u niego bowiem rozum powstaje nieuchronnie wraz z początkiem procesu światowego - świat jako wola jest w sposób konieczny również wyobrażeniem. Sprowadzenie rozumu do ewolucyjnej przypadkowości /oczywiście nie w znaczeniu empirycznej bezprzyczynowości, lecz w sensie nieistnienia w odniesieniu do niego idealnej konieczności/, ów irracjonalizm łączący się z instrumentalizmem niewątpliwie degraduje rozum i stawia pod znakiem zapytania samą możliwość poznania, zwłaszcza poznania samego siebie. Cierpi przy tym na samodestrukcyjny i samounicestwiający się sceptycyzm - los każdego radykalnego sceptycyzmu występującego z jakimikolwiek bądź twierdzeniami o charakterze pozytywnym. Pod sztandarem antyintelektualizmu skupiają się dzisiaj myśliciele bardzo różni, o różnym stopniu filozoficznej świadomości i kierujący się różnymi filozoficznymi motywami: darwiniści w gnosceologii - można tutaj wymienić z jednej strony Feuerbacha, Nietzschego i Simmla, z drugiej zaś ekonomicznych materialistów ogólnofilozoficznych /hylozoistów typu Haackla/; następnie Bergson i jego kontynuatorzy, na pierwszy plan wysuwający znaczenie instynktu, na koniec wreszcie - współcześni pragmatyci. Sztandar ten dla jedrych jest symbolem sprzeciwu wobec Kanta i neokantyzmu oraz przedarcia się ku metafizyce i religii /Bergson i niektórzy pragmatyci/, dla innych zaś - "przed-kantystów po Kancie" - przeciwnie, jest on sposobem na odcięcie się od wszelkiej metafizyki i religii, samoutwierdzenie się w zoologicznym mianie człoko-kształtnej małpy, a przy okazji również na zaanektowanie dla siebie tronu nadczłowieka. Rozum nie może jednak zostać wyklęty przez tenże rozum; *la raison toujours finira par la raison*. Podstawowym i nieusuwalnym brakiem antyintelektualizmu pretendującego jednocześnie do miana filozofii, a więc systemu logicznego, jest nie-
możność wytlumaczenia w oparciu o samego siebie swych własnych możliwości i swych własnych roszczeń. Nieuchronnie powtarza się tutaj klasyczny przypadek wewnętrznie sprzecznego zdania, zamykającego się w logicznym kręgu: pewien kreteńczyk stwierdził, że wszyscy kreteńczycy są kłamcami, z czego wynika, że on sam jako kreteńczyk jest również łgarzem i jego własne stwierdzenie stoi w sprzeczności z prawdą; tu jednak okazuje się, że powiedział prawdę i rzeczywiście kreteńczycy są kłamcami, lecz wówczas i on jest łgarzem itd., itd. Antyintelektualizm słusznie podkreśla z całym przekonaniem ograniczoność intelektualistycznego racjonalizmu. Życie jest bardziej rozległe i głębsze niż racjonalna świadomość, zaś ona sama również posiada swą "historię", gdyż pod nią i za nią kryją się sublimatywne, podświadome lub przedświadome sfery. Jakkolwiek "ja" dzienne, rozumowo-dyskursywne, jest najbardziej wyrazistym przejawem życia, to wyrasta ono przecież z głębi, a jego korzenie pograżone są w mroku "ja" nocnego, uspięnego; osobowość w ogóle jest nieporównanie głębsza i rozleglejsza niż jej świadomość w każdym dowolnym momencie. Życie w przyrodzie nie od razu osiada świadomość, lecz zdąża ku niej długą drogą. Prawdę tę, wcześniej od wszelkiego darwinizmu i ewolucjonizmu, ze szczególną mocą odczuwał historyk rozumu - Schelling. Jeśli ograniczymy się wyłącznie do korektury zafascyzowań racjonalizmu, to nie otrzymamy jeszcze w ten sposób antyintelektualizmu, którego istota polega wszak na zerwaniu obligatoryjnej, pierwotnej i idealnej więzi logicznego i alogicznego, i który pograża w ten sposób pochodnię rozumu w ciemnym żywiole alogicznego. W rzeczywistości wydaje tym samym wyrok na siebie samego jako teorię filozoficzną. Cenne jest w nim jedynie jego wewnętrzne nastawienie, bunt przeciwko martwemu racjonalizmowi - "samym buntem jednakże żyć niepodobna" /Dostojewski/ - również w filozofii, gdyż i tutaj owa buntowniczość jest taką samą niewolą, wyrwocną tylko na opak; duchową niewolą w okowach racjonalizmu, nie zaś jego przezwyciężeniem.

Życie jest zatem konkretną, nierozdzielalną jednością logicznego i alogicznego i tylko takie założenie pozwala zrozumieć fenomen wiedzy - zarówno filozofii, jak i

nauki; tę samą żywą syntezę logicznego i alogicznego odnajdujemy nawet w naszej samoświadomości. Życie nie jest antylogiczne, nie jest obce logosowi; logos jest związkiem rzeczy posiadającym nieuchronnie znaczenie transsubiektywne¹ lub obiektywne - oto aksjomat nieustannie zakładany w naszym myśleniu i leżący u podstaw naszej logicznej samoświadomości. Równocześnie jednak myśl jest w sposób konieczny powiązana z pierwiastkiem alogicznym, wiać od reagowuje na jego istnienie /podobnie jak ja w systemie Pichtego wymaga dla swego ujawnienia bezustannych impulsów ze strony nie-ja/, posiada swój substrat poza sobą samą; innymi słowy, myśl nie ogarnia życia, myślenie zaś nie jest jeszcze bytem, choć wszystko, co istnieje może być myślane. Możliwość myślenia wszystkiego, co istnieje, przy równoczesnej jego inności wobec myśli, jego alogiczności, jest charakterystyczna dla ogólnej relacji pomiędzy myśleniem /zarówno naukowym, jak i filozoficznym/ a jego obiektem. Cała rzeczywistość życia jest idealno-realna we wszystkich swoich niuansach; jest alogiczno-logiczna. Synteza taka jest rzecz jasna sama w sobie czymś ponadlogicznym, czymś "nie-do-po-myślenia"; ściągą, którą napotyka myśl logiczna, odnajdując w niej swoją granicę. W każdym akcie myśli urzeczywistnia się owa żywa i tajemnicza synteza dwóch inności, lecz wcale niesprzecznych wzajemnie pierwiastków: logicznego i alogicznego.

Myślenie logiczne, oderwane od konkretnej jedności logicznego i alogicznego, opiera się na możliwości refleksji, reprodukcji rzeczywistości jako idealnego ciągu lub ściślejsz, idealnych ciągów pojęć logicznych, symboli lub schematów konkretnych życiowych jedności. Takie konstruowanie idealnych ciągów oparte na abstrahowaniu pierwiastka logicznego i symbolizowaniu konkretnej, ponadlogicznej rzeczywistości za pomocą pojęć, ów symbolizm logiki czy też "algebra myślenia" /wg formuły Couturata/ sama w sobie nie wykracza poza granice życia i dlatego także jest konkretnym, życiowym aktem, z którego żadną gnoseologiczną dezyfekcją nie da się usunąć zapachu życia, posmaku "psychologizmu" /tzw. "czystość", tak podążająca dzisiejszych gnoseologów, wrogosć wobec wszelkiego psychologizmu, a co za tym idzie, wyobcowanie z życia, które jest ponadlogiczne i nie wyczerpuje się w logicznym dyskursie, jest, rzecz jasna, nieosiągalna i samo dążenie do niej rodzi chorobliwy intelektualizm, stawiający znak równości pomiędzy myśleniem i bytem/. Jednakże w odniesieniu do konkretnej idealno-realnej rzeczywistości, owo idealne, wyłączenie logiczne jej odzwierciedlenie, stanowi jak gdyby wydestylowanie samego tylko pierwiastka logicznego, życie zaś rozpatrywane wyłącznie w jego świetle, w świecie logicznej abstrakcji, zostaje jakoby wyczerpane w myśleniu do dna; z tego umownego i ograniczonego punktu widzenia myślenie faktycznie równa się bytowi. Obok świata konkretnego wyrasta świat abstrakcyjny, logicznie przejrzysty; na mrocznym i nieprzeniknionym fundamencie wznosi się jasna budowla. Ta samoświadomość logosu jako pierwiastka bytu jest ujawnieniem jego idealnej mocy i blasku.

Rzeczywistość idealna stworzona przez myślenie logiczne jest na wskroś logiczna i racjonalna, nie powinna zawierać mrocznych i nieoświetlonych kątów i zakamarków, winna być całkowicie dostępna dla logicznej krytyki i podlegać "krytycznej samosprawdzawczości". Wszystko jest w niej spójne i ciągłe /*Continuität* to fundamentalna zasada myślenia, jak twierdził z całym przekonaniem Cohen/ i nie powinno być tutaj miejsca na rozpadliny /*hiatus*/ i uskoki. Tak oto jawi się natura myśli, odsłaniana w oparciu o analizę jej działania w idealnej postaci, w nauce logiki i w analizie poznania - gnoseologii. Myśl jest autonomiczna w swym rozwoju, w swej dialektyce, w swych zadaniach i problemach; spaja ją system kategorii w sposób konieczny ze sobą powiązanych - częściową rację trzeba tu przyznać nawet panteologiczizmowi, którego zafaiszowanie rodzi się dopiero wówczas, kiedy nadaje on swym gnoseologicznym twierdzeniom znaczenie ontologiczne, i, co za tym idzie, interpretuje je w kategoriach intelektualistycznej metafizyki. Nie wolno jednak nigdy zapominać, że myślenie ufundowane na oderwaniu od życia jest płodem refleksyjnej /*reflektirujesz*-czej/ działalności rozumu, autorefleksja życia. Myślenie operuje sądami i pojęciami, stanowiącymi jak gdyby skupienia myśli, jej zagęszczające się kryształy, które

¹ Korzystam tutaj z terminu Johanna Volkelta /*Erfahrung und Denken*, 1886/.

później podstawia się w miejsce całościowego, ponadlogicznego życia. Te logiczne symbole i symbole symboli, pojęcia i kategorie, są filarami, na których wspierają się wszystkie, ażurowe mosty myśli naukowej i filozoficznej i o które zaczepia się idealistyczna fatamorgana. Nawet jednak i one nie są zawieszane w próżni, gdyż swymi podstawami wrastają w ziemię. Pojęcia pozostają mimo wszystko schematami lub symbolami życiowej rzeczywistości. Są dane przez nią, w nich zaś zadane są problemy dla myśli. We współczesnym intelektualizmie przyzwyczajono się już całkiem do operowania pojęciem tego, co *zadane* /*zadannosti*/, które nierzadko zupełnie zastępuje tu pojęcie tego, co *dane/dannosti*/. Tymczasem, coś może być *zadane* wyłącznie przez to, co wcześniej lub równocześnie jest *dane*; nie można wyłącznie *zadawać* niczego w ogóle nie *dając*, podobnie jak nie można rozwiązać równania złożonego z samych niewiadomych.

To, co *dane/dannosti*, służące jako punkt wyjścia dla takiej czy innej konstrukcji myślowej, w swojej bezpośredniości nie dopuszcza dowodzenia, odznacza się bowiem apodyktyczną samowiarogodnością i swoistą przymusowością w stosunku do myśli; winno być zatem przyjęte jako faktyczny, sam w sobie oczywisty aksjomat, poświadczony przez samo życie. Oczywiście sam akt refleksji, skupienie uwagi na tym lub innym zjawisku jest kwestią wolności /jak to głęboko daje się odczuć w filozofii Nietzschego/ i twórczości życia. To swobodne skupienie uwagi na dowolnym punkcie czy "fakcie" życia jest właśnie tym, co określamy *zorientowaniem* na nie. Przykładowo, tzw. "filozofia naukowa" jest w rzeczywistości filozofią nauki "zorientowaną" na fakt poznania naukowego /co z całą wyrazistością ujawnia się w systemie Cohena/; w tym samym znaczeniu "gnoseologia" jest filozofią myślenia i poznania. Filozofia ogólna /metafizyka bytu/ ma przed sobą istnienie /życie/ jako jedność w jego najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych określeniach, w jego uniwersalnej spójności i uwarunkowaniu /Plotyn, Hegel/. Można oczywiście uważać za filozofię tylko ten ostatni rodzaj filozofowania, usuwając tym samym poza jej granice wszystkie pozostałe, bardziej szczegółowe tematy lub motywy systemów filozoficznych. Rozróżnienie takie miałoby jednak charakter czysto terminologiczny. W swoim rdzeniu filozofia pozostaje bowiem wielomotywowa, obejmuje różne tematy i orientacje; wychodząc od niego, można przemierzyć myślą bardziej lub mniej rozległy obszar problemowy, by znów na koniec powrócić do punktu wyjścia. Świadectwa życia /*pokazania życia*/ są ostatecznie właśnie owym *Empfindung*, które nieusuwalnym balastem zalega na dnie kantowskiego *Erfahrung*; jest to ów zewnętrzny impuls /*Äussere Anstoss*/, z którym nie zdołał sobie poradzić również idealistyczny system Fichtego. Jest to ów "innobyty ducha", którego istnienie zmuszono być uwzględnić w swoim systemie także Hegel. To, w końcu, owo *my on /a nie ouk on/*, które bynajmniej nie jest nicością, a jedynie nieokreślonością, w teorii *reiner Ursprung* Cohena. Życie wdziera się swymi impulsami w sferę logicznego, staje się immanentne wobec poznające świadomości, pozostając równocześnie transcendentne wobec niej w swej konkretnej, ponadlogicznej jedności. Jest to owa *Ding an sich*, która jako uniwersalna praosnowa myśli i wiedzy, choć transcendentna wobec niej, przenika również w obręb zatrzaśniętych naглуcho systemów idealistycznych. Życie nie jest transcendentne wobec żywej istoty w jej całościowym doświadczeniu życiowym, jest natomiast transcendentne dla niej jako istoty poznającej, refleksyjnej, myślącej. To właśnie życie jest *Ding an sich* w swej bezpośredniej mistycznej głębi przeżywania; "zjawisko" zaś jest tym, czym wynurza się ono na powierzchnię myślenia i wiedzy; niczym nad bezdenną głębiną pojawiają się na jego powierzchni zmarszczki, piana i różnorakie refleksy.

Idea konkretnej syntezy alogicznego i logicznego w ponadlogicznej jedności jest głęboko zakorzeniona w chrześcijańskiej nauce o trójjedyności i o stworzeniu świata mocą Słowa z "ziemi bezładnej i pustej". W filozofii nowożytnej idea ta rozwijana była w różnorodnych wariantach w takich systemach filozoficznych, jak filozofia Schellinga, zwłaszcza z ostatniego okresu, Schopenhauera i Hartmanna /występującego ze szczególną mocą w jej obronie zarówno wobec heglizmu, jak i materializmu/, W. Sołowjowa i S.N. Trubieckiego⁸. Jak widać, do zbliżonych rozwiązań

⁸ W.S. Sołowjow w pierwszej swej gnoseologii, książkę S.N. Trubiecki w różnych swych dziełach; w sposób najbardziej systematyczny w *Osnowaniach idealizmu /Sobr. socz. t. II/*.

problemu natury myśli dochodzili z różnych pozycji różni myśliciele.

Przełożył: Marek Burski

NOTA OD REDAKCJI

Rozdział z książki S. Bułgakowa pt. *filosofija choziajstwa*, Moskwa 1912.

SEMEN FRANK

HEREZJA UTOPIZMU

Zgodnie ze znany starożytnym przekonaniem, wszelka ludzka duma albo wyniosłość (*hybris*), wszelka zuchwała samowola, na mocy której człowiek narusza naturalny porządek rzeczy i pretenduje do miejsca i znaczenia, które mu nie przysługują - z wyroku losu podlega karze. Kara wynika tu immanentnie z samej istoty przestępczej intencji. Albowiem przy całej naturalności ludzkich dążeń do szczęścia, wolności, potęgi - kiedy dążenia te przekraczają tylko określone granice i uciekają w bezgraniczność, przestają się liczyć z przedustanowioną bosko-kosmicznymi prawami ograniczonością ludzkich możliwości - już same są szaleństwem, ogarniającym człowieka i wiodącym go nieuchronnie do zguby.

To starożytne przekonanie pochodzi ze skarbnicy wielkich, wiecznych prawd, przekazanych ludzkości przez grecką myśl religijno-moralną. Potwierdza je także zwykłe codzienne doświadczenie, z łatwością też znajduje ono uzasadnienie w chrześcijańskim światopoglądzie religijnym. Przeżyta przez nas wojna światowa, ze wszystkimi jej przechodzącymi ludzką wyobraźnię zbrodniami i cierpieniami, jest z uwagi na cały bieg jej wydarzeń klasycznym wzorcem tragedii, opartym na tym starożytnym odwiecznym motywie. Tragedia ta rozegrała się - albo raczej rozgrywa się do dziś, jako że jej ostatni akt czy epilog nie dobiegł jeszcze końca - w niespotykane wielkiej, rzeczywiste światowej skali. Jeśli jej inicjatorzy i protagoniści, to nieliczni szaleńcy i zbrodniarze, to jej uczestnicy i ofiary liczą się już na miliony, a wstrząs, który wywołała, ogarnął niemal całą ludzkość.

Jakkolwiek pouczająca byłaby ta tragedia powszechna, jej sens jest tak prosty i oczywisty, że odkrycie go nie wymaga specjalnie skomplikowanej analizy. Demonizm bezgranicznej żądzy władzy, nie liczącej się w swych celach i środkach z najelementarniejszymi prawami moralnymi, ujawnił się jako szaleństwo zgubne dla samych zbrodniarzy w takim samym stopniu, jak i dla ich ofiar.

To, że zła i zbrodnicza wola jest, przynajmniej po przekroczeniu określonych granic, wolą szaleńczą i dlatego właśnie zgubną - jest rzeczą w pewnym sensie zrozumiałą samo przez się. Głębsza i trudniejsza problematyka kryje się w innym, pokrewnym temacie, który nie wyraził się w sposób otwarty we wskazanej starożytnej idei. Chodzi o to, że również dobra w swych podstaw wola, kierująca się nie osobistą korzyścią albo żądzą, lecz moralnym motywem miłości do ludzi, dążeniem wybaczenia ich od cierpień i kłamstwa i potwierdzenia sprawiedliwego porządku życia - może, łącząc się z bezgranicznością i zuchwałą samowolą, okazać się wolą szaleńczą i w swoim szaleństwie zwyrodnąć w wolę zbrodniczą i zgubną. Mamy na uwadze to ukierunkowanie myśli i woli, które można nazwać "utopizmem". Pod tym ogólnym terminem rozumiemy nie abstrakcyjne marzenie o urzeczywistnieniu doskonałego życia na ziemi, wolnego od zła i cierpienia, ale bardziej specyficzne nastawienie, zgodnie z którym doskonałość życia może i dlatego powinna być jak gdyby automatycznie zagwarantowana przez jakiś porządek społeczny albo zorganizowany ustrój. Pod tym względem

utopizm jest typową formą herezji w ścisłym i prawowitym sensie tego pojęcia - właśnie takiego wypaczenia prawdy religijnej, które wprowadza człowieka na fałszywą i dlatego zgubną drogę. Cel, który tu się stawia, jest niemożliwy do realizacji nie z tego prostego powodu, że żaden ideał jest nierealizowalny w swej absolutnej pełni i czystości, ale z tego względu, że zawiera w sobie, jak postaramy się niżej wykazać, wewnętrzną sprzeczność. Dopóki ten cel pozostaje tylko marzeniem - jak w "utopiach" Platona, Campanelli i Tomasza Morusa - jego wewnętrzna antynomiczność, a co za tym idzie, fałszywość i zgubność samego dążenia doń, są głęboko ukryte. Ujawniają się one dopiero w praktyce, kiedy ów ideał opanowuje wolę, tzn. dochodzi do próby urzeczywistnienia go zgodnie z samą jego istotą, właśnie za pomocą zewnętrznie organizujących środków, tzn. poprzez oparte na przemocy kierowanie ludzkim postępowaniem; i właśnie wówczas wychodzi na jaw moralne szaleństwo, tzn. występnosć samej wiodącej woli, kierującej się pierwotnie dobrą intencją.

Herezja utopizmu narodziła się początkowo, przynajmniej na szeroką skalę, właśnie w postaci praktycznego ruchu politycznego - pod wpływem i w takich świadkach niemieckiej reformacji, jak wojna chłopstwa, ruch Tomasza Müntzera i anabaptyzm, które były próbami urzeczywistnienia przemocy w społeczeństwie ewangelicznej doskonałości. W sekularyzowanej formie herezja ta ucieleśniła się najpierw w jakobinizm, a następnie - w rewolucyjnym socjalizmie, który w dzisiejszych czasach, pod postacią rosyjskiego bolszewizmu, zawiądł życiem wielomilionowego narodu i w ten sposób otrzymał nieodparcie przekorywające potwierdzenie empiryczne.

Zanim przystąpimy do teoretycznej analizy herezji utopizmu i wskażemy ogólne źródła jego błędów, odnotujmy prosty bezsporny fakt historyczny. Utopizm nie tylko nigdy nie osiągnął w praktyce postawionego sobie celu, tzn. nie udało mu się zaprowadzić porządku gwarantującego moralną doskonałość życia, ale na drodze autorealizacji zawsze doprowadzał do wprost przeciwnych rezultatów: zamiast poszukiwanego królestwa dobra i prawdy wprowadzał rządy fałszu, przemocy i zła; zamiast oczekiwanego wywabienia ludzkiego życia od cierpienia doprowadzał do ich bezgranicznego spogęgowania. Można powiedzieć, że żadni zbrodniarze i przestępcy nie przysporzyli światu tyle zła, nie przelali tyle ludzkiej krwi, jak ludzie, którzy chcieli być zbawicielami ludzkości. Niestety, jedynym wyjątkiem w tym ogólnym obrazie jest zło, które w dzisiejszych czasach stanowi dzieło demonizmu socjalizmu narodowego i fałszyzmu; nie należy jednak przy tym zapominać, że i ten demonizm mógł pociągnąć masy i nabrać takiego olbrzymiego rozmachu tylko dlatego, że jego pierwotnie zła wola także przybrała maskę mesjanistycznego ruchu zbawienia świata /już to od komunizmu, już to od "judeoplutokratycznej" zgnilizmy moralnej/.

Lecz i tego mało. Najbardziej uderzające i paradoksalne w fenomenie utopizmu jest to, że nie tylko faktycznie, wbrew pierwotnej intencji, zawsze prowadził do zła, a nie do dobra, niszczył życie, a nie ocalał, lecz że na tej drodze sami zbawiciele ludzkości i pełni poświęcenia kapłani dobra przeobrażali się w jakiś niepojęty i nieoczekiwany sposób w pozbawionych sumienia zbrodniarzy i żądných krwi tyranów. Początek ruchowi utopistycznemu zawsze dają ludzie pełni poświęcenia, pałający miłością do ludzi, gotowi oddać własne życie za dobro bliźnich; tacy ludzie nie tylko wydają się świętymi, ale w pewnym sensie rzeczywiście przynależą, choć w jakiejś wypaczonej formie, do sfery świętości. Jednakże stopniowo i właśnie w miarę zbliżania się do praktycznej realizacji swojego wielkiego celu albo sami przeobrażają się w ludzi owładniętych diabelską siłą zła, albo ustępują swoje miejsce zbrodniarzom i zdeprawowanym despotom, którzy stają się ich naturalnymi spadkobiercami. Taki jest paradoksalny przebieg wszystkich rewolucji, które kierują się utopistyczną intencją zaprowadzenia absolutnie doskonałego porządku życia. Pośrodku tej drogi od świętości do sadyzmu stoi, ucieleśniając w sobie jak gdyby całą diabelską paradoksalność tej moralnej dialektyki, straszny, zagadkowy typ ascetycznego i cnotliwego w życiu prywatnym krwiopijcy, w rodzaju Robespierre'a i Dzierżyńskiego.

W historii myśli rosyjskiej istnieje jeden niezwykle ciekawy przykład tej dialektyki, tak jak realizuje się ona w planie rozwoju czystej idei, bez jakiegokolwiek wpływu konkretnego życia w wymiarze jej praktycznej realizacji; i właśnie dlatego ów przykład jest szczególnie pouczający. Mamy na myśli ideowy rozwój Biełlińskiego od momentu, kiedy zerwawszy z heglizmem, owładnięty został patosem smutku

z powodu doczesnej niesprawiedliwości i dążenia do moralnego uzdrowienia życia społecznego. W słynnym liście, w którym ogłasza zerwanie z heglizmem, Bieliński stwierdza, że "los podmiotu, los jednostki jest ważniejszy od losu całego świata... /tj. *Allgemeinheit Hegla*/"; pisze, że nie zadowolili go żadna harmonia powszechna, jeśli nie może dzielić jej z każdym z jego "braci krwi"; że nawet osiągnąwszy "najwyższy szczebel drabiny rozwoju" domaga się zdania mu sprawy "ze wszystkich ofiar warunków życia i historii", inaczej sam rzuca się głową w dół z owego "najwyższego szczebla".¹ Cały wyrażony tutaj namętny upór woli moralnej skierowany jest ku dobremu jednostki, ku konkretnym potrzebom żywych ludzi; w obliczu absolutnej wartości każdej ludzkości, przyszłego urzeczywistnienia powszechnych wartości życia. Dostojewski wyrażał to w słynnej formule, włożonej w usta Iwana Karamazowa: "wyższa harmonia nie jest warta łyzy choćby tylko jednego zamęczonego dziecka." Właśnie na tej drodze troski o dobro każdej ludzkiej jednostki Bieliński staje się namętym stronnikiem socjalizmu. I oto, owa fascynacja programem socjalistycznego zorganizowania życia tak bezgranicznie opętuje duszę Bielińskiego, że natychmiast doprowadza go do okrutnej formuły, która całkowicie niewyściskując ideę tego nastawienia moralnego: "Jeśli dla ugruntowania socjalności /tzn. socjalizmu/ potrzeba tysiąca głów - to domagam się tego tysiąca głów." I Hercen opowiada, jak Bieliński, z palającymi fanatyzmem oczami, głosił konieczność gilotyny. W taki oto sposób, z namętnej miłości do żywych ludzi i ich konkretnego losu rodzi się bezwzględne okrucieństwo do nich, jeśli stają się oni przeszkodą w realizacji porządku, który powinien zapewnić ich dobro. Ów, w pewnym sensie i psychologicznie naturalny, i logicznie konsekwentny, rozwój idei doprowadza oto do drastycznej sprzeczności moralnej; i tutaj, w warunkach niemal laboratoryjnych, odsłania się w idealno-czystej postaci proces, który już na naszych oczach przeobraził pełnych ofiarności i miłości do ludu działaczy w oprawców-czekistów; fakt, że w trakcie konkretnego urzeczywistniania tej dyalektyki idei "tysiąc głów" rozrasta się do niezliczonej ilości ofiar, do setek tysięcy albo milionów głów - nie stanowi już żadnej zasadniczej różnicy.

Łatwo opędzić się od tego strasznego paradoksu niewybrednym argumentem, jakoby fanatyczna żądza zdolna była moralnie oślepić, odurzać okrucieństwem najczystsze i najszlachetniejsze motywacje. Argument ten, całkowicie śluszny w sensie faktycznym, jest tylko mętną formułą werbalną, która niczego w istocie nie wyjaśnia. Myśl etyczna wymaga jasnej analizy samej obiektywnej dyalektyki idei, prowadzącej do takiej straszelivej sprzeczności. Dyalektyka ta opiera się najwidoczniej na pewnych założeniach, których fałszywość jest źródłem niepoprawności całego wywodu.

Pierwsze, najbliższe wyjaśnienie pomyłki utopizmu polega na tym, że jest on próbą "zbawienia" świata, tzn. usunięcia zeń zła i fałszu i ugruntowania niepodzielnego królestwa dobra za pomocą reformy porządku albo ustroju życia. Porządek jest całokształtem stosunków między ludźmi, zabezpieczonych przez prawo, tzn. przez przymusowe ogólne normy. Lecz owa próba stoi w sprzeczności z samą istotą prawa. W przypadku walki ze złem, której celem jest moralne udoskonalenie życia, trzeba wyraźnie rozróżnić dwa całkowicie odmienne zadania: zadanie zewnętrznego odepchnięcia zła, obrony życia przed jego złąbrzym oddziaływaniem oraz zadanie gruntownego wykorzenienia albo przezwyciężenia zła, zbiegające się z zadaniem organicznego pielęgnowania sił dobra. Dobro i zło są z istoty siłami porządku duchowego, zatem i pielęgnowanie dobra, i gruntowne wykorzenienie zła możliwe są tylko w porządku duchowego oddziaływania od wewnątrz na ludzką wolę albo na duchową strukturę jednostki, tzn. w porządku duchowego wychowywania, które dokonuje się wyjącznie w żywiole wolności i jest w ostatecznym rezultacie swobodnym samowychowaniem - swobodnym przyjęciem i wprowadzeniem do duszy zbawiennych sił, pod działaniem których zło rozprasza się jakby samo z siebie, znika, jak ciemność rozpromieniona światłem. Na ochrót, żaden przymus, żadne prawo, które jest zawsze nakazem albo zakazem, żadne, nawet najsurowsze kary nie mogą ani gruntownie zniszczyć atomu zła, ani gruntownie spotęgować atomu dobra.

¹ Zob. List do W. Botkina, 1.03.1841, w: W. Bieliński - *Pisma filozoficzne*, t. I, W-wa 1956, s. 304-305.

W tym sensie całkowicie słuszna jest tołstojowska krytyka państwa i w ogóle walki ze złem za pomocą zewnętrznej siły. Nie wynika z tego jednak wcale tołstojowska konkluzja o zbędności i szkodliwości walki ze złem na gruncie państwa i prawa: albowiem, nie unicestwiają istoty zła, prawo, porządek prawny, oddziaływający - jak wspomnieliśmy - poprzez przymus, po prostu okiełznuje je, chroni przed nim życie - co jest, rzecz jasna, zadaniem koniecznym i dobroczynnym. Wprawdzie poskromienie gwałciiciela i zbrodniarza, ukrócenie jego złej działalności, jest czymś zupełnie innym niż uczynienie go dobrym i wybawienie go od zła, niemniej jednak kryje się w tym rozumna i sprawiedliwa funkcja ochraniająca życie przed szkodliwymi skutkami zła. Wbrew tołstojizmowi i wszelkiemu anarchizmowi religijnemu albo politycznemu indyferentyzmowi dobroczynność rozumnego i sprawiedliwego porządku, chroniącego w przymusowy sposób życie przed złem i fałszem, jest oczywistą prawdą, której nie potrzeba udowadniać.

Analizując cel utopizmu, nie wolno jednak tracić z oczu odwrotnego, dopiero co wspomnianego aspektu sprawy. Granice dobroczynności jakiegokolwiek porządku społecznego są granicami dobroczynności przymusu. Nigdy nie należy zapominać o tym prostym fakcie, że najbardziej sprawiedliwe i wzniosłe w swych intencjach reformy społeczne i polityczne wprowadzane są w konkretnych okolicznościach przez przedstawicieli władzy wykonawczej, tzn. w ostatecznym rozrachunku przez policję. Zadanie policji zaś polega - wedle celnej formuły bohatera Gleba Uspieńskiego - na tym, aby "wlec i nie popuszczać" - zadanie, jak wykazaliśmy, niezbędne dla życia i w określonych granicach wymagane przez świadomość moralną, ale w oczywisty sposób niezdolne do "zbawienia świata", tzn. ugruntowania w nim doskonałości moralnej albo pełni szczęścia. Wynika stąd, że liczący na urzeczywistnienie pełni szczęścia za pośrednictwem porządku społecznego utopizm, niesie w sobie immanentną tendencję do despotyzmu - ze wszystkim, co złe i zgubne w despotyzmie. Jest to podstawowa - zarówno moralna, jak i społeczna - obiekta przeciwko integralnemu socjalizmowi. O ile pod pojęciem socjalizmu rozumie się tylko ogólną ideę konieczności i moralnej obowiązowości państwowych środków przymusu stosowanych przeciwko eksploatacji biednych przez bogatych, słabych przez silnych, czy też w ogóle przeciwko szkodom wyrządzanym przez "anarchię" gospodarczą, które wynikają z chaotycznego konfliktu interesów - to jest to idea słuszna i bezsporna. O ile jednak rozumie się pod nim próbę podporządkowania całego życia gospodarczego, wszystkich stosunków społecznych między ludźmi, władzy państwowej - planowego zorganizowania całego życia społeczno-gospodarczego przy użyciu politycznego przymusu, to socjalizm przeobraża się w despotyzm: moralnie odrodzić życie metodami "wlec i nie popuszczać." Traci on przy tym z pola widzenia fakt, że życie nie jest sztuczną, racjonalną konstrukcją, a organiczną twórczość - w tym także i moralna - dokonuje się tylko w żywiole wolności - i że z tego powodu wszelkie tłumienie wolności paraliżuje życie, a tym samym siły dobra, bez oddziaływania których niemożliwe jest żadne udoskonalanie życia. Z tego, co powiedziano, wynika, że nie chodzi tu o jakiś błąd w treści społeczno-politycznego programu integralnego socjalizmu państwowego, ale o ogólną społeczno-filozoficzną - a w ostatecznym rezultacie religijno-filozoficzną - przewinę utopizmu jako takiego, którego jedynie szczegółowym przypadkiem jest utopia socjalistyczna. Wychodząc z całkowicie słusznego założenia, że przy niedoskonałości natury ludzkiej wolność nie tylko nie gwarantuje rozumnego i sprawiedliwego życia, ale, przeciwnie, jest w bardzo znacznym stopniu wolnością zła i nierozumności, utopizm stanowi próbę gruntownego oddalenia tego niebezpieczeństwa za pomocą planowego przymusowego kierowania życiem społecznym przez jedną aktywną, rozumną wolę dobra. W istocie, na tym właśnie polega czysto filozoficzna idea totalitaryzmu /a jeśli pominiąć zbrodnicze i interesowe cele, które faktycznie dołączyły się do niego i współuczestniczyły w nim/, tak jak została ona sformułowana po raz pierwszy w nieśmiertelnej moralno-politycznej utopii Platona².

Lecz w ten sposób, jak wspomnieliśmy, bezgranicznie rozrasta się, rozmaża się jak gdyby i tym samym wypacza normalna funkcja planowego przymusowego normowania

² To, że idea ta leży również u podstaw socjalizmu, widać całkowicie wyraźnie w jego pierwszej historycznej formie - w doktrynie Saint-Simone'a - której podstawowy patos wyrażał się właśnie w demaskowaniu wolności jako żywiołu zła i nierozumności.

życia ludzkiego - funkcja prawa, które może tylko ograniczać samowolę w jej najbardziej szkodliwych dla życia przejawach, ale absolutnie nie jest zdolne usunąć podstawowego prafaktu powszechnej niedoskonałości i grzeszności natury ludzkiej. Wolność jako żywioł irracjonalny, który nieuchronnie zawiera w sobie zło i nierozumność i w pewnym sensie zbiega się z samą istotą życia, okazuje się silniejsza od wielkiej próby zniszczenia jej. Zapędzona do wewnątrz, pozbawiona możliwości otwar tego, bezpośrednio odczuwalnego, swobodnego ujawniania się, znajduje mnóstwo nieoczekiwanych, nieprzewidywanych przez prawo dróg i kanałów dla swego podziemnego jak gityby oddziaływania. Odsłania się to nieuchronnie w dwóch formach. Po pierwsze, próba unicestwienia zła przez przymusowe normowanie życia faktycznie nie osiąga swego celu, jeśli nawet rzeczywiście kieruje się dobrą i rozsądną wolą. Powstaje chorobliwa, zatrująca życie sprzeczność między wyłączenie zewnętrzny układem i uporządkowaniem życia jako jego powierzchowną widzialną powłoką, i jego wewnętrzną chaotycznością i występnością. I z drugiej strony, samych zbawców życia, usiłujących swoją rozsądną i dobrą wolą przezwyciężyć jego złą nierozumność, faktycznie, jako ludzi, charakteryzuje ta sama niedoskonałość natury ludzkiej, którą chcieliby usunąć: złą i nierozumną wolę ludzką ukierunkowuje i okiełznuje nie jakaś wyższa, doskonała instancja, ale - w osobach przywódców - ta sama ludzka wola, pełna zła i nierozumności. Tworzy się zaczerwony błędny krąg. Co więcej: wolność, będąc żywiołem irracjonalnym - żywiołem, dopuszczającym zło i nierozumność - jest zarazem żywiołem narodzin i działania dobra i rozumu, tzn. jedyną możliwością samonaprawy, doskonalenia życia. Przezwyciężenie zła i nierozumności możliwe jest tylko w formie swobodnego samowychowania i samoprzezwyciężenia się człowieka, swobodnego wewnętrznego zwycięstwa w człowieku tego, co wyższe i lepsze nad tym, co niższe i gorsze. Tam, gdzie próba zewnętrznego, przymusowego udoskonalenia życia usuwa tę możliwość, tam faktycznie nie tylko nie osiąga się doskonałości, ale, przeciwnie, irracjonalność i występność, przysługujące człowiekowi, rozwijają pełnym kwiatem.

Herezję utopizmu można więc w przybliżeniu zdefiniować jako wypaczenie chrześcijańskiej idei zbawienia poprzez próbę urzeczywistnienia tego zbawienia za pomocą zniewalającej siły prawa. O ile idea prawa jest przewodnią ideą religii starotestamentowej, herezja utopizmu okazuje się deformacją świadomości chrześcijańskiej w kierunku wyobrażeń starotestamentowych. Co prawda, w samym Starym Testamencie nie rozumie się wcale prawa jako środka zbawienia świata. Jest ono tylko środkiem "zbawienia" człowieka w sensie jego usprawiedliwienia wobec Boga; pod pojęciem prawa rozumie się przy tym, rzecz jasna, nie prawo państwowe, ale prawo jako bezwarunkowy nakaz religijny - to, co teraz /pomijając prawo rytualne/ nazwalibyśmy prawem moralnym. Znała jest krytyka tego rozumienia prawa, przeprowadzona przez apostoła Pawła - krytyka, która po raz pierwszy jasno oświeciła chrześcijańską ideę zbawienia: prawo, będąc korekcją grzechu, nie może go gruntownie przezwyciężyć i doprowadzić do zbawienia. Znaczenie tej genialnej intuicji religijnej apostoła Pawła odsłoni się dla naszych rozważań wówczas, gdy uwzględnimy okoliczność, że naturalne rozumienie prawa w sensie starotestamentowym przekształca się w prawo przymusowo-państwowe. Jako wyraz woli Bożej prawo cechuje bezwzględna obowiązywalność: sprawiedliwość powinna być zaprowadzana w każdych warunkach, próby jej naruszenia winny być powstrzymywane. Jeśli ta immanentna przymusowość prawa w sposób najbardziej konkretny wyraża się w ciśnieniu wywieranym na jednostkę przez osąd moralny opinii publicznej, to wola moralna społeczeństwa uznaje siebie za władną, a nawet zobowiązaną do zaprowadzania sprawiedliwości za pomocą państwowych środków przymusu. Religia prawa ucieleśnia się nieuchronnie i naturalnie w przymusowej teokracji. W historii chrześcijaństwa owa dialektyka idei odsłania się wszędzie tam, gdzie występują tendencje starotestamentowe, np. przykład w kalwinizmie /genewska przymusowa teokracja Kalwina i odpowiadające jej zjawiska w angielskiej rewolucji purytańskiej/. Prawo rozumiane jest tu jednak nie jako środek zbawienia świata, ale jako metoda okiełznania grzechu i tym samym - na poziomie najogólniejszych struktur bytu powszechnego - jako metoda obrony świata przed niszczyielskimi siłami grzechu, tzn. jako warunek stałości i równowagi życia powszechnego, wstrząśniętego grzechem pierwotnym. O ile jednak dojrzeła w utopizmie idea zbawienia świata przez wprowadzenie w nim sprawiedliwego porządku albo prawa, o tyle starotestamentowa idea teokracji przyjmuje tu charakter zbawienia świata za pomocą przymusu politycznego. Znaczenie

dla utopizmu tego rodzaju - wypaczonych - wyobrażeń starotestamentowych wychodzi na jaw w formach utopizmu z epoki reformacji. Wrogowie prawa Bożego traktowani są jako bezbożni "Amalekici i Filistyni", których należy bezwzględnie wytepić /stałe hasło fanatyzmu religijnego w tej epoce/; charakterystyczne, że idąc tą drogą, "taboryści" dochodzą do otwartego zerwania z chrześcijaństwem i wracają do wiary starotestamentowej. Najbardziej jaskrawym i w kontekście naszych rozważań najbardziej pouczającym przykładem tej postawy jest podjęta przez anabaptystów w Młnsterze próba przymusowego urzeczywistnienia chrześcijańskiego ideału wspólnoty majątkowej; prawo nakazywało, aby drzwi domów pozostawały otwarte dnem i nocą; każdy mógł brać wszędzie co tylko chciał; ci, którzy naruszali prawo byli bezlitośnie karani śmiercią. Jest to przykład prymitywnego, nawiązującego do chrześcijańskiego ideału doskonałości, przymusowego socjalizmu, u podstaw którego nieuchronnie leży terror - jak się zdaje, pierwsze historycznie doświadczenie bolszewizmu.

Lecz to rozumienie herezji utopizmu jako deformacji chrześcijańskiej idei zbawienia w kierunku starotestamentowej teokracji, jest jeszcze samo w sobie niewyszczególniające. Należy jeszcze wyjaśnić założenia, które umożliwiają samą tę deformację. Rzecz w tym, że ani w Nowym, ani w Starym Testamencie nie zawiera się nic, co mogłoby być źródłem tej deformacji. Jak już wspomnieliśmy, mimo nadania prawu jako ustanowionej przez Boga przymusowej normie postępowania olbrzymiego znaczenia religijnego, starotestamentowy światopogląd nigdy nie widział w prawie środka zbawienia świata w sensie zaprowadzenia w nim doskonałości absolutnej. Z drugiej strony, dobra nowina Nowego Testamentu o zbawieniu świata i przewyciężeniu w nim grzechu sytuuje to zbawienie zasadniczo w wymiarze pozaziemskim. W granicach doczesnego ziemskiego eonu zbawienie to polega na wyzwoleniu ludzkiej duszy z zależności wobec grzesznego świata poprzez ukazanie jej dostępu do "Królestwa Niebieskiego" jako jej wiecznego dobra; na mocy tego zbawienie jako pełna szczęśliwości i możliwości doskonałości duchowej jest możliwe do pogodzenia z istnieniem w niedoskonałym świecie, pełnym grzechu i cierpienia. "Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat" /J. 16, 33/. Uwieńczeniem tego gruntownego zwycięstwa nad grzechem i, tym samym, pryncypialnego, jeszcze niedostrzegalnego przewyciężenia grzesznego eonu ziemskiego istnienia, winno być jego przeobrażenie się w "Królestwo Boże", lecz to przeobrażenie zbiega się już z "końcem" tego świata. Tak jedno, jak i drugie zbawienie oznacza, choć w różnych formach, wyjście poza granice "tego świata", kieruje się ku "królestwu nie z tego świata" i dlatego nie tylko nie zawiera, ale wprost odrzuca myśl o możliwości doskonałości i pełni szczęśliwości w granicach - jakby w kategoryalnych warunkach - zwykłego, "tego" ziemskiego istnienia.

Jedynym motywem religijnym obecnym w Piśmie Świętym i w ogóle w dawnej tradycji religijnej, w którym można by dostrzec punkt oparcia dla utopizmu, jest apokaliptyczne oczekiwanie "nowego nieba i nowej ziemi", "nowego tworzenia" /idea, która wychodzi naprzeciw oczekiwaniom proroków Starego Testamentu - por. Iz. 11 i 66, 11-24/; i utopizm przyjęło się łączyć często z tą apokaliptyczną wiarą. Nie można jednak tracić przy tym z oczu istotnej, rzecz można, decydującej różnicy między nimi. Przeobrażony, doskonały świat - "nowe niebo i nowa ziemia" - rozumiany jest w apokaliptycznej wierze właśnie jako "nowe tworzenie", tzn. jak gdyby drugi, zamykający, akt stworzenia świata. Podobnie jak pierwsze stworzenie świata, jest to cudowny akt twórczej woli Bożej, przekraczający ludzką wyobraźnię i tym bardziej wychodzący daleko poza granice tego wszystkiego, co dostępne rozmyślniej, organizującej woli człowieka. I - przynajmniej w Apokalipsie nowotestamentowej - ten nowy akt stwórczy jest wyraźnie oddzielony od starego - od obecnego ziemskiego eonu - Sądem Ostatecznym, w którym definitywny triumf wszechmocnej sprawiedliwości Bożej, niszczy całą doczesną niesprawiedliwość, zakłada koniec "tego świata". Utopizm - przecież - rozumie "nowe tworzenie" właśnie jako akt organizującej woli ludzkiej, kierującej się intencją ustanowienia absolutnej sprawiedliwości, "Królestwa Bożego" na ziemi, tzn. w kategoryalnych warunkach "tego świata".

Autentycznym i ostatecznym źródłem ideowym utopizmu jest całkowicie nowe - w porównaniu z całym kregiem staro- i nowotestamentowych wyobrażeń - idea religijna /pewną analogię odnaleźć można tylko w gnostycyzmie II wieku/. Jest to myśl, że doczesne zło i cierpienie zdeterminowane zostały nie przez tajemniczą siłę grzechu, która wniknęła w świat, wypaczyła doskonałe dzieło Boskiego aktu stwórczego i któ-

ra jest nieusuwalna w granicach świata, ale przez nieprawidłowe zorganizowanie samego świata. Towarzyszy temu inna myśl: dążąca do absolutnej sprawiedliwości wola ludzka dysponuje możliwością gruntownego przeorganizowania świata - stworzenia nowego, usensownionego i sprawiedliwego w miejsce starego, nieudanego i niesprawiedliwego. Utopizm jest przede wszystkim negacją dogmatu o grzechu pierworodnym. Odpowiedzialnością za ziemską niesprawiedliwość obarcza on nie panowanie grzechu w świecie, nie grzeszną wolę ludzką, ale pewne inne siły, które winne są nieprawidłowemu i niesprawiedliwemu zorganizowaniu świata - a rozumując całkowicie konsekwentnie: instancję, która stworzyła świat. Jest to bunt ludzkiej woli moralnej przeciwko Stwórcy świata i przeciwko samemu światu jako Jego dziełu. Starożytni gnostycy głosili, że świat stworzony został przez złego boga i że Bóg miłości i sprawiedliwości, którego objawienie przyniósł Chrystus, jest zupełnie innym Bogiem niż stwórca świata. W prosty sposób wynikała stąd ascetyczna ucieczka od świata, dążenie do wybawienia się od władzy złego boga-stwórcy poprzez duchowe obcowanie z innym "dalekim" Bogiem miłości i sprawiedliwości. Niemiecki teolog Harnack /w swojej książce o Marcjonie/ trafnie wykazuje podobieństwo między nauką Tołstoja i tym starożytnym kierunkiem religijnym. Nieprzypadkowo jednak u Tołstoja asceta łączy się z rewolucjonistą; ucieczka od świata, odrzucenie piękna, erotyki, kultury - wszystkich sił duchowych, związanych z życiem w świecie i z uznaniem pozytywnej religijnej wartości kosmosu - zastąpione zostaje marzeniem o możliwości wprowadzenia doskonałego życia poprzez podporządkowanie się nowemu ładowi - temu, co można by nazwać zasadą tołstojowskiego życia. Co prawda, ów nowy ład rozumiany jest jako dobrowolny, pozbawiony wszelkiego przymusu fizycznego; i na tym polega istotna różnica tołstoizmu w stosunku do utopizmu. Lecz, jak wykazaliśmy wyżej, wiara w porządek prawny jako adekwatny i wszechogarniający wyraz absolutnej sprawiedliwości Bożej, z istoty swej zawiera już moralne wymaganie wprowadzenia go siłą i niezawodnie prowadzi do ideału przymusowej teokracji. Jeśli wprowadzenie sprawiedliwego porządku traktowane jest jako dzieło umysłowej, organizującej woli człowieka, to przymusowa teokracja przyjmuje charakter przymusowej bogobórczej antropokracji. Człowiek bierze na siebie samego obowiązek zorganizowania świata na nowych, sprawiedliwych podstawach; ten nowy, sprawiedliwy i rozumny świat - wytwór organizującej woli moralnej człowieka - zostaje zdecydowanie przeciwstawiony staremu, pradamemu, pełnemu zła i nierozumnemu światu, stworzonemu przez jakąś złą, ślepa, chaotyczną siłę. Istota utopizmu tkwi właśnie w tej próbie zbudowania nowego świata w oparciu o przymusowe ustanowienie w nim porządku prawnego. Nie jest przypadkiem, lecz całkowicie naturalną i nieuchronną konsekwencją, że utopizm, będąc pierwotnie herezją chrześcijańską, przeobraża się - właśnie w postaci idei zbawienia świata poprzez podporządkowanie go sprawiedliwemu prawu - w bogobórstwo, w bunt człowieka przeciwko Bogu - zachowując przy tym charakter herezji chrześcijańskiej tylko w samej idei zbawienia albo przeobrażenia świata.

W owej istocie utopizmu zapisany jest już jego los - ta fatalna dialektyka wyrodnienia dobra w zło, skonstatowanie której było punktem wyjścia naszych rozważań. Aby zbudować albo stworzyć nowy świat, trzeba najpierw zbурzyć stary. Chodzi wszak o to, by stworzyć świat właśnie na nowo. Człowiek, nieczym Bóg, postanawia stworzyć świat z niczego; lecz, nie znajdując się na miejscu Boga, który jako pierwszy stworzył świat, napotyka przeszkodę dla realizacji swego twórczego planu w postaci już istniejącego świata. Dlatego zadanie zniszczenia stanowi dla niego integralną część jego zadania twórczego; zgodnie ze słynną sentencją Bakunina z jego niemieckiego młodzieńczego artykułu - owego filozoficznego manifestu utopizmu rewolucyjnego - *"die Lust der Zerstörung ist auch die schaffende Lust"*. Co prawda, wedle projektu samego utopizmu, zniszczenie starego świata powinno być tylko krótkim stadium przygotowawczym, po którym na nastąpić już czysto twórcze dzieło budowy nowego świata. Lecz stary, pradawny świat - świat grzeszny, nierozumny i niedoskonały - zaparł się w swoim istnieniu, sprzeciwia się zniszczeniu go. Ten upór wydaje się utopizmowi zawsze czymś niezrozumiałym, nieoczekiwanym, nienaturalnym, ponieważ stoi w sprzeczności z jego wyobrażeniem o względnie łatwej możliwości zbudowania nowego świata. Traktowany jest on jako szczególnego rodzaju przypadkowa przeszkoda wywołana przez jakąś wypaczoną, występna wolę; jest więc rzeczą naturalną, że normalni ludzie powinni zgodzić się na plan zbudowania nowego świata, gwarantującego im "zbawienie", życie rozumne i szczęśliwe. Ta wypaczona, występna wola nielicznych powinna być

zdradzona i unicestwiona; stąd - żądanie "tysiąca głów". Lecz ów stary świat, bez względu na całą swoją wadliwość i zmurszałość, na całą swoją niedoskonałość, na mimo wszystko nadludzkie pochodzenie - i dlatego cechuje go pewna nieoczekiwana dla utopizmu trwałość, o którą rozbija się wszelka czysto ludzka wola. Z tego względu żadne usunięcie "tysiąca głów" nie może tu pomóc: w miejsce odrąbanych głów "hydrze kontrrewolucji" wyrastają tysiące - albo raczej dziesiątki i setki tysięcy - nowych głów. Dzieło zniszczenia przeciąga się beznadziejnie i na tej drodze utopizm w fatalny sposób zbacza ku okrutnemu i coraz bardziej uniwersalnemu terrorowi. Dlatego właśnie dobroczyńcy ludzkości nieuchronnie stają się jej prześladowcami, oprawcami i niszczycielami. Zbawiani płacą za ślepotę zbawicieli, za fałszywość samego ich projektu zbawienia świata poprzez wprowadzenie w nim nowego ładu, projektu opartego na zapoznaniu prawdy o niemożliwej do usunięcia żądry zewnętrznych ludzkimi metodami niedoskonałości świata. Zgodnie z błyskotliwą sentencją Kanta, "z tego krzywego drzewa, z którego zrobiony został człowiek, nie da się zmałstrować niczego całkiem prostego". Poświęcając wszystkie swoje siły nieskończonemu, nie mającemu kresu zadaniu opanowania, podporządkowania, zniszczenia odwiecznych podstaw bytu powszechnego, zbawiciele świata stają się jego zaprzędanymi wrogami i z wolna oddają się we władzę jedynego wioda na tej drodze - ducha zła, nienawiści i pogardy do człowieka. Na mocy wyroków losu bogobórcza antropokracja przeobraża się w demokrację, która prowadzi nie do zbawienia świata, ale do jego zagłady.

Uprowadzmy naturalną kontrargumentację. Na pierwszy rzut oka łatwo powstać może wrażenie, że cały ten wywód jest nieprzekonywający, jako że oparty został na czystej grze słów - na pomieszaniu "świata" jako sfery życia społecznego człowieka z pojęciem świata jako kosmosu. Żadni utopiści, zarzuci nam ktoś, nie usiłują przecież zmienić praw natury i stworzyć kosmosu na nowych podstawach; planują tylko zbudowanie nowego, sprawiedliwego ustroju społecznego, a potwierdzona przez doświadczenie historyczne zmienność formacji społecznych nie stoi w sprzeczności z niezmiernością kosmicznego ładu istnienia. Lecz ta obiektywna jest tylko pozornie przekonująca: pomija ona najistotniejszy aspekt problemu. Wspomniłyśmy mimochodem, że utopizm często sam otwarcie uznaje się za marzenie o kosmicznym przeobrażeniu, jak, na przykład, w utopijnych fantazjach Fouriera albo w słynnej formule Marksa o "skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności", wskazującej, że zapanowanie socjalizmu rozumiane jest jako całkowicie nowy eon w bycie wszechświata. W niejasnej postaci utopizm zawsze żywi wiarę, że przekształcenie ustroju społecznego powinno w jakiś sposób zagwarantować autentyczne zbawienie, tzn. kres tragicznej zaleźności człowieka od ślepych sił natury i zapanowanie nowej, świetlistej i niosącej szczęście formy istnienia. Znacznie istotniejsza jest jednak dla nas inna, subtelniejsza i głębsza relacja, w której odsłania się immanentna dla utopizmu konieczność bycia próbą przeobrażenia powszechnych kosmicznych podstaw bytu.

Chodzi o to, że sama struktura życia ludzkiego - świat życia społecznego - jest z uwagi na pewne ogólne uwarunkowania /w granicach których możliwe są, rzecz jasna, rozmaite wariacje historyczne/ wyrazem podległości człowieka względem sił porządku kosmicznego. O ile człowiek nie jest czystym duchem, ale istotą cielesną, wchodzi i z tej racji na swoje ciało i jego niezmiennie potrzeby - w skład "kosmosu" i podporządkowany jest jego siłom. Dlatego każde usiłowanie zmiany tych ogólnych uwarunkowań, zastąpienia ich zupełnie nowymi, stanowi z istoty - czy jest to świadome, czy też nieświadome - próbę przeobrażenia kosmicznych podstaw bytu ludzkiego /zawycząj nie jest to akt świadomy, gdyż jasne uświadomienie sobie tego byłoby równoznaczne z potępieniem utopizmu/. Weźmiemy na początek proste, całkowite elementarny i z tej racji nieco prostaki, przykład. Zasada równości powszechnej jest, jako wymóg moralny, bezwzględnie słuszna i prawomocna - wyraża szacunek wobec wartości każdej jednostki ludzkiej, uznanie jej bogopodobieństwa i bogosynowstwa. Lecz próba ustanowienia realnej i bezwzględnej równości położenia, możliwości i warunków życiowych wszystkich ludzi oznacza próbę przekształcenia uniwersalnego i nieusuwalnego kosmicznego faktu realnej nierówności ludzi ze względu na ich zdolności, właściwą im energię i podejście do pracy, jak i równie nieusuwalnego fenomenu znaczenia irracjonalnych przypadków w ludzkim życiu. Można i należy zgodzić się na "równouprawnienie" kobiet z mężczyznami, lecz absolutnie niemożliwe jest zlikwidowanie głębszej, kosmicznie przedustanowionej różnicy w intelektualnej i duchowej

budowie, w życiowym "powołaniu" dwóch pici; analogiczną rację przeciwstawić można wszystkim innym próbom realnego zrównania wszystkich ludzi. Wszystkie one oznaczają zamiar przeprowadzenia "rewolucji kosmicznej", mianowicie zniesienia uniwersalnego kosmicznego faktu jakościowego i ilościowego zróżnicowania bytu, tzn. jego wielorakości i jego hierarchicznej struktury.

Wynika stąd, że istnieją pewne "prawa", w znaczeniu normatywnie określonych prawideł życia ludzkiego, które odpowiadają podległości człowieka nieusuwalnym - w granicach "tego świata" - kosmicznym uwarunkowaniom jego bytu. Na tym polega sens pojęcia "prawa naturalnego", wypracowanego już przez myśl starożytną i przyswojonego przez Kościół chrześcijański w pełnej zgodności z jego własną świadomością religijną. "Prawo naturalne" nie jest prawem gwarantującym doskonałe i szczęśliwe życie nie jest też porządkiem społecznym zaspokajającym bez reszty potrzeby ludzkiego ducha. Przeciwnie, jest ono w naturalny sposób niedoskonałe, wyrażając ogólną niedoskonałość życia ludzkiego i jego podporządkowanie siłom porządku kosmicznego. Ściślej mówiąc, prawo naturalne stanowi maksymalnie adekwatny wyraz moralnej i duchowej natury człowieka w granicach jej podległości tym siłom kosmicznym. I tak, wielodzietna rodzina jest formą, w którą duch moralny człowieka zanika kosmicznie żywioł pici. I tak, państwo, władza państwowa jest formą, w której sposób praktyczny zaspokaja się potrzebę swobodnej i pokojowej solidarności w obliczu kosmicznej obecności wróg, złych, anarchicznych sił wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty; i właśnie w tym sensie władza państwowa ustanowiona została, zgodnie z nauką apostoła Pawła, przez Boga /taki jest również, rzecz jasna, naturalno-prawny fundament prawa międzynarodowego, z niezrealizowanym jeszcze postulatem międzynarodowej jedności włącznie/. I tak, własność prywatna, przy całej różnorodności jej konkretnych form i przy całej niezbędności jej ograniczenia na sferze interesów ludzkiej solidarności, jest w samej swojej zasadzie naturalnym warunkiem swobodnej aktywności człowieka wobec kosmicznego faktu konieczności "ekonomicznej", tzn. zależności życia ludzkiego od dóbr materialnych.

Dlatego każda próba przekształcenia albo zniszczenia tych ogólnych form życia ludzkiego, odzwierciedlających jego podporządkowanie kosmicznym siłom doczesnego bytu, zastąpienia ich całkowicie innymi formami, wytworzonymi przez ludzką myśl etyczną, jest wyrazem bezprawnej, antynaturalnej dumy człowieka, jego tytanicznego dążenia do zbudowania własnymi siłami całkowicie nowego świata. Próba ta jest nie tylko faktycznie niemożliwa do urzeczywistnienia, jako że rozbija się o nieprzezwyciężalny upór świata, w którym wychodzi na jaw jego nadnaturalne pochodzenie; przekształcając się na drodze swojej praktycznej realizacji w beznadziejne, nie znające kres zadanie zniszczenia świata, faktycznie wyrodnieje w proces okaleczania, wypaczenia naturalnych - i z uwagi na specyfikę natury ludzkiej moralnie niezbędnych - warunków życia ludzkiego. Utopizm, pomyślany jako potwierdzenie na ziemi absolutnej prądy Boskiej, przeobraża się w procesie swego urzeczywistnienia w akt zabójstwa - w sensie przenośnym i dosłownym - żywego, konkretnego, realnego człowieka, w unicestwienie samego życia i, tym samym, wszelkiej możliwości moralnego udoskonalenia go.

Zgodnie z głęboką i słuszną ideą chrześcijańską, człowiek podporządkowany jest "światu", tzn. kosmicznym uwarunkowaniom swego bytu proporcjonalnie do swej własnej grzeszności, tzn. swej wewnętrznej niedoskonałości. Oswobodzenie się od tej zależności możliwe jest tylko w wymiarze wewnętrznego duchowo-moralnego doskonalenia się człowieka, a w żadnym razie nie poprzez jakieś nagie, mechanicznie wprowadzane reformy zewnętrznego porządku ludzkiego życia. Dzieło udoskonalania ludzkiego życia jest dziełem swobodnego wychowywania i samowychowywania ludzkiego ducha, jego wewnętrznego prześwieclenia przez dobroczynne moce. Reformy społeczne są potrzebne i sensowne tylko w tym właśnie porządku, tzn. o ile stwarzają one lepsze warunki dla owego dzieła swobodnego wewnętrznego duchowego przeobrażenia człowieka; aby jednak spełnić swoją funkcję, muszą liczyć się z jego realnym położeniem, a nie usiłować zmienić go przemocą.

W historii myśli rosyjskiej XIX wieku istnieje klasyczny, rzecz można, wzór głębokiej i etycznej umowy, który osiągnął tę świadomość w rezultacie tragicznego życiowego i politycznego doświadczenia - wzorzec intelektualnej i moralnej ewolucji stojącej w całkowitej sprzeczności ze wspomnianą wyżej, wewnętrzną antynomiczną dialektyką ideową Bielińskiego. W *Listach do starego towarzysza*, które można uważać

za polityczne *credo* Hercena, pisze on, krytykując utopijny program rewolucji społecznej: "Zniszczysz burżuazyjny świat, a z ruin, z morza krwi odrodzi się on znówu". Hercen, rewolucjonista i socjalista, a na dodatek człowiek wykształcony historycznie, dobrze wiedział, oczywiście, że "burżuazyjny świat" nie jest wieczny, że jest tylko fenomenem historycznym. Zrozumiał jednak, że ów porządek społeczny zdeterminowany jest przez duchową strukturę natury ludzkiej i nie może być zniesiony na drodze gwałtownego przewrotu. Dlatego z dumą właściwą prawdziwie swobodnemu umysłowi dodaje: "Nie boję się banalnego słowa "stopniowość". Zrozumiał on jednocześnie podstawowy błąd herezji utopizmu - próbę urzeczywistnienia doskonałego życia "na ziemi", tzn. w niedoskonałych z istoty warunkach bytu doczesnego. Ten wolny od wszelkich przesądów religijnych, niezależny umysł wyprowadza ze zwykłej obserwacji życia i z rozmyślań o nim to samo oskarżenie herezji utopizmu, które swoje pełne i ostateczne uzasadnienie znaleźć może tylko na gruncie chrześcijańskiej świadomości religijnej.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Powyższy tekst S. Franka *'Jerjes' utopizma*/ opublikowany został w ukazującym się w Nowym Jorku piśmie "Nowy Jurnat" /1946, nr XIV/, a następnie włączony do zbioru artykułów myśliciela - *Po tu storonu prawogo i liawogo. Sbornik statiej*, Paris 1972 /s. 83-106/. Wydanie książkowe było podstawą przekładu.

SEMEN FRANK

DE PROFUNDIS

*The air is out away before,
And closed from behind,
Fly, brother, fly! more night, more
high!
Or we shall be belated.*
Coleridge¹

1.

Gdyby ktoś jeszcze kilka lat temu przepowiedział tę otchłań upadku, w jakiej się teraz pograżamy i w jakiej się bezradnie szamocemy, to nie uwierzyłby mu ani jeden człowiek. Najmroczniejsi pesymiści nigdy nie szli w swych przepowiedniach tak daleko, nie docierali w swojej wyobraźni do tej ostatecznej granicy beznadziejności, do której przywiodło nas przeznaczenie. Poszukując ostatnich odblasków nadziei, mimowolnie usiłujemy znaleźć analogie historyczne, aby zaczerpnąć z nich

¹ Samuel Taylor Coleridge /1772-1834/. Jest to fragment ballady *The Rime of the Ancient Mariner*. /Wszystkie przypisy pochodzą od redakcji/.

wiary i pocieszenia, i niemalże nie znajdujemy ich. Nawet w okresie Smuty² ruina kraju nie była, wydaje się, tak wszechogarniająca, utrata narodowo-państwowej woli tak beznadziejna, jak w naszych dniach; i jako jedyne odpowiednie przykłady przychodzą na myśl burzliwe, pełne biblijnej grozy wydarzenia nagłego upadku wielkich starożytnych imperiów. A groza tego widowiska pogłębiona zostaje tym jeszcze, że nie jest to zabójstwo, ale samobójstwo wielkiego narodu, że zabójczy duch rozkłada, którym zadziurny jest cały kraj, został dobrowolnie w dzikim, ślepiem szale samounicestwienia zaszczerpiony i wessany przez organizm narodowy.

Jeśli my, komórki tego niegdyś potężnego, teraz przeżywającego agonię państwa */gosudarstwienno/*³ ciała, jeszcze żyjemy fizycznie i moralnie, to w znacznym stopniu jest to ta spowodowana inercją forma życia, która wciąż tli się w umierającej istocie i jak gdyby możliwa jest jeszcze przez pewien czas nawet w martwym ciele. Przychodzi na myśl mroczna, wynaturzona fantazja największego proroka rosyjskiego - Dostojewskiego. Zmarli, zanim zamknięli na wieki, żyją jeszcze w swoich grobach niby w półśnie - fragmentami i odgłosami dawnych uczuć, namiętności i nałogów; już niemal całkiem rozłożony nieboszczyk mamrocze z rzadka bezsensowne "bobok" - tę ostatnią już resztkę dawnej mowy i myśli⁴. Wszystkie dzisiejsze nędzne, często koszmarnie niedorzeczne wydarzenia w naszym życiu, ten cały czysto werbalny, bądź rodzący jedynie krew i zniszczenie bezsensowny rwetes wszelkiego rodzaju "rad deputatów" i "komitetów wykonawczych", te wszystkie chaotyczne strzępy przemówień, myśli i działań, które zachowały się po niegdyś potężnej rosyjskiej państwowości i kulturze w szalonym wirze rewolucyjnych widm jako ostatnie przygasające płomyki po diabelskim sabacie - czyż to wszystko nie jest właśnie owym "bobokiem"? I jeśli my, dusząc się i umierając w ciemnościach tego grobowca, w swych lękach i nadziejach usiłujemy na zasadzie inercji myśli mamrotać coś o "obietnicach rewolucji", "bolszewikach" i "mieszewikach", i o "zgromadzeniu ustawodawczym", jeśli czepiamy się kureczowo nędznych, zamierających w naszej świadomości resztek starych idei, pragnień i ideałów, i jeśli ten beznadziejny i do żadnych efektów nie prowadzący chaos uczuć, pragnień i słów w mroku śmierci bierzemy za życie polityczne - to również i to wszystko jest tym samym "bobokiem" rozkładającego się nieboszczyka.

Jednakże nieprzeparta, organiczna żądza autentycznego życia, pragnienie powietrza i światła zmusza nas do konwulsyjnych prób wydostania się z dusznego mroku grobowca, do odknięcia się z grobowego odrętwienia i tego dzikiego, sennie-trupiego mamrotania. Jeśli Rosji sążnione jest jeszcze odrodzić się - cud, w który, wbrew wszystkiemu, chcemy wierzyć, co więcej, w który zobowiązani jesteśmy wierzyć, dopóki żyjemy - to odrodzenie to może być teraz jedynie autentycznym zmartwychwstaniem, powstaniem z martwych z nową duszą, do całkiem innego, nowego życia. I pierwszym warunkiem tego odrodzenia powinno być pełne, całkowite uświadomienie sobie za równo całej głębi naszego upadku, jak i jego ostatecznych, autentycznie-realnych duchowych przyczyn, a nie tylko owej iluzorycznej, fantastycznej sytuacji i kalejdoskopowo bezsensownego połączenia oderwanych fragmentów tego upadku, które nas otaczają od momentu, gdy straciliśmy już grunt pod nogami. Podobnie jak tonący, który usiłuje jeszcze wydostać się na powierzchnię, powinnismy uwolnić się od zawrotnego, odurzającego podwodnego otumanienia i zdobyć się na wysilek zrozumienia, gdy

² Smuta /ros. zamęt/, okres zamieszek, walk o władzę w państwie moskiewskim /1605-1615/, związanych z wojną domową oraz polską interwencją Zygmunta III. Rozpoczął się po śmierci Borysa Godunowa.

³ Termin "*gosudarstwiennyj*" oddawany jest w zależności od kontekstu za pomocą przyimiotników "państwowy", bądź "polityczny".

⁴ Zob. Fiodor Dostojewski, *Bobok*, w: *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. I, s. 311-323.

jak i dlaczego pogrążyliśmy się w tej otchłani. A jeśli nawet rzeczywiście sążone jest nam zginąć, to i wówczas duch życia nakazuje nam ginąć nie w somnambulicznym wygasaniu myśli i woli, ale z jasną świadomością, przekazawszy wiekom i narodom wyraźny sygnał ostrzegawczy umierającego i czystą, głęboko samowiedną skrucę. Mocą wolnej myśli i sumienia - których nie mogą nam odebrać żadne zewnętrzne nieszczęścia, żadna przemoc i samowola - winniśmy wznieść się ponad przemijającą chwilę, zrozumieć i ocenić koszmarną teraźniejszość w związku z całą naszą przeszłością, nie w świetle migotliwych, biednych płomyczków bagiennych oparów, ale w świetle nieprzemijających, ponadczasowych odbłasków ludzkiego i narodowego życia.

II.

Wydawałoby się, że diabelskie sztuczki, których byliśmy świadkami, już się kończą, i kogut, rozpędzający sabat czarownic na Łysej Górze, już dawno zapiał. Lecz nie opamiętaliśmy się jeszcze, stoimy jak zaczarowni i nie rozumiemy, skąd się to wszystko wzięło. Wiemy już dobrze, że wichura, która rozwiała się w marcu ubiegłego roku nie była wlotem twórczych sił politycznych, że przyniosła tylko zniszczenie, zalepiła nam oczy unoszącą się z nizin życia gliną i pyłem, i zakończyła się niszczycielską kołomyją wszystkich duchów śmierci, zła i rozkładu. Nie możemy jednak jeszcze zrozumieć, jak do tego doszło i wciąż roi się nam, że jakby niezależnie od naszej woli i wbrew niej nastąpiła niesamowita zamiana dobra na zło. Pozaćkowo ojczyzna nasza była naprawdę otwarta dla realizacji swoich najdroższych ideałów, najlepsi Rosjanie dzierżyli władzę, jeszcze lepsi, energiczniejsi i żarliwi, przygotowywali ich do urzeczywistnienia upragnionych celów - i nagle wszystko koło to się urwało, a my ocknęliśmy się pośród zgłiszcz, co gorsza, pozbawieni nawet starej, chylącej się ku upadkowi, ale przecież rodzinnej chaty. I bez względu na całą grozę znaków i kar bożych, myśl większości chwyta się jeszcze błahych, zewnętrznych i całkowicie pozorych wyjaśnień, stara się zrzuć odpowiedzialność na jakiegoś nieprzewidzianego i niezależnego od nas siły i instytucje, na kogoś innego albo na coś innego, i nie widzi związku tego, co się dzieje, z samą istotą rosyjskiej świadomości społecznej.

Dominiujące proste wyjaśnienie tego, co się wydarzyło, które zawiądnęło teraz wysiem przeciętnego "kajającego się" rosyjskiego inteligenta, sprowadza się do zwrócenia uwagi na "nieprzygotowanie ludu". Zgodnie z tym wyjaśnieniem lud na skutek swej ignorancji i politycznego niewykształcenia, za co winę ponosi w ostatecznym rozrachunku "stary reżym", okazał się niezdolnym do przyswojenia i urzeczywistnienia pięknych, wymyślonych przez inteligencję rewolucyjną reform, i swoim brutalnym, nieudolnym postępowaniem zgubił "kraj i rewolucję". Wyjaśnienie to - przemysłane gruntownie - zawiera, rzecz jasna, najsurowszą, miazdzącą krytykę całej praktyki politycznej naszych partii rewolucyjnych i radykalnych. Cóż to za politycy, którzy w swoich programach i w swoim scenariuszu działań liczą się z jakimś wymyślonym idealnym ludem, a nie z ludem rzeczywiście istniejącym! Tym niemniej wyjaśnienie to, nawet wraz ze wszystkimi wypływającymi zeń logicznymi konsekwencjami, pozostaje wyjaśnieniem powierzchownym, skrajnie jednostronnym i dlatego teoretycznie niesłusznym, a jako próba samousprawiedliwienia się - moralnie fałszywym. Oczywiście, słynny ze swej sprawiedliwości lud ukazał swoje prawdziwe oblicze na tyle wyraźnie, że na długo odbierze to komukolwiek ochotę do narodnickiego ubóstwiania niższych klas. A mimo to, porzucając wszelki fałszywy sentymentalizm w stosunku do "ludu", można powiedzieć, że lud w znaczeniu niższych klas czy w ogóle szerokości mas ludności nigdy nie może być bezpośrednim winowajcą politycznych niepowodzeń i zgnębnego efektu ruchu politycznego z tej prostej przyczyny, że w żadnym ustroju społecznym, w żadnych warunkach społecznych lud w tym znaczeniu nie odgrywa roli inicjatora i twórcy życia politycznego. Lud jest zawsze, nawet w najbardziej demokratycznym państwie, wykonawcą, narzędziem w rękach jakiegś kierującej i inspirującej mniejszości. Jest to prosta, niewzruszona i uniwersalna prawda socjologiczna: aktywna może być jedynie organizacja, a nie bezkształtna masa; każda zaś organizacja oparta jest na podporządkowaniu większości rządzącej mniejszości. Oczywiście,

od kulturalnego, intelektualnego i moralnego poziomu szerokich mas ludowych zależą to, jakie idee polityczne i sposoby działania okażą się najbardziej wpływowe i skuteczne. Lecz wypływający stąd ogólny skutek polityczny jest zawsze w sposób konieczny zdeterminowany wzajemnym stosunkiem między treścią i poziomem świadomości mas, a ideowym uciurkowaniem rządzącej mniejszości. Przykładając ten abstrakcyjny aksjomat socjologiczny do obecnej rzeczywistości rosyjskiej, musimy stwierdzić, że na skutek historycznych okoliczności w masach ludowych skumulowały się, rzecz jasna, potężne zasoby anarchistycznych, antypaństwowych i socjalno-destrukcyjnych namiętności i instynktów, ale że na początku rewolucji, jak i zawsze, żywe były również w tych masach siły o charakterze patriotycznym, konserwatywnym, zdrowym duchowo, rodowo-jednoczącym. Cały bieg tak zwanej rewolucji polegał na stopniowym zamieraniu rozpylianiu się, wypieraniu w głąb politycznie biernej duszy ludowej sił tego drugiego rodzaju. Proces tego stopniowego wypierania dobra złem, światła - ciemnością w duszy ludowej dokonywał się pod wpływem planowego i uporczywego oddziaływania odgrywającej kierowniczą rolę inteligencji rewolucyjnej. Przy całym nadmiarze materiałów wybuchowych, jaki nagromadził się wśród ludu, potrzebnym okazał się półroczy, wyrwały, szalenie energiczny wysiłek rozkiełznywania anarchistycznych instynktów, lud ostatecznie zagubił sumienie i zdrowy rozsądek polityczny i bez reszty oddał we władzę rasowych, niczym się już nie kępujących demagogów. Wypierani przez tych demagogów nadwrażliwi i ograniczeni umysłowo inteligenci-socjaliści powinni, zamiast obwiniać lud za swoją klęskę, przypomnieć sobie całą własną działalność, obliczoną na zniszczenie politycznej i obywatelskiej dyscypliny ludu, na wdeptywanie w błoto patriotycznej idei, na rozkiełznywanie, pod pozorem ruchu robotniczego i agrarnego, wyrachowanych /korytoliubiwych/ instynktów i nienawiści klasowej w masach ludowych - powinni przypomnieć sobie w ogóle cały zamęt nieodpowiedzialnych frazesów i hasł, który poprzedzał popaździernikowy zamęt działań i znalazł w nim swoje konsekwentne bezpośrednie ucieleśnienie. I jeśli oni byli inspiratorzy rewolucji obwiniają teraz lud za to, że nie potrafił docenić ich szlachetnej polityki obronnej /oboroczestwa/ i wybrać nikczemną politykę defetyzmu /porażeniestwo/ albo pomieszał czysty ideał socjalizmu jako dalekiego świetlistego marzenia o ludzkiej sprawiedliwości z ideą natychmiastowej indywidualnej grabieży, to niezaangażowany obserwator, wcale nie skłonny uważać z tego powodu lud za bezczeszny, przynajmniej, że wina ludu nie jest już tak wielka i z ludzkiego punktu widzenia całkowicie zrozumiała. Ludowa żywiołowość dzięki swojej prostolinijności, swojemu poczuciu aktywno-wolitywnej /diejstwiennosti/ osnowy idei usunęła jedynie z inteligentnych sloganów cienką warstwę złudnego intelektualizmu i moralnie pustych dystynkcji taktycznych. Kiedy "polityka obronna" oparta jest nie na żywym uczuciu patriotycznym, nie na organicznej idei ojczyzny, ale stanowi jedynie zgrzeszony wybieg taktyczny antypatriotycznego internacjonalizmu, kiedy ideał socjalizmu, do bezinteresownego służenia któremu wzywane są masy ludowe, ufundowany jest na destruktywnej idei nienawiści i zawiści klasowej - czyż można wówczas wyrzucać ludowi jego niezdolność przyswojenia sobie tych wewnętrznie sprzecznych, u źródeł zafałszowanych szczytków moralnie i intelektualnie zamiatwonej "ideologii" inteligentki?

Lecz wystarczy o tych pretensjach i innych grup i frakcji socjalistycznych, inteligencji, aby wyjaśnić wstrząsającą katastrofę wielkiego państwa w ten sposób, że kraj nie zawierzył im i zaczął się leczyć nie wedle recept ich politycznej kuchni, ale zgodnie z jakimiś obcymi i gorszymi recepturami. Te międzyfrakcyjne swary i rozdzierne porachunki między wszelakiej maści "bolszewikami" i "nienszewikami", "lewicowymi eserowcami" i "prawicowymi eserowcami"⁵, jakkolwiek ważnymi jawiłyby się teraz chorej świadomości ginącego narodu i jakkolwiek wiele przysporzyłyby jeszcze niesieczęść i rozlew krwi udręczonej ojczyźnie, stanowią właśnie formę owego zagrobowego mamrotania i szamotania się, z którego winniśmy wyzwolić się w pierwszym rzędzie

⁵Partia Socjalistów Rewolucjonistów istniejąca od 1901 roku, dążąca do przekształcenia Rosji w federacyjną republikę demokratyczną, nawiązująca w swym programie do tradycji narodnickiej. W okresie rewolucji październikowej doszło w partii do rozłamów, w wyniku którego utworzyła się partia lewicowych i prawicowych eserowców.

Pominiemy również milczeniem, jako powierzchowne i nie trafiające w sedno sprawy, owe liczne wyjaśnienia, które obciążają odpowiedzialnością za zgubę ojczyzny poszczególne osoby, wskazując na nieudolność, krótkowzroczność i nieuczciwość władców i wpływowch przywódców politycznych w nieszczęsnych "dniach wolności". Oczywiście, popeiniono wiele fatalnych pomyłek i przestępstw, uniknawszy których można było zmniejszyć bieg wypadków politycznych w całości, i wielu, bardzo wielu ulubieńców rosyjskiej społeczności nie stało na wysokości zadania, nie potrafiło połączyć, co jest rzeczą niezbędną, politycznej dalekowzroczności z moralnym zdecydowaniem i poczuciem moralnej odpowiedzialności. Lecz już choćby ilość owych błędów i przestępstw w działaniu i przewidywaniu świadczy o tym, że nie są one niepojętym zbiegiem okoliczności. *Quos vult perdere, dementat*⁶. Ten cały długi łańcuch zgubnych przedsięwzięć, które doprowadziły do stopniowego, szybko postępującego upadku rosyjskiej państwowości, bezsilność większości rządzących, niewzruszoność porządku, w którym lepsi ludzie wypierani są przez gorszych i fatalna ślepota opinii publicznej, wspomagającej nieustannie gorsze przeciwko lepszym - są to wszystko jedynie zewnętrzne symptomy ogólniejszej, znacznie głębiej zakorzenionej choroby narodowego organizmu. Świadomość ta nie zdejmuje odpowiedzialności z poszczególnych osób, które ze względu na swoje położenie i wpływy albo z największą mocą wszczeptały w życie polityczne chorobotwórcze, rozkładowe zasady, albo okazywały niedostateczną powagę i stanowczość w walce z nimi. Lecz obarcza ona odpowiedzialnością również wszystkich pozostałych, bezpośrednich i postronnych uczestników, inspiratorów i podżegaczy tego upadku i stara się odkryć źródło zła w jego ogólniejszej i głębszej z tego względu formie.

III.

Głębsze określenie źródła zła, które doprowadziło do katastrofy Rosji, dostrzec trzeba w narastającej świadomości zgubnego wpływu idei socjalistycznej, ogarniającej szerokie kręgi rosyjskiej inteligencji i przeciekającej potężnymi strumieniami w masy ludowe. Rzeczywiście, Rosja przeprowadziła tak kolosalny i straszliwy ze względu na konsekwencje eksperyment powszechnego rozpropagowania i bezpośredniego praktycznego zastosowania socjalizmu w życiu, że nie tylko dla nas, ale, można przypuszczać, i dla całej Europy obnażył on całe zło, całą wewnętrzną moralną występność tego ruchu. Na przykładzie naszego losu zaczynamy rozumieć, że na Zachodzie socjalizm jedynie dlatego nie wywarł niszczycielskiego wpływu, a wręcz przeciwnie, w dużej mierze sprzyjał procesowi ulepszania form życia, umocnienia jego podstaw moralnych, że socjalizm ten nie tylko z zewnątrz wspierany był przez potężne konserwatywne siły kulturalne, ale i od wewnątrz był na wskroś przez nie przesiąknięty; krócej mówiąc, dlatego że nie był to czysty socjalizm w swojej własnej istocie, ale socjalizm całkowicie burżuazyjny, państwowy, neosocjalistyczny. U nas zaś, przy braku jakichkolwiek zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń i obcych domieszek, przy naszej skłonności do logicznego upraszczania idei i prostolinijnego ujawniania ich aktywnej istoty, socjalizm w swojej czystej postaci rozrósł się w bujny, pełny kwiat i w otfitości uraczył nas swymi jadowitymi owocami. Wbrew wszelkim rozpowszechnionym próbom zatarcia ideowej ostrości obecnego konfliktu, trzeba otwarcie przyznać, że właśnie najradykałniej z naszych partii socjalistycznych w sposób najwyraźniejszy i najbardziej konsekwentny wyrażają istotę socjalizmu - tego rewolucyjno-buntowniczego socjalizmu, który ujawnił swe żywe oblicze w latach 40-tych. Albowiem wraz z późniejszym przenikaniem socjalizmu w szerokie masy ludowe i przekształcaniem go w dogmatowy ruch partyjny w ramach europejskiej burżuazyjnej państwowości przejrzyście i jaskrawo wyraził się tego żywego oblicza stopniowo zacierała się i łagodniała. Już tak zwany "socjalizm naukowy" zawierał w sobie niemożliwą do pogodzenia dwuznaczność między niszczycielską, buntowniczą negacją kulturalno-społecznych więzi społeczeństwa europejskiego i wysoce tolerancyjnym, z istoty konserwatywnym, naukowo-ewolucyjnym stosunkiem do tych więzi. Późniejsze zaś przetworzenie socjalizmu w pokojowy ruch ekonomiczny i polityczny, mający na celu polepszenie losu klasy robotniczej pozosta-

⁶Wydaje tych, których chce zgubić /łac./.

wilo z antynacjonalnej, antypaństwowej i czysto niszczycielskiej istoty socjalizmu niemalże samą pustą frazeologią, pozbawioną jakiegokolwiek rzeczywistego znaczenia. Zewnętrznie zwyciężając, socjalizm na Zachodzie został unieszkodliwiony i wewnętrznie pokonany przez asymilującą i oświecającą siłę starej państwowości, kultury moralnej i naukowej. U nas natomiast, gdzie socjalizm rzeczywiście pokonał wszystkie przeciwstawiające się mu siły, stał się dominującą postawą polityczną inteligencji i mas ludowych, jego zwycięstwo doprowadziło nieuchronnie do upadku państwa i do zniszczenia więzi społecznych oraz sił kulturalnych, na których ufundowana jest państwowość.

Przeciwko temu rozumieniu przyczyn naszej katastrofy nie można oponować w duchu rozważanego przez nas wyżej obiegowego wyjaśnienia, wskazując na to, że rosyjskie masy ludowe są z istoty całkowicie nieprzygotowane do przyjęcia socjalizmu i z ducha swego - niesocjalistyczne. Oczywiście, nasi robotnicy nie dążyli do socjalizmu, lecz po prostu do swobodnego życia, do nieograniczonego zwiększania własnych dochodów i możliwego skrócenia czasu pracy; nasi żołnierze odmówili walki nie ze względu na ideę internacjonalizmu, ale po prostu jak zmęczeni ludzie, którym obca jest idea ojczyźnianego obowiązku, myśląc nie o ojczyźnie i państwie, ale jedynie o własnej wsi, do której daleko i do której "Niemiec nie dojdzie"; i zwłaszcza tak nieoczekiwanie przemianowani w "eserowców" chłopci dzielili ziemię nie z wiary w rację socjalizmu, ale ciutadniei zawziętą interesownością posiadaczy. Wszystkie te fakty są bezsporne, lecz siła tego wyjaśnienia maleje pod wpływem głębokiego wnikięcia w samą moralno-psychologiczną istotę socjalizmu. Ponieważ ów wewnętrzny fałsz, ta nieodpowiedniość między wzniosłością idei i prymitywnością skrywających się pod nią rzeczywistych motywów, tak drastycznie, z karykaturalną wyrazistością wychodząca na jaw w naszych warunkach, wypływa w sposób konieczny z samej istoty socjalizmu. Socjalizm rewolucyjny, głoszący możliwość ustanowienia sprawiedliwości i szczęścia na ziemi mechaniczną metodą przewrotu politycznego i ciemniejszej "dyktatury", socjalizm, oparty na teorii prymatu interesów ekonomicznych i walki klasowej, widzącej w interesowności /*korystolubii*/ wyższych klas jedyne źródło wszelkiego zła, a w takiej samej w gruncie rzeczy interesowności klas niższych - świętą siłę tworzącą dobro i sprawiedliwość - ów socjalizm niesie w sobie immanentną konieczność uniwersalnej obłudy społecznej, uświadczenie niskich, opartych na korzyści pobudek moralnym patosem szlachetności i bezinteresowności. Dlatego też i w tym wypadku nie należy pomniejszać znaczenia zasady czysto ideowej i ponadindywidualnej: nie zgubiły nas zwykłe niskie, przyziemne, egoistyczne żądze mas ludowych, żądze te bowiem właściwe są w każdych okolicznościach większości ludzi, a mimo to okiełzmywane są przez siły o charakterze moralnym, religijnym i kulturalno-społecznym; zgubiło nas rozpasanie tych żądz na skutek zaszczerpienia ideowego jadu socjalizmu, sztuczne rozpalenie ich do stopnia fanatycznej występcności i opętania oraz nienaturalna moralno-prawna atmosfera zapewniająca im swobodę i bezkarność. Nieskrywane, nagie zło prymitywnych namietności nigdy nie może stać się potężną siłą historyczną; taką siłą staje się tylko wtedy, kiedy zaczyna ludzi ludzi fałszywym wizerunkiem dobra i bezinteresowna idea.

Nie ulega w ten sposób wątpliwości, że socjalizm rewolucyjny w swojej czystej, niczym nie złagodzonej i nie zneutralizowanej esencji, przyswojony przez organizm narodowy, niezdolny do wytworzenia odpowiednich przeciwciał, doprowadził właśnie do śmiertelnej choroby, do gangrenowego rozkładu mózgu i serca państwa rosyjskiego. Całkowite uświadomienie sobie tego faktu jest istotnym, koniecznym momentem w osiągnięciu owej pełnej skruchy samoświadomości, poza którą nie ma dla nas zbawienia. Destrukcyjność socjalizmu jest w ostatecznym rezultacie warunkowana jego materializmem - zanegowaniem przezeń jedynych autentycznie twórczych i jednoczących sił społeczności - mianowicie organicznych wewnętrznie-duchowych sił życia społecznego. Internacjonalizm - odrzucenie i wyszydzenie organizujących duchowej siły nacjonalności i nacjonalnej państwowości, odrzucenie samej idei prawa jako zasady ponadklasowej i ponadindywidualnej sprawiedliwości i obiektywności w stosunkach społecznych, niezrozumienie zależności postępu materialnego i moralnego od wewnętrznej duchowej godności człowieka, od poziomu jego kulturalnego wykształcenia w życiu indywidualnym i społecznym, mechanistyczny i atomistyczny pogląd na społeczeństwo jako arenę czys-

to zewnętrznego zderzenia antagonistycznych, egoistycznych sił - oto główne z destrukcyjnych i rozkładowych motywów tego materializmu. O ile widowisko upadku własnej ojczyzny można oglądać z punktu widzenia czysto naukowej dociekliwości, dostrzec w nim można gigantyczny eksperyment polegający na redukcji do absurdu materialistycznego rozumienia życia historycznego. Wykazano tu bowiem naocznie, że materializm praktyczny, pozbawiony samistnych sił natury duchowej, nie jest czynnikiem życia i rozwoju społeczeństwa, ale przyczyną jego upadku i rozkładu.

Lecz pod jednym względem owa diagnoza dotycząca źródeł naszej choroby śmiertelnej jest wciąż niepełna, nie wnika dostatecznie głęboko: nie wyjaśnia, dlaczego socjalizm w Rosji stał się taką wszechujarzmiającą pokusą i dlaczego organizm narodu nie wytworzył odpowiedniej siły samozachowawczej, aby zneutralizować ten jad, bądź wydzielił go z siebie. Przywodzi to nas do znacznie głębiej frapującego problemu ogólnej słabości zasad duchowych w Rosji, chroniących i wzmacniających kulturę społeczną i polityczną jedność narodu.

IV.

Problem ten pojawia się przede wszystkim na planie czysto politycznym. Dlaczego tak słabe okazały się wszystkie niesocjalistyczne, tak zwane "burżuazyjne" partie w Rosji, tj. wszystkie siły polityczne, których celem było zachowanie i umocnienie państwowej jedności, porządku społecznego i dyscypliny moralno-prawnej? Pomijając całą różnorodność tymczasowych, z głębszego historycznego punktu widzenia niestoiących ugrupowań partyjnych, stwierdzić można, że w Rosji istniały od dawna dwie główne partie: partia liberalno-postępowa i partia konserwatywna. Obie, jak wiadomo, w najgroźniejszym momencie upadku rosyjskiej państwowości okazały się całkowicie bezsilne.

Niemoc partii liberalnej, skupiającej, bezspornie, większość najbardziej kulturalnych, oświeconych i utalentowanych Rosjan, wyjaśniana jest teraz często jej politycznym niedoświadczeniem. Nie podejmując drobniagowej krytyki tego wyjaśnienia, musimy uznać je za absolutnie niewystarczające: historia zna - w chwilach gwałtownych przewrotów politycznych - niemało przykładów skutecznej działalności politycznej elementów nie posiadających w tym względzie żadnego doświadczenia. Cromwell i jego współtowarzysze nie byli chyba przed rewolucją bardziej doświadczeni w sprawach życia politycznego niż nasi liberałowie.

Podstawowa i ostateczna przyczyna słabości naszej partii liberalnej kryje się w wymiarze czysto duchowym: w braku autonomicznego i pozytywnego światopoglądu społecznego i w niezdolności, skutkiem tego, rozbudzenia owego patosu politycznego, który kształtuje przyciągającą siłę każdej wielkiej partii politycznej. Nasi liberałowie i postępowcy są w swojej przeważającej większości częściowo kulturalnymi i politycznie oświeconymi socjalistami, tj. spełniają w Rosji - kraju niemal pozbawionym analogicznych elementów w masach ludowych - funkcję umiarkowanych socjalistów zachodnioeuropejskich, częściowo zaś - półsocjalistami, tzn. ludźmi, którzy widzą ideał w połowie negatywnego programu socjalizmu, lecz nie są zdolni do jego pełnego urzeczywistnienia. W obu wypadkach obrona zasad państwowości, prawa i kultury społecznej okazuje się niedostatecznie głęboko uzasadniona i posiada znaczenie raczej metody taktycznej, aniżeli jasnego pryncypium. Nie będzie filozoficznym doktrynerstwem twierdzenie, że słabość rosyjskiego liberalizmu jest słabością pozytywizmu i angostycyzmu wszelkiego rodzaju w obliczu materializmu albo - co na jedno wychodzi - słabością ostrożnego, wrażliwego na życiową złożoność nihilizmu w starciu z nihilizmem prostolinijnym, całkowicie ślepy i dlatego nieokiełzmany. Organizującą moc mają tylko wielkie idee pozytywne - idee charakteryzujące się samorzną przenikliwością i rozpalającą wiarę w swą samoistną i pierwotną wartość. W rosyjskim liberalizmie zaś wiara w wartość duchowych zasad narodu, państwa, prawa i wolności pozostaje filozoficznie nieusankcjonowana i pozbawiona natchnienia religijnego. Jak dawno w ogóle idee ojczyzny, państwa, porządku ujawniły się rosyjskiej liberalnej świadomości społecznej jako idee pozytywne? Dla większości - wcześniej chyba niż zasady tej wojny, która swoją grozą otworzyła oczy nawet półślepcom i, wbrew wszelkim tradycyjnym przeświadczeniom, zmusiła ich do całkiem bez-

pośredniego uświadomienia sobie, jak niebezpieczne może być lekceważenie tych idei. Lecz od takiego bezpośredniego, zgoła empirycznego uchwycenia wartości tych zasad daleko jeszcze do głębokiego zrozumienia ich znaczenia i jeszcze dalej - do żywego duchowego ujrzenia ich pierwotnego, fundamentalnego sensu w życiu społecznym. Oto dlaczego, w walce z niszczycielskim nihilizmem partii socjalistycznych, rosyjski liberalizm mógł marzyć o przekonaniu swego przeciwnika jedynie za pomocą logicznych argumentów, za pomocą odwoływania się do zdrowego rozsądku i doświadczenia politycznego, i to przeciwnika, w którym widział nadal raczej nierozumnego sprzymierzeńca, ale nie był w stanie rozpalic ognia religijnego oburzenia wobec jego niszczycielskich aktów oraz zgromadzić i wzmocnić żywej rzeszy społecznej w celu czynnego pokonania go. To, co teraz nazywają "politycznym niedoświadczeniem" rosyjskiej inteligencji liberalnej, polega w rzeczywistości nie na braku odpowiedniej wiedzy technicznej, umiejętności i nawyków - które w znacznej mierze przyswoiła już sobie ona w terenowej /mistnoj/ samoorganizacji i działalności parlamentarnej - ale na braku żywego doświadczenia moralnego w stosunku do szeregu podstawowych pozytywnych zasad życia politycznego. Aż do ostatnich dni nasz liberalizm osiągnięty był motywami czysto negatywnymi i lękał się pozytywnej działalności politycznej: jego dominującą postawą było dąsanie się /budirowanie/, w imię abstrakcyjnych zasad etycznych, przeciwko władzy i istniejącej formie rządów, bez żywego uświadomienia sobie tragicznej trudności i odpowiedzialności, związanych ze sprawowaniem władzy. Surowy osąd Dostojewskiego jest w gruncie rzeczy łuszy: "cała nasza partia liberalna przeszła obok sprawy, nie biorąc w niej udziału i nie tykając się jej; jedynie negowała i chichotała." Podobnie jak socjaliści, liberałowie "walczyli wszystkich rządzących za dobrych, a tylko rządzących - za złych; podobnie jak socjaliści, nie byli świadomi albo byli niedostatecznie świadomi zależności wszelkiej władzy od duchowego i kulturalnego poziomu społeczeństwa i, w konsekwencji, odpowiedzialności społeczeństwa za swoją władzę; podobnie jak socjaliści, nazbyt wierzyli w łatwą realizację mechanicznych, zewnętrznych reform o czysto negatywnym charakterze, w sensowność /ojetelność/ prostego wyzwolenia ludu od zewnętrznego ucisku władzy, zbyt słabo rozumieli konieczność i trudność organicznego przeformowania społeczeństwa ku nowemu życiu. Ich polityczny realizm obezwładniony był całkowicie nierealistycznym sentymentalizmem moralnym, brakiem wyczuć najgłębszych i skutkiem tego najważniejszych duchowych korzeni rzeczywistości, wewnętrznych sił dobra i zła w życiu społecznym, władzy podziemnych organicznych zasad religijności oraz tradycyjnych kulturalno-historycznych emocji i nawyków. I znów momentalnie przypominają się słowa Dostojewskiego: "realizm, który ogranicza się do koniuszka własnego nosa, jest groźniejszy od najbardziej szalonej fantastyki, ponieważ jest ślepy."

Fakt, że również siły konserwatywne społeczeństwa rosyjskiego okazały się bezsilne w czasie rewolucji, sprawiła zwykła kolej rzeczy; wynika on z samej istoty rewolucji. Jednakże nigdzie chyba warstwy konserwatywne, które w ciągu dziesięcioleci czy wieków stały u władzy, nie okazały aż takiej niemocy, nie utraciły wpływu tak nagle, bezpowrotnie i łatwo, jak u nas. I kiedy rozważa się ten niezwykle ważny problem całkowitej bezsilności rosyjskiego konserwatyizmu, to za rozróżnieniem historycznych i życiowych uwarunkowań i form przejawu dostrzec można pewną źródłową duchową przyczynę tego zjawiska. Rosyjski konserwatyzm opierał się na szeregu tradycyjnych nawyków uczucia i wiary, na tradycyjnym porządku życia, słowem - na siłach historycznej inercji, lecz już dawno utracił żywe duchowe i moralne korzenie swego bytu i nie czuł potrzeby umocnienia ich w kraju albo przynajmniej nie rozumiał całej odpowiedzialności i złożoności tego zadania, całej konieczności organiczności takiego wrastania korzeni w żywe głębie narodowej duszy. Rosja miała wielu moralnie i intelektualnie głębokich, duchowo utalentowanych myślicieli i działaczy konserwatywnych - wystarczy przypomnieć choćby słowianofilów. Lecz pozostawiali oni niepotrzebnymi i bezsilnymi samotnikami, gdyż panujący konserwatyzm nie chciał ich wykorzystywać, lękał się ich właśnie jako nosicieli żywych, budzących świadomość społeczną idei. Rosyjski konserwatyzm, który oficjalnie opierał się i abstrakcyjnie marzył, aby opierać się na określonej wierze religijnej i nacjonalno-politycznej ideologii, obezwładnił i wyjałowił się swoją faktyczną niewiarą w żywą siłę duchową

wej twórczości i brakiem zaufania do niej. Najbardziej znamienity i tragiczny fakt we współczesnym rosyjskim życiu politycznym, fakt wskazujący na bardzo głęboką i powszechną cechę naszej duszy narodowej - to wewnętrzne powinowactwo moralnego oblicza typowego rosyjskiego konserwatysty i rewolucjonisty: jednakowe niezrozumienie organicznych duchowych podstaw życia społecznego, jednakowa miłość do mechanicznych środków zewnętrznej przemocy i krwawej rozprawy, to samo uczucie nienawiści do żywych ludzi, połączone z romantyczną idealizacją abstrakcyjnych form politycznych i partii. Tak jak szlachetnie marzycielski idealizm rosyjskiej postępowej opinii publicznej wypiastrzał fanatyczną przemoc rewolucjonizmu, tak i duchowo głębszy jeszcze i bardziej harmonijny szlachetny idealizm prawdziwego konserwatyzmu zrodził jedynie fanatyczną przemoc "czarnej sotni"⁷. Czarnosecinny despotyzm klas wyższych i czarnosecinny anarchizm klas niższych - to jedna i ta sama siła zła, konsekwentnie ujawniona w dwóch różnych, lecz głęboko pokrewnych formach i obezwładniająca w Rosji zarówno prawdziwy duchowy konserwatyzm, jak i nierozważnie z nim związany prawdziwy liberalizm. Ten sam duch zła i przemocy, niewiary i materializmu w tych dwóch swoich przejawach wyrwał korzenie duszy narodowej z jedynej ożywczej gleby, gwarantującej żywy wzrost narodowej siły i narodowego życia - z warstwy podziemnej twórczej duchowości - wysuszył ducha i ciało narodu, osłabił jego wewnętrzną jedność i uczynił bezbronnym wobec pierwszej spadającej nań burzy. I jeśli w obecnej chwili problem przyszłej formy rządów w Rosji, o ile sążone jej zmartwychwstać, sam w sobie nie ma więcej znaczenia niż kwestia kroju ubrania, które wkłada umierający na wypadek swego wyzdrowienia, to - przy całej psychologicznej naturalności najokrutniejszej reakcji po tym wszystkim, co się wydarzyło - trzeba z naciskiem podkreślić, że zastąpienie politycznie czerwonego czarnosecinstwa odrodzonym tymże samym czarnosecinstwem o czarnym odcieniu politycznym byłoby nie uzdrowieniem umierającego, lecz jedynie inną formą dawnej śmiertelnej choroby. Co prawda, świadomość narodowa nie zapomni już teraz nigdy, że rosyjski konserwatyzm, cokolwiek by o nim powiedzieć, stworzył niegdyś wielkie państwo, a rosyjski rewolucjonizm szybko je zrujnował. Nie zapomni ona jednak i tego, że jad tego rewolucjonizmu wypracowany został w łonie tegoż konserwatyzmu na skutek jego moralnego rozkładu, i że nie tylko ów rozkładający się konserwatyzm nie znalazł w sobie żadnego odpowiedniego antidotum, lecz że, przeciwnie, wszystkie jego soki umocniły jeszcze ten jad.

V.

To, że Rosja nie odrodziła się, jak wszyscy o tym marzyli, po rewolucji, ale, na odwrót, zginęła w procesie rewolucji - w związku ze świadomością, że początek tej zguby leży mimo wszystko w epoce "starego reżymu" - ów fakt powinien koniecznie zmienić nasze polityczne rozumienie uwarunkowań i źródeł narodowej pomyślności i niepomyślności, rozkwitania i upadku państwa. Teraz należy już sobie koniecznie uświadomić, że to nie polityczne formy życia jako takie determinują dobro i zło w życiu narodowym, ale przenikający je żywy moralny duch narodu. Geniusz Puszkina scharakteryzował kiedyś Rosję gorzkimi słowami: "Przyznać należy, że nasze życie społeczne jest bardzo smutne. Ten brak opinii publicznej, ta obojętność wobec wszelkiego obowiązku, wobec sprawiedliwości i prawdy, ta cyniczna pogarda wobec myśli i godności ludzkiej rzeczywiście doprowadzają do rozpacz". Jeśli powierzchowny liberalizm zawsze widział w tych słowach oskarżenie konkretnej epoki, określonego ustroju politycznego lub warstwy społecznej, to my poprzez ciężkie doświadczenie przekonaaliśmy się teraz, że słowa te mają o wiele głębsze, ponadczasowe i ponadpolityczne znaczenie. Uciekający z frontu żołnierze, sprzedający wrogowi broń i amunicję, okazali w każdym razie nie mniejszą obojętność wobec obowiązku niż urzędnicy Mikołaja I; rewolucja żyła nie mniej cyniczną pogardą wobec myśli i godności ludzkiej niż reakcja, a opinia publiczna w Rosji demokratycznej okazała się równie słaba, jak w Rosji imperatorsko-stanowej. Nie te czy inne instytucje, formy rządów i struktury życia społecznego są ostatecznymi, źródłowymi przyczynami pomyślności i potęgi

⁷ Nazwa "Czarna Sotnia" nadana została skrajnie reakcyjnym, prawicowym, nacjonalistycznym organizacjom i tendencjom w Rosji w okresie 1905-1917.

kraju albo jego nieszczęście i słabości; i dlatego również te czy inne partie polityczne, ich programy i wzorce działania są raczej symptomami i formami przejawu sił kierujących losem narodu, aniżeli samodzielnyimi twórcami tego losu. Zło, które dostrzegaliśmy w popularności skrajnego rewolucyjnego socjalizmu, w duchowym zwiotczeniu i krótkowzroczności rosyjskiego liberalizmu, w braku duchowo żywotnego i moralnie oświecającego konserwatyzmu, winno zostać teraz sprowadzone do swego prazródła.

Los narodu wyznacza jest przez siły lub czynniki dwójakiego porządku: przez siłę kolektywną struktury życia i stosunków społecznych, wspólnych historycznych uwarunkowań i zmian bytu narodowego oraz przez siłę wierzeń, idei moralnych i ocen zakorzenionych w świadomości narodowej. W przekroju określonego momentu życia historycznego siły tych dwóch porządków pozostają w ścisłym wzajemnym oddziaływaniu i związku, i żadna z nich nie może być rozaptrywana w oderwaniu od drugiej. Lecz w głębi duszy narodowej albo charakteru narodowego obie te siły posiadają wspólny korzeń w pewnym pierwotnym poczuciu życia */świeczkowości/* i we wspólnym duchowo-moralnym obliczu narodu. Dla naszych celów - dla moralnego samopoznania ducha narodowego - nie ma zatem potrzeby zatrzymywać się na konkretnych historycznych, ekonomicznych, politycznych i międzynarodowych uwarunkowaniach, które były przejawami, nośnikami i współczynnikami tego moralnego ducha w planie bytu kolektywnego i zewnętrznego, historycznego życia. Wystarczy poprzez pryzmat wierzeń i idei moralnych uchwycić samą istotę pierwotnego społecznego poczucia życia i odnaleźć w nim źródło naszej choroby narodowej.

I należy tu przede wszystkim zauważyć, że przejaw choroby, który tak burzliwie i drastycznie dał o sobie znać w huraganie zamętu ostatniego roku i przez bardziej przenikliwych obserwatorów dostrzeżony został już w ruchu z lat 1905-1906, w mniej zauważalnej i bardziej chronicznej formie ujawniał się już dawno, niemalże w ciągu całego wieku XIX. Nihilizm, który z taką wstrząsającą siłą wybuchnął w ostatnich latach i tak radykalnie dokonał dzieła godnego swego imienia - obrońcy Rosji w nicie, niemal w pustą nazwę geograficzną - ten nihilizm nieuchronnie narastał i rozkładał się w ciągu całego ubiegłego wieku. Jeśli w epoce rewolucji byliśmy świadkami potwornego spadku poziomu opinii publicznej, zawrotnej prędkości upadku wszystkiego, co najlepsze i wyniesienia wszystkiego, co najgorsze, to przenikliwy obserwator dostrzeże w tym wichrze jedynie ostatni, żywiołowy i wąski krąg tego duchowego wiru, który ogarnął nas już dawno. W przeciagu niemal całego wieku XIX uraczała się w opinii publicznej nie to, co lepsze i twórcze, ale raczej gorsze, najbardziej wulgarnie, prymitywne i niszczyielskie z umysłowych tendencji. Nasi słowianofile byli, oczywiście, duchowo głębsi i płodniejsi od okcydentalistów, którzy ich wyparli, tak jak okcydentaliści lat 40-tych - znaczniejsi, kulturalniejsi i duchowo bogatsi od radykałów lat 60-tych. Wielcy wizjonerzy, jak Puszkina, Tiutczew, Dostojewski, K. Leontiew, W. Sołowjow, dusili się w atmosferze otaczającej ich banalnej i pospolitej opinii publicznej. Z zachodnich wpływów w Rosji największym powodzeniem cieszyły się zawsze najbardziej płaskie i przy tym właśnie negatywne i niszczyielskie orientacje. Pozytywizm, materializm, socjalizm - oto główne owoce naszego spotkania z Europą Zachodnią, przynajmniej, poczynając od lat 40-tych; anarchizm zaś jest w znacznej mierze oryginalnym wytworem ducha rosyjskiego; podczas gdy takie zjawiska, jak chrześcijański socjalizm, wizje Carlyle'a czy Ruskina⁸, narodowe i religijne ruchy na Zachodzie nie znajdowały u nas żadnego rezonansu społecznego. Rosyjska inteligencja nie doceniła i nie zrozumiała głębokich duchowo-społecznych wizji Dostojewskiego i zupełnie przeoczyła genialnego K. Leontiewa, podczas gdy mierne, uproszczające wszystko i niwelujące kaznodziejstwo moralne Tołstoj miało u nas żywy wpływ i w znacznej mierze przygotowało te kadry niejącego państwa, ojczyznę i kulturę, którzy na naszych oczach zgubili Rosję. Ow seminarzysta, który,

⁸ Thomas Carlyle /1795-1881/, angielski myśliciel, historyk i pisarz, twórca koncepcji filozoficznej określanej mianem "naturalnego supranaturalizmu".
John Ruskin /1819-1900/, angielski teoretyk i krytyk sztuki, myśliciel religijny i reformator społeczny; obrońca irracjonalnego estetyzmu, propagator utopijnej "rewolucji estetycznej".

jak powiadała, ogłosił na pogrzebie Niekrasowa, że Niekrasow stoi wyżej od Puszkina, przepowiedział i w symboliczny sposób uprzedził to fatalne wydarzenie, kiedy czterdzieści lat później Lenin wyniesiony został ponad Guczkowa i Miliukowa⁹/toutes proportions gardées/. A czyż cała inteligencja Rosja nie przyklaskiwała cynicznie chamskiej buntowniczości tych oberwańców i "byłych ludzi" Gorkiego¹⁰, którzy dwadzieścia lat po swoim tak głośnym sukcesie w literaturze zdołali przejąć władzę i zniszczyć państwo rosyjskie? I, być może, najgłębszym i najpowszechniejszym miernikiem tej zadawnionej i ciężkiej choroby rosyjskiego ducha narodowego jest wstrząsająca społeczna bezsilność i poniżenie cerkwi rosyjskiej - tej cerkwi, która nie tylko miała niegdyś wielkich świętych i przejawiała wielką twórczość duchową, ale również swoją siłą moralną wspomagała zjednoczenie narodu rosyjskiego i ocalenie go przed Tatarami w okresie Smuty.

VI

Lecz właśnie zrozumienie swoistości tej moralnej choroby, uświadomienie sobie, że naród rosyjski nie jest narodem ubogim duchem i pozbawionym twórczego bogactwa, ale narodem, który, bez względu na swą nieprzerwaną, docierającą aż do naszych dni potężną twórczość duchową, jedynie utracił zdolność wykorzystania swego bogactwa i w swoim bycie społecznym roztrwonił całkowicie to bogactwo - ta świadomość powinna doprowadzić do prawidłowej i moralnie płodnej diagnozy choroby. Potworna katastrofa, która wydarzyła się w naszym życiu narodowym może, oczywiście, łatwo zrodzić w duszach uczucie beznadziejności i rozpacz; i już dają się słyszeć głosy niewiary, twierdzące, że duch narodu rosyjskiego zginął bezpowrotnie i może odtąd służyć jedynie za nawóz dla innych, zdrowszych i silniejszych kultur. Ta niewiara jest nie tylko przedwczesna i moralnie niedopuszczalna, będąc równoznaczną z wyrzeczeniem się walki z chorobą i z przyzwoleniem na samobójstwo narodowe; również w sensie czysto teoretycznym jest wyjaśnieniem zbyt ogólnym i dlatego powierzchownym. Prawdziwa istota naszej choroby narodowej, ten straszliwy kryzys, który przeżywamy, nie polega na tym, że organizm narodowy utracił swoje duchowe siły oraz zdolność wytwarzania żywych soków wewnętrznych, karmiących ciało narodowe i obdarzających je wewnętrznym zdrowiem, harmonijnością i proporcjonalnością życia, ale na tym, że owe soki pozostają niewykorzystane, znajdują się w stanie bezsilnie-potencjalnym, tzn. że sparaliżowana została ta siła, która rozprowadzała je w całym organizmie i w ten sposób zabezpieczała jego normalne i intensywne funkcjonowanie. Jakkolwiek głęboka i ciężka byłaby nasza choroba, jest mimo wszystko jedynie funkcjonalnym rozstrojem, a nie organicznym obumarciem.

Dlaczego i w jaki sposób doszło do tego, że naród /rozumiejąc naród nie w klasowym, ale w nacjonalnym sensie/, nazwany narodem-bogonością, stał się narodem-nihilistą, bluźnierczo depczącym wszystkie swoje świątynie? Jak doszło do tego, że naród, nie bez podstaw wystawiany za swoją moralną łagodność i czystość, stał się narodem-zabójcą, narodem nieskrywanej interesowności i wszelkiego rodzaju moralnego wyuzdania? Trudno odpowiedzieć, dlaczego do tego doszło, lecz można, prawdopodobnie wskazać, jak to się stało. W naszym narodowym poczuciu życia dawno już dojrzało jakieś radykalne załamanie, jakieś rozdzielenie między wiarą i życiem. Rosyjska świadomość religijna oddalała się stopniowo od życia i z życia, uczyła się i nauczała, jak znosić ból i cierpienie, a nie, jak walczyć i tworzyć życie;

⁹ Aleksander Guczkow /1862-1936/, przywódca partii "oktiabristów", w 1917 r. wchodził w skład Rządu Tymczasowego.

Paweł Miliukow /1859-1943/, działacz polityczny, przewodniczący Komitetu Centralnego Partii Konstytucyjno-Demokratycznej /kadetów/.

¹⁰ Termin zaczerpnięty z opowiadania M. Gorkiego *Byli ludzie* /Bywasze ljudi, 1897/.

wszystkie najlepsze siły ducha rosyjskiego zaczęły skłaniać się ku cierpieniu i cierpiętnictwu, ku pasywności i bierności marzycielskości. I równolegle do tego cała aktywna, życiowo twórcza energia woli narodowej stawała się duchowo nieoświeconą, moralnie nierozbudzoną, przeobrażała się w mroczne awanturnictwo złych namiętności i bezpłodnie-negatywnych wyrozumowanych spekulacji. Rosyjski duch religijny dawno już przestał pokrzepiać naród w jego codziennym pracowitym życiu, przepajać moralnymi siłami jego ziemskie ekonomiczne i prawnicze stosunki. I dlatego zdrowy u podstaw realistyczny instynkt narodu oderwał się od duchowego korzenia życia i zaczął znajdować zadowolenie w niewierze, w wolności czysto negatywnej, tj. w rozkieźnieniu myśli i uczucia. Wszystko, co lepsze, szlachetne i duchowo-głębokie stawało się marzycielsko bezsilnym, a wszystko, co silne i praktycznie-aktywne - ciemnym i złym. Sentymentalno-marzycielska niemoc skierowanej ku dobru inteligencji rosyjskiej i niszczyielska energia moralnej deprawacji reakcyjnego i rewolucyjnego czarnosecinstwa jest takim samym przejawem chorobliwego rozdwójenia rosyjskiego ducha narodowego, jak pasywna łagodność, bierność i bezbronność dobrego chłopca rosyjskiego i jego skłonność do tej samej mrocznej występności pogromów i pugałowszczyzny¹¹. Rosyjskiemu idealizmowi we wszystkich jego formach i sferach przejawiania się brakuje moralnej powagi, woliwnej siły, męskiego poczucia odpowiedzialności za życie, zrozumienia tragicznej uciążliwości urzeczywistniania ideałów oraz umiejętności przezwycięzania tych trudności. I na odwrót, woliwnej energii narodu rosyjskiego brakuje uszlachetniającej i oświecającej świadomości duchowych podstaw życia, pokornego i trzeźwego pojmowania organicznego znaczenia wszystkich osiągniętych zewnętrznych przeobrażeń życia i ich koniecznego związku z wewnętrznymi kulturalno-moralnymi zasobami życia narodowego, z organicznymi korzeniami duszy narodu.

To zrozumienie duchowego źródła naszej choroby wskazuje jeśli nie drogę, to cel i kierunek koniecznego i - wierzymy - jeszcze możliwego odrodzenia. W sensie czysto etycznym zadanie to można by określić jako rozbudzenie pełnego duchowej mądrości i oświeconego męstwa - nie niszczyielskiej zachwalności czysto negatywnego bezprawia i renegektwa, ale twórczego męstwa, opartego na pokornej świadomości własnego uzależnienia od wyższych sił i zakorzenienia w nich. Brak nam, w sensie kultury osobistej, ducha religijnie-oświecającej aktywności - ducha prawdziwego rycerstwa. Od strony społeczno-filozoficznej ideał ten może być rozumiany jako odrodzenie marzenia słowianofilów o organicznym rozwoju duchowej i społecznej kultury z głębokich historycznych korzeni wszechnarodowego religijno-społecznego poczucia życia - marzenia, które Dostojewski zawarł później w pojęciu "zakorzenienia" /*pozemniennosti*/. Wprawdzie już u słowianofilów ideał ten został zatruity i pozbawiony mocy romantycznym marzycielstwem i sentymentalnym niezrozumieniem trudności i odpowiedzialności związanych z jego realizacją w normalnych warunkach politycznej i ekonomicznej rzeczywistości. Lecz z istoty swej właśnie w tym ideale podkreślone zostało jedyne zdrowe i uzdrawiające ukierunkowanie społeczno-politycznej myśli i woli. Nasze życie i myśl winny być przepełnione duchem prawdziwego, wyższego realizmu - tego realizmu, który świadom jest duchowych podstaw bytu społecznego i dlatego wiążeza w siebie, a nie przeciwstawia sobie twórczy idealizm wewnętrzznego doskonalenia się. Dla tego realizmu ideałem społecznym nie może być spekulatywna, oderwana od życia idea abstrakcyjna, wdzierająca się do życia z zewnątrz i wypaczająca je, ale jedyne żywa siła ukierunkowująca, wyrastająca organicznie z samego życia i ruchu wszechnarodowej świadomości - siła, która zdolna jest stworzyć nowe tylko dlatego, że umocniona została w starym i jest z nim nierozdzielnie powiązana. W instytucjach, obyczajach, bycie, mających historyczną przeszłość, widzi on nie zło, które powinno i może być mechanicznie usunięte i równie mechanicznie zastąpione nowymi, przez dane pokolenie wymysłowymi formami życia, ale przejawy i ślady moralnej i duchowej przeszłości narodu, które mogą się zmieniać i rozwijać jedynie dzięki organicznemu przystosowaniu i wewnętrznemu udoskonaleniu narodowej woli i myśli. Nie w negacji i niwelacji, nie

¹¹ Jemelian Pugačow /1742-1775/, kozak doński podający się za cara Piotra III, usuniętego z tronu przez Katarzynę II. Przywódca wielkiego powstania chłopskiego w latach 1773-1775. Po jego stłumieniu został schwytany i stracony w Moskwie.

w uproszczeniu i racjonalizacji, ale, przeciwnie, w troskliwym, ostrożnym chronieniu i rozwijaniu organicznej złożoności i pełni historycznych form życia widzi on drogę rozwoju kultury. Ów rozwój postrzega zatem jedynie w konkretnie-historycznych, organicznie wyrastających z narodowej wiary i woli kolektywnych całościach narodu, państwa, kościoła. Tylko w takich bezpośrednich, nie sztucznie skonstruowanych, lecz historycznie złożonych i rozwijających się formach życia widzi on przejaw prawdziwej woli narodowej, tj. urzeczywistnienie autentycznego ideału demokracji jako wewnętrznego ukonstytuowania stosunków społecznych i ustroju politycznego w żywym duchu, w konkretnych potrzebach i idealnych dążeniach narodu. Polityczną działalność, zarówno poszczególnej jednostki, jak i całego narodu rozumie nie jako samowolną zuchwałość, inspirowaną przemijającymi potrzebami chwili i pokolenia, ale jako pokorną służbę, wyznaczoną przez wiarę w nieprzemijający sens kultury narodowej oraz obowiązek - spoczywający na każdym pokoleniu - chronienia dziedzictwa przodków, wzbogacania go i przekazania potomkom.

Urzeczywistnienie tego ideału duchowej jedności i organicznej duchowej twórczości narodu, ideału religijnego usensownienia i narodowo-historycznego usankcjonowania kultury społecznej i politycznej wymaga, oczywiście, jakiegoś moralnego ruszenia z martwego punktu, porzucenia dawnych chorobliwych przyzwyczajeń i natrętnych idei rozstrojonej duszy narodowej w imię zdrowych i koniecznych nawyków normalnego życia, odkrycia pewnej zapoznanej prawdy - oczywiście i prostej, jak każda prawda, i zarazem bogatej w złożone i aktywnie-twórcze konsekwencje. Jeśli nasza myśl społeczna, nasza wola moralna jest w stanie nadać sens temu, co się wydarza, jeśli kara Boża dosięgnęła nas nie po to, by nas zgubić, ale po to, by nas poprawić, to w naszej cerkiewno-religijnej i narodowo-państwowej świadomości koniecznie dojrzeć powinna ta uzdrawiająca postawa */anagnostrojenije/*. Wówczas z drogi chaosu, śmierci i zniszczenia zwrócimy się na drogę twórczości, pozytywnego rozwoju i autoafirmacji życia.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Tekst S. Franka pochodzi ze słynnego zbioru artykułów - *Iz głębin. Sbornik statiej o ruskoi rewoluciji*, Paris 1967, /II wyd./, s. 307-330. Polskie wydanie tego zbioru przygotowywane jest przez Niezależną Oficynę Wydawniczą "NOWA".

WACŁAW IWANOW

REWOLUCJA A SAMOOKREŚLENIE NARODOWE*

I.

Jeśli nawet w obliczu nieuniknionych zagrożeń nie należy wpadać w rozpacz i wątpić o ocaleniu ojczyzny, to jednak równocześnie nie należy udawać czy być nie-szczerym, iż nic się takiego strasznego nie dzieje; trudno przeto powstrzymać się od wyznania, że kto więcej się spodziewał, ten też tym więcej pogrzebać musiał oczekiwania...

Czyż wola nas zdradziła?

Czy głębia i płytkość przeszła?...

Kiedy więc skradając się niby jakaś zjawia bez wyraźnych kształtów, pojawia się przed nami coś na kształt bezimiennej a milczącej nadziei, mamy świadomość, że kiedy rzuci ona ze siebie wszystkie zasłony i wymieni swoje imię, nie okaże się ona żadną z tych nadziei, jakieśmy sobie najpierw wymarzyli, a potem pogrzebali. Z ich

to właśnie mogił powstaje ta ostatnia, jedyna, nieludzka nadzieja, przypominająca do tego coś groźnego, zgnębego; jakżeż naszymi zmęczonymi, zgaszonymi oczyma mamy rozpoznać: niej zorzę zbudzonego do nowego życia dnia? Czyż to światło mogilne nie jest obliczem śmierci? Czy nie Kara przypadkiem zbliżająca się - oto imię tej groźnej, złowieszczej nadziei? A może przeciwnie - na imię jej Cud?

Czy Miłosierdzie, schodzące na zew łez siedmiu pozostających w ukryciu mężów sprawiedliwych, potrafi nasycić nienasycony głód narodu, który w rozpacz, gorączkowo poszukuje prawdy Bożej, prawdy ziemi oraz Chrystusowego prawa w ludziach? Głód dogłębny, nieświadomy, duchowy przede wszystkim i wszystkiemu na przekór, głód, który doskwiera narodowi w jego najgłębszych, może nawet ciemnych pokładach, chociaż zewnętrznie może się wydawać, że wyrzeka się on wszelkiej prawdy i odrzuca każde prawo?...

Na ziemi pokój! Rusi świętej - wolność!

Niech każdy w kraju szczeną dolę ma!...

A może najbliższy poranek oświeci swoim blaskiem jedynie dymiące zgłiszczona oraz wszelką "obrzydłość spustoszenia", jaka stanie się udziałem miejsc świętych, dopóki na pustkowiu nie wejdzie i nie wyda plonu bardziej duchowitwy i prawy rodzaj ludzki?...

Rosja, niczym człowiek, który stracił przytomność, wstrząsana jest korpulcjami. Czy potrafi się ocknąć pod coraz częstszymi uderzeniami miota przeznaczenia - tego, co to tłukąc na drobne kawałki szkło, wykuiwał stal? Czy ocknie się ze swego omdlenia? Czy nie nastąpi to już za późno? Wydaje się, że stanie się to dopiero wtedy, kiedy przypomni sobie o swojej duszy i o Bogu: wówczas i Bóg o niej sobie przypomni...

Czyż mogłem przypuszczać, że to, co napisałem u progu nowego, 1906 roku, spełni się, i do tego z rawiazką, dopiero po dwunastu latach. A może to już wtedy zaczął się poród, te "okropne męczarnie", jakie zapowiadał jeszcze Dostojewski, poród, do którego na pomoc przywoływałem boginię-akuszerkę, jasną Lucinę; może to serce uprzedzało o grozie tego, co dopiero miało nadejść, już przy pierwszych bólach rodzącej?

/.../1

II.

My, którzyśmy mniemali, że reprezentujemy widzenie spraw szczególnie przenikliwie i szerokie, powinniśmy obecnie zacząć od siebie właśnie ogólnonarodowe kajanie się, jako też pierwsi musimy ze stanu powszechnego opętania przez demony zepsucia i apatii, zapomnienia i okrucieństwa, bezsilnej złości i tchórliwego zuchwalstwa - dochodzić do rzeczywistego rozsądku, napełniać się pokorą i męstwem, budzić w sobie dawną wierność nie tyle wobec sztandarów, nie po raz pierwszy już wyliniałych i nie po raz ostatni też przebarbowanych, co wobec ojczyzny i narodu-osoby, nie zaś narodo-abstrakcyjnego pojęcia, a także odwiecznych fundamentalnych prawd, które on wytworzył i zachował w ciągu wieków dążenia do Chrystusowej prawdy na ziemi.

Dzisiaj pokuta taka jest już dla nas łatwiejsza:

Strach jest stanąć przed Chrystusem

Nie jak żebrak, nie z kosturem;

łatwiej kaja się skazaniec

Niż ten, co na tronie siedzi...

Rusi! - Księżciu świata tego

Nie służ, nie oddawaj czci!

Tak! "Pokój" - światu, "wolność" - ludom,

Siabym - "prawda", biednym - "chleb";

Lecz też powiedz samej sobie:

"Duchu, zstap, Królestwo Boże - bądź!"

Niech lud błaga: "Chryste - przyjdź!..."

¹ Autor przytacza większy fragment wcześniejszego swojego utworu wierszowanego z roku 1906; w przekładzie opuszczono, zaznaczając ten fakt kropkami w nawiasie kwadratowym, 32-wierszowy fragment poetycki, który w oryginale ilustruje dodatkowo poprzez obrazowe ujęcie ostatni akapit I rozdziału eseju.

A kto by powiedział: "Rosja nie ma i co pokutować, wszystko bowiem, co się dokonuje, dobre jest wielce" - jeśli nie daje nieświadomie fałszywego świadectwa prawdzie, sam jest opętany, wola jego jest chora, a myśl porażona zgubną, mocami piekielnymi podpowiedzianą ideą społecznego i obywatelskiego samobójstwa. Zwracam się do tych, co widzą nasze poharbenienie i upadek, bezwstyd i szaleństwo. Jeśli rzeczywiście zachowują trzeźwość i równowagę ducha w czasie tej szaleńczej orgii, to dlaczego w takim razie, jak to ktoś niedawno świetnie określili, sztydzą sobie i kpią z upadku naszego narodu tak jak niegdyś wysmiewał Cham nagość swego wielkiego ojca, kiedy ten upił się przy pierwszym zbiorze winnej latorośli? Zarzucają oni zdradę i oderwanie się od całości innym usamodzielnionym warstwom tego narodu, ale równocześnie obłudnie przypisują jego pozostałej części, do której sami przecież należą i którą egoistycznie przeciwstawiają innym, naśladując ich odstępstwo, - prawo do bezstronności sprawiedliwego sądu oraz najwyższą mądrość w ojczyźnie. Ośmielają się mówić w imieniu tej ojczyzny, lecz ich bezduszny, metalicznie brzmiący głos wcale nie przypomina głosu mateczynego. Oni również nawołują do pokuty, ale trudno usłyszeć w ich mowach słowa skruszy i pokory ludzi kających się rzeczywiście, zresztą nie uznają oni w sobie żadnego grzechu, patriotyczne zaś ich samobiczowanie jest tak sztuczne, tak udawane, że uderzenia bicza nie ranią wcale ich samych.

Inaczej całkiem wyobrażam sobie ogólnonarodową pokutę: - to pierwsze dopiero podejście do powszechnego samookreślenia się narodu. Zaiste, zamiast żęty krytykować i demaskować już to byłych siewców - że niby ziarno pszeniczne, które zasiali, przemieszało było z kąkolem, a oto wyrósł kąkol i zagłuszył pszenicę, już to "buntujących się niewolników", co to rozhułali się niczym pijani heloci, czy wreszcie niemieckich szlugsów i przybłędów lub cudzoziemskich przybyszów, co to mają zatruwać czyste źródła naszej duchowości - powinniśmy raczej, zamiast owych wszelkich narzeków, spróbować w wykrzywionych grymasach choroby rysach twarzy znajdującą się w ataku furii Rosji - zobaczyć istotę jej smęci, a wraz z nią także nas wszystkich.

A ponadto czyż to nie my sami, nosiciele i pomocnicy oświecenia i wolności ducha, byliśmy od dawna tymi, którzy w Rosji tworzyli Rosję inną i uczyli naród, aby kochał tę naszą, nienawidził zaś tę poprzednią, z jej tradycją i pamięcią historyczną, religią i państwowością? Czy to nie my sami ścieralismy i wymazywali wszystkie dawne zapisy na duszy narodu, aby na tej pustej, gołej tablicy skreślić swoje nowe zasady nierealnego, nie mającego żadnego gruntu człowiekობstwa? Przychodziło nam to z łatwością, bo mogliśmy oddziaływać na barbarzyński żywioł tych równi, tych przestępni,

Gdzie pogody złe przynoszą

Bezimiennych grobów plon...

Zasiewalismy idee lekceważenia, odrzucania rzeczy świętych - i oto teraz zeszła nam ruń przzerwania ciągłości z przeszłością tak głębokiego, iż samo słowo "ojczyzna" wydaje się nam czymś wieloznacznym, jakimś nic nie mówiącym już sercu symbolem, nazwą obcą, dźwiękiem pustym. Zbyt wysoką cenę płaciłmymy losowi za zrównanie z ziemią mrocznych ruin starego ustroju, i oto teraz płacić musimy za wolność brakiem niezależności, za ogłoszenie prawdy społecznej - niemożnością urzeczywistnienia wolności, za samoidentyfikację w oderwaniu się od całości - rozpadem jedności, za niewłaściwe wychowanie - zdziwieniem, za brak wiary - bezsilnością.

III.

Wtajemniczeni twierdzą, że u progu duchowego odrodzenia staje przed człowiekiem strażnik tego progu, który wzbrania mu dostęp do przybytku światłości. Biada więc wędrowcy ducha, jeśli nie potrafi on przezwyciężyć tej przeszkody: na darmo kaleczył swoje stopy na trudnych ścieżkach prowadzących do celu; zostaje odrzucony i musi zaczynać swoją drogę od początku, od samego dna najniższej położonego miejsca. Kim jest w oczach człowieka ów groźny strażnik-inkwizytor? To on sam, jego własny sobowtór, który zbiera i odzwierciedla w swoim obliczu wszystko to niskie i ciemne, co dotychczas płamiło białą niegdyś szatą pielgrzyma oraz zaciemniało w nim obraz i podobieństwo Boże. Nie potrafię ani oddechnąć, ani obejść, ani tym bardziej zmieknąć strażnika; zdemaskować jego kłamliwej i pustej, upornej istoty też się nie da, bo wtedy trzeba by zdemaskować samego siebie, zaprzeczyć, że jest on naszym sobowtór-

rem, zdobyć się na stwierdzenie, że w tej straszliwej zjawie nie ma niczego, co by było stworzone przez nas samych, co nie odbijałoby z niemilościarną, wstrząsającą wręcz wiernością wszystkich ukrytych skrzętnie zakrętów i wirów mej własnej małości, mojej grzeszności. Jeśli jednak, "z odrazą w życie moje się wczytując", odczuwając drżenie owego splamającego mnie odczucia, mimo wszystko nie zlekę się tego swojego żywego zwierciadlanego odbicia i nie stracę wiary w swoje rzeczywiste, prawdziwe Ja, mimo iż widzę je w tak żalosnym sparodiowaniu i poniżeniu, - wówczas będę mógł ruszyć na spotkanie z sobowtorem i przejść mimo tego, że zagradza drogę, przyniknąć przezeń, dojść do tego, co znajduje się za nim, kto jest za nim. Jeśli znajdę w sobie dostateczną siłę skoncentrowaną na to, aby przylgnąć do tego, kto we mnie naprawdę jest Mną Samym, jeśli zleję się, utożsamię w mojej świadomości ze swoim we mnie wiecznie żyjącym a równocześnie ustawicznie zapominanym aniołem, który nie jest kimś innym niż mną prawdziwym - to ja sam, od samego początku i po raz pierwszy będący - to wówczas, jasny i mocny, mogę rzec do swego sobowtóra: "ty to ja", moje światło zabiłyś w nim i spali ciemną maskę, a on otwierając mi przejście na oślepiającą jasnością drogę powie do mnie z wdzięcznością: "idź - oto droga"...

Rosja znajduje się u progu całkiem innej formy swojego istnienia - i Bóg widzi, jak ona tego mocno pragnie. Strażnik progu, który stanął przed nią, to jej własny, chociaż przeraźliwie zniekształcony obraz. Kto mówi: "to nie jest Rosja" - ten nieświadomie ściągą ją w dół, w przepaść. Kto powiada: "cofnijmy się, wróćmy do tego, co było dawniej, uczynimy to co się stało niebylem" - popycha ją w przepaść świadomości. Kto zamierza przebić i unicestwić własne żywe podobieństwo, usmierca sam siebie. Naród - mówię tu o wszystkich i o każdym z nas - powinien odrzucić się w blasku świadomości religijnej. Jedynie skoncentrowanie myśli i woli w tych głębinach ducha, gdzie milkną namietności, a daje się usłyszeć pierwszy głos sumienia, pozwoli mu przestąpić próg nowego życia. Tylko przebudzenie sumienia religijnego da mu siłę, by potrafił powiedzieć do swojego sobowtóra: "ty to ja, lecz to, jakim ciebie widzę, nie jestem jeszcze ja cały; obys się stał mną, samym w zupełności". Samookreślenie narodu będzie rzeczywistym jedynie wtedy, kiedy stanie się całościowym. A to oznacza jedno: kiedy stanie się ono religijnym.

IV.

Samookreślenie narodu jeszcze dotychczas nie dokonało się. To bowiem, co nazywamy rewolucją, nie było narodowym działaniem, a jedynie - stanem. Dlatego też bezczynne, biernie było dzieło tych, którzy podjęli działanie. Stosunek sił pozostał taki sam, jaki był uprzednio, przy poprzednim reżymie: na dole naród, nie znajdujący w sobie dostatecznych sił nie tylko po to, aby się rzeczywście samookreślić, ale także aby wyjść ze stanu politycznej obojętności, niemal nieświadomości; na górze - oddziaływające na niego grupowe energie, rządzące siły mu przeciwstawne jak za dawnych czasów, przy całej jednak swojej rzeczywistości porażone twórczą bezsilnością, zaniepokojone niemożliwością znalezienia idei jednoczącej, dającej się przetworzyć w ciało i krew życia narodowego; siły te nie potrafią zupełnie związać końca z końcem.

Dawne samoderżawie straciło swoją energię życiową, skurczyło się w sobie, straciło mocną podstawę z chwilą upadku prawa pańszczyźnianego. To, co od tego czasu określane było tym dawnym mianem, było w istocie dynastyczną dyktaturą w kraju, w którym podstawy porządku społecznego zawałyły się, w którym wszystko się chwiało, wszystko okazywało się tymczasowe, zmienne, rozpyływające się niczym nawałot zastygła lawa. O naturze władz najwyższych jako bezterminowej dyktaturze najlepiej mówi jedna jej cecha wielce znamienita: terror odgórny i terror oddolny. Runęła zresztą i ta władza; maska spadała, a chroniczna anarchia na oczach wszystkich ujawniała swoje prawdziwe oblicze. W epoce, która przyniosła upadek prawa pańszczyźnianego, lud-Sfinks wyrzekł swoje słowo-hasło: "ziemia". W dniach, kiedy rozpadała się zetlała maska samoderżawia, lud wśród jęków i zgrzytania zębami wydusił z siebie wciąż to samo słowo.

Odpowiedziano mu ze szczytów myśli rewolucyjnej, iż najlepszy sposób zaradzenia chorobie to samowyleczenie przy pomocy zgromadzenia ustawodawczego, przy czym w oczekiwaniu na to ostatnie i dla właściwego doń wstępnego przygotowania zaczęto

wszystkich uszczęśliwiać pięknymi teoriami, nie decydując się równocześnie wcale na to, aby kłaść nacisk na ich bezpośrednie urzeczywistnienie. W celu natomiast najważniejszego przyswojenia przez naród owych optymistycznych nauk wzięto się bez zwłoki do jego reedukacji; uczono go przede wszystkim nowych słów, zaś jako pierwszy warunek osiągnięcia wszystkich pożądanych dobrodziejstw traktowano umiejętność mówienia o rzeczach realnych językiem pojęć ogólnych, nie trafiających w ich sedno, żelazujących się po powierzchni tych rzeczy.

Szlachetne jednak a naiwne oszustwo nie przynosiło oczekiwanych korzyści: naród narzekał w skrytości, apostołowie rewolucyjnej dobrej nowiny akceptowali zdobycze rewolucji, legalizując chaotyczność, niemy i pełen wewnętrzznego skłócenia żywioł przez nakładanie swoich słownych formuł oraz abstrakcyjnych norm. Demagodzy lepiej zrozumieli sytuację: wezwali od razu wszystkich do anarchii oraz samozniszczenia, najpierw jednak i przede wszystkim - do odrzucenia i podeptania świętości ojczyzny. Znaleźli oni zrozumienie i sympatię ze strony wielu umysłów, które przestały wierzyć w cokolwiek, jak również poparły liczących ludzi o silnej woli, którzy nie o-mieszkałi przetworzyć atrakcyjne dla nich pomysły w stosowne działania.

V.

Rewolucja - w konwencjonalnym sensie tego terminu rewolucja jako działanie tych, którzy chcą i mogą działać - jest przez swoich sprawców świadomie zeświecczona, tzn. zrywa z religią, odcina się od niej radykalnie, nie dowierza religii i unika jej bojaźliwie. Muszę wyjaśnić, iż mam tu na myśli nie stosunek rewolucji do Kościoła jako do związku religijnego, do instytucji, lecz jej ustosunkowanie się wobec tradycji i wartości natury religijnej w świadomości jednostki oraz zbiorowości. Wszystkie wyodrębniające się orientacje, grupy społeczne oraz partie gotowe są wciąż powtarzać: "religia to sprawa prywatna, to wewnętrzna, "domowa" kwestia każdego człowieka". Ta jednak dyktowana przez taktykę polityczną niedorzeczność /jak-żeż bowiem można tak niemądrze twierdzić, że coś, co stanowi jedną z najbardziej jednoczących, integrujących sił społecznych, jest sprawą prywatną, domową, nie ma wymiaru wspólnotowego/ okazuje się w jawnej sprzeczności z samą istotą "rewolucji", instynktownie wprost rozumianej przez naród jako fundamentalne i całościowe przeobrażenie całej narodowej egzystencji. Gdzie mamy do czynienia z całościowością świadomości indywidualnej, osobistej, oraz zbiorowej, społecznej - tam jest także religia. Rosja to nie czysto arytmetyczna suma grup i partii; a tymczasem dotychczas nasze rewolucyjne budownictwo nie potrafiło jeszcze poddać się natchnieniu duchowej jednolitości - poddać się takiej inspiracji i wreszcie ożyć, po raz pierwszy nabrać życia.

Zeświecczenie, o jakim tu mówię, nadaje temu, co nazywamy rewolucją, charakter - choć może się to wydawać dziwne - dawnego inteligentckiego oderwania się szczytów naszej świadomej społecznej myśli i woli od narodu. Inteligencja jako grupa społeczna, związana jawnie bądź tajnie złożoną "przysięgą Hannibalową", złożoną czy to wprost, czy też pośrednio, w postaci działań ofiarniczych czy jedynie wypowiedziarnym szepem wyznaniem wiary bądź pośrednim uczestnictwem w walce do końca przeciw wspólnemu wrogowi, rosyjskiemu samodzierżawiu - jako więc grupa społeczna, inteligencja, co naturalne, przestała istnieć wraz z likwidacją tegoż samodzierżawia. Odszedł jednak w niebyt inteligencja zostawiła masom po sobie sukcesję, a te obecnie chciwie rozdrapują ten spadek po kawałku.

Inteligencja nagromadziła dla rewolucji obfity zapas międzynarodowych szablonów oraz wzorców, nasze więc rewolucyjne działania polegają na przystosowywaniu tych gotowych i umownych form do chaotycznej rzeczywistości naszego narodowego bytowania. Stąd - niezwykle aktualna potrzeba tzw. "działalności oświeceniowej", upowszechniania owych szablonów jako jedyne go zbawczego systemu wartości, które powinny zastąpić system stary - opokę dawnego ustroju państwowego. O tym, że naród mógłby posiadać swoje własne wartości, nie akceptowane, więcej, tłumione przez dawny ustrój, a równocześnie wcale nie pasujące do nowych, narzucanych z zewnątrz schematów - nikt nawet nie pomyślił, bo nikt w coś takiego nie wierzył. Wszyscy są przekonani, że każde dążenie do społecznej przemiany, do innej postaci życia narodowego łatwo da się przyporządkować poszczególnym paragrafom czy kategoriom - ot, choćby

w formie list wyborczych. Nasi działacze rewolucyjni oraz władcy naszych politycznych myśli, zarówno ci, którzy stoją u steru władzy, jak i ci, którzy doń dopiero wyciągają ręce, przejęli w spadku wszystkie złe nawyki dawnej władzy administracyjnej i policyjnej, jakże naszemu narodowi obcej z ducha, ze swojej genezy oraz istoty, z nawyków oraz sposobów jej sprawowania.

VI.

Jak by się tam rzeczy nie miały, w nowych systemie cudzoziemskich wartości rewolucji "jako takiej", które miały urzeczywistnić i umocnić zdobycze rewolucji rosyjskiej właśnie, miejsca dla religii się nie znalazło. Stąd wszyscy Rosjanie, ogarnięci pasją przewartościowywania wszystkiego, co wiązało się z przeszłością, odcięli się od tej "prywatnej", intymnej, domowej, a więc tym samym nie obywatelskiej, lecz mieszczańskiej psychologii, której częścią składową - uznano to powszechnie i bez niepotrzebnych słów - była właśnie wiara. Pozbawieni jednak religii, Rosjanie ci okazali się - ku wielkiemu rozczarowaniu szlachetnych i zacnych działaczy rewolucyjnych - ludźmi, jacy w sposób wielce niedoskonały przyswoili sobie nowy system wartości, przy czym doszło nawet do praktycznego, a niekiedy także do teoretycznego nad tym systemem natrząsania się.

Przejaw tego ostatniego widzieliśmy na przykładzie godnego szczególnej uwagi z punktu widzenia teoretyczno-filozoficznego sporu pomiędzy Kiereńskim a podnoszącym bunt żołnierzem. Minister rewolucji proponował, by ten zapłacił głową za wolność i przyszłość demokracji rosyjskiej, żołnierz natomiast utrzymywał, że jeśli zginie, losy wolności będą dla niego całkowicie obojętne. Węzeł gordyjski powstałych tu sprzeczności, ujawniających podstawową i zasadniczą niezgodność obu punktów widzenia /filozof dopatryby się w niej chyba antynomii/, po długim pojedynku obu przeciwników, którzy nawzajem mierzyli się uporczywie wzrokiem, został, jak się to mówi, przecięty decyzją ministra o aresztowaniu tego, kto nie posłuchał rozkazu. Inne teoretycznie możliwe wyjście polegałoby na podporządkowaniu obu punktów widzenia kryterium najwyższemu i jednemu - prawdzie religijnej. I jeśli by w żołnierzu odezwały się struny wiary w nieśmiertelność duszy oraz chrześcijańskie ideały ofiarności i służby, a wraz z nimi zbudziło się także chrześcijańskie poczucie wolności rozumianej jako pierwszy warunek sprawiedliwych stosunków pomiędzy ludźmi, - nie wiem jakimi słowami wypowiedziałby się on o własnym rozumieniu obowiązków obywatelskich i wojskowych, w żadnym jednak razie nie ujawniłby wówczas tak haniebnego - nie tylko z obywatelskiego, lecz także z religijnego i moralnego punktu widzenia - cynizmu.

Świadomość Rosjanina, rosyjski stosunek do życia wyróżnia pewną specyficzną właściwość, której nie da się sprowadzić wyłącznie do naszego "barbarzyństwa", cecha ta bowiem przejawia się również na szczytach naszych warstw oświeconych, czego namiętnym przykładem może być Lew Tołstoj². Mówię o tym, że dla Rosjanina wartości prawdziwe to wartości religijne wyłącznie; wszystkie natomiast inne, które można by nazwać pochodnymi albo pośrednimi, na tle tych bezwarunkowych, koniecznych, Bożych wartości, jak również wartości prostego życiowego instynktu oraz bytu materialnego, zdają się wydawać rosyjskiemu umysłowi jakies podejrzenie, nie są przezeń wystarczająco cenione, łatwo je neguje, przy pierwszym zaś ataku destrukcyjnych namietności

² Posłużenie się przykładem Lwa Tołstoja jest w tym wypadku szczególnie trafne; pisarz ten i myśliciel nie tylko jako człowiek i jako artysta potrafił się niemal bez reszty utożsamić z ludowym, chłopskim poglądem na świat, stał się nawet twórcą czegoś w rodzaju literackiego folkloru /por. R. Tużny, *Lew Tołstoj - "pisarz ludowy"*. "Slavia Orientalis" rocznik XXVII /1978/, nr 1, s. 17-32/, ale także ukształtował po tzw. przełomie światopoglądowym własny system religijno-moralny zwany tołstoizmem, którego część istotną stanowiły typowe dla chłopsstwa rosyjskiego postawy, zachowania i poglądy religijne.

odrzuca się je i depce ze złośliwością i bez zahamowań. Uratować je u nas może jedynie motywacja religijna; jeśli nie ma dla nich religijnego uzasadnienia, utrzymują się one przez czas jakiś jedynie siłą przyzwyczajenia życiowego i tradycji, jaką nadaje im jakby biogoiślawienstwo ziemi - a ziemia dla Rosjanina jest święta, należy w jego oczach do grupy wartości jeśli nie wprost, to pośrednio przynajmniej religijnych. Cóż tedy powiedzieć o wartościach nowych, nie popartych ani wolą niebios, ani świętością ziemi, ani też rękojmnią tradycji społeczności ludzkiej? Te uznawane są za wiążące jedynie wtedy, kiedy zweryfikuje je instyrykt samozachowawczy bądź interes wiary.

VII.

Całkowita sekularyzacja wszystkich podstawowych pojęć nieuchronnie wyprowadza duszę rosyjską na mroczną pustynię nihilizmu, gdzie jest jedynie miejsce dla zwierząt i gdzie człowiek sam musi się stać zwierzęciem. Jest regułą, że stopniowi zesłeczenia odpowiada u nas wzrost anarchii. Naród pozbawiony Boga - to naród bez duszy; kiedy pozbawimy go duszy, odbierzemy mu jego własne oblicze oraz godność. Masy zapomniały o godności Rosji, dlatego że zapomniały o swojej duszy; duszę zapomniały dlatego, że utraciły oblicze, oblicza pozbawione zostały dlatego, że utraciły Boga. My natomiast pragniemy, by rewolucja stanowiła rzeczywiste odrodzenie narodu, by poprzez działanie ogólne, powszechnej woli naród uzyskał własne oblicze, swoją prawdziwą egzystencję, własną akceptację prawdy Bożej.

Ci, dla których istotne znaczenie ma rzeczywiste zwycięstwo demokracji, prawdziwe, a nie tylko zewnętrzne umocnienie oraz pogłębienie uzyskanych przez rewolucję zdobyczy /są nimi niewątpliwie: wprowadzenie w życie zasady ludowładztwa wraz z wynikającym z niej prawem do równości, otwarcie przed narodem formalnych dróg umożliwiających budowanie własnego bytu społecznego w granicach naturalnych możliwości, zgodnie z imperatywem ogólnonarodowej, powszechnej prawdy/, oczekują teraz swobodnego, całościowego i oryginalnego w swojej odrębności przejawu woli narodu. Przejawienie się jednak owej woli może być i rzeczywistie wolnym, i całościowym oraz oryginalnym jedynie wówczas, gdy sprawa tworzenia nowej Rosji będzie dziełem religijnego i narodowego sumienia. Nie aktywność oparta tylko na rozsądku i oderwana od duchowych podwalin bytu, lecz jedynie działalność uduchowiona zasługuje na miano twórczości. Rewolucja właśnie, o ile nie ma się ograniczyć do niszczenia i burzenia, powinna być taką twórczością. W przeciwnym razie jej huragan wyrwie z korzeniami drzewa w sadach i gajach, zostawi zaś nietknięte dzikie ostępy leśne, gdzie chowa się mrok i grasują dzikie bestie. Nie po to modlimy się o ożywienie religijnych sił narodu, bo chcielibyśmy uczynić to, co się już stało niebyłym bądź zawrócić naród do stanu poprzedniego, przywrócić dawny spokój zastój i gnicia; czynimy to po to, bo pragniemy, aby zdarzyło się to, co jeszcze się nie dokonało, żeby zaczęło się rzeczywiste nowe życie, żeby w nas samych nastąpiło przybliżenie się urzeczywistnienia zasady świętej soborowości - nie tylko w duchu, ale także w bytowaniu materialnym, w ogólnonarodowym władaniu ziemią oraz w tym wszystkim, co daje trudzącym się na niej karmiciela i matka Ziemia. Czas się już bowiem przybliżył, zaś duch narodu przynagla odzwierciadla, zagradzających mu drogę do jego ucieleśnienia się.

Dojrzał już kłos na niwie:

Żniwiarzy, Panie, ślij!

I niech narodu wola

Buduje ziemski los

Według przykazań Twoich /.../3

³ Również w tym miejscu, podobnie jak uprzednio, w tłumaczeniu opuszczono część fragmentu poetyckiego /łącznie 19 wierszy/, którym autor, przechodząc do podsumowania zasadniczych myśli całego wywodu, kończył ostatni, siódmy rozdział swego eseju; zawarta w tym fragmencie modlitewna apostrofa rozwija poprzez amplifikacje te myśli i obrazy, które znalazły już wstępnie wyraz w pierwszych pięciu przytoczonych tu w tłumaczeniu wersów tego utworu.

Spróbujmy dokonać podsumowania.

Rewolucja ma przebieg pozareligijny. Całościowe samookreślenie narodu nie może mieć charakteru areligijnego. Stąd też rewolucja nie wyraziła dotychczas całościowego narodowego samookreślenia.

Działanie rewolucyjne, ograniczające się z konieczności do głoszenia abstrakcyjnych schematycznych prawd społecznych i moralnych jako nowych zasad bytowania narodowego, jest w istocie stanem beczynności i bezwładu. Sytuacja rewolucyjna, nie mogąc się przejawiać w działaniu twórczym, przyjmuje charakter staru chorobliwego, nienormalnego, który charakteryzują groźne symptomy rosnącego ciagle nierządu oraz ogólnego rozkładu, rozwój tendencji odśrodkowych, które napędzają same siebie pogłębiając wciąż rozdział i destrukcję, rozpad integralnego duchowego organizmu narodowego na poszczególne obumierające cząstki i członki.

Rewolucja albo pozostawi na miejscu, gdzie była Rosja, "kupę butwiejących kości", albo przyniesie jej prawdziwe odrodzenie czy narodzenie się na nowo, pełne i świadome, osiągnięte po raz pierwszy dopiero ucieleśnienie jej narodowego ducha. Ale by mogło się to dokonać rzeczywiście w tym sensie, o jakim tu mówiliśmy, rewolucja musi umożliwić całościowe, organiczne, a więc przede wszystkim religijne samookreślenie się narodu.

Przetłumaczył: Ryszard Łużny

NOTA OD REDAKCJI

Artykuł pod powyższym tytułem napisał W. Iwanow w roku 1917 i ogłosił w tygodniku "narodoprawstwo". Polskie tłumaczenie z oryginału rosyjskiego oparto na wydaniu: Wiaczesław Iwanow, *Sobranije sočinienij* III, Briussel 1979 /Foyer Oriental Chretien/, s. 354-382, a także na równoczesnej z edycją książkową pism Iwanowa publikacji tego eseju w czasopiśmie "Łogos". Bogosławsko-філософский журнал, Nr 1-2 /33-34/ 1979, Briussel-Moskwa, s. 75-87.

WIACZESŁAW IWANOW

LIST DO CHARLESA DU BOS

Wielec Szanowny i Drogi Przyjacielu!

Z zainteresowaniem pełnym życzliwości, ruchami ręki delikatnej a równocześnie pewnej pobierał Pan wybulakie kartki, jakie porwane i miotane wichrem Rewolucji, dolecieć zdołały aż do Pańskiego ogrodu, przy czym od razu, bez chwili wahania, postanowił Pan zwrócić się do mnie o dodatkowe jeszcze wyznania i uwagi, niezbędne przy Pańskiej próbie wyjaśnienia sobie tych wieści, jakie przyniósł wiatr, który wieje przeciw kędy chce.

Zwrócił się zaś Pan do mnie dlatego, że konieczne się okazały pewne dane dodatkowe "dla ostatecznego uściślenia" tezy, jaką stawiałem i jakiej broniłem w tym swoim znamienitym wznowieniu dawnego, a proteicznego w swej zmierności sporu między realistami a nominalistami, przy którym Pan, Drogi Przyjacielu, był obecny niewidzialnie, duchowo najpierw, a teraz już także realnie, osobiście, jako jego trzeci uczestnik; w sporze zresztą, który wszczął się dosyć nieoczekiwanie, a miał charakter niewymuszonej wymiany myśli, ale w którym Pan dostrzegł przejaw "podstawowej współczesnej antynomii wskazującej na to miejsce, jakie stanowi dziś dział wodny

powiedzy zbawiennym dążeniem do *thesaurus* a pragnieniem bycia *tabula rasa*¹. Wyznaniami nazwałem te informacje, te korollaria, których Pan ode mnie oczekuje i od których sformułowania wcale nie mam zamiaru się uchylać; przecież życzeniem Pańskim było poznać mój "obecny stosunek do tekstu wypowiedzi sprzed lat dziesięciu", czyli innymi słowy skłonić mnie, bym publicznie opowiedział o tym, co doznało się we mnie przez te lata, kiedy zamknąłem się w sobie i uporczywie milczałem. Czyż jednak, skoro podejmujemy się sprzecyzować nasz dzisiejszy stosunek do tego, cośmy już wcześniej, dawniej twierdzili i czegośmy się nigdy nie wyrzekli - czyż nie jest to równoznaczne z tym, jakbyśmy porównywali nasz portret fotograficzny ówczesny z dzisiejszym odbiciem twarzy w zwierciadle? I czy zestawienie takie nie stanie się zarazem - w miarę tego jak przekonujemy się, iż sformułowane wówczas tezy czy konstatacje okazują się coraz bardziej złowieszcze, proroce - formą wiwisekcji, badania własnej duszy, która uważa się za upoważnioną do tego, aby ważyć na szali zyski i straty dokonujące się w jej podstawowym zasobie przejawów entuzjasmu, nadziei i wiary? Osobliwie zaś w tym konkretnym wypadku ze względu na tragizm naszego czasu oraz na niestałość umysłów, czyż może pojawić się choćby cien wątpliwości, że świadek końca świata, który był przecież światem jego własnym i z tytułu prawa, i z racji urodzenia się w nim, nie będzie chciał przemyśleć gruntownie, na nowo tego krocia decyzji, jakie wcześniej podjął i jakich potem bronił, nie zechce zweryfikować tych tysięcy iluzji, poddać krytycznemu osądowi swoje wcześniejsze fundamentalne twierdzenia i diagnozy? Czyż przeto człowiek taki nie będzie się czuł szczęśliwy, że oto nagle - wbrew nawet wszelkim destrukcyjnym usiłowaniom - mógł się przekonać jak pewnie, bez wahania i cofania się, wracając niektóre dawne pryncypialne zasady, jeszcze przy tym mocniejsze i bardziej oczywiste, oczyszczone w czasie próby? Czyż nie wyciągnie on z tego wszystkiego wniosków dotychczas przez siebie nie dostrzeganych bądź takich, jakich w przeszłości unikał?

Przypało mi rzeczywiście w udziale przeżyć ów męczący, a równocześnie nie do uniknięcia i zbawczy zarazem, ból, który poprzędził i któremu także towarzyszył nieodmiennie niekorzystający się łańcuch lęków, nieszczęść, wszelkich klęsk i strat /niedzi to właśnie posłużyli się ideologowie wytworzonej sytuacji, aby narzucić ciemnym, niewykształconym ludziom ewangelie i apokalipsę nowej ery społecznej/ a także katastrof i wstrząsów przynoszących groźne skutki. Byłyby one nie do zniesienia, gdyby od dawna już posiadana zdolność pokornej uległości, tego sarku serc poddawanych próbom, połączona ściśle z myślą o nadejściu rychłej już sprawiedliwej zapłaty,

¹ *Korespondencja z dwóch przeciwległych kątów* to tytuł kolektywnie napisanego eseju filozoficznego, którego autorami byli Władysław Iwanow oraz jego przyjaciel, historyk literatury i badacz dziejów rosyjskiej myśli społecznej, Michał Osipowicz Gerszenzon /1869-1925/. Intrygujący tytuł ma swoje zupełnie realne podłoże: obaj autorzy rzeczywiście pisali do siebie listy-traktaty przebywając w jednym pokoju domu wypoczynkowo-sanatoryjnego w trudnym dla społeczeństwa rosyjskiego roku 1920 w Moskwie. Między 17 czerwca a 19 lipca powstało dwanaście listów potocznych /później i ogłoszonych w oddzielnej książce w roku następnym /Petersburg 1921/; w rok później ukazało się jej wznawienie w Niemczech. Przekład niemiecki zamieścił Martin Buber w swoim czasopiśmie "Die Kreatur" już w roku 1926; francuskie tłumaczenie, poza publikacją w czasopiśmie Charlesa Du Bos "Vigile" z roku 1930, wyszło jeszcze w roku 1931, włoskie - w 1932, hiszpańskie w roku następnym w czasopiśmie Jose Ortegi y Gasset "Revista de Occidente", przekład niemiecki ogłaszano w różnych latach trzykrotnie. Książka ukazywała się także w krajach słowiańskich, w Belgii, w Stanach Zjednoczonych.

Różny u obu autorów stosunek do przeszłości, do skarbnicy kultury, odmienne pojmowanie roli swobody twórczej i uwolnienia się jednostki od krępującej jej możliwości twórcze tradycji - co stanowiło jeden z podstawowych tematów wypowiedzi obu polemizujących ze sobą "korespondentów" - znalazły na kartach książki swój obrazowy wyraz w takich ideach czy raczej kategoriach terminologicznych, jak *thesaurus* - grecko-łac. skarb, skarbiec, oraz *tabula rasa* - łac. - pustka, puste miejsce /w znaczeniu: rzecz jeszcze nie zapamiętana treścią, miejsce nie zapisane/.

nie łagodziła nawet najbardziej dotkliwych i bolesnych wstrząsów i nie sprawiała, że mój własny "pejzaż wewnętrzny" okazał się ostatecznie mniej okaleczony, mniej zniszczony i zrujnowany, niż można by tego oczekiwać po tylu dotkliwych utratach oraz okrutnych rozstaniach. Taka to była cena owej niejasnej jeszcze, niezrozumiałej dla mnie wówczas lekcji, jaka się odcisnęła na mojej duszy znakami, które wydawały mi się - do czasu przynajmniej - czymś niejasnym, nie do odczytania aż do momentu, kiedy ich sens ujawnił mi się w świetle błysków odległego już w czasie pożaru, jaki strawił wszystkie świętości czczone przez moich przodków.

Już u samych początków mych częstych i długich wędrówek ujawnia się istotna właściwość mojego życia wewnętrznego: środowisko, jakie mnie otaczało, nawet to całkiem zwyczajne, codzienne, zdolny byłem dostrzegać i odczuwać w sposób realny, tzn. w związku z realnością Idei, czyli jakby z zewnątrz i z pewnego dystansu wobec kręgu bezpośrednich doznań, które przemocą swą narzucającą się trywialnością odsuwają na plan dalszy, czyniąc ją w ten sposób pasywną, inercyjną, tę odosobnioną, przejrzystą sferę naszej jaźni, gdzie tworzą się syntetyczne oglądy, powstaje integralne rozumienie, a więc wszystko to, co pozwala /dzięki niej/ jedynie jest to osiągalne/ nam dostrzegać prawdziwą istotę rzeczy, które wcześniej postrzegaliśmy jedynie w ich aspekcie przypadkowym, zmiennym. Zresztą wielu ludziom zdolnym do kontemplacji doświadczenie to jest znane, a jedynie śmierć postara się już o to w swoim czasie, aby jego wartość prawdziwa została zweryfikowana. Stąd też przechodzenie od względnej ślepoty stanu doznań empirycznych ku równie względnemu jasnowidzeniu kontemplacyjnemu rzeczy transcendentnych odczuwałem zawsze szczególnie ostro; bywał on dla mnie czymś dogłębnie wstrząsającym zwłaszcza wtedy, kiedy rozłoczone już fizycznie z moją ojczyzną usiłowałem wpatrywać się z oddali w jej zagadkowe oblicze.

Nie potrafię określić natury tego nieskrępowanego niczym, wewnętrznego daru przenikania w istotę rzeczy, które prawdę mówiąc na mało wspólnego z rzeczywistością jasnością umysłu. Nie prowadziło ono bynajmniej do wyrazistego odnajdywania przyczyn zjawisk. Na odwrót, czyniło mnie ono jakby tym, kto współ-czuje i współ-uczestniczy w dążeniach i anty-dążeniach różnych jednostkowych wól, które rzucały się na ślepo i zdierzały się ze sobą gwałtownie w odmętach jednej kolektywnej duszy, wzburzonej wprawdzie tylko w swoim głębokim wnętrzu, ale za to ogromnie mocno. Być może polegało to tylko na niedostatecznej jasności mojego spojrzenia, ale jednak - ilebym się nie starał wnikać w pamięć historyczną mojego narodu, nie usiłował dojrzeć i ocenić jego wielokrotne twórcze osiągnięcia, nie obserwował oraz badał je jako psycholog i jako metafizyk - moje obserwacje oraz czynione konstatacje i wnioski nie dotyczyły nawet istotnych korzeni intrygującej mnie kwestii, która jakby się przeciwstawiała wszelkim próbom jej racjonalnego poznania, gdy tymczasem przeżycie bezpośrednie, przeniknięcie wprost, samo w sobie umacniało się i wyostrzało na tyle, iż prowadziło aż do obiektywizowania się w symbolach sennych, a nawet do halucynacji; wydawało się mi, iż przeżycie to pozwala odsonić, podnieść pierwszą zasłonę, daje mi możliwość dojrzeć choćby tylko w zarysie ukryte kontury żywej tajemnicy, ruchome jeszcze, płynne kształty, które na dopiero przyjąć, w których się ucieleśnia. Duch mój doznał wizji, ujrzał coś niezmiernie delikatnego i świętego - coś, co było niczym ikoną, twór niemiejski - a równocześnie tak pełnego grozy, że poczułem się przygnieciony, pełen rozterki i zagubienia wobec tej dwoistej mary i jaśniejącej, i mrocznej równowiesze, to obiecującej błogą przemianę, to wywołującej przerażenie, spowitej w złowieszcą mgłę niejasności, trwającą w ustawicznej walce dwóch przeciwstawnych dążeń, absolutnych i nienasyconych. Trwałem tak w porażeniu strachem w obliczu tego dwuznacznego stworu o dwóch woliach, przeciwstawnych i nie dających się pogodzić, wobec istoty, która została przybita do krzyża swej własnej antynomicznej tożsamości.

I ujrzałem ją znowu, kiedy wyrażałem się poza krąg jej męczarni: wyglądała strasznie, o wiele straszniej niż przedtem, w nowej teraz dla siebie postaci potężnego, wyrzucającego ze siebie wnętrzości wulkanu; ujrzałem agonię jej rozdwojonej duszy nie identyfikującej już siebie w swoich wewnętrznych sprzecznościach, w dzikiej rozpaczce walczącej sama ze sobą: zdawało się, że to jej anioł, unosząc się na okaleczonych już, osłabłych skrzydłach, rzuca się po wiele razy jak oszalały w najbardziej ciemne, przepastne otchłanie, by odzyskać pierścien Niebieskiego Oblubieńca, który ona wrzuciła tam w ataku szaleńczego buntu oraz miłosnej rozpaczki. Wtedy jakby w

dopełnieniu tej całej udręki zrozumiałem nagle - była to odcisnięta na zawsze w mojej pamięci już lekcja kataklizmu, który postanowiłem dokładnie przeanalizować - że ta niespokojna, wewnętrznie rozdarta dusza nie jest już tym, czym była przedtem: ofiarą swojego losu i swojego osobistego nieszczęścia, że w sposób niepojęty, mistyczny unicestwiła samą siebie i ziożyła się w odkupieńczej ofierze za całą ludzkość, którą uosabiała i której fatalne rozdwojenie /już przecież i tak dokonane w najgłębszych pokładach serca każdego człowieka/ urzeczywistniała, że sama się oddawała do końca spalając żywym płomieniem niczym gorejąca żagiew, aby przez swoją straszliwą ofiarę uratować ludzi, albo też swoim świętokradczym szalonym aktem pociągnąć ich za sobą, wtrącić w powszechne, wszechświatowe bezbożnictwo, skłonić do wojny przeciwko Barankowi Bożemu, Którego ona przecież przedtem miłowała więcej niż cokolwiek innego na świecie.

"Może rzeczywistość", kontynuowałem w myśli swoje tłumaczenie odpowiedni duchów, od których zależy uwolnienie, wyzwolenie zakutych sił, "obraz tej duszy, która niszczy samą siebie swoją wewnętrzną dysharmonią, jest właśnie praobrazem całej ludzkości, ludzkości dnia jutrzejszego czy pojutrzejszego - czyż to zresztą nie wszystko jedno?" Chciał, żeby nie było bogatych: a przecież w takim razie nie będzie bogactwa w ogóle; ginie ono, zanika samo przez się, już mroczniejsze blask jego zbytku i wspaniałości: przecież bogactwo jest formą mnogości, obfitości, a właśnie mnogość teraz zanika, przepada. Jej wzorzysta, kolorowa pokrywa dająca światu, rozdrobnionemu w sobie, możliwość uzyskania wrażenia jedności w zróżnicowaniu i wielości wcielen, ulega rozdarciu, zniszczeniu. Ujawnia się jej pełne rozdwojenie, rozpad. Wszystko sprowadza się do tragicznej diady: *dicha panta diestichistai*². A więc - niedopuszczalne są połowiczne przyzwolenia i zgody, neutralistyczne pozostawianie na uboczu; zajmowanie pozycji środkowej, w centrum w dziedzinie ducha, która stała się polem bitwy, zostało osądzone i odrzucone; pierwszy porwy wiatru ze świata innego, wywołanego ruchem skrzydeł anioła, który ruszy do walki, zmiecie, zniszczy te pozycje. Nastąpi bowiem już czas, aby w sposób wyraźny opowiedzieć się "za" albo "przeciw" wobec Tego, Kto jest jedynym rzeczywistym obiektem nienawiści apostołów Nienawiści. Sprawa proletariatu to jedynie powód czy raczej sposób, metoda; cel rzeczywisty sprowadza się do tego, aby zagłuszyć głos Boga, wyrwać Go z serc ludzkich. Niech każdy staje po stronie jednego z dwóch walczących ze sobą miast!

W jakiej mierze te podszepty wielkiego Strachu odpowiadały naprawdę realnej rzeczywistości? Cóż należało przyjąć z tego, nie ryzykując stania się człowiekiem łatwowiernym, co wydawać się mogło gigantyczną przesadą? Tego nie wiedziałem, nie mogłem przewidzieć. Ale taki właśnie był stan mojej duszy, kiedy okazałem się wolny od męczących rozterek, kiedy stanąłem wreszcie na ziemi, która nie drżała pod moimi nogami, znalazłem się w świecie, dla którego jakby nie istniały mroczne wróżby Sybilli, który czynił wszystko, aby tylko przedłużyć stan uspokojenia, nie chciał myśleć o zagrożeniach dnia wczorajszego, zachwycał się lekkością oraz zmiennością form, upajał szybkością ruchu, był oczarowany chimerą dynamizmu epoki... Zrozumiałem samo przez się, że nie mogła sprzyjać wyleczeniu mnie z mojego pesymizmu atmosfera panująca w świecie, gdzie wszyscy jakby się zmówili, aby odrzucić mroczne prognozy i przeciwstawić im własny, sztucznie sfabrykowany optymizm pełen arogancji a równocześnie bezzilny, swoją tolerancyjność i wyrozumiałość, które nigdy dotychczas nie były tak szerokie

²Przytoczone wyrażenie greckie znaczy: na dwoje całość się rozpadła /została podzielona/.

i sceptyczne zarazem, swoją gotowość do wypróbowania i pogodzenia wszystkiego pod warunkiem uprzedniego wykastrowania, wytrzebienia z każdej rzeczy wszelkiej jej pryncypialności, jej dogmatycznej istoty, swoją dyktando żądną wszelkich wymyślnych egzotyzmów, szpetoty bezdusznych mechanizmów, bezzwrotności jako najwyższego symbolu kultu Nicości, a równocześnie pociągu do wschodniej teratologii, swoją wreszcie rozdrażnioną, ale ugrzecznioną równocześnie obojętnością, wypływającą z fatalistycznej nauki o humanistycznym postępie prowadzącym do ideału szczęśliwego społeczeństwa ludzkiego, racjonalnie solidarystycznego i umiarkowanego, w pełni upodobnionego do kolektywnego homunkulusa.

W atmosferze takiego duchowego ośpienia świata burżuazji, przeciwnego, a równocześnie - nie wiem na zasadzie jakiego diabelskiego zaiste kontrapunktu - także zgodnego, współbrzmiejącego z szaleństwem i furją rewolucji, z głębi mojej duszy rozległ się władczy zew, złane mi już od młodości i powtarzające się często wołanie, biorące swój początek od czasu mojego zbliżenia do człowieka wielkiego i światłobliwego, jakim był Włodzimierz Solowjow, który nieustannie a stopniowo prowadził mnie do jednoci z Kościołem Katolickim. A czasu nie zostało już wiele: powinienem był przyspieszyć kroku, aby dojść, zdążać do celu tej długiej drogi, po której kroczyłem najpierw prawie nieświadomie /była to ta epoka mego życia, kiedy wiara moja zaczynała znowu się utwierdzać na ruinach mojego pogańskiego humanizmu/, następnie, w miarę tego jak zakorzeniałem się w glebie Kościoła, a potrzeba pełnego utwierdzenia się w wierze stawała się coraz bardziej niezbędna, począłem kroczyć po tej drodze coraz bardziej zdecydowanie. W tym czasie moje oczy, wzrok człowieka wierzącego, dostrzegał już dostatecznie wyraźnie, iż łódź Rybaka stanowiła jedyną arkę ocalenia w odmętach potopu, jaki zalał moją ojczyznę, a istniało przecież zagrożenie, że pochłonie również cały porażony strachem świat chrześcijański. Mój akces powinien był więc stać się kategorię odpowiedzią na pytanie, jakie Rewolucja postawiła wobec naszych sumień: - "A ty z kim jesteś, z nami - czy z Bogiem?" I jeszcze to: jeśli bym nie wybrał nawet partii Boga, to już na pewno nie z żalu po przeszłości zerwałbym z derwiszami wszechświatowej religii na opak.

Z drugiej strony pozostanie w imię braterskiej solidarności i synowskiej wierności wobec Matki-Cerkwi pośród owczarni, która się rozbiegła, rozpadła w poszukiwaniu swego rodzinnego domu, a nawet unikała go z racji odwiecznej w stosunku do niego nieufności - nieufności i podejrzliwości, jaką zasiali w narodzie w ciągu wieków jego zli pasterze, politykierzy, przeciwnicy teokratycznej jednoci - decyzja taka nie wydawała mi się ani rozumna, ani w sensie religijnym, doktrynalnym właściwa. Mój stosunek do tego, co się działo wokół, był akurat diametralnie różny wobec tego, jak ustosunkowywała się do danej sytuacji rosyjska emigracja /trafniej trzeba by powiedzieć: diaspora/, która trzyma się kurczowo tradycyjnych form konfesyjnych, jakie w ciągu dziewięciu wieków określały bez reszty życie religijne narodu. Nawyk, aby formy te /zaskakująca analogia z sytuacją w Anglii/ utożsamiać z ideą ojczyzny, głęboko zakorzenione przesady, jakie karmią się naszym brakiem wszelkiej otwartości bądź powierzchowności, pełną uprzedzeń informacją, komplikowaną do tego jeszcze nalem pewnych idei protestanckich, całkowite niezrozumienie niebezpieczeństw, jakie zagrażają Kościołowi jako całości, mocne umiowanie odcizdowej ojczystej tradycji, którą zbesczczili ludzie niewierzący, i wreszcie nadzieja, że się może uszczęśliwi, uratuje w przyszłości naród rosyjski przez zwrócenie mu talentu, jaki się z jego rąk otrzymało, troskliwie przechowało, nic z niego nie uroniwszy, ale - niestety! - też niczym go nie wzbogaciwszy - wszystko to sprzyja wzrostowi wśród emigrantów ich namiętłego przywiązania do nieszczęsnego rozdziału kościelnego, który w żaden sposób nie da się usprawiedliwić przyczynami wewnętrznymi, jest dla chrześcijaństwa zgubny, a przede wszystkim fatalnie ciąży nad samym Kościołem Prawosławnym, który stał się kościelną wspólnotą "narodową", a więc poddaną władzy państwa, całkowicie tedy bezsilną i zależną; dlatego to właśnie w czas próby Cerkiew ta okazała całkowitą niezdolność do walki, do przeciwstawienia się prześladowaniom i represjom, a przeciw doszłyby do rzeczy jeszcze straszniejszych, gdyby naród nasz, naród prawdziwie chrześcijański nie przeciwstawił swoim prześladowcom milczącego trwania na modlitwie oraz indywidualnego bohaterstwa swoich zwykłych, szeregowych wyznawców, jakże licznych, choć bezimiennych. Emigranci chcą właśnie zachować taki stan rzeczy,

stawiając go ponad misją służenia dziełu jedności religijno-kościelnej, wyżej niż rolę pośredniczenia między Wschodem i Zachodem, niż więc zadanie, jakie chyba sama Opatrzność zdaje się stawiać przed chrześcijanami znajdującymi się na wygnaniu, gdzie znajdują się oni w bliskim współżyciu z innymi chrześcijanami, którzy wyznają tę samą, przecież co oni sami wiarę, przyjmują i czczą te same liturgiczne oraz ascetyczne tradycje, a odróżniają się od nich jedynie tym, iż nie chcą uznać za słuszną, za uzasadnioną ich uporczywą niechęć, by zrozumieć doniosłość rzeczywistego sensu słów samego Chrystusa o skale Kościoła jednego, powszechnego, apostołskiego.

Wypowiadając /4/17/ marca 1926 roku, w dzień święta świętego Wacława-Wacława obchodzonego wtedy w Rosji/ słowa Symbolu Wiary, po którym następowała formuła przyłączenia, przed ołtarzem mojego świętego patrona /drogiego sercu Słowian/ w transepcie bazyliki świętego Piotra, gdy tymczasem zaraz obok, przy grobie Apostoła przygotowywano dla mnie mszę w języku cerkiewno-słowiańskim oraz komunię pod dwiema postaciami zgodnie z obrządkiem słowiańskim - ja po raz pierwszy w życiu poczułem się prawosławnym w pełnym tego słowa znaczeniu, posiadaczem świętego skarbu, który był wprawdzie moim, należał do mnie od dnia chrztu, ale którego posiadanie dotychczas, w ciągu długich, długich lat łączyło się ze świadomością i odczuciem jakiegoś niedosytu, który stawał się coraz to bardziej dojmujący z tej racji, iż pozbawiony byłem drugiej połowy tego życiodajnego skarbu świętości i łaski, że po prostu oddycham, tak jak się rzecz ma z ludźmi chorymi na gruźlicę, jednym tylko płucem³. Odczuwałem wielką radość pokoju oraz swobody działań nieznaną mi do tego momentu, szczególnie obcowania z niezliczonymi rzeszami świętych, których pomocy, orędownictwa i modlitwy tak długo byłem pozbawiony wbrew swojej woli, miałem także świadomość, że wypełniłem swój indywidualny, osobisty obowiązek oraz że w mojej osobie dopełnia się także powinność w ten sposób całego mojego narodu, wierzyłem bowiem, iż postąpiłem zgodnie z jego wolą /miałem wówczas przekonanie, że wola ta dojrzała już do Jedności/, pozostałem wierny tej jego ostatniej woli: żądaniu, by o nim zapomnieć i opłakawszy przynieść w ofierze ekumenicznemu dziełu Powszechności. I - o dziwo - w tym momencie miałem uczucie, że oto w duchu ręka Chrystusa naród ten mi przywraca: wczoraj jeszcze byłem obecny na jego pogrzebie, dziś - połączyłem się z nim, zmartwychwstałym i usprawiedliwionym, niewinnym, zjednoczyłem na nowo...

W końcu - żeby powrócić do kwestii owego sporu, któremu można nadać tytuł, idąc za Pańskim trafnym określeniem: *De Thesauris* - należy jeszcze krótko pokazać, czy zmieniły, a jeśli tak, to w jakich punktach, opisane przeze mnie wydarzenia wewnętrzne te sądy i mniemania, jakie wyraziłem w listach do mojego zmarłego przyjaciela, który niewątpliwie uległ w swoim pragnieniu bycia *tabula rasa* urokowi pism oraz wpływowi osobowości Lwa Tołstoja; sam Tołstoj zresztą, jak to pokazują ostatnie prace o nim, siedł tu z kolei za swoim ukochanym autorem Jean-Jacques Rousseau⁴. Stąd przeto sam fakt takiego dziedziczenia idei nasuwa przypuszczenie,

³ Nadmienić tu warto, iż wyrażenie "oddychać jednym tylko płucem", i to właśnie w zastosowaniu do sytuacji mieszkańca Europy związanego w sensie kulturowym z jedną tylko jej częścią, zachodnią lub wschodnią, łańciską bądź grecko-słowiańską, jest używane również przez papieża Jana Pawła II w kilku jego wypowiedziach. Autor ten zresztą zna pisma Iwanowa, poświęcił mu nawet jako myślicielowi chrześcijańskiemu oraz konwertycie na katolicyzm jedno ze swoich oficjalnych wystąpień; por. "Osservatore Romano". Wydanie polskie, rok IV, nr 5-6 /41-42/, maj-czerwiec 1983, s. 26 i 28.

⁴ Iwanow jak najstuszej wiąże poglądy swego współautora z myślą autora *Wojny i pokoju*, który zarówno w czasach młodości /por. R. tużny, *Młody Tołstoj wobec tradycji Oświecenia*. "Slavia Orientalis" rocznik XI /1962/, nr 1, s. 3-24/ jak i po tzw. przełomie światopoglądowym, a więc w ostatnim okresie życia, formułował i głosił podobne bądź zbliżone poglądy, głównie zresztą "rzeczywiście pod wpływem ulubionego swojego myśliciela i pisarza osiemnastowiecznego, Jana Jakuba Rousseau.

że gdyby spór taki miał miejsce obecnie, dzisiaj, moja obrona tradycji kulturowej byłaby oczywiście nie mniej energiczna, chociaż na pewno równocześnie znacznie bardziej uzasadniona.

To, co obecnie określa się, mówiąc o wielkich cyklach historii powszechnej, jako "kultura ogólna" /klasycznego terminu "cywilizacja" używa się głównie na oznaczenie tego wszystkiego, co się odnosi do instytucji oraz obyczajów/, opiera się według mnie na nieustannym działaniu przyrodzonej pamięci, za pomocą której Mądrość Niestworzona uczy ludzką, jak zamieniać środki powszechnego podziału, ogólnego rozłączania - przestrzeń, czas, bierną materię - na środki łączenia i harmonii, a przez to urzeczywistniać odwieczny zamysł Boga o doskonałości stworzenia. Każda wielka kultura, w tej mierze, w jakiej jest emanacją pamięci, ucieleśnieniem ważnego wydarzenia duchowego, ucieleśnieniem zaś takie jest aktem i aspektem odsłaniania Słowa w historii; oto dlaczego każda wielka kultura jest nieczym innym jak wielopostaciowym wyrażeniem idei religijnej tworzącej jej ziarno, zarodek. Znacząco to ni mniej ni więcej tylko to, że rozpad religii należy uznać za nieomylny symptom wyczerpania się pamięci w danej dziedzinie. Jedynie religia chrześcijańska, będąca czymś absolutnym, posiada siłę zdolną wskrzeszać pamięć ontologiczną tych cywilizacji, które sama sobą zastępuje, stąd też kultura chrześcijańska /tzn. kultura grecko-lacińska w swoich dwóch postaciach - Wschodu i Zachodu/ w sposób naturalny uzyskuje charakter powszechny, jej zaś pełnia, którą możemy jedynie przeczuwać, jest przejawem zasady teleologicznej właściwej jej boskiemu zaczątkowi.

Ostabilenie uczucia religijnego sprzyja powstawaniu słabych, dalekich analogii pamięci prawdziwej, jakiejś eklektycznej całości wspomnień wyrwanych z organicznej całości i dowolnie pobieranych w jakiś sztuczny system, który oczywiście zdolny jest w pełni do tego, aby stanowić ciężkie brzemie dla ducha, na co właśnie żalił się mój współrodzimec⁵, kiedy wspominał o ciężarze zewnętrznego kostiumu wczoraj wspartego, pełnego kraszy, dziś - zwisającego w strzępach. Choćby taki oto przykład: przebieranie się obywateli epoki Wielkiej Rewolucji w szaty bohaterów Plutarcha było odległym odbiciem jednego z takich oderwanych wspomnień, jakie zresztą /jak w danym wypadku społeczny ideał starożytności/ posiadają własną, mniej lub bardziej stałą tradycję; wspomnieniem, np. lecz nie anamnezą, była Modlitwa Renana na Akropolu w Atenach. Nie posiadająca własnej gleby cywilizacja za pośrednictwem wspomnień własnie, tych stymulujących paliatywów, zdolnych przydać jej na czas jakiś pewnego blasku, próbuje bronić się instynktownie przed zapomnieniem, jakie oznacza przecież jej śmierć. Brak zaś pamięci ze swojej strony stara się zintegrować wewnętrznie w oparciu o zanegowanie wszelkiej duchowości, usiłuje też stworzyć własną cywilizację, w rzeczywistości jednak parodiując jedynie na gruncie materializmu prawdziwą kulturę, która zawsze jest organizowaniem pamięci duchowej. Tak więc prorocy zapomnienia niszczą religię, niszczyciele zaś religii z kolei stają się w stosunku do kultury ikonoklastami i falsyfikatorami.

Tak oto, Szanowny i Drogi Przyjacielu, uściśliłbym, tak jak Pan sobie tego życzył, moją pierwotną tezę, a tym samym, jak pewno niejedną powie, równocześnie ją wypaczył i pozbawił wartości. Czy Pan również będzie sądził podobnie? Mam co do tego wątpliwości - i to mnie napawa radością. Jakby się sprawy nie miały, dobrze Pan zrobił zmuszając mnie do tego, bym nieco uchylił moich małych drzwi. Panu się to udało, ponieważ Pan właśnie przywołał Imię Tego, komu nie można odmawiać wejścia do własnego domu. Niech On będzie, tak jak nam to sam obiecał, wśród nas: między Panem, który do mnie zapukał, a mną, który posłuchał i otworzył.

Noli Ligaryjski, 15 października 1930.

Wiacesław Iwanow

Z języka rosyjskiego przełożył i opracował Ryszard Łużyński

⁵ Iwanow ma tu na myśli wypowiedź Gerszenzona zawartą w jego pierwszym liście, stanowiącym polemikę-odpowiedź na listy poet noszący datę 17 czerwca i rozpoczynający całą wymianę korespondencji; por. ostatnie zdanie listu według wydania: Wiacesław Iwanow, *Sobranije soczinenij* III, Briussel 1979, s. 385.

*Charles Du Bos /1882-1939/, znany francuski pisarz-eseista, interesujący się zwłaszcza kwestiami filozoficznymi, religijnymi, w tym biblijnymi, a także literackimi, wydawca tygodnika "Vigile", zaintrygowany treścią oraz kształtem literackim jednej z wcześniejszych publikacji Władysława Iwanowa, jego książki pt. *Korespondencja z dwóch przeciwległych kątów* /por. przypis 1 do niniejszego tekstu/, którą postanowił ogłosić w przekładzie na język francuski /poznał ją najpierw w wersji niemieckiej, następnie powierzył przełożenie tekstu z rosyjskiego oryginału na język francuski rosyjskiej autorce Helenie Izwołskiej/, zwrócił się do poety z listową propozycją, by ten zajął stanowisko - po upływie 10 lat od czasu napisania *Korespondencji*... - wobec głoszonych wcześniej poglądów i ocen na temat kultury współczesnej. Iwanow z wdzięcznością podjął propozycję, wykorzystując swą ujętą w formie listu odpowiedź dla uściślenia oraz rozwinięcia swoich ulubionych idei filozoficznych. Oryginał napisany został po francusku, przekładu polskiego dokonano na podstawie tłumaczenia rosyjskiego, jakie wyszło spod pióra wielkiej admirałki poety-filozofa, znawczyni oraz interpretatorki jego dzieła, a równocześnie ostatniej towarzyszki życia, Olgi Aleksandrowni Szor-Dechartes.

WASYLI W. ROZANOW

APOKALIPSA NASZYCH CZASÓW

OSTATNIE CZASY

Czyż nie dość napisano już o naszej cuchnącej rewolucji - i o przegniłym Carstwie - które doprawdy warte są jedno drugiego. Może raczej wrócić do czasów harmonijnych, do czasów odpowiedzialnych, do czasów strasznych...

Oto - Apokalipsa... Tajemnicza księga, od której, gdy ją czytasz, język kołowacieje... umiera wszystko, co ludzkie, umiera i znów zmartwychwstaje... Jej pierwsze wersy zawierają już *ęd nad kościołami Chrystusowymi* - tymi, które były w Azji mniejszej, w Laodycei, w Smyrnie, w Tiatyrze, w Pergamonie i w innych miastach. Lecz, najwidoczniej, nie Laodycea, nie Pergamon i pozostałe miasta, leżące teraz w ruinach, mają w rzeczy samej znaczenie dla "ostatnich czasów", które miał na myśli autor dziwnej księgi. On bowiem dojrzał posadzone przez Chrystusa drzewo i odgalił z niezrozumiałości dla samego siebie i dla czasów przenikliwością, że - nie jest ono Drzewem życia; i przepowiedział jego los w tym samym czasie, gdy kościoły dopiero się rodziły*.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że Apokalipsa nie jest księgą chrześcijańską, lecz - anty-chrześcijańską. że "Chrystus" w niej wspomniany - rzadko wprawdzie - "z mieczem wychodzącym z ust jego", "ze stopami podobnymi do drogiego metalu" - nie ma nic wspólnego z Chrystusem, o którym mowa w Ewangeliach. W wizji Nieba zaś - nie wspólnego z jakimkolwiek wyobrażeniami chrześcijańskimi. W ogóle - "wszystko nowe"... Sam Wizjoner, na mocy własnej woli i wspomagającej go woli Bożej - zrywa głazy, niszczy ziemię, wszystko obraca w perzynę, wszystko burzy: burzy - chrześcijaństwo, w dziwny sposób "placzące i lamentujące", bezsilne i przez nikogo nie wspomniane. I - tworzy nowe, jako *pocieszenie*, jako "otarte ły" i "obleczenie w białe szaty". Tworzy radość życia - *władnie na ziemi* - przewyższającą wszelką radość, przeżyta w historii i doświadczoną przez ludzkość.

*Cały tekst Rozanowa przepełniony jest ukrytymi bądź bezpośrednimi odwołaniami do Apokalipsy św. Jana. Tam, gdzie jest to możliwe, cytaty podawane są za Biblią Tysiąclecia. Wszystkie przypisy pochodzą od redakcji.

Jeśli zaś ogarnąć całą otoczkę Apokalipsy i postawić sobie pytanie: - "o co właściwie chodzi, na czym polega tajemnica sądu nad kościołami, skąd *gniew, wściekłość*, niemal ryk Apokalipsy /jest to bowiem księga rycząca, jęcząca/, to zaraz zabrzmiemy w nasze czasy: na *bessilności* chrześcijaństwa wnieśli życie ludzkie - dać "życie ziemskie", właśnie - ziemskie, uciążliwe, żałosne. Co odnosi się do naszej chwili - właśnie do naszej, teraźniejszej...kiedy "Chrystus nie przewozi chleba, lecz - kolej żelazna", wyrażając się cynicznie i wulgarnie. O chrześcijaństwie wszyscy nagle zapomnieli, w jednej chwili - chłopci, żołnierze - ponieważ *nie daje ono oparcia*, ponieważ nie przewidziało ono ani wojny, ani głodu. I tylko wciąż śpiewa, i tylko wciąż śpiewa. Jak pieśniareczka. "Słuchaliśmy was, siuchaliśmy. I przestaliśmy słuchać".

Zgroza, co do której nie wiadomo jeszcze czym jest; że nie pierś ludzka zgnoila chrześcijaństwo, lecz że chrześcijaństwo zgnoilo pierś człowieka. Oto ryk Apokalipsy. Bez tego nie byłoby "ziemi nowej" i "nieba nowego". Bez tego nie byłoby w ogóle Apokalipsy.

Apokalipsa żąda, wzywa i wysławia nową religię. Oto jej istota. Lecz cóż to takiego, co się stało?

Strasznie apokaliptycznie /"tajemnie"/, strasznie dziwnie: że ludzie, narody, ludzkość - *przeżywają apokaliptyczny kryzys*. Ale że samo chrześcijaństwo kryzysu nie przeżywa. Jest to tak oczywiste, tak wyraźnie zawarte w samej Apokalipsie, "w samych jej wersach", że budzi zdumienie fakt, iż ani jeden z czytelników i niezliczonych interpretatorów w ogóle tego nie zauważył. Narody "śpiewają nową pieśń", pocieszają się, przywdziewają białe szaty i wędrują "do drzewa życia", ku "źródłom wód". Dokąd ani papież, ani dawni arcykapłani nigdy nikogo nie prowadzili.

Rozpustnicy lamentują. Arcykapłani płaczą. Carowie jęczą. Narody wiją się w mękach: lecz - *resztką narodu* znajduje ocalenie i największe pocieszenie, w którym nie zachowuje się już ani jedna cecha chrześcijańskiego - chrześcijańskiego i kościelnego.

Lecz cóż to, cóż to takiego? dlaczego Wyzjoner z takim przekonaniem i oczywistością twierdzi, że *ludzkosć przeżyje* "swoje chrześcijaństwo" i *będzie jeszcze długo po nim żyć*: sądząc na podstawie nie kończącego się obrazu - nieskończenie długo, "wiecznie".

Wskazemy paralele:

Ewangelia - szkicuje

Apokalipsa - obraca masami,
głazami, tworzy.

Za pomocą przejmujących obrazów, które siłą wyrazu przewyższają malowidła, a pięknem im nie ustępują, które krzyczą i zawodzą ku niebu i ziemi, powiada, że kościołki, które nie przekroczyły jeszcze granic Azji Mniejszej - pierwsze wspólnoty chrześcijańskie - rozprzestrzeniają się po całym Wschodzie, po całym świecie, po całej ziemi. I w momencie, kiedy nastąpi absolutny i, wydawałoby się, ostateczny triumf chrześcijaństwa, kiedy "Ewangelia trafi do każdego stworzenia" - upadnie nagle wraz ze wszystkimi swoimi królestwami, "z carami wspomagającymi ją", - i "zapłaczą jej arcykapłani". I że pośród całkowitego zniszczenia nastanie zupełnie "wszystko nowe", przy "spadających gwiazdach" i "niebie skurczonym jak zwitek". "Skonczy się niebo", "skonczy się ziemia" i nastanie "wszystko nowe", niepodobne do niczego, co było dawniej. Powiedzieć to przed 2000 lat, przepowiedzieć z pewnymi spełniającymi się teraz co do joty szczegółami, przenosząc przez całą historię chrześcijańską, jak gdyby przyszywając "rogiem" taką masę czasu i bezmiar wydarzeń - jest to tak zadziwiające, niewiarygodne, że doprawdy nie da się porównać z żadną ludzką przepowiednią. Apokalipsa - to wydarzenie. Apokalipsa - to nie słowo. Cóż równać się może z tym, iż Wszechświat wydobyl ją z siebie w chwili, kiedy drugi Nauczyciel zwrócił się do tegoż Wszechświata ze swoimi proroczymi i złowieszczymi słowy i pierwszy raz odbył się "sąd nad całym światem".

I oto dwa sądy: z Jerozolimy o samej tej Jerozolimie, przede wszystkim - o Jerozolimie; i z wyspy Patmos - nad Wszechświatem, którego uczyli ów Nauczyciel.

Czyż nie ma różnicy w samym doborze słów? I choć niezwykle trudno pytać o takie wydarzenia-słowa: czy w sposobie literackiego ujęcia nie ma żadnej wskazówki dla duszy?

Ewangelia - to opowiedziana nam ludzka historia; historia Boga i człowieka; "bogocześni proces" i "związek".

Apokalipsa porzuca jak gdyby ów "bogocześni związek" - jak coś zbędnego - jak zużytą rzecz.

A fundament? fundament? Lecz - dlaczego? dlaczego?

W obrazach tak monstrualnych, że nawet Księga Hioba wydaje się przy niej bezsilna i pozbawiona mocy, że nawet opis "stworzenia świata i człowieka" w Księdze Rodzaju - zaciera się i traci kontury, błędnie i wiotczeje - *właśnie w strukturze potęgi wyjawia ona swoją istotę*. Jak gdyby mkrde "ku końcowi czasu", w imię "końca czasu", w imię "ostatecznego kresu ludzkości":

Bezsilność

Koniec świata i ludzkości będzie taki, bo Ewangelia jest księgą utraconych mocy.

Bo jest tak:

moc

i - nie moc.

I że Chrystus cierpiał i umarł za

nie moc... choćby i żył w pełnej i absolutnej prawdzie.

Chrześcijaństwo - nieprawdziwe; ale i - pozbawione mocy.

I obraz Chrystusa, przedstawiony w Ewangelii - właśnie tak, jak tam opowiedziano, ze wszystkimi szczegółami, z cudami i in., ze scenami itp. nie ukazuje jednak niczego oprócz *niemocy, wyczerpania*.

Apokalipsa pyta jak gdyby: tak, Chrystus mógł opisać "piękno polnych lilii", wezwać do siebie "Marię siostrę Łazarza"; lecz Chrystus nie posadził drzewa, nie wyhodował z siebie trawki; i w ogóle jest on *"bez ziarna świata", bez - jędr, bez - ikry; nie jest trawiarzem, nie jest żywotny; w istocie - nie byt, lecz - niemal widmo i cień; w jakiś cudowny sposób przeniesiony na ziemię. Cienistość, cienistość, pustynność Jego, niebytność - oto Jego istota. Jak gdyby tylko - Imię, "opowieść".* I że "ostatnie czasy" dlatego właśnie okażą się tak straszne, okażą się do tego stopnia nieprawdopodobnie-przerażające, tak przeraźliwie "głodne", a sami ludzie przeistoczą się w "skorpiony kęsające same siebie i siebie nawzajem", że w ogóle - "niczego nie było", i sami ludzie - z wychudzi, obwisłymi brzuchami i u których żebra liczyć można - przeobrażili się tajemniczym sposobem w "cienie ludzkie", w pewnym sensie - w człowieka "tylko z imienia".

O, o, o...

Tak, tak, tak...

Czy nie poznajemy *tu samych siebie*? I czy Apokalipsa nie ryczy, jak wówczas, i nie wypełnia się Tron Niebieski - stworzeniami, niemal brzusastymi, brzuchami - samych tylko najsilniejszych stworzeń, również - ryczących, krzyczących, zawodzących - lwa, byka, orla, dziewczycy. Wszystko - wzlot, wszystko - siła. Dlaczego nie kolibry i nie "lilie polne"? Malerki ptaszek - równie dobry, jak i wielki, a "lilie" - nie gorsze od baobabu. I nagle Apokalipsa drze się w niebogłosy:

- Więcej mięsa...

- Więcej lamentu...

- Więcej ryku...

- Świat zmierzniał, jest chory... Tajemniczy Cień osnuł świat boleścią...

- Świat - milknie...

- Świat - bez życia...

Szybciej, szybciej, póki jeszcze nie za późno... Póki trwają jeszcze ostatnie minuty. "Powrót wszystkiego wstecz", "nowe niebo", "nowe gwiazdy".

Orbitość "wód życia", "Drzewo życia"...

*

* *

Słońce zapaliło się wcześniej niż chrześcijaństwo. I Słońce nie zgaśnie, jeśli chrześcijaństwo się skończy. Oto - ograniczenie chrześcijaństwa, któremu nie zarażają ani "msze", ani "panichidy". I jeszcze o mszach: wiele ich odprawiono, ale człowiekowi nie stało się łatwiej.

Chrześcijaństwo nie jest kosmologiczne, "trawa na nim nie rośnie". Zwierz się z niego nie umrze, nie rodzi. A bez zwierzęcia i trawy człowiek nie przeżyje. Co znaczy: "przy całym pięknie chrześcijaństwa" - człowiek mimo wszystko "z nim jednym nie przeżyje". Dobry klasztor, "w nim pełnia chrześcijaństwa"; a przecież *żyje on dzięki sąsiedniej wiosce*. I "bez wioseczki" wszyscy mnisi pomarliby z głodu. Należy to wziąć pod uwagę ze względu na tę całkowicie "apokaliptyczną myśl", że *samo w sobie i jedyne* - chrześcijaństwo pada, "nie jest", gnie, głoduje, pragnie. Że "karmi się" ono - *nie-chrześcijaństwem*, nie-chrześcijańskimi trawami, nie-chrześcijańskimi roślinami. Że, w ten sposób - chrześcijaństwo samo i jedyne, czyste i najbardziej natchnione, wzywa, domaga się, pożąda - "nie-chrześcijaństwa".

Zdumiewające - lecz tak jest. Wspaniała była mowa Zbawiciela do pięciu tysięcy ludzi. Lecz nadszedł wieczór i lud zapragnął: - "Nauczycielu, *chleba!*"

Chrystus dał chleb. Jeden z największych cudów. Nie wątpimy weni. O, w ogóle, ani trochę, ani na jotę. Lecz powiemy: coż to za słońce, które daje chleb niezliczonemu tłumowi ludzi - daje jak "za służbę", "z powinności", niemal jak "pensję". Daje i może dać. Daje - *znaczy chce dać?*

Słońce - i wola, i... *chocenie?*

Lecz... wówczas "Baal-słońce"? Baal-słońce - Fenicjan?

I wówczas "oddamy Mu cześć"? Jemu i jego wielkiej - *mocy?*

- To już niewątpliwe. Jemu i jego wielkiemu, *szlachetnemu miłującemu człowieka* *choceniu*... ??? To niewiarygodne. Lecz "Słońce więcej może niż Chrystus" - tego sam papież nie zakwestionuje. A że Słońce bardziej niż Chrystus życzy szczęścia ludzkości - w o jeszcze wątpimy, lecz w żaden sposób nie mogłoby już przeciw temu oponować Władca miernych Sołowjów, badający wciąż "bogocziwecy proces" i budujący "starotestamentową teurgię" oraz "starotestamentowe domowładztwo" /albo "Teokrację"/.

My zaś bierzemy wprost Fenicję:

"Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym... chadzałeś pośród błyszczących kamieni"...

"Byłeś doskonały... od dni twego stworzenia" - mówi Ezechiel albo Izajasz, którzy ze starotestamentowców - mówi miastu, w którym nauczano Baala, a prawie w ogóle - Jehowy.

Lecz ktoś nie widzi z moich wątrych słów, że "bogocziwecy proces wcielenia Chrystusa" wstrząsa. Wstrząsa w burzach, wstrząsa w błyskawicach... Wstrząsa w "plagach głodu", które nadeszły, nadchodzą teraz... W lamentach ludu. "Wzywaliśmy Chrystusa i On nie pomógł nam". "Jest-bezsilny". "Módlmy się do Słońca, ono może więcej. Karmi nie 5000, ale masy mas ludu. Tylko spoglądaliśmy na Nie. Tylko nie doryśnaliśmy się".

- "Chryście - mięsa!"

- "Na żebra, do brzucha, dzieciom naszym i nam!"

Chrystus milczy. Nieprawda-ż? Czyż nie jest więc Cieniem? Tajemniczy Cień, który przyniósł nędzę całej ziemi.

CÓŻ SIĘ STAŁO TAKIEGO?

Jest w świecie coś niezrozumiałego, co może być niejasne dla samego Boga. W jego stworzeniu "zaszło coś takiego", czego nie oczekiwał również Bóg. I stąd właśnie irracjonalizm, mistyka /zła część mistyki/ i niejasność. Świat jest harmonijny i jest to "konieczne". Mądry, dobry i piękny - i to jest Boże. Ale "drapieżniki żywią się zwierzętami roślinożernymi" - i to już nie jest Boże. Sowa pożera zając - i tu nie ma Boga. Boga, harmonii i dobra.

Co się stało - tego od początku świata nie wie nikt, *nie rozumie* tego sam Bóg. Zwalczyć albo zwyciężyć to - tu Bóg jest także bezsilny. Oto "chcę urodzić chłopca

pięknego i mądrego, a rodzi się sześciopalczasty przygląd z nieprzewidywanymi wadami". I tak dzieje się z naszą planetą. Jak gdyby wystraszona była czymś w brzemienności swojej, i rodziła "nie po myśli Bożej", ale "jakoś inaczej".

A wobec tego "inaczej" bezsilny jest też i Bóg. Jak troskliwy ojciec, który spogląda na malenstwo z "inaczej", chce naprawić i naprawić nie może. I kocha "już wszystko wraz"...

PRAWDA I KRZYWDA

"Bez *grzesznego* człowiek nie przeżyje, a bez *świętego* - przeżyje na pewno". To właśnie składa się na najważniejszą część a-kosmiczności chrześcijaństwa.

Nie tylko: "czy czytam Ewangelię od początku do końca, czy od końca do początku", zupełnie niczego nie rozumie:

Jak świat jest zbudowany? i - dlaczego?

Także Chrystus już w żaden sposób nie nauczył nas budowania świata; lecz poza tym i przede wszystkim: "sprawy ciała" uznał za grzeszne, a "sprawy ducha" za sprawiedliwe. Ja zaś myślę, że "sprawy ciała" są najważniejsze, a "sprawy ducha" - tak, tylko gadanina.

"Sprawy ciała" - to kosmogonia, a "sprawy ducha" - zapewne wymysł.

I Chrystus, zajęty "sprawami ducha" - zajął się czymś w świecie ubocznym, drugorzędym, drobnym, częściowym. Wziął sobie "warunkowy wzorzec działania", a nie sam "wzorzec działania" - tj. wziął nie orzeczenie tego zadania głównego, które tworzy historię powszechną i życie ludzkie, ale - jedynie *warunkowe, saccienione, szkicowe* słowa.

"Orzeczenie" - to jedzenie, picie, kopulacja. O wszystkim tym Jezus powiedział, że to "grzeszne", i - że "sprawy ciała wiodą was na pokuszenie". Gdyby jednak "nie wiodły na pokuszenie" - nastąpiłby koniec człowieka i ludzkości. A skoro "chwała Bogu - wiodą na pokuszenie", to - również "chwała Bogu" - ludzkość żyje nadal.

Pozwólcie: co za "chwała Bogu", jeśli człowiek /ludzkość/ zmarł?

Jakże on mógł powiedzieć: "Jestem drogą i życiem"? Nic podobnego. Nawet nie zbliżonego. "Słowa warunkowe".

Przeciwnie, dlaczego są "gwiazdy i piękno" - zrozumiałe jest od chwili wprowadzenia człowieka do raju. On sam jest już piękny, i to jest właśnie gwiazda poranna. Chcę powiedzieć, że "gwiazdę poranną" Bóg dał człowiekowi w raju: wraz z tajemniczym stworzeniem Edenu ujawnił w ogóle cały plan stworzenia czegoś zdumiewającego, wspinałego, jedynego, niepowtarzalnego. Wszystko dąży do tego: "lepiej", "lepiej", "lepiej". Istnieją miary i wymiarności: Bóg jak gdyby rzekł - "Ja jestem bezmierny, i wszystko, co zostało stworzone przeze mnie, pragnie bezmierności, bezgraniczności, nieskończoności". I jest to zrozumiałe. "Tam onyks i beryl" /o raju/. I na odwrót, kiedy czytamy Ewangelię, to co rozumiemy pod bezmiernością? Nie tylko bezmierności: my w ogóle niczego nie rozumiemy w świecie.

"Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu.

A jest brzemenna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia

Jezus rzekł: "Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z Ioną matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzerni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzerni. Kto może pojąć, niech pojmuje!"

/Ap 12,1-2/

/Mt 12,12/

Tutaj rozumiemy, że rody,
mianowicie, rody ludzkie, znajdują
się w centrum kosmogonii

Tutaj zupełnie niczego nie
rozumiemy, oprócz tego, że jest to
niepotrzebne.

Biblia - nieskończoność

Evangelia - ślepy zaułek

Teraz: "grzech" i "świętość", "kosmiczne" i "a-kosmiczność": wydaje mi się, że jeśli gdziekolwiek może się zawierać "święte", "świętość" - to właśnie w "orzeczeniu" świata, a nie w "warunkach wzorca działania". Cóż za estetyzm. Uderzający przeprych Ewangelii: mówiąc o "sprawach ducha" w przeciwieństwie do "spraw ciała" - Chrystus właśnie przez to udowodnił, że "Ja i Ojciec - nie jesteśmy jednym". "Ojciec" - On jest rzeczywiście ojcem: spójrzcie do Starego Testamentu - czegoż tam nie ma. Ojciec nie lekceważy najmniejszego dziecięcia w chorobie, nawet jego kapryśów i sarwoli: i oto tam, w Starym Testamencie, znajdujemy "wszelakość". Wszystkie namiętności kipią, żadne przypadki i wyjątki nie są pominięte. "Ojciec" bierze dziecko swoje na ręce, myje i oczyszcza je suche i mokre, z kału brudnego i z mokrego. Przeczytajcie o leczeniu chorób, grzybic, strupów. Wznosi się nad nimi jako *oieć* - podczas dnia /obok, skwarz/ i jako ślup ognisty - nocą *oświeca drogę*. Zrabowali złote przedmioty Egipcjanom, i to nie da się ukryć; albowiem jest to tak naturalne, tak proste: przecież pracowali na nie w niewoli, pracowali - bezpłacie. Ta tajemnicza i głęboka troska o człowieka, czymś utulającym i ostariającym - "Testament Ojcowski" różni się od synowskiego. Syn rzeczywiście nie jest "jednym" z Ojcem. Drogi fizjologii są drogami kosmicznych - i "rody kobiety" umieszczane są przed "słońcem, księżycem i gwiazdami". Tutaj kryje się właśnie wyjaśnienie tego, że Evangelia pozbawiona jest czegoś w sposób absolutny. Rzeczywiście: tutaj, tj. w wizji Apokalipsy, pokazano, że i księżyc, i gwiazdy, i słońce istnieją w celu ulżenia "rodom". *Życie postawione zostało ponad wszystkim*. I właśnie - życie człowieka. Konstrukcja piramidy zrozumiała jest u podstaw i w zwińczeniu. Evangelia kończy się kastracją, ślepym zaułkiem. "Nie potrzeba". Nie potrzeba - samych rodów. Po cóż więc słońce, księżyc i gwiazdy? Evangelia odpowiada z dziwnym estetyzmem: "dla upiększenia". W porządku wytwarzania życia - nie jest to potrzebne. Tak jak "słońce, księżyc i gwiazdy" pojawiły się w istocie bez celu, tak i rody - są "niepotrzebne" dla Ewangelii, i świat całkowicie traci sens. W Biblii - "zrozumiałe jest wszystko", w Ewangelii - "nic nie jest zrozumiałe".

