

PRACE KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom VIII

OBRAZ CZŁOWIEKA W KULTURACH SŁOWIAN

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE
KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom VIII

OBRAZ CZŁOWIEKA W KULTURACH SŁOWIAN

pod redakcją
LUCJANA SUCHANKA



KRAKÓW 2012

Redaktor serii:
Łucjan Suchanek

Redaktor naukowy:
Hanna Kowalska-Stus

Redaktor tomu:
Lucyna Nowak

Redaktor techniczny:
Jarosław Brzuskowski

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2012

ISSN 1731-6715

HANNA KOWALSKA-STUS

CZŁOWIEK W KULTURZE PRAWOSŁAWNEJ (ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM KULTURY ROSYJSKIEJ)

Pojmowanie człowieka w kulturze rosyjskiej kształtowało się w łonie prawosławia. Korzenie prawosławnej antropologii sięgają fundamentów greckiego kosmizmu zreinterpretowanego w duchu chrześcijaństwa i Starego Testamentu. Należy podkreślić, że o ile tradycja zachodnia problematykę antropologiczną rozpatruje analitycznie, z perspektyw: chrystologicznej, eklezjologicznej i eschatologicznej, a w płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej z perspektywy ontologicznej lub aksjologicznej, o tyle greckie źródła antropologii prawosławnej skłaniają do syntetycznego ujęcia ze względu na fakt, że wczesnochrześcijański wizerunek człowieka powstawał w opozycji do kosmicznej antropologii antycznej.

Konsekwencją greckiego rozumienia człowieka była metafizyka Kosmosu, której celem było wychować w człowieku jego właściwy charakter poprzez ukazanie mu prawdy o Kosmosie i przekonanie go do życia zgodnego z nią¹. Rzeczywistość kosmiczna – naturalne środowisko życia człowieka (*oikoumene*) – postrzegana była przez Greków jako rządząca się niezmiennymi prawami, które determinują działania ludzkie. Dlatego Grecy starali się przede wszystkim uchwycić obiektywne prawa rządzące naturą. Filozofowie sądzili, że zgłębienie tych praw porządkuje myślenie o świecie i daje możliwość skutecznego działania. Tego rodzaju antropologia powstała na gruncie racjonalnego postrzegania rzeczywistości. Grek, kierując się przesłankami rozumu i wiedzą o świecie, dążył do realizowania natury człowieka, zgodnie z jej prawami, chrześcijanin zaś – do realizowania osoby, do bycia jak Chrystus. Z tego powodu w początkowym okresie chrześcijaństwo nie było postrzegane jako doktryna, lecz jako styl życia, a zatem działania, którego głównymi wartościami były: wiara, status ucznia i miłość.

¹ Werner Jaeger pisze o zasadzie *paidagogii* (W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1, s. 26).

Wszystkie one wymagały od człowieka nie tyle podporządkowania się jakiejś normie, ile bycia dzieckiem Bożym, a przez to bratem każdego człowieka.

Znamienny jest fakt, że właśnie w północnym Egipcie, gdzie najlepiej rozwinęła się grecka nauka, narodził się chrześcijański monastycyzm. Był on swoistą reakcją Greków na kryzys racjonalnego światopoglądu. Egipska pustynia pełniła rolę greckiej antyszkoły, rodziła kontemplacyjny stosunek do świata. Przełom III i IV wieku był okresem sporów, które koncentrowały się na osobie Chrystusa i problematyce ontycznej, i ten właśnie moment teologia prawosławna uznała za początek prawosławnej antropologii.

Momentem kulminacyjnym był sobór w Nicei (325), który ustalił, że nie ma żadnej formy pośredniej między Bogiem i stworzeniem. Doktryna *ex nihilo* oddziaływała głęboko na teologię mistyczną. Upřednio, zgodnie z tradycją platońską, duszę ludzką uznawano za pokrewną temu, co Boskie. Dla Platona, a także dla Orygenesesa, dusze nie były bytami stworzonymi. Były bytami preegzystującymi i nieśmiertelnymi. Ontologiczna granica przebiegała między bytami duchowymi i materialnymi. Koncepcja pokrewieństwa duszy z tym, co Boskie, została zburzona przez doktrynę stworzenia *ex nihilo*. Sobór nicejski dowiódł, że podstawowym podziałem ontologicznym jest podział między Bogiem i stworzeniem, do którego należy i dusza, i ciało człowieka. Nie istnieje zatem żadne pokrewieństwo między duszą i Bogiem. Dusza jest pokrewna ciału, bo podobnie jak ono została stworzona. Sobór, zaprzeczwszy platonizującą koncepcję Orygenesesa, ściśle określił ontyczny status człowieka. Nowością w stosunku do antropologii antycznej było także przekonanie, że człowiek został stworzony przez Boga.

Metafizyka chrześcijańska nadała również nowe znaczenie greckiemu Kosmosowi. *Oikumena* przerodziła się w obszar, na którym człowiek może przybliżyć się do Boga. Wiedza ta zyskała miano Prawdy². I choć chrześcijaństwo nigdy nie negowało właściwości ludzkiego rozumu, pozwalających poznawać otaczający świat, to wiedzę o istocie bytu zawierała owa Prawda.

Fundamentalnym przejawem Prawdy, według słów św. Pawła, jest głupstwo Krzyża:

Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo krzyża zbawić świat [1K I 21]. Jeśli się kto sobie zda być mądrym między wami na tym świecie, niech się stanie głupim, aby się stał mądrym, albowiem mądrość tego świata głupstwem jest u Boga [1K I 19–25]³.

Pouczenie to ukształtowało na chrześcijańskim Wschodzie już w III wieku swoisty rodzaj działania charakterystyczny dla ascetów, zwany saloizmem. Roz-

² W słowiańskim języku liturgicznym – *istina*.

³ Przekład według Biblii Tysiąclecia.

przestrzenił się on w całym świecie prawosławnym, szczególnie w Rosji, gdzie przetrwał do dziś pod nazwą „jurodztwo w imię Chrystusa” (*Christa radi jurodiwyje*). Saloici odrzucali tzw. zdrowy rozsądek. Nie zwracali uwagi na sposób odżywiania i odzienie. Mowa i zachowanie upodobniały ich do nierozumnych dzieci. Dlatego sposób bycia mógł wydawać się zaprzeczeniem natury człowieka, istoty rozumnej. Saloizm odrzucał hegemonię rozumu, gdyż ten stara się tworzyć religię i etykę autonomiczną, dba przede wszystkim o interes swego *ratio* i natury. Celem saloizmu jest więc pokazanie, że prócz rozumu człowiek posiada coś więcej, tę część, która wynosi go ponad ziemską naturę.