I oto - Tron Apokalipsy, pośrodku którego siedzą zwierzęta. Cóż to za wyobrażenie niebios? Czyż jednak rody krowie są w jakiś sposób niższe od rodów kobiety? To - "drogi Boże". W "uzasadnieniu synowskiego" Apokalipsy kryje się właśnie uzasadnienie Boskie, uzasadnienie Ojcowskie, łącznie z krostami, strupami, biegunkami i obstrukcjami dziecięcia-człowieka. Jak cudownie! O, jak dobrze! Pełne chwały i wielkości są drogi Twoje, Panie, pełne chwały i w chorobie, i w uzdrowieniu. Apokalipsa głosi jak gdyby prawdę Wszechświata, prawdę całości - wbrew wąskiej "prawdzie ewangelicznej", która w dziwny sposób sprowadza się nie do bogactwa, radości i pełni świata, ale do punktu, milczenia i okastrowanego niebytu. Zaprawdę - "zachwiały się podstawy ziemi". Chrystus przyszedł, by w tajemniczy sposób "zachwiać wszystkimi podstawami" stworzonego "jakoby przez Jego Ojca" Wszechświata. I kiedy Kopernik, myśląc o problemie Słońca i Ziemi, zaczął mówić, że działają one na zasadzie "sześciąt odległości" - to było to całkowicie chrześcijańskie rozwiązanie. To właśnie "uwarunkowania wzorca działania". A "po co one działają" - tego nie wiadomo, to nieważne.

W tajemniczy sposób chrześcijaństwo zaczęło zajmować się "głupstwami". Na pytanie o Ziemię i Księżyc odpowiedziało "sześciątami odległości", a na pytanie o gąsienicę, poczwarkę i motyla odpowiadało jeszcze gorzej: że tak "bywa". Nauka chrześcijańska zaczęła sprowadzać się do bredni, do pozytywizmu i bezsensu. "Wiedziałem, słyszałem, lecz nie rozumiem". "Patrzę, lecz niczego nie rozumiem", a nawet "niczego nie myślę". Gąsienica, poczwarka i motyl mają wyjaśnienie, ale nie fizjologiczne, lecz właśnie - kosmogoniczne. Fizjologicznie - są nie do wyjaśnienia; są właśnie - niewyjaśnialne. A przecież w sensie kosmogonicznym są całkowicie zro-

zumaie: wszystko, czego udziałem jest życie, grób i zmartwychwstanie - jest żywe, żywe absolutnie.

W fazach życia owada przedstawione są fazy *życia* powszechnego. Gąsienica: - "pełzamy, żremy, jaiowi i nieruchomi". - "Poczwarka" - to grób i śmierć, grób i węgietacja, grób i obietnica. - Motyl - to "dusza", pogrążona w ziemskim eterze, latająca, znająca tylko Słońce, nektar, i - i czerpiąca pokarm tylko z olbrzymich kwiatowych pucharów. Chrystus powiedział zaś: w *przyszłym życiu* "nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić". Lecz "motyl" jest "przyszłym życiem" gąsienicy, i w nim nie tylko "żenią się", ale - wbrew Ewangelii - w porównaniu z niezdarnością gąsienicy i niebytem poczwarki - motyl jest bez reszty uduchowiony, i, w ogóle nie jedząc /zdumiewające!!! - nie tylko jego ssawka jest nieprzystosowana do pobierania pokarmu, ale nie ma on także jelit - przynajmniej niektóre/, nastawiony jest *wyłącznie na kontakt z organami płciowymi* "obcych sobie istot", w przybliżeniu - właśnie Drzewa życia: roślin, niepojętych, zagadkowych. Przed każdym motylem rozciga się coś bezgranicznego, nieogarnionego. To - las, sad. Cóż to znaczy? Życie motyla wskazuje albo mniastuje nam w tajemniczy sposób, że również nasze dusze po śmierci - poczwarcie - karmić się będą nektarem dwóch albo obu bóstw. Powiedziano bowiem, że Wszechświat stworzycy został z *Elohim* /Imię Bóże w liczbie mnogiej, używane w biblijnej opowieści o stworzeniu świata/, a nie z *Eloach* /liczba pojedyncza/; że bóstwa są *dwa*, a nie - jedno: "na obraz i podobieństwo których - *mężem i niewiastą stworzył Bóg człowieka*"***. Motyl - to dusza gąsienicy. *Solo* - dusza, bez niczego dodatkowego. Wskazuje to jednak, że "dusza" nie jest niematerialna. Jest dotykalna, widzialna, jest; tylko inaczej niż w ziemskim istnieniu. Cóż to wobec tego znaczy? Ach, nasze sry i widzenia senne są niekiedy realnym byciem na jawie. Gąsienica i motyl pokazują, że na ziemi tylko "żremy"; i że "tam" będzie wszystko - wzlot, ruch, guma śluzowa, mirra i kadzido.

Życie pozagrobowe składać się będzie w całości ze światła i aromatów. Lecz właśnie to, co namacalne, co fizycznie aromatyczne, co cielesne, a nie bezcielesne - wydaje zapach. O "pokusach świata tego" można nie bez uśmiechu powiedzieć, że właśnie w nich "przepływa", wypływając jak gdyby z duszy rzeczy, z entelechii rzeczy - już teraz "życie przyszłego wieku"; i że najsmakowitsza i najbardziej powabna część naszej twarzy, i w ogóle najpiękniejsza i najbardziej "niebiańska", zawdzięcza swoją urodę konturam warg, ust i nosa. "Co to za potwór bez nosa i ust", - okaleczenie, a nawet po prostu - brzydka linia. Coś apokaliptycznego w nas - uśmiech. Uśmiech - wszystkiego, co apokaliptyczniejsze.

Radości, ty *iskro niebios*, boska radości,
Córo *pól elizejskich*...

To nie alegoria, to - realna, a ściśle - noumenalna prawda. "Dobrze ulegać pokusie" i "dobrze być kuszoną". Dobrze, jeśli "poprzez kogoś pokusa nawiedza świat": przynosi skrawek nieba na naszą płaską ziemię. Dziwne, że w Ewangelii ani raz nie wymieniono żadnego zapachu, niczego wonnego, aromatycznego; jak gdyby podkreślano różnicę w stosunku do kwiatu Biblii - *Pieśni nad pieśniami*, tej pieśni, o której jeden z Ojców Kościoła Wschodniego powiedział, że "całe istnienie świata niewarte jest tego dnia, w którym powstała *Pieśń nad pieśniami*". W takim razie Ewangelia przedstawia "to" "przyszłe życie" zupełnie na odwrót: "drogi" życia, o ile są *drogami fizjologicznymi*, mają charakter podstawowy i niebiański /Tron Apokalipsy/; to jest "podmiot", który został "usprawiedliwiony".

A ta "droga życia", "życie ducha" - jest "drogą warunkową", przemierzaną w próżności, estetyce i rozmowach...

I *długo błąkała się po świecie*

to - ziemskie życie gąsienicy, pełzającej i żrącej...

Pieszcząc pragnienie cudowne

to - motyl, motylek, kąpiący się w eterze, w promieniach słonecznych. Tego samego Słońca, które "wraz z księżycem i gwiazdami" krąży tylko wokół "rodów kobiety".

*Mk 12,25.

**Zob. Rdz 1,27. Bardzo odległa parafraza.

I pieśni miłości zastąpić nie mogły

Jej smutne pieśni ziemi.

I żadnego "piekła i zgrzytania zębami" tam nie ma, lecz - zbieranie nektaru z kwiatów. Za męki, za bioto i brud i "spożywanie ziemi" gasienicy, za grób i podobieństwo - lecz tylko podobieństwo do śmierci w poczwarcie - dusza powstanie z grobu; i przeżyje, każda dusza przeżyje, grzeszna i bezgrzeszna, swoją niewysłowioną "pieśń nad pieśniami". Każdy człowiek otrzyma to, czego pragnie duszą i sercem. Amen.

NIEBEZPIECZNA KATEGORIA

Czarujący, olśniewający, przewrotny.

Dziwne, że do kategorii "przewrotności" - tej osobliwej i odrębnej otchłani grzechu - nie prowadzą żadne stopnie występku, oprócz, jeśli zatrzymać się na pierwszym:

- Czarujący...

- Co to znaczy? Jak? Dlaczego?

- Czarujący - ponieważ nie ma skrupułów, nie ma wad i przywar, i wszystkich "oczarowuje", już pierwszym spojrzeniem, gdy tylko zobaczy się go albo usłyszy.

- Olśniewający, ponieważ dzięki niewinności i pięknu - wszyscy idą za nim.

Lecz oto zdziwienie: jak z niewinności i piękna może nagle powstać coś trzeciego? To całkowicie nienaturalne. A jednak ludzki wzrok, zwykły i, by tak rzec, nietendencyjny, nagle odnotował, że niebezpieczna kategoria rodzi się właśnie z dwóch cech:

- z zdolności oczarowywania i olśniewania.

Dlatego - zgodnie z "przepowiedniami" - trzeba być wyjątkowo ostrożnym, jeśli nagle zobaczymy człowieka osobliwie, całkowicie niewinnego, czystego, nieskazitelnego.

- Czarującego.

Dobrze byłoby złożyć w związku z tym obietnicę, w myśl następujących ostrzeżeń:

- A może znajdzie się chociaż mała wada. Niemal niewinny - a jednak ułomny. Największy ze starożytnych, którego ludzie mogli poczytać za "Boga" - i nawet rzeczywistość zaczęli "szukać jego grobu jako Boga", i nie mogli znaleźć - był, wyrażając się po słowiańsku, "jakałą". Tzn. miał wadę wymowy, zaczynał się. "Ocalił lud Boży przed zniewoleniem" i "nadał wszystkie /wszystkie! / prawa", a jednocześnie był, ni mniej, ni więcej, tylko jakałą. Wada - po prostu śmieszna. Lecz wada niewinna. I oto, po tym połączeniu "niewinnego i śmiesznego" - poznajemy Bożą księgę i Boże wydarzenie.

I w rzeczy samej: żadne "złe następstwo nie wynikło" z wydarzenia i z księgi. Trzeba zauważyć, że "przewrotność" rozpoznaje się po następstwach.

Jak tu bowiem poznać wprost: "czarujący" i "olśniewa".

RELIGIO

Wzrost

było, jest, będzie.

Dlatego "będzie"?

Dlatego, że jest wzrost...

Wzrastanie, "więcej". W zagadce "więcej" kryje się rozwiązanie problemu "postępu", "rozwoju".

Wszystko przekształca się z "punktu" w "okrąg". I oto świat z "punktu Boga" przeobraził się w "piękno wszechświata".

I gdzie "w świecie" nie ma "Boga"? I gdzie "w Bogu" nie ma "świata"?

Są ze sobą połączeni. "Religio"... Modlitwa. Nie ma rzeczy, która by się nie "modliła" - ponieważ "rośnie". I wie, że wyrasta "z punktu", z ojcowskiego punktu.

I nie ma Boga nie-Opiekuna. To - Opatrzność. Albowiem punkt zna swój okrąg, tak jak kura - zrodzone przez siebie jajka, które wysiaduje.

Tak powstało niebo, ziemia i gwiazdy. Powstały, ponieważ świat jest religią: - nie dlatego, że "w świecie narodziła się religia", ale dokładnie na odwrót, wprost przeciwnie: "księżyc, gwiazdy i ziemia" powstały dlatego i dlatego "wszystko zawirowało na niebie", że w głębi i u podstaw wszechświata zawsze leżała - niczym wes-

technienie i cień - modlitwa.

Można powiedzieć, że westchnienie było "tą parą", "mgłą", z które powstało "wszystko". Tak iż "wszystko" - naturalnie "odetchnęło", kiedy się tylko pojawiło. Odetchnęło, ponieważ pojawiło się z "westchnienia". Ponieważ "westchnienie" - to "Bóg".

Bóg nie jest bytem. Nie jest wszechmocą. Bóg - to "pierwsze technienie", "poranek". Z którego pochodzi wszędzie "potem".

SŁOŃCE

Spróbujcie ukrzyżować Słońce.

A przekonacie się - kto jest Bogiem.

KORZEŃ RZECZY

Oddaliśmy cześć religii nieszczęścia.

Cóż więc dziwnego, że jesteśmy tak nieszczęśliwi.

STAROŻYTNOŚĆ I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Słoneczko rzeško wstało.

Krew rzeško zatętniła.

Mięśnie napięte.

- *Chce się pracować!*
/pogaństwo/.

Zachmurzone niebo...

Sen pochyla ku ziemi...

Może by się wypaść?

A może lepiej nie?

Wszystko można. Można się także jakoś "obejść". Tu kryje się "pokuta". I licząc na nią można też "począć".

/chrześcijaństwo/.

LA DIVINA COMMEDIA

Ze zgrzytem, szczękiem i chrzęstem opada nad Historią Rosyjską żelazna kurtyna.

- Przedstawienie skończyło się.

Publiczność wstała.

- Czas wkładać futra i wracać do domu.

Ludzie się obejrżeli.

Lecz ani futer, ani domów nie było.

RADA DLA MŁODZIEŻY

Temu, kto jest twoim karmicielem - kto karmi cię i poi - i po Bogu i rodzicach jest "wszystkim dla ciebie" - oddaj szczerze całą duszę swoją. Myśl o jego korzyści, nie o swojej, lecz - jego, jego, jego... o każdej godzinie, każdego dnia, każdego roku, przez cały rok. Zapisz w swojej duszy, że również po jego śmierci powinienes o nim pamiętać i modlić się za jego duszę i zbawienie wieczne. I nigdy, ani jednym słowem... nie, głupstwa mówię: *ani jedną myślą w duszy swojej*, nie potępiaj go, nawet największych jego wad, albowiem nie ma człowieka bez wad. Właśnie - jemu, jemu, który karmi cię, powinienes wszystko wybaczyć, za wszystko go usprawiedliwić, zapomnieć, wybielić. W niczym nie zapomniejszy - właśnie w *głębi duszy*, w *głębi duszy*, w *głębi sumienia*.

Pamiętaj: Niebo jako i ziemia. I to, co odsłoniło się Niebu - "w szeptach" odsłania się także i ziemi. W szeptach, widzeniach senrych i przeczuciach. Dlatego nigdy, nigdy, nigdy nie kłam, w głębi sumienia, *przede wszystkim* - nie kłam.

Nie bądź chuliganem - o, nie bądź chuliganem, najmiłszy.

Moja rada dla ciebie jest pierwszą socjologiczną radą, jaką wyczytasz w książkach. Pierwsza rada o "wiedzi społecznej". Kiedyś wszyscy zalecali ci rozpój i cwaniactwo. "Oszukaj karmiciela", "znienawidź karmiciela". Rady dawali ci cwaniacy i głupcy: którzy "doskonale urządzali się obok społeczeństwa", tzn. również *obok swo-*

jego karmiciela /czytelnicy/. A tobie, nieszczęsny czytelniku, głupi rosyjski czytelniku - podsuwali nóż. I ty - cierpiełeś nędzę, oni - bogacili się /szachraj Niekrasow i jego słynna *Pieśń dla Jermuszki*/.

*
* *

Nikt nie wywołał tyle nędzy duchowej i tak silnie nie wpłynął na młodych rosyjskich chuliganów, jak Niekrasow. To - pisarze aspołeczni, antyspołeczni. "Wszystko - dla siebie, dla czytelnika - nie". Lecz, ty, czytelniku, bądź krzepki duchem. Stój na własnych nogach, a nie

Do czego ostatnia książeczka go skłoni,
To w duszy jego zaraz *głośno* dzwoni. /Niekr./
I pamiętaj: życie - to dom. A dom powinien być ciepły, wygodny i okrągły.
Pracuj nad "okrągłym domem" i Bóg nie opuści cię w niebiesiech.
On nie zapomni ptaszka, który wije sobie

gniazdo.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Prezentowany tekst W. Rozanowa jest fragmentem ostatniej książki Autora: *Apokalipsa naszego wremieni*, Siergiejew Posad 1917-1919. Przekładu dokonano na podstawie: Wasilij Rozanow - *Isbrannoje*, München 1970. W nocy "Do czytelnika" Autor pisał: "Od 15 listopada /1917 r. - red./ wydawać będę co dwa tygodnie albo raz na miesiąc zeszyty pod wspólnym tytułem *Apokalipsa naszych czasów*. Tytuł nie wymaga wyjaśnień w kontekście wydarzeń, noszących rzeczywistość, a nie tylko pozornie, apokaliptyczny charakter. Nie ma wątpliwości, że najgłębsze źródło tego wszystkiego, co teraz zachodzi, kryje się w tym, że ludzkość europejska /cała - w tym także i rosyjska/ została w sposób kolosalny spustoszona przez dawne chrześcijaństwo; w tę pustkę wali się wszystko: trony, klasy, warstwy, praca, bogactwa. Wszyscy są wstrząśnięci. Wszyscy giną, wszystko ginie. Lecz wszystko to zapada się w pustkę duszy, która pozbawiona została starożytnej treści."

MIKOŁAJ FIODOROW

SUPRAMORALIZM ALBO Powszechna synteza /TJ, powszechne zjednoczenie/

Synteza dwóch rozumów /teoretycznego i praktycznego/ oraz trzech przedmiotów poznania i działania /Bóg, człowiek i przyroda, z których człowiek jest narzędziem rozumu boskiego i sam staje się rozumem wszechświata/, a także synteza nauki i sztuki w religii, utożsamionej z Paschą jako wielkim świętem i wielkim zadaniem.

Supramoralizm - to obowiązek wobec ojców-przodków, wskrzeszenie jako najwyższe i bezwarunkowo powszechne moralność, moralność właściwa z natury istotom rozumnym i wrażliwym, od wypełnienia której, tj. obowiązku wskrzeszenia, zależy los rodzaju ludzkiego. Nazywając obowiązek wobec ojców-przodków, obowiązek wskrzeszenia, supramoralizmem, używamy języka tych, do których się zwracamy, aby nas zrozumieli, albowiem wszyscy oni są, rzecz można, cudzoziemcami i nietzscheanistami, i słowa

"obowiązek względem ojców-przodków", "wskrzeszenie" są dla nich całkowicie niepojęte; to ci, którzy oddalając się od ojcowskich mogił, nie tylko nie zabrali szczepity ich prochu /jak robią to przesiedleńcy czcący ojców swych, pamiętający o obowiązku wobec przodków/, ale straszeli prochy ojców nawet ze swoich nóg, jak to, rzecz można, zrobił znany Riche, nazywając przodków odrażającymi - "ci odrażający przodkowie", czym wyraził poglądy i uczucia większości swoich współczesnych-inteligentów.

Supramoralizm - to nie wyższa, wyłącznie chrześcijańska moralność, lecz samo chrześcijaństwo, w którym cała dogmatyka stała się etyką /dogmaty przykazaniami/, i to etyką nieodłączną od wiedzy i sztuki, od nauki i estetyki, które powinny przekształcić się, stać się narzędziami etyki, sama zaś służba boża winna przeistoczyć się w dzieło odkupienia, tzn. wskrzeszenia. Supramoralizm nie jest oparty na przykazaniach szczególności, tej elementarnej, by tak rzec, moralności, ale na przykazaniu największym, ogłoszonym przed Paschą cierpienia, i na przykazaniu końcowym, ofiarowanym po zmartwychwstaniu za pośrednictwem Pierwotnego w imieniu zmarłych jako konieczny warunek przedłużenia dzieła wskrzeszenia; supramoralizm jest w istocie synonimem albo przekładem największego przykazania i wiedzy poprzez spełnienie przykazania końcowego /"idźcie więc i nauczajcie" itd./ do urzeczywistnienia przykazania, wzywającego do osiągnięcia doskonałości na podobieństwo doskonałości Ojca naszego niebieskiego, wzywającego do tego, by dzięki ponownemu powstaniu i wskrzeszeniu upodobnić się do samego Stwórcy, o co prosił Chrystus w swojej ostatniej modlitwie do Ojca: "aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas", a zaraz po zmartwychwstaniu Chrystus wskazał również drogę do tego zjednoczenia, upodobiącego nas do Boga, czyniącego nas doskonałymi na podobieństwo doskonałości Ojca naszego niebieskiego, mówiąc: Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", gdzie chrzest, czyli oczyszczenie od grzechu pierwotnego, który spowodował śmierć, oznaczać ma, oczywiście, wskrzeszenie, wskrzeszenie dla zmarłych i nieśmiertelność dla żywych.

Supramoralizm - to problem dwóch podziałów i dwóch zjednoczeń; problem dwóch podziałów, tj. podziału zewnętrznego - dotyczącego bogatych i biednych oraz podziału wewnętrznego - dotyczącego wykształconych i niewykształconych /dwóch rozumów/, znajduje rozwiązanie dzięki zastąpieniu problemu powszechnego wzbogacania problemem powszechnego odrodzenia życia, tzn. dzięki zastąpieniu naszego sztucznego życia, sztucznego zadania zadaniem naturalnym, realizowaliśmy w nas przez samą przyrodę, przeistaczającą się poprzez nas w świadomość. Oczywiście, z punktu widzenia naszej niepełnej egzystencji - w dużym stopniu sztucznej, która jest ciężarem dla wszystkich - naturalne zadanie człowieka, powszechne wskrzeszenie, powinno uchodzić za nienaturalne, nawet, rzecz można, za nienaturalne w najwyższym stopniu, nie znaczy to jednak, że jest ono, zadanie powszechnego wskrzeszenia, nienaturalne w rzeczy samej, znaczy tylko tyle, że staliśmy się już zbyt sztuczni, że wypaczyliśmy własną naturę. Dla przyrody, przechodzącej ze stanu nieświadomości do stanu świadomości, wskrzeszenie jest czymś równie koniecznym i całkowicie naturalnym, jak dla ślepej przyrody naturalne są narodziny i śmierć. Przyroda zaczęła uświadamiać sobie siebie w synach człowieczych, w synach zmarłych ojców, i naturalnie świadomość ta winna być właściwa ludom wiodącym życie wiejskie, przy mogiłach ojców, ponieważ wśród nieskażonych miast, którzy zerwali więź z ojcami i porzucili ziemię, stając się synami marnotrawnymi, naturalność świadomości została utracona; najbardziej zaś odbiega od naturalności, największą sztuczność osiąga świadomość wykształconych, u których "Bóg ojców" przekształca się w abstrakcyjnego Boga deizmu, "synowie człowieczy" - w nieokreślonego "człowieka", nastaje pełna wolność, a zarazem ginie sens i cel życia, dokonuje się podział na dwie klasy, na dwa rozumy - rodzi się świadomość rozdarcia, ale jednocześnie pojawia się dążenie do przywrócenia jedności; i dopiero po osiągnięciu jedności przez ludzkość /tzn. przez przyrodę, dochodzącą do świadomości, do zrozumienia samej siebie/ zaczyna się dalszy ruch zarówno w owym procesie zdobywania świadomości, jak i w procesie kierowania przyrodą przez samą siebie za pośrednictwem rodu ludzkiego, który jest właśnie tą przyrodą, tyle że posiadającą świadomość. Czymże stanie się przyroda - siła, w jej obecnym, tj. nieświadomym stanie ro-

dążą się i umierająca - czymże stanie się przyroda, osiągnąwszy świadomość, jeśli nie siłą odradzającą to, co zostało przez nią zniszczone w jej ślepotcie. I jakież sens mają słowa o niewspółmierności sił człowieka, tzn. przyrody dążącej do świadomości i ukierunkowania, z siłami tejże przyrody, lecz jako siły ślepej. I co uważać za siłę człowieka - bezpośrednią siłę rąk, czy też to, co może on osiągnąć teraz za pośrednictwem siły przyrody. Autentyczne, naturalne dzieło jeszcze się nie rozpoczęło, wiosną bieżącego /1902/ roku z pomocą spiralnego aparatu wywołana została burza, wywołana nieumyślnie, całkowicie przypadkowo; dlaczego więc nie wywoływać burz celowo, dlaczego nie posługiwać się w tych przypadkach spiralnym aparatem zawsze i wszędzie zgodnie z ogólnie nakreślonym planem?... W tym to zadaniu, polegającym na wywoływaniu burz, tzn. na kierowaniu procesem meteorologicznym, mogłoby się dokonać zjednoczenie całego rodzaju ludzkiego.

Organizm z jego czującymi i poruszającymi nerwami, powiązany w mózgowym węzle jest wzorem dla kierowania całym wszechświatem, i wszystkie sfery wszechświata /miry wsjeliennoy/ powinny być połączone za pomocą dwóch rodzajów przewodników, za pomocą przewodników siły czującej i przewodników siły poruszającej. Jeśli takie zjednoczenie wszechświata osiągnięte zostanie nie przez nas, jeśli nie poprzez ród ludzki wszechświat osiągnie pełną samowiadomość i samoukierunkowanie lub podobieństwo do Boga-Stwórcy, to nie dlatego, że byliśmy mało utalentowani, ale raczej z przeciwnego powodu; albowiem bardziej utalentowani wykazują mniejsze skłonności do wysiłku samotworzenia, samorealizacji, a tylko ten wysiłek wiedzie ku samowiadomości, ku samodoskonaleniu, czy też ku pełnoletności, która polega na umiejętności prowadzenia samodzielnego życia. Pokładanie zaś wszelkich nadziei w ślepej sile, liczenie, iż stworzy ona silniejsze, posiadające doskonalsze organy istoty, które zastąpią, wypną człowieka, oznacza całkowitą zdradę rozumu, który stanie się niepotrzebny dodatkami, jeśli nie on będzie kierował dalszym procesem doskonalenia się, dalszym tworzeniem organów mających zastąpić obecne, powstałe na ślepej drodze narodzin.

Do samourzeczywistnienia naturalne zadanie, tj. wskrzeszenie, potrzebuje dwóch zjednoczeń: zjednoczenia zewnętrznego, które może się dokonać poprzez samodzielną, i wewnętrznego - poprzez prawosławie; i będzie to zjednoczenie wszystkich istot rozumnych w celu poznania nierozumnej siły, która, rodząc, unicestwia zarazem oraz pokierowania nią - ową nierozumną siłą - przez rozumne istoty /przez synów/.

Supranaturalizm sprowadza się do problemów paschalnych, które dotyczą wszystkich istot żywych, wszystkich synów, obdarzonych zdolnością poznawania, tj. taką zdolnością, która pozwala talent przekuć w pracę. Problemy te wymagają, aby wszyscy narodzieli zrozumieć i poczuć, że narodziny są przyjęciem, podjęciem życia od ojców, tzn. pozabawieniem ojców życia, skąd właśnie wypływa obowiązek wskrzeszenia ich, który synom zapewni nieśmiertelność. Przechodzenie od historii jako wzajemnego unicestwiania, którego jesteśmy nieświadomymi uczestnikami, do historii jako realizacji projektu wskrzeszenia, pożądanego przez świadomość w sposób nieodzowny, stwarza problemy, które można nazwać paschalnymi, tj. przywracającymi życiu albo doprowadzającymi wydobawienie od grzechu i śmierci do urzeczywistnienia. Ponieważ obowiązek odrodzenia życia jest obowiązkiem bezwarunkowo powszechnym, również problemy paschalne dotyczą, odnoszą się do wszystkich i bez względu na swą nieliczność faktycznie ogarniają współczesne życie w całej jego różnorodności, ukierunkowując je, zgodnie z jego celem i przeznaczeniem, ku zjednoczeniu wszystkich. I istniejącemu już zjawisku - dążeniu do celów, dążeniu do uproszczenia, dążeniu, które nie stało się do tej pory w pełni świadome, jedynie problemy paschalne nadają sens i wskazać cel.

Problem I. Dotyczy dwóch zagadnień: socjalnego /zagadnienie bogactwa i ubóstwa albo powszechnego wzbogacenia/ i naturalnego /zagadnienie życia i śmierci albo powszechnego przywrócenia życia/ a nie tylko w sensie teoretycznym, rozstrzygającym "dlaczego coś jest", ale i w praktycznym, wymagającym rozstrzygnięcia, "dlaczego żywa istota cierpi i umiera".

Należy pamiętać, że zagadnienie bogactwa jest wyłącznie zagadnieniem manufaktur, igraszek i zabawek, nie zaś kwestią tego, co najistotniejsze i absolutnie niezbędne, rozwiązanie której to kwestii jest nie do pomyślenia bez radykalnego usunięcia nieurodzajów albo głodu i morowych zaraz, czy też chorób w ogóle /problem sanitarno-żywnościowy/, i dlatego zagadnienie tego, co najistotniejsze mieć

się w problemie powszechnego odrodzenia życia.

"Dopóki będzie śmierć - będzie także nędza". Co cenniejsze - złoto, które jest źródłem wzajemnego unieczniewiania, czy też proch ojców jako cel zjednoczenia synów. Czy należy się zająć w pierwszym rzędzie - rozwiązaniem problemu bogactwa i ubóstwa /problem socjalny/ czy rozwiązaniem problemu życia i śmierci /problem naturalny/. Co ważniejsze - plagi społeczne /pauperyzm sztuczny/ czy plagi ogólnie przyrodnicze /pauperyzm naturalny/. Czyż bogactwo jest dobrem, a ubóstwo złem, czy też życie, tzn. życie nieśmiertelne jest dobrem prawdziwym, a śmierć - prawdziwym złem i na czym polega nasze zadanie.

Problem ubóstwa i pozornego bogactwa jest problemem dwóch grup albo stanów /biednych i bogatych/ - i jest to problem nierozwiązalny; problem życia i śmierci jest natomiast problemem jednego posłannictwa, jednoczącego bogatych i biednych we wspólnym dziele odrodzenia życia, które, jako zdobyte pracą, będzie nieodłączne, nieśmiertelne; pierwszy problem paschalny domaga się więc zastąpienia problemu ubóstwa i bogactwa problemem życia i śmierci, zagadnieniem wspólnym dla bogatych i biednych; ten ostatni problem tworzy przedmiot albo obiekt poznania i działania, i przedmiotem tym jest cała przyroda, tzn. siła nierozumna i ślepa, rodząca i unieczniająca; problem ten wymaga również połączenia dwóch rozumów albo dwóch stanów - wykształconych i niewykształconych, którzy powinni stać się ogólnym podmiotem poznania i działania. Jedynie zastąpienie zagadnienia ubóstwa i bogactwa /sztucznego, socjalnego pauperyzmu/ zagadnieniem życia i śmierci /naturalnego pauperyzmu/ tworzy tak obszerny przedmiot /tj. całą przyrodę/ poznania i działania, i tylko to ostatnie może zjednoczyć dwa rozumy we wspólnym dla wszystkich zadaniu poznania i ukierunkowania ślepej, rodzącej i unieczniającej siły, a w tym właśnie zadaniu - poznania i ukierunkowania - dochodzi do wypełnienia woli Bożej. Tak więc, pierwszy problem paschalny jest problemem zarysowującym cel: wszystkich uczynić podmiotem i wszystko uczynić przedmiotem poznania i działania.

Problem bogactwa i ubóstwa tożsamy jest, rzecz jasna, z zagadnieniem powszechnego szczęścia, niemożliwego do osiągnięcia w warunkach istnienia śmierci; problem życia i śmierci zaś należy utożsamić z zagadnieniem pełnego i powszechnego zbawienia zamiast zbawienia niepełnego i częściowego, kiedy to jedni /grzesznicy/ skazani zostają na wieczne męki, a drudzy /sprawiedliwi/ - na wieczne obserwowanie tych męk. Zastąpienie problemu ubóstwa i bogactwa problemem życia i śmierci nie wyklucza wszakże z tego ostatniego - zagadnienia dostatku, tzn. tego, co najistotniejsze, czy też całkowicie niezbędne, ponieważ problem bogactwa jako nadmiaru i ubóstwa jako braku i niedostatku, powodujących śmierć, zawiera się w problemie śmierci, zagadnienie dostatku zaś jako warunku pracy i życia jest problemem życia, podtrzymywania życia u jeszcze żyjących i przywrócenia go tym, którzy je już utracili, problemem sanitarno-żywnościowym.

Problem bogactwa jest jedynie zagadnieniem, jak zostało powiedziane, manufakturów i zabawek - wszystkie wystawy świadczą o tym, na każdym kroku słychać tam entuzjastyczne okrzyki - "wspaniała zabaweczka". Problem bogactwa i ubóstwa jest, ściśle rzecz biorąc, zagadnieniem niepełnoletności, nie mówiąc już o jego nierozstrzygalności, nie może on usunąć problemu śmierci, a ten ostatni pozbawia bogactwo wszelkiej wartości. Dlatego właśnie po epoce fascynacji bogactwem następuje zawsze epoka wyrzeczenia się go, ascetyzmu. Ani jednak powszechne wzbogacenie, ani powszechne zubożenie /ascetyzm/ nie mogą być celem, nie mogą życiu nadawać sensu, ponieważ tak jedno, jak i drugie, wiedzie do śmierci, ani jedno, ani drugie nie jest w stanie oddalić problemu śmierci, jak to zostało pięknie wyrażone w hinduskiej legendzie o królu, który otaczał swego syna wszelkimi możliwymi rozkoszami i pragnął nie dopuścić, by syn dowiedział się o istnieniu choroby, starości i śmierci. Wyłącznie powszechne odrodzenie życia nadać może sens i cel życiu, choć za pomocą samych słów nie sposób ani udowodnić, ani uzasadnić możliwości urzeczywistnienia tego celu - tylko czyn będzie takim dowodem.

Problem II. Dotyczy dwóch martwych religii i jednej żywej: 1/ wewnętrznej, obłudnej, niepraktycznej, pozbawionej życia religii /ideologia, deizm, nie wymagający zjednoczenia, nie prowadzący do niczego oraz humanizm, żądający nawet podziału pod pozorem wolności/; 2/ zewnętrznej, obrzędowej i również pozbawionej życia albo martwej religii /idolatria/ oraz 3/ jedynej żywej lub aktywnej religii, wprowadza-

działającej to religii problem życia i śmierci, problem wskrzeszenia, tak iż każdy piątek stawia nam pytanie "dlaczego żywi cierpią", każda sobota niesie w sobie pytanie "dlaczego żywi umierają", a każda niedziela pyta "dlaczego zmarli nie ożywają, leżący w grobach nie powstają".

"Jestem Bogiem ojców, Bogiem nie zmarłych, lecz żywych", i nie będziesz miał /tzn. synowie człowieczy/ innych bogów przede mną /tzn. nie będziesz czcił martwego boga deizmu i nieżywego boga humanizmu/. Przyroda nie jest bogiem, ani też Bóg nie istnieje w przyrodzie /ślepiej i upadłej/, Bóg jest z nami. Siła rozumna powinna kierować siłą ślepa, a nie na odwrót. Rozumna siła będzie kierować, kiedy między nimi, między rozumnymi istotami nie będzie waśni, tj. kiedy Bóg będzie z nami. "Odarzyłeś go /człowieka - MF/ władzą nad dziełami rąk Twoich, złożyłeś to wszystko pod jego /człowieka/ stopy" /Ps 8,7/. "Ponieważ zaś poddał Mu /człowiekowi - MF/ wszystko, nic nie pozostawił niepoddanego Jemu" /Hbr 2,8/.

Bóg ojców - nie umarłych, lecz żywych - stworzył człowieka na swoje podobieństwo, i synowie żywi, synowie zmarłych ojców, dla których ojcowie są martwi, martwi bezwarunkowo, na zawsze, nie są podobni do Boga; podobieństwo do Niego polegało będzie jedynie na przywróceniu życia ojców, na ożywieniu, ale na ożywieniu rzeczywistym, żywym, a nie martwym. Żywa religia jest jedynie religionizacją, tzn. wprowadzeniem do religii problemu życia i śmierci albo problemu powszechnego odrodzenia życia, powszechnego wskrzeszenia. Żywa była religia pogan prowadzących rolniczy tryb życia, którzy nie tylko chronili, grzebiali ziarno i siali swoich zmarłych, ale wierzyli również, że swoimi korowodami /chorowod/ /chor - słońce, stąd Chorosan - kraj słońca/, podobieństwem do słonecznego biegu, powodują powrót Słońca z zimy do lata i życiodajną siłą tego światła ożywiają ziarno i wskrzeszają zmarłych, wskrzeszają, oczywiście, jedynie w żywej wyobraźni ludu. Również żywe chrześcijaństwo musi traktować synów zmarłych ojców jako narzędzia Boga ojców, narzędzia w dziele przywrócenia im, ojców, życia; oto religia taka, jaką być powinna. Im więcej miejsca zajmuje w życiu problem bogactwa, wzbogacania, tym mniej pozostaje go dla religii, tym staje się ona coraz mniej żywa, bardziej abstrakcyjna, robi się wewnętrzna, osobista, nieaktywna, tj. nie wymaga żadnego działania, słowem, przekształca się w iluzję; można by powiedzieć, że religia, kiedy panuje tendencja do wzbogacania się, staje się najbardziej świecka, najmniej religijna, ulega sekularyzacji, gdyby wyrażenie "sekularyzowana religia" nie zawierało w sobie sprzeczności, sprzeczności czysto terminologicznej. Sztuka ukrywania śmierci stanowi najistotniejszą cechę religii martwej, można powiedzieć, że na tym polega całkowite zakwestionowanie religii - sztuka ukrywania śmierci sprawia, iż religia staje się martwa. W czymże więc winniśmy widzieć nasze zadanie, nasze zobowiązanie - w pozbawionym życia, nie wzywającym do niczego, nie nakładającym żadnego obowiązku Bogu deizmu i w abstrakcyjnym, nieokreślonym człowieku humanizmu, czy też powinniśmy ich szukać, naszego zadania, naszego zobowiązania, w Bogu ojców /nie zmarłych, lecz żywych/ i w synach ojców już zmarłych i jeszcze żyjących, ale mierzających, mających umrzeć /morituri/. Czy my, synowie zmarłych ojców, powinniśmy być narzędziami woli Boga skierowanej na przywrócenie ojców życia, czy też jako synowie zostaniemy na zawsze przeciwnikami woli boskiej i, nie łącząc się w ojcowskiej sprawie, będziemy rugować ojców i tępić się wzajemnie, jak to się obecnie dzieje.

Problem III. Dotyczy dwóch postaw istot rozumnych wobec nierozumnej siły: tej, którą zajmujemy teraz /postawa eksploatacji, wyniszczania/ i tej, którą powinniśmy zająć /postawa regulacji, odnowy/.

Eksploatacja, wyniszczanie, utylizacja zmuszają do zającia się pytaniem: dlaczego, w jakim celu niszczy się wielowiekowe zasoby Ziemi? I okazuje się, że wszystko to potrzebne jest do produkcji zabawek i bawidełek, do zabawy i gry. Wpadać z tego powoła w złość, rzecz jasna, nie należy; trzeba ciągle pamiętać, że mamy do czynienia z istotami jeszcze niepełnoletnimi, choćby nawet szczytliwi się one swoimi tytułami profesorów, adwokatów itp.

I "nie z przyrodą ślepa życiem całym żyć trzeba", ale z podobnymi do siebie, aby istoty rozumne kierowały nierozumną siłą.

"Świat jako nie-wola i jako projekt wyzwolenia się od nie-woli", od zależności, od podporządkowania ślepej sile, w przeciwieństwie do schopenhauerowskiego

"świata jako woli i wyobrażenia", ponieważ dla nas nie istnieje wolność w świecie i dla istot, nie skazanych wyłącznie na kontemplację, dla istot wrażliwych i zdolnych do działania, świat nie jest jedynie wyobrażeniem, ale projektem wyzwolenia z niewoli. Wyrażenie "świat jako wola i wyobrażenie" można faktycznie zastąpić wyrażeniem "świat jako żądzą", która, rodząc, unicestwia, rodząc synów, pochłania ojców - i nie wyobrażenie jedynie, lecz projekt, w którym nie tylko odrzuca się żądzę /odrzucając żądzę - ascetyzm/, ale który przekształca siłę rodzącą w odnawiającą, a unicestwiającą w ożywiającą, tak iż świat nie może pozostać jedynie wyobrażeniem, kontemplacją, lecz staje się projektem ożywienia poprzedników przez następców, tzn. projektem wskrzeszenia. Tak być powinno, ale póki co, świat - taki, jakim jest - trzyma się żądz i wyobrażenia.

O dwóch postawach istot rozumnych wobec siły nierozumnej:

I. O teoretycznym albo iluzorycznym panowaniu nad przyrodą i rzeczywistym podporządkowaniu się jej; znaczy to, że w teorii przyznaje się pierwszeństwo istotom rozumnym wobec siły nierozumnej, a w rzeczywistości akceptuje się zależność od niej, w praktyce zaś nie tylko nie ujawnia się owo pierwszeństwo, ale, przeciwnie, dochodzi do pełnego podporządkowania się istot rozumnych nierozumnej sile. Równie nieautentyczna, tzn. nieprawidłowa jest postawa wobec przyrody tych, którzy poprzestają na gabinetowych jedynie doświadczeniach i zastosowaniu ich w fabrycznej, przemysłowej itp. rzeczywistości, w eksploatacji i utylizacji.

II. Jedynie regulacja procesu naturalnego albo ślepej siły przyrody jest prawdziwą postawą istoty rozumnej wobec nierozumnej siły; regulacja zaś oznacza przekształcenie siły rodzącej i unicestwiającej w odnawiającą i ożywiającą. Regulacja przyrody nie polega na wielkopańskości /tj. na podporządkowaniu przyrody kaprysom i własnemu widzimisię/ i samowoli /eksploatacja/, ale na wprowadzeniu do przyrody woli i rozumu. Człowiek będzie kierował przyrodą, jeśli między ludźmi nie będzie waśni, jeśli nie samolubność, ale dobrą wolę wnoszą oni w świat i jeśli, zgodnie z tym, staną się narzędziami woli Bożej. Człowiek jako istota rozumna ma tylko jednego wroga - jest nim ślepa siła przyrody; lecz i ten wróg jest jedynie wrogiem tymczasowym i stanie się przyjacielem na wieczność, jeśli zniknie wrogość między ludźmi i dojdzie do połączenia w wysiłku poznawania i kierowania ślepą siłą przyrody, która karze za ignorancję. Tak jak ukarała w bieżącym 1902 roku na Martynice za fałszywe wyjaśnienie przez błędnych procesów wulkanicznego.

Tak więc, istoty rozumne, żyjące we wspólnocie, a nie w waśni, istoty rozumne i świadome strat - jakże odnosić się powinny do siły nierozumnej, która rodząc niszczy i unicestwia? Czyż przystoi istocie rozumnej, obdarzonej wolą, istocie, w której nie wszystko jest dane - z przyrodzenia, ale także wypracowane, stworzone przez nią samą - czyż przystoi więc takiej istocie podporządkować się ślepej, bezwolnej sile? I na czym polegać powinno nasze, istot rozumnych i wrażliwych, wspólne zadanie: na eksploatacji i utylizacji przyrody, tzn. na jej wyjąłkowieniu /wyjąłkowieniu danego, przyrodzonego/, czy też na regulacji przyrody, tzn. na przekształceniu danego w wypracowane, przyrodzonego w tworzone, rodzące w odtwarzane, niszczące go ożywiające... Ulec przyrodzie - znaczy w odniesieniu do istoty rozumnej kierować nią, siłą nierozumną, w istotach rozumnych bowiem przyroda zyskała sobie swój mózg i kierownictwo, za służalczość zaś i niewolniczy stosunek do siebie, takóz za ignorancję przyroda, jak wspomnieliśmy, skazuje na karę śmierci: w bieżącym 1902 roku ukarała za błąd w wyjaśnieniu siły wulkanicznej. Dla człowieka jako świadomości przyrody problem naturalny, problem przyrody jako siły, która rodząc unicestwia, stanowi jego naturalną sprawę, albowiem sprawa ta rozwiązuje problem głodu, morowych plag i chorób w ogóle, tzn. starości i śmierci. Zarówno wierzący, jak i niewierzący mogą łączyć się w tym naturalnym zadaniu, połączwszy się zaś, dojdą do jedyności. Dla wierzących uczestnictwo w tej sprawie nie będzie sprzeciwianiem się woli Bożej, ale jej wypełnieniem, dla niewierzących natomiast będzie to wyzwolenie się z uległości wobec ślepej siły i podporządkowanie się woli Bożej zamiast jej odrzucenia, na co daremnie trwoniła swe siły filozofia.

Problem IV. Dotyczy dwóch rozumów /teoretycznego i praktycznego/ i dwóch stanów /stan wykształconych - inteligencja i niewykształcanych - lud/; filozofii jako niewołującego gwałtowniego rodzaju ludzkiego albo myśli bez działania oraz jedynego prawdzi-

wego rozumu, łączącego wszystkich w powszechnym poznawaniu i kierowaniu ślepą, nierozumną siłą /w regulacji/, w poznawaniu i kierowaniu, rozszerzającym się stopniowo na wszystkie światy, na wszystkie systemy światów, aż do ostatecznego uduchowienia wszechświata dzięki regulacji przez wskrzeszone pokolenia. Będzie to właśnie to - w doskonałej pełni - co każda istota przechodzi w swym wewnętrznym rozwoju, tyle że w skróconej postaci.

"Poznaj samego siebie" /nie wierz zatem ojcom, tj. tradycji, nie ufaj świadectwom innych albo braci, poznawaj tylko siebie/ mówi demon /delficki albo sokratejski/. "Wysię, więc jestem" - odpowiada Kartezjusz, a Fichte wyjaśnia: "Ja - poznające, istnieje; wszystko pozostałe zaś jest tylko poznawane, tj. tylko myślane, a zatem nie istnieje". Tak więc "Pokochaj siebie całą duszą, całym swym sercem" - konkludują Stirner i Nietzsche, tzn. znajdź siebie w sobie, bądź jedyną i niczego, oprócz siebie, nie uznawaj...

Albo inaczej: Rozpoznajcie siebie w ojcach i ojców w sobie, a będziecie braterstwem synów; wówczas potępienie /krytyka/ zastąpione zostanie zbawieniem, zbawieniem, które nie będzie słowem jedynie, ale czynem, tzn. wskrzeszeniem, i zaprawdę będziemy wówczas uczniami chrystusowymi.

O dwóch rozumach: o rozumie kontemplacyjnym /teoretycznym/, tj. uznającym Boga, jak również zmarłych ojców za istoty jedynie myślane, innych zaś za - rzeczy, lecz nie myślące, o rozumie, który akceptuje wprawdzie regulację przyrody /kosmologię/, ale tylko w dziedzinie poznania /w wyobrażeniu/, a nie w rzeczywistości; i o rozumie praktycznym, nie przekształcającym jednak myślanego w rzeczywiste, pozostającym przy myślarstwie, tzn. przy zabobonie. O krytyce czystego rozumu i o zabobonie rozumu praktycznego, jak również o tym, dlaczego krytyka nie dotyczy podstaw podziału na dwa rozumy i na dwa stary /wyszktałceni i niewykszktałceni/, podstaw podziału, który prowadzi do dwóch rodzajów ignorancji.

O dwóch stanach, z których jeden uważa się za ciemny, a drugi /filozofowie-inteligenci/ nie uznaje możliwości rzeczywistej /obiektywnej/ wiedzy, tj. o dwóch rodzajach ignorancji jako nieuchronnej konsekwencji rozumu. Rozum teoretyczny okazuje się niezdolny do odróżnienia majaków od rzeczywistości, a praktyczny, odnosząc się pasywnie, biernie do unicestwiającej siły i przekształcając siłę rodzącą w bezpłodną żądzę /sztucznie-bezdzienne małżeństwo/, prowadzi do zniszczenia gatunku i uniemożliwia rzeczywiste, nieśmiertelne życie.

I o rozumie jedynym, o tym "prawdziwym" rozumie, do którego wszyscy powinni dojść, aby nikt nie zginął, lecz by wszyscy zjednoczyli się w dziele "synów człowieczych", aby "wszyscy jednym byli" /jeden gatunek/.

Rozum teoretyczny, poznający życie i śmierć /problem życia i śmierci/ i rozum praktyczny, przywracający życie i tym samym zwyciężający śmierć /problem powszechnego zadania wskrzeszenia/, i to jako wypełnienie woli Boga ojców, nie zmarłych, lecz żywych, woli Syna, który ogłosił przykazanie gromadzenia się i woli Ducha św., działającego /a nie głoszącego jedynie/ poprzez gromadzących się i nauczających w powszechnym dziele urzeczywistnienia tego, co oczekiwane, w którym wiara zjednoczy się z rozumem - taki jest prawdziwy, naturalny stosunek dwóch rozumów, taki być powinien i takiego w obecnej chwili nie ma. Obecnie rozum teoretyczny, oddzieliwszy się od ludowego, praktycznego, wierzącego /chrześcijańskiego lub chińskiego /christianskiego i krestianskiego/ rozumu, zastępuje problem życia i śmierci miejscem problemem ubóstwa i bogactwa, wprowadzając go do zagadnienia powszechnego wzbogacenia lub powszechnej pauperyzacji i tym samym skazując gatunek ludzki na wieczną niepełnoletność. Aby ustanowić prawdziwą, właściwą relację między dwoma rozumami, należy postawić na pierwszym miejscu rozum praktyczny w postaci ludu, który wierzy w zmartwychwstanie i w swoje uczestnictwo w dziele zmartwychwstania, wierzy, że uczestniczy w tym dziele jako narzędzie woli Boga ojców i podobnie jak poganin przypisuje korowodowi moc kierowania ruchem Słońca, moc przywracania Słońca z zimy do lata w celu odrodzenia pogrzebanego ziarna i wskrzeszenia rozsiaranych ciał ojców /zmarłych/; albo też takie działanie przypisuje lud mocy samej modlitwy, gdyż nie zna takiej pracy, takiego czynu, dzięki któremu można by skutecznie oddziaływać na przyrodę w wypadkach, na przykład, suszy, powodzi itp. klęsk. I lud żyjący z przyrodą, uzależniony od niej całkowicie, choćby mu nie wiem: jak perswadować, nie wy-

rzeknie się tych zabobonów czy zabobonnych praktyk, dopóki się mu nie wskaże prawdziwego środka, za pomocą którego mogłby on kierować siłami, od których jest teraz uzależniony. Na wskazaniu takiego środka - a nie za zakwestionowaniu rozumnej przyczyny wszelkiego bytu i rozumnego celu istnienia - polega właśnie zadanie rozumu teoretycznego; dlatego też nadrzędne miejsce przyznawane rozumowi teoretycznemu jest uzupalcją i zdradą jego rodziciela - rozumu praktycznego, od którego on, rozum teoretyczny, pochodzi, jak miasto od wsi, jak mieszczanin od chłopca; sprowadzenie zaś rozumu teoretycznego do praktycznego, tj. do wsi, będzie wyrazem pokuty za jego zdradę lub uzurpację. Oddalając się od wsi, mieszkańcy miast zapomnieli ojców i Boga ojców, Bóg zamienił się w ich oczach w niemożliwy do urzeczywistnienia ideał, w czystą myśl, pojawił się więc nawet problem pochodzenia idei Boga - mieszczanie zaczęli pytać, skąd wzięła się taka myśl w ich głowach; wróciwszy na wieś natomiast musieliby okazać skruchę z powodu zapoznania ojców i Boga ojców i zrozumieliby, że można mówić o grzechu oddalenia, zapoznania, o grzechu wyobcowania, a nie o pochodzeniu myśli o Bogu, która istniała zawsze, gdyż narodziła się wraz ze świadomością. Wyrażając się obrazowo, rzecz można, że mieszkańcy świata, oddalając się od wsi, nie tylko nie zabrali szczypty ziemi z ojcowskich mogił, ale wręcz strzasnęli proch ojców z nóg swoich; powróciwszy zaś na wieś, będą musieli posypać tym prochem swoje głowy. Pozostając w separacji, oba rozumy, teoretyczny i praktyczny, jawią się dwoma rodzajami ignorancji, dwoma ciemnościami; gdy zaś dojdzie do połączenia rozumu teoretycznego z praktycznym, z rozumem wierzącym, chłopskim i chrześcijańskim, wówczas zajaśnieją one podwójnym światłem i po dawnych wzajemnych oskarżeniach - kiedy wierzący zarzucali niewierzącym wątplenie, a niewierzący wierzącym obskurantyzm i wsteczństwo - nie będzie już śladu. Trzeba podkreślić, że zarzucając wierzącym wsteczństwo, niewierzący sami nie uznają swojego świata za prawdziwe, dlatego, że sami uważają swoją wiedzę, wiedzę rozumu teoretycznego, za czysto subiektywną.

Problem V. Dotyczy dwóch uczuć: miłości płciowej i dziecięcej miłości do rodziców, albo też, co na jedno wychodzi, powszechnej wrogości i powszechnej miłości. "Nie ma wrogości wiecznej, a usunięcie czasowej - oto nasze zadanie." "Bądźcie jak dzieci".

O dwóch uczuciach: miłość płciowa i zrodzony z niej ascetyzm jako negacja miłości; i o jedynym uczuciu powszechnej miłości do rodziców, niedzielnym do jedynego rozumu.

Czy wrogość powstaje bez przyczyny, czy też istnieją realne przyczyny niebraterskich stosunków między ludźmi i nieprzyjaznego stosunku ślepej przyrody do istot rozumnych? I jakie środki są potrzebne do przywrócenia przyjaźni?

Fascynacja zewnętrznym pięknem siły afektywnej, zwłaszcza w instynkcie płciowym, owym "oszustwie jednostek w celu zachowania gatunku", fascynacja nie dostrzegająca albo nie pragnąca widzieć w sile afektywnej siły unicestwiającej zarazem, nie widząca związanej z rodzeniem śmierci, powoduje industrializm, służący pobudzeniu instynktu płciowego; industrializm zaś wytwarza militarizm jako środek samobrony, jest przyczyną powstania bogactwa i ubóstwa, a te ostatnie /bogactwo i ubóstwo/ są źródłem socjalizmu albo problemu powszechnego wzbogacenia.

Siła czująca, lecz nie afektywna, rodzi się w duszach dziecięcych; siła ta wraz z nadejściem starości i śmierci rodziców zmienia się w siłę współczującą i współumierającą, a jednocząc wszystkich synów i córki w poznawaniu i kierowaniu, tzn. w regulacji przyrody, przeistacza się w potężną moc, odradzającą zmarłych; poprzez wskrzeszanie pokolenia zaś regulacja rozprzestrzenia się stopniowo na wszystkie światy.

Miłość powszechna rodzi się z dziecięco-synowskiego, a szczególnie z właściwego córkom uczucia, rozwija się zaś i umacnia jedynie w dziele ojcowskim, wspólnym wszystkim ludziom, bliskim i swojskim dla każdego.

Problem VI. Dotyczy dwóch rodzajów woli i moralności.

a/ O dwóch rodzajach woli. Wola rodzenia, tj. wola jako żądza i jako odrzucenie żądz /ascetyzm/, życie wyłącznie dla siebie /egoizm/ i życie wyłącznie dla innych /altruizm/, i wola wskrzeszenia, tj. życia ze wszystkimi żyjącymi dla wskrzeszenia wszystkich zmarłych.

"Poznaj siebie, albowiem zbliża się królestwo świata tego".

"Okazcie skruchę, wy, którzy znacie tylko siebie, albowiem zbliża się Królestwo Boże, królestwo wszystkich..."

O dwóch rodzajach woli /rodzenia i negacji rodzenia - ascetyzm/ i o jedynej woli wskrzeszenia, nieodłącznej od jedynego rozumu i jedynego uczucia.

b/ O dwóch rodzajach moralności. Co bardziej pożądane: moralność separacji, tj. wolność osoby, wyrażająca się w walce o rzekome wartości i urojone dobra synów, którzy zapoznali ojców, zastąpili miłość do ojców żądzą; czy też moralność połączenia, moralność synów świadomych straty, swego sieroctwa i odnajdujących swoje dobro, swoje zadanie jedynie w wypełnieniu obowiązku wobec ojców.

Wola rodzenia jako żądza rodząca bogactwo przywołuje cały naród ludzki do demoralizacji /Światowa wystawa jest pełnym wyrazem demoralizacji/; a wola wskrzeszenia albo, kiedy problem przywrócenia życia staje się celem istot rozumnych, prowadzi do moralizacji wszystkich sfer wszechświata, ponieważ wówczas wszystkie światy, wprowadzane teraz w ruch przez niewrażliwe siły, będą kierowane przez braterskie uczucie wszystkich wskrzeszonych pokoleń; na tym właśnie będzie polegała moralizacja wszystkich światów, a zarazem ich racjonalizacja, gdyż wówczas wszystkie sfery wszechświata poruszane teraz przez niewrażliwe i ślepe siły, będą kierowane nie tylko przez uczucie, ale i przez rozum wskrzeszonych pokoleń.

Problem VII. Dotyczy dwóch sposobów życia, dwóch bytów albo, rzecz można, jedynego życia wiejskiego /tj. synów żyjących z prochami ojców/, którego niedojrzała forma jest życie koczownicze, a formą zamierzającą - życie miejskie, kulturalne.

Postawienie na pierwszym miejscu w całej miejskiej manufakturze przemysłu farbiarskiego, który zwany jest również "nauką industrializacją", świadczy o tym, że cały przemysł, cała technologia służy na doborowi picciowemu, i dowodzi to głębokiego poniżenia, hańby ludzkiego umysłu, dowodzi tego, że człowiek zbliżył się do zwierzęcia, że mamy do czynienia z coraz bardziej postępującym upadkiem moralnym miasta. Można powiedzieć, że cała kultura miejska jest uwielbieniem, ubóstwieniem, tzn. kultem kobiety.

Ku czemu się zwrócić - czy ku miejskiemu kultowi kobiety i rzeczy, ku "wspaniałości przemijającego", czy też ku wsi, ku prochom ojców, ku wsi w przekonaniu, że osiągnie ona taki stan, w którym proch ojców nie zamienia się już w strawę dla potomków, ale w ciało i krew samych ojców, tak że ojcowie staną się żywi również dla nas, istot cielesnych, jak są żywi dla Boga... Kult cmentarzy, tj. zmarłych oczekujących ożywienia, czy też Światowa wystawa - wytwór industrializmu, instytucja już dojrzała i odrodzona, instytucja pozornie wroga, a w istocie sprzyjająca militarystyce, wypierająca cmentarz, rugująca świątynię, fundująca uniwersytety, gardzące muzeami, które chronią szczątki przodków /relikwie/ - słowem, instytucja uznająca życie tylko w sobie.

Życie wiejskie, takie, jakim jest teraz, choć stanowi formę wyższą od obu pozostałych /koczowniczej i miejskiej/, nie jest jeszcze życiem doskonałym; życie wiejskie przygotowuje możliwość osiągnięcia doskonałości, stanie się zdolne do osiągnięcia doskonałości dopiero wtedy, kiedy mieszczenie powróca do ojcowskich prochów, a koczownicy zaczną prowadzić osiadły tryb życia, tzn. kiedy już nikt nie będzie się oddalał od mogił ojców, kiedy świątynie staną się centrami gromadzenia się synów, kiedy dokona się zjednoczenie w dziele ojcowskim, które będzie również dziełem braterskim. Możliwość osiągnięcia doskonałego życia będzie zapewnioma dopiero wtedy, kiedy rozwiązany zostanie problem dwóch typów ludzi: synów zmarłych ojców, przechowujących pamięć o ojcach i synów, którzy zapomnieli ojców, synów marnotrawnych, albo też - kwestia abstrakcyjnej nazwy "człowiek", człowiek w ogóle, człowiek powszechny i, w końcu, nadczłowiek /to najbardziej abstrakcyjne określenie filozoficzne, nie zawierające w sobie niczego określonego/, kiedy rozwiązany zostanie problem chłopów i mieszczań, chłopów, którzy uprawiają kult ojców i mieszczań, którzy oddają się kultowi kobiety i w ogóle kultowi cielesnej żądzy we wszystkich różnorodnych jej postaciach, i kiedy zostanie uznane, że prawdziwym w wyższym sensie jest - syn człowiecz - określenie zawierające w sobie prawdziwy obowiązek wszystkich synów jako jednego syna wobec wszystkich ojców jako jednego ojca, tzn. obowiązek wskrzeszenia, obowiązek istot rozumnych zjednoczonych na podobieństwo Trójjedynego Istoty, w której ujął się przyczyna naszej nieśmiertelności i wina człowieka, która doprowadziła go do śmierci.

Problem VIII. Dotyczy nauki, jaką jest i jaką być powinna, nauki stanowej i nauk spartej na powszechną obserwację i doświadczeniu, na wnioskach wyprowadzanych

z obserwacji zawsze, wszędzie i przez wszystkich, i na doświadczeniu dokonywamy w samej przyrodzie, na doświadczeniu jako regulacji zjawisk meteorologicznych, wulkanicznych albo plutonicznych i kosmicznych, a nie na doświadczeniach przeprowadzanych jedynie w gabinetach i laboratoriach, znajdujących zastosowanie w fabrykach i zakładach - na doświadczeniu jedynym, dokonywamy wspólnie przez wszystkich żyjących, którego wyjątkiem przedmiotem jest cała Ziemia jako jedna całość, jako cmentarzysko wielu pokoleń, stopniowo przywracający życie i jednoczący się w wysiłku poznawczym i władczym w celu rozszerzenia regulacji od jednej planety, naszej Ziemi, na inne, na cały system słoneczny jako całość, a zarazem na inne systemy, na cały wszechświat.

Dzisiejsza nauka, taka jaką jest i zamierzająca instytucja uniwersytetu - ów niewolnik industrializmu, nie dostrzegający w nim /w industrializmie/ igraszek i blachetek, nie uznający niczego oprócz industrializmu i osiągniętych przezeń dóbr, "wrog tronu i ołtarza, wrog samodzielnictwa, prawosławia i ludowości", wzywający na sąd ojców, proroków, Chrystusa i, w końcu, Samego Boga, wrog wszelkiej władzy, burzący synów przeciwko ojcóm, uczniów przeciwko nauczycielom, studentów przeciwko profesorom, niszczący braterstwo, stawiający waśń ponad wspólnotę, doprowadzający do monizmu, do solipsyzmu, przywodzący każdego do świadomości egoistycznej i przekształcający cały świat w wyobrażenie - oto zasady, na których opiera się uniwersytet i całe jego istnienie, co czyni z niego instytucję zamierającą, w której nie słychać już głosów profesorów, zaguszanych żądaniem akademickich strajków wysuwanych przez uczniów-studentów. Czyż zasługuje na miano prawdziwej ta stanowa nauka, nauka uniwersytecka, która opiera się na obserwacjach przeprowadzanych gdziekolwiek, kiedykolwiek i przez kogośkolwiek, wniosek z których, a także z gabinetowych i laboratoryjnych doświadczeń, znajdują zastosowanie w fabrykach i zakładach. Czy też może nauka powinna być, jak to zostało powiedziane, osiągnięciem wszystkich, tzn. konkluzją wyprowadzaną z obserwacji dokonywanych zawsze, wszędzie i przez wszystkich, konkluzją służącą regulacji, bądź kierowaniu ślepa, niewrażliwa siłą przyrody... Czy nauka czysta, nauka uniwersytecka, ma prawo być obojętną na ludzkie nieszczęścia, tj. czy powinna być jedynie poznaniem dla poznania, odpowiedzią na pytanie, dlaczego coś jest, a nie, dlaczego to, co żywe cierpi i umiera?! I czyż nie jest straconą nauka stosowana, wytwarzająca przedmioty wrogości - manufaktururowe świadcidełka - i uzbrajająca walczących o te świadcidełka w najbardziej niszczycielskie, śmiercionośne narzędzia, grożące jednoznacznie obróceniem Ziemi w cmentarzysko. Nauka, taka, jaką jest, może wszystkie dziedziny wiedzy połączyć albo w astronomii, albo też w historii, jeśli jednak połączy wszystkie dziedziny wiedzy w astronomii, to historia przekształci się w niewielką część zoologii, jeśli zaś wszystkie dziedziny wiedzy zredukuje do historii, to astronomia będzie jedynie stroniczką w historii ludzkiej myśli. Natomiast nauka - taka, jaką być powinna - aby być prawdziwą i rzeczywistą, zobowiązana jest odkryć przed historią, tj. przed szeregiem pokoleń, uwięzionych na tym ciasnym skrawku, cierpiących i zmarłych, cały wszechświat, wszystkie ciała niebieskie jako pole ich aktywności.

Problem IX. Dotyczy sztuki, jaką jest, tzn. gry, tworzenia martwych podobizn, i sztuki, jaką być powinna, tzn. sztuki jako odrodzenia - wspólnym wysiłkiem - życia całej przeszłości, życia prawdziwego, autentycznego.

Człowiek nie został stworzony przez przyrodę, lecz przez Boga - dzięki nam samym stworzony i także dzięki nam przywracający życiu wszystkich zmarłych na Ziemi w imię rozumnego kierowania wszystkimi światami.

Sztuka, jaką być powinna, jaką była i jaką się stała. Czyż sztuka, dla synów martwych ojców, powinna się ograniczyć do tworzenia martwych jedynie podobizn tego wszystkiego, co minęło oraz do odtwarzania całego wszechświata w ludzkiej postaci, jaką jest świątynia; czy też sztuka powinna być ich - tego, co minęło i wszechświata - odrodzeniem, dziełem Boskim i ludzkim? Czy owo drugie przeznaczenie sztuki nie wynika z samej jej istoty? Albowiem, poczynając od powstania tego, co żywe, tj. od chwili, kiedy człowiek przyjął postawę wertykalną, i od przywrócenia upadłego, tzn. zmarłego, poprzez zwrócenie ku niebu tego pierwszego /żywego - w wertykalnej pozycji/ i pozorne wskrzeszenie /w formie pomnika/ drugiego /tj. zmarłego/, sztuka chciała w świątyniach odtworzyć podobizny ziemi i nieba i tylko z tego powodu dos-

tała się na światową wystawę przemysłowo-artystyczną, gdzie synowie, którzy zapoznali ojców zebrali wyłącznie to, co służy pobudzeniu instynktu piciowego...

Wszystkie rodzaje sztuk mogą być zjednoczone albo na modłę niemiecką - w muzycznym dramacie, w teatrze, albo też, jak się spodziewamy, na modłę słowiańską, rosyjską - w architekturze, w jej wyższej formie - świątyni, i w służbie, która odbywa się w świątyni, w świątyni jako wizerunku wszechświata, nieskończenie małym w porównaniu z wszechświatem, lecz nieskończenie przewyższającym go /wszechświat/ ze względu na sens, zawartą w niej /w świątyni/ ideę, w świątyni jako projekcie świata takiego, jakim być on powinien. Świątynia jest wizerunkiem nieba, sklepienia niebieskiego, z odwzorowanymi na nim pokoleniami zmarłych, jak gdyby ożywionymi; na ikonostasach, jak choćby w moskiewskim Soborze Uspienskim, jak w każdej świątyni w ogóle, widzimy, tyle że w skrócie, obraz całej historii, poczynając od Adama - pracownicy sprzed potopu, pracownicy po potopie, królowie, prorocy, zwiastuni pana, Chrystus, apostołowie, święci, i to do naszych dni; w boskiej służbie zaś wszyscy ci niebiańscy łączą się w jedną całość ze służącymi w świątyni i z nadchodzącymi /jeszcze żywymi/, w boskiej służbie wszyscy, zmarli i żywi, stnowią jeden kościół. Lecz świątynia jest wizerunkiem świata zgodnym z systemem Ptolemeusza i dopóki panował świątopogląd ptolemeuszowski, dopóty nie było sprzeczności między wiedzą i sztuką; kiedy zaś świątopogląd ptolemeuszowski zastąpiony został kopernikańskim, wówczas powstała sprzeczność między wiedzą i sztuką, ponieważ sztuka ma charakter ptolemeuszowski, podczas gdy wiedza staje się kopernikańska. Świątopogląd ptolemeuszowski, tak jak przejawia się w sztuce, w świątyni z jej służbami, jest złudną patyfikacją nieba, a kopernikański powinien być rzeczywistym stwarzaniem ojców /*otcwościeniem*/, wskrzeszeniem, w czym znajdzie swoje rozwiązanie sprzeczność między wiedzą i sztuką.

Przechodźnia pomników przeszłości - muzeum, czyż nie jest instytucją jeszcze niedojrzałą i nie rozumiejącą celu gromadzenia śladów tego, co przeminęło, instytucją nie zajmującą się jeszcze problemem - "ożyją-ż kości twoje!", nie pojmującą swej jednoci ze świątynią Boga ojców i całkowitego przeciwieństwa do industrializmu i militarizmu, nie dostrzegającą swoich wrogów ani we współczesnym uniwersytecie, czcicieli ślepej siły przyrody unicestwiającej ojców, ani we władcy uniwersytetu - industrializmie, otwarcie gardzącym muzeum, a skrycie również samym uniwersytem.

Problem X. Dotyczy wiary i wiedzy albo Paschy jako święta i jako dzieła wskrzeszenia.

Religia, jednocząc wiedzę i sztukę w święcie Paschy - po chrześcijańsku - jak również w kulcie zmarłych - po pogańsku - osiągnie doskonałość, rzeczywistość, spełnienie... Religia jako połączenie poznania i działania jest właśnie kultem zmarłych albo Paschą cierpienia i wskrzeszenia: religia jest wspólną modlitwą wszystkich żywych, wywołaną cierpieniem i śmiercią, modlitwą o przywrócenie życia wszystkim zmarłym, czego spełnienie jest obowiązkiem i zadaniem samych modlących się, a w tym spełnieniu zawiera się i prawda, i dobro, i piękno albo wspaniałość nieprzemijania. Cierpiący i wskrzeszony Chrystus jest prototypem wszystkich ludzi, synów człowieczych; poświęcone są Mu dwa tygodnie w roku, ale także pozostałych pięćdziesiąt jest tylko powtórzeniem tych dwóch.

Czy wiara i wiedza powinny być zawsze przeciwstawne i wrogie sobie, czy też powinny zjednoczyć się, i w jaki sposób. Czy problem ten można rozwiązać w mieście, wchodzącym w czwartą fazę, w fazę utylitaryzmu i sekularyzmu, który największą rozkosz i najmniejszy wysiłek uznaje za wyższe dobro, i dlatego odrzuca w nauce, jako odpadki, to wszystko, co nie ma bezpośredniego związku z tym celem. Czy też problem ten może być rozwiązywany tylko przez wieś, gdzie powinno odnaleźć miejsce wszystko, co zostało wyrugowane przez miasto, aby, czyniąc jawnymi bezpośrednie stosunki wobec Ziemi, tj. wobec prochu ojców, i wobec nieba - wobec siły unicestwiającej i ożywiającej - przekształcić ślepią siłę w siłę kierowaną za pomocą rozumu, zaś w dziele kierowania ślepią siłą, które jest dziełem wskrzeszenia, wszystkie rodzaje wiedzy i wszystkie rodzaje sztuki będą jedynie narzędziami tego wielkiego zadania; i tylko na tej drodze, tylko w taki sposób dojść może do zjednoczenia wiary i wiedzy.

Pascha zaczyna się od stworzenia człowieka przez Boga dzięki niemu samemu, tzn. dzięki samemu człowiekowi; wyraża się w powstaniu synów /postawa wertykalna/ i w odrodzeniu /w formie pomników/ zmarłych ojców; wyraża się także w wiosennym korowodzie,

w tym rzekomym kierowaniu ruchem Słońca, na czerwonym wzgórzu, sprowadzającym Słońce z nieba do lata w celu odrodzenia życia... I ta Pascha - przywrócenie przez synów życia ojcom - jest konieczną funkcją, konieczną czynnością synów, którzy utracili ojców; nie ustaje także w chwili przymusowego oddalenia się synów od ojcowskich mogił, jeśli zabierają oni ze sobą garść prochu z mogił ojców. Pascha ustaje tylko wśród synów marnotrawnych, którzy strzasnęli proch z nóg swoich, tzn. w chwili przekształcenia się wsi w miasto, co wyraźnie widać w przesunięciu prochów zmarłych poza granice siedzib ludzkich; na wsi zaś, prawdziwej wsi, nie zarażonej duchem miasta, owe prochy zawsze zajmują miejsce centralne. A w mieście, im wyżej wznoszą się synowie, tym węższa staje się ich więź z ojcami, a wraz z utratą więzi znika również potrzeba odradzania, w taki lub inny sposób, choćby pozornie, przywracania ojcom życia; choć nazwa Paschy, czy też zmartwychwstania, zostaje zachowana, to rozumie się pod nią tylko wiosenne odrodzenie, piciową żądzę, jak można się o tym przekonać, czytając wielkanocne numery gazet, jak można to zobaczyć na pierwszych stronicach *Zmartwychwstania* Tołstoja. Pascha narodziła się wraz z człowiekiem, nie opuści go nigdy, nie może też być przezeń porzucona, ponieważ zawiera samą istotę synów człowieczych i spotykamy ją zawsze i wszędzie w rozmaitych formach, poczynając, jak zostało powiedziane, od pierwszego powstania, od przyjęcia pozycji wertykalnej, owego pierwszego świadomego aktu ludzkiego, początku stawiania się człowiekiem /Bóg stwarza człowieka poprzez samego człowieka/, i poczynając od pierwszego odrodzenia przez synów człowieczych zmarłych ojców w postaci pomników; i to jest właśnie pierwsza Pascha, wskrzeszenie.

Synowie człowieczy cenili prochy ojców, co do których żywili nadzieję, że przywrócione zostanie im życie, cenili je do tego stopnia, że zabierali je ze sobą, kiedy zmuszeni byli oddalić się od mogił ojców. Nawet ci, którzy strzasnęli proch przodków z nóg swoich - a więc mieszczanie, wywołujący szczątki zmarłych poza miasto - nawet uczeni, wyższe stadium mieszczaństwa, wyrzeknawszy się samego imienia synów, zastąpili je abstrakcyjnym, nieokreślonym, nic nie mówiącym słowem "człowiek" - wszyscy oni w samych sobie noszą swoich ojców-przodków i mimo wszystko, na różne sposoby, przechowują pamięć o nich, choć nie uświadamiają sobie i nie rozumieją tego. Nawet największy wróg zmartwychwstania - Tołstoj, który, aby zdeprecjonować prawdziwe zmartwychwstanie, nazwał nim nieistotną, całkowicie jałową metamorfozę moralną - cóż on takiego robił, tworząc *Wojnę i pokój*, jeśli nie ożywił, nie wskrzeszał własnych przodków, choć robił to jedynie pozornie, a nie realnie. Nie zrozumiał Paschy również Chomiakow, utożsamiając ją w znanym swoim utworze z braterstwem bez ojczyzny. Zapoznana na Zachodzie, zwłaszcza dalekim, Pascha zachowała się w Rosji, szczególnie na Kremlu przy grobach gromadzicieli lub zjednoczycieli synów w dziele wskrzeszenia ojców, na Kremlu, tzn. w twierdzy, strzegącej prochy ojców i zobowiązanej do zastąpienia narzędzi obrony narzędziami ożywienia prochu - w chwili, gdy wrogość zaniknie. Koronacja, tzn. akt przekazania stojącego na miejscu ojców wspólnego zadania wskrzeszenia ojców, nie miałaby sensu, gdyby nie odbywała się na Kremlu, ale w jakimś innym miejscu; lecz jeszcze większego znaczenia nabrałaby koronacja, gdyby odbywała się w dniu Paschy. Manifest z 12 sierpnia 1898 roku, zwany manifestem o rozbrojeniu, nabrałby pełnego sensu jedynie w dniu Paschy, która zamienia dzień nagrody, Sądu, kary dnem przebaczenia, amnestii. Znale sło-wo Jana Złotoustego, wypowiadane zazwyczaj na końcu paschalnej jutrzni, jest właśnie amnestią. To samo wyraża się w trzykrotnym pocałunku /ohriostowanijs/ świadczącym o tym, że wszystkie poniżenia i krzywdy zostały zapomniane. Pascha w miejscu swoich narodzin, w Starej Jerozolimie, stworzonej przez patriarchę Nikona, jest szczególnie widoczna, naczna, tam jest nieprzemijająca, całoroczna i utożsamienie Paschy z prawosławiem jest w tych miejscach szczególnie zrozumiałe, oczywiste.

Synowie, oddający część ojców swoim, nie tylko strzegli tych prochów i nie tylko bronili ofiarnie swojej ziemi jako prochu ojców, lecz widzieli ojców w samym niebie i w świątyniach otwarzali to niebo, tj. świat odzwierciedlający się, przejawiający się w naszych uczuciach. Kiedy zaś uczeni odrzucili światopogląd ptolemeuszowski, umożliwiając patrofikację, i już triumfowali, że zgładzono wszystko, że żadne niebo nie istnieje, a patrofikacja jest niemożliwa, okazało się, że światopogląd kopernikański, który zastąpił ptolemeuszowski, wymaga rzeczywistej patrofikacji, tzn. regulacji wszystkich światów nie poprzez narodzone obecnie, ale poprzez odro-

dzione minione pokolenia, ponieważ każde założenie /a światopogląd kopernikański był i jest jedynie założeniem/, skoro tylko przestaje być kontynuacją, staje się przesadą, jeśli nie zostało udowodnione naocznie; w jaki sposób światopogląd kopernikański może być dowiedziory z całą oczywistością, jeśli nie założymy możliwości życia poza Ziemią, w całym wszechświecie; bez takiego założenia, które umożliwia nam nie tylko poznanie, ale i zaludnienie wszystkich sfer wszechświata, nie możemy się upewnić, że sfery te są właśnie takie, jak to wynika z systemu Kopernika, a nie takie, jakimi się nam wydają. Możliwość życia w całym wszechświecie, czyniąc możebnym zaludnienie wszystkich światów przez rodzaj ludzki, daje nam również moc zjednoczenia wszystkich sfer wszechświata w artystyczną całość, w artystyczne dzieło, którego wielojedynym twórcą będzie, na podobieństwo Trójjedynego Stwórcy, cały ród ludzki, we wspólnocie wszystkich wkrzeszonych i odrodzonych pokoleń, obdarzonych duszą przez Boga albo Ducha św., już nie przemawiającego jedynie i to za pośrednictwem wybranych ludzi, proroków, ale działającego poprzez wszystkich synów człowieczych w ich etycznej albo braterskiej /supramoralistycznej/ wspólnotie - poprzez wszystkich synów człowieczych, osiągniętej boską doskonałości /"Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski"/ w dziele, w wysiłku przywrócenia świata do stanu wspaniałości nieprzemijania, w jakim znajdował się on przed upadkiem. W tym czasie nauka zjednoczona ze sztuką stanie się etyką i estetyką, stanie się naturalną, pokojową techniką całego artystycznego przedsięwzięcia, kosmosu - nauka zjednoczona ze sztuką będzie wówczas etyczno-estetycznym działaniem boskim, i to nie mistycznym jedynie, lecz realnym. Tak więc, świątynia ptolemeuszowskiej sztuki, będąca wizerunkiem wszechświata, jak dary jest on nam za pośrednictwem naszych zewnętrznych zmysłów, jeśli owa nieskończoność mała świątynia ukazuje się naszemu duchowi wewnętrznemu zmysłowi - ze względu na swój głęboki sens, ze względu na ducha - jako nieskończoność ważniejsza od wszechświata, to w sztuce kopernikańskiej przejawy wewnętrzne i zewnętrzne osiągnąć powinny całkowitą zgodność; ku chwale wszystkiego stworzonego został człowiek - w tym właśnie zawiera się odpowiedź na pytanie o sens i cel, którym nie przestały się zajmować istoty rozumne, które nie przestało dręczyć tych, którzy zapomnieli ojców, utracili wiarę w Boga ojców. Natomiast nasza stara Rus', która nie zapomniała ojców i nie porzuciła wiary w Boga ojców, i na którą spoglądamy tak, jak żydzi patrzyli na Galileę, na Nazaret, nie oczekując niczego dobrego, niczego wzniosłego ani pod względem intelektualnym, ani moralnym, nasza stara Rus' nie wątpiła, że odpowiedź na pytanie, "ku chwale czego stworzono został człowiek", kryje się w tym, iż ludzie stworzeni zostali przez moce niebieskie, na miejsce upadłych aniołów, aby stać się boskimi narzędziami w dziele kierowania światem, w dziele przywrócenia go do tego stanu wspaniałości nieprzemijania, w jakim znajdował się on przed upadkiem.

Problem XI. Dotyczy niepełnoletności i pełnoletności.

"Bądźcie więc wy doskonali, jako doskonały jest Ojciec wasz niebieski, Bóg-ojciec nie zmarłych, lecz żywych". Skąd należy czerpać wzory życia, ze świata zwierząt, ze świata ślepej przyrody, czy też ze świata wyższego, ludzkiego. Czyż organizm można uczynić wzorem naszej wspólnoty, a ślepa ewolucja - wzorem życia, czy też wzorem naszej wielojedyności powinna być Boska Trójjedność, w której jedność nie jest jarzmem, a niezależność osób nie prowadzi do waśni - i czy twórczość Boska nie posłuży nam wówczas za wzór odrodzenia życia w miejsce obecnego niszczenia życia.

Problem pełnoletności i niepełnoletności jest problemem kryzysu jako nieuchronnej konsekwencji niepełnoletności i problemem amnestii jako warunku pełnoletności; amnestia zamiast sądu ostatecznego, wojny światowej, końca albo katastrofy świata.

Bogactwo, żądza marafakturowych igraszek skazuje człowieka na wieczną niepełnoletność, przeistacza człowieka z syna i brata w mieszczanina, potrzebującego nadzoru, groźby kary, prowadzi do dyplomatycznych sporów i wojennych rozbojów. Czy niepełnoletność nie polega na podporządkowaniu się ślepej ewolucji, co doprowadza do buntu synów przeciwko ojcóm, i do walki między braćmi, tj. do depatriacji i defraternizacji*.

*Ponieważ nie posiadamy w języku rosyjskim słów oznaczających owe "współczesne" pojęcia i uczucia, zmuszeni jesteśmy uciec się do pomocy mowy cudzoziemskiej; warto jednak zauważyć, że dla pojęć i uczuć przeciwnych do depatriacji i defraternizacji łatwo znaleźć odpowiadające im wyrażenia rosyjskie.

a następnie do degeneracji i wymierania? Czy pełnoletność nie polega natomiast na braterskiej twórczości, której celem jest stwarzanie ojców /*bratostworzenie dla otętworzenia*/, tj. na zjednoczeniu synów w celu przywrócenia życia ojcom - ofiarom walki i postępu, co znajdzie wyraz w przemianie Kremla z twierdzy, strzegącej prochy ojców, i z światyni odprowadzającej nabożeństwa żałobne w pozaswiątynną liturgia albo we wskrzeszenie?

Ród ludzki, pozostając niepełnoletnim, pozostając w wąsni, nie jednocząc się w wysiłku poznawania ślepej siły, lecz podporządkowując się jej, dojdzie naturalną drogą do degeneracji i wymarcia, na drodze nadnaturalnej zaś może oczekiwać jedynie transcendentnego zmartwychwstania, które dokonane zostanie nie przez nas, ale z zewnątrz, niezależnie a nawet wbrew naszej woli, zmartwychwstania gniewu, sądu ostatecznego i skazania jednych /*grzeszników*/ na wieczne męki, a innych /*sprawiedliwych*/ na wieczne przyglądanie się tym mękom. My, oddający cześć Bogu, "który pragnie zbawienia dla wszystkich ludzi", aby wszyscy dojrżeli prawdę i nikt nie zginął - musimy uznać taki koniec za smutny i beznadziejny w najwyższym stopniu i dlatego pozwalamy sobie przypuszczać, że proroctwo o sądzie ostatecznym jest warunkowe, podobnie jak proroctwo Jonasza, podobnie jak wszystkie proroctwa, ponieważ każde proroctwo ma cel wychowawczy, stara się poprawić tych, do których jest skierowane, i nie może skazywać na nieuchronną zgubę - i to tych na dodatek, którzy się jeszcze nie narodzili; gdyby tak było, to jaki sens, jaki cel mogłoby mieć takie proroctwo i czy może być ono zgodne z wolą Boga, Który, jak powiedziano, pragnie zbawić wszystkich, aby wszyscy dojrżeli prawdę, aby nikt nie zginął... Strapienie proroka Jonasza, kiedy jego proroctwo nie spełniło się, zostało potępione, uznane za niegodne, twórca Apokalipsy zaś i apostoł miłości w jednej osobie, błogosławiłby, jak się nam wydaje, Pana, gdyby nie spełniło się jego proroctwo.

Problem XII. Dotyczy despotyzmu /*niewoli*/ i konstytucji /*samowoli*/ albo jawnej hegemonii /*despotyzm*/ i skrytej niewoli /*konstytucja*/ oraz samodzierżawia, w którym władanie współbraćmi zastąpione zostanie panowaniem nad ślepą siłą, co prowadzi do pełnoletności, do rzeczywistego pokoju /*umiętworzenia*/, tzn. do dobrowolności, a w dobrowolności zawiera się właśnie istota samodzierżawia.

"Boskie - bogu, cesarskie - cesarzowi" - przykazanie dla władzy pogańskiej. "Nie lud dla cara i nie car dla ludu, lecz car razem z ludem jako wykonawca zadania Boga, zadania ogólnoludzkiego" - przykazanie dla władzy chrześcijańskiej, prawosławnej. Rozwiązanie antynomii boskiego i cesarskiego, duchowego i świeckiego oraz antynomii dwóch rozumów.

Konstytucja jako zabawa - w Austrii, jako bójka na pięści - we Włoszech, jako "gra nie warta świeczki" - we Francji, jako próżne gadanie - wszędzie, albo też samodzierżawie jako synostwo i ojcostwo, jako zadanie synów, skierowane do "stojących na miejscu ojców lub praojców", postawione przez Boga ojców /*żywych*/, a nie zmarłych/ z myślą o obronie ziemi jako prochu ojców przed synami nie uznającymi jeszcze braterstwa, samodzierżawie jako zadanie synów, zamieniające się - z chwilą pełnego zjednoczenia się synów - w przywrócenie życia prochom ojcowskim, tj. w walkę już nie ze współbraćmi, ale z ciemną siłą, która, rodząc, unicestwia...

Czy urzeczywistnienie zadania samodzierżawia nie położy kresu wszelkiemu rozdwójeniu: rozdwójeniu religii, dwóch rozumów, dwóch stanów /*wykształconych* i niewykształconych/; i czy dzięki temu nie zostanie także usunięte rozdwójenie władzy, władzy cesarskiej i władzy Boskiej, tak iż cesarz stanie się narzędziem Boga. Car wraz z ludem stanie się wykonawcą dzieła Bożego, problem życia i śmierci zastąpi problem bogactwa i ubóstwa, moralne okaże się ważniejsze od prawniczego, ekonomicznego, społecznego, obowiązkowe zamienne będzie na dobrowolne, a ubóstwo istoty ludzkiej, ubóstwo naturalne, nie mówiąc już o ubóstwie sztucznym, przeistoczy się w "bogactwo nieprzemijające", w życie wszystkich ze wszystkimi i dla wszystkich, w skarb, któremu winniśmy służyć całym umysłem, sercem i wolą naszą.

Problem paschalny dotyczy tego, czyród ludzki pozostanie w wiecznej niepełnoletności, czy też osiągnie całkowitą pełnoletność; czy pozostanie na tym pierwszym stopniu rozwoju przyrody od ślepoty do świadomości, na jaki przyroda wzniosła się obecnie dzięki nam, czy też przyroda powinna osiągnąć pełnię świadomości i władzy nad wszystkimi światami za pośrednictwem wszystkich wskrzeszonych pokoleń.

Wyrzeczenie się zadania wskrzeszenia stawia ród ludzki przed jedynym tylko wy-

borem: Pozostać przy konstytucyjnych debatach albo przy despotyzmie; pozostać przy święcie Paschy i przy liturgii jedynie świątynnej jako wyrazie niepełnej jeszcze miłości do ojców, wyrazie, nie przybierającym jeszcze formy rzeczywistego wkrzeszenia, albo wraz z całkowitym wyrzeczeniem się ojcowstwa i braterstwa oddać się nikczemnym orgiom na mogiłach ojców, a zarazem wzajemnemu wzierczemu wyniszczaniu się; pozostać przy sztuce martwych jedynie podobizm albo zniszczyć wszystkie podobizny i nie tylko potępić ojców za dar życia bez zgody rodzących się, ale przekląć narodzonych; pozostać przy nauce stanowej, gabinetowej albo, porzućwszy wszelką wiedzę, pograżyć się w nieprzeniknionym mroku obskurantyzmu; pozostać w wiecznym mieście kawalerów i panien, w otoczeniu igraszek i białostek, pędząc życie na zabawach i przyjemnościach, albo, wyrzekszy się nie tylko ojców i przodków, ale także potomków i synów /sztuczne bezdzietne małżeństwo/, oddać się bezgranicznemu pożądaniu; pozostać przy woli jako pici albo przy umartwianiu ciała; pozostać przy zmysłowości i przy trosce o zmarłych jedynie, albo też wybierając ostateczne i największe zło - pograżyć się w nirwanie, wytworze złej nietowoczeszyny /nietowoczeszyny/ - oto efekt wyrzeczenia się zadania wkrzeszenia.

Inny sens ma dobra nowina chrześcijaństwa; jak buddyzm przeciwstawia jest chrześcijaństwu, tak oczekiwana przyszłość, którą obiecuje chrześcijaństwo, przeciwstawia jest buddyjskiemu niebytowi. Supramoralizm, wbrew buddyjskiej nirwanie, niebytowi, żąda od istot rozumnych pełnego ujawnienia bytu, tzn. wszystkiego, co w nim jest, było i może być: rozumne istoty, rozporządzając teraźniejszością, tj. wszystkim, co jest, wkrzeszają to, co było, w możliwej do osiągnięcia doskonałości. Supramoralizm domaga się raju, Królestwa Bożego, nie pozaświatowego, ale doczesnego, domaga się przeobrażenia doczesnej, ziemskiej rzeczywistości, przeobrażenia rozciągającego się na wszystkie światy niebieskie i zbliżającego nas do nieznanego nam świata pozaziemskiego: raj albo Królestwo Boże, nie jedynie wewnątrz nas, nie tylko myślowe, nie wyłącznie duchowe, ale widzialne, namacalne, dostępne dla wszystkich organów, wytworzonych przez psychofizjologiczną regulację /tj. przez kierowanie zjawiskami duchowo-cielesnymi/, organów, które mają dostęp nie tylko do procesów wegetacyjnych, ale do ruchu molekuł i atomów całego wszechświata, co właśnie umożliwi wkrzeszenie i przeobrażenie całego wszechświata. Tak więc, Królestwo Boże albo raj jest wytworem wszystkich sił, wszystkich zdolności, wszystkich ludzi w ich wspólnocie, wytworem cnót pozytywnych, a nie negatywnych; taki jest oto, rzecz można, raj dla pełnoletnich; może być wytworem wyłącznie samych ludzi, wytworem doskonałości wiedzy, głębi uczucia, potęgi woli; raj może być stworzony jedynie przez samych ludzi, zgodnie z wolą Bożą, i nie w pojedynkę, ale wszystkimi siłami wszystkich ludzi w ich wspólnym wysiłku; i nie może polegać na bezczynności, na wiecznym spokoju, spokój - to nirwana; doskonałość kryje się w życiu, w działaniu. "Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam" - oto zasada doskonałości. Raj dla niedoskonałych albo niepełnoletnich istnieć nie może; dlatego też wszystkie próby stworzenia takiego raju - taki charakter mają próby Dantego, Milтона i wielu innych - były całkowicie jałowe; przedstawić raj, nie stworzyć przez samych ludzi, ale niezależnie od nich, ofiarować im w postaci nagrody, to w istocie przedsięwzięcie bardzo niewdzięczne. Doskonałość, pełnoletność - oto raj, dokładnie tak, jak opisany powyżej stan niepełnoletności, wyrażający się w nikczemnym orgiach, we wzajemnym wyniszczaniu się, w bezgranicznym i nienasyconym pożądaniu, jest prawdziwym piekłem.

Pierwszy brak dantejskiego raju, owego raju dla niepełnoletnich, dla tych, którzy nieśmiertelność i szczęśliwość uważają za należące się im zgodnie z prawem narodzin, a nie za stanowiące rezultat własnej pracy, polega na tym, że raj ten nie został stworzony przez samych ludzi, lecz już istnieje, stworzony dla nich, ale bez ich udziału. W tej negacji pracy, w tej pogardzie do pracy, co widać, na przykład w *Kainie* Byrona, który jest takim samym arystokratą, jak i jego autor, kryje się właśnie niepełnoletność, niemowlęstwo; tymczasem szczęśliwość polega przede wszystkim i ponad wszystko na jego tworzeniu. Regulacja procesu meteorologicznego jest już pierwszą przysługą do dzieła niebiańskiego, do tworzenia raju.

Drugi brak dantejskiego raju, raju dla niepełnoletnich, rzecz można, jego ułomność, polega na tym, że przenosi on ludzkość wraz z całą jej współczesną ograniczonością w wymiar nieba; zarówno dla obserwatorów, jak i dla twórców życia rajskiego,

przeznaczone jest miejsce w najwyższym kręgu niebios; podczas gdy obserwacja, właściwie dlatego, że jest obserwacją, nie może istnieć w rzeczywistym raju, albowiem jej skrzydła są jedynie urojone, myślowe i nie są zdolne wznieść jej do raju; wyłącznie obserwacja przechodząca w czyn mogłaby stworzyć raj i myślowe skrzydła przeistoczyć w cielesne: wszystkie niebiańskie przestrzenie, wszystkie niebiańskie światy dostępne będą dla człowieka dopiero wtedy, kiedy on sam stwarzał będzie siebie z elementarnych substancji, z atomów, z molekuł, ponieważ dopiero wówczas będzie on zdolny do życia we wszystkich sferach, do przybierania wszelkich form i goszczenia u wszystkich pokoleń - od najstarszych do najbardziej współczesnych, we wszystkich światach, zarówno najbardziej odległych, jak i najbliższych, kierowanych przez wszystkie wskrzeszone pokolenia, we wszystkich światach, które w jednolitej całości będą przedmiotem twórczego czynu wszystkich pokoleń w ich wspólności - jak gdyby jednego twórcy.

Raj Dantego, tak jak został przez niego przedstawiony, jest królestwem pogańskich cnót - te zaś raju nie tworzą, a zatem nie mogą w nim istnieć. Rzymski orzeł, tzn. zachodni imperator, wyniesiony do tej godności mocą papieskiej samowoli, od którego pochodzi również współczesny niemiecki Czarny Król, jak można go określić w przeciwieństwie do Białego Cara rosyjskiego - rzymski orzeł, który posiał niezgodę w chrześcijańskim świecie, wzniósł się do nieba Merkurego, lecz nie oczyścił się z żądz władzy i zaszczytów, która potrafi budować państwa, ale niezdolna jest stworzyć raju, rajskej społeczności, w której nie ma żadnych elementów prawniczych i ekonomicznych, a istnieje jedynie to, co oparte na poczuciu pokrewieństwa. Tylko Imperator niepodzielnego Imperium, stojący na czele wojsk, które nie wyruszają przeciwko współtraciom, lecz przeciwko ciemnej sile, może wejść ze swoimi współtowarzyszami do stworzonego przez nich raju. Teologia /*bogostawie*/ wniosła się do Słońca, lecz pozostała jedynie mówieniem o Bogu /*bogogoworzeniem*/, słowem, nie zaś czynem Bożym; tylko działanie boskie /nie mistyczna teurgia jednak/, tylko przeobrażenie samych siebie w narzędzia dzieła Bożego zamieni wszystkie słońca, wszystkie światy niebiańskie w Królestwo Boże, w raj. Negatywne dziewictwo nie jest jeszcze cnotą niebiańską, czystość nie jest jeszcze aktywną mądrością, nie rodzić - nie oznacza jeszcze wyzwalać od śmierci, wskrzeszać: konieczne jest, by nieświadome rodzenie zastąpiło zostało dziełem wskrzeszenia; w umieraniu dziewic na planecie Wenus można by widzieć raczej złośliwą ironię, ponieważ sama Ziemia nie wyzwoliła się jeszcze z władzy Wenus, a negatywne dziewictwo nie jest w stanie tego dokonać. Taką samą ironię można widzieć w ulokowaniu wojowników i krzyżaków pod skrzydłami pogańskiego boga Marsa, gdy tymczasem wojna, wbrew mniemaniu katolików, nie może stworzyć raju, wojna zdolna jest tylko niszczyć, unicestwiać, i tylko przekucie narzędzi tępienia w narzędzia zbawienia umożliwi stworzenie raju. Wojownicy umieszczeni na Marsie mogliby również na Ziemi przeobrazić się w wojsko, niosące ocalenie przed głodem, plagami i śmiercią, tzn. również na Ziemi mogliby wyzwolić się z władzy boga wojny Marsa. Także prawników nie było sensu wysłać na Jupitera, gdyż zapotrzebowanie na nich również na Ziemi jest bardzo duże i wciąż rośnie - Ziemia jęczy pod jarzmem jurystów, i nie tak dawno jeszcze jurysci doprowadzili ją do zguby swoim uczestnictwem w konferencji pokojowej, zamieniając ją w zwykły sąd rozjemczy. Przenosić na niebiosa niedostatki Ziemi, polegające na tym, że Ziemia nie może żyć jeszcze zgodnie z prawem moralnym i dlatego ucieka się do prawa jurysdykcyjnego - nie znaczy wcale tworzyć raju; i trzeba dziękować Bogu, że jest to jedynie marzenie poety, a nie rzeczywistość. Największy jednak grzech popełnia Dante, piewca raju niepełnoletnich, kiedy opisuje najwyższy krąg rajski, kiedy przedstawia Tróję św.; widzi w Niej jedynie wieczne światło, tzn. wyłącznie wiedzę, która sama w sobie znajduje ukojenie /*bierność*/, siebie tylko rozumie, zrozumiała sama przez się, siebie /tylko siebie/ poznaje, siebie /tylko siebie/ kocha, tzn. Prześwietą Tróję jako wzór jedności i zgodności zastępuje Dante ubóstwieniem egoizmu - okazuje się, że niebo nie jest lepsze od Ziemi.

U podstaw dantejskiej wizji raju leży ptolemeuszowski przesąd, również jednak światopogląd kopernikański nie wydobyl się jeszcze z dziedziny przesądu, ponieważ ma charakter jedynie myślowy: nie kierując ruchem Ziemi, nie możemy się przekonać o realności tego ruchu i jedynie go zakładamy; tak samo możemy, oczywiście, wierzyć, że Ziemia jest niewielką gwiazdeczką, że gwiazda jest także Słońce, lecz wszystko

to jedynie przyjmujemy na wiarę, nie jesteśmy w stanie zobaczyć tego, a zatem i poznać.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Prezentowany tekst pochodzi ze spuścizny M. Fiodorowa, wydanej przez jego uczniów pod wspólnym tytułem *Filozofia Obszaru Dieta*. Za podstawę przekładu służyły wydobyte pisma Fiodorowa - N.F. Fiodorow - *Soczinienija*, Moskwa 1982, s. 473-503.

O. GEORGIJ FLOROWSKI

DRUGI I BEZDROŻA TEOLOGII ROSYJSKIEJ

1. Cała historia kultury rosyjskiej jest pasmem zakłóceń, wybuchów, rezygnacji albo fascynacji, rozczerowań, zdrad i zerwań. Bezpośredniej ciągłości prawie w niej nie widać. Rosyjska tkanina historyczna jest tak dziwnie spleciona, wygnieciona w całości i postrzępiona. "Schizmy i katastroficzne rozdzierania się najbardziej charakterystyczne dla rosyjskiej historii" /N.A. Bierdiajew/. Wpływy w dziejach rosyjskich są na ogół bardziej wyczuwalne niż twórcza samodzielność. W samej duszy narodowej sprzeczności i niezgodności jest więcej niż zakładali słowianofile i narodnicy. Był i bunt dziwnie się w niej splecają... Piotr Kirejewski słusznie zauważył, że Rosja żyje jak gdyby na wielu poziomach. Pozostaje to słuszne również w odniesieniu do bytu wewnętrznego, do subtelnej i głębszej struktury duszy narodowej. Dusza rosyjska od dawna żyje i przebywa naraz w wielu wiekach i okresach. Nie dlatego, że zwycięża czas i wynosi się ponad niego. Przeciwnie, rozpięta się w czasie. Niesprawa-działne i różnoczasowe formy duszy łączą się w jakiś sposób i zrastają ze sobą. Lecz wzrost nie jest syntezą. Nie udawała się właśnie synteza... Źródłem tego skomplikowania duszy jest słabość, niezwykła wrażliwość... W duszy rosyjskiej kryje się niebezpieczna skłonność, zdradziecka zdolność do pewnych kulturowo-psychologicznych przeobrażeń lub reinkarnacji, o których mówił Dostojewski w swojej Mowie Puszkinowskiej: "Bliskie jest nam wszystko - i zdrowy galijski rozsądek, i mroczny germański geniusz"... Ów dar "powszechnej wrażliwości" jest w każdym razie fatalnym i dwuznacznym darem. Zbytnią emocjonalność i nadwrażliwość bardzo przeszkadzała w twórczym skupieniu duszy. W tych wędrówkach po czasie i kulturach kryje się zawsze niebezpieczeństwo zagubienia samego siebie. Dusza gubi się, ztraca w tych falach historycznych fascynacji i przeżyć. W istocie nie nadąga powracać do siebie samej, zbyt wiele ją przyciąga i odrywa, utrzymuje w inności. I powstają w duszy jakies koczownicze nawyki - przyzwyczajenie do życia pośród ruin albo w obozowych namiotach. W duszy rosyjskiej słabo zakorzenione jest poczucie pokrewieństwa. Negacja i rezygnacja - to jej najbardziej natrętne impulsy... Przyjęło się mówić o rosyjskim marzycielstwie, o kobiecej uległości duszy rosyjskiej... Jest w tym pewna racja... Lecz źródła choroby nie należy doszukiwać się w tym, że plastyczna i łatwopliwa "substancja" naturalnego życia nie została umocniona i spojona przez "logos", że nie skryształizowała się w kulturowym działaniu. Rosyjskiej pokusy nie da się zredukować i wyczerpać za pomocą takiego naturalistycznego przeciwstawienia "przyrody" i "kultury". Ta pokusa rodzi się już wewnątrz kultury. Mówiąc ogólnie, "duch narodowy" jest nie tyle biologiczny, co historyczny i wytworzony jakością. Duch narodowy tworzy się i formuje w historii. Również "żywioł" rosyjski wcale nie jest "afektem bytu", ani owym "starożytnym chaosem", przyrodniczym i rdzennym, jeszcze nie dojrzałym, jeszcze nie oświeconym i nie przświetlonym promieniem rozumu. Ów chaos jest nowy i wtórny, chaos historyczny, chaos grzechu i rozpady

upadku, sprzeciwu i uporu - dusza ociemniała i oślepiła. Dusza rosyjska dotknięta jest nie tylko grzechem pierworodnym, zatruta nie tylko "naturalną dionizyjskością". Znacznie bardziej ciężką jej grzechy historyczne, zarówno wiedza, jak i niewiedza. "Powódź brudna i mroczna zalewa we mnie myśli jasne..." Rzeczywiste źródło choroby rosyjskiej nie leży w tej naturalnej płynności narodowego żywiołu, ale raczej w niewierności i niestałości, właściwym miłości narodowej... Tylko miłość jest autentyczną siłą syntezy i jedności. I oto, dusza rosyjska nie była niezachwiana i wytrwała w tej swojej ostatecznej miłości. Zbyt często chorowała na mistyczną niestałość. Rosjanie nazbyt przywykli dręczyć się bezczynnie na rozstajach dróg, przy krzyżach na rozdrożu. "Ani beria Bestii, ani lekkiego jarzma Chrystusowego nieść nie śmiem"... i duszy rosyjskiej właściwa jest nawet jakaś szczególna namietność i ciążenie ku takim rozstajom i rozdrożom. Brak zdecydowania, aby dokonać wyboru. Brak woli, aby przyjąć odpowiedzialność. Jest coś artystycznego w duszy rosyjskiej, zbyt wiele w niej gry. Dusza rozpręża się, rozciąga i dręczy w atmosferze oczarowania. Lecz oczarowanie nie jest miłością. Nie jest miłością również miłowanie. Umacnia tylko ofiarną i pełną woli miłość, a nie przepływ namietności czy mediumizm tajemnego połączenia. Lecz w duszy rosyjskiej brakowało właśnie tej ofiarności, tego samowyrzeczenia w obliczu prawdy, tej ostatecznej pokory w miłości. Dusza dwoi się i wieje w swoich upodobaniach. I najpóźniej ze wszystkiego budzi się w duszy rosyjskiej sumienie logiczne - szczerość i odpowiedzialność w poznaniu. Duszę rosyjską opanowują dwie pokusy. Pokusa bytu świętego - to pokusa damnej Rusi, pokusa "starobrzędostwa", optymizm chrześcijańskich prób urządzenia się na gruncie historycznym - i jak cień towarzyszy im apokaliptyczna negacja w Raskole. Z drugiej strony, pokusa pietystycznego pocieszenia, - pokusa nowej "inteligencji", w równej mierze okcydentalistycznej i narodniczej. To również swojego rodzaju pokusa bytowa, oczarowanie przytulka duszy. Nie ma twórczego rozumienia historii jako czynu, jako pasji, jako działania... W rosyjskim sposobie przeżywania historii zawsze przeczenia się znaczenie bezosobowych, nawet nieswiadomych, żywiołowych sił, "procesów organicznych", "władzy ziemi", jak gdyby historia dokonywała się częściej w stronie bierności, jak gdyby więcej się w niej wydarzało niż tworzyło. "Historyzm" nie chroni przed "pietyzmem", ponieważ również sam historyzm jest kontemplacyjny. Ginie kategoria odpowiedzialności. I to przy całej historycznej wrażliwości, chłonności, darze obserwacji... Ta nieodpowiedzialność ducha narodowego wychodzi na jaw ze szczególną ostrością w historii myśli rosyjskiej. I w niej tkwi początek rosyjskiej tragedii kultury... To tragedia chrześcijańska, a nie helleńska, antyczna. Tragedia wolnego grzechu, tragedia oślepiej wolności - a nie tragedia ślepego losu albo pierwotnej ciemności. To tragedia dwójcejącej się miłości, tragedia mistycznej niewierności i niestałości. To tragedia duchowego zniewolenia i opętania... Dlatego wyładowuje się ona w straszliwym i niepołamowanym napadzie czerwonego szaleństwa, bogobójstwa, zaprzęstwa i odejścia od Boga... Dlatego też wyrwać się z tej piekielnej trąby namietności można tylko na drodze pokornego czuwania, powrotu, skupienia i otrzeźwienia duszy... Droga do wyjścia wiedzie nie poprzez kulturę albo społeczność, ale poprzez ascezę, poprzez "wewnętrzną pustynię" powracającego ducha...

2. W historii teologii rosyjskiej można dostrzec twórcze poruszenie. Najbardziej chorobliwe było owo dziwne zerwanie między teologią i pobożnością, między teologiczną uciążliwością i modlitewnym myśleniem Boga, między teologiczną szkołą i życiem kościelnym. To było zerwanie i raskół między "inteligencją" i "ludem" w samej Cerkwi... O tym, jak do tego doszło i dlaczego tak się stało, mówiliśmy już wcześniej. Pozostaje tylko raz jeszcze przypomnieć: to zerwanie /albo wyobcowanie/ było szkodliwe i niebezpieczne dla obu stron. W sposób tak charakterystyczny ujawniło się to w niedawnym sporze w Afonie /1912-1923 r./, w sporach o imiona Boga i o modlitwę Jezusową... Nauka teologiczna przyniesiona została do Rosji z Zachodu. Zbyt długo pozostawała w Rosji cudzoziemką, nawet upierała się przy tym, by mówić w swoim własnym i obcym języku /a nie w języku życia, a nie w języku modlitwy/. Pozostawała jakimś obcym ciałem w organiczno-cerkiewnej tkance. Nauka teologiczna rozwijała się w Rosji w sztuczny i zbyt wyalienowany środowisku, była i jest nauką akademicką. Przekształciła się w przedmiot nauczania, przestała być poszukiwaniem prawdy albo wyznaniem wiary. Myśl teologiczna odkryła od wstępowania się w bicie Cerkiewnego serca.

I utraciła dostęp do tego serca. Nie przyciągała uwagi ani uczuś szerszych kręgów kościelnej wspólnoty i ludu. W najlepszym wypadku okazywała się niepotrzebną. Lecz często niezrozumienie przekształcało się w nieufne niedowierzanie, bądź w otwartą nieżyczliwość. I u wielu wierzących powstawał niebezpieczny nawyk do obchodzenia się w ogóle bez jakiegokolwiek teologii, do zastępowania jej czymkolwiek: Księgą zasad albo Typikonem, starą tradycją, zwykłym obrzędem albo liryczną duszy. Rodziła się jakaś skłonność do ciemnego powstrzymania się, bądź uchylania od wiedzy, swojego rodzaju teologiczna afazja, nieoczekiwany adogmatyzm a nawet agnostycyzm, w imię pozornej pobożności - herezja nowych gnozmachów. I że było nie tylko to, że w tym procesie głęboko ukryte pozostawały duchowe bogactwa, nagromadzone i zebrane w umysłowym wysiłku i w modlitewnych doświadczeniach - niekiedy były ukrywane, zatajane celowo. Lecz owa gnozmachia zagrażała również samemu zdrowiu duchowemu. W samym duchowym działaniu, zarówno w skrytej modlitwie, jak i w liturgicznej wspólnocie, zawsze kryje się pokusa i niebezpieczeństwo psychologizmu, pokusa przyjęcia i zdradzenia tego, co pochodzi z duszy w imię tego, co duchowe. Pokusa ta przybrać może postać obrzędowego albo kanonicznego formalizmu, bądź sentymentalnej wrażliwości. Zawsze jest to czar. I przed tym oczarowaniem chroni tylko doświadczenie teologiczne, przenikliwość, precyzja i pokora umysłu teologicznego. Ani bytem, ani kanonami odgrodzić się od czaru nie można. Dusza wciąga się w grę pozorów i nastrojów... W takim kontekście psychologizm i nieufność do teologii stała się podwójnie niefortunna. Poszukiwania teologiczne nie mogły znaleźć dla siebie gruntu. I bez sprawdzianu teologicznego dusza rosyjska okazywała się tak zadziwiająco niestała i podatna na kuszenie... Od czasów Piotra Wielkiego "pobożność" była strącana jak gdyty na niziny społeczne. Zerwanie między "inteligencją" i "ludem" dokonało się przeciw właśnie na obszarze wiary. Wyżyny bardzo wcześnie zaraziły się i zatruty niewiarą i wolnomyślicielstwem. Wiara przechowywała się na nizinach, często w zabobornym-złociwej oprawie. Prawosławie pozostało wyłącznie wiarą "prostego ludu", kupców, mieszczan i chłopów. I wielu ludziom zaczęło się wydawać, że wejść na powrót do Cerkwi można tylko poprzez schłopienie, poprzez zlanie się z ludem, poprzez narodowo-historyczną osiadłość, poprzez powrót do ziemi. Cerkiew zbyt często myliła się z chodzeniem w lud. Ten niebezpieczny przesąd był jednakowo propagowany przez beznamiętnych zwolenników równości i przez kających się inteligentów, przez prostaków i przez snobów. Już słowianofile ponosili za to odpowiedzialność. Albowiem w interpretacji słowianofilskiej samo życie ludu jest pewnego rodzaju naturalną wspólnotą, a zatem gmina albo "świat" - to w istocie zależek Kościoła. Właśnie dlatego tylko poprzez lud wrócić można na łono Kościoła. I do tej pory specyficzne narodnictwo wielu ludziom wydaje się konieczną formą prawdziwie gorliwego prawosławia. "Wiara węglarza" albo starej niani czy niepiśmiennej pątniczki przyjmowana jest i traktowana jako najbardziej niezawodne kryterium i miara. Lepiej i skusniej pytać o istotę prawosławia przedstawicieli "ludu" niż dawnych Ojców Kościoła. I dlatego teologia niemal w ogóle wyparowała z treści "rosyjskiego prawosławia". W imię pobożności przyjęło się teraz nawet o wierze mówić jakimś fałszywym, pozornie ludowym, nienaturalnym, żalonym językiem. To najbardziej niebezpieczna postać obskurantyzmu - wpadają wien często kających się inteligentów. Prawosławie w takiej interpretacji przeobraża się nierzadko w pouczający folklor... "Cóż by powiedział car Aleksy Michajłowicz, gdyby go zawiadomiono, że prawdziwe prawosławie zachowało się, poza murami monastyrów, jedynie wśród chłopstwa i że umarło wśród bojarów, dworzan, szlacheckiego kupiectwa, wśród urzędników i nawet wśród licznych przedstawicieli mieszczaństwa? W jego czasach opoką Cerkwi byli najlepsi ludzie państwa, a nie ciemna masa ludu wiejskiego, w którym zachowało się i nadal jeszcze żyje tyle pogańskiej dwaknasty, i w którym raskoń zapuścił wkrótce tak głębokie korzenie" /S.N. Trubeckoj/... I cały fałszywy religijny narodnictwo polega na tym, że droga pokajania się nigdy i w żaden sposób nie może być drogą "organiczną", chociaż poprzez pokajanie odradza się albo powstaje duchowa integralność duszy. Albowiem pokajanie jest zawsze kryzysem /"kryzys" zaś oznacza sąd/. I nie zwrot ku ludowi, ku pierwotnej integralności i prostocie, ale raczej surowe doświadczenie ascetyczne jest jedyną autentyczną drogą powrotu do Cerkwi. Nie byt i obrzęd życia, ale raczej post i samobiczowanie... I nie powrót do rdzennej prymitywności, ale raczej wyjście na arenę historii, przyswojenie powszechnych i katolickich /*katolickieskich*/ tradycji. "Chrześcijaństwo w Rosji, tak

jak i wszędzie na świecie, przestaje być przede wszystkim religią ludową. Lud, prostacy, w swojej przeważającej masie ucieka w półoświecenie, w materializm i socjalizm, przeżywa pierwszą fascynację marksizmem, darwinizmem i in. Inteligencja zaś, wyższa warstwa kulturalna, powraca do wiary chrześcijańskiej... Stary, zwyczajowy, czysto ludowy styl prawosławia skończył się i nie można go wskrzesić. Najprzecietniejszy chrześcijanin staje w obliczu niezmiernie wysokich wymagań... I prosta baba jest dzisiaj mitem, stała się nihilistką i ateistką. Wierzącym zaś stał się filozof i człowiek kultury" /N.A. Bierdiajew/. W duchu rosyjskim istnieje fatalne rozdwojenie. Autentyczna dociekliwość poznawcza, spekulatywny niepokój, Arystotelesowskie "dziwienie" i jednocześnie - ośchłe i chłodne pragnienie schłapienia... Zderzają się dwa rodzaje woli, a ściślej mówiąc - jedna wola roduwa się... Często mówi się o rosyjskim "obskurantyzmie". Lecz rzadko kto czuje jego rzeczywistość fatalną i tragiczną głąbię. Ten ruch jest bardzo złożony. I właśnie ruch - nie ospałość, nie ociężałość woli myślenia - nie bierna, ale bardzo aktywna poza albo postawa. Niezwykle różnorodne motywy łączą się w jednym beznadziejnym splocie... Tak zwany "obskurantyzm" jest w ostatecznym rezultacie nieufnością wobec kultury. Uparta nieufność wielu ludzi wobec nauki teologicznej jest tylko poszczególnym przypadkiem tej ogólnej nieufności, którą zatruta jest cała twórczość rosyjska. W historii rosyjskiej religijności ów "obskurantyzm" narodził się jako strach i niepokój przed zapożyczoną i samowystarczalną uczonością, która nie jest w ogóle i w żaden sposób zakorzeniona w rzeczywistości doświadczenia religijnego i życia. Był to przede wszystkim protest i ostrzeżenie przed niezyciową uczonością. Bardzo często zdarzało się i zdarza się nadal, że protest ten łatwo przybiera formę najbardziej pospolitego utylitaryzmu. Jednak uczoność czy zdroworozsądkowość nie jest rzeczywistą wiedzą... Istniały powody i podstawy do nieufności. Ostateczne źródło tej nieufności kryło się w tym, że teologia przestała wyrażać i pośwadczać wiarę Cerkwi. I całkowicie słusznie uchodzić mogła za błądzącą. W tajemnych głębiach doświadczenia cerkiewnego wiara jest niepodzielna. W skrytym myśleniu Boga, w regule modlitewnej, w duchowym wzlocie dusza rosyjska zachowuje starodawny i surowy styl Ojców Kościoła, żyje nienaruszoną i niepodzielną pełnią soborowości. Lecz myśl oderwała się, zbyt często odrywała się od głębin i zbyt późno wróciła do siebie, uświadamiając sobie swoje fatalne niezakorzenie... "Obskurantyzm" był dialektyczną przestrogą przed tym niezakorzeniem... I przewyciężył je zdoła tylko twórcza myśl teologiczna, kiedy powróci do cerkiewnych głębin i rozświetli je od wewnątrz. Kiedy rozum spocznie w sercu i serce przejrzy w rozumnej kontemplacji... Będzie to proces przenikania prawdy do rozumu.

3. Kryzys rosyjskiego bizantyizmu w wieku XVI-tym był zarazem wypadnięciem myśli rosyjskiej z tradycji patrystycznej... W doświadczeniu duchowym pierwszy nie było i, patrząc z boku, rosyjska pobożność wydaje się wręcz archaiczna. Lecz w teologii styl i metoda Ojców Kościoła zostały stracone. I patrystyczne dokonania przekształcały się w martwe dokumenty historyczne... To mało znał teksty Ojców Kościoła i umieć wydobyć z nich potrzebne informacje albo dowody. Trzeba wiedzieć teologią patrystyczną od wewnątrz. Intuicja jest z pewnością ważniejsza od erudycji, tylko ona wskrzesza i ożywia starodawne teksty, przeobraża je w świadectwa. I tylko od wewnątrz można rozpoznać i wyodrębnić to, co w anuce Ojców jest "świadectwem" katolickim /*kafoliosieskim*/, a co było jedynie ich własnym mniemaniem teologicznym, domysłem, interpretacją, przypuszczeniem. "Ojcowie - to nasi nauczyciele, ale nie spowiednicy albo kazniści" - błyskotliwie zauważył kiedyś Newman - "*The Fathers are our teachers, but not our confessors or casuists; they are the prophets of great things, not the Spiritual directors of individuals*" /*Essays*, II, 371/... Wskrzeszenie stylu patrystycznego - to pierwszy i podstawowy postulat rosyjskiego odrodzenia teologicznego. Nie chodzi o jakąkolwiek "restaurację", ani o zwykłe powtórzenie czy powrót do przeszłości. "Do Ojców" znaczy zawsze - do przyszłości, a nie do przeszłości. Chodzi o wierność patrystycznemu duchowi, a nie tylko literze, o to, aby rozgorzeć natchnieniem od patrystycznego płomienia, a nie o to, aby herboryzować starodawne teksty. *Unde ardet, inde lucet!* W pełni naśladować Ojców można tylko w twórczości, a nie w imitatorstwie... Istnieją dwa rodzaje samoodczuwania i samoświadomości - indywidualizm i katolicyzm /*kafoliosnost'*/. "Świadomość katolicka" /*kafoliosieskoje soznanije*/ nie jest świadomością zbiorową

albo jakąś "świadomością w ogóle" - "ja" nie znika i nie rozpytywa się w "my", nie staje się wyłącznie pasywnym medium świadomości gatunkowej. Przeciwnie, świadomość indywidualna dopełnia się w katolickim przeobrażeniu, przekracza autoizolację i wyobcowanie, wchłania w siebie pełnię obcych indywidualności - jak trafnie mówił książę S.N. Trubeckoj: "utrzymuje wewnątrz siebie więź ze wszystkimi." I dlatego rozdzieli się w niej zdolność i siła do przyjmowania i wyrażania świadomości i życia całości. Tylko w soborowości Cerkwi możliwe jest rzeczywiście takie "katolickie przeobrażenie świadomości. I tych, którzy w miarę swojej pokory w obliczu Prawdy otrzymują dar wyrażania tej katolickiej samoświadomości Kościoła, nazywamy "ojcami i nauczycielami", albowiem słyszymy od nich nie tylko ich własne doświadczenie albo wyznanie, ale właśnie świadectwo Kościoła. Albowiem mówią oni z tego katolickiej pełni i głębi. Teologizują w wymiarze soborowości. I właśnie tego należy się przede wszystkim znowu nauczyć. Teolog w ascetycznym doświadczeniu i samoskupieniu powinien nauczyć się odnajdować samego siebie zawsze w Kościele. *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!* Trzeba dorosnąć do katolickiego poziomu, przezwyciężyć swoją subiektywną ciasnotę, wyjść ze swojego ciemnego zaułka. Inaczej mówiąc - wrosnąć w Kościół - i żyć w tej tajemniczej, nadnaturalnej i integralnej tradycji, skupiającej w sobie całą pełnię objawień i wgłębów. W tym i tylko w tym kryje się gwarancja twórczej produktywności, a nie w pretensjonalnym głoszeniu profetycznej wolności. Należy troszczyć się nie tyle o wolność, ile o prawdę. Bo tylko prawda wyzwala. Jedynie w niebezpiecznym samoszustwie wyjść może na jaw, że "myśl niezakorzeniona i schizmatyczna zawsze bywa bardziej swobodna". Wolność nie kryje się ani w zakorzenieniu, ani w niezakorzenieniu, lecz w prawdzie i w prawdziwości życia, w oświeceniu przez Ducha. I tylko Kościół posiada siłę i moc rzeczywistej i katolickiej syntezy. W tym jego moc oświatowa, *potestas magisterii*, dar i namaszczenie nieomylności... Świadomość poznająca powinna się rozszerzyć, powinna pomieścić w sobie całą pełnię przeszłości, wchłonąć całą pełnię poznawanego procesu. Świadomość teologiczna powinna stać się świadomością historyczną, bowiem tylko w miarę swojej historyczności może być świadomością katolicką. Brak poczucia historycznego zawsze prowadzi do sekciarskiej ośchłości albo szkalnego doktrynerstwa. Historyczna wrażliwość - to niezbędne wymaganie stawiane teologowi. To niezbędny warunek więzi kościelnej. Człowiek niewrażliwy na historię nie może być chyba dobrym chrześcijaninem. Nieprzypadkowo rozpad więzi kościelnej podczas Reformacji związany był z mistyczną ślepotą na historię. Co prawda, właśnie protestanci, w polemice z Rzymem o "nowości", stworzyli "historię Kościoła", jako odrębną dyscyplinę, a następnie również bardziej od innych wyznań przyczynili się do jej rozwoju. Lecz dla nich sam fenomen historii kościelnej nie miał już religijnego znaczenia i siły - to zawsze historia upadku /zajmują się historią właśnie po to, aby tego dowieść/, autentycznym pozostaje tylko "prachrześcijaństwo", to, co było przed historią. Na tym polega cały radykalizm współczesnego tzw. "modernizmu" teologicznego. To swojego rodzaju niewiara historyczna, niewiara w historię, odprysk historycznego pozytywizmu i humanizmu. I zaczyna się wydawać, że prawdy chrześcijańskiej nie sposób dowieść w historii, że jej potwierdzeniem może być tylko "wiara". Historia zna jedynie Jezusa z Nazaretu, i tylko wiara wyznaje w nim Chrystusa... Ten sceptyczny historycyzmy przeżytyżony zostaje w Kościele, w soborowości kościelnego doświadczenia, w którym odsłaniają się otchłanne głębiny bytu historycznego, głębsze od tej powierzchowności, po której błędnie i przesłizguje się wzrok humanisty. I Kościół rozpoznaje i potwierdza wydarzenia dogmatyczne jako fakty historyczne. Bogocześnienie jest faktem historycznym, a nie tylko postulatem wiary... W Kościele historia powinna być dla teologa realną perspektywą. Teologizować w Kościele znaczy teologizować w wymiarze historycznym. Albowiem więź kościelna jest dziedzictwem... Teolog powinien odkryć dla siebie i przeżyć historię Kościoła jako "proces bogocześniczy", wracanie z czasu w zbawienią wieczność, ustanawianie i tworzenie Ciała Chrystusowego. Tylko w historii można uchwycić autentyczny rytm życia kościelnego, dostrzec owo wzrastanie Tajemnego Ciała. Tylko w historii można przekonać się do końca o mistycznej realności Kościoła i wyzwolić się od pokusy redukcjonowania chrześcijaństwa do abstrakcyjnej doktryny albo nauki moralnej... Chrześcijaństwo jest w historii bez reszty, i bez reszty o historii. I nie tylko - objawieniem w historii, ale i wezwaniem do historii, do historycznego działania i twórczości. W Kościele

wszystko ma charakter dynamiczny, wszystko jest w działaniu i ruchu, od Zielonych Świątek do Dnia Zmartwychwstania. I ten ruch nie jest ucieczką od przeszłości. Przeciwnie, jest raczej nieustannym owocowaniem przeszłości. Dziedzictwo żyje i ożywa w twórczości... Podstawową kategorią historii jest spełnienie albo ziszczenie... Tylko w perspektywie historycznej samo teologizowanie może być usprawiedliwione jako kościelne i twórcze zadanie... Historyczna wrażliwość myśli rosyjskiej i przeżyte przez nią doświadczenie historycznych rozmyślań i doznań - to najlepsza gwarancja oczekiwanego odrodzenia teologicznego... Oczywiście, ta droga kościelno-historycznych wspomnień przeżyta została zbyt szybko i pośpiesznie, i jedynie w wymiarze kontemplacji. Nie można też powiedzieć, aby w swym twórczym rozwoju teologia rosyjska przeżyła w dostatecznej pełni i wrażliwości chodby patrystykę i bizantyzm. To wszystko jest dopiero zadaniem. Rosyjska myśl teologiczna powinna przejść jeszcze bardzo surową lekcję chrześcijańskiego hellenizmu... Hellenizm został jak gdyby uwieczniony w Kościele, wpisany w samą tkankę życia kościelnego jako wieczna kategoria chrześcijańskiego istnienia. Nie chodzi oczywiście o hellenizm etniczny, ani o doskonałą Helladę, ani też o zapóźniony i całkowicie nieuzasadniony grecki "filetyzm". Mamy na myśli "antyczość chrześcijańską", hellenizm dogmatyki, hellenizm liturgii, hellenizm ikony. W liturgii, wedle obrządku wschodniego, został raz na zawsze wprowadzony ów helleński styl "misteryjnej pobożności" - tak, iż w pewnym sensie niepodobna wejść w rytuał liturgicznego aktu tajemnego bez pewnej mistycznej re-hellenizacji. Nie wiem, czy znalazł się w Kościele szaleniec, który zdecydowałby się de-hellenizować liturgię i przekładać ją na bardziej "współczesny" język. Rosyjska ikona jest najbardziej trwałym elementem w rosyjskiej kulturze cerkiewnej - czyż nie dlatego właśnie, że w malarstwie ikonowym hellenistyczne doświadczenie zostało przez rosyjskich mistrzów duchowo przeżyte i przetworzone w atmosferze autentycznie twórczej intymności!... Mówiąc ogólnie, "Hellenizm" w Kościele nie jest tylko historycznym i przejściowym etapem. I kiedy teologowie zaczynają się wydawać, że "greckie kategorie" zeszatały się, świadczą to tylko o tym, że on sam wypadał z rytmu soborowości. Teologia może mieć katolicki charakter tylko w hellenizmie... Hellenizm jest dwuznaczny, i w duchu antycznym silniejszy był raczej żywioł antychrześcijański. Również dziś bardzo wielu ludzi ucieka w hellenizm tylko w imię sprzeciwu i walki z chrześcijaństwem /wystarczy wspomnieć Nietzschego/. Lecz hellenizm został uduchowiony Kościołem. Na tym polega historyczny sens patrystyki. To "uduchowienie hellenizmu przez Kościół" doprowadziło w swoim czasie do jego drastycznego rozdarcia. A kryterium tego rozdarcia była ewangeliczna dobra nowina, historyczny obraz Ucieleśnionego Słowa. Chrześcijański, przeobrażony hellenizm jest na wskroś historyczny. Teologia patrystyczna jest zawsze "teologią faktów", zwraca nas ku wydarzeniom, ku wydarzeniom świętej historii... I wszystkie pokusy "radikalnej hellenizacji" chrześcijaństwa, które nie raz powtarzały się w historii, nie mogą osłabić znaczenia tego podstawowego faktu, że chrześcijańska dobra nowina i teologia zostały pierwotnie wypowiedziane i utrwalone w kategoriach helleńskich. Patrystyka - soborowość - historyzm - hellenizm - są to wszystko zespolone ze sobą aspekty jednego i niepodzielnego zadania... Można oczekiwać sprzeciwu przed takimże "paragrafowi hellenistycznemu". Był on zresztą już nie raz podnoszony i to z wielu stron. Bardzo dobrze znana jest podjęta przez A. Ritschla i jego szkołę próba oczyszczenia nauki chrześcijańskiej z wszystkich motywów helleńskich, i powrotu do "czystej" biblijnej osnowy. Przeprowadzona konsekwentnie prowadzi do redukcji całego chrześcijaństwa do humanitarnej etyki - i sama się w ten sposób obala. Fordo do Biblii okazuje się pozorny. Tak samo niedostateczne okazują się wszystkie interpretacje Objawienia chrześcijańskiego w samych tylko kategoriach "semickich", w kategoriach "prawa" albo "proroctwa". W ostatnich czasach przyciąga to wielu ludzi i najbardziej charakterystyczny sposób wychodzi na jaw we współczesnej "teologii dialektycznej", w szkole K. Bartha, E. Brunnera i in. Jest to właśnie próba reinterpretowania Nowego Testamentu w kategoriach starotestamentowych, w wymiarze proroctwa, bez autentycznego spełnienia, tak jak gdyby proroctwa się jeszcze nie ziszczyły. Historii odbiera się znaczenie, i ciężar przenosi się na Śąd Ostateczny. Zażęta to pełnię Prawdy Objawionej. Profetyzm Biblii znajduje autentyczne spełnie-

nie właśnie w chrześcijańskim hellenizmie. *Vetus Testamentum in Novo patet*. I Nowy Testament, Kościół Nowego Testamentu włączył Żydów i Hellenów w jedność nowego życia. Kategorie świętego hebraizmu tracą samodzielne znaczenie. I każda próba ich uwolnienia albo wyodrębnienia z całościowej syntezy chrześcijańskiej prowadzi do nawrotu judaizmu. "Hebraizm" w swojej prawdzie zawiera się już w samej syntezie hellenistycznej. Hellenizm schrytystyzowany został właśnie poprzez szereg biblijny. I nawet nie da się utrzymać historyczne przeciwstawienie "semityzmu" i "hellenizmu"... W okresie fascynacji niemieckim idealizmem u wielu ludzi rodziła się idea przełożenia na nowo całej dogmatyki i samych dogmatów z przestarzałego języka hellenistycznego na bardziej zrozumiały i bliższy język współczesnego idealizmu, w duchu Hegla, Schellinga albo Baadera, czy jeszcze kogoś innego /przychodziło to do głowy nawet Chomiakowski/. Te próby podejmowane są również dzisiaj. Czy człowiek "kultury faustowskiej" może zadowolić się statycznym sztyfem przestarzałego hellenizmu? Czy nie stracił znaczenia te wszystkie stare i zmurszałe słowa? Czy sama dusza nie zmienia się i nie straciła już wrażliwości na słowa i symbole, które "na mocy wyroków losu nie przystają do współczesności"?... Nausza się tu od razu pytanie, dlaczego te symbole i kategorie stały się tak "nie-współczesne"? Czyż nie dlatego właśnie, że "współczesność" nie pamięta o pokrewieństwie, że nie jest zdolna zawrzeć w sobie swojej własnej przeszłości, od której się oderwała i odłączyła? Przecież, w każdym razie, "współczesna filozofia i psychologia" sama wymaga uprzedniej weryfikacji i uzasadnienia w głębi doświadczenia religijnego. Hegłowska albo Kantowska struktura myśli jest całkowicie nieporównywalna z tą próbą. I czy w rzeczy samej warto mierzyć pełnię Kościelną za pomocą Kantowskiej miary, albo przykrawać ją wedle wskazówek Lotzego, Bergsona czy nawet Schellinga? W samej intencji kryje się coś tragicomicznego... Nie, należałoby nie tyle przekładać dogmatyczne formuły z przestarzałego języka na współczesny, co właśnie wrócić w twórczy sposób do tego "starego" doświadczenia, znów je przeżyć i włączyć swoje myślenie w nieprzerwaną tkankę soborowej pełni. Wszystkie dotychczasowe próby podobnego "przekładu" albo przetłumaczenia zawsze okazywały się tylko "zdradą" - to znaczy: reinterpretacją w terminach jawnie nieadekwatnych. Zawsze dotknięte były nieuleczalnym partykularyzmem. Zawsze okazywały się próbami nie tyle dojrzałymi, co aktualizującymi... Odejście od "chrześcijańskiego hellenizmu" oznacza w praktyce nie ruch "naprzód", ale właśnie "w tył", powrót do ślepych zaułków i aporii tego nie-przeobrażonego hellenizmu, który przem zwyciężony został dopiero w jego patrystycznej chrystianizacji. Sam niemiecki idealizm był w znacznej mierze jedynie nawrotem hellenizmu przed-chrześcijańskiego. Kto nie chce przestawać z Ojcami, boi się pozostać w tyle za "patrystyczną scholastyką", kto daremnie usiłuje maszerować wraz z epoką gdzieś "naprzód", ten w fatalny sposób, na mocy samej logiki rzeczy, rzucony zostaje "wstecz" i lądjuje w czasach Platona i Arystotelesa, Plotyna i Filona/- to znaczy, w każdym razie, przed Chrystusem... Spóźniony i daremny powrót z Jerozolimy do Aten... Spotkać można argumenty przeciwko "paragrafowi hellenistycznemu" podnoszone również z przeciwnej strony - nie ze strony filozofii zachodniej, ale ze strony rosyjskiego ducha narodowego. Czy nie należy przełożyć Prawosławia na język słowiański, na modłę tej ponownie odkrytej dla Chrystusa "duszy słowiańskiej"? U mnież znarych słowianofilów często spotykamy podobne projekty /na przykład, u Oresta Millera/, a później u niektórych narodników. To, co "greckie", podejrzewane jest o intelektualizm i dlatego uznawane za niepotrzebne i nieodpowiednie dla potrzeb serca rosyjskiego. "Nasz naród nie bez powodu przyswajał sobie chrześcijaństwo nie wedle Ewangelii, ale wedle Prologu, oświecały go nie przepowiednie, ale nabożeństwa, nie teologia, ale czczenie i uwielbianie świętych"... Problem "greckiej tradycji" albo jej wpływu z największą otwartością i prostotą postawił niedawno M.M. Tarejew. I całkowicie konsekwentnie swoje odrzucenie wszelkiego hellenizmu rozciąga Tarejew również na tradycję patrystyczną. Tarejewowi wydaje się, że "Nauka Ojców Kościoła - to po prostu gnostycyzm". Należy więc wytyczyć odrębną i samodzielną drogę dla rosyjskiej teologii, aby obejść ten "bizantyjski gnostycyzm". Trzeba stworzyć "filozofię serca". I jeśli ona nie zastąpi, to przesłoni teologię dogmatyczną, ten typowy wytwór greckiego intelektualizmu. Tarejew występował z wielką gwałtownością przeciwko greckiemu uciskowi, przeciwko "jarzmu bizantyjskiemu". "Grecki gnostycyzm krępował rosyjską

myśl religijną, dusił naszą twórczość teologiczną, nie pozwalał wzejść naszej własnej filozofii serca, wysuszał jej korzenie, wypalał jej kielich"... Ścisłe rzecz biorąc, Tarejew tylko kładzie pozorny fundament pod ów spokojny i bardzo popularny typ rosyjskiego obskurytyzmu, kiedy właśnie w "ciepłym uwielbieniu" albo w "filozofii serca" poszukuje się zacisznej przystani, która chroni przed wszystkimi niebezpieczeństwami intelektualnymi. Zdumiewa ta naiwna gotowość do samowykluczenia z historii chrześcijańskiej i chrześcijańskiego dziedzictwa, ta naiwność i niewrażliwość tych, którzy zapomnieli o pokrewieństwie... Nie, to nie od greckiego ucisku cierpiała rosyjska myśl teologiczna, ale właśnie na skutek nieostrożnego i lekceważącego zerwania hellenistycznych i bizantyjskich związków i tradycji. To oderwanie się od tradycji na długie oczarowało i wyjałowiło duszę rosyjską. Niemożliwa jest bowiem twórczość poza żywymi tradycjami... Również dziś wyrzeczenie się "greckiego dziedzictwa" oznaczać może tylko kościelne samobójstwo...

4. W porządku imitatorskim teologia rosyjska przeszła wszystkie główne etapy zachodniej myśli religijnej czasów nowożytnych. Teologia trydencka, Barok, protestancka scholastyka i ortodoksja, pietyzm i wolnomularstwo, idealizm niemiecki i Romantyzm, ferment społeczno-chrześcijański po Rewolucji, rozkład szkoły Heglow-skiej, współczesna nauka krytyczna i historyczna, szkoła Tybingerńska i szkoła Ritschla, neoromantyzm i symbolizm - wszystkie te fascynacje, tak czy inaczej, wpi-sały się w swoim czasie do rosyjskiego doświadczenia kulturowego. Jednak zależność i naśladowictwo - to nie jest jeszcze rzeczywiste spotkanie z Zachodem. Naprawdę spotkać się można tylko w wolności i w równości miłości. I należy nie tylko powta-rzać gotowe zachodnie odpowiedzi, ale właśnie poznać i przeżyć zachodnie pytania, wnioskować i żyć się w całą dramatyczną i złożoną problematykę zachodniej myśli reli-gijnej, duchowo prześledzić i zinterpretować tę całą bardzo trudno i niezwykle zagmatwaną drogę Zachodu, od czasów Schizm. Przeniknąć do wnętrza tworzącego się życia można tylko poprzez jego problematykę, i trzeba wczuć się w nią i przeżyć ją wła-snie w całej jej problematyczności, we wszystkich jej wątpliwościach i obawach... Swoją niezależność od wpływów zachodniej teologii Prawosławna może odrodzić tylko poprzez duchowy powrót do patrystycznych źródeł i podstaw. Lecz powrót do Ojców nie oznacza odwrócenia się od współczesności, od historii, odstąpienia z pola walki. Doświadczenie patrystyczne należy nie tylko przechowywać, ale i odsłaniać - i z tego doświadczenia wychodzić w życie. Niezależność od nieprawosławnego Zachodu nie po-winna przerodzić się w wyobcowanie od niego. Właśnie zerwanie z Zachodem uniemożli-wia rzeczywiste wyzwolenie. Myśl prawosławna powinna poczuć i przeżyć zachodnie trudności i pokusy - nie wolno jej zignorować ich albo zatrzymać dla samej siebie. Należy w sposób twórczy przemyśleć i przetworzyć całe doświadczenie zachodnich kuszeń i upadków, wziąć na siebie całą tę "europejską troskę" /jak mawiał Dostojew-ski/, która powstała w ciągu długich wieków twórczej historii. Tylko takie współ-odczuwające przeżywanie jest właściwą drogą do rekonstytuowania jedności rozdar-tego świata chrześcijańskiego, do przyciągnięcia i zdobycia bratnich dusz, które się oderwały. I należy nie tylko krytykować albo odrzucać zachodnie rozwiązania i pomył-ki, ale trzeba je przezwyciężyć i znosić w nowym twórczym działaniu. Dla samej myśli prawosławnej będzie to najlepsze antidotum na tajemnicze i nierozpoznane trucizny. Teologia prawosławna zobowiązana jest odpowiadać na nieprawosławne pytania z głębi swego katolickiego i nieprzerwanego doświadczenia. I zachodniemu wyznaniu wiary przeciwstawić nie tyle oskarżenie, ile świadectwo - prawdę Prawosławia... Sens zachodniego rozwoju wzbudził u nas wiele refleksji i sporów. Dla wielu ludzi Europa stała się rzeczywistością "drugą ojczyzną". Czy można jednak powiedzieć, że Za-chód był u nas znany?... W utartych schematach interpretacyjnych procesu zachodnie-go więcej było zwykle dialektycznej prostoliniowości niż autentyzmu. Obraz Europy wyobrażonej albo pożądaną zbyt często przesłaniał oblicze Europy rzeczywistej. Dusza Zachodu ujawniała się najpełniej poprzez sztukę, zwłaszcza od czasów współczesnego przebudzenia estetycznego, pod koniec ubiegłego stulecia. Serce za-drało i stało się bardziej wrażliwe. Estetyczne wczucie nigdy jednak nie wprowa-dza do ostatecznej głębi, raczej uniemożliwia nawet wczucie się w religijny ból i trwogę w całej ostrości. Estetyzm bywa zwykle niedostatecznie problematyczny, zbyt często zatrzymuje się na biernej kontemplacji... Lepiej i wcześniej od innych po-czuli Zachód w jego chrześcijańskiej trosce i trwodzi słowianofile, potem jeszcze -

Gogol i Dostojewski. Znacznie gorzej rozumiał Zachód w jego niezgodnościach i sprzecznościach Włodzimierz Sołowjow. Żył zajęty był wyobrażaniem sobie "chrześcijańskiej polityki". W istocie, oprócz ultramontanizmu i idealizmu niemieckiego Sołowjow o Zachodzie wiedział niewiele /dodać trzeba jeszcze tylko Fouriera, Swedenborga i spirytualistów, a ze starych mistrzów - Dantego/. Nazbyt wierzył w trwałość Zachodu, i głodu romantycznego, tej całej troski dusz chrześcijańskich, chorych i znękanych, nie dostrzegał, chyba dopiero w ostatnich latach życia... Schematy starszych słowianofilów były również bardzo sztywne. Lecz słowianofile charakteryzowali się znacznie głębszym wewnętrznym stosunkiem do najbardziej intymnych problemów Zachodu. Było u nich również coś więcej - świadomość chrześcijańskiego pokrewieństwa i odpowiedzialności, poczucie i gorzkie braterskie współcierpienia, świadomość albo przeczuć prawosławnej misji w Europie. U Sołowjowa mamy raczej do czynienia z rosyjskim nacjonalizmem, a nie z prawosławnym powołaniem - z teokratyczną misją carstwa rosyjskiego... Starsi słowianofile wywodzili rosyjskie zadania z europejskich potrzeb, z nierozwiązanych albo nierozwiązywalnych problemów drugiej połowy jednego świata chrześcijańskiego. W tym poczuciu chrześcijańskiej odpowiedzialności kryje się wielka prawda i siła moralna wczesnego słowianofilstwa... Prawosławie zostaje wezwane na świadka... Teraz, bardziej niż kiedykolwiek przedtem, Chrześcijański Zachód jawi się w obliczu roztaczających się perspektyw jako żywe pytanie skierowane do świata Prawosławnego. Na tym polega cały sens tzw. "ruchu ekumenicznego". I teologia prawosławna zostaje powołana aby wykazać, że rozwiązanie "problemu ekumenicznego" możliwe jest tylko w spełnieniu się Kościoła, w pełni katolickiego dziedzictwa, niekniętego i nienaruszalnego, lecz odnowionego i wciąż wzrastającego. I znowu powrócić można tylko poprzez "kryzys". Droga odrodzenia chrześcijańskiego jest drogą krytyczną, a nie ireniczną. Stara "teologia demaskatorska" dawno straciła już więć z wszelką rzeczywistością - to była dyscyplina akademicka, która zawsze korzystała z zachodnich "pomocy". Nową "teologią demaskatorską" powinna stać się historyczofobiczna interpretacja zachodniej tragedii religijnej. Lecz tej tragedii należy właśnie doświadczyć, przeżyć ją jako swoją własną i pokazać jej możliwy *katharsis* w całej pełni doświadczenia Kościelnego, w pełni patrystycznego dziedzictwa. I w nowej, poszukiwanej syntezie prawosławnej wiekowe doświadczenie Katolickiego /*katolizieskiego*/ Zachodu powinno być uczzone i uśensowane z większą uwagą i aktywnością niż to miało do tej pory miejsce w naszej teologii. Nie oznacza to zapożyczenia i przyjęcia rzymskich doktryn, nie oznacza to imitatorskiego "romanizmu". Lecz w wielkich systemach "wzniosłej Scholastyki" i w doświadczeniach katolickich mistyków, i w doświadczeniu teologicznym późniejszego katolicyzmu, myśliciel prawosławny znajdzie w każdym razie bardziej adekwatne źródło twórczej inspiracji niż w filozofii niemieckiego idealizmu, w protestanckim krytycyzmie ubiegłego i obecnego stulecia, czy nawet w "teologii dialektycznej" naszych dni... Twórcze odrodzenie świata Prawosławnego jest koniecznym warunkiem rozwiązania "problemu ekumenicznego"... Spotkanie z Zachodem ma również swoją drugą stronę. W wiekach średnich powstała i skrytalizowała się na Zachodzie bardzo bogata i złożona tradycja teologiczna, tradycja nauki i kultury teologicznej, poszukiwań, działań, sporów. Tradycja ta nie rozpadła się do końca nawet w czasie najbardziej zaciętych polemik i w pełni konfesjonalnych w epoce Reformacji. Nawet wraz z pojawieniem się wolnomyślicieli naukowe solidarność nie została do końca zerwana. W pewnym sensie i po dziś dzień zachodnia nauka teologiczna zachowuje integralność, spaja ją jakdś wzajemne poczucie odpowiedzialności za błędy i bezradność drugiego. Teologia rosyjska, jako nauka i przedmiot akademicki, powstała właśnie w obrębie tej tradycji. I zadanie nie polega na tym, aby wyjść z niej, ale aby w niej uczestniczyć swobodnie, odpowiedzialnie, świadomie, jawnie. Teolog prawosławny nie powinien i nie odważy się wystąpić z tego powszechnego obiegu poszukiwań teologicznych. Stało się tak, że po upadku Bizancjum teologia zajmowała się tylko Zachód. Teologia jest z istoty zadaniem katolickim, lecz rozwinęła się ona dopiero w czasie schizmy. Jest to podstawowy paradoks w historii kultury chrześcijańskiej. Zachód zajmuje się teologią, kiedy Wschód milczy - albo, co gorsza, beznamiętnie i z opóźnieniem powtarza zachodnie komunały. Teolog prawosławny jest również dziś zbyt uzależniony w swej twórczej pracy od zachodniej pomocy. Swoje prądy otrzymuje właśnie za pośrednictwem rąk zachodnich, czyta Ojców i dzieła zebrane w zachodnich, często wzorowych wydaniach, w zachodnich

szkołach uczy się metod i technik postępowania ze zgromadzonym materiałem. Również przeszłość naszej Cerkwi znamy przede wszystkim dzięki pracy wielu pokoleń zachodnich badaczy i uczonych. Dotyczy to i gromadzenia, i interpretacji faktów. Ważne jest już samo nieustanne zainteresowanie zachodniej świadomości rzeczywistością kościelno-historyczną, ten niepokój sumienia historycznego, ta nieprzerwana i wytrwała refleksja nad chrześcijańskimi prądnymi. Myśl zachodnia zawsze żyje tą przeszłością, owym natężeniem historycznych wspomnień rzeczywistości niweluje chorobliwe wady swojej mistycznej pamięci. Teolog prawosławny powinien również wnieść swoje świadectwo do tego świata, świadectwo wewnętrznej pamięci Cerkwi, aby połączyć je z poszukiwaniami historycznymi... Dopiero ta wewnętrzna pamięć Cerkwi ożywia w pełni milczące świadectwa tekstów...

5. Historyk nie jest powołany do prorokowania. Powinien jednak rozumieć rytm i sens dziejących się wydarzeń. A zdarza się, że wydarzenia mają charakter proroczy. Wówczas w ich splocie należy rozpoznać własne powołanie... Nie warto się spierać, czy jakiś nowy eon zaczął się niedawno w historii świata chrześcijańskiego. Ten eon można by nazwać apokaliptycznym. Nie oznacza to śmiałego odgadywania nieznanego i zakazanych wyroków. Jednak motyw apokaliptyczny jest w sposób jasny obecny w całym współczesnym biegu wydarzeń. Po raz pierwszy w dziejach, jak się zdaje, mamy do czynienia z tak jawnym bogoburczym i bezbożnym buntem na taką skalę i o takim rozmachu. Cała Rosja wychowuje się w takim bogoburczym wzburzeniu i beznamiętności. Cały naród poddany zostaje tej uwodzicielskiej i zatrutą próbą, pokoleń, nie ma już w świecie niczego "neutralnego", nie ma już zwykłych, codziennych rzeczy ani problemów - wszystko stało się sporne, dwuznaczne i dwójące się, wszystko trzeba już kwestionować u Antychrysta. Albowiem rości on sobie pretensje do wszystkiego, na wszystkim usiłuje przybić swoją pieczęć. Wszystko staje pod znakiem wyboru - wiara albo niewiara - to "albo" okazuje się palące. "Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza" (Mt 12,30)... Rewolucja ujawniła surową i niesamowitą prawdę o duszy rosyjskiej, odsłoniła się cała ta otchłań niewierności i dawnego odszczepiństwa, opętania i zepsucia. Zatruta, zaniepokojona i rozdarta jest dusza rosyjska. I tę opętaną i oczarowaną, udręczoną zły miłymi wątpliwościami i oszustwami dusze uleczyć i umocnić można tylko w ostatecznym natężeniu coraz powszechniejszego uniesienia, światłem Rozumu Chrystusowego, słowem szczerości i prawdy, słowem Ducha i siły. Następuje, już nastąpił czas otwartego sporu i procesu o dusze ludzkie. Nadchodzi czas, kiedy doprawdy każdy problem wiedzy i życia powinien mieć i otrzymać chrześcijańskie rozwiązanie, powinien być włączony do syntetycznej tkanki i pełni wyznania. Nadchodzi czas, kiedy teologia przestanie być indywidualną czy "osobistą sprawą", którą każdy może się zajmować albo nie zajmować w zależności od talentu, preferencji, natchnienia. W naszym diabelskim i sądym dniu teologia znów staje się jakąś "wspólną sprawą", staje się pospólnym i powszechnym powołaniem. I wszyscy będą musieli stanąć w pełnym duchowym ryzostunku. Następuje czas, już nastąpił, kiedy teologiczne milczenie albo zamęt, zagmatwanie albo niezrozumiałość oznaczają zdradę i porzucenie brata. Milczeniem skusić można tak samo, jak pospieszną i niejasną odpowiedzią. I jeszcze bardziej swoim własnym milczeniem można się skusić i zatruć. Zgodzić się na zatajenie, ponieważ wiara jest "rzeczą kruchą i niezbyt pewną"... Znów rozpoczyna się epoka teologiczna... Nasze czasy znów powołane są do teologii... Takie twierdzenie wielu ludziom wyda się zbyt śmiałe, przesadne i jednostronne... Czy współczesność nie stoi raczej pod znakiem "społecznego chrześcijaństwa", od czasów Lemennais'a i Morrisa, jeśli już nie ciągnąć wątku od "Nowego chrześcijaństwa" samego Saint-Simone'a? I czy, jak się zdaje, chrześcijaństwo nie zostało raczej powołane w naszym stwożonym wieku do "pracy społecznej", do budowy Nowego Grodu?... Czy jest dziś rzeczka właściwa kierować świadomość religijną ku teoretycznym problemom teologii, odwracać jej uwagę od "problemu społecznego", który nieodwracalnie bieg wydarzeń postawił na pierwszym planie?... Wielu ludziom wydaje się to szczególnie niewłaściwe w warunkach rosyjskich. Czy rosyjska współczesność nie stoi raczej pod znakiem działania, niżli kontemplacji? I czy wolno osłabiać ten bojowy "aktywizm" wezwaniem do namysłu i skupienia duszy?! W oczach wielu ludzi zajmowanie się teraz teologią uchodzi niemal za zdradę i ucieczkę... W tych obiekach albo nieporozumieniach kryje się fatalna bliskowrotność... Nie czas, rzecz jasna, odwracać się od

problemu społecznego. "Szkariatna gwiazda" socjalizmu rzeczywiście zapaliła się na historycznych niebiosach. Czy jednak sam "problem społeczny" nie jest przede wszystkim problemem duchowym, problemem sumienia i problemem mądrości!? I czy rewolucja społeczna nie jest przede wszystkim jakąś mądrą duchową falą?! Czy rewolucja rosyjska nie była duchową katastrofą, wyłoniem w duszach, buntem i wybuchem namiętności - i czy nie w duchowym źródłosłowie należy szukać przede wszystkim jej wyjaśnienia? Tajemnica przyszłej Rosji kryje się nie tyle w jej ustroju społecznym czy technicznym, ile w tym nowym człowieku, którego próbuje się tam teraz wyhodować, stworzyć i wychować, bez Boga, bez wiary i bez miłości. I czy sam nieodwracalny bieg wypadków nie wysunął na pierwszy plan właśnie problemu samej wiary, w ostatecznej i prawdziwie apokaliptycznej ostrości i otwartości?! I czy nie odradza się teraz z niezrównaną wyrazistością ta cała intymna problematyka niewiary i beznamiętności, ocałowania i bogoburstwa?!... "Nie ciało, lecz duch zdeprawowany został w naszych dniach - i człowiek dręczy się rozpaczliwie"... Właśnie dlatego, że zostaliśmy już wciągnięci w tę apokaliptyczną walkę, naszym powołaniem jest teologia. Zараźliwemu i rozstrawiającemu się bezbożnemu i bogoburczemu światopoglądowi trzeba ze szczególnie wyjątkową uwagą przeciwstawić twarde i odpowiedzialne wyznanie Chrystusowej prawdy. Nie ma i nie może być "neutralnej" nauki o Chrystusie i chrześcijaństwie, już obojętność albo milczenie nie jest neutralne. Również "niewierząca nauka" nie jest, rzecz jasna, "neutralna" w żadnym sensie. Jest to swojemu rodzajowi "anty-teologia". Zbyt wiele tu emocji i namiętności, ślepych i mętnych, często ciemnych i złych. Zdarza się również troska, zdarzają się zesłania i nieoczekiwane objawienia, choćby i negatywne. I znów teologia powołana jest tu nie tyle sądzić, co godzić. Trzeba wejść w ten świat wątpliwości, fałszu, autoiluzji - aby odpowiedzieć i na wątpliwości, i na wyrzuty sumienia. Lecz wchodzić w ten rozchwiany świat należy ze znakomitą krzywą w sercu i z modlitwą Jezusową, zrodzoną w umyśle. Albowiem jest to świat mistycznych zawrotów głowy, gdzie wszystko dwoi się, gdzie wszystko rozpada się w jakiejś grze zwierciadlanych refleksów i odbłasków. Teolog powołany jest do dawania świadectwa w tym świecie. Częściowo powtarza się sytuacja z pierwszych wieków, kiedy Ziarno rozsiewało się i wzrastało na nieprzeobrażonej ziemi, którą ten siew po raz pierwszy uświęcał. Kiedy ci, którzy przynosili dobrą nowinę, zmuszeni byli zwracać się często właśnie do nie-przeobrażonego serca, do ciemnego i grzesznego sumienia tych przebywających w mrocznej sieni śmierci "pogan", do których zostali posłani. Czy bez-bożny i "nie-wierzący" świat współczesny nie jest w pewnym sensie tym przed-chrześcijańskim światem, odrodzonym w całym psokratycznym społeczeństwie pozornie-religijnych, sceptycznych albo ateistycznych nastrojów?! I w obliczu tego świata teologia powinna tym bardziej znów stać się świadectwem. System teologiczny nie może być tylko wytworem uczoności, nie może rodzić się wyłącznie z refleksji filozoficznej. Potrzebne jest również doświadczenie modlitwne, skupienie duchowe, pasterski niepokój. W teologii powinna dać się dosłyszeć Dobra Nowina, "kerygma"... Teolog musi zwracać się do żywych ludzi, do żywego serca, musi przemawiać z serdeczną uwagą i miłością, z odpowiedzialnością za duszę swego brata - zwłaszcza: ciemnego brata. W poznaniu w ogóle jest i powinien być moment nawet nie dia-lektyczny, ale właśnie dia-logiczny. Poznający daje w obliczu współ-poznającego świadectwo prawdy, wzywa go do czci i pokory wobec prawdy - dlatego sam musi być pokorny. Od teologa pokory wymaga się w szczególności... Stających teraz przed nami zadań formowania dusz i sumienia ludzkiego niepodobna rozwiązać w porządku codziennej posługi pasterskiej i pedagogicznej, nie można ich też odłożyć ani uchylić. Trzeba odpowiedzieć całostowym systemem myśli, odpowiedzieć wyzwaniem teologicznym... Trzeba przeżyć i przecierpieć całą tę problematykę niewierzącego i nie poszukującego ducha, całą problematykę wolnego pobłądzenia i mimowolnej niewiedzy... Nadszedł czas, kiedy uchyłanie się od nauki i wiedzy teologicznej staje się grzechem śmiertelnym, stygmatem zarozumiałstwa i braku miłości, stygmatem małoduszności i obudy. Prostactwo okazuje się diabelskim podszeptem, a nieufność do poszukującego rozumu nazwać można diabelską asekuracją. "Tam zadrżeli ze strachu, gdzie strachu nie było" /Ps 53,6/... Warto w tym miejscu przypomnieć i powtórzyć przenikliwe słowa Filareta Moskiewskiego, wypowiedziane wiele lat temu, również w atmosferze strachu i nie szczerości. "To prawda, że nie wszystkim dary został dar i obowiązek nauczania i że Kościół nielicznych uszlachetniał

mianem Teologa. Jednakże nikomu nie pozwolono w chrześcijaństwie być w ogóle nie-
ukiem i trwać w ignorancie. Czyż sam Pan nie nazwał Siebie nauczycielem, a Swoich
naśladowców uczniami? Chrześcijanie zanim zaczęli zwać się chrześcijanami, wszyscy
co do jednego nazywali się uczniami. Czy są to puste, nic nie znaczące nazwy? I
dlaczego Pan posłał w świat Apostołów? - przede wszystkim, by nauczać wszelkie lu-
dy: Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody... Jeśli ty nie chcesz na-
uczać i uczyć się z chrześcijaństwa, to nie jesteś uczniem i naśladowcą Chrystusa -
nie do ciebie posłani zostali Apostołowie - nie jesteś tym, kim byli
wszyscy chrześcijanie od samego początku chrześcijaństwa; nie wiem,
kim jesteś i co z tobą będzie" /*Słowa i rzecz*, t. IV, 1882, s. 151-152/.

6. Pod znakiem powinności przyszłość odsłania się nam lepiej i głębiej
niż pod znakiem oczekiwań i przeczuć... Przyszłość jest nie tylko czymś
oczekiwanym i spodziewanym, ale także czymś tworzonym... Powołanie inspiruje nas
właśnie odpowiedzialnością w obowiązku. I, całkiem niespodziewanie, okazuje się, że
właśnie w posłuchu kryje się twórcza siła, budująca moc. Samowola zaś jest zasadą
bezpłodną... Modlitewne ukościelnienie - apokaliptyczna wierność - pow-
rót do Ojców - swobodne spotkanie z Zachodem - z takich i podobnych moty-
wów i elementów składa się twórczy postulat teologii rosyjskiej w dzisiejszych
czasach. I jest to również testament przeszłości - nasza odpowiedzialność za
przeszłość, nasz obowiązek wobec niej... Błędy i chybień przeszłości nie powinny
nas peszyć. Historyczna droga nie została jeszcze przebyta, historia Kościoła jesz-
cze się nie skończyła. Nie zamknięta jest również jeszcze rosyjska droga. Droga
jest otwarta, choć trudna. Surowy wyrok historii powinien przeobrazić się w twórcze
wezwanie, by spełnić to, co nieziszczono. "Przez wiele ucisków trzeba nam wejść
do królestwa Bożego" /Dz 14,22/. Prawosławie jest nie tylko dziedzictwem, ale
i zadaniem - nie, nie tajemnym, ale darym i zarazem zadarym, żywym zacznym, ro-
snącym ziarnem, naszym obowiązkiem i powołaniem... Rosyjska droga jeszcze długo po-
zostanie rozdrożem. Istnieje tajemnicza droga ofiary dla tych, którzy pozostali,
droga tajemnej i milczącej ofiary w zesłaniu Ducha. Istnieje także odrębna droga
dla tych, którzy odeszli. Albowiem pozostawiono nam wolność i władzę duchowego
oddziaływania, świadczenia i głoszenia Dobrej Nowiny. Tym samym nałożona zostaje
powinność świadczenia, tworzenia i budowania. Tylko w takiej ofierze przeszłość
znajdzie usprawiedliwienie, przeszłość pełna przeczuć i przestróg, mimo całej swej
beznadziei i mimo wszystkich swoich błędów. Prawdziwa synteza historyczna polega
nie tyle na interpretacji przeszłości, ile na twórczym spełnieniu
przyszłości...

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Prezentowany tekst jest ostatnim, IX-tym rozdziałem pracy G. Florowskiego
Puti rosyjskiego bogosławia, Paryż 1983 /wyd. pierwsze: Paryż 1937/, s. 500-520. Tytuł
pochodził od redakcji.

Usłyszeć można pogląd, że podczas gdy wiek XIX przejdzie do historii kultury rosyjskiej jako wiek wielkiej literatury rosyjskiej, wiek XX uważany będzie za okres rozkwitu rosyjskiej filozofii religijnej. Jeśli nawet założyć, że pogląd ten jest przesadzony, nie można zakwestionować samego faktu nieoczekiwanego i twórczego rozwoju rosyjskiej - zarówno świeckiej, jak i kościelnej - myśli religijno-filozoficznej w pierwszej połowie naszego stulecia.

Rozkwit ten przygotowany został w poprzednim wieku - i w koncepcjach słowianofilów, i w twórczości artystycznej oraz poszukiwaniach religijno-ideowych takich, reprezentujących szczyt osiągnięcia klasycznej literatury rosyjskiej, pisarzy, jak Gogol, Dostojewski i Tołstoj, i w takim zdumiewającym fenomenie ostatniej ćwierci XIX wieku, jak Włodzimierz Sołowjow. Dodać można do tego jeszcze tak różne zjawiska z końca ubiegłego i początku naszego stulecia, jak dekadentyzm i symbolizm, "Mir iskusstwa" i modernizm, nieortodoksyjne tendencje w rosyjskim marksizmie i idealizmie, towarzysząca filozoficzne i religijne, zebrania i działalność wydawnicza. I mimo wszystko, na przełomie wieków nic, jak się zdaje, nie zapowiadało tego - opóźnionego w porównaniu do literatury, ale wspartego - filozoficzno-religijnego wzlotu myśli, który wkrótce nastąpił. Nawet na początku drugiej dekady XX wieku wielu "profesjonalnych" filozofów nie traktowało myśli rosyjskiej jako autonomicznego wydarzenia i nie dostrzegało tego, że rozkwit /a nie tylko formowanie się/ jej już się rozpoczął. Aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć choćby do *Słownika filozoficznego* E.L. Radłowa, którego drugie, poprawione i uzupełnione wydanie ukazało się w roku 1913. Na 698 kolumn *słownika "rosyjskiej filozofii"* poświęcone są ogółem niespełna dwie. Radłow pisze: "Dopiero ostatnio filozofia rosyjska zaczęła przybierać bardziej określone formy, ale również obecnie rozwija się ona pod wpływem zachodnio-europejskich tendencji..." Radłow uznaje wprawdzie inspiratorskie /dla powstania samodzielnej myśli rosyjskiej/ znaczenie dzieł Kudriawcowa-Platonowa, M. Karinskiego i W. Sołowjowa, nie wymienia jednak w tym artykule ani jednego nazwiska z całej plejady współczesnych myślicieli religijnych XX wieku /a w innych miejscach *słownika* mówi o nich niebawem krótko/. Jeśli chodzi o takie odrębne kategorie, jak "filozofia religijna" czy "filozofia religii", to w ogóle nie występują one w *słowniku*.

Choć pełny rozkwit rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej przypada na lata 20-te i 30-te, to również i w czasach Radłowa, w latach 90-tych ubiegłego stulecia i w pierwszej dekadzie naszego, początek tego procesu był już widoczny. A kiedy w roku 1920 bolszewicy zmusili do emigracji niemal wszystkich pozostających jeszcze w Rosji wybitnych myślicieli religijnych, doprowadziło to do tego, że rosyjska filozofia religijna pojawiła się niebawem na arenie międzynarodowej. Tym bardziej teraz nie ulega najmniejszej kwestii, że stanowi ona zjawisko interesujące i jedyne w swoim rodzaju. Interesujące i jedyne - ale, rzecz jasna, budzące jeszcze wiele kontrowersji. Obiekcje pochodzą zarówno ze strony zwolenników, jak i przeciwników połączenia religii i filozofii. Niektórzy zwolennicy takiego połączenia widzą w rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej XX wieku, zwłaszcza początku wieku, wiele elementów duchowej i ideowej pokusy, niezakorzenia i utopizmu. Jednocześnie wielu przedstawicieli "czystej" teologii i "czystej" filozofii kwestionuje samą prawomocność statusu filozofii religijnej. Rzeczywiście, przedmiot, granice i metoda filozofii religijnej mogą uchodzić za nieokreślone i nietrwałe. Filozofia religijna sąsiaduje z całym szeregiem pokrewnych dziedzin, a niekiedy przekracza ich granice. Z jednej strony mamy tu teologię, z drugiej zaś - wiele akademickich i nieakademickich dyscyplin i dziedzin, włącznie nawet z literaturą, krytyką literacką i publicystyką. Nie bez powodu niektórzy rosyjscy filozofowie religijni zaczęli od publicystyki i jeszcze długo potem pozostawali, w oczach swoich oponentów, jedynie filozofującymi publicystami. /Można tu odnotować pewną analogię między historią tej orientacji w filozofii rosyjskiej i dziejami "Potężnej Gromadki" w muzyce rosyjskiej. Jak wiadomo, wśród "profesjonalnych" działaczy muzycznych owi nie-profesjonaliści

uwadani byli za nieuków i przez długi czas nie byli traktowani poważnie. A przecież z uwagi na swe oczywiste osiągnięcia ten kierunek w rosyjskiej muzyce okazał się niezwykle twórczy i pod wieloma względami wręcz perfekcyjny. Podobnie rzecz się miała z rosyjskimi filozofami religijnymi z początku XX wieku/.

Lecz co w ogóle zalicza się do filozofii? Zwłaszcza po tym, jak egzystencjalizm i marksizm stały się niemal najpopularniejszymi tendencjami czasów współczesnych i - każde na swój sposób - zmieniły poprzednie wyobrażenia o naturze, celach i granicach filozofii? Te i tym podobne problemy są rzeczywiście sporne. Nie ma tu jednoznaczności - często nawet w kręgu tych, których z boku uznać by można za jednomyślnych. I tak, kiedy ukazała się dwutomowa *Historia filozofii rosyjskiej* o. W. Zenkowskiego, została przyjęta w całkowicie różny sposób przez dwóch zwolenników tych samych poglądów - przez wybitnych rosyjskich filozofów religijnych, N.O. Łoskiego i S.L. Franka. Łoski odniósł się do niej przychylnie, Frank - krytycznie. I ciekawe, że jeden z podstawowych zarzutów Franka dotyczył właśnie tego, że książka o. Zenkowskiego zajmuje się szerszą problematyką niż sugerowałby to jej tytuł: że jest w istocie poświęcona historii myśli rosyjskiej, a nie historii rosyjskiej filozofii.

Uznając prawomocność tych wszystkich problemów i wątpliwości, powinniśmy jednak podzielić, że dla nas podstawowe zagadnienie polega nie tyle na tym, czy rosyjska filozofia religijna ma prawo do istnienia i jakie są jej granice, ile na pytaniu, czy ona istnieje. A co do tego nie ma, a rzecz jasna, żadnych wątpliwości. Tak jak nie ma wątpliwości odnośnie tego, że pojęcia "myśl" i "myśliciel" są szersze niż "filozofia" i "filozof".

Kogo jednak należy uważać za filozofa religijnego? Czy tylko filozofów "profesjonalnych", którzy otwarcie głoszą idee religijne? Czy też każdego wybitniejszego myśliciela o światopoglądzie religijnym? Aby uniknąć możliwych zarzutów ze strony stróżów ortodoksji, postanowiliśmy poświęcić nasz zbiór nie rosyjskiej filozofii religijnej, ale rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej XX wieku, rozszerzając naszą tematykę na szereg pokrewnych filozofii religijnej dziedzin i włączając w poczet omawianych autorów szereg osób, do których miano filozofa w wąskim akademickim sensie zapewne się nie odnosi, ale których całkowicie zasadnie zaliczyć można do kategorii myślicieli religijnych. Jak bowiem inaczej postąpić z autorem, którego podstawową specjalnością akademicką może być, na przykład, prawo /jak u P.I. Nowgorodowa/ albo nawet ekonomia polityczna /jak, na przykład, u wczesnego S.N. Bułgakowa albo u P.B. Struwego/? A co począć z myślicielami, których filozofia jest bezspornie religijna /jak, na przykład, u I.A. Ilina/, lecz którzy daleko odbiegli od wązkiej tendencji w myśli rosyjskiej, ściśle związanych z tradycyjnymi wyobrażeniami o rosyjskiej filozofii religijnej? Rozszerzając tę kategorię, włączyliśmy tu, w szczególności, i D.S. Mereżkowskiego i Z.N. Gippius-Mereżkowską: należąć przede wszystkim do historii rosyjskiej literatury i krytyki, odegrali bardzo znamienne rolę także w historii rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego XX wieku, przynajmniej w jego początkowym stadium. /Ciekawe, że S.L. Frank, protestujący przeciwko zbyt szerokiemu podejściu do tematu u o. W. Zenkowskiego, sam włączył do przygotowywanej przez siebie antologii "rosyjskiej myśli filozoficznej" trzech pisarzy rosyjskich - L. Tolstoja, D. Mereżkowskiego i Władysława Iwanowa/.

Wciąż nie ma jeszcze syntetycznej specjalistycznej monografii rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej XX wieku. Istnieje jednak cały szereg rosyjskich i zagranicznych prac, w których mowa jest także o rosyjskich myślicielach religijnych XX wieku. Wymienimy przede wszystkim wspomnianą wyżej znakomitą pracę o. Wasyla Zenkowskiego - *Istoria russkoj filozofii* /Paris, t. I - 1948, t. II - 1950/, przełożoną również na język francuski i angielski; książkę N.O. Łoskiego - *History of Russian Philosophy* /New York 1951/, niestety, nie wydaną jeszcze po rosyjsku na Zachodzie /jeśli polegać na źródłach radzieckich, książka Łoskiego wydana została po rosyjsku w Moskwie w 1954 r. - a więc, oczywiście, dla bardzo wąskiego kręgu odbiorców - zob. bibliografię w książce *Istoria filozofii SSSR*, w pięciu tomach, t. IV, Moskwa 1971, s. 791/; bliską naszemu tematowi pracę o. G. Florowskiego *Puti russkogo bogosłownija* /Paris, 1937/; książkę M. Bierdiajewa *Rosyjska idea, Podstawowe problemy myśli rosyjskiej XIX i początku XX wieku* /Warszawa 1987/, przełożoną na wiele języków; książkę N.M. Zernowa - *Russkoje religioznoje wozrożdżenie XX wieka* /Paris, 1974; przekład

z wydania angielskiego: *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York 1963/; zestawiony przez tegoż informator *Russkije pisateli emigracji: biograficzeskije swiedienija i bibliografija ich knig po bogostowiju, religioznoj filosofii, cerkownoj istorii i prawostawnoj kulturnie*, 1921-1972 /Boston 1973/; *Očerki istorii russkoj filosofii* E.L. Radicowa /wyd. 2-gie, Pietroggrad 1920/ oraz *Očerki russkoj filosofii* B. Jakowienko /Berlin 1922/; książkę Bernharda Schultze *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum* /Wien 1950/; książkę Leonida Ganczikowa *Orientamenti dello Spirito Russo* /Torino 1956/; zarys G.L. Kline'a *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* /Chicago 1968/. Wymieniamy również następujące antologie: S.L. Frank - *Is istorii russkoj filosofskoj mysli konca XIX i nachala XX wieka* /Washington 1965/; A. Schemann - *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* /New York 1965/; N. von Bubnoff - *Russische Religionsphilosophen. Dokumente* /Heidelberg 1956/; *Russian Philosophy* /Chicago, t. I-III, 1965/; Louis J. Sein¹ - *Readings in Russian Philosophical Thought* /The Hague 1968-1975, t. I-III/.

Nawet ta niewyczerpująca bynajmniej lista rozpraw i antologii w kilku językach europejskich świadczy o tym, że zainteresowanie rosyjską myślą religijną nie tylko istnieje, ale wręcz rośnie. O sytuacji w Europie Zachodniej będzie jeszcze mowa². Jeśli chodzi o Amerykę, to problem ten wciąż czeka na swego badacza. Z myślicieli rosyjskich najlepiej powiodło się Bierdiajewowi: najprawdopodobniej około tuzina jego książek ukazało się w USA w postaci *paper books*, tzn. tanich wydań w miękkiej okładce, co gwarantowało im szeroki zasięg. Lecz ogólnie rzecz biorąc, amerykańskie środowiska akademickie, reprezentujące zarówno nauki polityczne, jak i historię oraz filozofię, charakteryzuje skupienie uwagi przede wszystkim na "zwycięzcach", a nie na "zwycięzonych" - na radzieckim okresie historii rosyjskiej i na tym, co ów okres przygotowało. Poza tym, obiektywny ciężar gatunkowy autonomicznej rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej i imitatorskiej rosyjskiej myśli marksistowskiej jest różny w obu wypadkach i wcale nie usprawiedliwia podobnego stosunku.

W Związku Radzieckim sytuacja jest, oczywiście, bez porównania gorsza. Mimo to należy odnotować, że w ostatnich dwudziestu latach nastąpiło pewne polepszenie. Od momentu, kiedy we wrześniu 1955 r. główny polityczny i teoretyczny organ KC KPZR "Kommunist" wezwał radzieckich pracowników ideologicznych nie do prymitywnego piętnowania, ale do obalania koncepcji nie-marksistowskich i antymarksistowskich myślicieli, w specjalistycznych publikacjach radzieckich znaleźć można sporo faktycznych informacji o rosyjskich myślicieliach religijnych i ich ideach. Proporcjonalnie rzecz biorąc, jak dawniej poświęca się im mało uwagi i miejsca. I tak, na przykład, w omawiającym wiek XX czwartym tomie pięciotomowej *Istorii filosofii w ZSRR*, przygotowanej przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR i przez Wydział Filozoficzny Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego /t. 4, Moskwa 1971/, liczącym niemal 800 stron, rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej poświęcono ogółem około 50 stron. Lecz można powiedzieć, że i to nie jest już mało jak na ideokratyczny reżim radziecki. Korzystnie wyodrębniła się swoją większą obiektywnością wiele artykułów o rosyjskiej myśli religijnej i jej przedstawicielach w pięciotomowej *Encyklopedii Filozoficznej* /Moskwa 1960-70/.

¹ Do wymienionych tu prac warto dodać jeszcze następujące, nowe, opracowania: W. Dahn *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979; F.C. Copleston - *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdjaev*, Notre Dame 1986; S.A. Lewicki *Očerki o istorii russkoj filosofskoj i obščestwennoj mysli*, Frankfurt/Main 1984, t. I/II. Fragmenty wszystkich trzech prezentowane są w niniejszym numerze /wszystkie przypisy pochodzą od redakcji/.

² Zob. artykuły G. Wettera i J.C. Marcade'a w niniejszym numerze. Ponadto w zbiorze Połtorackiego znajdują się następujące teksty na ten temat: N. Zernow - *Russkoje studenteskoje chriścianskoje žiwienije zarubiežom; tenże - Russkij religioznyj opyt i jego ulianije na Angliju*; W. Pirożkowa - *Russkije filosofy-iznannniki w Germanii*; A. Asnaghi - *Interes k rosyjskoj religioznoj filosofii XX wieka w Italii*.

Oczywiście, wraz z myślą oficjalną, dla której podejście marksistowsko-leninowskie jest obowiązujące, istnieje w ZSRR również myśl niezależna, niekiedy w tym samym człowieku. Lecz o niezależnej rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej można wydawać sądy jedynie na podstawie fragmentarycznych danych. Materiały Samizdatu, tak imponujące w dziedzinie ideologicznej, społeczno-politycznej i narodowej, nawet kościelno-społecznej, na razie stosunkowo niewiele oferują czytelnikowi w dziedzinie religijno-filozoficznej. Z tym większym zadowoleniem należy powitać wydanie zbioru artykułów *Is-pod głyb* /Moskwa-Paryż 1974/. A.I. Sołżenicyn nawiązuje w nim wprost do problematyki słynnego zbioru *Wieschi /Drogowskazy/* i odnosi ją do współczesności³. A przecież właśnie w tym zbiorze po raz pierwszy tak zdecydowanie i kolektywnie wyraża się odradzająca się myśl rosyjska w rzeczywistym połączeniu dwóch jej aspektów - religijno-filozoficzno-teoretycznego i społeczno-polityczno-praktycznego. Znać jest doskonale żywe zainteresowanie w środowisku radzieckiej inteligencji dziełami rosyjskich myślicieli religijnych z początku XX wieku, których większość ukazała się potem na emigracji. Zdumiewający jest fakt przetłumaczenia w Moskwie na język rosyjski zagranicznej angielskiej książki Zernowa o rosyjskim odrodzeniu religijnym XX wieku. Jeszcze bardziej znaczące są fakty powstawania w ZSRR podziemnych kółek, inspirowanych się myślą religijno-filozoficzną XX wieku, zwłaszcza ideami Bierdiajewa. Wielu członków tych kółek aktywnie zainteresowanie rosyjską filozofią religijną przypłaciło więzieniem i obozem koncentracyjnym. Lecz ta ofiara nie jest daremna. I nie ma wątpliwości, że w warunkach wolności, które będą musiały - prędzej czy później, tak czy inaczej - powstać w Rosji, to zainteresowanie przybierze znacznie szerszy i głębszy charakter.

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Tekst ten jest fragmentem przedmowy do zbioru artykułów wydanych pod redakcją M.P. Połtorackiego - *Russkaja religiozno-filozofskaja mysl' XX wieku*, Pittsbu-rg 1975, ss. 5-11.

WŁADIMIR WEIDLÉ

FILIZOFIA ROSYJSKA I ROSYJSKI "SREBRNY WIEK"

Nasza filozofia narodziła się późno i żyła krótko. Teraz, w roku 1974, mogliśmy świętować stulecie jej narodzin, coż kiedy zmiała wraz z końcem "srebrnego wieku". Ten ostatni zaś, nawet jeśli by wliczać pierwsze jego przebiyski i kulejącą kontynuację za granicą, trwał raptem kilka dziesięcioleci. W Rosji zaraz po "Październiku" dzielnie zaczęto go niszczyć i niemal wszyscy nasi filozofowie zostali po prostu wyrzuci z swojej ojczyzny /w 1922 r./. I słusznie! Wszyscy oni - poza nielicznymi i niezbyt ważnymi wyjątkami - byli, wyrażając się z leninowskim wdziękiem, zarażeni "klechostwem". Wypada się jednak spytać: a co z resztą - z pisarzami, malarzami, muzykami, twórcami i działaczami naszej odnowy kulturalnej - czy wszyscy oni, sami z siebie, za granicą, zepsuci byli tą samą zgnilizną, tą samą dżumą zarażenia?

Niby głupie pytanie. Jednak po chwili namysłu dochodzę do wniosku, że należy na nie odpowiedzieć twierdząco. Pod tym względem, wszyscy oni albo prawie wszyscy byli z naszą filozofią, nawet jeśli sami o tym nie wiedzieli, jednomyślni. "Klechostwo" - to pojęmy termin. W głowach nabytych ideologią dla półalfabetów płacze się wszyst-

³ Zob. tekst A. Sołżenicyna - *Wykstażeceloy* - w niniejszym numerze.

ko, co nie jest samą tą ideologią albo nie jest faktem czy wiedzą o faktach. Najmłodszy z naszych filozofów /urodzony w 1892 r./ w jednej ze swoich wczesnych prac /*Filozofija imient*, 1927 r./ za kryterium klasyfikacji nauk uznał podział na nauki o faktach i nauki o sensie. Jasne jest, że o sensie, o znaczeniach traktuje zarówno każda filozofia, oprócz "naukowej" /tzn. metodologii nauk ścisłych, błędnie rozciąganej na nie-ścisłe/, jak i każda sztuka /oprócz tej, która sprowadza się do wytwarzania pozbawionych znaczenia przedmiotów estetycznych/ i w ogóle cała ludzka kultura. Tym właśnie różni się od cywilizacji naukowo-technicznej. Partyjna ideologia nie uznaje jednak żadnego innego uświadczenia jak to, które sama dyktuje i które, acz niesłychanie uproszczone, objawiane jest jako zbawienne i w dodatku jeszcze jedynie naukowe. Każde inne - to "klechostwo". Nie tylko filozofowie, żaden z twórców czy choćby sympatyków naszego odrodzenia nie mógł na to przystać.

Już zatem w tej sprawie ujawnia się wspólnota, jaka istniała między naszą filozofią a całym duchowym życiem naszego "srebrnego wieku" - choć nazwa ta niezbyt jest udatna. Jej niefortunnosć łatwo staje się oczywista. Powiedzmy, że w poezji można w króciutki okres porównywać ze złotym, puszczyńskim, w końcu nie o wiele dłuższym, okresem. Rozpatrując jednak filozofię, wróćcie spostrzeżeniu, że nie przeżywała ona w Rosji żadnego innego "wieku" prócz tego ostatniego. Gdy tylko sobie to uświadomimy, wówczas z łatwością możemy zauważyć, iż w ogóle tego rodzaju oceny czegoś co sychlikowe, ale nie całkiem dekadencjonalne, co dobre, ale jednak nie w pełni /"srebrny wiek łaciny" - jak mówią filologowie/ zupełnie nie stosują się do naszego odrodzenia, któremu położył kres "Październik". Co się zaś tyczy solidarności z filozofią, to, jeśli przyjrzeć się nieco baczniej, dojrzymy, iż odrzucenie ideologii i ucieczka spod jej władzy, co udało się lub czego próbowało również wielu z tych, którzy nie opuścili swojego kraju, miały korzenie o wiele głębsze, aniżeli niechęć do nazywania "klechostwem", do potępiania jako bezsensowne, przestarzałe, przesądne wszytkiego, co ideologii tej się wymykało i mogło się jej przeciwstawić. Koniec końców, "klechostwo", gdyby abstrahować od tego blażerskiego przewiska, było czymś co, nawet jeśli niezbyt jasno określone, stanowiło rzecz pozytywną, istotną, nieodłączną od naszej filozofii i naszego odrodzenia, było czymś, bez czego nie byłoby ani filozofii, ani odnowy. Niemal cała filozofia była religijną. Odrodzenie polegało na nadaniu nowego sensu, a przecież każdy głęboki sens rodzi się z religii i prowadzi ku religii. Można sobie tego nie uświadczać - jak to się dzieje czasami na przykład w sztuce; jednak niewiedza nie zmienia przecież sprawy; zmienia ją radykalnie wyłącznie świadoma odmowa, odrzucenie. Wszakże myśliciele rzadko przejawiają tego rodzaju niewiedzę. Rosyjscy filozofowie w pełni uświadczaowali sobie związek własnej filozofii z religią, nawet ci, którzy nie byli teologami. Natomiast inni współcześni im twórcy bynajmniej nie zawsze uświadczaowali sobie więź łączącą ich z filozofią religijną. Ażeby wyjaśnić na czym ów związek polegał, trzeba by napisać książkę. Może poniższe najbardziej powierzchowne i najkrótsze zestawienia chronologiczne podsuną komuś myśl napisania takiej książki.

W 1874 roku - oto nasz "sto lat temu", wspomniane na początku tych nader wstępnych rozważań które, mam nadzieję, nie są zbyteczne - Włodzimierz Sołowjow wydukuwał i obronił swoją rozprawę doktorską *Kritika zapadnoj filozofii. Protiv pozitivistow /Krytyka filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywistom/*. Miał wtedy 21 lat. Krytykował światopogląd panujący wówczas na Zachodzie, wykazywał też jego źródła. Światopogląd ów u nas był jeszcze powszechniejszy i panował w sposób jeszcze bardziej nietolerancyjny. Krytyka ta była rzeczą konieczną, aby mogło wydarzyć się to, co nastąpiło później; Rosja nie mogłaby odrodzić się i dalej rozwijać, gdyby nie odrzuciła tradycji lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Młody filozof wygłosił na obronie mowę tak żywą i gorącą, że - jak wiadomo - Bestużew-Riumin powiedział: "Rosja może powitać geniusza". Sołowjow - jako myśliciel, poeta, krytyk literacki, a także jako autor *Trzech rozmów i Opowieści o antychryście* - rozpoczął odnowę rosyjskiej myśli i twórczości. Blok i Biełyj czuli się z nim głęboko związani; obydwa mieli po dwadzieścia lat, kiedy Sołowjow zmarł. Ale w swoim pokoleniu również nie był osamotniony. O trzy lata młodszy od niego byli Rozanow, Annieriski i Wróbel. Na początku i w połowie lat sześćdziesiątych urodzili się /zaliczam ich już do następnego pokolenia/ bracia S.N. i E.N. Trubeccy /1862-1863/, filozofujący teologowie Nieszmietow /1863/ i Tariejew /1866/, Szestow /1866/; w tychże latach przyszli na świat Sołowjow, Stanis-

ławski /1863/, Sierow, Merezkowski /1865/, Władysław Iwanow /1866/, Balmont /1867/, nieco później Łoski /1870/, Bułgakow, Askoldow /1871/, Bierdiajew /1874/, a także Zinaida Gippius /1869/, Burin /1870/, Skriabin /1871/, Briusow /1873/, Meyerhold /1874/, Ruzmin /1875/; następnie Frank i Wyczyszczew /1877/ i w tym samym roku Remizow, Wołoszyn, Koniewski; wreszcie o. Paweł Floreński /1882/, w tymże roku również Karsawin i Ern, a także Stewirski - w dwa lata po narodzinach Biełego i Błoka. To prawda, że powyższe zestawienia są niesłychanie powierzchowne, ale pozwalają choćby zauważyć, iż linia filozofów religijnych urywa się na Floreńskim, jeśli nie liczyć zapóźnionego Łosiewa, którego przynależność do pokolenia Achmatowej /1889/, Pasternaka /1890/, Mandelsztama /1891/, Ołietajewej /1892/ jest bardziej przypadkowa, aniżeli bliskość dat urodzenia innych filozofów z datami narodzin poetów, malarzy, muzyków. Oczywiście jest, że nigdzie tego rodzaju zbieżność dat nie przesądza o rzeczywistej bliskości między rówieśnikami. Może jedynie zwrócić naszą uwagę na pewne bardzo ogólne cechy, które charakteryzują "małe" pokolenia rówieśników i bądź ludzi zbliżonych wiekiem przeciwstawiają sobie, bądź na odcieci, łączą kilka "małych" w jedno "wielkie" pokolenie - jak na przykład w derym przypadku wszystkich urodzonych od początku lat pięćdziesiątych do początku lat osiemdziesiątych. Otóż całe to trzydziestolecie, od Sołojowa po Floreńskiego - czy też, rozciągając nieco ramy czasowe, od *Catienij o Bogocześciowieczestwie /Wykładów o Bogocześciowieczestwie, 1878/ do Stołpa i utwierdzenia istoty /Filaru i umocnienia prawdy, 1914/* - było okresem nie tylko kontaktu lecz i nieustannej "przemiany materii" między filozofią - filozofią religijną, chrześcijańską - i poezją, literaturą a przez nią również całym życiem duchowym w naszym kraju.

Nadziaływało się to współoddziaływanie i współ-przenikanie powoli, nie od razu, a zanikać zaczęło na parę lat przed *Filaru*..., którego literacka stylizacja, uśmiał archaizacja - obejmująca nawet grafikę i czcionkę drukarską - sygnalizowała niebezpieczeństwo i jakby przepowiadała koniec okresu zbliżenia. Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku i pierwsze dziesięciolecie naszego - to czasy, w których owo wzajemne oddziaływanie było najsilniejsze. W okresie późniejszym, kiedy powstały niemal wszystkie najdodajniejsze dzieła naszych filozofów religijnych /często poza granicami Rosji/ współoddziaływanie to osłabło i nie wyrastało już one z bezpośredniej więzi z innymi zjawiskami w życiu duchowym, które zostało w Rosji rozgromione, a następnie coraz skuteczniej tłumione. Rozpatrując zaś sprawę z perspektywy literatury zauważmy, że poeci młodszego pokolenia, akmeiści - nie mówiąc już o futurystach, zdecydowanie wrogo nastawionych wobec jakiegokolwiek formy "klerykalizmu", a prawdę mówiąc *niezdolnych* zrozumieć żadnej przeczytanej książki filozoficznej - to młodsze pokolenie nie interesowało się ani Sołojowem, ani jego następcami. Nasi filozofowie, ze swej strony, również nie zwracali uwagi na wymienionych poetów. Wzajemna obojętność między filozofią a literaturą występowała u nas także w innych okresach i tylko przez owe dwa dziesięciolecia, 1890-1910, było jej stosunkowo mało, znacznie mniej niż kiedykolwiek wcześniej czy później. Wcześniej - na ową bliskość się dopiero zanosilo; później - zaczęto się rozchodzić. W wymienionym jednak okresie istotnie zachodziła i nie sposób uważać, że to pokrewieństwo między poezją i myślą religijno-filozoficzną jest faktem mało znaczącym. Przejawiało się przecież tak często od Merezkowskiego i Władysława Iwanowa poczynając po Biełego i Błoka. Nie przypadkiem Zinaida Gippius w przedmowie do swojego pierwszego tomiku, przyrównała pisanie wierszy do modlitwy; nie przypadkiem "nowa świadomość religijna" urzekała przez pewien czas Bierdiajewa, bynajmniej nie filozoficznymi konstrukcjami, lecz ideą literacką; nie przypadkiem także cały nasz symbolizm tym przede wszystkim różnił się od fawuskiego, którego z początku był naśladownictwem, że zwrócił się ku religii. Wypadałoby tu jeszcze wspomnieć o Towarzystwie religijno-filozoficznym, i o czasopiśmie "Nowy put"; przerywam jednak ten watek. Jak już powiedziałem, należałoby na ten temat napisać książkę. Najważniejszy jest przecież ogólny wydzźwięk pokrewieństwa, jakie zachodzi między filozofią religijną a odrodzoną w tych dziesięcioleciach kulturą. Nawet cała książka napisana by została na próżno, gdyby tego nie uwzględniła. Do tej więc kwestii przechodzę na zakończenie.

Lata między Rewolucją a Rewolucją były - dla myśli i dla twórczości - okresem oddechu i rozkultu. Rewolucja, która gwałtem opanowuje państwo i następnie przemocą

władę jego i swoimi poddany mi nie jest prawdziwą, z dużej litery pisaną rewolucją. Może ona być dopiero wynikiem prawdziwej rewolucji, która polega na wewnętrznym, duchowym i intelektualnym, przezwyciężeniu wszystkiego, co sprzeciwia się samowoli człowieka i budowie jego życia na ziemi wedle - jak sądzi - "praw rozumu". Przez to zniszczenie wewnętrznych przeszkód zlikwidowane zostają nie tylko religia i kościół panujące w daram kraju, i nie tylko myślenie religijne, niezależnie od tego, z jakich źródeł wypływa, zlikwidowane zostaje także - już poza granicami ideologii - wszystko, co w jakiegokolwiek mierze przekracza dowody czystego rozsądku, tzn. te, które opierają się na indukcji /są sprawdzalne doświadczalnie/ albo na rozumowaniu dedukcyjnym. Niszcząc ten rodzaj myślenia, którym karmiła się wszelkie sztuki i wszystkie nauki o człowieku /albo, inaczej mówiąc, o sensie/, Rewolucja wydaje na nie wyrok śmierci. Nie wiedząc o tym wcale, albo mając tego bardzo niejasną świadomość, skazuje je na śmierć głodową, szpikuje je bowiem niejadadną ideologią. Ideologia ta zawiadnęła głowami inteligencji i studentów za czasów panowania Aleksandra II, jednakże nie zdołała spowodować przewrotu państwowego ani zniewolić najlepszych umysłów i talentów. Wykładowe o Bogocentrowości siuchał Dostojewski, na jednym z nich obecny był także Tołstoj. W następnych tedy latach nasza inteligencja zaczęła odchodzić od Rewolucji i przekazywać ją w ręce półinteligencji. Człowiek inteligenty przestawał być inteligentem. Jeszcze Czechow /ur. w 1860/ był zarówno inteligentem, jak i był inteligentem; Sołogub /1863/. Mereżkowski /1865/, Właczyszew Iwanow /1867/ byli już tylko ludźmi inteligentnymi. Już Rożanow odszedł od komentowania Dostojewskiego jako "okrutnego talentu" i potraktował go serio. Najwięcej jednak dla uchwycenia prawdziwego wymiaru Dostojewskiego i Tołstoja zrobił Mereżkowski, który pisał nie tylko o ich życiu i twórczości, ale również o ich religijności. Już w swojej książce z 1893 roku *O przyczynach upadku i o nowych tętnieniach współczesnej rosyjskiej literatury /O przyczynach upadku i nowych kierunkach we współczesnej literaturze rosyjskiej/*, Mereżkowski głosi tezę, leżącą u podstaw wszystkich jego postulatów i krytycznych ocen, a którą wypowiada na końcu książki w słowach pełnych uniesienia: "Przy braku wiary w boską zasadę świata, nie ma na ziemi ani piękna, ani sprawiedliwości, nie ma poezji, ani wolności!".

Rewolucja powróciła. Wykarczowała wszystko, czym żyła Rosja po wyzwoleniu się od niej. Od kiedy jednak jej ideologia stała się frazeologią i od kiedy również frazeologia się zużyła, coraz częściej ludzie w naszym kraju szukają dostępu do tego okresu, w którym ideologia ta została zwyciężona - przez religię, kulturę, rozum niesprawdzalny do rozsądku - i kiedy, przy wszystkich wadach tych czasów, wolność, sprawiedliwość i poezja przejawiały się w o wiele wyższym stopniu niż obecnie.

Przełożyła: Wiktoria Krzemień

NOTA OD REDAKCJI

Tekst W. Wiedlé - *Russkaja filosofija i russkij "Sieriebriannyj wiek"* - pochodzi ze zbioru artykułów - *Russkaja religiozno-filozofskaja mysl XX wieka* /pod red. N.P. Potłorackiego/, Pittsburgh 1975, s. 68-73.

S.A. LEWICKI

ROSYJSKI RENESANS RELIGIJO-FILOZOFICZNY I ZBIÓR "WIECHI"

Okres, nazywany "rosyjskim renesansem filozoficzno-religijnym", był odnową kultury i myśli rosyjskiej. Ze względu na swoje duchowe napięcie, pasję poszukiwań i bogactwo wydanych przez nie piodów, okres ten mało ma paraleli w historii kultury

rosyjskiej. Wystarczy wskazać na to, że najdojrzalsze dzieła filozofii rosyjskiej powstały właśnie w tym okresie - intuitywizm Łosskiego i Franka, filozofia religijna Bierdiajewa i Bułgakowa, i wiele innych filozoficznych wartości. Nie umniejsza to, oczywiście, ogromnego znaczenia myślicieli rosyjskich poprzedniego stulecia, a przede wszystkim słowianofilów i Włodzimierza Sołojowa.

Rosyjski renesans filozoficzno-religijny nie był jednak zjawiskiem izolowanym od ogólnego strumienia filozofii. Był głęboko i blisko związany z tym okresem literatury rosyjskiej, szczególnie poezji, który został później nazwany "Srebrnym Wiekiem". Rosyjski symbolizm, którego najznakomitszymi przedstawicielami byli Błok, Bieli i Waczesław Iwanow wyrastał z tego samego kulturowego podglebia, co i rosyjska filozofia religijna tych czasów. Z szerszego punktu widzenia, muzyczna twórczość Szostakowicza i Strawińskiego szła tym samym torem kulturowego odrodzenia. Twórca nurtu kultury rosyjskiej był jakby nasycony na początku wieku życiодajnym rozwiązaniem, a duchowa atmosfera stymulowała twórcę poszukiwania. To była kultura wiośna, towarzysząca głuchej politycznej jesieni.

Mówiąc tak, bynajmniej nie zamykamy oczu na liczne ciemne, a nawet negatywne strony tego okresu - na niezdrowy kult jednostronnego estetyzmu, na duchowe młotnienie, na estetyczne zachwywanie się kontrastem dobra i zła, na wieszczony ton, a wreszcie, na kult erotyzmu u niektórych poetów tego czasu. Natchnienie twórcze nierzadko bywa związane z pokusami i herezjami.

Jednak ujemne strony "Srebrnego Wieku" przeżyły się na ogół, a wartości pozytywne, odkryte i stworzone w tym okresie, do dzisiaj zachowują swoje znaczenie i swoją przyciągającą siłę.

W każdym razie okres renesansu religijno-filozoficznego i towarzyszącego mu "Srebrnego Wieku" wycisnął swą wyraźną pieczęć na obliczu kultury rosyjskiej, a ci, którzy z nieuzasadnionych powodów negują ten okres, mimowolnie skazują się na kulturowy prowincjonalizm.

W Związku Radzieckim władza systematycznie usiłuje przemilczeć ten okres albo tylko wspomina o jego cieniach. Są dane ku temu, by przypuszczać, że właśnie w ciągu ostatnich lat rodzi się zainteresowanie nim u poszukującej części młodzieży radzieckiej. Albowiem tak jak natura, tak i historia długo nie znosi pustki.

Nasz artykuł będzie poświęcony jednemu z dokumentów filozoficzno-religijnych tej epoki o wysokim znaczeniu społecznym - zbiorowi *Wieschi*. Będziemy mówić o *Wiesiach* nie jak o zjawisku izolowanym, ale w ścisłym związku z ogólnym duchem tej epoki, a głównie w jej religijno-filozoficznej postaci.

Rosyjski renesans religijno-filozoficzny - jak i cały okres "Srebrnego Wieku" - był reakcją na panowanie światopoglądu materialistycznego i pozytywistycznego w filozofii, na ateizm i zubożenie w dziedzinie religijnej, a także na przewagę naturalizmu w estetyce.

Właśnie panujący dotąd kult naturalizmu w prozie i dominacja poezji społecznej, gdy liryka uważana była niemal za społeczną zdradę ludu, zrodziły początkowo buntowniczo-anarchistyczny "dekadentyzm", z którego niebawem wyrósł głęboki i ożywczy nurt poezji symbolicznej.

Symbolizm rosyjski, mimo drwin Włodzimierza Sołojowa, który nie poznał swoich sprzymierzeńców, okazał się, według słów Mereżkowskiego, zjawiskiem głęboko życiowym.

W sferze filozofii dzieło renesansu zostało przygotowane przez twórczość trzech gigantów kultury rosyjskiej - Dostojewskiego, Lwa Tołstoja i Włodzimierza Sołojowa. Ich płomienne głoszenie chrześcijaństwa w epoce triumfu oświeceniowego sekularyzmu dało możliwość twórcom rosyjskiego renesansu rozpoczęcia ich trudu nie z pustego miejsca, chociaż musieli stoczyć wielką walkę, póki ich głosy nie zaczęły być wysłuchiwane, niestety przez zbyt nielicznych i zbyt późno.

Interesujące, że wobec rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego niewielkie zastosowanie mają kategorie okcydentalistyczne i słowianofilskie. Ze względu na swoją religijną filozofię początki XX wieku byli, jakby, bliżsi słowianofilstwu. Ale w odróżnieniu od nich, z reguły, wysoko oceniali spuściznę twórczą Zachodu i co więcej, ich twórczość okazała się kongenialna w stosunku do współczesnych poszukiwań zachodnich. Można się tu powołać na zainteresowanie Mereżkowskiego Renesansem zachodnim, na zwrot Bierdiajewa ku mistyce średniowiecznej, na odrodzenie rosyjskie-

go kantyzyzm i heglizm, na kult Ibsena, Edgara Allana Poe, Oscara Wilde'a, Maeterlincka. Wielki wpływ wreszcie, na wszystkich prawie myślicieli i poetów tego czasu wywarł Nietzsche.

Słowianofile byli ludźmi zakorzenionymi. Większość zaś filozofów religijnych początku wieku wierzyła wprawdzie w najwyższe powołanie Rosji, ale ziemia pionoła im pod stopami. Ostro odczuwali rozkład starego życia, ich odczuwanie świata miało charakter tragiczny i katastroficzny. Charakterystyczny jest tytuł artykułu jednego z myślicieli tego okresu, Erna - *Idea katastroficzności progresu*.

Nowych myślicieli religijnych nie cechowała ta gorliwość i harmonia, która wyróżniała Kierewskiego i Chomiakowa. Wyraźnie intensywniejsze było jednak ich przeczucie nadchodzących katastrof. Ich filozofia była profetyczna i wolna od uspokajających iluzji staroświeckiego kultury słowiańskiej. Wielu z nich popadało w herezję, ale i same ich herezje były pouczające.

Za ideowych, chrześcijańskich ojców rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego należy uważać Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa. Wszyscy wybitni myśliciele tego okresu /Bierdiajew, Bułgakow, Mereżkowski, Rozanow, Waczesław Iwanow, Łoski, Frank/, przeszli przez okres fascynacji Dostojewskim lub Sołowjowem, bądź obydwoma razem. Jeśli chodzi o Dostojewskiego, to musiało minąć całe pokolenie, aby ocenić go jako myśliciela religijnego. Właśnie tacy twórcy rosyjskiego renesansu, jak Rozanow, Mereżkowski i Lew Szestow, a po pewnym czasie także Waczesław Iwanow, napisali prace o Dostojewskim będące chlubą krytyki rosyjskiej.

Z kolei głoszona przez Włodzimierza Sołowjowa idea syntezy chrześcijaństwa i humanizmu /wyrażona szczególnie wyraźnie w *Wykładach o bogocześniowości*/ wywarła głęboki wpływ na system Bułgakowa i Bierdiajewa. Jeśli nie brać pod uwagę Czaadajewa, Włodzimierz Sołowjow był pierwszym myślicielem rosyjskim, który pokazał, że można łączyć wierność idei chrześcijańskiej ze społecznym okcydentalizmem.

Jednak zwrot elity inteligencji rosyjskiej do religii i przyznanie prymatu kultury nad polityką i problemami społecznymi dokonywało się w złożony i dialektyczny sposób.

Większość twórców rosyjskiego renesansu przeżyła moment fascynacji dwoma "antychrystami" - Marksem i Nietzschem. Początek rosyjskiego renesansu miał "grzeszny" charakter.

Mimo to, rosyjski renesans jako taki dokonywał się pod znakiem rehabilitacji wartości religijno-kulturowych, pod znakiem rozkwitu kultury estetycznej. Florowski nazywa ten okres "przełomem świadomości", kiedy "nagle odkryto, że człowiek to istota metafizyczna". Profesor Stiepun pisze w swoich wspomnieniach *Minione i nieprzeżyte*, że nie zdarzało mu się zaobserwować na Zachodzie takiego duchowego zapału i takiego bogactwa myśli, chociaż obracał się w kręgach elity intelektualnej Zachodu.

W rosyjskim renesansie, mówiąc ogólnie, można rozróżnić dwie formacje. Jedną, która wywodzi się z literatury i krytyki literackiej. To głównie prekursorzy i twórcy symbolizmu rosyjskiego. Zainteresowanie religijne przebudziło się w nich za pośrednictwem estetyki. Odnosi się to, przede wszystkim do Mereżkowskiego, Gippius, Rozanowa i Andrieja Bielego.

Do drugiej formacji zaliczają się profesjonalni filozofowie, którzy przeżyli fascynację marksizmem i brali udział w polemice z "narodnikami" w latach dziewięćdziesiątych przeszłego stulecia. Do tych myślicieli, nazywanych "kajającymi się marksistami" należą: Struwe, odgrywający tu rolę pionierską, Bułgakow, Bierdiajew i, po części, Frank. Właśnie większość tych "kajających się marksistów" była później głównymi autorami *Drogowskazów*.

W początkowych latach renesansu dominowali "estetyzujący" twórcy, w późniejszych - "filozofowie".

Jak należało się spodziewać, w pracach filozoficznych "estetów", widać więcej intuicji, ale także wieszczczenia, nieodpowiedzialnych "dażeń" i /co także istotne/ literackiej pozy.

Natomiast twórczość "kajających się marksistów" charakteryzowała się większą kulturą filozoficzną, konsekwencją, trzeźwością, chociaż i tam, na początku, nie mało było dażeń nietzscheanizujących.

W planie społeczno-politycznym /który był traktowany marginalnie/ wyraźnie były u "estetów" tendencje apokaliptyczne i, nierzadko, anarchistyczne. Dlatego właśnie

wielu z nich oczekiwało rewolucji jako "oczyszczającego ognia", jako katastrofy, która jednocześnie będzie "zagładą" i początkiem nowej ery. Mówiąc uproszczonym językiem polityki, większość z nich była w tamtych latach "lewicowcami".

Jeśli zaś chodzi o "kajających się marksistów", to chociaż i u nich silne były nastroje apokaliptyczne, większość z nich pozostawała w opozycji do reżimu, lecz mimo to wkroczyła później na drogę, mówiąc współcześnie, "reformizmu".

Tak czy inaczej, wstępna faza religijnego odrodzenia jest dziełem pierwszej, "estetyzującej" grupy. Pierwszą komercyjną areną tych "sporów o Chrystusa", o których pisał później Blok, był salon Mereżkowskich. Mam na myśli, przede wszystkim, te sławne "zebrania religijno-filozoficzne" u Mereżkowskich, na których przedstawiciele Cerkwi spotkali się po raz pierwszy w dyskusjach z "estetami", z filozofami i przedstawicielami społeczeństwa.

Młodzi filozofowie religijni prowadzili wtedy walkę na "dwa fronty": przeciw sekularyzmu lewicy społecznej, której słowo "religia" kojarzyło się z "krutem i reakcją", i przeciw konserwatywnym prawicy. Zwracając się do "konserwatystów", młody wtedy Mereżkowski oświadczał bez ogródek, że u niego zebrali się ludzie jakby zagubieni, nie zaproszeni na ucztę - przechodnie - tułacz, grzesznicy, ci, którzy pobłądzili, rozbójnicy, anarchiści, nihilści. Jeszcze w mroku nocy, ale już posłyszawszy wezwanie Oblubienicy... Oślepieni blaskiem Święta, a martwa dogmatyka akademicka - ta stara, wierna służka Pana - nie wpuszcza...

Inny uczestnik tych spotkań, urzędnik Synodu Tarnawców, mówił, że nadchodzą czasy, kiedy problem Chrystusa stanie się problemem życia i śmierci, źródłem bezkresnej nadziei lub nieskończonej rozpacz.

Tarnawców był również jednym z pierwszych, którzy zaczęli mówić o konieczności ukośnienia społeczeństwa. Jedną z najbardziej żywych postaci tych zebrań był Rozanow, który wzbudził sensację, przeczytawszy na nich dwa referaty - *O chrześcijaństwie dogmatycznym* i *O Jezusie Przenajbliższym*.

O duchowym ożywieniu, jakie panowało na tych zebraniach, trafnie pisał sam Mereżkowski:

"Ściary sali jakby się rozsuwały, odkrywając niekończącą się dal, a ta mała wspólnota stawała się przedstoniem Soboru Powszechnego. Wygłaszano mowy, przypominały modły i proroctwa. Rodziła się ta piórniana atmosfera, w której wszystko wydaje się możliwe: za chwilę dokonana się cud, przegrody dzielące ludzi rozpięta się... i nastanie wielkie zjednoczenie: dzieci odnajdą swoją Matkę /tzn. Cerkiew/".

Charakterystyczne jest to, że na pierwszych spotkaniach Mereżkowski zwracał się z wezwaniem do duchowych, aby pomogli mu przezwyciężyć pokusy i herezje, wśród których idea jedności "dwóch odcieni" i idea "świętego ciała" odgrywały główną rolę. Znamienne jest także to, że cały cykl spotkań poświęcony był tematowi "Religia i społeczeństwo", czyli temu samemu zagadnieniu, które legło u podstaw przyszłego tomu *Drogiu kłopoty*.

Interesujące, że zebraniem tym przewodniczył ówczesny rektor Akademii Petersburskiej, ojciec Sergiusz Stragorodski, przysięgi patriarcha. Ojciec Sergiusz zajmował wtedy zresztą skrajnie konserwatywne stanowisko.

Zebrania te, których odbyło się dwadzieścia dwa, zostały, jak wiadomo, przez Północnoscę zakazane w 1903 roku. Dokonały jednak rzeczy wielkiej: między "zwolennikami cerkwi" a "heretykami i estetyzującymi filozofami", nie patrząc na nieprzezwyciężone różnice zdań, odnaleźli wspólne pole dyskusji. Spotkania te, oczywiście, przyczyniły się do zbliżenia, za pośrednictwem filozofów religijnych, między Cerkwią a społeczeństwem. Później podobne zebrania organizowano również w innych salonach i u M.K. Morozowej, w "baszcie" Wacławsza Iwanowa i u innych.

Głosiciele "nowej świadomości religijnej" zetknęli się na początku ze zdecydowanym sprzeciwem - tak ze strony lewicy, która zarzucała im "wsteczność", jak i ze strony prawicy, wśród której uchodzili za "zachwałych heretyków".

Tym niemniej, podobnie jak symboliści, którzy w końcu złamali opór zwolenników starych zasad, młodzi filozofowie religijni, uczniowie W. Sołowjowa, spotkali się z oddźwiękiem ze strony części społeczeństwa rosyjskiego. Założone przez Bierdiajewa i Bułgakowa pismo "Woprosy żizni" cieszyło się powodzeniem. Nawet w środowisku marksistowskim zaczęli pojawiać się przedstawiciele "bogoiskatielstwa" i "bogostroitelstwa", którym ostrą odpowiedź zmuszono być dać sam Lenin. Ten oddźwięk nie był co

prawda odpowiedni. Tylko mniejszość słuchała głosu filozofów religijnych, większość rosyjskiej inteligencji wielbiła w tych czasach jeszcze Czernyszewskiego, Dobrolubowa i Pisariowa, a w najlepszym razie - Hercena i Michajłowskiego.

Z tego powodu Bierdiajew zauważył później, że tragedia i siabosť renesansu religijno-filozoficznego polegała na braku szerokiej bazy społecznej. Zaistniał tylko w elicie kulturalnej.

To głęboko trafna diagnoza, z tym istotnym zastrzeżeniem, że oddziaływanie filozofii religijnej cechowała silna tendencja do rozprzestrzeniania się. Gdyby nie rewolucja, renesans zdobyłby zapewne swoją bazę społeczną, albowiem już zaczynał ją zdobywać. Trzeba tu zauważyć, że jeśli Mereżkowski i esteci-apokaliptycy nadawali ton uwerturze renesansu, to właśnie "kajający się marksiści" nadali temu ruchowi jego ukształtowaną formę i wykrystalizowali później zgodnie z duchem epoki całe systemy filozoficzne. Zwróćmy uwagę na różnorodność przejawów rosyjskiego renesansu: był tam i patos religijnie rozumianej wolności w inspirowanych pismach Bierdiajewa, i przypominające swą stylistyką malarstwo ikonowe, wizje Florenskiego, i ociężało-solidny tok myśli S. Bułgakowa.

Na obszarze czystej filozofii w kierunku chrześcijańskiego światopoglądu zmierzali N. Łoski i S. Frank. Cały ten okres jawi się dzisiaj jako epoka wybuchu myśli - nie obyło się tu wprawdzie bez szkodliwego nadmiaru, niemniej jednak był to okres. Wyjątkowy ze względu na swą kulturową "elitarność".

Interesują nas jednak teraz nie poszczególni myśliciele tej epoki, a jej ogólne nastawienie.

Grupa "kajających się marksistów" rozpoczęła swoją działalność jeszcze na początku wieku. W tym samym czasie, kiedy odbywały się zebrania religijno-filozoficzne u Mereżkowskiego, w tym samym 1903 roku, pod redakcją Nowogorodowa opublikowany został zbiór pod tytułem *Problemy idealizmu*, w którym niedawni marksiści wracali na piaszczystą filozofii idealistycznej, rehabilitując wartości ducha, uważane przez marksizm za pochodne. A w tomie Bułgakowa *Od marksizmu do idealizmu*, wypracowana została formuła duchowej ewolucji "kajających się marksistów". Jednak idealizm okazał się jedynie etapem na drodze ewolucji "kajających się marksistów", którzy wciąż ewoluowali "na prawo" i kończyli powrotem do światopoglądu chrześcijańskiego.

Głosiciele "nowej świadomości religijnej" rozpoczęli właśnie od rewizji marksizmu. Ale godne zainteresowania jest to, że w odróżnieniu od zachodnich rewizjonistów - Kautskiego i Bernsteina - myśliciele rosyjscy poddali marksizm nie tyle naukowej i taktycznej, co moralnej i światopoglądowej rewizji. Znajdowali w Marksie prawdę "negatywną" - demaskację grzechów starego społeczeństwa kapitalistycznego, ale odrzucali podstawowe dogmaty marksowskie - materializm i ateizm. Głoszona przez nich filozofia chrześcijańska była tym niebezpieczniejsza dla marksistów, że wróg był im dobrze znany.

Wcześniejsza filozofia religijna łączyła się u nas ze społeczno-politycznym konserwatyzmem czy nawet wstecznictwem, i na odwrót, społeczno-postępowe teorie opierały się zazwyczaj na filozoficznej reakcji /jaką jest ateizm i materializm/. Natomiast głosiciele "nowej świadomości religijnej", idąc w ślad za Solowjowem, usiłowali nadać duchowe podstawy problemowi wolności jednostki i rozwoju społecznego. To jest jedna z najbardziej interesujących cech rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego.

Charakterystyczne jest także to, że jeśli w rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym dawał się zauważyć maksymalizm duchowy, to w swojej projekcji społeczno-politycznej zamienił się w swego rodzaju "reformizm", a bynajmniej nie w reakcyjność /i, oczywiście nie w kontrrewolucjonizm/. Kryje on w tym, zresztą, swoją logikę: młodzi filozofowie religijni rozumieli, że od przebudowy społeczeństwa nie można oczekiwać cudów, że odrodzenie duchowego życia jednostki i społeczeństwa może nadejść "z wnętrza" i "z góry".

Trzeba także dodać, że przed I wojną światową, pod wpływem niepowodzenia rewolucji 1905 roku, zaczynały zniknąć liczne "społeczno-maksymalistyczne" iluzje inteligencji rosyjskiej, tworząc glebę dla społecznej projekcji "nowej świadomości religijnej". Za najlepszy przykład tej dojrzałości świadomości religijno-filozoficznej, wyzwolonej od skrajności romantycznych uniesień, służyć może zbiór *"Drogowskazy"*, który został opublikowany w marcu 190 roku.

Chociaż almanach ten miał, zgodnie ze swą podstawową koncepcją, charakter reli-

głównie filozoficzny, to jego cechą swoistą, która przyczyniła się do sukcesu, była obecność w nim, wyrażonej w radykalnej formie, problematyki społeczno-politycznej.

Na pozór zbiór ten zdawał się być samokrytyką inteligencji rosyjskiej, bilansem najważniejszych jej uprzedzeń.

Autorzy zbioru byli zgodni, w ogólnej diagnozie, że istota pobladzenia inteligencji rosyjskiej, rozumianej jako "inteligenci zakon", polegała na jej oderwaniu się od religii, na naiwnym przekonaniu, że religia stanowi obumarłe stadium rozwoju ludzkości. Autorzy antologii - Bierdiajew, Bułgakow, Gerszenzon, Izgojew, Kistiakowski, Struwe, Frank - zajęli przeciwstawne stanowisko, głosząc ideę kultury religijnej i starali się przezwyciężyć skrajności kultury ateistycznej i religii stroniącej od kultury.

W przedmowie do tego zbioru powiada się, że wspólną płaszczyzną rozważań jego autorów jest przyznanie prymatu teoretycznego i praktycznego pierwszeństwa życia duchowego nad zewnętrznymi formami współżycia. Ideologia inteligencji rosyjskiej - jak stwierdza się dalej w przedmowie - oparta na przeciwstawnej zasadzie /przyznania bezwzględnej prymatu formom społecznym/, wydaje się autorom głęboko błędna.

W artykule *Filozoficzna prawda i inteligentna racja* M. Bierdiajew potępił "seksciarstwo" inteligencji rosyjskiej, jej oderwanie się od nurtu światowej kultury, nie biorąc pod uwagę całego jej formalnego okcydentalizmu. Autor napiętnował dominację kryterium "użytkowo-moralnego", które zagrażało zubożeniem całości życia duchowego, zawężeniem horyzontu poznania. "Oddawanie się twórczości filozoficznej długo uchodziło u nas za coś niemoralnego"¹ pisze Bierdiajew. "Inteligencja jest gotowa - zauważa dalej - przyjąć na wiarę każdą filozofię, pod warunkiem, że będzie ona sankcjonowała jej ideały społeczne"². Zdaniem Bierdiajewa, tym pragmatycznym sposobem myślenia można szczególnie dobrze wyjaśnić skłonność dużej części inteligencji rosyjskiej do filozoficznie bezwartościowych idei materializmu i ateizmu.

Wyrzeczenie się prawdy gwoździ projektowanego szczęścia ludzkości - tak charakteryzuje się to zastąpienie prawdy filozoficznej racją inteligentną. W przeciwnieństwie do tej idolatrii społecznej, z którą łączy się niezasadniona pycha duchowa, Bierdiajew twierdził:

"Lecz teraz duch nasz wymaga przede wszystkim uznania autonomii prawdy, pokory wobec prawdy i gotowości do wyrzeczeń w jej imieniu"³.

Bułgakow, w swoim artykule *Heroizm i ascetyzm*, oddając sprawiedliwość heroizmowi, jakiego inteligencja potrafiła okazać w walce o swoje ideały, obwinił ją o brak ducha ofiary. W heroizmie zawarty jest, zdaniem Bułgakowa, subiektywny aspekt czyli bohaterstwa - ofiara, ale u podstaw heroizmu leży duchowa pycha, dążenie do osiągnięcia ludzkiej pomysłowości swoimi własnymi, a ponadto zewnętrznymi, środkami. W przeciwnieństwie do tego, ofiara jest systemem wyrzeczeń, wymagającym przejścia szkoły moralnego samowychowania. U podstaw ofiary leży, zdaniem autora, pokora wobec wartości najwyższych.

W krytycznej części artykułu Bułgakow satyrycznie przedstawił parodię symbolu wiary inteligentkiej:

"Na początku było barbarzyństwo, później rozbił się cywilizacja - to znaczy Oświecenie, materializm, ateizm, socjalizm - oto nieskomplikowana filozofia historii przeciętnego rosyjskiego inteligenta"⁴.

Zapomniano przy tym, że "kultura zachodnioeuropejska ma podstawy religijne"⁵, że Oświecenie było tylko jednym z ogniw w całym jej złożonym rozwoju.

Większość inteligencji rosyjskiej uważała się za posiadaczkę tej nowej prawdy i była skłonna iść drogą heroicznego samopotwierdzenia.

¹ M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligentna racja*, /w:/ Drogowskazy, "Przedświt", Warszawa 1986, s. 15.

² Ibid., s. 18.

³ Ibid., s. 25.

⁴ S. Bułgakow, *Heroizm i ascetyzm*, /w:/ Drogowskazy, op. cit., s. 33

⁵ Ibid., s. 32.

Pod wpływem podobnego nastawienia umysłu, zauważył dalej autor, powstały i inne cechy charakteryzujące inteligencję rosyjską: "pycha i pewność siebie, przekonanie o własnej bezgrzeszności i lekceważenie inaczej myślących ludzi /.../, abstrakcyjny dogmatyzm"⁶. "Nasz podział na prawicę i lewicę - kontynuuje Bułgakow - cechuje to, że /.../ bardziej przypomina rozłam między katolikami i protestantami /.../ w epoce Reformacji /.../ niż obecnie występujący podział na partie polityczne"⁷.

Jednocześnie Bułgakow wyróżnia cały szereg pozytywnych cech inteligencji rosyjskiej - ukazaną wyżej gotowość do poświęceń, jej moralną czystość, wysoki zapal, miłość do ludu. Wszystkie te drogie i cenne jakości należy tylko, zdaniem Bułgakowa, ukierunkować na autentyczne wartości, a nie na fałszywe idole.

W pełnym cierpieniu obliczu rosyjskiej inteligencji, konkluduje autor, "przeświecają rysy duchowego piękna, które ją upodabniają do osobliwego subtelnego kwiatu wyrosłego na surowej glebie naszych dziejów"⁸.

S. Frank w artykule *Etyka nihilizmu* ujawnił rozwijając jakby myśl Bułgakowa, sprzeczność między religijno-absolutystycznym charakterem wiary inteligentkiej, a jej nihilistyczno-bezpryncypialną treścią. W formie parodii inteligentkiego "hylogizmu" wyraził tę myśl wcześniej Włodzimierz Sołowjow: "Nie istnieje nic, prócz ślepej materii, wszyscy ludzie pochodzą od maipy, dlatego - kochajmy się wzajemnie." Stąd, zdaniem Franka, wynika negacja bezwzględnej moralności i podporządkowania etyki nietycznej idei "korzyści kolektywnej", w której zawarta już jest możliwość złozenia w ofierze wolności osobistej.

W związku z tym Frank charakteryzował typ gotowego do ofiar rosyjskiego inteligenta jako "wojującego mnicha nihilistycznej religii doczesnego szczęścia." Frank bardziej szczegółowo, niż inni autorzy, odsionął "ciasnotę ducha" i "ideowe ubóstwo" inteligentnych wyobrażeń, oddając jednocześnie sprawiedliwość głębokiemu człowieczeństwu inteligencji.

W zakończeniu swego artykułu Frank wzywał do zastąpienia "moralizmu inteligentkiego" humanizmem religijnym.

P. Struwe w artykule *Inteligencja i rewolucja* poddał krytyce natrętną ideę przewrotu rewolucyjnego, utrudniającą inteligencji koncentrację na konstruktywnej pracy w imię wyzwolenia jednostki i społeczeństwa. Rozwój społeczny, zdaniem Struwe, powinien dokonywać się ewolucyjnie i opierać się na pozytywnych moralno-religijnych ideałach, służących jedynie na płaszczyźnie idealistycznego i religijnego światopoglądu. Należy podkreślić, że Struwe, jak i większość autorów zbioru, pozostał liberałem, znajdującym się w opozycji do panującego ustroju, ale dążącym do tego, by opozycję tę uczynić konstruktywną i legalną.

Prawnik Kistiakowski w artykule *W obronie prawa* demaskował tradycyjną w Rosji pogardę dla prawa formalnego, jak i dla sfery "niższej", i cytował znane wiersze Almazowa:

"Wskutek przyczyn organicznych nie posiadamy zgoła zdrowego zmysłu rozsądku prawnego, tego dziecka szatana"⁹.

"Po gorzkich doświadczeniach - proroczo pisał Kistiakowski - inteligencja rosyjska powinna oprócz wartości absolutnych - takich jak samodoskonalenie i moralny ład świata - zaakceptować również wartości względne: prozaiczny, lecz ścisły i nienaruszalny porządek prawny"¹¹.

Artykuł Gerszenzona, głównego redaktora zbioru, idzie w swojej części krytyczno-demaskatorskiej tym samym torem, co i prace innych autorów. On także dostrzegł skłonność inteligencji rosyjskiej do gabinetowego rezonerstwa, duchowy maksymalizm, sekciarską nietolerancyjność na cudze sądy - i tak dalej.

⁶ Ibid., s. 36.

⁷ Ibid., s. 48.

⁸ Ibid., s. 49.

⁹ S. Frank, *Etyka nihilizmu*, w: / Drogowskazy, s. 33.

¹⁰ Cyt. za B. Kistiakowski, *W obronie prawa*, w: / Drogowskazy, s. 84.

¹¹ Ibid., s. 96.

Ale w swoich pozytywnych tezach Gerszenzon wydatniał samoistne znaczenie integralnego życia duchowego, nie wyciągając stąd wniosków religijnych. Jego artykuł był w swej części filozoficznej dość mglisty; odzwierciedlał fascynację autora niemieckimi romantykami.

Interesujące jest to, że autorzy zbioru, idąc w ślad za życzeniem Gerszenzona, jako redaktorów, nie czytali wcześniej artykułów swoich kolegów i nie prowadzili dyskusji redakcyjnych. Tym bardziej zadziwiająca jest jedynomyślność w podstawowych pytaniach i wewnętrzna zgodność większości jego autorów.

Zbiór *Drogowskazy* osiągnął sensacyjny i nieoczekiwany sukces, chociaż nie bez posmaku skandalu. Jak wyraził się Kizewetter w swojej obszernej recenzji /jeden z setki głosów/ - "na horyzoncie publicystyki zagrzaniało i zalsniły błyskawice".

Wystarczy wspomnieć o tym, że *Drogowskazy* miały pięć wydań, że mimo setek recenzji i głosów, w ciągu roku pojawiły się "anty-Drogowskazy" - zbiór polemicznych artykułów pod redakcją Milukowa, a pod tytułem *Inteligencja i Rosja. Drogowskazy* poruszyły nie tylko koła jawnie rewolucyjne. Na almanach z oburzeniem zareagowało także liberalne, względnie umiarkowane skrzydło inteligencji. Na jednym z zebrań publicznych została powzięta rezolucja, w której wyrażono potępienie dla autorów zbioru za ich "niepoczytalny" stosunek do rosyjskiej inteligencji i jej "świętych" - Bieleńskiego, Czernyszewskiego i innych "rządców dusz".

Najbardziej przekorywającym, chociaż i najbardziej negatywnym przykładem sukcesu *Drogowskazy* była reakcja przywódców partii bolszewickiej. Poczuwszy ideologiczne niebezpieczeństwo, Lenin podniósł krzyk. Nieprzypadkowo nazwał zbiór "znakiem czasu".

Będąc wtedy za granicą, Lenin wygłosił w Liege i w Paryżu dwa wykłady o sukcesie *"Drogowskazy"* i ich społecznym znaczeniu. W sukcesie książki Lenin widział niebezpieczeństwo przejścia duchowego przywództwa przez umiarkowaną prawicę, a także przez elementy klerykalne. Zbiór został przez niego napiętnowany jako "Encyklopedia liberalnego renegactwa".

W *Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej* czytamy: *Drogowskazy* - to zbiór renegackich, reakcyjnych artykułów, wydany w szczytowym okresie Stołypinowskiej reakcji... *Drogowskazy* pod pozorem krytyki rosyjskiej "inteligencji" demokratycznej - czytany dalej - wystąpił przeciw demokratycznemu zrywowi mas i jawnie zwrócił się ku głoszeniu religii, idealizmu i mistycyzmu... Wiechowcy negowali całą postępową, klasyczną rosyjską filozofię materialistyczną, zwalczyli zasadę partyjności w literaturze, sztuce i filozofii".

Ale i kręgi umiarkowanie-liberalne były przerażone. Milukow uznał za konieczne przeprowadzenie wielkiego objazdu z wykładami, w których gromił *Drogowskazy* przed licznymi audytoriami.

Nawet Mereżkowski negatywnie zareagował na *Drogowskazy*. W kwietniu 1909 roku, na gorąco Mereżkowski wygłosił w Petersburskim Towarzystwie Filozoficznym wykład "Siedmiu pokornych", w którym zarzucał autorom *Drogowskazy* religijne "niezdecydowanie" i społeczno-polityczną "połowiczność".

Świadczy to wszystko o aktualności podjętego przez *Drogowskazy* tematu. Kizewetter, będący wtedy współredaktorem "Russkiej myśli" pisał, że *Drogowskazy* uderzyły w jakieś bolące miejsce naszej współczesności, podjęły problemy autentycznie nabrzmiałe i palące dla wielu".

Nie możemy w tym miejscu pozwolić sobie na prześledzenie całej polemiki, która odbyła się w związku z *Drogowskazami*. Ograniczymy się jedynie do kilku momentów. Jeden z krytyków /S. Żurja/ ze zdziwieniem pytał, czym jest "humanizm religijny", o którym pisał Frank - coś może mieć bowiem wspólnego religia z humanizmem. Inny recenzent, przyznając częściowo rację autorom zbioru, wyjaśniał wskazane przez nich cechy inteligencji przyczynami historycznymi. Frank odpowiadał na to, że wszystko ma swoje przyczyny historyczne, i że takie wyjaśnienie nie jest uzasadnione.

W każdy razie, z czasem wygasł polemiczny żar, a *Drogowskazy* nadal odgrywały rolę duchowego impulsu.

Jak zauważył Frank w swojej książce o Strumem - "Idee *Drogowskazy*, na przekór solidarnemu chórowi zajadłej krytyki... nie pozostały bez wpływu, przynajmniej, na wybraną mniejszość inteligencji rosyjskiej. One /.../ dokonały wycisku w warstwie wyświekszej cenzury opinii publicznej, która nie pozwalała mówić inaczej, niż z nabożeństwem, o tradycji świętych idei radykalizmu".

Ten sam autor pisze dalej:

"I jeśli *Drogowskaszom* nie dane było wyrzucić decydującego wpływu na bieg rosyjskiego życia politycznego, to w zgodnym i energicznym sprzeciwie, jaki napotkała ze strony opinii publicznej inteligencji rewolucja bolszewicka - jak i w powstających po rewolucji symptomach religijnej skruchy i odrodzenia - dostrzec można faktycznie istotny wpływ idei *Drogowskaszów*".

Dlatego też Stiepuw w swoich interesujących wspomnieniach pisze:

"Jeszcze dziesięć, dwadzieścia lat zgodnej, wytrwałej pracy, a Rosja niewątpliwie wyszłaby na drogę definitywnego przezwyciężenia tego rozdarcia między 'niewykształceniem ludu a nieludowością wykształcenia', w którym słowianofile ślusznie widzieli podstawowy grzech życia rosyjskiego". Ale tych dziesięciu, dwudziestu lat już nie mieliśmy..." ten odtworcielski proces został przerwany przez rewolucję bolszewicką".

Na płaszczyźnie filozofii polityki, *Drogowskasz* przewidziały do przekształcenia politycznych współzrębnych, które stało się faktem w naszych czasach, gdy pojęcia "prawicy" i "lewicy" poddaje się rewizji. Skrajnie prawicowy faszyzm okazał się być bliźniakiem skrajnie lewicowego bolszewizmu, a dystans między demokratycznym i totalitarnym socjalizmem jest dzisiaj większy, niż odległość dzieląca, powiedzmy, umiarkowanych monarchistów od liberałów. S. Frank, rozwijając w myślach w latach trzydziestych w artykule *Poza lewicą i prawicą*, wypowiedział w swojej książce o Strumem myśl, że *Drogowskasz* były politycznym zwrotem nie tyle na "prawo", ile w głąb i wwyż. W każdym razie "konserwatywny liberalizm" autorów *Drogowskaszów* dzielił wielki dystans od skrajnej prawicy w tradycyjnym sensie tego słowa.

Ale wróćmy do głównego tematu.

Autorzy *Drogowskaszów* zmierzali do realizacji dwóch celów: po pierwsze, wskazać drogi i możliwości uzasadnienia wolności nie na materialistycznych i ateistycznych, ale na religijno-kulturowych zasadach. Po drugie, zdemaskować idole lewicy społecznej i ujawnić negatywne cechy inteligencji rosyjskiej, które przeszkadzają w osiągnięciu tych własnych celów społecznych, jakie ona sobie postawiła.

Właśnie ta druga, demaskatorska strona *Drogowskaszów* była fermentem, który podsycał powstałą polemikę i przyczynił się do powstania atmosfery sensacji wokół zbioru.

Ale polemika wcześniej czy później ucicha, a główny motyw, dzięki któremu powstały *Drogowskasz*, do dziś nie utracił swojego wyjątkowości i znaczenia. Można bez przesady powiedzieć, że jeśli głos *Drogowskaszów* został wysłuchany przez szerokie kręgi inteligencji rosyjskiej, a nie przez wybraną mniejszość, to w naszym społeczeństwie znalazłoby się mniej przesłanek dla sukcesu tych sił, które stworzyły w naszej ojczyźnie reżim totalitarny.

Interesujące jest to, że radziecka prasa bardzo nerwowo reaguje na pojawienie się za granicą prac, wykazujących zainteresowanie okresem rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego.

Tak więc, ukazanie się *Historii filozofii rosyjskiej* o. Wasilija Zenkowskiego i profesora N. Łoskiego spowodowało cały szereg gniewnych odpowiedzi na stronach prasy radzieckiej. Podkreślano w nich, że Łoski i Zenkowski należą do "reakcyjnego" skrzydła filozofii rosyjskiej początku wieku. W związku z pojawieniem się książki Franka o Strumem, w piśmie "Woprosy filosofii" ukazał się szereg nowych artykułów krytycznych o *Drogowskaszach*. Oznacza to, że w spuściźnie *Drogowskaszów* władza do dziś widzi ideologiczne zagrożenie dla siebie.

Niewątpliwie przesyt młodzieży radzieckiej zgniał, duchową strawą marksizmu-leninizmu i symptomy nowych poszukiwań dają pewne podstawy do nadziei, że w Związku Radzieckim dojrzeje "kryzys bezbożności".

Walka z rewizjonizmem i histeria, wywołana u "posiadających władzę" z powodu bojaźliwych i, w ogóle, żalonych prób rewizji marksizmu, świadczy o strachu rządzącej góry KPZR przed żywą myślą, formalnie nie wychodzącą nawet poza ramy marksizmu.

Nie zaszkodzi przypomnieć, że również rosyjski Renesans religijno-filozoficzny rozdił się pod znakiem rewizji marksizmu, doprowadzając szybko do jego przewyciężenia wśród elity inteligencji rosyjskiej.

W naszych czasach, gdy zaszczepiony siłą w Związku Radzieckim ateizm ruguje z otaczającej kulturowo-duchowej podstawy pojęcia religijne, właśnie dogmatyczny,

sankcjonowany ateizm zdolny jest zasiać ziarno zwątpienia co do swojej prawdziwości. Współczesne poszukiwania duchowe młodej inteligencji rosyjskiej będą szybciej zmie-
rać w kierunku uzasadnienia wiary religijnej, niż w stronę utrwalania nihilizmu
religijnego.

Dzisiaj znowu brzmi aktualnie słowa Dostojewskiego skierowane do dogmatycznych
ateistów: "Dobrze, nie wierz, ale chociaż pomyśl". Albowiem wolna myśl w warunkach
naszych czasów mniej jest wrogiem religii, a bardziej jej naturalnym sojusznikiem.

Słowa Bierdiajewa ze zbioru *Drogowskazy* - "Wyzwolimy się od ucisku zewnętrznego
jedynie wówczas, gdy wyzwolimy się od niewolnictwa wewnętrznego"¹² - także brzmią
nader aktualnie w warunkach dzisiejszego Związku Radzieckiego.

W spuściznie rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, dojrzewającego już
na emigracji, zawarty jest drogocenny wkład, który wcześniej czy później, powinien
stać się bogactwem szerokich kręgów społeczności rosyjskiej i wzbogacić świadomość
żywych duchem Rosjan.

Oczywiście, na nowych drogach historycznych, kulturowe dziedzictwo rosyjskiego
renesansu zostanie przyswojone w nowy sposób, i, rzecz jasna, wiele z tej spuściz-
ny już się zestarzało. Ale zawiera się w niej ziarno życiowótórczych i nieprzemijają-
cych wartości, które mogą wydać nowe, obfite owoce.

Istnieją podstawy, by przypuszczać, że w przyszłości renesans religijno-filozo-
ficzny będzie rozkwitać nie tylko w "wieży z kości słoniowej", nie tylko w cienkiej
warstwie elity intelektualnej, ale znajdzie oddźwięk w najszerszych kręgach inteli-
gencji.

Przełożył: MW

NOTA OD REDAKCJI

Rozdział książki S.A. Lewickiego - *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj
i obaczestwieńnoej mysli*, Frankfurt/Main, t. II, 1981, s. 34-49.

FREDERICK COPLESTON

FILIZOFIA ROSYJSKA: CIĄGŁOŚĆ CZY ZERWANIE?

Końcowe rozdziały tej książki poświęcone są dwóm głównym nurtom myśli w Rosji,
marksizmowi, przed i po 1917 roku, oraz odrodzeniu się, w myśli Sołowjowa i jego
kontynuatorów, filozofii o orientacji religijnej. Każdy z tych ruchów miał oczywiście
swoje określone tło. Jeśli chodzi o rozpowszechnienie się marksizmu w dekadach
bezpośrednio poprzedzających rewolucję, na cwo tło składały się niepowodzenie libera-
lizmu w realizacji jego celów¹, przybieranie na sile rewolucyjnego aspektu myśli ro-
syjskiej inteligencji oraz rozwój życia gospodarczego kraju, który sprawił, że teoria
marksistowska wydała się bardziej niż uprzednio przystawać do aktualnych warunków
w Rosji. Poza tym, mimo iż narodnictwo wcale nie było w czasach rewolucji martwe

¹² M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i intelligencka rajca*, /w:/ *Drogowskazy*,
s. 26.

¹ Rewolucja 1905 roku doprowadziła do liberalnych ustępstw, ale monarcha nie respek-
tował własnych dekrétów, kiedy uważał, że zagrażają one stabilności reżimu. Jeśli
chodzi o liberalny Rząd Tymczasowy z 1917 roku, to miał on krótki żywot i zakończył
się niepowodzeniem.

/żyło bowiem w postaci idei eserowskich/, wyższość teoretycznej zawartości marksizmu nad treścią ideologii narodnictwa ujawniała się w sposobie, w jaki myśliciele narodnictwa zapożyczali elementy marksizmu. Nie znaczy to jednak, iż przetransferowaniem filozofii marksistowskiej było stać się oficjalną ideologią porwulucyjnej Rosji na mocy swej wewnętrznej treści. Triumf partii bolszewickiej stał się możliwy dzięki warunkom stworzonym przez pierwszą wojnę światową, a urzeczywistniony przez zędywanie Lenina, jeśli idzie o wykorzystanie sposobności do działania; to zwycięstwo partii bolszewickiej pociągnęło za sobą ostatecznie wyniesienie marksizmu do statusu oficjalnej ideologii.

Renesans filozofii o orientacji religijnej uważać można za jeden z przejawów szerszej reakcji przeciw pozytywizmowi i materializmowi, które, od połowy dziewiętnastego wieku, w wyraźny sposób cechowały rosyjskie życie intelektualne, przynajmniej pośród przedstawicieli inteligencji radykalnej². Reakcja ta znalazła swój wyraz również w literaturze, dla przykładu u symbolistów, takich jak Wacław Iwanow /1866-1949/, Andriej Bieły /1880-1934/ i Aleksander Błok /1880-1921/. Możemy przypuszczać, że tu o reakcji przeciw "płaskości" na rzecz "głębi". Tem odrodzenia filozofii religijnej był nie tylko materializm i pozytywizm, ale także brak twórczej, rozwijającej się myśli pośród oficjalnych przedstawicieli rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Kościół zachowywał dogmaty, ale krzywo patrzył na wszystko, co nowe. Jak widzieliśmy, Sołowjow podkreślał potrzebę nadania świadomości religijnej bardziej adekwatnego wyrazu intelektualnego. Bierdiajew opowiadał się później za "swobodną spekulacją filozoficzną"³, jako czymś odrębnym od, jak to określał, uspołecznionego kolektywnego wyrażania prawdy religijnej przez Kościół, i twierdził, że filozofia nie może zrzuć się "swego prawa do rozważania i, jeśli to możliwe, rozwijania zasadniczych problemów religii, do których teologia prawo wyłączności rości sobie"⁴. Ponadto, w sferze społeczno-politycznej, zdaniem Bierdiajewa, rosyjski Kościół prawosławny wciąż myślał w kategoriach przestarzałej organizacji społecznej, jak gdyby "nie tylko nigdy nie zaszła rewolucja proletariacka, ale nawet rewolucja burżuazyjna"⁵. Przesadą byłoby mówić o reakcji przeciw Kościołowi. Do Kościoła należał i Sołowjow i większość jego kontynuatorów. Chodziło tu o reakcję na to, co uważali oni za statyczną i skostniałą teologię, a także i na to, że Kościół rosyjski nie stawiał czoła problemom społecznym i nie przyczyniał się do urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej. Można oczywiście zgłosić obiekcję, że skoro Sołowjow i jego następcy zajmowali się ożywianiem teologii rosyjskiego Kościoła prawosławnego, to trzeba ich uważać za świeckich teologów, i że w istocie mieszała im teologię chrześcijańską z myślą filozoficzną⁶. Jednakże tym, co mieli na względzie przede

² Sformułowania "pozytywizm i materializm" nie należy rozumieć w ten sposób, że pozytywizm pociąga za sobą to, co można określić jako materializm metafizyczny, teorię, wedle której u podstaw istnieje ostateczna rzeczywistość zwana "materią".

³ Mieliśmy już okazję wspomnienia faktu, że wśród profesorów akademii teologicznych byli wybitni uczeni, jak na przykład teologowie W.L. Niesmiejow /1863-1920/ i M.N. Tariejew /1866-1934/, oraz W. Bołotow /1859-1900/, historyk Kościoła. Prawda jest jednak, że oficjalny Kościół, zajmując się utrzymywaniem w czystości wiary chrześcijańskiej, nie zachęcał do oryginalnej myśli spekulatywnej.

⁴ *Ja i mój świat. Opyt filozofii ogólnoczeszta i obščestwa*, Paris 1934, s. 6.

⁵ *Ibid.*, s. 8.

⁶ *Chrześcijaństwo i klasowa walka*, Paris, 113.

⁷ Należy pamiętać, że Kościół prawosławny kładł wielki nacisk na pisma patrystyczne, zwłaszcza Ojców Greckich. Na przykład u świętego Grzegorza z Nyssy mamy światopogląd chrześcijański, łączyący to, co /w kategoriach rozróżnienia sformułowanego w myśli zachodniej/ określono by jako tematy teologiczne i filozoficzne. Kirejewski i Chomiakow twierdzili, że aby dojść do prawdy religijnej, potrzebne są i wiara, i rozum.

wszystkim, było, rzecz jasna, kształtowanie szerokiego światopoglądu chrześcijańskiego, który miałby sens dla współczesnych i mógłby stawić czoła zeświecczonej myśli na polu intelektualnym. Chodziło po prostu o to, że rosyjski Kościół prawosławny /jaki reprezentowała hierarchia i oficjalni teologowie/ nie zachęcał do twórczej myśli i nie odnosił zasad chrześcijańskich do problemów współczesnych stanowiących część podłoża renesansu filozofii o orientacji religijnej. Sołowjow i jego kontynuatorzy sądzili, że wychodzą na przeciw rzeczywistej potrzebie, stworzonej nie tylko przez rozprzestrzenianie się pozytywizmu i materializmu, ale również przez to, co wydawało się im wyraźnym błędem Kościoła, który nie dał żadnej intelektualnie satysfakcjonującej alternatywy. Zajmowali się krzewieniem autentycznej myśli wśród wspólnoty wierzących, zaś szczególnie nacisk na to, co dla obserwatora z zewnątrz może być tendencją do mieszania teologii i filozofii, odwraca uwagę od tej zasadniczej kwestii.

Jeśli włączymy w naszą perspektywę dłuższy fragment historii Rosji, moglibyśmy mieć pokusę, by uważać marksistów rosyjskich za spadkobierców tak zwanych okcydentalistów, zaś odrodzenie filozofii o orientacji religijnej traktować jako spełnienie pragnień wczesnych słowianofilów takich jak Kirejewski i Chomiakow. Marksizm był filozofią przeniesioną do Rosji z Zachodu, toteż jest rzeczą naturalną uznawać jego rosnącą akceptację ze strony radykalnej inteligencji za wyraz programu uczenia się od Zachodu. Czymś równie naturalnym jest sądzić, iż Sołowjow i jego następcy wypełniali postulaty wczesnych słowianofilów domagających się filozofii, która wolna byłaby od zachodniego racjonalizmu i harmonizowałaby z religijnymi tradycjami Rosji.

Ten sposób rozmowania bez wątpienia zachowuje ważność do pewnego punktu. Zarazem jednak sytuacja jest o wiele bardziej złożona niż wynikałoby to z prostego stwierdzenia więzi pomiędzy programem okcydentalizacji i akceptacją marksizmu z jednej strony, a odrodzeniem filozofii o orientacji religijnej z drugiej. Można oczywiście uważać, że rosnący wpływ marksizmu od ostatniego dziesięciolecia dziewiętnastego wieku pociągał za sobą lub zakładał odrzucenie zarówno autokratycznego reżimu, jak i rosyjskiej tradycji religijnej, na rzecz zachodniej teorii socjalistycznej i zachodniej myśli świeckiej. Marksizm miał jednak stać się narzędziem w rękach partii, która wskrzesiła w nowej postaci autorytaryzm starego reżimu. Pierwsi okcydentaliści chcieli różnych rzeczy, ale nikt z nich nie pragnął zastąpienia jednego autorytarnego reżimu przez drugi. Ponadto, choć marksizm jest teorią uniwersalistyczną, której nacjonalizm jest obcy, to znaczy jest czymś, ponad co należy się wnieść, widzimy w Związku Radzieckim stały wzrost nacjonalizmu połączony z ideami antyzachodnimi. Można oczywiście twierdzić, że to nie Zachód jako taki uważany jest za wroga, ale raczej kapitalistyczne i imperialistyczne reżimy, a to, co mamy skłonność traktować jako nacjonalizm jest w istocie przekonaniem o wyższości socjalizmu i świadomością, że Rosja lub Związek Radziecki ma historyczną misję oświecenia ludzkości. Jednakże właśnie tu możemy wykryć więź pomiędzy słowianofilstwem i dzisiejszym światopoglądem rosyjskim. Słowianofile wierzyli, że Rosja krocząc swą własną dziejową ścieżką utoruje drogę dla całej ludzkości. Słowianofilstwo, jak wiódł, miało tendencję do wyrodnienia i przeobrażania się w panslawizm, który akceptował rolę autokracji w urzeczywistnianiu panslawistycznych ideałów. Panslawiści ci mają dziś swoich następców. Idea wielkości Rosji i jej dziejowej misji, idea, oca Marksowi, ale tworząca więź ze słowianofilstwem, bierze górę nad uniwersalistycznymi elementami marksizmu, choć wprost, rzecz jasna, ich się nie odrzuca. Kiedy Bierdiajew mówił o rosyjskim komunizmie, że "ucielęgnięno w nim światło ze Wschodu na rozświetlić ciemność burżuazyjnej nocy Zachodu"⁸ i że "komunizm jest zjawiskiem rosyjskim, bez względu na marksistowską ideologię"⁹, być może przesadził, ale nie mówił nonsensów. Dodać możemy, iż tak zwany neostalinizm nie jest wyłącznie wyrazem pragnienia kontroli, dominacji, represjonowania i prześladowania; jest to również wyraz pragnienia, by Rosja, wykorzystując zachodnią naukę i technologię, uniknęła skażenia zachodnimi "zdegenerowanymi" postawami i podążała własną drogą. Słowiano-

⁸ Mikołaj Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987 /Biblioteka ALETHEIA, tom pierwszy/, s. 171.

⁹ Ibid.

fiłski nacisk na rosyjskie prawosławie oczywiście nie występuje w oficjalnej ideologii partii komunistycznej¹⁰. Jednak słowianofilskie akcentowanie Rosji i jej dziejowej misji jest bardzo żywe.

Rozwój wydarzeń w Rosji po rewolucji nie zmienia naturalnie niezaprzeczonego faktu, że to filozofia pochodząca z Zachodu ukonstytuowała oficjalną ideologię kraju. Wydaje się jednak, że wyznawanie tej filozofii nie wystarczy już /o ile kiedykolwiek wystarczało/, by służyć za skutecznie jednoczący czynnik. Stąd próba wypelnienia pustki duchem nacjonalistycznym, który kiepsko harmonizuje z marksizmem, ale stanowi więz dla słowianofilstw Rosji przedrewolucyjnej. Można z pewnością pokusić się o twierdzenie, że prawdziwymi duchowymi potomkami takich okcydentalistów jak Bieliński i Hercen, nie są ani ideolodowie partii, ani neostalinisci lub "prawicowcy" o orientacji nacjonalistycznej, ale tacy ludzie jak naukowiec A.D. Sacharow, który oczekuje, być może nazbyt optymistycznie, stopniowego i pokojowego zbliżenia się Rosji i Zachodu.

Pomiędzy odrodzeniem filozofii o orientacji religijnej a myślą takich słowianofilów jak Kirejewski i Chomiakow zachodzą oczywiście związki. Po pierwsze, możemy tu stwierdzić ciągłość pragnienia rozwijania chrześcijańskiej filozofii lub chrześcijańskiego światopoglądu. Wspólne jest tu także przekonanie, że Rosja nie powinna utożsamiać się z postępującą sekularyzacją myśli zachodniej, że zachować ma swą tradycję religijną i swoje poczucie wspólnoty *sobornost'*, aby zaś udać się tego dokonać, należy wykształcić właściwe ramy myślowe, takie, które będą miały sens dla umysłu refleksyjnego i będą mogły wytyczyć drogę do rozwiązania współczesnych problemów moralnych i politycznych. Po drugie, u Sołowjowa i jego następców znajdujemy bardziej systematyczne rozwinięcie teorii lub idei obecnych już w myśli ich poprzedników; przykładem jest pojęcie wiedzy integralnej. Zarazem wykraczali oni poza to, co można by określić być może jako zaściankowe elementy myśli słowianofilskiej. Aczkolwiek Kirejewski i Chomiakow twierdziliby oczywiście, że chodzi im o dotarcie do prawdy uniwersalnej /prawdziwej dla wszystkich/, to jednak przemawiali na ogół tak, jak gdyby tę prawdę, przynajmniej na terenie filozofii chrześcijańskiej, można było osiągnąć tylko w oparciu o wiarę prawosławną. Sołowjow, choć był Rosjaninem, należącym do Kościoła prawosławnego, myślicielem zawdzięczającym wiele tradycji chrześcijaństwa wschodniego, wyrośł ponad ograniczenia wczesnych słowianofilów. Na czoło wysunęła się idea syntezy i rozwoju pojęcia totalnej jedności. Był on bardziej systematycznym filozofem niż jego poprzednicy i nie występował tak ostro w imieniu słowianofilstwa w ogólności i Rosji w szczególności. Jego dwudziestowieczni kontynuatorzy głęboko przemawiali się, rzecz jasna, losem i przyszłością swego kraju. Jakże mogło być inaczej? Jednakże ówczesna sytuacja historyczna bardzo różniła się od tej z pierwszej połowy wieku dziewiętnastego. Słowianofile widzieli wroga na Zachodzie, skąd przenika on do Rosji poprzez członków niewielkiej wykształconej elity, natomiast dla dwudziestowiecznych filozofów rosyjskich na wygnaniu, wróg był intronizowany w samej Rosji i działał od wewnątrz. Ponieważ chodziło o ideologię świecką, która uważała się za jedyną naukową prawdę i jedyną wiarygodną przewodniczką na drodze do ludzkiego szczęścia, w grę wchodziła nie tylko, by tak rzec, dusza Rosji, ale dusza ludzka jako taka. Dla przeciwstawienia się uniwersalistycznej ideologii świeckiej potrzebnymi były uniwersalistyczny światopogląd chrześcijański i także interpretacja ludzkiego życia i historii, bez jakiegokolwiek elementu słowianofilskiego antykwaryzmu. Można oponować mówiąc, że na przykład Bierdiajew był myślicielem na wskroś rosyjskim, odwołującym się stale do rosyjskiej historii, rosyjskich pisarzy i rosyjskiego ducha. To prawda. Prawdą jest jednak także to, że mówił do ludzkiej istoty jako takiej i o niej. Podobnie czynił wcześniej Dostojewski. Podsumowując, możemy chyba powiedzieć, że filozoficzne

¹⁰ Jest to oczywiście prawda, ale, jak się wydaje, przynajmniej niektórzy Rosjanie w Związku Radzieckim mają nadzieję na sojusz lub współpracę pomiędzy reżimem i Kościołem prawosławnym. Mówię o tych, którzy wcale nie tęsknią za zachodnią demokracją, lecz wierzą, że Rosja najbardziej będzie sobą i odnowi swego autentycznego ducha dzięki zbliżeniu autorytarnego reżimu socjalistycznego i tradycyjnej religii tego kraju. Po części udokumentowane jest to w: Aleksander Janow, *The Russian New Right, In: Right-Wing Ideologies in the Contemporary USSR*, Berkeley, California 1978.

elementy w myśli stowianofilskiej rozwijały się w taki sposób, by przystosować się do różnych okoliczności dziejowych.

Pojęcie "filozofii chrześcijańskiej" nie jest jasne. Niektórzy twierdziliby, że może istnieć zarówno chrześcijańska teologia, jak i myśl filozoficzna, ale nie ma, i być nie może, "filozofii chrześcijańskiej", nawet jeśli pewne teorie filozoficzne dają się łatwiej niż inne pogodzić z wiarą chrześcijańską. Inni powiedzieliby, że z powodzeniem istnieć może ogólny światopogląd chrześcijański zakładający filozofowanie. Nie sposób szerzej omawiać tu tego szerokiego tematu. Być może jednak dobrze będzie przestrzec czytelnika, że wypowiedź rosyjskiego myśliciela religijnego, z której wynika, że autentyczna filozofia zakłada wiarę lub objawienie, nie musi być rozumiana w takim sensie, który nakazywałby nam wnioskować, że samowznajczy filozof był w rzeczywistości chrześcijańskim teologiem w świeckim przebraniu. Słowa "wiera" można używać nie dla oznaczenia akceptacji pewnego zespołu twierdzeń sformułowanych przez Kościół, lecz dla intuicyjnego uchwytowania jedności duchowej rzeczywistości. Jeśli chodzi o objawienie, Bierdiajew określa je jako "fenomen pierwotny, czyli więź z Bogiem"¹¹. Ten pierwotny fenomen nie zawiera, wedle Bierdiajewa, "żadnego elementu poznawczego"¹². Wymaga on interpretacji. Kościół daje mu społeczną, kolektywną interpretację, która staje się autorytatywna, statyczna, skostniała. Stąd potrzeba "swobodnej spekulacji filozoficznej"¹³. Ideę tego rodzaju nie każdy mógłby rzecz jasna zaakceptować. Można by ujmować ją i krytykować z różnych punktów widzenia. Ale powiedzenie, że filozofia religijna zakłada objawienie w sensie pewnego rodzaju doświadczenia duchowego, to wyraźnie nie to samo, co powiedzenie, że filozofia powinna opierać się na przyjęciu pewnych doktryn sformułowanych przez Kościół¹⁴.

Niektórzy spośród myślicieli rosyjskich na obczyźnie byli przez pewien czas zwolennikami marksizmu, przyciągnięci nie tyle filozofią materializmu dialektycznego, co wojowniczym, rewolucyjnym zapałem i społecznym idealizmem rosyjskich socjaldemokratów. Przyszli filozofowie religijni bywali w kręgach marksistowskich głównie dlatego, że marksizm obwieszczał nadejście lepszego świata nie tylko dla Rosjan, ale dla całej ludzkości, dając na poparcie swoich zapowiedzi sugestywną teorię dziejów. Jeśli ludzie tacy, jak Frank, Bierdiajew i Bułgakow wkrótce odwrócili się od marksizmu, to w dużej mierze z takich powodów jak ten, iż nie mogli znaleźć w nim żadnej solidnej podstawy etycznej dla jego własnych ideałów, że wykluczył on z ludzkiego życia jakikolwiek wymiar religijny i że, jak się zdawało /w szczególności Bierdiajewowi/, marksizm podporządkowywał prawdę użyteczności, rzekomoemu interesowi klasowemu. Odwróciwszy się od marksizmu, zaczęli rozwijać myśl własną. Jednakże, nie licząc bardzo krótkiego okresu, musieli czynić to jako wygnanci ze swego kraju, i zmarli poza jego granicami. Władze radzieckie zadbały o to, by filozofowie na obczyźnie mieli niewielkie, jeśli nie żadne, możliwości oddziaływania na intelektualne kręgi w Związku Radzieckim, i aby nie mogli zajmować pozycji podobnej do tej, jaką przez pewien czas miał Herzen, kiedy to mówiło się, że kieruje "drugim rządem" z Londynu. Rzecz naturalną jest przeto zapytać, czy rosyjscy filozofowie religijni, dziś już nieżyjący, mają cokolwiek do powiedzenia dzisiejszym obywatelom Związku Radzieckiego, czy też myśl ich straciła znaczenie dla każdego, kto wychował się i wykształcił w nowej Rosji. W odpowiedzi na pytania tego rodzaju można oczywiście snuć jedynie domysły, ale czymś naturalnym jest także pytania stawiać.

Nie trzeba nadmieniał, że w Związku Radzieckim jest mnóstwo ludzi, którzy troszczą się o osiągnięcie namacalnych korzyści, nie kłopotząc się wiele, jeśli

¹¹ *Ja i mój obiekt*, s. 13.

¹² *Ibid.*, s. 5.

¹³ *Ibid.*, s. 6.

¹⁴ Cytując Bierdiajewa można narażać się na uwagę, że bierze się wyjątek za regułę. Jednak nawet wtedy, gdy rosyjski filozof religijny utrzymuje, że autentyczna religijna filozofia zakłada wiarę chrześcijańską, ma na myśli przede wszystkim raczej udział w postawie wiary cechującej wspólnotę, uczestnictwo we wspólnym życiu wiary chrześcijańskiej, aniżeli bezkrytyczne przyjmowanie wszystkich kościelnych wypowiedzi.

w ogóle, o tak zwane "kwestie ostateczne". Mogą wcale nie interesować się ideologią, ale nie wyridka stąd, że ów brak zainteresowania kompensują westchnieniem za wiarą religijną lub filozofią "idealistyczną". Obojętność wobec ideologii nie pociąga też za sobą pragnienia rewolucji. Jest bez wątpienia wielu obywateli radzieckich, którzy byliby całkiem ukontentowani tym, co określono jako "komunizm gulaszowy". "Prawicowscy" naturalnie dobrze zdają sobie z tego sprawę. Widzą szybkie rozprzestrzenianie się tego, co uważają za zachodniego ducha burżuazyjnego i spozierają ku nacjonalizmowi, współczesnej postaci słowianofilstwa, oczekując, że wypełni on pustkę, stworzoną przez rozkład ducha rewolucji 1917 roku. Są jednak i umysły otwarte na idee religijne, myślące o tym, aby tę pustkę zapełniła religia. Niektórzy odnajdują to, czego poszukują, w Kościele prawosławnym lub w przynależności do jakiejś innej grupy religijnej, takiej jak na przykład baptyści. Dostępne dowody świadczą jednak o tym, że są także wykształceni obywatele radzieccy poszukujący niematerialistycznego sposobu myślenia, który może stanowić podstawę dla wartości moralnych i duchowych i nadać życiu wymiar religijny, sposobu myślenia, który, inaczej mówiąc, stwarza alternatywę wobec materializmu dialektycznego¹⁵. Zwykle się tam w każdym razie mówi o nowym "człowieku radzieckim", który, jak się zakłada, pozostawił daleko za sobą religię i filozofię o orientacji religijnej. Ale Rosjanie są istotami ludzkimi, a nie robotami, i wiemy, że wraz ze wzrostem obojętności wobec ideologii rośnie tam zainteresowanie religią. Pewnego zainteresowania religią oczekiwać można choćby z racji coraz silniejszego poczucia ciągłości pomiędzy starą a nową Rosją, ze względu na rosnące poczucie historyczne. Mówię jednak raczej o zainteresowaniu osobistym lub egzystencjalnym, aniżeli o zainteresowaniach historycznych czy antykwarycznych. Ponadto, można by się spodziewać, iż w kraju, w którym kształcenie wyższe poczyniło znaczne postępy, są ludzie, którzy ciążą ku religii, ale nie zadowala ich prosta wiara i pobożność. Poszukują oni intelektualnie żywej alternatywy wobec zdyskredytowanej ideologii. Jeśli przyjąć jednak nawet, że sytuacja wygląda zasadniczo tak, jak to zostało powyżej przedstawione, nie wynika z tego koniecznie, że na przeciw odczuwanej potrzeby wyjść mogą filozoficzne teorie rosyjskich myślicieli religijnych, którzy dziś należą już do przeszłości. Zaryzykowalbym twierdzenie, że niektóre wątki ich myśli są w stanie stanowić bodziec intelektualny, stwarzając punkty wyjścia dla refleksji. W największym stopniu odnosi się to chyba do Bierdiajewa, o tyle, że nie formułował on żadnego całościowego systemu, lecz podał różnymi drogami myślenia o człowieku i historii. Wydaje mi się jednak mało prawdopodobne /choć mogą się oczywiście mylić/, by zawiła metafizyka Sołowjowa lub Franka w znaczący sposób przyciągała umysły wykształcone w Związku Radzieckim. Moim zdaniem, jakiegokolwiek rzeczywiste odrodzenia filozofii o orientacji religijnej, czy też tego, co marksiści określiliby jako filozofię "idealistyczną", nastąpi raczej w samym Związku Radzieckim, aniżeli poprzez importowanie teorii zmarłych wygnańców rosyjskich lub nawet poprzez wskrzeszenie filozofii Sołowjowa, która, choć sugestywna, zakłada określony kontekst historyczny. Podobnie jak następcy Sołowjowa ulegali w różnym stopniu jego wpływom, ale myśleli samodzielnie, tak i czołowe postaci jakiegokolwiek odrodzenia filozofii "idealistycznej" w Związku Radzieckim będą musiały pójść własnymi drogami, choć nie wyklucza to rozmyślań nad dziełem ich poprzedników i czerpania zeń nauki.

Nie ma mowy, rzecz jasna, o jawnym odrodzeniu filozofii o orientacji religijnej w Związku Radzieckim bez autentycznej swobody ekspresji. Władze radzieckie nie kwapią się obecnie, by udzielić takiej swobody. Istnieje wprawdzie pewien stopień wolności. Od filozofów oczekuje się, że przyczynią się do budowy komunizmu poprzez rozwijanie marksizmu-leninizmu i stosowanie jego zasad do aktualnych problemów, a nie da się tego zrobić bez jakiejś niezależnej myśli. Są także obszary "neutralne", jak logika matematyczna. Jednakże zachęcanie filozofów marksistowskich, by myśleli samodzielnie, pozostając zarazem marksistami, i zezwalanie na intensywne badania nad

Kilka lat temu pewien cudzoziemiec studiujący przez sześć lat w Moskwie mówił mi, że profesorze z Instytutu naukowego, który interesował się problemami religijnymi i filozoficznymi i dyskutował je we własnym mieszkaniu z grupą przyjaciół. Cudzoziemiec pomagał profesorowi w zdobywaniu najnowszej literatury dotyczącej tych problemów. Kiedy władze dowiedziały się o prywatnej działalności profesora, zwolnili go z pracy naukowej.

logiką formalną lub filozofią języka to nie to samo, co dopuszczanie otwartej obrony stanowisk nie dających się pogodzić z zasadniczymi tezami marksistowskimi¹⁶. Można tu rzec, iż na próżno wyobrażać sobie, że może tam istnieć rzeczywista swoboda ekspresji, dopóki partia komunistyczna zajmuje w państwie swą obecną dominującą pozycję. Może być i tak. Ale brak współzawodnictwa jest zabójczy dla samego marksizmu. Gdyby filozofom marksistowskim przyszło bronić zasadniczego stanowiska i pryncypów przed swobodnie wyrażanym radykalnym krytycyzmem, mogłoby to tchnąć w ich myśl nieco życia. Wraz z rzeczywistą wolnością ujawniłaby się jednak bardzo szybko tendencje rewizjonistyczne, obecnie trzymane pod kontrolą. To zrozumiałe, że władze wykazują ostrożność i sprawują ścisły nadzór, zwłaszcza w kontekście doktryny jedności teorii i praktyki. Naukowcy mogą oczywiście werbalnie zgadzać się z ideologią i robić swoje. Jeśli jednak to, co ktoś robi, jest właśnie myślą filozoficzną, kajdary są cięższe i bardziej bolesne.

Nie należy wszakże z tego wnioskować, że gdyby istniała w Związku Radzieckim autentyczna swoboda ekspresji, centralne miejsce zajęłaby zaraz filozofia o orientacji religijnej. Marksizm miałby bez wątpienia i innych konkurentów. Jest jednak wysoco prawdopodobne, że rozwinęłaby się filozofia moralna, dając abstrakcyjny wyraz świadomości problemów związanych z wartościami, normami moralnymi i obowiązkami, która została w konkretny sposób udokumentowana w znacznej części literatury rosyjskiej pisanej od czasu śmierci Stalina¹⁷. Ponadto, jest rzeczą rozsądną spodziewać się, że skoro zainteresowanie religią już się przejawiało /choć oczywiście trudno określić jego zasięg/, to powinno znaleźć ono swój wyraz w wysiłkach na rzecz nadania świadomości religijnej właściwych ram intelektualnych lub światopoglądu. Czy ktoś pragnie takiego rozwoju wydarzeń, czy też nie, to już oczywiście zależy od jego przekonań odnośnie istoty ludzkiej i rzeczywistości. W każdym przypadku rozwój filozoficznego pluralizmu wymagałby znaczących zmian w Związku Radzieckim. Tacy marksiści, jak Roj Miedwiediew sądzą, jak się zdaje, że zmiany tego rodzaju mogą zająć bez naruszenia monopolu władzy partii komunistycznej. Wydaje się to wątpliwe. Aleksander Sołżenicyn wezwał przywódców radzieckich do porzucenia ideologii. Gdyby jednak ideologia została porzucona, trudno byłoby pojąć, jak partia mogłaby w wiarygodny sposób uzasadnić swe roszczenia do sprawowania autorytarnych rządów w Związku Radzieckim. Zakwestionowanie marksizmu pociągnęłoby za sobą bez wątpienia otwarte lub pośrednie zakwestionowanie monopolizacji władzy przez partię. Zrozumiałe jest, że partia usiłuje utrzymać dominującą pozycję ideologii, jeśli nawet spotyka się z coraz liczniejszymi przejawami cynizmu. Będzie to jednak prawdopodobnie coraz trudniejsze i w każdym razie mam nadzieję, że liberalizujące zmiany będą mogły zająć bez konieczności przeżywania przez Rosjan kolejnych wydarzeń katastrofalnych.

W epilogu tym nacisk położony został na szkodliwe skutki, jakie przynosi narzucenie oficjalnej ideologii. Nie należy jednak wnosć z tego, że ograniczenia swobody ekspresji nieuchronnie stwarzają uniformizację myśli. W książce *Karnawał historii*¹⁸ Leonid Pliuszcz wskazuje na różnorodność idei radzieckich filozofów i na używanie "Ezopowego języka" dla ukrycia tego faktu przed tymi, którzy nie są spostrzegawczy i dają się wprowadzić w błąd kilkoma cytatami z Marкса, Engelsa lub Lenina. Autor mówi, że wśród oficjalnych filozofów spotkał takich, którzy byli "zwolennikami Sartre'a lub teozofami", aczkolwiek najczęściej spotykał pozytywistów logicznych¹⁹. Kiedy autor wykladał swoje marksistowskie poglądy jednemu z oficjalnie ceniących

¹⁶ Kościół prawosławny i inne organizacje religijne wyznają, rzecz jasna, doktryny, które przeczą zasadniczym tezom marksistowskim. Jednak wpływ Kościoła, na ile tylko jest to możliwe, ograniczany jest przez reżim do ścian kościołów. Kiedy pewien moskiewski kapłan zaczął w kazaniach i rozmowach wskazywać na problemy z życia codziennego, podjęte zostały kroki na rzecz usunięcia go do jakiejś zapadłej miejscowości /choć, jak sądzę, nie do więzienia lub obozu pracy/.

¹⁷ Patrz, na przykład, Deming Brown, *Soviet Russian Literature since Stalin*, Cambridge, London, New York and Melbourne, 1978.

¹⁸ Paryż, 1977.

¹⁹ Ibid., s. 92.

filozofów, ów zauważył, że "to dziwne, iż niektórzy młodzi ludzie są wciąż marksistami"²⁰. Przy takim stanie rzeczy przepowiednia mówiąca, że gdyby istniała tam rzeczywista swoboda ekspresji, to od razu uwidoczniłaby się różnorodność niemarksistowskich kierunków myślenia, nie jest jedynie przykładem myślenia życzeniowego u burżuazyjnego historyka filozofii. Łatwo dać się tu wprowadzić w błąd. Dla przykładu, jeśli radziecki filozof objaśnia i atakuje Wittgensteina, warto przyjrzeć się, czy, w tym, co mówi, nie akceptuje być może pewnych aspektów myśli Wittgensteina w sposób, który zdradza zasadniczą zgodę z filozofem rzekomo atakowanym z marksistowskiego punktu widzenia. Rzeczy nie zawsze są takimi, jakimi się jawią na pierwszy rzut oka.

Jeśli chodzi o relację pomiędzy teorią i praktyką, to rzeczą zrozumiałą jest niezadowolenie z filozofowania czysto akademickiego, zamkniętego w wieży z kości słoniowej. Ale sposoby odnoszenia filozofii do kwestii społecznych i politycznych należy rozważać i wypracowywać ostrożnie. Jeśli filozofię przekształca się w ideologię, której zasadnicze idee traktowane są w rezultacie tak, że są one odporne na radykalny krytycyzm, traci się z oczu ducha filozoficznego. Ze zrozumiałych względów tendencja taka pojawiła się zarówno w przedrewolucyjnej, jak i porewolucyjnej myśli rosyjskiej. Zarazem myślenie ukierunkowane na zmianę rewolucyjną /chyba że chodzi o obce społeczeństwa burżuazyjne/ jest już w Związku Radzieckim z oczywistych powodów nie do przyjęcia. Tych, którzy występując przeciw reżimowi i jego praktykom odwołują się do Marksa, władze nie cierpią bardziej niż któregośkolwiek z klasycznych filozofów zachodnich, których po wieczne czasy złożono do grobu, i których idee można uczynić przedmiotem uczonych rozpraw i pośmiertnej krytyki.

Przełożył: WM

NOTA OD REDAKCJI

Tekst niniejszy stanowi epilog książki F.C. Coplestona - *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame 1986. Tytuł pochodzi od redakcji.

O. WASYLI ZENKOWSKI

ROSJA I EUROPA

DOSTOJEWSKI, SOŁOWJOW, BIERDIAJEW

Zwracamy teraz naszą uwagę na tych myślicieli, którzy uosabiają, z mniejszą lub większą pełnią, syntezę tego wszystkiego, co wyłoniła myśl rosyjska w związku z pytaniem o sens i wartość kultury europejskiej. W gruncie rzeczy koncepcja syntezy, w tej czy innej formie, zawarta już była przez bardzo wielu przedstawionych wcześniej myślicieli w ich idei roli Rosji w wszechświatowo-historycznym procesie, ale synteza ta, ze względu na ciążenie warunków czasu, otrzymywała zazwyczaj jednostronne i dlatego zniekształcone rozwinięcie. W latach sześćdziesiątych rozbieżności między słowianofilstwem a okcydentalizmem jak gdyby zanikały - dawała się odczuć obecność płaszczyzny dla ich zbliżenia i pojednania. Ale życie wyłaniało nowe różnice zdań, dysonanse nie umilkły, tylko ostrzej zabrzmiwały; oto dlaczego te koncepcje syntetyzujące w swej istocie nie mogły się rozwinąć. Odnosi się to również do lat sześćdziesiątych, kiedy w osobie Dostojewskiego pojawił się, jak się zdawało, wszechogarniający geniusz, ale to samo podglebie, które leżało u podstaw jego koncepcji, zakreśliło jednocześnie granice jego uzewnętrznienia się, a twórczość Dostojewskiego wyraźniej i głębiej kontynuuje dyferencjację różnorodnych prądów, niż

stwarza możliwość syntezy. Szerzej, w sposób bardziej przemyślany proponuje w latach siedemdziesiątych swoją utopię Włodzimierz Sołowjow, ale on akurat okazał siłą tam, gdzie siłą swą wykazał Dostojewski: jego utopia pozostała całkowicie obca świadomości rosyjskiej, nie porwała za sobą nikogo. W twórczości Bierdiajewa, wreszcie, postawione zostaje z nadzwyczajną wyrazistością samo zadanie syntezy, ale również on zatrzymuje się wobec głębokich antynomii tkwiących w duchu rosyjskim, w rosyjskim tytlu. Myśl nie może wyprzedzić życia i pozostaje bezsilna, nawet przy pełnej świadomości swoich zadań, póki życie jest pełne dysonansów. Myśl rosyjska przekazuje przyszłości w testamencie tylko samo zadanie i drogę do jego rozwiązania.

W historii myśli rosyjskiej Dostojewski zajmuje wyjątkową pozycję. Artysta najwyższej miary, a jednocześnie bardzo głęboki i oryginalny myśliciel, który w genialny sposób przenikał najbardziej złożone tajemnice ducha ludzkiego; Dostojewski, człowiek głębokiej i żarliwej wiary, prorok kultury prawosławnej i jeden z najwybitniejszych jego twórców, dał w swoich dziełach literackich wyraz tak przenikliwemu i przemożnemu zwątpieniu, z taką siłą pisał o "odrzuconiu świata", jakiej nie można znaleźć u żadnego ze sceptyków; namiętny i skrajny obrońca wolności i "własnej woli", najbardziej natchniony i nieprzejednany głosiciel indywidualizmu, nie mniej namiętnie walczył ze współczesną "samotnością" i "alienacją" i wzywał do "powszechnej ludzkiej wspólnoty", do autentycznego braterstwa, do przewyciężenia narodowych egoizmów, całe życie marzył o pojednaniu wszystkich narodów. Bogactwo idei Dostojewskiego jest szumiewające, tak olśniewa, że nie zaczęto jeszcze do końca przemysliwać poszczególnych jego idei, pełnych głębokiego sensu i prawdy życiowej. Dostojewski wciąż tak niepokoi, z taką siłą porusza najgłębsze struny naszej duszy, że można bez wątpliwości powiedzieć, iż nie zakończył się jeszcze dla ludzkości okres bezpośredniego przyswajania sobie całej tej złożonej pracy duchowej, jaka znalazła swój wyraz w jego twórczości. Wciąż nie zakończyła się percepcja, bezpośrednia znajomość z duchowym dziedzictwem Dostojewskiego; nie zostały jeszcze rozwikłane postawione przez niego, zagadki, nie zostały jeszcze rozwiązane uwidocznione przez niego problemy - proces poznawania Dostojewskiego nie zakończył się jeszcze - i można tak twierdzić z całą kategorycznością, nie zważając na wielką już literaturę o Dostojewskim, na jego oddziaływanie w świecie. Jak zaczarowani стоимy jeszcze wszyscy i wpatrujemy się w pełną grozy i bezdenną otchłań, którą odsłonił przed nami Dostojewski - i nie możemy od niej odejść, ani jej ogarnąć...

Kiedy czytasz Dostojewskiego, zdaje ci się, że czujesz jak dusi się on od nadmiaru przeżyć, zaczynasz sam wzruszać się wchłaniając ten nadmiar - nieznosny, dręczący. Cała tajemnica owego oddziaływania Dostojewskiego zawiera się w tej prawdziwej, która spogląda na nas z każdej strony jego dzieł, a która nadaje im zniekształcającą siłę. Wszystko, co pisze Dostojewski dotyczy wyłącznie człowieka - jego dążeń i tajemniczych porывów; dlatego jego powieści pochłaniają każdego z nas, ujawniają nasze tajemnice, nasze skryte porывy. Dostojewski nigdy niczego się nie boi, dochodzi do końca w najstraszniejszych swych zwątpieniach, nie lęka się ostatecznie rozcejsz ze wszystkimi, ryzykuje mówienie o najskrytszych porывach duszy, ale wszystkie jego śmiałe poszukiwania przeniknięte są żarliwą miłością do człowieka, głęboką w niego wiarą...

Problem Europy, kultury europejskiej, który interesuje nas tutaj, pasjonował Dostojewskiego przez całe życie. W artykule z powodu śmierci George Sand pisze swoje słynne słowa: "My, Rosjanie, mamy dwie ojczyzny, naszą Rus i Europę"¹ - i to było wyrazem jego głębokich, osobistych i szczerzych przekonań. W *Dzienniku pisarza* pisze: "Europa - jakaż to straszna i święta rzecz Europa. Czy wiecie, jak nam są drogie te "cuda", jak kochamy i czcimy, bardziej niż po bratersku kochamy i czcimy wielkie zaludnione ją narody i wszystko to wielkie i piękne, czego dokonali? Czy wiecie, jak nas męczą i niepokoją losy tej drogiej i bratniej krainy, ile łez nas kosztują, jak nam się serce ściska o nie, jakim łękiem przejmują nas ciemne chmury, coraz bardziej zasnuwające jej niebo?"² "Jaki prawdziwy Rosjanin nie myśli przede wszystkim o Europie" - pyta w innym miejscu. "Do Europy choć jechać, Alosza, - mówi Iwan Karamazow - /.../ choć wiem z góry, że jadę tylko na cmentarz, ale na

¹ Fiodor Dostojewski, *Dziennik pisarza*, tłum. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t. II, s. 167

² Ibid., t. III, s. 207 i 207.

najdroższy w świecie cmentarz! Tam spoczywają drodzy zmarli, każdy kamień nad nimi świadczy o tak żarliwie przeżytych życiu, o tak namiętnej wierze w ich bohaterstwo, w ich prawdę, w ich walkę i w ich naukę, że, wiem to z góry, padnę na ziemię i będę całować owe kamienie i zlewad je łzami, chociaż jednocześnie będę wierzył całym sercem, że wszystko to cmentarzysko i nic więcej"³.

Ta miłość do Europy wytrzymała wiele prób. Dostojewski nie raz bywał na Zachodzie, a nawet przeżył tam pod rząd cztery lata - i jego bezpośrednie wrażenia znów przypominają nam Forwizina, Gogola, Hercena. Aby to zilustrować, przytoczmy tylko kilka fragmentów z jego pism. "Och, żeby Pan wiedział, - pisze w liście do Majkowa w 1868 r. - o obrzydliwości życia za granicą, tu na miejscu, o niegodziwości, podłości, niewiarygodnej głupocie i niedorozwoju Szwajcarów... Ogarnia mnie przerażenie, zaśmiałbym się każdemu w oczy, gdyby powiedział mi to przedtem o Europejczykach". Do niego pisał Dostojewski również i takie słowa: "Niemcy - to naród, który wyzybił się już swoich sił - albowiem mimo obecności takiego ducha, takiej nauki - zawierzył idei miecza, krwi, przemocy i nawet nie podejrzewa, że istnieje duch i triumf ducha, i śmiać się z tego z kaprałską ordynarnością! Nie - to naród martwy i bez przyszłości". Te surowe słowa zostały napisane pod wrażeniem reakcji Niemców na swoje zwycięstwo nad Francją. Dostojewski pisał wtedy również do Majkowa: "Jeśliby Pan wiedział, jaką śmiertelną odrazę, aż do nienawiści, wzbudziła we mnie Europa w ciągu tych czterech lat. Boże, ile u nas przesądów na temat Europy..." Być może tutaj należy szukać klucza do jednego fragmentu z *Notatnika*: "konieczna jest całkowita zmiana dotychczasowego poglądu o nas jako Europejczykach i przyznanie, że jesteśmy w tym samym stopniu Azjatami co Europejczykami - a nawet bardziej, i że nasza misja w Azji jest nawet ważniejsza niż w Europie - na razie, na razie, rzecz jasna". I jeszcze jeden fragment stamtąd: "Rosja, leży w Europie, ale przede wszystkim w Azji. Do Azji! do Azji!"

Do tych, znanych już nam motywów u Dostojewskiego, dołącza się w latach siedemdziesiątych bardzo ostre i bolesne odczucie "nienawiści Europy do nas". W *Dzienniku pisarza* z gorzycą i oburzeniem odnotowuje wrogi stosunek Europy do Słowian - w tym miejscu całkowicie solidaryzował się z Iwanem Aksakowem.

Postrzeganie Europy jako "cmentarza" idzie nawet dalej, niż cała gadanina o "rozkładzie Europy": uchodzi już za "martwą" - oczywiście tylko dla "najbardziej przenikliwego spojrzenia". Dostojewski "chroni?" Europę tak, jak "ochraniał" ją również Herceń, który uważał ją zresztą tylko za "odchodzącą". I, mimo wszystko, wzięty w swojej pełni pogląd Dostojewskiego na Europę przeniknięty jest nie tylko miłością do niej, ale również wiarą w możliwość "odrodzenia całej Europy" dzięki Rosji /list do Strachowa z 1869 roku/. Dostojewski wypowiada się o Europie bardzo surowo, ale później spojrzenie jego łagodnieje: na przykład, w liście do Strachowa w 1871 roku pisze: "na Zachodzie zagubiono Chrystusa /z powodu katolicyzmu/ i wskutek tego Zachód upada", a w *Notatniku*, znacznie później, odnajdujemy następujące słowa: "Powiecie, że na Zachodzie umarł obraz Zbawiciela. Nie, ja takiego głupstwa nie powiem... W Europie również teraz są chrześcijanie, lecz za to strasznie dużo wypaczonych pojmowania chrześcijaństwa".

Bezporność autentycznej i głębokiej miłości Dostojewskiego do Europy potwierdza również jego rozumienie historycznej misji Rosji: inaczej nie można by jej zrozumieć. Nauka o misji Rosji została rozwinięta przez Dostojewskiego jeszcze w epoce czasopisma *Wierenia* i znajduje się w najgłębszym związku z jego "pocziwnictwem". Przez całe życie Dostojewski zachował to, co uformowało się w jego duszy w tym czasie - tam znajduje się klucz zarówno do jego najbardziej natchnionych nadziei, jak i do zrozumienia jego "niepowodzenia". Pocziwnictwo było pokusą oryginalnego naturalizmu chrześcijańskiego, a jednocześnie zapowiedzią mesjanizmu rosyjskiego, pogłębiającą analogiczne idee epoki poprzedniej. Dla zrozumienia u Dostojewskiego krytyki Europy i nauki o drogach Rosji konieczne jest zatrzymanie się w tym punkcie.

Należy powrócić do ludu, do jego prawdy, do jego nierozstrwonionej siły - do "gleby": oto stały motyw u Dostojewskiego: "Uznaliśmy - pisał w piśmie *Wierenia* - konieczność zjednoczenia /.../ z naszą rodzimą glebą, z pierwiastkiem ludowym /.../

³Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamasow*, tłum. Aleksander Wat, Warszawa 1978, t. I, s. 280.

bo nie możemy istnieć bez niego; czujemy, że utraciliśmy wszystkie nasze siły żyjąc tyłem odseparowanym od ludu"⁴. "Ale zrozumieliśmy również - pisał w tym samym roku - że iść dalej sami nie możemy, że do dalszego rozwoju są nam niezbędne także wszystkie siły ducha rosyjskiego."⁵ Ale Dostojewski nie stapia pojęcia "ludu" z "gimnością"; dla niego pojęcie to jest szersze i głębsze, ma bez mała charakter metafizyczny - niejednokrotnie wzywał do sądzenia ludu nie według jego rzeczywistości, ale według ideałów. "Sądzicie lud rosyjski - pisał w 1867 roku - nie na podstawie tych okropności, które tak często popełnia, lecz na podstawie tych wielkich i wzniosłych rzeczy, do których z głębi swojego upadku stale wzdycha. Sądzicie lud nie takim jaki on jest, ale takim jakim pragnąłby zostać."⁶ Tu znajduje się klucz do znanego ideału Dostojewskiego, że lud rosyjski jest bogonością; wiara ta jest najgłębsza i najbardziej twórcza u Dostojewskiego, z niej wyrosło marzenie o "ogólnoludzkim" posłannictwie Rosji. Spotykaliśmy te marzenia również wcześniej, ale u Dostojewskiego wchłonęły one tyle siły i wiary, tyle entuzjazmu i natchnienia twórczego, że po dziś dzień zarażają i niepokoją, trudno się od nich oderwać - trudno mieć do nich trzeźwy stosunek. Piórem mesjanizm Dostojewskiego nadał "pocziwienictwu", mającemu, na przykład, u Apolliona Grigorjewicza nieco inny sens, cechy, które charakteryzowaliśmy już jako "naturalizm chrześcijański". Trzeba pamiętać, że Rosja nie jest "świętą Rusią", ale święta Ruś obecna jest w Rosji, ukryta w niej jako jej siła twórcza, jako jej ideał i droga... Dostojewskiemu obcy był jednak klasyczny nacjonalizm; to, co za taki uchodzi, wyrwało się mu w chwilach rozdrażnienia i szybko łagodniało - idea "ogólnoludzka" była u niego głęboka i autentyczna. A jednak całe "pocziwienictwo" Dostojewskiego ucieleśnione przez niego w postaci Szatowa nazbyt łączyło w jego świadomości lud rosyjski z Prawosławiem. "Gdy wielki naród nie wierzy, - mówi Szatow - że w nim jednym jest prawda /.../, gdy nie wierzy, że on jeden może wszystkich wskreszyć i zbawić swoją prawdą, gdy nie wierzy, że jest do tego powołany - przestaje natychmiast być wielkim narodem, staje się jedynie materialem etnograficznym."⁷ Nie można sądzić o Dostojewskim na podstawie słów Szatowa, ale w nich niewątpliwie, utrwalił się w nadzwyczajną siłę jeden z aspektów postawy samego Dostojewskiego w stosunku do mesjanizmu. Nawet w *Braciach Karamazow* znajdują się interesujące refleksy tej postawy; od Rosji Dostojewski oczekiwał "nowego słowa", oczekiwał "wskreszenia i odrodzenia całej ludzkości". Siła naszego ludu zawarta jest w tym, że "w żaden sposób nie można wykorzenić z serca naszego ludu pragnienia prawdy", a także w tym, że tę "prawdę i ocalenie ludu rosyjskiego w wiekach przyszłych i dla całej ludzkości" znajduje ona w Prawosławiu.

Słowa Dostojewskiego o ludzie bogoności, ogólnoludzkim posłannictwie Prawosławia nie zostały wymyślone przez niego, podzielane były przez wielu, ale geniuszowi Dostojewskiemu dane było złączyć z tymi słowami podstawowe problemy Rosji z taką głębią, z taką siłą, z jaką nie udało się nikomu innemu. To wyznacza owo wyjątkowe znaczenie, jakie, również do dnia dzisiejszego, należy się Dostojewskiemu w naszym rozwoju duchowym.

"Pocziwienictwo" Dostojewskiego, jego zwrot do ludu były związane na samym początku z odrzuceniem przeciwieństwa okcydentalizmu i słowianofilstwa oraz z ideą ich pojedynania. W swoim pierwszym artykule w czasopiśmie *Wierenia* wskazuje na to, że "nowa Ruś" czepie z Zachodu wszystko, co cenne: "teraz, kiedy się zwraca do ludowego pierwiastka, - pisze - i chce się z nim stopić, niesie mu w darze naukę /.../ nie cywilizację waszą /zachodnią/ niesie wszystkim Rosjanom, lecz naukę wydobytą z waszej cywilizacji /.../"⁸. "Tak, wierzyliśmy pisał w tym samym artykule - że naród rosyjski jest niezwykłym zjawiskiem w dziejach całej ludzkości"⁹. Jednocześnie, jak

⁴ Fiodor Dostojewski, *Erudycja i piśmiennosc. Artykuł pierwszy*, /w:/ *Dziennik pisarza*, t. I, s. 114.

⁵ Ibid., t. I, s. 127.

⁶ Ibid., t. II, s. 46.

⁷ Fiodor Dostojewski, *Biesy*, tłum. Tadeusz Zagórski, Warszawa 1972, s. 251.

⁸ Fiodor Dostojewski, *artykuły o literaturze rosyjskiej. Wstęp*, /w:/ *Dziennik pisarza*, t. I, s. 56.

⁹ Ibid. t. I, s. 60.

u wszystkich Europejczyków "idea ogólnoludzka coraz bardziej zanika /.../. Więć chrześcijańska, która je łączyła /narody/ dotychczas, z każdym dniem traci na sile /.../ w charakterze rosyjskim daje się zauważyć /.../ zdolność do syntezy, skłonność do tolerancji, /.../ uczuć ogólnoludzkich /.../ Rosjanin/ Współczuje z wszystkim, co ludzkie, bez różnicy narodowości, krwi i gleby. /.../ Posiada instynkt ogólnoludzki. /.../ Jednocześnie u Rosjanina można dostrzec maksymalną zdolność do /.../ wielce trzeźwego spojrzania na siebie oraz brak jakiegokolwiek wynoszenia się nad innych /.../ Aż strach, do jakiego stopnia jest wolny duchem Rosjanin, jak silną ma wolę! Nikt się nigdy tak nie odrywał od ojczystej gleby /.../ I kto wie, panowie cudzoziemcy, może właśnie Rosji przeznaczone jest czekać, aż wy skończycie, przez ten czas wchłonią waszą ideę, zrozumieć wasze ideały, cele, charakter waszych dążeń; zespolić wasze idee, wnieść je do znaczenia ogólnoludzkiego i wreszcie - wolnej duchem, wolnej od jakichkolwiek interesów ubocznych stanowych i terytorialnych - ruszyć w nową, jeszcze nie znaną w dziejach drogę, rozwinąć nową działalność /.../ i porwać was wszystkich za sobą."¹⁰ Godne uwagi jest to, że Dostojewski pisał te słowa jeszcze w 1861 roku - że już wtedy otwierała się przed nim szeroka perspektywa syntezy. Dostojewski rozwija tu, oczywiście, temat słowianofili, ale nie tylko uznaje okcydentalizm, ale uważa go nawet za cenniejszy dla historii rosyjskiej samoświadomości /szczególnie interesujący jest jego artykuł *Ostatnie zjawiska literackie* /1861/, do którego również odsyłamy czytelnika/. "Jesteśmy pewni - pisał również wówczas - że w społeczeństwie rosyjskim ów pęd do spraw ogólnoludzkich /.../ był i nawet najnormalniejszym stanem tego społeczeństwa /.../"¹¹. Także w 1873 roku w jednym ostrym artykule, mówi, że niezrozumienie Rosji przez Europejczyków "wróty długie jeszcze zapewne i smutne nasze osamotnienie w europejskiej rodzinie narodów /.../, stała, powszechną wrogość Europy do nas"¹². Dostojewski tu powraca znowu do "instynktu ogólnoludzkiego" u Rosjan. A o tym, jak ta problematyka odżyła w ostatnim roku jego życia, będziemy jeszcze mówić później.

Dostojewski nigdy nie przestaje powtarzać owego motywu o syntetyzującej sile ducha rosyjskiego, tego, "że największą misją już uświadomionych przez Rosjan, /.../ jako misją ogólnoludzką, jest służba całej ludzkości". "Przyszłość Europy należy do Rosji"¹³ pisał w 1876 roku /przypomina to bardzo list do Majkowa z 1856 roku: "o Europie i jej przeznaczeniu zdecyduje Rosja"¹⁴. Siła Rosji tkwi w prawosławiu: "lud rosyjski - pisał w 1876 roku - wywodzi wszystko od Chrystusa, ucieleśnia całą swoją przyszłość w Chrystusie i w Chrystusowej prawdzie"¹⁵. Święta Rus jakby zamieniała, odsuwała u Dostojewskiego Rosję realną; tak pisał w pewnym miejscu o dążeniach marzycieli rosyjskich do osiągnięcia ideału społecznego: "to wszystko od dawna jest już w Rosji, przynajmniej w zarodku i jako możliwość, a nawet stanowi jej istotę, tyle że nie w postaci rewolucyjnej, lecz w takiej, w jakiej powinny się zjawiać te idee powszechnej ludzkiej odnowy: w postaci prawdy Bożej, sprawiedliwości Chrystusowej, która urzeczywistni się kiedyś na ziemi i która w całej pełni przetrwała w prawosławiu"¹⁶.

Święta Rus jest nie tyle już nawet zadana, ile również, zdaniem Dostojewskiego, dana - i jeśli słowianofile widzieli ją w dalekiej przyszłości Rosji, to Dostojewski

¹⁰ Ibid. t. I, s. 61 i 62.

¹¹ Fiodor Dostojewski, *P...bow i problem sztuki*, /w:/ *Dziennik pisarza*, t. I, s. 108.

¹² Ibid., t. I, s. 340 i 341.

¹³ Ibid., t. II, s. 167.

¹⁴ Ibid., t. II, s. 127.

¹⁵ Fiodor Dostojewski, *Listy*, Warszawa, 1979, s. 128, list do Apollona Majkowa, 1856.

¹⁶ Fiodor Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. II, s. 178.

dostrzegał ją w Rosji współczesnej. To poczucie uświęcenia Rosji wprowadzało niepostrzeżenie zasadę naturalizmu do samych tajników myśli, przeszkodziło trzeźwemu spojrzeniu i przeobrażało misjorizm w mesjanizm - jako dostrzeżenie ogólnoludzkich dążeń w rosyjskim charakterze narodowym; połączenie pocziwnictwa z uniwersalizmem tworzyło idylliczny pogląd na Rosję, łatwo przeradzało się w ograniczony nacjonalizm i sprowadzało wszystkie problemy światowe do problemu rosyjskiego.

Takie są poglądy Dostojewskiego na początku lat sześćdziesiątych, takie są również u schyłku jego życia. Nie zmienione pozostało u niego pocziwnictwo, przybrało niespotykane szeroki, uniwersalny charakter, wchłonęło w siebie najszlachetniejsze, najlepsze marzenia ludzkości, połączyło się z poczuciem religijnego powołania Rosji, z jej mesjanistycznymi zadaniami... Synteza jednak nie udała się, motyw pocziwnictwa powinien zostać jeszcze ograniczony, jak to po części odnajdujemy u Sołowjowa.

Jesteśmy teraz dostatecznie przygotowani, aby zrozumieć całą krytykę kultury europejskiej, którą znajdujemy u Dostojewskiego; musimy zająć się tu niektórymi szczegółami.

"W Anglii dzieje się tak samo jak w całej Europie - pisze Dostojewski - obecne jest ogromne pragnienie życia i jednoczesna utrata wyższego sensu istnienia." Oto dominujący motyw zewnętrznej krytyki kultury europejskiej przeprowadzonej przez Dostojewskiego: dla niego oczywista jest, z jednej strony, cała żywotność naszego "pojętego, zadufanego w sobie stulecia, a jednocześnie chorego, pełnego samych niejasnych ideałów i nierozstrzygalnych pragnień." Ale jeśli Europa jest pełna życia, pełna sił życiowych, to mimo wszystko zabrnęła w jakiś ślepy zaułek, z którego nie może znaleźć wyjścia. "W Europie jest niespokojnie, co do tego nie ma wątpliwości. Ale czy ten niepokój jest chwilowy, przejściowy? Bynajmniej; widać nadszedł już czas czegoś odwiecznego, tysiącletniego, co szykowało się w ścieńce od samego początku jego cywilizacji"¹⁷. "Tak, w Europie rozwija się coś nieuchronnego" pisze Dostojewski w innym miejscu. "Europę czekają wielkie przewroty, takie, że ludzki rozum nie może w nie uderzyć." Na rok przed śmiercią Dostojewski pisał: "ona jest w przededniu upadku, pańska Europa, ogólnego, powszechnego i okropnego. Mrowisko, od dawna już w niej powstające bez Kościoła i bez Chrystusa /.../, z rozchwyranymi do gruntu zasadami moralnymi, które utraciły wszystko - wszystko, co powszechne i absolutne - to powstające mrowisko, powiadam jest podkopane doszczętnie. Nadciąga stan czwarty, napiera i icoce do drzwi, a jeżeli mu nie otworzą, drzwi wyważy." "Jakby przewidując przyszłą katastrofę ogólnoeuropejską, Dostojewski w tym proroczym artykule pisze: "przeczuwam, że bilans jest już zrobiony /.../ Symptomy są straszne /.../ Ta nienaturalność i te "nierozstrzygalne" problemy polityczne /.../ muszą nieuchronnie doprowadzić do ogromnej, ostatecznej, decydującej wojny /.../"¹⁹.

W Europie wyczuwa się jakieś napięcie, nierozstrzygalną walkę, która pochłania wszystkie siły i nie pozostawia miejsca dla twórczości pozytywnej. W *Zimowych nożkach* o *letnich wrażeniach* Dostojewski bardzo wyraziście i barwnie kreśli rzekomy zewnętrzny dobrobyt Europy, "zaciszny ład", i tam też zauważa: "a między tym tutaj znajduje się również ta właśnie zawzięta, głucha i już stara walka, walka o śmierć powszechnego, zachodniego prawa jednostki z koniecznością jakiegokolwiek chociaż pogodzenia się ze sobą." "Bo i któż oprócz wyabstrahowanego doktrynera mógł uważać kłótnię burżuazyjnej jedności, którą widzimy w Europie, za normalną formułę zjednoczenia ludzkiego na ziemi?"²⁰ Jeszcze ostrzejsze słowa napisał Dostojewski nieco wcześniej: "stanąwszy na miejscu swoich dawniejszych panów i zagarnąwszy ich własność, mieszczaństwo zupełnie pominięło lud, proletariusa, i nie uznawszy go za brata, zmieniło w siłę roboczą dla kawałka chleba"²¹. Brak wewnętrznej piaszczyny dla braterstwa /motyw bardzo wyraźnie ukazany przez Fiodorowa/, głębokie wyobcowanie i egoizm - takie są cechy burżuazji, która budzi w Dostojewskim wstręt; nie wierzy on

¹⁷ Ibid., t. III, s. 8.

¹⁸ Ibid., t. III, s. 419.

¹⁹ Ibid., t. III, s. 419 i 420.

²⁰ Ibid., t. III, s. 420.

²¹ Ibid., t. III, s. 59.

również w inne siły działające w Europie. Oto powód, dla którego tak silne jest u Dostojewskiego przecucie nadciągającej nad Europę katastrofy, dlatego tak ponuro patrzy na życie europejskie: "nigdy jeszcze Europa - pisze - nie była naszpikowana takimi elementami wrogości jak obecnie. Wszystko jest jakby podkopane i natadowane prochem, i czeka tylko pierwszej iskry..."²².

Jeśli od tej ogólnie pesymistycznej oceny i zewnętrznej krytyki Europy u Dostojewskiego zwrócimy się do tego, jak rozumiał on wewnętrzną stronę życia europejskiego - to karta stanie się jeszcze mroczniejsza. "Cywilizacja wytwarza w człowieku - pisze Dostojewski w *Notatkach z podziemia* - tylko wszechstronność wrażeń... i nic więcej". W tym znaczeniu granice cywilizacji są nieograniczone, to prawda - ale przecież paralelnie wraz z "wszechstronnością wrażeń" wcale nie wzrastają moralne siły ludzkości. Na odwrót, cywilizacja europejska, odrzucawszy Chrystusa, pozostawia człowieka z jego bezsilną i bezpłodną wolnością, obnaża jakby chaos, który kryje się w człowieku; cywilizacji brak sił, aby dać sobie radę z tymi trudnościami, które przecież sama tworzy. Dostojewski bezwzględnie i głęboko krytykuje /w *Notatkach z podziemia*/ utylitaryzm, zgodnie z którym tak wielu chciało i chce nadal zbudować ludzkie współzycie; dla Dostojewskiego jest oczywiste, że żaden system "mądryego egoizmu" nie może stworzyć niczego prócz "mrowiska", że nie może odpowiedzieć na pragnienia i dążenia ducha ludzkiego, na jego żądze i potrzebę wolności i "własnej woli". Niech człowiek będzie stworzony "buntownikiem" - jak mówi Wielki Inkwizytor - ale dla niego nie ma niczego donioślejszego i droższego niż wolność; każdy racjonalistyczny system życia zakłada brak wolności w człowieku, jako czynnika irracjonalnego. Światopogląd współczesny nie uznaje wolności w człowieku, albowiem nie uznaje Chrystusa, przez co jedynie bardziej obnaża chaos wolności, jaki odsłania się w nas, jeśli odchodzimy od Chrystusa. Dostojewski z niespotykaną głębią i mocą, ujawnia tę ciemną stronę duszy europejskiej, ten chaos, jaki w niej panuje. Problem wolności - badając najbardziej ze wszystkiego tworzył umysł Dostojewskiego, który tak głęboko jak, być może, nikt inny w całej historii myśli ludzkiej czuł prawdę wolności, jej niezbędność. Ale ten sam Dostojewski dobrze rozumiał całą trudność wolności w naturalnym porządku życia, całą trudność wolności poza Chrystusem. Zdaniem Dostojewskiego cały spłot zagadek, sprzeczności, trudności, którym tak otmoty jest Europejczyk, wynika z tego chaosu wolności, jaki ujawnił się w Europie dlatego, że odeszła ona od Chrystusa. Zniekształciła się i zmieniła cała perspektywa życia duchowego, zadrżały same podstawy życia moralnego i mieszkawiec Europy pozostał sam ze swoją bezpłodną i bezsilną wolnością. Stąd te wszystkie nierozumne wrzenia, to obnażenie zbrodniczego pierwiastka w człowieku - stąd również pełna bezsilność kultury europejskiej w zapanowywaniu nad chaosem, który przecież jest jej dziełem. Jeśli nie ma Boga, jeśli nie ma nieśmiertelności - a to stanowi fundament współczesnej kultury europejskiej - to "wszystko jest dozwolone", nie istnieją żadne granice dla ludzkiej woli, nie ma właściwie również zbrodni. Świadomość europejska dochodzi do tego strasznego wniosku dwiema drogami. Światopogląd naukowy odrzuca wolną wolę, twierdząc, że właściwie nie ma "zbrodni", nie ma również "grzechu" a są tylko głodni. Negacja wolnej woli czyni niemożliwym i zbędnym proces moralny w człowieku - ale do tych właśnie rezultatów, do tego rozkładu sił moralnych w człowieku dochodzi również drugi nurt świadomości europejskiej - ten, który odrzucił Chrystusa, zapomniał Boga. Głęboki amoralizm - oto rezultaty kultury europejskiej - i od tego nie ma już odwrotu, nie można tego ukryć. Zdziczenie religijne społeczeństwa europejskiego, zapomnienie Chrystusa i Jego nakazów pozbawiło społeczeństwo europejskie tych zdrowych sił, dzięki którym żyło - z tego powodu coraz wyraźniej ujawnia się w człowieku chaos wewnętrzny. Dostojewski nie lękał się spojrzeć w tę straszną, ciemną otchłań duszy ludzkiej - i zobaczył w niej ostateczny i beznadziejny egoizm i egocentryzm, pogrążony w sobie, zerwanie braterskich więzi z innymi ludźmi. Dlatego tak wytrwale demaskował niemożliwość i fałszywość socjalizmu, ukształtowanego całkowicie na przesłance o odmiennej naturze człowieka, nie tej, jaką faktycznie odnajdujemy w Europie, lecz tej, której braterską więź z ludźmi dyktuje wewnętrzny popęd serca. Socjalizm, zdaniem Dostojewskiego, z powodu braku w duszy człowieka Zachodu autentycznego i rzeczywistego braterstwa, dąży do rozdziału stojącego przed nim zadania stosując przemoc. Dostojewski nie

²² Ibid., t. II, s. 94.

od razu uświadomił sobie genealogię tej idei zbawienia ludzkości poprzez przemoc, ale dla niego oczywista była już dawno cała utopijność, cała nierealność tych systemów, które mogą być urzeczywistnione tylko dzięki obecności braterskiej więzi międzyludzkiej, ale które, z powodu jej braku, dążą usilnie do zmuszenia ludzkości do organizowania się w nową formę. Nierealność socjalizmu - to najbardziej morderczy kontrargument, jaki można nam postawić, a Dostojewski doskonale wiedział, że socjalizm jest jedynie pozorym końcem tragedii europejskiej.

A zatem, jeśli zewnętrzne obserwacje życia europejskiego pozwalają skonstatować wyjątkową chwiejność, wzrost wrogości i alienacji, rozwój sprzeczności, to przyjrawszy się mieszkańcowi Europy, jego duszy, motywom poruszającym jego życie, powinniśmy w ślad za Dostojewskim przyznać, że w Europie naderwane zostały zdrowe siły ducha ludzkiego, że zagubiono żywe źródło trwałości moralnej, że dojrzeła i straszna trucizna rozlewa się jad amoralizmu. Im uporczywiej Europejczycy marzą o wyjściu ze ślepego zaułka, w którym się znaleźli - za pomocą środków zewnętrznych, za pomocą posługującego się przemocą reżimu - tym oczywiście ujawnia się beznadziejność i fałsz tej drogi, tym bardziej przerażająco obnaża się jej bezsilność. Droga rewolucji społecznej jest bezpłodna dlatego, że brak jej sił, aby przy braku podstaw moralnych w społeczeństwie, poprawie zorganizować stosunki społeczne - jest bezsilna dlatego, że, podważając podstawy moralności w człowieku, obnażyła chaos w jego duszy, z którym nie może sobie poradzić.

Gdzie leżą przyczyny tej, prawdopodobnie, pozbawionej wyjścia tragedii w kulturze europejskiej? *Sądząc Dostojewskiego* *sądząc się one w katolicyzmie*, w tym wypaczeniu przez niego samych podstaw nauki Chrystusa, a w katolicyzmie, który rozdzielając się naturalnie przywiódł do współczesnej tragedii Europy. Dla Dostojewskiego jest całkowicie jasne, że socjalizm polityczny jest "niczym innym, jak tylko wierną i nieustanną kontynuacją idei katolickiej, jej fatalnym następstwem, wypracowanym przez wieki." Dostojewski zastrzega się jednocześnie: "Nie o samej religii katolickiej mówię, lecz o całej idei katolickiej"²³. W czym zawiera się istota tej idei? Dostojewski sądzi, że idea wszechświatowej jedności ludzi, wyłoniona jeszcze przez Rzym przed chrześcijaństwem, została przez nie przyswojona i w jego łożu rozdzielił się ideał jedności ludzi w Chrystusie. Katolicyzm utracił jednak chrześcijańską zasadę i w nową formułę chrześcijańską wniósł wcześniejsze rzymskie treści. Tak zrodziła się idea teokracji, idea wykorzystania władzy w celu doprowadzenia ludzi do jedności w Chrystusie; u podstaw teokracji leży zatem myśl, że dzieło Chrystusa może zostać dokonane tylko wtedy, gdy uda się podporządkować ludzkość jednej władzy kościelnej... Socjalizm również okazuje się w swoim zamiarze "doprowadzenia ludzi przemocą do "raju" społecznego" niczym innym, jak logicznym rozwinięciem tej właśnie idei katolickiej, przyjmuje tylko nowe formy. Dostojewski z właściwym sobie wycuciem przepowiedział "socjalizm katolicki": dla niego było to jednym z przejawów faktu ogólnego - oddziaływania tej samej idei katolickiej.

Kontynuując swe rozważania na ten temat, Dostojewski idzie znacznie dalej. Nabiera przekonania, że katolicyzm odrzucił Chrystusa, odrzucił Jego naukę o wewnętrzny, a nie zewnętrzny zwróceniu się człowieka do prawdy i miłości, to znaczy odrzucił dobrą nowinę o wolności. Dostojewski w swojej genialnej *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, gromadzi wszystkie swoje myśli o tragedii ludzkości, sumuje w niej jakby swoją filozofię tej tragedii. Jednocześnie *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* jest nadzwyczaj ostrym i głębokim postawieniem wszystkich podstawowych problemów chrześcijaństwa. Wielki Inkwizytor uznaje ludzkość za niezdolną do wolności chrześcijańskiej - i to stanowi jego punkt wyjścia, w tym kryje się inspiracja wszystkich jego rozważań, z tego wynika ta "poprawka" do chrześcijaństwa, którą wprowadza katolicyzm. Tragedia Europy, występująca początkowo w swojej zewnętrznej nierozstrzygalności, pojmowana później jako tragedia duszy europejskiej, okazuje się teraz tragedią religijną. Cierpienia Europy, sprzeczności bez wyjścia, nierozstrzygalne trudności, przed którymi stoi, jawią się tylko zewnętrznym wyrazem tej głębokiej tragedii religijnej, którą przeżył Zachód i która zmierza

²³ Ibid., t. III, s. 8.

obecnie do ostatecznego rozwiązania. Kultura europejska jest nieuleczalnie chora ponieważ katolicyzm ukrył przed Europejczykami Chrystusa, Jego naukę, zastąpił inną. Dostojewski, oczywiście, nie przypadkowo wybrał formę legendy dla najbardziej skoncentrowanej i najostrzejszej krytyki idei katolickiej, jako podstawy kultury europejskiej. Chodziło mu nie o poszczególne wyrażenia, nie o precyzję formuły, a o poprawne odzwierciedlenie samego ducha katolicyzmu, jego idei.

"/Ja/ nie chcę Twej miłości, albowiem nie kocham Cię. /.../ A może chcesz ja /naszą tajemnicę/ właśnie uszyść z moich ust, słuchaj więc: nie jesteśmy z Tobą lecz z nim, oto nasza tajemnica."²⁴ To przerażające wyznanie stanowi logiczną konsekwencję odrzucenia Dobrej Nowiny Chrystusa, które legło u podstaw różnorodnych "poprawek" do chrześcijaństwa. Zrozumiałe, że nie odnosi się to wprost do katolicyzmu, w którym Dostojewski /przypominajmy sobie przytoczony wyżej fragment z *Notatnika/* czuł szczerą wiarę; mamy do czynienia z legendą; ustami Aloszy również sam Dostojewski mówi, że Inkwizytor nie wierzy w Boga. Cała przerażająca tajemnica Wielkiego Inkwizytora polega na tym, że utracił on wiarę w Chrystusa, Jego naukę, i stąd wynika całe jego fantastyczne marzenie, aby ukończyć ludzkość, rozwiązać problemy społeczne bez Chrystusa, ale z pomocą katolickiej organizacji kościelnej. Oczywiście katolicyzm jest głębszy i silniejszy od jego obrazu w oczach Wielkiego Inkwizytora, ale jest, zdaniem Dostojewskiego, chory na tę chorobę, u początków której leży odejście od nakazów Chrystusa i zewnętrzne pojmowanie Kościoła.

W literaturze rosyjskiej, po Czaadajewie, tylko Dostojewski tak wyraził i tak silnie odczuwał religijną jedność kultury zachodniej. Oto dlaczego myśl jego musiała zwrócić się do krytyki katolicyzmu, który zabawił całą kulturę Zachodu. Dlatego u Dostojewskiego obecne jest takie namietne pragnienie, takie prorocze pragnienie kultury prawosławnej: nie chodziło mu tu o konfesjonalną wyższość Prawosławia nad katolicyzmem, a o to, że Prawosławie przechowało nieskażoną prawdę Chrystusa, i pozostało wolne od wszelkich błędów i zafałszowań, jakich pełny jest katolicyzm. Na gruncie Prawosławia zachowuje się, zdaniem Dostojewskiego, cała prawda wolności danej człowiekowi, ale przewyciężony zostaje jej chaos; na gruncie Prawosławia niemożliwe, niepotrzebne jest "ujednostkowanie", jednostronny rozwój zasady indywidualnej; sprzeczności społeczne rozwiązuje się tu nie poprzez narzucanie ludzkości przemocą reżimu socjalistycznego, a poprzez pojednanie wszystkich i wszystkiego w Cerkwi. Ukoscielnienie całego życia - oto ów praktyczny ideał, który porwał Dostojewskiego, a który rozumiał on nie jako zewnętrzne podporządkowanie całego życia Cerkwi /jak chciał uczynić to katolicyzm/, ale jako wolne i wewnętrzne przyswojenie przez życie zasad chrześcijańskich, we wszystkich jego formach.

Czy można Dostojewskiemu zarzucać, że nie lubił Europy, że jej nie rozumiał, że przejawiał i widział amoralizm tam, gdzie, być może, pojawiała się pewne moralne przekwitanie? Zarzuty te nie byłyby chyba sprawiedliwe: chociaż przeszedłszy przez katastrofę światową, Europa trzyma się jeszcze mocno, chociaż nas wciąż jeszcze zdumiewa jej zewnętrzny rozwój, jej zewnętrzny blask, to kto jednak zaprzeczy, że w Europie wysychają same źródła energii moralnej, że cywilizacja rzeczywiście nie dała niczego, prócz "wzzechstrosności wrażeń"? W czasie, kiedy nie ma innego prawa, prócz siły, kiedy nie ma innych zadań, prócz wąsko-nacjonalistycznych, kiedy zachwiana jest solidarność narodów, kiedy w takim stopniu ujawnił się bezlitosny i drapieżny, indywidualny i narodowy egoizm, czyżby pełne grozy przeczucia Dostojewskiego okazywały się przesadne, czy przesadna była jego namietna krytyka niereligijnej i dlatego amoralnej współczesnej kultury europejskiej?

Dostojewski wnikał głęboko, jak nikt inny, w duszę ludzką - i to, co zobaczył, było dla niego ostatecznym potępieniem całej zewnętrznej, stosującej przemoc /tzn. prawnej a nie moralnej/ kultury. Krytyka Dostojewskiego wychodzi nie od chłodnych obserwacji, ale od pioniernej żądzy prawdy, od miłości do człowieka i ludzkości, od głębokiego wnikięcia w te świetlane zasady, jakie zawiera w sobie Prawosławie.

²⁴Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow*, op. cit., t. I, s. 311.

Dzięki krytyce kultury europejskiej Dostojewski coraz głębiej rozumiał Rosję i Prawosławie; siłą napędową jego demaskacji było owo przeczucie nowego życia, nowej kultury, której był sam twórcą. Służył idei słowiańskiej, ucieleśniając ją jakby w Rosji i Prawosławiu, i miał prawo powiedzieć, że Europa była dla niego tylko cmentarzem: dla niego kultura europejska, zewnętrznie jeszcze żywa, wewnętrznie była już martwa. Ale ten cmentarz był dla niego niezwykle drogi, albowiem tylko z powodu bieżącej Europy możliwa stała się kultura prawosławna, w sensie historycznym kultura, którą powirny stworzyć narody słowiańskie, a przede wszystkim - Rosja. Stąd głęboki patos słynnej mowy Dostojewskiego o Puszczyń, w której z takim entuzjazmem i żarliwością mówi o tym, że "misja Rosjanina jest bezprzecnie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, zupełnym Rosjaninem, może znaczyć tylko /.../ - stać się bratem wszystkich ludzi, wszechświatowcem, jeśli się tak można wyrazić"²⁵. Czy zadanie Rosji nie polega na tym, aby: "dać dla definitywnego złączenia europejskich sprzeczności, okazać dla europejskiej tęsknoty w swojej duszy rosyjskiej, ogólnoludzkiej i wszechjednoczącej, zmienić w niej z braterską miłością wszystkich naszych braci i wreszcie może nawet wymówić ostatecznie słowo wielkiej powszechnej harmonii, ostatecznej braterskiej zgody wszystkich plemion podług przykazania ewangelicznego"²⁶.

Dostojewski przez całe swoje życie wierzył w zdolność narodu rosyjskiego do stworzenia wszechogarniającej syntezy, w wewnętrzną pełnię i bogactwo Prawosławia, w którym odnajdą siebie w doskonalszej, organicznej syntezie wszystkie poszczególne odziny chrześcijaństwa zachodniego. W tym sensie Dostojewski nie odszedł od tych idei pocziennictwa, z którymi wystąpił po swoim powrocie z zesłania - pozostał wierny temu zadaniu syntezy, które już wtedy przed nim stało. Głęboko odczuwał prawdę różnorodnych kierunków, które istniały dotychczas, a pragnął w samym duchu rosyjskim odrześć warunki wewnętrznej jednolitości, wewnętrznej syntezy. Prawie mu się to udało: mówiąc "prawie" dlatego, że z powodu swoich licznych oświebleń i pewnej naniery twórczej Dostojewski zniechęcał do siebie wielu ludzi. Ten nadzwyczajny sukces, jaki uzyskała jego mowa z okazji odsłonięcia pomnika Puszczyń, ta głęboka dążność do pojednania, która ogarnęła wtedy wszystkich, okazały się jednak nietrwałe, a ich oddziaływanie znikome. A czyż mogło być inaczej? Dostojewski trafnie przewidział warunki wewnętrznej syntezy w duszy rosyjskiej, wyjaśniwszy religijny sens różnorodnych prądów, różnych sił społecznych: w jego powieściach temat ten wyrażony jest nadzwyczaj dobitnie, chociaż do dziś nie został jeszcze dostatecznie wyjaśniony. W *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* religijna natura utopijności została wyrażona tak przekonywująco, jak nigdy wcześniej nie udało się to Dostojewskiemu. Ale warunki syntezy wewnętrznej nie wyczerpują się poprzez sprowadzenie rozmaitych kierunków do podstawy religijnej - istotne jest tu również to, co sam Dostojewski niejednokrotnie odsłonił z wyjątkową głębią: a mianowicie na myśli wewnętrzną problematykę religijną. Droga ukoscielnienia zakłada inne historycznie życie cerkiewne, niż to, o którym sam Dostojewski wypowiedział przesadnie ostre słowa: "Cerkiew nasza od czasów Piotra Wielkiego jest sparaliżowana". Głębszy i wnikliwszy stosunek do problemu związku Kościoła z państwem pokazuje, że Dostojewski niewiele tu dostrzegali. Jeszcze istotniejszy jest pod tym względem jego mesjanizm, w którym prawda powszechna doprowadzała do nabyt bliskiego związku z Rosją, tak jakby Dostojewski myślał, że tylko Rosja jest w stanie wziąć na siebie brzemień całego świata. Tak izolują Rosję od całego świata chrześcijańskiego, tak ściśle wiążąc problemy odrodzenia religijnego z Rosją. Dostojewski pozostawał we władzy naturalizmu chrześcijańskiego, we władzy utopii. Przytaczaliśmy charakterystyczne pod tym względem słowa: "ureczywistni się kiedyś prawda Chrystusa na ziemi"; ta idea chiliastyczna, odniesiona do narodu rosyjskiego, jest tak głębokim i historycznie wpływowym elementem w pocziennictwie, że i dziś jeszcze wywiera silny wpływ na świadomość rosyjską. Ale idea ta, w której najgłębsza prawda łączy się z niebezpieczną pokusą, powinna zostać uwolniona od elementów naturalizmu - a przede wszystkim - trzeba zrozumieć, że tajemnica Boskiej Opatrzności urzeczywistnia się w całym świecie chrześcijańskim, a nie tylko w Rosji. Ten aspekt

²⁵ Flodor Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. III, s. 398.

²⁶ Ibid., t. III, s. 399.

problemu przedstawił z odpowiednią ostrością, ale jednak w sposób nieudany, Włodzimierz Sołowjow; Dostojewskiemu we wrzaskliwym i skromniejszym zrozumieniu roli Rosji w historii przeszkodziło jego poczciwostwo. Idea ogólnoludzka zawierała w sobie pełnię prawdy, ale związana była z taką koncepcją Rosji, w której pozostałe narody schodziły na drugi plan: oryginalność Rosji, jej droga opisana przez Dostojewskiego w barwach nazbyt naturalistycznych oraz uniwersalny, syntetyzujący duch Rosji nie rozprzestrzeniła się w swej rozległości, dopóki te barwy nie zostaną przewyciężone. Poczciwostwo było najgłębszą siłą twórczości Dostojewskiego, ale również okazało się jej granicą.

Włodzimierz Sołowjow odziedziczył po swoim ojcu nadzwyczajny zmysł historii, głębokie poczucie jej jedności. Całe myślenie Sołowjowa było przeniknięte oryginalnym historyzmem, a podstawowe pojęcie jego filozofii, na którym buduje on swój światopogląd, pojęcie Bogocześnictwa, jest dla niego w istocie pojęciem historycznym. Główne fazy jego rozwoju duchowego także związane są z jego poglądami historycznymi.

Dlatego nie dziwi fakt, że jednym z centralnych problemów dla Sołowjowa jest Rosja i jej stosunek do Zachodu. Z właściwym sobie talentem literackim i filozoficznym rozmachem Sołowjow rozwija problem Rosji i Europy, poruszając go w prawie wszystkich swoich dziełach. Na początku /w okresie "przygotowawczym", jak charakteryzuje jego twórczość książkę E.N. Trubecki/ reprezentuje punkt widzenia słowianofilów; lata 1882-1894 to "utopijny" okres twórczości Sołowjowa, w którym prezentuje on nową teorię, zdecydowanie oddzielającą go od słowianofilstwa, w której broni związku z katolicyzmem, ale i tu również przypisuje Rosji szczególnie ważną rolę. Na końcu, w trzecim okresie, wyróżniającym się załamaniem się jego utopii i przeniesieniem sojuszu kościołów poza obręb historii, podstawowy problem uzyskuje nowe nasświetlenie i rozwiązanie.

Bogactwo myśli Sołowjowa, wewnętrzna jednolitość światopoglądu, jego zdumiewający rozmach sprawiają, że zadanie wydobycia z jego dzieł materiału, mającego dla nas znaczenie, jest bardzo trudne - ale brak miejsca nie pozwala nam zatrzymywać się z konieczną drobiazgowością na całym tym szerokim kontekście. Jednak w dwutomowej pracy księcia E.N. Trubeckiego *Światopogląd Włodzimierza Sołowjowa* przeprowadzona została tak szczegółowa i dokładna analiza jego dzieł, że możemy całkiem spokojnie odesłać czytelnika do tej książki. W zbiorze poświęconym Sołowjowowi, wydany, przez oficynę "Droga" /1911/ znajduje się artykuł N.A. Bierdiajewa pt. *Problem Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Włodzimierza Sołowjowa*.

W jednym z wczesnych swoich artykułów, *Podstawy filozoficzne integralnej wiedzy*, Sołowjow mówi: "przedmiotem procesu historycznego jest cała ludzkość, jako rzeczywistość, chociaż zbiorowy organizm". Idea ta właściwa była Sołowjowowi przez całe życie i określała sposób stawiania przez niego problemów historycznych. Całkowicie obce było mu również "poczciwostwo", wywodzące się od rozważań idei i zadań Rosji, obcy był mu też okcydentalizm, nie widzący niczego więcej prócz Europy. Szerokie perspektywy, w jakich zawsze Sołowjow umieszczał problemy historyczne, określały jego uniwersalnie-historyczny punkt widzenia, wyzwały go zdecydowanie od okcydentalistycznego lub słowianofilskiego prowincjonalizmu. Skłonność do szerokich uogólnień, a często także do schematyzmu osłabiają wartość jego dzieł, a mimo wszystko uniwersalnie-historyczna orientacja nadawała jego myśli nadzwyczajny rozmach i doniosłość. Już w swojej pierwszej obszernej pracy Sołowjow zainteresował się ogólnymi problemami Zachodu, a szczególnie jego kryzysem filozoficznym. Bardzo jasno i dobitnie, chociaż nierzadko stylizując i upraszczając, Sołowjow przedstawia rozwój myśli filozoficznej na Zachodzie, która dialektycznie osiąga wiedzę, od dawna obecną już

na Wschodzie. To nie podnosi, jednakże, znaczenia Zachodu, albowiem dla niego osiągnięcie tych konkluzji jest wynikiem błędzenia, wyrzeczenia się wiary w nadzwyczajną siłę rozumu. "U podstaw tej książki - pisze tam Sołowjow - leży przekonanie, że filozofia w sensie abstrakcyjnego, wyłącznie teoretycznego poznania znalazła swój kres". Przejście do "integralnej wiedzy" /celnemu znanju/, tak pociągające rozmaitych myślicieli rosyjskich, pozwala Sołowjowowi na swobodę, a jednocześnie spokojne podejście do filozofii Zachodu. W znakomitej książce *Krytyka pierwiastków abstrakcyjnych* Sołowjow usiłuje od wewnątrz przezwyciężyć władzę odrębnych i dlatego "abstrakcyjnych" zasad i przywrócić je "integralnej wiedzy", pozytywnej wszechjedności w życiu, nauce, twórczości. Odsobnione zasady, odizolowane elementy wszechjedności, rodząc się w swoim wyodrębnieniu, stając się abstrakcyjne, powinny powrócić do wszechjedności, od której się oderwały...

Zachód dzięki swojej cywilizacji także przeszedł taki wyizolowany rozwój, także oderwał się od wszechjedności. W artykule *Trzy siły* Sołowjow przeciwstawia Zachód muzumarskiemu Wschodowi: dwie sprzeczne i w swej "odrębności" abstrakcyjne zasady kierują ich historią /zasada wolnej różnorodności i zasada jedności, solidarności/. Ale jedność ludzkości, jako przedmiot historii, powróci jedynie pod wpływem trzeciej siły, która powinna "pogodzić jedność najwyższej zasady z wolną różnorodnością poszczególnych form i elementów". Między Zachodem a muzumarskim Wschodem jako nosicielami pierwszych dwóch sił wyłania się świat słowiański, na który czeka doniesie uniwersalno-historyczne zadanie przywrócenia jedności. Taki jest schemat, którym w tym czasie /1874/ kieruje się Sołowjow. Tutaj też znajdziemy przy okazji również krytykę Zachodu. "Jeśli muzumarski Wschód - czytamy tam - całkowicie unicestwia człowieka i utrwała nieludzkiego Boga, to cywilizacja zachodnia dąży, przede wszystkim, do wyjątkowego umocnienia bezbożnego człowieka". To "umocnienie człowieka" przekształca go w bóstwo, powoduje skrajny indywidualizm i atomizm. "Poszczególne interesy osobiste, przypadkowy fakt, błąd szczegółu - atomizm w życiu, atomizm w nauce, atomizm w sztuce - są ostatnim słowem cywilizacji zachodniej. Wytworowała ona formy i zewnętrzną materię życia, ale nie dała ludzkości wewnętrznej treści samego życia; wyodrębniwszy poszczególne elementy, doprowadziła je do skrajnego stopnia rozwoju, jakd jest tylko możliwy w ich izolacji; ale bez wewnętrznej, organicznej jedności są one pozbawione żywego ducha i całe to bogactwo okazuje się martwym kapitałem". Tu właśnie Sołowjow wpada na myśl, że "muzumarski Wschód przewyższa cywilizację zachodnią".

Nieco później, w *Wykładach o Bogoświatowości* /1877 - 1881/, Sołowjow pisał już o tym, że należy wrócić w "wielki sens negatywnego zachodniego rozwoju, w wielkie przeznaczenie cywilizacji zachodniej." W uniwersalno-historycznej perspektywie jednostronności Zachodu były dialektycznie konieczne jako "pełne i konsekwentne oderwanie się naturalnych sił ludzkich od boskiej zasady, dążenie, aby na samych sobie sprośić grzech kultury powszechnej, zorganizować ludzkość w oparciu o czyste świeckie, wewnętrzne zasady." W tym czasie Sołowjow historię i dialektykę zachodniej cywilizacji formuje w ten sam sposób, jak czynili to również słowianofile, dopatrując się w katolicyzmie panowania zewnętrznego pojmowania chrześcijaństwa i zastąpienia ideału Królestwa Bożego ideałem teokracji, podporządkowującej sobie świat i roztaczającej władzę nad wyalienowanymi jednostkami. Protestantyzm popadając w przeciwną skrajność, proponuje zasadę wolności, stając się przez to ważnym czynnikiem twórczym historii zachodniej, ale jednocześnie nieuchronnie przechodzi w skrajny racjonalizm. "Historyczna klęska racjonalizmu - fiasco Rewolucji Francuskiej i filozofii niemieckiej - były tylko wyrazem jego wewnętrznej sprzeczności, sprzeczności między względną naturą rozumu a jego bezwzględny roszczeniami".

Dialektyka cywilizacji zachodniej już ujawniła całą swoją zgubną jednostronność, ale również jednostronność, chociaż innego charakteru, dostrzega obecnie Sołowjow na Wschodzie. "Wschód, zachowawszy w pełni i jednolitości prawdę Chrystusa, nie nadaje jej realnego wyrazu, nie stworzył kultury chrześcijańskiej... właściwie element ludzki okazał się nadzbyt słaby i niewystarczający, świadomość chrześcijańska nie była wolna od pewnego dualizmu Boga i świata". Ze względu na to "prawda chrześcijańska, zniekształcona, a później odrzucona przez człowieka zachodniego, pozostawała niedokonana w człowieku wschodnim". W tej zamierzonej formule, wyrażającej współzależność między katolicyzmem, protestantyzmem a prawosławiem,

Sołowjow dostrzega już jakieś ich wzajemne, dialektyczne powiązania. "Obie orientacje /zachodnia i wschodnia/ - pisze tam również - nie tylko nie wykluczają się, ale są wzajemnie niezbędne dla pełnego urzeczywistnienia się Chrystusa w całej ludzkości". Nie trudno dojść do przekonania, że jest to już zupełnie nowy punkt widzenia, daleko odwołujący Sołowjowa i od słowianofilstwa, i od Dostojewskiego; znajdując tu już pełny wyraz nowa filozofia historii, rozwijająca do końca problem jedności uniwersalno-historycznego procesu, a więc dialektycznego powiązania odrębnych ogniw. To już nie jest teoria o historycznej misji narodów, wypełnianej przez jedne narody po drugich: na tym gruncie właśnie, jak widzieliśmy, rozwinęła się u nas wcześniejsza koncepcja szczególnej roli Rosji, "znoszącej" wszystkie sprzeczności Zachodu. U Sołowjowa już wtedy /to znaczy nawet przed jego okresem "utopijnej" chrześcijańskiej Wschód i Zachód są wzajemnie niezbędne i tylko w połączeniu mogą rozwiązać zadanie historii jako uniwersalno-historycznego procesu. W *Trzech mowach o Dostojewskim* /1881-1883/ Sołowjow rozwija swoje myśli, nie dostrzegając lub nie chcąc dostrzec, że twierdzi coś zupełnie odmiennego, niż to, co myślał Dostojewski. Interpretację puszkinowskiej mowy Dostojewskiego Sołowjow kieruje w stronę pojednania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a zatem jawnie już odchodzi od Dostojewskiego i szkicuje to, co sam w późniejszym czasie rozwinię w znakomitych artykułach z tomu *Wielki spór o politykę chrześcijańską* /1883/; Sołowjow widzi zadanie pojednania "jakby włączone w wewnętrzny los Rosji: kwestia polska i żydowska w Rosji stawia problem pojednania z rzymsko-katolicyzmem i niechrześcijańskim Wschodem jako wewnętrznie rosyjskie zadanie." Takie jednak postawienie problemu, nieoczekiwane i dalekie od poglądów Dostojewskiego i słowianofilów, jest rozwinięciem idei "polityki chrześcijańskiej" w świetle uniwersalno-historycznej perspektywy. Aby nie komplikować analizy, prześledźmy jedynie nowy sposób postawienia przez Sołowjowa problemu stosunku Rosji do Europy. Idea "wzajemnej konieczności" chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu jest rozwijana ze szczególną wyrazistością w cyklu rozpraw *Wielki spór o politykę chrześcijańską*, gdzie odnajdujemy już taką formułę: "na gruncie chrześcijańskim zagrażają ludzkości niebezpieczeństwa z dwóch stron: bezbrzech Wschodu i zamętu Zachodu". Właściwie już w 1881 roku w artykule *O władzy duchowej w Rosji* Sołowjow uważał, że prawosławie jest pozbawione "rzeczywistości" - a teraz pisze również tak: "Wschód jest prawosławny w teologii, ale nie jest prawosławny w życiu". "Cerkiew nie jest tylko świątynią, jest również władzą i wolnością", pisze w tym samym miejscu, znajdując w prawosławiu jedynie ochronę świątyni. Wartość katolicyzmu jest tu nie tylko równa prawosławiu, ale nawet jej przeraża. Wszystkie kłamstwa papieża, które demaskuje Sołowjow, nie likwidują według niego jego prawdy, toteż proponuje, aby "wszystkie wolne siły ludzkości zapomniały o swoich prawach i zajęły się swoimi obowiązkami" - "dobrowolnie i szczerze wypełnić to, do czego średniowieczny papież dążył drogą przymusu i polityki. W tym miejscu znajduje się koniec wielkiego sporu i początek polityki chrześcijańskiej".

W całym tym systemie istotne są dwa punkty. Z jednej strony idea "kultury powszechnej", o której mówił Sołowjow wcześniej, jawnie nabiera cech teokratycznych: Sołowjow stawia to samo pytanie o "nowe średniowiecze", które w różnych nurtach tak wyraźnie i wytrwale będzie pojawiać się w przyszłości /zobacz o tym dalej, przy analizie idei M.A. Bierdiajewa/. Za cel "polityki chrześcijańskiej" uznaje się "wolne jednoczenie się ludzkości w Kościele Chrystusa", ale cel ten jest umiarkowany jako możliwy do zrealizowania nie poprzez jakiekolwiek działania nacjonalistyczne /jak to było u Dostojewskiego/, a poprzez zgromadzenie społeczności chrześcijańskiej w żywą jedność. Problem przywrócenia jedności kościelnej wysuwa się na pierwsze miejsce i Sołowjow poświęca wszystkie swoje siły, całą swoją energię, aby przyczynić się do jego rozwiązania. Zrozumiałe jest, że w tej sytuacji przeciwstawienie Zachodu i Wschodu nie tylko traci znaczenie, ale ich wzajemna konieczność tłumaczona jest bez mała providencjalnie. Sołowjow staje się "okcydentalistą" w tym sensie, że zaczyna bardzo wysoko cenić Zachód chrześcijański, jednocześnie coraz bardziej pomniejszając znaczenie Wschodu, w charakterystyce którego nie wychodzi poza uznanie jego zastępu w dziele "zachowania prawdy kościelnej." Dlatego również u nas niedojadłymi słusznymi wskazywano, że Sołowjow w swoim dążeniu do odnalezienia warunków odnowienia jedności kościelnej, z właściwym sobie schematyzmem fałszywie i w sposób niepełny charakteryzuje prawosławie. Według trafnego spostrzeżenia księcia

J.N. Trubeckiego /z jego książki o Sołowjowie, t. I, s. 482/ "różnica między Wschodem a Zachodem wcale nie polega na tym, że na Wschodzie chrześcijaństwo jest wyłącznie kontemplacyjne, a na Zachodzie aktywne, ale na tym, że w obu obszarach chrześcijaństwa działalność boskiego prawa w człowieku rozumie się w sposób odmienny. Dla Zachodu kościół jest przede wszystkim władzą duchową; dla Wschodu jest on przede wszystkim tajemniczym Domem Bożym, w którym dokonuje się bogocześnicze misterium." Nie będziemy zagłębiać się teraz w rozważanie tego zagadnienia, a zaznaczymy tylko, że katolickie sympatie Sołowjowa, jego utopijne plany całkowicie izolowały go od społeczeństwa rosyjskiego i do dziś jeszcze nie pojawił się nikt, kogo natchnęłyby jego marzenia. Ciekawe jest zresztą prześledzenie, w jaki sposób w nowej utopii Sołowjowa, Rosji znówu wyznacza się wyjątkową rolę /pod warunkiem "aktu wyrzeczenia" i zjednoczenia z Rzymem/. Trubecki myśli nawet, że Sołowjow "po części dlatego wpółbrzmiał znaczenie papieskiego, katolickiego Rzymu, że widział w nim jedyne możliwe, niezastąpione podwaliny dla trzeciego, moskiewskiego Rzymu, o którym marzył." Nie wiem, czy na tu rację Trubecki w odniesieniu do całego "utopijnego" okresu w twórczości Sołowjowa, albowiem tylko pierwsze jego prace naznaczone są tymi śladami słowianofilstwa. W artykule, napisanym po francusku, *La Russie et l'Église universelle* Sołowjow rzeczywiście twierdził, że "historyczne posłannictwo Rosji polega na zadaniu kościołowi powszechnemu potęgi politycznej, która jest mu niezbędna dla uratowania i odrodzenia Europy" - ale ta nadzieja wiązana z Rosją *toto genere* różni się od idei "trzeciego Rzymu", który jest przecież niemożliwy, jeśli zachowuje się znaczenie "Rzymu pierwszego". Teokratyczna misja państwa rosyjskiego, mającego oddać swoją potęgę na usługi papieża, związana jest wewnętrznie - zdaniem Sołowjowa - z teorią słowianofilów mówiącą, że Rosja spełnić ma uniwersalno-historyczne zadania N, 236/, ale jest to oczywiście przeinterpretowanie. Teoria i utopia Sołowjowa zakorzeniona jest, oczywiście, w idei uniwersalno-historycznego znaczenia Rosji, ale idea ta, właściwa była nie tylko słowianofilom - to zaś, co jest tak głębokie i pierwotne u tych ostatnich - poczucie, że właśnie prawosławie jest gruntem i podstawą wszechjednoczącej i organicznej syntezy - właśnie to akurat Sołowjow odrzucił. Sołowjow bliższy raczej jest - ze względu na swą teorię uniwersalno-historycznej roli Rosji - poczwiernictwu, w którym nie tylko prawosławie ale sama rosyjska gleba /poczw./ zmierza w sobie podstawy dla syntezy powszechnej. Ciekawe, że charakteryzując prawosławie jako chrześcijaństwo kontemplacyjne i ochraniające, Sołowjow wysoko ceni potęgę rosyjską, nazywając ją istotną dla niego w jego utopii.

Teokratyczna utopia Sołowjowa jest bardzo interesująca i poprzez cały szereg cech łączy jej autora z różnymi nurtami myśli rosyjskiej, ale chcielibyśmy jeszcze zatrzymać uwagę czytelnika na ważnych artykułach Sołowjowa, wydanych pod wspólnym tytułem *Problem narodowy w Rosji*. W rozprawach tych Sołowjow wypowiedział wiele doświadczeń i prawdziwie chrześcijańskich idei, ale jego nowy "okcydentalizm" nie oszczędza niczego w ideologii nacjonalistycznej, nie widzi w niej żadnej prawdy. W narodowości dostrzega jedynie "naturalną i historyczną siłę, powołaną do służenia wyższej idei" - w niej samej nie ma żadnej idei, nie ma niczego wiecznego. Ten brak poczucia swoistości narodowości i niedocenianie jej przywodzi na myśl heglowską filozofię historii i jej najgłębszym impresjonalizmem, i Sołowjow, który niekiedy w tych właśnie artykułach/ podchodzi w sposób głęboki do problemu narodowej indywidualności, nabywał jednak zajęty jest pojednaniem "kultury powszechnej" z odrębnością narodową i często w sposób uproszczony i powierzchowny pojmuje tę ostatnią. Porusza się w obrębie alternatywy "samowielbienie - samowyrzeczenie", jakby to ona wyczerpywała drogi życia historycznego. Sołowjow ma słuszość w swej walce z wąskim nacjonalizmem, ma rację w swoim wezwaniu do "religijnego spojrzenia na Zachód" i przyjęcie go z miłością do swojego serca, ale jego utopia teokratyczna osłabiła jego widzenie duchowe i przywiodła go do jednostronnej oceny prawosławia i drogi Rosji jako jego ojczyzny. Sołowjow często ma rację w swojej krytyce, ale często też myli się w swych twierdzeniach pozytywnych.

Nadszedł jednak czas, że sam Sołowjow zrozumiał krach swojej utopii, swojego teokratycznego zamysłu. Rozczarował się do rosyjskiego społeczeństwa, rosyjskiej państwowości, Rosji w ogóle. Był również skłonny patrzeć już trzeźwo na Zachód; w jednym z listów paschalnych /1899/ pisze o duchowym upadku Zachodu, o jego historycznej jednostronności, o tym, że Zachód coraz bardziej zapomina o Bogu. I pyta z

troską: "czy istnieje taka ziemską siłą, która mogłaby prawdziwym zespoleniem połączyć w życiu historycznym pierwiastek boski z ludzkim, prawdę Wschodu z prawdą Zachodu?" Sołowjow nie wyrzekł się i tu uniwersalno-historycznego zadania jakie stało przed nim w latach wcześniejszych, tylko wątpił w możliwości realizacji swojej utopii, i nie przypadkiem w jego *Opowieści o Antychryście* przedstawiciele prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu zbliżają się do siebie u samego już kresu historii a poza jej granicami dokonuje się również ich pojednanie. W ostatnim artykule wymieniając swojego ojca, historyka, Sołowjow życzliwie komentuje jego myśl, że "historia powszechna zakończyła się wewnątrz". "W ciągu ostatniego czasu scena historii poszła bardzo się rozrosła - pisze tu Sołowjow - i teraz pokrywa się z całą kulą ziemską". Idea jedności procesu historycznego, uniwersalno-historyczna orientacja jako fundamentalna i charakterystyczna cecha jego myślenia przetrwała u Sołowjowa do końca jego dni.

W historii badanego przez nas problemu Sołowjow zajmuje miejsce całkowicie wyjątkowe ze względu na rozmach, z jakim stawia ów problem. Jego utopia teokratyczna i rozczarowanie nią, namietne i wyteżone dążenie do odrodzenia jedności kościelnej pozostały pominięciem jego głębokich chrześcijańskich przekonań, ale nie znalazły odzewu w duszy rosyjskiej, nie wzbudziły sympatii i entuzjazmu. Sołowjow pozostał tu zupełnie samotny. Ale inne jego myśli - jego uniwersalizm chrześcijański i uniwersalno-historyczna orientacja duchowa, jego zdumiewająca zdolność do ogólnoludzkiej wrażliwości, do kongenialnego rozumienia wszystkich epok, wszystkich narodów pozostały żywą i płodną spuścizną, którą już wykorzystywało i będzie jeszcze wykorzystywało wiele pokoleń. U Sołowjowa problem Rosji ostatecznie wyzwolił się od antyokcydentalizmu; nie można tu pójść za Sołowjowem do końca, ale świadomość nierozzerwalności religijnej więzi z Zachodem w świetle idei jedności historii przeniknęła w duszę rosyjską jako twórczy zarodek, którego runi jeszcze zobaczy życie rosyjskie. Sołowjow definitywnie wyzwala nas od historycznego prowincjonalizmu, a jeśli pozostał pod jego wpływem akurat w pojmowaniu Prawosławia, to jego osobowość, jego różnorodna twórczość, wolna od eklektyzmu i stale rozwijająca właściwą mu siłę organicznej syntezy - świadczą wyraźnie i niezaprzeczalnie o autentycznym uniwersalizmie Prawosławia. Myśl Sołowjowa długo jeszcze żyć będzie w świadomości rosyjskiej, a jego błędy będą tylko bardziej podkreślać jego zdumiewające osiągnięcia twórcze i ogromne zasługi dla przyjęcia przez Rosję uniwersalno-historycznej perspektywy. Historia odkryła na drogę do działania o charakterze uniwersalno-historycznym: "prowincjonalizm" Rosji kończy się definitywnie.

Pozostaje jeszcze zapoznanie się z poglądami na nasz problem prezentowanymi przez N.A. Bierdiajewa. Bierdiajew przeżył złożoną i zamienną ewolucję duchową - od krytyki idealizmu przeszedł do światopoglądu religijnego; w wielu jego pracach znalazły swoje odbicie różne etapy rosyjskich poszukiwań. Ale w centrum całego światopoglądu Bierdiajewa, całej jego twórczej pracy znajdują się problemy historii; to pozwala nam najlepiej wyjaśnić ewolucję myśli Bierdiajewa i ogólne podstawy jego światopoglądu. Szczególnie interesujące będą dla nas następujące jego książki: *Sens historii*, *Los Rosji* /zbiór artykułów 1918/ i *Nowe średniowiecze* /1924/. Interesujące nas zagadnienia odnajdziemy także w dwóch jeszcze jego książkach: *Sens twórczości* /1916/ i *Filozofia nierodności*. Z nowych jego książek szczególnie warto zapoznać się z pośmiertnie wydany dziełem *Królestwo ducha a królestwo cesarza* /1952/.

Charakterystyczną i podstawową cechą światopoglądu Bierdiajewa jest jego oryginalny uniwersalizm chrześcijański, odziedziczony, jak się wydaje, po Sołowjowie. Bierdiajewowi, gdy przyjął on już światopogląd religijny i przyłączył wyraźnie do Prawosławia, którego filozofię cały czas pragnął formułować, zdecydowanie obca jest zarówno antykatolicka myśl Dostojewskiego, jak i katolizująca myśl Sołowjowa. Bierdiajew wysoko ceni świat katolicki, nierzadko poświęcając oddzielne studia ogólnej charakterystyce jego życia, dobrze także zna katolicyzm w jego różnorodnych nurtach. Podobnie, jak i inni myśliciele rosyjscy mniej z i powierzchownie odczuwają protestantyzm, który zbyt łączy się u niego z humanistyczną kulturą Europy. Ale pr

całym głębokim poczuciu odrębności Rosji, przy powadze mesjanistycznego ukierunkowania jego myśli /jak to szczególnie ujawniło się w czasie wojny - zobacz zbiór artykułów *Los Rosji*/, całkowicie wolny jest on od antyokcydentalizmu i prymitywnego sio-wianofilstwa. Dzieła Bierdiajewa charakteryzują się rozmachem i wewnętrzną organicznością, swobodą i prawdziwie syntetyzującym duchem, a jednocześnie przy całym polemizującym nasyconiu jego książek, autor potrafi z wyjątkową wrażliwością wczuwać się w cudze nastroje i nie obawia się czerpać od innych tego, co zgodne jest z jego sercem. Uderzająca jest syntetyzująca siła Bierdiajewowskich konstrukcji; jak w jakimś muzycznym akordzie, nie tłumiąc się wzajemnie i nie zakłócając dysonansami, brzmią w nich motywy, którymi żyła świadomość rosyjska; dlatego w twórczości Bierdiajewa można prześledzić wpływy najróżniejszych myślicieli rosyjskich, co nie przeszkadza zachować mu oryginalności.

Zatrzymamy się przede wszystkim na krytyce i ocenie Zachodu u Bierdiajewa. Już w *Sensie ludzkości* /1916/ Bierdiajew pisał: "tryumf ducha burżuazyjnego przywiódł w XIX i XX wieku do fałszywej i mechanistycznej cywilizacji, głęboko przeciwstanej wszelkiej autentycznej kulturze"¹.

Mechanicystyczna, zrównująca, pozbawiająca osobowości i deprecjonująca cywilizacja ze swoją diabelską techniką nazbyt już przypominającą czarną magię, jest bytem fałszywym, złudnym, jest bytem obróconym na nice. Cywilizacja burżuazyjna jest granicą niekosmiczności świata - ginie w niej człowiek wewnętrzny zastąpiony zewnętrznym, automatycznym człowiekiem. Cywilizacja rozwinęła olbrzymie siły techniczne, które zgodnie z intencją powinny przygotować panowanie człowieka nad naturą, ale te siły zapanaowały nad samym człowiekiem, uczyniły go niewolnikiem, zabiły jego duszę... W kolosalnej cywilizacji technicznej rzeczywistość została wypuszczone na wolność zle demory, maszcząc się na upadłym człowieku... Cywilizacja nie urzeczywistnia marzenia człowieka o panowaniu". W przeobrażeniu się kultury europejskiej w cywilizację Bierdiajew widzi następstwo zdrady stosunku człowieka do natury, szczególnie - pojawienie się maszyny: "podstawą cywilizacji - pisze - nie jest ani natura, ani duch, lecz maszyna - ma ona charakter przede wszystkim techniczny, technika zwycięża w niej ducha - w cywilizacji samo myślenie nabiera charakteru technicznego". "Duch cywilizacji - czytamy w tym samym miejscu - jest duchem mieszczańskim, cywilizacja Europy i Ameryki stworzyła system industrialno-kapitalistyczny, który jest burzycielem ducha wieczności, ducha świątyni; cywilizacja kapitalistyczna nowszych czasów umierała Boga, była najbardziej bezbożną cywilizacją... W cywilizacji zaczynają przejawiać się procesy barbaryzacji, zubożenia..."². "W historii nowożytnej - czytamy w książce *Nowe średniowiecze* - punkt ciężkości życia przemieszcza się ze sfery duchowej w materialną, z wewnętrznej w zewnętrzną. Nie kościół, a giełda stała się panującą i regulującą siłą życia." "Cywilizacja XIX i XX wieku odrzuca świętą symbolikę kultury i domaga się najrealniejszego życia, chce zapanaować nad życiem i przeobrazić je, w tym też celu stwarza swoją potężną technikę..."³. "Wyjątkowe zarządzenie się Europy w problemach społecznych - pisze autor w książce *LOS ROSJI* - oznacza upadek ludzkości; ekonomia cywilizacji XIX wieku /zob. *Nowe średniowiecze*/, wypaczył hierarchiczny ustrój społeczeństwa zrodził materializm ekonomiczny, wierne odzierdziejający samą rzeczywistość XIX wieku... Pokon złożony mamonie zamiast Boga jest jednakowo właściciel i kapitalizmi, i socjalizmi". "Historia nowożytna - czytamy tu również - stworzyła bezprzedmiotową kulturę, bezprzedmiotowe społeczeństwo, które nie wie, w imię czego żyje... Człowiek czasów nowożytnych nie jest wolny duchem... znajduje się we władzy nieznanego sobie pana, nadludzkiej i nieludzkiej siły, która opanowuje społeczeństwo, które nie życzy sobie znać Prawdy, Prawdy Bożej." Bierdiajew dostrzega również to, że "indywidualistyczna cywilizacja XIX wieku w swą demokrację, swym materializmem, opinią publiczną, prasą, giełdą i parlamentem przyczyniła się do degradacji i upadku jednostki, schyłku indywidualności, niewielkości i powszechnego zamętu..."⁴. "Przeżyły się - czytamy w innym miejscu - podstawy całego epoki historycznej; wszystkie podstawy życia uległy wstrząsowi, ujawniło się zio i spiliła tych fundamentów, na których spoczywało społeczeństwo XIX i XX wieku... Wracamy w epokę morderczych demaskacji... Daremne są marzenia o powrocie do podstaw cywilizacji XIX wieku. Katastrofy, w postaci tych niesłychanych wojen i rewolucji, leży u podstaw tej cywilizacji... tragizm kryzysu współczesnego polega na

tym, że w głębi duszy ręk już nie wierzy w żadne formy polityczne, w żadne ideologie społeczne". Zwróćmy wreszcie uwagę na jeszcze jeden motyw charakterystyki współczesności /powtarzający myśl Strachowa i innych myślicieli/: "wola twórcza - pisze Bierdiajew - nie może zadowalać się odrębnymi, autonomicznymi sferami kultury, jest nakierowana na jedność i spójność, ale w naszej epoce nie ma widocznego i uznanego centrum duchowego, centrum życia umysłowego epoki. Centrum duchowym w przyszłej epoce może być tylko Kościół, tak jak w wiekach średnich".

W swojej książce o sensie historii Bierdiajew w bardzo interesujący sposób nawiewa problem historycznych korzeni tego rozkładu, który w czasach nowożytnych dokonuje się w Europie. Charakterystyka renesansu i humanizmu, przeprowadzona w wymienionej książce, wydobywa na plan pierwszy "prowincjonalnie-nieuchronne" - "wielkie poszukiwanie ludzkiej wolności". Nie będziemy tutaj rozwijać tego tematu i przedziemy do charakterystyki Rosji u Bierdiajewa, aby następnie powrócić do tego, jak rozumiał on współczesny kryzys Europy.

Z właściwą sobie skłonnością do ogólnych schematów Bierdiajew dużo mówi o najgłębszych antynomiach w duszy rosyjskiej sprowadzając je do przewagi pierwiastka żeńskiego i do słabego rozwoju męskości w charakterze rosyjskim. Ale właśnie te cechy określają swoisty charakter losu Rosji i jej miejsce w nadchodzącym przełomie w historii powszechnej. "Rosja - pisze Bierdiajew - nigdy nie pogła w całości przyjań kultury humanistycznej Nowożytności, jej racjonalistycznej świadomości i jej sformalizowanej logiki i formalistycznego prawa, jej religijnej neutralności i świeckiej połówiczności. Rosja nigdy ostatecznie nie wyszła ze średniowiecza, z epoki sakralnej "Naród rosyjski - czytamy w innym miejscu - nie może stworzyć kompromisowego państwa humanistycznego, nie chce państwa prawniczego w europejskim sensie tego słowa. On chce albo Królestwa Bożego, braterstwa w Chrystusie, albo zjednoczenia w Antychryście, królestwa księcia tego świata. Naród rosyjski cechowała zawsze wyjątkowość, nieznaną narodom Zachodu, obojętność... narody Zachodu poprzez swoje cnoty były przykute do życia ziemskiego, do ziemskich dóbr, naród rosyjski zaś ze względu na swoje cnoty oddala się od ziemi i zwraca ku niebu".

Ale swoistość Rosji zostaje odsłonięta przez Bierdiajewa jeszcze z innej strony - w krytyce okcydentalizmu i słowianofilstwa: "i okcydentaliści, i słowianofile - zauważa - nie mogli zrozumieć tajemnicy duszy rosyjskiej. Aby pojąć tę tajemnicę, trzeba znaleźć trzeci punkt odniesienia, należy wznieść się ponad przeciwieństwo dwóch pierwiastków - wschodniego i zachodniego. Rosja, według Bożego planu, jest wielkim i harmonijnym Wschodo-Zachodem, faktycznie zaś stanowi nieudane i pomieszane połączenie tych formacji". "Koniec słowianofilstwa - pisze gdzie indziej Bierdiajew - jest także końcem okcydentalizmu, końcem samego przeciwieństwa Wschodu i Zachodu. Również w okcydentalizmie obecny był partykularyzm i prowincjonalizm, nie było w nim ducha powszechnego. Samoswiadomość rosyjska nie może być ani słowianofilska, ani okcydentalistyczna". "Wojna światowa doprowadzi do przezwyciężenia starego sposobu stawiania pytania o Rosję i Europę, o Wschód i Zachód. Przerwie wewnętrzny spór słowianofilstwa z okcydentalizmem, zlikwiduje słowianofilstwo i okcydentalizm jako ideologie prowincjonalne... Dzisiaj... wykraczamy poza prowincjonalizm świadomości... z woli losu wydostajemy się na przestworza historii powszechnej". "Jeśli zbliża się - czytamy tamże - koniec prowincjonalnie-zamkniętego życia Rosji, Rosja powinna wyjść na arenę świata; koniec Europy będzie wstąpieniem Rosji na scenę historii powszechnej, Rosji decydującej siły duchowej... Rosja, zajmująca miejsce pośrednika między Wschodem i Zachodem, będąca Wschodo-Zachodem, powołana została do odegrania wielkiej roli w przywiedzeniu ludzkości do jedności. Wojna światowa doprowadza nas do problemu mesjanizmu rosyjskiego".

Nadzwyczaj interesujące jest w zacytowanych fragmentach odżywanie w nowych tonacjach tego, czym żyła myśl rosyjska przez cały wiek XIX. Bierdiajew w nowy sposób rozważa znane nam idee o szczególnej historycznej drodze Rosji. Ciekawe jest zwłaszcza odradzanie się motywów wczesnego poczdniennictwa, które dostrzec można, na przykład w następującym fragmencie: "w nadchodzącej epoce historycznej Rosja wezwana została do wypowiedzenia światu swojego nowego słowa". W znacznie późniejszej książce *Nowe średniowiecze* Bierdiajew znów powraca do tych myśli; pisze tam: "Rosja leżąca w centrum między Wschodem i Zachodem, uzyskuje - choć w sposób przerażający i katastro-

ficzny - coraz większe znaczenie". Podobnie w tym powszechnym przełomie kultury światowej, który charakteryzuje Bierdiajew jako "nowe średniowiecze", Rosji "przypadnie szczególnie miejsce".

Ale jeśli "włączenie Rosji do światowej cyrkulacji oznacza koniec jej zamkniętego, prowincjonalnego istnienia, koniec jej słowiańskiego i okcydentalistycznego niewolnictwa", to wojna światowa "wyprowadza również Europę poza jej zamknięte granice, ujawnia zasadnicze sprzeczności wewnątrz niej". W tym sensie nawet imperializm "jakkolwiek często niktęznie byłoby jego motywy i naganne metody działania, także wydostaje się poza granice ograniczonego nacjonalistycznego istnienia, wykracza poza granice Europy na arenę świata". "Wszedźmożne poczucie, jakie wzbudziła wojna światowa można wyrazić w następujący sposób: koniec Europy jako monopolisty kultury, jako zamkniętej prowincji kuli ziemskiej, pretendującej do miana powszechnej. Wojna światowa włącza do światowej cyrkulacji wszystkie rasy, wszystkie części kuli ziemskiej, doprowadza Wschód i Zachód do tak bliskiej styczności, jakiej historia jeszcze nie znała... To zadanie powszechne stało się obecnie dla ludzkości ważniejsze niż zadanie wewnętrznego życia wykryształizowanych europejskich państw i kultur. Ten europejski przełom przygotowany był wewnętrznie przez kryzys kultury starego kontynentu, przez upadek pozytywizmu i materializmu nowożytnej świadomości europejskiej... Europa dawno już zmierza do przewyższenia siebie, do wyjścia poza swoje granice. Europa nie jest ideałem kultury w ogóle. Sama jest prowincjonalna. W Europie dawno już da się zauważyć tajemniczą, wewnętrzną skłonność do Wschodu... W świadomości społecznej i politycznej pojawia się problem całego świata, problem opanowania i ukierunkowania całej powierzchni kuli ziemskiej, problem zbliżenia Wschodu i Zachodu, spotkania wszystkich typów i kultur, zjednoczenia ludzkości poprzez walkę, współdziałanie i obcowanie ze sobą wszystkich ras. Kultura przestaje być europejską, staje się ogólnoludzką; Europa będzie zmuszona wyrzec się swej roli monopolisty kultury. Zadanie polega na tym, aby koniec Europy i historyczny przełom zostały przeżyte w duchowym skupieniu i religijnym blasku".

W zacytowanych fragmentach, nadzwyczaj charakterystyczne jest połączenie uniwersalizmu chrześcijańskiego z uniwersalnie-historyczną perspektywą, wolną już od "monopolu" Europy. Zbliża to Bierdiajewa do Leontiewa, zaś zdecydowanie oddala od Sołojowa. Trwa proces zjednoczenia świata - pisze Bierdiajew - szerszego, niż europejskiego - duch ekumeniczności powinien zbudzić się w narodach chrześcijańskich, powinno ujawnić się pragnienie wolnego uniwersalizmu. W tym światowym zjednoczeniu szczególnie ważne miejsce wyznacza Bierdiajew właśnie Rosji: "naród rosyjski jest najbardziej ze wszystkich narodów świata ogólnoludzką, powszechną, zgodnie ze swoim duchem - cechy te należą do struktury rosyjskiego ducha narodowego. Powołaniem narodu rosyjskiego powinno być dzieło światowego zjednoczenia, stworzenie chrześcijańskiego kosmosu duchowego". Łączy to Bierdiajewa z "nowym średniowieczem", które definiuje w następujący sposób: "procesy, skierowane na przewyższenie nacjonalistycznej ograniczoności i na formowanie uniwersalnej jedności, nazwałbym końcem historii nowożytnej, jej indywidualistycznego ducha i początkiem nowego średniowiecza".

PRZYPISY AUTORA

- I. To przeciwstawienie kultury i cywilizacji zostało dostrzeżone przez Bierdiajewa /jak i przez Erna/ przed Spenglerem. Na ten sam temat zobacz znakomite studium Bierdiajewa *Los człowieka w świecie współczesnym*, a także jego książkę *Królestwo Ducha i Królestwo Cesarza*.
- II. łatwo tu rozpoznać motywy, rozwijane u nas w 30-tych i 40-tych latach XIX wieku.
- III. "W przyszłym społeczeństwie - pisał Bierdiajew - w przyszłości okrzepnie władza nieszczaństwa. Jego dobra upowszechnią się w całym świecie, ale właśnie w tym momencie należy oczekiwać duchowej walki z mieszczaństwem.
- IV. Bierdiajew rekonstruuje tutaj motywy rozwijane przez K. Leontiewa, któremu poświęcił całą książkę.

Przełożył: MM

NOTA OD REDAKCJI

Tekst jest ostatnim rozdziałem książki O. Wasyla Zenkowskiego - *Russkije mysliteli i Jewropa. Kritika jewropejskoj kultury u russkich myslitielej*, Paris 1955 /wyd. II/, s. 225-271. Tytuł pochodzi od redakcji.

ROSYJSKA FILOZOFIA RELIGIJNA A MARKSIZM

Rząd radziecki, aresztując i wysyłając za granicę w lutym 1974 r. Aleksandra Sołżenicyna, pozbył się swego zawziętego krytyka w sposób sprawdzony już wcześniej. W 1922 roku, w sierpniu, władza radziecka aresztowała, po czym wygnała z kraju ponad stu wybitnych niemarksistowskich filozofów i uczonych. W artykule redakcyjnym "Der Russische Gedanke", pisma wychodzącego w Niemczech na początku lat 30-tych wydawca /Borys Jakowienko/ zastanawiał się, dlaczego młoda rewolucja rosyjska nie zabiła swoich groźnych przeciwników, lecz, wysyłając ich za granicę, odsłoniła przed nimi nowe możliwości działania. Zdaniem autora, wśród licznych przyczyn, które mogły tu odegrać rolę, następująca zajmuje niepoślednie miejsce: milczące uznanie wartości skazanych na banicję myślicieli, a także "jasna świadomość władzy, że łączy ją z zakazanymi i wyklętymi kierunkami myślowymi istotne pokrewieństwo. Mimo różnice, które z praktycznego, powierzchownego punktu widzenia mogą zdawać się olbrzymie i mimo jawnie okazywaną wrogość, pokrewieństwo owo zakorzenione jest w głębinach duszy i rozumu"¹.

Możemy pozostawić jako nierozstrzygalne pytanie, czy rzeczywiście dlatego przywódcy władzy radzieckiej oszczędzili życie opozycyjnych myślicieli. Wydaje mi się jednak, że zasługuje na uwagę główna teza autora, głosząca iż istnieje pewna głęboka wspólnota między obydwioma kierunkami: między myślą wygnanych uczonych - z których wielu zaliczyć trzeba do najwybitniejszych przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej - a filozofią marksistowską. Tego rodzaju polaryzacja, o ile da się ją udowodnić, nie byłaby czymś wyjątkowym w historii myśli rosyjskiej. Wystarczy przypomnieć ubiegłowieczny podział rosyjskich myślicieli na słowianofilów i okcydentalistów.

W niniejszym tekście chciałbym poddać analizie rosyjską filozofię religijną oraz jej głównego przeciwnika - marksizm. Chciałbym skupić uwagę na czterech przewodnich ideach, które wydają mi się charakterystyczne dla rosyjskiej filozofii religijnej, a następnie ustalić, w jakiej mierze idee te określają również myśl marksistowską. Za formalno-strukturalną zasadę moich badań służyć mi będzie dialektyka, zwłaszcza w jej heglowskiej formie. Pragnę podkreślić, że pojmuję dialektykę w sposób czysto formalny i nie wdaję się w istotę kwestii, czy i do jakiego stopnia rosyjska filozofia religijna oraz marksizm powołują się na dialektykę. Jest bezspornym faktem, iż dialektyka marksistowska głęboko związana jest z dialektyką heglowską i że w ogóle jej geneza tkwi w filozofii heglowskiej. Co się jednak tyczy rosyjskiej filozofii religijnej, sprawa nie przedstawia się tak jasno. Jej pokrewieństwo z idealizmem nie ma tak prostego charakteru, aczkolwiek nie sposób zaprzeczyć, że Hegel w żadnym innym kraju, być może nawet w Niemczech, nie odniósł takiego sukcesu jak właśnie w Rosji. Interesujące by było poznanie przyczyn tego zjawiska. D. Czyżewskij wskazuje na "częściowe pokrewieństwo" łączące rosyjską tradycję duchową i niemiecki idealizm. Korzenie obydwu sięgają neoplatonistycznej mistyki, aczkolwiek różnymi drogami: idealizm niemiecki przejął neoplatonizm dzięki niemieckiej mistyce Eckharta, Jakuba Boehme, Etingera i in. Duchowość rosyjska - za pośrednictwem przekładów Ojców Kościoła, przede wszystkim Areopagity, którego twórczość była w Rosji w XIV wieku szeroko znana. Do tego należy jeszcze dodać bogatą literaturę liturgiczną, wyrosłą na myśli świętych.

W dialektyce można wyróżnić cztery podstawowe rysy, które, jak wykazałem później, stanowią również główne cechy rosyjskiej myśli religijnej. Po pierwsze, dialektyka oznacza całość, totalność /Totalität/. Tylko całość jest prawdą, absolutem. Każde zjawisko częściowe, jeżeli traktuje się je w sposób wyizolowany, w oderwaniu od całości, jest abstrakcją; swoją prawdę osiąga jedynie dzięki powiązaniu z ogólnością. Tego rodzaju ponadindywidualna jedność zachodzi nie tylko między ludźmi, lecz w ogóle między wszelkiego rodzaju partykularnymi bytami. Jednak jedność ta nie leży na powierzchni faktów empirycznych lecz na poziomie o wiele głębszym, dostępnym tylko myśli

¹ Erklärung des Herausgebers, /w:/ Der Russische Gedanke, 1929, 2, str. 114.

spekulatywnej. Toteż dialektyka oznacza także - po drugie - jedność sfery rzeczywistości i idealnej, która jest faktyczną podstawą omawianej wyżej jedności tego, co szczególne i co ogólne. W *Phenomenologii ducha* Hegel wykazuje, iż każda odrębna postać /*Gestaltung*/ poznania nie jest na-prawdę tym, czym się jawi na pierwszy rzut oka, że jej "prawda" polega na czymś innym, co wydobyte może być tylko przez myślenie dialektyczne. Hegel udowadnia w swoim "systemie" że głęboka istota empirycznych przyrodniczych faktów jest idea absolutna, która się zatraciła w "innym świecie". Jedynie dzięki ludzkości i jej historii absolut powoli wyzwala się z tego wyobcowania i krok za krokiem powraca do siebie, wzbogacony świadomym samorozpoznaniem. Absolut jest idea, która nie tylko po prostu istnieje, ale także obdarzona jest samowiedzą.

Doprowadza nas to do następnej podstawowej cechy dialektyki: dialektyka z istoty swej oznacza także proces, stawanie się. Dla Hegla absolut nie jest, jak dla Schellinga czymś, co nieruchome i nieróżnicowane. Niemożliwością byłoby bowiem, ażeby z tego, co nieróżnicowane zrodziła się nieskończona różnorodność form, jakie spotykamy w świecie. Absolut, wedle Hegla, posiada wewnętrzną strukturę, jest tym, co kształtujące i co kształtowane; proces stawania się nie jest czymś wobec absolutu zewnętrznym, lecz jest mu immanentny.

Tak oto doszliśmy do czwartej głównej właściwości dialektyki: do jej paradoksalności, do jej - z punktu widzenia rozsądku - sprzeczności. Rozpatrując ten aspekt dialektyki można ją włączyć w tysiącletnią tradycję myśli mistycznej. Hegel twierdzi, iż w poznaniu dialektycznym "sprzeczność" odgrywa pozytywną rolę nie tylko jako metoda myślenia; odnosi się także do rozwoju samej rzeczywistości. Zasadami tożsamości i niesprzeczności związane jest tylko abstrakcyjne rozsądkowe myślenie, rozpatrujące rzeczy z zewnątrz. Inaczej rozum, który dały do tego, by patrzeć z punktu widzenia absolutu i od wewnątrz śledzić proces jego samostawiania się; rozum, analizując jakiegokolwiek pozytywne określenie /"tezę"/ dochodzi do pewnej granicy; powoduje to zaprzeczenie tezie /"antytezę"/. Następnie obydwie znajdują na wyższym stopniu rozwoju swoją "syntezę", która z kolei staje się nowym punktem wyjścia dla dalszego rozwoju dialektycznego. Rozwój ten, dokonujący się dzięki postawianiu i rozwiązywaniu sprzeczności stanowi wewnętrzną naturę absolutu.

Zanalizowaliśmy zatem cztery główne idee, charakteryzujące dialektykę: pogląd, iż rzeczywistość w świecie występuje ogólna współzależność rzeczy, tezę "ideal-realizmu", głoszącą istnienie "dwupłaszczyznowości" świata czyli pogląd, wedle którego to co rzeczywiste jest rzeczywiste tylko dzięki swojej więzi z tym, co idealne, przekonanie o dynamiczności oraz - po czwarte - tezę o paradoksalności i antynomizmie bytu. Teraz musimy prześledzić te idee zarówno w rosyjskiej myśli religijnej, jak w filozofii marksistowskiej.

Dla każdego, kto choćby powierzchownie tylko zna rosyjską myśl religijną nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż jedną z jej podstawowych idei jest pogląd, że rzeczywistość istnieje uniwersalna współzależność. Ze świetnie oddanej w opisach Turgieniewa atmosfery, parującej w latach trzydziestych ubiegłego wieku w słynnych "kółkach", jasno wynika, iż właśnie idea powszechnej współzależności silnie przyciągała do Hegla rosyjską młodzież: "Po raz pierwszy w życiu wydało się nam, że wreszcie ją pojęliśmy, tę powszechną więź, że nareszcie podniosła się zasłona /.../. Przejrzysty świat uwidaczniał się we wszystkim co znaliśmy, wszystko co rozproszone nagle się zjednoczyło, uporządkowało, przed nami wyrastał cały gmach /.../"². Owo przekonanie o rzeczywistym istnieniu wszechobejmującej więzi spotykamy i u słowianofilów, i u okcydentalistów; występuje zresztą silniej w obozie tych ostatnich, aniżeli u pierwszych. Co do obozu słowianofilów stanowi ono przede wszystkim podstawę nauki Chomjakowa o wspólnotowości rozumianej jako rzeczywistość jedna i wiążących w ciele Kościoła. Omawiając wiek XIX, należy także wspomnieć o Włodzimierzu Sołowjowie - jądrem jego filozofii jest przecież idea "wszechjedności".

Dwadziestowieczna filozofia religijna przejęła od Sołowjowa ideę powszechnej współzależności, występującej często - jak u Włodzimierza Sołowjowa - w postaci

² cyt. przez D.I. Czyżewskiego w: *Giegiel w Rosji*, Paris, 1939, s. 58.

przekonania o istnieniu wszechjedności. Znajduje się ono u podstaw rosyjskiego intuicjonizmu, którego głównymi przedstawicielami są N. Łoski i S. Frank. Intuicjonizm głosi, iż w akcie poznania dostępny jest sam przedmiot, zakłada przeto metafizyczną tezę, iż istnieje ponadindywidualna ontologiczna jedność świata.

Metafizyka wszechjedności, głoszona przez Włodzimierza Sołowjowa w jeszcze jednej formie silnie oddziaływała na rosyjskiej dwudziestowiecznej myśli religijnej: olbrzymi wpływ wywarła jego teoria Sofii, Mądrości Bożej. Teorię sofiologiczną kontynuowali głównie Paweł Floreński, Sergiusz Bułgakow i Lew Karsawin. Sofia rozumiana jest jako idealna jedność wszystkich bytów stworzonych, w niej każde jestestwo ma swój zadany przez Boga prawzór i przez urzeczywistnianie go w swoim życiu, wchodzi w organizm Sofii /Bułgakow/³. Wedle Floreńskiego, "Sofia, jak Rdzeń wszelkiego stworzenia" stanowi "idealną osobę świata" i "Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa, czyli jest bytem stworzonym, ale zasymilowanym przez Słowo Boże"⁴.

Najjawniejszy wyraz idea uniwersalnej jedności wszystkich bytów stworzonych znalazła w teorii Floreńskiego o istnieniu "jednej natury". Pojęcie jednej natury, twierdzi Floreński, dotyczy nie tylko wzajemnego stosunku trzech Osób Trójcy Świętej, odnosi się także do relacji zachodzących między ludźmi w świecie stworzonym. Floreński uważa, że przekonanie o istnieniu jednej natury charakteryzuje rosyjską i prawosławną filozofię rozumu, jej ujęcie osoby i twórczości. Odróżnia i przeciwstawia myśl rosyjską filozofii zachodniej, którą Floreński dyskwalifikuje jako "płaską", "cielesną", jako filozofię pojęć i rozsądku, filozofię martwego bezruchu, opartą o zasadę tożsamości⁵.

Lew Karsawin w nader oryginalny sposób interpretuje pojęcie jedności, stanowiące jądro jego systemu. Jednostkową osobowość pojmując jako jedność wszystkich jej czasowych momentów. Z kolei jednostka ludzka stanowi tylko moment w jedności ludzkości.

Należy też przynajmniej wspomnieć, iż metafizyka jedności stanowiła często w rosyjskiej filozofii religijnej podstawę innych dyscyplin filozoficznych, jak na przykład etyki i filozofii społecznej /np. w myśli Franka/. Wielu filozofów istotę zła upatrywało właśnie w ucieczce do siebie i zamknięciu się w sobie, co przeciwstawiali jedności z innymi ludźmi, uzyskiwaną w miłości. Często także rozproszenie świata stworzonego w czasie i przestrzeni traktowali rosyjscy myśliciele jako skutek grzechu pierworodnego /Łoski, Floreński, Karsawin i in./.

Wyjątek stanowi tylko jeden z dwudziestowiecznych myślicieli religijnych: Mikołaj Bierdiajew. Uważa, iż teza o istnieniu jedności nie da się pogodzić z podstawową zasadą jego filozofii, z zasadą wolności. Wolność i walka ze swej istoty wymagają dualizmu; tak pojęty Bóg uniemożliwia wolność. Mimo jednak owo jawne odrzucenie tezy o istnieniu powszechnej jedności, Bierdiajew znajduje się pod jej silnym wpływem. Ujawnia się to na przykład w jego rozumieniu ducha jako opozycyjnego wobec duszy i ciała: dusza i ciało postrzegają świat zewnętrzny jako coś, co się im przeciwstawia, wówczas gdy "ja" jako duch doświadczam całą rzeczywistość jako mi immanentną; duch jest tożsamością podmiotu i przedmiotu, natomiast dusza i ciało rozdzielają je⁶. Poodejmując chomakowską teorię wspólnotowości, Bierdiajew pojmując Kościół jako urzeczywistnienie prawdziwej jedności: "Cerkiew jest wszystkim, jest absolutną pełnią bytu - świata i ludzkości - ale pełnią uszlachetnioną, przenikniętą przez Chrystusa"⁷.

³S. Bułgakow, *Świat niewieczny*, Moskwa 1917, s. 222.

⁴P. Floreński, *Stożp i utwierdzenie istoty*, Berlin 1929, s. 326, 350.

⁵Ibid., s. 80.

⁶Patrz: M. Bierdiajew, *O rabacie i swobodzie asietowiska /Opyt personalistieskoj filozofii*, Paris 1939, s. 78 i nast.

⁷Patrz: B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikołaj Berdjaev*, w/ "Orientalia Christiana Analecta", Rzym 1928, 116, s. 25 f.

⁸Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha. Problematika i apologetyka chrześcijaństwa*, b.d., część II, s. 195.

Z tego, co powiedziano, jasno widać, iż najwybitniejsi przedstawiciele rosyjskiej filozofii religijnej XX w., w takiej czy innej formie wyznają pogląd o istnieniu uniwersalnej współzależności, zachodzącej nie tylko między ludźmi, lecz w ogóle między wszystkimi składnikami świata. W dodatku, jak wynika z przytoczonych tekstów, owa rzeczywistość więć jest zazwyczaj warunkowana tym, iż podstawą świata empirycznego jest świat irny, który ma naturę idealną i postrzegany jest jedynie przez umysł. Oznacza to tym samym, że rosyjscy myśliciele wyznają ideę "dwupłaszczyznowości" świata, drugą podstawową myśl dialektyki. Toteż analizując to zagadnienie możemy ograniczyć się do pewnych krótkich uzupełnień.

Nikołaj Łoski teorię głoszącą istnienie w świecie dwóch sfer nazywa "konkretnym ideal-realizmem" i sądzi, że jest on szczególnie charakterystyczny dla współczesnej filozofii rosyjskiej. Za głównych przedstawicieli tego kierunku uważa W. Sokołowa, braci S. i E. Trubeckich, P. Florenskiego, S. Bułgakowa, N. Bierdiajewa, L. Karsawina, S. Franka, B. Wyczysławcewa, W. Zenkowskiego, D. Czyżewskiego, I. Iljina i samego siebie. Wszystkich tych myślicieli - twierdzi Łoski - łączy przekonanie, że podstawa realnego przestrzenno-czasowego świata tkwi w konkretnych idealnych, to znaczy pozaprzestrzennych i pozaczasowych zasadach metalogicznych.

Rozpatrując sprawę bardziej szczegółowo okazuje się, że poszczególni myśliciele pojmują "dwupłaszczyznowość" świata w nader różnorodny sposób. Sam Łoski widzi owe idealne zasady w tym, co nazywa "czynnikami substancjalnymi". P. Florenski i S. Bułgakow każdą osobę traktują jako urzeczywistnienie istotności, moment Sofii. L. Karsawin rozróżnia doskonałą i niedoskonałą jedność stworzenia, przy czym ta ostatnia bierze się stąd, że to, co stworzone nie chce zasymilować treści płynących od Boga. S. Frank rozróżnia w postrzegany umysłem świecie trzy sfery: "byt idealny", "byt bezwarunkowy" i "rzeczywistość". U Bierdiajewa podstawowy dualizm polega na przeciwstawieniu ducha i przyrody, przy czym "ducha" rozumie on jako życie, wolność, twórczość, "przyrodę" zaś - jako urzeczowienie, konieczność i bierność.

Szczególną rolę w tych poglądach na związek między dwoma poziomami bytu odgrywa pojęcie absolutu. We wszystkich wspomnianych wyżej wersjach teorii "dwupłaszczyznowości" zawsze, w ten czy inny sposób, dochodzi się do wniosku, że świat istnieje tylko dlatego, iż znajduje się w nierozwalnym związku z Bogiem, aczkolwiek się w Nim nie rozpięwa. Niektóre z tych teorii, np. L. Karsawina, S. Franka nie zdołały uchronić się przed niebezpieczeństwem panteizmu. Zazwyczaj myśliciele ci, analizując relacje między Bogiem i człowiekiem uciekają się do chrześcijańskich fundamentów: o stworzeniu świata z nicości i Bogocześnoświecie. Mimo to groźba panteizmu nie zostaje przezwyciężona. Wypada jednak choćby wspomnieć o pewnej przewadze, jaką odznaczają się owe próby ugruntowania świata empirycznego w absolutie, a która odgrywa ważną rolę w głównym temacie naszych zainteresowań. Teorie te, zastosowane do filozofii społecznej, stanowią mocny fundament dla uzasadnienia absolutnej wartości i godności jednostki ludzkiej, opartych o jej bezpośrednie relacje z Bogiem i wieloformą Słowem Bożym.

Jak już mówiliśmy, dialektyka głosi również - po trzeciej - dynamikę, stawanie się. U Hegla dialektyka występuje w dwóch postaciach: po pierwsze, w formie jednego trójfazowego procesu w całościowej strukturze systemu heglowskiego: Idea - Przyroda - Duch oraz, po drugie, w formie całego łańcucha poszczególnych triad, jak na przykład w procesie smoropoznawania się idei w jej kategoriach /pierwsza triada: byt - niebyt - stawanie się, za którą ciągnie się długi łańcuch następnych triad/.

Rosyjska myśl od dawna oswojona była z tego rodzaju trójczłonową dynamiką procesów w świecie, przede wszystkim w jej wersji neoplatonickiej, stworzonej przez Areopagitę. Nic przeto dziwnego, że w rosyjskiej myśli religijnej, po jej przebudzeniu się w pierwszej połowie XIX wieku, natychmiast pojawiają się podobne konstrukcje procesu historycznego. Należy przy tym zaznaczyć, że Konstanty Aksakow i Jerzy Samarin znajdują się pod wyraźnym wpływem Hegla. Wedle Aksakowa, reformy Piotra Wielkiego były "negacją" substancji narodu, co wywołało konieczność "negacji negacji"

³ N. Łoski, *Russkaja filozofija w XX wieku*, /w/: "Zapiski Russkogo Naucznoego Instituta w Belgradie", Belgrad 1931, s. 173, 177.

i powrotu do substancji ducha narodowego. Jerzy Samarin zastosowuje heglowski schemat dialektyki do wzajemnych relacji między głównymi wyznaniem chrześcijańskimi i w katolicyzmie widzi wyraz statycznej strony Kościoła, w protestantyzmie - wyraz aspektu dynamicznego, prawosławie natomiast stanowi syntezę obydwu¹⁰.

Dzieła Włodzimierza Sołowjowa przeniknięte są filozoficzno-historycznym dynamizmem. Na Sołowjowa, oprócz wskazanych już myślicieli, wyraznie oddziaływał również Schelling. Dlatego też, w różnych jego książkach dialektyka historyczna przybiera wciąż nowe i różnorodne warianty, których nie możemy tutaj szczegółowo analizować¹¹. We wstępie do jednej ze swoich pierwszych prac filozoficznych /*Filozofskie naczeka celnego znanija. Filozoficzne zasady wiedzy integralnej*/ Sołowjow przyrównuje ludzkość do organizmu. Rozwój historyczny ludzkości przebiega od wyjściowego stadium nie zróżnicowanej jedności i czysto potencjalnej obecności wszystkich sfer ludzkiego działania, przez stadium drugie, w którym owe poszczególne elementy różnicują się i wyodrębniają, ku stadium trzeciemu - swobodnej i organicznej jedności. W *Czietenjach o Bogocziłowienstwie* /*Wykładaach o Bogocziłowienstwie*/ dialektyczny trójczonowy rytm rozciąga się nie tylko na całą historię ludzkości, ale odnosi się również do wielkiego dramatu, jaki rozgrywa się między Bogiem a światem stworzonym. U zarania wszelkiego stawania się Bóg i Sofia /idealny pierwowzór ludzkości/ byli w sposób swobodny zjednoczeni w Bogocziłowienstwie. W wyniku odpadnięcia Sofii od Boga powstaje nasz empiryczny przestrzenno-czasowy świat. W toku całego kosmogonicznego i teogonicznego procesu /czyli w toku dziejów przyrody i ludzkości/ dokonuje się powrót ku coraz doskonalszej wewnętrznej jedności, a tym samym ku coraz pełniejszej bliskości z Bogiem, aż na końcu całego procesu historycznego znowu osiągnięte zostanie całkowite zjednoczenie się z Bogiem w Królestwie Bożym.

Teorie, w podobny sposób wyjaśniające historię ludzkości tworzyli religijni myśliciele również później, zarówno w wieku XIX-tym, jak w XX-tym. Co się tyczy wieku XIX-tego, wystarczy przytoczyć K. Leontiewa¹². W XX-tym wieku filozoficzno-historyczne konstrukcje, przedstawione przez Sołowjowa w jego sofiologii, rozwijane były głównie w pracach Bułgakowa, Florenskiego i Karsawina. Filozofowie ci, istotę historii pojmując zazwyczaj jako proces teogoniczny, jako "stającego się Boga" /S. Bułgakow/¹³. Wspomniani myśliciele, starając się uchronić przed panteizmem, głoszą chrześcijańskie prawdy o stworzeniu z nicości i "uczestnictwie" /"Methazie"/. Według Karsawina, Bóg jako "Wszelchodro" całkowicie, całą pełnią swojej boskości oddaje się "innemu", który tym samym kształtuje się jako wolny podmiot i własną wolą wyrusza się z nicości¹⁴. Bierdiajew, mimo iż bez takiego sofiologicznego tonu, również widzi w historii "dramat miłości i dramat wolności rozgrywający się między Bogiem a Jego Drugim"¹⁵. Bułgakow, Karsawin, Bierdiajew poddają druzgoczącej krytyce wszelkie marzenia o "raju na ziemi".

Również kwestia antynomiczności, paradoksalności odgrywa w rosyjskiej filozofii religijnej olbrzymią rolę. Teorii "dwupłaszczyznowości" z konieczności towarzyszyć musi dążenie do tego, by logikę wnieść na poziom metalogiki. Teoria ta zakłada przecież, iż u podstaw rzeczywistości empirycznej znajdują się pozaprzestrzenne i pozaczasowe, to znaczy metalogiczne zasady. Tym bardziej każda filozofia jedności zmuszona jest wnieść się z obszaru, na którym panują zasady tożsamości i niesprzeczności, na teren metalogiki, ponieważ punktem wyjścia takiej filozofii jest pogląd, iż istnieje zgodność przeciwieństw /"Coincidentia oppositorum"/. S. Frank w swojej książce *Niepostizimnoje* /*Niepostrzegalne*/ rozwija teorię antynomicznego poznania, którą nazywa "empirycznym monodualizmem". W myśl powyższej teorii, w prawdziwej rzeczywistości /czyli w "Niepostrzegalnym"/ nie działa zasada "albo-albo", a zatem

¹⁰ Patrz: D. Czyżewskij, *Giegiel w Rossii*, Paris 1939, s. 173, 177.

¹¹ Patrz: A. Koszewnikow, *Die Geschichtesphilosophie Wladimir Solowjows*, w: "Der Russische Gedanke", 1. Jg. /1930/, 3. Heft, s. 305-324.

¹² Leoniewie patrz: M. Bierdiajew, *Konstantin Leontiew*, Paris 1926.

¹³ S. Bułgakow, *Sriet niewieczniernyj*, s. 193 i nast.

¹⁴ Patrz dzieła L. Karsawina: *O naczekaach*, s. 35 i nast., s. 45 i nast.; *O Lichnosti*, 1929, s. 194 i nast.; *Filozofija istorii*, Berlin 1923, s. 274 i nast.

¹⁵ Bierdiajew, *Druzi Isotrii*, Berlin 1923, s. 65.

masi ona zostać zastąpiona przez zasadę "i jedno i drugie" albo "ani jedno, ani drugie". Zauważmy, nawiasem mówiąc, nader interesujący fakt, iż - wedle Franka - ów antynomiczny monodualizm w sposób konieczny nabiera charakteru "triadycznego"¹⁶. Również w filozofii L. Karsawina antynomiczność odgrywa istotną rolę. Cały jego system przesłania dialektyka "bytu-niebytu"; zarazem jednak Karsawin podkreśla, iż nie wolno jej pojmować jako przekroczenia zasady niesprzeczności. Bułgakow podstawową antynomię poznania religijnego widzi w tym, że Bóg jawi się jako transcendentny i zarazem jako immanentny światu¹⁷. Wedle Floreńskiego, istotą filozofii chrześcijańskiej jest możliwość przewyższenia zasady tożsamości¹⁸.

Najsłynniejszy wyraz teza o istnieniu antynomiczności znalazła w filozofii M. Bierdiajewa, który dochodzi do jawnego irracjonalizmu. Pod wpływem Jakuba Boehme i Schellinga Bierdiajew twierdzi, iż prawdziwa wolność możliwa jest o tyle tylko, o ile w otchłani Boskości, a właściwie w jeszcze głębszej otchłani istniejącej mroczna, nieogrzalna, irracjonalna bezden, bezpodstawność /"Ungrund"/, z której wnętrza wyłania się proces teogoniczny i która sprawia, że możliwym staje się ów dramat między Bogiem a Jego Drugim, o którym mówiliśmy wyżej¹⁹.

Po scharakteryzowaniu rosyjskiej myśli religijnej, czas już poddać analizie filozofię marksistowską i zobaczyć, czy i w jakim stopniu uda się odnaleźć w niej te główne idee, które odkryliśmy w rosyjskiej filozofii religijnej. Za podstawę naszej analizy przyjęliśmy cztery cechy dialektyki. Marks i Engels sami chwalili się, że "odmócili dialektykę heglowską" i "z głowy, na której dotąd stała, postawili z powrotem na nogi"²⁰, tak więc związek genetyczny między dialektyką heglowską i dialektyką marksistowską jest całkiem jawny. Toteż można z góry założyć, że w filozofii marksistowskiej da się odkryć wyżej wymienione podstawowe rysy dialektyki, nawet jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre.

Przede wszystkim, stosowanie dialektyki do wyjaśniania świata oznacza, jak wykazaliśmy wyżej, iż w rzeczywistości dostrzega się swoiste ponadindywidualne powiązania, iż rzeczywistość pojmaje się jako całość, totalność. Już młody Marks w ten właśnie sposób ujmował człowieka jako "istotę gatunkową". "W szczególności należy unikać - pisał - przeciwstawiania "społeczeństwa" jako abstrakcji jednostce. Jednostka jest *istotą społeczną*. Dlatego przejawy jej życia /.../ są przejawami i potwierdzeniem *życia społecznego*. Życie indywidualne i gatunkowe człowieka nie są czymś różnym /.../. Człowiek przeto, jakkolwiek jest jednostką *szczególą* /.../ jest zarazem w równie mierze *całością*, idealną całością, subiektywnym bytem dla siebie myślanego i zmysłowo doznawanego społeczeństwa /.../."²¹

Przyroda jest wedle Marksa "nieorganicznym ciałem" człowieka jako istoty społecznej, społeczeństwo zaś jest nie tylko rzeczywistą jednością wszystkich ludzi, lecz także nie mniej rzeczywistym zjednoczeniem się człowieka /społecznego/ z przyrodą: "Tak więc, *społeczeństwo* jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody."²² Szczególne znaczenie dla interesującego nas tutaj tematu ma fakt, iż Marks, chcąc wyrazić jedność człowieka społecznego z przyrodą używa terminu "jedność istoty" /*Wesenseinheit*/, co po niemiecku znaczy "współistotność".

¹⁶ S. Frank, *Niepostidimoje*, Paris 1939, s. 115-120.

¹⁷ S. Bułgakow, *Świat niewieściernyj*, s. 102.

¹⁸ P. Floreński, *Stoż i utwierdzenie istiny*, s. 80.

¹⁹ M. Bierdiajew, *Smyśl istorii*, s. 68 i nast.

²⁰ F. Engels, *Luizwik Feuerbach i zmiarach klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1969, t. 21, s. 329.

²¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa, 1960, s. 580.

²² *Ibid.*, s. 579.

Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku, z których zaczerpnięto powyższe cytaty, opublikowane zostały dopiero w 1932 roku. Zatem aż do początków lat trzydziestych naszego stulecia, marksizm jako filozoficzna interpretacja ruchu społecznego nie czerpał z antropologii młodego Marksa. W o wiele większym stopniu wycisnęły na nim piętno uproszczone poglądy filozoficzne Engelsa. Wedle Engelsa współczesny, czyli dialektyczny materializm różni się od "metafizycznego" /tzn. mechanicystycznego/ materializmu wieków ubiegłych przede wszystkim tym, że przejął od Hegla "metodę dialektyczną", którą jednakże trzeba było uprzednio oczyścić z jej "idealistycznych" naleciałości. Badanie świata metodą dialektyczną oznacza - jak mówi Engels - że nie należy rozpatrywać rzeczy ani procesów przyrodniczych "ujmowanych w odosobnieniu, poza ich wielką, powszechną współzależnością", lecz na płaszczyźnie ich "nieskończonego spłutu związków i wzajemnych oddziaływań"²³, na której wszystko jest współzależne, gdzie jedno zjawisko wynika z innego i samo z kolei znowu przekształca się w inne zjawisko.

Również Lenin ogólną współzależność uważał za istotną cechę dialektyki. W *Zeszytach filozoficznych*, wyliczając 16 elementów dialektyki, na ósmym miejscu wymienia: "stosunki każdej rzeczy /zjawiska etc./ są nie tylko wielokrotnie różnorodne, ale są też ogólne, uniwersalne. Każda rzecz /zjawisko, proces etc./ jest związana z każdą."²⁴ Przy lekturze zaś rozdziału *Nauka o istocie z Nauki Logiki*, Lenin zauważa, że mimo heglowskie niejasności "podstawowa myśl jest żywa: /prawo/ wzajemnej zależności i całościowego charakteru procesu światowego."²⁵

W słynnym swoim dziele *O materializmie dialektycznym i historycznym* Stalin uznał ogólne współpowiązanie za pierwszą z czterech "podstawowych cech" tak zwanej "marksistowskiej metody dialektycznej". I aczkolwiek po jego śmierci w radzieckiej filozofii nie przedstawia się już dialektyki wedle stalinowskiego schematu, to teza o istnieniu powszechnej współzależności zjawisk nadal pozostała podstawą materialistycznej interpretacji dialektyki²⁶.

Co się tyczy dynamiczności, drugiej podstawowej własności dialektyki, to już w antropologii młodego Marksa, a nianowicie w jego teorii alienacji człowieka, spotykamy dialektyczną koncepcję rozwoju historycznego. Teoria ta niezwykle przypomina dialektykę chrześcijańskiej ekonomii zbawienia, której istotą są trzy etapy: od pierwotnej prawości człowieka w raju, przez upadek, ku jego zbawieniu w Królestwie Bożym. Markswi, który bierze za punkt wyjścia pierwotny stan ludzkości i opisuje go szczerze, współczesne mu społeczeństwo, jak zresztą i wszystkie poprzednie formacje społeczne oparte na podziale pracy i prywatnej własności, jawią się jako czasy, w których człowiek ulegał "wyobcowaniu". Położenie klasy robotniczej w pierwszym okresie rozwoju kapitalizmu traktuje jako sytuację absolutnie nieludzką, równoznaczną z zupełną utratą człowieczeństwa, z całkowitym "zanegowaniem" człowieka. Toteż następnym krokiem historii, o ile ma ona trwać nadal, może być tylko "negacja negacji", czyli pełna realizacja prawdziwej istoty człowieka, jaka dokona się w komunizmie. W tej koncepcji jedna trójka wyjaśnia całą historię ludzkości. Marks jednak dość prędko odszedł od tej teorii, u której podstaw leży przeciwieństwo "istoty" człowieka i zastąpił ją teorią, nazywaną "materialistycznym pojmowaniem dziejów". Siłą motoryczną historii nie jest już tutaj sprzeczność zachodząca między prawdziwą "istotą" człowieka a jej konkretną realizacją, lecz - pojawiająca się wciąż od nowa w każdej społecznej formacji - sprzeczność między stopniem rozwoju społecznych sił wytwórczych a społecznymi stosunkami produkcji, sprzeczność, która wywołuje walkę klasową i przewyższona może zostać tylko przez rewolucyjną przekształcenie społeczeństwa. W teorii tej zachowała się jednak pewna nuta eschatologiczna, odziedziczona po poprzedniej wizji, okazuje się bowiem, że bezklasowe społeczeństwo komunistyczne jest pełną

²³F. Engels, *Anty-Dühring*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1972, t. 20, s. 22 i 21.

²⁴W. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, w: W. Lenin, *Dzieła*, Warszawa 1973, t. 38, s. 189.

²⁵*Ibid.*, s. 125.

²⁶Taką wykładnię znajdujemy na przykład w podręczniku wydanym przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR, *Ogólne marksistowskie filozofie*, Moskwa 1962, s. 145. Wskazuje: *Podstawy filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1964, s. 197.

realizacją "królestwa wolności" i nie wymaga już zatem kolejnego rewolucyjnego przeobrażenia.

Charakterystyczne dla materializmu historycznego pojęcie rozwoju, Engels w swojej "dialektyce przyrody" rozciągnął również na przyrodę i tym samym na całą rzeczywistość. Istota dialektyki polega - jak twierdzi - na tym, "że świat nie powinien być ujmowany jako zespół gotowych rzeczy, lecz jako zespół procesów, w których rzeczy pogłębnie niezmienne /.../ podlegają nieustannym zmianom stawiania się i zanikania /.../"²⁷. Engels podaje następującą definicję dialektyki: "Dialektyka jest nauką o ogólnych prawach ruchu, zarówno świata zewnętrznego, jak i myślenia ludzkiego"²⁸.

Następnie Engels sformułował trzy prawa dialektyki materialistycznej: prawo przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe i na odwrót, prawo wzajemnego przenikania się przeciwieństw i prawo zaprzeczenia zaprzeczenia²⁹. Powyższa teoria Engelsa po dziś dzień stanowi rdzeń tej interpretacji materializmu dialektycznego, jaką wyklada się w Związku Radzieckim.

W wymienionym wyżej głównym prawie dialektyki marksistowskiej, w prawie wzajemnego przenikania się przeciwieństw/czy też, we współczesnej terminologii, "prawie jedności i walki przeciwieństw"/, ze szczególną jasnością uwidocznia się kwestia antynomiczności bytu, tak charakterystyczna dla filozofii marksistowskiej. Zgodnie z powyższym prawem, źródłem ruchu i stawiania się jest faktyczna "sprzeczność", immanentna samym zmieniającym się rzeczom, czyli walka przeciwieństw rozgrywająca się w łonie rzeczy. Na płaszczyźnie rozwoju społecznego sprzeczność owa wyraża się, jak widzieliśmy, jako sprzeczność między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji, oraz w formie walki klasowej; na płaszczyźnie ekonomicznej, jak wykazuje Marks w swojej analizie kapitalistycznego sposobu produkcji, produkcja kapitalistyczna sama sobie przeczy. Jej podstawowe sprzeczności: między wartością użytkową i wartością wymienną, między towarem i pieniądzem, kapitałem a pracą najemną itd. są jej immanentne i bynajmniej nie polegają na sporach o słowa³⁰. W myśl engelsowskiej dialektyki przyrody również rozwój przyrody uwarunkowany jest istnieniem sprzeczności. Uzasadnia Engels swój pogląd, powołując się na pojęcie ruchu; nawet najbardziej elementarna forma ruchu - twierdzi - ruch mechaniczny, jest sprzecznością: "Sam ruch jest sprzecznością; już nawet prosta mechaniczna zmiana miejsca może nastąpić tylko w ten sposób, że w jednej i tej samej chwili ciało znajduje się w jednym i tym samym miejscu i nie znajduje się w nim"³¹.

Teoria Engelsa, w myśl której sprzeczność jest cechą samej rzeczywistości została przejęta przez Lenina, a następnie przez całą filozofię radziecką. Problem, jak możliwe jest uzgodnienie powyższej teorii z prawem niesprzeczności, radzieccy filozofowie rozstrzygają w ten sposób, iż prawo niesprzeczności - jak twierdzą - odnosi się wyłącznie do reguł myślenia, nie stosuje się natomiast do bytu. "Z faktu, że równoczesne uznanie istnienia danego przedmiotu i jego zaprzeczenie jest niekonsekwentną myślą, nie wynika teza, że realnie istniejący przedmiot nie posiada wewnętrznych sprzecznych właściwości"³².

Odkryliśmy już zatem w filozofii marksistowskiej trzy spośród czterech wymienionych wyżej charakterystyk dialektyki: całościowość, dynamizm i antynomiczność rzeczywistości. Nie ma natomiast w marksizmie-leninizmie idei "dwupłaszczyznowości" bytu, zawierającego sfery realną i idealną. Wyjaśnienia tego faktu należy szukać w "odwróceniu" przez Marksa i Engelsa dialektyki heglowskiej, o czym mówiliśmy wyżej. Już młody Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* wytykał dialektyce heglowskiej, że jej substancją wyjściową jest świadomość, toteż porusza się ona w sferze

²⁷ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i smierach klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 329.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ F. Engels, *Dialektyka przyrody*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1972, t. 20, s. 412.

³⁰ K. Marks, *Teoria wartości dodatkowej /tom IV Kapitału/ część III*, Warszawa 1966, s. 59, 138.

³¹ F. Engels, *Anty-Dühring*, s. 133.

³² *Podstawy filozofii marksistowskiej*, s. 133.

abstrakcji i nie może wyjaśnić rzeczywistego procesu stawania się³³. "Wypaczenie" to Marks usunął przyjmując, że podstawą procesu dialektycznego jest przyroda i człowiek jako istota przyrodnicza. Twierdzi więc Marks w *Rękopisach...*, że dialektyka - to proces, w którym człowiek społeczny - przez pracę - samorealizuje się. Z heglowskiej triady: Idea - Przyroda - Duch, pierwszy i podstawowy człon, jakim jest Idea został po prostu usunięty. Również Engels, z jeszcze większym niż Marks prymitywizmem filozoficznym zarzuca Heglowi, że "ujawniający się w przyrodzie i w historii rozwój dialektyczny [...] jest [...] tylko odbiciem /'Abklatsch'/' samoruchu pojęcia, który odbywa się odwiecznie, nie wiadomo gdzie, lecz w każdym razie niezależnie od jakiegokolwiek myślącego mózgu ludzkiego". Ten "markament" Marks i Engels przeżytyli: "To ideologiczne wypaczenie należało usunąć. Ujeliśmy więc znowu materialistycznie pojęcia naszej głowy jako odbicia rzeczywistych rzeczy, zamiast w rzeczywistych rzeczach dopatrywać się odzwierciedleń tego czy innego szczebla rozwoju absolutnego pojęcia"³⁴.

W filozofii marksistowskiej istnieje, co prawda, pewna kwestia na pozór niezwykłe przypominająca "dwupłaszczyznowe" rozumienie rzeczywistości. Mam na myśli zasadę jedności teorii i praktyki. W myśl tej zasady w literaturze radzieckiej spotyka się niekiedy sformułowania, w których na przykład historia KPZR nazywana jest "marksizmem-leninizmem w działaniu" albo zgoła "wcieleniem idei marksizmu-leninizmu". Podobne wyrażenia można napotkać w niektórych pierwszych pracach młodego Marks. Na przykład w swojej rozprawie doktorskiej, Marks domagał się "bezpóźnego realizowania się filozofii" w życiu, czego konsekwencją jest, "że ufilozoficznianie się świata /das Philosophisch - Werden der Welt/ jest zarazem zeświecczaniem się filozofii /ein Weltlich - Werden der Philosophie/, że jej urzeczywistnianie się jest dla niej zarazem stratą"³⁵. Podobnie pisze Marks trzy lata później w artykule *Krytyka heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. Polemizując z lewicą heglowską, Marks zarzuca jej wiarę, "że można urzeczywistnić filozofię nie znosząc jej"; zarazem wszakże podkreśla, że nie można "znieść filozofii nie urzeczywistniając jej"³⁶. Te i podobne sformułowania Marks mogą na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie, jakoby Marks uznawał występowanie w świecie dwóch płaszczyzn: realnej i idealnej. Należy však pamiętać, że "świat", w który - jak postuluje Marks - filozofia powinna zostać wcielona, nie oznacza rzeczywistość całego świata, ale tylko społeczeństwo ludzkie. Wypada także uwzględnić, że przytoczone wyżej cytaty pochodzą z jego wczesnych prac, czyli z okresu, kiedy Marks nie zerwał jeszcze całkowicie z lewicą heglowską. W dalszym rozwoju filozofii marksistowskiej jedność teorii i praktyki rozumiana jest już nie tyle jako wzajemne przenikanie się, co jako zewnętrzna koordynacja dwóch zasad. Engels na przykład uważał praktykę za kryterium poznania, ponieważ pozytywny wynik eksperymentu albo praktyczny sukces potwierdzają prawdziwość danej teorii.

Fakt, iż filozofia marksistowska nie uznaje "dwupłaszczyznowości" świata, jednocześnie zaś głosi uniwersalną jedność jest nader znaczący i brzemienisty w konsekwencje. To właśnie - wydaje mi się - jest przyczyną że, w ostatnim rachunku, w marksizmie nie udało się synteza tego, co jednostkowe i tego, co społeczne.

Byłoby rzeczą niesprawiedliwą zarzucać marksizmowi, że składa jednostkę w ofierze zbiorowości. Marksizm jako teoria zmierza oczywiście do syntezy wymiaru jednostkowego i społecznego, stanowiących dwa bieguny w marksistowskiej teorii społeczeństwa.

³³ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, s. 638.

³⁴ F. Engels, *Luźnik Feuerbach i wiersze klasycznej filozofii niemieckiej*, wyd. cyt., s. 328-329. Użycie słowa "Abklatsch" i wyrażenia "nie wiadomo gdzie" wykazują, że Engels zupełnie nie rozumiał na czym polega istota heglowskiej "Idei" i jej stosunek do przyrody. "Idea" u Hegla bynajmniej nie oznacza "pojęcie" w ludzkim umyśle, termin ten wyraża heglowski pogląd, iż cała rzeczywistość jest w istocie natury idealnej. Toteż stosunek między Ideą a przyrodą nie jest, wedle Hegla, stosunkiem "odbicia", lecz relacją identityczności. Na ten temat patrz: G.A. Wetter, *Die Umkehrung Hegels*, 2. Aufl., KBlm, s. 30 f.

³⁵ K. Marks, *Różnica między demokrytyczną a epikurejską filozofią przyrody*, Warszawa 1966, s. 51.

³⁶ Wstępny wynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp. w: K. Marks, *Wstęp do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, Warszawa 1960, t. 1, s. 464-465.

Niewątpliwie w teorii marksizm głosi, że jednostka i społeczeństwo warunkują się wzajemnie: doskonale społeczeństwo możliwe jest tylko wówczas, gdy składa się z pełnowartościowych jednostek i odwrotnie: pełna realizacja osobowości wymaga doskonale zorganizowanego społeczeństwa. Pojawia się však inny problem: czy marksistowska teoria jest w stanie uzasadnić powyższe twierdzenia o jednostce i społeczeństwie? Nie możemy tu wchodzić w kwestię praktyczną, czy i do jakiego stopnia w krajach, w których marksizm ma możliwość wcielić swoją wizję w życie, urzeczywistniona została głoszona w teorii synteza między jednostką i społeczeństwem.

Co się dotyczy teorii marksistowskiej, wykazaliśmy wyżej, że zawiera ona ideę ogólnoludzkiej jedności. Wystarczy przypomnieć, co młody Marks mówił w swojej antropologii o człowieku jako "istocie gatunkowej". Z "istoty" człowieka - wywodził - wynika pełna zgodność osobistych i społecznych potrzeb; w konsekwencji - jednostka powinna traktować potrzeby społeczne jako swoje najważniejsze potrzeby osobiste. Analogicznie, marksistowska teoria wolności jako "uświadomionej konieczności" zakłada tożsamość sfery subiektywnej i obiektywnej: mogą się czuć wolny akceptując parującą na płaszczyźnie przedmiotowej konieczność, tylko pod warunkiem, że identyfikują się ze sferą przedmiotową. Wynika stąd, że marksistowski ideał zgodności potrzeb osobistych i społecznych zakłada, iż podmiot i przedmiot są identyczne. Mimo "odwrócenia" przez Marksa i Engelsa dialektyki heglowskiej, w tym punkcie marksizm nie przerywał z idealizmem.

Ale przecież tego rodzaju tożsamość podmiotu i przedmiotu nie jest dostępna w świecie empirycznym. Rzeczy są w nim wyznaczone przez prawa przestrzennych relacji i przez prawa następstwa czasowego. Prawa te odnoszą się przede wszystkim do przyrody, jednakże w pewnej mierze stosują się także do świata ludzkiego. Również w ludzkiej akcie poznawczym, tożsamość podmiotu i przedmiotu zachodzi tylko do pewnego stopnia i nigdy nie jest całkowita. Toteż jeżeli twierdzi się - jak czyni to marksizm - iż życie społeczne polega na doskonałej tożsamości podmiotu i przedmiotu, to nieuchronną konsekwencją takiego założenia będzie przemoc stosowana wobec jednostki.

Pod tym względem sytuacja rosyjskiej myśli religijnej jest o wiele korzystniejsza. Może ona - opierając się na teorii "dwupłaszczyznowości" świata - poszukiwać pełnego urzeczywistnienia jedności i, w taki czy inny sposób, odnaleźć ją w sferze bytu idealnego, natomiast w sferze empirycznej widzieć jedynie znalazła, "skarłaż" /Karsawin/ realizację owej jedności. Ponieważ zaś, wedle myślicieli religijnych, podstawy bytu idealnego tkwią głęboko w bycie Boga, toteż każda osoba posiada niekorzystną godność, której nie może zagrozić nic, co stworzone. Należy przyznać, że rosyjscy myśliciele religijni często nie potrafili się uchronić przed przeciwną jednostronnością: oślepieni pięknem bytu idealnego całkowicie oddali się jego kontemplacji, zbyt mało uwagi poświęcając realizacji "skarłaż" jedności w świecie empirycznym. Zwłaszcza można im zarzucić, iż nie wypracowali teorii społecznej, odpowiedniej nie do idealnego "Królestwa Bożego", lecz do świata empirycznego, do rzeczywistego ludzkiego społeczeństwa.

Na początku naszego artykułu przypomnieliśmy domysł Borysa Jakowienko, który twierdził, że między filozofią marksistowską i myślą filozofów wygnanych z Rosji w początkach lat 20-tych, mimo ich jawną opozycyjność, istnieją kryjące się "w głębi duszy i rozumu" pokrewieństwo. Podsumowując naszą analizę możemy stwierdzić, iż rzeczywiście występuje takie podobieństwo. Z czterech podstawowych idei, które wydały się nam charakterystyczne dla rosyjskiej myśli religijnej, trzy dały się odnaleźć również w filozofii marksistowskiej. Wykazaliśmy, że owe cztery cechy właściwe są dialektyce heglowskiej. Filozofia marksistowska związana jest z heglowską genetycznie, filozofii rosyjskiej natomiast owe idee były bliskie od dawna; idealizm niemiecki stanowił odpowiednie filozoficzne instrumentarium do ich wyrażenia. Być może właśnie to "częściowe pokrewieństwo" tłumaczy, z jednej strony, rolę jaką idealizm niemiecki odegrał w Rosji, z drugiej zaś - łatwość, z jaką lewicowa inteligencja rosyjska przyswoiła sobie później myśl marksistowską.

Odstania to także przed nami pocieszającą perspektywę na przyszłość. Można mieć nadzieję, że kiedy w Rosji znowu powstaną warunki umożliwiające swobodny rozwój i wyrażenie myśli, inteligencja rosyjska, ukształtowana w duchu marksistowskim, odwróci się w sobie - zakorzeniona w głębi duszy - kongenialność z tą myślą, która tak słodko wyraz znalazła w rosyjskiej filozofii religijnej. Liczne dokumenty "Samizdatu"

podtrzymują nas w przekonaniu, że nadzieja ta nie jest bezpodstawa.

Przełożyła: Wiktoria Krzemien

NOTA OD REDAKCJI

Artykuł G. Wettera *Russkaja religioznaja filosofija i marksizm* - pochodzi z pracy zbiorowej *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka*, wyd. cyt., s. 99-116.

ARTHUR P. MENDEL

OD MARKSIZMU DO IDEALIZMU: BIERDIAJEW I BULGAKOW

Kiedy życie odbiega od ideału, kiedy brutalna siła łamie i niweczy nasze wysiłki, kiedy wypaliła się wiara w przyszłość, kiedy uleciał złoty sen dający radość i sens naszemu życiu, to nawet wówczas musimy nadal walczyć o nasz ideał, walczyć z istniejącymi warunkami z tą samą energią i poświęceniem, dopóki tli się najdrobniejsza isierka nadziei na zwycięstwo... A kiedy zgaśnie i ta ostatnia isierka... czy rozum a nawet obowiązek moralny nie wymagają od nas, byśmy ukorzyli się przed tym, co nieuniknione, pochylili głowy przed nieuchronnym losem i wyrzekli się walki o ideał? Nie. Nigdy! Obowiązek moralny jest bezwzględny i wymaga od nas *quand meme*, niezależnie od sytuacji, walki do samego końca naszego życia.

S.N. Tuhar-Baranowski¹

Idealizm zachowany jest z zasady nawet wówczas, gdy ideał jest całkowicie niweczny, albowiem nawet wtedy jest jeszcze możliwość idealistycznego triumfu - pozostaje prawo i obowiązek życia do śmierci, zachowując wiarę w prawdę własnego ideału.

N.A. Bierdiajew²

Nie trzeba wierzyć w mechaniczną konieczność urzeczywistnienia /celów/ postępu, aby uznać obowiązującą moc zadań postępu. /.../ Absolutny charakter imperatywu "pragnij dobra dla niego samego" nie wiąże się z jakimkolwiek przygodnymi warunkami sprzyjającymi urzeczywistnieniu dobra w dziejach. /.../ Możesz, ponieważ powinność - oto prawo moralne. /.../ Czy tylko dlatego, że zachodzi właśnie jakiś określony /proces/, powinienem przyglądać do niego jak do czegoś moralnie pożądanego?

S.N. Bulgakow³

Takie kategorie, jak "legalny marksizm" i "hekantowski idealizm" są - podobnie jak "legalne narodnictwo" - poręcznymi abstrakcjami - nieuchronnie zniekształcającymi obraz poszczególnych jednostek, które obejmują. Struwe, Bierdiajew, Bulgakow oraz Tuhar-Baranowski, wszyscy oni doświadczyli rozczarowania wieloma zasadniczymi twierdzeniami i założeniami marksizmu, ale ich przejście do marksizmu do idealizmu przebiegało różnymi drogami, rozdziło się z różnych motywacji, a także kończyło się odmiennymi schematami ideologicznymi. Jednakże pomimo tych różnic, kiedy dokonywali zwrotu uwagę ich skupiały te same kwestie: problem indywidualizmu, konflikt pomiędzy determinizmem i wolną wolą oraz stosunek obiektywnych praw społecznych i historycznych do celów, ideałów i wartości.

¹ M.I. Tuhar-Baranowski, *Oczierki iz nowiejsej istorii političeskoj ekonomii*, St. Petersburg 1903, s. 432.

² N.A. Bierdiajew, *Borba za idealizm*, "Mir Bożyj", 1906, nr 6, s. 1-20.

³ S.N. Bulgakow, *Osnownyje problemy teorii progressa*, w: *Problemy idealizma*, St. Petersburg 1902, s. 30, 37-8.

Struwe w swym wprowadzeniu do książki Bierdiajewa *Subiektywizm i indywidualizm* stwierdza i wprowadza, że wraz z tym dziełem "marksizm... jawnie i zdecydowanie zmienia się w filozoficzny idealizm", ale idealizm wykładowy w tej książce przez Bierdiajewa w zasadniczy sposób różnił się od idealizmu, za którym opowiadał się we wprowadzeniu Struwe. Podczas gdy Struwe prezentował ortodoksyjny dualizm kantowski, znajdując różne, lecz równie mocne podstawy dla faktów empirycznych i wartości etycznych, Bierdiajew usiłował wyłożyć taki sam kategoriowy monizm, jaki charakteryzował jego wcześniejszy okres marksistowski i nadal uważał materializm historyczny za najbardziej obiecującą ramy dla owego monizmu. Ilustrując raz jeszcze zadziwiająco żywotność podstawowych dylematów filozoficznych obecnych zarówno w legalnym narodnictwie, jak i w legalnym marksizmie, Bierdiajew poświęcił zawartą w tej pracy krytykę Michajłowskiego jeszcze innemu poszukiwaniu powiązań pomiędzy faktami i wartościami, problemowi, który "tłowi w centrum całego naszego światopoglądu", i jest "największym i najspanialszym zadaniem każdego myśliciela." Obierając za swój punkt wyjścia legalne narodnictwo Bierdiajew twierdził, że w światopoglądzie Michajłowskiego nie ma takiego powiązania: jego indywidualizm nie był bardziej "konieczny" niż jakikolwiek inny subiektywny apel, a na takich subiektywnych podstawach nie da się oprzeć norm etycznych. Ponadto, skoro Michajłowski odnosił się sceptycznie do pojęcia "narod" /które Bierdiajew tu akceptował/; nie mógł nawet zakorzenić swoich ideałów w sile mas. Wreszcie, wartości i cele Michajłowskiego po prostu "wiszą w powietrzu" i zostają "zbudowane na piasku", albowiem jedyne wsparcie, jakiego mogą oczekiwać nadejdzie ze strony nielicznej, bezsilnej, skruszonej szlachty. Bierdiajew wielokrotnie w swej krytyce stwierdzał, że ogólnie rzecz biorąc, wyznaje te same ideały, których broni Michajłowski - równoległe urzeczywistnienie wysocy cywilizowanej, kulturalnej i wszechstronnej jednostki oraz systemu społecznego, wolnego od wyzysku, niesprawiedliwości i nierówności. Twierdził jednak, że Michajłowski "nigdzie nie rozważa kwestii, czy jednostka może liczyć na zwycięstwo" i w konsekwencji "nie może przedstawić nam racjonalnej perspektywy." Potrzeba "filozoficzno-etycznej podstawy dla idealistycznych apeli o prawdę i postęp, o sprawiedliwość i człowieczeństwo", co pozwoliłoby idealistom mieć ufnosć w zwycięstwo. Bez takiej ufnosći w urzeczywistnienie własnych ideałów, "życie nie ma sensu" a "duszę myśliciela przepełnia ogromna pustka".

Jaka "podstawa filozoficzno-etyczna" może dostarczyć takich zachęcających gwarancji? W jednej kwestii Bierdiajew miał, jak się zdaje, pełne przekonanie: nic nie zyska się usiłując zakorzenić ideały w jakiejś sferze transcendentnej. Niezależnie od tego, w jak wielkim stopniu zwracał się po wsparcie do Kanta, kiedy było mu to potrzebne - a jak zobaczymy zdarzało się to często - namiętnie odrzucał dualizm urzeczywistniający cele i wartości w sferze nieempirycznej. Mając na względzie przede wszystkim obietnice nieuchronnego zwycięstwa jego ideałów, jak mógł Bierdiajew tolerować dualizm, który oddzielał owe ideały od czynników empirycznych, które jako jedyne mogły te ideały urzeczywistnić? Michajłowski miał zupełną rację, pisał Bierdiajew, kiedy atakował metafizyków, którzy stawiali "absurdalne kwestie i na próżno gonili w poszukiwaniu ich rozwiązań". Postulaty kantowskiego rozumy praktycznego nie znajdowały się w jakimś "fikcyjnym transcendentalizmie", lecz w "przyrodniczym świecie zjawisk". Tylko konsekwentny monizm akceptujący procesy empiryczne jako czynnik urzeczywistnienia subiektywnych ideałów mógłby uratować zarówno od filozoficznych błędów, jak i od emocjonalnej rozterki towarzyszących dualizmowi. W celu sformułowania tego wszechobejmującego monizmu Bierdiajew przedsięwziął niezwykle syntezę Kanta i Marksa, zapożyczając raz od jednego, raz od drugiego. Rezultatem było nagromadzenie wzajemnie sprzecznych argumentów, które pospołu rozsądzały właśnie ten monizm, który Bierdiajew tak mozolnie starał się osiągnąć.