Cechą charakterystyczną chrześcijaństwa bizantyjskiego było także to, iż wypracowało ono wizerunek człowieka w przestrzeni monastycznej. Przestrzeń ta sprzyjała postawie pokornego oczekiwania na Boże zawołanie. Hesychasm monastyczny miał istotny wpływ na kształtowanie się prawosławnej antropologii, starał się ukazać człowieka zgodnie z prawdą eschatologiczną. Zbudował wzorzec świętości rozumianej jako przebóstwienie. Hesychasm czuwał, by człowiek w świecie nie zatracił realnego kontaktu z żywym Bogiem. Dlatego w Rosji od XVI wieku, kiedy zaznaczyły się pierwsze wpływy renesansu, spierano się o rzeczywisty, Chrystusowy wymiar ludzkiego życia. Postawa Niła Sorskiego (XVI w.) i jego uczniów wprowadziła, na przykład, do ruskiej kultury etycznej nurt niwelujący dominację prawa nad pierwiastkiem miłosierdzia, wskazywała na doczesność ludzkiej władzy i posiadanych dóbr.

Oba główne aspekty teologii hesychastycznej: nauka o energiach Bożych oraz nauka o przebóstwieniu człowieka, wskazywały na ciągle żywy i twórczy związek Boga ze światem. Choć perspektywa ta była obecna we wcześniejszej teologii, to w czasach renesansu zyskała specjalne znaczenie. Grzegorz Palamas (XIV w.) stoczył na gruncie prawosławia najistotniejszy i ostatni wygrany spór o człowieka z antropocentryzmem renesansowym. Udowodnił, że kontemplacyjne uczestnictwo człowieka w całej stworzonej rzeczywistości, także tej pozazmysłowej i pozarozumowej, pobudza potrzebę poznania całościowego, przewyższającego możliwości poznania opartego na teizmie czy deizmie, reprezentujących organicystyczną wizję człowieczeństwa.

Palamizm wskazywał na możliwą współpracę człowieka z Bogiem, czego owoce dostrzegano w przeobrażeniu rzeczywistości. Taki był podstawowy sens wszelkiej twórczości, nie wyłączając praktyk ascetycznych. Palamicka tradycja, podnosząc znaczenie uświęconego przez Wcielenie ciała, uczyła, jak to ciało wychowywać, by sprzyjało kształtowaniu wewnętrznej mądrości. Zalecała ćwiczenie woli, post i pokorę w celu oczyszczenia ludzkiego rozumu ze zbędnych myśli, co sprzyjało lepszemu zespoleniu ciała z duszą. Człowiek utrzymywał nieustanny kontakt z Bogiem poprzez modlitwę serca.

Praktyka hesychastyczna dużo uwagi poświęcała ludzkiemu ciału, ponieważ, zgodnie z nauką Ojców Kościoła, od momentu stworzenia ciało metafizycznie należy do istoty człowieka. Śmierć nie likwiduje ciała, pewna jego część, nazywana przez Grzegorza z Nyssy pieczęcią (*sfragis*), stwarza możliwość zmartwychwstania⁴. W teologii łacińskiej cielesność człowieka nie jest uważana za w pełni konstytutywną ontologicznie, o czym świadczy nauka o Łasce (*gratia superaddita*), jaka towarzyszyła człowiekowi w raju dla zrównoważenia niedostatku ciała, które uniemożliwiałoby mu bycie w pełni obrazem Bożym. *Gratia superaddita* odebrana została człowiekowi po upadku w grzech. Prawosławna teologia krytykuje ten pogląd.

Dogmatyczne korzenie hesychasmu wyrastają z chrystologii soboru chalcedońskiego (451), który wskazywał na przebóstwienie natury ludzkiej. Teologia przebóstwienia rozwinięta została w pismach Ojców Kościoła (św. Makarego i św. Atanazego)⁵.

Rosyjski emigracyjny filozof i teolog Wasilij Zieńkowski ubolewa nad faktem, że Kościół niepodzielony, w dobie rozkwitu teologii, nie stworzył spójnej koncepcji człowieka⁶. Zrodziło to sytuację, w której chrześcijańska antropologia poddawana była zewnętrznym wpływom. Jako przykład przytacza myśl św. Augustyna zawartą w *Wyznaniach*, gdzie, według Zieńkowskiego, widoczne jest odstępstwo od ogólnochrześcijańskiego sposobu rozumienia człowieka. Różnicę tę trafnie ujmuje, porównując sformułowania św. Augustyna i św. Grzegorza z Nyssy, Włodzimierz Łoski w swojej *Teologii mistycznej Kościoła wschodniego*:

Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это – метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, наоборот, отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это – метод богословский, примененный к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек⁷.

Zieńkowski kładzie nacisk na fakt, że widzenie obrazu Bożego w człowieku jest podstawową intuicją w antropologii prawosławnej i nie zależy od prawdy

⁴ Св. Григорий Нисский, *Об устройении человека*, <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html>.

⁵ Opracowanie tego problemu patrz: Прот. В. Зеньковский, *Принципы православной антропологии* [w:] *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, red. М. Назаров, Москва 1991, s. 115–148.

⁶ Тамże, s. 115.

⁷ В. Лосский, *Мистическое богословие*, Москва 1991, <http://www.wco.ru/biblio/books/losski/Main.htm>.

głoszonej przez teologię. Nie można zakładać, jak to czyni teologia protestancka, że *imago dei* po upadku w grzech zostało zaprzepaszczone, ponieważ człowiek nie został zrównany z resztą przyrody. Prawosławie odrzuca tu wszelkie konstrukty myślenia teologicznego, odwołuje się do podstawowej biblijnej prawdy:

Потускнение двух великих идей христианской метафизики – идеи творения (в томизме, для которого творение не может быть философски утверждаемо, но которое должно принять лишь в порядке веры) и идеи образа Божия (в богословии протестантизма) есть печальные результаты отхода от того понимания мира и человека, которое изначала было в христианстве и которое сохранилось в православии⁸.

Grzegorz z Nyssy kładzie nacisk na tajemnicę, jaka w związku z obrazem Bożym związana jest z istotą człowieka:

Поэтому так как одним из свойств, усматриваемых в Божием естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом.