Bierdiajew rozpoczął swe poszukiwania wszechobejmującego monizmu od epistemologii Kanta i kantowskich kategorii, które nadawały formę chaotycznym danym gromadzonym przez ludzkie postrzeganie. Bez takich kategorii apriorycznych jak przestrzeń, czas, zasada tożsamości itd., "świat zamieniłby się w jakiś straszliwy chaos, którym nie rządzą żadne prawa, zaś wiedza stałaby się subiektywną grą pozbawioną wszelkiej obiektywności". Rezultatem odrzucenia obiektywnej ważności tych kategorii, a co za tym idzie, tworzonych przez nie regularności, byłoby "intelektualne samobójstwo". Prawda obiektywna jest niezmienna: *a* jest zawsze *a*. Jeśli zaś w ludzkiej interpre-

tacji rzeczy zachodzą tu zmiary, to jest to po prostu oznaką niestabilności świata subiektywnego, psychologicznego i stanowi dodatkowy powód, by nie uważać tego subiektywnego świata za źródło wiedzy, jak to uczynił Michajłowski.

Bierdiajew nie był oczywiście zwolennikiem kantowskiej formalnej epistemologii dla niej samej. Chodziło mu nie tyle o możliwość wiedzy w ogóle, ile, jak to wielokrotnie stwierdzał omawiając teorię wiedzy, o możliwość prawomocnej wiedzy *socjologicznej*:

"Kategorie konieczności i obiektywności poznawczej stosują się do socjologii w takim samym stopniu, jak i do irrych dziedzin. /.../ W socjologii, jak w każdej innej nauce, obiektywność wiedzy i ściśle regulowany prawami charakter poznawanego przedmiotu /w tym przypadku procesu społecznego/ gwarantowane są przez aprioryczną logikę wprowadzaną przez poznający podmiot w akt poznania"⁴.

Jednakże nawet ten skok od epistemologii formalnej do socjologii podporządkowany był głównemu przedsięwzięciu: przeniesieniu w jakiś sposób ważności apriorycznej przejętej przez socjologię z logiki na określone społeczne i historyczne teorie sformułowane przez Marksa. Skoro teorie markowskie były również ucieleśnieniem określonego zespołu ideałów, Bierdiajew miał, jak się zdaje, nadzieję, że dyskusja nad Kantem pozwoli mu zdobyć dla tych ideałów konieczne, obowiązujące i uniwersalne atrybuty posiadane przez kantowskie kategorie formalne. Po raz pierwszy. Przejsie od epistemologicznej formy do społeczno-politycznej treści Bierdiajew przeprowadził najpierw w pewnym przykładzie użytym dla poparcia innego twierdzenia. W odpowiedzi na Simmela pragmatyczną definicję prawdy, uznającą użyteczność za podstawowe kryterium, Bierdiajew pisał, że choć

"prawda jest *logicznie obowiązująca dla każdego*, to nie tylko, że nie konieczne jest użyteczna, ale może nawet być szkodliwa i tym samym *nie do przyjęcia ze względu psychologicznych*. Na przykład, koncepcja społeczeństwa kapitalistycznego jako przejściowej formy ekonomicznej jest bez wątpienia szkodliwa dla tych klas społecznych, które są zainteresowane zachowaniem kapitalizmu i jest dla nich tym samym nie do przyjęcia"⁵.

Powstało tu jednak pytanie, na które formalny system kantowski nie mógł dać odpowiedzi. Istniały konkurencyjne teorie procesów społecznych i historycznych, z których każda była "szkodliwa" dla jakiejś klasy czy klas i tym samym była dla nich "nie do przyjęcia ze względu psychologicznych". Jak należałoby stwierdzić, która z tych koncepcji reprezentuje prawdę, "logicznie obowiązującą dla każdego"? W tym miejscu Bierdiajew przechodzi od Kanta do Marksa. Kryterium rozstrzygnięcia o tym, która z konkurencyjnych teorii jest prawdziwa, stanowi "powszechny postęp ludzkości". Idee i ideały odzwierciedlające i wspierające bieg tego postępu były obiektywnie właściwe, powszechnie i tak obowiązujące dla każdego, jak aprioryczne kategorie logiki. Ponadto, dane idee i ideały nie tylko zbiegały się z obiektywnym tokiem postępu: były one ucieleśnione właśnie w sile, która postępowo pchała historię naprzód, a mianowicie w walce klasowej. Obiektywnie ważna teoria i obiektywnie rozsądny ideał to teoria i ideał klasy postępowej. W każdej epoce jest grupa zajmująca

"taką moralnie uprzywilejowaną pozycję, że jej działalność praktyczna niesie ze sobą sprawiedliwość i dobro, ponieważ jej własne troski wiążą się z powszechnym postępem. /.../ Psychologia /subiektywizm/ każdej postępowej klasy społecznej tworzy najbardziej sprzyjającą glebę dla obiektywnego /w sensie naukowego/ stosunku do zjawisk"⁶. Ekonomiczne i filozoficzne idee burżuazyjnego Oświecenia były pomimo swego czysto subiektywnego pochodzenia obiektywnie prawdziwe, ponieważ w wieku osiemnastym idee te wspomagały postęp ludzki. Podobnie postępowe siły z początków wieku dwudziestego cechowała harmonia pomiędzy "wiedzą transcendentálną /obiektywność/ i wiedzą psychologiczną /subiektywność/", a awangarda tych sił była "najbardziej predystynowana, aby zbliżyć się do prawdy obiektywnej."

⁴ N.A. Bierdiajew, *Subiektywizm i indywidualizm*, St. Petersburg, 1901, s. 55n1, 35.

⁵ Ibid., s. 34.

⁶ Ibid., s. 83, 48.

Tak jak z mnóstwa konkurencyjnych idei ideę prawdziwą wybierał postęp, tak też i on decydował o wyborze spośród alternatywnych ideałów etycznych. Ideał socjalistyczny był w apodyktyczny sposób właściwy na mocy swego związku z procesami dziejowymi: "tendencje rozwoju społecznego są takie, że nieuchronnie nadchodzi system społeczny ważący przez nas za ideał: będzie to nieunikniony rezultat immanentnego, rządzącego się prawami procesu dziejowego. /.../ Tym samym /nasz/ ideał otrzymuje obiektywnie logiczną, naukową sankcję, która pozwala nam śmiało spoglądać w przyszłość". Ideał ów wspierała nadto potężna siła "subiektywna" - ruch klasy robotniczej. Ideał społeczeństwa zgadzający się z prognozą naukową, jest również subiektywnie pożądany przez określoną klasę społeczną, a zatem posiada "subiektywno-psychologiczną podstawę". W zdecydowanym przeciwieństwie do pozbawionego podstaw ideału Michajłowskiego materializm historyczny w dwójnasób przeto wykazał, "dlaczego lepiej, by serce człowieka biło przy słowach 'sprawiedliwość' i 'dobro ludu' niż przy słowach 'bat' i 'radzór' /obusadanie/'".

"W regulowanym prawami procesie dziejowym istnieje immanentna teleologia". Był to monizm, który Bierdiajew sytuował w opozycji zarówno do Kanta, jak i do Michajłowskiego. Niezależnie do częstego używania terminologii kantowskiej i dziwnie nie-marksowskiego kontekstu argumentacji, podejście i wnioski są zasadniczo takie same jak te, które znane były czytelnikom wcześniejszych publikacji Bierdiajewa pisarych w duchu marksowskim. Tygiel, w którym preparowana jest monistyczna synteza to wciąż klasa społeczna:

"Tylko w moralnej świadomości postępowej klasy społecznej widać harmonię pomiędzy świadomością psychologiczną i transcendentną, moralnością subiektywną i obiektywną. Aczkolwiek podobnie jak prawda, moralność nie może być moralnością klasową, przybiera ona tę formę historycznie. Jedyne u klasy przystosowującej się do wymogów powszechnego postępu społecznego... zachodzi owa zbieżność tego, co jednostkowe /częściowe/ i tego, co ogólne, co stanowi zasadniczą oznakę moralności".

Podbudowany swą "immanentną teleologią" Bierdiajew mógł uniknąć rozpacz i rozczarowania, jakie rozdzielił idealizm Michajłowski i "fikcyjny transcendentizm" Kanta. Przypominając uwagę poczynioną przed laty przez Struwego i wykazując podziwu godną konsekwencję, Bierdiajew złożył hołd "obiektywnie logicznej, naukowej sankcji" materializmu historycznego, dowodząc, że marksista "szczęści się nie tyle swymi idealistycznymi dążeniami, co swoją naukową prognozą." Nie oceniając biegu wydarzeń na podstawie moralności subiektywnej, o co oskarżał Michajłowski, Bierdiajew głosił, że "dla nas postęp to najbardziej bezpośrednia, obiektywna sankcja moralności".

Oprócz pogodzenia wartości subiektywnych z obiektywną prawdą, "immanentna teleologia" Bierdiajewa proponowała pewne rozwiązanie problemu determinizmu i wolnej woli. Powtarzając większość argumentów, jakie on sam i inni legalni marksiści używali wcześniej w polemice z legalnymi narodnikami, Bierdiajew twierdził, że wolność jest fikcją, albowiem istnieje jedynie w umysłach natomiast zupełnie nie ma jej w obiektywnej rzeczywistości. Niezależnie od tego, jak wolnym uważa się ktoś w chwili wyboru i działania, zarówno działania, jak i decyzje do nich prowadzące są wynikiem przyczynowo powiązanych warunków podlegających badaniu naukowemu. Nieistnienie wolnej woli nie znaczy jednak, że historia posuwa się w sposób mechaniczny, bowiem "historia przechodzi przez ludzkie ręce" a zatem zakłada "samorzutne działania ludzkie". Dochodząc na koniec do swej wszechobjęmej monistycznej teorii postępu, Bierdiajew uznaje samorzutne działania za prawdziwie wolne wtedy, gdy zgadzają się z obiektywnym biegiem ludzkiego postępu.

"W działaniach postępowej klasy społecznej dążącej ku ideałom zbierzmy z tendencjami rozwoju społecznego widzimy tożsamość wolności i konieczności. /.../ Tylko ta klasa społeczna, która wyjdzie na przeciw wymogom postępu społecznego, może uważać się za wolną i działać zgodnie z własną wolą. Konieczność wyrzuca niektórych za burtę, innym zaś obiecuje zwycięstwo. Tylko ci ostatni czują się wolni; tamci mają poczucie straszliwej zależności od sił znajdujących się poza ich kontrolą".

⁷ Ibid., s. 63.

⁸ Ibid., s. 78.

⁹ Ibid., s. 118.

Jeśli jednak postęp określa, które działania są wolne, które idee są prawdziwe i które ideały i wartości mają obiektywną sankcję, to co określa sam postęp? Które spośród różnych tendencji i zdarzeń w dziejach i życiu społeczeństwa są "postępem", które leżą na linii immanentnego postępu teleologicznego? Odpowiadając na to pytanie Bierdiajew daje raz jeszcze wyraz jednemu z głównych motywów, jakie przywiodły intelektualistów rosyjskich do marksizmu, a był nim gospodarczy rozwój Rosji. Postęp oznacza postęp gospodarczy i materialny. "Szczytem postępu będzie poczucie bezgranicznej władzy człowieka nad przyrodą", co symbolizuje mit Prometeusza.

"Ideal maksimum produktywności, maksimum osiągnięć gospodarczych, na który musimy się nakierować, ma według nas wielką wartość, albowiem jest jedynym środkiem do realizacji celów idealistycznych. Pogarda dla perfekcji gospodarczej jest niemoralna, ponieważ tylko ta doskonałość spocobi drogę dla panowania człowieka. Dystrybucja jest zależna od produkcji, zaś eliminację wyzysku człowieka osiągnąć można jedynie poprzez poddy natury przez człowieka"¹⁰.

Dobitnie manifestując swą opozycję wobec wartości uznawanych przez Michajłowskiego, Bierdiajew przytacza sławną teorię postępu Michajłowskiego, jego pean na cześć indywidualizmu, i, posługując się niemal taką samą składnią, zastępuje nacisk Michajłowskiego na indywidualizm własnym akcentem na rozwój ekonomiczny:

"U podstaw postępu historycznego leży rozwój sił wytwórczych społeczeństwa ludzkiego: wszystko, co sprzyja siłom wytwórczym jest postępowe; wszystko, co je hamuje jest reakcyjne. /.../ Kryterium postępu stanowi stopień ludzkiego zwycięstwa nad przyrodą"¹¹.

Za postępowe uznane zostały zatem niewolnictwo i burżuazyjny kapitalizm, ponieważ umacniały one kontrolę człowieka nad przyrodą, zaś na to, że Michajłowski nie mógł "wytrzymać takiego obiektywizmu" wskazywał fakt, że "wstrząsnęła nim engelsowska analiza niewolnictwa". Bierdiajew nigdy nie kwestionował tego, że postęp ekonomiczny pociąga za sobą ofiary. Ale twierdził, że choć "proces ten przynosi zrazu cierpienia, jest zarazem ręką jodłą lepszej przyszłości".

"Droga współczesnego człowieka przez życie nie jest oczywiście usłana różami, a jego zmołennikowi przypada w udziale wiele ciemnych winorośli. Żyje on jednak zarówno w teraźniejszości, jak i w przyszłości, toteż jest zasadniczo optymistą."¹²

Prowadząc tę analizę jeden krok dalej, Bierdiajew otwarcie polemizuje z tymi, którzy sprzeciwiali się takim poświęceniom na rzecz przyszłości:

"Dobrobyt dzisiejszego pokolenia nie ma dla mnie żadnej wyższości nad dobrobytem pokoleń przyszłych. Są mi równie drogie w tym sensie, że drogie są takie wartości jak sprawiedliwość i postęp, i droga jest zasada etyczna uznająca ludzką osobowość za cel sam w sobie. Są jednak również tak samo dalekie w tym sensie, że żadnej z nich nie darzę miłością osobistą /jaką ma się dla rodziny i przyjaciół/¹³.

Bierdiajew powtarza tu, jak się wydaje, wiele takich samych argumentów, jak te, które wypowiadał w czasach, gdy był ortodoksyjnym marksistą. Dlaczego zatem Struwe uznał *Subiektywizm i indywidualizm* za kamień milowy na drodze generalnego przejścia od marksizmu do idealizmu? Odpowiedź, jak mi się wydaje, jest taka, że Struwe widział w całym tym dziele nie monistyczną teorię przeciwstawiającą się idealizmowi, za którą Bierdiajew opowiadał się bezpośrednio, ale raczej powtarzające się oznaki niezadowolona autora z owego monizmu, dramatyczny wyraz napięcia, które oznaczało dualizm oraz, podsumowując, wyraźnie przejawy tego, że Bierdiajew znajduje się u progu ideologicznej transformacji, którą przeszedł właśnie sam Struwe. Jak już widzieliśmy, i jak sam Bierdiajew w jednym miejscu stwierdził wprost, jego "cała argumentacja opiera się na jednym zasadniczym założeniu, bez którego wywód nieuchronnie by upadł: na założeniu powszechnego postępu". Jednak, niemal jak adwokat diabła, sam Bierdiajew stawia krytyczne pytanie, które uniemożliwia to zasadnicze założenie i raz za razem przez całą książkę przedstawia wywody i wnioski, które pośrednio akceptują jego porzucenie. Po przytoczeniu argumentów marksowskiego historyka na poparcie swych ideałów socjalistycznych, Bierdiajew pyta: a co wówczas, jeśli obiektywny rozwój społeczeństwa dopro-

¹⁰ Ibid., s. 124.

¹¹ Ibid., s. 128.

¹² Ibid., s. 227.

¹³ Ibid., s. 228.

wadzi człowieka do "nowej, udoskonalonej formy wyzysku i niewolnictwa"? Czy trzeba wtedy uznać ten proces za arbitra sądów moralnych i konsekwentnie wyrzec się umiłowanych ideałów, które nie są z nim zgodne? Najbardziej zadziwiająca część książki to odpowiedź Bierdiajewa na to retoryczne pytanie. Nawet bez sankcji stanowionej przez nieuchronność historyczną, twierdzi Bierdiajew, ideał będzie wciąż ważny i usankcjonowany z racji apriorycznego prawa moralnego i jego obowiązującego rozróżnienia między dobrem i złem:

"Kategoria sprawiedliwości jest dana naszej świadomości transcendentalnej *a priori* i odgrywa taką rolę w dziedzinie moralności jak, przykładowo, kategoria przyczynowości w dziedzinie wiedzy"¹⁴.

"Imperatyw kategoryczny Kanta wymagający, by człowiek uznawany był zawsze za cel i nigdy za środek, nie potrzebuje żadnej innej sankcji, jak akceptacja "moralnego porządku świata."

"Człowiek jako cel sam w sobie, panowanie ludzkości, ludzkiej siły i świadomości - oto nasza gwiazda przewodnia. Nigdy nie da się wykazać ważności tego ideału, tak jak i nigdy nie da się wykazać powszechnego zastosowania zasady przyczynowości"¹⁵.

Chociaż wydaje się to dziwne, Bierdiajew wyszedłszy od odrzucenia dualizmu w imię bezwarunkowego monizmu i wykrywszy po drodze krytycznie słabe ogniwo w swym nominalistycznym wywodzie, usiłuje wzmacnić je przez odwołanie się do teorii idealistycznej, to znaczy do samego jądra filozoficznego dualizmu. Skoro "kategoria sprawiedliwości dana jest *a priori*", to cała prezentacja immanentnej teleologii jest po prostu bez znaczenia jeśli chodzi o same ideały. Próbując uwolnić się od tej wewnętrznej sprzeczności, Bierdiajew nie mógł w żaden sposób pogodzić Kanta i Marksa. Co najwyżej, tworzyć mógł jedynie dziwacznie eklektyczne formuły jak następująca:

"Teleologia /*cel i skończoność*"/ zakorzeniona jest w apercpcji transcendentalnej, w ponadindywidualnej świadomości, która stworzyła świat nie tylko jako przyczynowo-deterministyczny, ale także jako świat zmierzający ku urzeczywistnieniu celów"¹⁶.

Jakby wystawiając na urągawisko własne starania, Bierdiajew wyciąga z tego apriorycznego idealizmu wnioski, które radykalnie przeciwstawiają się jego wcześniejszym wywodom. Dla przykładu, klasa społeczna zastąpiona zostaje teraz jednostką jako arbitrem moralności:

"Każdy człowiek jest ideologiem prawdy i sprawiedliwości i może uznać się za ideologa pewnej klasy jedynie relatywnie, tylko na tyle, na ile widzi w jej myślach i dążeniach prawdę i sprawiedliwość"¹⁷.

Podobnie, bezpośrednio po długim wykładzie o tym, że jednostka wszystko zawdzięcza społeczeństwu, nawet swe ideały, Bierdiajew kontynuuje w radykalnie odmienny sposób mówiąc o ludzkich więzach z tym, co uniwersalne jako źródłem "najświętszych ideałów jednostki, wszystkiego, co w życiu człowieka największe i co sprawia, że warto żyć".

W czerwcu tego samego roku, w którym ukazał się *Subiektywizm i indywidualizm*, w 1901, Bierdiajew ogłosił artykuł zatytułowany *Walka o idealizm*, który łatwo mylnie wziąć za atak przeciw książce. Różnica pomiędzy tymi dwoma publikacjami podobna jest do różnicy pomiędzy wywodami Struwego z 1897 roku a publikowanymi przezeń po roku 1899. Rzesunięcie jest w pewnym sensie kwestią akcentu. W obu okresach i u obu autorów występuje synteza pozytywizmu i idealizmu, "faktu" i "wartości". Jednak podczas gdy w artykułach Struwego z 1897 roku i w *Subiektywizmie i indywidualizmie* Bierdiajewa nacisk położony jest na determinizm, fakt obiektywny, naukę i tym podobne, zaś ideały i etyka pojawiają się sporadycznie i ukradkiem, centrum uwagi w okresie późniejszym u obu stanowi sfera wartości, a do nauki pozytywistycznej odwołują się jedynie z rzadka.

¹⁴ Ibid., s. 73.

¹⁵ Ibid., s. 81.

¹⁶ Ibid., s. 136.

¹⁷ Ibid., s. 232.

W artykule Bierdiajew od czasu do czasu ponownie wykląda stanowisko z książki. Twierdzi, na przykład, że w walce o idealizm nie wolno "naruszać nauki pozytywnej" i że "pozytywizm jest realistyczną nauką, z zasady przeciwstawną wszelkim rodzajom romantyzmu". Podobnie, znowu przedstawia swoją immanentną teleologię:

"Aby przekształcić teorię rozwoju w teorię postępu, należy wprowadzić zasadę teleologiczną. Postęp to ruch egzystencji w kierunku moralnym; to triumf ideału w rzeczywistym świecie"¹⁸.

Oprócz tych i innych oznak ciągłości stanowiska, artykuł jako całość poświęcony jest niemal wyłącznie, jak mówi tytuł, obronie idealizmu samego w sobie, zupełnie niezależnie od urzeczywistnienia lub niepowodzenia ideałów w świecie empirycznym. Podobnie jak wszystkie późniejsze publikacje Bierdiajewa, artykuł jest, jak się wydaje, konsekwencją rozłączenia procesu historycznego i wartości idealistycznej, jakiego dokonał sam Bierdiajew spostrzegłszy możliwość ruchu obiektywnych dzieł w kierunku niezgodnym z jego umiłowymi ideałami. W *Walcie o idealizm* kategorie aprioryczne nie pełnią już roli dodatkowego argumentu, którego zadaniem jest wzmocnienie słabego ognia w materializmie historycznym, lecz wyniesione są do rangi głównego obrony idealizmu. Mówiąc krótko, artykuł jest gorącym apelem o metafizykę. W *Subiektywizmie i indywidualizmie* Bierdiajew aprobował atak Michajłowskiego na metafizyków, którzy "stawiają absurdalne kwestie i na próżno gonią za ich rozwiązaniami" i wciąż jeszcze odrzucał transcendentalny idealizm Kanta i Langego jako wyraz "potrzeby psychicznej", uważając go za "mętne porwy rozdartej duszy". Teraz, w radykalnej opozycji do tego stanowiska, głosi on koniec okresu pozytywizmu, naturalizmu i hedonizmu i obwieszcza w jego miejsce

"*Walcę o idealizm*; walkę o światopogląd bardziej radosny i bardziej swobodny, w którym znajdują zaspokojenie najwyższe i wieczne żądania ludzkiej duszy. W filozofii potwierdza się wieczne prawo metafizycznej twórczości"¹⁹.

O ile wcześniej Bierdiajew pisał, że kwestie, które pogrybiły Fausta "były po prostu niewłaściwie postawione, absurdalne i urojone, ponieważ to, co transcendentalne nie istnieje i tym samym jest człowiekowi niedostępne", teraz zaatakował owych "zadowolonych pozytywistów, którzy nie doświadczali duchowego głodu i nie mogą zrozumieć dążeń Fausta". W *Subiektywizmie i idealizmie* tym, co nadawało życiu sens i ratowało "duszę myśliciela" od "ogromnej pustki" była immanentna teleologia, ufnosć w urzeczywistnienie swych ideałów. Teraz korzyści te dawała filozofia idealistyczna:

"Wulgarny przesąd /anty metafizyczny/ wzbudził u wielu szereg zabobonnych lęków przed kwestiami, które każdy uważać musi za najświętsze, bez których życie byłoby puste, monotonne i bezsensowne. /Pozytywizm/ niweczy każdą wspaniałą formę indywidualności, piękno i faustyczne wysiłki na rzecz uchwylenia tajemnicy egzystencji"²⁰.

Tylko idealizm metafizyczny jest w stanie "całkowicie zadośćuczynić wszystkim potrzebom ludzkiej duszy" zaś każdy, komu leży na sercu prawda, sprawiedliwość i dobroć jest właśnie dzięki tej trosce metafizycznym idealistą.

Troska o te ideały oznacza jednak coś więcej aniżeli zaangażowanie w dociekanie metafizyczne, wymaga bowiem nade wszystko całkowitego oddania istocie, która ucieleśnia je wszystkie - jednostce. "Człowiek jest świętym celem samym w sobie duchową istotą, nosicielem prawdy, dobra i piękna, urzeczywistnieniem najwyższej prawdy". Bierdiajew mówił tak, co prawda, i w pracy *Subiektywizm i indywidualizm*. Tym razem jednak jego generalne stanowisko wyróżnia to, co uważał on za źródło zasadniczych przekonań idealistycznych. Wydaje się jasne, że Bierdiajew nie myśli już o odwoływaniu się do społeczeństwa lub historii po uzasadnienie lub objaśnienie ideałów. Otwarcie krytykuje on jako "nie do przyjęcia z naukowego punktu widzenia" "osobliwy ewolucyjno-historyczny utopizm" ortodoksyjnych marksistów, zwłaszcza dlatego, że "nie na tam, i być nie może, miejsca na idealizm".

"Trudności są znacznie większe niż przypuszczają ortodoksyjni marksiści w swej wierze w mechaniczną konieczność upadku starego porządku i narodzin nowego. Jednak

¹⁸ Bierdiajew: *Walcę o idealizm*, s. 14.

istnienie tych trudności musi natchnąć ducha powołanego do ich przezwyciężenia. Powinniśmy zawęzić sferę, w której zdarzenia zachodzą na mocy konieczności i poszerzyć sferę, w której pojawiają się dlatego, że tak nakazuje moralność. W tym właśnie widzimy postęp ludzkiego idealizmu, w którym kategorie powinności i sprawiedliwości dźwierzają prymat nad kategoriami egzystencji i konieczności²¹.

Kiedy Bierdiajew odrzucił obiektywne dzieje jako podstawę wartości, nie zastąpił ich jeszcze, jak można sądzić na podstawie tej publikacji, teizmem. Idąc za wzorem Strugowa raczej niechętnie patrzył na "głos sumienia" w człowieku i odbijany przezeń wieczerzy "moralny porządek świata". Moralność jest "przede wszystkim faktem psychologicznym, który negować może jedynie sofistyka", pisał, przecząc tym samym swojemu wcześniejszemu twierdzeniu, że skoro ludzką psychikę zapełniają stale zmieniające się podstawy, trudno ją uważać za siedzibę norm etycznych.

"Jako żyjący byt świadomy wielkiego znaczenia problemu moralnego powiadasz: to jest dobro, a to jest zło; dobro jest wartościowe; uważam, że jest coś, co ma niepowątpiewalną wartość i pragnę służyć dobru i zwalczać zło. Z chwilą, gdy ustalisz niezależny charakter dobra i zła w twojej duszy, uznajesz wartość absolutną i siłujesz jej, dokonujesz największego czynu twego życia, prawdziwie boskiej służby, służby Bogu prawdy. /.../ Każdy, kto toczy społeczną walkę o sprawiedliwość, jest po stronie 'prawdy naturalnej' /.../ Jest idealistą i przyjmuje cierniową koronę dla idei prawdy i sprawiedliwości, którą przeżywa jako wartość absolutną. /.../ Człowiek czuje, że 'piękno jest wielką siłą' i przeżywa uczucie piękna jako czegoś o wartości bezwarunkowej"²².

Używając sformułowań w rodzaju "Bóg prawdy", a nie po prostu "Bóg" i kładąc wielokrotnie nacisk na czysto subiektywne kategorie, takie jak sumienie, uczucie i przeżycie, w poszukiwaniu korzeni dla swego idealizmu, Bierdiajew ukazuje, że przejście od filozoficznego idealizmu do duchowego teizmu miało być jeszcze kwestią przyszłości. Mimo wszystko jednak wymaga on dla swego idealizmu tej samej na wskroś religijnej wiary i żarliwego oddania, które później charakteryzować będą jego bardziej tradycyjne przekonania religijne.

"Jeśli nauka prowadzi do filozofii, filozofia prowadzi do religii. Bez religijnej wiary w moralny porządek świata, w więzy krwi pomiędzy tym, co jednostkowe i tym co ogólne i w wieczne znaczenie każdego wysiłku moralnego, nie warto byłoby żyć, bowiem życie takie nie miałoby sensu. /.../ Wielka wzniosłość duchowego i idealistycznego entuzjazmu możliwa jest tylko wtedy, kiedy czuję całym sobą, że służąc postępowi ludzkiemu w jego obecnej formie historycznej, służę prawdzie wiecznej, że moje starania i trud są nieśmiertelne i mają swe miejsce w moralnym porządku świata"²³.

Pomimo odwołania się w tym fragmencie do postępu, cytował on jako całość wyraźnie oddziałania istotę różnicy pomiędzy tym artykułem i wcześniejszymi publikacjami Bierdiajewa. Co więcej, ujawnia zasadniczy temat ogólnego zwrotu od marksizmu do idealizmu. Wewnętrzna satysfakcja nadająca sens życiu i działaniom nie jest już monistyczną fuzją wartości i rzeczywistości empirycznej, ogniwem pomiędzy subiektywnymi idealizmem i obiektywnymi procesami historycznymi, ale raczej związkiem pomiędzy działaniem osoby i transcendentnym "moralnym porządkiem świata", który u każdej jednostki przybiera postać sumienia. W istocie, głosił teraz Bierdiajew, rzeczywiste powodzenie nie ma znaczenia dla wartości ideału jako takiego.

"Idealizm zachowawczy jest z zasady nawet wówczas, gdy ideał jest całkowicie zniszczony, albowiem nawet wtedy jest jeszcze możliwością idealistycznego triumfu - pozostaje prawo i obowiązek życia do śmierci zachowując wiarę w prawdę swego ideału"²⁴.

Bierdiajew porzucił marksizm, ale nie doszedł jeszcze do chrześcijaństwa. Pomiędzy Marksem a Chrystusem, a znanej już ścieżce duchowej ewolucji, stali Platon i Lassalle, do których Bierdiajew zwrócił się jako do wspierających autorytetów. Reprezentowali oni, wedle Bierdiajewa, właśnie to połączenie sądów, za którym wówczas się opowiadał: syntezę tego, co idealne i tego, co empiryczne, która udzielała niekwestionowanego prymatu temu, co idealne. Niezależnie od jej niedostatków w innych

²¹ Ibid., s. 19.

²² Ibid., s. 13.

²³ Ibid., s. 25.

²⁴ Ibid., s. 19.

dziejzinach, niedostatków, które wkrótce miały przywieść Bierdiajewa i innych legalnych marksistów do bardziej ortodoksyjnego stanowiska religijnego, idealizm filozoficzny wydawał się wystarczający dla zapewnienia supremacji temu, co idealne. Wychodząc z tego założenia, Bierdiajew pisał teraz, że warunki historyczne tworzą jedynie grunt dla dążeń idealistycznych, natomiast same te dążenia rodziły się w jednostce pod wpływem jej więzi z moralnym porządkiem świata. Co za tym idzie, "nowe społeczeństwo będzie dzieckiem ludzkiego ducha" a nie mechanicznych procesów.

Wypracowując tę nową ocenę, Bierdiajew radykalnie zmieniał swój wcześniejszy stosunek do klasy robotniczej i jej ideałów. Cała struktura immanentnej teleologii przedstawiona w książce *Subiektywizm i indywidualizm* opierała się na założeniu, że subiektywne ideały i idee klasy robotniczej, klasy postępowej we współczesnym społeczeństwie, są obiektywnie ważne, ponieważ zbiegają się z obiektywnym biegiem dziejów. Teraz, zastąpiwszy historyzm transcendentalem idealizmem i nie potrzebując już teorii klas stanowiącej się napędową materializmu historycznego, Bierdiajew zaczął wątpić, czy ruch robotniczy ma w ogóle jakiejkolwiek ideały. Raz jeszcze powtarzając argumentację Struwego /i Woroncowa/ Bierdiajew podkreślał niebezpieczeństwo tego, iż klasa robotnicza troszczy się o krótkofalowe zdobycze materialne. Romantyzm społeczno-polityczny, który, jak sądził, nadał tak wyraźnie antyburżuazyjny charakter ruchowi robotniczemu w wieku dziewiętnastym, zanikał. Jeśli nie wyłoni się jakiś nowy idealizm, by zapewnić powstającą pustkę, istnieje realna możliwość, że

"ruch społeczny przyjmie charakter burżuazyjny; a nowy filister nie będzie w żaden sposób bardziej atrakcyjnym typem psychologicznym niż stary filister, przeciw któremu toczono walkę"²⁵.

Bierdiajew nie biał nad przemięnięciem ostrej walki klasowej i nie wątpił też, że wywoły Marksa o zubożeniu i katastrofie są niewiastwie, ale lękał się "takiego zaważenia celów, że perspektywą jest jedynie poprawa o pięć kopiejek". Kwestia ta nie była tylko zagadnieniem czysto akademickim, albowiem zdaniem Bierdiajewa rewizjonizm Bernsteina odzwierciedlał właśnie ten wąski program małych kroków. Z takiego programu nie wyłoni się ani nowy człowiek, ani nowe społeczeństwo, lecz jedynie nowa postać filisterstwa, ponieważ wielkie osiągnięcia mogą zrodzić się tylko z wielkich ideałów.

Ochodząc od przekonania, że klasa robotnicza jest nośnikiem postępu, Bierdiajew twierdził, że "jedynie duchowo ukształtowana i doskonała dusza może być prawdziwym żońierzem postępu, wnieść w życie ludzkie światło prawdy, dobra i piękna". Domykając krąg twierdzeń będących powrotem do założeń legalnego narodnictwa, Bierdiajew uważał, że szlachetne umysły, które muszą przeciwstawić się duchowej degeneracji zachodzącej w szeregach robotniczych, to inteligencja. To ona miała za zadanie "działać na rzecz duchowego odrodzenia tych elementów społeczeństwa, które stanowią muszka kamień węgielny dla przyszłości", "wnieść człowieka ponad białość codziennej egzystencji", "włać idealistyczną, moralną treść w formy społeczne dźwigające postępowe siły społeczeństwa", i tym samym nie dopuścić, by "dom przyszłości" zasiedlili "biogi spokoju filistra i burżuazyjne zadowolenie".

"Aby przezwyciężyć ohydą i banalną wulgarność monotonnego codziennego życia i zastąpić ją entuzjazmem niezbędnym dla dokonywania w dziejach wielkich rzeczy, naszymi duszami musi oświecić pasja. .../ Cóż za straszliwa i tragiczna sprzeczność: jesteśmy gotowi nosić koronę ciemniową dla naszego ideału i zmanifestować wielkość duszy, ale okazuje się, że sam ideał jest filisterski i na wielkość duszy nie ma w nim miejsca"²⁶.

Opozycja Bierdiajewa wobec rewizjonizmu Bernsteina jest wyraźnie bliska maksymalizmowi Lerina, choć w radykalnie odmiennym kontekście. Stanowi podobne przejście od utożsamiania "spontanicznych" dążeń klasy robotniczej z obiektywnymi procesami historycznymi do założenia tu rozbieżności, którą daje się naprawić tylko dzięki "świadomemu" przewodnictwu elity. Bierdiajewa cechowała nadto ta sama niecierpliwość i ta sama - ściśle wiążąca się z nią - wrogość wobec burżuazji, którą odznaczali się bolszewicy maksymaliści. Doniosłe "działanie na rzecz duchowego odrodzenia" klasy

²⁵ Ibid., s. 8-9.

²⁶ Ibid., s. 17, 26.

robotniczej musi rozpocząć się od razu, naglił Bierdiajew: nie można czekać w nadziei na to, że odrodzenie to przyjdzie automatycznie po zmianie warunków społecznych i ekonomicznych. Wynikiem takiej ufności w historię byłoby stworzenie kolejnego społeczeństwa burżuazyjnego różniącego się od swego poprzednika tylko tym, że byłoby lepiej odżywione i lepiej ubrane.

Z powyższych stwierdzeń jasno wynika, że przyczyna niecierpliwości jest tu inna od tej, którą podsycała, wśród innych frakcji rosyjskiej partii socjaldemokratycznej, silną opozycję wobec ruchu związkowego i "spontaniczności". Nie była to zwykła obawa, że umiarkowany reformizm pogodziłby ruch robotniczy ze społeczeństwem niesocjalistycznym, lecz chodziło o to, że pomyślna w każdym calu socjalistyczna reorganizacja państwa i gospodarki przyniesie w efekcie lepiej prosperujące społeczeństwo filistrów. Bierdiajew przyjmował za rzecz oczywistą konieczność osiągnięcia postępu technologicznego i gospodarczej reorganizacji, ponieważ "pewien stopień zaspokojenia" potrzeb materialnych jest warunkiem rozwoju kulturalnego; tym, co liczyło się naprawdę, były cele kulturowe i duchowe, a nie środki materialne. Zarówno Michajłowski, jak i Marks, twierdził Bierdiajew, zniekształcili stosunek pomiędzy celami i środkami, podobnie jak uczynił to Bentham, uznając za cel ostateczny szczęście materialne. Nic nie mogłoby być gorszego dla prawdziwego postępu niż ten fałszywy cel:

"Zadowolony, szczęśliwy człowiek, który ośmielił się mówić, że w dziejach ludzkich mamy zaobserwować śpiew idealizmu, będzie najbardziej odrażającym typem ze wszystkich. A gdyby miał rację, zaskoczyłoby to, że na ludzkość i jej najwyższe duchowe istnienie podpisany został wyrok śmierci"²⁷.

Wychodząc poza tę krytykę hedonizmu i eudajmonizmu jako najwyższych celów walki społecznej, Bierdiajew przyłączył się do Struwego apelując do inteligencji, by oparła swoją działalność reformatorską na tej właśnie antyutilitarnej podstawie. Tam, gdzie zderzają się personalizm i socjalizm, prymat oddać trzeba zawsze personalizmowi. Jest tak przede wszystkim wówczas, gdy w grę wchodzi prawa polityczne.

"Czas już rozstać się z sofistyką, która za najwyższą formę moralności uznaje poświęcenie własnej duszy w imię dobrobytu innych. /.../ Każdy, kto do tego nawołuje/ reprezentuje tendencję reakcyjną, bez względu na to, jakie demokratyczne formy ona przybiera. /.../ Nie ma żadnej wspaniałomyślności w idei poświęcenia własnej duszy w imię filisterskiego dobrobytu X-a czy Y-a. /.../ Szczęście bez praw jest największą harbą, zaś postęp jest największym dobrem, kiedy wiedzie do triumfu praw człowieka, nawet jeśli po drodze niszczy dary systemu dobrobytu. /.../ Nie może być szczęścia lub pożytku, w imię których można uzasadnić zabranie człowiekowi jego 'naturalnych praw'"²⁸.

Implikacje tych stwierdzeń, tak mocno kontrastujące z tradycyjnymi sentymentami skruszonej szlachty, opracowane zostały w artykule *Krytyka materializmu historycznego*. Znamienny jest sam tytuł, zważywszy, że atakowana teoria to teoria, na której do niedawna Bierdiajew opierał swoją immanentną teleologię i rozwiązywał w ten sposób ku swemu zadowoleniu odwieczne dylematy. Dopóki Bierdiajew przeciwstawiał się metafizyce i obstawał przy znalezieniu gruntu dla swoich idei i ideałów w świecie empirycznym, materializm historyczny i doktryna klas mogły dostarczać teorie dla zniekształconego monizmu. Wszystko przybrało jednak inny obrót, kiedy Bierdiajew zmienił swą postawę wobec metafizyki i stopniowo rezygnował z zależności od historii i klasy społecznej. Uderzając w zasadniczy punkt swego poprzedniego stanowiska, Bierdiajew kontynuował atak przeciw historyzmowi rozpoczęty w *Walcie o idealizm*. Marksizści zostali teraz uznani za "pozytywistycznych alchemików", których "mechaniczny ewolucjonizm" dawał wyraz "wierze w cud nad cudami, /.../ narodziny jakościowego ducha z martwej materii, życia z martwoty." Teoria klas i materializm historyczny są jedynie wyrazem wiary religijnej, a nie dyscypliną naukową. Z warunków klasowych, nie da się wyprowadzić ani prawd naukowych ani ideałów społecznych. W rzeczywistości, przynależności klasowe mogłyby jedynie zniekształcić wieczne idee i ideały przekraczające wszystkie klasy. Mogłyby faktycznie istnieć przesady klasowe, ale w żaden

²⁷ Ibid., s. 18.

²⁸ Ibid., s. 23-25.

sposób ideały klasowe, klasowa prawda, czy klasowa sprawiedliwość. Ponadto, skoro marksizm zajmuje się określonymi, ograniczonymi problemami społecznymi, ujmując je w sposób abstrakcyjny i przedstawiając oderwane stosunki, nie może być źródłem unifikującej, całościowej teorii. "Marzenie o monistycznej socjologii" opierało się na pragnieniu udzielenia naukowych odpowiedzi na problemy czysto filozoficzne, zaś jedynym rezultatem tego jest "oczywisty absurd epistemologiczny".

Odrzucenie monizmu materializmu historycznego nie oznaczało jednak rezygnacji z samego monizmu; otóż Bierdiajew wciąż sądził, że "monizm wychodzi na przeciw metafizycznemu głodowi ducha ludzkiego". Trzeba było jedynie zastąpić to, co empiryczne, tym, co transcendentale. Właściwe studia nad ludzkością nie dotyczą ani materialnych, ani ekonomicznych, lecz "idealistycznych aspektów ducha ludzkiego". Co za tym idzie, należy porzucić Marksa i zwrócić się po przewodnictwo do takich myślicieli jak Platon, Hegel i Solowjow, albowiem oni doceniali, w przeciwieństwie do Marksa, uniwersalność i wieczny charakter "duchowej, wewnętrznej natury świata". Od legalnego marksizmu poprzez immanentną teleologię Bierdiajew doszedł do duchowego monizmu opartego o "substancję świata".

To, że marksizm nie rozwiązał głębszych zagadnień etyki i filozofii nie umniejszało uznania Bierdiajewa dla Marksa jako analityka społeczeństwa. Marks nie potrafił wprowadzić sformułować właściwej filozofii dziejów, ale wiele zdziałał na rzecz stworzenia nauki o społeczeństwie, zarówno jeśli chodzi o jego ogólną metodę, jak i określone badania nad społeczeństwem burżuazyjno-kapitalistycznym. Poza tym, Bierdiajew wciąż uważał za właściwe, by socjologia pomijała jednostkę w poszukiwaniu praw społecznych. Z tego wnosił teraz jednak, że właśnie sukces marksizmu jako socjologii nieuchronnie spowodował jego porażkę filozoficzną: sukces wynikał z brania pod uwagę tylko "zewnętrznych stosunków międzyludzkich" i pominięcia wewnętrznej osobowości człowieka; dla filozofii i etyki ostatecznym przedmiotem uwagi jest "wewnętrzna natura ludzkiego ducha". Podsumowując swój pogląd na stosunek pomiędzy marksowską socjologią i idealizmem metafizycznym, Bierdiajew pisał:

"Socjologia zajmuje się tylko zewnętrznymi powiązaniami osoby, śladami odciskania się procesów zewnętrznych. .../ Można rzec, iż socjolog zajmuje się nie istotą ludzką, lecz jedynie jej powłoką. Socjolog nie powinien podążać za materializmem historycznym i jego próbą traktowania procesu społecznego jako laboratorium produkującego istoty ludzkie. Człowiek nie może być wytworem zewnętrznego materialnego środowiska społecznego, bez względu na to, jak mocno ono oddziałuje. Człowiek jest duchem, obrazem Boskości..."²⁹

Osiągnięte w tych artykułach pogodzenie stanowisk podobne było do tego, które wypracował Struwe w 1901: "Synteza realistycznej socjologii Marksa i idealistycznej filozofii Fichtego i Hegla". Zwrot ku idealizmowi, mówiąc krótko, nie miał oznaczać jakiegokolwiek poważnej zmiany w poglądzie legalnych marksistów na rosyjski rozwój gospodarczy lub społeczny. Wciąż twierdzili oni, że są "realistami" w swej analizie zachodzących wówczas w Rosji procesów gospodarczych. Cóż jednak oznaczał teraz ten realizm? Usuwając podstawowe ogniwa łączące ideały z określonymi klasami, opowiadając się za ideałem ponadklasowym, Bierdiajew usunął fundament, jakim była klasa, będący podstawowym uzasadnieniem marksowskich argumentów przeciw rzekomemu utopizmowi narodnictwa. A także, niezależnie od tego, jak bardzo Bierdiajew podkreślał potrzebę pozostania realista, odrzucenie przezeń klasy w imię ideałów uniwersalnych zmusiło go do zdania się na tę właśnie grupę, która była nadzieją legalnych narodników i przedmiotem krytyki legalnych marksistów, a mianowicie na inteligencję. Nosicielem transcendentalego ideału naturalnych praw, pisał teraz Bierdiajew, jest "ukształtowany duch intelektualny, wznoszący się ponad ograniczenia grupowe", żyjący życiem rozumu i umacniający wieczne ideały prawdy i sprawiedliwości.

"Inteligencja, wznosząc się ponad wszystkie klasy, wypełnia obecne zadanie postępu, .../ jednoczy ruch społeczny oddzielonych grup w ogólnonarodowe zadanie osiągnięcia wartościowej egzystencji człowieka"³⁰.

²⁹ N.A. Bierdiajew, *Kritika istoriczeskogo materializma*, "Mir Bożyj" 1903 nr 10, s. 19.

s. 29.

W miejsce autonomicznego "postępu" dziejów rozstrzygającego o dobru i zlu, pojawiła się teraz inteligencja, która z racji swego intelektualnego i moralnego rozwoju ucieleśniała ideał transcendentálny oraz, kierowana przezeń, oceniała cele i kierowała działaniami ruchu opozycyjnego. Klasa ustępowała teraz miejsca jakimś pojęciu ponadklasowemu w każdym punkcie. Zamiast z klasy robotniczej, ruch miał się teraz składać ze zjednoczonych sił wszystkich postępowych grup, a w miejsce socjalistycznej reorganizacji gospodarki celem ostatecznym /a nie jedynie etapem na drodze ku socjalizmowi/ stało się zdobycie swobód politycznych, urzeczywistnienie naturalnych praw człowieka.

Bierdiajew odzegał się tym samym od dwóch podstaw "realizmu" legalnego marksizmu: przekonania, że obiektywne dzieje gwarantują nieuchronne zwycięstwo i ucieleśnianie ideału z materialnym interesem proletariatu. Pozostawała teraz sama inteligencja - aczkolwiek usiłując, podobnie jak legalni narodnicy, zjednoczyć wszystkie postępowe siły - i ona właśnie broniła ideałów dla nich samych, nie bacząc na szanse ich powodzenia. W jednym fragmencie przy końcu artykułu Bierdiajew wyciąga ostateczne wnioski z tej radykalnej przemiany i tym samym powraca do tradycyjnego światopoglądu rosyjskiej inteligencji:

"Drogi do przyszłości są liczne i rozmaite, i nie może tu być mowy o jakichkolwiek dokładnych prognozach socjologicznych, albowiem nie ma żadnych praw historycznych, wedle których ideał lepszej przyszłości zostałby zrealizowany przez jakąś fatalistyczną konieczność"³¹.

Zbyteczne byłoby podkreślać podobieństwo pomiędzy tym antyhistorycznym idealizmem i "subiektywnym" idealizmem narodnictwa. Jednakże równie oczywiste jest chyba to, że nawet po zerwaniu przez Bierdiajewa z materializmem historycznym, jego światopogląd wciąż radykalnie różnił się od światopoglądu Michajłowskiego. Dokonując zdecydowanej zmiany punktu wyjścia swego ataku, Bierdiajew przeciwstawiał się teraz Michajłowskiemu nie jako marksowski naukowiec społecznemu nienaukowemu subiektywnemu idealistcie, ale jako przekonany metafizyk skrajnemu pozytywście! Bierdiajew naruszył nadto zasadnicze założenie legalnego narodnictwa dając priorytet walce o swobody polityczne i obywatelskie przed walką o sprawiedliwość ekonomiczną. Kiedy rzeczywiście nagiął do zmian ekonomicznych, czynił to, jak się zdaje, nie tyle w imię materialnej poprawy życia mas, ile dla kulturalnego i duchowego postępu, któremu takie przemiany ekonomiczne uturują drogę.

"Cywilizująca fala zróżnicowania społecznego, przejście od gospodarki naturalnej do pieniężnej, obudzi drzemiącą indywidualność chłopca. /.../ Doskonała jednostka ludzka, do której należy przyszłość, której oczekujemy i w imię której trudnimy się, rozwija się w zróżnicowanym środowisku społecznym miasta"³².

Powtarzając za Strumem obronę podziału pracy, Bierdiajew pisał, że choć jednostka w zurbanizowanym społeczeństwie mieć będzie ograniczone funkcje gospodarcze, ogromnie wzbogaci ją wszelkie korzyści intelektualne, polityczne i estetyczne, jakie stwarza cywilizacja miejska. Niefortunny atak Michajłowskiego na ów nieodzowny proces technologiczno-urbanizacyjny, był według Bierdiajewa wynikiem na wskroś biologicznego podejścia Michajłowskiego do socjologii. Przy całym swym krytycyzmie wobec tak zwanej organicznej szkoły socjologicznej, twierdził Bierdiajew, Michajłowski dawał wyraz dokładnie temu samemu punktowi widzenia, kiedy zestawiał organizm ludzki z organizmem społecznym i mówił o ciągłej walce między nimi. Interesy społeczeństwa są tu w istocie jedynie sumą interesów jego członków, zaś jednostka jest bez reszty "dzieckiem społeczeństwa". Nawet ideały, przy pomocy których jednostka usiłuje zmienić społeczeństwo, wywodzą się ze społeczeństwa, które jako jedyne władza mocą "wyniesienia jednostki ponad jej kondycję zoologiczną i uczłowieczenia jej". Walki rzeczywiście mają miejsce, ale są to walki pomiędzy klasami w społeczeństwie i pomiędzy społeczeństwem jako całością i przyrodą, a nie pomiędzy wyimaginowaną izolowaną jednostką i społeczeństwem. W swym ataku na specjalizację w imię wielostronne rozwiniętej jednostki, Michajłowski opowiadał się w istocie za "wąskim, monotonnym" środowiskiem społecznym, odpowiedzialnym za ograniczoną i niecywilizowaną

³¹ Ibid.

³² N.A. Bierdiajew, *Subiektywizm i indywidualizm*, s. 150-151. Cf. s. 150-170.

osobowość, i przeciwstawiał się jednemu typowi społeczeństwa, który zdolny był wykształcić prawdziwie cywilizowanego człowieka. To, co Michajłowski uważał za patologiczne konsekwencje specjalizacji, było w istocie rezultatem nieznośnego życia narzucanego przez zafałszaną społeczność wiejską.

Mniej więcej w tym samym okresie, w którym Bierdiajew zwracał się od marksizmu ku idealizmowi, podobnego zwrotu, choć pod wieloma względami bardziej radykalnego, dokonywał Bułgakow. W przeciwnieństwie do niemal wyłącznego zainteresowania filozofią, etyką i religią, cechującą prace Bułgakowa po zerwaniu przezeń z marksizmem, samo zerwanie ściśle wiązało się z jego dociekaniem ekonomicznymi. Przywiązanie Bułgakowa do poglądów marksistowskich wykazane w czasie dyskusji z 1897 roku ze Strumem przetrwało, jak się wydaje, do przełomu wieków. Widać to szczególnie wyraźnie w płomiennej obronie teorii pracy jako źródła wartości. Przykładowo, na początku 1898 roku, wzywał do zbadania tej teorii, w celu umocnienia jej przeciw najnowszemu oponentowi, teorii użyteczności krańcowej. Głównym przedmiotem uwagi, podobnie jak w większości artykułów o pracy jako źródle wartości, było pogodzenie sprzeczności pomiędzy tą teorią, zakładającą nierówność zysków /wartość dodatkowa/ w gałęziach przemysłu różniących się proporcjami pracy i mechanizacji, a oczywistą tendencją ku zrównywaniu zysków niezależnie od tych różnic. Może tu zachodzić "sprzeczność formalno-logiczna", przyznawał Bułgakow, ale pomimo tego teoria pracy jako źródła wartości i wywodząca się z niej teoria wartości dodatkowej są "jedynymi możliwymi" a przeto "absolutnie koniecznymi" środkami naukowego rozumienia zjawisk ekonomicznych. Gdyby w wymianie nie zachodziła równość wartości pracy, nie dałoby się wytłumaczyć ani wymiany, ani produkcji na wymianę. Teorię tę zatem "należy przyjąć jako prawdę *a priori*". Wszelką sprzeczność zachodzącą pomiędzy implikacjami teorii i rzeczywistymi zdarzeniami ekonomicznymi przypisać należy nie jakiejś słabości teorii, ale raczej "irracjonalności" samych zdarzeń.

"Irracjonalny wyraz /wymiar/ wartości pracy/ bierze się z istniejących stosunków społecznych. /.../ Za irracjonalność pewnych czynników społecznych nie ponosi winy dana teoria naukowa: tkwią one w zmierzających się stosunkach społecznych. /.../ Czy prawo ciężkości zostaje obalone, kiedy dane ciało nie spada, jak wymaga tego to prawo? Znaczy to po prostu, że równolegle działają inne czynniki".³³

Kontynuując te wyjaśnienia w kolejnym artykule opublikowanym w tym samym roku, Bułgakow twierdził, że aby uniknąć nierówności zysków wśród różnych gałęzi przemysłu, niektórzy producenci sprzedają towar poniżej, a inni powyżej wartości realnej, opierając swoje ceny na kosztach produkcji zamiast na zawartej w towarze wartości pracy. Jeśli wziąć gospodarkę jako całość, zysk globalny równałby się faktycznie globalnej wartości dodatkowej.

Jeśli chodzi o teorię użyteczności krańcowej, Bułgakow mówił, że nie tylko jest nieadekwatnym narzędziem dla mierzenia zjawisk ekonomicznych, ale nadto jest teorią całkowicie nienaukową, ponieważ opiera swe wnioski na indywidualnych stanach psychologicznych: naukową analizę społeczną wymaga pomijania jednostki dla wyabstrahowania praw ogólnych. Wystarczy założenie osobowości człowieka ekonomicznego "bez hamletowskiego, psychologicznego udoskonalenia" wprowadzonego przez szkołę użyteczności krańcowej. Ponadto, jakie znaczenie ma psychologia osobowości, kiedy ekonomista interesuje się nie tym, co ludzie wybierają, ale tym, co z konieczności muszą robić z racji nieuchronności praw społeczno-ekonomicznych? Dla tych i podobnych powodów zastąpienie teorii pracy jako źródła wartości, która mówi o grupach, wspólnych mianownikach i rządzących prawami stosunkach, przez tę nienaukową teorię psychologiczną oznacza samobójstwo ekonomii.

Kilka miesięcy później, recenzując *Kwestię rolną* Kautsky'ego, Bułgakow krytykuje autora za jego "dogmatyczny" marksizm, który, jak mówi dalej Bułgakow, jest szczególnie nie do przyjęcia, jeśli zważy się sprzeczność pomiędzy pierwszym i trzecim tomem *Kapitału*. Ta zmiana stosunku Bułgakowa do marksizmu była wprawdzie znacząca, ale o wiele większą wagę miał ogólny wywód, w którym powyższa uwaga pojawiła się jedynie marginesowo; chodzi tu o krytykę, jakiej poddaje Bułgakow marksowskie prognozy odnośnie gospodarki rolnej. W recenzji tej oraz w książce opublikowanej w roku

³³ S. N. Bułgakow, *O niektórych osnovnych poniatkach političeskoj ekonomii, "naucznoje obozrienije"* 1898 nr 2, s. 345, 348; *ibid.*, 1898 nr 10, s. 1664.

następny, to znaczy w 1900, Bułgakow przedstawił swój najbardziej oryginalny i doniosły wkład w generalny zwrot od ortodoksyjnego marksizmu. Bułgakow stwierdza wprawdzie, że podziela wraz z Kautskym wiarę w materializm historyczny, ale krytykuje zarówno Kautsky'ego, jak i Marksa za założenie, że rolnictwo pójdzie tą samą drogą, co przemysł; to znaczy od drobnych jednostek gospodarczych do wielkich scentralizowanych organizacji. Założenia tego po prostu nie potwierdzały fakty. Tendencją w rolnictwie nie był jak w przypadku przemysłu miejskiego ruch ku koncentracji, ale odhodzenie od dużych gospodarstw o wielkiej ilości pracowników najemnych na rzecz małych, działających indywidualnie gospodarstw. Fakty nie tylko podważały zasadnicze założenie o zunifikowanym rozwoju miejsko-wiejskim, ale także przeczyły całemu szeregowi dalszych marksowskich założeń dotyczących rolnictwa. Małe gospodarstwa okazały się równie efektywne jak duże; w rzeczywistości wykupywały nawet ziemie większych posiadłości i wykazywały także, że są w stanie lepiej znieść kryzysy ekonomiczne. Przede wszystkim jednak chłop dowiódł, że potrafi wprowadzać do rolnictwa postęp techniczny:

"Musimy przede wszystkim odrzucić przestarzały przesąd marksowski, wedle którego gospodarza chłopstwa nie jest zdolna wprowadzać postępu technicznego. Przesąd ten, nigdy nie poparty faktami, wywodzi się z apriorycznego schematu teoretycznego obecnego w *Manifestie Komunistycznym*, gdzie chłopstwo wraz z innymi drobnymi wytwórcami jawi się jako reakcyjna masa, zmierzająca do zmiany biegu dziejów"³⁴.

Pomimo wysiłków Kautsky'ego dla wytłumaczenia utrzymywania się, a nawet wzrostu gospodarowania na małą skalę, faktom nie da się zaprzeczyć. Zasadniczy powód tej ciągłej żywotności gospodarci chłopskiej tkwi w podstawowych różnicach pomiędzy rolnictwem a przemysłem: nieregularność pracy, ograniczenia zasięgu podziału pracy oraz różnorodność czysto lokalnych i nieprzewidywalnych warunków, którym najlepiej potrafi sprostać gospodarz indywidualny. O ile cel ostateczny jest taki sam dla przemysłu i rolnictwa, to znaczy zniesienie wyzysku, to jednak środki wiodące ku temu celowi muszą być odmienne:

"W przemyśle, poprzez zwiększenie podporządkowania produkcji kontroli społecznej; w rolnictwie, poprzez likwidację wielkich przedsiębiorstw i zastąpienie ich samodzielnymi gospodarzami. Obie te tendencje jednoczą się w potężnym nurcie demokratycznym, który, można to rzec z poczuciem satysfakcji, niesie ze sobą nowe i ulepszone formy społeczne, w większym stopniu zdolne wyjść naprzeciw żądaniom sprawiedliwości społecznej"³⁵.

W dużym stopniu jest to oczywiście przypomnienie dawnych argumentów legalnego narodnictwa na rzecz rolnictwa na małą skalę; a co szczególnie godne uwagi, słowa te pojawiają się w czasie, gdy czołowi minimaliści, jak Woroncow, właśnie odrzucali swoje dawne poglądy i akceptowali nieuchronność i potrzebę rolnictwa na wielką skalę. Dając w dalszym ciągu wyraz temu jawnemu powrotowi do stanowiska swych dawnych przeciwników, Bułgakow poświęca swoją książkę o historii rolnictwa wykazaniu wyższości rolnictwa drobnych właścicieli, wzywając rząd do udzielenia wsparcia na rzecz utrzymania tej formy i jej rozwoju. Niemal w ten sam sposób jak Woroncowo w dziesięć lat wcześniej, Bułgakow twierdzi teraz, że tam, gdzie rolnictwo na małą skalę zawiodło, nie był to rezultat jakichkolwiek wewnętrznych, naturalnych procesów, lecz świadomej polityki władz działających albo bezpośrednio przeciw chłopu, albo preferującym wielkie posiadłości.

Koncentrując swą uwagę na losach rolnictwa w Anglii, Bułgakow przywołuje jeszcze jeden argument legalnego narodnictwa. Ze względu na upadek obcych rynków, przemysł angielski nie może wchłonąć wzrastającej populacji klasy robotniczej i rząd angielski wkrótce będzie zmuszony "podjąć bardziej zdecydowane kroki na rzecz stworzenia chłopstwa; to znaczy, z narzędzia wywłaszczenia, stanie się narzędziem przywrócenia ziemi klasie pracującej". Przyglądając się dziejom angielskiego rolnictwa, Bułgakow wnioskuję, że "koniec końców rozwój angielskiego rolnictwa w wieku dziewiętnastym pojawia się w społeczeństwie, ustawodawstwie i literaturze jako tendencja ku przywróceniu gospodarki chłopskiej, której zniszczenie było tego rozwoju początkiem". Ponadto, skoro ustawodawstwo rządu najpierw rozbiło drobne rolnictwo, polityka rządu mogła też działać na rzecz jego przywrócenia, jak starano się to uczynić

³⁴ S.N. Bułgakow, *Kapitalizm i zemliedielije*, St. Petersburg, II, 281.

³⁵ Ibid., s. 456.

poprzez Small Holdings Act z 1892 roku, który Bułgakow poddaje szczegółowej analizie. Sytuacja i wnioski były te same w Niemczech i zwłaszcza we Francji, gdzie pozwolił rozwój przemysłu nie stwarzał żadnego ujścia dla przeludnienia i gdzie polityka rządu /na przykład udzielanie tanich kredytów/ miała sprzyjać "umocnieniu chłopstwa kosztem rolnictwa wielkokapitałistycznego".

Drobne rolnictwo nie tylko określał na charakter i kierunek działań rządu, ale musi też znaleźć się w programach reform partii opozycyjnych. Zważywszy istnienie ogromnych rzesz chłopstwa jak bez ich poparcia socjaldemokraci mogą liczyć na zwycięstwo wyborcze? Kierując się błędnymi przewidywaniami Marksa odnośnie charakteru politycznego i gospodarczej przyszłości chłopstwa, socjaldemokraci nie wzięli go poważnie w rachubę. Aby uratować partię od "politycznego samobójstwa", jakie wynikłoby z takiego kursu, Bułgakow wysunął kolejne na wskroś narodnickie rozwiązanie: dlaczego przeciwstawić chłopstwo i proletariatus, skoro są one częściami ludności pracującej? A kiedy mówi się o ostrych różnicach klasowych w szeregach chłopstwa, również można wskazać na podobną różnicę pomiędzy na przykład pracą wykwalifikowaną i niewykwalifikowaną w mieście. "Robotnicy w przemyśle, ci którzy jeszcze wczoraj byli chłopami oraz chłopstwem to tak samo członkowie jednej demokratycznej rodziny. Co za tym idzie, program socjaldemokratyczny musi obejmować kroki na rzecz pomocy dla jednych i drugich. W polityce oznacza to koncentrację na prawach obywatelskich, zaś w ekonomii celem musi być "w jednej sferze pracy uspołecznienie /oczywiście częściowe i stopniowe/ a w drugiej indywidualizm /aczkolwiek ograniczony/".

Pomimo powtarzania wywołów legalnego narodnictwa, podejście Bułgakowa do rolnictwa i podejście jego dawnych przeciwników dzieliła głęboka różnica. Wszyscy legalni narodnicy byli socjalistami, którzy przyjmowali, że wspólnota ma znaczenie zasadnicze i sprzeciwiali się rozwojowi kulaństwa jej kosztem. Bułgakow przeciwnie, "stał się na silniejszego", co za Stołypina miało stać się kierunkiem carskiej polityki agrarnej. Usunięcie "indywidualnego współzawodnictwa i walki" poprzez przerzucenie części ekonomicznej odpowiedzialności na państwo, mówił Bułgakow, doprowadzi do osłabienia "poczucia ekonomicznej odpowiedzialności" tak istotnego w produkcji rolnej. Wzywał rząd, by nie mieszał się ani w przekazywanie, ani w wymiarę ziemi: "Najlepsze, co rząd może tu zrobić, to nie robić nic; polityka winno być postrzyżanie się od wszelkiej polityki. *Laissez faire, Laissez passer!*" Jeśli chodzi o spółdzielnie, Bułgakow spróbował je za wyjątkiem samej dziedziny produkcji rolnej i tylko wówczas gdy zachowują prawa jednostki. "Kooperacja w rolnictwie rozwija się wszędzie tam, gdzie istnieją określone gwarancje praw jednostki i wolność od kurateli państwowej". Kiedy mówił o tym, że spółdzielnie mają "przed sobą rozległą i wspólną przyszłość", przeornie podkreślał, że przez spółdzielczość nie rozumie kolektywizmu, lecz jedynie połączenie indywidualnych interesów, gdzie indywidualizm jest właśnie warunkiem kooperacji. Krytykując hercenowską koncepcję wspólnoty i kolektywistycznej przyszłości, Bułgakow twierdził, że celem jest przecięć zniszczenie wyzysku, i, że jeśli temu celowi lepiej służy indywidualizm niż kolektywizm, wówczas należy popierać indywidualizm. Skoro "środki zawsze odgrywają rolę podporządkowaną i zależną", to takie kroki jak spółdzielnie, pomoc techniczna, nawozy, banki chłopskie i tym podobne, mają z konieczności wtórne znaczenie względem celu, jakim jest zachowanie "praw osoby i własności". Jako ostatnią spośród różnic dzielących rewizjonistyczny wywód Bułgakowa od legalnego narodnictwa, należałoby podkreślić to, że Bułgakow wciąż zachowywał swą dawną wiarę w czystą wartość szybkiej industrializacji, którą uważał za jedyne trwałe rozwiązanie problemu przeludnienia oraz, co ważniejsze, za narzędzie dla stworzenia warunków materialnych społeczeństwa miejskiego sprzyjającego trosce o ludzką osobowość tak wyraźnie nieobecnej w zacofanych społecznościach wiejskich.

Relacja pomiędzy rewizjonizmem ekonomicznym i rewizjonizmem filozoficznym wydaje się u Bułgakowa taka sama jak u Struwego, z tą różnicą, że ekonomiczne analizy Bułgakowa skupiały się raczej na rolnictwie aniżeli na przemyśle. Zakwestionowanie ekonomicznych analiz i prognoz Marksa, skłaniało tych krytyków, jeśli nie zmuszało mocą logiki, do postawienia bardziej zasadniczych kwestii filozoficznych i etycznych. Jeśli na przykład fakty przeczą marksowskim prognozom odnośnie rozwoju wiejskiego lub miejskiego, ile wiary można dać wszelkim marksowskim prognozom? A jeśli się je odrzuci, coż pozostanie ze społecznych, ekonomicznych i historycznych praw,

które są jedyną rzeczą odróżniającą socjalistę naukowego od utopijnego? Ponadto, jeśli zrezygnuje się z ekonomicznego i historycznego determinizmu, podważona zostanie teoria klas, zaś nadbudowa, na którą składają się idee, etyka, rząd itd., otwiera niezależny żywot. Wreszcie, bez naukowych praw społecznych i historycznych, jakie uzasadnienie ma poświęcanie teraźniejszości na rzecz przyszłości?

Te i wążące się z nimi pytania Bułgakow stawiał, jak się wydaje, od swych pierwszych publikacji rewizjonistycznych z 1899 roku. W 1897 roku bronił nieugięcie marksizmu jako proroczej nauki. Teraz twierdził, że "ani charakter, ani tempo, ani zniszczenie" rozwoju rolnego nie były takie, jak przewidywał Marks. Niezależnie od tego, jaką wagę mogły mieć prognozy Marksa w jego czasach, są one

"dla teraźniejszości nie tyle niepoprawne, co po prostu nie mają z nią związku. [...] Są one przykładem wyszydzonej przez dzieje krótkowzroczności, obok takich przedsięwzięć, jak fourierowska próba spojrzenia w przyszłość. Przeształy charakter marksizmu uchodził uwadze jedynie jego ślepych zwolenników, którzy, jak przedtem, dumnie opierają na tej przepowiedni swój "naukowy" socjalizm"³⁶.

Można obserwować tendencje bieżące, a także śledzić minione wpływy, jakie do nich przyniosły, ale jakkolwiek próba wyjścia poza to i ekstrapolacji z teraźniejszości na przyszłość jest wnikaniem się w "grę umysłową, pozbawioną jakiegokolwiek poważnego znaczenia". Rzeczą bezsensowną jest również interpretowanie procesów historycznych w ten sposób, że automatycznie prowadzą one do jakiegoś celu lub odzwierciedlają jakikolwiek wewnętrzny cel lub wzór. Nie można wyprowadzić żadnego wzoru, bowiem następnym pokoleniom dostępne są tylko fragmenty minionej rzeczywistości, a fragmenty, które faktycznie przetrwały, ukazują całkowicie dowolne rozróżnienie zdarzeń. Wszelka próba przepojenia tego chaotycznego procesu wzniosłymi ideałami jest zarówno logicznie niespójna z założeniami mechanistycznymi, jak i "nie do zniesienia" w sensie etycznym. Jeszcze ostrzej odchodząc od swego wcześniejszego stanowiska, Bułgakow w ten sam sposób odmawia zdolności przewidywania zdarzeń zarówno historii, jak i socjologii. Socjologia podlega tym samym ograniczeniom co historia, ponieważ zasadniczo opiera się na materiałach historycznych i podobnie jest w najlepszym przypadku jedynie częściowo wiernym zwierciadłem rzeczywistości. Prawdą jest rzecz jasna, że nauki przyrodnicze również zajmują się abstrakcjami, ale abstrakcje te mają istnienie niezależne i mogą być wielokrotnie powtarzane w doświadczeniu. W przeciwieństwie do tego, pojęcia nauk społecznych są jedynie wykoncypowanymi symbolicznymi kombinacjami rozmaitych zdarzeń, które zatraciły swoje oryginalne cechy w owej fuzji. Mówiąc krótko, pojęcia nauk społecznych podobne są do związków chemicznych w przeciwieństwie do pojęć nauk przyrodniczych, które przypominają stosunki fizyczne.

Skoro pozytywizm, bądź to w socjologii bądź w historii, nie jest dyscypliną naukową zdolną do przewidywania zdarzeń, to czym jest? Przypuszczalnie przypominając sobie swój własny okres pozytywistyczny, Bułgakow określa go teraz jako intelektualny wynalazek przeznaczony do odnajdywania w siłach zewnętrznych, w naturalnym biegu rzeczy, potwierdzenia przekonań i ideałów. Odrzucając ponadnaturalną wiarę jako podstawę wartości, pozytywista znajduje substytut w historycznej nieuchronności i w naukowym podejściu, które pozwalają mu ujmować zjawiska społeczne i historyczne niczym "astronom przewidujący zaćmienie słońca". Jest formą wiary religijnej "rozpalającą w ludziach najświętsze uczucia, wzywającą do walki i do zwycięstwa, i rozplamiadającą serca współczesnych."

Jest to jednak religia fałszywa, a jej kres jest już bardzo blisko. Nie tylko, że nie zdołała sprostać swym ambicjom naukowego przewidywania, ale w dodatku ufundowana jest na głębokiej sprzeczności pomiędzy nauką a wartościami. Jej cała metodologia zobowiązuje ją do urukania zagadnień etycznych, religijnych i estetycznych. Pozytywizm interesuje się przyczyną rzeczy, ale kwestią naprawdę ważną jest ich sens. Jaką wartość ma życie? Jak należy postępować? Jak odróżniać dobro od zła? Te i całe mnóstwo podobnych religijnych, metafizycznych i etycznych pytań wykluczono jako pytania niewiastliwe. Nie można jednak po prostu "zduśić tych pytań... i udawać, że ich nie ma". Pozytywizm usytuował człowieka w takim samym tragicznym położeniu,

w jakim znalazł się Iwan Karamazow, ulubiony temat Bułgakowa. Iwan zajmował się przede wszystkim kwestiami Boga, duszy, dobra i zła, sensem istnienia: nie mógł być bez tych zagadnień ostatecznych. Ale jego silnie rozwinięty intelekt i oddanie myśli logicznej, naukowej przywiodło go do odrzucenia tych kwestii, ku którym najbardziej lgnęło jego serce.

"Rozum teoretyczny oddzielił się tu od praktycznego: to, czemu przeczy logika, podnosi swój głos w sercu. Istnieje niezależnie od zaprzeczenia, jako fakt bez pośredniej świadomości moralnej, jako głos sumienia. Mimo, że /Iwan/ był w najwyższym stopniu istotą etyczną, zmuszony był odrzucić etykę"³⁷.

Należy porzucić pozytywizm. Trzeba zdecydowanie wyjść na przeciw wymogom etycznej i religijnej osoby w każdym człowieku i zwrócić się do sfery, która respektuje te zagadnienia, a mianowicie do idealizmu transcendentnego, a oprócz tego, do duchowej wiary. Po części powtarzając stanowisko Bierdiajewa i Struwe, Bułgakow nawołuje do zmiany orientacji, do tego, by w miejsce historii za źródło i uzasadnienie wartości uznać transcendentálny moralny porządek świata.

"Musimy być przekonani, że nasze moralne i myślni i czyny nie mają jedynie praktycznego znaczenia, że są odnotowywane przez absolut i jego przebiegłość /ukazanie/. Musimy być przekonani, że istnieje obiektywny moralny porządek świata, królestwo celów moralnych, w którym nawet nasze skromne żywoty znajdują miejsce"³⁸.

Nie chodziło tu jednak o izolowanie obszaru ducha od świata empirycznego. Celem ideału nie było wspomaganie jednostkowej duszy w duchowym rozwoju, ale raczej nadanie sensu bezsensownemu w innym razie, przypadkowemu przepływowi zdarzeń historycznych i społecznych. Jedną z cech charakteru Iwana Karamazowa, która wówczas niepokoiła Bułgakowa był jego "zimny i obojętny wobec innych egoizm", jego zapatrzenie we własny wewnętrzny świat i co za tym szło, brak siły, by uczestniczyć w otaczającym go życiu. Bułgakow wzywał filozofię, by zajęła swoje miejsce w

"dzisiejszej wielkiej walce społecznej, by działała jako jej przedstawiciel i interpretator. Nie powinna zamykać się przed życiem i tym samym popełniać grzech współczesnej filozofii niemieckiej... Filozofia jest dzisiaj bardziej potrzebna w życiu niż kiedykolwiek indziej. /.../ Każdy wie o kryzysie, jaki przeżywa dziś ruch robotniczy"³⁹.

Jak wskazuje ostatnie zdanie, Bułgakow uważał ruch robotniczy i jego walkę o socjalizm za sferę, poprzez którą filozof może dać praktyczny wyraz swemu transcendentnemu idealizmowi. Apelowal do swoich czytelników

"aby zobaczyli promieniejące odbicie absolutnego ideału moralnego w sercach tych, którzy poświęcili się służbie dla proletariatu i jego walce o ludzką godność, tych, którzy pragną żyć i umrzeć w imię wolności"⁴⁰.

Interpretując marksizm z tego idealistycznego punktu widzenia, Bułgakow, podobnie jak Struwe i Bierdiajew, porzuca wcześniejsze eksponowanie socjentyzmu marksowskiego przeciw utopizmowi narodnictwa.

"Marksizm reprezentuje najczystsza odmianę teorii lub religii postępu, albowiem zaszczepia swym zwolennikom wiarę w zbliżające się, przyczynowo uwarunkowane pojawienie się doskonałego systemu społecznego. /.../ Jego siła bierze się zatem nie z jego elementów naukowych, lecz utopijnych; nie z jego nauki, lecz z jego wiary"⁴¹.

Ludzkosc wiedzioną stale przez "sumienie, prawo moralne, imperatyw kategoryczny /.../ absolutne prawo dobrotci" ma tym samym inspirację do "dążenia do urzeczywistnienia dobra". Inaczej mówiąc, "postęp nie jest prawem rozwoju historycznego, lecz zadaniem moralnym. ...". Odwołując się po wsparcie do "etycznego panteizmu" Windelbanda a nawet do woluntaryzmu Fichtego, Bułgakow twierdził, że jedynie takie podejście może dać owocną i zadowalającą teorię postępu.

³⁷ S. N. Bułgakow, *Iwan Karamazow*, "Woprosy filozofii i psichologii", 1902, nr 1-2, s. 837.

³⁸ S. N. Bułgakow, *Osnownyje problemy*, s. 38.

³⁹ *Ibid.*, s. 45.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 40.

⁴¹ *Ibid.*, s. 45.

Konsekwencje tych radykalnych zwrotów dają się odczuć w każdym elemencie światopoglądu Bułgakowa. Zastępując historyzm transcendentalem, w postaci idealistycznej lub spirytualistycznej, Bułgakow nie był już zobowiązany do cierpliwego tolerowania niemoralnych teorii i linii postępowania, które były ceną naznaczoną przez historię w zamian za gwarancje ostatecznego zwycięstwa. Przede wszystkim nie trzeba już było tolerować skrycie oportunistycznego, pragmatycznego związania wartości z empiryczną skutecznością. Skoro osobiste ideały uzasadnia ich więź z wiecznym moralnym porządkiem świata, a nie związek ze skutecznymi siłami społecznymi, kwestia urzeczywistnienia ideałów - jądro marksizmu - była nieistotna.

"Nie trzeba wierzyć w mechaniczną konieczność urzeczywistnienia /celów/ postępu, aby uznać obowiązującą moc zadań postępu. /.../ Absolutny charakter imperatywu "pragnij dobra dla niego samego" nie wiąże się z jakimkolwiek przygodnym warunkiem sprzyjającymi urzeczywistnieniu dobra w dziejach. /.../ Możesz, ponieważ powinienes - oto prawo moralne. /.../ Czy tylko dlatego, że zachodzi właśnie jakiś okoliczności /proces/, powinienem przylgnąć do niego jako do czegoś moralnie pożądanego?"⁴²

Bułgakow sądził teraz, że nawet jeśli posiada się najściślejszą wiedzę o przyszłych zdarzeniach i wie się, że wszystkie najlepsze wysiłki skazane są na niepowodzenie, wysiłki te pozostają mimo wszystko nadal obowiązkiem.

Jeżeli jednak nie ma praw społecznych lub historycznych, które mogłyby cokolwiek gwarantować w przyszłości i jeśli czynami człowieka powinny kierować wieczne, absolutne ideały, jak można uzasadnić poświęcenie teraźniejszości dla przyszłości? Odrzucając kolejną wielką zmianę wynikającą z porzucenia historyzmu, Bułgakow przeciwstawia się wszelkim programom, w których "cierpienia jednego pokolenia są mostem do szczęścia pokoleń późniejszych".

"Dlaczego Iwan musi poświęcać siebie dla przyszłego szczęścia Piotra? Czy Iwan jako jednostka ludzka /.../ nie ma tyleż samo prawa do szczęścia, co w przyszłości Piotr?"⁴³

Nie może być wartości etycznej w przyszłym szczęściu zbudowanym na nieszczęściu poprzednich pokoleń, a każda doktryna, w której "nasi następcy jawią się jako wampir żywiący się naszą krwią" jest doktryną niemoralną. "Bądź dzieckiem swojego czasu, odpowiadaj na wszystkie jego wezwania, pojmuj wszystkie jego problemy i walcz w pierwszych szeregach o ich rozwiązanie - takie są obowiązki nakładane przez prawo moralne".

Jeszcze inną konsekwencją zasadniczego zwrotu było odrodzenie "subiektywnego indywidualizmu", które wcześniej wszyscy legalni marksiści uważali za zasadniczą wadę legalnego narodnictwa. Skłonność marksizmu do lekceważenia jednostki narzucana była przez metodologiczne postulaty nauki społecznej, która uważała jednostkę za "socjologicznie nieistotną"; przez determinizm historyczno-ekonomiczny, który kładł nacisk na klasę zamiast na jednostkę dla celów zarówno swej teorii społecznej, jak i programu politycznego; przez ekonomiczne uprzedzenie faworyzujące kolektywne wysiłki społeczne, a także przez generalną świecko-materialistyczną nietolerancję wobec kwestii religijnych, etycznych i metafizycznych. Odrzucenie przez Bułgakowa praw socjologicznych i historycznych uwolniło go od dwóch pierwszych tendencji anty-indywidualistycznych; jego rewizjonistyczne poglądy na ekonomię rolnictwa usunęły trzecią; zaś ostatniemu przesądowi przeciwstawił się stopniowy powrót Bierdiajewa do wiary lat dziecińczych. Podobnie jak u Struwego i Bierdiajewa, rezultatem był żarliwy indywidualizm. Zastąpienie żyjącej jednostki przez grupy lub nawet przez ludzkość jako całość, to nic innego jak sformułowanie "logicznego fetyszu, który nie jest lepszy od bałwochwalstwa". Grupa lub klasa składa się z jednostek, zaś postępowanie reprezentuje wysiłki tych poszczególnych jednostek budujących na fundamentach przeszłości: nie jest to jakoby abstrakcyjny i automatyczny postęp ludzkości. Pod pretekstem "socjologicznej interpretacji historii", Marks i jego następcy traktowali żywe jednostki jak zwykłe znaki algebraiczne lub geometryczne figury. Od światopoglądu, który tak niewiele uwagi poświęca "konkretnej, żywej, ludzkiej osobowości"

⁴² Ibid., s. 30, 37-38.

⁴³ Ibid., s. 26.

można oczekiwać nie wyzwolenia człowieka, ale zamknięcia go w jakiejś formie społeczeństwa spartańskiego lub w ludzkim ulu.

Broniąc "swobodnego rozwoju osobowości" jako "najbardziej wzniosłej" formuły postępu, Bułgakow szedł w istocie śladami walki Michajłowskiego o indywidualność. Najwyraźniej zapominając jego indywidualistyczną teorię postępu, Bułgakow przyłączył się do ataku Bierdiajewa i Struwego na to, co uważali oni za eudajmizm Michajłowskiego, jego rzekomo materialistyczną definicję postępu. Nie tylko niemożliwe jest zmierzyć i porównać przyjemność i cierpienie, mówił Bułgakow, ale niewiastę jest zakładanie, że postęp ekonomiczno-materialny prowadzi do znaczącego postępu kulturalnego. Przeciwnie, może równie dobrze pociągać za sobą duchową degenerację. Ponadto, skoro walka klasowa w interpretacji marksistów zakłada materialistyczne i egoistyczne interesy, to jedna klasa w niczym nie jest lepsza od innej. Nawet jeśli proletariatus miałby wygrać to starcie, jedynym rezultatem byłoby stworzenie nowej burżuazji. Kontynuując tę rekapitulację wcześniejszych wywodów Struwego i Bierdiajewa, Bułgakow podzielał także ich dezaprobatę dla rewizjonizmu Bernsteina za jego rzekomą obsesję na punkcie zadań materialistycznych, praktycznych i zaniedbywanie celów idealistycznych i religijnych. "W miejsce dawnego utopizmu społeczno-ekonomicznego, pojawia się /wraz z Bernsteinem/ realizm społeczno-polityczny". Wraz z utratą dawnego "religijnego entuzjazmu" i będącym jej konsekwencją upadkiem idealizmu, "horyzonty ruchu zeszły do poziomu duchowego filisterstwa". Ponieważ na próżno było mieć nadzieję na odrodzenie dawnego źródła entuzjazmu, trzeba zwrócić się ku nowemu źródłu - ku filozoficznemu idealizmowi i duchowej wierze. Tylko to "przwróci ludzkości żywego Boga, którego utraciła i za którym tęskni współczesna dusza".

Orzekając raz i na zawsze prymat świata duchowego nad materialnym, Bułgakow dokonał całkowitego zerwania z materializmem historycznym. Nie trzeba jednak długo się wczytywać, by spostrzec, że jego duchowy monizm, przynajmniej wówczas, był równie niefortunny, jak marksowski historyzm, immanentna teleologia Bierdiajewa i rozwiązywanie Struwego uznające odrębność, ale i równość obu sfer. Pozostawał wciąż, jak przyznawał sam Bułgakow, problem wyrycia stosunku pomiędzy wolną wolą zajmującą się tylko osiąganiem celów ostatecznych a determinizmem zajmującym się wyłącznie przyczynowo-skutkowymi źródłami ludzkiego działania i rozwoju historycznego. Jego stary konflikt ze Struwem dotyczący *Wirtschaft und Recht* Stammlera był wciąż nierozwiązany. Z przekonaniem Bułgakow mógł powiedzieć tylko to, że w metafizyce i w religii można znaleźć punkt styczny przyczynowości i teleologii, odbicie tego, co absolutne w tym, co szczegółowe, wyraz "uniwersalnej /.../ inteligencji /.../ jednego twórczego i racjonalnego planu". Jednak nawet i tu przeważają, jak się wydaje, wątpliwości, albowiem w poszukiwaniach tego obszaru stykowego Bułgakow radzi ściśle "naukowe" badania nad historią; jak wskazuje jednak poniższy fragment, jego idealistyczne odrzucenie historyzmu sprawiło, że wszelkie takie naukowe badanie stało się niemożliwe.

"Wykorzystanie w takim badaniu materiałów naukowych będzie oczywiście całkowicie uwarunkowane i określone przez specyficzne cele badania. /.../ W każdym razie jednak mamy w nauce historycznej jedną kategorię moralnych i oceniających z faktami historycznymi"⁴⁴.

Nie eliminując bynajmniej zasadniczych problemów poprzez zerwanie z materializmem historycznym, Bułgakow powiększył jedynie, jak się wydaje, ich wagę i złożoność. Widzimy to na przykład w jego ujęciu problemu zła. Fakt, że ten problem powstał tak ostro w pomarksońskim okresie rozwoju ideologicznego Bułgakowa nie jest przypadkowy. Jednym z dobrodziejstw materializmu dialektycznego była możliwość zaakceptowania zła jako koniecznej ceny na drodze ku lepszej przyszłości. Bez tej wiary w dziejowe odkupienie kwestia teraźniejszego bólu i cierpienia domagała się innych rozwiązań. Metafizyk miał teraz nie tylko pogodzić obiektywność i subiektywność, wolną wolę i determinizm, ale także wytłumaczyć zło.

"Filozofia musi ukazać wewnętrzną niemoc zła, jego złudność, jego - strasznie to mówić - ostateczną racjonalność. /Musí to uczynić/ bez obwijania w bawełnę i bez

⁴⁴ Ibid., s. 41.

umniejszania trudności, odważnie spoglądając w oczy nadziei i rozczarowaniu. Filozofia, której się to powiedzie, która zwycięsko przejdzie bolesne, ciemne drogi wątpienia nie tracąc swego dawnego przekonania o racjonalności egzystencji i trwania prawdy - będzie filozofią wartą swej nazwy i mającą prawo nauczania ludu⁴⁵.

Cztery lata po wystosowaniu tego apelu, Bułgakow wciąż dążył do zrozumienia "ceny postępu dziejowego, wartości przyszłej harmonii, 'dziecięcych łez'".

Pisząc te słowa, Bułgakow miał już daleko za sobą idealizm metafizyczny, i zmierzzał drogą, która zaprowadziła go do kapitałstwa. Jak widzieliśmy, jedną z cech jego wcześniejszego przejścia od marksizmu do idealizmu było zachowanie przezeń głębokiej troski o to, co nazywał "walką społeczną". Nie deprecjonując godności i nie ograniczając absolutnej autonomii ideału, obstawał mimo wszystko przy "zadaniu moralnym" dążenia, zwycięskiego lub przegranego, do krzewienia sprawiedliwości społecznej. Teraz przeciwnie, pogłębiając swe zainteresowania religijne, wyciągając dalsze konsekwencje ze swych wywodów metafizycznych i stojąc w obliczu bolesnych dylematów, którym nie sprostały wcześniejsze rozwiązania, odchodził coraz dalej od problemów społecznych. "Zadanie moralne" ustąpiło miejsca "świątemu egoizmowi" skupiającemu się na dramacie osobistym i rozwoju duchowym. Problem religii, jak pisał, jest w pierwszym rzędzie

"problemem jednostki. Jest to kwestia wartości *mojego* życia, *mojej* osobowości, *mojego* cierpienia, stosunku jednostkowej duszy do Boga, jej osobistego a nie ledwie socjologicznego zbawienia"⁴⁶.

Z wypowiedzi takich wyraźnie widać, że, tak jak w przypadku Struwego, różnice dzielące idealizm Bierdiajewa i Bułgakowa od idealizmu legalnego narodnictwa są bardziej wymowne niż łączące je podobieństwa. Rzeczą godną uwagi jest z pewnością to, że złączyli się oni w sprzecznie wobec determinizmu i w obronie autonomicznej jednostki swobodnie dążącej do urzeczywistnienia swych ideałów. Niemniej jeszcze bardziej znaczące jest to, że ci metafizyczni i spirytualistyczni idealisci namietnie oskarżali swoich świeckich i racjonalistycznych poprzedników o odrzucenie filozofii i religii, o lekceważenie ogromnych kulturowych i duchowych korzyści płynących z urbanizacji i o poświęcenie artystycznej, intelektualnej, a nawet politycznej wolności dla interesów wąskiego, materialistycznego socjalizmu.

Przełożył: WM

NOTA OD REDAKCJI

Niniejszy tekst jest rozdziałem pracy A.P. Mendla, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961. W polskim przekładzie zrezygnowano z większości przypisów Autora.

⁴⁵ Ibid., s. 34.

⁴⁶ S.N. Bułgakow, *Karl Marks jako religiozny typ*, St. Petersburg, 1907, s. 16.

JEAN-CLAUDE MARCADE

WPŁYW MYŚLI ROSYJSKIEJ NA FRANCUSKIE ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE:
M.A. BIERDIAJEW I L.I. SZESTOW

Rosyjska muzyka i plastyka niewątpliwie odegrały dużą rolę w życiu artystycznym Francji, częściowo dzięki rosyjskiemu baletowi S.P. Diagilewa, częściowo dzięki wyjątkowemu talentowi wielu rosyjskich artystów z tak zwanej szkoły paryskiej¹. Czy można jednak mówić o wpływie filozofii rosyjskiej na dwudziestowieczną myśl francuską? Przede wszystkim wypada zauważyć, że myśl rosyjska z dużym trudem zdobywała sobie francuskiego odbiorcę. Jedyne ci filozofowie, których dzieła przetrzymaczono na francuski zdolali przeniknąć do środowiska zachodniego. Dwaj filozofowie wywarli niewątpliwie wpływ na środowisko francuskie, mianowicie M.A. Bierdiajew i L.I. Szestow.

O Bierdiajewie pisał G.P. Struwe: "Przede wszystkim należy przypomnieć liczne dzieła M.A. Bierdiajewa, który okazał się nadzwyczaj płodnym i popularnym w Europie myślicielem, można powiedzieć, że jedynym, który miał jakiś wpływ na współczesną mu filozofię, na myśl angielską i niemiecką i któremu z uwagą przysłuchiwała się za granicą część rosyjskiej młodzieży"². Wszelako Bierdiajew nie jest "jedyń" myślicielem rosyjskim, który "miał jakiś wpływ" na myśl zachodnią. Bardziej trafne jest sformułowanie samego Bierdiajewa: "Byłem pierwszym chrześcijańskim filozofem rosyjskim, który zdobył na Zachodzie rozgłos większy, aniżeli W. Sołowjow"³. Szestow, który był bardzo blisko chrześcijaństwa, jednak nie był chrześcijaninem, zostawił ślad być może mniej widoczny, ale wpływ jego był, bodajże, daleko głębszy.

Znaczący jest fakt, że nierzadko dzieła tych dwóch wybitnych filozofów pojawiały się najpierw po francusku a dopiero później po rosyjsku. Dotyczy to książek Bierdiajewa *Istoki i smysł rosyjskiego komunizmu / Źródła i sens komunizmu rosyjskiego /*, *Ekzistencjalna dialektyka bosieświeckiego i człowieczego / Egzystencjalna dialektyka tego, co boskie i co ludzkie /*, *Opyt eschatologicznej metafizyki / Twórczość i obiektywizacja /*, *Próba metafizyki eschatologicznej. Twórczość i urzeczywistnienie*⁴. Odnosi się to także do niektórych dzieł Szestowa. Tak ważne prace jak *Geheimniskaja noc' / Noc Getsemani /*⁵, Kirkegor i ekzistencjalna filo-

¹ Patrz: P.E. Kowalewskij *Naszi dostizienija*, München 1960; tegoż: *Zarubieźnaja Rossija*, Paris 1971; tegoż: *Zarubieźnaja Rossija*, dopóznitielnyj wypusk; Michele Beyssac, *La vie culturelle de l'émigration en France. Chronique /1920-1930/*, 1971; A. Miroglio, *L'émigration russe, ses aspects politiques et religieux*, 1927; Jean Delage, *La Russie en exil*, 1930; Charles Ledre, *Les émigrés russes en France*, Paris 1930.

² Gleb Struwe, *Russkaja literatura w izgnanii*, New York 1956, s. 187.

³ N.A. Bierdiajew, *Samopoznanie*, Paris 1949, s. 283.

⁴ N. Berdiaeff, *Les sources et Le sens du communisme russe*, Paris 1938 /sześć wydań/; w 1951 r. ukazało się nowe wydanie oraz w 1963 kolejne, tym razem w serii kieszonkowej, co zawsze zapewnia książce szerokie rozpowszechnienie; oryginał rosyjski wydany został dopiero w 1955 r. N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947; wyd. ros. - 1952. N. Berdiaeff *Essai de métaphysique eschatologique, acte createur et objectivation*, Paris 1946; wyd. ros. - 1947.

⁵ L. Chestov *La nuit de Gethsemanie*, seria Les Cahiers Verts, 1923, Nr 23; tekst rosyjski - w "Sowremennych zapiskach" 1924, Nr 19, s. 176-205 i Nr 20, s. 235-264; tekst ten wszedł później do książki *Na wiesiach Jowa* jako jedna z jej części, Paris 1929.

sofija /Kierkegaard i egzystencjalizm/⁶, Skowanyj Parmenid /Parmenides w okowach/⁷, W Palarizem bykie /W byku Palariesa/⁸, były znane i dyskutowane w kręgach francuskich zanim zostały opublikowane po rosyjsku.

Należy też przypomnieć, że Bierdiajew organizował w Paryżu pierwsze spotkania ekumeniczne. Trwające trzy lata /1925-1928/ międzywyznaniowe spotkania katolików, protestantów i prawosławnych zakończyły się właściwie niepowodzeniem z powodu zbyt wielkich różnic światopoglądowych między uczestnikami. Po raz pierwszy po wieloletnich walkach protestanci i katolicy mieli możliwość wymiary poglądów na naturalnym gruncie prawosławia. Największą jednak trudność różnice zdań. Tak na przykład, reprezentant modernizmu katolickiego, ojciec Laberthonniere ścierał się z tomistą J. Maritainem, zaś kalwinista z przedstawicielem religijnego i społecznie radykalnego kierunku w protestantyzmie. Co się tyczy prawosławia, ujęcie problemów teologicznych przez ojca S. Bułgakowa było zbyt swoiste i nowe, tak więc jego system sofiologiczny pozostał dla słuchaczy nierozwiązana zagadką. Toteż mimo że francuscy teolodzy znali sofiologiczną teorię ojca Bułgakowa, nie wywołała ona żadnego bezpośredniego odzwieku w teologii zachodniej.

Zajmijmy się teraz francuską literaturą poświęconą myślicielom rosyjskim. Okazuje się, że istnieje kilka analiz omawiających twórczość Bierdiajewa. Pierwszą książkę o Bierdiajewie napisał jego przyjaciel, szwajcarski pastor Porret⁹. Francuski filozof Leon Emery stawia Bierdiajewa w "rzędzie świadków" naszej epoki¹⁰. Analizuje zresztą tylko *Nowe średniowiecze*, które było szeroko znane¹¹, chociaż sam Bierdiajew nie uważał tej książki za swoje najważniejsze dzieło. Emery zgół przyrównuje Bierdiajewa do Józefa de Maistre'a: "Książce Mikołaja Bierdiajewa *Nowe średniowiecze*, napisanej między 1919 a 1923 rokiem nadadzą, być może, takie samo znaczenie jak *Rozważaniom o Francji*, opublikowanym przez de Maistre'a w 1798 r."¹². Książka M.M. Davy *L'Homme du huitieme jour /Człowiek ósmego dnia/* - boleśnie odosobowoci rosyjskiego filozofa. Bierdiajew - jak podkreśla autorka - boleśnie odosobowoci, że Bóg jest *absconditus*. Na temat roli chrześcijańskich rozważań Bierdiajewa i jego teorii osoby /personalizm/ J.L. Segundo napisał teologiczną rozprawę¹⁴. Klimoff wreszcie, przedstawił usystematyzowany wykład filozofii Bierdiajewa, którą interpretował jako "bunt przeciwko urzeczowieniu"¹⁵.

⁶ L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris 1936. Wyd. II w 1948; tekst rosyjski wydany został pośmiertnie, Paris 1939 r.

⁷ L. Chestov, *Parmenide enchainé. Des sources de la verité metaphysique*, /w:/ *Revue Philosophique*, 1930, Nr 7/8, s. 13-85; tekst ros. 1931; ten duży esej wszedł w skład *Aten i Jeruzolimy/ Afiny i Jerusalem*, Paris 1951 /wyd. francuskie: *Athenes et Jerusalem*, Paris 1938, wyd. II - 1967/.

⁸ L. Chestov, *Dans le taureau de Phalaris*, /w:/ "Revue Philosophique" 1933, Nr 1/2, s. 18-60 i Nr 3/4, s. 252-308; tekst ros. wszedł w skład *Aten i Jeruzolimy*.

⁹ Eugene Porret, *Nicolas Berdiaeff, prophete des temps nouveaux*, Neuchatel 1951.

¹⁰ Leon Emery, *7 temonis*, Lyon 1952.

¹¹ N. Berdiaeff, *Un nouveau Moyen-Age. Reflexions sur les destinees de la Russie et de l'Europe*, Paris 1927, wyd. II - 1930.

¹² Op. cit., s. 51.

¹³ M.M. Davy *Nicolas Berdiaeff, L'homme du huitieme jour*, Nuchatel-Paris 1951.

¹⁴ J.L. Segundo, *Berdiaeff, une reflexion chretienne sur la personne*, Paris 1963.

¹⁵ Klimoff, *Berdiaeff ou la revolte contre l'objectivation*.

O Szestowie, jak na razie, nie napisano po francusku żadnej książki. W eseju Rachel Bepaloff *Chemins et Carrefour / Drogi i rozdroża*¹⁶ jeden rozdział pt. *Szestow a Nietzsche* poświęcony jest Szestowowi /w innych częściach autorka omawia pewne aspekty myśli Juliana Greena, Malraux, Gabriela Marcela, Kierkegaarda/. Bepaloff analizuje tylko jeden aspekt filozofii Szestowa, aczkolwiek podstawowy, a mianowicie nieustanną walkę myśliciela z tak zwaną "filozofią naukową", opierającą się na prawdach apriorycznych. Wedle Szestowa, zauważa, "filozof przeobraża się w zabójcę poznania"¹⁷. Rosyjski filozof A. Łazarjew poświęca "filozofii L. Szestowa" cały rozdział w swojej książce *Życie i Poznanie / Życie i poznanie*¹⁸. Bierdiajew w przedmowie do francuskiego wydania tej książki podkreśla znaczenie Szestowa dla rozwoju myśli religijno-filozoficznej, zarazem jednak zarzuca mu, iż o doświadczeniu religijnym mówi on jakby z zewnątrz. Oprócz powyższych prac należy jeszcze wspomnieć o przedmowach do francuskich wydań dzieł Szestowa napisanych przez Yves Bonnefoy i Borisa de Schloezer. Yves Bonnefoy dotyka sedna problematyki Szestowa: prawdziwa tragedia człowieka polega na tym, iż nie ufa że wiara może przenosić góry i tym samym przez całe życie musi opierać się na rozumie.

Gdyby poprzestać na monografiach twórczości Bierdiajewa i Szestowa, które pojawiły się w języku francuskim, nie mielibyśmy pełnego obrazu tego głębokiego oddźwięku, jaki myśl ich wywołała we Francji. W tym celu należy prześledzić te momenty ich biografii oraz życia ich idei filozoficznych, które są świadectwem wpływu oraz znaczenia, jaki odegrali w rozwoju niektórych francuskich myślicieli.

Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew /1874-1948/ został, jak wiadomo, wygnany z Rosji w 1922 r. i przez dwa lata przebywał w Berlinie, gdzie działał w Rosyjskim Instytucie Nauk oraz w Rosyjskiej Akademii Religijno-Filozoficznej. W 1924 r. przyjechał do Francji, gdzie pozostał do śmierci i skąd wyjeżdżał zapraszany na wykłady do Anglii, Austrii, Szwajcarii, Polski, Litwy i Estonii. Píše o tym w *Samopoznaniu / Autobiografii*: "Całkowicie wszedłem w życie Zachodu, otwarły się przede mną szerokie przestrzenie, już w Paryżu nawiązałem bliskie stosunki ze środowiskiem zachodnim"¹⁹. Jednak mimo rosnącej z latami sławy i popularności Bierdiajewa we Francji, zawsze czuł się on osamotniony, zagubiony, wyobcowany. Sam pisze: "Byłem człowiekiem samotnym, choć bynajmniej nie stroniłem od ludzi"²⁰ i zdanie to świetnie oddaje rozdwojenie, w jakim znajdował się Bierdiajew-myśliciel i Bierdiajew-działacz społeczny. Z jednej strony, przez cały czas stykał się z najwybitniejszymi umysłami swych czasów, brał udział w różnych naukowych przedsięwzięciach i był członkiem stowarzyszeń naukowych, z drugiej natomiast nieustannie natykał się na niezrozumienie swojej filozofii: "Moje poglądy w kwestii niestworzonej wolności, opinia, że Bóg potrzebuje ludzkiej twórczości, walka z urzeczowieniem, przekonania o wartości osoby i jej tragicznym konflikcie ze światem i społeczeństwem - odstraszały i nie były rozumiane"²¹.

Czy można zgodzić się z opinią Bierdiajewa o sobie, kiedy twierdzi, że "żyjąc przez wiele lat na wygnaniu spogrzeźnięm, iż staję się bardziej myślicielem zachodnim, aniżeli czysto rosyjskim"²²? Niezupełnie. A nawet jeżeli rzeczywiście był on, poza rzadkimi momentami, wyobcowany z rosyjskiego środowiska emigracyjnego, to jednak nie został w pełni uznany przez "oficjalną" filozofię akademicką i po dziś

¹⁶ Rachel Bepaloff, Paris 1938.

¹⁷ Ibid., s. 191.

¹⁸ A. Lazarev, *Vie et connaissance*, Paris 1948.

¹⁹ Bierdiajew, *Samopoznanie*, s. 274.

²⁰ Ibid., s. 290.

²¹ Ibid., s. 296.

²² Ibid., s. 297.

dzien jego twórczość jest ignorowana we francuskich podręcznikach i badaniach filozoficznych. Przyczyną tego pół-zapomnienia jest właśnie fakt, iż jest on zbyt rosyjskim myślicielem, że nie wykladał swoich poglądów w sposób ścisły i systematyczny, często popadał w pozorne sprzeczności i nie przekazywał jasno swoich intuicyjnych myśli i odczuć. Słowem, dla Rosjan był Bierdiajew filozofem zbyt zeuropeizowanym, dla Francuzów natomiast - nadto rosyjskim...

Francuzi często zarzucali i zarzucają Bierdiajewowi, że trzeba już wierzyć, ażeby móc śledzić tok jego wywodów. Jest filozofem dla ludzi już umocnionych w swojej wierze. W czasach drugiej wojny światowej, na spotkaniach organizowanych przez M.-M. Davy /Centre des Recherches philosophiques et spirituelles/ Bierdiajew wygłosił kilka wykładów na temat "idei mesjanizmu i problemów historii". Centre... tworzyło środowisko lewicowych katolików, gdzie spotykali się zarówno protestanci, jak prawosławni i świeccy. M.-M. Davy zorganizowała także sesję pod Paryżem poświęconą dyskusji nad książką Bierdiajewa *Esprit et Réalité* /Duch i rzeczywistość/²³, która właśnie ukazała się po francusku. Na sesji tej Bierdiajew poznał chrześcijańskiego egzystencjalistę Gabriela Marcela; ten ostatni nazwał rosyjskiego filozofa "anarchistą"²⁴. Wcześniej jeszcze, na jednym ze spotkań *Union pour la Vérité*, organizowanych przez francuskiego pisarza Paul Desjardins'a w jego mieszkaniu przy ul. Visconti, Francuzi krytykowali - w filozofii Bierdiajewa podstawową przecież - teorię Bogoczościwieczeństwa. Na owych zebraniach, które odbywały się od 1906 r., dyskutowano nowe, właśnie ukazujące się książki z dziedziny filozofii kultury i polityki. W czasach Bierdiajewa /pod koniec lat 30-tych w *Union pour la Vérité* daminowali ludzie lewicy, w jej zebraniach, uczestniczyli komuniści /Nizan/ i komunizujący pisarze /Malraux, J.-P. Bloch/. Bierdiajewa zapraszano na dyskusje jako specjalistę od marksizmu. W 1936 r. wyszła po francusku jego książka *Destin de l'homme dans le monde actuel /Los człowieka w świecie współczesnym/*²⁵ i jedno ze spotkań zostało poświęcone temu właśnie tematowi. Na ogół - i pogląd ten pokutuje we Francji po dziś dzień - Bierdiajew traktowany był jako historyk rewolucji rosyjskiej. Jego książka *Iszoki i smęty rosyjskiego komunizmu /Izśdka i smęty komunizmu rosyjskiego/* nadal uważana jest za klasyczną wykładnię okresu rewolucji. Przed pierwszą wojną światową uzyskała sześć wydań i dwa wydania w latach 50-tych i 60-tych, przy czym ostatnie ukazało się w nowym przekładzie i w formacie kieszonkowym, co zapewnia książce szerokie rozpowszechnienie. *Le christianisme et la lutte des classes /Chrześcijaństwo i walka klasowa/*²⁶, *Christianisme et réalité sociale /Chrześcijaństwo a społeczeństwo/*²⁷ i inne prace na te tematy były lepiej rozumiane niż prawdziwa filozofia Bierdiajewa²⁸.

W dziedzinie myśli politycznej wpływ Bierdiajewa na francuską młodzież jest w latach 30-tych niewątpliwy. Wiąże się to z powstaniem "Esprit" - pisma lewicowego katolika Emanuela Mounier, jednego z twórców personalizmu. Bierdiajew brał udział w pierwszym założycielskim zebraniu pisma. Oprócz lewicowych katolików pismo redagowali również protestanci i ludzie o nastawieniu spirytualistycznym. Zarówno samo "Esprit", jak i szerokie środowisko zgrupowane wokół pisma, niewątpliwie wiele zawdzięcza Bierdiajewowi. W pierwszym numerze /z października 1932 r./ opublikowany został jego artykuł *Prawda i łóż komunizmu /Prawda i kłamstwo komunizmu/*, "który

²³ N. Berdiaeff, *Esprit et Réalité*, Paris 1943; wyd. ros. - 1937.

²⁴ Patrz: N. Berdiaeff, *Samopoznanie*, s. 354.

²⁵ N. Berdiaeff, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Paris 1936.

²⁶ N. Berdiaeff, *Le christianisme et la Lutte des classes*, Paris 1932, wyd. ros. - 193

²⁷ N. Berdiaeff, *Christianisme et réalité sociale*, Paris 1934.

²⁸ Patrz: N. Berdiaeff, *Probleme du communisme*, Paris-Bruges 1933; N. Berdiaeff, *Probleme du communisme. Vérité et mensonge du communisme*; N. Berdiaeff, *Psychologie du nihilisme et de l'athéisme russe; La "ligne generale" de la philosophie soviétique*, Paris 1939.

w znacznej mierze wyznaczył stosunek do komunizmu²⁹. Mounier pisał do Bierdiajewa 27 października 1932 r.: "Muszę Panu donieść, jaki zachwyt u wszystkich wywołał pański artykuł". Rosyjski filozof nazywał swój personalizm "wspólnotowym" i oznajmiał, iż "ureczywistnienie personalizmu w strukturach społecznych przypominać będzie socjalizm, jednakże raczej proudhonowskiego niż marksistowskiego typu"³⁰. Nieopublikowana korespondencja Mouniera z Bierdiajewem pokazuje, jak wysoce społeczność francuska ceniła prace rosyjskiego myśliciela. Widziała w nim wszak, przede wszystkim, znawcę problemów rosyjskich i radzieckich. Znacznie szerzej od oryginalnych prac filozoficznych Bierdiajewa dostępne były jego analizy dotyczące przeszłości i myśli rosyjskiej. *Miłoszsercanije Dostojewskiego* /*Światopogląd Dostojewskiego*/ ukazał w 1929 r. pięć wydań, zaś w 1946 r. ukazał się w nowym przekładzie³¹. Bierdiajew, tak jak Szestow, objawił Francuzom nowy wymiar Dostojewskiego, wymiar filozoficzny. *Russkaja Idea* /*Rosyjska idea*/ została dopiero niedawno przetłumaczona na francuski³². Wiadomo jednak, że po wojnie coraz więcej Francuzów uczyło się języka rosyjskiego i mogło czytać w oryginale tę książkę, która zgoła pełniła rolę poradnika do akademickich opracowań tego tematu.

Jednak podstawowe dzieła Bierdiajewa, jak *Smysł twórczości* /*Sens twórczości*/³³ i *O naznaczeniu człowieka* /*Opyt paradoksalnoj etiki*/ /*Powołanie człowieka. Próba etyki paradoksalnej*/, pozostają niedocenione, by nie powiedzieć nieznanie szerszym kręgom filozoficznym. Takie książki, jak *Ja i mój świat* /*Opyt filozofii dzionczestwa i obczozienija*/ /*Ja i świat rzeczy. Filozofia samotności i wspólnoty*/, albo *Duch i realność* /*Duch i rzeczywistość*/, *O rabstwie i swobodzie człowieka* /*Opyt personalistycznej filozofii*/ /*O ludzkiej niewoli i wolności. Filozofia personalistyczna*/, lub *Opyt eschatologicznej metafizyki* /*Twórczość i obiektywizacja*/ /*Próba metafizyki eschatologicznej. Twórczość i urzeczowienie*/, nawet jeżeli są znane, to krytykuje się je, ponieważ nie zawierają jakoby wystarczających argumentów, a jeśli już przyznaje się, że wywody są uzasadnione, to z kolei zarzuca się, że w sposób zbyt tradycyjny. Trzeba nadto powiedzieć, że francuskie przekłady książek Bierdiajewa są, poza rzadkimi wyjątkami, bardzo złe. Przyczyniło się to, rzecz jasna, w dużym stopniu do nietrafnej oceny jego filozofii. Pewien specjalista od irańskiej mistyki wyznał mi kiedyś, że chcąc dobrze zrozumieć Bierdiajewa musiał go czytać w niemieckich przekładach.

Główną wszak przyczyną niedoceny Bierdiajewa we Francji jest odmierność ujmowania problemów duchowych przez filozofów francuskich i myśliciela rosyjskiego.

²⁹ Patrz: N. Berdiaeff, *Samopoznanie*, s. 294.

³⁰ Ibid., s. 295.

³¹ N. Berdiaeff, *L'Esprit de Dostoevski*, Paris 1929; wyd. ros., Berlin 1923; ponowne francuskie wydanie w nowym przekładzie - 1946.

³² N. Berdiaeff, *L'Idée russe, problèmes essentiels de la pensée russe au XIX-ème s. et au début du XX-ème s.*, Tours 1970.

³³ N. Berdiaeff, *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*, Paris 1955; wyd. ros. - 1916.

³⁴ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris 1935; wyd. ros. - 1931.

³⁵ N. Berdiaeff, *Cinq meditations sur l'existence*, Paris 1936; wyd. ros. - 1934.

³⁶ Patrz przyp. 23.

³⁷ N. Berdiaeff, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'homme*, Paris 1946; wyd. ros. - 1939. Nowe wydanie - 1972.

³⁸ M. Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej metafizyki* /*Twórczość i obiektywizacja*/, Paris 1947.

Podkreśla to Bierdiajew w *Autobiografii*: "Przyniosłem /Zachodowi/ eschatologiczne odczucie historii /.../; przemyślenia zrodzone po katastrofie rosyjskiej rewolucji, będące rezultatem skrajności komunizmu rosyjskiego, który wydobył na jaw problem, nie rozstrzygnięty przez chrześcijaństwo /.../; świadomość konfliktu między osobą i porządkiem świata, między tym, co jednostkowe i społeczne /.../. Dałem także rosyjską krytykę racjonalizmu, zaczął rosyjskiej myśli egzystencjalnej /.../. Przyniosłem ze sobą również swoisty rosyjski anarchizm o podłożu religijnym, polegający na odrzuceniu poglądu, iż władza i państwo mają jakiś sens religijny. Również rozumienie chrześcijaństwa jako religii Bogocześniczeństwa uważam za czysto rosyjskie"³⁹.

Myśli swoje prezentował Bierdiajew wielokrotnie i przed rozmaitym audytorium. Wspominaliśmy już o spotkaniach ekumenicznych w latach 1925-1928, o zebraniach *Union pour la Vérité* pod koniec lat 30-tych, o wykładach u M.-M. Davy na początku II wojny światowej. Można było także zapoznać się z filozofią Bierdiajewa podczas spotkań organizowanych u niego w domu w Clamart w latach 1926-1931 a także później, podczas wojny i na *Décades de Pontigny*⁴⁰, i na seminariach filozoficznych u Gabriela Marcela. Szczególnie twórcza i bliska była znajomość z przedstawicielem tomizmu, J. Maritainem, którego poglądy społeczne i polityczne ukształtowały się w znacznej mierze pod wpływem Bierdiajewa. Maritain poznał rosyjskiego filozofa z Ch. Du Bossem, G. Marcellem, E. Gilsonem, E. Mounierem... Ludzie ci stanowili "wówczas kwiat francuskiego katolicyzmu" - pisał Bierdiajew⁴¹. Istniały, rzecz jasna różnice zdań między Bierdiajewem a jego rozmówcami, zwłaszcza gdy przedstawiał swoje rozumienie mistyki, opierając się na myśli Jakuba Boehme i Angelusa Silesiusa. Można jednak powiedzieć, że dwa studia Bierdiajewa o Boehmem, napisane dla francuskiego wydania *Mysterium Magnum*⁴² odkryły przed Francuzami mało dotychczas znanego niemieckiego mistyka. Na spotkaniach u Gabriela Marcela, które odbywały się przed II wojną, rozważano problemy związane z fenomenologią i egzystencjalizmem: "Bez przerwy padały nazwiska Husserla, Schelera, Heideggera, Jaspersa"⁴³.

W nieopublikowanych fragmentach *Autobiografii* Bierdiajew wyjaśnia, na czym polega "różnica w ujmowaniu problemów przez Rosjan i przez zachodnich europejczyków, zwłaszcza przez Francuzów /.../: Zachodni intelektualiści rozpatrują przede wszystkim, jak dany problem odbija się w kulturze i w historii, czyli w sposób wobec samego zagadnienia wtórny. W rozważanej kwestii nie tętni życie, stosunek do niej pozabawiony jest twórczego ognia"⁴⁴. Krytykując inteligencję francuską za "sceptycyzm kulturowy, brak świeżości odczuwania" Bierdiajew dodaje: "Zadziwiła mnie u Francuzów ich zamkniętość, zasklepienie się w swojej kulturze, brak zainteresowania kulturami innymi, zgroza niemożność ich zrozumienia. Uważają, że już po drugiej stronie Remu rozciąga się świat barbarzyński który, jak sądzą, nie jest dziedzicem cywilizacji greckorzymskiej. Francuzi wierzą w uniwersalność własnej kultury i żadną miarą nie chcą przyznać, że istnieją wielorakie typy kulturowe. Zawsze wywoływało to we mnie sprzeciw, chociaż bardzo lubię francuską kulturę, spośród wszystkich zachodnich najbardziej wyrafinowaną i chociaż w moich żyłach płynie również francuska krew. Rosjanom z trudem tylko udaje się przeniknąć do kultury francuskiej"⁴⁵.

³⁹ M. Bierdiajew, *Samopoznanie*, s. 275.

⁴⁰ Organizowane przez Paula Desjardins'a w Pontigny sesje naukowe, trwające - jak sama nazwa wskazuje - po 10 dni. Każda poświęcona była odrębnemu problemowi z dziedziny kultury. *Décades de Pontigny* słynęły z wysokiego poziomu seminariów, toteż uczestniczyły w nich najznamienitsze nazwiska epoki - przyp. W.K.

⁴¹ M. Bierdiajew, *Samopoznanie*, s. 289.

⁴² Paris, 1946.

⁴³ M. Bierdiajew, *Samopoznanie*, s. 296.

⁴⁴ W rękopisie s. 164, odpowiadająca s. 275 tekstu drukowanego.

⁴⁵ W rękopisie s. 165.

Lew Izaakowicz Szestow /Szwarmann, 1866-1938/ światowe uznanie zyskał będąc już za granicą. Z Rosji emigrował w 1920 r.; początkowo zatrzymał się w Genewie, następnie, w roku 1921 osiedlił się na stałe we Francji. Został członkiem Rosyjskiej Akademii, spotykał się z innymi emigrantami z Rosji /z Bierdiajewem, Łazariewem, S. Łurją, Remizowem.../. W 1922 r. Sorin namalował jego portret⁴⁶. Natychmiast po przybyciu do Francji Szestow zaczął współpracować z jednym z najbardziej znaczących pism emigracji rosyjskiej - myślę o ukazujących się w Paryżu "Sowremiennych Zapiskach". Niemal wszystkie pisane po rosyjsku eseje Szestowa pojawiły się w tym własnie piśmie /ponadto niektóre teksty zamieszczał w "Put'i" Bierdiajewa i w "Russkich Zapiskach"/. Jego prace pojawiały się w przekładach na francuski niemal natychmiast po ich opublikowaniu w języku rosyjskim. Należy powiedzieć, że Szestow miał więcej szczęścia niż Bierdiajew, znalazł bowiem w Borysie de Schloezerze tłumacza wysokiej klasy, doskonale władającego zarówno językiem rosyjskim, jak francuskim. Schloezer był muzykologiem, literaturoznawcą i pisarzem.

Szestow z miejsca zajął w środowisku francuskim znaczącą pozycję dzięki temu, że prace jego były publikowane w trzech najważniejszych czasopiśmie francuskich: "La Nouvelle Revue Française", "Le Marcure de France", "La Revue Philosophique". W 1925 r. napisał nekrolog poświęcony naczelnemu redaktorowi *La Nouvelle Revue Française*, Jaques Rivierowi⁴⁷. Poparcie redaktora naczelnego *Revue Philosophique*, wybitnego filozofa Levy-Bruha, pozwala Szestowowi do końca życia drukować swoje artykuły w tym piśmie. "Racjonalista Levy-Bruh - pisze B. de Schloezer - był, rzecz jasna, przeciwieństwem Szestowa, uważał jednak, że prace tego ostatniego są wyjątkowo interesujące."⁴⁸ Na Zachodzie Szestow prowadzi działalność jednocześnie w trzech kierunkach: z jednej strony, umożliwia Zachodowi zapoznanie się z twórczością najznakomitszych przedstawicieli rosyjskiej myśli i literatury; z drugiej, olbrzymią część swojej twórczości poświęca krytycznej analizie dawnych i współczesnych systemów filozoficznych; i wreszcie, za pośrednictwem tejże analizy prezentuje Szestow w nader swoistej formie własną filozofię, w gruncie rzeczy niezwykle współczesną.

Jedną z pierwszych prac Szestowa wydaną po francusku - zanim ukazała się po rosyjsku - był artykuł *Synow'ja i pasynki wriemieni. Istorizieskij żriebit Spinozy /Synowie i pastierowie czasu. Historyczny portret Spinozy/* w "Mercure de France"⁴⁹. Z okazji 300-tniej rocznicy Pascala, Daniel Halevy, redagujący w wydawnictwie Grasset serię "zielonych zeszytów" prosi Szestowa, by napisał o wielkim myślicielu francuskim. Wtedy właśnie powstaje *Noc Getsemani. Filozofia Pascala*, zyciowie przyjęta przez francuską krytykę. Albert Thibaudet, krytyk "Nouvelle Revue Française" pisze w 1923 r.: "Lew Szestow dotychczas znany był we Francji tylko jako autor głębokiej książki o Dostojewskim i Tolstoju⁵⁰. Lektura jego eseju o Pascalu pozwala w nim rozpoznać jednego z tych wielkich krytyków europejskich, o których dowiadujemy się wówczas dopiero, gdy przychodzą do nas z zewnątrz /.../. Nie sposób być

⁴⁶ Mniej więcej w tym samym okresie namalował portret Szestowa również B. Grigoriew; nie wiadomo gdzie znajduje się ten obraz. Natomiast portret Sorina mieści się w nowojorskim Metropolitan Museum.

⁴⁷ L. Chestov, *Dernier salut*, /w:/ "Nouvelle Revue Française", 1925, Avril, Nr 139, s. 674-678.

⁴⁸ Claude Bonnefoy, *Qui est Chestov?*, "Arts-Loisirs", 1967, Nr 8, s. 38-43.

⁴⁹ L. Chestov, *La favoris et Les desherites de l'histoire. Descartes et Spinoza*, /w:/ *Mercure de France*, 1923, 15 juin, Nr 600, s. 640-674; tekst ros. opublikowany został w "Sowremiennych Zapiskach" 1925, Nr 25, s. 316-342.

⁵⁰ "Nouvelle Revue Française" 1921 /numer specjalny, poświęcony Dostojewskiemu, gdzie zamieszczony został fragment z *Otkrowienii smierti*, które stanowią pierwszą część *Na wiesach Jowa*, Paris 1929; *Les Revelations de la Mort* po francusku ukazały się już w 1925 r.

lepszym pascalistą niż Szestow, który w irracjonalnej osobowości Pascala odkrywa jasno pionące, nie poddające się normom ogólnego rozumu "Ja"⁵¹. Również Paul Masson-Oursel podkreśla w "Mercure de France", że rosyjski filozof w krańcowo ostry sposób ujawnił opozycję między racjonalizmem Kartezjusza i mistycyzmem Pascala. Radykalnie bowiem są jego pytania: "Czy rozum zbawia człowieka, czy też przeciwnie, okłamuje? Czy prawa rozumu przedstawiają byt kłamliwie, czy też są jego jądrem?"⁵²

Charles Du Bos, który opublikował w wydawnictwie "Plon" *Otkrowienie śmierci*. *Przedolnienie samooświadomości / Objawienia śmierci. Przemycięcie oczywistości*⁵³ i Paul Desjardins zaprosili Szestowa w sierpniu 1923 r. do udziału w Dekadach filozoficznych, które odbywały się w Pontigry. Szestow uczestniczył w sesji poświęconej tematowi "Trésor poétique réservé ou l'intraduisible", trwającej od 24 sierpnia do 3 września. Coraz bliższe stają się związki Szestowa z paryskim środowiskiem filozoficznym i literackim. W 1924 r. poznał francuskiego pisarza pochodzenia rumuńskiego, Beniamina Fondane'a, który został nie tylko jego przyjacielem, ale także uczniem. Filozofię Szestowa przyrównał Fondane do duchowej rewolucji, burzącej nasze kanony myślenia: "Podobnie jak nasz, jego duch nie może zadowolić się chętlivymi dekretami nauki, która cała zarurzona jest w mechanistycznym lub - co gorsza - w idealistycznym śmietniku. Musi on dostrzegać, że człowiek, tak samo jak kamień czy szklanka wody na tym stole stanowią tylko widzialną stronę rzeczy, zaś ich korzenie pogrążone są w głębokim mroku, że trzeba ową ciemność zaminować, nawet jeżeli ceną wybuchu prawdy będzie ogarnięta przez eksplozję nasza osobowość"⁵⁴.

Szestow przyjmuje w swoim domu wybitnych myślicieli francuskich i niemieckich. Często jeździ do Niemiec, gdzie jest członkiem *Towarzystwa Kantowskiego i Nietzsche-owskiego*. Do swoich przyjaciół zalicza Martina Bubera, głównego w XX-tym wieku przedstawiciela filozofii judaistycznej, a także twórcę fenomenologii, Edmunda Husserla. Szestow świetnie znał dorobek Husserla jeszcze w Rosji. Artykuł rosyjskiego filozofa *Memento Mori* jest jedną z pierwszych, albo zgoła pierwszą na gruncie francuskim interpretacją myśli Husserla, która odegrała przeciw tak istotną rolę w rozwoju francuskiej filozofii /zwłaszcza w twórczości Sartre'a i Merleau-Ponty'ego/. Esej ten stanowi ostatnią część książki *Włast' Klucziej /Potestas Clavium*⁵⁵. Racjonalistyczny system Husserla jest dla Szestowa przykładem odpowiednich uświatań filozofii, by uciec od Boskiej otchłani, dostępnej jedynie w tragicznym poznaniu, wiarą, dla której - w myśl aforyzmu Tertuliana - *Certum est qui impossibile /jest pewne właśnie dlatego, że jest niemożliwe/*. Szestow - mimo ostrą krytykę myśli Husserla - był pierwszym we Francji propagatorem jego filozofii. Po raz pierwszy tekst Husserla ukazał się po francusku, najprawdopodobniej dzięki staraniom Szestowa, w 1931 r.⁵⁶, podczas gdy jego *Badania logiczne* zostały przetłumaczone na rosyjski już w 1909 r. Szestow w swojej filozofii wszelkimi sposobami usiłował "rozkuć" Parmenidesa⁵⁷, zdemaskować kłamstwo nauki, wyzwolić myśl spod władzy konieczności, w której zamknęła ją wielowiekowa tradycja filozoficzna - po to, by osiągnąć słońca wolności, słońca wiary jaśniejącego poza granicami przejawów świata widzialnego. Oczywiście jest przeto, że w swojej analizie fenomenologii Husserla, Szestow kryty-

⁵¹"Nouvelle Revue Française" 1923, 1 decembre.

⁵²"Mercure de France" 1923, 15 novembre.

⁵³Patrz przyp. 50.

⁵⁴"Europe" 1929, 15 fevrier; patrz: B. Fondane, *Razgowsy s Szestowym*, /w:/ "Nowyj Żurnal" 1956, maj, s. 195-206.

⁵⁵Berlin 1923; *Potestas Clavium*, Paris 1928; wyd. II - 1929; wyd. III - 1936; wyd. IV - 1967.

⁵⁶E. Husserl, *Meditations cartesiennes*, Paris 1931.

⁵⁷Patrz przyp. 7.

kuje racjonalizm niemieckiego filozofa. Profesor uniwersytetu ze Strassburga, Jean Hering, odpowiedział na powyższy artykuł i przesłał rękopis Szeztowowi, który z kolei napisał replikę. W wydruku pewnych okoliczności, ta ostatnia pojawiła się po rosyjsku i po francusku, zanim został opublikowany tekst Heringa⁵⁸. Pierwsze spotkanie Szeztowa z Husserlem miało miejsce w kwietniu 1928 r. na zjeździe filozoficznym w Amsterdamie, gdzie Szeztow wygłosił wykład o Plotynie. Wyrażone w *Memento Mori* różne ideeowe nie zmniejszyły ich wzajemnego szacunku i nie przeszkodziły w twórczej wymianie myśli. Wedle świadectwa Borysa de Schloezerza "Szeztow uważał Husserla za swojego najradzykalniejszego przeciwnika, Husserl zaś miał Szeztowa za swojego najostrożniejszego krytyka, obydwoj jednak szanowali się wzajem i utrzymywali jak najbardziej przyjacielskie stosunki"⁵⁹. Szeztow odwiedzał Husserla we Fryburgu i organizował mu wykłady w Paryżu. Dojście do władzy Hitlera w 1933 r. przerwało ich kontakty. Ostatnim tekstem, jaki napisał Szeztow był akurat nekrolog Husserla, który zmarł w 1938 r., na parę miesięcy przed Szeztowem⁶⁰.

Dzięki Husserlowi, Szeztow odkrywa twórczość Kierkegaarda, którego religijne i egzystencjalne przeżycia okazują się mu bliskie. Kierkegaard nie był we Francji zbyt dobrze znany. Można powiedzieć, że to Szeztow zwrócił uwagę francuskiemu środowisku filozoficznemu na wielkiego duńskiego myśliciela. Praca Jean Wahla *Etudes Kierkegaardiennes* ukazała się dopiero w 1938 r., czyli dwa lata po wydaniu francuskiego tłumaczenia książki Szeztowa *Kierkegar i egzystencjalna filozofia /Kierkegaard i egzystencjalizm*⁶¹. Jeszcze wcześniej ukazały się eseje Szeztowa *W fałszywym bycie oraz Kierkegar i Dostojewski. Głosy wopijających w pustynie /Kierkegaard i Dostojewski. Głosy wołających na pustyni*⁶².

Można powiedzieć, że już w *Apotheozie biespocziennosci /Apotheozie niesakroszenia*, wydanej w 1905 r. Szeztow objawił się jako prorok dwudziestowiecznej myśli. Setna rocznica jego urodzin została w 1966 r. uczczona we Francji wykładami, dyskusjami, odczytami radiowymi, w których brali udział B. de Schloezer, W. Wiedlé, Yves Bonnefoy, Olivier Clement. W wydawnictwie *Flammarion* ukazały się nowe francuskie wydania *Filozofii tragedii, Apotheoz niesakroszenia, Władzy kluczy oraz Aten i Jerozolimy*. W czasopiśmie i w dziennikach pojawiły się noty podkreślające rolę, jaką odegrała twórczość rosyjskiego filozofa: "Niemal 30 lat po śmierci Szeztowa jest on na nowo odkrywany. Nie był co prawda zapomniany całkowicie, cytowano go, wraz z Kierkegaardem i Nietzchem jako filozofów tragedii, którzy zbuntowali się przeciwko imperatywom rozumu; podskórnie, ukryte oddziaływanie Szeztowa można dostrzec u tak różnych autorów, jak Malraux, Camus, Bataille czy Yves Bonne-

58. L. Szeztow, *Cato takoję istina*, /w:/ "Sowriemiennye zapiski", 1927, Nr 30, s. 286-326; *Qu'est-ce que la Verite?* /w:/ "Revue Philosophique" 1927, janvier-fevrier, s. 36-74; *Was ist Wahrheit? Über Ethik und Ontologie* /w:/ "Philosophischer Anzeiger" 1927, Nr 1, s. 73-114; artykuł Heringa ukazał się dopiero w nr 4 "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse", lipiec-sierpień 1927.

59. Claude Bonnefoy, s. 39

60. L. Chestov, *A la memoire d'un grand philosophe. Edmond Husserl*, /w:/ "Revue Philosophique" 1940, janvier-fevrier, Nr 1/2, s. 5-32; po ros. - "Russkije zapiski" 1938, grudzień, nr 12 i 1939 styczeń, Nr 39.

61. L. Chestov, *Kierkegaard et La philosophie existentielle*, patrz przyp. 6.

62. Patrz przyp. 8. Inne, poświęcone Kierkegaardowi teksty Szeztowa: *Giegel ili Job?* /w:/ "Put'" 1934, styczeń-marzec, nr 42, s. 88-93; po franc. *Job ou Hegel? A propos de la philosophie existentielle de Kierkegaard*, /w:/ "Nouvelle Revue Francaise", 1935, mai, Nr 240, s. 755-762; *Søren Kierkegaard, philosophie religieuse*, /w:/ "Cahiers de Radio-Paris" 1937, 15 decembre, Nr 12, s. 1214-1242; po ros. /w:/ "Russkije zapiski" 1938, Nr 3, s. 196-221.

63. Wyd. I, SPb, 1905; Wyd. II, SPb, 1911; Wyd. III, Paris 1971; po franc.: L. Chestov, *Sur le Confins de la vie. L'Apotheose du deracinement*, Wyd. I, Paris 1927; Wyd. II - 1929; Wyd. III - 1936; Wyd. IV - 1966.

foy.⁶⁴ W *Micie Sisyfa* Camus, chcąc opisać absurdalność i tragizm sytuacji człowieka w świecie, powołuje się na filozofię Szestowa. Ionesco z kolei widzi w Szestowie swojego nauczyciela i w jego filozofii znajduje rezonans własnego, dręczącego problemu absurdalności: "Nowe wydania Szestowa. Tego wielkiego, zapomnianego myśliciela. A nuż pomoże on nam odnaleźć nasz rdzeń, który zagubiliśmy, znowu stanąć przed tragicznym odkryciem, przed problemem naszego zadania, od którego nie można uciec, przed problemem naszej sytuacji metafizycznej"⁶⁵.

Ani Bierdiajew, ani Szestow nie mieli we Francji bezpośrednich kontynuatorów. Ich oddziaływanie na środowisko francuskiej inteligencji jest wszakże niewątpliwe, aczkolwiek jest rozproszone i dlatego tak trudne do prześledzenia. Dzisiaj filozofia rosyjska znajduje się w stanie jakby zamroczenia: jej przedstawiciele i popularyzatorzy zmarli, a w samej Rosji musiało zejść w podziemie. Czas jej przebudzenia i rozkwitu najwyraźniej jeszcze nie nadszedł.

Przełożyła: Wiktoria Krzemiń

NOTA OD REDAKCJI

Tekst J.C. Marcade - *Proniknowienie ruskich myśli do francuskiego sriedu: N.A. Bierdiajew i L.J. Szestow* - pochodzi z pracy zbiorowej *Russkaja religioznofilozofskaja mysl XX wieka*, wyd. cyt., s. 150-163.

MIKOŁAJ ZERNOW

SUPŚCIZNA ROSYJSKIEJ INTELIENCJI

W lutym 1917 roku inteligencja wreszcie odnosiła w Rosji zwycięstwo. Jej potężny przeciwnik - monarchia - złożyła broń, naród wyzwolił się z "ciężkich okowów" carskiej administracji. Jednakże triumf inteligencji nie trwał długo. Wolność, o której marzyli przywódcy inteligencji nie zabiła w rosyjskiej rzeczywistości. Inne, jeszcze cięższe, jedynowładztwo zastąpiło poprzednie.

Krąży wiele legend o początkach rewolucji oraz o pierwszych krokach dyktatury bolszewickiej. Jedną z najważniejszych - to mit o proletariackim pochodzeniu partii komunistycznej. Jej założyciel, Włodzimierz Uljanow-Lenin (1870-1924) jest typowym przedstawicielem radykalnego skrzydła inteligencji; wywarło ono niezatarty wpływ na system polityczny, zwąca się leninizmem. Lenin, pod względem psychologicznym typ XIX-towiecznego nihilisty, przez całe życie był wielbicielem Czernyszewskiego. Ci dwaj ludzie - Czernyszewski i Lenin - stali na początku i na końcu tragicznej historii inteligencji. Ich światopogląd ujawnia zdumiewające podobieństwo, natomiast niewiele ma wspólnego z dążeniami zmitolizowanego proletariatu.

Bezpodstawa jest także opinia, jakoby motorem rewolucji komunistycznej były ekonomiczne żądania robotników i chłopów, i że oni właśnie stworzyli program i taktykę partii. W rzeczywistości i program, i taktykę opracował Lenin, który narzucił je partii, a następnie całemu narodowi. Swoje utopijne plany przedstawiał jako wolę mas, dążących do poprawy ekonomicznego i socjalnego położenia. Jego marzenia o światowej międzynarodowce i proletariackiej solidarności mogły zrodzić się tylko w głowie zawodowego rewolucjonisty-konspiratora, któremu obce są codzienne kłopoty robotników.

⁶⁴ Claude Bonnefoy, wyd. cy .

⁶⁵ Eugene Ionesco, *Chestov nous ramene a l'essentiel*, /w:/ "Le Monde" 1967, 18 mai.

Wedle oficjalnej propagandy istotą komunizmu jest praktyczne zadanie przebudowy społeczeństwa. Jednakże leninizm jest bardziej podobny do filozoficznego systemu, usiłującego odpowiedzieć na problemy, które zajmowały uwagę inteligencji i wywoływały jej niekończące się spory. Lenin twierdził, że wie, iż Bóg nie istnieje, że materia jest wieczna, że śmierć fizyczna prowadzi do unicestwienia osoby, że człowiek jest tylko materią, że nie jest wolny a jego szczęście zależy od zaspokojenia potrzeb ekonomicznych. Zarazem wzywał swoich zwolenników do bohaterstwa i bezlitośnej walki z wyzyskiwaczami, obiecując prawdziwy raj na ziemi. Jego osobowość pełna jest sprzeczności, wyhodowany w konspiracyjnej atmosferze kręgów rewolucyjnych. Dogmatyczny ateista, moralista, odrzucający etykę chrześcijańską, urodzony dyktator, przemawiający w imieniu anonimowego proletariatu, odnosił się z pogardą do członków własnej partii, jednakże potrafił przekształcić ich w posłuszne narzędzie, służące do swojego wywyższenia. Lenin całkowicie przystaje do obrazu wojującego pozytywisty, tak mistrzowsko odmalowanego przez Franka w almanachu *Drogowskazy*.

Komunistyczna partia w pełni przyswoiła sobie światopogląd swego założyciela i od ponad pół wieku powtarza jego slogany. Tylko owa organiczna więź między lewicową inteligencją a sowieckim systemem pozwala zrozumieć takie jego szczególne cechy jak obowiązuje ateizm, nieustająca walka z Cerkwią, niszczenie pomników kultury narodowej, absurdałna nietolerancja wobec przeciwników ideologicznych czy wreszcie, kult nieomylnych wodzów.

Mimo, iż pokrewieństwo między dążeniami inteligencji a programem partii jest oczywiste, nie przyznaje się do niego żadna ze stron. Wedle liberalnych i socjalistycznych przeciwników leninizmu, ustroj radziecki jest zdradą demokracji oraz wypaczeniem ideałów wolności i równości, w imię których prowadzili oni długotrwałą walkę przeciwko caratowi. Z kolei komuniści uważają się za przedstawicieli walczącego proletariatu, a nie za dziedziców lewicowej inteligencji, którą pogardzają i którą zwykli nazywać szlusem burżuazji i zdrajcą rewolucji.

Istnieje jeszcze jedno błędne mniemanie co do przyczyn porażki inteligencji. W okresie jej schyłku była obiektem nieustannych napadów, zarzucano jej beznadziejną niepraktyczność, nieznajomość rosyjskiej rzeczywistości, naiwny idealizm. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia tego rodzaju krytyka jest słuszna - nie te wady doprowadziły do jej upadku. Radykalna inteligencja, przez 70 lat odważnie walcząca z monarchią, została rozbita w przeciągu jednego dziesięciolecia z powodu zdrady we własnym środowisku, która obnażyła nie dające się pogodzić sprzeczności, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i w praktyce rewolucyjnej działalności. Doprawdy, prorocze okazały się w tym kontekście słowa o. Sergiusza Bułgakowa, a zwłaszcza jego esej zamieszczony w *Drogowskazach*. Opisał w nim jedną z cech psychiki rewolucjonisty, która w razie zwycięstwa rewolucjonistów jest wielce niebezpieczna: kult bohatera-zbawcy. Zbawiciel może być tylko jeden - pisał. W przypadku zwycięstwa wszyscy rywale muszą zostać zlikwidowani. Tylko bezlitosny terror zapewni rewolucyjnemu dyktatorowi rolę jedynego dobroczyńcy całej ludzkości. Najdrobniejsze ustępstwo na froncie ideologicznym, najmniejsza ugoda z wahającymi się będą miały dla niego fatalne następstwa. Próba urzeczywistnienia utopii komunistycznej wymaga niezliczonych ofiar ludzkich; jedynym usprawiedliwieniem dla dyktatora jest przekonanie, że bohater nigdy się nie myli, że zna prawa rozwoju ekonomicznego, "odkryte przez naukę" i zapewniające powszechny dobrobyt całej ludzkości.

Bułgakow przewidział również, że zwycięży bohater najbardziej oderwany od rzeczywistości, który będzie rozwijał najbardziej nierealne projekty i będzie dawał całkowicie nieziszczalne obietnice. Działalność Lenina w pełni pokrywa się z tymi prorocztwami. Jego szczodrość była nieskończona, chciał uszczęśliwić wszystkich. Żołnierzom proponował, by przestali walczyć i wrócili do domu, chłopom rozdawał ziemię, robotnikom - warsztaty i fabryki, niezadowolonom poparłom życiowym radził zawiaszyć mienie bogatych szczęściarzy. Każdego, kto ośmielił się wątpić w możliwość realizacji jego planów, uważał za wroga ludzkości, którego należy jak najszybciej zgładzić. Był Lenin genialnym demagogiem, mistrzem politycznego kłamstwa. Swoje prawdziwe zamiary ukrywał przed najbliższymi nawet współtowarzyszami. Podrywając autorytet Rządu Tymczasowego przez oskarżanie go o zwiózek w zwolnieniu Zgromadzenia Ustawodawczego, sam rozpuścił pierwsze zebranie, gdy tylko przekonał się, że członkowie Zgromadzenia nie są skłonni podporządkować się jego woli. Znalaziszy się

władzy natychmiast zaczął wykluczać swoich ideologicznych przeciwników z grona dawnych współpracowników. Aresztowania, a następnie również rozstrzelanie tych, z którymi dawniej prowadził działalność rewolucyjną wywołały w lewicowej inteligencji burzenie. Niegdyś jej przedstawiciele również uciekali się do terroru, walcząc z carską administracją, żadną wszak miarą nie spodziewali się, iż bolszewicy zaczęli wobec nich stosować to samo narzędzie. Radykałowie pocieszali się iluzjami, że istnieje dwie moralności: jedna, stosowana wobec przeciwników prawicowych, druga - wobec przeciwników z lewa. Pierwszych powinno się zgładzić, z drugimi należy tylko dyskutować. Lenin odrzucił tę podwójną ocenę tego, co dozwolone i co niedopuszczalne. Jego uczniowie równie okrutnie likwidowali swoich partyjnych towarzyszy, jak monarchiści i liberałowie. Na tym polegała siła bolszewików.

Ostateczną przyczyną zguby inteligencji nie było jej niezakorzenie, ani nawet nie masowa zagłada jej najaktywniejszych przedstawicieli w łaźniach i w lochach Czecha, lecz rozczarowanie do rewolucji jako drogi prowadzącej ku lepszemu życiu na ziemi. Upadek inteligencji spowodowało jej rozdwojenie: jedni byli gotowi iść do końca, innych ogarnęła zgroza na widok tego, co przyniosło Rosji zwycięstwo Lenina. Odrzucili Chrystusa, ale nie potrafili wyrzec się chrześcijańskiego humanizmu; głosili walkę klasową, lecz zachowali poczucie świętości życia ludzkiego; byli wyznawcami materializmu - ale cenili wartości duchowe; negowali prymat miłości - a pożądali braterskiego przebaczenia i pojednania. Jedynie Lenin nie był obciążony tym wewnętrznym rozwojem, dlatego też stał się ojcem totalitaryzmu.

W rozstrzygających dniach przewrotu październikowego tylko nieznaczna mniejszość inteligencji poszła za bolszewikami. Nastąpił czas zapłaty dla tych, co nie uznali Lenina za swojego wodza. Zbyt późno dostrzegli do czego doprowadza przemoc i kłamstwo. W katowniach Czecha leninowska inteligencja rozprawiła się ze swoimi niedawnymi sojusznikami.

W tego rodzaju wojnie domowej rzadko zwycięstwo przypada jednej z walczących stron. Zazwyczaj, w ostatecznym rachunku, wygrywa trzecia partia i tak właśnie stało się w Rosji. Rezultatem leninowskiej dyktatury było wypłynięcie na powierzchnię nowej grupy społecznej, którą można nazwać półinteligencją. Była to trzecia, z pewnością ostatnia fala europeizacji, jaka ogarnęła Rosję. Ludzie składający się na ową grupę nie mieli ani średniego, ani tym bardziej wyższego wykształcenia. Wszyscy wszakże liźnęli nauki, najczęściej w szkołach zawodowych. Byli technikami kolejowymi, urzędnikami na pocztach, biurolistami, pomocnikami aptekarzy. W początkach wieku XIX-go ich liczba szybko wzrosła i właśnie oni okazali się podatni na rewolucyjną propagandę inteligencji. Wychowani przez carski system, nie należeli jednak do niego. Nieoczekiwanie Lenin odkrył przed nimi drogę do władzy: potrzebował posłusznych ludzi. Przez pierwsze miesiące dyktatury leninowskiej, kiedy była masowo bojkotowana przez inteligencję, dyrektorami instytutów naukowych nominowano laborantów, półalfabeci stawali się komisarzami całych obwodów. Nie wymagało się od nich ani wiedzy, ani doświadczenia - wystarczała "proletariacka czujność" i całkowite podporządkowanie się woli zwierzchności. Nową rządzącą klasę łączyło z poprzednikami - inteligencją i radykalnym ziemiaństwem - tylko jedno: zerwanie z prawosławiem i - równo radykalne ziemiaństwo, jak inteligencja pochodzili ze środowiska, które znało i kochało Cerkiew. Od niej przejęli humanizm chrześcijański, który pomagał im w rozumieniu Europy. Od niej nauczyli się kochać wolność. Na gruncie chrześcijaństwa narodziło się ich poczucie winy wobec chłopstwa, chęć służenia i pomocy "ludowi". Uczucia te były obce przedstawicielom półinteligencji, którzy w postępowych myślicielach nie widzieli nauczycieli, lecz rywali. Nieoczekiwane wywyższenie nowych przywódców nie było wynikiem ani ich dokonań, ani uzyskanej wiedzy ale "zdobyczą rewolucji". Czuli się niepewnie i wszędzie widzieli niebezpiecznych wrogów, których zwalczyć mogli jedynie grozą i przemocą. Zachód im imponował, pozostał wszak nieznany wróg, chłop zaś - jako mroczna i niebezpieczna siła. Nie odczuwali sympatii do prostego ludu i uważali się za kogoś wyższego; nie ubierali się już po chłopsku i używali obcego słownictwa nie rozumiejąc i przekręcając je niemilosierdzie.

Półinteligencja wszystko zawdzięcza partii, półinteligenci - to prawdziwi "so-wiecy ludzie". W początkach rewolucji chcieli zetrzeć Rosję z powierzchni ziemi. Masowe niszczenie zabytków historycznych i ikon, zrywanie krzyży ze sprofanowanych cerkwi, zniszczenie tradycyjnych świąt i obyczajów - to ich broń w walce z Rosją. Nie mieli przeszłości, nie władzeli jednak, że nie mają również przyszłości. Przez pierwsze lata siłą rzeczy znajdowali się pod kontrolą starych bolszewików - tych ocalałych inteligentów, którzy bądź dobrowolnie, bądź pod przymusem poparli Lenina - przy pierwszej jednak okazji okrutnie rozprawili się ze swoimi nauczycielami.

Wyrazicielem ich tęsknot stał się Gruzin, Józef Dżugaszwili-Stalin (1879-1953), owładnięty bezgraniczną żądzą władzy, rzadką chytrą i wytrwałością w dążeniu do osiągnięcia swoich celów. Nie znający moralnych oporów, mściwy i zawistny, potrafił umiejętnie wykorzystywać niesnaski istniejące wśród partyjnej inteligencji, ażeby zadać jej druzgoczące uderzenie. Stalin nie zadowalał się fizyczną likwidacją przeciwnika, chciał go ujrzyć poniżonym, zmiażdżonym, rzuconym na kolana. W jego osobie półinteligencja odniosła ostateczne zwycięstwo. Ostatni z inteligentów drogo zapłacił za sukces swojej rewolucji, wypili do dna puchar cierpienia i sztydety.

Nowi właściciele Rosji sponiewierali i niszczyli inteligencję, okazało się wszak, iż znajdują się w niewoli tego samego ateizmu i nihilizmu, którymi zatruli ich niegdysiejsi nauczyciele. Jednym z najbardziej zdumiewających paradoksów rosyjskiej rewolucji jest skrajny ideologiczny konserwizm stalinowców, którzy ani o krok nie ruszyli się z pozycji zajmowanej przez radykałów w drugiej połowie XIX-go wieku. Lewicowe skrzydło inteligencji zapisało w testamentie tym, którzy je zlikwidowali, dogmatyczny ateizm, nietolerancję i wąskie horyzonty, a przede wszystkim - utopijność, co choć straciła żywotność nadal przecież jest jednym z głównych hasła oficjalnej propagandy, w którą dziś nikt nie wierzy, która však nieustannie pojawia się w partyjnych przemówieniach. Aczkolwiek współcześni aparaczczy i biurokraci radzieccy nie mają nic wspólnego z pełnymi idealizmem studentami, którzy poświęcając życie szli w lud aby go "oświecić", to nadal święcie chronią dziedzictwo Czerwonego i Lenina, i jakiegokolwiek odstępstwo od litery "pisma świętego" jest karane jako niebezpieczna herezja, jak zamach na niewzruszone podstawy radzieckiego ustroju. Ten bezbrach nie jest oczywiście przypadkowy: półinteligencja jest niezakończona, ponieważ wyznika się o czystej tradycji. Stworzenie czegoś nowego wymaga miłości i zrozumienia poprzednich etapów rozwoju².

W jednym tylko istotnym punkcie współcześni władcy sprzeniewierzyli się testamentowi nauczycieli. Inteligencja kochała wolność. Nawet jej najskańniejze lewicowe skrzydło swą zgodę na dyktaturę traktowało jedynie jako czasowe ustępstwo wobec konieczności, wierząc, że wraz ze zwycięstwem proletariatu zostanie przywrócona wolność. Pod tym względem stalinowcy wykazali oryginalność: wolność myśli i słowa jest niebezpiecznym kapitalistycznym zwyrodnieniem, zaś ludzi, którzy jej pragną w społeczeństwie socjalistycznym, traktuje się jak chorych psychicznie i zanyma

¹ Dostojewski, ze swoim wyjątkowym darem przewidywania losów Rosji przepowiedział w *Braciach Karamazow* to ojcoobójstwo. Iwan - to obraz inteligencji; jest ateistą, wrogiem Chrystusa, twierdzi, że wszystko jest dozwolone. Sam nie ma odwagi, by wcielić w życie konsekwencje własnych poglądów. Decyduje się na to jego uczeń, Smerdiakow - typowy przedstawiciel niedouczonej klasy, pełen pogardy dla wszystkiego, co rosyjskie i pływające z tradycji, przekonany o swojej wyższości. "Smerdiakowie" zagarnęli władzę, której nie przyjęli "Iwanowie" i bezlitośnie zgładzili swoich nauczycieli ateizmu i urawniłowki. W każdym oddziale Czeki, w administracji obozów pracy dla niepokornych, przez wszystkie lata władzy radzieckiej można było spotkać "smerdiaków", których ilość w nowym ustroju niezmiennie wzrasta.

² Nowym władcom Rosji odpowiadały uproszczenia leninizmu i jego hasła, pretendujące do ostatecznego rozstrzygnięcia wszystkich, najbardziej skomplikowanych problemów egzystencji. Stratowawszy inteligencję, stalinowcy zachowali i z nabożeństwem odnowili się do jej dogmatycznych poglądów w wersji głoszonej przez najbardziej fanatycznych i najprymitywniejszych lewicowych myślicieli.

w psychiatrycznych szpitalach-więzieniach. Tylko w ten sposób, sądzą aparatchycy, można przeciwdziałać rozprzestrzenianiu się tej groźnej zarazy.

Osiągnęli natomiast stalinowcy doskonałość w innej dziedzinie, tak bliskiej sercu radykalnej inteligencji: chodzi mianowicie o kult jednostki. Cześć dla bchaterskiego rewolucjonisty, zbawiciela ludzkości, przejawiająca się wśród XIX-towiecznej młodzieży studenckiej, osiągnęła apogeu po II-ej wojnie światowej, kiedy Stalin posadzczył go na tronie dobroczyńcy świata i obdarzony nadludzkim darem wszechwiedzy i wszechmocy.

Po śmierci tyrana jego kult został zniesiony i zastąpiony uprzednim uwielbieniem Lenina. Nie jest to przypadek, że komunizm wymaga aureoli nieomylnego wodza. Głębokie psychologiczne korzenie tej postawy tkwią w wierze, iż terror i przemoc - to najkrótsza droga, prowadząca do rajy na ziemi. Tego rodzaju utopia oznacza w praktyce, iż każdy członek partii jest, bezpośrednio lub pośrednio, współodpowiedzialny za likwidowanie irrych. Tylko za dyktatury Stalina zginęło prawdopodobnie 20 milionów³. Ta masowa zbrodnia wymaga jakiegoś moralnego usprawiedliwienia i komuniści znajdują je w idealizacji swoich dyktatorów. Nawet ci członkowie partii, których Stalin oskarżał, że są zdrajcami i najemnikami kapitalistów, z rzadka tylko wyrzekali się wiary w nieomylnosć swego wodza. Ta zdumiewająca wierność, która wydała się zgoda paradoksalna, ma swoje psychologiczne uzasadnienie. Gdyby odrzucili nieomylnosć wodza partii, wykonawcy jego woli musieliby uznać samych siebie za zbrodniarzy, którzy zdradzili i zabili niewinnych ludzi, nie mogliby już dłużej uważać się za przedstawicieli "postępowego" ustroju, wyznaczającego całą ludzkość drogę rozwoju i rozkwitu. Każdy totalitaryzm jest nierozdzielnie związany z kultem despotów, a im bardziej totalitaryzm jest utopijny, tym bardziej upokarzające i karykaturalne są formy tego kultu. W dodatku cześć oddaje się zazwyczaj osobom, cierpiącym na megalomanię albo paranoję⁴.

Tak wygląda dziedzictwo, zostawione w spadku przez radykalne skrzydło inteligencji. Marzenia o wolności, równości i braterstwie, które inteligencja miała nadzieję urzeczywistnić przez odrzucenie prawdy chrześcijaństwa i posługując się przemocą, przybrały postać totalitarnego komunizmu z jego wszechobecną policją, samowystarczalną i zachłanną biurokracją oraz schlebieniem wielkim i małym wodzom.

A jednak, właśnie w okresie schyłku inteligencji, wyłoniła się elita, która głośno obwieściła prawdę chrześcijaństwa i spróbowała raz jeszcze sprostać zadaniu budowy sprawiedliwego ustroju społecznego. Przywódcy religijnego odrodzenia uświadomili sobie, że podstawa wolności, do której inteligencja dążyła tak żarliwie i nieporadnie, tkwi w chrześcijańskiej nauce o człowieku, który nosi w sobie obraz Boga, Twórcy świata. Przywódcy odrodzenia powrócili do Cerkwi i drogę do niej przetarli następnym pokoleniom inteligencji. To oni niedawnymi czasy spełnili misję, jaka przypadła ongiś w udziale wyższym klasom w Rosji z okresu reform Piotra I, misję zjednoczenia zachodniej nauki i narodowej tradycji prawosławia.

"Cała historia kultury rosyjskiej pełna jest zacięć, szturmów, rezygnacji, pasji, rozczarowań, zmian i zerwań" - pisze o. G. Florowski w końcowym rozdziale

³ Patrz: Timaszew, *Stalinskij tierror*, "Nowyj żurnat" 1961, nr 65, s. 269.

⁴ 1 maja 1945 r. lektor moskiewskiego radia oznajmił: "Nie istnieje i nigdy nie istniał nikt, kto byłby podobny do Stalina, czyj geniusz byłby tak wielki, bogaty i owocny. Stalin potrafił wnikać w zawitości każdego zawodu, najważniejsze problemy nauki nie stanowią dla niego trudności. Każdego specjalistę zdumiewa wprost jego mądrość, absolutna słuszność jego rad. Wybitny uczony i młody robotnik, kołchoźnik, pisarz, architekt i dyplomata z jednakowym zachwytem opowiadają o mądrych i przyjacielskich radach, jakie otrzymali od Stalina /.../. Nie ma na świecie drugiego człowieka, który tak jasno widziałby przyszłość, jak Stalin. Jego prognozy są nieomyślne. Jego plany zawsze zostają zrealizowane. Czas płynie, zaś geniusz Stalina odkrywa przed nami coraz wspanialsze perspektywy". Kult ten świetnie można przedstawić w postaci Stalina jako nowej gwiazdy betlejemskiej, obwieszczającej zbawienie całej ludzkości. Patrz: Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, London 1961, s. 21.

książki poświęconej rosyjskiej teologii⁵. Wtórnie mu Bierdiajew stwierdza, że "historię Rosji charakteryzuje nieciągłość"⁶. Tym niemniej, mimo wszystkie zakrety i przełomy, duchowe dzieje Rosji zdumiewają swoją wiernością podstawowej kwestii, skupieniem nad tymże zagadnieniem, uporczywymi próbami, by znaleźć jego prawidłowe rozwiązanie. Ośrodkiem tej historii jest poszukiwanie prawdy, odnalezienie sensu istnienia człowieka w świetle Przemienienia, przyswojenie mu królestwa Ducha Świętego.

Rosyjskie dziedzictwo religijne ostro kontrastuje z katastrofalnymi wydarzeniami w życiu państwowym. Miłująca wolność, skłonna do anarchii Ruś Kijowska i Nowogrodzka; ociężałe, nieruchawe Księstwo Moskiewskie; pełne przepychu, paradne imperium Sankt-Petersburskie; Związek Radziecki z jego ubogą ludnością i potężną armią, zagrażającą całemu światu - bynajmniej nie stanowią etapów nieprzerwanego rozwoju. Jawia się jako antagonistyczne ustroje polityczne, które łączą jedynie fakt, iż powstawały na tym samym obszarze, zamieszkałym przez ten sam naród.

Rosjanie drogo zapłacili za te zgrzyty w rozwoju. Żaden bodaj inny naród nie poniósł tak ciężkich strat w ludności i w kulturze, jak rosyjski. Przez stulecia stepowi koczownicy trzebili i brali Rosjan w niewolę, podpalali i niszczyli miasta, bezczęścili i burzyli klasztory i cerkwie. Pogrom ten osiągnął szczyt za czasów leninowców, którzy prześcignęli wszystkich obcych najeźdźców w swoim dążeniu, by zetrzeć z oblicza rosyjskiej ziemi ślady jej kultury chrześcijańskiej. Jednym z ważniejszych punktów w ich antyreligijnym programie był zakaz rozwijania chrześcijańskiej apologetyki; chcieli doprowadzić do śmierci intelektualnego życia Cerkwi. Władza radziecka usiłuje wykopnąć nieprzebytą przepaść między swoimi poddanyymi a zdobyczymi prawstwiem w przeszłych pokoleniach.

Religijne odrodzenie w XX wieku sprawiło jednak, iż program ten nie da się zrealizować. Myśliciele religijni nie tylko przywrócili więź między kulturą okresu petersburskiego a okresem moskiewskim, lecz wzniesli także most, prowadzący ku współczesnej Rosji. Nawiązali do tradycji i tym samym przezwyciężyli tragiczny, istniejący przez wieki rozdział między wykształconą na zachodnią modłę inteligencją a podstawową masą narodu. Zrozumieli przeszłość i zdolali znaleźć słowa, które potrafią przekonać współczesnych - przynajmniej przebudzoną duchowo mniejszość - i które w przyszłości znajdą dostęp do umysłów i serc następnych pokoleń, kolejnych ofiar czerwonego terrorku.

Przed odrodzeniem, zeuropeizowana mniejszość, oprócz niezrozumianych i wysmiewanych słowianofilów, nie mogła prześledzić swojej przeszłości dalej niż do czasów Piotra I. Księstwo moskiewskie jawiło się inteligencji jako obcy, barbarzyński świat, jeszcze przed nim zaś istniały tylko legendy i folklor. Inteligencja ucierpiała szczególnie z powodu tego rozszczepienia świadomości. W jej zbiorowej pamięci powstała wyrwa, czego rezultatem były nerwice. Straciła umiejętność rozróżniania co realizowalne a co utopijne, zdolność tak charakterystyczną dla budowniczych Księstwa moskiewskiego. Niezadowoleni, niepewni siebie inteligenci tracili czas na jałowych dysputach. Chcieli służyć ludowi, rzadko jednak starali się go zrozumieć⁷.

Filozofowie odrodzenia odnaleźli utraconą równowagę. Nie rezygnując ze zdobyczy kulturalnych XX wieku, docenili osiągnięcia i dary Ruśi Moskiewskiej, których poprzednie pokolenia nie rozumiały, odkryli piękno rosyjskiej ikony i przyswoili sobie jej radosne przesłanie o pojednaniu Boga z człowiekiem. Starodawne melodie cerkiewne, freski i architektura średniowiecznych kościołów przestały jawić się jako barbarzyński prymityw. Przezwyciężyli wieki całe panujący przesąd, głoszący że chrześcijaństwo, a zwłaszcza prawosławie jest czymś przestarzałym i odpowiadania tylko niewykształconemu, prostemu ludowi, i na własnym przykładzie obalili przekonanie, iż nauka jest sprzeczna z wiarą oraz że współczesna wiedza prowadzi do ateizmu.

⁵G. Florowski, *Puti ruskogo bogostowija*, Paris 1937, s. 500.

⁶M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s.

⁷Ten sposób myślenia opisał N.S. Trubeckij, *Jeuropa i czelowieczestwo*, Sofia 1920 oraz S. Frank, *Kruszenije mirov*, Paris 1924.

W wyniku odrodzenia religijnego Cerkiew wzbogaciła się o prace wybitnych teologów i myślicieli religijnych. Doprowadzając osiągnięcia prawosławia do tego samego poziomu, na jakim znajduje się zachodnie chrześcijaństwo, podnieśli oni autorytet prawosławia. Srebrny wiek kultury rosyjskiej, który rozpoczął się w XX wieku w przeddzień rewolucji i przez nią został zaprzeczony przebiegał pod znakiem religijnego przebudzenia i nawiazania do dawnego oczyszczonego dziedzictwa. Wraz z zapewnieniem władzy bolszewickiej wszystkie te osiągnięcia zostały obrócone wniwecz. Nihilisci z najsłabszej lewicy podjęli desperacką próbę, by zawrócić wstecz historię i narzucić krajowi światopogląd zbuntowanych XIX-towiecznych seminarzystów: Czernyszewskiego, Dobrolubowa i ich współtowarzysza Tkaczowa. Lenin, Bucharin i Trocki usiłowali przywrócić poderwany autorytet dawnych bożyszcz radykalnej młodzieży. Rosja zupełnie tak samo jak w XVIII wieku musiała zwrócić się ku Europie, uczyć się mądrości od Karola Marksa, Engelsa i Feuerbacha. Komuniści chcieli powtórzyć próbę Piotra, usiłowali raz jeszcze oderwać kraj od jego korzeni i przebrać w cudzoziemski strój. Sowiecka dyktatura dysponuje nieporównanie silniejszym systemem przemocy, niżli ten z czasów piotrowych, mimo to można mieć nadzieję, że również tym razem Rosjanie zdołają zachować swoją kulturę i nie rozpylną się w bezosobowym internacjonalizmie.

W XVIII wieku cała klasa rządząca przeszła na stronę zwycięzcy; kultura moskiewska schroniła się w podziemie. Przez długie dziesięciolecie los kraju znajdował się bądź w rękach cudzoziemców, bądź tych Rosjan, którzy z góry patrzyli na swoją przeszłość. Współcześnie wszystko wygląda odmiennie. Komuniści również chcieli zastąpić duchowe bogactwo narodu przez "kulturę proletariacką". Próbowali jednak realizować swój cel nie nadającymi się do tego środkami. Nie zdołali zagłuszyć klasycznej XIX-towiecznej literatury ani jej chrześcijańskiego humanizmu. Nie sposób porównywać nieudolności Czernyszewskiego z geniuszem Dostojewskiego; jako filozof, Lenin nie może rywalizować z Włodzimierzem Sołowjowem, ani Łuczarski z Bierdiajewem. Potulni pisarze, uprawiający realizm socjalistyczny nie waga się przeciwstawić Pasternakowi i Sołżenicynowi. Jedyne co mogą, to skazać swoich rywali na banicję. Materializm dialektyczny może funkcjonować jako oficjalna ideologia jedynie pod warunkiem, że istnieje czujna cenzura i że skazuje się tych, co ośmiela się z nim polemizować. Nieustanna walka, jaką prowadzą organy bezpieczeństwa z literaturą religijnego odrodzenia, jest jawnym przyznaniem się ateistów do swojej porażki⁸. Przelobnym jest kontrast między energią jaką przejawiają komuniści, aby uformować "nowego człowieka", między ich uporczywym dążeniem do panowania nad światem a ubóstwem ich bagażu ideologicznego. Marksistom udało się zastopować rozwój twórczej kultury w Rosji, nie mogli wszak zastąpić jej niczym, jak tylko zacofaną propagandą przestarzałego już pozytywizmu.

Rosyjskie odrodzenie religijne pojawiło się zbyt późno, aby na czas odnowić inteligencję, wzbogaciło natomiast kulturę europejską. Dokonała tego rosyjska emigracja, w skład której weszło wielu wybitnych filozofów religijnych. Przybyli na Zachód pobici i poniżeni w swoim kraju, oczyszczeni przez cierpienie, pełni mądrości jaką daje doświadczenie prześladowań a zarazem pozbawieni gorczy i mściwości. Nie chcieli wieść bezsensownych sporów z przeszłością, patrzyli w przyszłość i zwracali się nie tylko do Rosjan, lecz do każdego, kto gotów był dostrzec groźne oznaki nadchodzącej epoki totalitaryzmu. Nie przestraszyli ich ani upadek starego ustroju, ani straszliwie niszcząca siła katastrofy, jaka zaszła. Przywódcy odrodzenia, którzy sami przeżyli pokusę ateistycznej utopii nadawali się lepiej niż ktokolwiek do tego, by odświeżyć jej wewnętrzne sprzeczności i przepowiedzieć jej nieuchronny upadek. Aby jednak prawda zwyciężyła, chrześcijanie muszą stoczyć bohaterską walkę z własnymi błędami i zaniedbaniami. Rosyjscy myśliciele wzywali ludzi Zachodu, by uchylił się na gorzkim doświadczeniu prawosławnej Cerkwi, nie lekceważyli problemów ekonomicznych i społecznych, nie szukali zabezpieczenia w państwie i nie utożsamiali

⁸ O dużym zainteresowaniu, jakie wykształcona rosyjska młodzież przejawia wobec dzieł autorów z kręgu religijnego odrodzenia mówi K. Elczanikow w artykule *Żywa li wiara w Sowieckoj Rosji?* "Wiestnik Rus. stud. chriet. dżiśienija", Paris 1961, nr nr 62-63.

się z polityczną reakcją. Szczególnie uparczywie wykazywali konieczność pojednania między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, mieli bowiem świadomość, iż konfesjonalne różnice nie dotyczą zazwyczaj podstaw wiary, która pozostaje taka sama u większości wierzących we Wcielenie.

Przedstawiciele odrodzenia aktywnie włączyli się w ruch ekumeniczny. Pragnęli zjednoczenia nie tylko dlatego, że znali potęgę wrogów Kościoła; również dlatego, iż ożywiła ich radość współpracy z członkami innych Kościołów. Dzięki nim rosyjskie prawosławie wyszło z izolacji i rozprzestrzeniło swój wpływ na cały świat chrześcijański.

Reasumując rosyjskie XX-towieczne odrodzenie można powiedzieć, iż jego przedstawiciele przekonująco ujęli tradycyjne prawosławne zasady wiary w języku i w pojęciach współczesnej kultury: zdołali przekazać Rosji jej historyczne dziedzictwo i to w czasach, kiedy było ono w ich ojczyźnie systematycznie niszczone. Zaznajomili Zachód ze skarbnicą rosyjskiej religijnej myśli i sztuki, i raz jeszcze udowodnili, że Bóg zsyła na swe służki i swych proroków cierpienia i prześladowania po to, by ich wesprzeć i pocieszyć.

Główni przedstawiciele odrodzenia usłyszeli głos Boga i odpowiedzieli nań jako wolni ludzie, dla których celem życia stało się oddanie hołdu prawdzie. Ich przystąpienie do prawosławia miało znaczenie większe, aniżeli tylko osobistej konwersji. Zmieniło pokrętną drogę rosyjskiej inteligencji, tych upartych buntowników, walczących z Bogiem, tak długo nie przyjmujących Dobrej Nowiny. Wielu świeckich inteligentów, mimo iż odrzucili Boga i Kościół, zachowało w głębi serca miłość do ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela. Co lepsi ich przedstawiciele odbyli pokutę; i nie była to porażka - stanowiła największe zwycięstwo, odkupienie wszystkich popełnionych przez inteligencję w przeszłości błędów i zbrodni⁹.

Revolucja rosyjska jest jednym z przełomowych wydarzeń w historii ludzkości, jest powstaniem ludzi przeciwko ich Stwórcy w imię ilościowo rozumianej równości i przymusowej jednorodności - dwóch głównych pokus czasów współczesnych. W tym katastrofalnym okresie, w rosyjskiej Cerkwi pojawili się ludzie, którzy na cały świat obwieścili wieczną prawdę chrześcijańskiego objawienia. Głos ich nie dochodzi dzisiaj do ich narodu, ich nazwiska zaś nie są znane szerokim masom, nadejście jednak czas, kiedy ci ostatni przedstawiciele religijnej inteligencji będą mogli, choć pośmiertnie, udzielić nowym pokoleniom Rosjan swojego doświadczenia i swojej mądrości. Chciałoby się wierzyć, iż naród przywróci im zasłużoną cześć i sławę, i uzna ich za bohaterów i ofiarę synów ojczyzny, którzy w czasach jej ciężkich doświadczeń nie załamali się i nie zwątpili, lecz pozostali wierni jej największym zdobyczom. Pamięć o nich nie może zagać.

Przełożyła: Wiktoria Krzemień

NOTA OD REDAKCJI

Tekst *Nasliedije russkoj inteligenciji* jest XII-tym, końcowym rozdziałem książki N. Zernowa - *Russkoje religioznoje wozrośdienie XX wieka*, Londyn 1974, s. 316-330.

⁹ Zabójstwo cara Aleksandra II w 1881 r. przez garstkę młodych fanatyków było ze wszystkich tych zbrodni najbardziej nieodpowiedzialną i o najgłówniejszych konsekwencjach dla przyszłości Rosji. Szerokie kręgi inteligencji, z liberałami włącznie, nie przejawiały dość obywatelskiej mądrości ani moralnej odwagi, aby należycie potępić tę zbrodnię. Tym samym zachęcono do wzrostu terrorku i nasilenia się reakcji, co podcięło żywotność cesarstwa.

MYŚL ROSYJSKA NA PRZELOMIE XIX I XX WIEKU

"Zagadnienie stosunku myślenia do bytu, ducha do przyrody"¹ Fryderyk Engels uważał, jak wiadomo, "za naczelną zagadnienie całej filozofii". Był to bez wątpienia poważny błąd, który nie pozostał bez skutku dla rozważań historyczno-filozoficznych. Pod wpływem Engelsa zaczęła w nich dominować - przynajmniej w obrębie marksizmu - opozycja idealizm-materializm. W ten sposób każdy system, który wychodził od pierwotności ducha w stosunku do przyrody, określany był jako idealistyczny, natomiast system głoszący pierwotność przyrody w stosunku do ducha - jako materialistyczny.

Poniższe w myśli rosyjskiej - abstrahując od nielicznych wyjątków - nie pojawiły się tendencje do krytycznego realizmu, alternatywa "idealizm-materializm" jest tutaj w dużym stopniu uzasadniona, choć w ogóle, a zwłaszcza gdyby takie tendencje się pojawiły, można by wykazać niemożliwość jej utrzymania z historyczno-filozoficznego punktu widzenia. Jeżeli jednak chcemy mówić o jedności filozofii rosyjskiej, to należy zapytać, czy wystarczy do tego stwierdzenie, że była ugruntowana i zorientowana idealistycznie bądź materialistycznie?

1. Spór o filozofię rosyjską

Znakomici historycy filozofii rosyjskiej, tacy jak Ernest Radłow /1854-1928; współwydawca dzieł i wydawca listów Władimira Solowjowa/, Michaił Gerszenzon /1869-1925; wydawca pism i listów Piotra Czaadajewa/, Gustaw Szpet /1878-1940/ i Boris Jakowienko /1884-1948/ odpowiedzieli zdecydowanie i niewązecznie przecząco na postawione wyżej pytanie. Według Gerszenzona dzieje filozofii rosyjskiej w XIX wieku nie były niczym więcej niż przemianami, jakie dokonywały się pod wpływem różnych zagranicznych szkół filozoficznych. Przełomowymi momentami w recepcji obcych teorii filozoficznych były przejścia od Schellinga do Hegla, od Hegla do Saint-Simona i Fouriera, a następnie do pozytywizmu i Nietzschego. Radziecki reprezentant tej dyscypliny, Wiktor Malinin w swojej książce *Podstawowe problemy krytyki idealistycznej historii filozofii rosyjskiej* dodaje, że w tym "kalejdoskopie" obcych wpływów nie był reprezentowany wyłącznie jeden kierunek - to znaczy materializm. Natomiast w odniesieniu do rodzajów i form przejawiania się idealizmu mówi, że już Gerszenzon uważał pytanie o samodzielność konstruktywnego myślenia w obrębie filozofii rosyjskiej za całkowicie niedorzeczne². Zaręczył rosyjskiej Jakowienko streszczał ten samokrytyczny pogląd jej burżuazyjnych historyków w następującej opinii: "Wszystko, co Rosja opanowała i wydała na polu myślenia filozoficznego, powstało albo z bezpośredniego naśladowania, albo z nieświadomego ulegania obcym wpływom, albo też polegało na wybieraniu z obcych nurtów pewnych elementów i łączeniu ich ze sobą"³.

Wymienieni tu burżuazyjni historycy myśli rosyjskiej uważali, że nie można odkryć w niej nic poza słabym i bladym, trywialnym i wulgarnym odbiciem pierwotnej i pełnej życia filozofii zachodnioeuropejskiej. Tak twierdzi Malinin, "Zarówno Jakowienko, jak i Szpet, Radłow i Gerszenzon uważali sprowadzenie przedmiotu filozofii rosyjskiej /w jednym okresie jej rozwoju/ do przedmiotu filozofii francuskiej lub /w późniejszym okresie filozoficznego rozwoju Rosji/ do przedmiotu filozofii

¹ Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzach klasycznej filozofii niemieckiej*, w: / Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła* t. 21, Warszawa 1969, s. 308.

² Zob.: Wiktor Arseniewicz Malinin, *Osnownyje problemy kritiki idealisticeskoj istorii russkoj filozofii*, Moskwa 1963, s. 135.

³ Boris Jakowienko, *Očerki russkoj filozofii*, Berlin 1922, s. 5-6.

niemieckiej za całkowicie dopuszczalne, ponieważ - ich zdaniem - z jednej strony nie pojawiły się w Rosji żadne samodzielne idee filozoficzne, a z drugiej - nawet najbardziej usilne i zaangażowane rostrzaskanie idei zachodnioeuropejskich szkół filozoficznych nie mogło wytworzyć żadnego specyficznego sposobu myślenia filozoficznego, które by się cechowało narodową oryginalnością. Można więc powiedzieć, że dla Jakowienki, Radłowa, Szpeta, Gersenzona i innych burżuazyjnych historyków rosyjskiej myśli filozoficznej nie mogła istnieć żadna nauka o dziejach filozofii rosyjskiej, ponieważ w ścisłym znaczeniu tego słowa nie istniały żadne dzieje filozofii rosyjskiej⁴.

Przedstawiciele tego skrajnie lekceważącego ujęcia mogli powoływać się na sąd autorytetu najwyższej miary w tej dziedzinie. Był nim Włodzimierz Sołowjow /1853-1900/, który recenzując prace Danilewskiego i Strachowa /*Rosja i Europa*, 1888/ tak pisał na temat: "Co może pokazać filozofia rosyjska?" /część III tej recenzji/: "W ostatnich dwóch dziesięcioleciach ukazało się w Rosji dość dużo bardziej lub mniej poważnych i interesujących prac na różne tematy filozoficzne. Ale wszystko, co w tych pracach ma charakter filozoficzny, jest całkowicie nierosyjskie. Natomiast to, co w nich rosyjskie, nie ma nawet w najmniejszym stopniu do czynienia z filozofią, a niekiedy nawet pozbawione jest wszelkich podstaw. Nie możemy stwierdzić żadnych rzeczywistych oznak samodzielnej filozofii rosyjskiej; wszystko, co występuje w tym charakterze, ogranicza się tylko do pretensji⁵. Niewątpliwie talent Rosjan do myślenia spekulatywnego ujawniał się do tej pory wyłącznie jako zdolność receptywna: "Wprawdzie znakomicie pojęliśmy i przyswoiliśmy sobie obce idee filozoficzne, ale nie stworzyliśmy na tym polu żadnego znaczącego dzieła, ponieważ albo zadowalaliśmy się czysto fragmentarycznymi szkicami, albo naśladowaliśmy pewne skrajności i jednostronności myślenia europejskiego⁶. Już recepcja filozofii Hegla, jaka miała miejsce w kręgu Mikołaja Stankiewicza /1813-1840/, pokazała, że filozofii rosyjskiej brakuje "pozytywnego impulsu" do rozwinięcia jakiejś własnej koncepcji: "ów filozoficzny ruch szlachetnych dusz /w latach trzydziestych i czterdziestych XIX stulecia/, który rozpoczął się z taką pompą i z takim zapałem, spełnił - przynajmniej jeśli chodzi o filozofię - dosłownie na niczym⁷".

Malinin odmawia temu "ściśmu sądowi" obiektywności tylko dlatego, że "wymyśla on tradycję materialistyczną" i daje podstawę dla "nieuzasadnionej pretensji Sołowjowa", by "początek historii filozofii rosyjskiej datować od momentu, w którym ukazały się jego własne dzieła filozoficzno-mistyczne⁸. W każdym razie niektórzy radzieccy historycy podporządkowują nie dający im spokoju fenomen Włodzimierza Sołowjowa marksistowskiemu ujęciu historii filozofii rosyjskiej i próbują go wytłumaczyć za pomocą kryteriów marksistowskich. Anatolij Galaktinow i Piotr Nikandrow w swej *Historii filozofii rosyjskiej* przyznają temu największemu myślicielowi rosyjskiemu XIX wieku, że "stworzył metafizyczny system wiedzy 'całościowej'", w którym "synteza nauki, filozofii i religii została potraktowana zarówno jako najwyższe zadanie, jak i ostateczny wynik intelektualnego rozwoju ludzkości⁹. Sołowjow pozostawił rozległe i różnorodne tematycznie dziedzictwo, do którego należą nawet przekłady na rosyjski *Prolegomena* Kanta i kilku dialogów Platona. Obaj radzieccy

⁴ Malinin, s. 93 n.

⁵ *Sobranie Sochinenij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*. Pod redakcją i s. pr. mieczanijami S.M. Sołowjowa i E. Radłowa. Wtoroje izdanije. 10 tomow, St. Petersburg 1911-1914. Fotograficzkeskoje izdanije, Bruxelles 1965, t. V, s. 94 /dalej cyt. jako: Sołowjow, Ss²/.

⁶ Sołowjow, Ss², t. V, s. 95.

⁷ Ibid.

⁸ Zob.: Malinin, s. 137.

⁹ Zob.: Anatolij Galaktinow i Piotr Nikandrow, *Istorija russkoj filozofii*, Moskwa 1961, s. 382.

historycy filozofii dochodzą do konkluzji, że "system Sołowjowa spowodował liczne próby naśladowstwa /.../. Już w ostatniej dekadzie XIX wieku zaczęto przeciwstawiać go marksizmowi. Pod wpływem Sołowjowa znajdowali się członkowie grupy związanej z *Wiechami*."10

Radziecki historyk filozofii Władimir Ryszkow w całości podziela ten pogląd. W artykule zamieszczonym w czasopiśmie "Nauka i religija" /Moskwa/ z listopada 1968 r. wywodzi najpierw, że "Sołowjow poświęcił wszystkie swoje siły i umiejętności służbie religijnej idei powszechnego zbawienia, a następnie na jej tle ukazuje coś zupełnie przeciwnego: "życie bezlitośnie zburzyło stworzone przez Sołowjowa iluzje i spowodowało w nim wzrastające rozczarowanie oraz poczucie wyobcowania /osamotnienia/ z ziemskich radości. Sołowjow uznał, że w nadziei na urzeczywistnienie "Królestwa Bożego" na ziemi był osamotniony i że nadzieja ta spełza na niczym. W ten sposób istnienie straciło dla niego sens. Lęk przed śmiercią, który go nigdy nie opuszczał, przeobraził się w lęk przed życiem, przed przyszłością"11.

Poza tym na uwagę zasługuje fakt, że Ryszkow okazuje rosyjskiemu myślicielowi duże uznanie, którego do tej pory odmawiała mu radziecka krytyka. Jego artykuł rozpoczyna się następującymi zdaniem: "Wśród licznych nazwisk w historii filozofii znajdujemy niewiele takich, które pod względem sławy można by porównać z nazwiskiem rosyjskiego idealisty i teozofa Władimira Sergiejewicza Sołowjowa /.../. Dlatego spuścizna Sołowjowa powinna interesować również nas, ateistów. Nasze zadanie polega na zbadaniu idei Sołowjowa, by za pomocą marksistowskiej metody filozoficznej odkryć ich ziemskie źródła oraz określić ich rzeczywiste znaczenie i miejsce"12.

2. "Nowa filozofia religijna"

W przedmowie do zbioru artykułów *Od marksizmu do idealizmu* /1903/ Sergiusz, Nikołajewicz Bułgakow /1871-1944/ pisze: "Muszę wyznać, że Kant budził we mnie zawsze mniej wątpliwości niż Marks. Dlatego uważam za niezbędne zrewidowanie Marksowskiego Kanta, a nie odwrotnie" - w nadziei, "by pozytywnej teorii ekonomicznego materializmu mogła być nadana forma możliwa do przyjęcia" i "by uwolnić ją od własnych absurdów"13. U podstaw tego wymagania nie leżał duchowy wpływ Sołowjowa. Dowodzi tego ówczesne studium Bułgakowa poświęcone temu właśnie rosyjskiemu myślicielowi: "Filozofia Sołowjowa", wyjaśnia Bułgakow, "oferuje współczesnej świadomości całocaościowy i konkretnie rozwinięty światopogląd chrześcijański"14.

U Bułgakowa - w odróżnieniu od Piotra Bernardowicza Strunego /1870-1944/ i Nikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa /1874-1948/, "legalnych marksistów", z którymi wcześniej Bułgakow dzielił swe przekonania - następuje jednak bezpośrednio po całkowitym rozkładzie społeczeństwa rosyjskiego - radykalne przejście od tej nowej orientacji filozoficznej z przełomu wieków do egzegezy teologicznej. Jego zbiór artykułów *Ciche rozmyślanie* /Moskwa 1918/ pokazuje związany z katastrofą społeczną upadek wartości filozoficznych, co wyraża następująca konstatacja: Dopiero teraz można wyraźnie zauważyć, "że Sołowjow jako mistyk wraz ze swym wyjątkowym, bogatym i osobliwym doświadczeniem mistycznym jest ważniejszy, bardziej oryginalny i interesujący niż Sołowjow-filozof"15. Te dwie oceny Sołowjowa dzieli epoka "nowej filo-

10 Ibid., s. 387.

11 E. Ryszkow, *Smyśl czełowieczeskogo suszczestwowanija po Władimiru Sołowjowu*, w: "Nauka i religija", /Moskwa/ X, 11/1968/, s. 92.

12 Ibid., s. 92 /wprowadzenie/.

13 Sergiej Nikołajewicz Bułgakow, *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statiej /1896-1903/*, St. Petersburg 1903, /Priedisłowie, XI n/; Izdanie wtoroje /Fototechničeskoe/, Izdatelstwo "Posiew", Frankfurt/M. 1968.

14 Zob.: Sergiej Nikołajewicz Bułgakow, *Chto daet sowremennomu soznaniju filozofia Wł. Sołowjowa?*, w: *Ot marksizma k idealizmu*, s. 264.

15 Sergiej Nikołajewicz Bułgakow, *Tichije dny. Sbornik statiej*, Moskwa 1918, s. 73.

zofii religijnej", której szczytowym punktem u Bułgakowa jest jego dzieło *Światło przedwieczne* /Moskwa 1917/, które powstało w latach 1911-1916¹⁶. Zagadnienia nowej filozofii religijnej nawiązywały właśnie do tej słowianofilsko-teozoficznej koncepcji, którą Sołowjow w ostatniej, fenomenologicznej fazie swego myślenia traktował jako nieudaną. Tak więc zarysowująca się dzięki niemu szansa stworzenia krytyczno-realistycznej filozofii rosyjskiej, która według swych własnych kryteriów była w stanie uniezależnić się od teologii i w metodologicznie przekorywający sposób uścislić swoje aspiracje do samodzielności, pozostała w dalszym ciągu niewykorzystana, ponieważ jej nie rozpoznano.

31 lipca /13 sierpnia/ 1900 roku Włodzimierz Sołowjow zmarł w majątku Uzkoje w ramionach swego przyjaciela Sergiusza Nikołajewicza Trubeckiego /1862-1905/. Sergiusz Trubeckoj był profesorem filozofii średniowiecznej. 2 /15/ września 1905 r. jako pierwszy wybrany został rektorem Uniwersytetu Moskiewskiego. Po swojej mowie, wygłoszonej w obecności cara Mikołaja II, 6 /19/ czerwca 1905 roku w Peterhofie znany był jako polityk liberalny. Wraz ze swym o rok młodszym bratem, Eugeniuszem Nikołajewiczem Trubeckim /1863-1920/ - profesorem filozofii prawa najpierw w Kijowie, a potem w Moskwie - przejął duchowe dziedzictwo koncepcji słowianofilsko-teozoficznej i cerkiewno-narodowej odrębności, kontynuując dzieło Kirejewskiego i Chomiakowa oraz nawiązując do myśli Sołowjowa z lat 70-tych i 80-tych.

W pracach Sergiusza Trubeckiego *Metafizyka w starożytnych Grecji* /praca magisterska 1889/, *O naturze ludzkiej świadomości* /1889-1891/, *Podstawy idealizmu* /1896/ oraz *Teoria Logosu w jego historii* /praca doktorska 1900/ na pierwszy plan wysuwają się próby połączenia autonomii i indywidualności świadomości jednostkowej z "impersonalizmem" "świadomości uniwersalnej". Owo połączenie dokonywane było za pośrednictwem metafizyki natury bytów absolutnych, jednakże bez identyfikowania - tak jak u Hegla - myślenia i bytu. Stanowisko to, określone przez łapszyna jako "konkretny idealizm" lub jako krytyczna metafizyka głosiło "hipotetyczną" formułę, że świadomość nie może być ani bezosobowa, ani jednostkowo osobowa, ponieważ jest "ponad osobową", to znaczy "integralna"¹⁷. Stanowisko to głosiło dalej, że we wszelkich aktach etycznych i teoretycznych "w nas samych utrzymujemy związek /sobor/ ze wszystkim"¹⁸. Twierdzenie o "integralnym charakterze" /sobornost'/ świadomości, które Sergiusz Trubeckoj rozwinął w swego rodzaju "metafizyczny socjalizm", stanowiło po części podstawę używanego później przez Bierdiajewa określenia "personalizm wspólnotowy" /komunitarny personalizm/. Było również podstawą rzekomo "intuicyjnego" w rzeczywistości jednak "konstrukcyjnego" poglądu Łosskiego, że "wszystko jest wszystkim immanentne".

Podczas gdy Sergiusz Trubeckoj ograniczył się tylko do biografii Sołowjowa, opublikowanej w 1900 r. w moskiewskim czasopiśmie "Wiestnik Europy", Eugeniusz Trubeckoj w 1913 roku wydał dwutomowe dzieło *Światopogląd Włodzimierza Sołowjowa*. Jego praca magisterska i doktorska poświęcone były "społeczno-religijnemu ideałowi zachodniego chrześcijaństwa w V wieku" /święty Augustyn; 1892/ oraz "w XI wieku" /Grzegorz VII; 1897/. Po nich nastąpiły w roku 1917 *Metafizyczne założenia poznania. Próba przemycięcia Kanta i kantyzmu*, a w roku 1918 jego najważniejsza praca filozoficzna *Sense życia*.

Ta geneza i jej publicystyczny charakter wykazywały wyraźne duchowe pokrewieństwo ze słowianofilsko-teozoficzną orientacją nowej filozofii religijnej, a tylko w niewielkim stopniu uwzględniały rewizję teorii odrębności dokonaną przez Sołowjowa w latach 90-tych za pomocą koncepcji *ordo-amoris*, materialnej etyki wartości oraz fenomenologii świadomości i akru. Dlatego stwierdzenie Eugeniusza Trubeckiego uczynione w *Metafizycznych założeniach poznania*, że jego myślenie stoi "w ścisłym i konsekwentnym związku z 'filozofią teoretyczną' Włodzimierza Sołowjowa" i dąży do "dokładnej realizacji zarysowanego przez Sołowjowa programu", nie może być przyjęte bez zastrzeżeń.

¹⁶ Zob.: Sergiej Nikołajewicz Bułgakow, *Słownik niewieściennij - Sosiercenija i umozrenija*, Moskwa 1917.

¹⁷ Zob.: Sergiej Nikołajewicz Trubeckoj, *Sobranije soczinienij*, t. II, Moskwa 1908, s. 16.

¹⁸ Zob.: Ibid., s. 13.

Religijna filozofia Bułgakowa oraz Sergiusza i Eugeniusza Trubeckich związana była z powstaniem "nowej świadomości religijnej", która wychodziła od antynomii sekularystycznej dekadencji i historycznego chrześcijaństwa i stawiała sobie za cel jej przezwyciężenie. Ta nowa świadomość znalazła wyraz z jednej strony w utopii "religijnej istoty zbiorowej", rozumianej w sensie "wolnej teokracji" Sołojowa, którą głosił głównie Dmitrij Sergiejewicz Merezkowski /1866-1941/ i jego grupa /Ternowcew, Gippius/, a z drugiej - w neoromantyzmie młodego Bierdiajewa. Te dwa kierunki myślowe były łącznikiem pomiędzy rosyjskim neokantyzmem a rosyjską filozofią transcendentalną o podłożu metafizycznym.

Do najbardziej znanych przedstawicieli rosyjskiego neokantyzmu należeli Aleksander Iwanowicz Wriedieński /1856-1925/, Georgij Iwanowicz Czełpanow /1862-1936/ oraz Iwan Iwanowicz Łapszyn /1870-1952/. Teoriopoznawcze nastawienie tego kierunku wraz z analogicznym nastawieniem nowej filozofii religijnej stworzyły przesłanki do powstania metafizycznego transcendentalizmu, który rozwijali przede wszystkim Paweł Iwanowicz Nowgorodow /1866-1924/, Piotr Bernardowicz Struwe /1870-1944/, Borys Pietrowicz Wyszesławcew /1877-1954/ i Iwan Aleksandrowicz Ilin /1883-1954/. Pomiędzy tymi dwiema grupami znajdowali się Borys Jakowienko /1884-1948/ i Fiodor Stiepun /1884-1965/. Do tego dochodziła reprezentowana przez Aleksieja Kozłowa /1831-1901/ i Mikołaja Bugajewa /1837-1903/ rosyjska szkoła leibnizjańska, której tradycję kontynuował Lew Michajłowicz Łopatin /1855-1920/ w ujęciu personalistycznym i Sergiusz Aleksiejewicz Askoldow /1871-1945/ w ujęciu parapsychicznym. Do szkoły tej należał przez pewien czas także Mikołaj Łoski /1870-1965/, który później wspólnie z Semem Ludwiegowiczem Frankiem /1877-1950/ był twórcą intuicjonizmu. Na jego fundamencie powstała - ściśle rzecz biorąc dopiero po obaleniu dynastii Romanowów - znów odwołująca się do Sołojowa, metafizyka odrębności, opracowana w wielkich filozoficznych systemach Sergiusza Bułgakowa, Semena Franka, Iwa Platonowicza Karsina /1882-1952/ i Pawła Aleksandrowicza Florenskiego /1882-1943/.

Te wszystkie nurty idealistyczne tworzyły mniej lub bardziej zwarty front obrony przed naiwnym w dużej mierze pozytywizmem tak zwanej "filozofii naukowej", która uznawała tylko ściśle empiryczne metody, wskazywała na całkowitą relatywność i historyczność wiedzy oraz zdecydowanie odrzucała wszelką metafizykę. Oprócz Władimira Wiktorowicza Lesiewicza /1837-1905/ i Mikołaja Jakowlewicza Grota /1852-1899/ do najbardziej znanych akademickich rzeczników "naukowego światopoglądu" należeli w szczególności Ilja Iljicz Miecznikow /1845-1916/ i Władimir Iwanowicz Wiernadski /1863-1945/. Ich pozytywizm wraz z naturalizmem wybitnych rosyjskich przedstawicieli nauk przyrodniczych - np. fizjologów Iwana Sieczenowa /1829-1905/ i Iwana Pawłowa /1849-1936/, chemika Dmitrija Mendelejewa /1834-1907/ oraz botanika Klimenta Timitiaziewa /1843-1920/ - okazał się późniejszym potwierdzeniem idei radykalnego i społeczno-rewolucyjnego antropocentryzmu Mikołaja Czetyrzweskiego /1828-1889/, Piotra Ławrowa /1823-1900/ i Mikołaja Michajłowskiego /1824-1904/. Niewątpliwie wpływ tych nurtów krytyczno-społecznych, zwłaszcza na rosyjską młodzież studencką, spowodował niewidoczne - zjednoczenie się kierującego się naukowymi zasadami sekularyzmu przeciwko *ancien regime'*owi opartej na ortodoksji i samowładztwie rosyjskiej państwowości. To zjednoczenie sekularyzmu wykorzystała marksistowska filozofia Jeżego Walentynowicza Plechanowa /1856-1918/, Włodzimierza Ilicza Ułjanowa-Lenina /1870-1924/ i Aleksandra Aleksandrowicza Malinowskiego-Bogdanowa /1873-1928/.

Jako odpowiedź na to duchowe i społeczno-polityczne wyzwanie na przełomie wieków powstał spontaniczny idealistyczny ruch opozycyjny, który z jednej strony próbował odnowić teokratyczną ideologię Sołojowa, a z drugiej - przynajmniej częściowo, zafascynowany był skrajnie indywidualistycznymi, biocentryczno-seksualno-metafizycznymi i psychopatycznymi aforyzmi "rosyjskiego Nietzschego" - Wasilija Wasiljewicza Rozanowa /1856-1919/, który wprawdzie zgadzał się ze swym poprzednikiem Konstantynem Nikołajewiczem Leontiewem /1831-1891/ w kwestiach filozoficzno-kulturowych i antropologicznych, ale zdecydowanie przeciwstawiał się mu w zakresie krytyczno-religijnym. Z inicjatywy Merezkowskiego od 1901 roku w Petersburgu odbywały się pierwsze publiczne seminaria poświęcone zagadnieniom filozoficzno-religijnym. Protokół z tych seminariów publikowało czasopismo "Nowyj Put'" /St. Petersburg 1903-1904/. Po przejściowych trudnościach i przerwach ich skutkiem stało się założenie

towarzystw religijno-filozoficznych w Petersburgu, Moskwie i Kijowie, powstanie tych towarzystw obszernie opisała Jutta Scherrer.

W tym samym czasie pojawiło się "poszukiwanie Boga", tak zwane "bogoiskatelstwo". Jego reprezentanci - Bierdiajew, Bułgakow, Filosof, Gippius, Mereżkowski, Miński i inni - skupiali się głównie wokół Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego i rozpowszechniali swoje poglądy w wydawanych przez siebie czasopiśmie "Nowyj Put'" /St. Petersburg 1903-1904/, "Woprosy Żizni" /St. Petersburg 1905/, "Wiesy" /Moskwa 1904-1909/ i "Pieriewai" /Moskwa 1906-1907/. Najczęściej przytaczanym argumentem krytyki społecznej "poszukiwaczy Boga", która skierowana była przeciwko rewolucyjnej sekularyzmowi, było to, że teorię marksistowską należy traktować jako zniekształconą religię, którą może przeżytyć tylko "prawdziwe", tzn. niehistoryczne i niekościelne chrześcijaństwo. Fundament dla niego stanowić miała nowa interpretacja *Wykładów o bogosłowieństwie* Sołowjowa.

Chociaż starania te nie miały prawie nic wspólnego z filozofią, ich oddziaływanie okazało się jednak silne i godne uwagi do tego stopnia, że znajdująca się w stadium "reakcji" /1907-1910/ część socjaldemokratycznej inteligencji rosyjskiej uważała, że koniecznie musi konkurencyjnie przystosować się do sytuacji, przeciwstawiając się im utworzeniem ateistycznej "nowej religii bez Boga". Do rzeczników tej próby, określanej jako "bogotwórstwo" /bogostroitelstwo/ należeli Władimir Aleksandrowicz Bazarow-Rudniew /1874-1939/ i Anatol Wasiliewicz Łunczarski /1875-1933/. Przejściowo pod ich wpływem znajdował się również Maksym Gorki /Aleksiej Maksymowicz Pieszkow; 1868-1936/.

Coraz bardziej przejrzysta idealistyczno-materialistyczna polaryzacja myśli filozoficznej i społecznej wynikała ze skutków, jakie pozostawił za sobą w Rosji zmierzch XIX wieku. Tak zwana rosyjska "inteligencja" - w radzieckiej *Encyklopedii filozoficznej* definiowana jako "warstwa społeczna tworzona przez osoby, które zawodowo zajmują się pracą umysłową" - mająca w swej postaci coś z zamkniętego kręgu i zakonu, wykształciła się dopiero w "raznoczinstwa" 60-tych lat XIX stulecia. Wyraz "raznoczinstwo" określał inteligentów "różnych stanów", którzy odgrywali znaczącą rolę w duchowej i politycznej walce przeciwko autokratyzmowi tamtych czasów. Teoretyczne założenia tej grupy odpowiadały na początku nihilistycznym i anarchistycznym wyobrażeniom porządku społecznego, a następnie w coraz większym stopniu narodowo-ideologicznym i marksistowskim. Pod koniec XIX wieku wśród społeczno-politycznie aktywnej części wykształconej klasy rosyjskiej jednoznacznie przewagę uzyskała rewolucyjna ideologia ludowa i światopogląd marksistowski. W filozofii zaczynał dominować pozytywizm i materializm, w kwestiach religijnych ateizm i indyferentyzm wobec problemów wiary, w etyce i estetyce na pierwszy plan wysuwał się utilitaryzm oraz demokratyczny lub krytyczny realizm społecznego protestu.

W 1901 roku Bierdiajew opublikował swoją książkę *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej*, której ważną część stanowił wstęp Struwego. Ta wspólna praca była zapowiedzią przejścia od pozytywizmu do metafizyki i stanowiła zarys programu przyszłych zespołowych przedsięwzięć publicystycznych, jakie miały być podjęte przeciwko myśleniu zagrażającemu bezpieczeństwu państwa. Już w rok później Moskiewskie Towarzystwo Psychologiczne wydało pracę zbiorową *Problemy idealizmu* /Moskwa 1902/. Jej redaktorem był Paweł Nowgorodcew, a autorem krótkiego wstępu Łopatyn. Książka zawierała artykuły dwunastu autorów, wśród nich filozofów: Askoldowa, Bierdiajewa, Bułgakowa, Franka, Nowgorodcewa, Struwego oraz Sergiusza i Eugeniusza Trubeckich¹⁹.

Ostrze ich argumentacji skierowane było przeciwko nowemu pozytywizmowi w obrębie metafizyki o podłożu religijno-filozoficznym. Naukom doświadczalnym w obrębie całego zakresu fenomenów, problemów i zadań ludzkiego ducha została przypisana tylko pewna funkcja szczegółowa i odpowiednio do niej czysto relatywistyczne uprzątnienie. Teoriopoznawczy krytycyzm uzyskał wyższość nad dogmatycznymi przesadami.

¹⁹ *Problemy idealizma*. Sbornik statiej S.N. Bułgakowa, kn. E.N. Trubeckiego, P.B. /speudonim P.B. Struwego/, N.A. Bierdiajewa, S.L. Franka, S.A. Askoldowa, kn. S.N. Trubeckiego, P.I. Nowgorodcewa, B.A. Kistjakowskiego, A.S. Lappo-Danilewskiego, S.F. Oldenburga, D.E. Żukowskiego. Pod redakcją P.I. Nowgorodcewa. Wydanie Moskowskiego Psychologicznego Obszczestwa, Moskwa 1902.

W etyce kryterium czystej celowości zostało odrzucone na korzyść zasad absolutnych, zaakcentowane zostało istotne znaczenie problemu moralności dla rozumienia filozofii idealistycznej.

Argumentacja ta z pewnością nie była nowa. Przecież już Borys Nikołajewicz Cziczierin /1828-1904/, reprezentujący pogląd, że bez filozofii najwyższe problemy nauk politycznych musiałyby pozostać nierozwiązane, wraz z Włodzimierzem Sołowjowem krytykował w podobny sposób pozytywizm lat siedemdziesiątych. Jednakże Mikołaj Potracki w swoim wprowadzeniu do drugiego wydania /Paryż 1967/ dzieła zbiorowego *De profundis* /Moskwa 1918/, zawierającym liczne informacje na temat trzech najważniejszych publicystycznych świadectw "renesansu duchowego w Rosji", donosił różnicę w porównaniu z przeszłością widzi w tym, że idealizm początku XX wieku po raz pierwszy występował w ścisłym związku z procesami społeczno-politycznymi.

Po *Problemach idealizmu* kolejna próba pozyskania na nowo dla państwa rosyjskiej "inteligencji", której światopoglądowe i społeczno-polityczne przekonania uległy zachłaniemu po upadku małej rewolucji 1905 roku, podjęta została w pracy zbiorowej *Drogowskazy*, wydanej w 1909 roku /Moskwa/ przez Michaiła Gerszenzona wspólnie z sześcioma innymi autorami, w tym z filozofami: Bierdiajewem, Bułgakowem, Frankiem i Struwarem²⁰. "Świadomość inteligencji", pisał Bierdiajew w swoim artykule o teoretycznej prawdzie filozofii i praktycznej prawdzie inteligencji, "wymaga radykalnej zmiany, oczyszczającej zaś ogień filozofii powinien spełnić tu istotną rolę. Wszystkie historyczne i psychologiczne dane świadczą o tym, że inteligencja rosyjska osiągnąć może nową świadomość jedynie na gruncie syntezy wiedzy i wiary, syntezy zaspokajającej jej potrzebę organicznej jedności teorii i praktyki 'racji-prawdy' i 'racji-sprawiedliwości'"²¹.

Podobnie sądził Struwe, który w swoim artykule poświęconym istotnemu związkowi zachodzącemu pomiędzy wiarą a świadomością odpowiedzialności, pomiędzy więzią światopoglądową a polityką, uważał "areligijne oderwanie się inteligencji rosyjskiej od państwa" za "klucz do zrozumienia rewolucji, której byliśmy świadkami"²². Co prawda, na ogół dominowało wrażenie, że dla polityki jest zupełnie nieważne i obojętne, czy inteligencja przyjmuje wobec religii postawę pozytywną czy negatywną. Ale ten pozór był mylący. Nie było bowiem w żaden sposób "przypadkiem, że polityka inteligencji, areligijnej w owym głębszym sensie, na który wskazujemy, była wówczas marycielska, nierealistyczna i lekkomyślna. Łatwość bez wiary, nauka bez twórczości, fanatyzm bez entuzjazmu, nietolerancja bez poszanowania, słowem, była to i jest nadal pusta forma religijności, pozbawiona treści. Oczywiście, sprzeczność ta właściwa jest każdemu radykalizmowi o zabarwieniu materialistycznym i pozytywistycznym. Ale nad żadną aktywną siłą historyczną nie zaciążyła ona i nie ciąży w takim stopniu, jak nad inteligencją rosyjską. Radykalizm lub maksymalizm może szukać dla siebie usprawiedliwienia tylko w religijności, w pokorze i służbie jakiemś wyższemu celowi."²³

Według wspomnień Franka, grupa autorów *Drogowskazy* zamierzała przygotować już w następnym roku /1910/ wydanie kolejnego zbioru artykułów, w którym nowy światopogląd miał znaleźć pozytywny, programowy wyraz. Choć przedstawiciele nowej orientacji religijno- i społeczno-filozoficznej nie zmienili swego stanowiska wobec pozytywistycznej i marksistowskiej alternatywy i w dalszym ciągu w swej publicystyce prezentowali negatywną krytykę duchowych i społecznych stosunków przenikniętych rewolucyjnym laickim myśleniem, do realizacji ich zamierzenia jednak nie doszło.

²⁰ *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj inteligenciji*, N.A. Bierdiajewa, S.N. Bułgakowa, O. M. Gerszenzona, A.S. Izgojewa, B.A. Kistjakowskiego, P.B. Struwe, S.L. Franka, Moskwa 1-2 1909; Frankfurt/M. 3 1967. Wyd. polskie: *Drogowskazy*, Wydawnictwo "Przedświt", Warszawa 1986.

²¹ Nikołaj Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligentna racja* /w:/ *Drogowskazy*, s. 25.

²² Piotr Struwe, *Inteligencja a rewolucja*, /w:/ *Drogowskazy*, s. 101.

²³ *Ibid.*, s. 103.

Piotr Arkadiewicz Stołypin /1862-1911/ kierował od 1902 r. jako gubernator okręgiem administracyjnym w Grodnie, a od 1903 r. w Saratowie. W kwietniu 1906 roku jako minister spraw wewnętrznych został członkiem gabinetu Goremykina, w lipcu - przewodniczącym rady ministrów i do śmierci stał na czele rządu. 1 /14/ września 1911 r. w Kijowie, podczas antraktu w teatrze, został w obecności cara ciężko ranny dwoma strzałami w wątrobę i ramię przez socjalrewolucjonistę Bognowa. Cztery dni później, 5 /18/ września 1911 roku zmarł w kijowskim szpitalu Makowskiego.

Po śmierci Stołypina znikły nadzieje religijno-filozoficznego ruchu odrodzeniowego, że ich publicystyczne wysiłki, podejmowane wokół duchowych i społecznych reform, przyniosą radykalny skutek, oraz że nastąpi stabilizacja burżuazyjnej monarchii w Rosji. Córka Stołypina - Maria Pietrowna Stołypina-Bok w zakończeniu swych *Wspomnień* zauważała: w okresie /1911/, "gdy mój ojciec był już cztery i pół roku u władzy, jego ideały nie mogły się jeszcze zbyt głęboko zakorzenić. Nie opanowały jeszcze żywo ludu rosyjskiego. I gdy ojciec zginął, wzniesiona przez niego budowla załamała się"²⁴.

Urządzone w 1913 roku uroczystości dla uczczenia 300-lecia założenia dynastii Romanowów odbywały się w "marmurowym pałacu" społecznej ślepoty i iluzji, z dala od realnego życia wrogię państwu myśli i, jeśli można tak powiedzieć, w przerażającej ciszy przed burzą pierwszej wojny światowej, którą dwór i arystokracja spędziły w samym oku cyklonu, bez żadnej świadomości i zrozumienia zgubnych procesów zachodzących na zewnątrz, na obrzeżach i poza ich horyzontem. Wielki książę Gawrił Konstantynowicz w swych wspomnieniach *W marmurowym pałacu* bardzo trafnie charakteryzuje ten stan obywatelskiej nieświadomości i mrocznego przeczenia rychnego nadejścia zewnętrznej i wewnętrznej katastrofy, gdy w odniesieniu do roku 1913 stwierdza z punktu widzenia narratora: "Odnosiłem wrażenie, że jubileusz domu Romanowów odbywał się bez szczególnego entuzjazmu. Fakt ten wyjaśniłbym tym, że rewolucja wisiała już w powietrzu. Naturalnie, zaproszona publiczność teatralna krzyczała 'Hurra!', a okleista odegrała carski hymn, nie było jednak odpowiedniego nastroju. Wszystko przebiegało biurokratycznie i nie sprawiało wrażenia, że cała Rosja jednomyślnie świętuje jubileusz swojej dynastii"²⁵.

Autorzy trzeciego autoświadectwa grupy religijno-filozoficznego oporu, tak przeciw utopijnemu racjonalizmowi rewolucyjnej inteligencji, jak i przeciw irracjonalnemu stosunkowi monarchii do rzeczywistości, w pięć lat później, wobec zaszłej już katastrofy, mogli tylko dokonać próby uświadomienia sobie, co - ich zdaniem - zaszło i dlaczego. Przygotowany przez Struwego zbiór artykułów o rewolucji rosyjskiej 1917 roku - *De profundis* - jesienią następnego roku leżał w moskiewskiej drukarni Kuśnieriewa gotowy do wysyłki²⁶. Zawierał jedenastce rozpraw, w tym sześć filozoficznych, autorstwa Askoldowa, Bierdiajewa, Bułgakowa, Franka, Nowgorodcowa i Struwego. Surowość pierwszej bolszewickiej fali terroru, która nastąpiła po nieudanym zamachu Dory Kapian na Lenina /30.08.1918/ uczyniła jednak wydanie książki w tamtym czasie niemal niemożliwym. Książka ukazała się dopiero w roku 1921, a zasięg jej rozpowszechniania - poza nielicznymi wyjątkami - został ograniczony do Moskwy.

Były to trzy główne fazy renesansu duchowego w Rosji. Ich punktem początkowym była krytyka pozytywizmu i obrona metafizyki /*Problemy idealizmu*, 1902/. Po rewolucji 1905 roku nastąpiła krytyka światopoglądowego i politycznego laicyzmu i radykalizmu oraz obrona duchowych i obyczajowych fundamentów państwa /*Drogowskazy*, 1909/. I wreszcie przewrót bolszewicki jesienią 1917 roku dał powód do krytyki ateistycznej ideologii i obrony zasad życia społecznego i kulturalnego. Według Poitracickiego

²⁴ Maria Pietrowna Stołypina-Bok, *Wspomnienia o moim otcie P.A. Stołypinie*, New York 1953, s. 344.

²⁵ Wielikij Knajz' Gawrił Konstantynowicz, *W marmurowym dworze - Iz ochroniki naszej sżemi*, New York 1955, s. 177.

²⁶ *Iz głubiny. Sbornik statiej o russkoj rewoluciji* S.A. Askoldowa, N.A. Bierdiajewa, S.N. Bułgakowa, W.I. Iwanowa, A.S. Izgojewa, S.A. Kotljarewskiego, W.N. Murawjowa, P.I. Nowgorodcowa, I.A. Polenowskiego, P.B. Struwe i S.L. Franka. S przedistowiem izdatjelja /P.B. Struwego/, Moskwa 1918/21, Paris 2 1967.

rowój ten oznacza "pod względem społeczno-politycznym przejście od pozostałości legalnego marksizmu do światopoglądu narodowo-państwowego, który później został wyrażony w formule 'konserwatywnego liberalizmu' lub 'liberalnego konserwatyzmu'".²⁷

Związany z tym powrót do tradycji słowiańskiej utopił w prawie niezmiennych formie musiał okazać się zgubny na dłuższą metę, choćby dlatego, że wskrzeszone konserwatywne siły przywódcze rosyjskiego społeczeństwa, których rzeczywisty stan zawiódł wiązane z nimi oczekiwania, monarchię natomiast umacniał w bezpodstawnym pozuciu siły, a przez to wzmacniał jej nieustępliwość nawet wobec legalnych dążeń reformatorskich i postępowych.

Ponad panującym nad myśleniem tamtego czasu przeciwieństwem "idealistyczny-materyalistyczny" wisiał wyraźnie widoczny cień rzucony przez giganta Włodzimierza Sołowjowa. Z drugiej strony, modernistyczna recepcja zachodniej filozofii przybrała taką postać, że specyficznie rosyjskie elementy nie uzyskiwały w niej prawie żadnego znaczenia. Najbardziej wymowne pod tym względem jest hasło "filozofia", zamieszczane w 19 tomie redagowanej przez Serigiusza Nikołajewicza Jużakowa /1849-1910/ *Wielkiej Encyklopedii*, które rosyjskie osiągnięcia zaznacza tylko na polu przekładów z obcojęzycznej literatury fachowej. Skutki kładzenia przez nową filozofię religijną nacisku na tradycyjną teozoficzną metafizykę były tak dalekie, że alternatywa myślenia słowiańfilosoficznego i myślenia w duchu zachodnioeuropejskim pojawiła się ponownie w zupełnie innych warunkach. Przeciwnieństwo powstałe na nowo pomiędzy obroną coraz bardziej spekulatywnego intuicjonizmu z pozycji filozoficzno-religijnych a wymaganiami "ściślej naukowości" miało tak silne następstwa, że nawet dwaj jedyni reprezentanci metody fenomenologicznej w Rosji, zwolennicy Husserla - Gustaw Gustawowicz Szpet /1878-1940/ i Aleksiej Fiodorowicz Iosiew /ur. 1893/ nie mieli żadnego zrozumienia dla otwierającego nowe horyzonty odkrycia Sołowjowa, chociaż teoria osobowości Szpeta w pewnym okresie była bardzo bliska schematowi "filozofii teoretycznej" Sołowjowa.

Nie mniej doniosłe w skutki okazało się prawie zupełne zlekceważenie antropologii filozoficznej, której zarysy Sołowjow naszkicował osobno w samokrytycznych, wczesnych pracach ostatnich dziesięciu lat swojego życia, poczynając od *Sensu miłości* /1892-1894/ poprzez *Uprawiedliwienie dobra* /1894-1898/ i *Dramat życia Platona* /1898/, a skończywszy na polemicznej apologetyce *Trzech rozmów*, będących odpowiedzią na pytanie o istotę zła i dobra /1899-1900/. Egzystencjalne jądro tej wielkiej etyki polegało na całkowicie rewolucyjnym jak na tamte czasy żądaniu, "by człowiek w żadnej sytuacji i z żadnego powodu nie mógł zostać wykorzystany jako środek dla obcych celów, bez względu na to, jakiego byłoby rodzaju". Człowiek nie może "być środkiem lub narzędziem ani dla szczęścia innej osoby, ani dla szczęścia całej klasy czy też tak zwanego szczęścia powszechnego, to znaczy dla szczęścia większości innych ludzi".²⁸

Znamienne jest to, że współcześni autorzy marksistowsy sprzeciwiają się istnieniu dziś we Wschodniej Europie socjalistycznym stosunkom społecznym stawiając wobec nich niemal tak samo sformułowane żądania. Także oni - tym razem w obrębie myśli marksistowskiej - próbują naprawić błąd wskazany po niewczasie na początku naszego wieku przez przedstawicieli duchowego odrodzenia Rosji - błąd, który polegał na zlekceważeniu ze społeczno-politycznego punktu widzenia filozoficznej antropologii w sensie indywidualno-etycznym. Ich poglądy dowodzą, że także oni zamierzają walczyć o człowieka i bronić go jako "najwyższej wartości", jako "celu samego w sobie, a nie jako środka". Podobieństwo postaw jest jasne jak na dłoni. Zapewne jest to powód, dla którego dzisiejsi filozofowie marksistowsy z coraz większą powagą zaczynają interesować się filozoficzną antropologią Sołowjowa.

Mało znany w Zachodniej Europie rosyjski filozof religijny Wiktor Iwanowicz Ksiemienzow /1863-1920/, profesor w kazańskiej Akademii Duchownej, wydał w latach 1897-1902 dwutomowe dzieło *Nauka o człowieku*. Jego koncepcja opierała się w gruncie rzeczy na ideologii, którą już dwadzieścia lat wcześniej Sołowjow wypracował w swoich

²⁷ W.P. Połtorackij, w: /"Zarubieże" /München/ V, 1 /1969/, s. 15.

²⁸ Sołowjow, Ss², t. VIII, s. 296.

czterech pierwszych dziełach filozoficznych /1874-1881/. Z tego względu nie powinniśmy brać pod uwagę podjętej przez Sołowjowa w latach dziewięćdziesiątych próby oparcia o *Naukę o człowieku* Niesmielowa materialnej etyki wartości, niezależnej zarówno od teologii, jak i od filozofii teoretycznej.

Problemem ludzkiej egzystencji w personalno-etycznym ujęciu Sołowjowa zajął się dopiero Bierdiajew, głęboko przeżywając wydarzenie pierwszej wojny światowej, której następstwa z przerażającą jasnością ukazały krytyczny stan ówczesnego społeczeństwa rosyjskiego.

Jego książka *Sens twórczości*, wydana w 1916 r. w Moskwie, stanowi, jak wyjaśnia podtytuł, pierwszą współczesną "próbę usprawiedliwienia człowieka". W przedmowie do książki Bierdiajew objaśnia swój pogląd dotyczący tego zagadnienia: "Napisano wiele usprawiedliwień Boga, wiele teodycei. Ale teraz nadszedł czas na usprawiedliwienie człowieka, na napisanie antropodycei. Być może antropodycea jest jedyną drogą do teodycei, jedyną wciąż otwartą i jeszcze nie przebytą drogą"²⁹.

Od tego momentu Bierdiajew wraz z Lwem Izaakowiczem Szestowem /Szwarzmanem; 1866-1938/ podążał tą antropologiczno-personalno-etyczną drogą, która poprzez bolszewicką rewolucję przywiodła go do religijnego egzystencjalizmu rosyjskiej filozofii emigracyjnej. Jej koleje znalazły szczególnie wyraz w następujących pracach Bierdiajewa: *O przeznaczeniu człowieka* /Paryż 1931/, *Los człowieka we współczesnym świecie* /Paryż 1934/, *Samopoznanie* /Paryż 1945/, *Dialektyka egzystencjalna boskiego i ludzkiego* /Paryż 1952/ oraz Szestowa: *Władza kluczy: Potestat clavium* /Berlin 1923/, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* /Paryż 1939/, *Spekulacja i Objawienie* /Paryż 1961/. Przy okazji warto wspomnieć, że radziecki historyk filozofii I.F. Bałakina uważa - przyjmując marksistowski punkt widzenia - filozofię Sołowjowa za właściwy początek rosyjskiego egzystencjalizmu religijnego.

Przejdźmy do końcowego sądu na temat znaczenia tej epoki w całej historii rosyjskiej myśli filozoficznej - łącznie z tym, co nastąpiło po niej.

Latem 1964 roku młody jugosłowiański filozof Mihailo Mihaillow, wówczas asystent wydziału filozoficznego uniwersytetu w Zadarze /Chorwacja/ odwiedził Związek Radziecki. W styczniu i lutym następnego roku belgradzkie czasopismo "Delo" opublikowało jego krytyczną relację z podróży pt. *Moskiewskie lato 1964*. Szczerość wypowiedzi Mihaillowa dała jugosłowiańskim władzom powód do skonfiskowania nakładu lutowego numeru pisma, zakazania druku trzeciej części studiów Mihaillowa i do aresztowania ich autora. Po wypuszczeniu Mihaillowa z aresztu w jugosłowiańskim tygodniku "NIN" /dodatek do belgradzkiej gazety "Pilitika"/ ukazał się anonimowy artykuł, w którym Mihaillow nazwany został "oszczercą" oraz "agentem kół białogwardyjskich i antykomunistycznych". Na powyższe zarzuty autor krytycznej relacji z podróży odpowiedział listem otwartym, który między innymi zawierał następujące stwierdzenie: "Nie ukrywam, że Włodzimierza Sołowjowa, Szestowa i Bierdiajewa uważam za myślicieli głębszych niż kogokolwiek z dzisiejszych filozofów marksistowskich. Nie ukrywam też, że uważam się za chrześcijanina i że według mnie tylko chrześcijaństwo jako religia wolności stać się może fundamentem sprawiedliwego ustroju społecznego na ziemi. Natomiast tak zwane 'naturalne prawa rozwoju', na których opiera się teoria ' naukowego' socjalizmu, przeciwnie - nie nadają się do tego"³⁰.

Nie można dokonać lepszego wyboru najwybitniejszych reprezentantów rosyjskiej myśli filozoficznej w okresie jej wchodzenia w XX wiek. Trudno też o lepsze umiejscowienie tej myśli w hierarchii ocen orientacji filozoficznych, niż zrobił to Mihaillow, porównując jej możliwości z możliwościami filozofii marksistowskiej.

Przełożył: Wojciech Patyna

NOTA OD REDAKCJI

Poniższy tekst stanowi III rozdział książki Helmuta Dahma *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, ...

²⁹ Nikołaj Bierdiajew, *Smysł twórczości. Opyt opraxdanijs czelowieka*, Moskwa 1916, s. 15.

³⁰ Cyt. za: "Zarubieże" 1, 2 /1965/, s. 10.

I.

Szukanie Miasta Bożego, tęskliwe wyczekiwanie zejścia Niebieskiego Jeruzalem na ziemię, żądza powszechnego zbawienia i powszechnej szczęśliwości, słowem nastrój apokaliptyczny stanowi, zdaniem Mikołaja Berdiajewa cechę charakterystyczną misji rosyjskiej i słowiańskiej. Objawy nastroju tego - zwłaszcza od czasu wstrząśnięć w życiu wewnętrznym Rosji, spowodowanych przez wojnę japońską - wybuchały w pracach wybitnych pisarzy i myślicieli /Mereżkowski, Bułgakow, Berdajew, Ern/ często i nieraz gwałtownie. I sama przez się nasuwała się nam analogia z następstwami nierównie straszliwej w rozmiarach swoich klęski 1831 roku, która zabrawszy naród naszemu resztki samodzielności państwowej, też wywołała była wybuch mesjańskich marzeń. Ale mniej apokaliptyczny, mesjanizm nasz nie zrywał z rzeczywistością, chciał trzymać się ziemi, był w istocie swojej przesunięciem nadziei naszych z przyszłości bliskiej w niedającą się określić dal. Nawet Towiański, który osobie swojej i działalności nadawał charakter proroczy, zwiastując nową, wyższą, pełniejszą "światem chrześcijańskim" oświeconą epokę - nawet on od epoki tej wyczekiwał nie cudu, lecz tylko ściślejszego wykonywania prawa chrześcijańskiego, które w dziedzinie stosunków politycznych przynieść miało oczyszczoną z bólu i przez ból i moralnie odrodzoną Polskę szczęście upragnionej wolności.

Pozornie dalej szedł Cieszkowski, określając ową przyszłą wyższą epokę, jako trzecią, czyli ostatnią, syntetyczną epokę Ducha Świętego, która będzie końcem historii. Ale niedalekie, jak mniemał, zakończenie wiekowych wędrówek rodu ludzkiego wyprowadzał on ewolucyjnie z teraźniejszości i tem samem wpadał w sprzeczność z samym sobą skoro bowiem Dzień Ducha Św. wynikać ma z ewolucji tego, co dziś jest i ma nastąpić w przyszłości, choć nieokreślonej, jednak nie odległej, więc będzie nie tylko niejakim polepszeniem obecnych warunków bytu, nie zaś rajem na ziemi, będzie krokiem naprzód, lecz jeszcze nie końcem i syntezą. Cieszkowskiego chcąc poprowadzić, Krasieński wkraczał w sferę eschatologii i tam przedświtu przyszłej Polski szukał. Słowem, w marzeniach naszych i nadziejach albo staraliśmy się stać na twardym gruncie /Towiański, Mickiewicz, Cieszkowski/, albo przenosiliśmy je w nadświat, ażeby nam, stamtąd świecąc, pobudką się stawały do zdwojonych wysiłków w dążeniu do wspólnego wszystkim celu /Krasieński, Słowacki/.

W zestawieniu z mesjanizmem naszym mesjaniści rosyjscy mniej są realni i zarazem logiczniejsi. Bardziej dają się unosić marzeniu, nie do naprawy rzeczywistości wzdychając, lecz do jej przetworzenia, ale nie wpadają w błąd Cieszkowskiego, rozumiejąc niemożliwość powiązania ze sobą dwóch tak odmiennych rzeczy jak ewolucja dzisiejszego świata, a przetworzenie ziemi w Niebieskie Jeruzalem; epoka trzecia nawet pomyśleć się nie daje w warunkach doczesności, wymaga ona kosmicznego przeobrażenia ziemi i człowieka, przyjąć może tylko jako cud. Ze stanowiska tego mesjanizm nasz nudnym jest dla Rosjan, gdy po ziemi stąpa, beztreściwym zaś gdy ponad ziemię wlatuje; nie znalazł u nich ani sympatji, ani nawet odgłosu; oni na ziemi chcą stać i jednocześnie tę ziemię do gruntu przeistaczać.

Czyli cud, jakim będzie Dzień Ducha Świętego, chcieliby sami stworzyć. I nie wydaje się to im niepodobieństwem; człowiek, którego w Rosji uważają nie za dziwaka, lecz za niepospolitego myśliciela, N.F. Fiodorow, poświęcił był, oparty o dogmat zmartwychwstania ciał, pracę całego życia rozmyślaniu nad tem, jak zwyciężyć śmierć, i umarłych przodków wskrzesić...

¹ Por. M. Zdziechowski, *Wizja Krasieńskiego*, Kraków, 1913.

² Dzieło jego *Filozofja obszcznego dzieła* wydane zostało, jako rękopis, przez czciciela jego Kożewnikowa. W handlu księgarskim nie istnieje.

Ale chcąc świat przetworzyć i w nim stworzyć cud nowego, wyższego życia, należy i sobie i innym wyznać, czym jest twórczość. Zadania tego podjął się Berdajew, jeden z najoryginalniejszych myślicieli rosyjskich i najświetniejszych mistrzów pióra.

Uderza nas w jego pracach i pociąga niezmierną żywość wiary w twórczą moc metafizycznego boskiego pierwiastka w osobie człowieka. Człowiek to punkt, w którym zderzają się ze sobą dwa światy. Jest to dla Berdajewa bezpośrednia, z głębi doświadczenia wewnętrznej płynąca oczywistość. Nasza "wyższa świadomość" przerywa i rozrywa normalny bieg przyrody; tajemnicą jest, której nie rozjaśni żadne od wiedzy przyrodniczej pochodzące światło. Chrystus czuł się Bogiem, wiedział, że Nim jest, i przed niemożliwością wytłumaczenia tej w Nim świadomości ze zdumieniem zatrzymał się maszą uczeni racjonalisci. Podobnie powdurny się zatrzymać przed świadomością naszą, która transcendentalna jest w stosunku do przyrody i też nie dająca się wytłumaczyć. Jest głęboka i pełna znaczenia analogia między świadomością Chrystusa, a świadomością człowieka - i "tylko Objawienie Chrystusowe daje klucz do odkrycia tajemnicy, czym my jesteśmy, do uświadomienia w sobie boskości naszej i jej twórczej mocy".

Narzędziem zaś tego wyższego, z natury w nadaturę porywającego nas pierwiastka, narzędziem do poznawania i zdobywania świata - jest intuicja. Wyraz jej rozmaitych postaci mamy w dziejach filozofii, tylko, niestety, uświadomiono nierzadko i niejedną dziś jeszcze usiłując zrobić z filozofii naukę. Ale filozofia pod żadnym względem nauką nie jest i nią być nie powinna. Wymownej jej obronie przeciw pokusie naukowości poświęcił Berdajew swoją *Filozofję twórczości*. Filozofia - woła on - jest zasadniczo innego rodzaju, niż nauka, reakcją na świat; inne są źródła, z których wypływa i ku którym pędzi. Ona szuka nie prawd, lecz prawdy; jest, jak wskazuje to jej nazwa, miłością boskiej Sofii, o której powiedziano w Piśmie Św., że doradczynią jest Boga, pierwowzorem rzeczy wszystkich. I na wyżynach filozoficznej świadomości Sofia wstępuje w człowieka. Filozofia starsza jest od nauki, ona już była, gdy nauki jeszcze nie było; ona ją z siebie wyłoniła... I cóż? oto słyszymy dziś, że dopiero ma ją wyłonić i utworzyć... Nie, nigdy. Nie nauka jest filozofią, ale sztuka, sztuką swobodnego poznawania w natchnieniu, stwarzającym idee, które powstając przeciw temu, co światem jest i koniecznością, w walce i przez walkę z determinizmem świata, ze zmiennością i znikomością, przenikają do ponadświatowej istoty bytu. Filozofia formułuje dostrzeżoną w intuicji prawdę i formuły swoje układa w syntezę; na tem jej zadanie polega. Przekorywa nas w filozofii i porywa doskonałość tych formuł, ich jasność i przenikliwość, światło, które z nich płynie, nie zaś dowody i wywody. Te są rzeczą nauki. W przeciwieństwie do filozofii, której celem - "transcensus", przekroczenie granic, w których nas zmysły zamykają, nauka płynie z samozachowawczego instynktu człowieka, zabiękanego w ciemnym lesie życia; potrzeba orientacji w tym lesie, świadomość zależności od świata są jej początkiem. Dla własnego użytku i dobra człowiek powinien umieć dostosować się do tej narzucającej się mu konieczności, jaką jest świat - i nauka staje się dlań wydoskonaleniem od tego narzędziem. Węć nauka nie wyzwala ducha ludzkiego; przeciwnie, ona jest "wyrazem niewoli człowieka w więzach konieczności", czyli powszechnego determinizmu..., "posłuszeństwem jest, nie zaś twórczością; żywością jej nie jest wolność, lecz konieczność". Najbardziej zaś niebezpieczną próbę naukowego ujarzżenia filozofii upatrzył Berdajew w dzisiejszych kierunkach teorii poznania - i w tę stronę najgwałtowniejsze pociski wymierzył. "Poznanie w swojej najgłębszej istocie nie może być - dowodzi on - tylko niewolniczym odbiciem rzeczywistości, przystosowaniem się do tego, co jest, - nie, ono jest także czynnym przeobrażaniem bytu, światłem słonecznym, zwiastującym triumf Słowa Bożego".

Czyli, nie wolno twierdzić, że kryterjum prawdy jest rozumowe i że my ją rozumem biernie przyjmujemy. Taką prawdą po prostu nie istnieje, rozum bowiem sam sobie pozostawiony ujmując świat, jako spłot zjawisk, żelaznym łańcuchem przyczynowości powiązanych, jako ślepią konieczność; konieczność zaś - to panowanie mroku, a w mroku niema miejsca dla prawdy, ani widać drogi do twórczego czynu, który ją zdobywa. Węć jedno z dwojga: albo prawdy zupełnie niema i porzucić należy, jako niepotrzebne, wszelkie filozoficzne o niej rozważania - albo prawda jest twórczym światłem wyzwalającym byt; a w takim razie powinniśmy umieć ją znaleźć i ukochać. Wąt-

pienie jest grzechem, ciężkim grzechem, rozlazłością jest ducha, przygnębieniem, brakiem woli; z wątpienia wyprowadzi nas twórcze natchnienie, skupiające wszystkie władze duchowe w żądzy posiadania prawdy.

Nie są to rzeczy nowe. Już św. Augustyn wiedział, że rozum sam nie dochodzi do prawdy. Że zaś drogą do niej jest życie, oczywiście życie wywołone, lub wywołujące się z pod jarzma grzechu, - głosił to za dni naszych Lew Tołstoj z porywającą namiętnością wieszczki i proroka. Z tegoż samego przeświadczenia wyszły nowoczesne kierunki myśli katolickiej; ich protoplasta, kardynał Newman, przekształcał w rozmyśleniach swoich o źródłach i podstawach wiary teorię poznania, wprowadzając do niej, jako najwyższą, rozstrzygającą o pewności instancję, nowy czynnik w postaci myśli wnioskowania /*illativ sense*/, czyli indywidualnego pierwiastka w myśleniu. A myśli ten, rzucający most nad przepaścią między dowodami, które wiarę uprawdopodobniają, lecz nie są w stanie jej dać, a wiarą ślepą, - zmyslił ten w najściślej-szym jest związku z moralną istotą człowieka, jest jej obliczem. Nie mając bowiem innego oparcia, jak prawdopodobieństwa, a chcąc ich sferę przekroczyć i absolutną pewność zdobyć, potrzebuje on pomocy siły wyższej, tę zaś odnajduje tylko w sumieniu, sumieniu czystym, usposobionem do przyjęcia łaski. Sumienie wyrabia myśli wnioskowania, sumienie nim kieruje³.

Alie zależność poznania prawdy od moralnej wartości poznającego, błogosławieństwo ewangelicznej czystości serca, jako warunku oglądania Boga, względnie mało obchodzi Berdjajewa. W zdobywaniu prawdy widzi on przedewszystkiem akt genialnej intuicji, suponującej zuchwałą śmiałość myśli. Słowa zaś jego o Prawdzie, przeobrażającej praw, rozumieć należy literalnie, czyli prawdę bierze on nie jako podstawę życia i prawo, według którego każda zosobna jednostka żyć powinna, lecz jako siłę, która przeobraża może cały ustrój i układ świata. Myśl jego ma apokaliptyczne zabarwienie, piynie ona z niecierpliwości ujrzienia Królestwa Bożego, tu na ziemi, wiadomymi oczami. Daleko od siebie odrzuca Berdjajew to tak starannie przez Kościół wpiane przeświadczenie, że ziemia jest padołem płaczu, przejściem do wyższego bytu. Nie, ów wyższy i lepszy byt musi tu na ziemi się urzeczywistnić. Berdjajew jest geocentrykiem w duchowym znaczeniu tego wyrazu.

Kopernik zepchnął był ziemię z jej centralnego miejsca we wszechświecie, Berdjajew inną drogą wprowadza ją znów na dawne stanowisko. Dokonany przez Kopernika przewrót w nauce nie mógł nie wpłynąć na osłabienie żywoci wiary w żywoci stosunku między Bogiem a człowiekiem. Skoro bowiem ziemia nie jest tem, za co ją miano, lecz wśród nieskończonej ilości ciał, pędzących po nieskończonościach astronomicznej przestrzeni, jednym z najmniejszych, - skoro nie dla ziemi i nie dla jej mieszkańców stworzył Bóg słońce, księżyc i gwiazdy, więc czemuż nie przypuścić, że owe gwiazdy, wobec których nasza ziemia jest pyłkiem, są zaludnione przez istoty szlachetniejsze i doskonalsze od nas? - Upadek geocentryzmu pociągał za sobą odpadnięcie wszelkich antropocentrycznych rojeń w filozofji i tem się tłumaczy w znacznej, może najznaczniejszej, mierze ten pęd w stronę panteizmu i panteistycznego roztopiania człowieka w naturze i Boga, który się tak wyraźnie zaznaczył w uczuciu religijnem narodów europejskich. Kościół nie ustępował i uparcie walczył z panteizmem i wszystkim, co podobieństwo jego miało, ale po utracie najmocniejszego obronnego punktu, jakim był geocentryzm, obrona stawała się coraz trudniejszą. Aż oto dziś, teraz, z niespodzianą i, jak zobaczymy, niepożądaną pomocą przychodzi myśl rosyjska. Jeśli nie fizycznie, to metafizycznie ziemia w jej oświeceniu jest centralnym punktem wszechświata. Trękoczymy się o tem, zastanawiając się nad naszą własną naturą. Jest w niej pierwiastek boski, nadnaturalny; człowiek nie mieści się w świecie, ciasno mu w nim; czujemy to i uswiadomiamy - i, w imię świadomości tej, "nieskończony duch ludzki rości prawo do absolutnego, nadnaturalnego antropocentryzmu": nie dość na tem: człowiek chce być "absolutnem centrum nietylko zamkniętego systemu planetarnego, do którego ziemia należy, lecz całego bytu, wszystkich planów bytu, wszystkich światów" - chce być i wie, że tem jest.

³For. M. Zdziechowski: *Pessimizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa* /Kraków, 1914/ t. II s. 176-182.

Tak śmiałego wniosku i w tak śmiałych wyrazach nie wygłaszał dotychczas żaden myśliciel chrześcijański - i właśnie ta śmiałość czyni Berdjajewa niepożądanym dla Kościoła sprzymierzeńcem. Jego rozpęd stanął w poprzek nauce kościelnej, opartej na dogmatach upadku i odkupienia. Dogmatów tych Berdjajew nie odrzuca, ale one jemu nie wystarczają; nie zawiera się w nich, zdaniem jego, pełnia prawdy religijnej. Nie dość jest, twierdzi on, odkupić winę swoją, uciec od grzechu, odpędzić od siebie wszelkie pokusy do nowych upadków; cele człowieka leżą znacznie dalej; ma on pozytywne twórcze przed sobą zadania. Tymczasem w Ewangelii nie powiedziano nic o twórczości i żadne sofizmaty żadnych z niej wskazań w tym kierunku nie wyciągną. Ale milczenie to jest opatrnościowe. Gdyby bowiem - streszczamy myśl Berdjajewa - Berdjajew nauczał nas, co i jak mamy tworzyć, to twórczość streszczałaby się w posłuszeństwie i nie byłaby twórczością w rzeczywistym znaczeniu tego wyrazu. Twórczość zaś - to wyjście z pieluch posłuszeństwa: wymaga ona inicjatywy odważnej, zachwalej. Dziś dopiero zaczynamy to rozumieć; jasnym się staje dla nas, że świadkami i aktorami jesteśmy wielkiego przełomu, a wszystko, co dotąd ludzkość w zakresie kultury zdolała, tak mało nas zadawala, że wydaje się jednym wielkim fiasko. Kościół historyczny na oświecenie Piotra zbudowany, ten zasadniczy czynnik duchowego życia i rozwoju kulturalnego, nie umie pojąć tragedii religijnej, której widownią - dusza współczesna, i odpowiada nie na te pytania, z jakimi ona do niego się zwraca. Wszystko to świadczy, że wyszliśmy, a raczej wychodzimy już z epoki Ojca i Syna i że zbliża się czas Ducha; cnotę posłuszeństwa zastąpi heroizm twórczości: "Trzęście twórcze Objawienie w Duchu nie będzie miało Pisma Świętego, nie będzie głosem z wyżej; ono się dokona w człowieku i ludzkości; będzie Objawieniem antropologicznym". Objawienia tego Bóg wyczekuje od człowieka, wyczekuje, bo swoje Słowo, swoje Objawienie już mu dał w osobie Chrystusa.

W Bogu jest namiętna tęsknota za człowiekiem⁴; pochodzi ona z "tragicznego braku w osobie Boga", braku, który tylko człowiek zapełnić może. Dopiero przez niego, przez Objawienie, które przyniesie, którym będzie człowiek doskonały, Bóg dojdzie do pełni swej boskości... Słyszmy w tem odgłosy panteizmu niemieckiego, Fichtego, Schellinga, Hegla. Ale panteizm Berdjajew odpuśća od siebie. Panteizm pomniejsza Boga, zlewając go z naturą, i pomniejsza człowieka, roztopiając go w Bogu, tem samem zaciera odrębność i samoistność jaźni, kłóci się z ideą twórczości, która dla Berdjajewa rozwiązuje zagadkę bytu.

Więc aby podnieść znaczenie jednostki ludzkiej i jej twórcze posłannictwo, ogłasza Berdjajew ustrój świata, jako monopolistyczny, jako "hierarchję substancji wolnych i samoistnych, jako rzeczpospolitą duchów", w której Duchem najwyższym jest konkretny, żywy Bóg, Stwórca wszystkiego, co istnieje. Idea twórczości wymaga także go właśnie ujęcia świata; inaczej "staje się niemożliwą".

Monopluralizm tak dalekim jest od dróg, którym zwykliśmy chodzić, że na pierwszy rzut oka wydaje się dziwactwem. Pomyśl ten jednak urodził się nie w głowie myśliciela rosyjskiego; Berdjajew ma poprzedników w osobach Renouvier'a, James'a, Luotowskiego. Bliskim Pluralizmu był, nie wiedząc o tem, Słowacki⁵. Różni się Berdjajew od nich, zwłaszcza od James'a tem, że silniej podkreślił usiłując wszechmoc boskość Boga, w przeciwieństwie do pluralizmu James'a przedstawił swój pogląd, jako monopluralizm.

Monopluralistyczny Bóg-twórca powołał wszystkie inne twórcze duchy do wspólnej z Nim pracy; ku czemu ta ich współtwórcza z Bogiem praca zmierzać powinna? Cały dotychczasowy przebieg dziejów kultury zmusza do postawienia problemu, czem jest twórczość, kultura bowiem doszła do kresu, u którego z nieskończenie żywego i boleśnego uświadomienia tragedii wszystkich jej uśmierzonych i wszystkich niepowodzeń w zakresie myśli teoretycznej i w zakresie życia społecznego wytryska namiętnie pożerające duszę pragnienie wyjścia z upośledzonego stanu, w którym człowiek w bycie doczesnym przeżywa, - pragnienie, skupiające wszystkie władze i siły duchowe w żądy "twórczego przeobrażenia bytu". I powstaje pytanie, jakim będzie "antropologiczne Objawienie", za którym wzywamy czyli jak daleko sięgnie przetwarzająca świat i ży-

⁴ Smytł twórczość Moskwa 1916.

⁵ M. Zdziechowski *Wizja Krasinśkiego* /Kraków 1912/ por. str. 163-177.

cie twórcza moc człowieka, jaką drogą do "Nowego Jeruzalem" podążymy. Odpowiedzi wyraźnej i na to niema. To jednak czujemy, że wyszliśmy już z epoki "posłuszeństwa". Nie znaczy to, "żeśmy już doskonalni i bezgrzeszni"; nie, utraciliśmy tylko cechy wieku dzieciennego, tak w wadach, jak i przymiotach; "człowiek dorósł lepszym od dziecka nie jest, lecz dojrzał". I ludzkość już dojrzała. Ostatecznie zrozumieliśmy zasadnicze, nie dające się w żaden sposób załagodzić rozdzielenie między rzeczywistością doczesną, a nadświatem idei - i nic nas tu na ziemi, nie zadowoli i nie ukoi. Maszyny przetworzyć ziemię, opuścić musimy kościół Piotra i wejść do mistycznego kościoła Jana.

Nie każdemu dostępnym jest świat mistycyzmu i nie dla każdego jasnym będzie sens tego ostatniego zdania. Słyszymy w nim wezwanie do twórczej inicjatywy, do odwagi zuchwałej, gardzącej przeszkodami, siowem do "dierznowienja". I do wyrazu tego stale wraca Berdajew, przeciwstawiając zmartwiałą już epokę "posłuszeństwa" nadchodzącej epoce "dierznowienja". Ponieważ zaś do odwagi, która odrodzi świat, zdolne są tylko duchy silne, a namaszczone piętnem metafizycznego pochodzenia, metafizycznych pożądań i lotów, więc zwalczać i bezlitośnie niszczyć wszystko, co ich swobodnemu rozwojowi przeszkadza - oto pierwszorzędne zadanie religii twórczości. Nie będzie ono spełnione, dopóki nie nauczymy się szanować osoby człowieka; moralne bowiem zadanie każdej jednostki jest ściśle indywidualne i przeto naszym wobec niej zadaniem staje się intuicyjne wnikięcie w tajemnicę jej indywidualności; dla tego powiedziano: *nie sądzicie*. - Dopiero w tym punkcie mistyczna myśl Berdajewa zrozumiała się stając dla tych, dla których mistycyzm jest księgą zamkniętą na siedem pieczęci.

II.

Ze stanowiska "twórczej zuchwałości" wypowiedział Berdajew wojnę instytucjom, strażącym podstawę społeczeństwa - rodzinie, państwu, Kościołowi, - ponieważ wszystkie krępują twórczość, oparte będąc na zasadzie posłuszeństwa - "następstwem grzechu". Upadek prarodzących zasadniczym jest dogmatem religii, że zaś dźwigamy na sobie brzemie ich zbrodni i że skażoną została natura nasza, więc potrzebne są mocne więzy do wstrzymywania jej wyryków, potrzebne - opieka i kierownictwo.

Wskutek tego instytucję przeniika wewnętrzna sprzeczność. W zasadniczej dla człowieka i świata kwestii wzajemnego stosunku obu płci, chrześcijaństwo odrzuca największy wdzięk życia - miłość; gorzej jeszcze, nie odrzuca, ale absolutnie jej nie rozumie. Jest coś przerażającego - woła Berdajew - w tem milczeniu chrześcijaństwa o miłości. W następstwie tego, a zgodnie ze swoją najgłębszą mistyczną treścią, chrześcijaństwo, jako "królestwo nie z tego świata" powinno również odrzucić rodzinę - i istotnie wielkiem było ono tylko w ascetyzmie. Uświadczać pomimo to rodzinę, czyni ono ustępstwo prawu St. Testamentu i zarazem korzysta z tego i urządza "dezynfekcję grzechu piciowego", przedewszystkiem bowiem i dokładnie wie ono to jedno, "że ludzie rodzą się w grzechu i że grzeszonym jest przyrodzony porządek w stosunku obu płci", więc grzech ten unieszkodliwić trzeba przez dostosowanie się do ułomności ludzkiej i ujęcie jej w karty. W ten sposób związek małżeński, choć uznany za sakrament, traci piękno swoje i upada do poziomu ulegalizowanej i unormowanej rozpusty.

Słowem, nie rozumiano w chrześcijaństwie poetycznego, duchowego pierwiastka miłości erotycznej, z drugiej zaś strony, głosząc miłość Boga i bliźniego, w rzeczywistości chrześcijaństwo historyczne miłością nie było; "twarzą jego ku światu zwróconą była nie miłość, lecz posłuszeństwo". Tę cnotę wynosili i wysławiali Ojcowie. I w imię posłuszeństwa przyjmowało chrześcijaństwo świat ten takim, jakim jest, czyli "leżącym w złem". Moralność chrześcijańską nawskrós przeniika "pathos małych uczynków i skromnych stanowisk"... "Ona sankcjonuje mały utylitarny profesjonalizm; niech każdy skromnie siedzi na swoim miejscu i cierpliwie się krząta koło swoich małych spraw". Jest to "głęboko oportunistyczna moralność utylitarnego strachu", tak drżąca przed wszystkim, co bohaterkie i skrzydlate, że gotowa jest uczcić "bezpłciowość", jako czyn religijny. Miłość ewangeliczna zapalała się w świecie chrześcijańskim rzadko i tylko w duszach wybrańców. "Objawieniem ducha Chrystusowego i największym po Chrystusie faktem w historii chrześcijaństwa było życie św. Franciszka z Asyżu".

Ale nigdzie przenikająca całe historyczne chrześcijaństwo i bojaźliwa wobec

wszelkiej twórczej inicjatywy zasada posłuszeństwa nie ujawniła się tak jaskrawo i paradoksalnie, jak w stosunku do państwa. Państwo stoi na porządku prawnym; porządek prawny jest wynikiem "wiecznego strachu, że ktoś na mnie z za węgla napadnie", czyli ulegalizowaną jest nieufność człowieka względem bliźniego swego. Idea przeto państwa chrześcijańskiego to "najpotworniejsza niemożliwość", złączenie dwóch wręcz sobie przeciwnych pojęć. A jednak kościół uznawał państwo, albo, gdy walczył z nim, to po to, aby sobie przywłaszczać jego funkcje. Do tego doprowadziło przyjmowanie świata takim, jakim jest. W początkach istnienia swojego chrześcijaństwo wymagało posłuszeństwa nawet w stosunku do ustroju społecznego nie swojego, a obcego, pogańskiego, gruntownie złego. "W chrześcijaństwie - dodaje Berdajew - wyrabiał się niekłamany *pathos* poddawania się upaństwowionemu bezprawiu, jako sprawiedliwej karze za grzechy"; można powiedzieć, że chrześcijaństwo prawie nie chciało urzeczywistnienia prawdy Bożej, a w każdym razie była w nim głęboka niewiara co do możliwości tego.

Ale z tych gorzkich uwag nie wyprowadza Berdajew ani negacji państwa, ani negacji Kościoła; umie realistycznie oceniać rzeczywistość. Na państwo należy patrzeć jako na złą konieczność; ma ono podwójne oblicze: z jednej strony jest sprawiedliwym prawem, karzącym grzech, z drugiej, jak zresztą wszystkie żywioły świata, samo zaraża się grzechem i sieje zło. - Co zaś do Kościoła, to są w nim dwa pierwiastki: mistycyzm życia wewnętrznego i liczące się z warunkami czasu i miejsca dopasowywanie zewnętrznego człowieka do wyższych celów; stąd tyle w historii kościelnej sprzeczności z duchem Chrystusowym i takie tragiczne rozdwojenie, że o chrześcijaństwie dałoby się z równą słusznością twierdzić, że jest religią najmistyczniejszą i religią najbardziej poziomo praktyczną. Mistycznie chrześcijaństwo szło linią największego oporu, linią walki na życie i śmierć z rozumem tego świata; historycznie zaś szło linią oporu najmniejszego, linią dostosowywania się do przeciętnych poziomów, do życiowej trzeźwości człowieka, do jego pogańskiej natury, do fizycznego planu życia.

Rzecz jasna, że epokę trzecią oznaczy triumf pierwiastka mistycznego, który triumfem będzie ducha św. Jana. Tego ducha wyznawcą był św. Franciszek z Asyżu. Kryzys kultury, który przeżywamy, nasuwa myśl, że ludzkość opuszcza już kościół Piotra, aby wejść do kościoła Jana. Ale, zastrzega się Berdajew, obydwa kościoły są tą samą świątynią, rozpadają się z dwóch odmiennych stanowisk. Kościół Piotra już zrobił swoje; wyniósł już ludzkość, którą traktował, jak małe dziecko, pilnując każdego jej kroku: teraz pokryły go zmarszczki, starcem jest liczącym 2000 lat życia. My zaś wyrosliśmy i stanęliśmy u podnóżów wyższego życia, w kościele Jana. Powinniśmy poczuć w sobie "zuchwałą, ofiarniczą" odwagę do czynów twórczych, w których objawi się "chrystologiczna natura człowieka". że tak się stanie, dowodu na to nie ma, trzeba uwierzyć wewnętrznemu czuciu, a czucie to mówi, że w wielkim dziele, wzywającym nas do bohaterskich wysiłen, szczególnie powołanie na Rosję, w której tragedja twórczości i kryzys kultury odczuwane są głębiej, niż gdziekolwiekbyś na świecie.

I tu, wchodząc w "ferę mesjanizmu, Berdajew mimochodem dotknął wojny ostatniej. Duch słowiański zmagając się z duchem germańskim, germanizm stworzył potężną kulturę, ale jest ona "z tego świata", jest doskonałą organizacją życia społecznego - i poddawanie się kulturze tej "zatrzymuje rasę słowiańską w urzeczywistnieniu jej nadkulturalnych, apokaliptycznych zadań".

O tych zadaniach Słowiańszczyzny, przedewszystkiem zaś Rosji, świadczyć ma górnolotny maksymalizm duszy rosyjskiej: "żaden poeta rosyjski - woła Berdajew - nie jest w stanie poprzestać na kulcie czystego piękna i żaden rosyjski uczony nie poprzestanie na kulcie czystej nauki, Rosjanin pragnie nie mnieć nie więcej, jak zupełnego przeobrażenia życia i zbawienia świata; to cecha rasowa - i z cechą tą wiąże się wszystko, co jest rzeczywistością wielką i oryginalną w kulturze rosyjskiej".

Ale czy żądza zbawienia świata daje rękojmię, że się dorosło do zadań, które ona stawia? czy przy zetknięciu się z grozą rzeczywistości nie przejdzie ona w bezpłodne marzycielstwo, lub, co gorzej, w szalę niszczycielskich wyryków i nihilizmu? Berdajew wyznaje, że w życiu rosyjskiem wywołuje ona "coś ciężkiego i posępnego", - jak gdyby dusza rosyjska brała na siebie "brzemie odpowiedzialności za cały świat".

Więc czemuż jest ta dusza? Pytanie to zadreza duszę Berdajewa, znajdujemy je

na drie jego rozmyślań i istocie i znaczeniu twórczości; usiłując je cokolwiek wyjaśnić, rzucał on szereg bystrzych spostrzeżeń w rozprawie wyłącznie przedmiotowi temu poświęconej⁶. Rosja - czytamy tam - jest nawskróś antynomiczna - i tę jej zasadniczą antynomiczność trzeba wyraźnie sobie uprzytomnić, chcąc się zbliżyć do rozwikłania tajemnicy duszy rosyjskiej. Zastanówmy się nad następującymi faktami. Naród w osobach swoich najbardziej narodowych myślicieli, pisarzy i publicystów wybitnie antypaństwowy i najanarchiczniejszy na świecie zbudował mocne państwo, całkowicie się oddał kolosowi państwowości i odznacza się nieznaną gdzieindziej uległością w stosunku do swojej biurokracji. Dalej: naród, w którym nietylko jego najznakomitsi synowie, ale i ogół inteligencji wyznaje najbardziej ponadnarodowe i wszechludzkie ideały, dopuszczał się "niesłychanych nacjonalistycznych ekscesów, rusyfikował podbite narody, nacjonalizował nawet powszechny kościół Chrystusowy i, krzycząc, że Europa zgniła, ogłaszał ją za djabełski i na zagładę skazany twór". Jak to wszystko ze sobą pogodzić? O duchowym majestacie Rosji i o tem, że ją Bóg rzeczywiście do wielkich rzeczy powołał, świadczy, według Berdjajewa, znany w życiu ludowem rosyjskim typ pielgrzyma. Nie umie on usiedzieć na miejscu; niema w jego duszy "nic mieszczańskiego, nic lokalnego"; on błądzi po świecie gnany tęsknotą za niewidzialnym Miastem Bożem; zwiedza monastera Rosji i miejsca święte; trafia na górę Athos; spotykamy go u Grobu Zbawiciela: daremne trudy, nic łaknącej jego duszy nie nasyci. Pielgrzymem takim był Włodzimierz Solowjew; cechy nastroju pielgrzymiego uderzają u Gogola i Lermontowa, u Tołstoj a i Dostojewskiego. Ale im wyżej święte pragnienie Absolutu porywa duszę pielgrzyma, tem trudniej jej odnaleźć się w sferze relatywizmu, zestroić się z prozą powszedniego życia i pracy. Stąd wiekusta dysharmonia, którą Berdjajew określa, jako przewagę w duszy rosyjskiej niewiedziwego pierwiastka nad męskim, czyli "mówiąc filozoficznie, - dodaje on - Rosja czuje pierwiastek męski, jako coś transcendentnego, nie zaś immanentnego, jako coś, co dopiero z zewnątrz do niej przychodzi".

Określenie to nie posuwa nas ani na jeden krok naprzód. Jeśli dusza rosyjska jest stekiem sprzeczności, to, co - pytamy - ze ścierania się ich i kojarzenia wynika? Jak określić ich wypadkową? Odpowiedź na to znajdujemy w typach literatury rosyjskiej. Widzę w tej chwili przed sobą naszego artystę dramatycznego, Słiwickiego, w jednej z najlepszych jego ról, w komedji Ostrowskiego, której tytułu sobie nie przypominam. W duszy młodzieńca w sztuce tej przedstawionego płoną ognie najwznioślejszych aspiracji, ale nie szuka on ucieczki dla nich ani w heroizmie głośnych czynów, ani w ofiarności cichej pracy, ani nawet w tułaniu się po miejscach świętych, lecz - w wodce; zapija się na śmierć, w szynku... W człowieku tym - wyrziliłby się Berdjajew - anielska świętość ociera się o najpośledniejszą zwierzęcość. Jest to osobliwa, wyłącznie rosyjska postać rozdwójenia wewnętrznego. Typy podobne zna również Zachód; zwłaszcza romantyzm lubił je wystawiać; ale rozdwójenie objawia się u europejczyka w wyrzucie sumienia, że nie dokonał tego, czego chciał, że nie podołał zadaniu swemu; nawet przejęci świadomością swej niezmierniej wyższości bohaterowie Byrona poczuli się do winy przed sobą, przed ludźmi i w walce z niesprawiedliwością i przemocą usmiędzali swój ból wewnętrzy. Rosyjscy potomkowie Byrona "rozsiwiają sło bez żadnej potrzeby". Cechą rozdwójenia rosyjskiego jest fatalizm spadnięcia na podłó ziemi z niedoścignych wyżyn świętego marzenia, - wyżyn, z których wszystko na ziemi wydaje się tak nieskończenie małym i nędznym, że giną różnice między dobrem a złem; a jednak na ziemię spadłszy, wybierać trzeba; naturalnie wybieramy wtedy to, co nam, co egoizmowi naszemu dogadza - i grzechu w tem niema, bo nie my winni jesteśmy, lecz ta Moc, co nas na ten nikczemny świat zrzuciła, mniejsza o to, jak ją naniemy: Bogiem, przeznaczeniem, czy losem. W ten sposób pragnąc absolutnie doskonałego ustroju społecznego państwa, godzimy się z każdą najobrzydliwszą jego formą; marząc o doskonałej świętości w życiu osobistym, babrzemy się w błocie, jakgdyby to było rzeczą najnaturalniejszą w świecie. Gdy Niemiec określa, jako dobro, to, co, leży w jego interesie, wówczas kieruje nim albo cynizm przeświadczenia o prawie jego siły, albo z zupełną świadomością obłudy swojej zapewnia on, że jego interes jest także interesem tego, komu on wolę swoją narzuca. Inaczej się objawia cynizm na

⁶ *Dusza Rosji / Moskwa, 1915/.*

Wschodzie: zamiast prawa siły głosi prawo kaprysu; obłuda zaś jest naiwna. Jeden z apostołów "słowianofilstwa", Iwan Aleksakow, niezmordowanie i zaciekle walcząc z polskością, zupełnie szczerze nad okrucieństwem poglądów swoich i projektów cierpiał, albowiem wszelki gwałt - dowodził on - przejmując głębokim wstrętem naturę rosyjską, tembardziej, jeśli gwałt ten jest wymierzony przeciw narodowi, posiadającemu tyle sympatycznych i cennych przymiotów, jak naród polski.

Słowem, życie sprzeczne, nawet w każdym swoim szczególe sprzeczne z płonącą w głębi duszy żądzą świętości nie tylko grzesznem nie jest, ale jest dźwiganie krzyża Chrystusowego, bo jakże inaczej, jak wyrazem "krzyż" określić mus życia na świecie i kalania cudownej czystości swojej w jego błocie?

Z natury rzeczy głównym dla nas problemem etycznym duszy rosyjskiej jest jej stosunek do narodów podbitych. I właśnie tu, w tej sferze, występuje na jaw cecha, która każdego Polaka uderzy od pierwszej chwili jego zetknięcia się ze społeczeństwem rosyjskiem. Tą cechą jest niemożliwa na Zachodzie, obłudna, lecz naiwnie, nieświadomie obłudna taktyka, której używa każdy rewolucyjnie czy opozycyjnie nastroszony inteligent rosyjski, przeprowadzając ostrą linię graniczną między narodem a rządem, jakgdyby rząd nie z rodowitych Rosjan się składał, lecz z obcych najędźdźców. Naród i rząd to dwa antypody, to światło i mrok, Ormuzd i Aryman. Więc o ile "inorodcy" nie kłamią, to wina za wszystkie krzywdy, których doznają, spada na rząd, t.j. na tych, którym biali anioł duszy narodowej przekazał sprawy swoje, nie chcąc dotykaniem ich brudzić siebie. Natomiast każda najmniejsza zmiana na lepsze w losie "inorodców", każde rozporządzenie władz, przyjmujące pod uwagę te lub owe ich potrzeby, zostaje przypisane wdziałalnym czy niewdziałalnym wpływowi narodu - i wtedy następuje upajanie się własną wielkodusznością, wymaganie bezgranicznej wdzięczności od tych, których się uszczęśliwiło, zdziwienie, oburzenie i ból, gdy wymagana wdzięczność wstrzemiędliwą jest w objawach swoich. Taktyka ta, zwalniając od wszelkiej odpowiedzialności naród panujący, nakłada ogrom odpowiedzialności na narody podbite. Przypuśćmy taki wypadek: "inorodcy" syberyjscy, np. Burjaci, korzystając z wojny z Japonią lub Chinami, powstali przeciw Rosji. Jeśli państwo i naród są tak biegunowo sobie przecieime, jak twierdzą radykali rosyjscy, to Burjaci zgrzeszyli tylko przeciw państwu. Nie, - protestuje logika rosyjskiej opozycji - oni zbrodniarzami są wobec narodu także, bo oż winien chłop z pod Kostromy i Kurska, że urzędnicy gnębią jakichś tam Burjatów, istnienia których on ani się domyśla? Gdzie wina cudownej w swojej świętości duszy rosyjskiej? Z argumentacją podobną spotykamy się często.

Taktykę tę nazwałem naiwnie czy nieświadomie obłudną, ponieważ obłudy tej stale się dopuszczają ludzie nieposzlakowane praw i z sumieniem subtelne. Wpadł w nią sam Berdjajew w artykuli, który w r. 1917 dla "Echa polskiego" napisał: o "Sprawie polskiej, jako sprawie rosyjskiej". Rzecz cała pomyślana była szlachetnie. Rosję, której powołaniem jest, według Berdjajewa, "zdejmnowanie pęt innym narodom", obarcza grzech wobec Polski. Podstawę do przejścia obu narodów od walki do porozumienia i nawet do miłości autor chciałby znaleźć w pokrewieństwie tych najwewnętrzniejszych aspiracji duchowych, które w Polsce tworzyły mesjanizm, w Rosji zaś skupiały się w odczuwającym jej największych mistrzów ducha szukaniu prawdy religijnej. Podstawa, niestety, słaba, nie dostrzegamy bowiem drogi od wyżyn ducha do praktyki politycznej; tembardziej chcielibyśmy wiedzieć, jak i kiedy ją wytknie myśliciel rosyjski - i jakież nas ogarnia zdumienie, gdy nagle, w zakończeniu artykułu on nam objawia, że Rosja, w roku wojny zrobiła już pierwszy krok ku zgodzie i "czeka na ruch polskiego narodu, któryby był odpowiedzią", - czeka tam niecierpliwiej, że "historyczny spór w Polskę - jak czytamy w innym artykule⁷ - już się przeżył i zakończył, a zaczyna się epoka zgody i jedności".

Kiedyż to nastąpiło? Kiedy krok ten zrobiony został i na czym polegał? Wszak nie od narodu, ale od strony rządu wyszła historyczna Odezwą z jej obietnicami. Prawda, odezwę tę społeczeństwo powitało bez protestu, życząc. Wkrótce potem, gdy pierwsza fala polskich tułaczy polskich przybiła do brzegów Rosji, przyjęto ich, zwłaszcza w Moskwie, gościnnie i serdecznie, nakarmiono i przyodziano, urządzano

⁷ W gazecie "Utro Rossii" z dnia 16 marca 1916 roku.

"dnie polskie", ale wszystko to było aktem miłosierdzia wobec mieszkańców gubernii, które ucierpiały wskutek najścia niemieckiego. Kwestja polska nie grała i nie mogła tu grać roli żadnej. Podobnież filantropja, nie zaś sympatja polityczna, kierował się Związek Ziemstw, organizując na miejscu, w Królestwie Polskiem, pomoc dla ludności dotkniętej klęską wojny. Prezes tego Związku, człowiek będący w całym znaczeniu słowa "narodem", nie zaś "rządem", bo otoczonej powszechną czcią narodu, który chciał go widzieć wtedy na stanowisku premjera, książ Lwów, osobiście zwiedzał wówczas Polskę i wrażenia swoje streszczał w jednej z gazet moskiewskich. Ze szczerem i żywym współczuciem opisywał niedolę i nędzę materialną, na którą patrzył; wraził nas się w pamięci rzewny ustęp końcowy o zwaliskach kościoła, zburzonego przez pościki niemieckie, ale daremnie szukaliśmy słowa współczucia dla narodu polskiego, jako całości duchowej; przez myśl autora nie przeszło, że naród ten znieśie swoją nędzę materialną, przeboleje pożary i zniszczenia kościołów, pałaców i dworów, byleby tylko miał pewność, że spełnionem będzie owo "święte marzenie ojców i dziadów", za które oni walczyli, cierpieli, umierali. Gdyby artykuł kn. Lwowa był podpisany przez 16 letnią pensjonarkę z duszą czystą i sercem tklivem, wydałby się nam ładnem ódczeniem stylistycznym, ale od człowieka, w którym się wciela sumienie Rosji, mieliśmy prawo spodziewać się głębszego wnuknięcia w istotę tych cierpień, co się przed okiem jego przesuwają.

A Berdjajew twierdzi, że to my nie znamy i wciąż jeszcze poznać nie chcemy duszy rosyjskiej. Powołując się na jeden z moich artykułów, zaznaczył z ubolewaniem, że dla mnie "istnieje tylko Rosja uciskająca". Dziwny zarzut zwłaszcza w stosunku do mojej osoby. Dzięki szczęśliwym okolicznościom zewnętrznym mniej, niż wielu rodaków moich, miałem sposobności do poznania Rosji "uciskającej", wzamian zaś sporo pracy poświęcałem poznawaniu rosyjskiej duszy w tych jej najpiękniejszych odbiciach, jakie przedstawia literatura rosyjska. I nie poprzestając na tem, starałem się o stosunki osobiste z najwybitniejszymi w sferze ducha przedstawicielami Rosji. Znałem - wymieniam tu najznakomitszych, a nie żyjących - Lwa Tołstoja, Włodzimiera Sołowjewa, Cziczeryna, Pypina, Oresta Millera, Sergiusza Trubeckiego - i dużo dobrych i jasnych chwil obcowaniu z nimi zawdzięczam. W pracy mojej miałem wzór i nieustającą zachętę w osobie najgłębszego u nas znawcy Rosji i genialnego nieraz intuicjonisty, Włodzimierza Spasowicza. I jeśli pomimo to jestem dziś równie daleki od duszy rosyjskiej, jak przed 30 laty, gdy pierwsze swoje szkice o Rosji układałem, jeśli, jak twierdzi Berdjajew, widzę tylko "Rosję uciskającą", to pozostaje mi jedno: wyznać skromnie, że dusza rosyjska przebywa na wysokości tak niedostępnej, że nas, biednych, upośledzonych europejczyków żadne wysiłki do niej nie zbliżą.

I myślę, że tego zdania jest Berdjajew. Dusza rosyjska wiecznie ucieka od świata. Nawet leżąc w grzechu, trzepoce skrzydłami i zrywa się do lotu - i dlatego pomimo grzechu, umie ona, zdaniem jej czocieli, zachować świętość. W związku z tem trafnie zauważył Berdjajew, że rosyjska antypaństwowa anarchiczność nie jest w treści swojej żądzą i zdobywaniem wolności, ale uciekaniem od niej, od pracy, od zabiegów i trosk, które ona za sobą pociąga. Naród rosyjski "nie tyle pragnie wolności w państwie, ile wolności od państwa". Dajcie mi kontemplację przedwiecznej Prawdy i dajcie śnić o Nowem Jeruzalem, resztę pozostawiam państwu. Stąd w uległości państwu brak dyscypliny, charakteryzującej np. Niemca, a opartej na mocnem przeświadczeniu, że się jest żywym i odpowiedzialnym członkiem organizacji, mającej na celu bezpieczeństwo i pomyślność wszystkich jej uczestników, dyscyplinę zastępuje leniwe jakieś oddanie się: niech państwo myśli za mnie i robi, niech będzie wszystkim. I państwo wskutek tego zasłania oczy. Idea ojczyzny roztopia się w idei państwa. Nigdy rozbieżność pojęć rosyjskich i polskich w przedmiocie tym nie ujawniła się tak dobitnie i w następstwach swoich tak dla nas bolesnie jak w czasie wojny ostatniej. Gdy się zbliżały wojska niemieckie, w zarządkach Ziemstw powstawała kwestja, jak one mają postąpić; wszyscy członkowie Polacy uważali za swój obowiązek pozostawać na miejscu, reprezentować i w miarę możliwości bronić przed armji niemieckiej interesów ludności, wszyscy członkowie Rosjanie twierdzili, że patryjotyzm nakazuje im opuścić kraj ich zamieszkania. Polacy przemawiali, jako członkowie narodu osiadłego, dla których ojczyzna jest świętą ziemią przodków i, przywiązani do niej całą mocą duszy, chcieliby, aby prochy ich spoczyły obok prochów ojców; u Rosjan brał górę pierwotny instynkt *koczowniczy*, który Berdjajew trafnie określił, jako

"władzę przestrzeni nad duszą rosyjską"⁸. Ogrom przestrzeni Rosji, zachęcając do ruchów ekstensywnych, tłum intensywną energję i kulturę, stąd w epokach wojny tak trafnie przez Berdjajewa dostrzeżona różnica między Rosjaninem a Europejczykiem z Zachodu, że ten ostatni czuje i wie, iż sam powinien swoją ziemię ratować, bo ona go nie uratuje, Rosjanin zaś myśli, że nie on Rosję, lecz ona jego ratować będzie... W tem kocowniczym upojeniu przestrzeni idealisci typu Berdjajewa upatrują też instynkt pielgrzymów, szukających Miasta Bożego. Ale Miasto Boże jest poza światem, tu zaś w ojczyźnie ziemskiej kto jest tego Miasta symbolem? Symbolem tym są dla kocownikar, czy pielgrzymar, przełożeni, władze państwowe, gubernator - i, skoro gubernator opuszcza rezydencję swoją, ojczyznę już tam niema; trzeba naprędc rodzinę zabierać i mienie i w ślad za gubernatorem ruszać w świat. Pogląd ten, a raczej instynkt znalazł uroczyste potwierdzenie w słowach gubernatora warszawskiego, Stremouchowa, który we wrześniu roku 1915 na posiedzeniu komisji zwolanej w sprawie "bieżenców", pod przewodnictwem ks. Wołkońskiego, oświadczył, że gdy nieprzyjaciół tuż za drzwiami, to "ewakuacja staje się dla ludności obowiązkiem patriotycznym, należy przeto jej wyjaśnić, że w imię zwycięstwa nad nieprzyjacielem wszyscy co do jednego /pogotowo/ powinni się wysiedlać".

Niedawno w kole kilku głośnych publicystów rosyjskich toczył się spór o miłość ojczyzny. Jeden z nich dowodził, że ojczyznę trzeba kochać, jak kochankę, t.j. namiętnie, żywiołowo, ślepo. Ale kochanka dziś jest przedmiotem miłości, jutro może znudzić; co z nią wtedy począć? Zerwać i zapomnieć? czy innemu odstąpić, sprzedać? a może istnieją wobec niej jakieś moralne obowiązki? Stąd dyskusja na tle analogji między erotyką a miłością ojczyzny. Przypomniała mi się z tego powodu rozmowa, którą przed laty miałem z leaderem jednego z wielkich stronnictw parlamentarnych w Budapeszcie. Poruszyłem sprawę kroacką. Dumny Madziar patrzył na Kroację z góry, z właściwą narodowi jego pychą najeżdźcy, czującego się powołanym do panowania i rozkazania. "Nasz stosunek do Kroacji - zakończył on swój wywód - można porównać ze stosunkiem do metresy; opłacam ją, póki mi się podoba; wyrzucam za drzwi, gdy mam jej dość". Słowa te w ustach człowieka powierzone w wytwornego i ujmującego, na którego patrzeć chciałem ze czcią ze względu na pamięć jego wielkiego ojca, zbudziły we mnie dotkliwy niesmak; uczulem w nich moralny nietakt, jakąś gruboskórność pierwotność. Tęgoż samego uczucia doznał ci wszyscy, którym później ową rozmowę powtarzałem; wszystkim słowa węgierskiego parlamentarzysty zostawały w pamięci, jako wyraz nie-ludzkiego poglądu jego narodu na Słowiańszczyznę, i nieraz - świadectwo siły wywołanego przez nie wrażenia - wracały potem do mnie, przytaczane przez irrych, nie wiedzących, że właśnie w rozmowie ze mną wyrzeczone były. Ale wyrzeczone były o narodzie, choć związałem z Węgrami 8-io wiekową unją, lecz obcym; w prasie rosyjskiej porównano własną ojczyznę z kochanką! Rzecz u nas niemożliwa, gdyż wiemy wszyscy, że ojczyzna jest matką.

Przykro mi jest, że w osobie jednego z najszlachetniejszych myślicieli rosyjskich wytoczyłem tu proces jego społeczeństwu z powodu nawskróś fałszywego postawienia kwestji polskiej. To fałszywe postawienie wynika z zasadniczego niezrozumienia duszy polskiej przez duszę Rosji, z braku wszelkiej chęci w tym kierunku. Zarzut, z którym Berdjajew wystąpił przeciwko nam, zwracam z powrotem jemu, najgłębszemu obecnie badaczowi i apologete duszy rosyjskiej. Duszę zaś polską tak łatwo poznać! Nie otaczamy jej tajemnicą; na dnie jej leży miłość ojczyzny - i ojczyznę odzyskać chcemy, ażeby wznowić przerwany bieg jej życia dziejowego. Berdjajewa, jako filozofa, zaciekawia nieco nasz mesjanizm. A co jest jego treścią, co - nowem słowem i objawieniem, które Polska niesie światu? Religja ojczyzny. Umiął to intuicyjnie odgadnąć i w wielkim swoim sercu odczuł ten, w kim dusza Francji znalazła była najbardziej natchniony wyraz dla swoich najgłębszych i najszlachetniejszych pożądań - Juliusz Michelet. W Rosji tego nie widzą. Zapatrzenie się w mistyczne głębie duszy rosyjskiej, ekstaza nad jej pięknem, wymagająca bezwzględnej jej ukochania od wszystkich narodów, tłum w zarodku wszelki popęd do wniknięcia w uczucia i dążenia tych narodów; nie zasługują one na to; są tak mało w porównaniu z Rosją interesujące. Na tle zaś usposobienia takiego wyrabia się w stosunku do nas nastrój /nie zawsze świadomy/, który wyrazić można w następujących słowach: "Polacy wyrzucają nam,

⁸ W gaz. "Utro Rossii" z dnia 6 kw. 1916 roku.

teżmy ich skrzywdzili; - nieprawda; to my mamy prawo mieć żal do nich, że tak uparcie zasłaniają oczy przed duchowym słońcem Rosji. Jeśliśmy wobec Polski zawinili, to tylko przez to, że dopuściliśmy niegdyś Prusy i Austrię do udziału w jej rozbiore. Teraz ten błąd chcemy naprawić; chcemy mieć w ręku zjednoczoną Polskę i rządzić nią ku szczęściu jej mieszkańców. Wszystkie uchybienia względem nas wsparıłomyślnie jej wybacząc, żądamy od niej całkowitego oddania się i wdzieczności.

Oczywiście nie jest to nastroj Berdjajewa, jednak coś z niego, niby mgła lekka, przesunęło się nad jego myślą, gdy w spokojnym przeświadczeniu o słuszności swojej ogłaszał nam, że pierwszy krok już przez Rosję zrobiony został i że przyszła kolej na nas.

III.

"Od czasu przyjścia Chrystusa - pisze Berdjajew - mesjanizm w starożytnym żydowskim znaczeniu wyrazu stracił rację bytu w świecie chrześcijańskim; dla chrześcijanina niema "ani Greka, ani żyda"; żadnemu narodowi chrześcijańskiemu nie wolno poczytywać siebie za jedyny wybrany naród. Chrystus przyszedł dla narodów wszystkich i chrześcijaństwo nie dopuszcza żadnej narodowej wyłączności i pychy." I to wysokie stanowisko obrał sobie myśliciel rosyjski do walki energicznej a nieustającej ze wszelkimi spaceniami rosyjskiego nacjonalizmu, słusznie i nacjonalistom i pryncipowom wytykając, że w istocie ich poglądów tkwi niewiara w naród rosyjski: "wierzą oni nie w swoje siły, lecz w siły Polaków, Finlandczyków, Gruzinów, Ormian - i jeśliśmy chcieli wydać sąd o narodzie naszym na podstawie tego, co oni mówią, musielibymy wątpić o jego przyszłości, dojść do wniosków beznadziejnych; nie dość tego; naród tak marry i bezsilny, tak bezbronny przeciw poniewierającym go i uciskającym w obrębie jego imperjum innym, liczebnie małym, narodom nie zasługiwałby na lepszą przyszłość". Marę moralną stosując do wojny, umiał Berdjajew nawet wnieść się ponad namietności chwili i nie zawahał się wygłosić w rozprawie swojej "O duszy rosyjskiej" następujące słowa: "Rosja powinna być przedewszystkiem wolną od nienawiści do Niemiec, od poniżających uczuć zemsty i złości, od nieuszanowania w kulturze nieprzyjacielskiego narodu tego nawet, co w niej jest istotnie cenne".

Słowem, wśród współczesnych pisarzy rosyjskich wyróżnił się Berdjajew wzniosłością etycznego poziomu swej myśli i z tego powodu, szczególnie zaś z powodu żyłności swojej dla nas, stał się przedmiotem podłych napaści ze strony prasy nacjonalistycznej. A jednak polemizujemy z nim i wyrzucamy jemu, że nas nie rozumiał. Więc z kimże w Rosji mamy szukać porozumienia?...

Polak, piszący po rosyjsku, Aleksander Zakrzewski, cytując słowa Berdjajewa, że nie jest on czcicielem ilości, że "nie wierzy w masę ludzką, w tłum, w stado", nazwał go jednym z nielicznych arystokratów z ducha w szeregu myślicieli rosyjskich. Jako cechy arystokratyzmu jego wymienił on spokojną pewność siebie i szlachetną wytworność w stosunku do ludzi i do kierunków, w reformatorskich zaś pomyślach - ogłędanie się na przeszłość, wynikające z głębokiego zrozumienia jej rzeczywistych wartości. Podobny arystokratyzm literacki jest zjawiskiem pospolitem wśród pisarzy we Francji, w Anglii, w Polsce, ale razi demokrację rosyjską, którą "duch chamsstwa wespeczi". I zdaje się, - dodawał Zakrzewski - że taki arystokrata z urodzenia i ducha, jakim był Zygmunt Krasiński, miałby więcej wspólności z Berdjajewem, niż ci nawet z Rosjan, z którymi łączy go pokrewieństwo poglądów i dążeń. Myśl tę wyrażając, Zakrzewski bliższym był prawdy, niż może przypuszczał. W żyłach Berdjajewa płynię, o ile wiemy, trochę polskiej krwi - i nieswiadomym wylewem polskiego pierwiastka w jego umyśle i duszy jest cała jego monopolistyczna filozofia twórczości, płynąca z tej koncepcji Boga, która w znarnym ustępie Beniońskiego wybuchiała z potęgą natchnienia, stawiającą Słowackiego na niedoścignionej wysokości obok wieszczów i proroków Boga żywego. I słowa poety, które dziś tak często u nas trzepią z papuzią beznamiętnością, bez wniknięcia w ich głębokie znaczenie: - "Ja wiem, że nie jest On tylko robakom Bogiem - I tego stworzenia, co pełza, - On lubi huczny lot olbrzymich ptaków - I rozhukanych koni On nie kielża", - słowa te byłyby najwłaściwszym motto do tej apoteozy heroizmu, przejętej wiarą w cudotwórczą moc wybrańców ducha, do tego wezwania do czynów, jakim jest ostatnie, idei twórczości poświęcone, dzieło Berdjajewa.

Ale, pomimo fizycznego i nieświadomego duchowego pokrewieństwa z Polską, w stosunku Berdajewa do nas więcej jest abstrakcyjnej jakiejś życzliwości, mającej źródło w jego chrześcijańskim sumieniu, niż rzeczywistej chęci zrozumienia. Czemże to wytłumaczyć? Sądzę, że tą sąrą antynomicznością, którą Berdajew wystawia, jako cechę zasadniczą duszy rosyjskiej. W danym wypadku antynomizm w myśli Berdajewa jest w związku z wysokim lotem wyobraźni zapalanej ideą Miasta Bożego, czy raju na ziemi. Im więcej zaś marzenie wzlatuje, tem bardziej obcą staje się rzeczywistość - i gdy zejść do niej trzeba, to stosownie do temperamentu, bierze górę albo niszczycielski szal nienawiści do świata, albo kwietystyczny pociąg do patrzenia na życie przez pryzmat swego marzenia i do usprawiedliwiania w ten sposób przed samą sobą swej kontemplacyjnej bezczynności. Berdajew zbliża się raczej do typu kwietystycznego. Stąd w pracach jego rzucająca się do oczu antynomiczność między ekspozycją przedmiotu, a konkluzją. W analizie rozbieranego zjawiska, czy szeregu zjawisk, autor jest surowy, prawie bezwzględny; bezlitośnie wszystkie ciemne strony obnaża; zdawałoby się, że przygotowuje nas do rozpaczliwie pesymistycznego wniosku, aż nagle zakończenie zostaje opromienione niespodzianym, nie wiedzieć skąd spadającym, bijskim optymizmem.

Naprzekiad w artykule o słowianofilstwie rosyjskim¹⁰ przedstawił autor zwięzłe i z siłą oburzenia i przekonania dzieje zwyrodnienia kierunku tego, który dziś ugrzązł w napuszonej retorycznej terminologii jakiejś słowiańskiej polityki, w którą "nikt ani w Rosji ani za granicą nie wierzy"; w sferze idei słowiańskiej "wszystko dziś jest jedną wielką, bolesną raną". Ach, "znużyły nas - kończy Berdajew - kłamstwa polityczne, chcielibyśmy odetchnąć wolnem powietrzem prawdy"... Więc pesymizm? Nie, - następuje nagły skok: "Prawda leży w naturze Rosjanina - i takiejże prawdy oczekamy od innych Słowian". Czyli ta sama, choć w odmiennych słowach sprzeczność z całym ciągiem rozumowania, co w zakończeniu artykułu o kwestii polskiej: "Zrobiliśmy pierwszy krok, - teraz kolej na was"; tym zaś pierwszym krokiem jest dusza narodu rosyjskiego "beziinteresowna, tolerancyjna, wielkoduszna, dająca, a nie odbierająca". Kiedyż nareczcie Słowianie ją ukochają?... Słowem, pomimo iż w zakresie kwestji polskiej i kwestji słowiańskiej rzeczywistość rosyjska uprawnia do pesymizmu, jednak Rosja ze względu na doskonałość potencjonalnie w jej duszy zawarta ma prawo żądać odruchu miłości tak od Polaków, jak i wogóle od Słowian. - Podobne też stanowisko obrał autor w poglądzie na Rosję wobec wielkiego przewrotu dziejowego, w którym ona uczestniczy!¹¹ Bezideowość swego społeczeństwa potępił, jak zwykle, nazywając rzeczy po imieniu. "Zapas tych idei - są słowa jego - i tej energii duchowej, z jaką występujemy teraz, wystarczyłyby może w czasach zwyczajnych, ale obecnie wydaje się marnym i budzi politowanie". Idee mają w Rosji tylko kłancowi reakcyoniści, o ile są szczerzy, i kłancowi radykali, lecz są to idee bez związku z tem, co się dziś na wielkiej widowni świata dokonywa, straciły one grunt pod sobą, wiszą w powietrzu. We wszystkich zaś stronnictwach środka, jak kadei, progresiści, okto-bryści, ani śladu jakiejś ideowej treści lub twórczego lotu; natomiast oportunistyczne politykowanie z dnia na dzień. Grozi nam wpadnięcie w marazm i śmierć ducha, jeśli przeżyjemy jedną z największych chwil, jakie znają dzieje, nie zrozumiawszy jej głębokiego znaczenia i nie wnicszący w nią światła własnej idei. Więc "ideę tę stworzy"... i autorowi się zdaje, że idea ta już szybkim krokiem na zawołanie jego się zbliża.

Wiedawno powstawał Berdajew przeciw opinji, powszechnie ogarniającej w czasie najdziej wojny każdy naród, że tylko on jeden jest w prawdzie i sprawiedliwości, przeciwnicy zaś jego są gwałcicielami, zbrodniarzami i wyrzutkami rodu ludzkiego¹². Czy nie jest to małodusznością zwałac całą odpowiedzialność z siebie na innych! W tym samym duchu działał i pisał Romain Rolland. Ale rozważania obu pisarzy, szlachetne w pomyśle, a trafne w szczegółach, prowadziłyby przez Toistojowską negację wojny do negacji patryjotyzmu i państwowości. Tego zaś ani Berdajew, ani Rolland nie pragną. Więc Rolland zatrzymał się w pół drogi. Z jednej strony ubolewa, że obie potęgi, któreby powinny były być zasadniczo przeciw wojnie, - chrześcijaństwo i soc-

¹⁰ W gaz. "Utro Rossii" z d. 3 marca 1916 roku.

¹¹ W gaz. "Birżewija Wiedomosti" z d. 9 marca 1916 roku.

¹² W gaz. "Utro Rossii" z d. 24 kw. 1916 roku. *Prawda i sprawiedliwość w walkach* - tytuł.

jalizm, - wojry jednak nie potępiły; z drugiej - piętnuje szowinistyczne zapędy, wywa do uczuć humanitarnych i wzrok swój kierując ku przyszłości więcej, niż ku teraźniejszości, chciałby ułatwić przyszłe pokojowe współżycie wojujących teraz między sobą narodów. - Zatrzymywanie się nie leży w charakterze myśli rosyjskiej - i Berdajew odważnie poszedł do końca, tylko nie prostą Tołstojowską drogą: - zbożczy. Potępiwszy przyznawanie słuszności sobie tylko, rzuca on śmiało, a niespodzianie twierdzenie, że sprawiedliwość, choć wielką ma wartość, nie jest wartością jedyną i że trzeba umieć wyjść z wyłączności moralizmu, moralizm bowiem w kwestji wojry doprowadza do utwierdzenia statu quo. Wojry mogą mieć znaczenie głębsze, a nam niedostępne. Nikt nie powie o wojnach państwa rzymskiego, że były sprawiedliwe i moralne, pomimo to, zbierając podbite narody w jedną całość, torowały drogę pracom apostołów Chrześcijaństwa. Słowem, wojry mają zadania *twórcze*...

Konkluzja kwietystyczna w tym sensie, że autor, zaczawszy od walki z istniejącymi poglądami i stanem rzeczy, w końcu ten stan rzeczy usprawiedliwił. Zarzutu jednak z tego robić mu nie choemy, gdyż poruszył on kwestję, której rozstrząsać nie można tylko przeciąć z pomocą nauki Tołstoja.

Rozprawę "O duszy rosyjskiej" przenika, jak widzieliśmy, myśl, że w duszy tej pierwiastek niewieści przeważa nad męskim. Rosję porównał Berdajew do dziewicy, tęskliwie wyczekującej męża i pana; onaby go podnosiła pięknem swych uczuć, on zaś uczuciom jej i ofiarności nadawałby kierunek. Tym mężem i panem był dotąd germanizm, który "umiał wejść organicznie w państwowość rosyjską i opanować niewieścią i bierną rosyjską naturę". Stąd natęczywie nasuwający się wniosek, że teraz, po rozwodzie z mężem - Niemcem, przyjdzie nowy mąż - Anglik. Lecz przeciw podobnemu wnioskowi protestuje uczucie patriotyczne - i analizę swoją kończy autor zapewnieniem, że "duch męski potencjalnie przeżywa w Rosji proroczej, w pielgrzymstwie rosyjskim i szukaniu prawdy". I wkrótce ujrzemy wybuch tego ducha, bo już przyszedł dla rasy słowiańskiej z Rosją na czele czas do zajęcia przodującego stanowiska w ścieżce; "wskutek niepojętej tajemnicy przeznaczenia, Rosja ze swoją ascetyczną duszą jest powołaną do wielkości i potęgi politycznej".

Ale życie rosyjskie, tak jak je Berdajew przedstawia, w takiej jest sprzeczności z owym mającym lada chwila nastąpić wybuchem i rozkwitem wszystkich najwyższych możliwości, drzemiących w głębiach duszy rosyjskiej, że aby jedno z drugim powiązać, trzeba cudu. Tym cudem będzie albo niespodziane pojawienie się jakiegoś, czy jakichś, wybrańców-bohaterów, którzy porwą za sobą naród rosyjski i pociągną ku niemu inne narody, albo też będzie to cud z nieba w ścisłym znaczeniu wyrazu, czyli przyjście "Niebieskiego Jeruzalem", apokaliptyczne "nowe niebo i nowa ziemia". I w stronę tego cudu zwraca się przecucie myśliciela rosyjskiego w jego filozofji twórczości.

Niezrozumiałą jednak rzeczą dla mnie i, sądę, dla wielu jest ta łatwość wiary w cud. Z pewnością nie mniej od Berdajewa pragnę końca świata, pragnę go nawet więcej, niż on, chętnie bowiem rezygnuję z Miasta Bożego i z tysiącletniego panowania świętych, bylebym wiedział, że katastrofa jakaś nagle pochłonie ten nonsens moralny, jakim jest świat, - że w wiekiustym śnie wypoczną oczy, zrużone oglądaniem triumfów nieprawości. Ale stąd, że fala morska załaziła wczoraj i zniszczyła Messynę, nie potrafię wyciągnąć wniosku, że jutro ona zaleje i zniszczy Londyn czy New York...

I zdaje się, że nadświatowe, apokaliptyczne loty nie są ciągłym stanem myśli Berdajewa i że od nich wraca ona do bardziej realnego marzenia o ziemskim, politycznym posłannictwie Rosji. Lecz do urzeczywistnienia tego potrzebni są ludzie silni. I gloryfikacja siły był silny artykuł Berdajewa o sile i gwałcie¹³. Niejednemu - wołał tam - zwłaszcza zaś Rosjanom, siła wydaje się to, "co idzie na mnie, co mnie grozi i deptce". Nieprawda: - siłą jest to, "co idzie ode mnie i przeobraża świat". Tamto jest tylko gwałtem, gwałt zaś wypływa z bezsily, z tchcrzostwa. Siła ma charakter "ontologiczny", to znaczy, że Byt absolutny, czyli Bóg jest siłą. Brak siły to brak bytu - i silni jesteśmy tylko z Bytem najwyższym, z Bogiem i w Bogu.

Naród rosyjski powinien "uświadomić sobie majestat siły, jej duchowość i boskość". I w przeciwieństwie do germanizmu, niech on siłę tę kieruje na drogę twórczości uszczęśliwiającej świat. Naród, panujący w olbrzymim imperjum powinien wyrobić w sobie siłę duchową i "czarom oblicza swojego oczarowywać poddańcze narody"... "i ja wierzę w duchową moc oblicza rosyjskiego"...

Słowom tym nic zarzucić nie można; natchnione są uczuciem szlachetnym, ale są niebezpieczne. Nie wiem, czy filozofja Berdjajewa ma wyznawców, lecz jeśli ich ma, lub mieć będzie, to niezawodnie ze słów powyższych wynioskują oni konieczność polityki rusyfikacyjnej. Skoro bowiem narody poddańcze tak uparcie uznać nie chcą "czaru oblicza rosyjskiego", czarowi temu się poddać i pływając stąd szczęściem żyć, więc, choćby wbrew ich woli, szczęściem tem powinniśmy ich obdarzyć...

Prawdziwie wielkim moralnie myślicielem jest ten tylko, z którego nauk nie da się w żaden sposób, z pomocą żadnych naciągów, wyprowadzić wniosku sprzecznego z prawem moralnym. Takim był w Rosji Lew Tołstoj.

Wielostronnością i bystrością myśli Berdjajew przypomina Stanisława Brzozowskiego. Filozofję Brzozowskiego określiliśmy jako gloryfikację pracy¹⁴. Filozofja Berdjajewa jest gloryfikacją twórczości i siły. Wyrazem *praca* określał Brzozowski życie, życie tak człowieka, jak Boga, - treść bytu; Berdjajew ujął byt, jako *twórczość*. Z wyrazu *praca* wieje nuda; wyraz *twórczość* działa na wyobraźnię. Czem jest praca, wiemy: jest pasowaniem się twardem i trudnem z oporną naturą poza sobą i w sobie; nakłada jarzmo ciężkich wobec Boga i wobec ludzi w życiu codziennem obowiązków - i to życie codzienne nazywał Brzozowski "pierwszą i niewątpliwą naszą twórczością". Twórczość w przedstawieniu Berdjajewa przenosi nas z nudnej codzienności w sferę jakiegoś przeobrażonego świata, ale czem ma być w treści swojej, dowiedzieć się nie możemy, za to kołyszmy rozkosznym marzeniem o genialności i potędze i, jak filozofja Nietzsche'go, upajać będzie natury słabe i płytkie przyjemnem przeświadczeniem, że samo jej wyznawanie czyni nas nadludźmi i twórcami; będzie zachętą do samochwalstwa nietylko indywidualnego, ale i narodowego. Im bardziej zaś niedosięgli i nadświatowym jest nasz ideał, tem się staje niebezpieczniejszym, albowiem wraz z nadejściem konieczności oparcia się na nim, ginie wiara w jego rzeczywistość.

NOTA OD REDAKCJI

Tekst pochodzi z książki M. Zdziechowskiego, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, ss. 17-49. Zachowano oryginalną pisownię Autora.

BOGUMIŁ JASIONOWSKI

EWOLUCJA FILOZOFICZNA PRAW JEDNOSTKI NA ZACHODZIE I ODREBNOŚĆ DZIEJOWA ROSYJSKIEJ ŚWIADOMOŚCI PRAWNEJ

Dotychczasowa analiza filozoficznych podstaw słowianofilstwa dostatecznie wydatniła, jak sądzę, wyjątkową jego w dziejach ducha rosyjskiego rolę, bo urastającą do znaczenia symbolu, który kryje w sobie cały splót czasami jawnych, a jeszcze częściej podświadomych psychiczno-kulturowych właściwości. Szczególniejszą wagę posiada stwierdzenie związku genetycznego pomiędzy dziwnie potężniejącą od końca w. XIX skłonnością do markowskiego kolektywizmu, a bezwzględny prymat zbiorowości przed jednostką i stosunkiem negatywnym do wszelkich zasad indywidualistycznych, przedzielnym po słowianofilach. Wszelako zdumiewająca łatwość, z jaką dokonała się

¹⁴ M. Zdziechowski: *Gloryfikacja pracy*, Petersburg, 1916.

kolektywistyczna radykalizacja inteligencji rosyjskiej na przełomie ubiegłego stulecia, daje się wytłumaczyć dopiero przez wzięcie pod uwagę swoistego charakteru rosyjskiej świadomości prawnej. W rzeczywistości bowiem świadomość ta z racji swego rozwoju dziejowego nie była wyłoniła z siebie takich pierwiastków ustrojowych i takich pojęć prawnych, które gdyby były ukształtowane analogicznie do Zachodu, stałyby się mogły punktami krystalizacji wolności jednostkowej. Mówiąc o odmiennym charakterze świadomości prawnej wśród społeczeństwa rosyjskiego, mamy tutaj na myśli nie tyle odmienną świadomość prawa /"Rechtsbewusstsein"/, nie tyle odmienne poczucie prawa /"Rechtsgefühl"/ lub ewentualny jego brak wśród Rosjan, ile raczej odrębne ujmowanie prawa w jego stosunku do państwa, a to w związku z odrębnym ukształtowaniem się samych kategorii prawnych i odmienną strukturą prawa. Jest bowiem rzeczą niezmiernie wagi, że proces kształtowania się prawa innym poszedł torem w Rosji, a jeżeli w większości krajów europejskich, i że wylał się on w odmiennych formach świadomości prawnej. Centralne w tym względzie znaczenie posiada dla historii cywilizacji zachodniej nowoczesne pojęcie państwa prawnego lub praworządnego /"Rechtsstaat"/, które to pojęcie krystalizuje w sobie rezultaty tysiącletniego rozwoju dziejowego i związane jest najściślej z zasadą praw jednostki. To też zrozumienie różnic pomiędzy Zachodem a Rosją nie daje się pomyśleć bez zgłębienia procesu społeczno-ideowego, który doprowadził Zachód do wytworzenia w w. XIX t. zw. państwa prawnego - i który dokonał się zdala od państwa carów.

Faktem jest, że drogi rozwoju prawnoprawnego przodujących krajów Europy Zachodniej, jakkolwiek w każdym z nich pod wielu względami różne, zbiegają się przecież o tyle, że doprowadziły wszędzie do wytworzenia pewnej zasadniczej formy życia społeczno-państwowego, która wyraża się w zasadach konstytucjonalizmu i państwa praworządnego - i w istnieniu odpowiedniej świadomości prawnej. Nie możemy jednak poprzestać w tym wypadku na ogólnikowym stwierdzeniu tej okoliczności, że dzieje kulturowe bizantyjskiego kręgu, a w szczególności Rosji, nie sprzyjały rozwojowi zasad powyższych, tak fundamentalne posiadających znaczenie w życiu nowoczesnej społeczności europejskiej. Chodzi bowiem o to, że czynniki ewolucji ideowo-prawnej, z których wyłoniła się idea państwa praworządnego, głęboko zrośnięte są z ogólną strukturą psychiczną zachodniego świata, a między innymi z koncepcją indywidualności jako elementu doczesności społeczno-politycznej; ponieważ jednak czynniki owej ewolucji wykazują ponadto - jak to wspomnieliśmy przed chwilą - znaczne różnice ukształtowania w poszczególnych krajach, przeto idea państwa prawnego, rozumiana w znaczeniu zjawiska ogólnoeuropejskiego, staje się sama problemem społeczno-naukowym. Wobec rozbieżności poglądów w sprawie istotnego znaczenia państwa "konstytucyjnego" lub "prawnego" wśród najbardziej wybitnych przedstawicieli nauki prawa publicznego w Niemczech, Francji i Anglii, którzy rysy specyficzne rodzimej ewolucji ideowo-prawnej podnoszą częstokroć do wyżyn absolutu, ogólnikowe przeciwstawienie Wschodu Zachodowi również w dziedzinie świadomości prawnej ściągnąć mogłoby na siebie zarzut, iż jest czemś jednostronnym i powierzchownym¹. W rzeczywistości antyteza pomiędzy Rosją a Zachodem w dziedzinie, interesującej nas w tej chwili, zyskuje swój sens właściwy jedynie pod warunkiem głębszego ujęcia istoty państwowości praworządnej: ujęcie takie, wolne od jednostronnego wyolbrzymiania któregośkolwiek z systemów narodowych trzech wielkich krajów europejskich, mieć będzie charakter bardziej ogólny, jak również - przez ukazanie związku z pierwiastkami strukturalnymi psychiki Zachodu - bardziej filozoficzny². Tak więc filozofia Wschodu implikuje w tym

¹ Już sławny niemiecki badacz prawa publicznego Lorenz Stein był zdania, że pojęcia "państwa prawnego" /Rechtsstaat/ posiada znamiona specyficznie niemieckie. Lecz znacznie dalej idzie w tym kierunku Rudolf Gneist, słynny badacz historii angielskiego ustroju państwowego, albowiem według Gneista państwo prawne w Niemczech posiada tysiącletnią przeszłość, konstytucjonalizm zaś francuski stanowi dlań "negację państwa prawnego". /Por. "Der Rechtsstaat", Berlin 1872, str. 39 i 75-95/.

² "Państwo prawne w znaczeniu filozoficznym" /"Rechtsstaat im philosophischen Sinne"/ mówi wprawdzie Gneist /op.c. str. 13-19/, niestety jednak odnośnie rozwiązania uczonego tego nie zawierają ani w treści ani w sposobie przedstawienia zagadnień nic zgoła "filozoficznego".

wypadku - jak i w tylu innych - głębsze zastanowienie się nad filozofią Zachodu, co też staje się naszym tutaj zadaniem nie tylko jako filozofa, lecz również jako prawnika.

Ewolucja prawnopolityczna wielkich krajów nowożytnej Europy znana jest dzisiaj dość dokładnie, zwłaszcza jeśli chodzi o poszczególne instytucje prawne. Nie można jednak twierdzić, że ogólne linie wytyczne tej ewolucji, w których zaznaczyłyby się zarazem różnice charakterystyczne pomiędzy trzema wielkimi krajami Zachodu, t. zn. Francją, Anglią i Niemcami, zostały ustalone w sposób, nie budzący sprzeciwów. Nie jest też zapewne rzeczą przypadkową, że uczeni francuscy, niemieccy i angielscy tak często są ze sobą niezgodni w zasadniczym ujęciu i ogólnym oświetleniu ewolucji pojęć prawnopolitycznych, która stała się fundamentem współczesnej cywilizacji europejskiej³. Nie możemy jednak nad problemami temi przejść w tem miejscu do porządku dziennego, albowiem zrozumienie Rosji jako kraju wschodniego związane jest z właściwym rozumieniem t. zw. Zachodu, a wyaniające się stąd konkluzje nie są pozbawione wydatnego znaczenia filozoficzno-kulturowego.

Trudności, przed jakimi badacz staje w tym wypadku, plyną przedewszystkiem z odmienności dróg, po których produkują kraje Zachodu doszły do pojęcia państwa praworządnego, a równocześnie z odmienności tego pojęcia w każdym z tych krajów. To też podkreślić tu musimy raz jeszcze to, o czem wspominaliśmy w konkluzjach części I naszej pracy, a mianowicie zasadę niejednorodności cywilizacji zachodniej spowodowaną różnicą dwóch głównych jej składników, romańskiego i germańskiego. Zgłębienie idei ogólnej państwa prawnego, rozumianej jako idea wspólna większości krajów Zachodu, nastąpić zresztą może tylko na drodze rozważań porównawczego.

Tego rodzaju badanie musi mieć na uwadze przedewszystkiem trzy najważniejsze pierwiastki, które nadały kształt ewolucji ideowo-prawnej Zachodu. Za pierwiastki takie uważać należy: dualizm prawa publicznego i prywatnego, zasadę prawa przyrodzonego, wreszcie dualizm państwa i prawa. Obok zaś pierwiastków tych przemówić znaczenie posiada ponadto czynnik czwarty, mianowicie zasada niezależności - a niejednokrotnie nawet zwierzchności - Kościoła w stosunku do państwa. Rzec można bez wielkiej przesady, że z powyższych zasad oraz z ich wzajemnego na siebie oddziaływania wywodzi się cały zrąb współczesnej świadomości prawnej w zakresie życia publicznego na Zachodzie.

Z uniwersalnym znaczeniem prawa rzymskiego w historii cywilizacji europejskiej nierozłącznie związany jest dualizm dziedzin prawa publicznego i prywatnego. Od czasów, gdy wielki Ulpjan /pocz. II w./ ujął w wiekopomną formułę leżącą w ośnowie jursprudenckiej rzymskiej podział prawa na publiczne i prywatne, dualistyczna koncepcja prawa nie traciła nigdy swego fundamentalnego znaczenia i w jej sily kształtującej w łonie rozwijających się organizmów prawnoparostwowych nowożytnego świata. Rzymski dualizm prawa publicznego i prywatnego jest przedewszystkiem wyrazem prawnym pewnego faktu, tego mianowicie, że ustrój prawnopolityczny Rzymu daleki był od samowoli i swawoli prawnej, z jaką spotykamy się w krajach Wschodu; lecz z drugiej strony w samej ośnowie dualizmu tego kryje się pewna tendencja do wszeczwizdy państwa nad jednostką, tendencja, tak bardzo właściwa antycznemu światu, jak to sobie uświadomiono w ub. wieku dzięki pracom Constanta i Fustel de Coulanges'a. Jakkolwiek bowiem działanie magistratury w Rzymie poddane było prawu publicznemu /wchodzi tu w grę pojęcie władz państwowych z punktu widzenia t. zw. "potestas"/, to przecież istniało równocześnie miejsce dla zasady, według której władza państwowa mogła rozszerzać swój zasięg wobec obywateli, nie napotykać na żadne z tej strony szranki

³ Na różnice specyficzne w pojmowaniu prawa przez poszczególne wielkie narody europejskie wielokrotnie zwracali uwagę nie tylko filozofowie, zajmujący się zagadnieniami prawa /np. Fouillee w pracy *La science sociale contemporaine*/, zwłaszcza zaś *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*/, lecz również przedstawiciele poszczególnych gąteży prawa, zarówno cywilistki jak i publicyści i metodolodzy, że wspomnę tylko takie nazwiska jak Gierke, Jellinek, Krabbe, Esmein, Duguit, Deslandres. Jedną z ciekawszych prac ostatnich czasów, poświęconych *ex professo* zagadnieniu temu, jest praca Gust. Ad. Walza, o którego wywody potrącamy nieco niżej.

/„imperium“/. W większości krajów romańskich /zwłaszcza we Francji/ pominięty dualizm prywatno-publiczny stał się zasadniczym czynnikiem całego rozwoju prawnopolitycznego, a niewątpliwą jest rzeczą, iż potężniejszy w w. XVII i XVIII absolutyzm polityczny pozostał w związku ideowym z zasadą wszechwładzy państwowej, odziedziczoną po Rzymianach.

Inaczej natomiast rzeczy się miały w krajach, w których pierwiastki rzymskie nigdy nie doszły do istotnego opanowania. Do właściwości prawa germańskiego, odbijających się w ewolucji prawnopolitycznej Niemiec i Anglii, należała w pierwszym rzędzie okoliczność, że pozostało ono obce rzymskiemu dualizmowi prawa publicznego i prywatnego, tutaj bowiem zamiast zasadniczego rozgraniczenia sfery publicznej i prywatnej występuje – jak to lubią czasem aż do przesady podkreślać badacze niemieccy – związek *organiczny* obydwóch dziedzin. Istotnie, niepodobniestwem byłoby odmówić wszelkiej słuszności podstawowej tezie germaistów, według której przeciwstawienie sfery prywatnej sferze publicznej, lub jednostki ogółowi, obce było germańskim zasadom ustrojowym. Nie ulega też wątpliwości, że w prawie angielskim, w którym pierwiastki germańskie tak wielką odegrały rolę, spotykamy się nie z przeciwstawieniem dwóch dziedzin prawa, ile raczej z charakterem hierarchicznym całej budowy prawnopolitycznej: jednostka ujmowana jest tutaj jako człon pewnej całości hierarchicznej, prawo zaś prywatne posiada w stosunku do prawa publicznego i władzy państwowej w pewnym sensie pochodny jedynie charakter⁴. Oto są przyczyny, które sprawiły, że rzymski dualizm prywatno-publiczny zaciążył jako potężny czynnik nad rozwojem prawnopolitycznym Niemiec dopiero wraz z recepcją prawa rzymskiego w Niemczech, co nastąpiło, jak wiadomo, w końcu w. XV. Recepcja ta może być zatem uważana za jeden z etapów w procesie „okcydentalnego ujednolicenia” Europy, o ile okcydentalizację tę rozumiemy przedewszystkiem jako romanizację.

Fundamentalne znaczenie rozpatrywanego tu dualizmu publiczno-prywatnego w prawie rzymskim dla rozwoju cywilizacyjnego Zachodu stanie się jeszcze bardziej jasne, gdy uświadomimy sobie głębszy związek dualizmu tego z właściwościami struktury psychicznej zachodniego chrześcijaństwa w odróżnieniu od chrystjanizmu wschodniego,

Nietylko prawnicy, lecz i filozofowie angielscy ujmują w ten właśnie sposób rodzinne pojęcia prawne. Mam tu na myśli m.in. Herberta Spencera, przedstawiciela angielskiej doktryny liberalnej, który wypowiedział się co do zajmujących nas tu zagadnień w pracy p.t. „Jednostka wobec państwa” /*The man versus the State*/. Oczywiście, swoisty charakter angielskich konstrukcji prawnopaństwowych związany jest przedewszystkiem z pierwiastkiem feudalno-stanowym, który przetrwał w kraju tym do dziś dnia, choć dawno już utracił bezpowrotnie znaczenie swe w płaszczyźnie politycznej. Jeszcze i teraz – jak w ubiegłych wiekach – król angielski uważany jest za dziedzica ziemi angielskiej i nawet za zwierzchniego pana wszelkiej posiadłości gruntowej w kraju /*the Supreme Landowner*“, *the Lord Paramount*/. Jeszcze i teraz – jak i dawniej – u podstawy stosunku obywatela angielskiego do państwa i korony znajdujemy stosunek osobowy do zwierzchniego pana feudalnego /*the Liege-Lord*/, co zresztą wydatnia się zarówno w konstrukcji poddaństwa politycznego /*“Liege-man”*, *“allegiance”*/, jak i w pojmowaniu zdrady stanu /*treason* jako *“adherence to the King's enemies”* – „przystanie do nieprzyjaciół króla“/. Z drugiej strony, objęcie władzy przez monarchę związane jest z uroczystą obietnicą rządzenia zgodnie ze „statutami parlamentu oraz prawami i zwyczajami kraju”. /Por. w tym względzie klasyczne dzieło W. Ansona *The Law and Custom of the Constitution*, zwłaszcza vol. II, p. 1, str. 234-245, wyd. 1907/. Tak więc wskutek obecności w ustroju angielskim pierwiastków feudalnych odwieczny dualizm publiczno-prywatny prawa rzymskiego nie dochodzi tutaj do głosu, albowiem z jednej strony prawo publiczne przesiąknięte jest pierwiastkiem prawnoprywatnym, z drugiej zaś strony prawo prywatne posiada w sobie wybitne momenty o charakterze publicznym. Można by więc powiedzieć, że zamiast dualizmu prawa publicznego i prywatnego spotykamy się tutaj z zasadą *wzajemnej interpenetracji* obydwóch dziedzin. To też z tego punktu widzenia nie jest pozbawiona słuszności koncepcja związku obu sfer jako związku organicznego, o jakiej nowa była w tekście, a którą przeciwstawia się zazwyczaj rzymskiej zasadzie *rograna* -

które to właściwości były przedmiotem dociekań naszych w części pierwszej pracy niniejszej. Jako różnica najbardziej kardynalna pomiędzy Zachodem a Wschodem starą już wówczas przed nami zasada osobowości i jaźni jednostkowej, odmiennie ujmowana tu i tam, dokąta której zgrupowane są rozmaite cechy, składające się na cały kompleks zmian odrębności. Wzniesienie się do tego punktu widzenia może odsłonić teraz przed nami niespodziewane horyzonty. Zasadnicze odgraniczenie na Zachodzie "ja" jednostkowego od otaczającego je przyrodniczego i społecznego kosmosu, rozgraniczenie obydwóch tych sfer w sensie pojęciowej ich przeciwstawności - rozumiane być winno nietylko jako właściwość Zachodu w filozoficznym ujmowaniu świata i bytu, lecz ponadto znajduje wyraz w zasadniczych konstrukcjach jursprudenccji rzymskiej. W dualizmie *ius privatum* i *ius publicum*, w różności pomiędzy zasadą nieograniczonego panowania ze strony podmiotu praw, samowładnego we własnej sferze działania /*dominium ex iure Quiritum* i w ogólności *dominio potestas*/, a zasadą społeczno-państwową, w podstawowej różności tej wyraża się przedewszystkiem świadomość, odgraniczająca indywidualne "ja" od zbiorowości i świata, świadomość, oparta na woluntaryzmie i personalizmie, a więc na cechach, znanych nam dobrze jako zasadnicze cechy w strukturze psychicznej zachodniego świata. Istotnie, pierwiastki personalizmu i woluntaryzmu, należące do samej istoty chrześcijaństwa, z tem większą na Zachodzie wyraziły się mocą, że znalazły swój odpowiednik w rzymskiej świadomości prawnej. Uwydatniły tu związek pomiędzy dwiema dziedzinami cywilizacji zachodniej - strukturą psychiczną uczucia religijnego i charakterem świadomości prawnej - o ile wiemy, pozostał dotychczas niedostrzeżony, to też przywiązujemy wielką wagę do niniejszego punktu naszych rozważań⁵.

Przejdźmy teraz do drugiego spośród trzech wyżej wymienionych czynników, a więc do doktryny prawa przyrodzonego i do jej ustosunkowania się wobec dualizmu prywatno-publicznego - a nie zapominać o tem, że obydwie te czynniki posiadają fundamentalne znaczenie dla powstania właściwego Zachodowi, a obcego Rosji pojęcia państwa prawnego. Doktryna prawa naturalnego, opróżniona blaskiem swym dwa wieki później ostatnie stulecia przedrewolucyjne, t. zn. XVII-e i XVIII-e, której najsłynniejszym po dziś dzień przedstawicielem jest nieśmiertelny apostoł uczucia i wróg intelektualizmu Jan Jakób Russo, sięga zamierzonych czasów starożytności. Pierwsze jej początki przypadają na czasy Sokratesowe, znajdujemy je bowiem u sofistów i cyników, od których przeszła ona do wielkiej szkoły filozoficznej stoików, mającej tak wielki okazać wpływ na rozwój ducha rzymskiego i w szczególności na prawo rzymskie. Wcześniej też bardzo, bo również w epoce Sokratesa i Platona, powstaje w związku z doktryną prawa przyrodzonego myśl o tem, że społeczeństwo ludzkie oparte jest na *umowach* składających je jednostek /t. zw. *kontraktualizm*/. Jednakże doktryna prawa przyrodzonego utraciła perspektywę rozwoju w Grecji, natomiast znalazła na gruncie rzymskim nietylko warunki niezmiernie sprzyjające jej dalszej ewolucji, lecz stała się ponadto /wraz z właściwymi sobie akcentami kontraktualizmu i zwierzchnictwa narodowego/ jednym z czynników kształtowania się prawa pozytywnego w Cesarstwie Rzym-

⁵ W celu sprecyzowania związku powyższego nie będzie od rzeczy zrobić tę jeszcze uwagę, że zajmujący nas problemat w innej zgoda leży płaszczyźnie, aniżeli poglądy, często bardzo wypowiedane przez pisarzy prawosławnych a dotyczące mniemanego "judydyzmu" teologii katolickiej. Pisarze ci usiłują wykazać przewagę pierwiastków ściśle prawnych w konstrukcjach spekulatywnych scholatyki /ulubionym w tym względzie przykładem jest anielmjańska teoria *vicariae satisfactionis* czyli "zadośćuczynienia zastępczego" w pojmowaniu grzechu pierwotnego i odkupienia/ i z tego względu wytaczają przeciw doktorom scholastycznym argument przesadnego jurydyzmu. Nam natomiast chodzi o wykazanie *zgodności podstawy psychicznej* pomiędzy personalistycznymi i woluntarystycznymi pierwiastkami chrześcijaństwa a pewnymi cechami duchowymi, znajdującymi wyraz swój w rzymskiej świadomości prawnej. Związek ten wyjaśnia zarazem tę okoliczność, że owe zasadnicze dla chrześcijaństwa pierwiastki duchowe w szczególniejszą mocą uwydatnić się mogły właśnie na Zachodzie.

skiem. Jeżeli prawo natury zanikło prawie w atmosferze duchowej Grecji w epoce rzymskiego panowania, to jeszcze mniej miejsca mogło ono znaleźć dla siebie w krajach hellenistycznych od czasu, gdy pomimo fikcji jedności i niepodzielności cesarstwa *Imperium individuum*, pielęgnowanej początkowo przez cesarzy wschodnich jako kontynuatorów władzy rzymskiej, Cesarstwo Bizantyńskie w życiu politycznym ostatecznie upodobiło się do despotycznych monarchii Wschodu. Natomiast w obrębie systemu pojęciowego jurysprudencki rzymskiej, zwłaszcza w dobie schyłkowej cesarstwa, której początki poświęcone są największym jurysprudenckiej tej rozkwitem /w. III/, zasada prawa przyrodzonego zdobywa poczesne dla siebie miejsce, a wraz z nią kielikować zaczyna w świadomości prawnej myśl o możliwości konfliktu pomiędzy prawem obowiązującym *ius civile Romanorum* i w ogólności *ius civile* /a *ius naturale*, którego źródłem jest sama natura /ewentualnie t. zw. *ratio naturalis*/, nie zaś konkretne ustawy *leges*. I oto w podstawowej dla społeczeństw starożytnych kwestji, jaką było istnienie ustroju niewolniczego, dał się też już w tym czasie słyszeć głos prawa przyrodzonego w dziełach znakomitych jurystów, którzy stają czasami na punkcie widzenia praw indywidualnych - wolności jednostki i równości powszechnej⁶. Szczególniejsze też znaczenie dla późniejszej ewolucji posiadała okoliczność, że wraz z ideą prawa przyrodzonego występowały koncepcje, dotyczące umownego charakteru społeczności ludzkiej i antycypujące jednocześnie zasadę zwierzchnictwa narodowego. Istotnie, koncepcje te wyłaniają się z teoretycznych konstrukcyj władzy cesarskiej, najbardziej rozpowszechnionych w jurysprudenckiej ówczesnej: władze cesarskiej opierają one na domniemaniu przeniesieniu wszelkich uprawnień państwowych z narodu rzymskiego na imperatora, któremu *majestas populi romani* w pełni ma przysługiwać *"lex regia"* lub *"lex regia de imperio"*, również *"translatio imperii"* /1/. Rzeczą jest niemałe wagi, że idea prawa przyrodzonego wraz z akcentami kontraktualizmu i zwierzchnictwa narodowego, jakkolwiek przyćmiona przez rozwój ustroju feudalnego, nie utraciła jednak całkowicie znaczenia swego, a element kontraktualizmu w szczególności nabrał nawet rumieńców życia przy ustroju feudalnym. Ogólne wzmocnienie wpływów pomienionych

⁶ Możliwość przeciwieństwa pomiędzy prawem obowiązującym a prawem przyrodzonym, zarysowująca się już u Gajusa, prowadzi do dalszych konsekwencji: Tryfonin, opierając się na prawie natury, uznaje w ogólności prawo jednostki ludzkiej do wolności, Ulpan zaś i Florentyn z tego samego źródła wyprowadzą zasadę równości powszechnej, a oboje ustępy ich pism uzyskają dla siebie miejsce w Justynjanowych Digestach. Najbardziej może uderzająca jest w tym względzie sentencja Florentyna: *servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*. /Flor. D. 1, 5, 4, 1/. Sentencja ta zasługuje na uwagę przedewszystkiem z powodu jaskrawego przeciwstawienia prawa pozytywnego prawu przyrodzonemu /w słowach: *contra naturam*/, chociaż nie należy, być może, zbyt wielkiej przywiązywać do niej wagi, gdyż według opinii niektórych współczesnych badaczy /wiadomo o tem zawdzięczam uprzejmości prof. Bossowskiego/ zachodzi tu możliwość interpolacji, dokonanej za czasów Justynjana pod wpływem poglądów chrześcijańskich na niewolnictwo. Jakkolwiek bądź pokrewne myśli, wyrażające ideę wolności i równości ogólnoludzkiej z punktu widzenia prawa przyrodzonego, znajdujemy również u współczesnego Florentynowi Ulpana. W tym względzie zasługują na uwagę dwie sentencje. Jedna wyraża myśl powyższą w sposób bardziej ogólny /Ulp. D. 50, 17, 32: *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*/, druga zaś z okazji instytucji prawnej nadania wolności /*manumissio*/ mówi o wolności przyrodzonej /Ulp. D. 1, 1, 4: *...utpote cum iure naturali omnes homines liberi nascerentur, nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita*/.

⁷ Dla późniejszego utrwalenia się idei o pochodnym charakterze władzy cesarskiej - myśl tę znajdujemy już u Gajusa - szczególniejsze znaczenie posiadała epoka Justynjana. /Por. w tym względzie O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, t. I, 646-654, 930-946/. Zresztą, idee powyższe, nie znikające nigdy z tradycji Zachodu /zwłaszcza wśród ludów romańskich/, po wielu wiekach z nową mocą odezwą się w t.zw. cesaryzmie napoleońskim.

zasad następuje najpierw w dobie monarchji reprezentacyjno-stanowej /w. XII-XV/, następnie zaś - i to na znacznie większą skalę - od czasu zarysowania się absolutyzmu /w. XVI/. W tym bowiem czasie, a więc w dobie dźwignia się nowoczesnej państwowości, teorie powyższe, z rzymskiej wychodzące tradycji a posiadające uwięrta w sobie *pointe* rewolucyjną, szczególniejszego też nabierają znaczenia⁸. Okoliczność ta tłumaczy m. in. łatwe rozpowszechnienie się w XVI w. doktryny t. zw. monarchomachów o legalnym charakterze oporu wobec nadużywających władzy swej monarchów /*tyrannus quoad exercitium*/, tembardziej zaś wobec zwykłych uzurpatorów /*tyrannus absque titulo*/, a wiadomo powszechnie, że w epoce tej nietylko w teorii, lecz i w praktyce opór taki w niektórych wypadkach nie wykluczał nawet królobójstwa. Jest też rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że udział pierwiastków prawno-naturalnych i kontraktualistycznych w strukturze prawa publicznego w Europie Zachodniej ze szczególniejszą mocą wyraził się na wschodnim jej krańcu, w kraju, który uważał się z pewną dozą szlachetności za *praemurale christianitatis* - w Rzeczypospolitej Polskiej. Jeżeli wziąć pod uwagę zasady ustrojowe, wysuwające się na plan pierwszy zwłaszcza w dobie po-jagielloniskiej, a więc takie, jak wolna elekcja, pakta konwentu z artykułem *de non praestanda obediencia*, konfederacja lub wreszcie *liberum veto*, to nie daje się zaprzeczyć, że ich konstrukcja prawno-teoretyczna była do pewnego stopnia refleksem nigdy niewygaśniętym na Zachodzie doktryn rzymskich, wzmocnionych ponadto przez swisty kontraktualizm ustroju feudalno-stanowego, doktryn, które nad naszym właśnie krajem kilkowiekowe, rzec można, roztoczyły panowanie.

Wszakże i w innych krajach, i to najbardziej produjących w Europie, prawo natury, wprawdzie nie jako fundament prawa pozytywnego, niemniej przecież jako źródło idei kierowniczych, nadawało swoiste zabarwienie atmosferze umysłowej XVII i XVIII w. Dość jest wspomnieć w tym względzie Hobbesa i Locke'a w Anglii, Grocjusza w Holandji, Russa we Francji, Puffendorfa, Wolffa i Kanta w Niemczech.

Jak widać z powyższego, obydwa rozpatrywane dotychczas momenty - dualizm prawa publicznego i prywatnego oraz idea prawa przyrodzonego - stanowią dziedzictwo rzymskiej filiacji duchowej, która w XVI wieku przeżywa wzmoczoną aktualizację swych nigdy niewygaśniętych wpływów. Dodajmy, że renesans scholastyki średniowiecznej, który daje się zauważyć ku końcowi XVI w. i w początkach XVII, sprzyja skośnej wzmocnieniu doktryny prawa przyrodzonego, czego dowodem stanowisko w tym względzie najznakomitszych w owym czasie przedstawicieli myśli katolickiej, jak Soto, Molina, Suarez lub Bellarmin. Dodajmy wreszcie, że obydwa rozpatrywane przez nas pierwiastki, a więc dualizm publiczno-prawny oraz idea prawa przyrodzonego /wraz z właściwymi jej akcentami kontraktualizmu i zwierzchnictwa narodowego/, z tego samego pnia rzymskiego wyrosłe, rozwijają się przede wszystkim w krajach romańskich, zwłaszcza we Francji. W związku z tym faktem wielkie znaczenie dziejowe posiada pewna znamienita okoliczność, a mianowicie, że formowanie się dziedziny prawa publicznego na Zachodzie, poczynając od XVI w., odbywało się pod znacznym wpływem zasad prawa przyrodzonego, i że wpływy te ze szczególniejszą mocą zaznaczyły się w tych systemach, które były ukształtowane dualistycznie, t. zn. zgodnie z tradycją rzymską. Dlatego to właśnie skombinowane działanie powyższych dwóch pierwiastków ewolucji ideowo-prawnej mniej zaciążyło na losach krajów niemieckich, aniżeli na losach Francji, jeszcze zaś mniej odbiło się ono na losach Anglii, która, choć holdowała czas pewien doktrynom prawa przyrodzonego, pozostała jednak bardziej nawet obca aniżeli Niemcy zasadniczemu dualizmowi prawa publicznego i prywatnego.

Przechodzimy do momentu trzeciego - do stosunku wzajemnego pomiędzy państwem a prawem. Moment ten, wykazujący głęboką analogię do momentu poprzedniego, t. j. do stosunku pomiędzy prawem pozytywnym a prawem przyrodzonym, nie posiadał również wielkiej jak tamten bezpośredniości wpływów w obrębie ewolucji ideowo-prawnej. Podobnie

⁸ Już w wiekach średnich cieszyła się pewnem uznaniem teoria, według której monarcha /"princeps"/, wyprowadzając władzę swą od zbiorowości obywateli, którzy się jej poddali /"subditi"/, posiada wprawdzie więcej uprawnień, aniżeli poszczególni poddani, mniej jednakże, aniżeli cała zbiorowość: "*princeps singulis maior, universis vero minor*".

jak w pewnym stadium rozwoju duchowego ludzkości zjawia się myśl o możliwości konfliktu pomiędzy ustawą obowiązującą a wskazaniami prawa idealnego, zwanego przyrodoznem, myśl, która odtąd pracować będzie nad ujednoliceniem obydwóch dziedzin prawnych, podobnie też świadomość moralno-prawna dochodzi szcześnie do odkrycia pewnej inkongruencji pomiędzy władzą państwową lub państwowością wogóle, a ideą prawa jako *systematu pojęć* - i odtąd pracować ona będzie nad zharmonizowaniem stosunku wzajemnego państwowości i prawa. Czy wszelkie akty lub przejawy władzy państwowej dają się ujmować w zasadzie jako przejawy prawa i czy układają się one i dają zmieszczyć w ramach systematu pojęć prawnych - oto wielkie zagadnienie, które odtąd stale zaprzętać będzie umysły. Musimy jednak od razu tutaj podnieść tę okoliczność, że poszczególne rozwiązania zagadnienia tego, z jakimi spotykamy się w dziejach cywilizacji zachodniej, pozostają w głębszym związku ze stanowiskiem, dotyczącym dwóch wyżej rozpatrywanych czynników /dualizmu prywatno-publicznego i zasady prawa przyrodzonego/ i od stanowiska tego zależne są w niemałym mierze. Dlatego też rozwiązania te wykazują cechy odrębne w każdym z trzech przodujących krajów Zachodu. We Francji ewolucja prawnego-ideowa doprowadziła w zasadzie do zniesienia dualizmu pomiędzy państwowością a prawem, albowiem Wielka Rewolucja /której zrab ideowy stał się czynnikiem integralnym francuskiego ustroju politycznego/ ujęła państwowość jako *wyraz prawa*. Pojętemu w ten sposób monizmowi prawnop- państwowemu odpowiada idea *zwierzchnictwa prawa*, a zarazem *zwierzchnictwa narodu*. Ewolucja prawnego-ideowa Niemiec zachowała dualistyczne ujęcie państwa i prawa, albowiem konstytucjonalizm krajów niemieckich ujął prawo raczej jako równoległy, rzecz można, z państwowością czynnik, taki mianowicie, który stanowi niejako o peryferiach władzy państwowej: w samodzielnym istnieniu prawa /krystalizującym się zwłaszcza w sferze wojności jednostkowej/ państwo rozpoznaje równocześnie granice własnej działalności⁹. Działalność ta jednak posiadać ma charakter twórczy i nie sprowadzać się bynajmniej do samego tylko wykonywania prawa /jak to utrzymuje w pewnym stopniu doktryna francuska/¹⁰. Dualizmowi temu odpowiada stanowisko suwerenności nie prawa lub narodu, lecz państwa, charakterystyczne dla niemieckiej świadomości prawnej i równocześnie dla niemieckiej nauki prawa publicznego, rozrosłej w w. XIX do niebywałego bogactwa kształtów¹¹. Co się zaś tyczy Anglii, to ewolucja ideowo-prawna w kraju tym, nie zdradzającą nadmiernej skłonności do przemysłowych aż do samego końca ideologii, nie daje się wyrazić ani w terminach dualizmu ani też w terminach monizmu prawnop- państwowego. Dzieje się tak przedewszystkiem dlatego, że w Anglii wyraźniej niż gdzieindziej zaznacza się inkongruencja pomiędzy konstrukcjami *prawnymi* stosunków państwowych a ich zawartością *polityczną*. Jednakże z punktu widzenia prawa i jego litery system angielski stanowi raczej wyraz dualistycznego ukształtowania państwa i prawa, albowiem podstawą systemu tego jest związanie władzy państwowej /występującej jako "rząd jego król. mości"/ pewnymi ustawami /"statutes"/ parlamentu, pojmowanego jako ciało dwuizbowe. Ponieważ zasada zwierzchnictwa narodowego nie posiada w Anglii znaczenia doktryny oficjalnej, współudział zaś monarchy w charakterze jednego z trzech czynników składowych parlamentu jest założeniem działalności

⁹ Doktryna taka właściwa jest przedewszystkiem szkole liberalnej niemieckiej w dobie powstawania konstytucjonalizmu w Niemczech /Wilhelm Humboldt, Rotteck, Walcker/, występowała jednak częstokroć w łączności z zasadniczą koncepcją dualizmu państwa i prawa, według której monarcha jest całkowitym "nositелем" władzy państwowej /"Träger der Staatsgewalt"/, przedstawicielstwo narodowe zaś powołane jest jedynie do współudziału w wykonywaniu pewnych funkcji państwowych.

¹⁰ Wyraz "administration" ma też z tego powodu w języku francuskim inne znaczenie niż w niemieckim.

¹¹ Zasadniczą cechą nauki tej pozostała zresztą pewna niezdolność do wyjścia poza punkt widzenia suwerenności państwa /występującej w rozmaitych postaciach, m.in. w postaci idei osobowości państwa/ w kierunku suwerenności prawa, co z wielką mocą argumentacji uwydatnił uczony holenderski Krabbe.

ustawodawczej /"King in Parliament"/, przeto system angielski stanowi wyraz zasady, którąby raczej określić należało jako zasadę *zwierzchnictwa parlamentarnego*, a rzeczą jest znana, że idea wszechwładzy parlamentu skryształizowała się w całym szeregu państw angielskich. Widzimy zatem, że w krajach, w których dualizm publiczno-prywatny nie był zasadniczym czynnikiem ewolucji ideowo-prawnej, spotykamy się raczej z tendencją do dualistycznego ukształtowania państwa i prawa - i naodwrot, a i ta okoliczność posiada znaczenie dla rozwoju podstaw konstytucjonalizmu w Europie.

Ostatni z czterech wyżej wymienionych czynników ewolucji ideowo-prawnej na Zachodzie, mianowicie stosunek wzajemny Kościoła do Państwa, posiadał również olbrzymie znaczenie w rozwoju świadomości prawnej narodów zachodnich, i to w zasadniczym przeciwieństwie do Wschodu. Na szczególniejszą uwagę zasługuje w tym względzie wielkowna na Zachodzie przewaga władzy duchowej nad świecką, *sacerdotium* nad *imperium*, albowiem przewaga ta, choć istniała częstokroć w teorii raczej aniżeli w praktyce, wytworzyła pewnego rodzaju tamę przeciwko pochłonięciu jednostki przez zbiorowość w dobie wzrostu absolutyzmu państwowego i przyczyniła się w sposób pośredni do triumfu praw jednostkowych. W istocie, państwo, uznające w pewnej mierze wzniesioną ponad siebie władzę następców św. Piotra, miało w tem trudność, by występować wobec jednostki ze wszystkimi atrybucjami onnipotencji; z drugiej strony, w rewiduacjach prawo-naturalnych jednostki, odczuwającej jednocześnie przynależność swą do powszechności wiernych, tem łatwiej odzywać się mogły akcenty realizmu politycznego, im bardziej zwierzchnik Kościoła jako powszechności wiernych wyposażyony był zarazem w atrybucję realnego panowania. Faktem jest, że zasady teorii kurjalnej, proklamujące wyższość *sacerdotium* nad *imperium*, pozostawiły pomimo wszystko trwałe po sobie ślad w świadomości prawnej ludów europejskich i że wykazywały one niemalą żywotność w tych czasach, gdy realna przewaga papieża jako "ojca książąt i królów i zarządcy świata", przewaga nad cesarstwem i nad francuską władzą królewską, została już stracona bezpowrotnie¹². Nad związkiem, jaki zauważyć się daje już w dobie patrystycznej pomiędzy woluntarystycznym ujmowaniem jaźni jednostkowej na Zachodzie a koncepcją zachodnią wolności indywidualnej jako elementu życia doczesnego, zastanawialiśmy się w części pierwszej pracy niniejszej. Przy tej okazji mogliśmy podkreślić przeciwieństwo do Wschodu chrześcijańskiego, gdzie zasada wolności, choć pojęta została w sposób bardziej absolutny, jednocześnie uległa przeciw eliminacji z obrębu doczesności i, chroniąc się do sfery zaświatowej, schroniła się zarazem do sfery *forum internum*. Lecz teraz dopiero, a to w związku z rozpatrywaniem tutaj pierwiastkami świadomości prawnej, zależności powyższe ukazują się nam w pełnym świetle. Widzimy bowiem, że indywidualne elementy rzymskiej doktryny prawa przyrodzonego mogły z tem większą w krajach zachodnich rozwijać się swobodą, im bardziej stanowisko Kościoła odległe było od stanowiska ściśle podporządkowanego państwu i upodrzedzonego wobec niego organizacji, jak to miało miejsce na Wschodzie chrześcijańskim. W tym względzie powstanie Reformacji w XVI w. stało się nowym już czynnikiem, częstokroć modyfikującym dotychczasowe stosunki ideowo-prawne. Wzmożenie władzy państwowej w krajach protestanckich, jakie nastąpiło po zerwaniu związku z Rzymem, nowe stanowisko monarchy jako dostojnika lub raczej zwierzchnika Kościoła narodowego /"episcopus quoad externa"/, zasada "cuius regio, eius religio" - wszystko to przyczyniło się musiało w nienależnej mierze do wzmocnienia prymatu zbiorowości nad jednostką. Mamy tu więc zjawisko, stające raczej wpoprzek dotychczasowych tradycji indywidualistycznych rzymskich. Zresztą w protestanckiej Anglii i Ameryce zasady indywidualistyczne nie doznały uszczerbku, lecz raczej wzmożyły nawet swe

¹² Jak wiadomo - a przykład to znamienity - spór o kolonie pomiędzy Hiszpanami a Portugalczakami rozstrzygnięty został w r. 1500, a więc sto lat z górą po powrocie papieża z "niewoli babilońskiej" w Avignonie, właśnie przez stolicę apostolską, która przeprowadziła delimitację *przyszłych* posiadłości kolonialnych pomiędzy obydwojema rywalizującymi narodami.

Formuła, wyrażająca zwierzchnią władzę papieża nad całym światem, używana jest jeszcze i teraz przy koronacji papieskiej: "Scito te esse patrem principum et regum, rectorem orbis, vicarium in terra Domini nostri Jesu Christi".

znaczenie, co się tłumaczy osobiwymi kolejami dziejów politycznych w tych krajach¹³. Natomiast w protestanckich krajach niemieckich spotykamy się jakgdyby ze wzrostem pierwiastków anti-indywidualistycznych i wzmocnieniem więzi zbiorowej, wskutek czego stosunek pomiędzy wspólnotą społeczną i jednostką staje się tutaj inny aniżeli w krajach romańskich i wykazuje pewne, choć często odległe tylko analogie do krajów wschodnich, analogie, o które potraciliśmy w innej nieco płaszczyźnie już w Części I.

Cztery rozpatrzone przez nas momenty ideowo-prawne uważać można niejako za zasadnicze elementy w rozwoju świadomości prawnej na Zachodzie, której ostateczne ukształtowanie się w w. XIX daje się do pewnego stopnia zrozumieć jako wypadkowa wzajemnego na siebie oddziaływania i wzajemnej interferencji pomiędzy owymi momentami. I konieczności zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad analizą wspomnianych czynników ideowych, albowiem z analizy tej wynika się to, co by można było nazwać *morfologią genetyczną świadomości prawnej* na Zachodzie, zarazem morfologią genetyczną konstytucjonalizmu europejskiego. Jeżeli pominiemy narazie Anglię, której rozwój prawno-polityczny osobiwie przedstawia znamiona i która nie posiada pisanej konstytucji, rozumianej jako *system pojęć prawnych*, to klasycznym krajem, w którym obserwować możemy proces morfologiczny konstytucjonalizmu europejskiego, jest Francja. Postarajmy się sformułować główne rysy tego procesu, będącego procesem rozwojowym indywidualizmu zachodniego, którego jednym z etapów była Wielka Rewolucja, a który wiąże się równocześnie z rozszerzeniem wpływów francuskich w Europie.

Za istotę owego procesu morfologicznego uważać należy kształtujące działanie idei prawa przyrodzonego /wraz z właściwymi jej akcentami kontraktualizmu i zwierzchnictwa narodowego/ na zasadę dualizmu państwa i prawa. Działanie to zmierzało do *ujednoczenia* wspomnianych dziedzin i w ten sposób do *zniesienia tradycyjnego ich dualizmu*, a proces ten przebiega w sposób najbardziej typowy we Francji, m. in. z tego również względu, że w romańskim tym kraju świadomość prawna ściślej może aniżeli w innych skojarzona była z rzymskim dualizmem prawa publicznego i prywatnego. Zgodnie z woluntarystyczną zasadą wolności indywidualnej, stanowiącej właściwość tradycji zachodniej, a tak dobrze już nam znanej z poprzednich rozważań, doktryna prawa przyrodzonego zmierzała do zasadniczej przebudowy ustroju prawnego i do i do jednolitego oparcia prawa i państwa na fundamencie *idei wolnościowej*. Alfred Fouillee, słynny filozof oraz myśliciel polityczny, interpretując ducha historii i wiedzy historycznej w prawdziwie francuskim ujęciu, w którym idee urastają do wyżyn czynników społecznych i tworzą wraz z niemi jeden spłot nierozzerwalny, wyraził przekonanie to w słowach następujących: "*L'histoire, c'est la science et la morale s'incarnant ainsi dans la pensée et les actions de l'homme; par conséquent, outre que c'est un mécanisme, c'est encore un poème qui ne fait qu'un avec le poète, c'est*

¹³ Szczególniejsze znaczenie miała w tym wypadku walka pomiędzy katolicką dynastją Stuartów, dążących do władzy absolutnej, a parlamentem, stanowiącym wyraz protestanckiej większości w kraju, wskutek czego zwycięstwo protestanckiego parlamentu stało się zarazem zwycięstwem praw wolnościowych nad absolutyzmem państwowym.

Wielki wpływ zasady indywidualnej w tonie prawno-naturalnych tradycji ludów romańskich zaznacza się się przedewszystkiem w dziejach francuskich, we Włoszech natomiast ulegają one znacznemu zmodyfikowaniu. W tym względzie na szczególniejszą uwagę zasługuje przewaga zbiorowości nad jednostką w ideologii współczesnego faszystwu. Lecz i tutaj odstępstwo od reguły - podobnie jak w krajach anglosaskich, tylko w odwrotnym kierunku - jest raczej czemś pozornym, albowiem osobiwe koleje rozwoju dziejowego Italii powodują interferencję z wpływami prawno-naturalnej ideologii ludów romańskich. Bardzo późno w porównaniu z Francją lub Hiszpanją zjednoczenie kraju, a przedewszystkiem swoistość stosunku pomiędzy władzą świecką a duchowną /już Machiavelli uważał władzę papieską za przeszkodę do zjednoczenia Włoch, do zjednoczenia, które, gdy nastąpiło w w. XIX, dokonało się istotnie koestem władzy papieskiej/ - oto czynniki, które spowodowały osłabienie liberalistycznego indywidualizmu w romańskim tym kraju.

*une odyssée qui se crée et se chante elle-même*¹⁴ Cenna to refleksja geniuszu francuskiego nad samym sobą, w której dzieje przeobrażają się niejako w epopeę, t. zn. w utwór *świadomości poetyckiej*; bo też zadaniem geniuszu francuskiego w dziedzinie politycznej stało się całkowite, że się tak wyrażę, przetopienie państwowości na *substancję świadomości prawnej*. "Istotnie, powiada Fougère, Francja upatrywała zawsze podstawę prawa i filozofii socjalnej w tem, co stanowi równocześnie zasadę filozofii moralnej - w rozumie i wolności"¹⁵. We wszystkich tych koncepcjach, nawiązujących w ten lub inny sposób do Deklaracji praw człowieka i obywatela z r. 1789 lub do konstytucji z r. 1793, opartej w pewnej mierze na Rusie, rozpoznajemy działanie doktryny prawa przyrodzonego jako czynnika, dążącego do utrwalenia zwierzchnictwa prawa nad funkcjami państwowymi i do przewyciężenia dualizmu prywatno-publicznego, a to przez oparcie całej budowy prawnej na fundamencie praw wolnościowych jednostki i na kartezjańskim woluntaryzmie racjonalistycznym. W ten sposób po raz pierwszy na kontynencie powstaje *państwo prawne*, państwo, które ma być wyrazem prawa¹⁶.

Tak więc francuska postać państwa prawnego, będąca punktem wyjścia konstytucjonalizmu na lądzie europejskim, jest odbiciem tendencji woluntarystyczno-racjonalistycznych, właściwych geniuszowi francuskiemu, tych samych tendencji, które ucieleśniały się w klasycznej filozofii francuskiej, najbardziej może "narodowej" spośród wszystkich, jakie istniały w Europie - w kartezjanizmie. Kartezjański ideał zwierzchnictwa rozumu i wolnej woli ujawnił się w tendencji do racjonalizacji życia politycznego, albowiem umysł ówczesnym życie polityczne zdawało się być niczem innym, jak rozwinięciem paru tylko zasadniczych praw prawno-moralnych. W osnowie życia tego stała - na podobieństwo filozofii kartezjańskiej - koncepcja *systematu o charakterze dedukcyjnym*, którego racjami miały być nieliczne *prawy* - i *sarazem prawa* - *fundamentalne*, logicznymi zaś następstwami racji tych stać się miała nie tylko materia prawodawstwa, lecz nawet - jeśli się tak wyrazić wolno - sama bodaj materia życia politycznego. Tutaj szukać należy źródła hierarchicznego ujęcia poszczególnych władz przez doktrynę francuską, stąd więc pochodzi nie tylko wyższość władzy prawodawczej nad władzą sądowną i administracyjną, nie tylko tendencja do rozumienia tej ostatniej władzy, stanowiącej o prawach zasadniczych */pouvoir constituant/*, od zwykłej władzy prawodawczej¹⁷. Idea racjonalnego państwa zdaje się przybierać w tej doktrynie kształt *gigantycznego aparatu sylogistyczno-subsumpcyjnego*.

Odmienne od francuskiej są formy konstytucjonalizmu, które rozwinęły się w Anglii i w Niemczech. Obydwie te formy, pomimo istnienia znacznych pomiędzy nimi różnic, tę mają cechę wspólną, że - w przeciwieństwie do typu francuskiego - zachowały zasadę dwójności prawa i państwa, zasadę "niesprowadzalności irracjonalnej" funkcji państwowych w stosunku do normy prawnej.

¹⁴"La science sociale contemporaine", 1885, str. 387.

¹⁵"L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France" 1878, str. 3. Ten sam pogląd wypowiada P. Janet w swej słynnej "Histoire de la science politique: "Tel est donc le caractère remarquable de cette époque mémorable /t. zn. XVIII w./ - c'est d'avoir essayé de fonder un Etat sur la philosophie et sur la pure raison" /wyd. 1872, t. II, str. 730/. Ten sam wreszcie pogląd odczytujemy między wierszami również w cennej pracy Deslenders'a: "Avec la doctrine historique nous répudions l'arbitraire, contre elle nous revendiquons la liberté". "La crise de la science politique etc." 1902, str. 208/.

¹⁶Jak wiadomo, wcześniejszą o cztery miesiące od konstytucji francuskiej jest polska konstytucja majowa, oparta na wielu wspólnych z tamtą zasadach.

¹⁷Najstojniejszy pisarz polityczny w dobie Rewolucji, jakim był Sieyès, uważał różniczenie to za wielkie odkrycie francuskiej myśli politycznej.

Ów pierwiastek irracjonalny w ustroju konstytucyjnym Anglii i krajów niemieckich pozostaje w bliskim związku z pewnymi cechami umysłowymi, odmiennymi od klasycznego racjonalizmu francuskiego, temi mianowicie, które uwydatniły się w historii umysłowej Europy w postaci wielkiego prądu romantycznego. Prąd ten, stanowiący reakcję przeciwko łacińskiemu racjonalizmowi, zjawiał się w Anglii i Niemczech już ku końcowi XVIII w. i po upadku Rewolucji pociągnął za sobą w znacznej mierze również i umysłowość francuską. Niejednokrotnie zresztą była w tym wypadku doza "irracjonalności" w strukturze duchowej Anglii i Niemiec, a zarazem we właściwościach ideologii prawno-politycznej obu tych krajów. Zasadnicza niewspółmierność konstrukcyj prawno-publicznych i żywiołu politycznego jest w tym samym stopniu właściwością angielskiego życia publicznego, jak zasadniczy rozdział pomiędzy wiedzą a wiarą stanowi znamioną cechą filozofii i kultury angielskiej; co więcej, do pewnego stopnia są to objawy tej samej struktury życia umysłowego, które wyraziły się tylko w dwóch dziedzinach: prawno-politycznej i religijno-filozoficznej. Ostra reakcja, z jaką idee Wielkiej Rewolucji spotykały się w Anglii, a której znamionym wyrazicielem był zwłaszcza Edmund Burke, płynęła nie tylko z niechęci do treści ideowej programu r. 1791 i 1793, lecz również /przeczoła się najczęściej okoliczność tę/ z nieświadomości lub w każdym razie nieświadomości antypatii do racjonalizowania rzeczywistości, a to w przeciwieństwie do ideologii francuskiej XVIII w. Jeżeli więc postawę Anglii wobec ideologii tej nazwać można "anti-racjonalistyczną", to postawa Niemiec - w związku ze znacznie większym tutaj zasięgiem pierwiastka racjonalistycznego, widocznego tak dobrze w dziedzinie religijno-filozoficznej jak i w dziedzinie prawno-politycznej - zasługuje raczej na miano "irracjonalistycznej": nie proklamując na podobieństwo Anglii zasadniczego rozdziału pomiędzy rzeczywistością polityczną /i rzeczywistością ogólną/ a racjonalnością, postawa ta wyznacza jednak określone granice zasięgowi pierwiastków racjonalnych. Można by powiedzieć bez wielkiej przesady, że charakter prawno-polityczny konstytucjonalizmu niemieckiego zajmuje - ze względu na udział w nim pierwiastka racjonalistycznego - takie samo pośrednie stanowisko pomiędzy konstytucjonalizmem francuskim a angielskim, jak filozofia Kanta, stanowiąc w pewnym sensie syntezę racjonalizmu kartezjańsko-leibnizjańskiego z angielskim empiryzmem Hume'a, pośrednie zajmuje stanowisko pomiędzy kierunkami filozoficznymi francuskim a angielskim. To też unormowanie konstytucyjne życia politycznego dalekie jest tutaj w zamierzeniach swych od racjonalistycznych ambicji tradycji francuskiej - i teorie niemieckie w koncepcjach władzy państwowej nie przestały podkreślać czynnika faktycznego, jako czynnika siły, niesprowadzalnego do idei racjonalnej prawa¹⁸.

Z powyższego punktu widzenia, uwydatniającego wspólne cechy konstytucjonalizmu angielskiego /rozpatrywanego z jego strony prawniczej/ i niemieckiego, państwo prawne zarówno w Anglii jak i w Niemczech wyraża się przede wszystkim w ograniczeniu władzy państwowej na rzecz praw, udzielonych obywatelom, oraz we współudziale przedstawicielstwa narodowego w sprawowaniu tejże. Niemalę jednak pozostają w tym względzie różnice pomiędzy krajami niemieckimi a Anglią, i to nie tylko z tego powodu, że stosunki polityczne angielskie przerosły zawartość konstytucyj teoretycznych rodzinnego prawa. Istotnie, w Anglii charakter "prawny" państwowości czyli jej znamiona "praworządności" wyrosły przede wszystkim z praktycznych potrzeb kontroli parlamentu

¹⁸ Do wzmocnienia koncepcyj tych przyczynia się również dwuznaczność wyrazu niemieckiego *Gewalt*, oznaczającego zarówno "siłę", "moc" lub "przemoc", jak i władzę państwową /w złożeniu: "*Staatsgewalt*". Pewnego rodzaju prymat faktu przed normą w dziedzinie nauki o państwie został zresztą proklamowany dość wyraźnie już przez Gerbera, właściwego inspiratora niemieckiego prawoznawstwa publicznego: "*Die staatsbürgerliche Subjektion unter die Staatsgesetze ist offenbar der prinzipielle Tatbestand, den eine juristische Betrachtung ins Auge fassen muss*". /*Por. Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, wyd. 3-ie, 1880; str. 227/. Ze stanowiskiem, analogicznym do zajętego przez Gerbera, spotykamy się również w znanej pracy Bergbohma, należącej do najważniejszych publikacji z dziedziny filozofii prawa /"*Verstehernde und Rechtsphilosophie*", 1892/. Zasadniczą tę linię kontynuował Laband, słynny teoretyk prawa państwowego w końcu ubiegłego i początkach bieżącego wieku.

nad administracją królewską: praworządność wypływa tutaj z szeregu *poszczególnych* aktów samograniczenia władzy królewskiej, nie jest zaś wynikiem trwałych i niewzruszonych praw jednostkowych¹⁹. W krajach niemieckich natomiast państwowość praworządna jest wynikiem kompromisu władzy państwowej z ideą prawa, uznana poniekąd za niezależną od tamtej, a w szczególności - z ideą praw jednostkowych²⁰. Praworządność angielska porusza się przedewszystkiem w dziedzinie *administracyjnej*, a uwydatniło się to w rozwinięciu swoistego pojęcia samorządu /*selfgovernment*/, rozumianego zarówno w znaczeniu samorządu lokalnego, jak i samorządu politycznego narodu; natomiast praworządność typu niemieckiego ujawnia się również w dziedzinie ustrojowo-konstytucyjnej, a dzięki przejętej z Francji zasadzie rozdziału władz osiąga ona swój najwyższy wyraz w instytucji t. zw. sądownictwa administracyjnego.

Jak widzimy z powyższego, zasada państwa prawnego na Zachodzie występuje, właściwie mówiąc, w dwóch odmiennych postaciach. Postać francuska /stanowiąca wzór dla większości krajów romańskich/ jest tą - i tą jedynie - w której łonie uformowała sobie drogę dedukacji prawa publicznego /wraz z atrybucjami władzy państwowej wogóle/ z zasad prawno-naturalnych, w Anglii zaś i Niemczech idea prawa /lub też - jeśli chodzi w szczególności o Anglię - idea "praw"/ pozostała tylko jednym z elementów w konstrukcji teoretycznej państwa. Wobec istnienia tak zasadniczych różnic pomiędzy poszczególnymi krajami Europy wydaje się rzeczą celową zachowanie pewnej różnicy również w słownictwie prawno-politycznym: miano "*państwa prawnego*" /i zarazem "praworządne-go"/ przysługuje z powyższych względów raczej państwowości typu francusko-belgijskiego, natomiast miano "*państwa praworządnego*" /nie zaś "prawnego"/ - Anglii i krajom niemieckim²¹. Oczywiście, rozróżnienie takie nie zawiera żadnej oceny. Rzeczą jest znana, że ideały zbyt wygórowane łatwiej niż inne wejść mogą w kompromis z przyziemną rzeczywistością i stać się niewiernymi sobie samym; nic też dziwnego, że konstytucjonalizm francuski - właśnie z powodu prostoliniowości swego charakteru racjonalno-dedukcyjnego i pływającej stąd zasady upodrzedzenia innych władz wobec władzy prawodawczej - mniej nieraz dawał w życiu politycznym rękami praworządności administracyjnej, aniżeli bardziej giętki ustroj angielski, a w pewnym stopniu nawet i niemiecki. Nie interesują nas jednak w tej chwili ideały polityczne, lecz jedynie etapy w formowaniu się świadomości prawa na Zachodzie, to też przejszemy do porządku dziennego nad ciekawymi i skłaniającymi do rozliczeń objawami inkongruencji pomiędzy konstrukcją prawniczą a rzeczywistością polityczną.

Rozróżnione tutaj dwie odmiany w typie państwa prawnego równocześnie wyrażają w pewnej mierze dwie odmiany w ukształtowaniu zasady praw jednostkowych i w ogólności - dwie odmienne postaci zasady indywidualizmu na Zachodzie. Główne różnice pomiędzy obiema postaciami temi łączą się w niemałej mierze z owymi różnicami charakterystycznymi, o które potrąciliśmy już wcześniej, zastanawiając się nad granicami jednolitości kulturowej Zachodu. Okazuje się bowiem, że względna tylko jednolitość kulturowa t. zw. Zachodu, lub, jeśli kto woli, jego niejednolitość /wypływająca

¹⁹ Rozwój parlamentaryzmu angielskiego zmierzał ku temu, by odebrać wszelką moc królewskich "proclamations" i zastąpić obywateli przed samowolą administracji królewskiej przez wzmoczenie niezależności sądownictwa /"*Habeas Corpus*" Act/.

²⁰ Według Gierkego /*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, str. 165/ "myśl germańska cechuje zasada równorzędności i niezależności /*Ebenbürtigkeit und Selbständigkeit*/ prawa wobec państwa". Jednakże według Gerbera wszelkie prawa obywatelskie są tylko "refleksem prawa" w stosunku do podstawowej sfery prawnej, w której zawiera się upodrzedzenie jednostki wobec państwa /op. c., str. 229/. Termin Gerbera /"*Reflexrecht*"/ istnieje dotychczas w prawoznawstwie niemieckim.

²¹ Według świadectwa Al. Remowskiego /"*Konfederacja i Rokosz*", ad fin./ wyrażenie "państwo praworządne" zostało wprowadzone do naszego słownictwa prawno-politycznego dla oddania wyrażenia niemieckiego "*Rechtsstaat*" przez prof. Oczipowskiego.

z obecności pierwiastka germańskiego, do pewnych tylko granic zasymilowanego przez pierwiastek łaciński/ odbija się również na niejednolitem ukształtowaniu zasady indywidualizmu prawnopolitycznego w życiu publicznym krajów europejskich. W tym względzie ideał konstytucyjny francuski wykazuje cechy, wywodzące się z tradycji prawno-ideowej Rzymu, daje się bowiem zrozumieć jako wyraz idei łacińskiej, osiągnącej szczytowy punkt swego zasięgu dziejowego w czasach tak bardzo już odległych od upadku politycznego światowładnej Romy. Tak więc triumf zasady prawa przyrodzonego w konstytucjonalizmie francuskim stanowi późny wyraz dziedzictwa rzymskiego²².

Olbryzmie znaczenie zasady indywidualności w życiu cywilizacyjnym Zachodu jest rzeczą znaną i uznaną. Liczni są historycy i historjografowie, którzy wyrażają przekonanie, że "ewolucja praw jednostki" lub - jak się to czasami mówi - "wyzwolenie jednostki" stanowi główną oś rozwoju dziejowego Zachodu i poprzez Zachód - całość ludzkości²³; są i tacy, którzy w istnieniu indywidualizmu zachodniego i jego przeciwieństwie do Wschodu widzą panowanie pewnego rodzaju prawa o wszechświatowym niemal zasięgu²⁴. Jednakże tezy powyższe, jeżeli mają być słuszne, wymagają większej precyzji, jak wszystko zresztą, co zwykło się mówić o różnicach pomiędzy Wschodem a Zachodem. Przy bliższym wejrzeniu w rzeczy zasada indywidualizmu zachodniego wykazuje trudne do uchwycenia różnice pomiędzy krajami romańskimi, Anglią i Niemcami, różnice o tyle przeciwień znaczne, że najpoważniejsi badacze widzą się uwikłani z tego powodu w jaskrawe sprzeczności, lub też, co się jeszcze częściej zdarza, nie dostrzegają sprzeczności wewnętrznej swych własnych doktryn. Rozważania powyższe pozwolą nam teraz uniknąć wspomnianych kontradycyji i sformułować zasadę indywidualizmu zachodniego w sposób bardziej zadowalający, niż się to zazwyczaj dzieje.

W obrębie powyższej rozpatrzonej filiacji ideowej, wywodzącej się z rzymskiej tradycji prawnonaturalnej, poznaliśmy tę formę indywidualizmu nowożytnego, której słusznie należy się miano *atomistycznej*. Założeniem jej - równości przyrodzona jednostek i praw jednostkowych, a równocześnie pewien brak zmysłu dla "odchyłań indywidualnych", brak uwzględnienia "wartości jednostkowych". Oparte o tę formę indywidualizmu koncepcje socjologiczne prowadzą do ujęcia społeczeństwa jako pewnego

²² Upadek polityczny Rzymu nie zatrzymał wcale procesu dalszej romanizacji Europy w licznych dziedzinach życia /podobnie jak stopniowa hellenizacja myśli filozoficznej stanowi kanwę rozwoju filozoficznego wieków średnich i epoki Odrodzenia/. Pojęcia prawnopolityczne Rzymu, dzięki sprzyjającym okolicznościom, począwszy od XIV w., stale wzmagają nawet zasięg swych wpływów, w drugiej zaś połowie XVIII w. wpływ rzymski był widoczny nawet w życiu codziennym, począwszy od sztuki towarzyszącej /mebla "à l'antique"/ a kończąc na modzie z czasów Dyrektorjatu. W szczególności zasada prawa przyrodzonego, rozumiana jako źródło prawa pozytywnego i zrealizowana jako taka w konstytucjonalizmie francuskim, jest w gruncie rzeczy dziedzictwem po epoce Justynjana. Należy bowiem zauważyć, że jurysprudencja rzymskiej w epoce rozkwitu /koniec II wieku i początek III/ naogół obca jest jeszcze koncepcja prawa natury jako źródła prawa obowiązującego, a zwrot ten dokonuje się dopiero w prawodawstwie Justynjana. /Por. w tym względzie pracę prof. Koschembahr-tyśkowskiego p.t. "Ratio naturalis w prawie rzymskim klasycznym", 1930/.

²³ Przekonanie to powszechne było zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku.

²⁴ W swej znanej i pięknej książce p.t. "The Soul of the Far East" /"Dusza Dalekiego Wschodu"/, wydanej w r. 1888, lecz zastępującej jeszcze i dziś na przeczytanie, Percival Lowell wypowiada następującą ciekawą uwagę: "Ludy, zamieszkujące glob ziemski, odznaczają się wzrastającym znaczeniem osobowości w miarę posuwania się ku zachodowi. To stopniowanie duchowości jest czemś tak pewnym, że chwilami chciałoby się je przypisać raczej jakimś kosmicznym przyczynom aniżeli przyczynom ludzkim... Jeżeli u nas jaźń zdaje się stanowić jądro duszy, to o duszy Dalekiego Wschodu można powiedzieć, że jest ona Bezosobowością" /"...the soul of the Far East may be said to be Impersonality", op. c. str. 15/.

systemu materialnego w rozumieniu mechaniki analitycznej, systemu, w którym zamiast punktów materialnych figurują ludzie - atomy. Ujmowana w ten sposób /t. zn. na podobieństwo systemu mechaniki/ społeczność ludzka sprowadza się będzie w swych cechach zasadniczych do wzajemnego działania jednostek-atomów - i taką też jest koncepcja prawnosocjologiczna, panująca w XVIII w., w klasycznym okresie francusko-łacińskiego racjonalizmu.

Inne natomiast jest oblicze indywidualizmu, stanowiącego główną bodaj cechę w potężnym prądzie ideowym, znanym pod nazwą romantyzmu, który, jak to już wiemy, ujął się nie tylko w literaturze pięknej i filozofii, lecz również w pojęciach prawnopolitycznych epoki Restauracji, a zwłaszcza w t. zw. historycznej szkole prawa. /Indywidualizm romantyczny - w przeciwieństwie do atomistycznego indywidualizmu - związany jest z mistyką panteizmu, stąd też w odrębności jego od indywidualizmu atomistycznego wyraża się w niemałej mierze ogólne przeciwieństwo pomiędzy mistycyzmem a racjonalizmem. Z drugiej strony, pierwiastek mistyczny romantyzmu, zarówno literackiego jak prawnopolitycznego, dokonywa stopienia w jedną całość koncepcji organicznej i uniwersalistycznej z koncepcją indywidualistyczną. Lecz zasada jednostkowa w przeciwieństwie do indywidualizmu atomistycznego bynajmniej nie oznacza tutaj odrębności indywidualnego "ja" w stosunku do kosmosu, lecz zmierza raczej do podkreślenia różnic indywidualnych: w *placzącym indywidualizm romantycznego nie jednostka /rozpatrywana generatim/, lecz zasada różnic międzyjednostkowych staje się właściwym jądrem "indywidualizmu".* Pojmowany w ten sposób indywidualizm idzie zazwyczaj w parze z panteistycznym uniwersalizmem, a nierzadko również z koncepcją organiczną świata fizycznego i społecznego. W przeciwieństwie tedy do indywidualizmu racjonalnoatomistycznego indywidualizm mistyczno-panteistyczny wyraża zasadę, której możnaby nadać miano *zasady indywidualistycznej /dla odróżnienia od zwykłej zasady indywidualistycznej, leżącej w oświacie indywidualizmu "atomistycznego"/*. Rozróżnienie to wypowiada pewną głębszą prawdę, albowiem formułuje ono odmienność dwóch głównych form indywidualizmu *sachodnego* w *epos jego dojrzałości dziejowej*, a więc głównie w pierwszej połowie w. XIX, po części też i w drugiej połowie tego wieku. Lecz ponadto rozróżnienie to podstawami swymi dociera do podwalin różnych kulturowych, jakie zachodzą pomiędzy konstytucjonalizmem francuskim a konstytucjonalizmem krajów germańskich, lub w ogólności - pomiędzy niektórymi właściwościami prawa rzymskiego z jednej i prawa germańskiego z drugiej strony. Nie znaczy to jednak, że różnice dwóch postaci indywidualizmu jako takie pokrywają się zupełnie z różnicami w strukturze prawnopolitycznej krajów romańskich i germańskich: paralelizm taki nie tylko byłby niedokładny, lecz poza to nie sięgałby do sedna rzeczy. W istocie, wspomniane różnice prawnopolityczne, jakkolwiek związane z odmiennym charakterem duchowości germańskiej od rzymsko-romańskiej, nie powinny jednak być sprowadzane do jakichś *swoiowych* znamion germanizmu, ten bowiem posiada - w płaszczyźnie antytezy mistycznej irracjonalizmu w stosunku do racjonalizmu łacińskiego - wspólne punkciak znanion z pierwiastkiem celtyckim oraz słowiańskim. Okoliczność tę należy właśnie mieć na uwadze spowodu wieloznaczności wyrazu "indywidualizm". Wyraz ten, jak widzieliśmy, używany jest dla oznaczenia zupełnie różnych pojęć ideowych, które starał się tutaj ustalić, aby zapobiec w ten sposób powszechnemu prawie w tej dziedzinie pomieszaniu pojęć. Tak np. z t. zw. indywidualizmu germańskiego wyprowadza się zazwyczaj i Reformację religijną i swoiste pierwiastki niemieckiego prawa prywatnego, którym przeciwstawia się zasadę nieograniczonej władzy państwowej /*imperium*/, właściwą Rzymowi i nowszemu ludom romańskim. Antytezy te nie przeszkadzają jednak wcale roztrząsaniom na temat "indywidualistycznej izolacji jednostki" w społeczeństwach romańskich lub na temat brakującego wśród nich zmysłu dla "spójności organicznej" /znamienującego instytucje germańskie/, a do "organicznej" tej koncepcji społeczności ludzkiej częstokroć nawiązuje również niemiecka idea prymatu zbiorowości i państwa nad jednostką, idea, której już Hegel klasycznie nadał formę /*"Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist"*/ . Tak więc *poohłonięte* jednostki przez państwo występuje raz po raz to jako *właściwość społecności romańskich* /w przeciwieństwie do germańskiego indywidualizmu/, to *znowu* jako *właściwość organicznie spoiętych społeczności germańskich* /tym razem w przeciwieństwie do izolacji "indywidualistycznej" wśród ludów romańskich/, a znakomici nieraz badacze, upodobawszy sobie pojęcie "indywidualizmu" nad-

używają wyrazu tego, żonglując nim bez wszelkiego zastanowienia. W szczególności jeśli chodzi o romantyzm, to zbyt często, jak sądzę, jest rzeczą podkreślać słabe strony licznych konstrukcyj historycznych, które mistyczo-panteistyczną zasadę indywidualizmu romantycznego usiłują nawiązać bezpośrednio do starodawnych cech germanizmu, wyrażających się m.in. w indywidualistycznych pierwiastkach dawnego prawa niemieckiego. Pomijając już w tym wypadku niebezpieczną dla ścisłości naukowej modernizację przeszłości, słabość konstrukcyj tych tkwi zarówno w zbyt ścisłym zrównaniu panteistyczno-indywidualistycznej metafizyki romantyzmu z niemiecką filozofią prawno-polityczną, jak też w nadmiernym uzależnieniu istoty romantyzmu od pierwiastka germańskiego. Faktem jest, że już mistyczna szkoła Aleksandryjska w ostatnim okresie pogańskiej starożytności /w. III-VI/ wykazuje cały szereg znamion, wspólnych z romantyzmem, które składają się na jej charakter preromantyczny. Bo też w rzeczywistości z tej właśnie dyspozycji preromantycznej, powtarzającej się parokrotnie w biegu późniejszych dzieł, powstanie następnie - pod zapładniającym wpływem pierwiastków osobowości i woluntaryzmu, właściwych chrześcijaństwu /w szczególności zachodniemu/ - wielki prąd umysłowy, zwany romantyzmem. Dlatego też nietyle elementy germańskie, ile raczej elementy mistyczne w ogólności, właściwe również Celtom i Słowianom /a to w odróżnieniu od łacińskiej tradycji racjonalistycznej/, zaznaczyły się w powstaniu literatury romantycznej na przełomie XVIII i XIX w. - i w tem znaczeniu prąd romantyczny w Europie uważany być musi jednocześnie za wyraz tendencji duchowych celtyckich oraz słowiańskich.

Jedynie spowodu podrzędnej i w pewnym sensie ukrytego charakteru celtyckiego pierwiastka w łonie takich krajów, jak Wielka Brytania lub Francja /w przeciwieństwie do jawnego charakteru pierwiastka germańskiego w krajach niemieckich/ prąd romantyczny na Zachodzie został powiązany głównie z duchowymi właściwościami germanizmu²⁵.

Tak więc indywidualizm zachodni, jeżeli go rozumieć jako zasadę różnic indywidualnych, stał się wykładnikiem elementów irracjonalno-mistycznych, wspólnych Germanom i Celtom, a ponieważ i Słowianom. Ponieważ jednak element germański stanowi, obok elementu łacińskiego, drugi zasadniczy składnik w życiu cywilizacyjnym Zachodu, przeto też zasada indywidualizmu *siłą faktu* została skojarzona przede wszystkim z pierwiastkiem germańskim. Restrykcje powyższe, które okazały się konieczne, wskazują równocześnie granice, w jakich koncepcji poprzednio wyrażonej nic już nie staje na przeszkodzie: dwie formy indywidualizmu europejskiego dają się więc poniekąd rozumieć jako wyraz dualizmu łacińsko-germańskiego w strukturze cywilizacji zachodniej. Podobnie też do dualizmu tego w pewnym sensie dają się sprowadzić - oczywiście przy zachowaniu tych samych restrykcji - również dwie rozróżnione powyżej formy praw jednostkowych i zarazem dwie postaci konstytucjonalizmu europejskiego - "państwo prawne" i "państwo praworządne"²⁶. Zresztą pamiętać należy, że zasada indywidualizmu

²⁵ Wspaniały rozkwit poezji romantycznej w Polsce stanowi najlepszy dowód nieścisłości tezy o swoistym związku pomiędzy pierwiastkiem germańskim a romantyzmem: ostatni w tych tylko krajach słowiańskich głębszych nie mógł zapuścić korzeni, które należą, jak np. Rosja, do świata bizantyńskiego, nie przechodziły przez szkołę zachodniego indywidualizmu. Jeżeli zaś chodzi o związek prądu romantycznego z pierwiastkiem celtyckim, to wystarczy przypomnieć sobie średniowieczny cykl utworów "Okrągłego Stołu".

²⁶ W płaszczyźnie filozoficznej zagadnienie powyższe wiąże się ze słynną zasadą *swobodnej odrębności wszelkiego konkretnego bytu*, której wielki Leibniz nadał miano "tożsamości nierozdzielnej" /"identité des indiscernables"/. Zresztą zasada ta długa już ma za sobą historję. Filozofja starożytna w okresie klasycznym daleka była od myśli, że niemożliwe jest istnienie przedmiotów identycznych, że niemożliwością jest, aby dwie rzeczy były "takie same". Po raz pierwszy myśl ta zjawia się u stoików, a pozostaje ona nietylko w ścisłym związku z ich monizmem metafizycznym, lecz również z wielką rolą, jaką wyznaczali oni idei kosmicznej organizmu. Większe jeszcze znaczenie posiada teza, wykluczająca istnienie "takich samych" przedmiotów, w filozofji neoplatonickiej, chociaż tutaj związana jest ona nietyle z organicyzmem, ile raczej z panalogizmem, t. zn. z ideą zasadniczej

wyrażała się nie tylko w formach świadomości prawnej, lecz również w teoriach ekonomii politycznej, i że w tym względzie koncepcje prawne indywidualizmu krzyżują się niejednokrotnie z koncepcjami ekonomicznymi. Tak więc teorie fizjokratów,

poznałości konkretnego bytu, in. st., z ideą *nieprzypadkowości* wszelkiego konkretnego istnienia, które odzwierciedla w sposób mikroskopijny całość wszechświata. W obydwóch doktrynach tych, stoickiej i neoplatonickiej, odbija się rys indywidualistyczny późnego hellenizmu, rys, który znalazł wyraz swój również w sztuce plastycznej /rozwój portretu/ w tym ostatnim okresie dzieł starożytnych. A trudno pominąć tę jeszcze okoliczność, że zasada "tożsamości nierozróżnialnego", choć nie nosiła jeszcze tej nazwy, wypływa z ponowną mocą w dobie Renesansu, tak bardzo przesiąkniętego jak to powszechnie wiadomo, wpływami neoplatonickimi. To też odgrywa ona wielką rolę nie tylko w spekulacji niemieckiego kardynała Mikołaja Kuzańczyka, lecz również w filozofii Leonarda da Vinci i Giordana Bruno, będących największymi wyrazicielami genjuszu włoskiego w dobie Odrodzenia. Wreszcie niemałe znaczenie posiadała zasada różnic indywidualnych w twórczości duchowej Pascala - jednego z najznakomitszych umysłów francuskich XVII w., wielkiego *matematyka* i wielkiego *mistyka* w jednej osobie. Wypłynięcie w prądzie romantycznym zainteresowania dla wszystkiego, co jednostkowe i niepowtarzalne /niemieckie słownictwo postępuje się w tym wypadku jednym z najulubieńszych swych wyrazów: "das *Einsigartige*" /nie jest zatem w świecie ducha zjawiskiem nowym, lecz, podobnie jak idea nieskończoności, wiąże się z panteistyczno-mistyczną filiacją ideową, wychodzącą zwłaszcza z neoplatonizmu; więc nie będzie w tem wielkiej przesady, jeżeli w romantyzmie dojrzymy powrotną falę wpływów neoplatonickich, ostatnią już od czasów Odrodzenia. Nic dziwnego, że walka z mechanizmem atomistycznym w imię zasady jedności organicznej była jednym z wielkich haseł romantyzmu; nikt też zapewne nie przypisywał tak wielkiego znaczenia idei organizmu jak Schelling, ów najbardziej reprezentatywny filozof romantyzmu niemieckiego, którego cały pogląd na świat stoi pod znakiem idei organizmu. To też pojęcie "rozwoju organicznego", "związku organicznego", "jedności organicznej" stały się zarazem ulubionymi pojęciami niemieckich prawników i myślicieli, którzy przeciwstawiać je będą "kosmopolityczno-racjonalnym" ideom francuskim, zwłaszcza przebrzmiałej ich zdaniem idei prawa przyrodzonego. Wielkie konstrukcje syntetyczne, dotyczące przeszłości prawa niemieckiego lub w ogólności cech nieprzemijających ducha niemieckiego, wiązały się nieodwołalnie w ten lub inny sposób ze wspomnianymi tutaj pojęciami. Nie znaczy to jednak, że syntezy te, chociażby miały być dziełem wielkich badaczy, wolne były od jaskrawych nieraz sprzeczności. Nie uniknął ich również Otto Gierke, chluba germanistów. Zrozumiałą jest rzeczą, że uczony ten był przeciwnikiem rzymskiego dualizmu publicznego-prywatnego, jako czynnika wciąż jeszcze żywotnego w tradycji ludów romańskich, lecz odczuwanego jako obcy wtręt przez prawo niemieckie. W prawie prywatnym usiłuje więc Gierke podkreślić jego charakter "socyjalny", w prawie publicznym natomiast gotów jest uznać pewne momenty prawno-naturalne. W ogólności jednak przeciwstawia on "historyczne pojmowanie prawa", wyrósł z studjów germanistycznych, "fałszywemu idealizmowi doktryny prawa natury", a w pewnej mierze samą ideę praw natury - idei prawa niemieckiego. /Por. *Naturrecht und Deutsches Recht*, mowa rektorska, 1883/. Jednakże zamierzone to przeciwstawienie wnet zatamuje się w jego myśli - prawo przyrodzone zostaje ujęte jako jeden z pierwiastków składowych prawa niemieckiego, co więcej, przy bliższem w rzeczy wejrzeniu prawo natury odstania "swój charakter germański ze względu na cechujący je uniwersalizm i idealizm". "Przewyciężenie" różnic pomiędzy prawem przyrodzonym a prawem niemieckiem przez pojechanie ich w wyższej syntezie kończy się zatem w sposób dość niespodziewany na stwierdzeniu *germańskiego* charakteru samego prawa przyrodzonego /tamże, str. 26-32/. Paradoks ten prawdopodobnie nie wiele więcej posiada wartości, aniżeli spenglerowska koncepcja "duszy Faustowskiej" jako duszy niemieckiej. I w tym wypadku i w tamtym uderzyć musi zignorowanie pełnego chwytu okresu schyłkowego starożytności, tworzącego nieprzejmujące wartości cywilizacyjne, zarówno w hellenistycznej filozofii nieskończoności jak w rzymskiej filozofii prawoznawstwa i zresztą w tylu innych dziedzinach kultury. Wielki ten okres historyczny dał bowiem ludzkości nie tylko religię, lecz dokonawszy ponadto głębokiego

szczególnie rozpowszechnione we Francji i w Polsce, szły na rękę doktrynie prawa przyrodzonego, lecz i koncepcje ekonomii klasycznej z podstawowym pojęciem "jednostki gospodarczej" /*homo oeconomicus*/, stanowiące jądro późniejszego liberalizmu politycznego, sprzyjały doktrynie prawa natury²⁷. Jednakże doktryna klasycznego liberalizmu, sprowadzająca funkcje państwowe do minimum, rozwinęła się najwcześniej w Anglii, przede wszystkim jako teoria ekonomiczna /Adam Smith/, po części zaś jako koncepcja polityczna, niepozbawiona zresztą pewnych akcentów anarchizmu /William Godwin/. Świadczyła zatem pierwsze swe triumfy w kraju, który nie był klasycznym terenem doktryny prawa przyrodzonego, stamtąd zaś dopiero przeszła do Francji. Tak więc wskutek krzyżowania się świadomości prawnej z wpływami rozwoju ekonomicznego repartycja form zachodniego indywidualizmu według poszczególnych krajów europejskich podlega dalszej jeszcze komplikacji. Poza to szybkie zmiany w strukturze socjalno-ekonomicznej społeczeństwa w ciągu wieku XX, zwłaszcza zaś w obecnej dobie powojennej, stwarzają w wielu wypadkach nowe kategorie prawne, stające niejednokrotnie wprost rozróżnionych tutaj form prawa jednostki²⁸. Jakkolwiek bądź, w świetle

przeobrażenia dyspozycji poznawczych, przygotował w ten sposób grunt do powstania w dobie Odrodzenia z posiewu idei hellenistyczno-renańsansowych nowożytnej wiedzy doświadczeń. Wspominamy o tem zresztą mimochodem tylko, nie chcąc pominąć milczeniem tej nieznaną a przecież tak ważnej karty z dziejów matematycznego przyrodoznawstwa, tem bardziej, że karta ta - której nie zdołaliśmy jeszcze opracować tak jak na to zasługuje - w nowym ujęciu może świecić wartości twórcze schyłku starożytności. Jakkolwiek bądź jest faktem, że niedocenienie starożytności stało się najwidoczniej podstawą do opacznej interpretacji późniejszych dziejów, w szczególności zaś prawa niemieckiego.

²⁷ Nie było to rzeczą przypadku, jeżeli we Francji i Polsce, a więc w krajach o szczególniejszym zasięgu doktryny prawa przyrodzonego, również i teorie fizjokratyczne doszły do największego rozkwitu. Spośród pisarzy polskich XVIII wieku ścisły związek fizjokratyzmu i prawa natury reprezentuje zwłaszcza Hieronim Stroynowski, którego "Nauka Prawa Przyrodzonego, Politycznego, Ekonomiki Politycznej i Prawa Narodów" /wyd. pierwsze 1785 r./ cieszyła się wielkim rozpowszechnieniem i doczekała się kilku edycji,

²⁸ Rozwój życia ekonomicznego i powstające na jego tle nowej zjawiska prawne /np. umowa zbiorowa o pracę/ torują w najrozmaitszych krajach drogę idei prawa socjalnego, którego racje zdają się być wzniesione ponad tradycyjne przeciwieństwo prawa publicznego i prawa prywatnego. Wpływ nowych czynników socjalno-ekonomicznych szczególnie widoczny jest w kształtowaniu się zasady indywidualistycznej w Stanach Zjednoczonych, które, choć były jednym z klasycznych terenów doktryny różnic indywidualnych, stały się obecnie klasycznym krajem standaryzacji jednostki i jej charakteru "seryjnego". Przeciw standaryzacji tej z niemałą energią broni się Francja, klasyczny kraj indywidualizmu atomistycznego, dziś - jego z głównych ognisk wypieranego zewsząd liberalizmu. W Niemczech zawrotne tempo przeobrażeń wewnętrznych ujawniło pierwiastki, w pewnym sensie wręcz przeciwne romantycznemu indywidualizmowi, który od przeszło stu lat myśl niemiecka wznosiła na wyżyny odwiecznych znamion germańskiego ducha: triumf prymatu zbiorowości nad jednostką zdaje się zmierznać, chociaż po innej drodze niż w Ameryce, również i tutaj do standaryzacji jednostki. Zresztą prymat ten pozostaje w związku ze swoją mistyczną zbiorowości. Przykłady te nakazują szczególniejszą ostrożność w formułowaniu syntez, dowodzą bowiem, jak szybko wszelka teraźniejszość starzeje się w obecnej dobie dziejowej. Zresztą czynniki ekonomiczne bynajmniej nie rozrywają ciągłości w rozwoju prawno-ideowym. Dlatego to podrzędna rola jednostki wobec ogółu, zgodna z trąjącą prusko-niemiecką, ujawniła się nie tylko w doktrynach, głoszonych przez t. zw. socjalistów z katedry /"Kathedersocialismus"/, lecz również przygotowała grunt do szeroko rozbudowanego prawodawstwa robotniczo-socjalnego. Zjawisko to szczególnie stanowi kontrast z Francją jako klasycznym krajem indywidualizmu, która też bardzo późno weszła na drogę prawodawstwa społecznego, a i dziś jeszcze w tej dziedzinie pozostaje w tyle za niektórymi innymi krajami.

rozważań dotychczasowych koncepcja państwa prawnego, w najogólniejszych swych konturach, zarysowała się teraz przed nami również jako koncepcja filozoficzna, a więc

Przykłady powyższe świadczą o tem, jak wielkie piętrzą się trudności przed filozofem kultury, chcącym utorować sobie drogę wśród chaosu, w jakim gubią się najważniejsze pojęcia naszych czasów. Być może, przeprowadzone przez nas rozróżnienia przyczynią się do znalezienia nici Arjadny wpośród tego współczesnego labiryntu. Bylibyśmy zresztą przekroczyli granice zakreślone naszej pracy, gdybyśmy mieli zagadnieniem indywidualizmu zachodniego zajmować się tu *ex professo*, niech nam jednak będzie wolno na zakończenie zatrzymać się jeszcze nad pracą uczonego niemieckiego Walza, poświęconą istocie prawa publicznego /"Vom Wesen des öffentlichen Rechts", Tub. Abh. z. Bff. Recht, zeszyt 15, 1928/. Praca ta zasługuje na uwagę nie tylko dla szerokości swych syntez, lecz również spowodu błędnego a niemniej przecież charakterystycznego sformułowania kierowniczych idei naszych czasów. Zasada indywidualizmu uważana jest tu za istotną cechę germanizmu, stanowiącą przeciwieństwo wobec ducha prawa rzymskiego /i ludów romańskich/, dążącego do wzmocnienia pierwiastka państwowego "kosztem indywidualistycznego prawa prywatnego. ...Natomiast myśl niemiecka zarówno w sferze prawa jak i w dziedzinie religijnej, później zaś filozoficznej, wykazuje zamiast rzymsko-antycznego upodobania plastycznej cielesności, wyraźne dążenie do uniwersalności, do powiązania funkcjonalnego. Jako korelat właściwości tych występuje w umysłowości germańskiej mocne podkreślenie indywidualności w nowem zupełnie znaczeniu... Uboczną jest tutaj rzecz, czy podkreślenie osobowości przez chrześcijaństwo miało jaki udział w tworzeniu się nowego tego pojęcia indywidualności. Istotnie, wpływ pierwiastka chrześcijańskiego jest zazwyczaj mocno przeceniany. Wszak to właśnie nauka chrześcijańska głosi równość wszystkich ludzi przed Bogiem. A poza tem jest to już dzisiaj fakt bezsporny, że chrześcijaństwo spowodu przyjęcia go przez Germanów doznało głębokiego przeobrażenia w duchu germańskim... Otóż do odwiecznych właściwości germańskiego na świat poglądu należało uwydatnienie odrębności /Einzigkeit/ indywidualnych zjawisk życiowych". Myśli powyższe zdradzają silny wpływ Spenglera, na którego zresztą autor sam się powołuje. Najwięksi teologowie protestancy i historycy chrześcijaństwa, jak D. Fr. Strauss, Chr. Baur, Ritschl w wieku XIX, lub niedawno zmarły Adolf Harnack, upatrywali w Reformacji - zgodnie zresztą z zasadniczymi tradycjami protestantyzmu - nawrót do ideałów wczesnego chrześcijaństwa, chociaż przez to jeszcze nie odrzucali oni bynajmniej koncepcji, że właściwego podłoża Reformacji szukać należy w pewnych głębszych znamionach ducha germańskiego. W ich pojęciu "indywidualizm germański" powołany był do snucia nadal tego samego wątku, jaki stworzony został niegdyś przez pierwotne chrześcijaństwo.

Trzeba było jednak naszych dopiero czasów, aby idee, wypowiedane okolicznościowo już dawniej a szeroko uwzględnione i usystematyzowane przez Spenglera, uzyskać mogły - dzięki jego fascynującej a przecież nieco bałamutnej książce - większe jeszcze rozpowszechnienie. Zainaugurowany w literaturze niemieckiej proces obrachunku z Zachodem nie zdotał zatem przynieść dotychczas żadnych rezultatów, któreby odpowiadały przystawionej solidności /"Gründlichkeit"/ badaczy niemieckich.

Uważamy prawie za zbyteczne dowodzić tutaj - wbrew Spenglerowi - jak wielką rolę gra metafizyka indywidualności /i to właśnie w postaci "zasady indywidualizacji"/ w niemieckich poglądach filozoficzno-religijnych. Mam na myśli największego z ojców kościoła - Augustyna, a poprzez niego również i mistykę średniowieczną. Prawdą jest, że zachwył nad bogactwem kształtów i indywidualną różnorodnością bytu przepełniał od lat najmłodszych duszę najpotężniejszego myśliciela niemieckiego Leibniza: "mira rerum varietate delectabar", mówił on o sobie, wspominając swe lata młodzieńcze. Lecz zachwył nad pięknością wielobarwną wszechświata nieodłączny jest również od duchowego nastroju augustynizmu, jeszcze zaś wcześniej narodziny neoplatonizmu wiążą się z *unbestimmtem Mitoenem nad bestimmtem bogactwem bytu*. W związku z neoplatonickimi wpływami na filozofię św. Augustyna plotynowska wielobarwność bytu /gr. "poikilia"/ wypyta u Augustyna jako "piękno wszechświata" /"pulchritudo mundi"/, a poczucie nieskończonej różnorodności przyrodzenia tak żywe jest u wielkiego Afrykanina, że pozwala mu ono - w imię bogactwa natury, prze-

taka, której szukał, zresztą bezskutecznie, Rudolf Gneist. Teraz też dopiero, mówiąc o indywidualizmie zachodnim, wolni będziemy od możliwych jednostronności i świadomości zarazem tych granic, w jakich przeciwstawienie Wschodowi indywidualistycznego Zachodu wydaje się słuszne i dozwolone.

* * *

Na stronicach powyższych pokusiliśmy się o krótki zarys filozoficznej zasady, występującej w formie "indywidualizmu zachodniego", która to zasada wyraża się nie tylko w określonym ujmowaniu jaźni osobowej /o czym była już mowa w Cz. I/, lecz również w pewnych określonych formach świadomości prawnej narodów Zachodu. Przedmiotem analizy naszej był zatem jeden z najważniejszych pierwiastków konstrukcyjnych Zachodu, pierwiastek, w którym ze szczególniejszą mocą ujawniły się właściwe znamiona cywilizacji europejsko-amerykańskiej. Rezultaty, uzyskane w toku dotychczasowych rozważań, ukazały nam teraz we właściwym świetle odrębność dziejową rosyjskiej świadomości prawnej.

Oczywiście, nie zamierzamy wchodzić tutaj w szczegóły, tem bardziej, że na terenie historii prawa rosyjskiego nie moglibyśmy się poruszać z tą samą swobodą, co w dziedzinie prawa publicznego narodów zachodnich. Obchodzić nas będą jedynie linie ogólne w rozwoju rosyjskiej świadomości prawnej, których porównanie z Zachodem szczególniejszą posiadać dla nas musi wagę.

Dzieje wielkiego procesu, jaki rozciąga się na przestrzeni tysiącleci pomiędzy władzą państwową a jednostką, pomiędzy *Imperium* a *Libertas*, a który odbija się na wszystkich rysach fizjognomji duchowej Zachodu, zgoła odrębne otrzymały ukształtowanie w Rosji. Od pierwszego wejrzenia uderza nas tutaj nieproporcjonalny w porównaniu z Zachodem przerosł jednego z dwóch czynników, mianowicie czynnika państwowego, równocześnie zaś całkowite uszczuplenie drugiego czynnika - zasady indywidualnej. Zasada ta - wiemy już o tem z poprzednich rozważań - znikła ze sfery rzeczywistości społeczno-politycznej i schroniła się do wewnętrznego świata jednostki - do jej *formae internae*. Najbardziej zmienną w tym względzie cechą dziejów rosyjskich stanowi objaw, któremu niektórzy nowsi historycy rosyjscy /w tej liczbie Milukow/ nadali

glądającą się we własnych swych kontrastach - usprawiedliwić do pewnego stopnia istnienie zła na świecie. Alboż antytezy nie przyczyniają się do tem większej doskonałości wszechstworzenia? Odpowiedź Augustyna nie budzi wątpliwości: *contrarium oppositione pulchritudo saeculi componitur*. Lecz neoplatońskie wyczucie rozlewności bytu zlało się w twórczości potężnego tego ducha z chrześcijańskim pierwiastkiem *osobowości* - i na tem tle dopiero powstać mogła prawdziwa filozofja indywidualizmu.

Czy trzeba wreszcie przypominać jeszcze i o tem, że Augustyn stał się - znowu w związku z odrębnością indywidualną zjawisk ducha w ich ciągu dziejowym - twórcą pierwszej filozofji dziejów, i że ta jego filozofja historii implikuje właśnie charakter odrębnie indywidualny czyli "idjograficzny", jak się to obecnie zwykło mówić, zjawisk historyczno-duchowych? To też augustynizm stał się dla zachodniego świata wielką szkołą indywidualizacji jednostkowej.

Tam natomiast, gdzie w postaci mistyki niemieckiej Eckharta lub Boehmego spotykamy się ze swoistymi akcentami psychicznymi, odrębnymi od augustynizmu, widzimy jednocześnie, że mistyka ta oddala się już od zasady indywidualizmu i zbliża raczej do absorbcji jednostki przez Absolut na podobieństwo wschodniego chrześcijaństwa. Indywidualizm zachodni również w jego odmianie romantycznej tkwi zatem korzeniami swymi w odległej przeszłości, poprzedzającej o kilka wieków życie i działalność św. Bonifacego, apostoła Germanji.

miano "powszechnego upaństwowienia" wszystkich warstw i stanów wobec państwa moskiewskiego /"wsieobsczeje zakreposzczeniei siosiwiej gosudarstwu"/. Bo też w rzeczywistości dawno już przebrzmiały naiwne poglądy pisarzy rosyjskich z obozu słowianofilskiego, którzy najbardziej jaskrawe prądy despotyzmu carów moskiewskich zwykli byli oglądać przez pryzmat odwiecznej zgody na wszelkie akty mocy i przemocy ze strony dziedziczej w swych uczuciach społeczno-politycznych "ziemszczyzny" gnuśno-kształtnej²⁹. Znaczenie owej hipertrofii pierwiastka państwowego dla rozwoju rosyjskiej świadomości prawnej staje się jasniejsze przez porównanie z morfologią genetyczną świadomości prawnej na Zachodzie, której główne linje były przedmiotem poprzednich rozważań.

Powyżej rozróżnione cztery zasadnicze momenty w tradycji ideowo-prawnej Zachodu wykazują wyraźne przeciwieństwo do odpowiedników swych w rozwoju dziejowym Rosji - o ile w ogóle odpowiedniki takie istnieją. Najmniej może wagi przeciwieństwo to posiada, gdy chodzi o pierwszy z czterech momentów - o t. zw. dualizm publiczno-prywatny w prawie. Istotnie, stosunki prawno-polityczne Rusi moskiewskiej wskutek swej prymitywności nie były o tyle dojrzałe, aby zasadnicze przeciwieństwo prawa publicznego i prywatnego mogło być w warunkach tych się ujawnić. Zresztą i tutaj przewaga sfery państwowej zaznaczała się m. in. w swoistym, bo warunkowym charakterze wszelkiej własności ziemskiej³⁰. Z tem większą mocą przeciwieństwo powyższe zaznaczało się w stosunku do pozostałych trzech czynników, w szczególności zaś do zasady prawa przyrodzonego oraz stosunku Kościoła do Państwa. Jest rzeczą niezmiernie wagi, że doktryna prawa przyrodzonego, która tak potężną odegrała rolę w dziejach Zachodu, pozostała zupełnie obca całej historii ducha rosyjskiego. Na przestrzeni długich wieków, wypełniających dzieje Rusi moskiewskiej i Rosji imperatorskiej, *prawnobytym* szukali *prądu społecznego lub ruchu ideowego, zmierzającego do przekształcenia ustroju społeczno-politycznego zgodnie z zasadami prawa przyrodzonego lub pojętymi w jego imieniu*. Niemniejsze znaczenie posiadało ukształtowanie się w Rosji stosunku Kościoła do Państwa, stanowiące prawdziwą *antytezę stosunku tego na Zachodzie*. Już począwszy od XVI w. wielki kriaż moskiewski staje się zwierzchnikiem Kościoła rosyjskiego, krótkotrwała zaś w w. XVII walka pomiędzy władzą państwową a carem jest czasowym epizodem, po którym władza imperatorska ostatecznie obróciła cerkwie rosyjską w podwładny sobie organ administracyjny³¹. Widzimy zatem, że sferze indywi-

²⁹ Dla pisarzy słowianofilskich "ziemszczyzna" wyrażała "prawdę wewnętrzną" ludu rosyjskiego, władza zaś carska - "prawdę zewnętrzną" - a pomiędzy oboma prawdami temi panowała, rzecz prosta, niczem niezakłócona harmonia... Za dobry przykład harmonii tej posłużyć mogą stosunki Iwana Groźnego z Nowogrodem Wielkim...

³⁰ Zrównanie dóbr dziedzicznych /"wotocziny"/ z dobrami nadanymi /"pomiestja"/, które nastąpiło ostatecznie w r. 1714, jakkolwiek przeniosło zasadę dziedziczenia również na "pomiestja", przyczyniło się raczej do utratienia się tego ostatniego typu władania ziemią, odtąd bowiem wszelkie władanie było uwarunkowane pełnieniem służby w wojsku lub administracji.

³¹ W w. XVI autokraci moskiewscy zaczęli używać tytułu następującego: "szlachetny, chrześcijański, wszechwładny, najwyższy, najjaśniejszy, przez Boga wybrany pan, samodzielnica wieczny, prawdziwy wykładca wiary chrześcijańskiej /istinnij nastawnik chriścianskoj wiery/, zarządca świętych cerkwi bożych i tronów biskupich /brazodieriatiel swiatych bożich cerkiew i priestoiłow swiesch episkopow/ i mądry sternik wielkiej nawy tego świata". /Por. prof. W. Sergiejewicz, Lekcii po drieniej istorii russkago prawa, 1894, str. 70/. Car moskiewski był zatem nie tylko protektorem Kościoła /defensor fidei/, lecz ponadto... wykładcą wiary chrześcijańskiej, tak jak niektórzy z cesarzy bizantyjskich. Imperjum rosyjskie pozostało nadal wierne tej tradycji, albowiem cesarz występuje jako "głowa Kościoła" /"glawa cerkwi"/ nie tylko w ukazie Pawła, lecz również w art. 42 Praw Zasadniczych Cesarstwa. Artykuł ten postanawia, że monarcha rosyjski jest "najwyższym obrońcą i opiekunem /ohranitielom/ dogmatów wiary panującej oraz strażnikiem prawej wiary /blustititielom prawosieria/ i wszelkiego w cerkwi świętej porządku".

dualnej w stosunku do Państwa brakowało tutaj tych pobudek, które na Zachodzie pływają z samego istnienia antagonizmu pomiędzy zasadą wszechwładzy państwowej a wszechświatową organizacją Kościoła Katolickiego.

Również i trzeci z rozróżnionych przez nas czynników, mianowicie dualizm państwa i prawa, wykazuje wręcz odmienne ukształtowanie w dziejach rosyjskich. Nie spotykamy się tutaj ani z zasadą zwierzchnictwa narodu /jak w obrębie tradycji łacińskiej/, ani z zasadą zwierzchnictwa carsko-teokratycznego. Prawo jako ustawa /"zakon"/ jest tutaj wyrazem woli monarchy, wzniesionego nieledwo do wyżyn bóstwa ziemskiego, zgodnie ze znanym przysłowiem rosyjskiej - "Bóg na niebie, car na ziemi". Moc obowiązującą ustawa rosyjska czerpie zatem z woli Istoty Najwyższej, która zobowiązała poddanych do posłuszeństwa, a sankcję religijną ustaw państwowych wzmacnia jeszcze wieloznaczność wyrazu "zakon", który jest zarazem synonimem prawa bożego i religii w ogólności /w złozeniu: "zakon boży"/. Koncepcje te, datujące się od czasów moskiewskich, posiadają charakter oficjalny jeszcze w wieku XX, znajdujemy je bowiem, wyrażone w formie kategorycznej, na pierwszym miejscu wśród Praw Zasadniczych Cesarstwa: "Cesarz wszechrosyjski jest monarchą samowładnym i nieograniczonym. Być posłusznym jego władzy samowładnej sam Bóg nakazuje nie tylko pod karą zewnętrzną, lecz również w znaczeniu nakazu sumienia" - "Powinowatsta wierzchownej jego własti nie tołko za strach, no i za soviest" sam Bog powielewajet"³².

Jest rzeczą zrozumiałą, że działalność władzy carskiej, której niegdyś ustne nawiązanie do zlecenia lub oświadczenia posiadały już *legis vigore*, uzyskała czasem formy bardziej przewidziane. W tym względzie zasługuje na uwagę zwłaszcza stworzenie przez Aleksandra I /pod nazwą "Rady Państwa"/ odrębnego organu prawodawczego, mówiąc ściślej, opiniodawczego w zakresie prawodawstwa, i przeprowadzenie w ten sposób rozdzielenia funkcji prawodawczych od administracyjnych /pozostających pod kontrolę "Senatu Rządzącego"/. Oczywiście, rozdział ten nie oznaczał rozdzielenia "władz" w znaczeniu ustrojowym, te bowiem zlewały się wszystkie w osobie monarchy. Jednakże art. 47 Praw Zasadniczych, poddający działania administracji państwowej pod panowanie wydawanych przez monarchę ustaw, stanowił niewątpliwie krok naprzód w kierunku upodobnienia Rosji do państwa praworządnego, jakkolwiek trudno jest przyznać słusność tym sporom prawników rosyjskich, którzy /jak np. Gradowski/ w artykule pomienionym widzieli wyraz praworządności państwa rosyjskiego w europejskim znaczeniu tego słowa³³. Istotnie, powstanie państwa prawnego lub praworządnego na Zachodzie związane było, jak to widzieliśmy, z wielowiekową ewolucją praw jednostki, ewolucją, obojętną z punktu widzenia rosyjskim. Czy państwo rosyjskie, uzyskawszy po wojnie japońskiej przedstawicielstwo narodowe w postaci Dumy Państwowej, weszło było naprawdę na drogę, która byłaby je doprowadziła do właściwego konstytucjonalizmu, gdyby nie nastąpiły konflikty zewnętrzne i związane z nimi wstrząsy wewnętrzne - o tem trudno już dziś wyrokować. Umysł ludzki nie rozporządza wiedzą o przebiegu możliwości ewolucyjnych, wiedzą, której teologowie nadają miano "scientia futuribilium" i w której widzą najwyższy wyraz wszechwładzy absolutnej, stanowiącej przywilej Istoty Najwyższej.

³² Art. 1 Praw Zasadniczych. Uczony holenderski Krabbe w znanej swej pracy /"Die Lehre der Rechtsouveränität", 1906, str. 80-81/ przytacza doktrynę prawnika holenderskiego Lohmanna /wzorowaną na poglądach Stahla, słynnego teoretyka monarchii z łaski bożej/, jako przykład koncepcji "zwierzchnictwa bożego" /"Gottessouveränität"/ w teorii państwowej. Jednakże doktryna ta nie wychodzi tutaj w najlepszym razie poza ramy konstrukcji naukowej, podczas gdy "zwierzchnictwo boże" w prawie rosyjskiem oparte jest na deklaracji samego pracodawcy.

³³ Słynny ten artykuł /pochodzący, podobnie jak cały pomysł sformułowania "praw zasadniczych Cesarstwa" od doradcy Aleksandra I Michała Sperańskiego/ brzmi jak następuje: "Cesarstwo rosyjskie rządzone jest na trwałe podstawie pozytywnych praw, instytucji i ustaw, wychodzących od władzy zwierzchniej" /"Imperija Rossijskaja uprawljaetsia na twierdych osnovanijach pozoitielnych zakonow, uczeżdzenij i ustawow, ot Wierchownej Własti ischodiaszczich"/.

Jednakże, biorąc pod uwagę ogólny charakter dziejów rosyjskich, w których zasada "upamiętnienia powszechnego" tak znamienne odegrała rolę, wolno wyrazić pewne domniemanie - to mianowicie, że właściwy konstytucjonalizm, związany ze znikomą pod względem liczebnym partją inteligentną /t. zw. kadeci/, nikte posiadał założenia w rozwoju dotychczasowym narodu rosyjskiego, że natomiast rewolucja socjalistyczna może być do pewnego stopnia uważana za nawrót do wielkiej tradycji "zakrieposzczenia" wobec zbiorowości i państwa.

Streszczamy się. Państwo praworządne, gwarantujące obywatelom prawdziwość administracji i określoną sferę indywidualnej wolności, mogło narodzić się jedynie w łonie ustrojów, blisko związanych z ideą prawa przyrodzonego i umowy społecznej. Naprawdę jednak szukalibyśmy w dziejach Rosji słabych nawet śladów tej doktryny, opartej na nienawistnej dla słowianofilów "autoafirmacji jednostki". Jedyną formą indywidualizmu, jaką znano w świecie wschodnio-chrześcijańskim, skojarzona była z uczuciem religijnym mnicha, z postacią *anachorety*, jako istoty duchowo doskonałej. Jednakże słabe próby oddziaływania ideału tego na konkretnie ukształtowania społeczno-polityczne, stłumione zostały - jak to sobie czytelnik przypomina - jeszcze za czasów Iwana III i Bazylego III, odtąd zaś wolność indywidualna, relegowana do głębi sumienia, stała się tem bardziej *nieziemską już mocą, ludzie bowiem przymycałi się do sprzecznego ideału wolności wewnętrznej i przymusu społeczno-państwowego*³⁴.

Ustrój komunistyczny w Rosji stał się rzeczywistością pod wpływem działania całego szeregu czynników, spośród których niezmiernie ważną rolę odegrały tradycje - znamiona duchowości rosyjskiej, rozwijającej się na podłożu bizantyńskim - znamiona zazwyczaj niedoceniane lub zgoła opacznie rozumiane w istocie swej i swym związku wewnętrznym. Za szczególnie doniosłe uznaliśmy w tym względzie trzy grupy czynników, mianowicie: 1^o cechy, związane z rodzinnym rozwojem duchowym, głęboko różne od Zachodu, a wyrażające się w ideologii słowianofilskiej; 2^o odrębność dziejową rosyjskiej świadomości prawnej i, co za tem idzie, nieobecność w atmosferze rosyjskiej ośrodków indywidualizmu społeczno-politycznego; wreszcie 3^o lotność zasady wolności wewnętrznej, relegowanej przez wielowiekowy proces dziejowy do sfery *forum internum* i rezygnującej z realnego kształtowania ustroju społeczno-politycznego.

NOTA OD REDAKCJI

Tekst jest jednym z rozdziałów książki B. Jasionowskiego - *Chrześcijaństwo wschodnie a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, nakładem Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej, Wilno 1933, s. 93-135. Zachowana została oryginalna pisownia.

³⁴ Anarchonizm komunistyczny Bakunina a zwłaszcza Tołstoja był w pewnej mierze przeobrażoną tylko formą dawnego ideału zakonnego na Wschodzie chrześcijańskim, z którego się wywodził; z drugiej strony, nie posiadał on jednak dość siły, by skierować ruch wyzwolenczy w swoje tożysko.

ANDRZEJ WALICKI

BOGDAN KISTIAKOWSKI I SPÓR O ROSYJSKĄ INTELIGENCJĘ

Zbiór artykułów o inteligencji rosyjskiej, opublikowany w roku 1909, pt. *Drogowskazy /Wiechi/*¹ był, jak wiadomo, jednym z najbardziej znaczących wydarzeń intelektualnych "srebrnego wieku" kultury rosyjskiej. Niemal wszyscy jego współautorzy przeszli ewolucję od marksizmu do idealizmu, a niektórzy spośród nich - Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow i Semen Frank - stali się czołowymi przedstawicielami rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, której wspaniały rozkwit rozpoczął się w tym właśnie czasie. Ich wspólna publikacja - *Drogowskazy* - była surową krytyką rosyjskiej inteligencji, jej mentalności, ulubionych idei i mitów, a jednocześnie skierowanym pod jej adresem apelem o radykalne przewartościowanie wszystkich wartości.

Przedmowa do *Drogowskazów*, napisana przez krytyka literackiego i historyka myśli rosyjskiej Michaiła Gerszenzona, określiła "wspólną platformę" ich autorów jako przesłanie o "teoretycznej i praktycznej wyższości życia duchowego nad zewnętrznymi czynnikami społecznymi". Miało to znaczyć, że wewnętrzne życie jednostki jest jedyną twórczą siłą ludzkiej egzystencji i że ono właśnie, a nie zewnętrzne wobec niej zasady ekonomiczne i polityczne, stanowi podstawę wszelkiej struktury społecznej. Sformułowanie to wydaje się jednak jednostronne, a nawet wyraźnie błędne. Nie pasuje ono zupełnie do umieszczonej w *Drogowskazach* znakomitej rozprawy Bogdana Kistiakowskiego, wybitnego ukraińskiego filozofa, socjologa i teoretyka prawa, oskarżającego inteligencję rosyjską o notoryczne i ostentacyjne wręcz lekceważenie praw. Rozprawa ta, zatytułowana "W obronie prawa", podkreślała znaczenie kultury prawnej i z wielką mocą formułowała liberalny ideał "rządów prawa" i "państwa prawnego" (*prawowite gosudarstwo*). Jako taka, przeciwstawiała się ona wszelkim formom lekceważenia "zewnętrznych form społecznych" - nie tylko populizmowi i anarchizmowi radykalnej inteligencji, lecz również moralnemu subiektywizmowi myślicieli-typu Gerszenzona. Jest oczywiste więc, że wspólnej platformy łączącej Kistiakowskiego z Gerszenzonem /oraz innymi autorami *Drogowskazów*/ należy szukać gdzie indziej.

Rosyjska inteligencja i "duch prawa"

Mówiąc najogólniej, autorzy *Drogowskazów* reprezentowali samowiedzę antyrewolucyjnego odium rosyjskich liberałów. Ich krytyka rosyjskiej postępowej inteligencji skierowana była nie tylko przeciw radykałom, ale również przeciw głównemu nurtowi rosyjskiego liberalizmu. Przywódca kadetów, Paweł Milukow, uważał ich za przedstawicieli "dekadenskiej postawy wobec polityki" i określał ich stanowisko jako powrót do utopijnej rosyjskiej formuły reakcyjnej: "Nie instytucje, lecz ludzie, nie polityka, lecz moralność."² Pogląd ten podzielał niemal wszyscy członkowie partii kadetów. Wzrost umiarkowanych socjalistów była nawet jeszcze surowsza, niewiele różniła się od opinii Lenina, który nazwał *Drogowskazy* "encyklopedią liberalnego reneżactwa";³ natomiast, na przykład, określił je jako dowód zbliżenia pomiędzy rosyjskim liberalizmem a prawicą: "Liberalizm usiłuje stać się z zasady monarchistyczny, nacjonalistyczny i antydemokratyczny w swych koncepcjach politycznych, kontrrewolucyjny w swych poglądach prawnych, ściśle indywidualistyczny w sferze ekonomii i narodowościowy w swej postawie wobec państwa i kościoła."⁴ Dokładność tej diagnozy

¹ *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj inteligenciji*, s. 1. Dalej cytowane według wydania polskiego: *Drogowskazy: Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, Przedświt, Warszawa 1986. /W wydaniu tym nie ma przedmowy Gerszenzona/.

² Piotr P. Milukow, *Political Memories 1905-17*, A.P. Mendel /ed./, Ann Arbor, 1967, s. 3.

³ W. Lenin, *Dzieła*, Warszawa 1957, T. 16, s. 119.

⁴ Cyt. wg C. Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900-1912: The Ideological Debate and Its Intellectual Background*, London 1979, s. 150.

zdawał się potwierdzać fakt, że arcybiskup Antoni z Wołynia uznał *Drogowskazy* za "przedsięwzięcie wielkie i piękne."⁵ Orientacja *Drogowskaszów* na zahamowanie procesu rewolucyjnego w Rosji nie musiała być równoznaczna ze społeczną prawicowością. Kistiakowskiego, na przykład, nie da się jednak określić jako prawicowego "liberalnego renegata"; przeciwnie, jego teoria socjalistycznego państwa prawa lokowała go na lewym skrzydle rosyjskiego liberalizmu, pośród tych, którzy ciążyli ku umiarkowanemu socjalizmowi demokratycznemu. Dlaczego zatem przyłączył się do tych, którzy zdecydowanie zerwali z socjalizmem i których zbliżeniu z prawicą, niezależnie od jego motywów, nie da się zaprzeczyć? Dlaczego nie zdystansował się od nich, kiedy oczywista stała się ich izolacja od wszystkich "sił postępu"?

Odpowiedź na te pytania znaleźć można skupiając się na tych poglądach autorów *Drogowskaszów*, które, w świetle zdarzeń późniejszych, okazały się prorocze, wykazując "dojrzałą mądrość"⁶. Taką opinią o *Drogowskaszach* rozpowszechnia się pośród Rosjan, którzy byli świadkami rewolucji bolszewickiej. Po drugiej wojnie światowej udzieliła się także zachodnim badaczom historii Rosji. Dziś, jak się zdaje, może z powodzeniem zdobyć uznanie wśród zachodnich intelektualistów, którzy świadomi są podobieństw pomiędzy mentalnością przedrewolucyjnej inteligencji rosyjskiej a pewnymi postawami współczesnych zachodnich radykałów, przede wszystkim tych z Nowej Lewicy, aczkolwiek zjawisko jest z pewnością szersze⁷.

Na początek musimy zapomnieć o słowach Gerszenzona mówiącego o "wspólnej platformie" jednoczącej autorów *Drogowskaszów*. Jego sformułowanie jest szczególnie niefortunne i mylące: niefortunne, bowiem nieco naiwnie wyrażone, mylące zaś, ponieważ odciąga uwagę od bardziej istotnej wspólnej platformy jednoczącej autorów, i czyni książkę obiektem łatwej krytyki. Możemy nawet powiedzieć, że było ono wręcz nieprawdliwe, ponieważ niektórzy autorzy *Drogowskaszów* wyraźnie dystansowali się od niego: Izgojew uczynił to w raczej enigmatycznym przypisie, natomiast Kistiakowski, w drugim wydaniu książki, dodał wyjaśnienie swojego stanowiska, z którego bardzo jasno wynika, w jak ograniczonym stopniu zgadzał się z Gerszenzonem⁸.

Wspólną platformę siedmiu autorów *Drogowskaszów* sprowadzić można do trzech problemów: /1/ krytyki postawy inteligencji wobec wartości kulturowych i twórczości, /2/ krytyki jej stosunku do bogactwa gospodarczego i wytwórczości, oraz /3/ krytyki jej stosunku do państwa i prawa. Z tego ostatniego punktu widzenia wkład Kistiakowskiego do *Drogowskaszów* miał znaczenie zasadnicze, a jego wnioski zgadzały się z konkluzjami irrynych autorów.

Tekst otwierający - *Filozoficzna prawda i prawda moralna inteligencji Bierdiajewa* - zajmuje się pierwszym z tych problemów. Inteligencja rosyjska, twierdzi Bierdiajew, podporządkowała wszystkie wartości kulturowe i duchowe "wyłącznemu, despotycznemu panowaniu kryteriów użyteczności i moralności" i "równie wyłączonej działającej dominacji ludowości i proletariackości"⁹. Bardziej interesował ją równy podział wartości kulturowych niż ich twórczość¹⁰. Pragnienie czystej wiedzy i czystej sztuki było moralnie potępiane, traktowane jako coś reakcyjnego. Kulminacja tego "narodnickiego wsteczństwa" nastąpiła w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku, ale negowanie autonomicznego znaczenia nauki, filozofii, oświecenia i uniwersytetów, podporządkowanie ich interesom politycznym pozostało trwałą cechą światopoglądu inteligencji¹¹. Ich "maniakalna niemal skłonność" do oceniania wszystkich wedle kryteriów politycznych i użytecznych, połączona z "umławianiem sprawiedliwości i rów-

⁵ Patrz: J. Brooks, *Vekhi and the Vekhi Dispute*, "Survey", vol. 19, no. 1 /86/, 1973, s. 43.

⁶ Por. L. Schapiro, *The Vekhi Group and the Mystique of Revolution*, "Slavonic and East European Review", vol. 34, 1955, s. 68.

⁷ Por. *Introduction* Shragina do *Landmarks*, s. llii-llii.

⁸ Patrz: *Drogowskazy*, s. 131.

⁹ *Ibid.*, s. 15.

¹⁰ *Ibid.*, s. 16.

¹¹ *Ibid.*

ności" przyniosła nihilistyczną postawę wobec prawdy i wartości kulturowych¹². Typowy rosyjski inteligent nie interesuje się prawdą filozoficzną, czy też raczej jego zainteresowanie jest czysto instrumentalne: w filozofii szuka instrumentów do wiecznej walki o sprawiedliwość społeczną, narzędzi do realizowania klasowych interesów proletariatu lub chłopstwa; dlatego też nie kłopotuje się o prawdę, lecz zamiast tego skupia się na rzeczywistej lub rzekomej społeczno-politycznej funkcji idei, dzieląc je na "reakcyjne" lub "postępowe", "burżuazyjne" lub "proletariackie". Taki sam jest jego stosunek do prawdy naukowej: rosyjska inteligencja nie dlatego powitała z zapałem naukowy pozytywizm, że interesowała się poszukiwaniem prawdy, ale dlatego, że utożsamiała ducha naukowego z polityczną postępowością i społecznym radykalizmem¹³. W ten sposób rosyjska inteligencja "ulegała pokusie Wielkiego Inkwizytora, żądającego wyrzeczenia się prawdy w imię szczęścia ludzi"¹⁴.

Sergiusz Bułgakov, były marksista, który miał zostać kapłanem i teologiem prawosławnym, zaatakował inteligentcki kult ludu jako postać samowielbienia, uważania się za "zbawcę ludzkości" lub co najmniej ludu rosyjskiego¹⁵. Oskarżył inteligencję o "heroiczny maksymalizm", który "ma cechy ideowego opętania, autohipnozy, krępuje myśl i doprowadza do fanatyzmu głuchego na głosy życia". Jej postawa wobec ludu, twierdził, była w istocie elitarna, protekcyjna i nawet wyniosła - "wyniosły stosunek do ludu jako przedmiotu dzieła zbawienia, kogoś niedojrzałego, potrzebującego opieki w celu kształtowania "świadomości", kogoś nieoświeconego w inteligentckim sensie tego słowa"¹⁶. Uważał to za smutny rezultat głębokiego rozłamu pomiędzy rosyjską inteligencją i ludem rosyjskim, rozłamu powstałego nie tyle z racji wykształcenia, co ateizmu i kosmopolityzmu inteligencji. Zjawisko to nie było znane na Zachodzie, gdzie warstwy wykształcone zachowywały charakter narodowy i gdzie nawet postęp ekonomiczny /jak ukazały ostatnie badania nad znaczeniem purytanizmu dla rozwoju kapitalizmu/ jak ukazały ostatnie badania w światopoglądzie religijnym¹⁷. Odcinając się od dawnej mądrości tradycji chrześcijańskich i narodowych, inteligencja rosyjska popadła w swego rodzaju zadowoloną z siebie, zarozumiałą niedojrzałość, odrzucając ideał chrześcijańskiego świętego i zastępując go obrazem rewolucyjnego studenta¹⁸. Studenci rosyjscy, z racji "młodości z jej fizjologią i psychologią, brakiem doświadczenia życiowego i wiedzy naukowej, zastąpionymi żarliwością i pewnością siebie" zaczęli być uważani za naturalnych przywódców inteligencji, z czego wyrosła "duchowa pedokracja", największe zło społeczeństwa rosyjskiego¹⁹.

Temat ten został szczegółowo rozwinięty w artykule Izgojewa *O młodzieży inteligentkiej*, określającym rosyjskich studentów jako żyjących w "wyjątkowo infantylnej kulturze", pogardzających "burżuazyjną" nauką, uparczywie trzymających się szeregu "postępowych" dogmatów i nietolerancyjnych wobec wolności wewnętrznej. Pewien student, cytowany przez Izgojewa, narzekał: "Bieda tym, co nie myślą zgodnie ze studentckim tłumem! Uczynią z was wygnańców, oskarżą o zdradę, będą uważali za wrogów"²⁰.

W interpretacji Bułgakowa umysłowość inteligencji rosyjskiej miała również swą stronę pozytywną. Uważał ją za nieświadomą religijność - wypaczoną rzecz jasna, ale zdolną do uzdrowienia, jeśli powróci do swych chrześcijańskich źródeł. Bułgakov pisał:

"Mimo pierwiastka antychrześcijańskiego, naszą inteligencję przenikają dążenia religijne, jakby ów nowy twór historyczny czekał na swoje uduchowienie. Usilne poszukiwanie Państwa Bożego, dążenie do spełnienia woli Bożej, jako w niebie tak i na ziemi, różni się głęboko od charakteryzującego kulturę mieszczańską dążenia do prozaicznego, doczesnego szczęścia. Spaczony maksymalizm inteligencji jest następstwem odejścia od religii i może zostać przewycięzony jedynie przez religię"²¹.

¹² Ibid., s. 18.

¹³ Ibid., s. 20.

¹⁴ Ibid., s. 19.

¹⁵ Ibid., s. 35.

¹⁶ Ibid., s. 35, 46.

¹⁷ Ibid., s. 32. Bułgakov odwoływał się przede wszystkim do pracy Maxa Webera

Etyka protestancka i Duch kapitalizmu.

¹⁸ Ibid., s. 37.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., s. 74.

²¹ Ibid., s. 49.

Semen Frank, inny były marksista, który doszedł poprzez idealizm do filozofii religijnej, kategorycznie odrzucił to stanowisko. Jego zdaniem rosyjska inteligencja nie była religijna, ponieważ "religijność nie da się pogodzić z uznaniem absolutnego znaczenia doczesnych, ludzkich interesów, z nihilistycznym i utylitarnym wielbieniem przemijających ziemskich dóbr"²². Według niego *Weltanschauung* inteligencji najlepiej da się określić jako osobliwe połączenie nihilizmu i moralizmu, nihilizmu w treści, moralizmu w formie, "niewiary i fanatycznej surowości nakazów moralnych"²³. Przyznawał jednak, że jego niezgoda z Bułgakowem miała w pewnej mierze charakter semantyczny. I sam określał klasycznego rosyjskiego *inteligenta* jako "wojującego młucha nihilistycznej religii doczesnego szczęścia"²⁴. Zgadzał się, że fanatyczna wiara w przyszły raj na ziemi, charakteryzująca inteligencję rosyjską i tak dobrze przeanalizowana jako zjawisko ogólne przez Nowgorodcowa, była formą zeświecczonego millaryzmu, to znaczy substytutem religii autentycznej. Twierdził ponadto, że na wskroś zeświecczony millenaryzm, to znaczy wiara w ziemskie millenium bez wiary w Byt Absolutny, stanowi szczególnie niebezpieczną postać nihilizmu, a nie objaw religijności w możliwym do przyjęcia znaczeniu tego terminu.

Główna część artykułu Franka poświęcona jest drugiemu spośród wyżej wspomnianych problemów - problemowi stosunku inteligencji do bogactwa materialnego i wytwórczości. Pseudoreligię rosyjskiej inteligencji określił jako religię sprawiedliwości społecznej, czy też, dokładniej, sprawiedliwości dystrybtywnej, religię równego rozdania dóbr materialnych i kulturowych, przenikniętą duchem ascetyzmu i głęboko zakorzenioną wrogością wobec zasady wytwórczości, bez względu na to, czy kulturowej, czy materialnej. To samo stwierdził Bierdiajew, który podkreślał, że stosunek inteligencji do produkcji gospodarczej jest analogiczny do traktowania przez nią twórczości filozoficznej. "Inteligencja", pisał, "zawsze chętnie przyjmowała ideologię, w której na centralnym miejscu znajdowała się problematyka podziału i równości, zaś miejsce ostatnie zajmowała problematyka dotyczące twórczości"²⁵.