Сказавший Сотворим человека по образу Нашему и множественным числом обозначивший Святую Троицу не упомянул бы об образе в числе единственном, если бы Первообразы были не подобны один другому, потому что тем, которые несходны друг с другом, невозможно показать себя в одном подобии. Напротив того, если различны были естества, то, без сомнения, составили бы и различные образы, создав соответственный естеству образ. Но, поскольку, хотя образ один, Первообраз же образа не один, кто будет столько неразумен, чтобы не признать Первообразов одного другому подобными и непременно между собою сходными. Поэтому-то, может быть, Слово при самом устроении человеческой жизни, отсекая эту злую мысль, говорит: Сотворим человека по образу и по подобию Нашему⁹.

Obraz Boży jest fundamentem osoby/hipostazy. Włodzimierz Łoski podkreśla, że rozważania o hipostazie człowieka Ojcowie Kościoła wywodzą z dogmatu o Trójcy Świętej. Jest to nauka o trzech hipostazach i jednej Boskiej naturze¹⁰, która została zastosowana w odniesieniu do człowieka. Punktem wyjścia było tu biblijne stwierdzenie, że człowiek został stworzony na obraz Boga.

Podobnie jak w przypadku trzech osób Bożych i jednej ich natury, mamy do czynienia z mnogością osób – hipostaz ludzkich i jedną ludzką naturą. Odczucie wspólnej natury przez ludzi zostało zakłócone przez upadek Adama i zostaje przywrócone w łonie Kościoła wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa. Zień-

⁸ В. Зеньковский, *Принципы православной...*, s. 122.

⁹ Св. Григорий Нисский. *Об устроении...*

¹⁰ В. Лосский, *Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991, s. 214–215.

kowski podkreśla, że osoba (hipostaza) stworzona nie jest właścicielem swojej natury¹¹. A jednocześnie osoba jest w człowieku najbardziej podstawowa, pierwotna w sensie ontologicznym, jest z jednej strony bardziej niezależna od natury – zdolna do osądu moralnego, samoświadoma, może sprzeciwić się Bogu, a z drugiej strony, jak zauważa Niesmiełow:

Человеческая личность, условная в своем реальном бытии, по своему природному содержанию в сфере самосознания является безусловной, и следовательно – человек, по самой природе своей личности, может иметь сознание о бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности. Но сознание этого характера одинаково не позволяет человеку ни себя самого сознать в качестве бесконечной сущности, ни свой безусловный характер сознать в качестве не-своего; а потому в себе самом, благодаря (этому) безусловному характеру своей личности, человек непосредственно сознает не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя как образа бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека¹².

Hipostaza – osoba, która jest niezależna od kontekstu psychologiczno-społecznego – integruje całego człowieka, panuje nad nim i może ukierunkować swoją wolę na ograniczenie się wyłącznie do tego panowania lub poświęcić siebie Bogu czy drugiemu człowiekowi i wówczas odzyskać naturę wszechczłowieka, dawnego Adama (Adama Kadmona według mistyki żydowskiej). Jest to przezwyciężenie sytuacji, w której, po upadku Adama, hipostazy podporządkowały się ograniczonym indywidualnościom.

W tego rodzaju rozważaniach na plan pierwszy wysuwa się teza, że człowiek jest jednocześnie osobą i indywidualnością (*личность и индивидуальность*). Osoba ma wymiar eschatologiczny, ponadziemski, indywidualność związana jest z doczesnością. Mówiąc o indywidualnych cechach człowieka, wymieniamy charakterystyczne dla niego, np.: introwertyk, muzykalny, altruista, ale nie są to cechy należące wyłącznie do jednego człowieka, są to cechy spotykane wśród ludzi. Człowiek, który działa wyłącznie na rzecz rozwoju swojej indywidualności, nie rozwija cech osobowościowych. Rozwijając swoją indywidualność, przeciwstawiając ją innym indywidualnościom, rozwijamy swoje *ego*. We współpracy osoby i indywidualności ukryta jest prawdziwa wolność. Hipostaza człowieka może być urzeczywistniona jedynie przez wyrzeczenie się własnej woli – pisze ks. Siergiej Szkuro¹³. Wyrzeczenie się wolności wyboru umożliwia człowiekowi

¹¹ В. Зеньковский, *Принципы православной...*, s. 126.

¹² В. Несмелов, *Наука о человеке*, <http://psylib.org.ua/books/nesme01/index.htm>.

¹³ С. Шкуро, *Метафизика свободы*, <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/perviy/articleseven/>.

osiągnięcie wolności osobowej, identyfikację z obrazem Bożym, który jest ontologiczną cechą człowieczeństwa.

Maksym Wyznawca, rozważając sposób istnienia człowieka w kontekście całego stworzenia w traktacie zatytułowanym *Mistagogia*, posługuje się kategorią logosu. Logos to wola stwórcza Boga, powołująca do istnienia każde stworzenie i obecna w każdym stworzeniu. W logosie zawiera się cel, dla którego dane stworzenie zostało powołane do istnienia. Logosy wszystkich stworzeń jednoczą się w Logosie Syna Bożego. On określa ich wzajemne relacje. Maksym Wyznawca pisze: „И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении”. А по окончании tego świata: „Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления”¹⁴.

Człowiek w myśli Maksyma Wyznawcy nie jest odosobnionym istnieniem, kategoria logosu łączy go nie tylko ze Stwórcą, ale także z całym stworzeniem w ontologiczną całość. Żeby więc zrozumieć, kim jest człowiek, trzeba go rozważać w kontekście całości. Twierdząc, że logosy stworzeń łączą się w Logosie Syna Bożego, św. Maksym identyfikuje człowieka z Kościołem:

Человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велиречивости Божества. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием¹⁵.

Człowiek, żyjąc zgodnie ze swoim logosem, podąża ku realizacji swego bytu, droga niezgodna z logosem prowadzi do niebytu.

Oprócz pojęć natury, hipostazy i logosu antropologia prawosławna posługuje się pojęciem energii. Niestworzone energie Boże uczestniczyły w stworzeniu, są

¹⁴ Прп. Максим исповедник, *Мистагогия*, http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus_myst.htm#m4; kopia: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты*, Мартис 1993, s. 154–184.

Te kwestie w odniesieniu do teologii Maksyma Wyznawcy analizuje Прот. А. Геронимус, *Знание в свете антропологии прп. Максима исповедника [w:] Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва-Клин 2004, s. 82. Pisze on: „Каждому аспекту тварного бытия в его статике и динамике соответствует логос”.