Frank rozdzia tę samą myśl, ale z większym naciskiem na wytwórczość gospodarczą. Warto, jak się wydaje, przytoczyć jego słowa:

Inteligencja rosyjska nie kocha dóbr. Przede wszystkim nie ceni dóbr duchowych, kultury, tej idealnej siły i twórczej aktywności ludzkiego ducha, pchającej go do zawiądnięcia światem i humanizacji świata, do wzbogacenia swojego życia wartościami nauki, sztuki, religii i etyki; i - co warto odnotować - swój brak miłości rozciąga nawet na dobra materialne, instynktownie uświadamiając sobie ich symboliczny związek z ogólną ideą kultury. Inteligencja kocha jedynie sprawiedliwy podział dóbr, nie same dobra; wręcz nienawidzi i boi się ich. W jej duszy miłość do *biednych* zmienia się w miłość do *niędzy*... Jej ideałem jest raczej życie czyste, choćby nawet biedne, niż życie naprawdę bogate, bujne i pełne mocy"²⁶.

Oto dlaczego socjalizm, rozumiany jako ideologia, które moralny patos koncentruje się na idei sprawiedliwości dystrybtywnej, jest w pewnym sensie światopoglądem naturalnym dla rosyjskiego *inteligenta*, i dlaczego rosyjska inteligencja, wręcz swym intencjom, nie potrafiła działać na rzecz swego deklarowanego celu, a mianowicie "dobrobytu ludu". Była winna "błędowi filozoficznemu i grzechu moralnemu", wynoszenia walki politycznej kosztem pracy produkcyjnej²⁷.

Ten wywód brzmi jak surowe oskarżenie:

"Narodnictwo socjalistyczne, które lekceważy produkcję w imię podziału i dochodzi do całkowitej ignorancji produkcji, a nawet traktuje ją wrogo, w rezultacie nadwątla siły ludu i uwiecznia jego ubóstwo materialne i duchowe. Socjalistyczna inteligencja trwoniąc swe ogromne, potencjalne siły na nieproduktywną walkę polityczną, prowadzoną w imię idei podziału, i nie uczestnicząc w *wytwarzaniu* dochodu narodowego, pozostaje bezpłodna w sensie metafizycznym i wręcz swoim najgłębszym i najszlacieńszym dążeniem pasożytuje na ciele ludu"²⁸.

²² Ibid., s. 111.

²³ Ibid., s. 113.

²⁴ Ibid., s. 110, 123.

²⁵ Ibid., s. 16.

²⁶ Ibid., s. 121, 123.

²⁷ Ibid., s. 120.

²⁸ Ibid., s. 121.

Zasługuje na uwagę, że zarówno Bierdiajew, jak i Frank, podkreślają pewne pozytywne cechy marksizmu, wyjaśniając w ten sposób *ex post*, dlaczego byli niegdyś zwolennikami teorii marksistowskiej. Marksizm, pisze Bierdiajew,

"Dostrzega istotę historii ludzkiej w twórczym procesie opanowywania przyrody, w ekonomicznym stymulowaniu i organizowaniu sił wytwórczych. Cały ustrój społeczny wraz z charakterystycznymi dlań formami sprawiedliwości społeczno-ekonomicznej, wszelkie subiektywne nastroje grup społecznych podporządkowane są owej obiektywnej zasadzie produkcji. Trzeba przyznać, że w obiektywno-naukowej warstwie marksizmu tkwiło zdrowe ziarno, które wydobywał najbardziej kulturalny i najlepiej wykształcony spośród naszych marksistów: Piotr Struve"²⁹.

Pogląd Franka na marksizm był bardzo podobny:

"...wraz z pojawieniem się marksizmu po raz pierwszy dały o sobie znać obce i inteligentniejszej świadomości motywy zainteresowania kulturą, wzrostem produkcji /materialnej, a co za tym idzie - duchowej/, po raz pierwszy zauważono, iż kwestie moralne nie są czymś uniwersalnym, lecz w pewnym sensie podporządkowane są problemowi kultury i że ascetyczne samowyrzeczenie się wyższych form życia zawsze jest złem, nigdy dobrem. Lecz motywy te nie dominowały długo w inteligentniejszej myśli; zwiędli i ogarniający wszystko duch narodnicki pochłoniął i zasymilował teorię marksistowską"³⁰.

Bierdiajew poruszył tę samą kwestię. Ubolewał, iż

"Na gruncie rosyjskim /materializm ekonomiczny/ utracił swój obiektywny charakter, jego aspekt produkcyjno-twórczy zepchnięto na dalszy plan, zaś na plan pierwszy wybił się *subiektywno-klasowy* aspekt socjaldemokracji. Marksizm uległ w Rosji narodnickiemu wypaczeniu, materializm ekonomiczny zaś przekształcił się w nową formę "subiektywnej socjologii". Rosyjskimi marksistami oświadczyła niespotykana potrzeba równości i wiara w bliskość socjalistycznego celu, a także w możliwość osiągnięcia owego celu w Rosji znacznie wcześniej niż na Zachodzie. Obiektywna prawda została całkowicie przesłonięta subiektywnym, "klasowym" punktem widzenia i klasową psychologią"³¹.

Trzeci problem - stosunek inteligencji do państwa i prawa - stanowił główny przedmiot zainteresowania pozostałych autorów *Drogowskazów*. Wszyscy byli zgodni, że po manifestie z 17 października 1905 roku, inteligencja winna zaprzestać krucjaty przeciw rządowi, a walkę rewolucyjną zastąpić mają konstruktywne formy działalności. Każdy jednak ujmował ten problem na swój własny sposób i pod odmiennym niż inni kątem.

Gerszenzon miał, moim zdaniem, szczególnie talent do kompromitowania wspólnej sprawy autorów *Drogowskazów*. Jego tekst zatytułowany *Twórcza samoświadomość*, potępiał działalność rewolucyjną jako taką, a nie tylko jej kontynuowanie po manifestie październikowym. Artykuł przeniknięty był lękiem przed masami i wyolbrzymionym, historycznym poczuciem wyobcowania inteligencji od ludu rosyjskiego. Autor uważał, że lud rosyjski pełen jest zawziętej nienawiści do inteligencji, co przypisywał "metafizycznym różnicom" i "podświadomej mistycznej zerozie"³². Jego wnioski nie są zaskakującym: "nie możemy nawet marzyć o zbrataniu z ludem, zwłaszcza, że bojąc się go musimy akceptować wszystkie wyroki władzy, musimy akceptować tę władzę, która swoimi bagnatami i więzieniami odgradza nas jeszcze od gniewu ludu"³³.

"Wyobcowanie ze struktury państwa i wrogość wobec niego"³⁴ inteligencji to temat tekstu Struwego *Inteligencja a rewolucja*. Podobnie jak Gerszenzon, Struwe zdecydowanie protestował przeciw "hegemonii polityki nad całym obszarem niezależnego od niej ducha" i żądał "podporządkowania polityki idei duchowego kształtowania człowieka"³⁵.

²⁹ Ibid., s. 21.

³⁰ Ibid., s. 115.

³¹ Ibid., s. 21.

³² Ibid., s. 61.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., s. 99.

³⁵ Ibid., s. 105.

Punkt ciężkości tego tekstu leżał jednak gdzie indziej. Inaczej niż Gerszenzon, Struwe nie potępiał dawnej walki rewolucyjnej, lecz wyjaśniał, że rewolucyjne metody walki sprzed manifestu październikowego były usprawiedliwione, bowiem stan rzeczy "był nieznosny w sensie narodowym i politycznym"³⁶. Nowość tego podejścia polegała na podkreśleniu przez Struwe, że walka z autokracją była konieczna nie tylko dla dobra ludu, ale również dla dobra państwa, jako że powstrzymywanie rozwoju państwa przez z góry narzucone ryzy jest rzeczą dlań w najwyższym stopniu szkodliwą. Struwe był jednak w pełni przekonany, że "akt 17 października powinien formalnie zakończyć rewolucję"³⁷. Pod tym względem różnił się od całej niemal partii kadetów, nie mówiąc o bardziej lewicowych partiach rosyjskich. Ostro krytykował fakt, że po 17 października walka z "historyczną państwowością Rosji i z 'burżuazyjnym' ustrojem społecznym prowadzona była z jeszcze większą zawziętością i przejawiała się w znacznie bardziej rewolucyjnych formach niż to, że 'wniosła fanatyczną nienawiść, zabójczą prostolinijność wniosków i propozycji'³⁸.

Niepublikowane wspomnienie Franka o Struwie zawiera dobry komentarz do jego ówczesnej myśli. Według Franka, Struwe chciał zmienić świadomość inteligencji tak, by miał być jedynie krytykiem państwa, stała się za nie odpowiedzialna. Chciał przełamać jej postawę odsunięcia się od państwa - znajdującą powszechnie wyraz w aż nadto dobrze znanym zwyczaju dzielenia ludzi na "my" i "oni".

Władza państwowa to byli "oni", obcy i nieprzystępny twór złożony z sądu i biurokracji, przedstawiany jako grupa skorumpowanych i umyślowo ograniczonych władców prawdziwej "narodowej i publicznej" Rosji. Naprzeciw "nich" staliśmy "my", "społeczeństwo", "lud", a nade wszystko "kasta" inteligencji, troszcząca się o pomysłowość ludu i oddana służbie na jego rzecz, jednakże z racji braku praw mogąca jedynie krytykować władzę, wzniecać opozycyjne uczucia i potajemnie przygotowywać bunt.

Struwe, pisze dalej Frank, "miał w sobie i przejawiał od samego początku zalety czegoś zupełnie innego... Zawsze mówił o polityce, by tak rzec, nie "z dołu", lecz "z góry", nie jako członek zniewolonego społeczeństwa, lecz ktoś świadom faktu, że jest potencjalnym uczestnikiem w pozytywnym tworzeniu państwa"³⁹.

Struwe przejawiał taką postawę nie tylko prywatnie, ale również publicznie. W swych artykułach opublikowanych po 1907 roku w "Russkoi Myśli", wielokrotnie podkreślał, że państwo rosyjskie i rosyjski naród muszą "zrosnąć się organicznie w jedno"⁴⁰, a także, że takie złączenie państwa i narodu nie daje się pogodzić z autokracją. Inaczej niż Milukow i oficjalna linia kadetów - aczkolwiek wciąż był, nominalnie, członkiem ich komitetu centralnego - nie domagał się natychmiastowego przejścia do ustroju parlamentarnego. Obstawał natomiast za poszanowaniem ustaw z 1906 roku i potępiał "pozbawioną zasad postawę wobec prawa" rewolucyjnej lewicy i kontrrewolucyjnej prawicy. To niepopularne stanowisko przedstawiał następująco:

"Pozbawiona zasad moralnych postawa wobec prawa ze strony rewolucji znalazła wyraz w formule: dopuszczalne jest każde działanie, jeśli jest pożyteczne dla rewolucji. Jako konsekwencja beznamiętności dobrze znana teorii logicznej, wszystko, co szkodliwe dla rządu zrównane zostało z tym, co użyteczne dla rewolucji. I tak oto moralnie obrzydliwa przesłanka połączona została z aktualnie absurdalnym założeniem. Dostatecznie dobrze wiadomo, jaką rzeczywistą treścią historia wypełniła tę logikę.

Pozbawiona zasad moralnych postawa wobec prawa ze strony kontrrewolucji znajduje wyraz w formule: dopuszczalne jest każde działanie administracyjne, jeśli szkodzi 'buntowi' /*kramola*/... Toruje to drogę nie pacyfikacji kraju, lecz odrodzeniu, z nową energią, identycznej formuły z emblematem rewolucyjnym"⁴¹.

³⁶ Ibid., s. 102.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., s. 103.

³⁹ Cyt. wg Schapiro, *The Vekhi Group and the Mystique of Revolution*, s. 58.

⁴⁰ Patrz P. Struwe, *Patriotica, Politika, kultura, religija, socjalizm. Sbornik statiej za piat' let /1905-1910/,* SPb, 1911, s. 92-93.

⁴¹ P. Struwe, *Gipnoz stracha i političeskiej szantaz', "Słowo"* 338, 23 grudnia 1907, przedrukowane w "Patriotica", s. 164-72 /patrz wyżej, n. 40/. Cyt. wg R. Pipes, *Struwe, Liberal on the Right, 1905-1944,* Cambridge, Mass. 1980, s. 80-81.

Stanowisko Kistiakowskiego było zasadniczo takie samo. Pomimo wszystkich różnic filozoficznych i politycznych, jakie dzieliły go od innych autorów *Drogowskazy*⁴², zgadzał się z ich przekonaniem o autonomicznej wartości kultury, o pierwszeństwie produkcji względem podziału i o potrzebie konstruktywnej pracy w ramach świeżo wprowadzonych ustaw. Sądził on, że konstytucja z 1906 roku stworzyła warunki, w których rewolucyjną walkę przeciw państwu można i należy zastąpić kulturową, gospodarczą i ustawodawczą działalnością w obrębie państwa. Miał dość cywilnej odwagi, by głosić swe poglądy bez schlebienia opinii publicznej i nie obawiał się podzielać niepopularnych poglądów wyznawanych przez innych, jeśli akurat zgadzały się one z jego własnymi przekonaniami. Jest to, jak sądzę, wystarczające wyjaśnienie jego gotowości do przyłączenia się do grupy *Drogowskazy*.

Nie ma, jak sądzę, potrzeby uzasadniania, dlaczego tekst Kistiakowskiego zasługuje na szczegółową prezentację. Rzeczą oczywistą jest, że niemal każde zdanie tam zawarte wiąże się z naszym głównym tematem: problemem prawa w rosyjskiej historii kulturowej i intelektualnej dziewiętnastego i początków dwudziestego wieku.

Kultura duchowa, twierdzi Kistiakowski, składa się z wartości materialnych i formalnych. Najbardziej rozwiniętą i konkretnie namacalną formą kulturową jest prawo. "Dyscyplina społeczna kształtuje się tylko poprzez prawo; zdyscyplinowane społeczeństwo i społeczeństwo o rozwiniętym porządku prawnym - są to pojęcia jednoznaczne"⁴³. Jednocześnie najbardziej podstawowym elementem prawa jest wolność. Prawda jest, że prawo dotyczy jedynie wolności zewnętrznej, względnej i społecznie uwarunkowanej. Ta zewnętrzna wolność stanowi jednak niezbędną podstawę bardziej absolutnej wolności duchowej. Niestety, tego Rosjanie nigdy nie rozumieli. "Inteligencja rosyjska składa się z ludzi niezdyktynowanych, zarówno w sensie indywidualnym, jak i społecznym. Wypływa to z faktu, że nigdy nie szanowała ona prawa, nigdy nie dostrzegała w nim wartości; prawo było najbardziej zapoznaną ze wszystkich wartości kulturalnych"⁴⁴.

Ów smutny stan rzeczy, mówi dalej Kistiakowski, odzwierciedla zadziwiający fakt, że Rosjanie nie stworzyli nawet jednego dzieła na temat prawa, które byłoby zdolne przyciągnąć publiczną uwagę. Inaczej mówiąc, idee prawne nie odegrały w duchowym rozwoju Rosji żadnej roli. Nie przydosiły tu zmiany ostatnie wysiłki niektórych myślicieli rosyjskich. Zdaniem Kistiakowskiego, "ani Cziczerin, ani Sołowjow nie stworzyli niczego znaczącego w dziedzinie idei prawnych. Nawet to, co pozostawiło wartościowego okazało się niemal bezpłodne: ich wpływ na inteligencję był znikomy, najsłabszy zaś oddźwięk znalazły właśnie ich idee prawne". Równie sceptycznie zapatrywał się Kistiakowski na możliwy wpływ skróconej idei prawa naturalnego i Petrażyckiego idei prawa intuicyjnego. Kistiakowski uważał, iż ideom Nowgorodcowa i Petrażyckiego brakowało wyrazistości i siły. W konkluzji stwierdzał: "Nie istnieją w Rosji takie dzieła, jak *O duchu praw* czy *Umowa społeczna*"⁴⁵.

Braku takich książek w rosyjskim dziedzictwie kulturowym nie da się wytłumaczyć możliwością zapożyczania idei wolności i praw jednostki z Zachodu, to znaczy brakiem jakiegokolwiek potrzeby samodzielnego rozwijania tych idei. Idei prawnych nie można po prostu "zapożyczyć". "Wszelkie idee prawne w świadomości każdego społeczeństwa zabarwiają się w swoisty sposób i przybierają swoisty odcień"⁴⁶. Nawet gdyby można je było zapożyczyć w gotowej postaci, to i tak nie wystarczy: "w określonym momencie życia powinny one nas przenikać... Tymczasem świadomość prawna inteligencji rosyjskiej nigdy właściwie nie była przeniknięta ideami praw jednostki i praworządnego państwa"⁴⁷.

Co więcej, brak, czy też skrajna słabość świadomości prawnej stała się przedmiotem idealizacji. Dla zilustrowania tego, Kistiakowski cytuje zarówno myślicieli z lewicy, jak i z prawicy, słowianofilów i Hercena, Leontiewa i Michajłowskiego. Podkreśla fakt, że nawet K.D. Kawielin, typowy rosyjski liberał, zwracał uwagę "jedynie na charakter społeczny państwa konstytucyjnego", toteż "protestował przeciwko projektom konstytucyjnym, gdyż w jego czasach reprezentacja ludu mogłaby się w Rosji

⁴² Wśród tych różnic był stosunek innych autorów *Drogowskazy* /zwłaszcza Struwego/ do kwestii ukraińskiej.

⁴³ *Drogowskazy*, s. 81.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, s. 83

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

okazał reprezentacją szlachty"⁴⁸. Podobne stanowisko zajmował Michajłowski, który odrzucał ustrój konstytucyjny jako burżuazyjny; obaj "zupełnie nie dostrzegali charakteru prawnego konstytucyjnego państwa". Nie zdawali sobie sprawy, że

"Aby wyjaśnić organizację prawną takiego państwa, powinniśmy rozważyć pojęcie prawa w jego czystej postaci, to znaczy jego autonomiczną treść, niezależną od stosunków ekonomicznych i społecznych. Nie wystarczy wówczas wykazanie, że prawo rozstrzyga interesy albo ustanawia między nimi kompromis; należy mocno podkreślić, że prawo istnieje tylko tam, gdzie istnieje wolność jednostki. W tym sensie iad prawny to taki układ stosunków, w którym wszyscy członkowie danego społeczeństwa mogą korzystać z możliwie pełnej swobody działania i stanowienia o sobie. Tak rozumianego iadu prawnego nie można przeciwstawiać socjalizmowi. Przeciwnie, głębsze zrozumienie obydwu prowadzi do wniosku, że iad prawny i socjalizm są ze sobą ściśle związane i że socjalizm z prawnego punktu widzenia jest jedynie bardziej konsekwentnie wprowadzonym w życie iadem prawnym"⁴⁹.

Przy ogólnej słabości rosyjskiej inteligencji, nawet tacy przywódcy jak Kawelin i Michajłowski nie mogli zrozumieć, że porządek konstytucyjny służy sprawie demokracji i socjalizmowi *niezależnie* od charakteru stosunków władzy w państwie.

Ocena roli marksizmu w Rosji dana przez Kistiakowskiego, jest bardzo podobna do poglądów Bierdiajewa i Franka. Wraz z marksizmem, mówi Kistiakowski:

"...rozbudziła się w jakimś stopniu świadomość prawną inteligencji rosyjskiej... /Inteligencja/ rozumiała wreszcie, że wszelka walka społeczna ma charakter polityczny, że wolność polityczna stanowi konieczną przesłankę socjalizmu, że państwo konstytucyjne chociaż paruje w nim burżuazja, pozostawia klasie robotniczej większe pole do walki o interesy świata pracy... że walka o wolność polityczną to pierwsze i najważniejsze zadanie każdej partii socjalistycznej"⁵⁰.

Niestety wszystkie te zmiany okazały się zbyt powierzchowne, aby zaszczepić inteligencji autentyczny szacunek dla prawa. Z biegiem czasu stało się oczywiste, że inteligencja marksistowska nie angażuje się w pełni w sprawę iadu prawnego w Rosji i udziela jej jedynie niezdecydowanego, częściowego poparcia. Na Drugim Zjeździe SDPRR /1903/ stało się jasne, że nawet Plechanow, czołowa postać marksizmu, człowiek, który zrobił więcej niż ktokolwiek inny na rzecz walki z narodnickim przesądem skierowanym przeciw wolności politycznej, nie był przygotowany do uznania rządów prawa za wartość autonomiczną i nazbyt łatwo podporządkował je idei panowania siły i zdobycia władzy⁵¹.

Dalsze dowody słabego i wypaczonego charakteru świadomości prawnej inteligencji pojawiły się wraz z powstaniem partii politycznych w początkach dwudziestego wieku. Zdaniem Kistiakowskiego, wszystkie one przejawiały skłonność do szczegółowej regulacji wszystkich stosunków społecznych poprzez prawa pisane, co charakterystyczne jest dla państwa policyjnego, a zupełnie sprzeczne z ideą rządów prawa⁵². Wykazało to, że rosyjska biurokracja jest latoroślą rosyjskiej inteligencji, która "jest w całości przeniknięta własnym biurokratyzmem". "Można powiedzieć", konkluduje Kistiakowski, "że stadium rozwoju świadomości prawnej naszej inteligencji w jakiś sposób odpowiada formom państwa policyjnego"⁵³.

Kistiakowski ilustruje tę tezę odwołując się do postanowień Drugiego Zjazdu SDPRR. Zgadza się z Martowem, że Zjazd zalegalizował w partii "stan wyjątkowy" ze

⁴⁸ Ibid., s. 86.

⁴⁹ Ibid., s. 87.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., s. 88. Kistiakowski odwoływał się do "jakobińskiej mowy" Plechanowa na Drugim Zjeździe SDPRR, gdzie "ojciec rosyjskiego marksizmu" obwieścił, że "najwyższym prawem jest powodzenie rewolucji".

⁵² Ibid., s. 91.

⁵³ Ibid.

specjalnymi ustawami skierowanymi przeciw poszczególnym grupom", cytując odpowiedź Lenina: "Wobec niepewnych i chwiejnych elementów nie tylko możemy, ale mamy obowiązek wprowadzać 'stan wyjątkowy'⁵⁴, ale zauważa także, iż statut zawierający tę klauzulę przyjęty został większością zaledwie dwóch głosów. Twierdził jednak, że "wiara we wszechmoc statutów i siłę środków przymusu" była udziałem również organizacji liberalnych, takich jak "Związek Wyzwolenia". Nawet dla liberalnej inteligencji prawo jest "nie imperatywem, lecz zbiorem nakazów i zakazów"⁵⁵.

Ostatnia część artykułu Kistiakowskiego poświęcona jest problemowi postawy rosyjskiej inteligencji wobec sądów. Problem ten miał dla niego zasadnicze znaczenie dla odpowiedzi na pytanie: "w jakim stopniu inteligencja może uczestniczyć w praworządnej reorganizacji państwa, czyli przekształcaniu naszej państwowości z rządów przemocy w rządy prawa"⁵⁶. Przyjrzenie się tej kwestii przywiodło go do bardzo pesymistycznych wniosków.

Reorganizacja rosyjskich sądów przez "Ustawy o Sądownictwie" z 1864 roku, mówił, opierała się na zasadach w pełni zgodnych z praworządnością, ale pomimo to sądy rosyjskie pozostały złe, a prestiż sędziów niski. To prawda, że w istniejących warunkach politycznych ciężko było wyzyskać wszystkie możliwości stwarzane przez reformę sądownictwa; niegdyś Kistiakowski sądził nawet, że było to niemożliwe⁵⁷. Doświadczenie późniejsze sprawiło jednak, że kładł większy nacisk na "czynniki subiektywne", na zbiorową winę i odpowiedzialność inteligencji. "Fakt, że mamy tak lichy sądownictwo nie wypływa jedynie z warunków politycznych; winni jesteśmy również my sami. W innych krajach, gdzie warunki polityczne były podobne, trybunały jednak broniły prawa. Powiedzenie 'jest sędzią w Berlinie' odnosi się przecież do Prus przełomu XVIII i XIX wieku, gdy były one monarchią absolutną"⁵⁸.

Jakie były przyczyny tak uderzającej różnicy pomiędzy Rosją a Prusami? W pierwszym rządzie Kistiakowski mówi o podporządkowaniu sprawiedliwości prawnej względem politycznym i etycznym. Inteligencja została poniekąd zahipnotyzowana polityczną rolą nowych sądów, których główną zaletę upatrywała w możliwości obrony politycznych rewolucjonistów; w najlepszym przypadku uważała proces sądowy "za sąd sumienia - w sensie biernego miłości bliźniego"⁵⁹. Ponadto, inteligencja przejawiała głęboką i zadziwiającą obojętność wobec tak prozaicznych, jej zdaniem, problemów, jak racjonalizacja systemu prawa cywilnego i funkcjonowania trybunałów karnych. Tym samym nie przyczyniła się do podtrzymywania norm prawnych lub tworzenia aktywnej świadomości prawnej wśród społeczeństwa⁶⁰. Wreszcie, sami prawnicy byli nazbyt oświeceni walką o nowe prawa i często zapominali "o prawie formalnym, czyli prawie jako takim". "W rezultacie wyświadczała niekiedy niedźwiedzia przysługę również 'nowemu prawu', gdyż kierowali się w większym stopniu świadomością polityczną niż prawną"⁶¹.

Kistiakowski nie podzielał skłonności Gerszenzona do podkreślania "wyższości życia duchowego nad zewnętrznymi formami społecznymi", ani nie lekceważył wpływu warunków zewnętrznych. Przeciwnie, podkreślał, że "przytępienie świadomości prawnej inteligencji rosyjskiej... /jest/ rezultatem zadawnionego zła: braku jakiegokolwiek ładu prawnego w codziennym życiu rosyjskiego ludu"⁶². Uważał jednak, iż inteligencja musi uznać swą moralną odpowiedzialność i nie zrzucić z siebie zbyt łatwo winy na warunki zewnętrzne. Sądził, że wykorzystywanie determinizmu społecznego dla wytłumaczenia własnej winy i zarazem potępienie swego przeciwnika w kategoriach czysto moralnych jest niekonsekwentne i niewłaściwe w sensie moralnym. Trzeba wybrać albo

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., s. 93.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ B. Kistiakowski, *Socjalnyje nauki i prawo; oczerki po metodologii socjalnych nauk i obszcznej teorii prawa*, Moskwa 1916, s. 562.

⁵⁸ Drogowskazy, s. 96. Kilka lat wcześniej Kistiakowski uważał takie poglądy za "idealizowanie rosyjskiej autokracji". Patrz jego *Gosudarstwo prawowoje i socjalistyczekoe*, s. 477.

⁵⁹ Drogowskazy, s. 94.

⁶¹ Ibid., s. 95.

⁶⁰ Ibid., s. 94-95.

⁶² Ibid., s. 83.

konsekwentny determinizm, który nie pozostawia miejsca na pojęcie moralnej odpowiedzialności, albo osąd moralny, który stosuje się wówczas także i do nas samych. W drugim wydaniu *Drogowskasz* Kistiakowski dodał do swego artykułu przypis wyjaśniający jego stanowisko. Pisał on:

"Wielu ludzi uważa, że obwinianie naszej inteligencji o brak w świadomości prawnej jest niesprawiedliwe, gdyż winne są temu warunki zewnętrzne, zwłaszcza bezprawie dominujące w naszym życiu. Oczywiście nie sposób zaprzeczyć, że owe warunki wywarły istotny wpływ, co zresztą odnotowałem w moim artykule. Nie należy jednak o wszystko winić warunki zewnętrzne... O ile poznaliśmy owo zło, o tyle nie powinniśmy godzić się na nie; nasze sumienie nie może być spokojne - powinniśmy sami walczyć z tym, co nas deprawuje. Nie jest godne człowieka myślącego, gdy mówimy: jesteśmy zdeprawowani i będziemy ulegać deprawacji, dopóki nie znikną jej przyczyny. Obowiązkiem każdego jest stwierdzenie: nie powinienem ulegać deprawacji odcisk uświadomieniem sobie, że jej ulegam, i odcisk wiem, gdzie leży przyczyna. Aby uwolnić swoją świadomość od zgubnego wpływu niekorzystnych warunków, powinniśmy teraz wyteńczyć wszystkie siły umysłu, serca i woli. Dlatego przebudzenie i aktywne ujawnienie się świadomości prawnej inteligencji rosyjskiej jest zadaniem naszych czasów"⁶³.

Duch prawa i partia kadetów

Publikacja *Drogowskasz* rozpętała burzę dysput i protestów. Książka została niemal powszechnie potępiona jako haniebna zdrada i oczernianie najświętszych postępowych tradycji Rosji⁶⁴. Została odrzucona z oburzeniem nie tylko przez przedstawicieli wszystkich odcieni świeckiego progresywizmu, lecz także przez tych intelektualistów rosyjskich, którzy przyłączyli się do sprawy "nowej świadomości religijnej" i obawiali się, że myśli *Drogowskasz* skompromitują ideę religijnego odrodzenia w Rosji⁶⁵. Mimo, iż wszyscy autorzy *Drogowskasz* byli kadetami, partia kadetów, jak już wspominałem, pospiesznie odcięła się od nich. Przywódca partii, Paweł Milukow, począł jeździć z wykładami krytykującymi *Krygowskasz* jako niebezpieczne odchylenie od liberalnej ortodoksji⁶⁶. Niebawem kadeci wydali *Inteligencję w Rosji* - zbiór artykułów omawiający i ostro potępiający idee *Drogowskasz*⁶⁷.

Zdaniem Lenina było to jedynie posunięcie taktyczne. Sam fakt, że Struwe pozostał członkiem Komitetu Centralnego partii kadetów, dowodził, według Lenina, że różnice dzielące Struwe i Milukowa, polegały jedynie na tym, że ten drugi "liczy się z wymaganiami praktyki". Przywódca bolszewików był przekonany, że "ani jedna politycznie myśląca osoba nie powie, że pan Milukow poważnie walczy z wiechowcami, kiedy 'spiera się' z nimi, nazywa ich 'bezwysłnymi' a jednocześnie współpracuje z nimi politycznie ręką w rękę. Każdy przyzna, że pan Milukow dowodzi swej obłąki nie zaprzeczając faktowi swej politycznej solidarności z wiechowcami"⁶⁸. Prawdziwe oblicze partii kadetów ukazane zostało, zdaniem Lenina, w tym, co mówił Gerszenzon o bagnietach i więzieniach reżimu chroniących inteligencję przed gniewem ludu. Lenin pisał,

"Tryada ta jest dobra dlatego, że szczerą - pożyteczną dlatego, że ujawnia prawdę co do rzeczywistej istoty polityki całej partii kaddeckiej w ciągu całego okresu lat 1905-9. Tryada ta jest dobra dlatego, że całkowicie ujawnia w zwycięskiej i dobitnej formie ducha *Wiech* /*Drogowskasz*/. *Wiechi* zaś dobre są dlatego, że całkowicie ujawniają ducha rzeczywistej polityki rosyjskich liberałów, a w tej liczbie

⁶⁴ Patrz C. Read, s. 161.

⁶⁵ Patrz D.S. Mereżkowski, *Siem smirennych. O Wiechowach*, w D.S. Mereżkowski, *Połnoje sobranije sočinienij*, t. 12, SPb-Moskwa, 1911, s. 69-81.

⁶⁶ Por. R. Pipes, s. 107-109.

⁶⁷ Były to dwa inne zbiory artykułów liberałów przeciw *Drogowskasz*: *Po Wiecham*, Moskwa, 1909 oraz *W zasositu inteligencji*, Moskwa, 1909. Patrz J. Brooks, s. 44.

⁶⁸ Cyt. wg T. Riha, *A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics*, Notre Dame-London, 1969, s. 174. Por. W. Lenin, *Dzieta*, Warszawa 1957, t. 16, s. 133.

również rosyjskich kadetów. Oto dlaczego polemika kadetów z *Wiechami*, odzegrzywanie się kadetów od *Wiech* to sama tylko obłuda, to tylko beznadziejna paplanina. W praktyce bowiem kadeci jako kolektywy, jako partia, jako siła społeczna, prowadzili i prowadzą właśnie politykę *Wiech*⁶⁹.

Nie sposób się z tym zgodzić. Zarówno polityczne, jak i praktyczne różnice polityczne dzielące Milukowa i główną linię kadetów od *Drogowskaszów* były głębokie. Stanowisko Struwego w centralnym Komitecie partii kadetów nie oznaczało, że miał on jakikolwiek rzeczywisty wpływ na polityczną linię partii, ani że znacząca część przywództwa kadetów aprobowala idee *Drogowskaszów*. Przeciwnie, po ukazaniu się *Drogowskaszów* Struwe, jak stwierdza Pipes, "stracił dobre imię, nawet w szeregach partii liberalnej"⁷⁰.

W swym długim kontrowersyjnym artykule *Inteligencja i tradycja historyczna* Milukow nie zgadzał się z *Drogowskaszami* w żadnej niemal kwestii. Przyznawał, że ich zaletą jest podniesienie fundamentalnych kwestii i że "mają wielką wartość prowokacyjną", ale obstawał przy konieczności zdecydowanego oparcia się ich wpływowi. "Ziarna, które sieją autorzy *Drogowskaszów*", pisał, "to ziarna trujące, a robota, którą robia, niezależnie, rzecz jasna, od swych intencji, jest niebezpieczna i szkodliwa"⁷¹. Nie należało, nawoływał, zrywać z tradycją rosyjskiej inteligencji, ale ją kontynuować, w pełni przyswajając pozytywne doświadczenie "ostatniego trzęsienia ziemi" /rewolucji 1905-77/, nie czyniąc jakichkolwiek ustępstw na rzecz jej przeciwników i nie odrzucając jakiegokolwiek części jej dziedzictwa⁷². Pomimo jego uprzejmego, choć nieszczerzego uznania "dobrych intencji" autorów, cekażył ich o radość z porażki rewolucji i powtórzył swe mocne przekonanie, że rewolucję należy przeprowadzić, i to z aktywnym uczestnictwem lub przynajmniej moralnym poparciem ze strony liberałów. Była to jego zdaniem jedyna droga prawdziwie konstruktywnego rozwoju państwa, podczas gdy przesłanie *Drogowskaszów*, które sprowadziło do wezwania do zbiorowej skrucy i zastąpienia walki politycznej przez indywidualne samodoskonalenie, równało się w praktyce czemuś pośredniemu pomiędzy anarchizmem siwianofilów a anarchizmem Tołstoja⁷³.

Inni autorzy *Inteligencji w Rosji* szli niekiedy nawet dalej niż Milukow. I tak oto, na przykład, Iwan Pietrunkiewicz, pionier konstytucjonalistycznego ruchu ziemstw i jeden z największych autorytetów moralnych rosyjskiego liberalizmu, potępił moralnie autorów *Drogowskaszów* za uderzanie w pokonanych i za przyłączenie się do reakcyjnego arcybiskupa Antoniego⁷⁴. M.I. Tuhan-Baranowski, który stał się liberałem pozostając nadal "legalnym marksistą", przedstawił teorię głoszącą, że ciążenie inteligencji ku socjalizmowi jest zjawiskiem głęboko zakorzenionym w historii Rosji, że antykapitalistyczna inteligencja pojawiła się także na Zachodzie i że zatem autorzy *Drogowskaszów* usiłując, jak sądził, przekształcić rosyjską inteligencję w sojusznika klasy rządzącej w monarchistyczno-kapitalistycznej Rosji, płyną po prostu pod prąd⁷⁵. Potępiając *Drogowskaszów* partia kadetów potwierdziła swą wolę pozostania partią bezklasową, popierającą siły rewolucyjne, zarówno "burżuazyjno-demokratyczne", jak i socjalistyczne, i kategorycznie odrzucającą "haniebne kompromisy" z reżimem.

Praktyczna polityka partii była całkiem bliska temu autoportretowi. Z tej racji Leonard Schapiro wnioskował, że kadeci byli w istocie radykałami, a nie liberałami. "Wielką usługą oddaną przez *Drogowskaszów*" pisał, "było rzucenie po raz

⁶⁹ W. Lenin, *Dzieła*, Warszawa 1957, t. 16, s. 126.

⁷⁰ R. Pipes, s. 114.

⁷¹ P. Milukow, *Inteligencja i historyczna tradycja*, w: / *Inteligencja w Rosji*. Zbiór artykułów, Spb, 1910, s. 187.

⁷² Ibid., s. 91, 187.

⁷³ Ibid., s. 146.

⁷⁴ Patrz I.I. Pietrunkiewicz, *Inteligencja i Wiechi. Wmieszanie przedstowia* w: / *Inteligencja w Rosji*, s. XII-XIII.

⁷⁵ M.I. Tuhan-Baranowski, *Inteligencja i socjalizm*, tamże, s. 235, 256-57. Podobną tezę postawił Milukow, który twierdził, że inteligencja nie jest zjawiskiem specyficznie rosyjskim. Jego zdaniem rosyjska inteligencja miała ściśle odpowiednik w postaci angielskich fabianów. /Patrz Milukow, *Inteligencja i historyczna tradycja*, s. 92-93/.

pierwszy światła na ten fakt, nawet jeśli oświecenie przyszło za późno, a przesianie trafiło na głuchych. Grupa z *Drogowskazów* była jednak nie tylko pionierska, ale także symbolizowała powrót do słabej, ale prawdziwszej rosyjskiej tradycji liberalnej, wedle której po dokonaniu się w społeczeństwie większej zmiany, ważniejszym sojusznikiem liberalizmu jest ochrona zdobytych niż rewolucja⁷⁶. Tę "prawdziwszą rosyjską tradycję liberalną" uosabiał, zdaniem Schapiro, Cziczerin. Rosyjscy liberałowie, sądził, powinni byli poprzeć manifest październikowy i konstytucję 1906 roku tak samo, jak Cziczerin poparł liberalne reformy lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia⁷⁷. Możemy się z jego poglądem zgodzić lub nie, ale nie da się zaprzeczyć, że kadeci nie mieli ani ochoty, ani możliwości, by pójść za tą radą.

Dyskusja wokół *Drogowskazów* to temat zbyt szeroki, aby omówić go w tym kontekście. Jednakże niektóre głosy w tej dyskusji mają bezpośrednie znaczenie dla należytego zrozumienia specyfiki stanowiska Kistiakowskiego wśród pozostałych autorów. Rzeczą właściwą zatem jest zwrócić na nie uwagę w obecnym kontekście.

W pierwszym rzędzie przyjrzyjmy się jeszcze cytowanemu już artykułowi Milukowa. Przywódca kadetów był, jeśli chodzi o tekst Kistiakowskiego, autentycznie dezorientowany. Pisał:

"Jest w *Drogowskazach* jeden tekst, z którym można by się całkowicie zgodzić, za wyjątkiem jego terminologii i kilku zdań na początku i na końcu, przy pomocy których przyszyty jest on, raczej sztucznie, do całej książki. Artykuł ten jednak /niezależnie od zamiarów autora/ zawiera najzjadliwszą krytykę fundamentalnej idei *Drogowskazów*: idei "wyższości życia duchowego nad zewnętrznymi formami społecznymi". Jego autor, pan Kistiakowski, wybrał do opracowania temat "zewnętrznych form społecznych". Nie jest tym zaktopotany. Wyjaśnia on, jak gdyby tłumacząc się, że ma bronić "wartości względnej" - prawa, podczas gdy inni autorzy bronią "wartości absolutnych"... Rozpoczyna od stwierdzenia, że rosyjska inteligencja "nigdy nie szanowała prawa" toteż "nie mogła wyrobić w sobie trwałej świadomości prawnej". Ale to bardzo dobrze, z punktu widzenia *Drogowskazów*. I pan Kistiakowski spieszy by dodać, że "nie ma podstaw, by zarzucać naszej inteligencji ignorancję w dziedzinie prawa. Dążyła ona bowiem do wyższych absolutnych ideałów i mogła zbagatelizować tego rodzaju drugorzędną wartość"⁷⁸.

Co charakterystyczne, Milukow miał kłopoty ze zrozumieniem ironicznego sensu tych słów, czym zdradził, oczywiście, swój notoryczny brak poczucia humoru. Przyznał, że ironia stała się dlań oczywista dopiero w tym fragmencie tekstu Kistiakowskiego, w którym krytykuje on słowianofilski pogląd na prawo i cytuje satyryczny poemat Almazowa: "Szeroka jest natura rosyjska, ideał prawdy naszej nie mieści się w ciasnych formach prawnych"⁷⁹. To wszakże jedynie powiększyło jego ogólną dezorientację. Jak Kistiakowski mógł krytykować słowianofilów, podczas gdy inni autorzy *Drogowskazów* uważali ich za swych ideologicznych poprzedników? Jak można pogodzić obronę prawa przez Kistiakowskiego z akcentowaniem "wiecznych praw" przez pozostałych autorów książki? W jaki sposób da się wyjaśnić to, że Bierdiajew, znany skądinąd jako religijny anarchista, oraz Kistiakowski, zawzięty przeciwnik anarchizmu we wszelkiej postaci, zgodzili się opublikować swe teksty w jednej książce?

Nowgorodcow, inny teoretyk prawa i członek partii kadetów, również przyczynił się do dezorientacji Milukowa. Milukow znał i cenił *Kryzys nowożytnego świadomości prawnej* Nowgorodcowa, całkowicie zgadzając się ze sformułowaniem autora, że "instytucje rozwijają się wraz z ludźmi, a ludzie doskonali się wraz z instytucjami"⁸⁰. Wiedział jednak także, iż Nowgorodcow sympatyzuje z grupą *Drogowskazów*, i nie mógł pojąć idealistycznej sympatii Nowgorodcowa dla tych, którzy, jak sądził, otwarcie deklarują swą obojętność wobec walki o lepsze ramy instytucjonalne życia społecznego.

⁷⁶ Schapiro, s. 76.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Milukow, *Inteligencja*, s. 134-35. Por. *Drogowskazy*.

⁷⁹ *Drogowskazy*, s. 92.

⁸⁰ Milukow, *Inteligencja*, s. 171-73.

Głównym źródłem dezorientacji Milukowa była oczywiście niefortunna przedmowa Gerszenzona do *Drogowskasz*. Przywódca kadetów przeoczył fakt, że "wspólną platformą" siedmiu autorów było w istocie co innego, aniżeli obrona "wyższych wartości duchowych" przeciwstawiona walce o poprawę "zewnętrznych warunków życia". Tym, co rzeczywiście łączyło tę grupę, jak starałem się pokazać wyżej, był sprzeciw wobec dalszej walki rewolucyjnej i nadmiernego upolitycznienia wszystkich wartości. Milukow nie mógł po prostu zrozumieć, że walkę polityczną, w którą był bez reszty zaangażowany, można uważać nie tylko za coś innego niż walka o prawo, ale, w pewnym sensie, za coś, co tworzy przeszkodę w rozwoju "zdrowej świadomości prawnej" wśród Rosjan. Myślał on o wszystkim, a o prawie w szczególności, w kategoriach politycznych, i nie przychodziło mu do głowy, że można jego partię krytykować za brak należnego szacunku dla "ducha praw".

Podobne nieporozumienia wokół tekstu Kistiakowskiego znalazły wyraz w zbiorze artykułów opublikowanym przez partię eserowców - *"Drogowskasz" jako znak czasu*. Był tam drugi artykuł J. Bieczewa, zatytułowany *Idee prawne w literaturze rosyjskiej*, zawierający szczegółową krytyczną analizę poglądów Kistiakowskiego. Analiza ta jest jednak nieoczekiwanie uprzejma w tonie i umiarkowana w treści. Zaczyna się słowami: "Tekst Kistiakowskiego *W obronie prawa* korzystnie odbiega od reakcyjnej wrzawy *Drogowskasz* swoją zwięzłością, poprawnością stylu i powagą tonu. Ale nie tylko te zewnętrzne cechy, lecz także jego treść daje mu szczególną pozycję w owej debacie"⁸¹.

Bieczew zauważył, że Kistiakowski odzębnił się nie tylko od religijnej frazeologii faworyzowanej przez pozostałych autorów, ale także od ich wrogości wobec socjalizmu. Z uznaniem cytował pogląd Kistiakowskiego, że rządów prawa nie można przeciwstawiać socjalizmowi, ponieważ "socjalizm z prawnego punktu widzenia jest jedynie bardziej konsekwentnie wprowadzonym w życie ładem prawnym"⁸². Skłaniał się ku temu, by sądzić, że Kistiakowski został wykorzystany przez grupę *Drogowskasz*, mimo, iż był w istocie jej obcy. Określał nawet Kistiakowskiego jako obcą roślinę na ziemi rosyjskiej, /co było przypuszczalnie aluzją do jego ukraińskiej narodowości/, dobrego znawcę prawa, który jednakże nie doświadczył historycznego dziełstwa inteligencji rosyjskiej od wewnątrz i przeto nie mógł wykształcić sobie właściwego sądu na jej temat⁸³.

Spór Bieczewa z Kistiakowskim obracał się głównie wokół faktu historycznego. Podobnie jak Milukow, chciał on wykazać, że Kistiakowski przyjął nazbyt uproszczony pogląd na inteligencję rosyjską, której lekceważenie dla prawa wyraża zazwyczaj jej postawę wobec istniejącego porządku prawnego, a nie "idei prawa" jako takiego. W rzeczywistości, twierdził, nawet pogardzający prawem rewolucyjniści motywowali się świadomością prawą a ich zwycięstwo przyniosłoby ustanowienie systemu socjalistycznego połączonego z rządami prawa, tak drogi mi sercu Kistiakowskiego. Tym samym, jego niezgoda z Kistiakowskim dotyczy raczej faktów, aniżeli zasad. Nie zgadzał się z Kistiakowskim co do inteligencji rosyjskiej, natomiast akceptował podkreślanie przez niego praw człowieka i praworządności, tym samym dystansując się od tradycji narodniczek, która traktowała konstytucjonalizm jako zwykłe narzędzie burżuazyjnego panowania. Znaczące, że swą najważniejszą obiektywne teoretyczną wobec poglądów Kistiakowskiego wspierał odwołując się do teorii prawa; jego zdaniem, Kistiakowski był pod nazbyt silnym wpływem poglądu Merkela, wedle którego ustanawianie prawa to sztuka kompromisu, i lekceważył pogląd Jellinka, według którego historia prawa obejmuje również przewroty rewolucyjne⁸⁴.

Najbardziej interesująca część artykułu Bieczewa zatytułowana jest *Prawne idee socjalizmu*. Koncentruje on tam swą uwagę na marksizmie i wyróżnia w nim dwa podejścia do prawa: podejście relatywizmu historycznego, najlepiej wyrażone przez Engelsa, oraz stanowisko "pozytywnego twórczenia prawa", które można znaleźć przede wszystkim we wcześniejszym artykule Marksa *W kwestii żydowskiej*⁸⁵. Marks, twierdził, odrzucał

⁸¹ J. Bieczew, *Prawowye idee w russkoj literaturie* /w:/ *"Wiechi"* kak znamenije wremieni, Moskwa 1910, s. 174.

⁸² Ibid., s. 175.

⁸³ Ibid., s. 176.

⁸⁴ Ibid., s. 260.

⁸⁵ Ibid., s. 231.

podporządkowanie człowieka publicznego, człowieka jako *citoyen* /der öffentliche Mensch/ człowiekowi jako osobie prywatnej, egoistycznemu człowiekowi *bürgerliche Gesellschaft*. Postulował również relację odwrotną, podporządkowanie egoistycznej jednostki człowiekowi jako "istocie gatunkowej", inaczej mówiąc, podporządkowanie tego, co prywatne, temu, co publiczne, prawa prywatnego prawu publicznemu, i wreszcie, zanik dychochomii prywatne-publiczne⁸⁶. Anton Menger, teoretyk "prawnego socjalizmu" właśnie to określił jako główne prawne zadanie socjalizmu, składając tym samym nieswiadomie hołd Marksowi /którego gdzie indziej oskarżył o ignorowanie problemów prawa/ jako, w pewnym sensie, teoretykowi prawa⁸⁷.

Pod nagłówkiem *Ideaty prawne* Bieczew podjął następnie problem odrodzenia prawa naturalnego. Krótko omówił idee Petrażyckiego i Nowgorodcowa, zgadzając się z Kistiakowskim, że ich praktyczny wpływ był bardzo ograniczony, ale podkreślił także, wspierając swój pogląd kolejnym cytatem z Jellinka, że odrodzenie prawa naturalnego zachodziło regularnie w okresach rewolucyjnych i cechowało świadomość prawną klas rewolucyjnych. We współczesnej Rosji, mówił dalej, "nowe prawo naturalne", znajdując wyraz w takich postulatach prawnych jak prawo do godnego istnienia, prawo do pracy i prawo do pełnego wynagrodzenia za pracę, wywodziło się z prawnej świadomości rewolucyjnej klasy robotniczej, której siła była jedyną rękojmią jej zwycięstwa⁸⁸.

Artykuł Bieczewa, co znaczące, nie zawierał zbiorowego potępienia rosyjskich liberałów, lecz porównywał i przeciwstawiał dwa rodzaje rosyjskiego liberalizmu: demokratyczny liberalizm Kawieli i ziemiański liberalizm Cziczierina. Harmonizowało to z otwierających zbiór artykułami Gardenina, w którym podobne rozróżnienie zastosowane zostało do partii kadetów. Kadeci, powiedział Gardenin, stanęli przed alternatywą: musieli albo współpracować z rządem w sformowaniu gabinetu, jak proponował Witte, i pomóc reżimowi w osiągnięciu pokojowego rozwiązania problemów Rosji, albo musieli stać się sojusznikami rewolucji i tym samym złączyć się z rewolucyjnymi masami. Kadeci pozostali jednak "partią profesorską", zbyt uzależnioną od tradycyjnego światopoglądu inteligencji, by wybrać to pierwsze i nazbyt lekającą się mas rewolucyjnych, by wybrać to drugie⁸⁹. To ideologiczne niezdecydowanie przypieczętowało ich los. Po zwycięstwie kontrrewolucji partia kadetów /co, zdaniem Gardenina, było całkiem zrozumiałe/ usiłowała pójść pierwszą drogą,

"...ale wszystkie ich kroki w tym kierunku były spóźnione, niekonsekwentne i bojaźliwe. Było tego dość, by zdyskredytować partię w oczach lewicy, ale zbyt mało, by zrehabilitować się w oczach prawicy, aby przekonać prawicę o szczerości tego stanowiska. Coś wręcz przeciwnego zdarzyło się wcześniej, w czasie, gdy fala rewolucyjna zbierała: wówczas kadeci przesunęli się na lewo, ale wszystkie ich kroki w tym kierunku były spóźnione, niekonsekwentne, bojaźliwe, toteż przyczyniły się do zdyskredytowania w oczach prawicy, bez nadania partii wiarygodności w oczach lewicy"⁹⁰.

Za pierwszą, konsekwentnie antyrewolucyjną opcją opowiadali się Maklakow i Struwe, kadeci, którzy wierni byli cziczeriniowskiemu typowi liberalizmu. Główny nurt partii nie poszedł jednak za ich radą: "Nie pozwalały na to tradycje inteligencji"⁹¹.

Jak możemy dostrzec, analiza ta była całkowicie przeciwstawna poglądom Lenina, wedle którego prawdziwe oblicze "kadetyzmu" objawiło się w *Drogowskazach*. W swej analizie *Drogowskazów* i w swych poglądach na kadetów ideologicznie eserowców okazał się mniej uprzedzeni i nieporównanie bliższy prawdy niż przywódca bolszewików.

Pod wieloma względami Kistiakowski mógłby się podpisać pod gardeninowską analizę sytuacji w partii kadetów. Różnił się co do określenia natury dwóch opcji stoją-

⁸⁶ Ibid., s. 233-35.

⁸⁷ Ibid., s. 236.

⁸⁸ Ibid., s. 244-46.

⁸⁹ J. Gardenin, "Wiechi" kak znamenije wremieni. Wmesto przedstowia, Ibid., s. 19-21.

⁹⁰ Ibid., s. 21.

⁹¹ Ibid., s. 20.

cych przed rosyjskimi liberałami: wedle niego wybór nie był pomiędzy współpracą z rządem a sojuszem z masami ludowymi. Krytykował inteligencję rewolucyjną nie dlatego, że był człowiekiem prawicy, sympatyzującym z klasami posiadającymi lub z rządzącą elitą polityczną, ale dlatego, że był przekonany, iż kompromis dziejowy w przeciwieństwie do dalszej walki politycznej ułatwi wprowadzenie i stabilizację rządów prawa w Rosji. Chciał, aby nowo utworzone ciało ustawodawcze, Duma, było miejscem dla konstruktywnej pracy prawodawczej, a nie dogodnym forum dla radykalizowania opinii publicznej poprzez przemówienia polityczne, symboliczne gesty, itd. Z tego właśnie powodu jego krytyka rosyjskiej inteligencji skierowana była także przeciw własnej partii. Oskarżył kadetów o poświęcenie ducha praw na rzecz krótkowzrocznych imperatywów politycznych i przyczynianie się w ten sposób do dalszej polaryzacji rosyjskiego społeczeństwa i tym samym skazywanie sprawy liberalizmu w Rosji na nieuchronną klęskę. Nowoczesne państwo konstytucyjne, twierdził, oparte jest na kompromisie; zakłada ono "silnie rozwiniętą świadomość rzetelności prawnej", zdolną tłumaczyć i kontrolować "społeczno-psychologiczne emocje". Inteligencja rosyjska była jednak nieprzygotowana na kompromis, składała się bowiem z "ludzi pryncypialnych", niezdolnych do otwartego zaakceptowania konieczności kompromisów w życiu społecznym. Jeśli zmuszona była zawierać jakieś kompromisy, to zawsze wolała czynić to skrycie i na podstawie osobistych koneksji z przedstawicielami wrogiego obozu politycznego⁹².

Tę samą kwestię poruszył Makłakow. Pisał on:

"Jest tylko jedno wyjście z konfliktu interesów różnych wyznań, z dwoistości natury ludzkiej, jak i z każdej antynomii, a mianowicie ich synteza, to znaczy kompromis pomiędzy nimi, który byłby do przyjęcia dla obu. Każda walka powinna zakończyć się pokojem. Ale póki to zgoda pomiędzy dwoma dawnymi antagonistami. Na jakiej podstawie może ona nastąpić pomimo rozbieżności interesów? Nie przez zwycięstwo "najsilniejszego" i wymuszone podporządkowanie mu /zwycięzonego/; nie przez kapryśną "wolę większości". Dobrowolna zgoda dawnych przeciwników opierać się może tylko na uznaniu wzajemnych interesów obu, czyli na sprawiedliwości⁹³.

Słowa te stanowiły część krytyki, jaką Makłakow skierował pod adresem linii politycznej Miłukowa w partii kadetów, którą to krytykę tak oto podsumował: "przywódcy kadetów odrzucili to, co konstytuowało istotę liberalizmu: dobrowolne podporządkowanie się porządkowi prawemu, działanie w obrębie ram prawnych i szacunek dla praw innych"⁹⁴.

Stanowisko Makłakowa tłumaczy się niekiedy jego pravicowymi sympatiami i jego ścisłymi kontaktami społecznymi z kręgiem biurokratycznymi⁹⁵. Jednakże wyjaśnienie takie raczej nie daje się zastosować do Petrażyckiego, którego poglądy na "ideał społeczny" umiejscowiły go na lewicy kadetów, ale który zawsze opowiadał się za wyższością długofalowych interesów prawa nad krótkofalowymi względami politycznymi - co uwidoczniło się, na przykład, w jego gwałtownym sprzeciwie wobec odezwy wyborczej, choć w końcu podporządkował się woli większości⁹⁶. To samo odnosi się do Kistiakowskiego: jego poparcie dla ideału socjalistycznych rządów prawa umieściło go na kadeckiej lewicy, chociaż jego krytyka inteligencji /w tym kadetów/ uważana była oczywiście za krytykę z prawicy. Powstaje tu takie pomieszczenie, że wydaje się rzeczą właściwą zapytać, czy dychotomia prawica-lewica może rzeczywiście pomów w lepszym zrozumieniu jego przypadku.

Alternatywne wyjaśnienie stanowiska Kistiakowskiego /i jego podobieństwa do poglądów Makłakowa oraz w mniejszym stopniu Petrażyckiego/ można przedstawić, wskazując na nieuchronne różnice, a czasem nawet sprzeczności, pomiędzy interesami prawa i polityki. Makłakow, Petrażycki i Kistiakowski byli zawodowymi prawnikami,

⁹² Drogowskazy, s.

⁹³ W.A. Makłakow, *Iz wspomnień*, New York 1954, s. 381-82. Cyt. wg S.R. Tompkins, *The Russian Intelligentsia: Makers of the Revolutionary State*, Oklahoma 1957, s. 242-43.

⁹⁴ W.A. Makłakow, *The First State Duma*, trans. M. Biełkin, Bloomington, Ind. 1964, s. 243.

⁹⁵ Por. A. Levin, przedmowa do Makłakow, *The First State Duma*, s. IX.

⁹⁶ Por. Makłakow, *The First State Duma*, s. 228-29.

głęboko oddarymi ideałowi rządów prawa, natomiast Milukow, jako przywódca polityczny, troszczył się przede wszystkim o władzę polityczną, polityczne wpływy oraz, co nie mniej istotne, o własną reputację polityczną w oczach zarówno swych zwolenników, jak i lewicowych sojuszników swojej partii. Z pewnością popierał on sprawę rządów prawa, ale często mieszał ją w praktyce ze sprawą ustroju parlamentarnego. Inaczej mówiąc, był bardziej człowiekiem o orientacji politycznej, aniżeli prawnej, podczas gdy w przypadku Kistiakowskiego rzecz miała się na odwrót.

Przytaczająca większość kadetów była nie tylko nadmiernie upolityczniona, ale co więcej, poddana namietnościom politycznym, często niemożliwym do odróżnienia od uczuć moralnych. Brakowało im zarówno silnej świadomości prawnej, jak i zdolności traktowania polityki jako zimnej, racjonalnie wyrachowanej gry, podejścia do niej /posługując się rozróżnieniem Maxa Webera/ nie z punktu widzenia "etyki zasad", lecz raczej "etyki odpowiedzialności". Dlatego też postępowanie polityczne często trudno jest wyjaśnić w kategoriach czysto praktycznej racjonalności. W zasadniczych momentach nie kierowali się ani świadomością prawną, ani mądrością polityczną. Głównym powodem kryjącym się za odrzuceniem przez nich propozycji Wittego, by współtworzyć gabinet, był ich irracjonalny lęk przed odpowiedzialnością państwową oraz nawet jeszcze większy lęk przed popsuciem sobie reputacji u swych "sojuszników z lewicy"⁹⁷. Ich reakcja na rozwiązanie Pierwszej Dumy - słynna odezwą wyborczą - była romantycznym gestem, nie dającym się obronić z prawnego punktu widzenia i pozbawionym również rzeczywistego znaczenia politycznego. Ich sprzeciw wobec reformy agrarnej Stołypina był zbyt uzależniony od ich postawy wobec samego Stołypina, którego uważali za pachołka kontrrewolucji, a ich odmowa potępienia rewolucyjnego terroryzmu /co doprowadziło do rozwiązania Drużej Dumy/ była typowym przykładem rozrzuconych emocji politycznych. W grę wchodziły tu ważne sprawy: w zamian za potępienie "morderstw politycznych i przemocy" kadeci mogli mieć nadzieję na uzyskanie od Stołypina oficjalnego ponownego zalegalizowania swej partii oraz zniesienia wojskowych sądów polowych. Milukow był niemal gotów na to "poświęcenie" /pod warunkiem, że artykuł potępiający terroryzm ukaże się bez jego podpisu/, ale Petruniewicz, patriarcha ruchu, zapobiegł temu krzykząc "Nie, nigdy! Lepiej partię poświęcić niż zrujnować moralnie..."⁹⁸.

Efektom, według relacji Milukowa, było niestety rozwiązanie Dumy oraz wzrost politycznego znaczenia Czarnych Sotni i reakcyjnego ziemianstwa⁹⁹.

Stanowisko Kistiakowskiego widziane na tym tle jawi się nie tyle jako poparcie dla prawicy, ile raczej jako desperacki wysiłek na rzecz obrory prawdziwie liberalnych wartości, takich jak racjonalny kompromis i, nade wszystko, rządy prawa. Jego uporczywa i konsekwentna "obrona prawa" nie mogła podołać się rządowi Stołypina. To przecież Stołypin stwierdził bez ogródek, że "względę prawa nie mogą stać na drodze wyższych interesów państwa"¹⁰⁰.

Wkład Kistiakowskiego w *Drogowskazy* odczytywać należy razem z jego programowym artykułem w "Juridyczskim wiestniku" zatytułowanym *Droga do rządów prawa /Zadanie naszych prawników/*¹⁰¹. Te dwa artykuły uzupełniają się wzajemnie jeśli chodzi o rozjaśnienie poglądów Kistiakowskiego w kwestii zaszczepienia w Rosji "ducha prawa".

Droga do rządów prawa zaczyna się od stwierdzenia smutnego paradoksu: wprowadzenie na polu konstytucyjnego porządku nie przyczyniło się do wzrostu autorytetu prawa w Rosji. Prawa zasadnicze z 1906 roku po raz pierwszy w dziejach Rosji przeprowadziły wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy prawami a zasadami lub nakazami

⁹⁷ Por. A. B. Ulam, *Russia's Failed revolutions: From the Decembrists to the Diesidents*, New York 1981, s. 192-93.

⁹⁸ Milukow, *Political Memoirs*, s. 151-52.

⁹⁹ Ibid., s. 156-57.

¹⁰⁰ Cyt. wg Ulam, s. 200.

¹⁰¹ *Juridyczeskij wiestnik*, 1913, no. 1. Przedrukowane w Kistiakowski, *Socjalnyje nauki*, s. 245-48.

administracyjnymi, stwierdzając, że te ostatnie muszą być zgodne z prawami, ale pomimo to autorytet prawa w Rosji w widoczny sposób upadł¹⁰². Powodem tego, twierdzi Kistiakowski, jest nadmierne upolitycznienie życia, przenikająca wszystko atmosfera walki politycznej¹⁰³, w której prawo nie może być traktowane jako zespół norm regulujących postępowanie, polityczne lub inne, wszystkich jednostek i grup wewnątrz państwa. Przeciwnie, ludzie mają skłonność uważać prawo za oręż polityczny, za instrument obrony określonych interesów, rządu, opozycji, ekonomicznie silnych lub ekonomicznie słabych, czy jeszcze innych¹⁰⁴. Sądy stały się mniej niezawisłe niż przedtem, a to na skutek destrukcyjnych nacisków politycznych wywieranych na sędziów zarówno przez rząd, jak i, skuteczniej i bardziej otwarcie, przez opinię publiczną, Dumę, lub poszczególne partie polityczne. Kadeci, aczkolwiek jako partia byli głęboko oddani idei "uprawowienia państwa", nie byli w tej sprawie bez wiry. Oni również ponosili winę za podporządkowanie sprawy prawa grze politycznej lub nawet osobistym upodobaniom i niechęciom. Dla przykładu, ich nienawiść do rządu kontrrewolucyjnego nie pozwoliła im dostrzec, że reforma agrarna Stołypina, zupełnie niezależnie od jej celów politycznych, warta była poparcia liberałów przynajmniej ze względu na swój aspekt prawny, jako reforma, która poprzez rozciągnięcie zasady równości przed prawem na chłopów, wyzwoliłaby ich od przymusowego przypisania do wspólnot gminnych, czyniąc z nich tym samym pełnoprawnych obywateli państwa¹⁰⁵.

Instrumentalny stosunek do prawa, mówił dalej Kistiakowski, wspólny jest wszystkim krajom o słabej, zacofanej kulturze prawnej¹⁰⁶. Uznanie prawa za wartość autonomiczną, uniezależnienie go od polityki i względów koniunkturalnych oraz docenienie jego normatywnego znaczenia wymaga czasu. Aby umocnić autorytet prawa należy poważnie traktować prawa istniejące, bezstronnie egzekwować je i zmieniać zgodnie z procedurą prawną. Prawnicy nie powinni zatem ulegać zmieniającym się nastrojom politycznym; prywatnie mogą należeć do różnych partii politycznych, ale zawodowo muszą pozostać absolutnie bezstronni¹⁰⁷, reprezentując niezawisłe interesy prawa i kultury prawnej, opierając się wszelkim próbom zredukowania prawa do roli zwykłego narzędzia w uprawianiu polityki gospodarczej lub społecznej, nie mówiąc o roli instrumentu w walce politycznej. Ważne jest także, aby bronili autonomii prawa na płaszczyźnie teoretycznej. Tak więc, na przykład, branie pod uwagę socjologicznych i psychologicznych aspektów prawa nie powinno odwozić ich od zwalczania teoretycznych uroszczeń socjologizmu i psychologizmu, prowadzących do naruszania uzasadnionej autonomii prawo znawstwa¹⁰⁸. Nie muszą obawiać się oskarżenia o to, że traktują prawo jako cel sam w sobie, albowiem misją ich zawodu jest uświadamianie ludziom, że uznanie autonomicznej wartości prawa jest koniecznym warunkiem wstępnym dalszego rozwoju materialnego i duchowego, oraz że praworządność, oparta na takiej autonomii, przynosi nawet korzyści czysto polityczne, wielce przyczyniając się do zwiększenia politycznej wagi, ogólnej pomyślności i autorytetu państwa¹⁰⁹.

Petrzytyd /pomimo swego psychologizmu/ i Nowgorodcow w pełni zgadzali się z tym poglądem i, jak sądzię, wyjaśnia to fakt, dlaczego obaj tak często mieli poczucie, że muszą odżegnać się od praktycznej polityki swej własnej partii kaddeckiej i dlatego, mimo że byli członkami Komitetu Centralnego, nie zdołali wywrzeć znaczącego wpływu na tę politykę. Było to nieuniknione, ponieważ, jako zawodowi prawnicy, rozumieci szczególną misję prawników rosyjskich zasadniczo tak samo jak Kistiakowski.

¹⁰² Kistiakowski, *Socjalnyje nauki*, s. 245-48.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 651.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 647.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 650. Z tego powodu powiedziano o reformie Stołypina, że zapoczątkowała "drugie wyzwolenie chłopów rosyjskich". Patrz D. Atkinson, *The End of the Russian Peasant Commune, 1905-1930*, Stanford 1983, s. 41-43.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 652.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 655.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 658.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 659.

W czasach rewolucyjnej i kontrrewolucyjnej przemocy skazani byli na to, by być przysłówiowymi głosami wołającymi na puszczy¹¹⁰.

Z polityczno-historycznego punktu widzenia dowodzi to ich stosunkowego odcobnienia i braku historycznego znaczenia. Można jednak twierdzić, że historycy idei mają prawo nie zgodzić się z tą oceną. Filozofie prawa trzech wybitnych prawników kadetów - Petrażyckiego, Nowgorodcowa i Kistiakowskiego - dają jedyną w swoim rodzaju sposobność do spojrzenia na to, w jaki sposób mogły rozwinąć się ideologia kadetów, gdyby urzeczywistniony został główny cel polityczny tej partii, a mianowicie wprowadzenie ustroju konstytucyjnego. Przywódcy partii kadetów byli, rzecz zrozumiała, ludźmi o orientacji zdecydowanie politycznej, zaś warunki wytworzone przez rewolucję 1905-7 oraz przez podjęte po niej kroki kontrrewolucyjne, sprzyjały politycznym namiętnościom. Kadeci popełnili z pewnością wiele błędów politycznych, ale pamiętać należy, że rzeczą niezwykle trudną było znalezienie równowagi pomiędzy długoterminowymi interesami prawa i bezpośrednimi wymogami walki politycznej. Mówiąc prosto, rzeczą niezwykle trudną, jeśli nie niemożliwą, było odgrywanie politycznej roli w rewolucyjnych lub kontrrewolucyjnych czasach i zarazem bronienie prawa, w tym nowych praw zasadniczych cesarstwa, przed nadmierną politycznością. Konsekwentne podporządkowanie praktycznych kwestii politycznych liberalnemu ideałowi rządu prawa wyrażało wyjątkowego rodzaju niezależności, a zrywcy prawa w szeregach partii kadetów mogli wywierać znaczący wpływ polityczny tylko za cenę zdrady swej umiłowanej wizji właściwej drogi do tego ideału. Petrażycki, Nowgorodcew i Kistiakowski byli pośród tych, którzy nie chcieli zapisać tej cery.

Partia kadetów jako ruch polityczny była doniosłym momentem w dziejach rosyjskiego liberalizmu. Zadeklarowała siłę liberalizmu i jego atrakcyjność dla wykształconych klas społeczeństwa rosyjskiego. Przejawiła także jego słabości i sprzeczności, rezultat braku silnego oparcia w społeczeństwie i odziedziczonych tradycji inteligencji, prowadzących do nadmiernego uzależnienia od sojuszników z lewicy. Stosunkowo małe znaczenie kadetów filozofów prawa w kształtowaniu polityki partii niekompensowane zostało doniosłością ich pozycji w dziejach myśli liberalnej w Rosji. Pewna rozpiętość pomiędzy ruchem liberalnym i liberalną myślą była rzeczą nieuchronną w czasach, gdy stary porządek w Rosji znajdował się w stanie kryzysu a różne partie polityczne wyprzedzając jego ostateczny upadek, współzawodniczyły ze sobą w walce o popularność wśród rozpolitykowanych mas /co pociągało za sobą oczywiście częste odwoływanie się do demagogii/. W takiej sytuacji polityczny wpływ Petrażyckiego, Nowgorodcowa i Kistiakowskiego nie mógł być wielki. Nie umniejsza to jednak ich znaczenia jako teoretyków liberalizmu. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że cała historia myśli liberalnej w Rosji obracała się wokół problemu rządów prawa i "państwa prawnego", a rzeczą oczywistą jest, że z tego punktu widzenia wkład tych trzech myślicieli jest niezwykle istotny. Każdy z nich na swój sposób kontynuował walkę Cicerona przeciw prawnemu pozytywizmowi i w pełni podzielał jego pogląd o autonomicznej, nieredukowalnej wartości prawa. Odeszli jednak od ciceronowskiej koncepcji prawa i wolności kładąc coraz większy nacisk na wolność pozytywną i odpowiednie rozszerzenie obowiązków państwa. W ten właśnie sposób Nowgorodcew dopełnił swego przejścia od Starego do Nowego Liberalizmu, a Kistiakowski nakreślił wizję połączoną z socjalizmem, tworząc rozwinętą teorię różnych etapów w rozwoju państwa prawnego. Petrażycki stworzył jego podstawy w swej koncepcji dwóch zasadniczych typów systemów społeczno-ekonomicznych i prawnych, odpowiadających dwóm różnym fazom postępu historycznego. Nowgorodcew rozwinął Solowjowską koncepcję prawa do godnego życia a Kistiakowski starał się wywieść demokratyczny socjalizm z wewnętrznego rozwoju liberalnej idei prawa. Po rewolucji 1917 roku ideę "uprawionego socjalizmu" /prawowej socjalizmu/ rozwijał dalej Sergiusz Hessen.

¹¹⁰

A. Tyrkova-Williams w swych wspomnieniach dziwi się, dlaczego Petrażycki, którego uważała za człowieka bardziej przenikliwego pod względem politycznym niż Miłukow, miał tak niewielki wpływ na politykę partii kadetów. To, co powiedziałem powyżej, można potraktować jako częściową odpowiedź na to pytanie. /Por. A. Tyrkova-Williams *Ma pułkownika w swobodzie*, New York 1952, s. 285./.

Miejsce Kistiakowskiego w dziejach rosyjskiej myśli liberalnej jest, jak sądzę, ważniejsze niż to się zazwyczaj uznaje. Nie był on postacią pierwszoplanową, ale potrafił wykorzystać swą stosunkowo marginesową pozycję jako dogodny punkt dla wydawania rozsądnych ocen, jako rodzaj przywileju poznawczego pozwalającego mu zachować pewien krytyczny dystans zarówno względem oficjalnego przywództwa partii kade-tów, jak i względem grupy *Drogowskanców*. Mimo, iż w swym tekście z *Drogowskanców* krytykował rosyjską inteligencję /w tym i liberałów/ ponieważ z pozycji prawicy, był pierwszym teoretykiem rosyjskiego liberalizmu, który rozwinął koncepcję rządów prawa w socjalizmie, a to plasuje go na lewicy ruchu liberalnego. Trafnie ukazuje to niebezpieczeństwa kryjące się w bezkrytycznym posługiwaniu się dychotomią prawica-lewica i w usiłowaniu pozbywania się problemów zamiast poważnego zmierzenia się z nimi.

RYSZARD ŁUŻNY

WIACZESŁAW IWANOW - O REWOLUCJI I RELIGII

Ze wszech miar słusznie w specjalnym, monograficznie pomyślanym numerze czasopiśma filozoficznego, poświęconego dziejom myśli rosyjskiej XX wieku /pierwszy to bodaj taki numer u nas, bośmy chyba dość długo - z różnymi zresztą motywacjami - zdawali się nie dostrzegać i nie doceniać tej dziedziny europejskiej filozofii nowożytnej/, znalazło się miejsce także dla poety i eseisty przełomu XIX i XX wieku, Wiaczesława Iwanowa.

A dlaczego właśnie on spośród całej plejady głoszących niekiedy nie tylko jako poeci i prozaicy, dramatopisarze i krytycy literaccy, twórców rosyjskich czasów "srebrnego wieku" tej literatury; spośród mu współczesnych czy nieco wcześniejszych Rosjan było przecież wielu, by wymienić tylko Włodzimierza Sołowjowa, Dymitra Mereżkowskiego, Wasylego Rozanowa, a z drugiej strony Andrzeja Bugajewa-Biełego, Aleksandra Bioka, Leonida Andriejewa, których twórczość artystyczna bądź to stanowiła tylko część dorobku myślowego całości spuścizny pisarskiej, bądź też wykazywała liczne i mocne związki z ówczesną myślą społeczną, filozoficzną, religijną?

Wiaczesław Iwanow był na tle całej plejady wybitnych umysłów i talentów doby symbolizmu w Rosji, człowiekiem szczególnie predystynowanym do zajęcia w tym gronie odrębnego miejsca. Urodzony jeszcze w roku 1866 w Moskwie, przeżył niemal wszystkich swoich rówieśników, zmarł bowiem dopiero w połowie stulecia obecnego, w lipcu 1949 roku, i to aż w Rzymie, gdzie spędził ostatnich 25 lat swego długiego i pracowitego życia. A był nie tylko podymym, czynnym aż do końca, wybitnym i wielostronnym poetą-lirykiem, twórcą dramatów poetyckich, zasłużonym tłumaczem poezji klasycznej i włoskiej, autorem wielu prac krytycznoliterackich; to także głosny i uznany erudyta, kompetentny znawca antyki, badacz posiadający tytuły naukowe i wieloletni dydakty uniwersytecki w zakresie filologii klasycznej oraz sławistyki, wykładowca zarówno na uczelniach w Rosji, jak i we Włoszech. To wreszcie ten typ pisarza, który swój talent twórczy, swoją sztukę artystyczną w dziedzinie liryki i teatru, prócz eseistycznej i narracyjnej umiał ustawicznie wiązać z teoretyczną refleksją nad wszystkimi tymi zakresami swej aktywności, a także - w sposób niezwykle płodny dla obu dziedzin - czynić punktem wyjścia dla filozoficznej zadumy nad sobą samym, nad drugim człowiekiem jako jednostką i jako społecznością, nad otaczającą rzeczywistością, historią, kulturą, Bogiem. W dorobku pisarskim tego autora - obfitym, wielce różnorodnym gatunkowo, niezmiernie ciekawym i wciąż jeszcze czekającym na właściwe odczytanie przez badacza /dopiero w ostatnim dziesięcioleciu zaczęto zbierać i ogłaszać całość tej spuścizny, obliczoną na około sześć obszernych tomów, z których

do roku 1986 ukazało się dopiero 4 pierwsze^{1/} - część bardzo znaczną stanowią jego prace naukowe z dziedziny szeroko rozumianego literaturoznawstwa, filologii klasycznej, wiedzy o antycznej filozofii i religii, mitologii, a wreszcie filozofii kultury i religii. Jako myśliciel zresztą miał Iwanow dwóch mistrzów-nauczycieli w czasach, zanim osiągnął dojrzałość twórczą: Fryderyka Nietzschego /co zrozumiałe dla czasu i miejsca, a zwłaszcza ze względu na osobę tego poety symbolistycznego, ale równocześnie znawcy i wielbiciela antyku/ i - co również nie będzie czymś zaskakującym, jeśli zważyć dalsze drogi myślowe oraz ewolucję ideową poety-myśliciela - Włodzimierza Sołojowa właśnie. Ten drugi autorytet duchowy patronował Iwanowowi wtedy zwłaszcza, kiedy uciekając przed tym, co się stało w jego ojczyźnie po roku 1917, szukał azylu, ostoi i opory w świecie łacińskiego Zachodu, w jego kulturze i religii /głośno, nawiązujące do analogicznego kroku Sołojowa z końca XIX wieku, przejście na katolicyzm w roku 1926 w Rzymie/, w próbie wreszcie twórczego zsyntetyzowania w sferze kultury i religii obu tych jakże odmiennych i skłóconych ze sobą światów - łacińsko-katolickiego i grecko-wschodniosłowiańskiego. Dał temu wyraz nie tylko w licznych swoich wypowiedziach poetyckich, w eseistyce i publicystyce; przez znaczną część swej drogi twórczej pracował, w ukryciu i bez rozgłosu, nad prawdziwym *opus vitae*, nad dziełem, którego nie dane mu już było dokończyć: nad poematem epickim prozą pt. *Opowieść o Świątomirze*. Dokończony, "dopisany" do końca ściśle według pozostałych przez twórcę zamysłów, planów i szkiców przez jego ostatnią żonę, Olę Szor-Deschartes /realizowała ona w ten sposób osobiste życzenie pisarza wyrażone na łozu śmierci/ w ciągu kilkunastu lat wyteżonej pracy, owoc przedziwnego współdziałania-rywalizacji dwojga jakże odmiennych talentów twórców, dzieło to ogłoszone dopiero niedawno, przed 15 laty, w I tomie zbiorowej edycji pism Iwanowa, także czeka jeszcze na swoje właściwe odczytanie oraz kompetentną ocenę zarówno historyka literatury, jak i badacza rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej^{2/}.

Dla przybliżenia czytelnikowi polskiemu dorobku myślowego tego pisarza /jego utwory poetyckie są u nas stosunkowo niezłe znane dzięki dość licznyim przekładom; nie tak dawno zebrał je, ogłosił i opracował zmarły w roku 1986 poeta i krytyk, Seweryn Pollak, ostatnio także kilku historyków literatury zajęło się w Polsce spuścizną literacką Iwanowa^{3/} i dla pokazania jego cech specyficznych na tle rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej oraz religijnej pierwszej połowy naszego stulecia wybrano dla obecnej publikacji dwa eseje, oba zresztą dość mocno ze sobą tematycznie i problemowo powiązane. Rozdziela je wprawdzie w czasie kilkanaście lat, powstały w odmiennych warunkach życiowych ich twórcy i wyrażają inne doświadczenia życiowe oraz różne etapy jego ewolucji światopoglądowej /pierwszy został napisany w Rosji jeszcze, w roku rewolucji i "kontrrewolucji", między więc marcem a listopadem 1917, drugi powstał w roku 1930 w Rzymie/, ale wiąże równocześnie w pewną całość cel nadrzędny: danie świadectwa prawdzie, prawdzie o rozumieniu przez ich autora tego co działo się z jego ojczyzną i narodem w drugim dziesięciu lat naszego stulecia. Refleksja Władzisława Iwanowa podjęta przezeń w tym zakresie tematycznym koncentruje się wokół dwóch podstawowych w rozumieniu i odczuciu autora problemów: rewolucji i religii, one też w istocie stanowią główne wątki myślowo-obrazowe obu omawianych tu wypowiedzi pisarza.

^{1/} Władzisław Iwanow, *Sobranije sočinienij*. Tom I, Bruksel. Pod redakcją D.W. Iwanowa i O. Dieszart, z wведением i примечаниями O. Dieszart. Foyer Oriental Chretien; pozostałe tomy wychodziły kolejno: II - 1974, III - 1979, IV - 1986.

^{2/} Pierwszą próbę takiego wstępnego odczytania dzieła stanowi praca: Ryszard Łużny, *Władzisław Iwanow - jakiego nie znamy*. "Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", rocznik XXXI /1988/, w druku.

^{3/} Por. W. Iwanow, *Poezje*. Opracował i wstępem opatrzył Seweryn Pollak. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985; wybranymi problemami życia i twórczości pisarza zajęli się w swoich pracach szczegółowych, poświęconych takim kwestiom, jak gatunek dramatu misteryjnego, nawiązania stylizacyjne do folkloru, mitologia poetycka, badacze literatury rosyjskiej z Lublina /Maria Cymborska-Leboda, Anna Woźniak/ i z Krakowa /Andrzej Dudek/; prace ich jednak nie ukazały się jeszcze drukiem.

"Rewolucja albo pozostawi na miejscu, gdzie była Rosja, kupę butwiejących kości", albo przyniesie jej prawdziwe odrodzenie czy narodzenie się na nowo... ucieleśnienie jej narodowego ducha..." - taką konkluzją zakończył Iwanow pierwszą z nich, zatytułowaną *Rewolucja a samookreślenie narodowe*. W toku dłuższego, podzielonego na siedem odcinków-rozdziłów wywodu, w sposób znamienny dla tego poety-myśliciela chętnie przeplatanych krótszymi lub dłuższymi fragmentami poetyckimi z wierszy utworów wierszowanych /zwraca tu zresztą uwagę duża emocjonalność dyskursu oraz częste posługiwanie się obrazowymi, poetyckimi właśnie środkami wyrazu/, autor dokonuje oglądu sytuacji, w jakiej znalazła się Rosja w wyniku rewolucji marcowej, będącej konsekwencją tego, co się w tym kraju dokonywało już od dłuższego czasu, zwłaszcza jednak w ciągu ostatniego, poprzedzającego rok 1917 dziesięciolecia. Teza tego wywodu jest oczywista, sformułowana zresztą została jasno i uzasadniona klarownie - w warstwie zarówno konstatacji dyskursywnych, jak i środkami obrazowo-sytuacyjnymi: rewolucja jest przede wszystkim destrukcją, zniszczenie dawnego porządku społeczno-politycznego przynosi spustoszenie w sferze ducha, odrzucenie dawnego systemu wartości, niszczy ona zwłaszcza kondycję moralną społeczeństwa. Autor buduje swój wywód myślowy w ten sposób, iż gromadzi i piętrzy kolejne ogniwa swej krytycznej, pełnej obaw oraz katastroficznych przewidywań oceny sytuacji; jest tu i gorzka prawda o elitach umysłowych oraz duchowych narodu, ich wykorzenieniu z historii i tradycji narodowej, i zarzut wobec inteligencji, iż swoim kosmopolityzmem oraz krytycystycznym nihilizmem zdezawutowała w oczach innych warstw społeczeństwa rosyjskiego takie kategorie w życiu narodu, jak ojczyzna i religia, patriotyzm i naturalny, przyrodzony masom ludowym własny system wartości, i doktrynerstwo wreszcie oraz - jakby się to dziś określiło - swoista "nowomowa", która rewolucyjnym, postępowym frazesem przykrywa i legalizuje nicotę i pustkę realnych dokonań nowego porządku.

Miejsce szczególnie eksponowane w tej diagnozie sytuacji ogólnej oraz kondycji, w jakiej znalazł się naród rosyjski, zajmuje tu kwestia stosunku rewolucji do religii, jej programowego "zeświecczenia". Autor wykazuje, że zarówno programowe, teoretyczne, jak i praktyczne zanegowanie przez rzeczników rewolucyjnych przeobrażeń miejsca i roli wiary /religijności i "kościelności" to sprawa "czysto prywatna" człowieka/ w świadomości i psychologii społecznej, w życiu indywidualnym i zbiorowym doprowadziło wprost do powszechnego zakwestionowania wszelkich wartości, do nihilizmu i cynizmu zarówno propagowanego, jak i praktykowanego. Raturkiem zaś w tym wypadku może być tylko przywrócenie we wszystkich wymiarach życia narodu motywacji religijnej, zdolnej pobudzić w człowieku także pozostałe strony jego duchowej aktywności, bo tylko ona może pomóc - w przeciwieństwie spowodowanego działaniami rewolucyjnymi stanu "bezczynności i bezwładu, ciągłego nierządu oraz ogólnego rozkładu" - do zahamowania społecznych podziałów i powszechnej destrukcji społeczeństwa-narodu, doprowadzić do jego rzeczywistej samświadomości, prawdziwego "samookreślenia".

Podczas gdy tytułowa kwestia "rewolucja a religia" w pracy Iwanowa z roku 1917 ujęta została w aspekcie ogólniejszym, społecznym, w wymiarze życia zbiorowego, narodowego - *List do Charlesa Du Bos*, stanowiący nawiązanie do wcześniejszej wypowiedzi autora, bo jeszcze z roku 1920, do publikacji *Korespondencja z dwóch przeciwległych kątów*, przedstawia tę problematykę w płaszczyźnie życia indywidualnego, w wymiarze doświadczeń duchowych samego autora. Wykorzystując dogodną sytuację umożliwiającą zarówno uzupełnienie konstatacji już wcześniej dokonanych, jak i poczynienie spostrzeżeń nowych, wyrosłych z doświadczeń kolejnego porokulucyjnego dziesięciolecia, Iwanow dokonuje swego rodzaju rozrachunku z własną drogą życiową i na przykładzie własnej ewolucji duchowej. Poczynione świadectwo nie jest jednak tylko "spowiedzią", romantycznym wyznaniem "dziecięcia wieku"; pisarz swoją "drogę przez mękę", prowadzącą od przeżycia tragedii rewolucji, poprzez równie gorzkie w sensie doświadczeń zetknięcie się ze światem Europy zachodniej okresu międzywojennego, aż do decyzji z marca 1926 roku /przyłączenie się, poprzez przejście na katolicyzm, do Kościoła prawdziwie powszechnego, będące uwieńczeniem opowiedzenia się przez Iwanowa po stronie "partii Boga"/ - przeszedł nie tylko w sensie indywidualnym, jednostkowym: odbył ją jakby w imieniu ludzi swojego kręgu, całego pokolenia współczesnych mu Rosjan, uogólniając jedynie czy doprowadzając konsekwentnie do końca, wraz z wyłączeniem wszystkich wniosków, to, co "in potentia" wszyscy z nich myśleli, czuli, przewidywali.

Obie przypomniane tu wypowiedzi Iwanowa-myśliciela, i ta pierwsza, ogólniejsza,

i druga, bardzo osobista, umożliwiając nam bliższe wglądnięcie w to, co możnaby określić jako rosyjski punkt widzenia czy wkład Rosjan w dyskusję nad jedną z najbardziej podstawowych kwestii współczesnej myśli europejskiej - nad problemem kryzysu kultury, jej zagrożeń i dróg ocalenia. A że tę kwestię stawiał, rozważał i próbował rozwiązać człowiek tej miary i takich doświadczeń, takich także horyzontów i możliwości twórczych jak Władysław Iwanow - okoliczność ta przydaje szczególnego wymiaru tej pierwszej u nas próbie przypomnienia poszukiwań i rozterek, diagnoz i propozycji światopoglądowych tego właśnie poety i myśliciela. I chyba dobrze się stało, że próba ta podjęta została w tym roku właśnie, w rok więc po 70-leciu rewolucji rosyjskiej i okresie wielkiego jubileuszu 1000-lecia chrystianizacji Rusi.

CEZARY WODZIŃSKI

PROGRAM FILOZOFII ADOGMATYCZNEJ

/WOKÓŁ *Apoteozy Nieoczywistości* LWA SZEOSTOWA/

Pierwsza książka Szeostowa w polskim przekładzie!* Już sam fakt wydawniczy godny odnotowania, zważywszy okoliczność, że niemal wszystkie dzieła rosyjskiego myśliciela przetłumaczone zostały na podstawowe języki europejskie /francuski, angielski, niemiecki/, że od lat istnieją przekłady hiszpańskie, włoskie, holenderskie, duńskie, a nawet japońskie i chińskie. Szeostow - to jeszcze jeden "wielki nieobecny" w polskiej kulturze, a jego dorobek filozoficzny - to kolejna "biała plama" na polskim rynku wydawniczym. Odpowiedź na pytanie, o przyczyny tej nieobecności wymagałaby odrębnego, obszernego studium. Nie czas zresztą na podejmowanie takiej próby, skoro uczyniony został pierwszy poważny krok w celu przerwania "zmowy milczenia" wokół tego oryginalnego filozofa. Tym większe słowa uznania należą się więc autorom znakomitego przekładu, a zarazem wydawcom *Apoteozy Nieoczywistości* w niezaganej pod względem edytorskim formie - Ninie Karsov i Szymonowi Szechterowi.

Nie sposób przy okazji polskiego wydania tej niezwykle ważnej książki Szeostowa nie cofnąć się o kilkadziesiąt lat i nie pokusić się o odtworzenie atmosfery, jaka w środowisku rosyjskiej inteligencji towarzyszyła publikacji oryginału *Apoteozy nieoczywistości*. Nie podobna także nie ukazać, choćby w wielkim przybliżeniu, miejsca, jakie namysł rosyjskiego filozofa zajmuje na intelektualnej mapie XX-wiecznej Europy, namysł, którego pierwszym w pełni samowiednym manifestem była właśnie udostępniona polskiemu czytelnikowi *Apoteoza*.

Pierwsze rosyjskie wydanie tej książki w 1905 roku stanowiło niemałej rangi wydarzenie i to przekraczające znacznie ramy wydarzenia czysto filozoficznego. Towarzyszyła mu bowiem atmosfera swóistego skandalu. Trzeba sobie dobrze uświadomić, coż to były za czasy w dziejach rosyjskiej inteligencji, aby zrozumieć rangę i charakter tego wydarzenia. Czasy, kiedy wyższe warstwy rosyjskiej inteligencji dopiero zaczynały walkę z dominującym w XIX wieku światopoglądem materialistycznym, pozytywistycznym, narodnickim i specyficznie marksistowskim. Walkę prowadzoną w imię autonomizacji, niezależności od ideologicznych wpływów i interesów poszukiwań prawdy.

*Lew Szeostow, *Apoteoza Nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*. Tłumaczyli z rosyjskiego Nina Karsov i Szymon Szechter. Wyd. Kontra, Londyn 1983. Obecnie dostępna jest już w języku polskim kolejna praca Szeostowa, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Niebawem powinno ukazać się podstawowe dzieło rosyjskiego myśliciela - *Ateizm i Jeruzolima*.

Dopiero za cztery lata, w 1909 roku, ukazała się słynna *Wieści*, dokumentująca kampanię w obronie zapożyczonych duchowych wartości, kładące podwaliny pod nowy kształt kultury rosyjskiej, nawiązujące do najcenniejszych dokonań rosyjskiego ducha. Dopiero pierwsze kroki stawiają na scenie myśli filozoficznej i religijnej główni aktorzy dramatu zwanego "rosyjskim renesansem kulturowym XX wieku", tak brutalnie przerwanych przez Monstrum, w które niekiedy przeobraża się Historia... Bierdiajew, Bulgakow, Merezkowski, Rozanow, Gersenzon, Frank, Struwe i inni. Książka poruszająca problemy czysto filozoficzne, wzywająca do samodzielnego myślenia, ignorująca programowo zagadnienia społeczne i polityczne, a na dodatek tak prowokacyjna i kontrowersyjna, jak *Apoteoza*, musiała wywołać szok.

W takich oto, z konieczności zasygnalizowanych jedynie, okolicznościach znany dotąd tylko w pewnych hermetycznych kręgach dość młody jeszcze filozof - pierwsze trzy książki Szestowa: *Szekspir i jego krytyki Brandes /1898/, Dobro w nauce hr. Tołstoj i Fr. Nietzsche /1900/, Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii /1903/ spotkały się bowiem z bardzo ograniczonym zainteresowaniem - wydaje swój pierwszy manifest filozoficzny: *Apoteoza biespocziwności. Opyt adogmatycznego myślenia*. Dodatkową okolicznością o posmaku skandalu jest fakt, iż książka ukazuje się w oficynie "Obszczistwiernaja Polza", której program wydawniczy nie całkiem przystaje do programu zawartego w Szestowskiej *Apoteozie*. Książka prowokuje szereg polemicznych, niekiedy bardzo krytycznych recenzji i omówień, m.in. J. Ajcherwalda, W. Rozanowa, A. Remizowa, W. Bazarowa, N. Bierdiajewa. Lepiej jednak, niżli recenzje, wprowadza nas w atmosferę skandalu głosy osób, którym wydalenie to utuliło głęboko w pamięci. Przyjaciel Szestowa, kompozytor, krytyk i myśliciel, G. Łowckij, tak je wspomina po latach:*

"W czasach, kiedy rosyjska inteligencja w przeważającej większości znajdowała się pod ogarniającym wszystkich wpływem materialistycznej interpretacji życia, *Apoteoza biespocziwności* wywołał wrażenie eksplozującej bomby w rosyjskiej literaturze. Lekko myślni młodzi ludzie grozili swoim rodzicom: "Będę się puszczał i czytał Szestowa". Znany obrońca w procesie Beylista, O. Gruzenberg, mówił, że autor próby adogmatycznego myślenia ma "skiszone umysły". Nawet przyjaciele Lwa Iz. powiedali: "Nie spodziewaliśmy się tego po Panu" /ten i następne "głosy" cytuję za znałomą monografią N. Baranowej-Szestowej - *Żizn' Lwa Szestowa*, Paryż 1983/.

Autorem kolejnego wspomnienia jest R. Erge:

"Doskonale pamiętam, jak ojciec mój, Mikołaj Abramowicz Grynberg, rówieśnik i przyjaciel z dzieciństwa Lwa Izaakowicza /oba urodzili się w Kijowie w 1866 r./ powtarzał z niezadowolaniem: "Zupełnie nic nie można zrozumieć z tego, co pisze teraz drogi Lwa". Oburzeniu nie było końca w moskiewskim towarzystwie po wystąpieniu Szestowa /w 1905 albo 1906 r./ na jakimś wieczorze w Kole Literacko-Artystycznym, gdzie czytał swoje paradoksalne aforyzmy z *Apoteozy biespocziwności*... Bunt Szestowa przeciwko rozumowi i moralności był niezrozumiały i nie do przyjęcia dla jego pokolenia, do takiego stopnia było ono "zniewolone naukowością". Szestow bliższy jest nam, rekrutem z okresu I wojny światowej. U nas w gimnazjum istniało kółko, w którym uprawiano autentyczny kult tego pisarza".

Godną odnotowania jest również wypowiedź N. Mińskiego, wskazująca istotne motywy buntowniczego wystąpienia autora *Apoteozy*:

"W naszej literaturze filozoficznej Szestow zajmuje miejsce szczególne: filozofa negującego. W dzisiejszych czasach, gdy malarze odrzucają rysunek i perspektywę, kompozytorzy - melodię i harmonię, poeci - rytm i rymy, dlaczego nie miałyby się pojawić filozof negujący rozum? W istocie, wszyscy sławni filozofowie ostatnich stu lat kwestionowali jedynie prymat rozumu, Schopenhauer - w imię woli, Hartmann - w imię niewiadomego, Nietzsche - w imię instynktu, Bergson - w imię intuicji, amerykańscy pragmatycy - w imię doświadczania religijnego. Lecz, walcząc z racjonalizmem, w imię jakiejś innej zasady, każdy z tych filozofów tworzył na miejscu poprzedniej metafizyki swój własny system. Szestow niczego nie tworzył!

Z wielką odwagą i, trzeba powiedzieć, z wielkim talentem atakuje biednych filozofów... Szestow nie zwodzi, jest całkowicie szczerzy, sam doskonale panuje nad słowem i włada rozumem obustronnie nasztrzykłym! U Szestowa zawsze mamy do czynienia z fajerwerkami myśli, lecz posługuje się on rozumem, aby pokonać rozum! Rozumem podeptał rozum! Nazwiecie taką działalność wewnętrznie sprzeczną? - Szestow odpowie wam, że to jest właśnie biespoczwierność i z uśmiechem przejdzie obok".

Sam autor zaś tego wielce bulwersującego wydarzenia powraca po latach do atmosfery, jaka wytworzyła się wokół wydania *Apoteozy*:

"Książka wywołała wówczas skandal. Ośmieliłem się pisać aforystycznie - to było niedopuszczalne. Poza tym drwiłem z wniosków. Powiedziałem, że odkładałem wnioski na później. Wreszcie, nie byłem poważny, przyznając, że do tej pory zachowywałem powagę. Nawet Ajchenwald, wspierający profesor, bardzo mi życzliwy, rozłościł się... Gdy przeczytał moją książkę i zobaczył, co napisałem na temat Sokratesa i Ksantypa: "po zajęciach filozoficznych tak czy owak czujesz się obłamy pomyjami" napisał artykuł... w którym stwierdził, że trwonię "talent" na rzeczy całkowicie niepoważne.

Wprowadzeni już w szczególną aurę i okoliczności, towarzyszące ukazaniu się *Apoteozy*, spróbujmy zastanowić się, jakie najistotniejsze cechy tej książki sprawiły, iż pojawienie się jej okrzyknięte zostało skandalem, iż spotkała się ona z powszechnym niemal oburzeniem i krytyką w środowisku rosyjskiej inteligencji? Na pierwszą, jakże charakterystyczną i rzucającą się w oczy w pierwszym rzędzie osobliwość zwrócił uwagę w przytoczonej powyżej wypowiedzi sam Szestow. Struktura formalna tekstu: "ośmieliłem się pisać aforystycznie!" Co skłoniło rosyjskiego myśliciela do porzucenia tradycyjnej formy wypowiedzi filozoficznej i sięgnięcia po tak ryzykowny i rzadko stosowany przez filozofów środek ekspresji twórczej, jak aforyzm? Po wydaniu swej trzeciej w kolejności książki - *Dostojewski i Nietzsche* - Szestow przystępuje do pracy nad następnym dziełem, które w zamierzeniu miało być interpretacją twórczości Iwana Turgieniewa. Wkrótce jednak, gdy niemal połowa nowej książki jest już gotowa, przerywa nagle pisanie i na pewien czas porzuca realizację planów. Świadomości niemożliwości nadawania swym dociekaniom filozoficznym i krytyczno-literackim formy konsekwentnego i systematycznego wywodu, w którym zewnętrzne reguły formalne ujarzmiałyby autonomiczną refleksję, leży u podstaw tej decyzji.

"Ze zdziwieniem i zaskoczeniem - pisze Szestow we wstępie do *Apoteozy* - zacząłem dostrzegać, że "idei" i "konsekwencji" składałem ostatecznie w ofierze to, co w twórczości literackiej powinno być chronione bardziej, aniżeli wszystko inne: niezależną myśl. /.../ Zrozumiałem, że - przynajmniej dla mnie - takie pisanie jest niemożliwe. Przecież wszystko, co sam zapamiętałem jako czytelnik, mówiło mi, że najbardziej cięty, najbardziej przygnięta w każdej książce ogólna idea. Tę ideę trzeba za wszelką cenę niszczyć, jeśli się nie chce być jej wasalem i zahukarym niewolnikiem. A dopóty, dopóki będziemy przestrzegali przyjętej formy wywodu, idea nie tylko będzie dominować, ale będzie przytłaczać treść książki. Bo jakże inaczej można osiągnąć jednolitość i harmonijność utworu? Przekonałem się, że innego wyjścia nie ma, że trzeba rozebrać wybudowany do połowy gmach i ryzykując, że się narażę na niezadowolenie krytyki /która, oczywiście, nie zechce dojrzeć w naruszeniu tradycyjnej formy nic, oprócz dziwactwa/, przedstawić tę pracę jako szereg nie związanych formalnie myśli... Nie ma jednej idei, nie ma wielu idei, nie ma konsekwencji, są sprzeczności, ale przecież o to się właśnie starałem, jak może czytelnik się domyslić, gdy tylko przeczytał tytuł. Brak pewności, wręcz apoteoza braku pewności - czyż można tu oczekiwać wykończonej formy, gdy moje zadanie polegało właśnie na tym, ażeby raz na zawsze uwolnić się od wszelkiego rodzaju początków i końców, z takim niezrozumiałym uporem narzucających nam przez twórców wszystkich wielkich i niewielkich systemów filozoficznych" /Ap, 8-9/.

Nie ulega więc wątpliwości, że zastosowana przez Szestowa nowa forma wypowiedzi wynika immanentnie z samej istoty zadania, jakie postawił sobie filozof. Zdaje sobie Szestow doskonale sprawę z tego, że wszystkie systemy filozoficzne obciążone

były nieuchronnymi sprzecznościami wewnętrznymi, a systematycznie i logicznie nienaganna forma wykładu miała te antynomie zwirować i ukryć przed dociekliwym spojrzeniem czytelnika. Wypowiedź aforystyczna, fragmentaryczna, nieuporządkowana i chaotyczna daje myślicielowi - dowiedział się tego Szeztow, analizując wnikliwie dzieła Nietzschego - jedną olbrzymią prerogatywę: uwalnia od konsekwencji i konieczności rzućcia wewnątrznie sprzecznym refleksjom jednolitej, niekontrykcyjnej, harmonijnej postaci.

Spytajmy teraz o istotę zadania, które nadaje wewnętrzną dynamikę Szeztowskiej myśli, o program filozoficzny zawarty w *Apoteozie*. To tu wszak tkwi najgłębsza przyczyna "skandalu", tu również należy szukać źródeł decydujących o nieprzemijającej wartości tej książki i całej filozofii jej autora. Zgodnie z formalnym postulatem anty-konsekwencji i anty-systematyczności wypowiedzi nie odnajdziemy u Szeztowa tej jednej jedyną ideę, nadającej namysłowi ostateczny i precyzyjnie wyartykułowany sens. Mamy tu raczej do czynienia z całym szeregiem bezpośrednio nie powiązanych i sprecznych niekiedy refleksji, których wieloznaczność i polifoniczność składa się w efekcie na program "myślenia adogmatycznego". Nie wolno również zapominać o tym, że dzieło Szeztowa przeniknięte jest duchem polemicznej pasji, której przedmiot - nieokreślony i nie do końca uświadomiony na razie - stanowi cała europejska tradycja filozoficzna. Dlatego też odpowiedzieć na pytanie o istotę programu *Apoteozy* znaczy ujawnić zadanie, jakie wyznacza Szeztow swojej filozofii. U podstaw wszelkich systemów filozoficznych leżało zawsze, twierdzi rosyjski myśliciel, pragnienie "zrozumienia" otaczającej człowieka rzeczywistości. A cóż to znaczy "zrozumieć"? Znaczy to ni mniej, ni więcej, tylko sprowadzić "nieznane" do "znanego", zredukować niepowtarzalność i tajemniczość zjawiska czy przeżycia do powtarzających się i nie zawierających w sobie nic tajemniczego prawidłowości. Znaczy - dokonać przekładu z języka "przypadku" na język "konieczności". Skutkiem takich zabiegów stało się ograniczenie obszaru ludzkiego doświadczenia, wyeliminowanie zeń wszystkich zdarzeń "przypadkowych", "nagłych", "nieoczekiwanych", nie poddających się procedurom "rozumienia", nie uporządkowanych za pomocą określonych praw i zasad. A właśnie zdarzenia o takim charakterze stanowią podstawowe fenomeny ludzkiej egzystencji, do nich przede wszystkim odwoływać się powinien badacz zagadki rzeczywistości, nie po to jednak, by ją "zrozumieć", ale by ją "poznać". Pragnienie "zrozumienia" połączone jest ściśle z postulatem "logiczności" głoszonych sądów. W filozofii zaś nie ma miejsca na logikę, która prowadzi nieuchronnie do zmystyfikowania rzeczywistości i - co równie ważne - do zniewolenia niezależnej myśli.

"Filozofia nie powinna mieć nic wspólnego z logiką. Filozofia jest sztuką, która stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków, i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji, fantastycznego, gdzie wszystko jest równie możliwe, jak niemożliwe" /Ap, 33/.

Na zatarciu granicy między możliwym i niemożliwym, której troskliwie strzegła filozofia od momentu swego powstania, skoncentrowany jest wysiłek krytyczny Szeztowa. Ta granica bowiem, a ściślej: pojęcie "niemożliwości" determinuje tradycyjne pojęcie "prawdziwości".

"Czy samo pojęcie prawdy - pyta Szeztow - samo przypuszczenie, że jest możliwa, nie jest tylko skutkiem ograniczonego naszego doświadczenia? Decydujemy a priori, że jedno powinno być możliwe, a drugie niemożliwe, i z tej dowolnej przesłanki wyprowadzamy pojęcie prawdziwego. /.../ Taka maskarada wynika z założenia, że prawda, czyli ograniczoność, ma obiektywne, wieczne znaczenie" /Ap, 148/.

Filozofia zawsze usiłowała nadawać swym sądom rangę powszechnie obowiązujących prawd, powszechnie, a więc: obowiązujących zawsze, wszędzie i w wszystkich okolicznościach. Wyłącznie veritates aeternae uznawała za prawdy, one bowiem wprowadzały porządek i harmonię do chaosu ludzkiej egzystencji, zwalniały jednostkę z obowiązku wciągnięcia na nowo podejmowanych poszukiwań, konstituowały trwałe i niewzruszone fundamenty wiedzy, zapewniały zagubionemu człowiekowi poczucie pewności, stabilności, spokoju. Uwalniały go raz na zawsze od dręczących wątpliwości i wahań. Zadanie autentycznej filozofii jest jednak zgoła odmienne:

"filozofia powinna zarzucić próby odnalezienia veritates aeternae. Jej zadaniem jest nauczyć człowieka żyć w niewiedzy - człowieka, który

ponad wszystko obawia się niewiedzy i ukrywa się przed nią za różnymi dogmatami. Krótko mówiąc: zadaniem filozofii nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju" /Ap, 26/.

Filozofia skazana jest na nieustanne poszukiwania, jej los - to bezdomność, brak jakichkolwiek trwałych przywiązań i przekonań, ciągły ruch bez żadnego z góry określonego pozytywnego celu, nieprzerwana zmiana punktów obserwacyjnych i metod badawczych. Z właściwą sobie ironią zauważa Szestow, że fakt, iż losy filozofii znajdowały się zawsze w rękach dążących do pewności, myślących akademickimi schematami profesorów spowodowały jest zawiścią bogów, którzy nie chcieli dać śmiertelnym wszechwiedzy. Nawyki domatora, osiadły tryb życia uśmiercają możliwość filozofowania. Filozofia powinna być dziełem bezdomnych poszukiwaczy przygód, urodzonych kochaników, żyjących w ciągłym ruchu, niepokoju i wahaniu.

"Wyśledź to przecież znaczący machnąć ręką na logikę, myśled to znaczy żyć nowym życiem, zdziwiać się, bez przerwy rezygnować z najdroższych i najbardziej zakorzenionych przymyczeń, upodobań i przywiązań, bez żadnej zresztą pewności, że wszystkie te ofiary bogać w jakiś sposób będą wynagrodzone" /Ap, 91/.

W królestwie filozofii nie ma miejsca na trwałe, niezachwiane przekonania, na obiektywne jakoby, powszechnie obowiązujące prawdy. Takie pojęcia, jak "trwałość", "pewność", "niepowątpiewalność" i szereg innych elementarnych pojęć ze słownika tradycyjnej filozofii traci tu wszelki sens. W przeciwieństwie do innych dziedzin wiedzy i aktywności ludzkiej w filozofii nie dokonuje się jakiegokolwiek postępu. Z przekazanego nam dziedzictwa nie mamy prawa zaakceptować żadnej prawdy, skazani każdorazowo na samodzielne wędrówki w jej poszukiwaniu, na przemierzanie obszarów, których nie tknęła jeszcze stopa ludzka. Pozbawienie drogowskazów tradycji zmuszeni jesteśmy porzucić wszelkie utarte szlaki i zacząć tworzyć samemu od początku i z niczego. Dlatego też niezbitym obowiązkiem filozofa jest nieprzerwane wątpienie, odmiśnianie i demaskowanie uznanych opinii i poglądów, demonstracyjne głoszenie paradoksów i niedorzeczności. Postawa permanentnego wątpienia nie ma jednak nic wspólnego ze sceptycyzmem metodycznym, którego celem jest jedynie oczyszczenie pola dyskursu filozoficznego i odnalezienie archimedesowego punktu oparcia dla niepowątpiewalnych sądów. Wątpienie stać się musi wewnętrzną siłą tworzącą, nie ustającą w kwestionowaniu wszelkich "pewności". "Sceptycyzm samoistny", który nie usiłuje stworzyć żadnego nowego systemu, nie zastyga w bezruchu u kresu drogi, nie zatrzymuje się przed żadnym dogmatem.

"Filozof ma obowiązek wątpić, wątpić i jeszcze raz wątpić, i właśnie wtedy pytać, gdy nikt nie pyta, ryzykując, że stanie się podmiemiskiem dla tłumy" /Ap. 140/.

Wie Szestow doskonale, że konsekwentny sceptycyzm znosi sam siebie, co dostrzegł już starożytni, ale nie jest go to w stanie zdeprymować, bo po pierwsze: dlaczego sceptycyzm miałby być konsekwentny, a więc charakteryzować się tym, co dogmatyzm? a po drugie: która doktryna filozoficzna, jeśli się jej przyjrzy dobrze, nie znosi samej siebie, z jakiej więc racji wymagać od sceptycyzmu więcej niż od innych teorii? Z drugiej strony jednakże za równie możliwe do przyjęcia stanowisko filozoficzne jest Szestow skłonny uznać - programowo nie lekając się antynomii - dogmatyzm, z tym wszak zastrzeżeniem, by nie zawierał w sobie przymusu dla innego, by nie starał się stać powszechnie obowiązującym i świadom był wszystkich swoich konsekwencji. Dobrze bowiem zdaje sobie autor *Apoteozy* sprawę z tego, że po odarciu poglądów ze wszystkich retorycznych, sofistycznych i stylistycznych szat, po zredukowaniu ich do najgłębszej położonej warstwy, zawsze odnajdziemy tam sąd na wiarę przyjęty, nie podbudowany żadnym dowodem i w żaden sposób nie usankcjonowany.

Samo wyliczenie zasadniczych własności rekomendowanego przez Szestowa "nowego wymiaru myślenia", które składają się w efekcie na program filozofii adogmatycznej, a więc - niesystematyczność, alogiczność i paradoksalność, antynomiczność i fantastyczność, kwestionowanie i wątpienie, nieustanne poszukiwanie i niepokoje - wystarczy, by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wydanie *Apoteozy* stało się swoistym skandalem i spotkało się ze zdecydowaną krytyką w środowisku rosyjskiej inteligencji. Warto podkreślić, że niejako na marginesie Szestowskiego

programu z tego okresu pojawia się motyw krytyczny, który z czasem wysunie się na plan pierwszy i zdominuje myśl autora *Filozofii tragedii*, stając się jej podstawowym impulsem. Owym motywym jest bunt przeciwko rozumowi, radykalna krytyka "racjonalności" we wszystkich jej formach i przejawach, skrajny, doprowadzający do swych ostatnich konsekwencji i wnikający się z tego powodu w niemożliwych do usunięcia antynomiiach /co jest zresztą aktem świadomym i zamierzonym/ wewnętrznych anty-racjonalizm.

Należałoby obecnie zatrzymać się przez moment nad pytaniem: czy Szestowski program "myślenia adogmatycznego" sprowadza się wyłącznie do wymiaru krytyki, czy buntownicze "nie!" jest ostatnim słowem tej filozofii, zamykającej ją w granicach nihilistycznej destrukcji? Czy też może kryje się w niej coś więcej?... W poprzedniej książce uwaga Szestowa skoncentrowana była na fenomenie tragicznej rozpacz, wnikliwie analizowanym na materiale indywidualnych doświadczeń dwóch odstępów od powszechnie przyjmowanego światopoglądu, buntowników zrywających z wielowiekową tradycją filozoficzną, doświadczeń Dostojewskiego i Nietzschego. Analityczny, drobniawczy opis duchowego pogromu, jaki stał się udziałem obu tych twórców, pogromu, który zmusił ich do porzucenia wszystkich dawnych przekonań i poglądów, do przewartościowania wszystkich wartości, do unicestwienia dotychczasowych nadziei, który rzucił ich w otchłań rozpacz i sprawił, że w całkowitej samotności, opuszczeni przez bliskich i drogich ludzi musieli nagle stanąć oko w oko z nową rzeczywistością - to główny temat tej książki. Ów moment totalnego przeobrażenia wewnętrznego staje się od tej chwili centralnym punktem namysłu Szestowa. Analogicznych doświadczeń doszukiwać się będzie później w twórczości Ibsena i Szekspira, Czechowa i Pascala, Lutra i Kierkegaarda, wychodząc z założenia, że fenomen rozpacz jest fundamentalnym doświadczeniem ludzkiej egzystencji, a ponadto stanowi źródło filozofii autentycznej - filozofii tragedii. Zawarty w *Apoteozie* program "myślenia adogmatycznego" jest próbą wypracowania nowych środków opisu i ekspresji owego fundamentalnego doświadczenia. Jedynie paradoksalna i na wskroś antynomiczna filozofia zdolna jest, jak twierdzi Szestow, uchwycić i wszechstronnie opisać źródłowe doświadczenie człowieka - takie jest też jej ostateczne zadanie, temu służą mają wszystkie jej "metody" i "techniki". W *Apoteozie* wprowadza również Szestow nową, niezwykle istotną kategorię, umożliwiającą realizację tego zadania. Zasygnalizowana ona została w samym tytule oryginału: "*biespoczwiennost*". Nie należy się dziwić, że autorom znanom tego przekładu zadrażały ręce, gdy usiłowali oddać po polsku ten nieprzetłumaczalny w zasadzie termin rosyjski i zaproponowali jego interpretację: "nieoczywistość", co wprawdzie doskonale oddaje ducha Szestowskiego buntu przeciwko "oczywistościom", ale stanowi tylko jedną z możliwych wykładni. Rosyjskie wyrażenie: "*tierat*" po prostu oznacza: "traścić grunt" i właśnie opisy tej sytuacji - kiedy człowiekowi wymyka się grunt spod nóg, kiedy traci równowagę i naturalne zakorzenienie - przewijają się w *Apoteozie*. Opis doświadczenia "*biespoczwiennosti*" jednostki, a więc jednostki "wykorzenionej", "pozbawionej gruntu pod nogami" - to kolejna pogłębiona wersja namysłu nad fenomenem rozpacz.

"I tutaj bodajże - pisze Szestow, powołując się na jeszcze jednego znawcę dziedzińy desperackich doświadczeń - Szekspir się przyda. Opowie nam, że jest niewiadome, które w żaden sposób nie może i nie powinno być sprowadzone do wiadomego. Że porządek, o którym marzą filozofowie, istnieje tylko w salach szkolnych, że twardy grunt wcześniej czy później ucieka człowiekowi spod nóg, i że potem człowiek mimo wszystko nadal żyje bez gruntu, albo z wiecznie chyboczącym się pod nogami gruntem, i że wtedy przestaje uważać aksjomaty poznania naukowego za prawdy, które nie wymagają dowodów, że przestaje je uważać za prawdy a nazywa je kłamstwami. /.../ Jego dewiza: byle nie twardym gruncie..." /Ap. 18/.

Apoteoza filozofii "*biespoczwiennosti*" zbiega się więc w ostatecznym rozrachunku z gloryfikacją samego, leżącego u jej początków, doświadczenia "*biespoczwiennosti*" -

W kolejnych książkach Szestowa, zwłaszcza z ostatniego okresu twórczości - *Na szalach Hioba* /1929/, *Ateny i Jerozolima* /1938/, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* /1939/ - filozofia "*biespoczwiennosti*" przeobraża się w radykalną i już w pełni samowiedną krytykę całej europejskiej tradycji filozoficznej, a zarazem ufundowanego na niej gmachu kultury europejskiej, "europejskiego sposobu istnienia".

Tradycja ta rozpoznana zostaje jako na wskroś racjonalna, oparta na kilku fundamentalnych, niezwykle niebezpiecznych, jak twierdzi Szestow, i fałszywych ideach. Konstytuują ją po pierwsze idea *Schränkenlosigkeit der Vernunft* /bezgraniczności rozumu/, na skutek której wyeliminowane zostały z ludzkiej egzystencji wszelkie pierwiastki "irracjonalne", wymykające się wszechogarniającym i redukcjonistycznym w istocie sankcjom Wszechwiedzącego Rozumu; po drugie - idea wiecznej, zniewalającej prawdy, w której czymś znacznie istotniejszym jest element "zniewalania", niżli "prawdowości", co sprawiło, że ludzkość zarówno w wymiarze uniwersalnym, jak i indywidualnym utraciła nie tylko wolność, ale wręcz pamięć o wolności; po trzecie wreszcie - idea Całości. Racjonalistyczna filozofia usiłowała nadać rzeczywistości taką interpretację, w której indywidualne byty uzyskiwały sens jedynie jako składniki poprzedzającej je sensotwórczej Całości. Egzystencja bytów indywidualnych jest w takiej wizji względna, tymczasowa, nieautonomiczna. Ontologiczną i etyczną przestrzeń między Całością a jej niesamodzielnymi składnikami wypełniają bez reszty relacje podporządkowania bezwzględnej, absolutnej uległości części wobec pierwotnej względem nich Henady. Konsekwencją zaś takiej interpretacji stała się prowadzona nieustannie od momentu narodzin racjonalistycznej filozofii i kultury walka z indywidualnym "ja", które jako jedyne opiera się procesowi totalizacji. W swojej krytycznej pasji podkreśla Szestow wielokrotnie, że filozofia ufająca bezgranicznie w moc rozumu, w niepodważalną wartość wiedzy racjonalnej, przekształca się nieuchronnie w filozofię totalistyczną /choć formułuje swój zarzut w innej terminologii/. Kultura europejska zaś, "europejski sposób istnienia", u podstaw którego leży idea *Schränkenlosigkeit der Vernunft*, okazuje się w istocie kultem konieczności, przemocy i nietolerancji. Wszelka odmienność, inność i osobliwość określana jako irracjonalna zostaje w niej pochłonięta bez reszty przez nie znającą jakichkolwiek granic racjonalność. Nic, co sprzeczne z rozumem, co nie chce podporządkować się jego władzy, nie ma w obrębie tej kultury prawa do autonomicznego istnienia. Dlatego walka z bezpodstawnymi roszczeniami racjonalistycznej filozofii do posiadania absolutnej prawdy, niestrudzone kwestionowanie wszelkich ewidencji, przed którymi bezwzględnie zatrzymuje się nauka, czerpiąc z nich niepodważalne uzasadnienie dla swoich twierdzeń, wykazywanie, że nawet tam, gdzie wszystko wydaje się przejrzyste jasne i racjonalnie zrozumiałe, marzy do czynienia z niemożliwą do wyjaśnienia "zagadkowoscia i tajemniczością", uwalnianie się z władzy racjonalnej konieczności, która stanowi naturalny kres ludzkich poszukiwań, a nade wszystko dekomponowanie narzuconego nam przez rozum obrazu świata - to zadania, które, dochowując wierności programowi "myślenia adogmatycznego", wciąż stawia Szestow przed swą anty-racjonalistyczną i anty-totalistyczną filozofią.

Zapewne Szestowski program filozoficzny i oryginalna wizja dziejów i przyszłości kultury europejskiej budzi wiele zastrzeżeń i wątpliwości. Zapewne radykalna krytyka całej europejskiej tradycji filozoficznej, przeprowadzona w ostatnich książkach, jest zbyt jednostronna i monoteratyczna. Zapewne samo fundamentalne przeciwstawienie Aten - królestwa Rozumu oraz Jerozolimy - księstwa Wiary obce jest kulturze europejskiej, która pragnie być znacznie różnorodniejsza i bardziej wielowymiarowa, niżli wydaje się to anty-irracjonalnemu rozumowi, z drugiej zaś strony usiłuje być znacznie mądrzejsza i rozumniejsza, aniżeli wydaje się to anty-racjonalnej wierze. Zapewne trudno zaakceptować bez wahania paradoksalną sytuację filozofa walczącego z filozofią, myśliciela wiodącego wojnę z myślą, a więc tego, kto prowadząc kampanię przeciwko Atenom w imię Jerozolimy, mieszka i żyje w Atenach... Nie wolno jednak zapominać, że cały intelektualny wysiłek Szestowa skupiony był na desperackiej obronie tych wartości, które gubią się niekiedy w meandrach historycznego rozwoju i które trzeba wydobywać spod kolejnych sedimentacji czasu. W obronie indywidualnej wolności i twórczości, swobody myśli i autonomii poszukiwań prawdy. A przeciwko przemocy, nietolerancji i totalizmowi. Warto więc pamiętać o tych jakże istotnych konsekwencjach programu filozofii "*biespocziennosti*", bo do zadużym nad wspomnianymi wartościami nawawia Szestow już w słynnej *Apoteozie Nieoczywistości*. Dzięki odwadze wydawców, bo decyzja wydania tej wielce kontrowersyjnej, choć z pewnością już klasycznej książki wymagała odwagi oraz dzięki mistrzostwu tłumaczy, którzy doskonale poradzili sobie z oddaniem pięknego, klarownego języka Szestowa

i niepowtarzalnego klimatu tekstu polski czytelnik ma szansę, odpowiadając na tę namowę, samodzielnie podjąć Szestowskie pytania.

NOTA OD REDAKCJI

Tekst ukazał się w 7 numerze wydawanego w Paryżu pisma "Libertas" /1986/.

ADAM BELINA

MASARYK: ROSJA A EUROPA

Tomasz Garrigue Masaryk /1850-1937/, profesor uniwersytetu praskiego, w latach międzywojennych /do r. 1935/ prezydent republiki Czechosłowackiej, jest w Polsce myślicielem mało znanym z różnych przyczyn. Na przeszkodzie stały na ogół względy ideologiczno-polityczne, szczególnie po II wojnie światowej /z racji jego uprzedniego negatywnego stosunku do rosyjskiego komunizmu/, ale także wcześniej, w okresie II Rzeczypospolitej. Dystans spowodowany był zarówno dość napiętymi stosunkami z Czechosłowacją po wydarzeniach cieszyńskich z r. 1919, jak też krytyką przez Masaryka świeckich uwikłań instytucji kościoła katolickiego i klerykalizmu, a zwłaszcza teologii w ogóle. Ta część dorobku intelektualnego Masaryka zazwyczaj była u nas dyskretnie przemilczana.

Porównanie jednak okresu międzywojennego z czasami po II wojnie¹ wypada zdecydowanie na korzyść lat 20-ch i 30-ch, kiedy to przynajmniej ukazywały się nieliczne, ale instruktywne, informacje o Masaryku oraz przekłady, w szczególności *Revolucja światowa*, relacjonująca wydarzenia I wojny światowej, które doprowadziły do powstania nowych państw, wśród nich niepodległej Czechosłowacji. Inne bardzo ważne pisma Masaryka nie zostały jednak przetłumaczone, mocno ograniczając polskiemu czytelnikowi możliwość wyrobienia sobie samodzielnego poglądu na jego twórczość. Brakuje przede wszystkim przekładów trzech książek: *Kwestii czeskiej /Ceska otázka* lub *Die tschechische Frage*, czeskie i niemieckie wyd. w 1895/, *Otázka socialisti* /1898/ lub *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* /1899/ oraz *Russland und Europa* /pierwodruk niem. 1913/².

Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to niezbyt wielu entuzjastów miało w Polsce wnikiwanie w istotę czeskiego "mesjanizmu", który naszcikował Masaryk, ukazując piękno ideowej tradycji od Husa, Chelcieckiego, przez Komenskigo, do okresu czeskiego odrodzenia narodowego. Patrzyliśmy zresztą na to posłannictwo czeskie z wysokości naszego własnego i starszego mesjanizmu. Druga książka, która również ukazała się niemal jednocześnie w wersji niemieckiej i czeskiej, mogła być odebrana w Polsce jako dzieło dość dwuznaczne. Wprawdzie surowo i w zasadniczych punktach krytykujące marksizm, niemniej też doceniające niektóre jego aspekty. Brakowało u nas na ogół dobrego klimatu, by być się w niuanse ocen. Dominował albo wojujący antymarksizm, albo wojujący marksizm. Nazbyt mało zrozumienia mieli ci, którzy pisali w tonie: "tak, ale..." lub "nie, ale...". Wreszcie *Rosja a Europa*, obszerne dzieło które ukazało się po niemiecku w przededniu I wojny światowej /wersje czeska i angielska,

¹ Po II wojnie światowej opublikowany został tylko skromny wybór pism Masaryka w tzw. drugim obiegu, w r. 1980, w Zeszytach Towarzystwa Kursów Naukowych, nakładem wydawnictwa NOWA.

² Th. G. Masaryk, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Erste Folge. Zur russischen Geschichte- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. B. I-II. Eugen Diederichs. Jena 1913.

znana jako *The Spirit of Russia*, zostały wydane już po I wojnie³; jego polskiego tłumaczenia, choć problem Rosji był dla nas ważny, nie doczekaliśmy się. Zastąpiło je w pewnym sensie wielkie dzieło Jana Kucharzewskiego *Od białego caratu do czerwonego*, książka miejscami doskonale zdramatyzowana i bogata materiałowo, ale zawierająca isticie demoniczny obraz Rosji. Widocznie bardziej odpowiadało ono doświadczeniom polskim. *Rosja a Europa* Masaryka zawiera zresztą w odniesieniu do spraw polskich - np. w omawianiu historii naszej państwowości w relacji do państwowości rosyjskiej - wiedzę dość powierzchowną, a nawet błędną. To mogło zrażać.

Tym bardziej nie znane pozostały w Polsce, dodajmy, dwie prace Masaryka pisane w celu uzyskania stopni naukowych, książka o samobójstwie jako problemie socjologicznym z r. 1881 oraz zarys tzw. logiki konkretnej z r. 1887, zawierający próbę klasyfikacji nauk. W sytuacji konieczności wyboru tłumaczono raczej w tym czasie Spencera, Milla, Baina czy Langego. Takie było zapotrzebowanie.

Dziś dzieło Masaryka *Rosja a Europa* trzeba czytać w miarę możliwości *sine ira et studio*. Niektóre jego kategorie wymagają reinterpretacji, rzeczowego naświetlenia, uchwylenia intencji. Należy też wziąć pod uwagę, że pisane było przed I wojną światową i rewolucją październikową, w sytuacji, gdy trudno było jeszcze przypuścić, że rosyjska partia kadetów /konstytucyjnych demokratów/, z którą Masaryk sympatyzował, wkrótce przestanie w ogóle istnieć. Trzeba zwłaszcza zrozumieć znaczenie dwóch założeń autora, z którymi przystępował do pisania książki. Jej tytuł świadomie nawiązywał do czołowego dzieła rosyjskiego panslawizmu, pióra Nikołaja Danilewskiego - by polemicznie ukazać nie duchową wyższość, lecz zapóźnienie Rosji, w formie przestrogi zarówno dla samej Rosji, jak Europy. Pierwsze założenie: demokracja rozwinięta się z teokracji; przy czym Masaryk uważa ten proces - przyjmując bardzo długą perspektywę - za budzący nadzieje postęp. Twierdzenie to należy opatrzyć zastrzeżeniem, które autor zawsze czynił, że postęp nie przebiega prostoprosto i że demokracja nigdzie nie została jeszcze w pełni urzeczywistniona, nawet w przodujących krajach Zachodu. Mamy ciągle do czynienia z przymiarkami do demokracji /pozostającej wciąż czymś w rodzaju idei regulatywnej/. Ta idea regulatywna na jednak u Masaryka postać szczególną, charakterystyczną dla jego sposobu myślenia, programowo unikającego wszelkiego absolutyzmu. Demokracja to dla niego, jak podkreślał, najbardziej znośna forma nierówności społecznej. Rzecz znamienna: właśnie nie utopia równości, która, w jego mniemaniu, może spustoszyć życie gospodarcze i kulturę, lecz rozsądna, krytycznie ujmowana nierówność. Nierówność, która kształtuje się w miarę możliwości *sponte sua*, choć pod kontrolą stale udoskonalających się instytucji i przy stopniowej eliminacji niezasłużonych przywilejów, mogących demoralizować społeczeństwo. Rosja jest dla Masaryka przykładem teokracji i związanych z nią schematów myślowych. W dziele *Rosja a Europa* skupia się on na zagadnieniach historiozofii i filozofii religii, które, jego zdaniem, zdominowały myśl rosyjską. Na tle Masarykowskiej krytyki absolutyzmu myślowego oraz społecznego i politycznego działał też w myśli rosyjskiej - nie wolne właśnie od tego grzechu - nabierają szczególnej wyrazistości.

Drugie założenie: Rosja jest /w długiej perspektywie/ - mimo całej swoistości wynikającej z wpływów bizantyjskich i historycznych uwarunkowań tworzenia się państwa moskiewskiego - państwem, które, choć z opóźnieniem, będzie rozwijało się w tym samym schemacie: od teokracji do demokracji. Masaryk zdawał sobie ówczesnie w pełni sprawę z tego, jaką potęgą z demograficznego punktu widzenia może wkrótce stać się Rosja i czuł się w obowiązku zwrócić uwagę Europie na konieczność wysiłków kierujących Rosję ku demokracji, w przeciwnym razie stanowiąc ona będzie kolosalne zagrożenie dla istniejących demokracji europejskich, bardziej cywilizacyjnie zaawansowanych.

W przedmowie do książki Masaryk podkreślał, że zainteresowanie Rosją wzrosło po rewolucji 1905 r. W Europie wyczuwano, że przed tym ogromnym krajem stoi zagadkowa przyszłość, wyczuwano jego wewnętrzne wrzenie. Zadanie, jakie wyznaczył sobie Masaryk polegało na lepszym zrozumieniu ducha Rosji w celu uniknięcia w odniesieniu

³ *Rusko a Europa*. I-II. Praha 1919-1921, 2 wyd. 1930, oraz *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*. I-II, London-New York 1919, 2 wyd. 1955.

do niej uproszczonego nastawienia: zarówno nadmiernego optymizmu, jak nadmiernego pesymizmu. Że sam Masaryk nie był nadmiernym optymistą świadczy jego stosunek do Dostojewskiego, podziwianego w całej Europie pisarza. Uważał go za wcielenie tego ducha, ale nie mógł w zasadniczych sprawach zaakceptować. Dostojewski, jego zdaniem, nigdy nie wyzwoilił się z myślenia w kategoriach duchowego terroryzmu, a jego religijność oraz jego idea odrodzenia prawosławia wydawały mu się nazbyt nieszczerze i wymuszone, słowem, doktrynerskie. W sumie, wszystko u Dostojewskiego sprzyjało raczej atmosferze represyjności, a nie demokratyzacji.

Masaryk bardzo nieufnie odnosił się do myślenia mitycznego, także mit o Słowianach jako ludzie niewojowniczymi miał dla niego niewielką wartość. Demokratyczne skłonności dawnych Słowian oznaczały, według niego, przede wszystkim skłonności anarchiczne, a umiowanie pokoju nie było tożsame z umiowaniem wolności. Dla Masaryka natomiast odrzucenie anarchii i - zarazem - rozszerzenie sfery wolności w duchu nowoczesnej cywilizacji było postulatem nieodzownym. Demokracja dawnych Słowian to zupełnie coś innego niż ten ideał demokracji, który jemu przyswiecał. W idealizacji dawnych wspólnot, rosyjskiego miru czy serbskiej zadrugi, dostrzegał niebezpieczeństwo braku krytycyzmu. Społeczeństwa wszak zmieniają się w sposób całociowy i wszystkie instytucje wymagają stałego, choć ostrożnego, przewartościowania. Niestety jest, jego zdaniem, nadawanie dawnemu komunizmowi agrarnemu jakiegos szczególnego sensu moralnego o niezwykłym znaczeniu dla organizacji społeczeństwa w ogóle.

Sceptycyzm Masaryka odnosił się też do tezy o jakichś niezmiennych właściwościach charakteru /np. Wielkorosów/. Względnie trwałe nie znaczy dla niego niezmiennie. Obcy był mu fatalizm w myśleniu o narodach i cywilizacjach.

W tradycji idącej od Bizancjum zwracał uwagę na potęgę ceszaropapizmu i utrwalonych wyobrażeń z nim związanych, panujących w Rosji. Ukształtowana w obu państwach teokracja miała tę swoistość, że to władza świecka decydowała o tym, czym jest religia; co ma mieć lub nie mieć znaczenie religijne. Wiązał się z tym osobliwy woluntaryzm panujących. Na gruncie zgromadzonego przez Masaryka materiału nasuwał się nieodparty wniosek, że antropomorfizm Feuerbacha, który znalazł taki oddźwięk wśród XIX-wiecznej inteligencji rosyjskiej, dodany do tamtych wcześniej uformowanych skłonności, mógł prowadzić do dowolnego manipulowania sferą sakralną. Sam Masaryk z pewnością odpowiedziałby, że mogłoby się to zdarzyć, jednak bez szans na trwałą skuteczność, gdyż niezniszczalne jądro religijności zawsze umknie tym zakusom.

Paradoksalnie, w ewangelii miłości głoszonej przez Bizantyjczyków i przejętej przez Rosjan nie było zbyt wiele człowieczeństwa, pisał Masaryk - to znaczy miłość do człowieka nie oznaczała właściwie miłości jednostki ludzkiej jako konkretnego ucieleśnienia człowieczeństwa. Masaryk uważał nawet - na podstawie analizy zabytków literatury - że dawna Ruś Kijowska była bardziej ludzka niż Bizancjum; że moralność w niej była bardziej naturalna, a nie ascetyczna; że żywa była miłość bliźniego. Dopiero Moskwa stała się bizantyjską, na co wpływ miała konieczność stałej konfrontacji z Tatarami. Wykreowanie Moskwy na Trzeci Rzym było próbą stworzenia doskonałej teokracji, na co bizantyjski ceszaropapizm niewątpliwie oddziałał.

Bardzo istotną skazą religijności panującej w tak ukonstytuowanej teokracji było to, że religijność została, jak podkreślał Masaryk, nazbyt odseparowana od moralności. U człowieka o sympatiach raczej protestanckich, jakim był Masaryk, cecha ta wywoływała poczucie obcości. Sytuacja, w której pojęcia świętości i moralności nie są ze sobą zbieżne wydawała mu się nienaturalna. Z drugiej strony, w swej analizie uaucał on podatność już w XV w. /Josiif Wołocki/ na antropomorfizację i socjomorfizację bóstwa oraz na łatwość przedstawiania sobie władzy cara jako władzy Boga. Zwolennicy Niża Sorskiego, a przeciwnicy Josifa, głosiciele poglądu o wyższości kapłana nad godnością cesarską, znaleźli się w mniejszości. Na cara zatem, zgodnie z nastawieniem kościoła prawosławnego, spadał obowiązek przeciwstawiania się wrogom wiary, zewnętrznym i wewnętrznym. Iwan Groźny wziął na siebie tę powinność religijnego wychowania poddanych.

Masaryk zwracał uwagę na próby przeciwstawiania się tak funkcjonującej teokracji, np. na działalność Maksyma Greka, zmuszonego w końcu do milczenia przez solidarnie współdziałającą władzę świecką i kościelną. Reformy Nikona, choć dotyczące kościoła, miały charakter wyraźnie polityczny. Car potraktował jego usiłowania

instrumentalnie, akceptując to, co mogło przyczynić się do spotęgowania własnej władzy. Władza cara jako głowy państwa nie mogła podlegać osądowi kościelnemu. Wrogi państwu /i przeciwnik ideowy Nikona/ protopop Awałam przypisał swoje poglądy śmiercią na stosie. Masaryk kładł nacisk na to, że każda krytyka tak pojętej władzy, tzn. krytyka teokracji, nawet jeśli prowadzona była z pobudek religijnych, stawała się nieuchronnie przejawem opozycji politycznej i jako taka była z całą bezwzględnością tępiąca.

Masaryk wskazywał na potrzebę - która pojawiła się jeszcze w czasach przedpiotrowych - modernizacji armii jako na jedną z najważniejszych przyczyn okresowego otwierania się na Zachód, dokonywania postępu w selektywnie rozumianej europeizacji. Wraz z tą potrzebą usprawniania machiny militarnej przedstawiały się też inne wartości, wykorzystywane przez opozycję wewnętrzną do unaczyniania zapóźnienia kulturowego Rosji. Panowanie Piotra I przedstawił Masaryk jako decydujący moment w tym procesie podnoszenia znaczenia militarnej potęgi państwa. Konsekwentne działania cara w tym względzie doprowadziło do ostatecznej utraty przez Polskę przywództwa wśród narodów słowiańskich. Piotr I z całą premedytacją wprzął szlachtę rosyjską w służbę państwu. Powstał silny, nierozwalny związek szlachty z biurokracją państwową. Jednocześnie car dążył do osłabienia hierarchii kościoła prawosławnego i podporządkowania jej swej władzy. Członkowie Synodu /z powołaniem którego zresztą Piotr I długo zwlekał/ musieli składać przysięgę na służbę carowi i monarchii. Wpływy katolizującego dostojnika kościelnego, Jaworskiego, udało mu się zresztą zneutralizować przez powołanie go na pierwszego przewodniczącego ujazdowego już Synodu. Tępił przy tym raskolników /rde podporządkowanych reformom Nikona/, którzy swoją nauką mogliby zagrozić owemu zwierzchnictwu państwa wobec kościoła. Inkorporacja części Polski w II poł. XVIII w. stworzyła nowy problem, mianowicie przesiedlenia napięcia między prawosławiem a katolicyzmem do wnętrza Rosji. Niebezpieczeństwo z tym związane tłumila wiara w wyższość własnej religii i poczucie panowania carów nad kościołami jako instytucją. Masaryk mocno przy tej okazji podkreślał, że postępowanie Rosji wobec Polski było błędne, właśnie w nieposzanowaniu odrębności. W XIX w. właściwie pogrzebało ono nadzieje Rosji na harmonijne scalenie słowiańszczyzny pod swoim przewodem.

Można mieć uzasadnione wątpliwości wobec analiz Masaryka, czy sprawowanie rządów w Rosji było rzeczywiście typowym przykładem teokracji. Przecież mamy tu raczej do czynienia z podporządkowaniem władzy kościelnej władzy świeckiej. To nie stan kapitański na władzę /jak we właściwej teokracji/. Z drugiej strony, to faktycznie podporządkowanie jest w intencji próbą utożsamienia, zwłaszcza w osobie cara, władzy świeckiej z władzą duchową /co Masaryk słusznie uwydatniał jako kontynuację bizantyjskiego cesaropapizmu/. Trzeba więc raczej wnikać w zamiar krytyczny Masaryka wobec takiego a nie innego sposobu sprawowania władzy niż zadawać się straszkami teokracji. Jest to ważne ze względu na utrzymanie znaczenia tej krytyki dla naszej współczesności /która z ideologii czyniła bezskutecznie substytut religii/. Jak podkreślał Masaryk, jeszcze w r. 1906, za panowania Mikołaja II, car zgodnie z ustawą był głową kościoła w tym sensie, że uznany został za strażnika dogmatów kościoła, a jego wola stanowiła coś w rodzaju boskiego objawienia. Atrybuty teokracji podtrzymywano więc nieustannie.

Znany rosyjski historyk epoki restauracji, Karamzin, gloryfikujący carskie samowładztwo, uważał, że siła państwa zależy od siły posłuszeństwa ze strony narodu. Pogląd ten był wpajany społeczeństwu różnymi metodami. Chroniono go jednocześnie przed krytyką. Jednym z potencjalnych źródeł takiej krytyki mogły być, zdaniem Masaryka, idee Hume'a i Kanta. W Rosji nie odegrały one jednak większej roli. To nieprzyswojenie sobie doniosłych dla Europy idei sceptycznych i krytycznych, tworzących fundament racjonalnego subiektywizmu, uznał Masaryk właśnie za bardzo ważną przyczynę trwałości rosyjskiego cesaropapizmu. Rosjanie w subiektywizmie krytycznym

⁴ W tym kontekście można na zastąpienie tradycyjnej religii ideologią spojrzeć jako "wielki eksperyment", mający uczynić z wiary coś jeszcze bardziej sterowalnego przez państwo.

nie odnaleźli istotnych wartości. Mieli skłonność do skrajności i subiektywizm ujmowali na ogół w formach karykaturalnych, przejawiających, nihilistycznych - stąd tak łatwe sprowadzanie w polemikach wszelkiego subiektywizmu do nie liczącego się z realiami solipsyzmu oraz eksponowana ponad miarę egzemplaryczność Stirnera, jako dowodu zgubnego, kończącej się bezwzględny egoizmem rozwoju zachodniej myśli.

Klęska sewastopolska w r. 1855 w wojnie krymskiej przewartościowała stosunek inteligentów rosyjskich do tej sławionej od czasów pokonania Napoleona I potęgi. Pojawił się znów problem niezbędnej modernizacji. Na tej fali znalazła się nowa myśl krytyczna w Rosji. Krytyka ta nie była jednak krytyką we właściwym, konstruktywnym jej rozumieniu. Na wzory cesaropapizm odpowiedział negatywną /ściśle: negatywną/ był nihilizm, zdaniem Masaryka, sprzężony z tamtym zależnością i równie nie zasługujący na pochwałę, choć był atakiem na rosyjskich konserwatystów i reakcjonistów.

Wydarzenia po wojnie rosyjsko-japońskiej i rewolucji 1905 r., powołanie Dumy itd., interpretował Masaryk jako nieuchronny kryzys teokratycznego cesaropapizmu. Monarchia habsburska wcześniej wyciągnęła wnioski /zresztą, jego zdaniem, nie zadowalające/ z kryzysu absolutyzmu. Teraz Rosja musiała sprostać wyzwaniu nowych czasów. Idea samodzielnego państwa ostawała się jeszcze dzięki swej dwuznaczności, gdyż np. kadeci interpretowali je w duchu europejskiego konstytucyjnego monarchizmu, rząd natomiast nadal w duchu bizantyjskiego autokratyzmu. Według Masaryka, środki represyjne przedsięwzięte przez rząd świadczyły o tym, że teokratyczny cesaropapizm długo nie będzie mógł się utrzymać, oraz o tym, że istota władzy w Rosji jest wewnętrznie fałszywa; że nie jest ani religijną, ani moralną, uzasadnioną.

Masaryk wątpił w przededniu I wojny światowej w to, iż środki pokojowe wystarczą do przekształcenia państwa carów. Rewolucję uważał wówczas za ostateczność, ale dopuszczalną w sytuacjach, gdy kompromis nie daje się urzeczywistnić. Jednak w ruchu rewolucyjnym, który ujawnił się w r. 1905, dostrzegał Masaryk wiele niebezpieczeństw, polegających na destrukcyjnych i utopistycznych przede wszystkim tendencjach w nim zawartych. Szerzenie się hasła skierowanych przeciw własności prywatnej jako takiej uważał za przejaw głębokiego kryzysu, stanowiącego pożywkę dla bezładnej mieszaniny anarchizmu i nihilizmu. Bunt, który nie ma dostatecznie przekonujących celów moralnych, sprzyja jedynie reakcji. Brak perspektywy racjonalnego wyjścia z tego położenia społecznego kieruje uwagę ku mistycyzmowi w filozofii, który dla Masaryka był głównie przejawem trwającej dezorientacji w historiozofii. Jego zdaniem, zdobyte już wolności należy szanować i dążyć do ich instytucjonalnego zabezpieczenia. Bez takiej troski o organiczność rozwoju grozi utrata tego, co już się osiągnęło. Rewolucja, jako ostateczność, też musi być tylko reformą, a nie dążeniem do unicestwienia istniejącego stanu rzeczy.

Masaryk zwracał kilkakrotnie uwagę na rozdział między fanatycznie nieraz przejawiającą się wiarą a moralnością. Jednym z przykładów była tu współpraca zranego z okrucieństwa generała Arakcejew z dostojnikiem kościoła Fotiem /Focjuszem/, która przyczyniła się do przewyciężenia "słabości" Aleksandra I wobec katolicyzmu. Fanatyzm religijny łączył się w Rosji osobliwie z wyrachowaniem, czyniąc uzasadnionymi podejrzenia, że funkcjonował przede wszystkim w ramach swego instrumenta- lizmu, np. państwowotwórczego. Religia w ten sposób kulturowana nie była sprawą su- mienia, zadowalała się pozorami. Długoletni minister oświaty /1833-1849/, Sergiusz Uwarow uważał, że Rosja winna być religijnie ujednolicona, by dyscyplina społeczna nie była narażona na szwank⁵. Kultura, oświata, musiały się również pogodzić z tym

⁵ Jezuita rosyjski, Gagarin, wyraził w broszurze *La Russie sera-t-elle catholique?* /1858/ paradoksalny pogląd, że trójjedyna formuła ministra Uwarowa, ujmująca istotę państwowości rosyjskiej - prawostawie, samowładztwo, ludowość /narodnost'/ - jest potencjalnie najbardziej rewolucyjną i zgubną ideą XIX w., bowiem jej zwolennicy stosunkowo łatwo odrzuca dwa pierwsze jej człony na rzecz najbardziej eksplozywnego - trzeciego, tj. ludowości oraz związanych z nim radykalnych republikańskich i komunistycznych doktryn. Chomiakow określił wówczas tę interpretację Gagarina jako niczym nie uzasadniony makiawelizm.

stanem rzeczy, jedynie, zdanie Uwarowa, właściwym i bezpiecznym dla Rosji. Dostęp do wiedzy, która mogłaby zachwiać oficjalną ideologią, należy instytucjonalnie utrudnić. Wszak sam Napoleon poniósł klęskę w walce z Trzecim Rzymem i wielu ludzi w Europie było za to Rosji wdzięcznych, trzeba więc strzec tej uświęconej potęgi. Duchowe odgroźdzenie się od Europy poparte więc było racją stanu rosyjskiego cesaropizmu.

Wszystkie zresztą liczące się siły intelektualne w Rosji myślały w kategoriach państwowotwórczych, wykluczających osłabienie mocarstwa, od skrajnej reakcji po dekabrystów, wszyscy znaczący ideolodzy opowiadali się m.in. za podporządkowaniem Polski Rosji, różniąc się jedynie co do sposobów skutecznego i trwałego urzeczywistnienia tego planu. O Polsce samodzielnie decydującej o sobie w pełnym tego słowa znaczeniu nie mogło być mowy. Imperializm rosyjski był nieomal dla wszystkich oczywisty, był jak powietrze, którym się oddycha, podbudowany nie kwestionowanym przez niemal nikogo w kraju posłannictwem Rosji.

* *

Za Radolowem, autorem *Szkiców z historii filozofii rosyjskiej*, które ukazały się na krótko przed *Rosją a Europą*, przyjmował Masaryk, że Rosjanie nie interesowali się nigdy poważnie problematyką teoriiopoznawczą, lecz przede wszystkim zagadnieniami praktycznymi w filozofii. Pragną oni głównie ugruntować jakoś sens życia. Dołączając się do tego, z jednej strony, kontekst wspólnotowy, z drugiej - mistyczny. Z tego punktu widzenia wspomniane wcześniej związki filozofii religii i filozofii historii wydają się w myśli rosyjskiej czymś, co ma pierwszorzędne znaczenie.

Masarykowi bliskie było wypływające z Oświecenia łączenie historyzmu z racjonalizmem /w żadnym razie z mistycyzmem/, toteż pisząc książkę *Rosja a Europa* stawiał sobie za zadanie konfrontację tych dwóch historyzmów, racjonalistycznego i irracjonalistycznego. Ich opozycji jednak sam nie zawsze mógł w sposób w pełni przekonujący wyartykułować.

Kant, do którego Masaryk miał w początkowej fazie swej twórczości dystans /jak do całej filozofii niemieckiej/, w książce tej został wykreowany na niemal najważniejszego, obok Platona, filozofa wszechczasów. Krytycyzm Kanta, zdaniem Masaryka, jako pogląd mający właściwy fundament teoriiopoznawczy, skierowany był zarówno przeciw ślepej wierze i dogmatyzmowi, jak też przeciw Hume'owskiemu zwątpieniu. Krytyczna samowiedza o ludzkich siłach intelektualnych, pisał Masaryk, jest jedynie możliwą postawą filozofa. Toteż dziejowe znaczenie krytycyzmu nie ulega dla niego żadnej wątpliwości. Zarówno sceptycyzm Hume'a jak krytycyzm Kanta były *in concerto* skierowane przeciw teologii. Teologia bowiem czyni z wiary w autorytet podstawę poglądu na świat. W tym sensie Hegel sprecyzował kiedyś rolę filozofa jako utrudnianie życia teologowi w budowie jego świątyni. Ta opozycja filozofii i teologii jest zarazem opozycją myśli krytycznej wobec kościoła jako religijnej organizacji zbudowanej na teologicznej podstawie, dlatego nowa filozofia stawia sobie za zadanie być również filozofią religii, by sprostać wyzwaniu teologii.

Masaryk był człowiekiem niewątpliwie religijnym, ale zdecydowanie nieufnym wobec wszystkich "świątyni", nie licząc się z myślą krytyczną. Kościoły, które stały się kościołami państwowymi, czyniły go podwójnie nieufnym, gdyż następowała tu nieuzasadniona substytucja, mająca często także skutki społeczne, że pozbawiała jednostkę prawa do samodzielnego i krytycznego myślenia. Ta jedność kościoła i państwa stanowiła dla Masaryka główną cechę tego, co nazywał właśnie teokracją. Filozofia, biorąc za swój przedmiot religię, osadza również teologię, a w konsekwencji osadza też teokrację, jest więc potencjalnym niebezpieczeństwem dla tego typu rządów, zagraża bowiem tej jedności kościoła i państwa, na której tak szczególnie zależy władzy teokratycznej. Dla Masaryka właściwe przeciwieństwo tworzą filozofia i teologia, a nie filozofia i religia /co najwyżej religia kościelna, tzn. zinstytucjonalizowana/. Hume, zdaniem Masaryka, nie miał racji o tyle, że odrzucał również religię jako odziedziczony system uspokajający, istotę religii widział w antropomorfizmie, dlatego nie odróżniał jej od zabobonu. Jego punkt widzenia poprzedził w oczywisty sposób koncepcję Feuerbacha. Kant natomiast unaoczniał w pełni trudność systematycznego mówienia o Bogu, trudność konstruowania teologii.

Wszelkie antropomorfizmy wpisywane w wiarę religijną mają dla Masaryka tę pozytywną cechę, że uwalniają - przy ich umiejętnej krytyce - religię od zafałszowań, od tych składników, które są w niej obce, mimo że potrzebne kościołowi jako instytucji. Religiję ludzkości Comte'a Masaryk poddawał tak samo krytyce jak dotychczasowe teologie, uważając, że jest - wbrew intencjom - uporczywym trwaniem przy mitologicznej koncepcji świata. Uleganie myśleniu mitycznemu oznaczało dla Masaryka - rzecz charakterystyczna - bezkrytyczną postać obiektywizmu. Istota mitu, twierdził, polega na peirym oddaniu się obiektowi i na myśleniu przez analogię. Mitowi przeciwstawia się nauka, która właśnie ten naiwny obiektywistyczny obraz świata podważa i weryfikuje. Religia była dotąd spowita w mity, tj. w nie uprawnione jej fabularyzacje. Nauka może te mity rozproszyć, nie czyniąc, zdaniem Masaryka, religii bezprzedmiotową.

Krytycyzm Kantowski był cenny o tyle, że przeciwstawiał się nie tylko temu mitycznemu obiektywizmowi, lecz również sceptycyzmowi, jako zbyt daleko posuniętemu subiektywizmowi myślącemu jednostki. Kant dał teoriopoznawcze podstawy znalezienia innej drogi niż mitologia i sceptycyzm. Bez pojawienia się indywidualizmu i subiektywizmu jako takich nigdy by nie doszło do zakwestionowania mitycznego obiektywizmu. Teza ta jest tu godna podkreślenia, jako że Rosjanie byli właśnie dla Masaryka narodem generalnie tkwiącym ciągle jeszcze w mitycznym obiektywizmie; narodem, który nie dopuścił do tej pory do wytworzenia się poważnej postaci indywidualizmu i subiektywizmu; który co najwyżej prezentował te kierunki jako zdeformowane skutki rozwoju zachodniej cywilizacji⁶. Rosjanie, jego zdaniem, nigdy nie zrozumieli naprawdę Kantowskiego krytycyzmu. Bardziej strawni byli dla nich Hegel i Schelling, ich historiozofie bowiem koegzystowały dobrze z utrwalonymi mitycznymi, obiektywistycznymi wyobrażeniami.

Nauka i filozofia bierze za punkt wyjścia człowieka, a nie mitycznie pojętego Boga, dlatego Masaryk opowiada się za *antropizmem*, nie zaś za teizmem; ale antropizm, dochodząc do zrozumienia własnych ograniczeń, czyni religijność nieodzowną. Teizm natomiast, jako doktryna wychodząca od pewnej koncepcji Boga, jest nadużyciem, gdyż jest podawaniem za objawienie tego, co podlega krytyce. Nie autorytet i nie tradycja /choć nie zasługują one bynajmniej na wzgardę/ decydują o prawdzie, lecz myślenie krytyczne.

Ten wywód służy Masarykowi do wykazania, że krytycyzm Kanta był niezbędny w tworzeniu świadomości nowoczesnego człowieka, ale jako samowiedza nie został niesety przez Rosjan duchowo przetrawiony. Nowoczesny człowiek zmierza konsekwentnie ku demokracji, Rosjanin tkwi nadal w różnych wersjach i transformacjach świadomości teokratycznej. Demokracja polega na uznaniu w drugim człowieku partnera, w imię tego, co ich łączy w najgłębszym sensie człowieczeństwa wcielonemu w konkretne jednostki, mentalność teokratyczna natomiast z zasady hierarchizuje, kreuje lepszych i gorszych, wtajemniczonych i niewtajemniczonych. Ten pogląd Masaryka, dotyczący znaczenia demokracji i teokracji, dający się zresztą łatwo zakwestionować z punktu widzenia niebezpieczeństw kryjących się w procesie demokratyzacji, wymaga zrozumienia głębszych intencji autora, które próbuję tu przedstawić na przykładzie dzieła *Rosja a Europa*.



Piotr Czaadajew, smutna ofiara mikołajowskiego terroru, z powodu wypowiedzenia krytycznego poglądu na Rosję, cieszy się w Polsce sympatią, gdyż jego - sympatyka katolicyzmu - uwagi z *Listu filozoficznego* bronią wartości, które Polacy starali się właśnie Rosjanom w epoce romantyzmu przeciwstawić. Ale Masaryk ma inny punkt widzenia, tradycja katolicka go nie wiąże /tak jest zresztą u większości intelektualistów czeskich/, toteż jest on skłonny raczej widzieć w konflikcie Czaadajewa z caratem zderzenie dwóch konkurencyjnych koncepcji teokratycznych. Czaadajew zwracał uwagę m.in. na to, że Rosjan trudno jest nazwać prawdziwymi chrześcijanami; że Rosja izolowała się zawsze i nie wytworzyła w sobie tych wartości, które są żywotem w

⁶ Pewien pozytywny wyjątek stanowili tu dla Masaryka subiektywiści socjologiczni - tawrow i Michajłowski.

wielkiej wspólnoty narodów. Idee powinności, sprawiedliwości, prawa i ładu są zakorzenione na Zachodzie /np. w Anglii/, ale nie w Rosji. Świadomość szowinistyczna przy jednoczesnych brakach w ogólnej kulturze jest, zdaniem Czaadajewa, niebezpieczna. Zgubne jest również - z innej strony - bezkrytyczne naśladowanie Zachodu. Rosja, owszem, po klęsce Napoleona jest zwycięska, ale w sposób, według Czaadajewa, niezasłużony. To, co na Zachodzie obróciło się w myśl, w Rosji zamieniło się w tępe zadowolenie z własnej siły. Mimo tych bliskich Masarykowi akcentów krytycznych razi go skłonność Czaadajewa do mistycyzmu, które uniemożliwiają mu wyrwanie się z duchowej bierności i negacji. Ja /jako zakrywającego, a nie odkrywającego, prawdę/. W *Apologii* z r. 1837 Czaadajew ulega już wyraźnie mesjanizmowi rosyjskiemu /który cechował jego przeciwników ideowych, słowianofilów/, tj. idei narodu wybranego.

Słowianofil Iwan Kirejewski - według Masaryka najważniejszy ideolog tego nurtu - uważał, że osoba ludzka właśnie na Zachodzie pozbawiona jest wartości jako osoba sama w sobie, gdyż jej uznanie zależy jest tam wyłącznie od stanu posiadania, natomiast w Rosji, która ma dawne tradycje wspólnotowe /*mir*/, osoba ma wartość jako taka. Egoizm i hedonizm Europejczyka przysławiają, według Kirejewskiego, te wartości, które są w wspólnotie najważniejsze.

Masaryk z pewną sympatią odnosił się do tendencji wyszukiwania ideałów słowiańskich przez wczesnych słowianofilów. Formułowane one były jeszcze bez otoczki nacjonalistycznej, która pojawiła się później. Choć, jak wiemy; obecna była ulega nie mitologii wszechsłowiańskiej; z nieufnością też odnosił się do romantycznego irracjonalizmu w myśli słowiańskiej. Teza Chomiakowa, że wiara jest siłą napędową historii, miała dla czeskiego profesora wymowę nazbyt mistyczną i prowadzącą do utrwalenia teokratycznego absolutyzmu. Brak u Rosjan doświadczenia krytycznym powodował, że u Chomiakowa nie ma jasno określonego stosunku jednostki do całości tworzonej przez kościół. Chomiakow bronił autentycznej teokracji i poglądu o wyższości kościoła wobec państwa, dlatego też oficjalny cesaropapizm carów uważał słowianofilstwo za ideę podejrzaną, mimo że Chomiakow był faktycznie oddany autokracji i z dezaprobatą przyjął powstanie dekabrystów. Towarzyszyła temu pochwała cnót biernych chrześcijaństwa /rosyjskie *"smirienie"*/. Pokora powodowała, że Chomiakow uznawał istniejące państwo za święte - i niezbędne do obrony przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Reprezentował więc polityczny kwietyzm, poparty charakterystyczną sofistyką, według której lud dlatego jest posłusznym, bo jest suwerennym. Inny słowianofil, Konstanty Aksakow, dodawał, że państwo /i posłuch w nim/ jest niezbędne, gdyż ludzie są niedoskonalymi; gdyby wszyscy odznaczali się świętością, państwo nie byłoby konieczne /przypomina to rozumowanie Lenina na ten sam temat, przy podstawieniu w miejsce świętego "prawdziwego komunisty"/. Według Aksakowa, charakter rządów państw zachodnich dowodzi właśnie, że tam władza i lud⁷ nie ufają sobie i dlatego potrzebują instytucjonalnych zabezpieczeń; w Rosji natomiast zaufanie to jest faktem i wszelka rewolucja wydaje się tu absurdem.

Chomiakow występował przeciw dziedzictwu prawa rzymskiego, zabezpieczającego własność jednostki - i przeciw związanej z nią mentalności, określającej życie społeczne Zachodu. Chwalił rosyjskie prawo zwyczajowe. Przeciwstawiał rosyjskie chrześcijaństwo miłości zachodniemu chrześcijaństwu podboju i ujarzmiania, ale ta idylla o gołębiej naturze Rosjan, emanująca z pism Chomiakowa, nie jest - według Masaryka - zgodna z prawdą historyczną. Słowianofile /choć zdawali sobie sprawę np. z odrębności kulturowej Polski/ często mówili wymiennie o Słowianach i Rosjanach, tak jak Hegel - o Germanach i Niemcach. W tym sensie stwarzali podstawy dla ideologii panslawizmu.

Według czołowego rzecznika panslawizmu, Danilewskiego, Europa jest nazbyt anachroniczna - i to w różnych dziedzinach. Powinnością Rosjan jest wnieście do niej jedności, scalającej organicznie porządek religijny, kulturowy, społeczny i polityczny. W późnym słowianofilstwie, w którym doszła do głosu ideologia panslawistyczna, historiozofie zastąpiła, zdaniem Masaryka, doraźna polityka, a filozofie religii - oficjalny klerykalizm. Dążenie do krzewienia religijności myłono z rasyfikacyjną polityką kościelną Najświętszego Synodu.

⁷Masaryk dodawał, że rosyjskie słowo "narod" ma dwa odpowiedniki w języku niemieckim, zarówno "Nation" jak "Volk".

Ale panslawizm rosyjski, dla którego tamą był zawsze legitymizm i myślenie zachowawcze związane z prawosławiem, został, zdaniem Masaryka, duchowo rozbity w zetknięciu z kwestią polską; obnażyła ona jego właściwe, zabórce intencje. Bez względu na to, z jaką Rosjanie starali się podporządkować sobie Polskę, bez poszanowania jej odrębności, stała się odstrasającym przykładem sposobu realizacji tej wyśklekionej jednoci. Bardziej jednak niż skompromitowane idee panslawistyczne niepokoił Masaryka na początku XX w. problem demograficzny, wzrastające zaludnienie Rosji, które może doprowadzić, jego zdaniem, do dysproporcji sił między Rosją a krajami z nią sąsiadującymi i Europą w ogóle - zważywszy dodatkowo na azjatyckie zaplecze państwa carów.

Rosyjscy historiozofowie, syntetyzujący często refleksję nad historią oraz pewnik, że prawosławie jest jedynie słuszną religią, posilkujący się nadto wybraknymi ideami Rousseau'a i Herdera, mniemali, że zachodnia cywilizacja europejska chyli się do upadku. Rosja natomiast jako kraj w europejskim sensie jeszcze nie cywilizowany ma przed sobą przyszłość, jest świeżym i niezapęstym narodem, z niewyczerpanym jeszcze zasobem sił. Masaryk mocno powątpiewał w tę frazeologię o młodości narodu i analogia do konfrontacji barbarzyńskich Germanów z Rzymem nie przekonywała go.

Zrodziło się w niektórych kręgach pytanie praktyczne: co począć z tą gnijącą Europą? - pisał Masaryk. Rozdeptać czy ratować? Czując się "czystymi" chrześcijanami Rosjanie nie chcieli jednak zagłady Europy /gdź chrześcijanie kochają nawet swoich wrogów/. Nie wykluczono przy tym przyswojenia sobie pewnych elementów tej zachodniej humanitarnej filozofii, świadczącej zresztą generalnie, mniemano, o upadku Europy; o tym, że traci ona swój rozum. Wielu Rosjan było przeświadczone, że posiadają osobiwy dar rozumienia innych narodów w ich swoistości, właśnie dlatego, że cywilizacyjnie są poniekąd *tabula rasa*.

Wszyscy słowianofile dążyli w zasadzie do teokracji, choć różnili się co do środków, a początkowo w ogóle nie myśleli w kategoriach politycznych. Stąd pomijanie w rozważaniach teoretycznych zagadnienia państwa jako siły organizującej, niezależnej od kościoła. Teokratyczny ideał słowianofilów był zrazu ucieczką przed cesarzopapieską rzeczywistością, skutkiem tego jest słabe upominanie się o prawa polityczne, wolność polityczną. Ta pozornie apolityczność słowianofilów mogłaby być jednak interpretowana zgoła odwrotnie, stwierdzał Masaryk, mianowicie, jako bardzo mocne zaangażowanie polityczne, jako zdecydowany konserwatyzm. Świadczą o tym zresztą krytyczne uwagi skierowane przeciw konstytucjonalizmowi. Słowianofile więc akceptowali zastaną formę samowładztwa i zadawali się swoją idealizacją. Pożądanych reform oczekiwali zawsze z góry, a nie z dołu. Indywidualizm, liberalizm, konstytucjonalizm łączyły się ze sobą w jedną potępianą w czambuł całość. Samarin chlubił się tym, że ostoja rosyjskiego konserwatyzmu jest zresztą nie arystokracja, a sam lud właśnie.

Słowianofilstwo było dla Masaryka próbą odnowienia teokracji, ale filozofii tej brakowało, jego zdaniem, nowoczesnych podstaw teoriopoznawczych, dlatego spowie było w mglisty mistycyzm. Co więcej, za Miliukowem, znarnym działaczem kadeckim i historykiem myśli rosyjskiej, Masaryk przyjmował, że w rozwoju słowianofilskiej ideologii z czasem nastąpił regres: upolitycznienie i nacjonalizm.

Słowianofilski mesjanizm oddziałal również, zdaniem Masaryka, na działaczy lewicowych, na Bakunina i Hercena. Była to jedna z przyczyn konfliktu ideowego z Markssem, który myślał często w kategoriach niemiecko-narodowych i wątpił w zdolność Słowian do rewolucji. Słowian zresztą w ogóle /poza Polakami/ oceniał sceptycznie. Mimo że Marks nie traktował Czechów jako naród historyczny, Masaryk opowiadał się w analizach społeczeństwa raczej za nim niż za Bakuninem, gdyż uważał, że Marks bliższy był zrozumienia idei demokracji. Anarchizm uznawał Masaryk natomiast za radykalnie obcy demokracyzmowi.

Ale marksizm jako filozofia budził sprzeciw Masaryka. Marksizm trafił w Rosji na podatny grunt o tyle, że był właśnie wyabsolutnioną postacią historycznego obiektywizmu, eliminującą indywidualną świadomość jako coś nieistotnego dla procesu dziejowego. Nastąpił u niektórych myślicieli rosyjskich przeskok od obiektywizmu mitycznego do tej postaci obiektywizmu historycznego bez przejścia przez fazę krytycyzmu Kantowskiego, nadającego szczególną godność jednostce myślącej.

Gdy pojawiły się idee socjalistyczne i zachodni socjaliści pisali, że masy ludowe potrzebują reform społecznych, Rosjanie zaczęli skwapliwie wskazywać na swój "mir" jako nieskażoną podstawę tej społecznej reformy /znajdując zresztą sojusznika w osobie zafascynowanego mirem Niemca Haxthausena/. W praktyce prowadziło to do wniosku, że głębokie reformy są niepotrzebne.

Z drugiej strony, wielką troską napawał Masaryka ekstremizm rosyjski. Materializm był tam w zamierzeniu skrajną negacją światopoglądu teokratycznego, ale przecież od dawna wiadomo, że les extremes se touchent. W innych konstelacjach ideowych Masaryk dostrzegał także niezwykle styczności. W rosyjskim terroryzmie przejawiał się np., jego zdaniem, mistycyzm czy rodzaj rewolucyjnej gnozy. Rosyjski rewolucjonista stał się w swym okultyzmie i mistycyzmie rewolucyjnym fanatykiem, zauważał Masaryk, fanatyzmem autokratą, rewolucyjną odwrotnością cara. Taka właśnie była w gruncie rzeczy postawa Bakurina. Pojawilo się też coś w rodzaju rewolucyjnego augurium /wyroczni/, kreującego jak gdyby "nowy stan kapiański" /zauważył to zresztą już Hercen/. Masaryk zwracał uwagę na ten bezwzględny ekstremizm rewolucyjny w konfrontacji z carskim aparatem policyjnym, spostrzegając, że biurokratyczny cynizm aparatu represyjnego "walczył o lepsze" ze zwykłym fizycznym okrucieństwem terrorystów. Wyupuklał paradoks, iż kraj, w którym słowianofile widzieli ostoję miłości, wytworzył tak złowieszcze mechanizmy nienawiści.

Analizując, z kolei, wypowiedzi teoretyków oficjalnej teokracji - Katkowa, Pobiedonoscewa, Leontiewa - Masaryk uwidatniał tezę Pobiedonoscewa, oberprokuratora Najświętszego Synodu /która przedtem, jak pamiętamy, była też tezą Konstantego Aksakowa/, że człowiek jest z natury zły, toteż i idee demokratyczne, dające przecież wyraz zaufaniu wobec człowieka, są złem; dlatego wolność trzeba umieć ućwiczyć. W wolnej prasie, w swobodnym szerzeniu się oświaty /zwłaszcza oświaty ludowej/, w nieskrępowanym stowarzyszeniu się, wszędzie tam czai się zło. Z drugiej strony istniała dla imperium konieczność przewycięzania zastoju i pozyskiwania niezbędnych zdobyczy cywilizacyjnych. To, co Masaryk nazywał wielkim kłamstwem rosyjskiej reakcji, polegało właśnie na akceptowaniu tych zdobyczy, jeśli służyły potęgze Rosji, przy jednoczesnym potępieniu ich, gdyby miały spowodować otwarcie się na inny świat. Pobiedonoscew też tak prezentowaną rosyjską rację staru uważał za niepodważalną i nadrzędną. Jego poglądy nie były jednak tylko zbiorem nonsensów, wynikały w znacznej mierze z rozumienia pewnych warunkowań wewnątrzrosyjskich. Jego argumentacja, stwierdzał Masaryk, bywała niekiedy sugestywna, jego krytyczne uwagi o demagogii parlamentarizmu zachodniego nie były pozbawione słuszności, ale co innego krytyka parlamentarizmu i demokracji, w kraju, który je już jakoś kultuwyje, a co innego w Rosji. Rosjanin, który przenosił żywce krytykę występującą na Zachodzie w stosunku do tamtejszych instytucji, by skierować ją jedynie na zewnątrz, był osobnikiem w Rosji typowym, ale i nie godnym zaufania. Sam Pobiedonoscew był zdecydowanym przeciwnikiem reform, i w kościele, i w polityce. Religia, choć był człowiekiem demonstacyjnie pobożnym, stanowiła dla niego tylko środek w sprawach politycznych.

Zdaniem innego ideologa oficjalnej teokracji, Leontiewa, reakcyoniści muszą być tak samo konsekwentni i bezkompromisowi jak nihilisci, jeśli chcą osiągnąć trwałe zwycięstwo. Pogląd ten potwierdza raz jeszcze tezę Masaryka o wzajemnym sprzężeniu obu ekstremów, jednak mo obcych. Leontiew, rzecz charakterystyczna, miał przy swej reakcyjnej determinacji osobliwą świadomość, że broni straconego posterunku. Ogólnie rzecz biorąc, według Masaryka, rosyjski konserwatyzm epoki Leontiewa i Pobiedonoscewa - to próba utrwalenia absolutnego braku zmian, apologia bezruchu. Podczas gdy konserwatyzm europejski w tym czasie dopuszczał zmianę, w Rosji negowało się ją w sposób bezwzględny.

Na drugim skrzydle, Masaryk wskazywał na filozoficzną wadliwość materializmu. Ci z marksistów, którzy w sposób bardziej krytyczny chcieli dokonać rewizji stanowiska empirystycznego, odchodzili od pozycji materialistycznych, bowiem, zdaniem Masaryka, Hume z Marksem był nie do pogodzenia. Gdy współczesny hume'ista Mach wpłynął na marksizm rosyjski, ci właśnie zwolennicy empiriokrytycyzmu /Bogdanow/ zostali odrzućeni - przez Plechanowa i Lenina - jako odszczerpency. Materializm Marksa i Engelsa traktował Masaryk, o czym już była mowa, jako zdecydowany obiektywizm. Jednostka wraz ze swoją świadomością roztopiała się w masie, świadomość indywidualna musiała ustąpić przed świadomością mas, stąd opozycja między marksistami

rosyjskimi a subiektywizmem socjologicznym Ławrowa i Michajłowskiego /i ich uznaniem celów etycznych/. Obiektywistyczny marksizm był w swej istocie amoralizmem. Materializm rosyjski w swej pasji negatywistycznej oznaczał zawsze niereligijność, a ściślejszą antyreligijność /ateizm/, nie więc dziwnego, że uczyniono z tego straszak przeciw wszelkim oponentom. Nawet zwolennikom epiriokrytycyzmu, podważającym podstawy dogmatyzmu materialistycznego, postawiono zarzut ustępstwa na rzecz fideizmu /choć uzasadnienie tego było nader wątpliwe/. Plechanow w ogóle negował wrodzoną potrzebę religii. Wierna ona, jego zdaniem, zniknąć w miarę oświecania rozumu. Nie wszyscy jednak marksiści zlekceważyli społeczną funkcjonalność religii /mimo że nie uchycili istoty religijności/. Pojawiły się próby tworzenia "nowej religii". U Łunaczarskiego np. ateizmowi, socjalizmowi, kolektywizmowi przypisywane było wprost znaczenie religijne. Nie było natomiast w Rosji, stwierdzał z ubolewaniem Masaryk, żadnej tradycji socjalizmu chrześcijańskiego. Pogląd, że socjalizm nie może być chrześcijański, można uznać za pogląd typowo rosyjski. Marksizmowi i socjal-demokracji nie można odmówić pewnych zasług w kształtowaniu nowoczesnej świadomości, ale nie komunizmowi, który dla Masaryka sprowadzał się do ekstremistycznych frazesów. Nadawanie marksizmowi charakteru scholastycznego i ortodoksyjnego czyniło z niego doktrynę bezpłodną, jałową zarówno z filozoficznego, jak z naukowego punktu widzenia.

Podsumowując, należy raz jeszcze położyć nacisk na znaczenie, jakie Masaryk nadawał nieprzyswojeniu sobie przez Rosjan krytycyzmu typu kantowskiego. Było to przyczyną ich trudności w wyzwalaniu się z mistycyzmu i z myślenia mitycznego. Zdobylali się oni co najwyżej na gwałtowną negację, ale negacja, podkreślał Masaryk, tkwiła ciągle w jakiejś bezkrytycznej wierze. Akty wiary nie zastąpią jednak trudu wypracowywania przekonań. Wykształceni Rosjanie odrzucał nieraz wiarę lat dziecinnych, ale szukali zaraz innej wiary, wierzyli w Feuerbacha, Vogta, Darwina, w materializm i ateizm. Mogł też wierzyć w bizantyzm, jak Leontiew. Walka ze sceptycyzmem oparta była u nich na jakiejś wierze /tak jest nawet u Bielińskiego i Hercena/. Chwytało się często filozofów, którzy umożliwiali powrót do myślenia mitologicznego. Platon uznał co prawda kiedyś mit w filozofii za usprawiedliwiony. Kościelny platonizm rosyjski hołdował mitowi bez umiaru.

Powtórzmy: krytycyzm Kanta jako namysł teoriopoznawczy nad zakresem, warunkami i granicami poznania został /z małymi wyjątkami/ odrzucony przez rosyjskich myślicieli jako subiektywizm. Rosjanie, zdaniem Masaryka, był przyzwyczajony przez swój kościół do przyjmowania gotowego, obiektywnie danego objawienia i dlatego na płaszczyźnie teoriopoznawczej pozostał skrajnym obiektywistą /nawet jeśli treść objawienia negował/. Rosyjscy nihilści byli materialistami i pozytywistami, ergo byli obiektywistami, nawiązywali do zewnętrznych autorytetów. Obiektywistyczny jest też mistycyzm rosyjski jako bezpośredni ogląd tego, co boskie. W religii wysunęły się na czoło kult i mistagogia, a nie sumienie /wyjątkiem pod tym względem są Tolstoj i Sołowjow/. Subiektywizm jest zrozumiały tylko w wyjaszkrawionej wersji Stirnerowskiej i jako taki zwalczany zarówno przez Chomiakowa, jak Bielińskiego. Brak jest rozumnego odmierzenia stopnia subiektywizmu. Oceniany jest on zresztą bardziej etycznie niż teoriopoznawczo. Skrajny subiektywizm to egoizm i dekadencja. Według Bielińskiego /a potem Dostojewskiego/ prowadził on wprost do zbrodni.

Zdarzało się w rosyjskiej myśli religijnej, że wiarę przeciwstawiano wiedzy, ale nie w tym celu, by z nią koegzystować, lecz by nią zawiądnąć; by ją podporządkować. Teologowie chwalili na ogół tę wiarę ludzi niekrytycznych, ale kto rozumiał istotę krytycyzmu, chce wiedzieć i szuka przekonań. Nie zadowala go alternatywa pasywnizmu i fanatyzmu. Pokora i wszechogarniająca wiara są niewystarczające do aktywnego realizowania miłości międzyludzkiej. Często są nawet przeszkodą w dążeniach emancypacyjnych, które stanowią istotę mentalności demokratycznej w rozumieniu Masaryka. Dążeniem tym powinien towarzyszyć rozsądek. Człowiek nie musi być człowiekiem bogiem - jak chciał Feuerbach. Wystarczy, że jest mu współczłowiekiem.

ADAM SAWICKI

EGZYSTENCJALIZM BIERDIAJEW

Mówiąc o egzystencjalizmie wymienia się nazwiska: Kierkegaarda, Heideggera, Jaspersa, Sartre'a, Camusa, Marcela, Szestowa, Unamury. Rzadziej wspomina się Biediajewa, rosyjskiego myśliciela tworzącego w pierwszej połowie XX wieku. W Polsce myśl Biediajewa jest nadal niedostatecznie przyswojona. Ostatnio pisali o nim Cezary Wodźniński i Paweł Przeciszewski¹. Pierwszy eksponował eschatologiczny sens myślenia Biediajewa, drugi pisał o problematyce społecznej. Sądzę, że należy spojrzeć na Biediajewa jako egzystencjalistę chrześcijańskiego. Artykuł ten jest taką właśnie próbą.

Egzystencjalizm nie jest szkołą, czy nawet orientacją filozoficzną. Jest filozoficzną ekspresją osobowości, przekazem filozoficznych zmagnię konkretnych, żywych ludzi. W odniesieniu do egzystencjalizmu nie można stosować klasyfikacji, jest to bowiem myślenie *par excellence* związane z osobowością i przeżyciami myśliciela. Każdy egzystencjalista tworzy własną, odrębną filozofię. Wydaje się, że ten typ filozofowania jest w najmniejszym stopniu zapośredniczony i w związku z tym najbardziej autentyczny.

O egzystencjalizmie Biediajewa w związku z tym mówić będę jako o filozofii tego konkretnego myśliciela. Staraj się będę ukazać swoistość tego myślenia, jego oryginalność.

Nicość jest podstawową kategorią filozofii Biediajewa. Uważał on, że Nicość jest pierwotną ośnową świata. Co więcej, sądził że z Nicości wyłonił się również Bóg. Jest to pogląd wykraczający poza chrześcijaństwo ortodoksyjne. Jednak przewijał się wcześniej w myśleniu Greków, a również był udziałem niektórych filozofów chrześcijańskich.

W swoim rozumieniu Nicości Biediajew nawiązuje do nauki Jakuba Boehme o *Ungrund*, który jest brakiem podstawy, czymś pierwotnym i zupełnie nieokreślonym, bezdennością. *Ungrund* jest więc Nicością, nie w sensie absolutnego braku, ale raczej w znaczeniu niemożliwości przypisania mu jakichkolwiek cech. Takie rozumienie Nicości jest bliskie heglowskiemu. Można też odnieść je do greckiego pojęcia Chaosu, z którego wyłonił się świat i bogowie, a także Anaksymandrowego *apeironu*. Biediajew przywiązywał wagę do irracjonalności tej pierwotnej Nicości. Jest ona irracjonalną wolnością.

Tak więc Nicość rozumiał Biediajew w szczególny sposób. Dostrzegał ją w genezie Boga i świata, a nie w fenomenologicznym opisie /co ma miejsce np. w koncepcjach Martina Heideggera czy Jean Paul Sartre'a/. Jego podejście było bowiem utrzymane w duchu neoplatonickim /duże podobieństwo z systemem Proklosa/ i gnostycznym. Postawienie zagadnienia Nicości w perspektywie genetycznej związane było z religijnym charakterem myśli Biediajewa. Problem "początku" ma tu znaczenie podstawowe. Łączy więc w pewien sposób dociekanie teologiczne i filozoficzne /Biediajew jako prawosławny nie uznawał rozdziału teologii i filozofii/. Z tego względu nie można przypię-

¹ Cezary Wodźniński, *Historia i eschatologia. O historii i filozofii kultury Mikołaja Biediajewa*, "Studia Filozoficzne" nr 3-4, 1982, s. 87-102; Paweł Przeciszewski, *Czatowiek, społeczeństwo i państwo w poglądach Mikołaja Biediajewa*, "Chrześcijańskie Świecie" nr 113, 1983, s. 39-57.

swać Bierdiajewowi jedynie epistemologicznego rozumienia Nicości. Kategoria ta służyła mu do podjęcia próby zrozumienia tajemnicy Boga i zła, do stworzenia swoistej gnozy. Dlatego ma sens najzupełniej ontologiczny i aksjologiczny.

Irracjonalna Nicość wyprzedza kategorie bytu i niebytu, dobra i zła. Bierdiajew pisze: "Gdzieś w niezmierzzonej głębinie znajduje się *Ungrund*, bezdennność, do której nieprzykładalne są nie tylko żadne ludzkie słowa, nieprzykładalne nie tylko kategorie dobra i zła, ale nieadekwatne są również kategorie bytu i niebytu"². Bierdiajew głosił prymat wolności przed bytem i dlatego można zasadnie Nicość sprowadzić do irracjonalnej wolności. Wolność ta poprzedza również Boga, który nie ma nad nią pełnej władzy. Bierdiajew stwierdza wyraźnie: "Bóg jest wszechmocny nad bytem, ale nie nad nicością, nie nad wolnością. I dlatego istnieje zło"³. Nicość nie jest więc domeną Boga. Bóg nie ma władzy nad nią i rodzącą się w niej wolnością dobra i zła. Takie postawienie sprawy ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia problemu zła.

Bierdiajew głosił pogląd o ograniczonej wszechmocy Boga. Ograniczenie to wynika z tego, że *Ungrund*, Nicość ontologicznie poprzedza Boga i stworzenie. "W pierwotnej otchłani Boskiej Nicości ginie Bóg i stworzenie, Bóg i człowiek, znika samo to przeciwstawienie"⁴. Ponieważ w *Ungrund* jest ześrodkowane nie tylko dobro, ale i zło, więc Bóg, wyłaniający się zeń, nie panuje nad złem. Poprzez ograniczenie wszechmocy Boga Bierdiajew przesunął problem teodycei w sferę irracjonalności. Zło staje się czymś zupełnie irracjonalnym, gdyż Nicość nie jest obejmowalna kategorią sensu. Bierdiajew wyjaśniał to następująco: "Zło nie jest od Boga, ale nie ma równoczesnego z Bogiem żadnego innego bytu, z którego można wywieść pochodzenie zła. Zło jest absolutnie irracjonalne i bezpodstawne, i dlatego racjonalnie niedosiężne i nieobjasnialne"⁵. Nie ma zatem powodu, aby oskarżać Boga o to, że dopuszcza istnienie zła, skoro zło znajduje się w Nicości, poprzedzającej Boga. Teodycea przestaje być potrzebna. Dokonuje się to jednak kosztem ograniczenia Bóżej wszechmocy, co pozostaje w niezgodności z oficjalną nauką Kościoła.

W rozumieniu rosyjskiego myśliciela Nicość jest czymś różnym od niebytu. Niebyt rozumie on jako Nicość skierowaną na zło. Bóg nie jest wszechmocny właśnie nad niebytem Nicości. Bierdiajew twierdził: "Bóg jest wszechmocny w stosunku do bytu, ale nie jest to prawdziwe w stosunku do niebytu"⁶. Precyzował to następująco: "Zło jest niebytem, który należy odróżnić od pierwotnej Nicości. Ale niebyt jest i może on mieć ogromną siłę, siłę fałszu"⁷. Tak więc już w samej Nicości tkwi zasadnicza sprzeczność, konflikt bytu i niebytu, dobra i zła. Ów konflikt jest przyczyną dramatu Bóżego i dramatu ludzkiego.

Bierdiajew nie uważał, że zło jest tylko brakiem dobra, co oddala go od tomistycznego pojmowania zła. Zło to niebyt, ale ów "niebyt jest" i obdarzony on jest pewną siłą. Koncepcję tę charakteryzuje więc wyczulenie na realność zła. Zło w pewien sposób współistnieje z dobrem. Jest to jednak współistnienie na sposób konfliktu. Można zarzucić Bierdiajewowi popadanie w manicheizm, uprzedmiotowienie zła. Takі zarzuty stawiał np. Lew Szestow. Był on przeciwny rozumowym spekulacjom dotyczącym określenia możliwości Boga. Jego zdaniem wiara chrześcijańska nie może godzić się z takimi rozważaniami, stawia bowiem człowieka w sytuacji bezwyjściowości. Zaś Bierdiajew świadomie dopuszczał ograniczenie możliwości Boga, aby znaleźć człowiekowi "wyjście" w Nicości. W ten sposób przesunął trudności związane z problematyką zła na nowe piętro wyjaśniania ontologicznego, gdyż czynił z Nicości swojego rodzaju Absolut. Ten sam zarzut można postawić również innym egzystencjalistom.

² Mikołaj Bierdiajew - *Smyśł istorii. Opyt' filosofii czelowieczeskoj sud'by*, Berlin 1923, s. 68.

³ Mikołaj Bierdiajew, *Filosofija swobodnogo ducha. Problematika i apologia chrisztianstwa*, Paris 1927, s. 233, cz. I.

⁴ Ibid., s. 12, cz. II.

⁵ Ibid., s. 237, cz. I.

⁶ Ibid., s. 240, cz. I.

⁷ Ibid., s. 240, cz. I.

Bierdiajew sądził, że przyjęcie tezy o ograniczonej wszechmocy Boga nie musi kłócić się z nauką chrześcijańską. Był przeciwny koncepcjom Boga statycznego, nieruchomego. Opowiadał się za dynamiczną koncepcją Boga stającego się, Boga - procesu. Zbliża to go do poglądów Alfreda Northa Whiteheada i Maxa Schelera /późnego/. Przyjęcie koncepcji Boga statycznego, na wzór Arystotelesa czy św. Tomasza grozi oddzieleniem Boga od świata, ignorowaniem problematyki zła. Bierdiajew twierdził, że proces w łonie Absolutu jest oznaką doskonałości, a nie braku. Wszechmoc Boga jest dlań nie faktem, lecz celem historii niebieskiej i ziemskiej, jest kresem nieustannego stawania się Boga i świata. Wszechmoc jest autentyczna tylko wtedy, gdy zakłada przewyższenie początkowego braku uszczerbku, gdy jest ruchem wolności. Nieskończoność dobroć Boga nie musi kłócić się z Jego ograniczoną wszechmocą w obecnych losach świata. Warto dodać, że również i Grecy nie obdarzali swoich bogów atrybutem wszechmocy w stosunku do pierwotnej rzeczywistości Chaosu.

Osią rozważań Bierdiajewa jest dramat Boga i dramat ludzki. Oba te dramaty jednoczą się w osobie Chrystusa, idealnego wzoru Bogoczościwieczeństwa. Opowiedzenie się za dramatyczną koncepcją historii niebieskiej i ziemskiej związane było w myśleniu Bierdiajewa z chrystocentryzmem. Tak więc dystansuje się on zdecydowanie od egzystencjalistycznych filozofii ateistycznych, które głosiły dramatyczny heroizm człowieka stojącego wobec świata bez Boga /Sartre, Camus, Heidegger/. Według niego dramat ludzki jest tylko fragmentem dramatu o kosmicznej skali, w którym Bóg zmaga się z istniejącym autonomicznie złem. Egzystencjalizm Bierdiajewa w eksponowaniu dramatyzmu ludzkiej kondycji odwołuje się do głębszych, ontycznych warstw rzeczywistości. Dramat człowieka polega tu nie na jego osamotnieniu, poczuciu braku transcendencji /co eksponują Heidegger, Sartre, Camus/, ale na współuczestnictwie w dramacie Boga, w dramacie Chrystusa Uczytowanego. Egzystencja ludzka jest tu rzucana na tło egzystencji Bożej. Zarówno Bóg, jak i ludzkość stają wobec wspólnego zadania zwalczania skutków Upadku. Upadek w raju nie był, zdaniem Bierdiajewa, spowodowany tylko nieposłuszeństwem człowieka. Jest on próbą wolności dla Boga i człowieka.

W celu opisanego skutku Upadku i scharakteryzowania sytuacji człowieka w świecie Bierdiajew posługuje się pojęciem obiektywizacji. Owa obiektywizacja dotyczy wszystkich sfer bytu. Nawet Bóg teologii katefaticznej, pozytywnej jest bytem już zobiektywizowanym, bo zrelacjonowany jest do swojego stworzenia. Byt jest zobiektywizowanym duchem, zastygnięciem pierwotnej wolności. "Byt jest zakrzepnięciem wolności, jest to ogień, który został stłumiony i ochłodzony; ale wolność w swoim głównym źródle nadal gorzeje. Chłodzenie ognia, koagulacja wolności jest faktycznie obiektywizacją"⁸. W świecie ludzkim obiektywizacja ducha przejawia się w uprzedmiotowieniu wytworów twórczych człowieka. Bierdiajewowskie opisy zobiektywizowanego świata ludzkiego przypominają Heideggera opisy nieautentycznego bytowania człowieka w świecie rządzonym przez "się": "Zobiektywizowany świat, który jest uważany za obiektywny, jest światem, który rozpadł się w ruinę i wyalienował się i jednocześnie jest to świat zunifikowany przez przymus, jest to świat spętany, zdeteminowany i uspołeczniory, świat banalny"⁹. Tak więc obiektywizacja jest depersonalizacją, racjonalizacją. "Obiektywizacja jest wyrzuceniem człowieka na zewnątrz, jest to eksterioryzacja, jest to podporządkowanie go warunkom przestrzeni, czasu i racjonalności"¹⁰.

Bierdiajew interesował w szczególności historyczny wymiar procesu obiektywizacji. Zresztą cała jego filozofia była zorientowana historycznie. Jego analizy dotyczyły przede wszystkim historycznego i wspólnotowego dramatu człowieka w zobiektywizowanym świecie. W odróżnieniu od innych egzystencjalistów Bierdiajew kładł nacisk na historyczny dramat ludzkiej egzystencji. Uważał, że jednostka nie może wymycać się od historii, ponieważ historia niejako tworzy ją. Utożsamiał wręcz los jednostki z losem historycznym, pisząc: "Wszystkie epoki historyczne, poczynając od epok najwcześniejszych i kończąc zderzeniem historii, epoką dzisiejszą - wszystko to jest moim losem historycznym, wszystko to jest moje"¹¹. Historię Bierdiajew uważał

⁸ Nikołaj Bierdiajew, *The Beginning and the End*, New York 1952, s. 111.

⁹ Ibid., s. 74.

¹⁰ Ibid., s. 60.

¹¹ Smyż..., s. 24.

za rzeczywistość noumenalną, duchową i dlatego ściśle powiązaną z duchowym życiem jednostki.

Historię ziemską Bierdiajew pojmował jako obarczoną nieuniknionymi klęskami i katastrofami człowieka. Jego diagnozy są przesyczone pesymizmem i katastrofizmem. Ludzka działalność w świecie jest nasycona tragizmem. "Jego /człowieka/ podejmowana ciągle na nowo egzystencja uzależniona jest od świata i ginie on w świecie i wskutek działania świata. Świat żywi człowieka i to go zabija. Środowisko światowe, w które jest on wrzucony w misterium tworzenia z jakiegoś źródła albo inaczej, nieustannie zagraża człowiekowi i wywołuje w nim konflikt"¹². Stwierdzenia takie bliskie są hasłom Sartre'a czy Heideggera. Jednak zasługą Bierdiajewa było ukazanie szerszego, historycznego aspektu rozdarcia osoby ludzkiej, posłużenie się panoramą historyczną dla ukazania "wzrucenia człowieka w świat". Analizy takie mogą być bardziej przekorywujące niż fenomenologiczne, ahistoryczne opisy egzystencji, które spotkać można u Heideggera, Sartre'a czy Jaspersa. Są bardziej konkretne od enigmatycznych wywodów tych myślicieli.

Kolejne epoki historyczne były pasmem następujących po sobie upadków. Zawsze obracali się w przeciwieństwo swoich idei i wiar. Średniowiecze, które prawosławny myśliciel cenił szczególnie wysoko, nie spełniło pokładanych w nim oczekiwań. Koncentrując się jednostronnie na dyscyplinie duchowej doprowadziło do mechanizowania przyrody, traktowania jej jako martwego organizmu. Również ideał teokracji w realizacji okazał się nie tym co zamierzano, prowadząc do krepowania twórczych sił ludzkich. Renesans, z kolei, przesuwając centrum zainteresowań na człowieka, zerwał więź tegoż z żywym źródłem boskości, oddalił go od Boga. Renesansowy humanizm w swoich ostatecznych konsekwencjach oznaczał ubóstwienie człowieka, które jest również znamiem czasów dzisiejszych, z ich demokracją i socjalizmem. Pojawiła się zgubna, jak sądził Bierdiajew, idea postępu historycznego, ta szczególna wiara w stworzenie królestwa bożego na Ziemi. Wprowadzenie maszyny jeszcze bardziej pogłębiło kryzys człowieka, odrywając go od środowiska przyrodniczego i mechanizując, urzeczawiając stosunki międzyludzkie. Niepokoił również Bierdiajewa szybki wzrost demograficzny mieszkańców Ziemi, co stwarza niebezpieczeństwo wybuchu wojny i obniża jakość życia. Bierdiajew zauważał kryzys "idei nierówności", spowodowany demokratyzacją. Był on zwolennikiem duchowego arystokratyzmu intelektualnych elit, arystokratyzmu odzwierciedlającego hierarchiczny porządek kosmosu, a więc uzasadnionego ontycznie. Dlatego niepokoił go kryzys idei arystokratyzmu, zanikanie elit. Tak więc spojrzenie Bierdiajewa na historię ziemską prowadzi w sposób nieunikniony do pesymizmu. Trudno jest mu w tym odmówić racji. Historia brana w oddzieleniu jej od wieczności jest bowiem polem obiektywizacji.

Gdyby Bierdiajew historię ziemską rozpatrywał bez powiązania jej z historią niebieską - wówczas pesymizm byłby ostatnim słowem jego filozofii. Tak jednak nie stało się. Bierdiajew nie godził się na ateistyczny humanistyczny heroizm, w rodzaju Sartre'a czy Camusa. Pisał: "Ludzki los jest nie tylko ziemskim, ale i niebieskim losem, nie tylko historycznym, ale i metafizycznym losem, nie tylko ludzkim, ale i Boskim losem, nie tylko dramatem ludzkim, ale i dramatem Boskim"¹³. Jego zdaniem los człowieka nie ogranicza się do rzeczywistości ziemskiej. Ma swój początek prolog w historii niebieskiej. Ten związek człowieka z rzeczywistością niebieską, boską jest doświadczany w życiu duchowym. Jak pisał Bierdiajew, "niebo - jest to nasze wewnętrzne niebo duchowe"¹⁴. Dlatego tylko poprzez intensyfikację życia duchowego, poprzez wolną twórczość człowiek może, jak sądził rosyjski myśliciel, pokonać obiektywizację. Potrzebna jest synergia, czyli współpraca Boga i człowieka. Nie jest to idea nowa na gruncie prawosławia. Bierdiajew dał jej tylko współczesny wyraz. Twierdził on nawet, że Bóg potrzebuje człowieka. To śmiałe stwierdzenie staje się zrozumiałe, gdy rozważa się Bogoczłowieczeństwo Chrystusa.

¹² *The Beginning*, s. 3.

¹³ *Śmysł*, s. 53.

¹⁴ *Ibid.*, s. 51.

Według Bierdiajewa rozwikłanie dramatu historii może nastąpić tylko przez wkroczenie w metahistorię. Za taką nadhistoryczną siłę Bierdiajew uważał nadchodzące zjawienie się Chrystusa. "Historia zmierza do centralnego i absolutnego w swoim znaczeniu wydarzenia - objawienia Chrystusa i biegnie dalej od Chrystusa ku ostatniemu, końcowemu wydarzeniu historii świata - ku Powtórzonemu Przyjściu Chrystusa"¹⁵. Bogoczołwieczeństwo Chrystusa jest wyzwaniem do przekroczenia ograniczeń czasu historycznego i wejścia w czas egzystencjalny, który wprowadza człowieka do wieczności.

Bierdiajew kładł nacisk na aktywne uczestnictwo człowieka w tworzeniu nowego, eschatologicznego świata. Pisał, że "Bóg oczekuje od człowieka wolnego zaryzykowania twórczości"¹⁶. Twórca czyni przenośi bowiem człowieka w inny, wyższy wymiar istnienia. Bierdiajew był zwolennikiem eschatologii aktywnej, przypisywał człowiekowi czynną rolę w dziele przygotowania Królestwa Bożego. Los świata leży bowiem nie tylko w rękach Boga, ale i człowieka. Celem historii jest Bogoczołwieczeństwo nie tylko Chrystusa, ale i całej ludzkości. Bóg oczekuje od człowieka twórczego aktu, który ma być odpowiedzią na twórczy akt Boga. "Człowiek jest demuniem, powołuje do życia, działa w materii tego świata, nadaje jej kształt i oświeca ją"¹⁷.

Egzystencjalizm Bierdiajewa niesie więc przesłanki nadziei. Nadzieja ta zasadza się na wierze w twórcze możliwości człowieka. "Świat jest stwarzany nie tylko przez Boga, ale także przez człowieka. Stwarzanie jest bosko-ludzkim dziełem"¹⁸. Twórczość człowieka antycypuje ostateczną przemianę świata. Chociaż dzieła tej twórczości istnieją w obiektywizowanym świecie, to sam akt twórczy jest poza czasem i nie podlega obiektywizacji. Dzieła mają sens nie jako wytwory, ale jako przeżycie i początek innego świata. Akt twórczy jest wyrazem ludzkiej wolności, wolności "od świata". Bierdiajew podkreślał, że ważny jest nie materialny wyraz, ale twórczy porów twarzący powstawaniu wielkich dzieł geniuszu ludzkiego. "/.../ rzeczywista moc twórcza przekracza bariery obiektywizacji i jest kierowana ku nowemu życiu, ku Królestwu Bożemu"¹⁹. Sam motyw twórczego zaangażowania nie jest w filozofii egzystencjalistycznej niczym nowym. Bierdiajew nadał mu jednak szczególny sens. Twórczość bowiem pojmował jako składnik eschatologii.

Przy wszystkich swoich stwierdzeniach dotyczących rzeczywistości transcendentnej, mimo gnostycznego charakteru uprawianego myślenia religijnego - Bierdiajew twierdził, że ostateczna prawda o Bogu i losach świata ma charakter apofatyczny. Bóg Objawienia jest Bogiem teologii katefaticznej, bliższy jest pojęciu *Gott*, a nie *Gottheit* /terminologia Eckharta/. Sama boskość, *Gottheit* jest tajemnicą. Dlatego Bierdiajew uważał, że ostateczny sens losu człowieka należy rozważać w symbolicznym świetle Apokalipsy. "W apokaliptycznym świetle metafizyka historii ujawnia dwoistość tego, co nadchodzi, ukazuje narastanie w nim pozytywne siły chrześcijańskie, które powinno zakończyć się zjawiskiem Chrystusa Nadchodzącego, jak i również negatywne siły antychrześcijańskie, co powinno zakończyć się zjawiskiem antychrysta. /.../ W przyszłości pojawi się niesłychana walka dobra i zła, Boga i szatana, światła i cienia"²⁰. W ten sposób Bierdiajew dawał do zrozumienia, że człowiek zna tylko niewielki fragment dramatu o kosmicznych rozmiarach, doświadcza go jedynie w skutkach własnego rajskego upadku. Ma jednak pewną możliwość wpływania na los świata, możliwość zagwarantowaną przez samego Chrystusa. Dlatego należy zaakceptować twórczy aktywizm. Oddaje on bowiem sobą pierwotną ośnowę świata, którą jest wolność. Łaska Boża gwarantuje, że człowiek pokieruje właściwie swoją wolnością, że skieruje ją na tory budowania Królestwa Bożego.

¹⁵ *Filosophija...*, s. 159, cz. 11.

¹⁶ *Smyśl...*, s. 243.

¹⁷ *The Beginning...*, s. 180

¹⁸ *Ibid.*, s. 174.

¹⁹ *Ibid.*, s. 250.

²⁰ *Smyśl...*, s. 244-245.

Bierdiajew nie oddzielał swoich dociekań filozoficznych od teologii. Jego religijne myślenie ma charakter integralny. Dlatego godził gnozę z akceptacją tajemnicy. Specyfiką jego filozofowania był też nacisk na emocjonalne wyrażanie przemyśleń. Taką metodę uważał za właściwe uprawianie egzystencjalizmu. W związku z tym zarzucał np. Heideggerowi czy Jaspersowi styl akademicki, pozbawiony oparcia na osobistych emocjach. Swoją filozofię wywodził z ducha Pascala, Nietzschego, Dostojewskiego, czy też wschodnich mistyków. Dlatego trudno jest dopatrywać w jego pracach systematycznego wykładu myśli. Dzieła Bierdiajewa nie mają przy tym charakteru esejów, nie są paraliteraturą. Są traktatami religijnymi, bliskimi dziełom mistyków. Ich wartość należy mierzyć religijną żarliwością autora.

W konkluzji tych rozważań stwierdzić należy, że egzystencjalizm Bierdiajewa jest swoistym zjawiskiem filozoficznym. Można określić go jako "egzystencjalistyczną gnozę". Określenie to dobrze oddaje ducha tej filozofii. Połączenie gnostycznej tradycji ze współczesnym myśleniem egzystencjalistycznym jest metodą trafną i płodną. Zarówno gnoza, jak i egzystencjalizm kładą nacisk na nieprzejrzystość świata, pograżenie w żu, dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia. Uzupełniają się w tym sensie, że egzystencjalizm kładzie nacisk na egzystencję jednostkową, osobową, natomiast gnoza w polu swoich zainteresowań ma kosmiczny wymiar ludzkiego istnienia. Bierdiajewowi udało się zespolic te dwie, zdawałoby się, odległe filozofie.

MAREK STYCZYŃSKI

DLACZEGO DIABEŁ MUSI BYĆ ZBAWIONY?

Jak powinno być w niebie wiem, bo tam bywałem.
U jego rzeki. Słyszac jego ptaki.
W jego sezonie: latem, zaraz po wschodzie słońca.
Zrywałem się i biegiem do moich tysiącznych prac,
A ogród był nadziemski, dary wyobraźni.
Życie spędziłem układając rytmiczne zaklęcia,
Tego co ze mną się działo nie bardzo świadomy
Ale dążąc, ścigając bez ustanku
Nazwę i formę. Myślę, że ruch krwi
Tam powinien być dalej triumfalnym ruchem
Wyższego, że tak powiem, stopnia. że zapach lewkonii
I nasturcja i pszczoła i buczący trzmiel,
Czy sama ich esencja, mocniejsza niż tutaj,
Muszą tak samo wzywać do sedna, w sam środek
Za labiryntem rzeczy. Bo jakżeby umysł
Mógł zaprzestać pogoni, od Nieskończoności
Biorąc oczarowanie, dziwność, obietnicę?
Ale gdzie będzie ona, droga nam śmiertelność?
Gdzie czas, który nas niszczy i razem ocala?
To już za trudne dla mnie. Pokój wieczny
Nie mógłby mieć poranków i wieczorów.
A to już dostatecznie mówi przeciw niemu.
I zęby sobie na tym połamie teolog¹.

¹Cz. Miłosz, *Jak powinno być w niebie*, w: "Tygodnik Powszechny" nr 12, 1987 r.

Nie ma nic bardziej pociągającego, bardziej uwodzieńskiego niż wszechobjemająca religijna filozofia rosyjska².

Pozostaje mi jedno: wyznać skromnie, że dusza rosyjska przebywa na wysokości tak niedostępnej, że nas biednych, upośledzonych Europejczyków żadne wysiłki do niej nie zbliżą³.

1. Parafrazując tytuł znanej książki, a wcześniej eseju Leszka Kołakowskiego przyswiecełamy nam dwa cele. Pierwszy z nich to skromny wyraz hołdu jednemu z największych filozofów współczesnej doby. Drugi, konsekwencją będąc pierwszego, ma być potwierdzeniem tegoż myśliciela konstatacji, iż oto "powraca w chrześcijaństwie raz za razem odmowa uznania, że ostateczne zbawienie świata nie będzie całkowite, że pewna część zła nie daje się naprawić, że historia kosmiczna zawiera składniki zmartowane, które nie zostaną objęte ostatecznym aktem odkupienia"⁴. Idzie więc o pokazanie, że problematyka ostatecznego usprawiedliwienia zła rozciągała się także na religijną filozofię rosyjską w osobie tego przynajmniej myśliciela, dla którego nie było rzeczy filozoficznie niemożliwych, w czym do Hegla był podobny, choć się z nim skądinąd nie zgadzał. Chodzi o myśliciela, który zło usprawiedliwiał jako nieodzowny warunek powszechnego zbawienia, a czynił to w odmienny aniżeli na Zachodzie sposób; był nim Mikołaj Bierdiajew.

Tu potrzebne jest zastrzeżenie, iż nie sposób w ramach jednego tekstu całej jego filozofii relacjonować, bo by ją to spłyciło. Możemy jedynie te jej punkty zasynalizować, które dla rozwiązania problemu zła mają znaczenie, a i to w sposób skrótowy, pamiętając jednocześnie o różnicach dzielących religijnie filozofujących Rosjan w stosunku do standardów filozoficznej kultury Zachodu. Czerpali z niej obficie, co się jeszcze na przykładzie Bierdiajewa pokaże, ale zanurzeni byli, co oczywiste, we własnej także wschodnio-patrystycznej i prawosławno-słowiańskiej tradycji, nie mówiąc już o odmiennościach polityczno-społecznych własnego kraju oraz osobistych losów. "Rosyjska kultura była przeniknięta zdecydowanie innym duchem aniżeli zachodnio-europejska"⁵ i dobrze jest z różnic zdawać sobie sprawę⁶. Ułatwi to właściwie zrozumienie filozofii Rosjan. Nie chodzi przy tym o to, że rosyjska myśl jest taka głęboka, że jej zrozumieć nie potrafimy, lecz że odmienna i intrygująca.

2. Cóż więc intryguje i utrudnia zrozumienia autora *Próby metafizyki eschatologicznej*? Powiedzmy sobie, że nie są to trudności napotymane na przykład w lekturze Niemców od, dajmy na to, Hegla do Heideggera, tworzących nowe własne języki. Nie przybliżają Bierdiajewa ani jego słowotwórstwo, rozliczne powtórzenia, mnożenie słów oznaczających to samo, brak troski o jakąkolwiek logikę wywodu, ani nawet sam styl - liryczną ekspresję, aniżeli dyskurs przypominający - cechy piarstwa jak na uczciwego mistyka przystało. Rzucą się bowiem w oczy, że Rosjanin "musiał posłużyć się rozumem jako mistycznym narzędziem prowadzącym do mistycznego celu" - by użyć celnego określenia Gilsona w odniesieniu do Mistrza Eckharta⁷. Zrozumieć tedy osobisty, pełen pasji strumień narracji Bierdiajewa, to zdać sobie sprawę, że intelekt, rozum, racjonalność, logiczny dyskurs, czy jak tam jeszcze nazwać narzędzie pracy filozoficznej, jest wręcz antynarzędziem, czymś najmniej pomocnym, fałszującym zgoła. Żeby

² A. Basançon, *Russkoje proszioje i sowietskoe nastojasaszieje*, London 1984, s. 216.

³ M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, s. 37.

⁴ L. Kołakowski, *Jeżeli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 120.

⁵ N. Pottorackij, *Bierdiajew i Rossija*, New York 1967, s. 121.

⁶ Por. F.C. Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdiaev*, University of Notre Dame 1986, s. 354 i nast.

⁷ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, s. 81, tłum. Z. Wrzeszcza.

się o tym przekonać wystarczy, zdaniem autora *Problematyki i apologii chrześcijaństwa*, czyli *Filozofii wolnego ducha*, prześledzić intelektualną historię chrześcijaństwa, kiedy to niedyskursywnie z natury swojej treści Objawienia przykrojono do pogańskiej aparatury pojęciowej, zaś najfatalniej wyszedł na tym tomizm⁸. Cała katafaticzna teologia to błąd po prostu, bowiem to co było i jest nadal niewyraźne, co jest Duchem, osobą, wolnością, miłością, twórczością⁹ - teologia petryfikuje w pojęciach, które są obiektywizacjami rozumu, a więc zastępytymi, dokonanymi już produktami kultury intelektualnej. Mówiąc krótko: zachodnia teologia i filozofia popełniają, z niewielkimi wyjątkami, ten sam błąd naturalizmu, przyjmując własne wytwory za realną rzeczywistość. Z tego punktu widzenia obydwie nie różnią się od "ziemskiego" naturalizmu, mianowicie od marksizmu, który także własne konstrukcje narzuca rzeczywistości, a następnie twierdzi tryumfalnie, że to rzeczywistość jest taka, jak ją marksizm ujmuje /Bierdiajew bezskutecznie, ma się rozumieć przekorywał o tym Plechanowa/. Prawda jest natomiast taka, że "intelektualizm jest fałszywą teorią poznania"¹⁰.

3. Pasja z jaką Bierdiajew używając rozumu rozum krytykuje jest zrozumiała, jeśli się pamięta, co z niego racjonalizm stworzył, mianowicie ontologię. Właśnie cała tradycja filozoficzna Europy od Parmenidesa poczynając, błędem ontologizmu, a więc obiektywizacji, została obarczona. Jeżeli "Bóg nie jest obiektywnym bytem, do którego stosują się racjonalne pojęcia"¹¹, to jedynym sposobem wyrażenia niewyraźnego jest zarówno wschodnia apofatyczna teologia /"krąg milczenia otacza niezgłębiony byt Boga"¹²/, jak i mistyka niemiecka, a ściślej tradycja wywodząca się od Plotyna, mistyków i Kuzańczyka. Czyż to bowiem nie dla Mistra Eckharta "Bóg jest tak bezwzględnie, że jest niczym"¹³? I czyż wreszcie nie mówiono o Jezusie, że odszedł od rozumu¹⁴?