¹⁵ Прп. Максим Исповедник, *Мистагогия*...

w nim obecne, przez co czynią istnienie poznawalnym, a także sprawiają, że każda ludzka hipostaza jest odmienna. Omówione tu cztery pojęcia definiują w prawosławiu nie tylko człowieka, ale także Boga i świat.

Zieńkowski zauważa, że te problemy nigdy nie były rozpatrywane na płaszczyźnie ogólnochrześcijańskiej, a jednocześnie miały znaczenie decydujące w wielu kwestiach zasadniczych i z tego powodu świat chrześcijański zaczął rozpadać się dużo wcześniej, niż to zauważa historia. Posuwa się on nawet do stwierdzenia, iż zbliżenie ekumeniczne w kwestii dogmatów nie będzie możliwe, jeśli nie uda się uzgodnić wspólnej koncepcji człowieka.

Odejście od tradycji hesychastycznej miało dla kultury prawosławnej, a szczególnie rosyjskiej, zawsze poważne konsekwencje. Pierwsze próby modyfikacji nastąpiły już w XVI wieku, dalsze przyniósł wiek XVII. Najbardziej radykalne zmiany obserwujemy w wieku XVIII, w czasach budowy Imperium Rosyjskiego. Jednak zmiany te były nieporównywalne do tych, które nastąpiły po rewolucji 1917 roku. Marksisci uważali, że punktem wyjścia do poznania rzeczywistości jest człowiek. Oddając prymat człowiekowi, twierdzili, iż „Tylko on jest istotą, która wytwarza siebie samą i swoje otoczenie”¹⁶. Ludzka aktywność i poczucie panowania nad sferą społeczną i ekonomiczną stało się miarą wolności. Pisał o tym Nikołaj Bierdiajew w książce *Źródła i sens rosyjskiego komunizmu*¹⁷. Protojerej Wasilij Zieńkowski charakteryzuje rosyjski neomarksizm porewolucyjny jako dążenie do magicznego przeobrażenia pojedynczych ludzkich dusz. Przygotowywało ono glebę dla rozwoju świadomości utopijnej, wiary w możliwą przemianę istoty człowieczeństwa pod wpływem idei komunizmu¹⁸. Humanistyczna świadomość rewolucyjna pojawiła się w Rosji dopiero w drugiej połowie XIX wieku i stała się udziałem nielicznych, bowiem, jak pisze Sergiusz Askoldow, nie było w kulturze rosyjskiej miejsca na „roszczenia humanistycznej świadomości”¹⁹. Askoldow przekonuje, że na gruncie rosyjskim mamy raczej do czynienia z naruszeniem norm religijnych, które osiągnęło charakter ogólnopaństwowy. Za sprawą areligijnych i wrogich religii działaczy rewolucyjnych i liberalnych, dokonała się nad nią rewolucja niczym Sąd Boży²⁰. Askoldow dostrzega pozytywny sens rewolucji rosyjskiej w zdemaskowaniu się wobec człowieka trzech postaci zła, polegających na: odseparowaniu pierwiastka świętego od ludzkiego (nadużycie wolności przez humanistyczną etykę),

¹⁶ J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, oprac. J. Parys, Warszawa 1996, s. 59.

¹⁷ Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Москва 1990, s. 81–83.

¹⁸ Прот. В. Зеньковский, *Утопизм в русской мысли*, „Новый Журнал” 1995 (New York), nr 426, s. 230–231.

¹⁹ S. Askoldow, *Religijny sens rewolucji rosyjskiej*, przeł. M. Burski [w:] *De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, Warszawa 1988, s. 30.

²⁰ Tamże, s. 31.

wystąpieniu pierwiastka humanistycznego w roli samowystarczalnej instancji (zwycięstwo zwierzęcia nad świętym), wyzwoleniu agresji zwierzęcia w imię przyszłego królestwa bestii²¹. Pozytywny religijny sens rosyjskiej rewolucji Askoldow widzi także w wewnętrznym wysiłku zmierzającym do oddzielenia dobra od zła, kłamstwa od prawdy. Swój najpełniejszy wymiar sens ten osiągnął w przyjęciu męczeństwa przez setki Rosjan. Stoją oni na czele wyodrębnionego państwa Bożego, ustanawiając granicę między nim a budowanym państwem księcia tego świata.

Racjonalistyczny humanizm nie miał w kulturze rosyjskiej nigdy solidnego oparcia, dlatego rozwinął się w kierunku quasi-religii. Prawosławny soborowy kolektywizm, którego celem było dążenie do jedności w Chrystusie, został zastąpiony kolektywizmem mas. Ich buntowniczą energią miała kierować awangarda – partia. Ta sprymitywizowana antropologia, polegająca na zastąpieniu Chrystusa awangardą, najdobitniej wyraziła się w poglądach Stalina na rolę partii. Była ona, według niego, uosobieniem wyższej świadomości historycznej i wolności człowieka, zdolnym do właściwego pokierowania żywiołowo działającymi i nieświadomymi masami. Rolą awangardy jest wyzwolenie mas z egoizmu i obdarowanie ich zbiorowym szczęściem.

Партия не может быть действительной партией, если она ограничивается регистрацией того, что переживает и думает масса рабочего класса, если она тащится в хвосте за стихийным движением, если она не умеет преодолеть косность и политическое безразличие стихийного движения, если она не умеет подняться выше минутных интересов пролетариата, если она не умеет поднимать массы до уровня понимания классовых интересов пролетариата²².

Prawosławna idea przeobótwienia w prymitywny sposób została zawłaszczona i wykorzystana przez komunistyczną ideologię przemiany człowieka i świata. Zreinterpretowano na użytek realizacji tej ideologii zakorzenione w prawosławnej antropologii przekonanie, że człowiek powinien identyfikować swoje życie z własnym logosem zakorzenionym w Chrystusie. W komunizmie logos człowieka zakorzeniony został w ideologii. Ideologia ta wykorzystwała także pojęcie prawosławnej hipostazy dążącej do wyzbycia się indywidualistycznego egoizmu i ukierunkowała ją na realizację wyznaczonych planów. Posługując się tą swoistą reinterpretacją prawosławnej wizji człowieka, łatwo jej było stworzyć swoistą komunistyczną „eschatologię” z wizją przemiany świata. Osiągnięcie ostatecznego celu wymagało także jakościowej przemiany człowieka, dokonującej się nie tylko ze względu na uczestnictwo w procesie budowania komunizmu, ale

²¹ Tamże, s. 37–38.

²² И. Сталин, *Об основах ленинизма*, http://grachev62.narod.ru/stalin/t6/t6_06.htm.

koniecznej do życia w przestrzeni zbawionej przez komunizm. Kenotyczne zawierzenie ideologii rodziło męczeństwo, któremu ofiary poddawały się w imię przyszłych dóbr.

Inne pierwiastki antropologiczno-kulturowe związane z tradycją prawosławną, które wykorzystane zostały przez bolszewizm, to: *Istina* i prawda. Pierwszy w swoim pierwotnym sensie ma wymiar ontyczny, wskazuje na prawdę istnienia. Drugi związany jest ze sprawiedliwością, czyli dążeniem do kierowania się w życiu wartościami zgodnymi z zasadami istnienia bytu. Prawdą ontyczną nie jest zatem to, czego człowiek doświadcza jako otaczającą go rzeczywistość, a to, co powinno nią być, zgodnie z celem stworzenia. Stąd np. rady Jana z Konsztadu, Aleksandra Jelczaninowa, by nie uznawać za rzeczywistość tego, co złe.

Ta cecha antropologiczna okazała się przydatna w służbie ideologii komunistycznej, zamianie uległ sam cel istnienia, istota prawdy ontycznej. Postawa człowieka nie uległa zmianie, stąd skłonność do niedostrzegania negatywów oraz samoidentyfikacja z ideałem.

Tradycja chrześcijańska uświadamia, że zło, choć istnieje, jest przygodne, nie stanowi konstytutywnego elementu istnienia. Podobnie czyni ideologia leninowsko-stalinowska. Różnica polega na tym, że w bolszewizmie wartość istnieniu nadaje ideologia. Trafna jest w tym kontekście uwaga Vittorio Possentiego (adresowana do Jürgena Habermasa), że „Przekład wyrażen religijnych na język postmetafizyczny dokonuje się w ramach złożonego metodycznego ateizmu”²³.

Odminną postawę w ramach tego samego paradygmatu reinterpretacji wartości antropologicznych reprezentuje okcydentalistyczna część społeczeństwa rosyjskiego. Ksenia Kasjanowa, badaczka charakteru narodowego Rosjan, zauważa, że w odróżnieniu od tradycyjnej postawy ignorującej zło, traktowanie zła jako realnej rzeczywistości prowadzi do zniewolenia.

И этот негармоничный, запутанный мир, в котором смешано должное с недолжным, является для реалиста внешним, независимым от него. И в качестве такового он ограничивает, связывает нашего „реалиста”, становится для него суровой необходимостью, из которой невозможно вырваться, и осознание этой необходимости никогда не дает человеку ощущение свободы. Не видя в этом, вне его лежащем мире никакого смысла, он вынужден считать, что смысл и истина не могут прийти ниоткуда, кроме как из него самого. Но так понимаемая истина есть просто его произвол, и попытка ее осуществления приводит человека в состояние непрекращающейся борьбы со всем миром, со всем, что вне его²⁴.

²³ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki SDS, słowo wstępne A. Maryniarczyk SDS, Lublin 1998, s. 104. Cenna jest jeszcze jedna uwaga Possentiego: pełny ateizm polega nie tylko na negacji Boga, ale i na negacji rzeczywistości zła (s. 105).

²⁴ К. Касьянова, *О русском национальном характере*, Москва 2003, s. 255.

Rodzi to postawę nieustannego sprzeciwu wobec świata, charakterystyczną dla rewolucjonistów. Zokcydentalizowana inteligencja rosyjska, która afirmowała chrześcijaństwo aktywne i historyczne, przyjęła postawę rewolucyjną, prawosławna większość przeniosła swą kontemplacyjną postawę wobec stworzonego świata na ideę komunistyczną.

W świadomości rosyjskiej panuje uzasadnione przekonanie, że ojcem idei racjonalistycznego humanizmu na gruncie rosyjskim była inteligencja. Autorzy słynnego zbioru studiów *Drogowskazy* (*Wiechi*, 1909) ukazują inteligenta rosyjskiego jako nowy gatunek człowieka, który, wyobcowany z rodzimej tradycji, przejmuje religię zachodniego humanizmu i stara się ją bezskutecznie przeszczepić na grunt rosyjski. To typ rewolucjonisty. Ten nowy gatunek przetrwa w środowisku rosyjskich dysydentów. Idea świeckiego humanizmu, która odrodziła się po raz kolejny, opiera się na przekonaniu o doskonaleniu moralnym i społecznym człowieka, które dokonuje się w procesie historii, o zmierzaniu w kierunku „królestwa wolności”. Porzucenie diamatu nie oznaczało więc zerwania z postawą permanentnego sprzeciwu wobec świata opisaną przez Kasjanową²⁵.

Z metodologicznego punktu widzenia postawę neomarksistowskiego humanizmu Józef Maria Bocheński charakteryzuje jako fenomenologiczną. Ufundowana jest bowiem na przekonaniu, że człowiek jest odrębnym od świata bytem i, żeby zrozumieć świat, trzeba najpierw zrozumieć człowieka. Jest to zatem, z jednej strony, odejście od ogólnych praw dialektyki, od ujmowania człowieka w kontekście ogólnych i niezmiennych praw rządzących w Kosmosie, gdzie jednostka rozumiana była jako „moment dialektyczny”, jej świadomość zaś zdefiniowana została jako część świadomości społecznej²⁶. Z drugiej jednak strony antropocentryzm, pozostający w opozycji do leninizmu, negował nadal istnienie rzeczywistości transcendentnej w stosunku do człowieka.

Widzimy zatem, że mimo doświadczeń i wielu trafnych diagnoz postawa rewolucyjna przetrwała²⁷. Można też stwierdzić, że jej przedstawiciele, w odróżnieniu od Lenina i Stalina, zapoznali podstawy rosyjskiego prawosławnego archetypu kulturowego. Rosyjska demokratyczno-liberalna inteligencja odrzucała dogmatyzm leninowski, ale wyznawała dogmatyzm przyjęty przez zachodnią lewicę – dogmatyzm tolerancji i pluralizmu, obrony wolności człowieka, rozu-

²⁵ Kopielew, opisując młode lata swojego pokolenia i jego dojrzałość, unaocznia to zjawisko. Patrz: H. Kowalska, *Człowiek stworzony przez historię* [w:] *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, red. L. Suchanek, Kraków 1996.