4. Nie wolno rozważając dramat Boga i człowieka powoływać się także na historycznie ukształtowane chrześcijaństwo. że się ono nie udało - to dla Bierdiajewa oczywistość, ale i historia sama w sobie jest doskonale nonsensowna, jeśli sensu jej nie widać poza nią samą w eschatologii. "Chrześcijańska postawa - powie Ewdokimov - jest afirmacją eschatologiczną. Kultura nie rozwija się w nieskończoność. Kultura nie ma nigdy celu sama w sobie; w jej własnych granicach problem jej jest nierozwiązywalny.

⁸ Można by sobie pozwolić na pytanie, ile zabobonów naliczytby w filozofii Rosjanina I.M. Bocheński, który napisał skądinąd: "przed pierwszą wojną światową Rosja miała szybko rozwijającą się filozofię; jak była ona cenna, wynika chociażby z tego, że nieliczni przeciw filozofowie z tego okresu, których mamy do dzisiaj, wywarli tak wielki wpływ na naszą myśl. Wystarczy wymienić takie nazwiska, jak Bierdiajew, Iljin, Frank, Losski". Cyt. za: I.M. Bocheński, *Marksizm-Leninizm: nauka czy wiara?*, Lublin-Śląsk-Warszawa 1988, s. 25-26 /I wyd. München-Wien 1973/.

⁹ Kilka określeń z Bierdiajewowskiego słownika na określenie wszystkiego, co nie jest bytem, a więc Boga, co nie przeszkadza autorowi gdzie indziej Boga bytem nazywać.

¹⁰ N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha. Problematyka i apologia chrześcijaństwa*, cz. I., Paris 1927-1928, s. 50. Jest to myśl i prawostawna, i słowianofilska. Dla Chomiakowa nawet wolność w Rosji była większa niż na Zachodzie, bowiem Rosja "jest wolna od grzechu racjonalizmu". Cyt. za N. Bierdiajew, *Ruska idea. Ośnowyje problemy ruskoj mysli XIX wieku i naczata XX wieku*, Paris 1971, s. 47. Tłumaczenie polskie: Warszawa 1987. Wedle naszego autora Chomiakow w istocie miał rację, której nie obalała "empiryczna rzeczywistość rosyjska", gdyż w głębi narodu rosyjskiego jest więcej wolności ducha niż na Zachodzie, a w głębi prawostawia jest więcej wolności, niż w katolicyzmie. Por. wyd. cyt., s. 47-48.

¹¹ N. Bierdiajew, *Caretwo Ducha i caretwo kesarija*, Paris 1951, s. 33.

¹² Cyt. za: P. Ewdokimov, *Prawostawie*, Warszawa 1986, s. 70, tłum. J. Klinger.

¹³ Cyt. za: E. Gilson, s. 82.

¹⁴ *ibid.* 3.21.

Zobiektywizowana staje się systemem przymusu. Prawdziwa staje się sferą, w której człowiek tworzy wartości i wyraża swą prawdę theurgiczną; ale prawda ta wykracza poza teraźniejszość doczesną, poza postać tego świata i dlatego kultura w swym rzeczywistym punkcie przewyższa samą siebie i staje się w istocie symbolem, znakiem czegoś co jest już innowymiarowe¹⁵. To wierna charakterystyka Bierdiajewskiego spojrzenia na historię i kulturę, wedle którego czas historyczny, linearny czas upadłego w grzech świata nie jest właściwym obszarem do rozgrywania bogocześniczego dramatu. Istnieją jeszcze dwa inne czasy: kosmiczny i egzystencjalny - głębinowy i to właśnie "w głębinie ducha rodzi się Chrystus, przebywa swój szlak życiowy, umiera na krzyżu za grzechy świata i znawychwstaje. Jest to wewnętrzne misterium ducha"¹⁶. Oczywiście Chrystus żył, umarł i znawychwstał nie tylko w duchu, ale i w zobiektywizowanym świecie historycznym: to co opisują Ewangelie zdarzyło się w czasie. Pamiętać jednak trzeba, że wszelkie realności świata historyczno-przyrodniczego są, zdaniem Bierdiajewa, symbolami odzwierciedlającymi wewnętrzne życie Ducha /by- najmniej nie w sensie psychologicznym - to także jest naturalizm/. "To co materialne - pisał - jest jedynie symbolem i znakiem rzeczywistości duchowej, to co zewnętrzne jest jedynie manifestacją wewnętrznego, to co zniwala i przymusza jest jedynie fałszywie skierowaną wolnością"¹⁷. Kto nie rozumie, że czas historii jest jedynie symbolem nieskończoności w egzystencjalnym czasie Ducha, a więc chrześcijaństwa eschatologicznego ten tkwi we władzy kultury, a więc obiektywizacji, w sieci mnogich zniewoleń. Ten nie zrozumiał więc bogo-ludzkiego misterium, które to przecież tak łatwo pojmowali pierwsi chrześcijanie nie zdenaturalizowani przez kulturę.

Ani tedy rozum, ani historycznie ukształtowane chrześcijaństwo do ostatecznego pojednania nas nie doprowadzą, jak nie doprowadziły do Prawdy. Tym samym apokatastazy szukać trzeba na innej drodze.

* *

5. Wyjaśnijmy od razu, choć skrótowo, iż z mistycznego punktu widzenia Bierdiajew wyklucza to wszystko, co tradycyjnie wiemy o Bogu, stworzeniu, upadku i ztu, odkupieniu i zbawieniu. W przeciwieństwie do teologii klasycznej - Rosjanin mocno to podkreśla - mistyka zaciera granicę między Stwórcą a stworzeniem, przez co nie jasna do końca staje się odrębność między nimi, jak to u Bierdiajewa jest nagięciem i co skądinąd pokazuje Kołakowski w swej znanej na ten temat książce. Nie idzie przy tym o panteizm, co jako formę naturalizmu Bierdiajew odrzuca, lecz o panenteizm - przeobstwienie stworzenia, nasycone bożą energią, wewnętrzną bogo-ludzką miłosną emanacją. "Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem" - przytacza Ewdokimov "złota regułę patrystyki wschodniej"¹⁸. Człowiek wedle Grzegorza z Nyssy i Jana Damascyńskiego jest mikrokosmosem i mikroteosem¹⁹. Podobnie u Jakuba Böhme, gdzie "tajemnica bytu to tajemnica stworzenia, stosunek między Stwórcą i stworzeniem jest stosunkiem najpierwotniejszym. Nie można pojąć ani Stwórcy bez stworzenia, ani stworzenia bez Stwórcy. Kluczem do wszelkiej wiedzy jest uchwycenie bytu jako twórczości"²⁰. Wszystko to są centralne punkty filozofii Bierdiajewa, dla którego mistyczny immanentyzm odśladania się w egzystencjalnym spotkaniu ducha, albo osoby Boga i człowieka, w ich wzajemnym uwarunkowaniu i dopełnieniu w imię nie wysławialnej racjonalnie

¹⁵ Cyt. za: P. Ewdokimov, s. 394.

¹⁶ N. Bierdiajew, *Filozofia*..., s. 66.

¹⁷ N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii*, cyt. za: N. Pottorackij, s. 128.

¹⁸ Por. P. Ewdokimov, s. 100-101.

¹⁹ Ibid., s. 85.

²⁰ J. Garewicz, *Wprowadzenie w metafizykę Jakuba Böhme*, w: "Archiwum filozofii i myśli społecznej" nr 32, 1987, s. 23.

komunii²¹. Wszyscy wielcy mistycy, na których Bierdiajew się powołuje, potwierdzali ten ponadkonfesyjny skądinąd typ duchowego doświadczenia, w którym boskość udzielającą się człowiekowi jest wstępująco-zstępującym procesem divinizacji człowieka i humanizacji Boga. Przy czym to właśnie mistyka niemiecka, w odróżnieniu od łacińskiej jest, zdaniem naszego autora, bliższa misticie prawosławnej w zacieraniu dualizmu między człowiekiem a Bogiem. Obydwie mocniej podkreślają teoandryczną synergię manifestującą się w Duchu, którego "nie wolno po prostu utożsamiać z Duchem Świętym, z Trzecią Hipostazą Św. Trójcy. Duch jest sferą jednoczącą boskie i ludzką, ogarnia wszystkie ludzkie dążenia do Boga, całą wyższą duchową kulturę człowieka"²². Podobnie według Ewdokimova "dychotomizm /ciało - dusza/ współistnieje z trychotomizmem /ciało - dusza - duch/. Jednakże można powiedzieć, że w Biblii dusza ożywia ciało, czyni je "duszą żyjącą", a duch "uduchawia" cały byt ludzki. Duch, będący kategorią religijną, jest zasadą, która kwalifikuje, podkreśla, na wszystkim kładzie piętno innego bytu i wyraża się zarówno poprzez psychiczność jak materialność, zabarwiając je swoją obecnością"²³. Nie inaczej jest u Błhiego, dla którego duch nie może istnieć bez ciała, choć posiada ono najniższe miejsce w hierarchii bytu, przeciwieństwo działania ducha da się rozpoznać tylko poprzez byt cielesny. "Duch tylko w ciele staje się widoczny"²⁴, zaś wedle Bierdiajewa "nie duch jest epifenomenem świata materialnego, a materialny świat jest epifenomenem ducha"²⁵.

6. Nic tedy dziwnego, że dotychczasowa scholastyczna teologia, katolicka zwłaszcza, błędziła naturalizując, ontologizując Objawienie, którego realności rozgrywają się w wewnętrznej głębinie ducha, zaś symbolicznie ujawniły się w fenomenalnym czasie i fizycznej przestrzeni. Nic gorszego od racjonalizowania treści mistycznego przeżycia, nie mówiąc już o jakiegokolwiek urzędowo-kościelnej, obligatoryjno-teokratycznej ich wykładni. "Chrześcijaństwo jest na wskroś mitologiczne, a nie pojęciowe"²⁶. Chrześcijaństwo, religia św. Trójcy to w istocie wewnętrzne misterium rozgrywające się w metahistorii i symbolicznie dające o sobie znać poprzez historyczne epifanie. To prawda, co mówi Pismo o Bogu, ale prawda "nie z tego świata" zobiektywizowane koniecznieści. Chrystus jest zjawiskiem metahistorycznym, ujawniającym się w czasie głębinowym przebijającym się poprzez czas historyczny. W historii Objawienie nie zakończyło się i uległo wypaczeniu, dlatego potrzebna jest i nadejdzie nowa epoka, nowy eon eschatologiczny, epoka Ducha Świętego w czasie egzystencjalnym /tradycja mesjanistyczna wywodząca się od Joachima da Fiore/.

Scholastyka myliła się ujmując Boga na kształt doskonałego bytu. *Actus purus* scholastyków, Bóg ontologiczny katefaktyczny teologii jest bytem, a więc czymś skończonym w swej doskonałości. Nie jest natomiast Prawdą bytu, Miłością, Twórczością, Życiem. Byt skończony nie potrzebuje niczego i nikogo, absurdem byłoby przypisywanie Mu jakiegokolwiek dynamiki, twórczości, nowości. Bóg nie jest, za Kantem, przyczyną świata i człowieka, bo w innym niż przyczynowy występuje wymiarze. I po cóż miałaby

²¹ Por. N. Bierdiajew, *Fiłosofija...*, wyd. cyt., s. 77 i nast. Koncepcja Bogocztowięczeństwa przezwyciężająca odrębność Boga i człowieka pochodzi od mistyków, jak i od Włodzimierza Sotowjowa.

²² Ibid., s. 83.

²³ P. Ewdokimov, s. 84. Por. także: Y.M.J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, "Znak" nr 169-170, 1968; W. Hryniewicz OMI, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, "Znak" nr 7-8, 1977.

²⁴ J. Garewicz, s. 25.

²⁵ N. Bierdiajew, *Opyt eschatologiczeskoj metafiziki /twórcziestwo i obiektywizacja/*, Paris 1947, s. 138.

²⁶ N. Bierdiajew, *Fiłosofija...*, s. 113.

Niewątpliwy wpływ Schellinga.

człowieka i świat stwarzać doskonałość skończona? Miałże by być człowiek niezrozumiałą zachcianką Boga, która Go następnie tak okrutnie zaskoczyła, że Syna swego posłał na krzyż w celu odkupienia przerażającego swego kaprysu? I na cóż ofiara Chrystusa - człowieka, skoro samodoskonałość Boga wyklucza jakiekolwiek ludzkie, a więc z definicji przypadkowe, ergo ułonne poświęcenia? Nie, absolut teologów nie potrzebuje nikogo. Ale przecież podobnie fałszywe są teorie emanacjonistów, dla których, jak dla Hegla, świat jest bolesnym, bo poprzez zło prowadzącym, samoobjawieniem się Boga, który zło cząstkowe w historii dopuszcza, by tym większą doskonałość i harmonię całości swej teogonii ukazać. Jedną z dzieckich, wedle świadectwa Iwana Karamazowa, rozbija tę nie boską w istocie, lecz diabelską harmonię, bowiem "Bóg znajduje się w płaczącym dziecku a nie w budowie świata, która ma usprawiedliwić zły" ²⁷. Bóg zawsze znajduje się w konkretności, nigdy we wszechobejmującej całości, która jest fikcją, nie mówiąc już o tym, jak bardzo mylą się ci, którzy miejsce Boga chcieliby zastąpić samym człowiekiem i w historii widzieć, przynajmniej od Renesansu, postęp nieustający tego ostatniego. Komunizm to *consummatum est* owej prometejskiej, a w sumie diabelskiej pychy.

Tak więc ani kreacyjna, ani emanacyjna koncepcja Boga /który, jak już wiemy, żadną koncepcją nie jest/ nie wyjaśni bolesnej i paradoksalnej /a chrześcijaństwo jest, za Kierkegaardem, paradoksem/ tajemnicy Bogoludzkiego dramatu. Istnienie zobiektywizowanego Boga, wszystko jedno, na modłę św. Tomasza, czy Hegla, przeczy, zdaniem Bierdiajewa, powołaniu człowieka, którym to powołaniem jest twórcza odpowiedź człowieka na potrzebę twórczości ze strony Boga. Obydwa są sobie wzajemnie potrzebni, bowiem bogoludzka dialektyka twórczości nie skończyła się dnia siódmego, lecz trwa w każdym wyłomie ze świata konieczności, w każdym twórczym transcendowaniu zniewolen, w jakich człowiek jest pogrążony, w każdorazowym uwalnianiu osoby kosztem empirycznej jednostki. Bóg i człowiek, kochający i kochany to osoby ²⁸, a jako takie są raczej niebytem, jeśli bytem jest zobiektywizowany porządek natury i historii. Obydwa są wertykalnym strumieniem miłości, twórczą dynamiką ucieleśnioną w osobie Chrystusa, który był takim twórczym aktem - kluczowym dla zrozumienia fenomenu teoandrycznej całości rozrywającej naturalny porządek na rzecz mistycznej tajemnicy Ducha. "Ognistą naturę ducha lepiej od innych rozumiał Heraklit, J. Böhme i oczywiście Dostojewski i u nich więcej jest prawdy niż u Parmenidesa, Tomasza z Akwinu, Hegla czy Spencera" ²⁹.

7. I jeszcze jedną okoliczność należy przypomnieć, gdy mówimy o Bogu i człowieku. Otóż Bóg nie mając władzy nad wolnością, nie mógł nią obdarować człowieka. Niejako przed Bogiem istniała Boskość /*Gottheit*/ Mistrza Eckharta, *Unggrund* Böhme, a więc nicłość, bezień, domagająca się twórczości wolność działania ³⁰. Bóg więc był predeterminowany przez nicłość, chaos, wolność wyboru, przez irracjonalny początek. Mógł i objawił się w swej twórczości - był więc czymś potencjalnym, zanim się poprzez człowieka zaktualizował. W potencji więc, w niebycie stawania się, więcej było możliwości, aniżeli w dokonaniu już akcie. I Bóg tę możliwość wykorzystał dzięki wolności tworzenia. Wolność nie została więc stworzona postanowieniem Boga, lecz Go poprzedzała i jest "tajemnicą nie podlegającą racjonalizacji" ³¹.

²⁷ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka /opyt personalistycznej filozofii/,* Paris 1939, s. 75.

²⁸ Androgyniczna koncepcja zaczerpnięta od Platona i Böhme. Odpadnięcie człowieka od Boga, to rozpad androgynicznego charakteru obydwu. Por. N. Bierdiajew, *Filozofija...* cz. II, s. 24.

²⁹ *Ibid.*, s. 174.

³⁰ O teogonii Böhme p. J. Garewicz, wyd. cyt.; J. Piórczyński, *Absolut-człowiek-swiat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródła*, Łódź 1987 /maszynopis/.

³¹ N. Bierdiajew, *Opyt...*, s. 139.

Wobec tego, że człowiek - osoba został stworzony dzięki boskiej potrzebie twórczości, człowiek stał się mandatariuszem teoandrycznej całości. Jednak, co ważniejsze, jest on też wynikiem współoddziaływania wolności. Człowiek powstał dzięki nie stworzonej wolności i Bogu, a więc Bóg nie mógł obdarzyć go wolną wolą, czyli wyborem między dobrem a złem. W tradycyjnej teologii Bóg przewidywał, że człowiek zrobi zły użytek z wolności, a jednak wolał obdarzyć wolną wolą swoje stworzenie, aniżeli stworzyć automat dobra. Ponadto jeszcze, na nie zawsze przecież jasne z punktu widzenia dobra i zła czyżby nasze nakłada się element tak niepojęty jak łaska. Otóż nauka św. Augustyna czy Kalwina o predestynacji jest ostrzegającą właśnie dzięki akcentowaniu wyrachowania Boga w stosunku do człowieka. Gdy teologowie mówią o łasce, traktują ją na kształt ziemskiego prawa dzielącego ludzi na winnych i niewinnych, w tym wypadku na potępionych i zbawionych. A przecież, zdaniem Bierdiajewa, tajemnica Chrystusa-Bogo-człowieka rozwiązała paradoks wolności i łaski. Wszystkie słynne w dziejach chrześcijaństwa spory na ten temat: Augustyna z Pelagiuszem, jansenistów z jezuitami, pełne pogardy dla człowieka wystąpienie Lutra, były niedopuszczalną racjonalizacją owego paradoksu, racjonalizacją tragicznego, ale i heroicznego zetknięcia dwu irracjonalnych zasad konstytuujących ludzką kondycję. Jeżeli wolność nie jest dana od Boga, to nie może On karać ludzi za to, że skądinąd natychmiast skorzystali ze swego przestworzonego uprawnienia i wykreowali zło, dając tym samym możliwość ziemskiej naszej historii. Niestworzona wolność była wspólną tragedią człowieka i Boga. Nie jest On wyrachowany, nie gra sam ze sobą zbawiając jednych, innych potępiając nieodgadnionym wyrokiem. Właśnie mit o upadku człowieka mówi o bezsilności Stworzyciela w zapobieganiu zła. Bóg najoczywściej nie chciał zła, ale władzy nad nim nie miał. Wobec tego, że ono zaistniało, pojawił się Bóg w drugim swoim wcieleniu, jako Odkupiciel i Zbawca, jako Syn Boży przyjmujący na siebie winę za niemożliwe do uniknięcia zło. Nie był wtedy sędzią, starotestamentowym groźnym Bogiem Izraela w niepojęty sposób karzącym i nagradzającym. Był natomiast Ojcem powodowanym błękołą miłością do swego stworzenia i współpartnerem, oczekując odeń wzajemności. I rzeczywiście etyka Odkupienia ukoronowanie swe znajduje w eschatologii; dzięki boskiej ofierze, w której całe zło zostało odkupione i dzięki człowiekowi porzucającemu ziemski wymiar swej egzystencji, choć na Ziemi przecież pozostającemu.

Odkupienie nie jest więc procesem sądowym, w którym jedni zyskują coś, co utracą drudzy. Nie można w jego wyniku poniżyć człowieka za coś nad czym sam Bóg nie ma władzy i w imię istnienia czegoś sam cierpiął. "Poza Bogiem nie można myśleć bytu /gdzie indziej czytamy, że właśnie można - M.S./, ale można myśleć niebyt. I tylko w ten sposób można zrozumieć pochodzenie zła, nie czyniąc Boga odpowiedzialnym za nie"³².

8. Wspólna tragedia Boga i człowieka polega więc na tym, że wolność obu poprzedzająca jest wolnością od twórczości dobra, jak i twórczości zła. "Bez wolności zła, dobro nie byłoby wolne, byłoby zdeterminowane, wprowadzone przemocą"³³. To właśnie dzięki tej wolności świat stał się upadły i grzeszny. Stracił rajska niewinność, gdzie żył z Bogiem, ale nie Synem, który w raju nie był przecież potrzebny. Zrywając z rajska harmonią, gdzie nie było rozróżnienia między dobrem a złem /raj był w istocie "poza dobrem i złem"/, odpadając od Boga poprzez skorzystanie ze swych prerogatyw, tzn. poznając - stanął człowiek "po tej stronie" dobra i zła. Był to tragiczny wynik aktu wolności, z którego człowiek miał wszak prawo czynić użytek. Grzech pierworodny umożliwił etykę. "Wolność zła jest dobrem i bez wolności zła nie byłoby wolności dobra, to jest nie byłoby dobra. Możliwość zła jest warunkiem dobra"³⁴. Wylądował więc przyjaciel Bierdiajewa Lew Szestow interpretując poznanie jako upadek w zło. Geneza dobra i zła zakorzeniona jest w wolności, "poza dobrem i złem", i jest

³² N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka /opyt paradoksalnej etyki/, Paris 1931, s. 34.*

³³ N. Bierdiajew, *Opyt...*, s. 213.

³⁴ N. Bierdiajew, *O naznaczeniu...*, s. 45.

niemożliwością powrót do raju ufundowany na walce z rozumem, poznaniem. Świadomość ze swym bolesnym rozdwojeniem tkwi "po tej stronie" tzn. w znieprawionym przez zło świecie. Rację mają natomiast Heraklit i Pothme utrzymujący, że wszelka zasada wymaga przeciwstawnej sobie i walczącej z nią. Mówiąc krótko: nie istniałoby światło, gdyby nie ciemność.

Marcejon i gnostycy, kontynuował Rosjanin, twierdzili, że świat był stworzony przez złego demiurga. Nie rozumieli, że znany nam świat jest wynikiem wolności do grzechu, a nie Boga, który jest "poza dobrem i złem", poza wszelkimi kategoriami wywodliwymi z tego świata. Ale błądzą także przeciwnicy gnostyków, wedle których, jak u Augustyna, zło jest tylko brakiem, nieobecnością dobra. Jeżeli Bóg dopuścił taką możliwość, by pełniej zmanifestować dobro całego projektu, to w ogóle nie ma sensu o złu mówić, zaś diabeł stoi na usługach Boga. Innymi słowy, paradoks zła polega na tym, że albo się nim Bóg posługuje, albo jest On w stosunku do zła bezsilny, a wtedy tłumaczenie, że całość stworzenia jest dobra, jako boska realizacja, okazuje się być sprzecznością. Paradoks ten, zdaniem Bierdiajewa, bierze się z faktu, że myślimy w kategoriach dobra i zła pochodzących z tego świata, a więc już po upadku w grzech, gdy w istocie dobro i zło to nie pochodne bytu, lecz wolności, ta zaś ma pierwszeństwo w stosunku do bytu.

9. Tym samym innego znaczenia nabiera mīt o grzechu pierwotnym, mīt o upadku. Świadomość tego grzechu jest wyrazem wielkości człowieka, a nie jego nędzy. Jeżeli człowiek upadł, to jako bogopodobna istota upadł z wysokości, jako duch korzystający z przywileju swojej wolności. Może więc, z tego samego przywileju korzystając, upadek swój przekształcić w dobro, czego skądinąd oczekuje od niego Bóg w swym opatrnościowym projekcie. Gdyby było inaczej, to Bóg "wcieliłby się" w anioła raczej, aniżeli w człowieka. Anioł jednak do twórczości powołany nie został, tylko człowiek. Nie tyle więc własną chwałą spowodowana była kreacja ludzkiego ducha przez Boga, lecz bożą potrzebą miłości do człowieka, który na boży zaw odpowiadając, kreatywną, a więc bogopodobną ma też przybrać postać. Inna sprawa, że nie nastąpi to w kosmiczno-historycznym czasie zobiektywizowanego, fenomenalnego świata, który jako wynik upadku jest "złą nieskończonością", zaś obiektywizowanie owego czasu doprowadziło do "koszmarnej nauki" o predystynacji, czy wiecznych mękach piekielnych. Nic też dziwnego, że Bierdiajew akceptuje metempsychozę i preegzystencję duszy, gdyż uwalniają nas od tych koszmarów, a w dodatku przeczą temu jakoby egzystujemy jedynie w trakcie naszego życia biologicznego³⁵.

Idea grzechu pierwotnego w tradycyjnej teologii świadczy o nieusuwalności zła. Eliminuje to, powiada Bierdiajew, ludzką odpowiedzialność za zło, skoro wszyscy "dziedziczymy" upadek naszych rodziców. Świadczy to też o niepowodzeniu boskiego kreatora, którego dzieło jest nieodwołalnie skażone. A przecież jest w Bogu paradoksalne przyzwolenie na zło, które mieści się w providencjalnym bożym projekcie; na tym właśnie polega "absolutna oryginalność chrześcijaństwa", że święci świeci zarówno dla dobrych i złych, że ci pierwsi będą ostatnimi, drudzy zaś pierwszymi, że więc w chrześcijaństwie dobro jest problematyczne. Nie jest tak, jak chciał Duns Szkot, że dobrem jest to czego chciał Bóg, innymi słowy, że jest On despotą w swych postanowieniach. Fałszywa jest też konkurencyjna teoria, że Bóg dobru się podporządkował właśnie dlatego, że dobrem jest. Problem ten, wikliwie rozważany w *Religii Kołakowskiego*, w ujęciu Bierdiajewa zyskuje odmienną interpretację.

O Bogu nie wolno dywagować mając na uwadze dobro i zło tego świata - efektu grzechu. Teodycea nie może być sądem nad Bogiem z naszego upadłego wszak punktu widzenia. Bóg, jak i wolność są poza naszym rozumieniem dobra i zła. Bóg sam jest Dobrem i Miłością, czego żadne analityczne narzędzia nie zgłębią i błędne jest nawet samo rozumowanie, że Bóg czegoś chciał, bądź nie chciał, bo czyniąc tak przypisujemy Mu nasze własne dążenia pochodzące z innego, koniecznościowego porządku. Wygnani z raju, czy też sami się go pozbawiwszy, nie możemy uzurpować sobie prawa do arbitralnego rozsądzenia co jest dobrem, co zaś złem. Będąc na przemian niewolnikami

³⁵ Por. N. Bierdiajew, *Opyt...*, s. 204-208.

zła i dobra, nie możemy być niewolnikami żadnej normatywnej etyki dobra: to faryzeizm, pozostałość starotestamentowej etyki prawa /zakonu/, w związku z którą powstała nauka o wolnej woli, jako odpowiedzialności przed normą, nakazem, wraz z możliwością kary. Kto mianowicie był "lepszy" - pyta Bierdiajew - Jezus, czy faryzeusz? Anna Karenina, czy jej mąż?

10. Potrzebna jest więc jeszcze etyka dwojakiego rodzaju - odkupienia i twórczości. Człowiek zostałby niewolnikiem wolności i swego własnego upadku, gdyby nie Odkupienie. Było to przede wszystkim wyzwolenie od owej fatalnej dychotomii dobra i zła, zrównało dobrych i złych - tych drugich nawet przede wszystkim. W Odkupieniu nie chodziło o abstrakcyjnie pojęte dobro, lecz o każdego bez wyjątku człowieka - osobę. Paradoksalne, nieboskie poświęcenie się Boga doprowadziło do zrównania ludzi w przezwyciężeniu ciężącej siły inercji ziemskiego świata: łaska udzielona została wszystkim. Chrześcijaństwo odkryło obraz Boga w każdym człowieku, także złym i wieczność piekła nie może tu być przekorywającym argumentem /zbyteczne dodawać, że motyw to żywcom przejęty od Dostojewskiego, któremu Bierdiajew książkę poświęcił/.

Chrześcijaństwo nie jest religią imperatywnego dobra na wzór Kantowskiego imperatywu. Mylili się więc Nietzsche nie widząc siły chrześcijaństwa w tym, co brał za jego słabość. Mylili się także Max Scheler przeciwstawiając chrześcijaństwo i humanizm. Słuszna natomiast jest jego rozprawa "Stanowisko człowieka w kosmosie", a to dzięki podkreśleniu osobowego charakteru człowieka.

Chrześcijaństwo jest religią twórczości i miłości Boga i cierpiącego człowieka. Trzeba tylko pamiętać, że Bóg nie objawił człowiekowi, iż potrzebuje jego twórczości. To odkrył człowiek dzięki własnej zuchwałości. Bóg ofiarował się i odkupił, powołaniem człowieka jest twórczość. Ofiara i twórczość nie są sobie przeciwstawne, lecz dopełniają się. Tworzący człowiek wychodzi na dwojak trakt: obiektywizacji i transcendowania. Na tej pierwszej drodze człowiek dopasowuje się do świata, "czyni sobie ziemię poddaną". Dopiero na drugim trakcie dochodzi do przeobrażenia i przekroczenia świata. Przypomina to przejście od świadomości w fenomenalistycznej warstwie egzystencji do nadświadomości w egzystencjalnym czasie eschatologicznego misterium. To właśnie dzięki owej szczególnej wrażliwości doświadczania czasu egzystencjalnego, który w przeciwieństwie do kosmicznego i historycznego na początek i koniec, możliwa jest preegzystencja duszy, koniec zaś, podobnie jak Zmartwychwstanie, jest ostatecznym sensem naszej historycznej i osobowej egzystencji. Ten koniec leży poza historią. To egzystencjalne doświadczenie dotknięcia noumenem, to nie łagodny przypływ, lecz wstrząs, katastrofa, groźny głos boży w człowieku, głos sumienia. Trzeba tylko umieć skorzystać z wolności, wyjść z normatywno-zobiektywizowanego świata, przestać być jednostką, a stać się osobą.

11. Tak więc Bóg zrobił co mógł: zstąpił w głębię nicości, w *Ungrund* rodzący dobro i zło. Zstąpił nie jako siła, lecz jako ofiara. Bóg zrobił co mógł, by uzgodnić wolność ze swoją twórczością, choć nie mógł przeciw zwyciężyć zamkniętej w wolności potencji zła i choć była to tragedia dla świata, przecież Bóg podzielił jego losy dzięki odkupieniu. Jest więc jasne, zdaniem Bierdiajewa, że tam gdzie nie Bóg jest odpowiedzialny za zło, a ofiarował się za wszystkich, nie może być ani bardziej predystynowanych do zbawienia, ani wiecznie potępionych. Zło, cierpienie tego świata porządku historycznego jest dogmatyzacją ciemnych instynktów człowieka ekstrapolowanych w wieczność. Nazywamy je piekłem i mówimy, że ono jest, podczas gdy "żadnego piekła jako obiektywnej sfery bytu nie ma, to całkowicie bezbożna idea, bardziej manichejska niż chrześcijańska. Dlatego jest całkowicie niemożliwa i niedopuszczalna jakakolwiek ontologia piekła"³⁶. Istnieje ono w naszym fenomenalnym, nie zaś noumenalnym porządku, będąc bardziej czyszcem na naszym ziemskim padole. Zarówno piekło, jak i raj to istności symbolizujące życie ducha. Wieczne jest tylko jedno: Państwo Boże zbudowane wspólnym wysiłkiem Boga i człowieka. W piekle natomiast przebywają ci, którzy nie potrafią się uwolnić od męczącego przeżywania okropności czasu historycznego, nie potrafią wejść na mistyczny trakt ducha teandrycznej synergii.

³⁶ N. Bierdiajew, *O naznaczeniu...*, s. 289.

Gdyby piekło było nieskończone w swym trwaniu, to odejmowałoby rację istnieniu Boga. Niepodobna też przyjąć bliźniaczej myśli, że to Bóg stworzył piekło na wieczne potępienie niektórych. Piekło to ludzki grzech spowodowany przez wolny wybór zła, jest więc raczej niebytem. Zostało natomiast zontologizowane przez "dobrych" dla "złych" a więc przez tych, którzy we własnym mniemaniu dostąpią zbawienia, niejako kosztem innych nie objętych tą łaską. Cała zachodnia idea sprawiedliwości bożej od Augustyna i Tomasza zbudowana jest na tej fatalistycznej determinacji do zbawienia, choć - jak chce Rosjanin - nie jest to koncepcja sprawiedliwości dana nam przez Pismo, oczywiście jeżeli nie czytać go dosłownie, lecz symbolicznie. Żeby to zrozumieć należy dodać, iż wedle Bierdiajewa, tak jak nie istnieje *liberum arbitrium indifferentiae*, czyli wybór między dobrem i złem, wraz z odpowiedzialnością za zło, gdyż to niewielu człowieka /etyka prawa/ tak nie istnieje, czy raczej istnieć nie może teleologizm etyczny, a więc dążenie do realizacji określonej wartości, bowiem zniwala to człowieka poprzez absolutyzowanie środków, które stają się ważniejsze niż cele. Natomiast "absolutnie podstawowy dla etyki problem dotyczy nie wolności i konieczności, a wolności i łaski"³⁷. Nic też dziwnego, iż dla autora *Sub specie aeternitatis* Kantowska filozofia autonomicznej woli w ogóle nie jest filozofią wolności, gdyż ta odnosi się do człowieka, a nie do prawa moralnego.

Czy jeśli piekło nie jest wieczne, apokatastaza, jak u Orygenesisa, nastąpi automatycznie i wszelkie stworzenie będzie zmuszone koniec końców wejść do Królestwa Niebieskiego? Jest to nieprawda, twierdzi Bierdiajew, o tyle, o ile proces zbawienia przyjmuje się jako determinację negującą wolność, gdy tymczasem etyka twórczości neguje jakkolwiek determinację, w tym także i do dobra, lecz wolność widzi w nieskrępowany, niepowtarzalny, jednostkowy tworzeniu dobra i wartości. Nie idzie przy tym o indywidualizm, lecz o personalizm: pneumatologiczne urzeczywistnienie bożego zamysłu o człowieku, który także ponadczasowe wartości ma tworzyć, niecząc tym samym czas, czyli zło w dobro zamieniając. Zastrzeżenie to nie zmienia jednak dodatniego mniemania Bierdiajewa o Orygenesie, który powiedział "wieczną prawdę", że Chrystus pozostanie na krzyżu i Golgota trwać będzie tak długo, jak długo choć jedna istota pozostanie w piekle; jest to stanowisko moralnie słuszniejsze, aniżeli zajmowane przez św. Augustyna³⁸.

Etyka żądająca zbawienia jedynie dla wybranych jest "etyką transcendentnego egoizmu" - odrzuca powszechną odpowiedzialność wszystkich za wszystkich, a "jest to rosyjska idea, że nie jest możliwe indywidualne zbawienie, że zbawienie jest wspólnotowe /*komjunitarno*/, że wszyscy odpowiadają za wszystkich"³⁹. Przyjmując bowiem wymiar duchowy we mnie, muszę zgodzić się na jego obecność w każdym. Zgodnie bowiem z Kantem akceptuję prymat osoby nad bytem, jednocześnie widzę tę osobę w każdym człowieku. Uznać bowiem w drugim człowieka, znaczy widzieć w nim "ja", a nie "ty"⁴⁰. I to jest właśnie prawdziwe moralne odrodzenie: przyjęcie za Chrystusem współodpowiedzialności za zło, uświadomienie sobie, że nie mogę się zbawić w pojedynkę. Przyjęcie istnienia trwale potępionych niweczy zarówno ofiarę Chrystusa, jak i moje własne wysiłki, a przecież Chrystus przyszedł zbawić, a nie gubić świat. Piekło i niebo nie mogą zatem stosować się do zasad prawa karnego, trzeba pozabawić je wszelkiej użyteczności, wszelkiej racjonalizacji. Trzeba przestać obarczać jedynie Boga odpowiedzialnością za nasze zbawienie, gdyż - jak już wiemy - nie tylko On jest za nie odpowiedzialny: my także i to wszyscy bez wyjątku. Sąd Boga, podobnie jak cała Jego nauka jest paradoksem z punktu widzenia ziemskiego. Podziały z naszej perspektywy na dobrych i złych zniknęły wobec Jego ofiary. Nowe społeczeństwo w Duchu ma mieć charakter wspólnotowy /*sobornost*/ w przeciwieństwie zarówno do różnych indywidualizmów, jak i pokusy kolektywizmu.

³⁷ Ibid., s. 88.

³⁸ Por. Ibid., s. 293.

³⁹ N. Bierdiajew, *Russkaja...*, s. 202.

⁴⁰ Por. N. Bierdiajew, *Sub specie aeternitatis /opity filozofskije, socjalnyje i literaturnyje 1900-1906 g.*

Idea wiecznego piekła, podobnie jak koncepcja predestynacji zaprzecza Zmartwychwstaniu. Jest więc w końcu wiarą w trwałe istnienie diabła, a niewiarą w Chrystusa. Ten manichejski motyw przeniknął do teologii chrześcijańskiej. Jeżeli zło jest nie do usunięcia, to i Ofiara była daremna i moje wysiłki w kreacji dobra także nie na wiele się zdadzą. A przecież nie mogę być w raju jeżeli "w piekle będzie Böhme jako "heretyk", Nietzsche jako "antychryst", Goethe jako "poganin" i grzeszny Puszkina⁴¹.

Nie możemy także zbawić się sami. Jeżeli Bóg w pojedynkę ze złem rozprawić się nie może, to tym bardziej nie zrobi tego sam człowiek w granicach swego historycznego czasu. Świadczą o tym ateistyczne projekty Marksa i Nietzschego, których filozoficzne zasługi Bierdiajew skądinąd podkreśla, wiodące do jeszcze większego zła: indywidualizmu i kolektywizmu, w których rozpięta się osobowy, noumenalny wymiar egzystencji, zerwane zostaje boże podobieństwo w człowieku, uniemożliwione transcendowanie w eschatologię.

12. Nie można osiągnąć raju rezygując z wolności - twierdzi Bierdiajew. Pokazał to zresztą Dostojewski w *Legends o Wielkim Inkwizytorze*. Skoro grzech był wynikiem przedustanowionej wolności, a zarazem przyczyną jej utraty /pograżenie się w królestwie konieczności - w państwie cesarza/, to w celu odzyskania wolności, w celu uwolnienia się od presji jakiegokolwiek determinizmu, mówiąc krótko, w celu odzyskania raju, doświadczenie zła było konieczne. W tym odzyskamy raju, w przeciwieństwie do utraconego, wiemy czym jest wolność. Doświadczyliśmy bowiem jej twórczego, ale i groźnego działania. Ten raj ostatni, apofatyczne misterium Ducha, jest znacznie bogatszy, aniżeli przed upadkiem. Bogatszy jest mianowicie o Bogocześnika i przeobrażające działanie Jego ofiary. Finalne Państwo Boże nie jest żadną nagrodą przedłużającą czas. Zło raz na zawsze znalazło rozwiązanie w tajemnicy Krzyża, stąd raz na zawsze ustaliła się dyalektyka dobra i zła: Dobre musiało się ukrzyżować, by dać możliwość przezwyciężenia zła, które miało także samo prawo do egzystowania /ze ta myśl jest gnostyczna - Bierdiajew nie zauważa/. Dobre nie skazuje złych na potępienie, ani ich do dobra nie zniewała, lecz okazuje im niepojętą w kategoriach naszego rozumienia łaskę. "Bogocześnik, w którym tajemniczo zjednoczyła się łaska i wolność, zna tajemnicę wyzwolenia złych"⁴². Etyka eschatologiczna, wsłuchana w wewnętrzny głos Boga, nakazuje w wolnych aktach twórczości aktywne borykanie się ze złem w sobie oraz dookoła. Po to, by przedłużyć państwo cesarza, lecz by budować państwo Ducha, zaś do diabła należy "odnosić się po dżentelmeńsku, szlachetnie"⁴³.

*

*

*

13. Bierdiajew uważał się za myśliciela niezależnego. Nie sądźmy też, by były najistotniejsze jego odstępstwa od wschodniego, czy zachodniego chrześcijaństwa - problem, być może, interesujący teologa. Filozofia autora *Rosyjskiej idei* daje natomiast dobrą podstawę do refleksji nad złem, co nie jest czynnością tak zupełnie jałową, zważywszy na wiek, w którym żyjemy.

Widoczne jest więc, że patos, z jakim Bierdiajew przemawia w imię przezwyciężenia zła, czyni z niego pisarza prawdziwie rosyjskiego. Rzecz jasna, nie tylko dla Rosjan czynność ta jest zarezerwowana: oni ją, a raczej pewien odłam rosyjskiej inteligencji, specyficznie wykonywali. To przecież wedle Bierdiajewa zmysł apokaliptyczny i eschatologiczny cechował inteligencję rosyjską⁴⁴. To on zarzucał apokaliptycy

⁴¹ N. Bierdiajew, *O naznaczeniu...*, s. 297.

⁴² *ibid.*, s. 297.

⁴³ N. Bierdiajew, *Filozofija...*, s. 262.

⁴⁴ Por. C. Wodziński, *Metamorfozy samoświadomości. Mesjanizm i eschatologia w historii Mikołaja Bierdiajewa*, /w:/ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987; A. Besançon, *Ruskoje...*, s. 21-22, gdzie Bierdiajew porównany jest do Trockiego.

Sołowjowa wyrażonej w *Trzech rozmowach* pasywność człowieka i pozostawanie w obrębie historycznego czasu. Bardziej cenili natomiast interpretację Apokalipsy zawartą w *Filozofii wspólnej sprawy* Mikołaja Fiodorowa, jaskółkiem nie podzielał jego entuzjazmu dla nauk przyrodniczych /nauka z zasady przeciwna jest filozofii poszukującej sensu/, zaś projekt wskrzeszenia zmarłych uważał za naiwny⁴⁵. "Podobnie do wielu ludzi swego pokolenia - napisał o nim prawosławny teolog - Bierdiajew przełożył rewolucyjne nastroje epoki na chrześcijańską eschatologię"⁴⁶. Uderza jego niełatwy optymizm, przy zasadniczo negatywnej ocenie rezultatów ludzkiego działania. Wszystkie skończyły się niepowodzeniem, kultura zwyrodniała w cywilizację /wątek zaczerpnięty od Leontiewa/, której Bierdiajew był wybitnym skądinąd i uznany przez Zachód krytykiem. A przecież istnieje wyjście w nowej epoce Parakleta leżącej w zasięgu ręki, lecz nakazującej zerwanie z czasującym porządkiem kultury, a następnie powrotem do codzienności⁴⁷.

Nie o to nawet idzie, że mistyczne transcendowanie nie może być zasadniczo dyskursywnie przekazane, choć Bierdiajew stara się na wiele sposobów to osiągnąć. Nie to jest także najważniejsze, że proces ten byłby problematyczny w upowszechnieniu, skoro nasz autor, powołując się na *das Man* Heideggera podkreśla różnice między wspólnością życia, a twórczym arystokratyzmem ducha. Najistotniejsze wydaje się mi natomiast to, że jego "wiera w ostateczną rekonyliację jest nie tylko sprzeczna z chrześcijańską tradycją, lecz również z tym, co zdaniem uczonych stanowi trwałe wzorce ludzkiego bytowania i w ostatecznym rachunku zagraża ona doniosłym wartościom naszej kultury"⁴⁸. Właśnie takie postawienie przez Bierdiajewa sprawy - przeciwstawienie eschatologii ziemskiej naszej kulturze, jest nie tylko zachwianiem proporcji, ale jest dla tej kultury zagrożeniem, jeżeli nie widzimy nic poza rozczarowaniem jej produktami w stosunku do zamierzeń, czego dobitnym przykładem było przyjście Chrystusa i następnie historycznie ukształtowane chrześcijaństwo /przykładów podaje nasz autor znacznie więcej zresztą/. Bierdiajew ma oczywiście rację obwiniając chrześcijan, nie zaś chrześcijaństwo za błędy w urzeczywistnianiu swego posłannictwa, w czym tak do Lutra, Kierkegaarda, Dostojewskiego i innych wielkich krytyków oficjalnego Kościoła był podobny⁴⁹. Nie zauważa jednak, iż bez względu na to, jakie błędy historyczne chrześcijaństwo popełniło, żadne inne w jego miejsce nie jest możliwe, nie jest bowiem możliwy rozbrat z tradycją, gdyż grozi to degradacją kultury na tejże tradycji wspartej, a więc w konsekwencji wydanie kultury na łup aż nazbyt wielu sił, które przyczyniają się do jej zniszczenia, a które eschatologicznego projektu Rosjanina wcale za swój nie muszą uważać. Opis spotkania z Bierdiajewem zaprezentowany przez Tadesza Kroińskiego w jego *Rozważaniach wokół Hegla* wydaje się pod tym względem pouczający.

Następnie ryzykowny jest projekt powszechnego zbawienia, psów i kotów nie wyłączając⁵⁰, bazujący na bogopodobnym w istocie, a nie indywidualnej przypadkowości,

⁴⁵ Por. N. Bierdiajew, *Russkaja...*, s. 207-212.

Inny teolog, który "wiązał" człowieczeństwo z konsekwentnym chrześcijaństwem", a więc wywarł wpływ na Bierdiajewa, to Buchariew.

⁴⁶ G. Fiedotow, N.A. Bierdiajew - myśliciel /cyt. za: / *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX wieku. Sbornik statiej pod redakcją N.P. Połtorackogo*, Pittsburg 1975, s. 203.

⁴⁷ Por. N. Bierdiajew, *O naznaczeniu...*, s. 309.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, "Znak" nr 9, 1981, s. 1175, tłum. R. Zimand.

⁴⁹ N. Bierdiajew, *O dostoinstwie christianstwa i niedostoinstwie christian*, wyd. polskie: "Droga" nr 7-8, s. 733-748, 1934.

⁵⁰ Por. N. Bierdiajew, *Egzistencjalna dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paris 1952, s. 185-186.

wizerunku człowieka. Wszak to u Böhrego, którego Bierdiajew wiernie się trzyma "zarówno zasługa, jak wina człowieka jest w istocie zasługą lub winą samego Boga i nawet szatan cierpi niewinnie"⁵¹. Nic dziwnego, że musi być zbawiony! Jest to nie tylko zakwestionowanie tradycji i kultury, to także pozbawienie człowieka jedynie możliwego, choć krucho punktu oparcia znajdującego się między dobrem a złem. To przekreślenie granicy między tymi zasadniczymi biegunami wyznaczającymi aktywność ludzką, a w konsekwencji przyzwolenie na zło, które i tak w finalne dobro zamienić się musi. A jest to sprawa dla ludzkiej sytuacji zasadnicza: - istnienie granicy, poza którą zło jest złem i żadne pozytywne okoliczności tłumaczyć go nie mogą, w czym się i kruchość i wielkość kultury naszej objawia. Diabeł nie może być zbawiony dlatego właśnie, że jest diabłem, czyli złem. Pisał przecież Kołakowski w słynnym skądinąd posłowie do Pascalowskich *Przemyśleń*: "każda poszczególna granica jest przekraczalna, ale nieprzekraczalna jest istnienie granicy. Aby to uznać, nie trzeba koniecznie być jansenistą, ani wierzyć w łaskę skuteczną, ani zgoda wierzyć w Boga".

Jest sprawą wiary, czy Królestwo Boże jest wśród nas, na co Bierdiajew tak uporczywie nalegał⁵². Ci jednak, którzy nie są o tym przekonani, albo wiary takiej nie mają, pozostać muszą przy słowach Poety:

... Pokój wieczny
Nie mógłby mieć poranków i wieczorów.
A to już dostatecznie mówi przeciw niemu...

ALEKSANDER SOŁŻENICYN

WYKSZTAŁCENCY

1.

Zasadnicze osobliwości rosyjskiej przedrewolucyjnej warstwy wykształconej zostały gruntownie opisane w *Wiechach /Drogowskazach/* - i z oburzeniem zakwestionowane przez całą inteligencję, przez wszystkie stronnictwa polityczne od kadetów do bolszewików. Prorocza głębia *Wiechów* nie znalazła odzewu w czytającej Rosji /i autorzy wiedzieli o tym/, nie wpłynęła na rozwój rosyjskiej sytuacji, nie powstrzymała zgubnych wydarzeń. Wkrótce również tytuł książki, wykorzystany przez inną grupę autorów */Smiena wiech/* o wyrażnie politycznym obliczu i niewysokim poziomie intelektualnym, zaczął się zacierać, błędnąć i w ogóle znikać z pamięci następnych pokoleń wykształconych Rosjan, tym bardziej, że sama książka dostępna była jedynie w państwowych bibliotekach sowieckich. A jednak nawet po 60 latach jej świadectwa nie straciły znaczenia: również i dziś *Wiechi* sprawiają wrażenie, jak gdyby zostały nam zesłane z przyszłości. I cieszy jedynie to, że przez 60 lat krzepnie w Rosji, jak się wydaje, warstwa zdolna podtrzymać ducha tej książki.

Czytając ją dziś, doznajemy dwojakich uczuć: widzimy jak gdyby nie tylko plagi przeszłej epoki historycznej, ale w dużym stopniu - również nasze współczesne. Dlatego też niemal nie sposób prowadzić jakiegokolwiek rozmowy o dzisiejszej inteligencji /ze względu na trudności z terminem "inteligencja", na razie, w pierwszym rozdziale,

⁵¹ J. Garewicz, s. 25.
P. Ewdokimov, s. 423-425.

O wieczności piekła w teologii prawosławnej por.:

⁵² Por. tk, 17,21.

rozumiemy ją następująco: "ci wszyscy, którzy tak siebie nazywają; inteligent - "każdy, kto się za takiego uważa", nie porównując obecnych cech z charakterystykami *Wiechów*. Rzut oka w przeszłość zawsze ułatwia zrozumienie.

Starając się nie naruszać integralności wiechowskich rozważań, pozwolimy sobie jednak - pod kątem niniejszego przeglądu - zsumować i pogrupować twierdzenia *Wiechów* na cztery następujące klasy:

a/ *Wady dawnej inteligencji*, ważne dla historii rosyjskiej, ale dziś już wygasające, bądź ledwo dostrzegalne, bądź diametralnie zmienione.

Sztuczne środowiskowe wyodrębnienie z życia ogólnonarodowego /obecnie - silne powiązanie, na skutek pełnienia funkcji służebnej/. Pryncypialne nienaturalne przeciwstawienie się państwu. /Obecnie - rozdział własnych interesów od interesów państwa jedynie w najskrytszych uczuciach i w wąskim kręgu, radość z powodu każdej porażki państwa, bierność współczucie wobec każdego aktu sprzeciwu, w rzeczywistości zaś - wierna służba państwowa./ Moralne tchórzostwo poszczególnych osób w obliczu opinii "publicznej", nieśmiałość irydualnej myśli. /Całkowicie zagłuszona teraz panicznym strachem przed wolą państwa./ Miłość do niwelatorskiej sprawiedliwości, do dobra społecznego, do materialnego dobrobytu narodu paraliżowała w inteligencji miłość i pragnienie prawdy; "pokusa Wielkiego Inkwizytora": niech ginie prawda, jeśli dzięki temu ludzie staną się szczęśliwi. /Teraz takich ogólnych trosk w ogóle nie ma. Teraz: niech ginie prawda, jeśli za tę cenę uratują siebie i swoją rodzinę./ Zahipnotyzowanie wspólną wiarą inteligencją, ideowa nietolerancja wobec każdej innej wiary, nienawiść jako namiętny impuls etyczny. /Zniknęła gdzieś ta cała namiętna wylewność./ Głuchy na odgłosy życia fanatyzm. /Teraz - dostrajanie się i dostosowywanie do warunków praktycznych./ W środowisku inteligentckim nie ma bardziej popularnego słowa niż "pokora". /Obecnie - podporządkowanie, aż po służalczość./ Marzycielstwo, piękno-duchowstwo, słabe poczucie rzeczywistości. /Teraz - trzeźwość, utylitarnie rozumienie jej./ Nihilizm względem pracy. /Wypieniony./ Niezdadność do działania praktycznego. /Zdatność./ Ogarniający wszystkich rozgorączkowany ateizm, przyjmujący bezkrytycznie, że nauka zdolna jest rozwiązać również problemy religijne, a ponadto - w sposób ostateczny, a więc negatywny; dogmaty bałwochwalstwa przed człowiekiem i ludzkością; religia zastąpiona wiarą w postęp naukowy. /Opadła gorączka ateizmu, lecz mimo to cieszy się on powodzeniem w warstwie wykształconej - już tradycyjny, przywydły, jednak bezwarunkowo oddający pierwszeństwo postępowi naukowemu i zasadzie "człowiek ponad wszystkim"./ Inercja myśli; niedowład niezależnego życia umysłowego, wręcz nienawiść do samodzielnych aspiracji duchowych. /przeciwie: odstępianie od społecznikowskiej pasji, wiary i działania, wykształcenie już w inny sposób ludzie wynagradzają sobie w czasie wolnym, w zamkniętym kręgu, w skorupie - niezwykle intensywną aktywnością intelektualną, lecz zazwyczaj bez żadnego efektu zewnętrznego, niekiedy - anonimowym, konspiracyjnym wejściem do Samizdatu./

Wiechi przede wszystkim krytykowały inteligencję, wyliczały jej wady i niedostatki, niebezpieczne dla rozwoju Rosji. Nie znaleźliśmy tam odrębnych rozważań nad zaletami inteligencji. My zaś dziś, nie tracąc z porównawczego pola widzenia cech obecnej warstwy wykształconej, wykazemy, że - obok wyliczenia niedostatków - autorzy *Wiechów* wymieniają także własności, które dziś musimy traktować jako

b/ *Zalety prae-rewolucyjnej inteligencji*.

Pospólne poszukiwanie całościowego światopoglądu, żądza wiary /choćby i ziemskiej/, dążenie do podporządkowania tej wierze własnego życia. /Nie sposób odnotować obecnie czegoś podobnego; znużony cynizm./ Społeczne pokutnictwo, poczucie winy wobec ludu. /Dziś widzimy coś wręcz przeciwnego: to lud zawinił jakoby wobec inteligencji i nie kaja się./ Oceny i motywacje moralne zajmują uprzywilejowane miejsce w duszy rosyjskiego inteligenta; myśleć o swojej osobie - to egoizm, interesy i życie osobiste powinny być bezwzględnie podporządkowane służbie społecznej; purytaniezizm, ascetyzm indywidualny, całkowita bezinteresowność, wręcz nienawiść do indywidualnego bogactwa, lęk przed nim jako brzemieniem i pokusą. /Nie dotyczy nas to wszystko, wszystko na odwrót! Fanatyczna gotowość do poświęcenia, nawet aktywne poszukiwanie ołtarza ofiarnego; i choć drogę tę przebywają tylko jednostki, jest ona obowiązująca i jedynym szlachetnym ideałem dla wszystkich. /Nie sposób siebie rozpoznać - to nie my! Tylko to samo słowo - "inteligencja" - zachowaliśmy z przyzwyczajenia./

Nie było tak źle z rosyjską inteligencją, skoro *Wiechi* wysunęły wobec niej tak wysokie wymagania krytyczne. Zadziwi nas to jeszcze bardziej, kiedy przyjrzymy się klasie cech, uznanych przez *Wiechi* za

c/ *Dotychczasowe niedostatki*, które z naszej dzisiejszej perspektywy są *niemal zaletami*.

Równości powszechna jako cel, w imię którego należy ograniczyć wyższe potrzeby jednostek. Psychologia heroicznej ekstazy, podtrzymywana politycznymi prześladowaniami; popularność partii proporcjonalna do jej nieustraszonosci. /Dzisiejsze prześladowania są okrutniejsze, lecz wywołują zazwyczaj serwilizm, a nie ekstazę./ Pocucie męczeństwa i męczeństwa; niemal dążenie do śmierci. /Teraz - do przetrwania./ Bohaterski inteligent nie zadowala się rolą skromnego robotnika, jego marzeniem jest być zbawcą ludzkości, a przynajmniej - narodu rosyjskiego. Egzaltacja, irracjonalne uniesienie, upojenie walką. Przekonanie, że nie ma innej drogi, oprócz walki społecznej i zniszczenia istniejących form życia społecznego. /nic podobnego! Nie ma innej drogi, orzec podporządkowania, cierpliwości, czekania na zmianie./

Nie roztrwoniliśmy jednak całego duchowego dziedzictwa. Rozpoznamy również samych siebie.

d/ *Niedostatki, które przetrwały po dziś dzień*.

Nie ma głębokiego zainteresowania historią ojczyzną, więzi krwi z nią. Brak poczucia historycznej rzeczywistości. Dlatego inteligencja żyje w oczekiwaniu na cud społeczny. /Wówczas - wiele robiono pod tym kątem, dziś robi się wszystko, aby cudu nie było i... czeka się nań!/. Całe zło spowodowane jest zewnętrznym nieładem, dlatego też potrzebne są tylko zewnętrzne reformy. Samodzierżawie ponosi odpowiedzialność za wszystko, co się dzieje, każdy inteligent zaś wolny jest od wszelkiej odpowiedzialności osobistej i osobistej wiry. Przesadna wrażliwość na własne prawa. Pretensjonalność, poza, obłuda kryjąca się za niewzruszoną "pryncypialnością" całkowicie abstrakcyjnych twierdzeń. Wyniosłe przeciwstawianie siebie - "obywatelom". Duchowa pycha. Religia samoubóstwienia, inteligencja widzi w sobie Męża Opatrznościowego swego kraju.

Wszystko tak się pokrywa, że nie wymaga żadnego komentarza.

Dorzucimy zdano z Dostojewskiego /*Dziennik pisarza*/:

Małoduszność. Pospieszne pesymistyczne konkluzje.

Można by jeszcze wskazać wiele wspólnych cech między dawną i dzisiejszą inteligencją, gdyby sama INTELIGENCJA wciąż istniała...

2.

Inteligencja! Jaki jest właściwie jej zakres, gdzie są jej granice? To - jedno z najbardziej ulubionych pojęć w rosyjskich sporach - używane jest w wielu różnych znaczeniach. Nieścisłość terminu sprawia, że rozważania tracą wiele na wartości. Autorzy *Wiechów* określali inteligencję nie ze względu na poziom i rodzaj wykształcenia, ale ze względu na ideologiczne - jako swoisty nowy zakon, niereligijno-humanistyczny. Oczywiście, nie zaliczali do inteligencji inżynierów i uczonych o wykształceniu matematycznym i technicznym. Ani inteligencji wojskowej. Ani duchowieństwa. Przy czym również sama inteligencja tego czasu, inteligencja właściwa /Humanitarna, społecznikowska i rewolucyjna/ nie zaliczała do siebie ich wszystkich. Co więcej, w *Wiechach* powstaje jak gdyby, a u kontynuatorów *Wiechów** utrwała się przekonanie, że wybitni rosyjscy pisarze i filozofowie - Dostojewski, Tołstoj, W. Solowjow - również nie należeli do inteligencji! Dla dzisiejszego czytelnika brzmi to dziwnie, ale przecież w swoim czasie było to faktem, a przepaść była dostatecznie głęboka. Gogola ceniono za demaskowanie ustroju politycznego i klas rządzących. Lecz kiedy tylko przystąpił do najdroższych dla siebie poszukiwań duchowych, został schłostany przez publicystykę i wykluczony z postępowej wspólnoty. Tołstoj ceniono za tę samą pasję demaskatorską, ponadto - za wrogosć wobec Cerkwi, wzniosłej filozofii i twórczości.

*Na przykład, *Russkij religioznyj rieniesans XX wieku* N. Zernowa. /A.S. powołuje się tu prawdopodobnie na angielskie wydanie tej książki. Wydanie rosyjskie: N. Zernow - *Russkoje religioznoje wozroždienie XX wieku*, Paris 1974 - dop. red./.

Lecz jego natarczywa etyka, wezwania do schłopotania, do niesprzeciwiania się, do powszechnej dobroci wywoływały jedynie pobłażliwy uśmiech. "Reakcyjny" Dostojewski był w ogóle zniechędzony przez inteligencję, a zostaby całkowicie zapomniani i zapomniani w Rosji i nie cytowano by go dziś na każdym kroku, gdyby w XX wieku na szanowym Zachodzie nie eksplodowała nagle jego ogłuszająca światowa sława.

A gdzie powinni zostać zaliczeni ci wszyscy, którzy nie znaleźli się w kręgu inteligencji właściwej? Posiadali oni swoje charakterystyczne cechy, dalekie niekiedy od tych, które wyliczone zostały w *Wiebach*. Na przykład, do inteligencji technicznej odnosi się jedynie niewielka część charakterystyk przeprowadzonych w *Wiebach*. Nie było w niej ani oderwania od życia narodu, ani przeciwstawienia się państwu, ani fanatyzmu, ani rewolucjonizmu, ani pryncypialnej nienawiści, ani słabego poczucia rzeczywistości itd., itd.

Jeśli przyjąć etymologiczne określenie inteligencji, wywodząc je od samego rdzenia słowa *intelligere*: rozumieć, wiedzieć, myśleć, mieć pojęcie o czymś/, to, najwidoczniej, ogarnęłoby ono inną pod wieloma względami klasę ludzi. Odmianą od tej, która na przełomie wieków przyswoiła sobie tę nazwę i jako taka rozważana była w *Wiebach*.

G. Piedotow w błyskotliwej formule proponował, by uważać za inteligencję specyficzną grupę, "powiązaną ideowością swoich zadań i niezakorzeniem własnych idei".

W. Dal określał inteligencję jako "wykształconą, intelektualnie rozwiniętą część obywateli", lecz wnikliwie zauważał, że "nie ma u nas słowa na określenie *wykształcenia moralnego*" - tego rodzaju oświecenia, które "kształtuje umysł i serce."

Zdarzały się próby skonstruowania definicji inteligencji w oparciu o ideę samoczynnej siły twórczej, działającej nawet wbrew zewnętrznyim okolicznościom; w oparciu o niepowtarzalność sposobu myślenia; w oparciu o autonomię życia duchowego. Największą trudność właściwą tym wszystkim poszukiwaniom polega nie na samym ukuciu definicji, nie na charakterystyce rzeczywistej istniejącej grupy społecznej, ale na rozbieżności intencji: komu *chcielibyśmy* nadać nazwę inteligencji.

W późniejszym okresie Bierdiajew proponował formułę, alternatywną względem tej, która rozważana była w *Wiebach*: inteligencja jako ogół duchowych wybrańców kraju. Co oznacza duchową elitę, a nie warstwę społeczną.

Po rewolucji 1905-07 rozpoczął się niewidoczny proces polaryzacji w łonie inteligencji: reaktywowania interesów młodzieży studenckiej i powolnego wyodrębniania się bardzo cienkiej warstwy uświadomionej na wewnętrzne życie moralne człowieka, a nie na zewnętrzne przeobrażenia społeczne. Tak więc autorzy *Wiechów* nie byli całkowicie osamotnieni w ówczesnej Rosji. Jednakże ten niedostrzegany wątek proces wyodrębniania się nowego typu inteligencji /w ślad za tym doszłoby do rozszczepienia i uściślenia samego terminu/ został w Rosji zahamowany: stanęła mu na przeszkodzie i zdławiła go I wojna światowa, a następnie gwałtowny przebieg rewolucji. Słowo "inteligencja" używane było w rosyjskiej klasie wykształconej częściej od innych - lecz, ot tak, siłą inercji, i nie zdążyło nabrać dokładnego i precyzyjnego sensu.

A później - warunków i czasu było jeszcze mniej. Rok 1917 okazał się krachem "rewolucyjno-humanistycznej" inteligencji, jak określała ona samą siebie. Najpierw musiała przejść od indywidualnego terroru, od rozgorączkowanego sekciarstwa, od partyjnego doktrynerstwa i nieokiełznanej krytyki społecznej rządu do realnych działań politycznych. I, zgodnie ze smutnymi przestrożkami autorów *Wiechów* /jeszcze dodatkowo u S. Bułgakowa: "inteligencja w sojuszu z tatarszczyną... zgubi Rosję/, inteligencja okazała się niezdolna do tych działań, zlekkała się, zaplątała, jej partyjni przywódcy łatwo wyrzekali się władzy i kierownictwa, które z perspektywy wydawały się tak pożądane - i władza, jak rozpalona kula, przerzucana z rąk do rąk, dotoczyła się wreszcie do tych, którzy się na nią zasadzili i byli odpowiednio przygotowani na jej żar /przy czym było to również ręce inteligencje, ale inne/. Inteligencja potrafiła rozkołysać Rosję aż do kosmicznej eksplozji, ale nie dała rady pokierować jej odłamkami. /Potem, obudzwszy się na emigracji, wymyśliła samousprawiedliwienie: okazało się, że "lud - nie ten", że "lud nie spełnia jej oczekiwań". Tak też wyglądała diagnoza *Wiechów* - że inteligencja, ubóstwiając lud, nie знаła go, była mu całkowicie obca. Niewiedza nie jest jednak usprawiedliwieniem. Nie znając ani ludu, ani własnej siły politycznej, należało strzec się w trójnasób przed beztroskim wzywaniem go i siebie do otchłani./

I tak jak ów pogrzebac z bajki, który nieostrożnie przydeptnięty w ciemnej izbie, wyrwał jolopę w łeb z siedmiokrotną siłą, tak rewolucja rozprawiła się z rosyjską inteligencją, która ją wywołała. Po carskiej biurokracji, policji, arystokracji i duchowieństwie kolejny śmiertelny cios osiągnął inteligencję już w rewolucyjnych latach 1918-20, i to nie tylko w formie egzekucji i więzień, ale pod postacią głodu, chłodu, ciężkiego znoju, szyderstwa i pogardy. W swojej heroicznej ekstazie inteligencja nie była przygotowana na to wszystko i - czego się już po sobie w ogóle nie spodziewała - podczas wojny domowej schroniła się częściowo pod opieką czymi skrzydłami byłego carskiego generała, a następnie na emigracji, gdzie niektórzy znaleźli już nie po raz pierwszy, dzieliła wspólny los z tą samą biurokracją, która jeszcze niedawno częstowała bombami.

Pod względem bytowym życie za granicą jest znacznie cięższe niż w starej znieprawionej Rosji, dało jednak odpryskom rosyjskiej inteligencji jeszcze wiele dziesięcioleci na usprawiedliwienia, wyjaśnienia i rozmyślenia. Takiej wolności brakowało większej części inteligencji - tej, która pozostała w ZSRR. Ci, którzy przeżyli wojnę domową, nie mieli tej swobody myśli i wypowiedzi, do jakiej przywykli wcześniej. W lęku przed GPU i bezrobociem zmuszeni zostali w końcu lat 20-tych uznać państwową ideologię za swoją własną, głęboko umiłowaną, albo skazani byli na rozproszenie i unicestwienie. Były to trudne lata próby indywidualnej i zbiorowej niezłomności ducha, próby, której poddana została nie tylko inteligencja, ale, na przykład, także rosyjska Cerkiew. I można powiedzieć, że Cerkiew, całkowicie zniechęciła i rozłożona w momencie wybuchu rewolucji, być może jedną z największych winowajczyń upadku Rosji, sprostowała próbę z lat 20-tych z niezwykłą godnością: miała i ona w swoim środowisku zdradców i oportunistów /odnowicielstwo/, ale masowo wydała kapłanów-męczenników, którzy pod wpływem przesładowań tylko utwierdzili się w niezłomności i pod bagnetami zagnani zostali do łagrów. Co prawda, reżim sowiecki był wobec Cerkwi znacznie bardziej bezlitosny, podczas gdy przed inteligencją rozrzucał pokusy: pokusę zrozumienia *Wielkiej Prawdowości*, uświadomienia sobie panującej żelaznej konieczności jako długo oczekiwanego Wolności - uświadomienia sobie *namemu*, już dziś, ze szczerego serca, uprzedzając jutrzejsze kopniaki wymierzane przez kormojentów albo uderzenia oskarżycieli społecznych; i nie zakiszenia się w swojej "inteligenckiej zgniliznie", ale roztopienia własnego "ja" w *Prawdowości*, tykniecia gorącego proletariackiego wiatru i dopędzenia na własnych dygoczących nogach zmierzającej ku świetlistej przyszłości Klasy Przewodzącej. A dla tych, którzy dopędzili - następna pokusa: własnym intelektem przyczynić się do dzieła Gigantycznej Budowy, jakiego nie widziała jeszcze historia powszechna. I jak tu nie ulec!... Dzięki tej gorliwej autoperswazji wielu inteligentów znalazło fizyczne odalenie i to nawet, wydawało się, z nienaruszonym kręgosłupem, ponieważ nowej wierze oddawano się z całkowitą szczerością, w pełni dobrowolnie. /I jeszcze długo potem - w literaturze, w sztuce, w naukach humanistycznych - wznosiły się niczym filary i dopiero z upływem lat okazało się, że to stała tylko pusta kora, a rdzenia nie było./ Ktoś tam zaciągał się na owo "dopędzanie" Przewodzącej Klasy z ironicznym uśmiechem pod własnym adresem, obłudnie, przejrzawszy już sens wydarzeń, po prostu w imię fizycznego odalenia. Jest rzeczą paradoksalną jednak /i proces ten powtarza się dziś na Zachodzie/, że większość zaciągała się całkowicie szczerze, w hipnozie, ochoczo godząc się na zahipnotyzowanie. Proces ułatwiali był i uwiarygodniary entuzjazmem dorastającej młodzieży inteligenckiej: prawdy triumfującego marksizmu wydawały się jej piętne i skrzydlate - i przez całe dwa dziesięciolecia, do II wojny światowej, niosły nas te skrzydła. /Wspominam jak anegdotę: jesienią 1951 roku, już przewalała się śmiertelna wojna, próbowałem - któryż to raz i wciąż bez powodzenia - przeniknąć mądrość *Kapitału*/.

W latach 20-tych i 30-tych wyraźnie zmienił się, rozszerzał sam skład dawnej inteligencji, tak jak ona siebie rozumiała i widziała.

Pierwsze naturalne poszerzenie składu objęło inteligencję techniczną /"spece"/. Przy czym, akurat inteligencja techniczna, stojąca na twardym praktycznym gruncie, realnie związana z przemysłem narodowym i nie obciążona grzechem uczestnictwa w rewolucyjnych okrucieństwach, to znaczy, nie odczuwająca potrzeby wymyślenia gorliwego usprawiedliwienia Nowego Ustroju i nie lgnąca do niego - wykazała się w latach

20-tych znacznie większą niezłomnością duchową niż inteligencja humanistyczna, nie paliła się do przyjmowania Ideologii jako jedynego możliwego światopoglądu, a z uwagi na niezależność swojej pracy utrzymywała się również w sensie fizycznym.

Lecz zdarzały się także inne formy poszerzania - i dezintegracji! - dawnego składu inteligencji: były to kierowane w sposób stanowiący procesy polityczne. Pierwszy - fizyczne zerwanie tradycji rodzin inteligentnych: dzieci inteligentów miały niemal zerowe szanse dostania się na wyższe uczelnie /droga otwierała się tylko dzięki osobistemu podporządkowaniu się i przeobrażeniu młodego człowieka: komсомо!/. Drugi - szybkie formowanie się inteligencji pochodzącej z kursów przyspieszonych, o słabym przygotowaniu naukowym - "gorący" proletariacko-komunistyczny potok. Trzeci - masowe aresztowania "szkodników". Ten cios osiągnął przede wszystkim inteligencję techniczną: rozgromiwszy mniejszą jej część, pozostałych śmiertelnie zastraszył. W panującej już w kraju atmosferze powszechnego zastraszania procesy szachtirski, Prompartii i kilka mniejszych szybko osiągnęły swój cel. Na początku lat 30-tych również inteligencja techniczna została całkowicie spacyfikowana, lata 30-te były dla niej przyspieszonym kursem zdrady: pokornie głosić na mitingach za każdą nakazaną egzekucją; po straceniu jednego brata drugi brat podejmował się posłuszenie choćby i kierowaną Akademią Nauk; już nie było takiego zamowienia wojennego, które rosyjscy inteligenci ośmieliliby się ocenić jako niemoralne, nie rzucając się pospiesznie i gorliwie do wykonania go*. Cios ten osiągnął nie tylko starą inteligencję, ale częściowo już także i nową /kursowa/, wymierzony był w niepokorny, i w ten sposób coraz bardziej ugiął pozostałych. Czwarty proces - "normalne" sowieckie uzupełnienia szeregów inteligencji - kto zdobył całe swoje 14-letnie wykształcenie za sowieckiej władzy i był genetycznie związany tylko z nią.

W latach 30-tych dokonano się nowe, już nieograniczone, rozszerzenie składu "inteligencji": zgodnie z państwowymi rachubami i bez sprzeciwu ze strony pokornej opinii publicznej włączone zostały do niej miliony urzędników państwowych, a ściślej mówiąc: wszyscy inteligenci potraktowani zostali jako urzędnicy, inaczej się nie mówiło, ani nie pisało wówczas, tak wypełniano ankiety, tak wydawane były kartki na chleb. Na mocy ścisłych regulaminów inteligencja wtłoczona została do klasy urzędniczo-biurokratycznej, i samo słowo "inteligencja" gdzieś porzucono, wymieniając je niemal wyłącznie jako obelżywe. /Nawet wolne zawody sprowadzone zostały przez "związki twórcze" do stanu urzędniczego/. I od tej pory ten znacznie powiększony zakres, wypaczony sens i skurczona świadomość stały się udziałem inteligencji. Kiedy zaś pod koniec wojny słowo "inteligencja" odzyskało częściowo swoje prawa, to tym razem już zaanektowane przez wielomilionową masę urzędników, wypełniających wszelkie kancelaryjne lub półinteligentne obowiązki.

Kierownictwo partyjne i administracyjne, klasa przodująca - nie pozwalała w latach przedwojennych mieszać siebie ani z "urzędnikami" /oni pozostali "robotnikami"/, ani tym bardziej z jakąś tam przegniłą "inteligencją"; oddawali się oni zdecydowanie jako "proletariacki" kościół. Lecz po wojnie, a zwłaszcza w latach 50-tych i jeszcze silniej w 60-tych, kiedy "proletariacka" terminologia przywiedza, zastępowana coraz częściej "sowiecką", a z drugiej strony również wybitni przedstawiciele inteligencji dopuszczani byli do kierowniczych stanowisk ze względu na potrzeby technologiczne wszystkich typów - także klasa przodująca zezwoliła nazywać siebie "inteligencją" /co odnotowano w aktualnej definicji inteligencji w *Wielkiej Sowieckiej Encyklopedii*/ - a "inteligencja" posłuszenie przyjęła i to poszerzenie.

O ile przed rewolucją rzeczą dziwną wydawało się nazwanie inteligentem duchowego, o tyle teraz w sposób naturalny nazywa się tak partyjnego agitatora i polityka.

Tak oto, nie rozporządzając nigdy ścisłą definicją inteligencji, przestaliśmy jak gdyby w ogóle jej potrzebować. Słowem tym określa się dziś w naszym kraju całą warstwę wykształconą, wszystkich, którzy zdobyli wykształcenie wyższe od podstawowego.

Wedle słownika Dala, *kształcić* w odróżnieniu od *oświecać* znaczy: nadać jedynie zewnętrzny połysk.

*Ta niepojęta gorliwość w wypełnianiu zamówień państwowych opisana została bez skrupuła w niedawnej publikacji samizdatowej, *Tupoliewskaja szaruga*; nie omięta ona, jak się okazało, również ważniejszych osobistości.

Choć również ten polysk jest u nas raczej trzeciego gatunku, zgodnie z duchem języka rosyjskiego i zgodnie z sensem będzie: nazywać WYKSZTAŁCENCAMI całą warstwę wykształconą, tych wszystkich, którzy samowarcho albo na wyrost tytułują się teraz "inteligentami".

3.

Tak się stało, i z historią spór jest już niemożliwy: sprowadzono nas do poziomu wykształceniów, utopiono w nim /ale i my daliśmy się zredukować, utopić/. Z historią spór jest niemożliwy, a w duszy - protest, niezgoda: to niemożliwe, żeby tak się stało! Rzut oka w przeszłość, nadzieja na przyszłość - mówią nam: jesteśmy inni!..

Niejakci Altajew /pseudonim, artykuł *Dwojnoje soznanije inteligencji i pseudokultura*, 97 numer "Wiestnika RSChD"/, podkreślając to ilościowe rozrośnięcie się, rozpiętnienie inteligencji i połączenie się jej z biurokracją, szuka mimo wszystko kryterium, które pozwoliłoby wyodrębnić inteligencję z wchłaniającej ją masy. Znajduje je w "herbie rodowym" inteligencji, wyróżniającym ją jakoby zarówno przed rewolucją, jak i dziś, tak iż można uznać go za "definicję" inteligencji: jest to "unikalna kategoria osób", nie mająca odpowiednika w żadnym kraju, żyjąca w "świadomości kolektywnego wyobcowania" od "własnej ziemi, własnego narodu i własnej władzy państwowej". Nie mówiąc jednak o sztuczności takiego określenia /i nie takiej już unikalności sytuacji/, można zaoponować, że inteligencja przedrewolucyjna /w ujęciu *Wiechów*/ nie posiadała własnie świadomości wyobcowania od swojego narodu, przeciwnie, przekonana była o własnym prawie do wypowiadania się w jego imieniu; inteligencja dzisiejsza zaś wcale nie jest wyobcowana od współczesnego państwa: ci, którzy tak czują - w samotności albo w wąskim kręgu bliskich, ze zdławioną troską, w poczuciu beznadziei, z oddaniem - nie tylko umacniają państwo całą swoją codzienną, inteligentną działalnością, ale przyjmują i spełniają o wiele straszniejszy warunek państwa: uczestniczenie całą duszą w obowiązującym wspólnym kłamstwie. Czy można iść dalej? Być może, można jeszcze pozostać "wyobcowanym", zaprzedać się tylko ciałem, tylko mózgiem, tylko poszczególnymi władzami poznawczymi - ale nie duszą! Dawna inteligencja rzeczywiście znajdowała się w opozycji do państwa - aż do otwartego zerwania, do wybuchu - i tak też się stało, o inteligencji dzisiejszej zaś sam Altajew pisze, zaprzeczając sobie, że "przy władzy sowieckiej nie odważyła się ona wystąpić nie tylko dlatego, że nie pozwalano jej na to, ale przede wszystkim dlatego, że nie miała z czym wystąpić. Komunizm był jej własnym dzieckiem... w tym także idee terroru... W jej świadomości nie było zasad, różnicujących się w sposób istotny od tych, które realizował reżim komunistyczny", sama inteligencja "odpowiedzialna jest za zło, za zbrodnie, i ten fakt, bardziej niż cokolwiek innego, przeszkadza jej podnieść głowę". /I ułatwiło wejście do systemu kłamstwa./ W nieoczekiwanej, wprawdzie formie inteligencja otrzymała w istocie to samo, o co walczyła przez wiele dziesięcioleci - i poddała się bez walki. I przeżuwała cichaczem tylko to pocieszenie, że "idee rewolucji były dobre, ale zostały wypaczone". I w każdym przełomowym momencie historycznym pocieszała się nadzieją, że reżim dozna uzdrowienia, że zmieni się na lepsze, i w ten sposób współpraca z władzą znajduje w końcu pełne usprawiedliwienie /wspinała wyliczenie przez Altajewa sześciu pokus rosyjskiej inteligencji: rewolucyjnej, smienowiechowskiej, socjalistycznej, patriotycznej, odwilżowej i technokratycznej - w ich historycznym następstwie, a zarazem koegzystencji w każdym momencie teraźniejszości./

Ukorzyliśmy się - do całkowitego poniżenia, do duchowego samounicestwienia, i cóż nam doprawdy zostaje, jak nie przezwisko WYKSZTAŁCENCOW? Bolesne poczucie wyobcowania od państwa /dopiero od lat 40-tych/, poczucie własnego niewolniczego położenia w obcych łapach - to nie jest oznaka wspólnoty, ciągłości, ale zarzewie nowego protestu, zarzewie poluty. Wśród znacznej części inteligencji zaś żywa jest teraz świadomość - już to zalekciona, już to obojętna, już to wyniosła - wyobcowania od dzisiejszego ludu.

O tym, jak nie roztopić się w masie wykształceniów, jak wyodrębnić się zeń i ocalić pojęcie inteligencji, dużo pisze G. Pomeranc /to nie pseudonim, żywy człowiek, orientalista, który wydał w Samizdacie cały tom esejów filozoficznych i artykułów publicystycznych/: "najzdrowsza część współczesnego społeczeństwa", "innej tak

postępowej warstwy nie sposób wskazać^{*}. Ale i on wpada w zakłopotanie wobec morza wykształceńców: "Pojęcie inteligencji jest bardzo trudno zdefiniować. Inteligencja nie zakorzeniła się jeszcze w samym życiu." /Nie zakorzeniła się w 130 lat po Biełlińskim i Granowskim? nie, po wstrząsie rewolucyjnym./ Musi wyodrębnić "lepszą część inteligencji"; to "nawet nie warstwa, ale gromadka ludzi", "inteligentne we właściwy sposób jest tylko malarzkie jądro inteligencji", "wąski krąg ludzi, zdolnych do samodzielnego powtarzającego odkrywania świętości, wartości kultury", wręcz: "inteligencja - to proces"... Próbuje w ogóle zrezygnować z zarysowania konturu, granic, zakresu inteligencji, a wyobrazić sobie pole /w sensie fizykalnym/: centrum promieniowania /mała gromadka/ - następnie "warstwę uduchowioną inteligencji" - dalej zaś "inteligencję bezduszną" /?/, która jest zarazem formą "rozwoju mieszczaństwa". /W poprzednich wersjach tego samego samizdatowego artykułu Pomeranc dzielił inteligencję na "przywzwoitą" i "nieprzywzwoitą", z taką oto dziwną definicją: "ludzie przywzwoici szkodzą bliźniemu tylko z konieczności, bez satysfakcji", a nieprzywzwoici, jakoby z satysfakcją, i na tym polega różnica! /

Co prawda, w obronie tej wielomilionowej klasy, usytuowanej na granicy "bezdusznosci" i "mieszczaństwa", znajduje Pomeranc słowa pełne sympatii: o trudzie pracy pedagogów, lekarzy z ogólnokrajowej sieci medycznej i buchalterów - owych "doktorów pracy umysłowej". Okazuje się jednak, że ta jego wytrwała obrona jest raczej napaścią na "lud": udowodnić, że wyszukiwanie błędów na liście płac jest cięższe niż praca kołchoźnicy w dusznej drobiarni.

Prawda jest, że praca została wypaczona, a ludzie okaleczeni. Przpracowywali wiele lat jako nauczyciele, mogą w pełni podzielić te słowa i dodać tu jeszcze wiele kategorii: techników-budowlańców, techników rolniczych, agronomów... Nauczyciele są tak umęczonymi, zalanymi, upokorzonymi ludźmi, dodatkowo jeszcze w sferze potrzeb materialnych, że nie pozostawiono im ani czasu, ani swobody do formułowania własnych poglądów o czymkolwiek, nawet do zdobywania i pochłaniania nieskażonej strawy duchowej. I wcale nie z natury, ani z powodu gorszego wykształcenia ta cała bledząca prowincjonalna masa tak przegrzywa w grze o "uduchowienie" z uprzywilejowaną elitą stołeczną, ale właśnie z uwagi na potrzeby i bezprawie.

Beznadziejny obraz rozlewającego się kręgu wykształceńców, do którego standardowym biletem wstępu jest najprzeciwniejsze wykształcenie, nie zmienia się jednak z tego powodu.

4.

Jeśli zarzuca się dzisiejszej klasie robotniczej, że jest całkowicie pokorna, obojętna na życie duchowe, zatopiona w mieszczańskiej ideologii, pochłonięta bez reszty troskami materialnymi, zdobywaniem mieszkań, kupowaniem tandetnych mebli /jeśli w ogóle są/, kartami, domem, telewizorami i pijarstwem - to czy wykształcenie, choćby i stołeczne, znajdują się na znacznie wyższym poziomie? Droższe meble, lepsze koncerty i koniak zamiast wódki? A hokej w telewizji ten sam. Jeśli na peryferiach kręgu wykształceńców gonitwa za zarobkiem jest środkiem do przeżycia, to w jego świetlistym centrum /sześdziesiąt stolic i kilka zamkniętych miasteczek/ podporządkowanie własnych idei i przekonań interesownej pogoni za lepszymi i większymi stanowiskami, tytułami, posadami, mieszkaniem, daczami, samochodami a jeszcze bardziej za zagranicznymi delegacjami - jest po prostu odpychającą. /Pomeranc: "serwis - to rekompensata za zszargane nerwy". / Zdumiałaby się inteligencja przedrewolucyjna! Trzeba to wyjaśnić: wrażenia, rozrywkę, luksusowe życie, dewizowe apanaże, kupowanie kolorowych ciuchów... Myślę, że najbardziej zabiedzony przedrewolucyjny inteligent nie podałby z tego powodu ręki najwytworniejszemu dzisiejszemu wykształceńcowi ze stolicy. / Lecz najlepszą charakterystyką poziomu intelektualnego stołecznych wykształceńców jest ich żądza nagród, premii i tytułów, nieporównywalnych z tymi, które są dostępne dla klasy robotniczej i prowincjuszy - i sumy premii wyższe, i co za brzmienie: "artysta narodowy /mistrz itd./... zasłużony działacz... laureat"! Nie

^{*}Wszystkie cytaty z Pomeranca, w tym miejscu i poniżej, zaczerpnięte są przede wszystkim z artykułów *Człowiek niktuda* i *Kwadrylion*.

wstyd w imię tego wszystkiego wyrzec się nieskazitelną uczciwości, zerwać wszystkie niestosowne znajomości, spełniać wszystkie zachcianki kierownictwa, potępić piśmiennie albo z trybuny albo przez niepodanie ręki bliskiego kolegę - na rozkaz komitetu partyjnego.

Jeśli to wszystko mieści się w nazwie "inteligencja", to czymże jest w takim razie *mieszczanstwo*?!...

Ludzie, których imiona padały niedawno z ekranów kin i którzy już oczywiście uchodzili za inteligentów, wyjeżdżając na zawsze z tego kraju, nie krępowali się rozkładać na kawałki sekretarza z okresu Katarzyny II /wywóz antyków jest zabroniony/ - następnie łącząc je ze zwykłymi deskami kleili z nich niedorzeczny "mebel" i w ten sposób wywołali. I język pozwala wymówić to słowo - "inteligencja"?... Tylko dzięki ustawie celnej pozostają w kraju jeszcze ikony sprzed XVII wieku. A z nieco nowszych organizuje się teraz w Europie całe wystawy - i sprzedawało je tam nie tylko państwo...

Każdy, kto żyje w naszym kraju, płaci podatek na rzecz utrzymywania obowiązującego kłamstwa ideologicznego. Lecz wśród klasy robotniczej, a tym bardziej wśród chłopstwa podatek ten jest minimalny, zwłaszcza po zniesieniu corocznych przymusowych pożyczek /szkodliwych i dręczących właśnie z powodu swojej fałszywej dobroczynności, pieniądze można było przecież odbierać w innej formie/, pozostało - sporadyczne głosowanie na wspólnym zebraniu, gdzie listy obecności nie sprawdza się już tak dokładnie. Z drugiej strony, polityczni rządcy i ideologiczni zaklinacze rzadko szczerze wierzą w swoją Ideologię, wielu poddało się jej na zasadzie wieloletniej inercji, z uwagi na braki w wykształceniu czy psychologiczną potrzebę posiadania przez człowieka światopoglądu, odpowiadającego jego podstawowej działalności.

A centrystyczna część wykształceniów? Łatwo jest dostrzegać nędzę i uwiąd partyjnego kłamstwa, drwić z niego między innymi - i tak samo cynicznie, w "gniewnych" protestach i artykułach, zgrabnie i kłóciście powtarzać to kłamstwo, rozwijając je jeszcze i wzmacniając za pomocą własnej elokwencji i stylu! Gdzie rozpoznać, na kimże pisze Orwell *DWAJMYŚLENIE*, napiętnujemy /szeptem/ każdego, kto zwątpił w niezbędność i konieczność większej wolności w naszym kraju /niestety tak: nie dla wszystkich, ale z całą pewnością dla centrystycznego odłamu wykształceniów. W liście do XXIII Zjazdu Partii Pomeranc proponuje "asocjację inteligenckiego jądra", posiadającą niezależną prasę, teoretyczne centrum, udzielające rad administracji partyjnej. Jednakże wolności tej pragnęły jak cudu z jasnego nieba, który stanie się nagle bez naszego udziału, sami zaś nie robimy nic dla wywalczenia wolności. Gdzie się podziały dawne tradycje - pomagać politycznym, nakarmić zbiega, przegarnąć nie posiadającego dokumentów, bezdomnego /można stracić państwową posadę/ - centrystyczni wykształceni z dnia na dzień pracują w dobrej wierze, niekiedy z dużym talentem, nad umacnianiem wspólnego więzienia. I nie przyznają się oni tutaj do własnej wiry - przygotowane, obmyślane, wyważone wielojęzyczne usprawiedliwienia. Noga podstawiona koledze, kłamstwo w oświadczeniu prasowym znajdują sprytne usprawiedliwienie sprawcy, ochocho przyjmowane przez otoczenie: gdybym ja /on/ tego nie zrobił, to zdjęto by mnie /jego/ z tego stanowiska i wyznaczono gorszego! Tak więc, aby utrzymać pozycję dobrą z myślą o korzyści wszystkich - każdego dnia w sposób naturalny wyrządza się zło niektórym /"porządni ludzie szkodzą bliźnim tylko z konieczności"/. Lecz ci niektórzy są sami sobie winni: dlaczego, nie myśląc o kolektywie, tak nie ostrożnie rzucili się w oczy kierownictwu, dlaczego ukryli przed działem kadr swoją ankietę - i sprowokowali w ten sposób cios wymierzony w cały kolektyw?... Czełnow /"Więstnik RSCHD", nr 97/ błyskotliwie nazywa pozycję inteligencji staniem na *wykrępowanych* nogach, "przy której prostolinijsność wydaje się absurdalną pozą".

Lecz główny argument usprawiedliwiający - to *dzieci*! Wobec tego argumentu milną wszyscy: kto ma prawo poświęcić materialny dobrobyt swoich dzieci w imię *abstrakcyjnej* zasady prawdy?!... To, że moralne zdrowie dzieci droższe jest od ich służebnego położenia - w ogóle nie przychodzi do głowy rodzicom, skazarym na to samo. Jest rzeczą rozsądną, aby i dzieci stały się także: pragmatycy już od szkolnej ławy, studenci pierwszego roku już pogodzeni z fałszem organizacji uczelnianej, już z wyrachowaniem rozważają, jak tu najwygodniej - w wirze rywalizacji - dostać się na niwę nauki. Pokolenie, które nie przeżyło prawdziwych prześladowań, lecz jakie ostrożne!

A ci nieliczni młodzieńcy - nadzieja Rosji - zwróceniu twarzami ku prawdzie, są zazwyczaj wykliniani, a nawet prześladowani przez swoich rozjuszonych statecznych rodziców.

I nie usprawiedliwi się wykształceńców z centrum, jak dawnych chłopów, tym, że są rozproszeni po gminach, niczego nie wiedzą o wydarzeniach w kraju, gnębieni przez lokalne władze. We wszystkich okresach panowania władzy sowieckiej inteligencja była dobrze poinformowana, wiedziała, co dzieje się w świecie, *mogła* wiedzieć, co dzieje się w kraju, lecz - odwracała się, lecz tchrdzliwie poddawała się w każdej instytucji i w każdym gabinecie, nie troszcząc się o *wspólną* sprawę. Oczywiście, z biegiem lat kurczyła się niewidocznie /przekraczało to granice wyobraźni ludzi z Zachodu, dopóki ich samych nie dotknęło/. Ludzi o dynamicznej inicjatywie, skorych do wszelkich form społecznej i indywidualnej pomocy, do działalności na własną rękę - dławiono uciskiem i strachem, a samą ideę pomocy społecznej zeszcpecano obłudną imitacją państwową. I koniec końców doprowadzono do tego, że nie istnieje jakoby trzecie wyjście - w nagonce na towarzysza z pracy nikt nie ma odwagi pozostać neutralnym - wystarczy, że się uklonisz i już jesteś zaszczyty. A mimo wszystko ludzie mają wyjście z tej sytuacji: niechaj zaszczują mnie samego! niechaj moje dzieci wyrastają na uczciwych ludzi, choćby i o kromce chleba! Gdyby inteligencja była taka - byłaby niezwykła.

Istnieje jeszcze odrębna kategoria - ludzie sławnych, którzy tak rozślawili swoje nazwiska, tak je wynieśli, otoczyli wszechsowieckim, a nawet światowym rozgłosem, że nie może ich już osiągnąć policyjne uderzenie - w każdym razie w epoce postalińskiej - jest to jasne jak Słońce dla wszystkich, dla tych w pobliżu i dla tych z daleka; niezaspokojeniem potrzeb także ukarać ich nie można - nagromadzili. Czy mogliby oni uratować część i niezależność rosyjskiej inteligencji? Wystąpić w obronie prześladowanych, w obronie wolności, przeciwko dławiącym niesprawiedliwościom, przeciwko żalosnemu, narzuconemu kłamstwu? Dwustu takich ludzi /a można ich wymieścić pół tysiąca/ oczyściłoby swoim wystąpieniem i wspólną postawą społeczną atmosferę w naszym kraju, odmieniliby niemalże całe nasze życie! Wśród inteligencji przedrewolucyjnej działały w ten sposób tysiące ludzi, nie oczekując ochronego rozgłosu. Czy pośród naszych wykształceńców znajdujemy pełną dziesiątkę? Pozostali - takiej potrzeby nie mają! /Nawet jeśli komuś ojca rozstrzelano - nie to, przeknął./ Jakże nazwać ten wystający ponad głowami wykształceńców szczyt naszej góry lodowej?

W czasach stalinowskich za odmowę podpisania gazeciarskiego oświadczenia, żądania śmierci czy więzienia dla kolegi, rzeczywiście grozić mogły śmierć i więzienie. Lecz dziś - jaka groźba skłania dziś siwłosych i sławnych braci pido, i uszuśnie spytawszy - "gdzie?", podpisywać nie przez nich sfabrykowaną bzdurę przeciwko Sacharowowi? Wyjącznie ich własna nicość. Jaka siła zmusza wielkiego kompozytora XX wieku, aby stał się żalosną marionetką w rękach trzeciorzędnych urzędników z ministerstwa kultury i zgodnie z ich wolą podpisywał każdą nikczemną petycję, brońcą, kogo każą, za granicą, potępiającą, kogo każą, u nas? /Kompozytor zetknął się bez żadnych osłonek, twarzą w twarz, z ciemną zgubną duszą XX wieku. Uchwycił ją, nie, to ona jego uchwyciła z taką wstrząsającą wiarygodnością, że kiedy - jeżeli? - nastąpi w dziejach ludzkości pogodniejszy wiek, to poprzez muzykę Szostakowicza usłyszą nasi potomkowie, że byliśmy już w szponach diabła, bez reszty w jego władzy - i że szpory te, i jego piekielny oddech wydawały się nam piękne./

Czy tak żalosne postępowanie zdarzało się w przeszłości wśród wielkich rosyjskich uczonych? wśród wielkich rosyjskich artystów? Ich tradycja została złamana, my - to wykształceńcy!

Wielki wstyd, że to już nie strach przed prześladowaniami, ale skrywane nadzieje na siawę, zysk, dobrobyt, spokój zmuszają "moskiewskie gwiazdy" wykształceńców i średnią warstwę "ustatkwowanych" do takiej uległości. Rację ma Lidia Czakowska: nadszedł czas wyłączyć *paumych ludzi* z kręgu inteligencji. Jeśli nie *tych* wszystkich - to słowo "inteligencja" utraciło sens ostatecznie.

O, pojawili się nieustraszeni! - aby wystąpić w obronie niszczonej starej budowl /byłe nie świątyni/ i nawet całego Bajkału. Dzięki i za to, rzecz jasna. Wśród autorów niniejszego zbioru miał się znaleźć pewien nietuzinkowy człowiek, który osiągnął między innymi już wszystkie rangi i tytuły. Podczas indywidualnych rozmów jego serce krwawi - nad bezpowrotną zgubą narodu rosyjskiego. Zna on naszą

historię i kulturę od podstaw. I odmówił: *po co to? to nie da...* Zwykła wymówka czcigodnego wykształceni.

Na co zasługujemy. Na jakim dnie wegetujemy. Kiedy z góry pociągano sznur, że można odważnie /1956, 1962/, trochę prostowaliśmy zdrętwiały grzbiet. Kiedy szeptało "sza!" /1957, 1963/, my także zniżaliśmy głos. Zdarzył się także moment samowolny: 1967-68, Samizdat ruszył jak powódź, mnożyły się nazwiska, nowe nazwiska w listach protestacyjnych, wydawało się - jeszcze trochę, jeszcze ciut-ciut - i zaczniemy oddychać. I czy wielu uległo presji? Pół setki najbardziej zuchwałych pozbawiono pracy w ich specjalnościach. Nielicznych wykluczono z partii, kilku ze związków, siedem tuzinów "sygnatariuszy" *wieziano na rozmowy do komitetu partii*. I z różnów wracali bladi i przygnębieni.

I swoje najważniejsze odkrycie, warunek własnego swobodnego oddychania, odrodzenia i myślenia - Samizdat - wykształceni pośpiesznie porzucili w panice. Od jak dawna gonili wykształceni za nowinkami Samizdatu, wypraszała przedruki, zaczynali zakładać samizdatowe biblioteki? wysyłali na prowincję?... Lecz oto zaczęli palić te biblioteki, przestali używać maszyny do pisania, niekiedy tylko przechwytywać w ciemnym korytarzu zakazany druk, czytając piątę przez dziesiątę i natychmiast oddając drżącymi rękami.

Tak, w czasie tych prześladowań załśniło, wyłoniło się niewątpliwie *inteligencje* *jądro*: kto nadal ryzykował i poświęcał się - jawnie albo w ukryciu przechowywał niebezpieczne materiały, nieustraszenie pomagał uwięzionym albo sam przyplacał to utratą wolności.

Lecz wyszło na jaw również inne "jądro", wytwór innej mądrości: uciekać z tego kraju! Unosząc swoją niepowtarzalną indywidualność /"tam będę w spokoju rozwijał kulturę rosyjską"/. Zarazem - ocalając tych, którzy zostają /"tam będziemy lepiej bronić waszych praw tutaj"/. Na koniec zaś - również własne dzieci, cenniejsze niż dzieci rodaków pozostających w kraju.

Wyszło na jaw także "jądro rosyjskiej inteligencji", które z powodzeniem obyć się może bez Rosji...

5.

Wszystko jednak zostałoby nam wybaczone, wzbudziłoby jedynie współczucie - i nasza bezsilna uległość, i nasze służenie kłamstwu - gdybyśmy z pokorą przyznali się do własnej słabości, do swojego przywiązania do dobrobytu, do swojego duchowego nieprzygotowania do tych zbyt surowych prób: jesteśmy ofiarami historii, która nas zagarnęła, urodziliśmy się już w niej, lyknęliśmy jej dowoli, i oto szamocemy się, nie wiedząc, jak się wydostać.

A jednak nie! W tej sytuacji wynajdujemy na oszałamiająco wysokim poziomie zrzeczne dowody, pozwalające nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego powinniśmy "zdo-być duchową samoświadomość, nie porzucając swojego DNB*" /Pomeranc/ - jak gdyby "zdo-być duchowej samoświadomości" było rzeczą cieplarnianych rozmyślań, a nie trudnego doświadczenia, a nie bezwzględnej próby. Wcale nie wyrzekliśmy się wyniosłości. Upieramy się przy górnolotnej odziedziczonej nazwie inteligentów, przy prawie do pełnienia roli najwyższych sędziów wszystkich duchowych procesów zachodzących w kraju i na świecie: do bezapelacyjnego oceniania z bezpiecznej nory społecznych teorii, tendencji, ruchów, orientacji historycznych i działalności aktywnych jednostek. Już w westybulu DNB, zakładając piasecz, przerastamy innych o głowę, a wieczorem przy herbatce ferowana jest ostateczna ocena: co z postępów i komu z działaczy "daruje", a czego i komu "nie daruje inteligencja".

Obserwując żalosne zachowanie centrystycznego odłamu wykształceni na sowieckiej służbie, trudno uwierzyć, na jakim historycznym piedestale wykształceni ci siebie umieścili: każdy z osobna - samego siebie, przyjaciół i kolegów. Zawężając się wciąż specjalizacją naukową, dająca półanalfabetom możliwość uzyskania stopnia doktora nauk, w ogóle nie peszy wykształceni.

O tym, jak zawiądnęło umysłami wszystkich wykształceniych ludzi to wysokie mniemanie wykształceni o sobie świadczy fakt, że nawet nieustrudzony demaskator Altajew wciśka tradycyjnemu ukłoni pomiędzy oskarżenia: "dziś /nasza/ inteligencja jawnie

*Instytut Naukowo-Badawczy.

trzyma w swych rękach los Rosji, a wraz z nim - los całego świata"!... Gorzki śmiech... W obliczu współczesnego Zachodu, zakłopotanego wszystkimi doświadczeniami rosyjskimi - *mogłaby trzymać!* - ale ręca słabe, a serce łomocze...

W 1969 roku to ciśnienie samozadowolenia naukowo-technicznego kręgu wykształcenców przebiło się na łamy Samizdatu artykułem Semen Telegina /oczywiście, pseudonim/ *Jak żyć? /Kak byt?/*. Ton rzeńskiego stanowczego omnibus, wyciśniętego na marginesowe skojarzenia, nieskrępowanego, lecz niezbyt błyskotliwe, szermującego już to lekceważeniem ludności, z którą dzielić musi ten sam zakątek ziemi /"ludzki chlew"/, już to patetycznymi introdukcjami: "Czyś pomyślał, czytelniku?" "Zasadę twórczą, źródło etyki i humanizmu" wywodzi autor od małpy, za lepsze wyjście dla rozczarowanych uważa "trybuny stadionu", za gorsze - "sekcjarstwo".

Ważny jest jednak nie tyle sam autor, ile jego jednomyślny krąg, któremu wydaje on jednoznaczna metryczkę: "inteligenci postępowi" /pozostający w partii, przesiadujący bowiem na partyjnych zebraniach i kierują "poszczególnymi odcinkami pracy"/, "jesteśmy kwiatarem myślącej Rosji", "tworzymy własny krąg poglądów, w którym można żyć, nie wklajając się w sprzecznościach". "Wyobraźcie sobie klasę wysoko wykształconych ludzi, uzbrojonych w idee współczesnej nauki, wytrwałych, samodzielnych, odważnie myślących, w ogóle nawiązków do myślenia i lubiących myśleć, a nie... orać ziemię."

Telegin nie ukrywa również takich osobliwości swego kręgu: "Jesteśmy ludźmi, którzy mają zwyczaj myśleć jedno, mówić drugie, a robić trzecie... Totalna demobilizacja moralna dotknęła również nas." Chodzi o *potrądną drugą*, o *potrądną moralność* - "dla siebie, dla społeczeństwa, dla państwa." Czy jest to jednak wada? Wesoły Telegin twierdzi: "w tym nasze *zajęciostwo!*" Jakże to? Władze chciałyby, żebyśmy również *myśleli* tak samo uległe, jak mówimy na głos i robimy, a my *myślimy* - odważnie! "zachowaliśmy swoją wewnętrzną wolność"! /Dziwi cię to: jeśli figa, pokazywana ukradkiem w rękawie, jest przejawem wewnętrznej wolności - to czymże jest wówczas wewnętrzne zniewolenie? Mimo wszystko wewnętrzną wolnością nazwalibyśmy wówczas tak myślenia, jak i działania, niezależnie od zewnętrznych pęt, a wolnością zewnętrzną - sytuację, kiedy tych pęt w ogóle nie ma./

"Kwiat myślącej Rosji" ujawnił się adekwatnie i bardzo otwarcie właśnie w artykule Telegina. Jest dla nas rzeczą pouczającą zaznajomić się z tymi poglądami.

"W warunkach ucisku" wyrosła jakoby *nowa kultura*, "system stosunków i system myślenia" - "kolos na dwóch nogach - sztuki i nauki." W dziedzinie sztuki? - gitarzyści-balladziści i niezależna literatura samizdatowa. W dziedzinie nauki? - "potężna metodologia fizyki" i wypływająca z niej "cała filozofia życiowa", a na dodatek "dziesiątki rozgałęzionych lokalnych subkultur puszczają pędy w salach kreslańskich KB, w korytarzach INB, w holach instytutów Akademii Nauk." "Tutaj - przestrzeń dla twórców, i tutaj - są twórcy". "Nauki nie okiełzna żadna władza" /hmm, hmm.../. I oto: można będzie "metodologię fizyki zastosować do subtelności etyki" /.../, "w tej podziemnej kulturze wyrosnie jak na drożdżach plamię nowych harmonijnych ludzi, gigantów, dla których śmieszne będą nasze lęki."

I dalej - śmiały plan, jak wykorzystać tę kulturę dla naszego ocalenia. Chodzi o to, że "otwarte występowanie przeciwko warunkom, w jakich żyjemy... nie zawsze jest najlepszym sposobem." "Zia złem nie naprawisz", nie pomocą i niepotrzebne są "ani tajne spiski, ani nowe partie", nie należy wzywać do rewolucji.

Z ostatnią konkluzją zgadzamy się bez zastrzeżeń, choć uzasadniając ją, autor popełnia błąd: upadek samodzielnego Kłazdie on na karb nie działalności rewolucyjnej, ale wyłącznie tego, że społeczeństwo odrzuciło ideę państwową. To - nie tak, tu paralele nie są na miejscu: i działalność rewolucyjna była autentyczna, i samodzielnictwie nie broniło się nawet w jednej dziesiątej tak zaciekle, i inteligencja wykazała się wielkim poświęceniem. Lecz konkluzję praktyczną akceptujemy: odrzucimy myśł o rewolucji, "nie będziemy tworzyć planów zorganizowania nowej masowej partii typu leninowskiego."

Cóż zatem? Oto: "początkowo nie przewiduje się większych ofiar" /bardzo kojąco brzmi to dla wykształcenców/. Etap 1-szy: "odrzućcie kultury ciemności" i własna "twórczość kulturalna" /tak, czytać Samizdat i prowadzić wzniośle rozmowy w palarniach INB/. Etap 2-gi: podjąć "starania w celu rozpropagowania tej kultury wśród

ludu", a nawet "aktywnie nieść tę kulturę w lud" /metodologię fizyki? pieśni bardów?/, "wnieść w lud zrozumienie tego, do czego sami doszliśmy", poszukując w tym celu "drog okrężnych". Taka droga "wymaga w pierwszej kolejności nie odwagi /który to już raz ten balsam dla duszy!/, ale daru przekorywania, wyjaśniania, umiejętności przykuwania na długo i skutecznie uwagi ludu, bez zwracania uwagi władzy", "Rosji potrzebni są nie tylko trybuni i pokutnicy, ale i... zjadliwi krytycy, sprawni misjonarze nowej kultury". "Natomiast wspólny język z ludem znajdujemy, mówiąc o fut-bolu i łowieniu ryb - trzeba szukać konkretnych form chodzenia w lud." "I czyż my, mając światopogląd... /i.t.d./ ... nie poradzimy sobie z zadaniem, które umiejętnie rozwiązują półpiśmierni kaznodzieje religii?" /Niestety, niestety, rzecz nie w wykształceniu - tu zdradzają się wyniosłości i ślepowi wykształceni, ale w mocy duszy!/.
Cytujemy tak obszernie, bo to już nie jeden Telegin, ale wszyscy zadufani ideologizmem centrystycznego odłamu wykształceni. Którękolwiek z nich nie weźmiemy, słyszymy wciąż to samo: *ostrożna praca oświatowa!* Artykuł Czełpowa "Więstnik RSCHD" nr 97/ nosi, przypadkowo, taki sam tytuł, jak tekst Telegina: *Jak żyć?* Odpowiedź: "powoływać tajne bractwa chrześcijańskie", licząc na tysiącletnie już doskonałe się obyczajów. L. Wiencow /"Więstnik RSCHD", nr 99/: *Mysleć!* - znów przypadkowo to samo teleginowskie lekarstwo. Przez krótki okres rozmożyli się w Samizdacie pisma - "Łucz swobody", "Siejatiel'", "Swobodnaja mysl'", "Diemokrat" - wszystkie o wyrażeniu konserwatywnym profilu i we wszystkich, oczywiście, ta sama rada: nie ujawniać swojej twarzy, nie naruszać zasad konspiracji, ale powoli propagować wśród ludu właściwą wiedzę... Co to znaczy? Wołać ta sama licząc sobie tysiąc lat pastorałka, którą już sto razy wyprzedziły wydarzenia epoki rakietowej. Zapamiętuje się to tak łatwo: rozmyślać w norze, rozmyślenia przekazywać do Samizdatu, a dalej - *samo pójdzie!*

A jednak nie pójdzie.

W ciepłych, oświeblonych i wygodnie urządzonych pomieszczeniach INB uczeni-"specjaliści" i technicy, surowo osądzając braci-humanistów za "wysługiwanie się reżimowi", przywykli wybaczać sobie swoją niewinną działalność służebną, a ona wcale nie jest mniej groźna i historia osądzi ją z całą bezwzględnością. No, a gdyby jutro stracili połowę INB, najważniejszych i najbardziej zaufanych pracowników - to czy nauka by się skończyła? Nie, imperializm. "Stworzenie kultury antytotalitarnej może doprowadzić do materialnej wolności" - przekoruje Telegin - *jakże to sobie wyobrazić?* Przez cały dzień roboczy /od chwili, kiedy nauka stała się przemysłem - w istocie, wykwalifikowani robotnicy przemysłowi/ tworzą *materialną* - jeśli nie kulturę - to cywilizację, w materialny sposób umacniają kłamstwo, wszędzie głoszą, rozgłaszają i powtarzają, co kazano - *jakże więc taka kultura ma nas wszystkich ocalić?*

W latach, które minęły od chwili opublikowania artykułu Telegina, zdarzyło się wiele powodów społecznych, aby plenię gigantów choćby wzruszyło ramionami, choćby odetchnęło raz jeden - nie takiego! Podpisywano, co trzeba przeciwko Dubczekowi, przeciwko Sacharowowi, przeciwko każdemu wskazanemu i, trzymając rękę w rękawie, trąpiono się w zakamarkach nad rozwojem "rozgałęzionej subkultury" i wykazywaniem "potężnej metodologii".

A może również psychiatrzy z Instytutu Serbskiego kogoś żyją tą samą "potrójną moralnością" i pyszną się swoją "wewnętrzna wolnością"? I prokuratorzy, i wysocy sędziowie? - pośród nich są przecież ludzie niezwykle inteligentni /na przykład L.N. Smirnow/, nie ustępujący bynajmniej teleginowskim gigantom.

Ta zadufana w sobie deklaracja jest tak zwodnicza, tak zagmatwana dlatego, że nie odbiega jednak daleko od prawdy i tym podbija serce czytelnika, ale w krytycznym momencie radykalnie skręca w bok. "Ohne uns!" - wykrzykuje Telegin. Śluszenie. "Nie przyjmować kultury ciemności!" - śluszenie. Lecz: kiedy? gdzie? i jak nie przyjmować? Nie w szatni po zebraniu, ale na zebraniu - nie powtarzać tego, czego się nie myśli, nie głosić wbrew woli! I w tym gabinecie - nie podpisywać tego, co niezgodne z sumieniem. Jaką "kulturę" odrzucać? "Kulturę" nikt nie narzuca, narzuca się KŁAMSTWO - i przede wszystkim kłamstwa nie wolno przyjmować, *ale wtedy, w tym momencie i w tym miejscu, gdzie się je głosi*, a nie obrażać się wieczorem w domu przy herbarcie. Odrzućmy kłamstwo - *wtedy i nie myśleć o konsekwencjach związanych ze swoim wynagrodzeniem, rodziną i krzewieniem "nowej kultury" w czasie wolnym. Od-*

rzucić - i nie troszczyć się o to, czy za tobą pójdą inni, i nie oglądać się, jak to wpłynęło na losy całego narodu.

A ponieważ odpowiedź jest tak prosta, ludzi przyciągnie ta prostota i otwartość - z całym blaskiem krasomówstwa uchyla się przed nią tylko anonimowy ideolog wyniosłego, mędnego i bezpłodnego plemienia gigantów*.

A jeśli nie jesteście gotowi podjąć ryzyka, wybawcie nas chociaż - w naszym błocie, w naszej podłości - od waszych błyskotliwych rozważań, oskarżeń i pouczeń, skąd bierą się nasze rosyjskie wady.

6.

Jak w tej sytuacji centrystyczny odłam wykształceniów rozumie swoje miejsce w kraju względem swojego ludu? Pomylił się ten, kto założył, że okazuje on skromną, przyjmując rolę służebną. Nawet Pomeranc, reprezentujący zupełnie inny krąg stołecznych wykształceniów - nieustatkowany, niekierowniczy, bezpartyjny, humanistyczny, nie zapomni pochwalić "leninowskiej rewolucji kulturalnej" /zniszczyła stare formy produkcji - bardzo cenne!/, wystąpić w obronie sposobu rządzenia w latach 1917-22 /"tymczasowa dyktatura w ramach demokracji"/. A także: "obywatel w pełni zasługuje, rzecz jasna, na despotyczne traktowanie ze strony zwycięskich rewolucjonistów. Jego tchórzostwo, jego serwilizm urabiają despotów." *Jego serwilizm, nie nasz!...* A dla czegoż to centrystyczny odłam wykształceniów postępuje szlachetniej od tak zwanego "obywatela"?

U żadnego z wykształceniów, ani wśród piewców, ani wśród krytykantów, nie rodzą się nawet przypuszczenia o jakiegokolwiek winie wobec ludu w przeszłości, bądź w teraźniejszości, co tak dręczyło inteligencję przedrewolucyjną. Tutaj wszyscy są jednomyślni - oto Altajew: "Sam lud z trudem wyznał swą winę wobec inteligencji."

Porównując siebie z ludem, centrystyczni wykształcenicy wszystkie wnioski wyciągają na swoją korzyść. Pomeranc: "Inteligencja jest miarą sił społecznych - postępowych i reakcyjnych. *Lud przeciwstawiony inteligencji staje się reakcyjną masą*" /pokręcone przeze mnie - A.S./.. "To - ta część wykształconej warstwy społeczeństwa, w której dokonuje się duchowy rozwój, w której kruszą się stare wartości i powstają nowe, w której następuje kolejny krok od zwierzęcia do Boga. Inteligencja jest właśnie tym, czego szukała ona u iryrych - w ludzkie, w proletariacie itd.: fermentem, napędzającym historię." Co więcej: "Miłość do ludu jest znacznie bardziej niebezpieczna /niż miłość do zwierząt/: nie ma tutaj żadnego proggu, uniemożliwiającego stanąć na czworakach." Prosto z mostu. "Tutaj... *formuje się grabież nowego ludu*", "coś nowego zastąpi lud", "przedstawiciele twórczej pracy umysłowej stają się narodem wybranym XX wieku"!!!

To samo u Telegina, to samo pisze Gorski /jeszcze jeden pseudonim, "Więsnik RSDCH", nr 97/: "Droga do wyższych wartości leży na uboczu więzi z ludem." 180° od tego, co myśleli ich głupawci inteligencji poprzednicy.

Zabierzmy dla siebie również religię. Pomeranc: "Chłopi nie dorośli do religii", tzn. pozbawieni są podejścia filozoficznego: "możecie nazwać to Bogiem, Absolutem, Pustką... nie jestem przywiązany do żadnego z tych słów", ale po prostu całym sercem oddani wierze, jej przykazaniom, a nawet obrzędom, phi - nie dorośli "tak samo, jak i do agronomii." /Dzięki chłopiejskiej agronomii i chlebek był, i gleba nie jałowiała, dzięki nauce szybko zostaliśmy bez gruntów. Przeciwno *pozwiniennikom* wymierzona jest zresztą cała polemika Pomeranca, jego ideał - to "ludzie powietrza, którzy stracili zakorzenienie w powszednim byciu." /Za to "dzisiejsi inteligenci szukają Boga. Religia przestała być właściwością ludu, stała się schronieniem elity." Wtórnie mu Gorski: "Mieszać powrót do Cerkwi z chodzeniem w lud - to niebezpieczny przesąd."

Jeden pisze w rosyjskim Samizdacie, drugi - w paryskim periodyku, zapewne nie znają się wzajemnie, a jaka jednomyślność! - szpilki nie wciśniesz. Co oznacza: to nie wymyśli jednostek, ale *orientacja*.

*W Samizdacie krążą różne wersje. Później Telegin zmienił koniec. Pojawiło się: "pierwsze kroki: bojkot, nieuczestniczenie, ignorowanie." Ignorowanie - to zwykła figa, a nieuczestniczenie - gdzie ona?...

A co proponujemy ludowi? W ogóle nic. Żadnego *ludu* nie ma, co do tego wszyscy są zgodni: "Kultura, niczym wąż, po prostu zrzuca skórę, i stara skórą, lud, leży w strzępach pozabawiony życia". "Patriarchalne cnoty zostały dla ludzkości bezpowrotnie stracone", "wieśniak nie może odrodzić się inaczej, jak w operze". "Nie jesteśmy otoczeni przez lud. W rozwiniętych krajach chłopotstwa jest zbyt mało, żeby nas otoczył", "narody chłopskie są narodami głodującymi, a narody, w których chłopotstwo wyginęło - to narody, które nie znają głodu". /Póki co, nie tkwimy jeszcze w ślepiem zauku technologicznym./

Jeśli jednak ideologowie wykształceńców tak rozumieją ogólną sytuację narodów, to jak tedy wyglądają dzieje narodowe? Przemysłano i to. Pomeranc: "Narody - to lokalne kultury, które stopniowo wyginają". A "inteligencja zawsze zatrzymuje się w pół drogi... Duchowo wszyscy współcześni inteligenci należą do diaspory. Nigdzie nie czujemy się całkiem obco. Nigdzie nie czujemy się całkiem swojsko".

Cale nasze pokolenie wychowane zostało w duchu takiego internacjonalizmu-kosmopolityzmu. I /jeśli pominąć - jeśli można pominąć! - politykę narodową lat 20-tych/ kryje się w tym wielka duchowa wzniosłość i piękno, prawdopodobnie też kiedyś ludzkości wzniesie się na ten poziom. Taki pogląd utrwalił się już dziś silnie w społeczeństwach europejskich. W RFN prowadzi to do postawy beztrojski względem zjednoczenia Niemiec, do przekonania, że niczego mistycznie nieuchronnego nie ma jakoby w niemieckiej jedności narodowej. W Wielkiej Brytanii - w atmosferze żywej wciąż jeszcze iluzji mitycznej Wspólnoty Brytyjskiej i energicznych protestów społeczeństwa przeciwko najniższemu przejawom ucisku rasowego - doprowadziło to do tego, że kraj zaciłko został przez Azjatów i Hindusów z Indii Zachodnich, całkowicie obojętnych wobec angielskiej ziemi, kultury, tradycji i pragnących jedynie dostosować się do gutowego już wysokiego standardu życia. Czy to aby dobrze? Ocena nie należy do nas. Lecz wiek nasz, wbrew prorocstwom, potępieniom i zakłębom okazał się wszędzie i zgodnie wiekiem ożywienia narodowego, zdobywania samoświadomości narodowej, jednoczenia się. Cudowne narodziny i ustanowienie państwa izraelskiego po dwóch tysiącach rozproszenia - to tylko jeden z przykładów, jakże jednak wymowny.

Nasi autorzy powinni chyba to wiedzieć, ale w rozważaniach o Rosji ignorują ten fakt. Gorski protestuje przeciwko "ślepego patriotyzmowi", przeciwko "instyktowej zależności od naturalnych i ojczystych żywiołów", zabrania nam *kozać* po prostu - bezwiednie i irracjonalnie - tego kraju, w którym się urodziliśmy, lecz żąda od każdego spełnienia "aktu duchowego samookreślenia" i wyboru ojczyzny wyłącznie na tej zasadzie. Wśród cech łączących nasz naród nie wymienia języka ojczystego /ustępując nawet takiemu teoretykowi, jak... Stalin/, ani - poczuć zakorzenienia w historii tego kraju. "Wspólnocie etnicznej i terytorialnej" wyznacza dopiero podrzędne miejsce, widzi jedność narodu w religii /ślusnie, chociaż religia może mieć zasięg szerszy niż naród/ i znów - w nieokreślonej "kulturze" /czyżby tej, która - u Pomeranca - "pełza niczym wąż"?/. Upiera się, że istnienie narodów stoi w sprzeczności z Zielorymi Świątkami. /A myśły myśleli, że Duch Święty, zwracając się do apostołów w różnych językach, potwierdził narodową różnorodność ludzkości - i tak żyje ona od tego czasu./ Zaklina się z rozdrażnieniem, że "centralną twórczą ideą" dla Rosji stać się powinno nie "odrodzenie narodowe" /wzięte w cudzysłów przez niego - nam zabrania się używania takiego głupiego pojęcia/, ale "walka o Wolność i duchowe wartości". My, w ignorancji swej, tego przeciwstawienia nie rozumiemy: jakim innym sposobem rozdartą duchowo Rosję odzyskać może swoje duchowe wartości, jeśli nie poprzez odrodzenie narodowe? Do tej pory cała historia ludzkości przebiegała w formie dziejów plemiennych i narodowych, a każdy wielki ruch historyczny rodził się na gruncie narodowym, żaden zaś - w języku esperanto. Naród, podobnie jak rodzina, jest naturalnym nieabstrakcyjnym związkiem ludzi o wrodzonym wzajemnym rozgałęzieniu pędów - i nie ma żadnych podstaw, by takie więzi przeklinać i posyłać je dziś do diabła. A w dalszej przyszłości wyjaśni się - choć nie nam.

Podobnie myśli również Pomeranc. Zapewnia nas, że "z perspektywy narodowości wszystkie koty są czarne... walcząc z ojczystymi zwyczajami, stojąc mocno na ojczystym gruncie, jest tak samo łatwo, jak wygrzebywać się z błota". I znów, w ignorancji swej, nie rozumiemy: na jakim gruncie walczyć można z ojczystymi wadami? - na internacjonalnym? Walkę tę odzyskał już - za pośrednictwem lotewskich bagnetów i

węgierskich automatów - na własnych grzbietach i głowach, wielkie dzięki! Trzeba leczyć się właśnie *samemu*, a nie prosić o uleczenie innych mądrali.

Powie ktoś: dlaczego przyczepiłem się do tych dwóch, do Pomeranca i Gorskigo, a właściwie do półtoro osoby /pseudonim równa się jedna druga/, z Altajewem - dwa, z Teleginem - dwa i pół?

A dlatego, że to - *orientacja*, że wszyscy oni są teoretykami i, najwidoczniej, zaprezentują się jeszcze nie raz. Tak na wszelki wypadek zakarbujemy ich sobie w pamięci. Latem roku 1972, kiedy na skutek sowieckiej niegospodarności płonęły rosyjskie lasy na północy /nasi zajęci byli bliskim Wschodem i Ameryką łacińską/ - chwyt, wesołek i ateista Semen Telegin opublikował w Samizdacie ulotkę, gdzie po raz pierwszy dał pokaz swojej gigantycznej mocy, mówiąc: oto, Rosjo, niby kara boska za twoje zbrodnie! Pękło.

Jeśli chcecie się przekonać, jak wykształceny z centrum widzą problem narodowy, zajrzyjcie w tym celu do domów znanych wykształconych rodzin, w których trzyma się rasowe psy, i zapytajcie, jak się owe psy wabia. Usłyszycie /z powtórzeniami/: Poma, Kuzma, Potap, Makar, Timofiej... I nikomu to nie przeszkadza i nikomu nie wstyd. Wszak wieśniacy - tylko w "operze", *ludu* nie ma, dlaczegożby więc nie użyć imion chłopskich, chrześcijańskich?

O, jakże tu przejść po tym miękkim grzbiecie, nie rzucając w żalu potwarzy na swoich, i własnych wad nie przedkładać nad cudze?...

7.

Jednakże obraz ludu naszkicowany przez Pomeranca w dużej mierze odpowiada, niesłusznie, prawdzie. Podobnie, jak my w tej chwili zapewne obrażamy go śmiertelnie, mówiąc, że inteligencji nie ma już w naszym kraju, że wszystko się rozpięło w morzu wykształceńców, tak i on rani nas śmiertelnie twierdzeniem, że ludu również już nie ma.

"Ludu już nie ma. Jest masa, zachowująca bolesną pamięć, że kiedyś była ludem i nosiła w sobie Boga - teraz całkowicie pusta". "Lud w sensie ludu-bogoności, źródła wartości duchowych, w ogóle nie istnieje. Są neurastenicy inteligencji - i masa". "Że kołchoźnicy śpiewają? To jakieś szczątki chłopskiego dziedzictwa" wpojone "w szkole, w wojsku i przez radio". "Gdzież on, ów lud? Prawdziwy, ludowy, tańczący ludowe tańce, opowiadający ludowe bajki, wypłatający ludowo koronki? W naszym kraju pozostały tylko ślady ludu, tak jak ślady śniegu na wiosnę... Nie ma już ludu jako wielkiej siły historycznej, stosu pacierzowego kultury, jako źródła natchnienia dla Puszkina i Goethego". "To, co zwykle nazywa się u nas ludem, nie ma z nim nic wspólnego - to mieszaństwo".

Mrok i smutek. A tak blisko...

I rzeczywiście, jak lud mógł przetrwać? Dwa procesy nakładały się tu na siebie i wzajemnie pobudzały. Jeden - powszechny /lecz w Rosji trwałby on jeszcze długo i, być może, moglibyśmy go ominąć/ - to proces, by użyć modnego słowa, *umacniania* /obrzydlive słowo, ale i proces nie lepszy/, związany z nowoczesną technologią zachodnią, straszliwym rozrostem miast, powszechnymi standardowymi środkami informacji i wykształcenia. Drugi - nasz specyficzny, sowiecki, nakierowany na zacieranie rdzennego oblicza Rosji i zastąpienie go innym, sztucznym - wpływ tego procesu był jeszcze wyraźniejszy i właściwie nieodwracalny.

Jak więc lud miał przetrwać? Przenocą usunięte zostały ikory z chaty i szacunek dla starszych, piece chlebowe i kołowrotki. Potem miliony doskonale zagospodarowanych chat uległo spustoszeniu bądź dostało się w nieodpowiednie ręce, a 5 milionów pracowitych zdrowych rodzin /łącznie z niemowlętami/ skazanych zostało na śmierć przez zamazanie w drodze do tundry albo po dotarciu tam. /I nasza *inteligencja* nie drgnęła, nie krzyknęła, a jej awangarda nawet sama wypędzała. Właśnie w tym momencie, w roku 1930, inteligencja przestała istnieć - i czy za to lud winien prosić ją o przebaczenie?/ Zrujnowane pozostałe chaty i dwory było już znacznie łatwiej. Odebrano ziemię, dzięki której chłop był chłopem, pozbawiono go prawa własności w taki sposób, jakiego nie znano w okresie pańszczyźnianym, odarto z sensu wszystko, czym wieśniak żył i w imię czego pracował, jednych pograno do Magnitogorska, innych - całe wytracane tak pokolenie wiejskich bab - zmuszono do utrzymywania maszyny państwowej przed wojną, w czasie wojny światowej i po wojnie. Wszystkie zewnętrzne międzynarodowe sukcesy naszego kraju i rozkwit tysięcy dzisiejszych DNB osiągnięte zostały

dzięki pogromowi rosyjskiej wsi, rosyjskiej obyczajowości. Do chat i obrzydliwych wielopiętrowych pudełek wybudowanych na peryferiach miast ściągnięto w zamian reproduktorów, co więcej, posadzono ich na wszystkich centralnych stołkach /po dziś dzień w całej Rosji słychać to bebnienie od szóstej rano do dwunastej w nocy, przekaz wyższej kultury, a spróbuj zaprotestować - akt antysowiecki/. I ci reproduktorzy dokonali dzieła: wybili z głów wszystko, co indywidualne i folklorystyczne, narzucili szablony, podeptali i zaśmiecali język rosyjski, ropropagowali nieudolne puste pieśni /pisała je inteligencja/. Dobili ostatnie wiejskie cerkwie, rozdeptali i zbezczeszcili cmentarze, z komсомolską gorliwością zajeżdżali konie, zniszczyli, rozorali traktorami i buldożerami wiekowe drogi, miękkie wpisane w krajobraz. Gdzie i kto ma tańczyć i wypłacać koronki?... A jako łakocie dla wiejskiej młodzieży rzucano szarzyzną głupawych filmów /inteligent: trzeba rzucić, będą zyskowne/, to samo wpełniło do podręczników szkolnych, to samo również do książek dla starszych /a nie wiecie, kto je pisał?/. - żeby młodniak nie wyrósł tam, gdzie wyrabary został stary las. Niczym czołgami rozjechało całą historyczną pamięć narodową /Aleksandrowi Newskiemu pozwolono podnieść się bez krzyża, ale cokolwiek bliżej - to już nie/ - i jakże lud miał przetrwać?

I tak oto, siedząc w popiele na tym pogorzeliśku, zrobimy porządek. Ludu - nie ma? W takim razie: nie może być odrodzenia narodowego???... Cóż to za załamanie! - przecież akurat zamigotało światło: na skutek krachu powszechnego postępu technicznego, na skutek przejścia do stabilnej ekonomiki, odradzać się będzie wszędzie pierwotna więź ludzi z ziemią, przy użyciu najprostszych materiałów narzędzi, dzięki pracy fizycznej /czego już dziś szuka dla siebie wielu przesycanych mieszkańców miast/. W ten sposób nieuchronnie odrodzi się we wszystkich - również przodujących - krajach spadkobierca nieprzeliczonej warstwy chłopskiej, wypełniająca całą przestrzeń narodową klasa rolnicza i rzemieślnicza /oczywiście, z nową, lecz zdeintegrowaną techniką/. A czy nasz wieśniak "z opary" już nie wróci?...

Inteligencji jednak nie ma także? Wykszałcenci - drzewo, które już nie wyda owoców?

Wszystkie klasy zostały zamienione - czy możliwy jest więc rozwój?

A może ktoś jeszcze pozostał? A poza tym - jak ludziom odebrać przyszłość? Czy ludziom można zakazać żyć dalej? Słyszmy ich zmecone serdeczne głosy, niekiedy nie rozróżniając nawet twarzy, przechodząc obok gdzieś w półcieniu, rozumiemy ich naturalne troski, wyrażone w mowie rosyjskiej, niekiedy jeszcze bardzo świeżej, widzimy ich żywe życiowe twarze i ich uśmiechy, doświadczamy na sobie ich dobroci, niekiedy nieoczekiwanej, spotykamy pełne samozaparcia wielodzietne rodziny, doznajęce wielkich udręk, aby tylko duszy nie zgubić - i jakże im wszystkim odebrać przyszłość?

Pośpieszmy to wniosek, że ludu już nie ma. Tak, wieś się rozbiega, a ta, która pozostała, jest zagłuszona, tak, na peryferiach miast - stukot domina /osiągnięcie oświatowe/ i rozbite butelki, ani śladu strojów ludowych i korowodów, język wypałoszowany /i rozbite butelki, ani śladu strojów ludowych i korowodów, język wypałoszowany/, a tym bardziej zniekształcone i fałszywie skierowane myśli i dążenia - dlaczego jednak mimo tych rozbitych butelek, mimo masy papierzyśków rozwiewanych przez wiatr po miejskich podwórkach, nie ogarnia nas taka rozpacz, jak w przypadku urzędniczej obłudy wykszałceniów? Ponieważ *lud* jako taki nie uczestniczy w państwowym kłamstwie, i dziś jest to jego podstawowa oznaka, pozwalająca żyć nadzieję, że nie odszedł on tak daleko od Boga, jak się mu zarzuca. Albo, że przynajmniej zachował niewypalone, czyste miejsce w sercu.

Pośpieszmy jest również wniosek, że nie ma inteligencji. Każdy z nas osobiście zna przynajmniej kilku ludzi, którzy wnieśli się i ponad to kłamstwo, i ponad zaafetowaną krzątaniem wykszałceniów. Zgadza się całkowicie z tymi, którzy chcą wiedzieć, wierzyć, że już widzą - pewne *inteligencje* jądro - naszą nadzieję na duchową odnowę. Rozpoznajemy jednak i wyodrębnił to jądro wedle innych kryteriów: nie wedle zdobytych tytułów naukowych, nie wedle ilości wydanych książek, nie wedle poziomu wykształcenia "nawykłych do myślenia i lubiących myśleć, a nie orać ziemię", nie wedle naukowości metodologii, łatwo tworzącej "rozgałęzione subkultury", nie wedle wyobcowania od państwa i od ludu, nie wedle przynależności do duchowej dias-pory /"nigdzie nie czujemy się całkiem swojsko"/. Lecz - wedle czystości dążeń, wedle gotowości do poświęcenia - w imię prawdy i przede wszystkim - dla tego kraju,

w którym żyjesz. Jądro, ukształtowane nie tyle w bibliotekach, co w duchowych próbach. Nie to jądro, które chce za takie uchodzić, nie wyrzekając się wygod życiowych centrystycznych wykształceńców. W roku 1877 Dostojewski marzył, aby pojawiła się w Rosji "młodzież skromna i dzielna". Lecz *wówczas* pojawiły się "biesy" - no i widzimy, dokąd doszliśmy. Jednakże zawiadamiam, że w ostatnich latach wojny sam na własne oczy widziałem, w naszymi uszami słyszałem tę skromną i dzielną młodzież - jak niewidzialna błonka utrzymywała mnie w powietrzu, nad pozorną pustką, nie pozwalając upaść. Nie wszyscy oni pozostają dziś na wolności, nie wszyscy przetrwają do jutra. I nie o wszystkich bynajmniej słyszeliśmy: jak wiosenne ruczaje, szmerzące gdzieś pod grubą, szarą, gęstą warstwą śniegu.

Błędna to metoda: dyskutować w obrębie "warstw społecznych", bo inaczej nie można. W warstwach społecznych rodzi się poczucie beznadziejności /jak to stało się z Amalrikim/. Inteligenci-wykształtenci jako olbrzymia *warstwa społeczna* skończyli swój żywot w ciepłym błocie i nigdy już nie odrosną im skrzydła. Lecz i w dawnych, lepszych czasach dla inteligencji było to niesłuszne podejście: zaliczać do niej całe rodziny, rody, kręgi, warstwy. W poszczególnych wypadkach inteligentki charakter mogła mieć i rodzina, i ród, i krąg, i warstwa, ale ze względu na sens słowa człowiek staje się inteligentem indywidualnie. Jeśli była to nawet warstwa, to - w znaczeniu psychologicznym, a nie społecznym, co oznacza, że wejście i wyjście pozostawały zawsze w ramach indywidualnego postępowania, a nie rodzaju pracy czy położenia społecznego.

Warstwa, naród, masa, krąg wykształceńców - składają się z *ludzi*, a ludziom w żaden sposób nie można odebrać przyszłości: ludzie sami określają swoją przyszłość i nigdy nie jest za późno, by z manowców i z dna wrócić do tego, co dobre i szlachetne.

Przyszłość jest niemożliwa do usunięcia, pozostaje w naszych rękach. Jeśli będziemy podejmować szluszne wybory.

Oto i w tekstach Pomerance pośród wielu sprzecznych wypowiedzi to tu, to tam wyrażają się twierdzenia zdumiewająco słuszne, a kiedy je połączymy, przekonamy się, że do wspólnego stanowiska dojść można z różnych stron. "Dzisiejsza masa - to stan amorficzny pomiędzy dwoma krystalicznymi strukturami... Może się ona ustrukturalizować, jeśli pojawia się rdzeń, gałązka, tak mocna, że kryształ zaczyna się skupiać wokół niej". Z tym polemizować niepodobna.

Jednakże zaprzędy całą duszą inteligentkim ideałom Pomerance przypisuje tę rolę rdzenia-gałązki wyłącznie inteligencji. Z uwagi na trudny dostęp do publikacji Samizdatu należy cytować obszernie: "Masa może znów wykryształizować się w coś ludopodobnego tylko wokół nowej inteligencji". "Licząc na inteligencję wcale nie dlatego, że jest ona dobra... Rozwój umysłowy sam w sobie zwiększa jedynie skłonność do zła... Wiem o tym, że mój naród wybrany jest zły, ale pozostali są jeszcze gorzej". Co prawda, "zanim się posoli, trzeba znów stać się solą", a inteligencja przestała nią być. Ach, "gdyby starczyło nam stanowczości, by oddać wszystkie nasze wieniec laurowe, wszystkie stopnie i tytuły... Nie zdradzać, nie wtrącać... Przełożyć czyste sumienie nad czysty podjazd i spróbować zadowalać się uczciwie zdobytym kawałkiem chleba bez kawioru". Lecz: "Ja po prostu wierzę, że inteligencja może się zmienić i pociągnąć za sobą innych..."

Widzimy tu wyraźnie, że Pomerance wyodrębnia i odgranicza inteligencję ze względu na poziom *rozwoju umysłowego* i tylko *żyje* jej, aby posiadała również zalety moralne.

Czy nie na tym właśnie polegało nasze dawne nieszczęście, które zgubiło nas wszystkich - na tym mianowicie, że inteligencja odrzuciła moralność religijną, wybrała ateistyczny humanizm, łatwo usprawiedliwiający zarówno dotychczasowe wyroki trybunałów rewolucyjnych, jak i więzienie ludzi bez sądu w kazamatkach Czek? Czy odrodzenie "inteligentkiego jądra" w pierwszej dekadzie wieku nie rozpoczęło się od próby powrotu do moralności religijnej - lecz zastąpiły karabiny maszynowe? I czy to jądro, które już dziś zaczynamy, jak się wydaje, dostrzegać, nie przypomina tego sprzed rewolucji, czy nie jest w istocie kontynuacją "wiechowskiego"? Moralną koncepcję osoby uważa ono za klucz do rozwiązywania problemów społecznych. Za czymś takim tęsknił i Bierdiajew: "Inteligencja kościelna, która połączyłaby autentyczne

chrześcijaństwo z oświeconym i jasnym rozumieniem kulturowych i historycznych zadań kraju." I S. Bułgakow: "Klasa wykształcona z duszą rosyjską, oświeconym rozumem, nieugiętą wolą."

To jądro nie tylko nie zdołało okrzepnąć, jak przystało na jądro, nie zdołało nawet skupić się w sobie, jest rozproszone, nieświadome siebie: jego cząsteczki nie widziały siebie, nie wiedzą o sobie, nie zakładają swego istnienia. I nie jednocy ich bynajmniej inteligencją, ale żądza prawdy, żądza oczyszczenia duszy i stworzenia takiego oczyszczonego świetlistego obszaru wokół każdego. Dlatego i "niepiśmienni sekciarze", i jakaś nieznam nam prosta kołchoźnica również mają swój udział w tym jądrze dobra, które jednoczy wspólnym *umiłowaniem* czystego życia. Dokładnie na odwrót w przypadku oświeconego akademika albo artysty, który kieruje się chciwością i zdrowym rozsądkiem - pograżają się oni w zwykłej ciemności tego półwiecza.

Coż znaczy "rdzeń-gałązka" dla "krystalizacji" całego narodu? To - dziesiątki tysięcy ludzi. To znów jedynie potencjalna warstwa - lecz nie wkroczy przecież w przyszłość niczym swobodna, rozlewająca się w przestrzeni fala. Tak bezpiecznie i beztrojsko, jak się nam obcuje, bez porzucenia DNB, podczas weekendów i w czasie wolnym, nie uformuje się "kręgosłupa nowego narodu". Nie - trzeba to będzie robić na co dzień, w centrum naszego życia, w najbardziej niebezpiecznym rejonie, a ponadto - samodzielnie, w lodowatej samotności.

Spółczesność tak zdeprawowana, tak brudna, odpowiedzialna za tyle zbrodni półwiecza - za kłamstwo, za służalczość dobrowolną albo wymuszoną, za gorliwe wspieranie albo tchórzliwe poddaństwo - takie społeczeństwo nie może się odrodzić, nie może się oczyścić inaczej, jak przechodząc przez filtr duszy. A filtr ów - straszliwy, gęsty, drobny, o dziurkach jak uszka igielne - przeznaczony jest dla każdego z osobna. Przejście do duchowej przyszłości możliwe jest w pojedynkę, poprzez wgniecenie.

Poprzez świadomą dobrowolną ofiarę.

Zmieniają się czasy, zmieniają się skale. 100 lat temu rosyjscy inteligenci uważali za ofiarę poświęcenie własnego życia. Teraz uchodzi za ofiarę ryzyko otrzymania kary administracyjnej. I rzeczywiście, z uwagi na poziom zastraszenia wcale nie jest to łatwiejsze.

Nawet w najbardziej sprzyjających okolicznościach /akt zbiorowego poświęcenia/ trzeba będzie zrezygnować nie tylko z muzealnego kawioru, jak przestrzega Pomeranc, ale także z pomarańczy, z masła śmietankowego, którym handel tak rozkwitł w centrach naukowych. Złośliwi krytycy cieszyli się, że w *Pierwszym kręgu* napiętnowałem "niski poziom miłości w narodzie" przysłówiem "żenią się ludzie dla kapuśniaku, dla mięsa wychodzą za mąż", a my jakoby kochamy się i pobieramy tylko w stylu Rómea i Julii. Lecz przysłów rosyjskich jest wiele, na każdą okazję i sytuację. Jest i takie:

Chleb i woda - to junacka strawa.

Właśnie o takim wikcie musimy wykazać poziom *naszej* miłości do tego kraju i jego białych brzošek. A kochać je oczyma - to mało. Trzeba będzie oswajać okrutny Północ-Wschód - i patrzeć, jak jadą tam nasze ukocone wykształcone dzieci, a nie czekać, aż *mieszkaństwo* pojedzie tam wcześniej. I wszystkie mądre rady anonimowych autorów - konspiracja, konspiracja, "byłe nie wypadły w pojedynkę", tysiącletnie oświecenie i potajemne rozwijanie kultury - to budza. Z naszej dzisiejszej nikczemnej amorficzności nie ma dla nas żadnego innego wyjścia w przyszłość oprócz jawnej osobistej i przede wszystkim publicznej /dać przykład/ ofiary. "Ponownie odkrywać świętości i wartości kultury" trzeba będzie nie erudycją, nie profilem naukowym, ale mocą duszy - ryzykując własnym szczęściem, a w najgorszym razie - i życiem. I kiedy okaże się, że nic tu po cenzurze naukowym i ilości wydanych rozpraw naukowych - ze zdumieniem stwierdzimy, że stoimy w jednym szeregu z tak pogardzonymi "pópiśmiennymi karnodziejami religii".

Najlepiej będzie, kiedy słowo "inteligencja", które już dawno zostało wypaczone i wypłódko, uznamy za umarłe. Bez tego, co zastąpi inteligencję, Rosja nie obędzie się, rzecz jasna, to nowe słowo narodzi się jednak nie z "rozumieć, wiedzieć", ale z czegoś *duchowego*. Pierwsza mała grupa, która pójdzie przedzierać się przez trawiający filtr, sama znajdzie sobie *swą* nazwę - już w filtrze albo po drugiej stronie, poznając siebie i innych. Tam się rozpozna. Rodząc się w działaniu. Albo pozostała większość okrzyknie ich bez dasów po prostu *spawialnymi* /w od-

różnieniu od "jurystów"/. Nie pomyliły się, nazywając ich na razie *elitą ofiarną*. Tutaj słowo "elita" nie wzbudzi niczyjej zawiści - dobór do niej przebiegał będzie zupełnie inaczej: nikt się nie poskarży, jeśli nie zostanie do niej zaliczony: wstępuj, w imię Bóże!

Ta krystalizująca naród elita powstanie z pojedynczych /i ginących w drodze/ samotników.

Dla każdej następnej cząsteczki filtr będzie coraz przestronniejszy i łatwiejszy do przejścia - i coraz więcej cząsteczek przezeń przejdzie, aby po drugiej stronie szlachetny *narod* odrodził się ze szlachetnych jednostek /wyjaśniłem już to moje własne rozumienie *narodu*/. Aby powstało społeczeństwo, którego podstawową charakterystyką będzie nie współczynnik produkcji przemysłowej, nie poziom dobrobytu, ale czystość stosunków społecznych.

Innej drogi dla Rosji absolutnie nie widzę.

Pozostaje więc tylko opisać mechanizm i działanie filtra.

8.

Ktoś z boku zadrwi sobie z nas: jaki lekki i skromny krok uważany za *ofiarny*. Na całym świecie studenci okupują uniwersytety, wychodzą na ulice, nawet obalają rządy, a pokorniejszych studentów niż nasi nie ma na świecie: komitet uczelniany zabroni wydawać ubrania z szatni i nikt nie wyjdzie. W 1962 r. szalał cały Nowoczerkask, ale w akademikach Instytutu Politechnicznego zamknięto drzwi na klucz - i nikt nie wysoczył przez okno! Albo: głodujący Hindusi wyzwolili się spod panowania Anglików dzięki zasadzie niestosowania przemocy, dzięki obywatelskiemu nieposłuszeństwu - lecz nawet do takiej śmiałości nie jesteśmy zdolni - ani klasa robotnicza, ani wykształceni, my, zastraszeni przez Stalina-batiuszkę na trzy pokolenia naprzód: jak można *nie wypełnić* jakiegokolwiek rozporządzenia władzy? Przecież to krok samobójczy.

I jeśli napiszemy dużymi literami, na czym polega nasz ludzki egzamin dojrzałości:

NIE KŁAMAC! NIE UCZESTNICZYĆ W KŁAMSTWIE! NIE PODTRZYMYWAĆ KŁAMSTWA!

to śmiać się będą z nas nie tylko Europejczycy, ale i arabscy studenci, i cejlońscy riksarze: to wszystko, czego wymaga się od Rosjan? I to ma być *ofiara*, odważny krok, a nie po prostu cecha uczciwego człowieka, nie łobuza?

Niechaj śmieją się grzyby z innego koszyka, a kto siedzi w naszym, ten wie: to rzeczywiście bardzo odważny krok. Ponieważ codzienne kłamstwo nie jest u nas kaprysem istot zdemoralizowanych, ale formą istnienia, warunkiem powszedniego szczęścia każdego człowieka. Kłamstwo wpisane jest w nasz system polityczny jako jego najważniejsza kłama, miliony spajających kłamek - na każdego przypada dziesięć, nie jedna.

Właśnie dlatego tak nam ciężko żyć. Ale i z tego samego powodu tak łatwo się nam wyprostować! Kiedy gnębi się człowieka bez udziału kłamstwa - do wyzwolenia potrzebne są środki polityczne. Kiedy zaś wbito w nas pazury kłamstwa - to już nie polityka! - to wtargnięcie do moralnego świata człowieka, i nasza reakcja - ODMOWA UCZESTNICZENIA W KŁAMSTWIE - również nie jest polityką, ale przywrócenie sobie ludzkiej godności.

Co jest *ofiarną*? - przez lata wyrzekać się swobodnego oddychania, wdychać smród? Czy zacząć oddychać, jak przystoi mieszkańcowi Ziemi? Jaki cynik odważy się zaproponować na głos przeciwko takiej linii postępowania: **NIE UCZESTNICZYĆ W KŁAMSTWIE?**

O, z pewnością zaporuje tu ktoś, i to sprytnie: a czym jest kłamstwo? Kto ustali precyzyjnie, gdzie kończy się kłamstwo, gdzie zaczyna się prawda? A w każdych historycznie-konkretnych dialektycznych warunkach itd., jak już przez pół wieku wykrecają się kłamcy.

Odpowiedź jest bardzo prosta: tak jak widzisz *ty sam*, tak jak mówi ci *twoje* sumienie. I wystarczy to na długo. W zależności od horyzontu, doświadczenia życiowego, wykształcenia każdy widzi, rozumie granice społeczno-politycznego kłamstwa po swojemu: jeden - jeszcze bardzo daleko od siebie, drugi - jako sznur już zaciskający się wokół szyi. A tam, gdzie uczciwość nakazuje ci widzieć tę granicę - tam nie podporządkowuj się kłamstwu. Odsuń się od tej części kłamstwa, którą widzisz na

prawdę /straszne!/: Nie znaczy to również - mamrotać pod nosem to, co myślisz. Zna-
czy to tylko: nie mówić tego, czego nie myślisz, ale już: ani szeptem, ani na głos,
ani podniesieniem ręki, ani opuszczeniem kuli, ani fałszywym uśmiechem, ani obec-
nością, ani wstawianiem, ani oklaskami.

Obszary pracy, obszary życia są odmienne u różnych ludzi. Pracownicy z dziedzin
humanistyk i wszyscy uczący się kłamia i uczestniczą w kłamstwie częściej, ich sy-
tuacja jest bardziej beznadziejna - kłamstwo spotyka się na każdym kroku. W naukach
technicznych łatwiej go uniknąć, wychodzi jednak na to samo: każdego dnia napotyka
się takie drzwi, takie zebranie, taką petycję, taki obowiązek, które są formami
tchórzliwego podporządkowania się kłamstwu. Kłamstwo otacza nas i w pracy, i w dro-
dze, i w czasie wolnym - we wszystkim, co widzimy, słyszymy i czytamy.

I tak jak różnorodne są formy kłamstwa, tak różnorodne są również formy unika-
nia go. Ten, czyje serce będzie nieustraszone, a oczy otwarte na maski kłamstwa -
ten w każdym miejscu, każdego dnia i o każdej porze wiedział będzie, jak się zach-
wać.

Jan Palach spalił się. To niezwykła ofiara. Gdyby nie była odosobniona, zdmuch-
nęłaby Czechosłowację. Samotna - zapisze się tylko w historii. Nie można jednak wy-
magać tak wiele od każdego człowieka, od ciebie, ode mnie. Nie będziemy się również
kłaniać kulom, rozpędzającym demonstracje. Wystarczy tylko - *oddychać*. Wystarczy
tylko - *nie kłamać*.

I nikt nie będzie pierwszy - ponieważ "pierwszych" są już setki, nie zauważamy
ich jednak, bo nie towarzyszy im rozgłos. /A o tych, którzy cierpią za religię, wie-
my jeszcze mniej - tym trudniej pracuje się im w charakterze sprzątaczek i stróżów./
Spośród samej elity inteligencji wymienić mógłbym niejedną tuzin tych, którzy żyją
tak już od dawna - *od lat*! I - żyją. I - rodziny nie wymarły. I - dach nad głową.
I - na stole coś jest.

Tak, to straszne! Otwory w filtrze są na początku takie wąskie, takie wąskie
- czy człowiek o szerokiach aspiracjach przecienie się przez taką ciasnotę? Dodam
otuchy: to tylko przy wejściu, na samym początku. Potem szybko się poszerzają, i
już przestają cię tak uciskać, a następnie w ogóle zwalniają uścisk. Tak, oczywi-
ście! Będzie to warte przerwy dysertacji, odebranych tytułów, poniżeń, zwolnień,
wykluczeń, niekiedy nawet przesiedleń. Ale w ogień nie rzucą. I nie rozjadą czołga-
mi. I - dach nad głową będzie, i będzie co jeść.

Ta droga jest najmniej niebezpieczna, najbardziej dostępna ze wszystkich możli-
wych naszych dróg - dla każdego przeciętnego człowieka. Ale i najskuteczniejsza!
Tylko my, którzy znamy ten system, możemy sobie wyobrazić, co się stanie, kiedy na
tę drogę wejdą tysiące i dziesiątki tysięcy ludzi - jak oczyści się i przeobrazi
nasz kraj bez wystrzałów i krwi.

Lecz droga ta jest również najbardziej moralna: zaczynamy wyzwolenie i oczysz-
czenie od własnej duszy. Zanim oczyścimy kraj, oczyścimy się sami. I jest to jedyny
słuszny historyczny sposób - po cóż bowiem oczyszczać powietrze kraju, skoro sami
pozostaniemy brudni.

Zaoponuje ktoś: żal jednak młodzieży! Przecież jeśli na egzaminie z nauk spo-
łecznych nie powtórzysz obowiązkowego kłamstwa - dwa, relegowanie z instytutu, ko-
niec marzeń o wykształceniu, zmarnowane życie.

W jednym z artykułów naszego zbioru autor zastanawia się, czy dobrze rozumiemy
i realizujemy najlepsze sposoby uprawiania nauki. Pamiętając to jednak: utrata szans
na wykształcenie nie jest podstawową stratą w życiu. Utrata duszy, zepsucie duszy,
na które zgadzamy się beztrąsko od najmłodszych lat - to znacznie poważniejsza
sprawa.

Żal młodzieży? Lecz przecież: do kogo należy przyszłość, jeśli nie do niej? Na
kogo liczymy, mówiąc o ofiarach? Z myślą o kim trapić się tą przyszłością?
My jesteśmy starcami. Jeśli młodzież sami dla siebie nie zbudują uczciwego społeczeń-
stwa, to nie zobaczą go nigdy.

Styczeń 1974

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI:

Stynny tekst A. Sołżenicyna - *Obrazowanaszczina* - pochodzi z almanachu *Is-pod-głyb. Sbornik statiej /M.S. Agurski, E.W. Barabanow, W.M. Borisow, A.B.F. Korsakow, A.I. Sołżenicyn, I.R. Szafarewicz/, Moskwa-Paris 1974, s. 217-259. Fragmenty tekstu Sołżenicyna opublikowane zostały po polsku w pierwszym numerze "Krytyki", do którego redakcji nie udało się, niestety, dotrzeć.*

GRIGORIJ POMERANC

NIEZAKOŃCZENIE

1.

Powiada się, że człowiek - to zwierzę, wytwarzające narzędzia. Ale narzędzia potrafił wytwarzać również australopitek.

Inni mówią, że człowiek - to istota rozumna. Lecz cóż to znaczy? Umiejętność ustalania poszczególnych związków? Posiadają ją także zwierzęta. Rozumienie całości? Wymaga to jednak poznania granic własnego rozumu.

Rozum - to przecież ciało. Ciało zdolne do zrodzenia ducha, zdolne do przyjęcia obrazu /Bożego, diabelskiego?/, lecz samo w sobie - tylko ciało.

Bez zrozumienia własnych granic rozum, nawet bardzo potężny, pozostałby automatem w łapach zwierzaka. Lecz przed oczyma zamigotała niewyraźnie całość i stworzenie zrozumiało, że rozum nie zdoła jej uchwycić. Wówczas pierwszy człowiek zaczął sporządzać swoją pierwszą ikonę.

Człowiek - to istota, która odgadła swoje niezakończenie i która poszukuje dokończenia w ikonie. W ikonie zwierzaka. W ikonie Boga. W ikonie anioła. W ikonie nicości i pustki. W ikonie Buddy, bodhisattwy. W jakiejś ikonie.

Wytwarzanie narzędzi rozwinęło rozum zwierzęcia. Lecz człowiek - to istota sporządzająca ikony.

2.

Niemalcałe ludzkie poznanie można podzielić na trzy rodzaje. Pierwszy - to szczegółowe poznanie techniczne, ważne dla rozwiązania poszczególnych zadań, ale nie mające znaczenia dla rozumienia całości. Mieści się w tym całe poznanie naukowe /w sensie *science*/; najogólniejsze kategorie, które zna nauka - to tylko cząstki w porównaniu z całością, ogólne formy rozwiązania zadań w przestrzeni i czasie.

Po drugie - to poznanie Całości, lecz niejasne, niepewne, raczej poczucie, niewyraźne poczucie więzi.

Po trzecie - to poznanie ikony - poznanie wrót, poprzez które wnika w nas to, co nieuchwytnie, poznając nas /a nie my je/ w duchowej nędzy, tak jak Amor poznał Psyche. Samo w sobie /niezależnie od ikony/ poznanie nocne nie jest wiedzą, nie wyrzyna ono światła rozumu, nie poddaje się przekładowi na język dnia. Kiedy tylko Psyche zapala ogień, aby ujrzeć boga, który ją obejmuje, poznać go jak przedmiot, posiadający formy i granice, rozróżnić poszczególne cechy - wszystko znika i dusza pozostaje sama w ogromnym pustym świecie.

3.

Historia kultury - to historia ikon. Rzeczą wiary jest - jaką wybrać /albo nie wybierać żadnej/ i spróbować ujrzeć całość bez osłonek; z takich prób zawsze koniec końców rodzi się nowa ikona, malowana farbami albo myślana /dhaio, nirwana/. Nie

można pokochać wedle reguł. Decyduje cała istota, niekiedy wbrew rozumowi...

Lecz istnieje kilka ziaren poznania pewnego, wspólnego wszystkim, przynajmniej - wszystkim poszukującym. To pewne poznanie mógłbym ująć w kilku zdaniach: istnieje duchowa głębia. U dzieci niekiedy się wyraża, irrum razem znika. U zajętych krzątaniem dorosłych najczęściej zapada się bez śladu. Lecz można odsłonić swoją głębię na oścież, tak, iż wrota nigdy się nie zamykają, a jedynie przy-
mykają, i zawsze łatwo je znów otworzyć. Wówczas człowiek czuje się wypełniony. Czuję, że zrobił to, co najważniejsze. A wszystko pozostałe - później. Później - jeść, pić i przyodziewać się. Najpierw Bogu, co Boskie, później cesarskie cesarzowi.

Wszystko powyższe może być sprawdzone - i było sprawdzone. Jest równie bezsporne, jak to, że Dante - to poeta /choć nie wszyscy czytali Dantego i nie wszyscy, którzy przeczytali, zrozumieli/.

Z prawd pewnych wynikają inne, mniej pewne, za które ręczy coraz bardziej logika, a coraz mniej - bezpośrednie uczucie.

Każde niepodważalne twierdzenie można rozwinąć i powiedzieć, na przykład, tak:

- Istnieje duchowa głębia albo wyżyna, z której nie widać już nic obcego, żadnego rozdarcia, zawikłania, opuszczenia, skąd można czerpać zrozumienie i miłość.

- Dziecko jest miękkie i rozchwiane. Dorosły jest twardy i niezachwiany. Trwale, niezachwiane wyobrażenia są nieprzeniknione dla nieoczekiwanego, cudownego. Dorosły nie widzi świata, lecz tylko schemat świata, plan-wykres bez głębi...

- Jeść, pić i przyodziewać się - to rzeczy niezbędne. Nikt nie mówi, że można się obejść bez jedzenia. Albo bez oddawania moczu. Można nie chodzić do kościoła, do konserwatorium, nawet do komitetu partii, lecz niepodobna nie chodzić do toalety. A mimo to toalety nigdy nie stanie się centrum kultury...

4.

Człowiek stworzył boga na obraz i podobieństwo swoje; bóg odplacił mu tym samym. Nie ma boga bez człowieka i nie ma człowieka bez boga /albo jakiejś innej niewidzialnej ikony, równoważnej bogu/.

Wszystko to zaczęło się wraz z pierwszą kropelką życia. Już ta kropelka była obrazem i podobieństwem Całości. Lecz nie uświadamiała sobie tego. Duch - to jedynie pieczęć całościowości w umyśle. Świadomość integralności świata i samoświadomość integralności życia - pozostaje bardzo niewyraźna, bardzo nierówna, wciąż grzęźnie w swoich niezręcznych słowach. Wsłuchując się w pulsowanie Całości, duch tworzy swoje ikony - widzialne i niewidzialne, lgnie do nich jak do samej Całości i próbuje znaleźć w nich swoje zakończenie jak w samej Całości. Lecz Całość jest poza ikonami, poza wszystkim, co wypowiedziane, poza bogiem. I kiedy ikona staje się idolem, duch Całości odlatuje do ikonoburców i czerpiący natchnienie z Ducha świętego Prometeusz wydaje wojnę bogom.

Nosicielem życia staje się niszczyciel, nie uznający niczego niedostępnego dla skalpela swojego rozumu, niczego prawdziwie tajemniczego, niczego świętego. Albowiem duch Całości buntuje się przeciwko wszelkiej inercji, przeciwko przeciąganiu tego, co szczegółowe, w nieskończoność. I kiedy tym, co szczegółowe przeciągnięte w nieskończoność, staje się ikona Całości - trzeba zrzucić ją z ołtarza. I kiedy świadomość tajemnicy staje się scholastyką, zajmującą się liczeniem diabłów na główce od szpilki, powinna ustąpić miejsca naukom, które są bezpośrednio zainteresowane tym, co można zważyć i policzyć.

Ten ruch ducha nie jest samounicestwieniem. To, co ulega unicestwieniu - to tylko błękitna barwa, pokrywająca pierwotny zarys cienkiego pradawnego pisma. Lecz krytyka nie uświadamia sobie tego i próbuje zetrzeć legendę o świętości, pozostawić tylko czystą tablicę, aby ryć na niej znaki swojego rozumu.

Wówczas sama się wyczerpuje. Miejsce dogmatyzmu i fanatyzmu religijnego zajmuje dogmatyzm i fanatyzm naukowy. I podobnie jak w dogmatycznych religiach, nauko-chwałstwo rozszczenia się na wrocie sekty, gotowe spalić kulę ziemską, byle by

tylko zatriumfowała ich własna, jedyna prawdziwa wersja naukowej ideologii. W tych waśniach skjentyzm - tak jak chrześcijaństwo w XVI-XVII w. - sam siebie podkopyje. I wzbiera nowa fala wiary w Całość, i duch znów zwraca się ku pradawnym świętościom i ponownie próbuje je zrozumieć.

Czy zdołamy to ogarnąć? Czy zrozumiemy, że "bóg" - to tylko niewidzialna ikona, stworzona przez ludzki umysł, próba podzielenia się wrażeniem wywołanym przez nieuchwytną Całość, źródło życia; że bóg został stworzony przez człowieka, lecz zarazem człowiek został stworzony przez boga, i jeśli zbuntuje się bóg, to zbuntuje się również człowiek; i żyć po ludzku - znaczy żyć w bogu, żyć w łożysku tradycji religijnej, swobodnie rozumianej i swobodnie zaakceptowanej.

5.

W inteligencji niezakończenie staje się tak nieznosne, że pozostaje jak gdyby tylko jedno wyjście: przestać być inteligentem. Człowiek paleolityczny, dręczony przez niezrozumiałe iskierki natury ludzkiej, chciał stać się bobrem, lisem, jeleniem i ucieleśnił ten ideał w totemie. Inteligent, grąbiony przez niezrozumiałe dlań iskierki inteligencji, chciał stać się siedmopudową kupcową i uwierzyć we wszystko, w co ona wierzy, i ucieleśnił ten ideał w siemiężnej sprawiedliwości i w proletariacie twardym jak kamień, i w piówołosej bestii, i w wielu innych, mniej znanych totemach: byleby tylko pozbyć się rozchwianej inteligencji. A wyjście jest zupełnie gdzie indziej: w tym, aby stać się inteligentem do końca, aby oświecony został nie tylko intelekt, aby oświecony został również duch.

6.

Dzisiejsi lokaje, smierdiakowowie, utracili Boga. Dzisiejsi inteligenci szukają Go. Religia przestała być właściwością ludu. Stała się schronieniem elity. Ludu /w sensie ludu-bogonoścy, źródła duchowych wartości/ w ogóle nie ma. Istnieją tylko neurasteniczni inteligenci i masa. Kiedy głodna - jest niespokojna; kiedy nakarmiona - staje się zadowolonym z siebie mieszczaństwem.

Przyjęło się sądzić, że autentyczna religia - to religia chłopów. A wśród inteligentów - tylko porwy. Myślę, że, przeciwnie, prawdziwa religia - to religia Nagardżuna i Sanhary, Dionizego Aeropagity i Mistra Eckharta. A chłopci są niedoskonalymi w religii tak samo, jak i w agronomii. Nie przeszkadzało to im na swój prymitywny sposób być dobrymi gospodarzami i dobrymi ludźmi, lecz wszystko to przeszłość: patriarchalne cnoty zostały dla ludzkości bezpowrotnie stracone. W najlepszym razie można je jeszcze znaleźć w zapadłych zakątkach Syberii, w Afryce, Oceanii... Na razie. Nie na długo.

7.

Religie zmieniają się powoli. Ich dzień - to setki, tysiące lat. To, co dla nauki przeżyło się już dawno, w religii trwało jeszcze wczoraj, przedwczoraj, niekiedy trwa do dziś. W religii zachowało się więcej przesądów niż w nauce. Nie znaczy to jednak, że religia składa się tylko z przesądów. Koniec końców również nauka zaczęła się od magii, szamańskiej medycyny i alchemii. Jeśli teraz pożegnaliśmy się z tym wszystkim, to dlatego, że naukę rozwijali uczeni i tylko uczeni; teoria Kopernika nie wymagała, aby rozumieli ją chłopci. A religia - opiekunka integralnego obrazu człowieka i społeczeństwa - nie mogła poruszać się szybciej, niż porusza się przeciętny człowiek, w tym również przeciętny uczyony, jeśli wyjąć go z próbki i umieścić w naturalnym środowisku. Religia - od chwili, gdy zaniknęła równość plemienna - zawsze była kompromisem między filozofem i chłopem. Obecnie, kiedy chłopci zaczęli wymierać, kompromis ten stracił jak gdyby sens. To, co wczoraj miało charakter ludowy, powszechny, staje się wyszukany prymitywizmem. Trzeba szukać go na Thaiti. Lecz nawet na Thaiti jest dziś więcej hoteli niż prymitywizmu. I być może, nie ma w tym nic złego. Być może, jest to nawet dobre. Inteligenci zawsze z trudem oswajali się z chłopską, prymitywną symboliką. Inteligenci zawsze usiłowali oczyścić religię z magii, przekształcając ją w czystą kontemplację, w skupienie duszy, w szkołę uwielbienia. I teraz stało się to całkowicie możliwe. Zatrzymaliśmy się w końcu w obliczu pustki. Nie ma już ludowej chrzcielnicy, w

której Faust obmywał swoją męczeńską pierś. Trzeba wypłatywać się samemu i można zrobić to po swojemu.

Na razie jasne jest jedno: pospieszyliśmy się trochę, w ślad za W.G. Bieleńskim, z zerwaniem z kościelną tradycją. Nie sądzę, że inteligencja powinna przyjąć tę tradycję /podobnie jak i jakąkolwiek tradycję/ bezwarunkowo. Możemy jednak uczestniczyć w ciele, stworzonym przez plemnik kościoła, przeniknąć do ducha, unoszącego się nad martwymi literami, i przyswoić sobie tego ducha. Możliwe, że ludzie powiedzą, iż zniżyliśmy się do przesądów Marty Iwanowny /kucharki F.P. Karamazowa/. To nieprawda. Niechaj sobie mówią: przesady Marty Iwanowny są mimo wszystko znacznie mniej odpychające niż rozsądek jej wychowanka, Pawła Fiodorowicza Smerdiakowa.

Moskwa, 1964-1966

Przełożył: Cezary Wodziński

NOTA OD REDAKCJI

Tekst G. Pomeranca pochodzi z jego książki *Nieopublikowane*, Frankfurt/Main 1972.

ISAIAH BERLIN

HERCEN I BAKUNIN, O WOLNOŚCI JEDNOSTKI

"-życie człowieka - to wielki obowiązek społeczny - /powiedział Louis Blanc/ - człowiek powinien nieustannie składać siebie w ofierze społeczeństwu.

-Po cóż to? - zapytałem nagle.

-Jak to po co? Opamiętaj się pan! Wszystek cel i całe przeznaczenie jednostki - to szczęśliwość społeczeństwa.

-Nie osiągnie się jej nigdy, jeśli wszyscy będą się poświęcać, a nikt nie będzie zażywał rozkoszy życia.

-To gra słów.

-Barbarzyńskie gmatwanie pojęć - powiedziałem ze śmiechem."

A.I. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, IV, LIII, Warszawa 1951, s. 53.

Odkąd skończyłem trzynaście lat, służyłem jednej tylko idei, siedłem pod jednym sztandarem - wojny przeciw wszelkim narzuconym autorytetom - przeciw wszelkiej formie pozbawiania wolności, w imię absolutnej niezależności jednostki. Chciałbym dalej prowadzić tę moją podjazdową wojnę - jak prawdziwy Kozak - *auf eigene Faust* - jak mówią Niemcy.

A.I. Hercen, *List do Mazziniego*.

I.

Ze wszystkich rewolucyjnych pisarzy XIX wieku, najbardziej frapujący pozostali do dzisiaj Hercen i Bakunin. Zarówno pod względem doktryny, jak i temperamentu dzieliło ich wiele różnic, ale obaj zgodnie umieszczali ideał wolności jednostki w centrum swej myśli i działalności. Obaj poświęcili życie buntowi przeciwko wszelkiej formie ucisku: społecznego i politycznego, publicznego i prywatnego, otwartego i ukrytego. Sama mnogość ich talentów może jednak zaciemniać porównanie wartości

ich poglądów na ten kluczowy problem.

Bakunin był utalentowanym dziennikarzem, podczas gdy Herzen był geniuszem pióra - jego autobiografia pozostaje do dzisiaj jednym z największych arcydzieł rosyjskiej prozy. Jako publicysta nie miał równego w swoim stuleciu. Posiadał niepowtarzalne połączenie ognistej wyobraźni, umiejętności skrupulatnej obserwacji, pasji moralnej i intelektualnego dowcipu z talentem do pisania w sposób zarazem zjadliwy i dystyngowany, ironiczny i żarliwy, błyskotliwie zabawny, a czasem wznoszący się do wielkiej szlachetności uczucia i ekspresji. Herzen uczynił dla swych rodaków to, co Mazzini dla Włochów: niemal w pojedynkę stworzył tradycję i "ideologię" systematycznej agitacji rewolucyjnej, co dało podstawy pod ruch rewolucyjny w Rosji. Bakunin nie był tak uzdolniony literacko, ale swoją osobą fascynował w sposób nieporównany nawet w tej heroicznej epoce trybunów ludowych. Pozostawił po sobie tradycję konspiracji politycznej, która odegrała istotną rolę w wielkich politycznych wstrząsach naszego wieku. Osiągnięcia te, które obu przyjaciółom i towarzyszom broni dały udział w nieśmiertelności, sprawiają jednak, że trudniejsza staje się ocena ważności każdego z nich z osobna jako myśliciela politycznego i społecznego. Otóż, podczas gdy Bakunin z całą swą wspaniałą elokwencją, z klarowną, inteligentną, witalną i niekiedy niszczącą umiejętnością krytyki, rzadko mówi coś precyzyjnego, głębokiego czy autentycznego - coś, co w jakimkolwiek sensie byłoby "przeżyte", osobiste - to Herzen mimo swej błyskotliwości, beztrudnej spontaniczności i osławionych "efektów pirotechnicznych" - wyraża idee śmiało i oryginalnie, jest najwyższej rangi myślicielem politycznym /i co za tym idzie - moralnym/. Zaliczanie jego poglądów razem z poglądami Bakunina do na poły anarchistycznego "populizmu" albo razem z poglądami Proudhona, Rodbertusa i Czernyszewskiego do jeszcze jednej odmiany wczesnego agrarnego socjalizmu, jest równoznaczne z pominięciem jego w najwęższym stopniu interesującego wkładu do teorii politycznej. Tę niesprawiedliwość trzeba naprawić. Idee polityczne Hercena są unikalne nie tylko w skali rosyjskiej, ale i europejskiej. Rosja nie jest tak zasobna w pierwszorzędných myślicieli, by mogła sobie pozwolić na ignorowanie jednego z trzech genialnych kuzynów moralnych, jacy urodzili się na jej ziemi.

II.

Aleksander Herzen wyrastał w świecie zdominowanym przez francuski i niemiecki romantyzm historyczny. Porażka Wielkiej Rewolucji Francuskiej zdyskredytowała optymistyczny naturalizm XVIII wieku tak samo doszczętnie, jak w naszych czasach uczyniła to z liberalizmem wiktoriańskim Rewolucja Rosyjska. Centralną myślą XVIII-wiecznego Oświecenia było przekonanie, że podstawową przyczyną ludzkich nieszczęść, niesprawiedliwości i ucisku jest ignorancja i szalenstwo. Dokładna znajomość praw rządzących światem fizycznym - praw raz na zawsze odkrytych i sformułowanych przez boskiego Newtona - dałaby ludziom właściwe środki opanowania przyrody; przez zrozumienie i dostosowanie się do tych niezmiennych, przyczynowych praw ludzie osiągnęliby życie tak dobre i szczęśliwe, jak tylko jest to możliwe w tym świecie, a w każdym razie uniknęliby cierpień i rozdziewków spowodowanych próżnym i beznadziejnym wysiłkiem, by opierać się tym prawom lub je omijać.

Jedni sądzili, że ów wyjaśniony przez Newtona świat jest taki, jaki *de facto* jest, bez żadnej dającej się odkryć przyczyny, że jest rzeczywistością ostateczną i niewyjaśnialną. Inni uważali, że można odkryć racjonalny plan - "naturalną" lub boską Opatrzność, kierowaną przez ostateczny cel, do którego dąży całe stworzenie. Kiedy więc człowiek poddaje się jej, to nie ugina się przed ślepą koniecznością, ale świadomie uznaje rolę, jaką odgrywa w koherentnym, poznawalnym, a przez to usprawiedliwionym procesie. Czy ten newtonowski schemat potraktujemy jako czysty opis, czy jako teodyceę, pozostaje on w każdym razie idealnym paradygmatem wszelkiego wyjaśniania. Pozostawało tylko wskazać - i uczynić to geniusz Locke'a - w jaki sposób również świat moralny i duchowy miałyby być w końcu włączony w ten porządek i wyjaśniony przez zastosowanie tych samych zasad. Tak jak nauki przyrodnicze umożliwiły człowiekowi kształtowanie świata materialnego zgodnie ze swymi pragnieniami, tak samo nauki o moralności miałyby umożliwić mu regulowanie swego zachowania, aby na zawsze uniknąć rozdziewki pomiędzy przekonaniami a faktami, i w ten sposób położyć kres wszelkiemu znu, głupocie i frustracji. Gdyby to filozofowie

/to jest uczeni/ - przyrodnicy i moralisci - mieli w swej pieczy świat w miejsce królów, szlachty, duchowieństwa z ich poplecznikami i ich ofiarami - powszechne szczęście byłoby w zasadzie możliwe do osiągnięcia.

Konsekwencje Rewolucji Francuskiej rozwały urok tych idei. Pomiędzy doktrynami poszukującymi źródła zła, dominującą pozycję zajął niemiecki romantyzm - zarówno w subiektywno-mistycznych, jak i w racjonalistycznych postaciach - a w szczególności ruch heglowski. Brak tu miejsca, by zbadać to szczegółowo, dość będzie powiedzieć, że przekonanie, iż świat stosuje się do rozumnych praw, pozostało tu dogmatem.

Nadal uważano, że możliwy jest postęp według pewnego nieuchronnego planu, że postęp ten jest identyczny z procesem rozwoju pewnych "duchowych" sił, że eksperci mogą odkrywać te prawa i uczyć innych ich rozumienia. W oczach zwolenników Hegla najcięższym błędem francuskich materialistów było przypuszczenie, że owe prawa są mechaniczne, że wszechświat jest złożony z dających się oddzielić cząstek i kawałków, molekuł, atomów czy komórek i że wszystko może być wyjaśnione i przewidywane w kategoriach ruchu ciał w przestrzeni. Ludzie nie są tylko układem kawałków materii, są duszami, względnie duchami, poddarymi własnym, odrębnym i skomplikowanym prawom. Również ludzkie społeczeństwa nie są tylko układami indywiduów, posiadają wewnętrzną strukturę analogiczną do psychicznej organizacji dusz jednostkowych i dążą do celów, których składające się na owe społeczeństwa indywidua mogą być w rozmaitym stopniu nieświadome. Tym, co rzeczywiście wyzwala, jest wiedza. Tylko ludzie wiedzący, dlaczego wszystko jest tak, jak jest, i działa tak, jak działa, oraz dlaczego byłoby nierozumne, gdyby działało się w jakikolwiek inny sposób, mogą być sami racjonalni, co oznacza, że mogą współdziałać ze wszechświatem w sposób wolny, zamiast na *przódno* rambijać sobie głowy o nieugiętą "logikę faktów". Jedyne osiągalne cele to te, które mieszczą się w schemacie historycznego rozwoju; jedynie one są racjonalne, racjonalny jest bowiem sam ów wzorzec. Ludzkie niepowodzenia są objawami nieracjonalności, błędnego rozumienia wymagań czasów, tego, jaki musi być następny szczebel postępu. Wartości - dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, piękno i brzydotę - są tym, do czego racjonalny byt dąży na darym etapie swego rozwoju, wkomponowanego w racjonalny schemat. Ubolewanie, że to, co nieuniknione, jest okrutne czy niesprawiedliwe, narzekanie na to, co być musi, jest odrzuceniem racjonalnej odpowiedzi na pytania: co robić? jak żyć? Opierać się strumieniowi historii to tyle, co popełnić samobójstwo, a to jest czystym szaleństwem. Z tego punktu widzenia to, co dobre, szlachetne, sprawiedliwe, silne, nieuniknione i racjonalne, jest "ostatecznie" czymś jednym. Konflikt między tymi wartościami jest wykłuczony logicznie i *a priori*. W poglądach na naturę owego schematu mogły być natomiast różnice. Herder widział go w rozwoju kultur różnych plemion i ras. Hegel w rozwoju państwa narodowego. Saint-Simon dostrzegał pewien szerszy schemat jednolitej cywilizacji zachodniej, a w jego ramach wyróżniał dominującą rolę ewolucji technicznej oraz konflikty pomiędzy ekonomicznie uwarunkowanymi klasami. Podkreślał, że wewnątrz tych ostatnich zasadniczy wpływ wywierają wyjątkowe indywidualności - ludzie o moralnym, artystycznym i intelektualnym geniuszu. Mazzini i Michelet rozumieli ten schemat w kategoriach wewnętrznej duchowości poszczególnych ludzi, poszukujących potwierdzenia zasady ich wspólnego człowieczeństwa, występujących, każdy na swój sposób, przeciwko uciskowi jednostki i ślepej naturze. Merks pojmował go w kategoriach historii walki klasowej, wywołanej i determinowanej przez wzrost materialnych sił produkcji. Polityczno-religijni myśliciele w Niemczech i Francji widzieli go w *historia sacra*, postępie upadłego człowieka, walczącego o odzyskanie jedności z Bogiem, zaś skrajna teokracja - jako podporządkowanie przyrodzonych sił władzy Boga na ziemi.

Było wiele wariantów tych centralnych doktryn: heglowskie, mistyczne i te powracające do XVIII-wiecznego naturalizmu. Toczone gwałtowne walki, atakowano herze, w proch sicerano opornych. Kilka przekonań było jednak wspólnych: po pierwsze, że wszechświat stosuje się do praw i odtwarza pewien schemat pojmowalny dla rozumu, wykrywalny empirycznie czy wreszcie objawiony na drodze mistycznej; po drugie, że ludzie są elementami całości większych i silniejszych niż oni sami i że zachowanie jednostki można wytłumaczyć w kategoriach takiej całości, ale nie odwrotnie; po trzecie, że odpowiedź na pytanie: "jak powinno się postępować?", można wyprowadzić z wiedzy o celach obiektywnego procesu historycznego, w który ludzie

chcąc nie chcąc są uwikłani - cele te muszą być identyczne dla wszystkich, którzy naprawdę wiedzą, dla wszystkich istot racjonalnych; po czwarte, że nic, co służy wypełnieniu tego obiektywnie danego, kosmicznego celu, nie może być błędne, okrutne, głupie czy brzydkie, a przynajmniej nie może być takie "ostatecznie" czy też "w końcowym rozrachunku" /choćby na pierwszy rzut oka tak wyglądało/ i odwrotnie, wszystko, co opiera się temu wielkiemu celowi, także jest. Opinie mogły się też wahać co do tego, czy te cele są nieuniknione, a postęp automatyczny, czy też luźna mogą je w sposób wolny wybrać lub na swą nieuchronną zgubę odrzucić. Wszyscy jednak zgadzali się, że można wykryć te obiektywne, powszechnie ważne cele i że są one jedynymi właściwymi celami wszelkiej społecznej, politycznej i osobistej aktywności. W przeciwnym razie świat nie byłby "kosmosem" z realnymi prawami i "obiektywnymi" wymaganiami. Wszystkie przekonania i wszystkie wartości okazałyby się czymś jedynie relatywnym, subiektywnym, igraszką kaprysów i wypadków, czymś niesprawnym i niemożliwym do usprawiedliwienia, co wszakże jest nie do pomyślenia.

Hercen występował gwałtownie przeciwko tej wielkiej, despotycznej wizji, intelektualnej chlubi tamtego wieku - objawianej, czczonej, przyzodabianej niezliczonymi wizerunkami i uwiecznianej przez metafizyczny geniusz Niemiec, przyjmowanej przez najgłębszych i najbardziej podziwianych myślicieli Francji, Włoch i Rosji. Odrzucał jej podstawy i demaskował konkluzję nie tylko dlatego /jak w przypadku jego przyjaciela Bielińskiego/, że wydawała mu się moralnie odrażająca, lecz również dlatego, że uważał ją za rzecz intelektualnie zwodniczą i niegustowną w sensie estetycznym, za próbę wtłoczenia natury w sztywny uniform wyobraźni niemieckich filistrów i pedantów. Swoje własne, etyczne i filozoficzne przeświadczenia ogłosił w listach z *Francji i Włoch*, z *tamtego brzegu*, *Listy do starego towarzysza*, w listach otwartych do Mazziniego, Lintona i Micheleta i oczywiście w całym dziele *Rzeczy młotne i rozmyślenia*. Najbardziej istotne z tych przekonań to te, że przyroda nie przestrzega żadnego planu, a historia nie przebiega według jakiegoś libretta, że problemów jednostek i społeczeństw nie może z zasady rozwiązać żaden pojedynczy klucz czy formuła, że ogólne rozwiązania nie są żadnymi rozwiązaniami, a uniwersalne cele nie są nigdy rzeczywistymi celami, że każdy wiek na swą własną strukturę i własne pytania, że przekroje i generalizacje nie zastąpią doświadczenia, że wolność aktualnie istniejących jednostek, ludzi żyjących w określonych czasach i miejscach - jest wolnością absolutną, że jest moralną koniecznością utrzymanie minimalnego pola wolnego działania dla wszystkich ludzi, aby nie byli uciskani w imię jakichś abstrakcji czy ogólnych zasad, tak swobodnie zestawiających przez wielkie myślicieli tamtego wieku: wieczne zbawienie, historia, człowieczeństwo, postęp, państwo, Kościół, proletariatus. Są to wielkie nazwy, jakie przywoływano dla usprawiedliwienia aktów odrażającego okrucieństwa i despotyzmu, magiczne formuły pomyslane po to, by tłumić głos ludzkich uczuć i sumienia. To liberalne nastawienie Hercena jest pokrewne wątpliwemu, ale ciągle żywej tradycji zachodniego liberalizmu, której elementy przetrwały nawet w Niemczech: u Kanta, Wilhelma von Humboldta, we wczesnych pracach Schillera i Fichtego, i która utrzymała się we Francji i Szwajcarii francuskiej pomiędzy Ideologues, w poglądach Beniamina Constanta, Tocqueville'a i Sismondiego; również w Anglii uparcie rozwijała się wśród utilitarystów-radykałów.

Podobnie jak wcześni zachodnioeuropejscy liberałowie Hercen cenił nade wszystko niezależność, różnorodność i wolną grę indywidualnych temperamentów. Pragnął możliwie najbogatszego rozwoju osobistych charakterów, cenił spontaniczność, prostotę, indywidualność, dumę, namietność, a więc wszystko, co tworzy styl i koloryt wolnej jednostki. Nie znosił konformizmu, tchórzliwości, poddawania się tyranii brutalnej sily lub opinii, arbitralnej przemocy i lęklivego poddaństwa. Nienawidził otaczania czcią władzy, ślepego szacunku dla przeszłości, dla instytucji, mitów i misji, upokarzania słabszych, sekiarstwa, filisterstwa, resentymentu i zawiści większości oraz brutalnej arogancji mniejszości. Pragnął wprawdzie społecznej sprawiedliwości, efektywności ekonomicznej i stabilności politycznej, ale pragnienia te pozostawały u niego zawsze w cieniu podstawowej potrzeby obrony ludzkiej godności, podtrzymywania wartości cywilizacyjnych, chronienia jednostek przed agresją, strzeżenia wrażliwości i geniuszu przed zrzucaniem się ze strony jednostek lub insty-

tucji. We wszystkich swych dziełach Herzen otwarcie potępił i odrzucał każde społeczeństwo, które z jakichkolwiek powodów powstrzymywało nadejście wolności i otwierało bramy znieważaniu z jednej strony, z drugiej zaś - piaszczeniu się. Odrzucał takie społeczeństwo ze wszystkimi jego dziełami - z całym społecznym i ekonomicznym postępem, jaki mogłoby ono, zupełnie zresztą autentycznie, oferować. Czynił to z tą samą moralną furją, z jaką Iwan Karamazow pogardliwie odrzucił obietnicę szczęścia wiecznego, kupionego za cenę tortury jednego niewinnego dziecka; argumentacja użyta przez Hercena dla obrony tego stanowiska, a także sam opis wroga, którego tropił za prześladowania i zniszczenia, wyrażone były w języku, który i w swoim tonie, i w samej materii niewiele jednak miał wspólnego z teologiczną bądź liberalną elokwencją jego wieku.

Jako bystry i profetyczny obserwator swoich czasów Herzen da się porównać z Marksem lub Tocquevillem, ale jako moralista jest od nich bardziej interesujący i bardziej oryginalny.

III.

Człowiek, jak się to powszechnie twierdzi, pragnie wolności. Co więcej, mówi się o istotach ludzkich, że mają prawa, na podstawie których domagają się pewnego stopnia wolności w działaniu. Te formuły, wzięte same w sobie, uderzały Hercena swoją pustką. Należałoby nadać im jakieś konkretne znaczenie, lecz nawet wtedy, gdy je potraktować jako hipotezy mówiące o tym, co ludzie naprawdę sądzą - są one nieprawdziwe; nie zrodziła ich historia, ponieważ masy bardzo rzadko pragnęły wolności:

"Masy pragną powstrzymać rękę, bezpiecznie wydzierającą im kawałek chleba, który sobie zapracowały - to jest ich główna potrzeba. Takie sprawy, jak niezależność osobista, wolność słowa, są im obojętne; masy lubią autorytet, ośmiela je jeszcze upokarzający blask władzy, a znieważa widok człowieka o postawie niezależnej; równość pojmują jako równomierne rozłożenie ucisku /.../ Masy pragną władzy socjalnej, która by rządziła nimi dla nich, a nie przeciwko nim, jak to czyni obecnie. Że mogłyby rządzić się same - to nawet im do głowy nie przychodzi"¹.

Temat ten obciążono nadmiernym "romantyzmem serca" i "idealizmem wysiłu"². Zbyt wiele było magii słów i tendencji do zastępowania rzeczy słowami. Skutek był taki, że w imię pustych abstrakcji toczono krwawe walki, wymordowano wielu niewinnych ludzi i dopuszczano najbardziej przerażające zbrodnie:

"Nie ma drugiego narodu na świecie, który przelałby tyle krwi /.../ dla wolności, co Francuzi, ale też nie ma ludzi, którzy rozumieliby ją mniej i mniej realizowali w swoich sądach, domach i na swoich ulicach. /.../ Francuzi są najbardziej abstrakcyjnymi i religijnymi ludźmi na świecie; ich fanatyzm dla idei idzie ręką w rękę z nieposzanowaniem osób, z pogardą dla sąsiadów, Francuzi wszystko zamieniają w idole, a wtedy biada temu, kto wówczas nie zegnę przed owymi idolami kolan. Francuzi walczą bohatersko o wolność, ale zupełnie beznadziejnie wsadzą parą do więzienia, jeśli nie zgadza się pan z ich poglądami. /.../ Ten despotyczny *salus populi*, owo krwawe i inkwizycyjne *percat mundus et fiat justitia* użyte są zarówno w świadomości rojalistów, jak i demokratów. /.../ Niech pan czyta George Sand, Pierre Leroux, Louisa Blanca, Micheleta /.../ wszędzie tam napotka pan chrześcijaństwo i romantyzm przystosowane do ich własnej moralności, wszędzie dualizm, abstrakcja, abstrakcyjne obowiązki, wmuszane cnoty, oficjalna i retoryczna moralność bez żadnego odniesienia do rzeczywistego życia"³.

Ostatecznie powiada Herzen, iż jest bezduszną lekkomyślnością poświęcanie ludzi dla samych słów, które rozpalały wyobraźnię, a kiedy dociekać ich znaczenia, okazuje się, że nie odnoszą się do niczego. Jest to rodzaj politycznej *gaminerie*,

¹ A.I. Herzen, *Z tamtego brzegu*, /w:/ tenże, *Esaje filozoficzne*, t. 1, tłum.

W. Biełkowska, Warszawa 1966, s. 611.

² Ibid., s. 530.

³ A.I. Herzen, *List 10, Pisma z Francji i Italii*, /w:/ tenże, *Połnoje sobranie sozintienj i pism*, wyd. M.K. Lemke, 22 tomy, Piotrogród 1919-1925 /dalej cytowane jako *Socz.* z numerem tomu i strony/, VI, s. 96.

która "ekscytowała i fascynowała Europę", ale wtrąciła ją też w nieludzkie i niepotrzebne rzezie. "Dualizm" to dla Hecena mieszanie słów i faktów, konstruowanie teorii przy użyciu abstrakcyjnych terminów, nie ufundowanych na odkryciach realnych potrzeb, konstruowanie politycznych programów, wydedukowanych z abstrakcyjnych pryncypów, ale nie odniesionych do rzeczywistych sytuacji. Formuły te stają się straszną bronią w rękach fanatycznych doktrynerów, pragnących narzucić ludziom ich wizję. Czynią to, jeśli trzeba, przez brutalną wiviisekację, w imię jakiegoś absolutnego ideału, sankcjonowanego z kolei przez bezkrytyczną i w ogóle niekrytykowaną wizję - metafizyczną, religijną czy estetyczną - w każdym razie nie oglądając się na aktualne potrzeby obecnie żyjących ludzi. W imię tych wizji przywódcy rewolucyjni zabijają i torturują ze spokojnym sumieniem, ponieważ wiedzą, że tylko to jest - i być musi - jedynym rozwiązaniem wszystkich społecznych, politycznych i osobistych schorzeń. Hecen rozwija swą tezę po linii bliskiej nam dzięki Tocqueville'owi i innym krytykom demokracji. Wskazuje na fakt, że masy nie znoszą talentu, chcą, by wszyscy myśleli tak jak ogół, są krótkowo nieufne w stosunku do niezależnego myślenia i działania.

"Podporządkowanie jednostki społeczeństwu, narodowi, ludzkości, idei - to kontynuacja składania ofiar przez ludzi, to żarzenie jędrzeń, by przebiegać Boga, ucrzyżowanie niewinnego za winnych. /.../ Jednostka, owa prawdziwa, rzeczywista monada społeczeństwa, zawsze składana była w ofierze jakiemś ogólnemu pojęciu, jakiejś nazwie zbiorowej, jakimś sztandarowi. Dla kogo zaś ludzie pracowali, komu składali ofiary, kto z tego korzystał, kogo wyzwalali, rezygnując z wolności osobistej - o to nikt nie pytał".

Trzeba teraz skupić uwagę na takich abstrakcjach, jak: historia, postęp, bezpieczeństwo ludzi, równość społeczna, ponieważ wszystkie one były strasznymi ołtarzami, na których bez skrupułów składano w ofierze niewinnych. Hecen bada je po kolei.

Jeśli historia ma rzeczywiście jakiś nieuchronny kierunek, racjonalną strukturę i cel, który przypuszczalnie niesie dobro, to musimy dostosować się do niej lub przepaść. Ale co jest tym racjonalnym celem? Hecen nie umie go zidentyfikować: "W historii nie ma innego sensu poza chronicznym, powszechnym szaleństwem. Wydaje się niepotrzebne przytaczać przykłady, są ich miliony. Niech pan otworzy jakąś historię, a tym, co pana uderzy będzie to, że zamiast rzeczywistych interesów wszystkich rządzą interesy wymaginowane i fantazje. Proszę spojrzeć na te wszystkie powody, dla których płynie krew, dla których ludzie znoszą najwyższe cierpienia; niech pan zobaczy, co jest sławione, a co potępiane, a ujrzy prawdę, która z początku wydaje się smutna - ale po namyśle jawi się jako pocieszenie, że wszystko to jest skutkiem obłąkanego intelektu. Gdziekolwiek zwróci pan wzrok na świat antyczny, znajdzie szaleństwo rozprzestrzenione niemal tak samo jak dzisiaj. Kurojusz, który rzuca się w przepaść, aby ocalić miasto. Ojciec, poświęcający swoją córkę, aby powiał sprzyjający wiatr, i znajdujemy starego głupca, który zamordował dla niego biedną dziewczynę i nie został zamknięty ani zabrany do domu wariatów jako obłąkaniec, ale uznany za wielkiego kapłana. Król Persji, który każe chiostać morze i rozumie absurdalność tego czynu nie lepiej niż jego wrogowie, Ateńczy, którzy chcieli uzdrowić intelekt i rozum ludzi przy pomocy cykuty. Jakaż to przerażająca gorączka kazała cesarcom prześladować chrześcijan? A chrześcijanie? Po tym, jak byli torturowani i rozdzierani przez dzikie zwierzęta, z kolei zaczęli prześladować i torturować siebie nawzajem i to z większą jeszcze furją, niż kiedykolwiek sami byli prześladowani przez pogan. Jak wielu niewinnych Niemców i Francuzów zginęło o tak, bez żadnego powodu, podczas gdy ich zdementali sędziowie spali spokojnie uważając, że spełniają tylko swój obowiązek, podczas gdy nieopodal palono żywcem heretyków". "Historia jest autobiografią szaleńca". Z równą goryczą mógłby to napisać Wolter lub Toistoij. Cel historii? Nie wytwarzamy jej i nie jes-

⁴A.I. Hecen, *2 tamtego brzegu*, s. 622-623.

⁵A.I. Hecen, *Doktor Krupow, Soez.*, V, s. 104.

⁶*ibid.*, s. 105.

teśmy za nią odpowiedzialni. Jeśli historia jest opowieścią idioty, to oczywiście zbrodnia jest usprawiedliwiała ucisk i okrucieństwo, arbitralnie narzucają swoją wolę tysiącom ludzi w imię pustych abstrakcji - "wymogów historii", "przeznaczenia historycznego", "narodowego bezpieczeństwa", "logiki faktów". *Salus populi suprema lex* oraz *Huic oculus fiat justitia* - noszą ze sobą silny fetor palących ciał, krwi, inokulacji i tortur, i w ogóle "tryumfu porządku". Prócz tego, że mają tak zię konsekwencje, abstrakcje te stanowią jedynie próbę wykluczania faktów nie pasujących do naszych założonych schematów.

"Człowiek patrzy na coś swobodnie tylko wówczas, gdy nie nagina tego do swojej teorii i kiedy sam nie pochyla przed nią głowy; taka cześć, nie wolna, ale wymuszona, ogranicza człowieka, zawęża jego wolność. Jeśli mówiąc o czymś, nie wolno się uśmiechnąć z obawy przed bluźnierstwem, to /.../ jest to fetysz. Człowiek korzy się przed nim i boi się konfrontować go z normalnym życiem⁸. Staje się on wizerunkiem, przedmiotem ślepej, nierozumnej czci, tajemnicą, która usprawiedliwiała niepomahowane zbrodnie. W tym sensym duchu pisze gdzie indziej:

"Nie będzie wolności na świecie, dopóki dziedzina religii i dziedzina polityki nie stanie się prostą, ludzką sprawą, podlegającą krytyce i negacji. Dojrzała logika nienawdzi kanonizowanych prawd /.../, nie ma dla niej rzeczy nietykalnych i jeśli republika przyswaja sobie takie prawa, jak monarchia - pogardza nią, jak i monarchia, a nawet znacznie bardziej /.../. Nie wystarczy nienawdzić korony, trzeba się wywyżić szacunku również dla czapki frygijskiej; nie wystarczy przekonać, iż obraza majestatu nie jest przestępstwem, trzeba umieć dostrzegać zbrodniczość w *salus populi*⁹.

I dodaje, że patriotyzm - poświęcenie się dla kraju - jest bez wątpienia szlachetny, ale lepiej, jeśli przetrwa i kraj, i pojedynczy człowiek. To samo odnośnie do "historii": "Ludzie wylecą się z idealizmu; jak wyleczyli się z innych historycznych chorób - z rycerstwa, z katolicyzmu, z protestantyzmu..."¹⁰

Mamy następnie tych, którzy mówią o "postępie" i gotowi są poświęcić terazniejszość dla przyszłości. Gotowi są sprawić, by ludzie cierpieli dzisiaj w imię szczęścia odległych potomków i są skłonni dopuścić brutalne zbrodnie i degradację istot ludzkich, ponieważ zbrodnie te mają być nieuniknionym środkiem do jakiegoś gwarantowanego w przyszłości szczęścia. Dla takiej postawy - którą reakcyjni heglisci dzielili z rewolucyjnymi komunistami, spekulatywnymi utylitarystami i zelotami ultramontanizmu, a w istocie ze wszystkimi, którzy usprawiedliwiają odrażające środki w imię szlachetnych, ale odległych celów - Hercen zachowywał najgłębszą pogardę i najostrzejsze kpiny. Poświęca temu najlepsze strony *Z tamtego brzegu* - jego politycznego *profession de foi*, napisanego jako elegia po rozdiarłych nadziejach roku 1848.

"Jeśli przyjmijemy, że postęp jest celem, w takim razie dla kogo pracujemy? Czym jest ów Moloch, który w miarę jak strudzona ludzkość zbliża się ku niemu, zamiast wynagrodzić ją - cofa się, a na pocieszenie wyczerpamy i skazujemy na zagładę tłumom, wołającym doni: *moriturus te salutant!*, nie potrafi dać nic innego, prócz zaprawionej gorzką ironią obietnicy, że po ich śmierci pięknie będzie na ziemi. Czyżby i pan skazywał współczesnych na godny politowania los karłatydy, podtrzymujących taras, na którym kiedyś będą tańczyć inni... albo na dół nieszczęśliwych robotników, którzy grzęzną po kolana w błocie, ciągną barkę załadowaną tajemniczym runem z pokornym hasłem: "Postęp w przyszłości" wypisany na fladze? /.../ Już to jedno powinno było dać ludziom do myślenia; cel nieskończenie daleki nie jest celem, ale podstępem; cel powinien być bliższy, przynajmniej taki, jak wynagrodzenie

⁷ A.I. Hercen, *Z tamtego brzegu*, s. 639.

⁸ A.I. Hercen, *Pisma iz Francji i Italii*, Socz., VI, s. 20. Zobacz także godną uwagi analizę powszechnego pragnienia uniknięcia odpowiedzialności, które prowadzi do stwarzania idoli i przekraczania Drugiego Przykazania, w: A.I. Hercen, *Nowe wariacje na stare tematy*, Socz., V, s. 18-20. Tekst ukazał się pierwotnie w piśmie "Sowremiennik".

⁹ A.I. Hercen, *Z tamtego brzegu*, s. 558.

¹⁰ *Ibid.*, s. 546.

pieniężne za pracę. Każda epoka, każde pokolenie, każde jednostkowe życie miały i mają własną pełnię, z biegiem czasu rozwijają się nowe wymagania, dochodzą nowe doświadczenia, powstają nowe metody /.../11.

Celem każdego pokolenia jest ono samo. Przyroda nie tylko nigdy nie czyni jednego pokolenia środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu w przyszłości, ale w ogóle nie troszczy się o przyszłość; gotowa jest jak Kleopatra, rozpuścić perłę w winie, byleby uprzyjemnić sobie teraźniejszość12.

Gdyby ludzkość prostą drogą zmierziała do jakiegoś celu, nie byłoby wówczas historii, byłaby tylko logika /.../. Człowiek posiada/ rozum i pamiętajmy, że powstaje on z trudem i powoli - nie ma go wszak w przyrodzie ani poza przyrodą, trzeba go dopiero zdobywać, z jego pomocą układać życie tak, jak los zdarzy, albowiem libretto nie istnieje. A niech tylko pojawi się libretto, historia traci natychmiast całą atrakcyjność, staje się niepotrzebna, nudna, śmieszna /.../, wielcy ludzie znajdują się na jednej płaszczyźnie z bohaterami teatralnymi, którzy dobrzy czy zli, ale zawsze dochodzą do wiadomego rozstrzygnięcia. W historii wszystko jest improwizacją, wszystko odbywa się swobodnie, *ex tempore*, nie ma na przedzie ani granic, ani z góry wytyczonych dróg, są warunki, jest święty niepokój, ogień życia i wieczne wyzwanie dla bojowników, aby próbowali swych sił, aby szli w dal, dokąd chcą, dokąd tylko wiedzie jakaś droga - a gdzie nie ma drogi, tam najpierw utoruje ją geniusz13.

Hercen powiada dalej, że procesy w przyrodzie lub w historii mogą się powtarzać przez miliony lat albo zatrzymać się nagle, ogon komety może dotknąć naszej planety i zniszczyć na niej wszelkie życie i byby to finał historii. Ale z tego nic nie wynika. Żadna szczególna treść moralna. Nie ma żadnej gwarancji, że sprawy potoczą się właśnie w taki sposób, a nie w inny. Śmierć pojedynczego człowieka nie jest mniej absurdalna i niezrozumiała niż śmierć całego ludzkiego gatunku; jest to tajemnica, którą akceptujemy i którą nie ma potrzeby straszyć dzieci.

"W przyrodzie, podobnie jak w duszy człowieka, drzemie nieskończona mnogość sił i możliwości; z chwilą wytworzenia się odpowiednich warunków, niezbędnych do ich rozbudzenia, siły te natychmiast zaczynają się rozwijać i rozwijają się aż do ostatecznych granic, gotowe są wypełnić sobą świat, ale mogą również utknąć w pół drogi, obrać inny kierunek, zatrzymać się, zniszczyć /.../. W gruncie rzeczy dla przyrody to i tak obojętne, jej nie ubędzie, nie się z niej wyjąć nie da, wszystko w niej pozostanie bez względu na jakiegokolwiek bądź zmiany /.../14. Ale /może pan wtedy zapytać/ - po co te wysiłki? Życie narodów staje się jałową grą, człowiek mordernie lepi coś z ziaren piasku, z kamyczków, a tu raptem znowu wszystko się wali i ludzie wypiełzają spod rumowisk i od nowa zaczynają oczyszczać plac, budować domostwa z mchu, desek i zwalorych kapitelei, doprowadzając po wielokierowym trudzie swoje dzieło do upadku. Szekspir miał widać rację mówiąc, że historia jest nudną bajką opowiedzianą przez głupca. /.../

/Odpowiedziałbym, że/ ma pan sposób patrzenia na świat /.../ podobny do owych sentymentalnych ludzi, którzy nie mogą powstrzymać się od łez, kiedy przypomną sobie, że wszyscy "rodzą się po to, by umrzeć". Największym błędem jest patrzeć na koniec, zamiast na sam proces stawiania się. Po co roślinie barwna, wspaniała korona, po co upajająca woń, która przemienie bez żadnego pożytku? Ale przyroda nie jest wcale taka skąpa i bynajmniej nie gardzi przelotną ciwilizacją, teraźniejszością, w każdym purporem osiąga wszystko, na co ją stać, idzie jak może najdalej, dochodzi do zapachu, do rozkoszy, do myśli /.../, do tego, że jednocześnie dotyka granic rozwoju i śmierci, która powściąga, miarkuje jej nazbyt artystyczną fantazję i nieokiełznaną twórczość. Któż oburza się na przyrodę za to, że kwiaty z raną otwierają pąki, a wieczorem wędzną, że nie potrafi ona dać róży czy lilii trwałości krzemienia? I ten oto ubogi, prozaiczny pogląd chcemy przenieść do świata historii! /.../ życie nie ma obowiązku realizować ideałów i fantazji cywilizacji /.../ życie lubi

¹¹ Ibid., s. 544, zob. też przypis 8.

¹² Ibid., s. 545.

¹³ Ibid., s. 547.

¹⁴ Ibid., s. 548-549.

nowe formy".

"Historia jest improwizacja, rzadko się powtarza, wykorzystuje każdą niespodziewaną okazję, stuka jednocześnie do tysiąca wrót - a które z nich się otworzą, któż to wie?...

- Być może bałtyckie - i wtedy Rosja potokiem runie na Europę?

- Niewykluczone. /.../

Człowiek instynktownie stara się zachować wszystko, co mu się podoba; urodził się, a więc chce żyć wiecznie; zakochał się - a więc chce kochać i być kochanym całe życie tak samo, jak w chwili pierwszego wyznania /.../ ale życie nie gwarantuje mu ani życia, ani rozkoszy, nie ręczy za ich przedłużenie. /.../ Dlatego każdy okres jest nowy, świeży, wypełniony własnymi nadziejami, sam w sobie nosi własne szczęście i własny ból, jest panem teraźniejszości, ale ludziom to nie wystarcza, oni chcieliby również być panami przyszłości¹⁵.

"A jaki jest cel pieśni, którą wykonuje śpiewaczka?... /.../ Jeśli będzie pan szukał czegoś jeszcze oprócz rozkoszy słuchania, jeśli będzie pan oczekiwał innego celu, to doczeka się pan końca pieśni i po zostanie wtedy wspomnienie i żal, że zamiast słuchać, czekał pan na coś. Dezorientują pana kategorie, które nie są w stanie uchwycić życia. Niech się pan tylko dobrze zastanowi: co to jest ten cel - jakiś program, rozkaz czy coś? Kto ten program czy rozkaz ustalił, komu on został ogłoszony, czy jest obowiązujący, czy nie? Jeśli tak, to kim my właściwie jesteśmy, marionetkami czy ludźmi, istotami obdarzonymi wolnością moralną czy kółkami maszyn? Co do mnie, łatwiej mi przychodzi uważać życie, a co za tym idzie i historię, za cel już osiągnięty, a nie za środek do celu¹⁶.

"Sądzimy, że celem dziecka jest dojrzałość, a przecież z biegiem czasu staje się ono człowiekiem dojrzałym, a przecież celem jego jest raczej bawić się, zaznać przyjemności, być właśnie dzieckiem. Rozpatrując rzecz do końca, będziemy musieli stwierdzić, że celem wszystkiego co żyje, jest śmierć¹⁷.

Celem śpiewaczki jest pieśń. Celem życia jest przeżywanie go. Wszystko przemija, ale i to, co przemija, może wynagrodzić pielgrzymowi jego cierpienia. Goethe powiada, że nie istnieje żadna polisa, żadna gwarancja, człowiek musi zadowolić się teraźniejszością; nie czyni tego jednak; odrzuca piękno i pełnię, ponieważ musi do niego należeć również przyszłość. Odpowiedź Hercona kieruje się do tych wszystkich, którzy jak Mazzini, Kossuth, socjaliści czy komuniści, wzywali do najwyższych poświęceń i cierpienia na rzecz bądź to cywilizacji, bądź to równości, sprawiedliwości czy człowieczeństwa, na rzecz czegoś, co jeśli nie zdarzy się od razu, to na pewno nastąpi w przyszłości. Ale to jest właśnie "idealizm", metafizycznym "dualizmem", świecką eschatologią. Celem życia jest ono samo, celem walki o wolność jest wolność tu i teraz, wolność żyjących jednostek, ludzi ze swymi indywidualnymi celami, dla których walczą i cierpią, i które są dla nich święte. Jest ślepotą drugotanie ich wolności, powstrzymywanie poszukiwań, niszczenie celów na rzecz jakiegoś niewysłowionego szczęścia w przyszłości, przyszłość ta bowiem jest zawsze zbyt niepewna; jest to ślepe i bledne, ponieważ dąży jedyną moralną wartością, jaką znamy, depcze rzeczywiste życie ludzkie i ludzkie potrzeby - w imię czego? Wolności, szczęścia, sprawiedliwości, fanatycznych, mistycznych uogólnień, pustych dźwięków, abstrakcji. Dlaczego natomiast należy zabiegać o wolność osobistą? Tylko dla tego, czym jest ona sama. Ponieważ jest tym, czym jest. Nie dlatego, że większość pragnie wolności. Ludzie na ogół wolności nie szukają pomimo uroczystej proklamacji J.J. Rousseau, iż rodzą się oni wolni. Jest to tak, zauważa Herzen /przywołując na myśl Josepha de Maistre'a/, jakbyśmy powiedzieli: "ryby zrodzone są do latania, chociaż zawsze pływają¹⁸. Ichtiofile mogą szukać dowodu, że są z natury" stworzone do latania, ale tak nie jest. Większość ludzi nie lubi wyzwolicieli; wolaliby raczej podążać dalej dawnymi koleinami i nosić dawne jarzmo,

¹⁵ Ibid., s. 540-543.

¹⁶ Ibid., s. 543.

¹⁷ Ibid., s. 621.