²⁶ J.M. Bocheński, *Lewica, religia...*, s. 71.

²⁷ „Człowiek nie jest tytanem, nie jest autonomiczną osobą, a nieustannie dookreślającym się w Bogu stworzeniem” – pisze jeden ze współczesnych rosyjskich antropologów prawosławnych – В. Ковалев, *Россия и Европа: Истина и правда* [w:] *Россия и Европа. Опыт соборного анализа*, Москва 1992, s. 299–312.

mianej jako wolność od determinizmu społecznego, ekonomicznego, religijnego i kulturowego, czyniąc z tej zasady zasadę nadrzędną i obowiązującą.

Znamienne jest, że humanizm neomarksistów zawiera w sobie pierwiastki humanizmu pozytywistycznego, pluralizmu światopoglądowego Williama Jamesa czy humanizmu Ferdynanda Schillera. Ten ostatni w swojej książce *Humanizm* (1903) nawoływał do ponownego uczłowieczenia świata. Humanizm pragmatyczny cechowało przekonanie, że świat jest plastyczny i zmienia się pod wpływem ludzkiego działania. Pragmatyczni humaniści wyznawali także pogląd, że: „Metafizyka wydaje się skazana, by pozostać osobistym przypuszczeniem co do ostatecznej rzeczywistości, oraz by mieć niższą obiektywną wartość niż nauki”²⁸. Konsekwencją takiej postawy jest oddzielenie bytu od powinności i przemieszczenie rozważań dotyczących etyki w sferę psychologii (psychologia humanistyczna)²⁹.

Przemiany, jakim poddany został obraz człowieka na gruncie kultury rosyjskiej, począwszy od XVII wieku aż do czasów współczesnych, związane były ściśle z okcydentalizacją tej kultury. Były to jednak zmiany powierzchowne. Świadczy o tym między innymi ciągle żywa w ciągu wieków świadomość odrębności oraz mesjańska postawa Rosjan wobec Zachodu. W odniesieniu do współczesnej myśli zachodniej, począwszy od egzystencjalizmu, dla rosyjskich myślicieli konserwatywnych stało się jasne, że rozmyślanie na temat człowieka mogą prowadzić do negatywnych rezultatów. Dlatego też na gruncie egzystencjalizmu myśl rosyjska poszła innym tropem. Zapomniany dziś filozof religijny Wiktor Niesmiełow (1863–1937), profesor filozofii w Kazańskiej Akademii Duchownej, był autorem egzystencjalnej koncepcji człowieka całkowicie zaprzeczającej pozytywistycznym poglądom³⁰. Twierdził, że samoświadomość, która wykracza poza granice tego świata, wolność i etyczność mają w człowieku źródła poza przyrodnicze. Podjął też udaną polemikę z poglądem Fryderyka Feuerbacha na temat antropologicznej genezy religii (*O dualizmie i nieśmiertelności*). Człowiek nie jest częścią przyrody, jest bytem należącym do wyższego porządku. Dlatego dąży do Boga. Przyczyna tego faktu jest obiektywna, znajduje się poza człowiekiem, nie jest, jak sądził Feuerbach, natury psychologicznej. Antropologia Niesmiełowa zbudowana jest na rozwiniętej interpretacji grzechu pierworodnego oraz chrystologii, która rozwiązuje ostatecznie zagadkę człowieka. Skoro Syn Boży przyjął ciało człowieka, a nie jakąś konkretną osobowość, to znaczy, że przebóstwiona została cała natura ludzka.

²⁸ F. Schiller, *Why Humanism?* [w:] *Contemporary British Philosophy*, First Series, s. 406, cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8, przeł. B. Hwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 357.

²⁹ Por.: R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1973; A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York 1968.

³⁰ B. Несмелов, *Наука о человеке*, Казань 1889–1901, <http://psylib.org.ua/books/nesme01/index.htm>.

Współczesny filozof rosyjski Siergiej Chorużyj polemizuje z inną cechą współczesnej zachodniej myśli teologiczno-filozoficznej – tworzeniem swego rodzaju metaantropologii, polegającej na oderwaniu realnie istniejącego człowieka od jego natury i empirii, ontologicznie niewzruszonego (Max Scheler i Hans Urs von Balthasar)³¹. Zarzuca myśli europejskiej, że rozbija obraz człowieka, zasłaniając go równocześnie abstrakcyjnymi pojęciami³². Człowiek jest tam ukazywany na tle idei: narodu, państwa, historii, gospodarki. Jednocześnie pod koniec XIX wieku pojawiła się w myśli filozoficznej negatywna antropologia zapoczątkowana przez Nietzschego. Współcześnie, zauważa Chorużyj, teologia kładzie nacisk na antropologię. Inny jest jednak kontekst antropologii na Zachodzie i na Wschodzie. Według Chorużego, protestancka antropologia (Friedricha Schleiermachera, Strausa) charakteryzuje się racjonalistycznym redukcjonizmem pozbawionym mistyki. Zwrot myśli teologicznej w kierunku antropologii powinien wystrzegać się rewizjonizmu i modernizmu, wnoszenia jakichś obcych elementów, a kierować się ku źródłom nauki i doświadczenia chrześcijańskiego. Rosyjska krytyka protestanckiej antropologii wynika z odmiennego rozumienia struktury człowieka. Widać tu obawę przed postępującą entropią względnie harmonijnego współistnienia dwóch poziomów ludzkiej natury: człowieka metafizycznego i człowieka empirycznego.

Prawosławni współcześni antropologowie odwołują się przede wszystkim do spuścizny Ojców Kościoła – wielkich mistyków. Patrystyka nie jest dla prawosławia teologią spekulatywną, lecz przekazem opartym na mistycznym doświadczeniu. Asceza Ojców Kościoła to wyraz wysoko rozwiniętej praktyki antropologicznej. Chorużyj ubolewa nad tym, że w Rosji nastąpił rozłam między prawosławiem a kulturą. Zainteresowanie teologów hesychasmem w pierwszej połowie XX wieku nie przyczyniło się do rozwoju antropologii. Chorużyj kładzie to na karb metody. Nawykła do spekulacji umysłowych teologia nie starała się przeniknąć do doświadczenia mistyczno-ascetycznego, znaleźć odpowiednich pojęć do jego opisanie. Do tego nie nadaje się filozoficzna metodologia opisu doświadczenia, nie można go wyrazić językiem pojęć: „А на рабочем языке аскезы, в ее знаках символах и рабочих терминах. В силу этого она – зашифрованная антропология”³³. Badacz proponuje trzecią drogę opisu doświadczenia hesychastycznego – leżącą między metodologią nauk eksperymentalnych opisujących zjawiska czysto zewnętrzne a opisem czysto wewnętrznych doznań samych mistyków, zawartych np. w *Filokalii*. Jest to poznanie dialogiczne lub uczestniczące. Tego rodzaju antropologia rozpatruje człowieka w procesie autotransfor-

³¹ С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, s. 273.

³² С. Хоружий, *Антропология и кризис современного человека* [w:] *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва-Клин 2004, s. 157.

³³ Тамże, s. 160.

macji przy udziale energii obecnych w: duszy, duchu i ciele, od pokuty do przebóstwienia³⁴. Na tej drodze dochodzi do transformacji samego sposobu istnienia. W antropologii hesychastycznej Chorużyj wyróżnia trzy cechy:

1. Nie rozpatruje ona człowieka jako bytu statycznego, lecz jako istotę nasyconą energiami.
2. Obserwuje zmianę jakości cech konstytutywnych bytu ludzkiego, antropologiczną granicę.
3. Jest zbudowana na praktyce. Choć nawiązuje do nauki wiary i dogmatyki, to one poddane są weryfikacji w praktyce.

Ażeby na tej podstawie opisać model człowieka, trzeba przeanalizować wszystkie strategie granicy, pamiętając przy tym, że w osiągnięciu przez człowieka antropologicznej granicy uczestniczą energie Boże.

W kryzysie światopoglądowym Rosji lat dziewięćdziesiątych pojawiły się głosy mówiące o tym, że współczesne instytucjonalne formy religii chrześcijańskiej wymagają, by napęlić je żywym doświadczeniem. Gorącym orędownikiem powrotu do hesychasmu jako doświadczenia przebóstwienia był wówczas Siergiej Chorużyj. Podkreślał, że w odróżnieniu od zachodniej chrześcijańskiej antropologii, hesychasm podkreśla związek z mistyką, ale także odnosi się do określonego wizerunku człowieka, sposobu działania, modelu świadomości, metod samokontroli i przemiany³⁵. Z tej antropologii wynika eschatologiczny stosunek do świata, w którym miłosierdzie ma przewagę nad prawem i sprawiedliwością. Nadrzędnymi zasadami etyki społecznej są służba i pokora, a nie twórczość i wolność. Piotr Małkow zwraca uwagę na fakt, że eschatologię w teologii współczesnej oddziela się od antropologii, co sprawia, że teologiczna nauka o człowieku jest niepełna³⁶. Dziś w tym kontekście bardzo często podnosi się zagadnienie apokatastazy. Teologowie powołują się na Grzegorza z Nyssy, który w swoim liście *O duszy i zmartwychwstaniu* pisał, że apokatastaza stanowi realizację Bożego planu stworzenia i jednocześnie zjednoczenie całego człowieczeństwa w obrazie Bożym, ponieważ obraz Boży nie odnosi się do pojedynczego człowieka, lecz stanowi ontologiczną istotę całego człowieczeństwa³⁷.

³⁴ Dla zachodniej teologii tomistycznej przebóstwienie ma charakter tylko moralny, nie ontyczny. Píše o tym ks. Piotr Nikolski, *Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Poznań 2006, s. 71. Jak dowodzi autor, św. Jan od Krzyża był wyznawcą prawosławnej nauki o przebóstwieniu.

³⁵ С. Хоружий, *О старом и новом...*, s. 23; tenże, *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека*, www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkont/horuzhy.htm.

³⁶ П. Малков, *Антропологические предпосылки учения об апокастазисе у восточных отцов Церкви [w:] Православное учение о человеке...*, s. 101.

³⁷ Píše o tym w Hymnie 34 Symeon Nowy Teolog: „Итак, по образу точно так же помышляй и о Первообразе. Без Духа не будет ни Отца, ни Слова Его. Отец же есть Дух, и Сын

Inne niezwykle ciekawe stanowisko wobec problematyki antropologicznej reprezentuje (wspomniana już) Ksenia Kasjanowa, autorka książki *O rosyjskim charakterze narodowym* (*O русском национальном характере*). Znamienne jest, że napisała ją w latach osiemdziesiątych i wydała w samizdacie. Choć pozycję naukową badaczki można określić jako kulturowo-psychologiczno-społeczną i na ogół powołuje się ona na prace socjologów i psychologów (w tym bardzo często polskich: Antoniego Kępińskiego i Floriana Znanieckiego), nie sięgając do Ojców Kościoła, to odwołuje się przede wszystkim do prawosławnych fundamentów kultury rosyjskiej. Kasjanowa pisze, że działania Rosjan są kreowane przez strukturę celów, które wyznacza kultura, ponieważ kultura określa model współżycia społecznego. Człowiek może realizować swoje własne cele, ale wyłącznie w ramach i za pośrednictwem tradycyjnej kultury, w przeciwnym razie wprowadza do kultury nowe elementy, dezorganizując model rzeczywistości. Model rzeczywistości odpowiada światopoglądowi odzwierciedlonemu w kulturze. Dezorganizacja następuje, kiedy jednostka kieruje się wyłącznie zasadami racjonalnymi i za pomocą rozumu wyznacza swoje osobiste cele, które nie uwzględniają współlistnienia świata jako całości. Kultura wymaga od człowieka podporządkowania się soborowemu działaniu. Autorka zauważa różnice między kulturami: jedne kultury w większej mierze dopuszczają działania na rzecz czysto indywidualnych zamierzeń, w odniesieniu do rosyjskiej natomiast stwierdza: „Мы выработали культуру, которая эти наши личные цели и планы репрессирует с особенной силой. Культура преодолевает нашу некооперабельность, нашу генотипическую склонность к индивидуализму и замкнутости”³⁸ (mowa jest o psychologicznym typie charakterystycznym dla Rosjan – epileptoidzie). Podstawowa zasada tej kultury głosi: „Делай, как должно, и пусть будет, что будет”³⁹. Racjonalista i indywidualista charakteryzują się tym, że: „У него нет орбиты, его движения случайны с точки зрения модели, задаваемой данной культурой. Они ей чужды, вредны для нее. Создают шум”⁴⁰. Ten szum odbierany jest przez uczestników kultury jako zakłócający, ich życiu towarzyszy muzy-

Его – Дух, хотя Он и облечен в плоть; и обратно, Дух есть Бог, ибо по естеству и по существу оба они ** суть едино, подобно тому как ум, душа и слово. Но Отец неизреченно родил Слово. И подобно тому как ум – от души моей, лучше же – в душе моей, так и Дух от Отца, лучше же – в Отце и пребывает, и исходит от Него неизъяснимым образом. И опять, подобно тому как ум мой всегда рождает слово, произнося и испуская его и делая известным для всех, однако не отделяется от него, но и рождает слово и внутри его содержит, так, разумеи, и Отец родил Слово, потому что Он вечно рождает. От Сына же никоим образом не отделяется Отец Его, но видится в Сыне, и Сын в Нем пребывает” – http://www.golden-ship.ru/knigi/3/simeonNB-BG.htm#_Toc221206592.