¹⁸ Ibid., s. 623.

aniżeli podejmować wielkie ryzyko budowania nowego życia. Wolą oni /powtarza wciąż Hercen/ ponosić najokropniejsze nawet koszty teraźniejszości przebacając tylko, że nowoczesne życie jest w każdym razie lepsze niż feudalizm i barbarzyństwo. "Lud" nie pragnie wolności. Pragną jej jedynie cywilizowane jednostki, albowiem pragnienie wolności jest związane z cywilizacją. Wartość wolności, tak jak wartość cywilizacji czy wykształcenia - żadna z nich nie jest "naturalna" ani też osiągalna bez wielkiego wysiłku - polega na tym, że bez niej indywidualna osobowość nie może zrealizować wszystkich swoich możliwości - nie może żyć, działać, cieszyć się ani tworzyć na nieograniczoną ilość sposobów, które dopuszcza każdy moment historii, różniący się nieskończenie od wszystkich innych i całkowicie niewspółmierny z nimi. "Człowiek nie chce być biernym grabieżcą przeszłości ani nieświadomym twórcą przyszłości"¹⁹. Chce żyć swoim własnym dniem. Jego moralność nie da się wywieść z praw historii /które nie istnieją/ ani z obiektywnych celów ludzkiego postępu /niczego takiego nie ma - cele zmieniają się wraz z osobami i okolicznościami/. Ludzie pragną celów moralnych dla nich samych. "Prawdziwie wolny człowiek tworzy swoją etykę".

Ża demaskacja ogólnych praw moralnych - bez śladu byronicznej czy nietzscheańskiej hiperboli - nie jest zbyt częsta w XIX wieku, a w istocie, w swym pełnym kształcie, nie dałaby się stwierdzić wcześniej niż w późnych latach obecnego wieku. Pogląd ten godzi jednocześnie w prawicę i lewicę; kieruje się przeciwko Heglowi, w pewnym sensie przeciw Kantowi, przeciwko utylitarystom i idei nadszłości, przeciwko Tolstojowi, przeciwko "religii sztuki", "naukowej" etyce i wszystkim kościołom; jest empiryczny i naturalistyczny, uznaje zarówno absolutne wartości, jak zmiany w moralności, nie przejmując grozą ani ewolucja, ani socjalizm. Jest wreszcie intrygująco oryginalny.

Jeśli istnienie partii politycznych należy poddać krytyce, to nie dlatego - twierdzi Hercen - że nie zaspokajają one pragnień większości. Większość zawsze woli niewolnictwo od wolności, a wyzwianie tych, którzy wewnętrznie pozostają wciąż niewolnikami, zawsze prowadzi do barbarzyństwa i anarchii. "Nie wystarczy karyk po karyce rozebrać Bastylę, aby z więźniów uczynić ludzi wolnych"²⁰. "Fatalny błąd /francuskich radykałów/ polega na tym /.../, że rzucili się wyzwalać ludzi, nie wyzwalając ich przedtem siebie /.../. Chcą, nie zmieniając murów więzienia, przetrząsnąć je do innych celów, jak gdyby budowa więzienna nadawała się do wolnego życia"²¹. Z całą pewnością nie wystarczy wprowadzenie sprawiedliwości ekonomicznej. Fakt ten ignorują wszystkie "sektory" socjalistyczne. A co do demokracji, może być ona również dobrze "brzytwą", którą niedojrzali ludzie - jak Francuzi z ich powszechnymi wyborami w 1848 roku - niemal poderżną sobie gardło²². Z kolei próba zarządzenia temu przy pomocy dyktatury /petrograndyzm/ prowadzi do jeszcze większego ucisku. Gracchus Babeuf, rozczarowany skutkami Rewolucji Francuskiej, proklamował nową religię "katorżniczej równości"²³. Co się tyczy naszych współczesnych komunistów, cóż więcej mają oni do zaofiarowania? "Przymusowe obozy pracy" u Cabeta? "Egipska praca niewolnicza" Louisa Blanca? Nieskazitelnie zorganizowane małe falanstery Fouriera, w których wolny człowiek nie mógłby oddychać, w których jedno strony życia są permanentnie represjonowane na rzecz innych²⁴. Komuniizm jest jedynie ruchem niwelującym despotyzmem oszalałych tłumów, Komitetów Ocalenia Publicznego, powołujących się na bezpieczeństwo ludu - co zawsze jest monstrualnym sloganem, tak samo nikczemnym, jak wrogość, których usiłuje obalić. Barbarzyństwo jest odrażające niezależnie od tego, z której strony przychodzi. "Co za różnica, kto nas zgładzi i położy wszystkie

¹⁹ A.I. Hercen, *List do syna Aleksandra, O wolności woli*, /w:/ *Esaje filozoficzne*, t. 1, s. 745.

²⁰ A.I. Hercen, *Z tamtego brzegu*, s. 538.

²¹ *Ibid.*, s. 546.

²² A.I. Hercen, *Do starego towarzysza*, /w:/ *Esaje filozoficzne*, t. 2,

²³ *Ibid.*, s. 606.

²⁴ *Ibid.*, s. 606-607.

mu kres? /-/ zgrzybiałe barbarzyństwo beria czy nowe, dzikie barbarzyństwo komunizmu? Pokrwawione szable czy czerwona flaga?"²⁵

To prawda, że liberałowie są ślabi, nierealistyczni i tchórzliwi, że nie rozumieją potrzeb biednych i słabych ani potrzeb nowo powstającej klasy proletariackiej; to prawda, że konserwatyści okazali się brutalni, głupi, nikczemni i despotyczni - pamiętajmy jednak, że to książę i właściciele ziemscy są bliżej masom i lepiej rozumieją ich potrzeby niż liberalni intelektualści, nawet jeśli intencje tych pierwszych dalekie są od dobrej woli czy uczciwości. To prawda, że słowianofile są jedynie eskapistami, "obrońcami pustego tronu", "tolerującymi złą teraźniejszość w imię wymagowanej przyszłości". Wszyscy ci ludzie idą za brutalnym, samolubnym instynktem lub za pustymi formułami. Ale czyż rozpasana demokracja czasów obecnych jest lepsza? Może ona uciskać ludzi i ich wolność brutalniej nawet niż zniechędźco-ry, wstrętny rząd Napoleona III.

Cóż więc obchodzi "nas" masy?

"Europejskim klasom rządzącym masy mogą rzucić w twarz: byliśmy głodni a wy daliśmy nam czcze gadanie, byliśmy nędzy a wysłaliście nas za granicę, byśmy zabili innych nędzą i głodnych ludzi"²⁶. Parlamentarny rząd angielski nie jest tu na pewno żadną odpowiedzią, ponieważ razem z innymi tak zwanymi instytucjami demokratycznymi /"pułapki, które nazywa się okazami wolności"/ broni jedynie praw własności, w interesie bezpieczeństwa publicznego skazuje na wygnanie jedrych, a pod bronią trzyma innych, którzy gotowi są, bez pytania dlaczego, w każdej chwili wystrzelić na rozkaz". Nawiń demokraci nie wiedzą ani w co wierzą, ani jakie mogą być tego konsekwencje. "Czemu wiara w Boga jest rzeczą śmieszną, a wiara w ludzkość rzeczą śmieszną nie jest. Czemu wiara w królestwo niebieskie jest głupia, a wiara w utopię ziemską jest mądra?"²⁷ A co do konsekwencji, to kiedy pewnego dnia rzeczywiście powstanie na ziemi demokracja, rząd mas, wówczas naprawdę coś się wydarzy:

"Cała Europa wypadnie ze zwykłych torów i zostanie wciągnięta w powszechny kataklizm /.../. Porwane przez nawałnicę, spłodowane miasta popadną w nędzę, edukacja upadnie, fabryki staną, wioski opustoszeją, ziemia pozostanie bez rąk do pracy, jak po Wojnie Trzydziestoletniej. Wyczerpani i głodujący ludzie poddadzą się wszystkiemu i dyscyplina militarna zajmie miejsce prawa i wszelkiego rodzaju normalnej administracji. Później zwycięzcy zaczną walczyć między sobą o łupy. Cała cywilizacja i przemysł uciekną przerażone do Anglii lub Ameryki; jedni zabiorą ze zgłiszczy tylko trochę pieniędzy, inni swoją wiedzę naukową, inni niedokończoną dzieła. Europa będzie jak Czechy po husytach, a później, gdy dojdzie do granic cierpienia i nieszczęść, wybuchnie nowa wojna, domowa, wewnętrzna, która będzie zemstą wydziedziczonych na nowej elicie.

Komunizm zaleje świat jak gwałtowna burza, pospieszna, krwawa, niesprawiedliwa i przerażająca; wśród grzmotów i błyskawic, pomiędzy spalonymi pałacami, ruinami fabryk i publicznych budynków ogłoszą swe nowe rządy i nowe symbole wiary. Będą one na tysiące sposobów powiązane ze znanymi w historii stylami życia /.../, ale główny akcent spocznie na socjalizmie. Instytucje i struktury, jakie znamy z naszych czasów, zginą, /.../ będą, jak to politycznie wyraża Proudhon, zlikwidowane. Czy żałuje Pan śmierci cywilizacji? Ja również, bardzo mi przykro. Ale masy nie będą żałować, gdyż cywilizacja nie dała im nic prócz żez, niedostatków, ignorancji i upokorzenia."²⁸

Jest to proroctwo w stylu ojców-założycieli Nowego Porządku, wprawiające dziś w zakłopotanie radzieckich krytyków i hagiografów, toteż zazwyczaj je przemilczają.

Heine i Borchardt mieli również takie upiorne wizje i mówili o demonach, jakie powołają do życia niesprawiedliwości i "sprzeczności" tego nowego świata, świata,

²⁵A. I. Hercen, List 14, *Pisma iz Franażi i Italii*, Soez., VI, s. 126.

²⁶"Koťokoť" 1862, nr 131.

²⁷A. I. Hercen, *Z tamtego brzegu*, s. 636.

²⁸A. I. Hercen, List 14, s. 131.

który nie obiecuje już utopii, ale ruinę. Tak jak i oni, Hercen nie miał żadnych iluzji:

"Czy widzi pan tych nowych chrześcijan, naddciągające nowe kraje, nowych barbarzyńców przychodzących, by niszczyć? Jak lawa rozlewają się ciężko po powierzchni ziemi; kiedy wybijie godzina, znów będą wytracane Herkulanum i Pompeja. To, co dobre i to, co złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe tak samo zginie. Nie będzie to ani sąd, ani zemsta, ale kataklizm, totalna rewolucja. Ta lawa, barbarzyńcy, ten nowy świat, nowi Nazarejczycy, którzy przychodzą na zgubę wszystkich niedołężnych i porażonych niemożnością - wszystko to jest bliższe, niż pan myśli. Ponieważ jest to nie kto inny, tylko ci, którzy umierają z zimna i głodu, których pomruki słyszy pan z poddaszy i piwnic, podczas gdy pan i ja, w naszych pokojach na pierwszym piętrze rozprawiamy o socjalizmie "nad pasztetem i szampanem"²⁹.

Hercen jest konsekwentnie socjalistą "dialektycznym", a nie "naukowym", który po wymieceniu utopii swych rywali ulega pokusie swych własnych milenijnych fantazji. Być może ostatecznie odciągnął na bok bezklasową idyllę Engelsa z Manifestu Komunistycznego, wytyerzając te oto linijki z Hercena:

"Socjalizm przejdzie przez wszystkie swe fazy i rozwinie się do skrajnych konsekwencji, do absurdu. Wówczas z tytanicznej pierśi rewolucyjnej młodości znów wydrze się krzyk negacji i znów rozpocznie się śmiertelny bój, w którym socjalizm zajmie miejsce dzisiejszego konserwatyizmu i zostanie zwyciężony przez przyszłą, nieznaną nam rewolucję"³⁰. Ten historyczny proces nie ma "kulminacji". Ludzie wymyślili to pojęcie, ponieważ nie mogli spojrzeć w oczy możliwości konfliktu, który się nigdy nie skończy.

Fragmenty takie jak powyższy mają swoje analogie również w szaleńczych projektach Hegla i Marksa, którzy również przewidywali upadek burżuazji, mówili o śmierci, lawie i nowej cywilizacji. U Hegla i Marksa obecna jest jednak owa sardoniczna nuta nieomyślności i upojenia samą myślą o ogromnych destrukcyjnych siłach spuszczających z łańcucha, o nadchodzącym holokauście niewinnych, tych wszystkich głupców i godnych pogardy filistrów, nieświadomych swego strasznego losu. Hercen był wolny od tej postawy korzenia się przed spektaklem triumfującej siły i przemocy, od narzekania na słabość jako taką, od romantycznego pesymizmu, tego sedna przyszłego nihilizmu i faszystów - nie myślał bowiem o kataklizmie jako czymś nieuniknionym i wspaniałym. Gardził po prostu liberałami, którzy wywołują rewolucję, a później próbują stłumić jej konsekwencje, którzy jednocześnie kwestionują stary porządek i trzymają się go, którzy żałują lona i starają się powstrzymać eksplozję, którzy są przerażeni wyłonieniem się tej mitycznej istoty, ich "małego brata", robotnika, proletariatu, który domaga się swoich praw. Liberał nie dostrzega, że robotnik nie ma nic do stracenia, to tylko on, intelektualista może stracić wszystko. Są to ci sami liberałowie, którzy zdradzili rewolucję 1848 roku w Paryżu, Rzymie i Wiedniu nie tylko w ten sposób, że uciekali i pomagali zbiegłym reaccionistom odzyskać władzę i stłumić wolność, ale przez to, że po tych ucieczkach dowodzili, iż "historyczne siły" są zbyt potężne, aby się im oprzeć. Jeśli nie zna się rozwiązania problemu, uczciwiej jest przyznać się do tego i na nowo jasno o problem sformułować, aniżeli najpierw zaciemnić go, dopuścić się słabości i zdrady, a później twierdzić na swe usprawiedliwienie, że historia jest czymś zbyt wielkim dla jednostki. Co prawda już same idee 1848 roku były puste, a przynajmniej takimi widział je Hercen w roku 1869: "/Nie było/ żadnej konstruktywnej, organicznej idei /.../. /Popełniono/ ekonomiczne błędy, które doprowadziły - nie pośrednio, jak polityczne, ale wprost - do ruiny, stagnacji i śmierci głodowej"³¹. Błędy ekonomiczne plus "arytmetyczny panteizm powszechnych wyborów i przesadna wiara w republikę" - oto streszczenie idei 1848 roku. Co więcej, liberałowie nie walczyli nawet o swoje własne, głupie programy. Proponowanymi wówczas środkami w żadnym wypadku nie dałoby się osiągnąć wolności. Wyzwanie czasów wydaje się Hercenowi jasne. Jest ono

²⁹ Ibid.

³⁰ A.I. Hercen, *Z tamtego brzegu*, s. 646.

³¹ A.I. Hercen, *Do starego towarzysza*, s. 665.

bardziej społecznej niż ekonomicznej natury. Same tylko ekonomiczne zmiany, jak tego chcieli socjaliści, bez towarzyszących im głębszych przekształceń nie wystarczą do zniesienia "/.../ cywilizowanego kanibalizmu, monarchii, religii, sądów, rządów, przekonań moralnych i obyczajów. Instytucje życia prawnego muszą się także zmienić. Problem jest dostatecznie jasny: trzeba zrozumieć święte prawa jednostki, a jednocześnie nie niszczyć społeczeństwa, nie rozbić go na pojedyncze atomy. W przeszłości nie udało się dokonać tego najtrudniejszego ze wszystkich społecznego zadania"³².

Problemu tego nie rozwiąże nauka, pacy Saint-Simon, ani kazanie przeciwko okropnościom nieokiełznanego współzawodnictwa, ani opowiadanie się za zniesieniem nędzy, jeśli na temu towarzyszyć rozpuszczenie jednostki w monolitycznym, opartym na ucisku społeczeństwie - "katorżniczej równości" Gracchusa Babeufa³³.

Historia nie jest zdeterminowana. Życie nie ma na szczęście libretta, improwizacja jest zawsze możliwa. "Nie ma żadnej konieczności, by przyszłość wypełniła program sprecyzowany przez metafizyków"³⁴. "Socjalizm nie jest czymś ani niemożliwym, ani nieuchronnym, a rzeczą tych, którzy wierzą w wolność jest bronić go przed degeneracją w filisterstwo *bourgeois* albo w komunistyczne niewolnictwo. "Życie nie jest ani dobre, ani złe", a ludzie są tacy, jakimi sami się czynią. "Bez poczucia przynależności do społeczeństwa ludzie staliby się orangutanami, a bez egotyzmu - oswojonymi małpami"³⁵. Nie ma jednak żadnych nieubłaganych sił, które zmuszałyby ich do bycia jednymi lub drugimi. Nasze cele nie zostały stworzone dla nas, ale tworzone są przez nas³⁶; toteż usprawiedliwianie deptania wolności dzisiaj obietnicą przyszłej wolności - obiektywnie jakoby "zagwarantowanej" - jest po prostu szukaniem w tej okrutnej i szalbierczej iluzji pretekstu dla inkwizycyjnych działań. "Jeśli tylko ludzie zamiast zbawiać świat, zechcieli zbawiać samych siebie - zamiast wyzwać ludzkość, wyzwać samych siebie - uczyniliby wiele dla zbawienia świata i wyzwolenia człowieka"³⁷.

Człowiek, powiada dalej Herzen, jest oczywiście zależny od swego otoczenia i swoich czasów - fizjologicznie i przez wykształcenie; biologicznie i na bardziej świadomych poziomach. Przynajmniej, że ludzie odzwierciedlają swoje czasy i że działają na nich warunki, w jakich żyją. Równie rzeczywista jest jednak zdolność człowieka do przeciwstawiania się swemu społecznemu środowisku, zdolność do protestu, czy to w indywidualnej, czy społecznej postaci³⁸. Wiara w determinizm stanowi tylko alibi dla słabości. Zawsze znajdują się fataliści, mówiący: "Wybór drogi nie leży w niczyjej władzy; nie wydarzenia zależą od osób, lecz osoby od wydarzeń. My tylko pozornie kierujemy ruchem, ale w gruncie rzeczy płyniemy, gdzie niesie nas fala, i nie wiemy, dokąd dopłyniemy"³⁹. Nie jest to prawda:

"Drogi wcale nie są niezmiennie. Przeciwnie, zmieniają się właśnie zależnie od okoliczności, rozumienia, osobistej energii. Środowisko i wydarzenia kształtują jednostkę, lecz jednostki wpływają na bieg wydarzeń, które noszą na sobie ich piętno - zachodzi tu wzajemne oddziaływanie. Nie godzi się być biernym narzędziem jakichś

³² A. I. Herzen, *Z tamtego brzoza*,

³³ A. I. Herzen, *Socz.*, XXI, s. 436.

³⁴ *ibid.*, V, s. 407 i 454.

³⁵ *ibid.*, V, s. 482.

³⁶ *ibid.*

³⁷ *ibid.*, s. 472-473.

³⁸ A. I. Herzen, *Wybrane filozofskie przemówienia*, Moskwa 1946, t. 2, s. 107.

³⁹ A. I. Herzen, *Do starego towarzysza*, s. 619.

niezależnych od nas sił /.../. żeby stać się biernym narzędziem losów, biczem, katem bożym, trzeba mieć naiwną wiarę, prostotę nieświadomości, okrutny fanatyzm i swego rodzaju nieznacone niemowlęstwo myśli⁴⁰.

Utrzymywać, że tak właśnie jest człowiek, to kłamstwo. Wciąż pojawiają się przywódcy, którzy - jak Bismarck /lub Marks/ - twierdzą, że poprowadzą swój naród /lub klasę/ do pewnego triumfu, który mu /jej/ zarezerwowało przeznaczenie; przeznaczenie, którego czują się wybranymi narzędziami i w imię tej świętej, historycznej misji niszcza, torturuje, wtrącają do więzień. Są jednak tylko brutalnymi szarlatanami.

"Ludzie myślący nie darują nam tego, co wybaczyli Attyli, Komitetowi Ocalenia Publicznego i nawet Piotrowi Wielkiemu. Nie słyszeliśmy głosu wołającego nas z niebios do wykonania wyroków boskich i nie słyszemy podziemnego głosu z dołu, który by wskazywał nam drogę. Dla nas istnieje jeden głos i jedna władza - władza rozumu i rozumienia. Odrzucając ją stajemy się odszczepieńcami nauki i renegatami cywilizacji"⁴¹.

IV.

Jeśli powyższe uznamy za potępienie Marksa czy Bismarcka, to jeszcze bardziej i wyraźniej odnosi się to do Bakunina, rosyjskich jakobinów, pistoletu Karakozowa i "topora" Czernyszewskiego, uświęconego przez nowe pokolenie młodych rewolucjonistów, do terrorystycznej propagandy Zajszniewskiego i Serno-Sołowjewicza, do krancowo demonicznej działalności Nieczajewa, do wszystkich ostatecznych wypaczeń doktryry rewolucyjnej, która wyszła daleko poza swe zachodnie źródła, a honor, współzucicie i skrupuły właściwe cywilizacji traktowała jako osobiste zniewagi. Stąd było już niedaleko do sławnej formuły Plechanowa z 1903 roku: "najwyższym prawem jest bezpieczeństwo rewolucji", która sankcjonowała zawieszenie swobód obywatelskich, a także do Tez Kwieńcowych i traktowania "nienaruszalności osoby" jako swego rodzaju luksusu, bez którego w trudnych momentach można się obejść.

Tego rozdziału pomiędzy Hercenem a Bakuninem nie da się anulować. Połowiczne próby historyków radzieckich, jeśli już nie tuszowały tej różnicy, to starały się przedstawić oba poglądy jako konieczne i sukcesywne stadia ewolucji jednego procesu. Chociaż były one tylko melancholijnym błędzeniem, to jednak były konieczne zarówno logicznie, jak i historycznie /ponieważ historia i rozwój idei podlegają "logicznym" prawom/. Z jednej strony mamy więc tych, którzy jak Hercen /i Mill/ umieszczali wolność osobistą w centrum swoich społecznych i politycznych doktryn; głosili, że jest to największa świętość i rezygnacja z niej czyni wszelką pozostałą działalność - tak defensywną jak ofensywną - czymś bezwartościowym⁴². Z drugiej strony są ci, dla których wolność jest jedynie produktem uboczym przemian społecznych. Przemiana ta jest celem ich działalności albo raczej jest nim określona, przejściowa faza rozwoju, którą sama historia czyni konieczną. Te dwa nastawienia są przeciwstawne i żadne pogodzenie czy kompromis nie da się tu pomyśleć. Staje między nimi frygijska czapka. Dla Hercena problem wolności osobistej przysłania nawet tak kluczowe dylematy, jak: centralizm czy wolna federacja, rewolucja od góry, czy rewolucja od dołu, działalność polityczna czy ekonomiczna, stawianie na rolników czy robotników miejskich, współpraca z innymi partiami czy odmowa układów i wdychanie za "polityczną czystością" i niezależnością, przekonanie o nieuchronnym rozwoju kapitalizmu czy wiara w możliwość ominięcia go oraz wszelkie inne kwestie, które dzieliły liberalne i rewolucyjne partie w Rosji przed rewolucją. Dla tych, którzy "drżą w trwodze przed frygijską czapką" *salus populi* jest ostatecznym kryterium, przed którym wszelkie inne rozważania muszą upaść. Dla Hercena pozostaje to "zbrodnia zasada", największą ze wszystkich tyranii. Zaakceptować ją, znacząco poświęcić wolność jednostek dla jakiejś monstrualnej abstrakcji wyidealizowanej przez metafizykę lub religię, aby uciec od rzeczywistych, ziemskich kwestii; oznacza to grzech "dualizmu" tj. oddzielenia zasad działania od faktów empirycznych i dedukowanie ich z jakichś innych zbiorów "faktów" dostarczanych przez pewien szczególny sposób widzenia. Jest to obranie drogi, której kresem jest "kanibalizm" - mordowanie ludzi dzisiaj na rzecz

⁴⁰ Ibid. ⁴¹ Ibid.

⁴² "Jakkolwiek nisko upadły rząd" - powiedział raz Hercen o Zachodzie w przeciwstawieniu do Rosji - "Spinoza nie skazało na zesłanie, a Lessing nie był chłostawiony ani zabierany do wojska." /*Soop.*, V, s. 388/ Dwudziesty wiek zniszczył całą siłę tego porównania.

"przyszłego szczęścia"⁴³. List do starego towarzysza skierował Herzen przede wszystkim przeciwko temu fatalnemu błędowi. Zupełnie słusznie przypisywał go również Bakuninowi. Za ognistymi frazami, lwią odwagą, szeroką rosyjską naturą, wesołością, czarem i wyobraźnią swego przyjaciela - któremu osobiście pozostał oddany do końca - widział cyniczną obojętność na los indywidualnego człowieka, dziecienny entuzjazm w igraniu cudzym życiem na rzecz społecznych eksperymentów, cechy, które kłóciły się z wyznawarstwem przerażeniem, jakim napełniał go spektakl przemocy i poniżania niewinnych osób. Herzen odkrył u Bakunina pewną niehumanitarność /zdawali sobie z niej sprawę również Bieliński i Turgieniew/. Bakunin nienawidził niewolnictwa, ucisku, hipokryzji i nędzy, ale w sposób czysto abstrakcyjny, bez zwracania się przeciwko ich konkretnym przejawom, co było istrym heglizmem. Miał on poczucie, że daremne jest oskarżanie narzędzi historii, jeśli można wznieść się wyżej i zbadać strukturę jej samej. Bakunin nienawidził ustroju carskiego, ale nie miał nawet tyle wstrętu do samego Mikołaja, by dać sześciopensówkę chłopcom z Twickenham, by krzyczeli w dzień śmierci imperatora: "Car Mikołaj nieżyje", ani też, by odczuwać jako osobiste szczęście wyzwolenie chłopów. Los jednostek niewiele go zajmował, całości, jakie miał na uwadze, były zbyt wielkie i zbyt niejasne: "Najpierw zburzymy, później się okaże". Bakunin przepełniony był temperamentem, wizją, wspaniałomyślnością, odwagą, rewolucyjnym ogniem, żywiołowością. Prawa i swobody jednostek nie odgrywały wielkiej roli w jego apokaliptycznej wizji.

Natomiast stanowisko Hercena w omawianej kwestii jest jasne i nie zmienił go przez całe życie. Żadne odległe cele, żadne apelowanie do wszechogarniających zasad lub abstrakcyjnych rzeczowników nie może usprawiedliwić niewolenia, oszustwa, przemocy i tyranii. Jeśli zaniecha się tego, by życie biegło w zgodzie z pryncypiami moralnymi, wedle których żyjemy w sytuacjach, jakie znamy, a nie takich, jakie mogłyby lub powinny być - otwiera się droga do zniesienia ludzkiej wolności i wszystkich wartości ludzkiej kultury. Z autentycznym przerażeniem demaskował Herzen military, prostacki antyhumanizm młodszych pokoleń rosyjskich rewolucjonistów - nieustraszonych, ale brutalnych; pełnych namiętnego oburzenia, ale wrogich cywilizacji i wolności. Było to pokolenie Kalibanów - "ta franca rewolucyjnej pasji", zżerająca generację Hercena. Ci zaś odpiacali Hercenowi systematyczną kampanią oczerniania go jako "miękkiego" arystokratycznego dyletanta, słabego, liberalnego oportunistę, zdradę rewolucji, niepotrzebny przeżytek martwej przeszłości. Herzen odpowiadał gorzką i celną etykietką "nowego człowieka":

"To nowe pokolenie powie staremu: "Jesteście hipokrytami i cynikami. Przemawiacie jak moralisci, my będziemy przemawiać jak kanalie. Jesteście kulturalni w stosunku do tych, którzy stoją wyżej od was, zaś grubiańscy dla tych, którzy stoją niżej. My będziemy twardzi dla wszystkich. Wy kłaniacie się bez poczucia respektu, my będziemy popychać i potracać bez żadnych przeprosin"⁴⁴.

Herzen pragnął indywidualnej wolności bardziej niż szczęścia, efektywności, sprawiedliwości. Piętnował zorganizowane planowanie, i ekonomiczną centralizację i autorytet rządu, ponieważ mogłoby to zmniejszyć zdolność jednostek do wolnej gry wyobraźni, do nieograniczonej głębi i bogactwa osobistego życia w obrębie szerokiego, bogatego, "otwartego" środowiska społecznego. Nienawidził Niemców z Petersburga /szczególnie "rosyjskich Niemców" i "niemieckich Rosjan"/, ponieważ ich niewolnictwo nie było /jak w Rosji czy we Włoszech/ "arytmetyczne", tj. oparte na niechętniej podległości wobec liczebnie przeważającej siły, ale "algebraiczne", tj. funkcjonujące jako część ich "wewnętrznej formuły", samej istoty ich bytu⁴⁵. Jest więc szczególną ironią losu, że ten sam Herzen, dzięki jakiejś przypadkowej formule podchwyconej przez Lenina winien by dzisiaj zasiadać wśród świętych radzieckiego Panteonu, umieszczony przez rząd, którego genezę rozumiał on lepiej i był nią przerażony głębiej nawet niż Dostojewski, rząd, którego słowa i czyny są ustawicznym znieważaniem wszystkiego, czym Herzen był i w co wierzył.

⁴³ Ibid., s. 478.

⁴⁴ A.I. Herzen, *Rzeczy przeszłe i rozmyślenia*, część VI, rozdz. XII, Warszawa 1951.

⁴⁵ A.I. Herzen, *Du développement des idées révolutionnaires en Russie*, Socz., VI, s. 202, 677-678. Arnold Ruge był tym urażony i protestował gwałtownie w nocie o tym esej po jego pierwszym ukazaniu się.

Bez wątpienia, pomimo wszystkich apeli do konkretności i demaskowania abstrakcyjnych zasad, Hercen był sam czasami niezgorszym utopistą. Bał się tłumów, nie lubił biurokracji i organizacji, a wciąż wierzył w możliwość ustanowienia porządku, sprawiedliwości i szczęścia nie tylko dla nielicznych, ale dla wielu, jeśli już nie dla zachodniego świata, to w każdym razie w Rosji; wierzył - głównie przez swój patriotyzm - w cnotę rosyjskiego charakteru narodowego, który wykazał się, tak chwałebnie przeżywając stagnację bizantyjską, jarzmo tatarskie, niemieckie pałki i swoich własnych urzędników, i zachowując w tym wszystkim nietkniętą duszę ludu. Idealizował rosyjskich chłopów, wiejskie komuny, wolne artele. Wierzył w naturalną dobroć i moralną szlachetność robotników Paryża i ludu Rzymu. Mimo coraz częstszej nuty "smutku, sceptycyzmu i ironii, owych trzech strun rosyjskiej liry", nie stał się ostatecznie ani sceptykiem, ani cynikiem. Narodnictwo rosyjskie więcej zawdzięcza jego niezasadniemu optymizmowi niż jakiegokolwiek innej inspiracji.⁴⁶

Mimo tych cech poglądy Hercena są w zestawieniu z doktryną Bakunina wzorem suchoego realizmu. Wprawdzie mają oni wiele wspólnego: obaj żyłli ostrą antypatię do marksizmu i jego założycieli, za bezcelowe uważali zastępowanie despotyzmu jednej klasy despotyzmem drugiej, obaj nie wierzyli w cnoty proletariatu jako takiego. Jednak Hercen przynajmniej stawiał czoła autentycznemu problemowi politycznemu, takim jak: niemożliwość pogodzenia nieograniczonej wolności osobistej z równością społeczną ani z minimum społecznej organizacji i autorytetu; potrzeba ryzykownej przepawy pomiędzy Scyllą indywidualistycznej "atomizacji" a Charybdą kolektywnego ucisku; smutny rozdział i konflikt pomiędzy wieloma równie szlachetnymi ludzkimi ideałami; brak "obiektywnych", wiecznych, uniwersalnych, moralnych i politycznych wzorów, by użyć słów; bądź przynajmniej do nich, bądź sprzeciw; iluzyjność odległych celów, a z drugiej strony niemożliwość działania całkowicie bez nich. W przeciwieństwie do Hercena, Bakunin, czy to w swoich rozmyślaniach, heglowskich fazach, czy w okresie anarchoistycznym, niefrasobliwie lekceważył takie problemy i odpytywał na szerokie wody rewolucyjnej frazeologii, czyniąc to z werwą i nieodpowiedzialnym upodobaniem w słowach, które zawsze charakteryzowało jego młodzieńczy i na wskroś frywolny sposób patrzenia.

V.

Bakunin, jak to przyznają zarówno jego następcy, jak i wrogowie, poświęcił całe życie walce o wolność. Walczył o nią czynem i słowem. Częściej niż ktokolwiek w Europie powstał do nieustających buntów przeciwko każdej formie ukonstytuowanej władzy, brał udział w niemilojących protestach w imieniu znieważanych i uciskanych z każdego narodu czy klasy. Siła jego nieodparty i jasnych argumentów polemicznych jest rzeczywiście niezwykła i nawet dzisiaj nie jest jeszcze należycie poznana i uznana. Jego argumenty przeciwko teologicznym i metafizycznym pojęciom, ataki na całą tradycję zachodniego chrześcijaństwa /społeczną, polityczną i moralną/, jego kpiny z tyranii państwa lub jakiegokolwiek klasy rządzącej /księża, wojsko, biurokracja, demokratyczni reprezentanci, bankierzy, elita rewolucyjna/, sformułowane są w języku, który wciąż pozostaje wzorem elokwentnej, polemicznej prozy. Z wielkim talentem i uduchowieniem podtrzymywał on wojującą, radykalną tradycję wywodzącą się od oświeceniowcówczych *philosophes*. Podzielał ich pogodę ducha, ale również ich słabości. Jego pozytywne idee - jak i tamtych - okazują się ciągniętymi dziesięć razy banalów zlepionych przez mętne, emocjonalne związki lub retoryczne natchnienia, a nie przez koherentną strukturę autentycznych idei. Jego pozytywne doktryny są nawet mniej przekonujące niż tamtych. I tak, jako swój pozytywny wkład w problem zdefiniowania wolności, Bakunin proponuje: *Tous pour chacon et chacon pour tous*⁴⁷. Ten szkolny okrzyk, będący echem "Trzech maszkietów" i jaskrawego kolorytu historycznych romansów, jest dla Bakunina - z jego niepomaganą bestroską, umiłowaniem

⁴⁶ A.I. Hercen, *Russkij narod i socjalizm. Pismo k Zh. Miskle, Soos.*, VI, s. 453.

⁴⁷ M.A. Bakunin, *Lettre a la Commission du journal Egalité, Oeuvres Completes*, wyd. J. Guillaume, V, Paris 1911, s. 15.

fantazji, brakiem skrupułów w działaniu i używaniu słów - bardziej charakterystyczny niż wizerunek oddanego sprawie wyzwoliciela, odmalowany przez jego zwolenników i czczony z daleka przez wielu młodych rewolucjonistów, posłanych na Syberię lub śmierć za sprawą jego nieokiełznanej elokwencji. Na bezkrytyczną, osiemnastowieczną modłę /jeśli pominąć jego zapożyczenia z Hegla i własny osławiony talent dialektyczny/ zestawia Bakunin - nie próbując zbadać, czy są komplementarne, czy nie - wszystkie cnoty w jeden wielki amalgamat: sprawiedliwość, człowieczeństwo, dobroć, wolność, równość /"wolność każdego dla równości wszystkich" - inne z jego pustych zawołań/, naukę, rozum, zdrowy rozsądek, nienawiść do przywilejów, monopolu, ucisku, wyzysku, głupoty, nędzy, słabości, nierówności, niesprawiedliwości, snobizmu - wszystko to przedstawia jako jeden, jasny, konkretny ideał. Środki do jego osiągnięcia leżałyby w zasięgu ręki, o ile ludzie nie byłoby zbyt ślepi i nikczemni, by ich użyć. Wolność obejmie rządy w "nowym niebie i nowej ziemi, w nowym, czarowym świecie, w którym wszystkie dysczanse znikną w jednej harmonijnej całości - w demokratycznym, powszechnym kościele ludzkiej wolności"⁴⁸. Kogo choć raz puszczono na fale owego wielomównia typowego dla połowy XIX wieku, ten aż nazbyt dobrze wie, czego oczekiwać. Parafrazując inny passus: nie jestem wolny, jeśli ty także nie jesteś wolny, moja wolność musi być odzwierciedloną w wolności innych - indywidualista myślący, że twoja wolność jest granicą mojej wolności, jest w błędzie: wolności są komplementarne - jedna od drugiej nieodłączne, a nie konkurujące⁴⁹. "Polityczne i jurydyczne" pojęcie wolności stanowi część tego "zbrodniczego" używania słów, w którym zrównuje się społeczeństwo ze znieprawdowanym państwem. Pozbawia się tu ludzi wolności, ponieważ jednostki przeciwstawia się społeczeństwu. Na tym nadbudowuje się "na wskroś błędna" teoria umowy społecznej, według której ludzie muszą zrezygnować z pewnej części swojej "naturalnej" wolności, aby osiągnąć harmonijne zrzeszenie. Jest to błąd, ponieważ tylko w społeczeństwie ludzie stają się zarazem i ludzcy, i wolni, "tylko kolektywna, społeczna praca wyzwala nad od przyrody", a bez takiego wyzwolenia nie byłaby możliwa "żadna intelektualna ani moralna wolność"⁵⁰.

Wolność nie może się pojawić w samotności, ale jest formą wzajemności. Jestem wolny i ludzie o tyle tylko, o ile inni są tacy. Moja wolność jest nieograniczona, ponieważ i wolność innych jest taka, nasze wolności odzwierciedlają się wzajemnie - tak długo, jak długo istnieje choć jeden niewolnik, nie jestem wolny i ludzie i nie mam żadnych praw. Wolność nie jest warunkiem fizycznym ani społecznym, ale mentalnym - polega na powszechnym wzajemnym rozpoznawaniu się jednostkowych wolności; niewolnictwo jest stanem umysłu, właściciel niewolników jest takim samym niewolnikiem jak ci, którzy są jego własnością. Te gładkie heglowskie frazesy, w jakie obfitują prace Bakunina, nie mają nawet rzekomych wartości heglizmu. Bakunin powtarza bowiem zaraz obok wiele najgorszych nieporozumień myśli osiemnastowiecznej jak na przykład pomieszenie stosunkowo jasnego /bo negatywnego/ pojęcia wolności jako kondycji człowieka, który nie jest zmuszany przez innych do robienia tego, czego nie chce, z utopijnym i etycznie niezrozumiałym pojęciem wolności od praw przyrody i społecznej koegzystencji. Dalej wnioskuje się, że pytanie o wolność od Przyrody jest absurdalne, ponieważ jesteśmy sobą tylko jako jej część; w konsekwencji równie absurdalne wydaje się pytanie o wolność w relacjach z innymi ludźmi, ponieważ i te relacje są częścią Przyrody, a więc to, czego powinno się szukać, to "wolność" polegająca na "harmonijnej solidarności" z innymi ludźmi.

Bakunin powstawał przeciwko Heglowi i twierdził, że nienawidzi chrześcijaństwa, ale jego język jest konwencjonalnym amalgamatem heglizmu i chrześcijaństwa. Założenie, że wszystkie cnoty uzupełniają się, ba, że są wzajemnie powiązane, że wolność jednego

⁴⁸ Cytowane przez A. Ruge w jego wspomnieniach o Bakuninie, /w:/ "Neue Freie Presse", 1876, April-May.

⁴⁹ M.A. Bakunin, *Trois Conférences: faites aux ouvrieres du Val de Saint-Imier*, /w:/ *Oeuvres Complètes*, V, s. 321-322.

⁵⁰ M.A. Bakunin, *Knuto-Germanskaja Imperia i sotsialnaja rewolucija*, /w:/ *Isbrannyye Sochinenija*, Petersburg-Moskwa 1922, t. II, s. 235-239.

człowieka nie może się nigdy zderzyć z wolnością innego, jeżeli tylko obaj są racjonalni /bo wówczas nie mogą oni pragnąć sprzecznych ze sobą celów/, że nieograniczona wolność nie tylko uzupełnia się z nieograniczoną równością, ale jest bez niej nie do pomyślenia; niechęć do podjęcia poważnej analizy pojęcia wolności i równości; przekonanie, że to tylko ludzie szaleństwo i nikczemność, których można uniknąć, są odpowiedzialne za stłumienie naturalnej dobroci i mądrości człowieka, jego zdolności do stworzenia raj u na ziemi niemal natychmiast, a przynajmniej jak tylko tyrańskie państwo z jego fałszywymi i głupimi systemami prawnymi zostanie doszczętnie zniszczone - wszystkie te naiwne błędy, zrozumiałe w XVIII w., ale wciąż krytykowane w mądrzejszym stuleciu Bakunina, tworzą właściwą substancję jego kazań *ubri et orbi*, a szczególnie jego ognistych przemówień do zafascynowanych zegarmistrzów z Chaux des Fonds i doliny Saint-Imier.

Mysł Bakunina jest niemal zawsze prosta, jasna i powierzchowna. Jego język jest namięty, bezpośredni, nieprecyzyjny, przechodzący w swej retorycznej gwałtowności od kulminacji do kulminacji. Czasami coś przedstawia, ale częściej napomina i polemizuje. Zazwyczaj jest ironiczny, czasem błyskotliwy, zawsze żywy, zabawny i czytelny, ale rzadko odnoszący się do faktów doświadczenia, a już nigdy oryginalny, poważny czy wyrazisty. Słowo "wolność" pojawia się nieustannie. Bakunin mówi o niej czasem w na pojęciach religijnych, egzaltowanych terminach i twierdzi, że zdolność do buntu - nieposłuszeństwa - jest jednym z trzech podstawowych momentów w rozwoju ludzkości. Zdrada Boga, oddanie czci Szatanowi, pierwszy bunt - oto prawdziwi sprzymierzeńcy wolności. W takiej to "acheronskiej" tonacji, w słowach przypominających początek rewolucyjnego marsza, ogłasza Bakunin, że jedynym prawdziwym rewolucyjnym elementem w Rosji /i wszędzie indziej/ jest ów dzieln /likhoj/ świat bandytów i straceńców, którzy nie mając nic do stracenia, zburzą ten stary świat. Nowy powstanie po nim samorzutnie jak Feniks z popiołów⁵². Pokładał nadzieję w synach zrujnowanej szlachty, we wszystkich, którzy swoje żale i poniżenia obracają w gwałtowny wybuch przeciwko krępującemu ich otoczeniu. Podobnie jak Wetling, nawoływał męty i półświatków, a szczególnie pobawionych ziemi chłopów, Pugaczowów i Riazinowów, aby nieczym współcześni Samsonowie powstali i zburzyli świątynię niesprawiedliwości. Kiedy indziej, bardziej niewinnie, mówił o buncie przeciwko ojcom i wszystkim wychowawcom: dzieci muszą być wolne w wyborze swojej własnej kariery; nie chcemy "ani pobiogów, ani niewolników", ale równego społeczeństwa, przede wszystkim nie zróżnicowanego przez powszechną edukację, która wytwarza wyższość intelektualną i prowadzi do jeszcze boleśniejszych nierówności niż nawet arystokracja czy plutokracja. Czasami mówi o konieczności "żelaznej dyktatury" w okresie przejściowym pomiędzy obecnym fałszywym społeczeństwem z jego "kruto-germańską" armią i policją, a bepaństwowym, wolnym od wszelkich więzów społeczeństwem jutra. Kiedy inądziej powiada, że wszystkie dyktatury zmierzają nieuchronnie do przedłużania w nieskończoność swego istnienia i że dyktatura proletariatu jest tylko jeszcze jednym nieznosnym despotyzmem jednej klasy wobec innych. Wykrzykiwał, że należy usunąć wszystkie "narzucone", wymyslane przez człowieka prawa, ale dopuszczał, by były przestrzegane prawa społeczne, które są "naturalne", a nie "sztuczne" - jak gdyby te ostatnie były trwałe, niewzruszone i poza ludzką kontrolą. Niemal wszystkie optymistyczne nieporozumienia XVIII-wiecznego racjonalizmu pojawiły się gdzieś w jego pracach. Po tym, jak proklamował prawo - obowiązek - do buntu i pilną potrzebę zniesienia siły państwa, beztrósko ogłasza swą wiarę w absolutny historyczny i społeczny determinizm i z aprobatą cytuje słowa belgijskiego statystyka Queteleta: "Społeczeństwo przygotowuje przestępstwa, a jednostka tylko je wykonuje". Uważa, że wiara w wolną wolę jest irracjonalna, a więc "wraz z Heglem" wierzy, że "to sama logika ustanawia naturalne konieczności".

Zarówno nasze ludzkie, jak naturalne otoczenie kształtuje nas całkowicie - stąd musimy walczyć o "możliwie najpełniejszy rozwój wszystkich naturalnych zdolności każdej jednostki /.../ i jej niezależność od praw - nie tyle naturalnych czy społecznych, ile praw narzuconych przez wolę innych, czy to kolektywną, czy jednostkową"⁵³.

⁵²"Solidaryzujemy się z dzielnym światem przestępczym, tymi jedynymi prawdziwymi rewolucjonistami w Rosji". Zob. przedostatnią modlitwę /w:/ M.A. Bakunin, *Katechizm rewolucjonisty*.

⁵³M.A. Bakunin, *Oeuvres Completes*, por. przypis 49.

I to jest ostateczna i najbardziej wyszukana definicja wolności u Bakunina. Znaczenia tej frazy nie ma się co doszukiwać. Jasne jest tu tylko to, że Bakunin jest przeciwny narzucaniu jakichkolwiek ograniczeń na kogokolwiek i w jakichkolwiek warunkach. Co więcej, uważa on, jak Holbach czy Godwin, że skoro tylko sztuczne ograniczenia, narzucone ludzkości przez ślepa tradycję, szalenstwo czy "interesowną występność", będą zniesione, wszystko automatycznie ułoży się prawidłowo, a sprawiedliwość, cnota, szczęście, radość i wolność zaczną natychmiast swe zjednoczone rządy na ziemi. Szukanie w wyrażeniach Bakunina czegoś solidniejszego byłoby bezowocne⁵⁴. Używał on słów z zasady nie do opisu czegośkolwiek, ale by rozpalic słuchaczy i czytelników. Był wielkim mistrzem tego medium i nawet dzisiaj jego słowa nie straciły swej poruszającej siły.

Podobnie jak Herzen nie znosił on nowej klasy rządzącej, tych "Figarów u władzy", "Figaro-banikierów", "Figaro-ministrów", którzy nie mogą zrzucić liberii, bo stała się częścią ich skóry. Lubił ludzi wolnych i silne osobowości. Najbardziej nie znosił duchowego niewolnictwa. Tak jak Herzen uważał on Niemców za nieuleczalnych służalców i mówił o tym w znieważający, gwałtowny sposób:

"Kiedy Anglik czy Amerykanin mówi: 'Jestem Anglikiem', 'Jestem Amerykaninem', mówią oni 'Jestem wolnym człowiekiem'". Kiedy Niemiec mówi 'Jestem Niemcem', to odpowiada: 'Jestem niewolnikiem, ale mój cesarz jest silniejszy od wszystkich innych cesarzy, a żołnierz niemiecki, który mnie dźwi, będzie dźwił was wszystkich'; wszyscy ludzie mają swoje własne upodobania - co do Niemców, to opętani są myślą o wielkim, państwowym kiju⁵⁵.

Bakunin rozpoznawał ucisk, gdziekolwiek go widział; organicznie nie znosił wszelkiej formy autorytetu i wyczuwał autorytarność u kogokolwiek ją spotkał, czy był to car Mikołaj, Bismarck, czy Marks i Lassalle /"potrójnie autorytarni jako Niemcy, heglisci i żydzi"/. Ale Bakunin nie jest poważnym myślicielem. Nie jest ani moralistą, ani psychologiem, nie można szukać u niego teorii społecznej ani doktryny politycznej, a tylko wizji i temperamentu. Z jego pism /ze wszystkich okresów/ nie można wydobyć żadnych konkretnych idei, a jedynie ognista wyobraźnię, gwałtowność, poetyckość i ładnienie silnych wrażeń, życia o dużym napięciu, zburzenia wszystkiego, co spokojne, zacisne, czyste, uporządkowane - każdego fragmentu monotonnej prozy codziennego życia. Jego nastawienie i nauka były na wskroś niefrastrubliwe. Ogólnie rzecz biorąc, zdawał on sobie z tego sprawę i śmiał się kiedy to obrażano⁵⁶. Chciał podpalić tak wiele i tak szybko, jak tylko się da; bezgranicznie ożywiła go myśl o jakimkolwiek chaosie, przemocy i przewrocie. Bakunin podsumował najlepiej treść i wartość swoich pism, kiedy w sławnym *Wyznaniu* mówił, że to, czego nienawidził najbardziej, to spokojne życie, że dusił się w spokojnych warunkach, a najgoręcej tęsknił za czymś - cokolwiek - fantastycznym i niesłychanym; za przygodami, ciągłym ruchem, działaniem i bitwą.

VI.

Herce i Bakunina łączy, *prima facie*, wiele podobieństw: nienawiść do rosyjskiego reżimu, wiara w rosyjskich chłopów, teoretyczny federalizm i socjalizm w typie Proudhona, nienawiść do społeczeństwa burżuazyjnego i pogarda dla typowych cnot klasy średniej, antyliberalizm i wojujący ateizm, osobiste oddanie sprawie oraz podcibierstwo społecznego pochodzenia, gustów i wykształcenia. Pomimo to różnice między tymi dwoma przyjaciółmi są rozległe i głębokie. Herzen /choć i rzadko to spostrzegają nawet jego najwięksi wielbiciiele/ jest oryginalnym myślicielem, niezależnym, uczciwym i nadszpiewanie głębokim. W czasie, kiedy w powietrzu unosiły się rozmaite panaceae, wielkie systemy i proste rozwiązania, głoszone przez uczniów Hegla, Feuerbacha, Fouriera, chrześcijańskich i neomediewistów, romantyczni pesymiści i nihilisci, komiwojażerowie "naukowej" etyki i "ewolucyjnej" polityki, wszelkie masei komunisci i anarchisci oferowali krótkoterminowe remedia i długoterminowe utopie - społeczne, ekonomiczne, teozoficzne i metafizyczne - Herzen zachował niewzruszone poczucie rzeczywistości. Zauważył, że ogólne i abstrakcyjne terminy, takie jak "wolność", "równość", dopóki nie zostaną przełożone na konkretne terminy stosowne do aktualnych sytuacji, dopóty nadają się w najlepszym razie do pobudzania poetyckiej wyobraźni i inspirowania ludzi o bogatej uczuciowości, zaś w najgorszym razie posłużą do usprawiedliwiania głupoty i zbrodni. Wi-

⁵⁴ W liście do Turgieniewa napisanym w 1862 Herzen nazwał to *fatras bakuninejskiej demagogii*. *Soecz.*, XV, s. 549.

⁵⁵ M.A. Bakunin, *Gosudarstwo i anarchizm*, s. 248.

⁵⁶ "Z natury nie jestem szarlatanem - pisze w liście do cara - ale okoliczności /za które, prawdę mówiąc, byłem sam odpowiedzialny/, czyniły mnie czasem szarlatanem wbrew mej woli". Zob. *Materiały dla biografii M.A. Bakunina*, wyd. W. Polonskij, Moskwa 1923, t. I, s. 159-160.

dział - a w jego czasach było to genialne odkrycie - coś absurdalnego w samym stawianiu takich ogólnych pytań, jak: "Jaki jest sens życia?", "Dzięki czemu wszystko dzieje się tak, jak się dzieje?", "Jaki jest kierunek, schemat czy cel historii?". Zdawał sobie sprawę, że pytania takie mają sens tylko wtedy, gdy się je uszczegółowi, że odpowiedź na nie zależy od specyficznych celów ludzi w określonych sytuacjach. Pytał więc o cele "ostateczne", to nie wiedzieć, co to jest cel; pytał o ostateczny cel śpiewaka, kiedy śpiewa, znaczy interesować się czymś innym niż śpiew czy muzyka. Czwórnik działa tak, jak działa. Każdy dla swych własnych osobistych celów /choć może on głęboko i nie bez racji wierzyć, że są one powiązane lub identyczne z celami irryracji/, które dla niego są święte, celów, dla których był powołany do życia i śmierci. To dla tego Hercen tak poważnie i namyślnie wierzył w niezależność i wolność jednostek, rozumiał, w co wierzył i reagował tak boleśnie na fałszowanie i zaciemnianie tej kwestii przez metafizyczne i teologiczne gadanie oraz demokratyczną retorykę. Jego zdaniem w ostatecznym rachunku wartościowe są jedynie poszczególne cele poszczególnych osób. Deptanie ich jest zawsze zbrodnią, ponieważ nie ma i nie może być żadnych zasad czy wartości wyższych, niż te określone cele i określone jednostki. Nie ma żadnej zasady, w imię której wolno byłoby komuś zadawać gwałt, poniżać i unicestwiać inne jednostki - jedynych autorów wszystkich zasad i wszystkich wartości. Dopdki nie zapewni się każdemu człowiekowi tego minimalnego pola, w którym może on działać tak, jak chce, pozostaną te tylko zasady i wartości, które zapewniają systemy teologiczne, metafizyczne i naukowe; systemy utrzymujące, że znają ostateczną prawdę o miejscu człowieka we wszechświecie, o funkcjach i celach, jakie w nim pełni. Roszczenia te, wszystkie co do jednego, uważał Hercen za oszustwo. Pewien rodzaj niemetafizycznego, empirycznego, "eudajmonistycznego" indywidualizmu czynił Hercena przysięgłym wrogiem wszystkich systemów i wszystkich pretensji do uciśnienia wolności w ich imię, czy to w imię utilitarnej kalkulacji, czy autorytarnych pryncypiów, czy mistycznie objawionych celów w uniżeniu przed nieodpartą siłą "logiki faktów" czy z jakiegos innego podobnego powodu.

Czy Bakunin może zaoferować coś, co byłoby z tym choć w niewielkim stopniu porównywalne? Bakunin, ze swoim zapałem, logiką, elokwencją, pragnieniem i zdolnościami do podkopywania, palenia, rozbijania w kawałki, raz bezbranny i dziecinny, innym razem patologiczny i nieludzki, z rzadką kombinacją analitycznej precyzji i nieokreślonej ekshibicjonizmu, niosący ze wspaniałą niefrasobliwością wielobarwne dziedzictwo XVIII wieku bez troski o spójność jego idei - "dialektyka" już się o to zatroszczy - ani o to, ile z nich stanie się przestarzałymi, zdyskredytowanymi lub od początku rażącymi absurdalnością. Bakunin - oficjalny miłośnik absolutnej wolności - nie prze-kazał ani jednej idei, która byłaby warta rozważania sama dla siebie. Nie ma w tym świeżej myśli ani nawet autentycznych emocji, a tylko zabawne diatriby, duchowe uniesienia, postać historyczna - Rosyjski Niedźwiedź - jak lubił sam siebie określać, moralnie niedbały, intelektualnie nieodpowiedzialny, człowiek, który w swej abstrakcyjnej miłości do doświadczenia gotów był, jak Robespierre, brnąć przez morze krwi, przez co dał podwaliny pod całą tradycję cynicznego terroryzmu i lekceważenia jednostek - praktykowanie tej tradycji jest jedynym wkładem naszego własnego wieku do myśli politycznej. Ten aspekt Bakunina, tego Stawrogina ukrytego w Rudinie, jego faszystowski rys, metodykę Attyli /petrograndyzm/, te żałosne cechy tak dalekie od wizerunku kochanego, Rosyjskiego Niedźwiedzia - *die Grosse Lise* - zauważył nie tylko Dostojewski, który je wyolbrzymił i skarykaturował, ale także sam Hercen, który w *Libro de starego towarzysza* wniósł przeciwko Bakuninowi potężne oskarżenie. To zapewne najbardziej poruszający, proroczy i trzeźwy esej o perspektywach ludzkiej wolności, jaki napisano w XIX wieku.

NOTA OD REDAKCJI:

Tekst pochodzi z książki - *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed by E.J. Simons, Cambridge 1955, s 473-499

LENINIZM METAFIZYCZNY

Twierdzenie, że leninizm łączy w sobie całą rosyjską tradycję rewolucyjną, jest zbyt dużym uproszczeniem. Wszystkie elementy, które kolejno pojawiały się w tej historii, zbiegają się w pewien sposób u Lenina. Francuscy jakobini, lewica heglowska wraz z Marksem, dychotomie słowianofilów, Herzen i Czernyszewski, cienie partii Nieczajewa i Tkaczowa, narodnicki, a potem marksistowski *agit-prop*, Plechanow - oto jego horyzont, jego stałe odniesienia, a także wąski krąg fascynacji. Ale dziedzictwo jest przebrane: Lenin pomija prawdziwą filozofię, która pojawia się u Marksa, nie akceptuje religijnych lub etycznych elementów istniejących u narodników, brak też u niego pewnego rodzaju intelektualnej uczciwości, która ożywia jeszcze Plechanowa. Co więcej, dziedzictwo to jest przekształcone w ten sposób, że nie zawsze można rozstrzygnąć, czy przyjmowana przez Lenina tradycja zostaje zdradzona czy zachowana. Od czasów Kautskiego nie było żadnego choć trochę uczzonego marksologa, który nie wykazywałby fałszerstw, jednak Lenin dopuścił się wobec ducha marksizmu. Zawsze jednak można dowodzić, że w myśl Marksa zawierało się rzeczywiste wszystko to, co Lenin od niego zaczerpnął. Logika stosowanych przez Lenina sylogizmów doprowadza wszystkie zachowane przez niego elementy do skrajności. To, co było gwałtowne, staje się bardziej gwałtowne. To, co pozostawało fantazją lub marzeniem, pragnie stać się rzeczywistością.

Czy można mówić o metafizyce Lenina? Napisał tylko jedną książkę filozoficzną w zamierzeniu i kilka artykułów na temat historii wyznawanej przez niego koncepcji świata od czasów Marksa i Hercena. Ponadto on sam zaprzeczyłby gwałtownie terminowi "metafizyka". Engels stwierdził w *Anty-Dühring*, że metafizyk rozważa rzeczy i pojęcia jedno po drugim, jako odosobnione przedmioty badania: "powiada on: 'tak - tak, nie - nie', co ponadto, pochodzi od diabła"¹. Termin ten, przeciwstawy zatem "dialektyce", oznacza coś złego, coś, czego należy unikać. Dopóki będziemy rozumieć metafizykę w sposób tradycyjny, Lenin będzie ją wciąż odrzucał. Istotnie, duch spekulacji jest mu obcy. Istnieje tylko jedna ważna metoda - nauka demonstratywna. Pierwsze podstawy jego myśli zostają zatem uznane za prawdy udowodnione w sposób naukowy i jako takie dogmatyzują się zgody nieuprzedzonych umysłów. Nie stanowią przedmiotu myślenia. Jego "metafizyka" jest zatem jednorodna z fizyką, której pierwsze podstawy zawiera w sobie samej.

Nauka o zasadach fizyki nie należy do dziedziny bezpośrednich zainteresowań Lenina, który nie uważa się za człowieka uniwersalnego, ani też nie pretenduje do tego miana. A przecież może się zdarzyć, że atak polityczny nie może zostać odparty na samym tylko polu polityki, i że trzeba przejść na poziom wyższy. Można wtedy zobaczyć, jak Lenin bez obawy otwiera *Logikę* Hegla, rozprawę Macha i Avenariusza, Poincaré'go i, będąc uzbrojonym jedynie w Plechanowa, Marksa i Engelsa, odpiera ich na ich własnym terenie. Polityka Lenina należy w gruncie rzeczy do tej samej jednoczącej nauki, co fizyka i filozofia. Zasady rządzące światem społecznym posiadają tę samą strukturę, co zasady świata fizyki i filozofii. Żeby uprawiać politykę, niekoniecznie trzeba być specjalistą w tych dziedzinach, trzeba jednak, aby polityka była uprawomocniona przez tę samą naukę, która wyjaśnia również fizykę i filozofię. Lenin nie może więc przestać interesować się ich losem. Stąd bierze się powszechna na Zachodzie pomyłka. Nie było rzeczą zwykłą, żeby człowiek polityki interesował się filozofią. Leninowi nadano więc peryklejską aurę koronowanego filozofa i otoczono go dostojnymi cieniami Platona i Marka Aureliusza. Trudno było o większą niedorzeczność. Lenin nie interesuje się filozofią, lecz wyznaje ideologię, w której filozofia i polityka są jednorodne i uprawomocniają się wzajemnie.

Oddaje się ideologii, która narzuca obraz świata i, co za tym idzie, dyktuje zachowania polityczne.

¹ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 23.

Uprawiać politykę - znaczy zatem działać w ramach tej koncepcji świata i tym samym uprawiać filozofię. A przecież muszą istnieć pierwsze zasady tej koncepcji, zasady, których Lenin nie widzi potrzeby opracowywać, jako że zostały ostatecznie ustalone przez irrych, a które istnieją w tle i panują w jego myślowym uniwersum.

Postulujmy, że Lenin, materia, twój Bóg, jest jedna. Świat jest materialny. Różnorodność zjawisk jest przejawianiem się form przebiegających przez poruszającą się jedną materię. Atom, żywa komórka, człowiek społeczny i człowiek myślący są różnymi rodzajami materii. "Nic nie jest wieczne - pisał Engels - oprócz wiecznego zmieniającej się, więcnie poruszającej się materii oraz praw, według których porusza się ona i zmienia"². Materia jest wieczna, wszechmocna, o nieskończonej liczbie predyktów, substancjalnie jedna. Materia eive Natura.

"Materialistyczny pogląd na przyrodę nie oznacza oczywiście nic innego, jak po prostu pojmowanie przyrody taką, jaką ona jest, bez wszelkich postronnych dodatków"³. Ponieważ nie ma nic poza materią, ruch jest w niej zawarty i w niej samej znajduje się jego źródło. W tym obszernym kotle poruszającej się materii, jakim jest świat, elementy oddziałują na siebie wzajemnie. Kopiując fragmenty Heglowskiej *Logiki*, Lenin napisał: "Ruch i 'samo-ruch' /to NB! ruch samowolny /samodzielny/, spontaniczny, wewnętrznie konieczny/, 'zmiana', 'ruch i żywotność', 'zasada wszelkiego samoruchu', 'impuls', do 'ruchu' i do 'działalności' - przeciwieństwo do 'bytu martwego' - któż by wierzył, że to jest jądro 'hegliady', abstrakcyjnego i *abstrusen /cieńkiego, niedorzecznego?/ heglstwa??* To jądro trzeba było odkryć, zrozumieć, *hinüberretten*, wyłuskać i oczyścić i to właśnie uczynili Marks i Engels"⁴.

Raz porwany obrazowym stylem Hegla, pisze dalej: "Rzeka i krople w tej rzece. Położenie każdej kropli, jej stosunek do irrych; jej związek z irrym; kierunek jej ruchu; prędkość; linia ruchu /.../ Suma ruchu. Pojęcia jako *uwzględnienia* poszczególnych stron ruchu, poszczególnych kropli /= 'rzeczy', poszczególnych 'nurtów' etc. Oto *à peu près* obraz świata według *Logiki* Hegla - oczywiście minus bozia i absolut"⁵.

Pojęcie ruchu obejmuje wiele rozmaitych rzeczy. Poruszenia cząstek, przemieszczenie ciała w przestrzeni, chemiczne kombinacje atomów i molekuł, metabolizm komórek, świadomość, życie społeczne - wszystko to są *ruchy*. A przecież suma tych ruchów nie prowadzi do przypadkowego poruszania się "w miejscu", lecz układa się w przebiegający w czasie proces. Ruch materii jest przedmiotem historii. Dokonuje się poprzez sprzeczności. Każde zjawisko zawiera dwie przeciwstawne, choć powiązane ze sobą tendencje, które jednocześnie wykluczają się wzajemnie i "walczą" ze sobą. W jednym z tekstów Lenin ilustruje to, jak je nazywa, "prawo" następującymi przykładami: "W matematyce + i -. Różnica i całość. W mechanice działanie i przeciwdziałanie. W fizyce elektryczność dodatnia i ujemna. W chemii łączenie się i dysocjacja atomów"⁶. W diachronii nosi inne miano: walka starego i nowego. Rozwój przyrody dokonuje się w walce pomiędzy tym, co "ginie", a tym, co się "rodzi". Walka prowadzi do zwycięstwa tego, co nowe; zostaje ono więc określone jako postępowe. Ruch prowadzi w istocie od tego, co niższe do tego, co wyższe. Krzywa nie jest kolistą, lecz *wetpująca*. Nie jest jednak ciągłą. W rzeczywistości obserwuje się tu powikłania i przystanki. Znaczący to, że zbliża się *zmiana jakościowa*. Elementy gromadzą się /ilościowo/, po czym następuje *skok* naprzód. Przykład: żeby doprowadzić lampę do żarzenia się, trzeba przekroczyć pewien próg natężenia prądu. Inny przykład: rewolucja.

Nie ma nic prócz ruchu. Spoczynek, równowaga są tylko momentami ruchu. Tylko ruch jest wieczny i absolutny. Jedność przeciwieństw - wskazuje Lenin - jest chwilowa przejściowa i względna, podczas gdy walka sprzeczności jest absolutna i nie ustaje nigdy. Dlatego też to, co przedawione i reakcyjne /to znaczy to, co hamuje postępowy ruch/, jest eliminowane. Ten ogólny proces nazywa się dialektyką, a metoda poznawania go metodą dialektyczną. Dialektyka jest "duszą marksizmu".

² F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953, s. 27.

³ Ibid., s. 205.

⁴ W. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, /w:/ *Dzieła*, Warszawa 1949, t. 38, s. 116.

⁵ Ibid., s. 122.

⁶ W. Lenin, *W sprawie dialektyki* /w:/ *Dzieła*, t. 36, s. 362.

Człowiek jest ukoronowaniem materii lub, co znaczy to samo, przyrody. Myśl jest wyższym wytworem szczególnego rodzaju organicznej materii - mózgu. Jako taki, mózg jest całkowicie poddany prawom rządzącym materią. Nie jest to transcendentalny podmiot umieszczający materię w narzucanych przez siebie ramach odgrywających rolę praw. Byłoby to "idealizm". Materializm, to "uznanie obiektywnej prawidłowości przyrody i w przybliżeniu wiernego odbijania się tej prawidłowości w głowie ludzkiej". Nie ma przypadków. Nic nie jest przypadkowe. Wszystko jest konieczne. Człowiek jest na mocy prawa poddany determinizmowi. Nie ma zatem również miejsca dla wolnej woli, podobnie jak dla autonomicznej "duszy". Jak wobec tego wygląda zagadnienie moralnej odpowiedzialności człowieka oraz, bardziej ogólnie, jego wolności?

W swojej pierwszej pracy /1894/ Lenin zajmował się odpięciem poglądów Michajłowskiego. Posłuchajmy go: "Chodzi o to, że jednym z ulubionych koników subiektywnego filozofa jest idea konfliktu między determinizmem a moralnością, między koniecznością dziejową a znaczeniem jednostki. Wypisał na ten temat stopy papieru i nagał mnóstwo sentymentalno-mieszczańskich bzdur, aby rozstrzygnąć ten konflikt na rzecz moralności oraz roli jednostki. W rzeczywistości nie ma tutaj żadnego konfliktu. .../ Idea determinizmu, stwierdzając konieczność czynów ludzkich, odrzucając *głupią bajkę o wolności woli* /podr. A.B./, bynajmniej nie przekreśla ani rozumu, ani sumienia człowieka, ani możliwości oceny jego czynów. Wprost przeciwnie, jedynie pogląd deterministyczny umożliwia właśnie ścisłą i słuszną ocenę, nie zaś zwalanie wszystkiego, co się komu podoba, na wolną wolę. Podobnie idea konieczności dziejowej nie podważa również bynajmniej roli jednostki w dziejach: cała historia składa się właśnie z czynów jednostek będących niewątpliwie działaczami. Istotne zagadnienie powstające przy ocenie społecznej działalności jednostki polega na tym, w jakich warunkach działalność ta ma zapewnić powodzenie"⁷. Lenin nie zmieni już tego poglądu. W 1908 roku, zwalczając Macha, powraca jeszcze raz do zagadnienia wolności. Oto jak je rozstrzyga:

Zaczyna od cytowania Engelsa: "Wolność woli jest więc w istocie zdolnością rozstrzygnięcia na podstawie znajomości rzeczy. Im bardziej *wolny* jest zatem sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą *koniecznością* wyznaczona będzie treść tego sądu ... Wolność polega więc na oparciu o zrozumienie konieczności przyrodniczych władzy nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną ...". Następnie dodaje czteropunktowy komentarz:

"Po pierwsze - Engels na samym początku swych rozważań uznaje prawa przyrody, prawa przyrody zewnętrznej, konieczność przyrodniczą - tzn. to wszystko, co Mach, Avenarius, Petzold i Ską nazywają metafizyką. .../

Po wtóre - Engels nie zajmuje się wyduszczeniem ze siebie 'definicji' wolności i konieczności, tych definicji scholastycznych, które reakcyjnym profesorom .../ wydają się rzeczą najważniejszą. .../ konieczność przyrodniczą jest tym, co pierwotne, wola zaś i świadomość człowieka - tym, co wtórne. Te ostatnie muszą, nieuchronnie i koniecznie muszą przystosowywać się do tej pierwszej .../

Po trzecie - Engels nie wątpi o istnieniu 'ślepej konieczności'. Uznaje istnienie konieczności *nie poznanej* przez człowieka. .../ /Strasowski materialistyczne to/ uznanie obiektywnej rzeczywistości świata zewnętrznego i praw przyrody zewnętrznej, przy czym zarówno ten świat, jak i te prawa są w zupełności dostępne poznaniu człowieka, lecz nigdy nie mogą być przezeń poznane *całkowicie*. Nie znamy konieczności przyrodniczej, która rządzi zjawiskami pogody i w tej mierze jesteśmy siłą niewolnikami pogody. Lecz *nie znamy* tej konieczności, *wiemy*, że ona istnieje. .../

Po czwarte - Engels .../ robi *skok* od teorii do praktyki. .../ U Engelsa cała żywa praktyka ludzka widzi się w obrębie samej teorii poznania, dostarczając *obiektywnego* kryterium prawdy: dopóki nie znamy prawa przyrody, prawo to, istniejąc i działając poza zasięgiem naszego poznania, czyni z nas niewolników 'ślepej konieczności'. Skoro jednak poznaliśmy to prawo, działające .../ *niezależnie* od naszej woli i naszej świadomości - stajemy się panami przyrody. Władztwo nad przyrodą, przejawiające się w praktyce ludzkości, stanowi rezultat obiektywnie wiernego odbicia w głowie człowieka

⁷ W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, /w:/ *Dzieła*, t. 14, s. 175.

⁸ W. Lenin, *Co to są "prasyjacie ludu" i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom*, /w:/ *Dzieła*, t. 1, s. 161-162.

zjawisk i procesów przyrody⁹.

Tak więc tym, co ratuje człowieka i czyni go panem konieczności jest poznanie. Możliwe jest bowiem poznanie obiektywne. W rzeczywistości jest ono funkcją materii, która, jak pisze Lenin, pobudza wrażenia zależne od mózgu, nerwów, siatkówki, "tzn. od zorganizowanej w określony sposób materii"¹⁰. Materia uświadamia sobie samą siebie poprzez materię. Jest to nawet jej definicją: "Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczania obiektywnej rzeczywistości, która dana jest człowiekowi we wrażeniach, którą nasze wrażenia kopiują, fotografują odzwierciedlają, a która istnieje niezależnie od nich"¹¹. Proces samoporuszania się materii jest równocześnie, dzięki człowiekowi, który tę materię odbija, procesem samoświadomości. Wynika z tego, że poznanie jest jednocześnie obiektywne - ponieważ materia odbija się w sobie samej dokładnie - i względne, ponieważ materia nie skończyła poruszać się i odbijać. Leninizm, jakkolwiek nie jest relatywizmem, skrywa go w sobie: "historycznie uwarunkowane są granice przybliżenia się naszej widzy do obiektywnej, absolutnej prawdy, ale niezależne od warunków jest istnienie tej prawdy i bezwarunkowo się do niej zbliżamy"¹². Relatywizm prowadzi do sceptycyzmu, agnostycyzmu, sofistyk i subiektywizmu, do tego, co dla Lenina jest odrażające.

"Historycznie uwarunkowane jest to, kiedy i w jakich warunkach doszliśmy w swoim poznaniu istoty rzeczy do odkrycia alizaryny w smole pogazowej albo do odkrycia elektronów w atomie, ale każde takie odkrycie stanowi bezwarunkowo krok naprzód 'bezw warunkowo obiektywnego poznania'. Słowem, historycznie uwarunkowana jest każda ideologia, ale każdej ideologii naukowej /w odróżnieniu na przykład od ideologii religijnej/ bezwarunkowo odpowiada obiektywna prawda, absolutna przyroda"¹³. Jeśli chodzi o kryterium absolutnej, obiektywnej prawdy, to dostarcza go praktyka. Lenin znów cytuje Engelsa: "Pomyślnie wyniki naszych działań dowodzą zgodności /*Übereinstimmung*/ naszych postrzeżeń z przedmiotową /obiektywną/ naturą postrzeganych rzeczy"¹⁴. Leninista o-trzymuje w ten sposób wygodną swobodę działania. Zostaje ono usankcjonowane przez obiektywną, absolutną prawdę. W każdej chwili jednak może prawdę tę dotknąć względnością, dokonać zwrotu: wtedy praktyka wynosi go na nowy, wyższy poziom, jeszcze bardziej zbliżony do prawdy obiektywnej i absolutnej.

Jak widać, istnieje historia świadomości, tak jak istnieje historia materii; jest to zresztą ta sama historia. Posłuszna jest ona wielkiemu prawu dialektyki, głoszącemu walkę przeciwieństw - walkę starego i nowego. W najnowszej historii materii, to znaczy w historii ludzkości społecznej, przeciwstawiają się sobie ruch samoświadomości oraz ruch przeszkadzający i tarasujący drogę świadomości. Temu drugiemu należy nadać gatunkową nazwę idealizmu. Odkąd istnieją ludzie, odkąd trwa myślenie, istnieją więc "dwie zasadnicze linie w filozofii"¹⁵. Według materialistów "przyroda jest pierwotna, duch - wtórny, według idealistów zaś na odwrót"¹⁶. Jedna linia biegnie poprzez Platona; Berkeleygo, Kanta, Hume'a i słomnie sięga kresu u Macha, Avenariusza i Sici. Druga linia wychodzi od Heraklita, Demokryta, Epikura, ciągnie się chwałebnie przez Holbacha, Helwecjusza, Diderota, zwycięsko przechodzi przez pełnego dwuznaczności Hegla, ociera się o doskonałość u Feuerbacha i Czernyszewskiego, aby na koniec rozkwitnąć u Marksa i Engelsa. Samobójstwo się materii dokonuje się w marksizmie. Walka nie skończyła się. Faktycznie wspólnota świadomości nie jest, z przyczyn dialektycznych, zjednoczona w blasku prawdy. Gorzej nawet, mistrzowie błędów usiłują zaciemnić problemy, a mówiąc dokładnie, zamaskować różnicę istniejącą pomiędzy dwiema liniami. Lenin zauważa: "Za rojem nowych forteli terminologicznych, pod śmieciem

⁹ W. Lenin, *Materializm...*, s. 214-216.

¹⁰ Ibid., s. 59.

¹¹ Ibid., s. 145.

¹² Ibid., s. 152.

¹³ Ibid., s. 153.

¹⁴ Ibid., s. 155.

¹⁵ Ibid., s. 43.

¹⁶ Ibid., s. 33-34.

gelehrtskiej scholastyki, zawsze, bez wyjątku, odnajdywaliśmy *dwie* podstawowe linie, dwa podstawowe kierunki w rozwiązywaniu zagadnień filozoficznych¹⁷. Trzeba kontynuować dzieło Marksa i Engelsa wymiatając bezlitośnie jak śmiecie "napuszone pre-tensjonalny galimatias, niezliczone próby 'odkrycia' 'nowej' linii w filozofii, wynalezienia 'powego' kierunku itd."¹⁸. W filozofii istnieją więc *partie*; ściślej mówiąc, *dwie* partie¹⁹. Jak zawsze, najbardziej godną pogardy jest *partia* złotego środka. Rzekoma bezpartyjność jest złudzeniem i oburzającą hipokryzją. Nawet jeśli jest szczerą, to *obiektywne* toruje drogę idealizmowi. Istnieje "partyjna nauka"²⁰. W tym momencie jesteśmy już blisko obszaru polityki.

Zanim tam wkroczymy, przyjrzyjmy się jeszcze Leninowskiej wizji świata. Otrzymał ją w całości i za jednym razem w czasach młodości, niewątpliwie zanim jeszcze rozpoczął działalność pisarską. Być może stało się to w okresie, gdy Lenin - przebywający wówczas na przymusowych wakacjach student - pochłaniał masowo lektury w rodzinnej posiadłości Kokoszkino. Od tamtej pory nie widać ani przewrotu, ani pogłębienia, ani postępu. Polemika zmasza go czasem do podjęcia dawnych lektur: Czernyszewskiego, Marksa, Engelsa, Plechanowa i kilku innych. Nie zmasza jednak do ich poszerzenia. Zapas argumentów, jakie stamtąd czerpie, wydaje mu się zawsze w zupełności wystarczający. "Myli się pan, panie Poincaré" - oznajmia z pełną spokojem śmiałością²¹. Nawet jeśli uważa się historię filozofii za uproszczenie i trywializację, nie należy umieszczać w niej koncepcji Lenina, gdyż byłoby to ugruntowywaniem obrazu Lenina - filozofa. Warto natomiast przyrzeć się, skąd biorą się wyrwane z filozofii i zgromadzone w tej ideologii elementy. Otóż są to wyciągi z Marksa, a następnie z *Anty-Dühringa* Engelsa. Ta ostatnia książka - sam Lenin zresztą chętnie by się z tym zgodził - zawiera prawie całą jego kosmologię. Lenin nie starał się uchodzić za oryginalnego myśliciela, lecz za ucznia, który potrafi zastosować te same zasady w odmiennych okolicznościach historycznych. Ten upraszczający system /to/, co zostało powiedziane na poprzednich stronach wystarcza w zupełności, aby go opisać/ uderza swoją archaicznością. Ten monoteizm materii przypomina trochę naturalistyczne kosmologie epoki Renesansu. Hylozoizm, mikrokozmos, gdzie wszystko reaguje na wszystko, żywiony wewnętrznym ruchem; palingeneza - chciałoby się powiedzieć, że to Paracelsus, tyle tylko, że nie ma tu elementów religijnych, a zależności pomiędzy częściami nie są zapisane w symbolicznych księgach stanowiącej ich właściwą rzeczywistość. Słowo "ruch" jest używane na zasadzie analogii do opisanego licznych zjawisk nie związanych ze sobą w żaden określony sposób. W stosunku do metody fenomenalistycznej i nowoczesnej myśli naukowej ten sposób myślenia jest ogromnym krokiem wstecz. Przyroda i Materia odzyskują pozycję, z której zostały wyrugowane przez myślenie krytyczne w XVII i XVIII wieku.

Do konstytutywnych cech ideologii należy pewien rodzaj ugody, jaką nowoczesne nauki ściśle wymuszają na niej w sprawie tej kosmologii. Słowo *prawo* zostaje użyte dla określenia "walki starego i nowego" lub "przechodzenia ilości w jakość". Te niejasne analogie zostają obdarzone uznaniem tego samego rodzaju jak to, którym racjonalne umysły darzą równanie Newtona czy Fouriera. Zarówno jedno, jak i drugie wchodzi w skład "jedyniej nauki". System stwarza uniwersalne ramy, w których powinny pomieścić się poszczególne prawa pozytywne. Mieszczą się one tak dobrze, że każde z nich dostarcza nowego dowodu na ważność całości. W oczach Lenina odkrycie elektronu stanowi potwierdzenie marksizmu.

Ideologia "rozumie" naukę, ale nauka nie rozumie ideologii. Cóż zresztą mogłoby odpowiedzieć Leninowi Mach i Poincaré? Nie wiedzieliby nawet od czego zacząć, co uczynić podstawą wymiaru argumentów. "Myli się pan, panie Poincaré". Ale w czym? Poincaré rzeczywiście nie potrafiłby zrozumieć.

¹⁷ Ibid., s. 383.

¹⁸ Ibid., s. 384.

¹⁹ Por. *ibid.*, s. 388.

²⁰ Ibid., s. 391.

²¹ Ibid., s. 355.

Tymczasem Lenin rozumie ślepotę Macha i Poincaré'go. Rozumie nawet to, że sam nie jest rozmiarowy - teoria przewiduje potencjalnego przeciwnika, mieści go w sobie całkowicie i w zadziwiający sposób zawsze wyjaśnia. Jest w niej socjologia błędu i zły wiary. Jest również polityka, jaką należy wobec nich prowadzić.

Wróćmy do wykładu leninizmu.

Dokonanie Marksa polegało, zdaniem Lenina, na przedłużeniu uniwersalnej nauki o przyrodzie /lub materii/ i rozciągnięciu jej na nauki społeczne, na człowieka. To właśnie wzbudziło podziw Lenina widoczny już w pierwszej książce z 1894 roku. Cytuje tam przedmowę do *Kapitału*: "Mój punkt widzenia - powiada Marks - polega na tym, że rozpatruję rozwój ekonomicznej formacji społecznej jako proces przyrodniczy"²². Marks jest Darwinem socjologii. "Podobnie jak Darwin położył kres poglądowi, że gatunki zwierząt i roślin nie są niczym związane ze sobą, że są przypadkowe, 'stworzone przez boga' i niezmiennie, podobnie jak postawił on biologię po raz pierwszy na całkiem naukowym gruncie, ustalając zmienność i ewolucję gatunków - tak samo Marks położył kres poglądowi na społeczeństwo jako na mechaniczne skupienie jednostek, w którym możliwe są wszelkie zmiany z woli zdzierżności /lub - co nie zmienia postaci rzeczy - społeczeństwa i rządu/, które powstaje i zmienia się przypadkowo, i oparł socjologię po raz pierwszy na gruncie naukowym, ustalając pojęcie formacji społeczno-ekonomicznej jako całokształtu danych stosunków produkcji, stwierdzając, że rozwój takich formacji jest procesem przyrodniczym"²³. Poczynając od Marksa, nauka, która wyjaśniała do tej pory materię nie-ludzką, wyjaśnia materię ludzką. Nauka zostaje zjednoczona, ponieważ wyjaśnia wszystko, co może być wyjaśnione: materię i świadomość materii, przedmiot i podmiot. O tym, że człowiek i wszechświat wyrojeni są z tej samej tkanki materii, wiadano już przed Marksem - pozostawało tylko ustalenie prawa jednoczącego te dwa substancjalnie tożsame światy. W momencie, gdy Marks to uczynił, nie tylko odsłonił się przed nami zarys wszechświata, ale także dowiedzieliśmy się, dlaczego został on odsłonięty właśnie przez Marksa, dlaczego ludzie rozdzielają się na dwa obozy, na dwie partie filozoficzne: tych, którzy przyjmują i tych, którzy odrzucają naukową koncepcję wszechświata, oraz dlaczego ją przyjmują bądź odrzucają. Lenin rozumie samego siebie, a także swojego przeciwnika - rozumie wszystko. Oczywiście pozostają jeszcze rzeczy, które trzeba poznać. Ale jądro absolutnej, obiektywnej prawdy jest ostatecznie dane. Jest teraz sprawa praktyki, aby jądro to rosło i nie ulegało zniekształceniu, aż do momentu, gdy zbiegnie się z absolutną, obiektywną prawdą.

Marks daje kompletną teorię świata społecznego i historii. W tej dziedzinie leninizm jest po prostu absolutną wiarą w marksistowską analizę, taką, jaka ukształtowała się w procesie stopniowej kodyfikacji dokonanej przez Engelsa, Kautskiego, Mehringa, Plechanowa i inne tegie głowy europejskiej socjaldemokracji.

W rozumieniu Lenina sercem nauk marksistowskiej jest następująca teza: historia jest następstwem ustrojów społecznych i politycznych, prowadzącym do kapitalizmu. W Europie Zachodniej walka starego i nowego jest walką pomiędzy kapitalizmem i ustrojem społeczno-politycznym, który musi po nim nastąpić, czyli socjalizmem. W Rosji walka starego i nowego jest walką pomiędzy feudalizmem i kapitalizmem z jednej strony oraz kapitalizmem i socjalizmem z drugiej.

Przejście od Jęgno ustroju do drugiego może się dokonać jedynie poprzez skok zwany Rewolucją. Przygotowująca go walka przeciwstawu to walka klasowa. Tak więc w przeszłości każde stanowisko słuszne, właściwe, naukowe było odzwierciedleniem stanowiska burżuazji wobec feudalizmu, dziś natomiast odzwierciedla ono stanowisko proletariatu wobec kapitalizmu. Każdy spór teoretyczny może zostać zanalizowany przy pomocy tego klucza: burżuazja albo proletariatus. Tak jest na przykład ze sporem o *empirio-krytycyzm*: "Tu zaczyna się zróżnicowanie filozofów machizmu rosyjskiego według partii politycznych. /.../. Machista p. W. Czernow, narodnik, nieprzejednany wróg marksizmu, otwarcie wszczyna krucjatę o 'rzecz w sobie' przeciw Engelsowi"²⁴.

²² W. Lenin, *Co to są...*, s. 135.

²³ *Ibid.*, s. 141-142.

²⁴ W. Lenin, *Materializm...*, s. 109.

Walka społeczna i polityczna jest zatem potwierdzeniem marksizmu. Marksizm to pojawiające się w ludzkiej świadomości odbicie procesu wynurzania się proletariatu. Wyjaśnia on proletariat, jak również sam przez niego jest wyjaśniany. Jego stopniowe wynurzanie się w historii myśli przebiega równoległe do historii walk klasowych. Systemowi ciążą się wokół samego siebie - każda próba zanegowania go ujawnia wpływ burżuazji, a co za tym idzie, walkę klas, której definicję podaje sam marksizm. Argument skierowany przeciw systemowi jest zatem kolejnym dowodem jego ważności. Jedynym słowem, zachodzi równowaga pomiędzy samoporuszaniem się materii, jej samobjawianiem się w marksizmie i samopotwierdzeniem tegoż marksizmu w walce politycznej.

Oto, dlaczego marksizm jest z jednej strony pewny, z drugiej zaś wymaga, żeby bronić go wszelkimi sposobami. Pewność nie prowadzi bowiem do spokoju, lecz, przeciwnie, do nieustającej, gwałtownej walki. Zdaniem Lenina, być marksistą, to atakować bez wytchnienia wrogów marksizmu.

Michajłowskiemu, który był jego pierwszym adwersarzem, Lenin zadaje następujący cios: "Obecnie - od chwili ukazania się *Kapitału* - materialistyczne pojmowanie dziejów nie jest już hipotezą, lecz dowiedzionym naukowo twierdzeniem /.../. Materializm stanowi nie 'w przeważającej części naukowe pojmowanie dziejów', jak sądzi p. Michajłowski, lecz jedynie naukowe ich pojmowanie"²⁵. Później, w artykule z 1913 roku, który dzięki swej zwężonej formie służy od tego czasu za wyznacznik wiary ruchu robotniczego, napisał: "Nauka Marksa jest wszechpoteżna, dlatego, że jest prawdziwa. Jest pełna i harmonijna, daje bowiem ludziom jednolity światopogląd /.../. Jest ona prawowitym spadkobiercą tego, co ludzkość stworzyła najlepszemu w XIX wieku w postaci niemieckiej filozofii, angielskiej ekonomii, francuskiego socjalizmu". "Olbrzymią zdobyczą myśli naukowej stał się materializm historyczny Marksa. Chaos i dowolność, które panowały dotąd w poglądach na historię i politykę, ustąpiły miejsca zdumiewająco jednolitej i harmonijnej teorii naukowej, wskazującej, jak z jednego układu życia społecznego wskutek wzrostu sił wytwórczych rozwija się inny, wyższy - z ustroju pańszczyźnianego, na przykład, wyrasta kapitalizm"²⁶.

Jedynie marksizm, najbardziej naukowa ze wszystkich nauk, nie może zdobyć uznania, które z taką łatwością zdobywają fizyka i chemia. Ale to zostało przewidziane. Ten sam artykuł rozpoczyna się następującymi słowami: "Nauka Marksa budzi ku sobie w całym świecie cywilizowanym olbrzymią wrogość i nienawiść całej nauki burżuazyjnej /i urzędowej i liberalnej/, która upatruje w marksizmie coś w rodzaju 'szkodliwej sekty'. Innego stosunku nie można się zresztą spodziewać, ponieważ w społeczeństwie opartym na walce klasowej nie ma miejsca dla 'bezbiasnej' nauki o społeczeństwie. Cała nauka urzędowa i liberalna broni tak czy inaczej niewolnictwa najemnego, marksizm zaś wypowiedział temu niewolnictwu bezlitosną walkę"²⁷.

Walka o prawdę naukową nie może zatem nigdy zostać oddzielona od walki klasowej: "Genialność Marksa polega na tym, że wcześniej od innych potrafił wysnuć stąd i rozwinąć konsekwentnie wniosek, który wypływa z historii powszechnej. Wniosek ten - to nauka o walce klasowej. Ludzie zawsze byli i zawsze będą głupiotkami ofiarami czuństwa i ośzukiwania samych siebie w polityce, dopóki nie nauczą się pod wszelkimi moralnymi, religijnymi, politycznymi frazesami, deklaracjami, obietnicami odnajdywać interesów tych lub innych klas"²⁸.

To wyjaśnia osobliwy ton Lenina. Gdy przemawia, robi to tonem oczywistości, jako że nie usiłuje nikogo przekonać, a jedynie przekonać, posługując się rozmowami, które uważa za dowody. Kiedy Stalin słuchał po raz pierwszy przemawiającego Lenina, to właśnie zrobiło na nim wrażenie: "Zachwyciła mnie wówczas w przemówieniach Lenina ta niezbita siła logiki, która nieco sucho, ale za to gruntownie opanowuje audytorium, stopniowo elektryzuje je, a następnie bierze w posiadanie, jak to się mówi, bez reszty /.../.

²⁵ W. Lenin, *Co to są...*, s. 142.

²⁶ W. Lenin, *Trzy części składowe marksizmu* /w:/ *Dzieła*, t. 19, s. 1-3.

²⁷ *Ibid.*, s. 1.

²⁸ *Ibid.*, s. 6.

Logika w przemówieniach Lenina - to jakieś wszechmocne macki, które chwytają cię ze wszystkich stron kleszczami i nie masz siły, która byłaby zdolna wyrwać cię z nich²⁹.

W ten sposób zwraca się do towarzyszy. Ale wie jednocześnie, że prawda naukowa nie może się przebiec inaczej niż przez nieustanne odpiernianie zdrad, błędów oraz burżuazyjnych i liberalnych fałszów. Dlatego też jego mowy i pisma przesycone są, od początku do końca pięćdziesięciu dwóch tomów, szalona, niewyczerpaną agresją wyrażającą się w bogactwie irrektyw. To, jeśli chodzi o przeciwników. Ale zdarza się, że ta agresywność nsila się i przetrada we wściekłość, w szaleństwo wyzwisk, a oburzenie wyraża się w wyciu i tupaniu. Dzieje się tak wtedy, gdy Lenin zwraca się nie do naturalnych przyjaciół czy naturalnych wrogów, ale do zdrajców, czyli do tych, którzy, choć z natury powinni rozumieć, to na skutek złej wiary zdają się nie rozumieć. To, że profesorowie "burżuazyjni zarabiają na swoje oficjalne wynagrodzenie", że czynią z siebie "śługusów klechostwa", jest rzeczą normalną. Ale co powiedzieć o marksistach, którzy "usiłują dokonać rewizji fundamentalnej zasady marksizmu - teorii walki klasowej"? Co powiedzieć o bolszewikui, który z Marksa wyprowadza Macha? Tu słowa stają się zbyt siane. Renegat! Unioży ślugus! Hariba! itd.

Ale również hariba musi zostać zrozumiana. Zarówno zdrada, jak i zła wiara, mają swoje wytumaczenie. Gdy mają zatem przypływ oburzenia, Lenin opanowuje się i tworzy kompletną teorię zjawiska: "Na czym polega jego /rewizjonizm/ nieuchronność w społeczeństwie kapitalistycznym? Dlaczego tkwi on głębiej niż różnice w specyfice narodowej i w stopniu rozwoju kapitalizmu? Dlatego, że w każdym kraju kapitalistycznym obok proletariatu znajdują się zawsze szerokie warstwy drobnomieszczaństwa, drobnych posiadaczy /.../. Ci nowi drobni wytwórcy są równie nieuchronnie spychani z kolei do szeregów proletariatu. Jest rzeczą zupełnie naturalną, że światopogląd drobnomieszczański wciąż na nowo toruje sobie drogę w szeregach masowych partii robotniczych"³⁰. W ten sposób wiedza w końcu triumfuje. Niemniej jednak danie upustu agresji nie było niekonsekwencją. Walka klasowa pochłania działacza całkowicie. Całe jego istnienie zawiera się w tej części materii, która walczy i zwycięża część drugą, reprezentującą przeszłość. Lenin mieści się w jednym z członków *sprzeczności*, w tym, który przybliży nadejście nowego. Uczony jest działaczem, ponieważ uczony i działacz jest uczonym z tej racji, że jest działaczem.

II.

Co robisz? było powieścią inicjacyjną, a Rachmietow, nowy człowiek, był ideałem nowego typu. Ideał ten wyprzedzał jednak system, który w latach sześćdziesiątych istniał w umyśle Czernyszewskiego w stadium zarysu. Ideolog jest zawsze wcześniejszy od ideologii, a gnostyk, jako typ ludzki, wcześniejszy od gnozy. Leninizm jest gnozą, której oczekiwał Rachmietow - stąd osoba Lenina jest rzeczywiste spełnieniem postaci powieściowej. *Ideał* posiadał teraz totalną gnozę, która stawia go poza zwyczajną ludzkością, obdarowuje nieporównywalnym do niczego innego życiem i okazuje się zdolna do wykreowania dla niego niezliczonych towarzyszy.

Leninizm dokonuje brutalnej i pełnej uproszczeń krystalizacji niepokojących Rosję wątków i postaw gnostycznych, i przetapia je w system, którego struktura jest nam znana.

Świat jest jednorodny i składa się z materii o różnym stopniu subtelności. Jest scena, na której rozgrywa się wynikający z jego własnej natury konflikt. Poprzez ten konflikt świat porusza się w czasie i zmierza do kresu dziejów. Leninista, podobnie jak machiejczyk, głosi istnienie *dwóch zasad i trzech czasów*.

Dwie zasady: Leninizm jest dualizmem. Tym, co porusza materię nie jest brakładu, lecz para sił. Sprzeczności dążą, każda na swoim poziomie materialnego kosmosu, do polaryzacji. W sferze społecznej polaryzacja dotyczy dwóch klas. Pozostałe klasy smorznie dążą do przyłączenia się do jednego z przeciwnych sobie obozów. Polaryzacja jest dobra, ponieważ pogłębia konflikt, a tym samym przybliża rozstrzygnięcie. Głównym i pierwszoplanowym wrogiem będzie liberał, rozjemca, oportunistą, czyli ten, kto utrzymuje rzeczy w stanie bezkształtnej mieszaniny i powstrzymuje *ruch*. W odziedziczonym przez Lenina marksizmie walka przeciwieństw ma charakter strukturalny /klasy/ a nie przestrzenny, jak to było w dawnej gnozie, gdzie dwie zasady ścierały się w przestrze-

²⁹ J. Stalin, *O Leninie* /w:/ *Dzieła*, t. 6, s. 64.

³⁰ W. Lenin, *Marksizm a rewizjonizm*, /w:/ *Dzieła*, t. 15, s. 27.

ni, oddzielone ruchomą granicą. Lenin znalazł jednak sposób na wypełnienie tej luki dodając pojęcie *imperializmu*.

Podobnie jak inne części systemu, teoria imperializmu nie jest dziełem Lenina. Została stworzona przez Hobsona i innych. Oryginalność nie interesowała Lenina. Jednak z chwilą gdy teoria ta stała się częścią składową leninizmu, odniosła światowy sukces. To, że była fałszywa, że była niespójna, nie przeszkodziło w uznaniu jej bez jakiegokolwiek sprawdzenia za prawdziwą, i to nie tylko w przypadku komunistów, ale również tych, którzy komunistami nie byli. Otóż teoria ta spełniała ważną funkcję polegającą na zapewnieniu społecznemu dualizmowi treści geograficznej. Przyjęcie pojęcia imperializmu sprawia, że stronami opozycji stają się nie tylko klasy, ale także posuwające się do przodu i cofające się wzdłuż ruchomej granicy obszary. Ponadto *imperializm* dostarczał wygodnej odpowiedzi na wypadek, gdyby fakty przeczyły walce klas. Jeśli w jakimś regionie proletariatus nie spełnia swojej roli *przeciwieństwa* burżuazji, dzieje się tak, ponieważ jest on zdeprawowany przez imperializm, ponieważ jest przesiąknięty jego ideologią. Region ten zostaje zatem w całości potępiony. W ten sposób stare słowianofilskie podziały na obszary zbawione i potępione mogły zostać podjęte odzyskując dawną świeżość. Owieczna dewiza słowianofilstwa, *sz orientas lux*, staje się hasłem Zjazdu Kominternu ludów Wschodu. Natomiast Anglia, wobec *wnieszczenia* jej proletariatus, pogrążyła się całkiem w imperializmie.

Dualizm klas jest zasadą dyktomii bardziej ogólnej. Istnieją dwie moralności. Lenin nie jest niemoralny: "W jakim sensie negujemy moralność i negujemy etykę? W tym sensie, w jakim głosiła ją burżuazja, która wywodziła tę etykę z nakazów boga. My na to oczywiście odpowiadamy, że w boga nie wierzymy; wiemy bardzo dobrze, że w imieniu boga przemawiało duchowieństwo, przemawiali obszarnicy, przemawiała burżuazja, aby realizować swoje eksploatorskie interesy"³¹.

Moralność, której punktem wyjścia są "pojęcia zewnętrzne wobec ludzkości, zewnętrzne wobec klas", Lenin odrzuca. Istnieje jednak moralność komunistyczna: "Dla nas etyka podporządkowana jest interesom walki proletariatus". Jaki jest jej nakaz? "Unicestwić klasę kapitalistów". "Powiedamy: etyka jest to, co służy zburzeniu dawnego społeczeństwa, opartego na wyzysku, oraz zjednoczeniu wszystkich ludzi pracy wokół proletariatus budującego nowe społeczeństwo komunistów"³². Istnieją również dwie kultury.

Byłoby jednak przypuszczać, jak to robili lewacy z *proletkultu*, że kultura proletariacka stanowi absolutną nowość, samowystarczającą całość, która po prostu zajmie miejsce kultury burżuazyjnej. W rzeczywistości obie kultury mają swoje korzenie w odległej przeszłości, a ich walka trwa od początku świata. "Marksizm [...] bynajmniej nie odrzucał najcenniejszych zdobyczy epoki burżuazyjnej, lecz przeciwnie, przyswoił sobie i przetworzył wszystko, co było wartościowe w trwającym ponad dwa tysiące lat rozwoju myśli i kultury ludzkiej"³³. Ale gdy dobiegł końca okres pomieszania, gdy w rezultacie dojścia proletariatus do władzy dokonano się oddzielenie, władza na umacnia zwycięstwo prawdy. Stąd zasadnicza waga szkolnictwa. Dawna szkoła usiłowała dawać kulturę ogólną. Było to jednak fałszywe, ponieważ "każde jej słowo było fałszowane w interesie burżuazji"³⁴. "Apolityczne" nauczanie to "burżuazyjna hipokryzja". Zbrojne pokonanie burżuazji jest niczym, trzeba ją jeszcze zwyciężyć w sferze ideologicznej, przez edukację. W ten sposób dochodzi się do kultury proletariackiej, która jest "prawidłowym rozwinięciem tych zasobów wiedzy, które ludzkość wypracowała pod jarzmem społeczeństwa kapitalistycznego, społeczeństwa obszarniczego, społeczeństwa czynowniczego"³⁵. Od tego dualizmu nie ma żadnych wyjątków. Nie ma takiego wytworu żyjącego w społeczeństwie człowieka, czy to będzie obraz, sonata czy formuła chemiczna, któremu nie można by ostatecznie przypisać treści klasowej. Ale ten dualizm

³¹ W. Lenin, *Zadania związków młodzieży*, w: / Dzieła, t. 31, s. 292.

³² Ibid., s. 293-294.

³³ W. Lenin, *O kulturze proletariatus*, w: / Dzieła, t. 31, s. 319.

³⁴ W. Lenin, *Zadania...*, s. 286.

³⁵ Ibid., s. 287.

społeczny jest odpowiednikiem dualizmu polaryzującego również inne obszary materii. Można zatem mówić nie tylko o *łoh* Westminsterze, ale także o *naszych* elektronach - można sobie rościć prawa do elektronów, ponieważ dodają one jeszcze jedną cegiełkę do gmachu marksizmu. Przeciwnieństwa wpajające w ruch materię materialną nie różnią się co do swej natury od tych, które powodują przejście materii społecznej ze stanu dawnego do nowego.

Obok tych dwóch zasad, Lenin wyznaje także trzy *czasy*. Przyszłość jest zniechędzona nie jako coś, co minęło; jest ona przedmiotem zdecydowanego obrzydzenia o tyle, o ile trwa nadal w teraźniejszości i zatrzuwa ją. Lenin jednakowo nie znosi "reakcyjnej" Rosji, jej ustroju, jej kultury, która jest kulturą właścicieli ziemskich, kapitalistów i czarnej sotni. Analizuje Tołstoja? Wyłącznie w tym celu, żeby rozdzielić to, co reakcyjne od tego, co postępowe, a następnie przejąć to ostatnie i nabrać odrazy do pierwszego. Przyszłość jest dobra i zła. Dobra przeszłość to ta, która przygotowuje przyszłość, zła przeszłość to ta, która trwa dłużej niż powinna.

Z tej przeszłości nie ma nic do uratowania.

Nadejście przyszłości jest przygotowywane, ale nie rozstrzygane. Dla zapewnienia przyszłości takiej, jaką być powinna, wystarczy własny ruch materii. Do zrobienia pozostaje jedynie wyrównanie jej ścieżek, usunięcie tego, co przeszkadza w jej nadejściu. Jeśli chodzi o trzeci czas, Lenin jest dyskretny. *Państwo i rewolucja* jest jego jedynym wypadem w czas przyszły. Ta książka nie powinna znaleźć się wśród utopii. Stada się z około setki zaczerpniętych z Marksa cytatów, które mają wesprzeć krytykę tego, co w teraźniejszości i przeszłości wydaje się najbardziej godne przetrwania: demokracji i wolności. Demokracja, pokazuje Lenin, jest demokracją dla bogatych i decyduje tylko o tym, który z ciemniźnieli będzie reprezentował w parlamencie uciśnionych. Wolność jest wolnością formalną. W okresie przechodzenia od kapitalizmu do komunizmu przemoc jest konieczna, i państwo, które jest w istocie "maszyną pozwalającą jednej klasie uciskać drugą", zachowuje w dalszym ciągu tę funkcję, tyle tylko, że na korzyść wczorajszych ofiar ucisku. Dopiero komunizm sprawia, że państwo staje się zbędne. Ale cóż to takiego komunizm? U Lenina nie ma nawet tego, co wymyślił Czernyszewski, gdy w *Co robić?* marzył o falansterach. W jego wyobraźni początek społeczeństwa komunistycznego to po prostu smorządna, wszechogarniająca biurokracja.

"Ewidencja i kontrola - oto rzecz najważniejsza, która jest potrzebna do 'zorganizowania', do prawidłowego funkcjonowania *pierwszej fazy* społeczeństwa komunistycznego. *Wszyscy* obywatele stają się tutaj najemnymi pracownikami państwa, które staronowi uzbrojeni robotnicy. *Wszyscy* obywatele stają się urzędnikami i robotnikami *jednego* ogólnonarodowego 'syndykatu' państwowego. Rzecz cała polega na tym, by pracowali jednakowo, ściśle przestrzegając norm pracy, i by płace były równe"³⁶. Wizja sprowadza się do stwierdzenia, że "całe społeczeństwo będzie jednym biurem i jedną fabryką z równą pracą i płacą"³⁷. To ubóstwo wyobraźni odpowiada jednak duchowi doktryny. Nie wiadomo, co robi materia, ale wiadomo, że uwolniona z krępujących ją więzów zrobi to z łatwością.

Ewidencja i kontrola zostały "niezwykle uproszczone przez kapitalizm, zostały sprowadzone do nadzycząj prostych, dla każdego umiającego czytać i pisać człowieka dostępnych czynności nadzoru i rejestracji, znajomości czterech działań arytmetycznych i wydawania odpowiednich pokwitowań"³⁸. Tak zatem zasłona podnosi się i odkrywa społeczeństwo, które jest, jak się zdaje, przedłużeniem wczorajszego społeczeństwa biurokratycznego, z tą wszakże różnicą, że wszystko dokonuje się łatwo niczym we śnie. Państwo będą mogły zarządzać kucharkami. Ludzie będą żyli jak bogowie, bez wysiłku. "I wtedy otwarte zostaną na oścież wrota prowadzące od pierwszej fazy społeczeństwa komunistycznego do jego fazy wyższej"³⁹. Tej drugiej Lenin woli nie przewidywać, ponieważ marksisci są "wrogami wszelkich utopii"⁴⁰.

³⁶ W. Lenin, *Państwo i rewolucja*, /w:/ *Dzieła*, t. 25, s. 510.

³⁷ Ibid., s. 510.

³⁸ Ibid., s. 510.

³⁹ Ibid., s. 511.

⁴⁰ W. Lenin, *Dwie utopie*, /w:/ *Dzieła*, t. 18, s. 361.

Pozostaje *teraźniejszość* będąca miejscem sortowania tego, co umiera i tego, co się rodzi, tego, co utrudnia narodziny i tego, co odwołka śmierć. Działacz stoi na brzegu rzeki materii i obsługuje jej kanały i służę.

Ma wrażenie, że przepuszcza strumień, a zatrzymuje tylko płynące szczątki i ciarla obce. Dba o czystość uwalnianej materii. Trzeba więc, żeby *wszyscy* obywatele stali się urzędnikami *jednego* kartelu. *Wszyscy, jednego...* pod warunkiem, że sama *istota* /rejestracja, kontrola/ może zostać urzeczywistniona. Kryterium sortowania dane jest na drodze doktrynalnej analizy, ale ponieważ sortowanie nie dokonuje się bez walki, *teraźniejszość* jest miejscem decyzji politycznej. Tym, co weryfikuje słuszność decyzji jest czystość strumienia, łatwość, z jaką będzie się poruszać materia w chwili usunięcia krępujących ją barier. Jeżeli mimo wszystko strumień odmawia przyjęcia przewidywanego kierunku, to dlatego, że pojawiają się nowe, jeszcze nie przewidziane przeszkody, dlatego, że nie wszyscy są zorganizowani w jedno. Walka polityczna musi zostać podjęta na nowo.

Człowiek tkwi w materii i podlega determinizmowi. Nie posiada wolnej woli. Jednak dzięki zdolności poznania może stać się centralną częścią procesu zbawienia. Idee są odbiciami materii, ale z chwilą, gdy zostaną zorientowane w tym samym co ona kierunku, zaczynają pełnić rolę bodźca, czynnika przyspieszającego. Idee stają się siłą materialną; w im większym stopniu wywodzą się z praktyki i do niej powracają, tym bardziej bezpośrednio oddziałują. "Praktyczny, życiowy punkt widzenia musi być pierwszym i podstawowym punktem wyjścia teorii poznania".

Poznanie, w leninizmie nazwane *teoria*, umożliwia człowiekowi działanie zgodne z koniecznością, której tajemnicę przeniknęło. *Teoria*, podobnie jak dawna gnoza, jest encyklopedyczna. Jeżeli świat jest jeden i jest jednorodny, to materializm dialektyczny jest rzeczywiście wizją centralną. Ma on prawo przyglądania się naukom szczegółowym i cenzurowania ich wyników. Jeśli w żywiołowym rozwoju genetyki, lingwistyki czy jakiegokolwiek nauki zdarzy się, że uczyrny popadnie w sprzeczność z nauką nauk, będzie musiał ustąpić przed autorytetem, który wiaa samym Ruchem, czyli postępek - jedyną możliwą do pomyślenia formą zbawienia. Materializm jest jedynym autorytetem, któremu przypada w udziale zadanie nadania *sensu* wynikom szczegółowym.

Leninizm nie jest wszakże gnozą, lecz ideologią. Najbardziej widoczną zmianą jest wykluczenie elementów mitycznych i religijnych. Nawet wielki mit *imperializmu* musi zniżyć się do wymiarów teorii pozytywnej, a jego ideologiczna treść zostaje objawiona w sposób wykluczający możliwość jej odrzucenia. Stąd bierze się przytaczający charakter stylu Lenina związanego zawsze własną pseudo-pozytywnością, stylu, który buchającym ogniem obelg pokrywa intelektualne ubóstwo i bledne koło w argumentacji: Lenin ma rację, ponieważ głosi doktrynę proletariatu, proletariatu natomiast ma rację tylko wtedy, gdy przyjmuje tę doktrynę. Leninizm, będąc zamkniętą doktryną, która jest w stanie przeżuć wszystko, co przechodzi pod jej drzwiami, ale nie potrafi tego przetrwać, pozostaje takim, jakim był w swoich pierwszych dniach - tak jak te owady, którym ich własna natura nie pozwala urosnąć.

Przejsie do gnozy do "naukowej" ideologii maskuje jedyny składnik leninizmu, który można by uznać za religijny. W tym systemie, gdzie podmiot kontroluje wszystkie operacje i pociaga wszystkie sznurki, istnieje jednak niemożliwość do wyłączenia element zaufania, zdania się na coś, a nazywając rzecz po imieniu, element wiary w niekontrolowaną siłą, jaką jest czas. Lenin oddaje się na ślepo przyszłości będącej źródłem wszelkiego dobra i wszelkiej prawdy. Ale ten czysto religijny akt *chronolatryi* jest przed nim ukryty za zasłoną ideologii. Nie uświadamia go sobie i nie może z niego uczynić ani cnoty, ani wartości. Nie wolno mu go zauważyć.

Eliminacja pierwiastka mitologicznego, poetyckiego i religijnego ma jeszcze jedną konsekwencję. W dawnych gnozach kosmologia dwóch zasad i historiozofia trzech czasów opanowana była przez istoty nadziemskie. Człowiek, mimo że umieszczony na cmentarzysku, w strategicznym miejscu wielkiej powszechnej bitwy, otrzymywał bodziec, inspirację i pomoc od potęg zewnętrznych wobec niego. W leninizmie nie ma już demiurgów, dobrych czy złych, nie ma eonów, ani emanacji. W marksizmie człowiek jest istotą najwyższą. To ludzie, "klasy" ludzi poniosą zatem odpowiedzialność za proces kosmiczny. W ostatecznym rachunku okazuje się, że człowiek jest demiurgiem - dobrym czy złym. Każdy człowiek gra albo jedną, albo drugą rolę. Wynika stąd, że podstawową re-

lacja wiążąca ze sobą ludzi nie może być miłość ani zgoda, lecz, przeciwnie, nienawiść. Lenin akceptuje tę sytuację bezlitosnej walki, gdzie więc pomiędzy ludźmi tego samego obozu zwana *solidarnością* może być oceniana jedynie w kontekście sytuacji na froncie i w ten sposób powinna być podporządkowana zasadzie wyższej, jaką jest nienawiść. Zaskakująca agresywność Lenina, którą można by wziąć za cechę charakteru bądź za charakter po prostu, traci w tej perspektywie swoją osobistą treść, i okazuje się być, jak każda reszta, jedną z konsekwencji doktryny.

A oto konsekwencja ostatnia. Ponieważ kosmiczna walka jest w ostatecznym rachunku walką ludzi, to obszarem, na którym rozstrzygnie się powszechne zbawienie, jest obszar polityki. Jeżeli Lenin poświęca całą swoją energię polityce, to nie jest to rezultatem upodobania czy gustu. Dzieje się tak dlatego, że w ideologii polityka jest rzeczą najważniejszą, *jedyną koniecznością*. Ten, kto ją zrozumiał naprawdę, zajmuje swoje miejsce w walce klas i aktywnie w niej uczestniczy. Lenin nie robi praktycznie nic poza uprawianiem polityki, ale jest to teoretycznie uzasadnione. Metafizyka nie jest systematycznie rozwijana. Pozostaje ukryta w przesłankach - jest to zresztą zgodne z prymatem praktyki. Pojawia się jedynie wtedy, gdy staje się przedmiotem krytyki, lub wtedy, gdy implikacje polityki podciągają za sobą implikacje teoretyczne. Można wtedy zobaczyć, jak teoria wychodzi ze swojej kryjówki i jak Lenin zaczyna teoretyzować, nie dlatego, że sprawia mu to przyjemność, ale dlatego, że taki jest wywóg polityki. Polityka jest niemożliwa do pomyślenia bez teorii. Nie lubi ona jednak teorii, która raz wygłoszona mogłaby stać się dla niej krepująca, która mogłaby odciągać politykę od niej samej. Zresztą, najlepszą teorią jest uwieczniona sukcesem polityka. Polityka jest ostatecznym kryterium teorii.

W ideologii porządek racji jest odwrotny od tego, który obowiązuje w filozofii. Dla filozofii polityka, która stwierdza społeczną naturę człowieka, jest daną pierwotną, następnie pojawia się regulująca politykę moralność, i w końcu ostatecznym przedmiotem kontemplacji staje się metafizyka. Ideologia ustala najpierw wizję świata zawierającą w sobie etykę, która z kolei sprowadza się do polityki i określa działania.

Filozofia, podążając za swoim naturalnym pragnieniem wiedzy, odwraca się w końcu od świata sublunarnego. Jeśli powraca do polityki, to jedynie z motywów filozoficznych. Ideologia, która posiada wiedzę w całości i od razu, stosuje się do tej wiedzy odwracając się od niej. Powraca do teorii tylko wtedy, gdy jest do tego upoważniona odpowiednim mandatem politycznym.

W leninizmie związek teorii i praktyki nie mają nic wspólnego, mimo zewnętrzniego podobieństwa, ze związkami dogmatyki i, odpowiednio, wiary oraz cnoty w religii.

W religii, a przynajmniej w religii chrześcijańskiej, wiara jest dana, a cnota ten dar potwierdza. Dogmatyka rozwija się najczęściej w odpowiedzi na erozję osadów wiary. Precyzuje przedmiot wiary, ale jako taka nie stanowi tej wiary i nie jest niezbędna do praktykowania cnoty. Oto dlaczego znajomość dogmatu nie stanowi zasady hierarchii wśród chrześcijan. Dogmat zaś, jako rzecz dana w celu przywrócenia prawdy *"/sed contra"/*, traktowany jest jako coś niezmiennego, na podobieństwo prawdy, którą usiłuje wyrazić.

W leninizmie, tak jak w religii, odwołanie się do teorii jest często skutkiem kontestacji, *rewizji*. Teoria, jak powtarzał Lenin, jest związana z praktyką, i na odwrót. Znajomość teorii jest więc zasadą hierarchii wśród działaczy. Mistrz praktyki musi być również mistrzem teorii - sprawia to, że nawet dziś nie ma przywódcy, który nie musiałby pozować na teoretyka. Z drugiej strony, więc pomiędzy teorią i praktyką powstaje, że dostosowują się one do siebie i, gdy praktyka tego wymaga, teoria przekształca się - jest to zresztą przewidziane przez samą teorię w rozdziale o dialektyce. Przywódca jest uprawniony do decydowania, czy przekształcenie teorii stanowi rewizję, czy nie. Teoria zawiera zapas wariacji potencjalnych lub już wypróbowanych, toteż zawsze można wprowadzić nową, nie powodując tym samym rewizji. Kierownictwo decyduje o tym, co powinno być wypowiadane i myślane w danej chwili, a co w następnej; istnieje zatem pewien rodzaj ortodoksji rozłożonej punktowo w czasie i uwarunkowanej sytuacją, wytycznymi, władzą. Ale nie ma dogmatu. "Marksizm - lubił powtarzać za Engelsem Lenin - nie jest dogmatem, lecz przewodnikiem działania". Ortodoksja jest to, co mówi w darym momencie partia i w takiej formie, w jakiej to mówi: jest to *ortoglossja*.

Jednakże całość wariacji powinna się mieścić w teoretycznych ramach, które stanowią adekwatną kombinację dla praktyki. Praca teoretyczna polega na uruchamianiu tej kombinacji, jednak bez wychodzenia poza nią, bez rozsądzania jej. Ramy te są na tyle pojemne, że zapewniają praktyce wszystko, czego ona potrzebuje, oraz ukierunkowują ją w ten sposób, że umacnia ona ramy, wewnątrz których działa. Czyn będzie mógł zatem być zawsze skojarzony z uzasadniającą go racją, ta zaś z kolei będzie mogła uchodzić za podstawę, z której czyn został wywieziony.

Przełożył: K.S.

NOTA OD REDAKCJI

Tekst ten stanowił Rozdział XII książki A. Besançona, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calman-Levy, 1977, s. 205-226.

HERBERT MARCUSE

DIALEKTYKA I LOGIKA W MYŚLI RADZIECKIEJ

Nic chyba lepiej nie tłumaczy podstawowych kierunków radzieckiego marksizmu niż jego ujęcie dialektyki¹. Logika dialektyczna jest kamieniem węgielnym teorii marksowskiej: kieruje analizą zarówno rozwoju przedrewolucyjnego, jak i rewolucyjnego, ta zaś analiza z kolei steruje, jak się zakłada, strategią w obu tych okresach. Jakakolwiek fundamentalna "rewizja" logiki dialektycznej wykraczająca poza marksowskie zastosowanie dialektyki do nowej sytuacji historycznej wskazywałaby nie tylko na "odchylenie" od teorii marksowskiej /co jest kwestią wyłącznie dogmatyczną/, lecz również oznaczałaby teoretyczne uzasadnienie nowej strategii. Dlatego interpretatorzy stalinizmu zwracali uwagę na wszystko, co się wydarzało w tej dziedzinie. Stwierdzili oni, że marksizm radziecki złagodził i zachował dialektykę w służbie ideologicznego uzasadnienia i ochrony reżimu, który musi okazać się wsteczny i musi zostać przekroczony przez dialektyczny rozwój. Główną podstawę tego stwierdzenia można dojrzeć w nowym sformułowaniu przez radzieckich marksistów pojęcia sprzeczności dialektycznych /następującym po znieleniu ze słownika dialektycznego "negacji negacji"/, w relacji pomiędzy bazą a nadbudową, a także w ponownym wprowadzeniu logiki formalnej.

Pierwsza i najbardziej podstawowa z tych wyraźnych rewizji poprzedza drugą wojnę światową. Odróżniono już sprzeczności antagonistyczne od nieantagonistycznych w oficjalnych artykułach w Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej na temat materializmu historycznego² oraz prawa jedności i konfliktu sprzeczności³. Odróżnienie to stało się centralnym punktem w ideologicznej ofensywie żdanowa w sporze Aleksandrowa /czerwiec 1947/4⁴ odtąd pozostało głównym rysem dialektyki radzieckich marksistów. W ostatnim artykule Stalina doktryna sprzeczności nieantagonistycznych stała się teoretyczną podstawą "przejścia do komunizmu"⁵. Dwa pozostałe zdarzenia w rozwoju dialektyki

¹ Artykuł ten jest częścią większej pracy poświęconej radzieckiemu marksizmowi, pisanej pod auspicjami Russian Institute w Columbia University.

² Tom XXIX /1935/.

³ Tom XLVII /1940/.

⁴ "Bolszewik", nr 16, 1947; "Woprosy filozofii" 1947, nr 1.

⁵ *Economic Problems of Socialism in the USSR*, w/w: "Current Digest of the Soviet Press", dodatek specjalny, 1952.

radzieckich marksistów należą już całkowicie do okresu powojennego i w istocie są ze sobą blisko powiązane. Oficjalny wyraz relacji pomiędzy bazą a nadbudową dano w kontekście *Marksiizmu i problemów językoznawstwa* Stalina (1950/); ponownie wprowadzenie logiki formalnej do szkół zarządzano w 1944 roku, lecz szersza dyskusja rozpoczyna się dopiero w 1948 roku, kulminując zaś w latach 1950-54⁶.

Proba oceny znaczenia tych kierunków rozwoju wymaga krótkiego rozważenia funkcji dialektyki w systemie marksizmu jako całości. Same w sobie nie objawiają one ani swych filozoficznych, ani politycznych implikacji - nie wydają się nawet "rewizjami"; jak zobaczymy, każde z tych trzech nowych sformułowań mogłoby ująć za doskonałe usprawiedliwiony i "ortodoksyjny" wniosek zarówno z heglowskiej, jak i z marksowskiej dialektyki. Lecz podczas gdy w radzieckim marksizmie nie zmieniono i nie odrzucono ani jednego z podstawowych pojęć dialektycznych, funkcja samej dialektyki uległa znaczącej zmianie: ze sposobu krytycznego myślenia, mającego sterować marksistowską praktyką, stała się utrwalonym, uniwersalnym systemem nie związającym już wewnętrznie z rzeczywistą praktyką. Sama ta transformacja stanowi część reorientacji marksizmu w związku z rozwojem społeczeństwa kapitalistycznego, poczynając od mniej więcej przełomu wieków. Obecnie próbujemy wskazać niektóre z tych czynników, które zmieniły relację pomiędzy marksizmem a rzeczywistością, do zmiany której marksizm był przeznaczony.

Historyczną podstawę dla transformacji marksizmu dało przejście od wolnego kapitalizmu dziewiętnastego wieku /okres liberalistyczny/ do "zorganizowanego kapitalizmu" w wieku dwudziestym. Gwałtowny wzrost wydajności produkcyjnej doprowadził do znacznego podniesienia standardu życia w rozwiniętych krajach przemysłowych, w czym miała swój udział zorganizowana praca. W rezultacie zmieniła się pozycja klasowa marksowskiego proletariatu: znaczna część klas pracujących nabyła usankcjonowane prawa w społeczeństwie, którego - jak się spodziewano - "absolutną negację" miała reprezentować. Dla teoretyków marksistowskich dążność do współpracy klasowej, wzrost znaczenia związków zawodowych i demokracji społecznej były nie tylko fałszywą strategią, lecz także zagrożeniem dla podstawowej marksistowskiej koncepcji teorii i praktyki. W swej walce przeciwko rewizjonizmowi i ekonomizmowi Lenin odpowiedział na to zagrożenie zasadniczą zmianą orientacji. Jego teoria bolszewizmu równa się uznaniu, że siły rewolucyjne należało od-tworzyć i zorganizować na zewnątrz, a nawet wtężyć "bezpośrednim interesem" proletariatu, którego świadomość klasowa została zahamowana przez system, w którym funkcjonował. Bolszewicka doktryna dominującej roli kierownictwa partyjnego jako rewolucyjnej awangardy wyrosła raczej z nowych warunków społeczeństwa zachodniego /warunków "imperializmu" i "kapitalizmu monopolistycznego"/ niż z osobowości czy psychologii rosyjskich marksistów. Rosnąca moc rozwiniętego kapitalizmu, koordynacja zachodniej demokracji społecznej z tymże społeczeństwem, leninizm, a także idea "przerwania kapitalistycznego łańcucha w jego najślabszym ogniwie" stanowią część i etapy jednego i tego samego trendu historycznego. Lecz chociaż leninowska reorientacja zapowiada rozwój "socjalizmu w jednym państwie", czyli poza ośrodkami rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, i w ten sposób zakłada podstawową modyfikację marksizmu, to sam Lenin nigdy nie wykorzystał swej strategicznej zmiany orientacji. Pozostał "ortodoksyjny". Zgodnie z linią marksistowskiej ortodoksji uważał najpierw rewolucję bolszewicką za wstęp do rewolucji w jednym z rozwiniętych państw kapitalistycznych - mianowicie w Niemczech. Leninowska polityka w pierwszych latach dyktatury bolszewickiej miała charakter tymczasowy w tym sensie, iż w znaczącym stopniu polegała na oddziaływaniu rewolucyjnej dialektyki wewnątrz świata kapitalistycznego. "Socjalizm w jednym państwie" zaczął ostatecznie obowiązywać dopiero po definitywnej klęsce rewolucji w środkowej Europie, czyli po 1921 roku. Budowa socjalizmu na zafosowanej i /przez długie następne lata/ wyizolowanej podstawie nie znalazła teoretycznego wsparcia w teorii marksistowskiej. Lenin, a także Stalin, nigdy nie poniechali twierdzenia, że "socjalizm w jednym państwie" może ostatecznie zwyciężyć tylko poprzez triumf socjalizmu w rozwiniętym przemysłowo społeczeństwie Zachodu. Pod tym względem stalinizm był równie ortodoksyjny jak leninizm.

Wtedy jednakże wybił się państwa radzieckiego do rangi wielkiej narodowej i międzynarodowej potęgi doprowadziło do zjednoczenia i integracji świata Zachodu, co sprawiło, iż oczekiwanie na krach kapitalizmu w jakimś państwie stało się bardziej nierealistyczne niż kiedykolwiek przedtem. Ten "niejednolity postęp ku socjalizmowi"

⁶ Skróty dyskusji w: "Woprosy filosofii" 1951, nr 6.

wewnątrz i na zewnątrz Związku Radzieckiego stał się przyczyną rozdziewku pomiędzy teorią a praktyką, tak charakterystycznego dla radzieckiego marksizmu. Cel pozostał ten sam, lecz sposoby i środki osiągnięcia go bardzo się różniły. W rezultacie historycznych przemian na arenie międzynarodowej historycznym nosicielem rewolucyjnej dialektyki nie był już proletariats przemysłowy w rozwiniętych industrialnie krajach, lecz państwo radzieckie. Jego rozwój miał być interpretowany w kategoriach dialektyki raczej socjalistycznej niż kapitalistycznej, sprzeczności bardziej nieantagonistycznych niż antagonistycznych. Natomiast poza orbitą radziecką obowiązywała wciąż dialektyka kapitalizmu. W okresie stalinowskim ich wzajemna relacja stanowiła niemal tabu. Dopiero ostatnio pewne oznaki wskazują, że zgodnie z ogólną reorientacją radzieckiej polityki, problem dialektyki jest na nowo podejmowany i definiowany. By zrozumieć implikacje tego rozwoju, niezbędne będzie ponowne rozpatrzenie oryginalnej funkcji marksowskiej dialektyki.

Marks opracował swą dialektykę jako konceptualne narzędzie służące do zrozumienia wewnętrznie antagonistycznego społeczeństwa. Przechodzenie utrwalałych i stałych pojęć filozofii, ekonomii politycznej i socjologii w ich przeciwnostate składniki miało "odbijać" rzeczywistą strukturę i ruchy tego społeczeństwa: dialektyka miała reprodukcować w teorii to, co wydarzyło się w rzeczywistości. By reprodukcować to adekwatnie, by dać prawdziwą teorię tego społeczeństwa, należało na nowo zdefiniować tradycyjne kategorie, jako że raczej skrywały one niż objawiały to, co się wydarzyło. Trzeba było opracować taką teorię społeczeństwa, która ujmowałaby je we własnych kategoriach. Jednakże dialektyczny związek struktury myśli i struktury rzeczywistości nie polega jedynie na odbiciu i odpowiedniości. Jeśli Hegel w sposób spójny przekracza jasno ustanowione rozróżnienie pomiędzy myślą a jej przedmiotem, jeśli mówi o "sprzecznościach" /termin "logiczny" / tkwiących w rzeczywistości, o "ruchu" pojęć, o ilości "przechodzącej" w jakość, to w istocie domaga się on szczególnej tożsamości myśli i jej przedmiotu - upodabnia jedno do drugiego. Można jednakże przyjąć, że wiedza jego krytyków, zarzucających mu pomieszanie dwóch istotowo różnych dziedzin, nie była poza zasięgiem jego inteligencji i świadomości. Według Hegla tradycyjne rozróżnienie pojęcia i rzeczywistości jest "abstrakcyjne", fałszuje rzeczywistą relację i przynosi uszczerbek. Myśl i jej przedmiot posiadają wspólny mianownik, sam w sobie "realny", który konstytuuje substancję zarówno myśli, jak i jej przedmiotu. Tym wspólnym mianownikiem, tą strukturą wspólną dla myśli i przedmiotu, jest struktura Bytu jako procesu obejmującego Człowieka i Przyrodę, Ideę i Rzeczywistość. Proces Myśli, jeśli jest prawdziwy, to znaczy jeśli "pojmuję" rzeczywistość, jeśli jest Pojęciem /Begriff/ swego przedmiotu, to jest tym procesem, w którym przedmiot się konstytuuje, staje się tym, czym jest, rozwija się. Jako taki, proces ten ujawnia się w trzech różnych dziedzinach Bytu: w Naturze, we właściwej Historii oraz w "czystej" Myśli /Logice/. Są to istotowo różne etapy "urzeczywistniania się", istotowo różne realności. Logika heglowska, daleka od zacierania tych różnic, stanowi właśnie ich przetworzenie. Lecz ich wspólna struktura i wspólny telos /Rozum - urzeczywistnienie wolnego Podmiotu/ ustanawia dla Hegla nadrzędność Pojęcia, rzeczywistość Logosu. /Prawdziwy/ proces myślowy jest w ścisłym sensie procesem "obiektywismu". W ten oto sposób, gdy Hegel mówi o jednym pojęciu przechodzącym w inne, powiada, że pojęcie dzięki myśli ujawnia treści, które z początku wydają się obce, a nawet przeciwnostate temu pojęciu; myślenie reprodukuje jedynie ruch rzeczywistości obiektywnej, której istotną część stanowi pojęcie. Proces myślowy nie polega na tym, że jedno pojęcie, bardziej adekwatne do rzeczywistości, zastępuje inne, lecz na tym, że to samo pojęcie rozwija swą oryginalną treść - jest to dynamika rzeczywistości uchwytywanej w pojęciu. Rzeczywistość ma swój własny Logos, a zatem swą własną Logikę /czy raczej jest swym Logosem i swą Logiką/. Nie jest to tylko sposób wyrażania. Odkąd Grecy pierwsi określili istotę Bytu jako Logosu, idea logicznej istoty rzeczywistości /oraz rzeczywistości logiki/ zapanała nad myślą Zachodu; dialektyka heglowska stanowi jedynie jej ostatnią, wielką fazę rozwoju.

Marksowski "obalenie" dialektyki Hegla pozostaje podporządkowane tej idei. Moce sprawcze skryte za procesem społecznym nie są pewnymi konfliktami czy antagonizmami, lecz sprzecznościami, konstytuują one bowiem sam Logos systemu społecznego, z którego wyrastają i który określają. Według Marksa /Logos/ społeczeństwa kapitalistycznego przemawia przeciwko sobie: jego ekonomia funkcjonuje normalnie tylko dzięki okresowym

kryzysom; zwiększając wydajność pracy podtrzymuje niedostatek i znój, zwiększając bogactwo uwiecznia nędzę; postęp jest dehumanizacją. Marks pragnie wykazać w *Kapitał*, że wysiłek i nierówność wywołują zniszczenia wolna umowa o pracę i sama wymiana ekwiwalentów; tylko urzeczywistnienie wolności, równości i sprawiedliwości może zmienić je w ich przeciwieństwa⁷.

Racjonalność tego systemu jest wewnętrznie sprzeczna: te same prawa, które rządzą systemem, prowadzą do jego destrukcji. Prawa te wylaniają się z podstawowych relacji społecznych, w które wchodzi ludzkie reprodukcja swe życie: na tej materialistycznej podstawie Logos pojmowany jest jako konkretna historyczna struktura, zaś dynamika logiczna jako konkretna historyczna dynamika.

To krótkie przypomnienie niektórych podstawowych pojęć dialektyki może znakomicie zilustrować ich zhipostazowanie, jakiego uległy w radzieckim marksizmie. Dialektyka jest tutaj utożsamiana z metodą i "teorią poznania" marksizmu, ten ostatni zaś z jedynym prawdziwym, naukowym "światopoglądem" partii komunistycznej⁸. Teorię marksistowską zapewne można by nazwać "światopoglądem", lecz jako taki rości on sobie pretensje do uprawomocnienia abstrakcyjno-filozoficznych generalizacji poprzez ich konkretną, historyczną treść. Z całą pewnością materializm dialektyczny można przedstawić jako ciąg ogólnych założeń, kategorii i wniosków - lecz ogólny schemat natychmiast się znosi, ponieważ jego kategorie nabierają życia jedynie w ich dialektycznym zastosowaniu. Próbując zatem przedstawić dialektykę "jako taką", radzieccy marksiści mogą jedynie wydobywać z konkretnej dialektycznej analizy "klasyków" niektóre zasady, zilustrować je i skonfrontować z myślą "niedialektyczną". Zasady te, które wyliczył Stalin w swym *Materializmie dialektycznym i historycznym*, są z kolei tylko parafrazą też Engelsa z jego *Dialektyki przyrody*⁹. Ujęte w kategoriach dialektyki Hegla i Marksa, nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe - są pustymi powiokami. Hegel mógł rozwijać zasady dialektyki w zapośredniczeniu w uniwersalności, jako Naukę Logiki, dla niego bowiem struktura i ruch Bytu były strukturą i ruchem Myśli i dosięgały swej Prawdy w Absolutnej Idei; teoria marksistowska jednakże, która odrzuca heglowską interpretację Bytu w kategoriach Idei, nie może już rozwijać dialektyki jako logiki: jej zapośredniczenie stanowi teraz rzeczywistość historyczna, zaś jej uniwersalność jest uniwersalnością historii.

Należy tu przyznajmniej wspomnieć o problemie, czy dialektyka marksistowska daje się zastosować do przyrody, czy też nie, ponieważ nacisk na dialektykę przyrody jest wyróżniającym rysem marksizmu radzieckiego - w przeciwieństwie do Marksa, a nawet do Lenina. Jeśli dialektyka marksistowska w swej strukturalnej pojęciowej jest dialektyką rzeczywistości historycznej, to włącza ona w swe ramy Przyrodę na tyle tylko, na ile ta ostatnia sama stanowi część rzeczywistości historycznej /w *Stoffwechsel* pomiędzy człowiekiem a przyrodą, w dominacji i wykorzystywaniu przyrody, przyrodzie jako ideologii etc./.. Lecz jeśli przyrodę bada się w oderwaniu od tych historycznych relacji, w naukach przyrodniczych, to przez to samo wydaje się, że leży ona poza dziedziną dialektyki. Nie przypadkiem w *Dialektyce przyrody* Engelsa pojęcia dialektyczne pojawiają się jako zwykłe analogie i przenośnie nałożone na przyrodniczą treść - uderzająco puste czy baralne w porównaniu ze ścisłą konkretnością pojęć dialektycznych w pismach ekonomicznych i społeczno-historycznych. I to właśnie *Dialektyka przyrody* stała się nieustannie cytowanym, autentycznym źródłem dialektyki w radzieckim marksizmie. Jeśli zatem "dialektyka rządzi wszędzie"¹⁰, jeśli materializm historyczny jest "naukowym światopoglądem", to nieuchronnie pojęcia dialektyczne muszą być najpierw i przede wszystkim uprawomocnione w najbardziej naukowej z wszelkich nauk - w nauce o przyrodzie. W konsekwencji dokonuje się odhistorycznienie historii.

⁷ *Kapitał*, t. 1, rozdz. 4.

⁸ Por. sprawozdanie z wyników dyskusji nad problemem logiki /w:/ "Woprosy filozofii" 1951, nr 6.

⁹ Por. niżej na temat "pominięcia" "negacji negacji".

¹⁰ K.S. Bakradze, *O relacji pomiędzy logiką a dialektyką*, /w:/ "Woprosy filozofii" 1950, nr 2.

Żypostawianie przez radzieckich marksistów dialektyki w uniwersalry światopogląd naukowy domaga się podziału teorii Marksa na materializm dialektyczny i historyczny, przy czym ten drugi jest "rozszerzeniem" i "zastępowaniem" tego pierwszego do "badania społeczeństwa i jego historii"¹¹. Podział ten byłby dla Marksa pozabioru sensu, według niego bowiem materializm dialektyczny mieści się całkowicie w materializmie historycznym. W marksizmie radzieckim materializm historyczny staje się jedną, szczególną gałęzią ogólnego, naukowego i filozoficznego systemu markistowskiego, który - skodyfikowany w ideologię i interpretowany przez dostojników partyjnych - usprawiedliwiał politykę i praktykę.

Znaczenie owej transformacji dla państwa radzieckiego jest tak oczywiste, iż powszechnie traci się z oczu niektóre istotne jej implikacje. Wymiar Historii, który w teorii Marksa jest określającym i uprawomocniającym wymiarem dialektyki, w radzieckim marksizmie stanowi szczególne pole, w którym domagają się uznania prawa ponadhistoryczne. Prawa te, uszeregowane w uniwersalny system twierdzeń, stają się mocami ostatecznie określającymi Historię - w takim samym stopniu jak przyroda. Proces dialektyczny interpretowany w ten sposób nie jest już procesem historycznym w sensie ścisłym - to raczej Historia ulega reifikacji w drugą Przyrodę. Radzieckie kierunki rozwoju zyskują tym samym godność obiektywnych praw naturalnych, które rzekomo nimi kierują - właściwie zrozumiane i uświadomione - w końcu naprawia wszelkie krzywdy i doprowadza do ostatecznego zwycięstwa nad wrogimi potęgami. Jeśli cokolwiek uderzająco odróżnia marksizm radziecki od wcześniejszej teorii Marksa, to jest to - pomijając kodyfikację tej teorii w ideologię - interpretacja procesów społeczno-historycznych w kategoriach obiektywnego determinizmu. Na przykład w *Marksiistowskiej metodzie dialektycznej /Marksiistkij dialektičeskij metod/* Rozentala, rozwój kapitalizmu, przejście do socjalizmu i dalszy rozwój społeczeństwa radzieckiego w różnych jego fazach jest przedstawiony jako rozwinięcie się systemu sił obiektywnych, który nie mógłby rozwinąć się inaczej. Nacisk Stalina na nadbudowę jako "potężną, aktywną siłę", która pomaga bazie w przyjęciu jej adekwatnej formy¹², wcale nie zaprzecza temu trendowi. Zdaniem Stalina, z bazy wywodzi się nie tylko aktywność samej nadbudowy; dwa lata później Stalin podkreśla, że "prawa ekonomii politycznej socjalizmu to prawa obiektywne /.../ które działają niezależnie od naszej woli" i że państwo może "złapać się" na nie i wykorzystywać je świadomie, zgodnie z planem, lecz nie może ich obalić czy choćby zmienić¹³. Z całą pewnością stały i silny nacisk kładzie się na kierowniczą rolę państwa i partii komunistycznej oraz jej kierownictwa, które posiada monopol na interpretację i formułowanie praw dialektycznych; podkreśla się też patriotyczny heroizm radzieckiego ludu, lecz jego działania i sukces są możliwe tylko dzięki zrozumieniu praw dialektyki i posłuszeństwie wobec nich. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest to "ortodoksyjny Marks". Marks i Engels stale utrzymywali, że procesem historycznym rządzą obiektywne prawa działające z nieubłagana mocą praw natury. Jednakże jako prawa obiektywne pozostają one prawami historycznymi, prawami historii; wyrażają dialektyczny związek między człowiekiem a przyrodą, wolnością i koniecznością. Obiektywność tych praw zachowuje "czynnik subiektywny": zakładają one Podmiot świadomych działań - nie po prostu posłusznego służę i egzekutora praw, lecz pośrednika, którego działania i myśli wystarczą, by prawa historyczne stały się prawami. Stwierdzenie Marksa, że "sam człowiek jest podstawą swej zarówno materialnej, jak i jakiegokolwiek innej produkcji"¹⁴ jest czymś więcej niż przypadkową uwagą; w istocie proklamuje ono pierwszą zasadę materialistycznej interpretacji historii, która zaczyna nabierać kształtów w sformułowaniach typu:

"Człowiek musi tylko nauczyć się poznawać siebie, oceniać wszystkie życiowe okoliczności wokół siebie, osadzając je zgodnie ze swą istotą, zorganizować swój świat

¹¹ J. Stalin, *Materializm dialektyczny i historyczny, /w:/ History of the Communist Party of the Soviet Union: Short Course, New York 1939, s. 105.*

¹² *Marksizm i woprosy jazykoznanija.*

¹³ *Economic Problems...*, przyp. 5, s. 2.

¹⁴ K. Marks, *Theorien über den Mehrwert*, wyd. Kautsky, Stuttgart 1910, I, 388.

na prawdziwie ludzki sposób, w zgodzie z żądaniami swej natury - a rozwiąże on zagadkę naszego czasu. /.../ W historii widzimy objawienie nie Boga, lecz człowieka i tylko człowieka¹⁵.

Sformułowania takie są charakterystyczne nie tylko dla wczesnego okresu rozwoju Marksa i Engelsa¹⁶. Jeśli po 1848 roku, a zwłaszcza w *Kapitale* czynnik subiektywny wydaje się całkowicie pochłonięty przez determinujące czynniki obiektywne, to to przesunięcie akcentu i wagi sprawy spowodowane jest przez skoncentrowanie się teorii Marksa na "krytyce ekonomii politycznej" kapitalizmu. Jedno z podstawowych twierdzeń tej krytyki głosi, iż prawa ekonomiczne kapitalizmu działają "za plecami" jednostek. Ta ślepa dominacja czynników obiektywnych, złożenie w ofierze Podmiotu, zdaniem Marksa, jest wynikiem "zniewolenia człowieka poprzez środki jego pracy". Celem pozostaje jednakże ponowne ustanowienie Podmiotu.

W przeciwieństwie do tego, marksizm radziecki podporządkowuje czynniki subiektywne czynnikom obiektywnym w taki sposób, że proces dialektyczny przemienia się w proces mechaniczny. Charakterystyczna jest tu interpretacja związku między koniecznością a wolnością: jest to kluczowy problem zarówno heglowskiej, jak i marksowskiej dialektyki i, jak widzieliśmy, również idei samego socjalizmu. Marksizm radziecki definiuje wolność jako "uświadomioną konieczność"¹⁷. Formuła ta kopiuje przeróbkę definicji Hegla, dokonaną przez Engelsa, zgodnie z którą wolność jest "zrozumieniem konieczności"¹⁸. Lecz dla Hegla wolność nie jest tylko "zrozumieniem konieczności" lecz koniecznością zrozumianą pojęciowo (*begriffene*). Jako taka, konieczność urzeczywistnia się i znosi (*aufgehoben*) w wolności. Zwykle "zrozumienie" nigdy nie może zmienić konieczności w wolność; heglowska "zrozumiana" konieczność "nie jest po prostu wolnością abstrakcyjnej negacji, lecz raczej wolnością konkretną i pozytywną" - tylko w ten sposób jest to "prawda" konieczności. Przejście od konieczności do wolności to przejście w fundamentalnie różny wymiar Bytu i Hegel nazywa je "najtrudniejszym" ze wszystkich dialektycznych przejść¹⁹.

Marksizm radziecki minimalizuje to przejście i przystosowuje wolność do konieczności - zarówno w ideologii, jak i w rzeczywistości. To przystosowanie wyraża się w radziecko-marksistowskiej interpretacji zmiany dialektycznej, to jest społeczno-historycznego rozwoju od jednego etapu do drugiego. Sama interpretacja przystaje do odziedziczonej koncepcji teoretycznej. Dialektyka Marksa wymaga, aby sprzeczności określające strukturę i proces systemu społecznego zmieniały się wraz ze zmianą systemu. Marksizm radziecki koreluje "sprzeczności antagonistyczne" /"konflikty"/ ze społeczeństwami klasowymi, zaś "sprzeczności nieantagonistyczne" ze społeczeństwami bezklasowymi i socjalistycznymi. Te pierwsze są niezgładnialne i mogą być "rozwiązane" tylko poprzez wybuch; te drugie poddają się rozwiązaniu stopniowym poprzez kontrolę "naukową", społeczną i polityczną²⁰. W obu jednak przypadkach sprzeczności zmierzają ku jakościowej zmianie systemu społecznego - tylko na podstawie bezklasowego społeczeństwa możliwe jest "niwybuchowe" przejście od ilości do jakości.

¹⁵ F. Engels, *Die Lage Englands, 1844*, w: /w:/ *Marx/Engels Gesamtausgabe*, wyd. Instytut Marksa-Engelsa, Moskwa 1930, II, część I, s. 427-428.

¹⁶ Na temat dyskusji nad tym problemem por. Leonard Krieger, *Marx and Engels as Historians*, w: /w:/ "Journal of History of Ideas", XIV, nr 3, czerwiec 1953, s. 396.

¹⁷ Na przykład M.D. Kammeri, w: /w:/ "Woprosy filozofii" 1952, nr 6.

¹⁸ *Anty-Dwuring*, część I, rozdz. 11.

¹⁹ *Encyklopedia...*, t. I, pars. 158-159. *Nauka Logiki*, księga I, dział 3, rozdz. 3, C.

²⁰ Do powyższych przypisów por. też M.M. Rozenal, *Marksistickij dialektičeskij metod*, Moskwa 1951, s. 283 nn.; S.P. Dudel, *K woprosu o jedinstwie i borbie protivopoložnosti kak wnutriennem soderżanii procesa razwitiia*, w: /w:/ *Woprosy dialektičeskogo materializma*, Moskwa 1951, s. 73 n.

Eliminacja "wybuchów" z rozwoju dialektycznego jest istotowo zawarta w samej koncepcji Marksa. Zdaniem Marksa "katastroficzny" charakter przejścia od ilości do jakości należy do dziedziny ślepo działających, niekontrolowanych sił społeczno-ekonomicznych; wraz z ustanowieniem socjalizmu siły te przechodzą pod racjonalną kontrolę społeczeństwa jako całości, które to społeczeństwo samowiadomie regulują swą walkę z naturą i swymi własnymi sprzecznościami. Ponadto zmiana na sposób przejścia od jednego etapu do drugiego zawarowana jest już w systemie heglowskim: gdy osiągnięto już poziom wolnej i samowiadomej racjonalności /"być-w-sobie-i-dla-siebie"/, racjonalność taka kieruje również dalszymi przejściami na tym poziomie. Podobnie Marks pojęcie "negacji negacji" stosował tylko w odniesieniu do rozwoju kapitalistycznego. To "produkcja kapitalistyczna" z koniecznością "prawa natury" rodzi swą własną negację: tą "negacją negacji" jest socjalizm²¹. Marksizm radziecki utrzymuje, że rewolucja bolszewicka stworzyła jakościowo nową podstawę - podstawę dla socjalizmu. W rezultacie Stalin wyrzuca "prawo negacji negacji" ze swej tablicy praw dialektycznych. Ponadto według marksizmu radzieckiego socjalistyczna baza umożliwia w ramach centralnego planu stałe i świadome dostosowywanie stosunków produkcji do wzrostu sił wytwórczych. Nawet podstawowa sprzeczność staje się podległa kontroli. Sposób ujęcia dialektyki odbija jedynie te fundamentalne twierdzenia.

"Rewizja" radzieckiego marksizmu jest "ortodoksyjna". Ponieważ marksści radzieccy utrzymują, że ich społeczeństwo jest społeczeństwem socjalistycznym, w sposób spójny wyposażają je w odpowiednią charakterystykę dialektyczną. Chodzi tu nie o rewizję dialektyki, lecz o roszczenie socjalizmu do niesocjalistycznego społeczeństwa. Sama dialektyka, w przekazanej ortodoksyjnej formie, użyta jest do ucieleśnienia tego roszczenia.

Wszystko to zdaje się potwierdzać, że ujęcie dialektyki przez radzieckich marksistów służy jedynie ochronie i usprawiedliwieniu ustanowionego reżimu poprzez eliminację lub pomniejszanie tych wszystkich elementów dialektyki Marksa, które mogłyby ukazywać kontynuację rozwoju społeczno-historycznego poza tym reżimem - w kierunku jakościowo różnej przyszłości. Innymi słowy, marksizm radziecki reprezentowałby "zachowanie" dialektyki w interesie dominującego stanu rzeczy - ideologia postępowałaby za zachowywaniem socjalizmu w rzeczywistości. Sytuacja jest jednakże bardziej skomplikowana. Ani radziecka ideologia, ani jej zastosowanie nie są wolne od obiektywnej dynamiki historycznej, którą reżim ogłasza swym najwyższym prawem i podstawą. Nawet najbardziej scentralizowany i totalitarny plan jest podporządkowany tej dynamice, która w znacznym stopniu operuje poza zasięgiem mocy planujących. Okazuje się, że międzynarodowy proces rozwojowy po drugiej wojnie światowej, a zwłaszcza wewnętrzna stabilizacja i międzykontynentalna integracja świata Zachodu popycha Związek Radziecki ku ogólnej reorientacji, która wzywa do wzmocnionych wysiłków w rozwiązywaniu "sprzeczności wewnętrznych", by przełamać sytuację patową w dziedzinie "sprzeczności zewnętrznych"²². W języku radzieckich marksistów sprzeczności wewnętrzne wywodzą się z wciąż utrzymującego się opóźnienia stosunków produkcji w stosunku do sił wytwórczych²³, zaś stopniowa korekta tego opóźnienia ma być podjęta przez środki przygotowujące "przejście do komunizmu". Trend ten prowadziłby również do zmian w "nadbudowie". Zgodnie z zasadą dostosowywania ideologii do rzeczywistości, trend ten nie tylko zostaby zauważony, lecz byłby antycypowany przez ideologię. Ostatnie kierunki rozwojowe w ujmowaniu dialektyki przez radzieckich marksistów zdają się potwierdzać to przypuszczenie. Okazuje się, że przygotowania ideologiczne czyni się po to, by zwiększyć elastyczność reżimu - ideologiczne preparaty znajdowałyby analogię pomiędzy nowym dostosowaniem stosunków produkcji i wzorców konsumpcji do wzrastających zdolności produkcyjnych a odpowiednim dostosowaniem strategii międzynarodowej.

²¹ *Kapitał*, t. 1, rozdz. 24.

²² Próbowałem rozwinąć tę tezę w mej pracy poświęconej marksizmowi radzieckiemu. W kwestii rozróżnienia pomiędzy sprzecznościami wewnętrznymi a zewnętrznymi por. Stalina *K itogam rabot XIV konferencii RKP(b)*. Dokład aktów moskowskiej organizacji RKP(b), 9 maja 1925 g., Moskwa 1933.

²³ J. Stalin, *Economic Problems...*, przyp. 5, s. 14.

Ten trend, jak się wydaje, wiernie się odbija w obronie radzieckich marksistów przed zastosowaniem logiki dialektycznej do istniejącego stanu rzeczy - a mianowicie przed ponownym wprowadzeniem logiki formalnej. Ostatnia dyskusja na temat stosunku logiki formalnej do dialektycznej całkowicie była związana z pracą Stalina *Marksiizm a problemy języka*. Stalin podkreślał w niej, że mówienie o "klasowym uwarunkowaniu" języka i wyobrażanie sobie specyficznie "socjalistycznego języka" jest "niemarksistowskie" i niewłaściwe. Utrzymywał, że język "różni się z zasady" od "nadbudowy" tym, że nie zmienia się wraz z bazą, lecz przeżywa tę czy tamą bazę; jest stwórczy i "służy" nie pewnym klasom, lecz społeczeństwu jako całości w ciągu wieków. Tym samym marksizm radziecki twierdzi teraz, że niewłaściwe jest traktowanie logiki formalnej jako "klasowo uwarunkowanej" i wyobrażanie sobie specyficznej "logiki radzieckiej", odpowiadającej nowej bazie radzieckiego społeczeństwa²⁴. Sprawozdanie z wyników dyskusji nad logiką kończy się twierdzeniami: "logiczne formy i prawa myślenia nie są nadbudową ponad bazą..." "Logika formalna jest nauką elementarnych praw i form poprawnego myślenia." "Nie ma dwóch logik formalnych: starej, metafizycznej i nowej, dialektycznej logiki... Jest tylko jedna logika formalna, która powszechnie obowiązuje..."²⁵. Logika Dialektyczna nie odrzuca, nie znosi i nie zaprzecza prawomocności logiki formalnej; ta pierwsza należy do innego wymiaru poznania i tak się ma do tej drugiej, jak matematyka wyższa do elementarnej.

Nie interesują nas tutaj przebieg i wnioski tej dyskusji²⁶. Znaczące, że ten trend zmiany ujawnia się w zwrocie do marksowskiej ortodoksji po lewicowych "odchyleniach Marra". W teorii Marksa ani język, ani logika jako takie nie należą do nadbudowy: przynależą raczej do warunków wstępnych samych podstawowych relacji społecznych; jako narzędzia komunikacji i poznania są niezbędne w ustanawianiu i utrzymywaniu się tych relacji. Jedynie pewne przejawy języka i myśli stanowią nadbudowę, na przykład w sztuce, filozofii, religii. Postępując za koncepcją Marksa, dyskusja radziecka odróżniła samą logikę od nauk logiki: jako szczególne interpretacje logiki, niektóre z tych ostatnich należy uznać za ideologiczne²⁷. Ani jednak dialektyka Hegla, ani dialektyka Marksa nie zaprzeczały prawomocności logiki formalnej: raczej zachowywali oni i podtrzymywali jej prawdę rozwijając jej treść w koncepcji dialektycznej, która ujawnia konieczność abstrakcji zarówno w "powszechnym", jak i "naukowym" sensie.

W porównaniu z tą tradycją dialektyki lingwistyka i logika Marra miszą w istocie okazać się wulgarnym "lewicowym odchyleniem", "dziecięcą chorobą" komunizmu w jego niedojrzałości²⁸. Wydaje się, że jest to ideologiczny produkt uboczny pierwszej fazy stalinowskiego kształtowania socjalizmu w jednym państwie. Gwałtowny wysiłek pokonania technologicznego i przemysłowego zacofania kraju, narzucony terrorem w większości obojętnej, a nawet wrogiej ludności, znalazł swą ideologiczną kompensację w różnych doktrynach wyjątkowości i wyższości człowieka radzieckiego, wynikających z faktu "posiadania" przez niego marksizmu jako jedynego prawdziwego i postępowego "światopoglądu". Lecz teoria Marksa jest w samej swej istocie międzynarodowa: w jej ramach nacjonalizm może być postępowy tylko jako etap w procesie historycznym - etap ten zdaniem Marksa i Engelsa został już przekroczony przez rozwinięty świat Zachodu. Radzieckiemu marksizmowi nigdy nie udało się pogodzenie sprzeczności między swym własnym nacjonalizmem a marksowskim internacjonalizmem ani w swej strategii, ani w ideologii, jak wykazują bolesne odróżnienia "burżuazyjnego kosmopolityzmu" od prawdziwego internacjonalizmu, szowinizmu od "radzieckiego patriotyzmu". Ponadto pokreślanie szczególnie radzieckiej mentalności, logiki, lingwistyki etc. wiązało się z osłabieniem apelu do międzynarodowej solidarności w ostatecznym rewolucyjnym celu,

²⁴ W. I. Czerkiesow, /w:/ "Woprosy filisofii" 1950, nr 2.

²⁵ "Woprosy filisofii" 1951, nr 6.

²⁶ Są one podsumowane w "Woprosy filisofii", ibid., oraz u Gustawa Wettera, *Der Dialektische Materialismus*, Wiedeń 1952, s. 544 n.

²⁷ I. I. Osmakow, w: "Woprosy filisofii" 1950, nr 3.

²⁸ Mówimy jedynie o stalinowskiej ocenie doktryny Marra - nie zaś o samej doktrynie.

którego ani doktryna socjalizmu, ani komunizmu w jedrym państwie nie mogły zupełnie się wyżyć. Teorie Marxa mogły spełniać pożyteczną funkcję w "magicznym" pożytkowaniu teorii Marksa, lecz wraz z technologicznym i przemysłowym rozwojem społeczeństwa radzieckiego, wraz ze wzrostem politycznej i strategicznej potęgi państwa radzieckiego weszły w konflikt z bardziej fundamentalnymi celami. Gdy polityka radziecka zaczęła kierować się ku przejściu do komunizmu, doktryny Marxa musiały ustąpić bardziej "komunistycznym", powszechniejszym i bardziej internacjonalistycznym koncepcjom. Nie oznaczając zatem "zachowania" dialektyki w interesie stabilizacji osiągniętego poziomu rozwoju, wielokrotne powtarzanie powszechnych ludzkich funkcji i treści języka i logiki ma uzgodnić, jak się wydaje, ideologię z dążeniem do "następnego, wyższego etapu" rozwoju, to jest /w kategoriach radzieckich/ drugiej fazy socjalizmu, lub /w bardziej realistycznym ujęciu/ wzmoczonego wysiłku w polepszaniu warunków życia w Związku Radzieckim i do stabilizacji sytuacji międzynarodowej.

Z języka angielskiego przełożył: Piotr Marciszuk

NOTA OD REDAKCJI

Tekst pochodzi z książki - *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed. by E.J. Simmons, Cambridge 1955, s. 347-358.

ARNOLD J. TOYNBEE

BIZANTYJSKIE DZIEDZICTWO ROSJI

Gdyby nie był to esej, lecz kazanie, nieuchronnie narzucałby się tu sławy mowy z Horacego: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret: "Możesz wyrzucić Naturę widłami, a ona wciąż będzie powracać"*.

Obecny reżim w Rosji głosi, że całkowicie odciął się od przeszłości Rosji - jeśli nie w sprawach drugorzędnych, to w każdym razie w zdecydowanej większości istotnych kwestii. Zachód zaś przyjął to, co mówią bolszewicy za dobrą monetę. Uwierzylimy i podskoczyliśmy. Niemniej refleksja podpowiada, że nie tak łatwo odzegnać się od swego dziedzictwa. Kiedy próbujemy odzegnać się od przeszłości, wówczas ona, co wiedział Horacy, powraca do nas cichaczem w łatwym do rozpoznania przebraniu. Przekonać nas o tym może kilka znanych przykładów.

W 1763 roku wyglądało na to, że brytyjski podbój Kanady zrewolucjonizował polityczną mapę Ameryki Północnej, kładąc okres rozbiorowi kontynentu wynikłemu ze współzawodnictwa w kolonizacji doliny św. Wawrzyńca przez Francuzów i wybrzeża atlantyckiego przez Anglików; wrażeń owej rewolucyjnej zmiany okazało się jednak iluzoryczne. Dwa dominia zjednoczone w roku 1763 zostały ponownie rozdzielone w roku 1783. Prawda, że na znów podzielonym kontynencie w posiadaniu brytyjskim znalazła się teraz dolina św. Wawrzyńca, podczas gdy niedługo - wybrzeże Atlantyku. Jednakże to przeniesienie posiadłości brytyjskich w Ameryce Północnej było zmianą o niewielkim znaczeniu w porównaniu z ponownym pojawieniem się po dwudziestu latach jedności pierwotnego podziału kontynentu na dwie politycznie oddzielone części.

Podobnie, wyglądało na to, że Restauracja z roku 1660 zrewolucjonizowała życie religijne Anglii, jednocząc na powrót angielski kościół protestancki, rozszczepiony przed końcem szesnastego wieku na odłam episkopalny i prezbiteriański. Przejawy były jednak znów złudne; szesnastowieczny rozłam episkopalizmu ponowił się w wieku osiem-

nastym, kiedy to wyłonił się nowy, metodystyczny typ nonkonformizmu.

We Francji raz za razem rozwijały się nadzieje rzymskiej ortodoksji katolickiej na ponowne ustanowienie na zawsze jedności religijnej przez poskromienie herezji. Zdławiono albigensów, a w ich miejsce pojawili się hugenoci. Gdy z kolei zdławiono hugenotów, pojawili się janseniści, najbliższa kalwinistom postać rzymskiego katolicyzmu. Kiedy rozprawiono się z jansenistami, pojawili się deści; zaś dzisiejszy podział Francuzów na odłam klerykałny i antyklerykałny wciąż powiela trzynastowieczny podział na katolików i adopcjonistów /czy jakkolwiek inaczej zwad doktryną wyznawaną przez albigensów/ pomimo ponawianych w ciągu ostatnich siedmiu stuleci prób narzucenia Francuzom jedności religijnej.

W świetle tych narzucających się historycznych ilustracji tematu Horacego, spróbujmy przyjrzeć się związkowi Rosji dzisiejszej z jej przeszłością.

Marxizm jawi się na pozór jako nowy ład w Rosji, ponieważ podobnie jak nowy styl życia wprowadzony tam we wcześniejszym okresie przez Piotra Wielkiego, przyszedł z Zachodu. Gdyby te zrywy okcydentalizacji były spontaniczne, można by je w sposób wiarygodny przedstawiać jako rdzenną nową orientację. Czy jednakże Rosja okcydentalizuje się dobrowolnie, czy też pod przymusem?

Osobiste przekonania autora w tym względzie są następujące: przez blisko tysiąc minionych lat Rosjanie nie należeli do cywilizacji zachodniej lecz do bizantyjskiej, sióstrzanego społeczeństwa o tym samym co nasz, grecko-rzymskim rodowodzie, lecz jednakże o odrębnej i różnej od naszej, cywilizacji. Rosyjscy członkowie rodziny bizantyjskiej zawsze stawiali silny opór groźbie przytłoczenia ich przez nasz świat zachodni i podtrzymują ten opór do dziś. Aby uratować się przed podobem i dokonanej siłą asymilacji przez Zachód, są oni wciąż na nowo zmuszani do opanowywania naszej zachodniej technologii. *En tour de force* dokonany został w dziejach Rosji przynajmniej dwakroć: najpierw przez Piotra Wielkiego, a następnie przez bolszewików. Wyśilek trzeba było ponawiać, ponieważ zachodnia technologia wciąż się rozwijała. Piotr Wielki musiał posiadać sztukę siedemnastowiecznego zachodniego cieśli okrętowego i inżyniera maszyn. Bolszewicy musieli dorównać naszej zachodniej rewolucji przemysłowej. A zanim tego dokonali, Zachód znów wyprowadził Rosję odkrywając sekret produkcji bomby atomowej.

Tak oto Rosjanie stanęli przed dylematem. Aby uchronić się przed narzuconą całkowitą okcydentalizacją, muszą się okcydentalizować sami, po trochu; dlatego też muszą przejąć inicjatywę jeśli mają mieć pewność, że zarówno zokcydentalizują się w porę, jak i że niemili im proces zostanie utrzymany w rytmie. Rozstrzygające pytanie brzmi: czy można dać radę przyswoić obcą cywilizację częściowo, nie będąc, krok po kroku, wciągarnym w przyswojenie jej całej?

Droga do odpowiedzi na to pytanie możemy odszukać spoglądając wstecz ku zasadniczym rozdziałom w dziejach stosunków Rosji z Zachodem. Na Zachodzie wyobrażamy sobie Rosję jako agresora i rzeczywście, gdy spogląda się na nią oczami Zachodu, posiada ona wszelkie tego pozory. Jest dla nas tym krajem, który pożarł lwia część Polski podczas rozbiorów w osiemnastym wieku, ciemniąc Polskę i Finlandię w wieku dziewiętnastym; a także arcyagresorem w dziesiętnym powojennym świecie. Oczom Rosjan rzecz jawi się na odcrot. Rosjanie uważają się za wieczne ofiary agresji z Zachodu, i patrząc z dłuższej perspektywy historycznej, być może rosyjski punkt widzenia jest bardziej usprawiedliwiony, niż przypuszczamy. Bezstronny badacz, o ile takiego można w ogóle znaleźć, mógłby stwierdzić, że osiemnastowieczne sukcesy Rosji w wojnach ze Szwecją i Polską były kontrofensywnymi, a zawdzięczone im zdobycze terytorialne, są mniej charakterystyczne dla stosunków pomiędzy Rosją i Zachodem, niż terytorialne straty na rzecz Zachodu poniesione przez Rosję wcześniej i później.

Waregowie, którzy stwarzyli pierwociny państwa rosyjskiego opanowując żeglowne szlaki wodne wewnątrz kraju i tym samym ustanawiając swe panowanie nad prymitywnymi grupami Słowian w głębi kraju, byli, jak się wydaje, skandynewskimi barbarzyńcami, których wędrowci - zarówno na wschód, jak i na zachód - wywołane zostały przez marsz zachodniego chrześcijaństwa na północ pod przewodnictwem Karola Wielkiego. Ich potomkowie zostali w swym ojczystym kraju nawróceni na chrześcijaństwo zachodnie i pojawili się na zachodnim horyzoncie Rosji jako dzisiejsi Szwedzi: poganie przeobrażili się w heretyków nie przestając jednak być agresorami. W wieku czter-

nastym najlepsza część posiadłości należących pierwotnie do Rosji - niemal cała Białoruś i Ukraina - została oddarta od rosyjskiego chrześcijaństwa ortodoksyjnego przez podboje litewskie i polskie. /Czternastowieczne polskie podboje ziem w Galicji pierwotnie należących do Rosji nie zostały powetowane aż do ostatniej fazy drugiej wojny światowej/.

W wieku siedemnastym polscy najeźdźcy penetrowali niepodbitą część Rosji aż po Moskwę i zostali odparci tylko najwyższym wysiłkiem ze strony Rosjan, a Szwedzi odcięli Rosję od Bałtyku anektując całe wschodnie wybrzeże, aż po północne granice polskich dominów. W 1812 roku polskie przedsięwzięcie powtórzył Napoleon, a od początku wieku dwudziestego ciosy na Rosję z Zachodu spadały już obficie i z wielką siłą. Niemcy, najeżdżając ją w latach 1915-18, przeszli Ukrainę i doszli do Zakaukazia. Po klęsce Niemców przyszła w latach 1918-20 kolej na najazdy z czterech różnych stron - Brytyjczyków, Francuzów, Amerykanów i Japończyków. W 1941 Niemcy ponowili atak - bardziej potężny i okrutny, niż kiedykolwiek. Prawda, że w wieku osiemnastym i dziewiętnastym armie rosyjskie również maszerowały i walczyły na ziemiach Zachodu, ale zawsze przychodziły jako sojusznicy jednej z zachodnich potęg przeciw innej, w jakiejś zachodniej waśni rodzinnej. Patrząc na armaty ciągnących się przez stulecia działań wojennych pomiędzy dwoma chrześcijaństwami, wydaje się faktem, że częściej ofiarami byli Rosjanie, a agresorami przedstawiciele Zachodu.

Rosjanie ścignęli na siebie wrogość Zachodu przez upór przy trzymaniu się obcej cywilizacji; do czasu rewolucji bolszewickiej 1917 roku "znakiem bestii" była bizantyjska cywilizacja wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Rosjanie przyjęli wschodnie chrześcijaństwo ortodoksyjne przy końcu wieku dziesiątego i, co znaczące, byli to z ich strony świadomy wybór. Mogli pójść bądź za przykładem swych południowo-wschodnich sąsiadów, Chazarów ze stepów, którzy przeszli na judaizm, bądź też za przykładem swych wschodnich sąsiadów, Białych Bułgarów znad Wołgi, którzy w dziesiątym wieku przeszli na islam. Nie bacząc na te precedensy Rosjanie dokonali własnego, odrębnego wyboru, przyjmując wschodnie chrześcijaństwo ortodoksyjne świata bizantyjskiego; po zdobyciu Konstantynopola przez Turków w 1453 i likwidacji ostatnich szczątków Imperium Rzymskiego, księstwo moskiewskie, które już wtedy było punktem zbornym rosyjskiego chrześcijaństwa ortodoksyjnego przeciw muzułmanom i łacinnikom świadomie przejęło po Grekach dziedzictwo bizantyjskie.

W roku 1472 wielki książę moskiewski Iwan III poślubił Zofię Paleolog, bratanicę ostatniego w Konstantynopolu greckiego posiadacza cesarskiej korony wschodniorzymskiej. W roku 1547 Iwan IV /Grozny/ ukoronował się jako car lub imperator wschodniorzymski; mimo, że był to wakat, przyjęcie go było nader śmiałe, zważywszy, że w przeszłości książęta rosyjscy wyznaniowo podlegali metropolii Kijowa lub Moskwy, ten zaś ekumenicznemu patriarche Konstantynopola, który z kolei politycznie podlegał greckiemu imperatorowi w Konstantynopolu /którego tytuł i prerogatywy przyjął teraz Moskwa wielki książę Iwan/. Ostatni i decydujący krok przedsięwzięty został w roku 1589, kiedy to panujący ekumeniczny patriarcha Konstantynopola, obecnie poddany Turków, skłoniony został czy też zmuszony, w czasie swej wizyty w Moskwie, by podnieść swego dawnego podwładnego, metropolitę Moskwy, do godności niezależnego patriarchy. Wprawdzie grecki patriarcha ekumeniczny do dziś uznawany jest za primus inter pares pośród głów kościołów ortodoksyjnych - które choć zjednoczone doktryną i liturgią pozostają niezależne od siebie organizacyjnie - to jednak rosyjski kościół ortodoksyjny, od chwili przyznania mu niezależności, stał się de facto najważniejszy spośród wszystkich kościołów ortodoksyjnych, jako że był bez porównania najpotężniejszym jeśli idzie o liczebność, a także jedynym cieszącym się poparciem potężnego państwa.

Od 1453 roku Rosja była jedynym krajem chrześcijaństwa ortodoksyjnego o jakimkolwiek znaczeniu, który nie znajdował się pod rządami muzułmanów, a zdobycie przez Turków Konstantynopola zostało srogo pomśczone przez Iwana Groźnego, który wiek później przedkroczył z rąk Tatarów Kazań. Był to kolejny krok Rosji w przejmowaniu bizantyjskiego dziedzictwa i to nie ślepo działające bezosobowe siły dziejowe wyznaczyły jej tę rolę. Rosjanie dobrze wiedzieli o co im chodzi: w szesnastym wieku ich polityka została wyłożona z uderającą jasnością i pewnością siebie w sławnym fragmencie listu otwartego skierowanego przez młucha Teofila z Pskowa do wielkiego księcia Bazylego III z Moskwy, sprawującego władzę pomiędzy Iwanem III i Iwanem IV: "kościół Starego Rzymu

upadł z powodu swej herezji, bramy Drugiego Rzymu zostały zrabane siekierami niewiernych Turków; ale kościół moskiewski, kościół Nowego Rzymu jaśniej i mocniej, aniżeli słońce we wszechświecie... Dwa Rzymy upadły, ale Trzeci trzyma się mocno; czwartego być nie może".

Tak oto przejmując dziedzictwo Bizancjum z rozmysłem i w pełni świadomie, Rosjanie przejęli pośród innych rzeczy także tradycyjną bizantyjską postawę wobec Zachodu, co miało głęboki wpływ na postawę Rosji wobec Zachodu nie tylko przed rewolucją 1917 roku, ale i potem.

Bizantyjska postawa wobec Zachodu jest prosta, toteż ludzie Zachodu nie powinni mieć trudności z jej uchwyceniem; co więcej, powinniśmy znaleźć dla niej zrozumienie, jako że wyrasta z tego samego niepomniernie wybujałego przeświadczenia, jakie zdarza się i nam żywić wobec siebie. My "Frankowie", /jak nazywają nas Bizantyjczycy i muzułmanie/ święcie wierzymy, że jesteśmy wybranymi spadkobiercami Izraela, Grecji i Rzymu - spadkobiercami obietnicy, do których przeto należy przyszłość. Nie otrzaskaliśmy się z tego przeświadczenia nawet pod wpływem ostatnich odkryć geologicznych i astronomicznych, które tak ogromnie daleko pchnęły granice wszechświata zarówno w czasie jak i w przestrzeni. Od pierwszej ngtawicy do pierwotniaka i od pierwotniaka do człowieka pierwotnego wciąż wytyczamy genealogię boskiego zrządzenia kulminującą teleologicznie w nas samych. Bizantyjczycy robią to samo, tyle, że sobie przypisują prawo pierwszeństwa, które wedle naszego zachodniego schematu nam się należy. Spadkobiercy obietnicy, ludzie o wyjątkowej przyszłości, to nie Frankowie, lecz Bizantyjczycy - tak mówi bizantyjska wersja mitu. Wiara ta posiada oczywiście bardzo praktyczne następstwa. W razie sporu pomiędzy Bizancjum i Zachodem, to Bizancjum ma zawsze rację, a Zachód zawsze się myli.

Oczywiste staje się zatem, że poczucie ortodoksji i przeznaczenia, jakie Rosjanie przejęli od Greków bizantyjskich jest w takim samym stopniu charakterystyczną cechą obecnego reżimu komunistycznego w Rosji jak i poprzedniego panowania wschodniego carszysztwa ortodoksijnego. Marksizm jest bez wątpienia wyznaniem zachodnim, ale takim, które kręci cywilizacji zachodniej powrót na zsyję. Natomiast dla dwudziestowiecznego Rosjanina, którego ojciec był dziewiętnastowiecznym "słowianofilem" a dziad pobożnym wyznawcą prawosławia, było zupełnie możliwe stać się oddanym marksistą bez konieczności dokonywania jakiegokolwiek reorientacji swojej odziedziczonej postawy wobec Zachodu. Zarówno dla rosyjskiego marksisty, jak i dla rosyjskiego słowianofila i rosyjskiego prawosławnego, Rosja jest "Świątą Rosją", a zachodni świat Borgiów, królów Wiktorii, Smiles' Self-Help i Tammany Hall, jest jednako heretycki, zepsuty i dekadentny. Credo pozwalające Rosjanom zachowywać niezmiennie tradycję potępienie dla Zachodu, a jednocześnie służące rządowi rosyjskiemu jako instrument dla uprzemysłowienia Rosji w celu ocalenia jej przed podbojem ze strony już uprzemysłowionego Zachodu; jest jednym z owych opatrnościowych poręcznych darów boskich, które w naturalny sposób przypadają w udziale ludom wybranym.

II

Spójrzmy nieco szerzej na bizantyjskie dziedzictwo Rosji, które, jak się wydaje, do dziś nie straciło swej mocy w Rosji marksistowskiej. Jakie cechy naszego siostrzanego społeczeństwa uderzają szczególnie, gdy cofniemy się do pierwszego, greckiego rozdziału historii bizantyjskiej w Azji Mniejszej? Otóż dwie wyróżniają się ponad całą resztę: wspomniane już przeświadczenie, że Bizancjum ma zawsze rację oraz instytucja państwa totalitarnego.

Zawiązki przekonania, że ma się zawsze rację, po raz pierwszy zakiełkowały w duszach Greków, w chwili, gdy dalecy od poczucia supremacji w świecie zachodnim, znajdowali się w sytuacji głębokiego poniżenia. Po ciągnącym się wieki rozgardiaszu w ich życiu politycznym Grecy mieli wreszcie narzucony im przez Rzymian pokój. Imperium rzymskie było jednak dla Greków tyleż koniecznością życiową, co i niemożliwą do ościerpienia przez ich dumę zniewagą. Był to dla nich potężny dylenat psychologiczny. Wyjście z niego znaleźli czyniąc z imperium rzymskiego sprawę grecką. W epoce Antoninów Grecy ludzie nauki przejęli w posiadanie ideę rzymskiego imperium, przedstawiając je jako urzeczywistnienie w praktyce idealnego królestwa platońskiego filozofa-króla, podczas gdy Grecy ludzie czynu zdobyli dostęp do rzymskiej służby publicznej. W czwar-

tym wieku naszej ery, rzymski cesarz Konstantyn założył w Bizancjum, na miejscu dawnego miasta greckiego, Nowy Rzym. Konstantynopol miał być wedle zamierzeń łacińskich założyciela, tak samo łaciński jak sam Rzym, ale do czasów Justyniana, w zaledwie dwieście lat później, Bizancjum stało się znów greckie, mimo, że sam Justynian był zapalonym wręczodnikiem łaciny, będącej językiem ojczystym tak jego, jak i Konstantyna. W piątym wieku upadło, wraz z samą Italią, imperium rzymskie na Zachodzie, ale trwało nadal w swych greckich i na pół zhellenizowanych prowincjach wschodnich. Na przełomie wieków szóstego i siódmego, w czasach papieża Grzegorza Wielkiego, łaciński Stary Rzym był już bezpańską zaniedbaną forpocztą imperium, którego centrum i siedzibą władzy był teraz grecki Rzym.

Do dziś, jeśli spytał greckiego chłopca, kim jest, a on na chwilę zapomni, że uczono go w szkole odpowiadać "Hellen", odpowie, że jest "Romios", co oznacza mówiącego po grecku wschodniego chrześcijanina ortodoksyjnego, poddanego wiecznego imperium rzymskiego ze stolicą w Konstantynopolu. Użycie imienia "Hellen" dla oznaczenia "nowożytnego Greka" jest archaicznym przeżytkiem; antyteza pomiędzy "Rzymianinem" /co obecnie znaczy: mówiący po grecku wyznawca ortodoksyjnego kościoła chrześcijańskiego/ a "Hellenem" /co znaczy: poganin/ zastąpiła od szóstego wieku w popularnym użyciu klasyczną antytezę pomiędzy "Hellenem" /co znaczyło: człowiek cywilizowany/ a "barbarzyńcą". Znowu może to wyglądać na rewolucyjną zmianę, niemniej natura "będzie powracać", jako że jedna rzecz, posiadająca dla Greków najwyższe znaczenie pozostała pomimo tej zmiany taka sama. Otóż Grek ma zawsze rację. Jak długo pogańska kultura grecka była oznaką wyższości, Grek chlubił się, że jest Hellenem. Kiedy jednak role się odwróciły i hellenizm został wyrzucony za burtę by dzielić na peryferiach łożę z barbarzyństwem, Grek zmienia front i ogłasza się poddany chrześcijańskiego imperium rzymskiego. Hellenizm może się deklasować, dopóki nie tyczy się to Greka.

Dowiedzisz w ten oto ponysłowy sposób swego prawa, by być prawdziwym spadkobiercą Królestwa, czymkolwiek miałyby ono być, grecki chrześcijanin ortodoksyjny zabrał się do rozprawy z chrześcijaństwem łacińskim. W dziewiątym wieku, grecki ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Focjusz, wytknął zachodnim chrześcijanom, że stali się schizmatykami. Sfałszował *Credo* wstawiając bezprawnie *filioque*. Bizancjum wprawdzie na zawsze rację, ale tym razem miało szczególne powody, by obwiniać zachodnie chrześcijaństwo. Otóż Focjusz dokonał swego drugoczącego łacinników odkrycia teologicznego w czasie pierwszej tury sporu politycznego pomiędzy chrześcijaństwem bizantyjskim a chrześcijaństwem zachodnim; sporu, w którym wiodącą rolę odgrywał właśnie Focjusz.

Spór ów, podobnie jak dzisiejszy spór między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim dotyczył przynależności ziemi nieczyj w sensie ideologicznym i politycznym, leżącej pomiędzy dwoma rywalizującymi mocarstwami. W dziewiątym wieku poganie, którzy w czasie wędrówki ludów zajmowali południowoschodnią Europę od bram Konstantynopola po bramy Wiednia, zaczęli ciążyć ku chrześcijańskiej cywilizacji swych sąsiadów. Do którego spośród dwóch chrześcijaństw powinni się zwrócić po światło? Do greckiego chrześcijaństwa ortodoksyjnego Bizantyjczyków, czy do łacińskiego katolickiego chrześcijaństwa Franków? Przezorność podpowiadała tę chrześcijańską potęgę, która była bardziej oddalona geograficznie i przeto mniej niebezpieczna politycznie; tak więc poganie morawscy mający kłopoty z Frankami, zwrócili się do Konstantynopola, a poganie bułgarscy mający na pieku z Bizantyjczykami, zwrócili się do Rzymu - podobnie jak dziś Grecja i Turcja, leżące w przedślonku Rosji, a nie Ameryki, zwracają się nie do Moskwy, lecz do Waszyngtonu. Z chwilą poczynienia tych wstępnych, i nie odrzuconych, zabiegów, rozpoczęło się współzawodnictwo pomiędzy Zachodem a Bizancjum o zdobycie południowoschodniej Europy, a stawka była tak wysoka, że rywalizacja niemal skazana była na to, by zakończyć się zerwaniem stosunków. Kryzys doprowadzony do punktu kulminacyjnego przez Focjusza, został nieoczekiwanie odroczonej przez najazd Węgrów. Kiedy przy końcu dziewiątego wieku te zachwiałe hordy pogan usadowiły się okrzakiem nad Dunajem, ortodoksyjne chrześcijaństwo wschodnie i chrześcijaństwo katolickie zostały szczególnie na powrót odizolowane od siebie. Jednakże z chwilą przejścia Węgrów na zachodnie chrześcijaństwo u schyłku dziesiątego wieku, waśń pomiędzy rywalizującymi chrześcijaństwami wybuchła na nowo i szybko zagościła się aż do ostatecznej schizmy 1054 roku.

Od tego czasu dumę bizantyjską spotkało straszliwe pasmo niepowodzeń. Na świat

bizantyjski równocześnie napadli frankijscy chrześcijanie z zachodu i tureccy muzułmanie z wschodu. Jedyną częścią wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego, które nie utraciło ostatecznie swej politycznej niezależności było wnętrze Rosji wokół Moskwy. Ojczyzny krajów cywilizacji bizantyjskiej w Azji Mniejszej i na Półwyspie Bałkańskim, były całkowicie podporządkowane, a w ostatniej fazie klęsk, tuż przed drugim i ostatecznym upadkiem Konstantynopola w 1453 roku, jedyną swobodą manewru jaka pozostała Grekom, był wybór pomiędzy dwoma nienawistnymi obcymi jarzami. Stojąc w obliczu tak ciężkiego wyboru, greccy chrześcijanie ortodoksyjni odrzucili gwałtownie jarzmo swych schizmatycznych zachodnich pobratymców i świadomie wybrali niewolę u muzułmańskich Turków. Woleli "ujrzeć w Konstantynopolu raczej turban Mehmeda, niż papieską tiarę czy kardynałski kapelusz".

Odczucia, które zadecydowały o tym wymownym wyborze znalazły swój zapis w dziełach literackich. W okresie średniowiecza, tak jak i dziś, antypatia pomiędzy dwoma rywalizującymi spadkobiercami Rzymu była wzajemna. Wystarczy przeczytać złożony przez lombardzkiego biskupa Liutpranda cesarzom saskim Ottonowi I i II, raport z misji dyplomatycznej odbytej w ich służbie na bizantyjski dwór w Konstantynopolu w 968 roku. Jeśli jest się wrażliwym wyjątkowo na ton i nastrój i na chwilę zapomni się datę, można odnieść wrażenie, że autor był Amerykaninem odwiedzającym Moskwę po 1917 roku. Spójrzmy też na opisanie przez bizantyjską księżnę Annę Komnenę, dzieje panowania jej ojca, cesarza Aleksego, który miał do czynienia z pierwszą wyprawą krzyżową. Tym razem można odnieść wrażenie, że autorka jest wykształconą dwudziestowieczną Francuzką opisującą najazd fali turystów amerykańskich na Paryż - przynajmniej do chwili, w której pojawia się opis kuszy, owej śmiercionośnej nowej broni, której tajemnicę produkcji /mimo, że stale błądzą/ posiadli w niewytłumaczalny sposób ludzie Zachodu. Gdybyż odkryli ją Bizantyjczycy, których przeznaczeniem przecież jest mieć zawsze rację! Ten fragment dziełowej spisywanej przez Annę Komnenę przypomina rosyjskie skargi w 1947 roku na amerykański monopol na produkcję bomby atomowej.

Dlaczego upadł bizantyjski Konstantynopol? Dlaczego, z kolei przetrwała bizantyjska Moskwa? Kluczem do obu zagadek historycznych jest bizantyjska instytucja państwa totalitarnego.

Imperia, takie jak rzymskie lub chińskie, zapewniające przez wieki pokój miotającym niegdyś wojnami światom, zdobywają tak potężny wpływ na uczucia i wyobraźnię swych poddanych, że ci nie mogą sobie wyobrazić życia bez imperium i co za tym idzie, nie mogą uwierzyć, że owe rzekomo niezastąpione instytucje mogą kiedykolwiek przestać istnieć. Kiedy zniknęło imperium rzymskie, ani współcześni mu, ani pokolenia późniejsze, nie przyjęli do wiadomości jego upadku i nie chcą pogodzić się z faktami, szukali pierwszej nadarzającej się okazji, by uzgodnić te fakty ze swymi wyobrażeniami, wyczarowując na powrót istnienie imperium rzymskiego. W ósmym wieku ery chrześcijańskiej, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, podejmowano zdecydowane próby wskrzeszenia imperium rzymskiego. Próba Karola Wielkiego na Zachodzie okazała się szczęśliwie niepowodzeniem; ale próba podjęta w Konstantynopolu dwa pokolenia później, przez Leona Syryjczyka, była fatalnym w skutkach sukcesem.

Decydującą konsekwencją uwiecznionego powodzeniem ustanowienia średniowiecznego wschodniorzymskiego cesarstwa było popadnięcie wschodniego kościoła ortodoksyjnego w zależność od państwa.

W pogańskim świecie grecko-rzymskim religia była integralną częścią świeckiego życia publicznego. Chrześcijaństwo, wyrastające bez przyzwolenia rzymskiego, broniło swych swobód za cenę wyjęcia spod prawa i przesładowań. Kiedy cesarstwo zawarło ugodę z Kościołem, mogło się wydawać, że chrześcijaństwo znajdzie się w sytuacji zależności i podporządkowania państwu, podobnej do tej, w jakiej znajdowała się uprzednio religia pogańska; w greckim sercu imperium, gdzie cesarstwo kwitło przez blisko trzy stulecia po nawróceniu się Konstantyna, oczekiwania te, w mniejszym lub większym stopniu, urzeczywistniły się - czego dowodzi przypadek św. Jana Chryzostoma, gdy stawił się z cesarzką Eudoksją i papieża Wigiliuszem, który ściągnął na siebie gniew cesarza Justyniana. Upadek cesarstwa sprawił jednak, że kościół został, szczególnie dla siebie, uwolniony z oficjalnego zamknięcia. Nawet w Konstantynopolu ekumeniczny patriarcha Sergiusz potykał się z cesarzem Herakliuszem jak równy z równym w czasie najgłębszego kryzysu w siódmym wieku, a na Zachodzie, gdzie cesarstwo upadło dwieście lat wcześniej i nigdy nie zostało odrestaurowane, kościół nie tylko odzyskał wol-

ność, ale i ją zachował. W naszym świecie zachodnim Kościół na ogół utrzymywał swą niezależność od państwa, a nawet nieraz wykazywał nad nim przewagę. Przedstawicielami głównej linii naszej zachodniej tradycji są średniowieczny Kościół katolicki w niepodzielnym jeszcze chrześcijaństwie zachodnim oraz dzisiejsze niezależne kościoły protestanckie, natomiast czymś wyjątkowym w dziejach Zachodu są dzisiejsze kościoły religii perających, w krajach protestanckich. Co więcej, nawet tam, gdzie w państwie zachodnim Kościół został ponownie podporządkowany władzy świeckiej, owe nie-zachodnie stosunki pomiędzy państwem a kościołem łagodzone są przez klimat przeważającej w zachodnim świecie niezależności ekklezjastycznej. W świecie bizantyjskim natomiast, ponowne ustanowienie imperium w ósmym wieku pozbawiło wschodni Kościół ortodoksyjny chwilowo odzyskanej wolności. Uwięzienie nie obyło się jednak bez walki. Bój toczył się około dwustu lat, lecz zakończył się tym, że Kościół stał się faktycznie departamentem średniowiecznego wschodniorzymskiego państwa, zaś państwo, które zredukowało Kościół do tej pozycji, uczyniło się tym samym "totalitarnym" - o ile nasz dzisiejszy termin "państwo totalitarne" oznacza państwo, które ustanowiło kontrolę nad każdym aspektem życia swych poddanych.

Średniowieczne bizantyjskie państwo totalitarne powołane do życia dzięki wskrzeszeniu w Konstantynopolu imperium rzymskiego, miało katastrofalny wpływ na rozwój cywilizacji bizantyjskiej. Upiór ten zakrył mrokiem, zgłodził i obezwładnił społeczeństwo, które go wywołało. Bogate możliwości cywilizacji bizantyjskiej zdławione w zarodku przez bizantyjskie państwo odsłaniają się w przebiyskich oryginalności jakie pojawiały się na obszarach pozostających poza zasięgiem skutecznej władzy wschodniorzymskiego cesarstwa, bądź w wiekach następujących po upadku imperium: duchowy geniusz sycylijskiego mnicha z dziesiątego wieku, św. Nila, który stworzył w Kalabrii nową Magna Graecia z greckich uchodźców z jego ojczystej wyspy, lub artystyczny geniusz szesnastowiecznego malarza z Krety, Teotokopulosa, podziwanego przez Zachód jako El Greco. "Specyficzna instytucja" społeczeństwa bizantyjskiego podcięła nie tylko te wspaniałe zdolności twórcze; doprowadziła też do wspomnianego już przedwczesnego upadku całej cywilizacji bizantyjskiej i sprawiła, że rozwój bizantyjskiego świata stał się niemożliwy bez zabójczej wojny pomiędzy greckimi apostołami kultury bizantyjskiej i ich zwierzchnikami, nie-greckimi prozelitami.

Podporządkowanie ekumenicznego patriarchy Konstantynopola wschodniorzymskiemu imperatorowi stwarzało dla pogańskiego księcia pragnącego przyjąć wschodnie chrześcijaństwo ortodoksyjne, nierozwiązywalny dylemat. Gdyby nawrócony książę stał się wyznaniowo podległy patriarche ekumenicznemu, musiałby, co za tym idzie, uznać /co było nie do ścierpienia/, polityczną zwierzchność imperatora wschodniorzymskiego. Z drugiej strony zaś, gdyby dochodził swej politycznej niezależności ustanawiając własnego uległego patriarchę, rościłby sobie tym samym pretensje, by być równym imperatorowi, czego z kolei nie mógłby tolerować imperator. Nie kłopotał się tym nawrócony książę rosyjski Włodzimierz i jego następcy, ponieważ oddalenie Rosji od Konstantynopola sprawiło, że teoretyczne polityczne zwierzchnictwo imperatora wschodniorzymskiego było niegroźne. Było to natomiast prawdziwym zmartwieniem książąt bułgarskich, których włóści leżały w europejskim przedsiönku imperium. I kiedy po wstępnych flirtach z Rzymem, Bułgaria wybrała w końcu Bizancjum, okazało się, że w świecie bizantyjskim nie ma miejsca jednocześnie dla greckiego ortodoksyjnego wschodniorzymskiego imperium chrześcijańskiego i dla słowiańskiej ortodoksyjnej chrześcijańskiej Bułgarii. Efektem była stuletnia wojna grecko-bułgarska, zakończona wprowadzie zdrucotaniem Bułgarii przez imperium w 1019 roku, ale zwycięzca odniósł w niej tak ciężkie rany, że z kolei jeszcze przed końcem jedenastego wieku, padł pod atakami Franków i Turków. Ze świata bizantyjskiego przed tym kataklizmem uchroniła się, z racji swego oddalenia, jedynie Rosja. Tak oto przetrwał ostatni spośród nawróconych na chrześcijaństwo bizantyjskie, by stać się spadkobiercą obietnicy, która jak wierzą Bizantyjczycy, skierowana jest nie do Zachodu, lecz do nich.

Ogólnie rzecz biorąc, życie Rosji nie było jednak łatwe. Choć przetrwanie we wczesnym średniowieczu zawdzięczała szczęśliwemu położeniu geograficznemu, to odtąd, jak widzieliśmy, musiała ratować się własnymi siłami. W wieku trzynastym została zaatakowana na dwóch frontach, przez Tatarów i Litwinów, podobnie jak kolebka cywilizacji bizantyjskiej około dwustu lat wcześniej, przez Turków i krzyżowców. I choć

w końcu zdobyła nad swymi przeciwnikami na wschodzie raz na zawsze przewagę, to musi ciągle prowadzić żmudny wyścig z postępującą wciąż technologią świata zachodniego.

W tej długiej i zawziętej walce o zachowanie swej niezależności, Rosjanie poszukiwali ratunku w instytucji politycznej, która była zgubą średniowiecznego świata bizantyjskiego. Czuli, że ich jedyną nadzieją na przetrwanie leży w bezwzględnej koncentracji władzy politycznej i wypracowali sobie rosyjską wersję bizantyjskiego państwa totalitarnego. Laboratorium dla tego eksperymentu politycznego stanowiło Wielkie Księstwo Moskiewskie, a korzyścią i nagrodą dla Moskwy było zjednoczenie pod jej kierownictwem słabych księstw w jedną wielką potęgę. Moskiewska budowla polityczna dwukrotnie otrzymywała nową fasadę - najpierw od Piotra Wielkiego, a potem od Lenina - lecz istota struktury pozostała ta sama i dzisiejszy Związek Radziecki, tak jak i Wielkie Księstwo Moskiewskie w wieku czternastym, powiela najbardziej charakterystyczne cechy średniowiecznego imperium wschodniorzymskiego.

W owym bizantyjskim państwie totalitarnym nie ma znaczenia, czy kościół jest chrześcijański czy marksistowski, jak długo poddaje się roli narzędzia świeckiego rządu. Spór pomiędzy Trockim, który chciał uczynić Związek Radziecki instrumentem dla wywołania światowej rewolucji komunistycznej, a Stalinem, który chciał zrobić z komunizmu instrument wspierania interesów Związku Radzieckiego, to stary temat, wokół którego toczyła się niegdyś walka pomiędzy św. Janem Chryzostosem i cesarzem Eudoksją, a także pomiędzy Teodorem ze Studium i cesarzem Konstantynem VI. We współczesnym, podobnie jak i w średniowiecznym świecie bizantyjskim, zwycięstwo przypadło władzy świeckiej - kontrastując odpowiednio z biegiem dziejów na Zachodzie, gdzie to władza kościelna zwyciężyła w próbach sił pomiędzy Grzegorzem VII i Henrykiem IV oraz pomiędzy Innocentym IV a Fryderykiem II.

Bizantyjska instytucja państwa totalitarnego nie miała jak dotąd tych samych zgubnych konsekwencji dla rosyjskiego chrześcijaństwa ortodoksyjnego, jakie miała dla kolebki cywilizacji bizantyjskiej, kiedy to wtrąciła w śmiertelną walkę Greków i Bułgarów. Nie wiemy jednak jaki wpływ ta polityczna schoda w bizantyjskim dziedzictwie Rosji może wyrzucić na losy Rosji obecnie, kiedy musi ona dokonać doniosłego wyboru pomiędzy zajęciem miejsca w świecie zachodnim, a trzymaniem się na uboczu i próbą zbudowania własnego antyzachodniego kontr-swiata. Możemy się domyślać, że ostateczna decyzja Rosji będzie w wielkim stopniu uwarunkowana poczuciem ortodoksji i przeznaczenia odziedziczonym po bizantyjskiej przeszłości. Z sierpem i młotem, tak jak i z krzyżem Rosja jest wciąż "Świątą Rosją", a Moskwa wciąż "Trzecim Rzymem".
Tamen usque recurret.

Przełożył: W.M.

*Horacy, *Listy* I, 6, 1.

NOTA OD REDAKCJI

Tekst pochodzi ze zbioru esejów A. Toynbee'ego - *Civilization on Trial*, New York 1948, s. 164-183 - który ukazał się jako trzeci tom Biblioteki "Aletheia".

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia zawiera wyłącznie polskie przekłady prac rosyjskich myślicieli oraz teksty polskich autorów na temat rosyjskiej filozofii religijnej XX wieku. W niniejszym numerze "Alethei" Czytelnik znajdzie wyczerpujące noty bibliograficzne na temat literatury obcojęzycznej. Ponadto obszerne bibliografie dotyczące literatury omawianego okresu zawierają następujące pozycje: H. Dahm - *Grundzüge Russischen Denkens*, München 1979; N. Zernov - *Russkoje religioznoje wozroždienie XX wieka*, Paris 1974; Copleston - *Philosophy in Russia*, Notre Dame 1986. Kompletnie zestawy tekstów poszczególnych myślicieli rosyjskich publikuje systematycznie rosyjskie wydawnictwo emigracyjne YMCA-Press /dotychczas wydano bibliografie prac Szestowa, Bierdiajewa, Bułgakowa/. Bibliografia nie jest z pewnością pełna - redakcja będzie zobowiązana za wszelkie uzupełnienia, które ewentualnie zostaną opublikowane w kolejnym numerze pisma.

I. TEKSTY ROSYJSKICH FILOZOFÓW

I/ Książki

- Brogowskazy. Zbiór rozpraw o rosyjskiej inteligencji, przeł. PałCaW, W-wa 1986.
De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji, przyg. i przeł. zespół "Aletheia", W-wa 1988.
M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reut, W-wa 1936.
tenże, *Problemy komunizmu*, przeł. M. Reut, W-wa 1937.
tenże, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, W-wa 1987 /"Aletheia", t. I/.
tenże, *O konserwatyzmie*, W-wa 1988.
W. Rozanow, *Aforyzmy*, przeł. M. Biernacka, W-wa 1984.
L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości*, przeł. N. Karsov i Sz. Szechter, Londyn 1983.
tenże, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, W-wa 1987.
tenże, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński /w druku/.

II/ Artykuły

- M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda a inteligentna racja*, przeł. J. Dobieszewski, w: "Colloquia Communia" 1983, nr 4/5
tenże, *Dusza rosyjska i polska*, przeł. K. Stark, w: "Pismo literacko-artystyczne" 1988, nr 11/12
M. Toszkij, *Rosyjska filozofia XX wieku*, przeł. A. Surkow, w: "Przegląd Filozoficzny" 1936, rocznik XXXIX, z. III.
W. Rozanow, *Czytając Dostojewskiego*, przeł. Z. Podgórzec, w: "Literatura na świecie" 1983, nr 3.
W. Sołowjow, *Byzantynizm i Rosja*, przeł. K. Stark, w: "Pismo literacko-artystyczne" 1988, nr 11/12.
L. Szestow, *Egzytenaializm jako krytyka fenomenologii*, przeł. H. Krahelska, w: *Filozofia egzytenaialna*, W-wa 1965.
tenże, *Dziennik myśli*, przeł. XX, w: "Spotkania" 1977/78, nr 1/2.

The current issue of the philosophical review "Aletheia" here presented to the Polish reader seeks to accomplish several tasks. Firstly, it is the most extensive treatment in the Polish language of 20th century Russian religious philosophy, and it will help to remove a glaring and certainly not accidental gap in Polish historical and philosophical literature. The dominant part of the texts concentrates upon one of the most interesting periods in the history of Russian thought; on the so-called "Russian philosophical and religious Renaissance". With the exception of M. Fyodorov, a thinker unknown in Poland and considered - together with V. Solovyov and F. Dostoyevsky - as a spiritual patron of that period, all the remaining philosophers presented in the first section /L. Shestov, M. Berdyaev, S. Bulgakov, S. Frank, V. Ivanov, V. Rosanov/ belong to the generation of creators and exponents of the "Russian Renaissance". Certainly the list is not exhaustive. However, due to both practical considerations and the fact that many of the texts of the second section /reviews and translations of foreign language contributions, as well as papers by Polish authors/ introduce several other thinkers, we have decided not to include here samples of writings of M. Lossky, D. Merezhkovsky, P. Florensky, I. Ilyin, V. Ern, G. Fyodorov.

The second object of this monograph issue is an attempt to acquaint the Polish reader with a set of problems of fundamental importance to that stage of Russian spiritual development. Three principal groups of topics can be discerned: 1/ Discussions relating to the concept of intelligentsia and its specific functions in the Russian context, begun by the authors of the famous almanac *Vyekhi* /Polish ed. - *Drogowskazy, Landmarks*, Warsaw 1987/, and continued in a subsequent collection of articles *Iz glubiny /De profundis*, Polish ed. under preparation/, from which we have chosen the two most salient texts. 2/ Problems concerning the very idea of philosophy and its links - so characteristic of the Russian consciousness - with religion and theology, as well as the relations between Russian philosophy and Western thought. 3/ The question of the Russian Revolution and attempts at a philosophical interpretation of the events that surround it.

Thirdly, one of the guiding motives in preparing a "Russian Renaissance" issue was our conviction that we are meeting a growing interest in the subject of 20th century Russian thought among Polish readers. There has been a steadily growing number of publications in this area.

The removal of yet another "blank spot" from the Polish spiritual consciousness should help nurture a rapprochement between our cultures on a much deeper level than that of dialogue motivated by hasty and opportunist political aims.

Our monograph is supplemented with a further six essays /by A. Solzhenitsyn, G. Pomerantz, I. Berlin, A. Besançon, H. Marcuse and A. Toynbee/ which, though in loose connection with the main theme, nevertheless throw light upon Russian religious philosophy in its broad sense. These additional essays indicate the direction in which the mainstream of Russian thought is developing. The cognitive and hermeneutical value of these last texts is sufficient justification for their inclusion.

EDITORIAL STAFF OF THE PERIODICAL
AND THE BOOK SERIES ALETHEIA



Masz. 3215

Предлагаемый польскому читателю очередной выпуск философского журнала *ALETHEIA* ставит перед собой несколько целей. Во-первых, будучи единственной обстоятельной польскоязычной публикацией посвященной русской религиозной философии XX века, должен способствовать заполнению отнюдь не случайного и вопиющего пробела в польской историко-философской литературе. Большинство текстов сосредоточены вокруг одного из наиболее интересных периодов истории русской мысли, а именно вокруг т. наз. "русского философско-религиозного возрождения". Все философы представленные в 1-ой главе /Л. Шестов, М. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, В. Иванов, В. Розанов/, за исключением совсем неизвестного в Польше мыслителя М. Фёдорова, которой считается, наряду с В. Соловьёвым и Ф. Достоевским, идейным вождем этого времени, принадлежат поколению создателей "русского возрождения". Безусловно список этот неполный, однако как технические соображения, так и тот факт, что другие мыслители представленные в текстах 11-ой части /обзор иноязычных работ и статьи польских авторов/ заставили нас отказаться от помещения в настоящем сборнике работ М. Лосского, Д. Мережковского, П. Флоренского, И. Ильина, В. Ерна, Г. Федотова и др.

Не менее важной задачей настоящей монографии является попытка ввести польского читателя в мир вопросов фундаментальных для этого времени развития русской духовности. На первый план выдвинуты три группы вопросов: 1) споры вокруг понятия интеллигенции и её специфических функций на русской почве, развернувшиеся в известном альманахе ВЕХИ /польское изд. *PRZEDSWIT*, Варшава 87/ и их продолжение в очередном сборнике статей ИЗ ГЛУБИНЫ /польское изд. готовится к печати/. Два наиболее существенных текста помещены в настоящем номере; 2) проблематика самой идеи философии и её весьма характерных для русского сознания связей с религией и богословием, а также соотношения между русской и западной философией; 3) проблема русской революции и попытки философского осмысления событий 1917-18 годов.

И, наконец, существенным поводом издания номера журнала посвященного "русскому возрождению" является убеждение, что он выходит на встречу возрастающему в Польше интересу к вопросам русской философской мысли XX века, чего косвенным доказательством является возрастающее в последнее время количество публикаций на эту тему. /см. библиографию/.

Устранение очередного "белого пятна" в польском духовном сознании должно служить диалогу и взаимному сближению обеих культур, к тому же - в плане значительно более определяемом источниками чем сиюминутными и конъюнктурными политическими целями. Речь идёт о диалоге в сфере мысли. Дополнением текстов помещённых в 1-ой и 11-ой частях является 6 статей /А. Солженицина, Г. Померанца, И. Верлина, А. Безавсона, Г. Маркузе и А. Тойнби/ завершающих настоящий номер журнала в виде приложения. Эти статьи, хотя и не непосредственно касаются основной темы, тем не менее они либо укладываются в рамки широко понятой русской религиозной философии, либо представляют направления эволюции и изменений вопросов и понятий, основополагающих для русской мысли. Познавательная и герменевтическая ценность этих текстов является, пожалуй, достаточной мотивиривкой их выбора и публикации.

- tenże, *Nauka i swobodne poszukiwanie*, przeł. C. Wodziński, w: "Studia Filozoficzne" 1981, nr 7/8.
- tenże, *Ruchliwość i pokora*, przeł. B. Burdziej, w: "Więź" 1981, nr 7/8.
- tenże, *O Dostojewskim*, przeł. C. Wodziński, w: "Literatura na świecie" 1983, nr 3.
- tenże, *Nietzsche*, przeł. C. Wodziński, w: "Colloquia Communia" 1985, nr 3/6.
- tenże, *Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, w: "Znak" 1986, nr 9.
- tenże, *O drugim wymiarze myślenia*, przeł. C. Wodziński, w: "Literatura na świecie" 1988, nr 8-9.

II. TEKSTY POLSKICH AUTORÓW

I/ Książki

- S. Fedosewicz, *Zdziechowski i Bierdiajew*, Wilno 1933.
- B. Jas-łowski, *Chrześcijaństwo wschodnie a Rosja*, Wilno 1933.
- W. Krzemiński, *Filozofia w oświeceniu prawosławia*, W-wa 1979.
- Ks. J. Księżopolski, *Dusza rosyjska i jej religijność. Według Bierdiajewa*, Lublin 1937.
- M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920.

II/ Artykuły

- M. Biernacka, *Powołanie do szaleństwa*, w: W. Rozanow - *Aforyzmy*, op. cit.
- S. Cichowicz, *Dręczył się, męczył, widział się w komulsjach*, w: "Odra" 1988, nr 5.
- G. Herling-Grudziński, *Upiór rewolucji*, w: *Upiór rewolucji*, Paryż 1969.
- T. Kroński, *O średniowieczu, jak i o tym, że nie warto być szczęśliwym*, w: *Rozważania wokół Hegla*, W-wa 1960.
- R. tużny, *Wiadomości Iwanow - jakiego nie znamy*, w: "Zeszyty Naukowe KUL" 1988, rocznik XXXI.
- P. Przeciszewski, *Człowiek, społeczeństwo, państwo w poglądach Mikołaja Bierdiajewa*, w: "Chrześcijaństwo w świecie" 1983, nr 113.
- Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpacz*, w: *Zaczynając od moich ulic*, Paryż 1985.
- L. Turek, *Eschatologie i rewolucja*, w: "Studia Filozoficzne" 1971, nr 2.
- C. Wodziński, *W poszukiwaniu utraconej wolności. Rzec o Lwie Szestowie*, w: "Studia filozoficzne" 1981, nr 7/8.
- tenże, *Historia i eschatologia. O filozofii kultury i historiozofii Mikołaja Bierdiajewa*, w: "Studia Filozoficzne" 1982, nr 3/4.
- tenże, *Pascall XX wieku?*, w: "ZNAK" 1986, nr 382.
- tenże, *Lew Szestow*, w: *Lew Szestow - Dostojewski i Nietzsche*, op. cit.
- tenże, *Metamorfozy samoświadomości. Mesjanizm i eschatologia w historiozofii M. Bierdiajewa*, w: "Libertas" 1987, nr 8.
- tenże, *Program filozofii adogmatycznej*, w: "Libertas" 1987, nr 7.
- tenże, *Ateizm, Jeruzolima, Rzym*, w: "Literatura na świecie" 1988, nr 8.
- tenże, *Spór o granice racjonalności. Husserl-Szestow*, w: "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1988, nr 33.
- tenże, *Konserwatyzm jako kategoria filozoficzna*, w: M. Bierdiajew, *O konserwatyzmie*, op. cit.

1/1987

ALETHEIA

**OBECNOŚĆ
KOŁAKOWSKIEGO**

MIKOŁAJ
BIERDIAJEW

ROSYJSKA
IDEA



Jan Patočka

**Esaje
heretyckie
z filozofii
historii**

BIBLIOTEKA
ALETHEIA

Leszek
Kołakowski

Husserl
i poszukiwanie
pewności

plac

Arnold J. Toynbee

CYWILIZACJA

w czasie próby

hannah arendt
o myśleniu



BIBLIOTEKA
ALETHEIA

**BIBLIOTEKA
ALETHEIA**

Dotychczas ukazał się pierwszy numer pisma pt. *Obejmość Kołakowskiego*
/Wyd. IN PLUS Warszawa 1987/ oraz następujące tomy Biblioteki "ALETHEIA":

tom 1

Mikołaj BIERDIAJEW

Rosyjska idea

wyd. IN PLUS Warszawa 1987

tom 2

Leszek KOŁAKOWSKI

Husserl i poszukiwanie pewności

wyd. IN PLUS Warszawa 1987

tom 3

Arnold J. TOYNBEE

Cywilizacja w czasie próby

wyd. PRZEDŚWIT Warszawa 1988

tom 4

Jan PATOČKA

Esaje heretyckie z filozofii historii

wyd. IN PLUS Warszawa 1988

tom 5

Hannah ARENDT

O myśleniu

wyd. EUROPA Warszawa 1989

W przygotowaniu znajdują się następne numery pisma poświęcone kolejno
Martinowi HEIDEGGEROWI, Hannah ARENDT, Janowi PATOČCE oraz następujące
pozycje Biblioteki:

Lew SZESTOW

Esaje filozoficzne tom I

Leszek KOŁAKOWSKI

Bergson

Eric VOEGELIN

Nowa nauka polityki

BIBLIOTEKA
ALETHEIA

Masz. 3215

cena zł 2700;-