³⁸ К. Касьянова, *О русском национальном...*, s. 190.

³⁹ Тамże, s. 200.

⁴⁰ Тамże, s. 198.

ka sfer, która z kolei nie dociera do uszu indywidualistów. Kasjanowa podkreśla, iż dla charakteru narodowego Rosjan znamienna jest postawa samoofiarowania, skutkująca tragicznymi konsekwencjami, która jednocześnie ma znaczenie ogólnonarodowe, rozbudza kulturowy archetyp mający walor obronny. Taki akt ma znaczenie ponadindywidualne. Im bardziej człowiek identyfikuje się ze swoją kulturą, tym bardziej skłonny jest do poświęceń. Kasjanowa zadaje w związku z tym uzasadnione pytanie:

Почему наша культура не включает своих долговременных средств преодоления несправедливости? Куда подевались эти „защитные механизмы” культуры? Но выше мы сказали, что эти механизмы – в нас же самих. И ситуация наша означает только одно, что „сигнализировать” мы умеем, и „пострадать” мы всегда готовы. Это – готовые средства, испокон века существующие в арсеналах нашей культуры; но вот чтобы конструктивно придумать что-то новое – с этим у нас похуже. И не потому, что мы в принципе неспособны придумывать. Придумываем мы без конца. От теорий разумного эгоизма, всяческих разновидностей социализма и коммунизма, через безграничное развитие самодостаточной и самодовлеющей личности и религиозной веры в научный прогресс, до современных попыток „приспособить к делу” буддизм, телепатию, астрологию – мы все время изобретаем и ищем. И все эти наши изобретения постоянно отвергаются нашим же внутренним чувством как ложные, как не обеспечивающие смысла нашего существования. Наш социум, наша группа – это средостение, связующее звено между нами и этим миром. [...] Чтобы стать личностью, самостоятельной относительно космоса, мы должны стать соборной личностью⁴¹.

Wizja człowieka w danej kulturze wiąże się ściśle z akceptowanym modelem cywilizacji. Jak podkreślał obecny patriarcha moskiewski, a wówczas przewodniczący Komisji Patriarchatu Moskiewskiego ds. Kontaktów z Zagranicą, Metropolita Smoleński i Kaliningradzki Kirill, wyróżniającą cechą cywilizacji prawosławnej są: priorytet wartości duchowych nad materialnymi, dobra wspólnego nad indywidualnym, gotowość do ponoszenia ofiar, skłonność do samoograniczenia, przedkładanie wierności Prawdzie i ideałom nad dobrobyt⁴². Przypomniął on jednocześnie, że te wartości przeważają w cywilizacjach: islamskiej, żydowskiej i buddyjskiej, które reprezentują modele cywilizacji religijnych. Modele te zasadniczo różnią się od cywilizacji świata zachodniego, ukształtowanej pod wpływem określonych systemów filozoficznych i w wyniku przemian społeczno-politycznych, zapoczątkowanych w dobie Reformacji, rozwiniętych i umocnionych przez Oświecenie i europejskie rewolucje. Naczelną wartością tej cywilizacji stanowią

⁴¹ К. Касьянова, *О русском национальном характере*, <http://www.tuad.nsk.ru/~history/Author/Russ/K/KasanovaK/harakt/glava11.html>.

⁴² Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, *Мировая интеллигенция и цивилизационное многообразие человечества*, „Вера и История” 2002, nr 4, s. 7.

prawa jednostki. Doktryna liberalna wartość absolutną upatruje w wolności jednostki, a jej dobro stanowi kryterium sprawiedliwości ustroju społecznego.

Prawosławni krytycy cywilizacji zachodniej zwracają uwagę w tym kontekście na odmienną ontologię człowieka w liberalizmie i chrześcijaństwie, gdzie jest mowa o tym, że człowiek, choć stworzony na obraz i podobieństwo Boże, został skażony przez grzech. To przekonanie o zepsutej naturze ludzkiej jest, według metropolity Kirilla, całkowicie nieobecne we współczesnej świadomości europejskiej. W kulturze zachodnioeuropejskiej od czasów Renesansu, pisze metropolita, ma miejsce inwolucja poglądów na człowieka i społeczeństwo. Kultura ta cofnęła się w kierunku starożytności⁴³. Oskarża on jednocześnie Kościół rzymski o brak sprzeciwu wobec takiego stanu rzeczy i o akceptację syntezy etyki chrześcijańskiej z etyką antyczną. Błędem Rzymu, według hierarchy, który reprezentuje pogląd Cerkwi rosyjskiej, jest uznanie postulatu o wolności człowieka jako najwyższej wartości jego ziemskiej egzystencji w płaszczyźnie społeczno-kulturowej⁴⁴. Liberalizm czyni on odpowiedzialnym za umocnienie tego standardu w zachodniej rzeczywistości. Oskarża go także o niszczenie narodowo-kulturowej oraz religijnej tożsamości narodów europejskich. Sprzyja to sekularyzacji, kryzysowi moralności, rozkładowi osobowemu i społecznemu. Rodzi, zdaniem patriarchy, prostacki egoizm, niesprawiedliwość i agresję, zaciemniające Boży obraz w człowieku. Dlatego nadrzędny cel Cerkwi upatruje on w ratowaniu ludzi przed upadkiem w nicość⁴⁵. Globalizacja sprawia, że miliardy ludzi przyuczane są do akceptowania obcego modelu człowieczeństwa. Metropolita Kirill stwierdza, że sytuacja jest poważna i wymaga odejścia od nic nieznaczących deklaracji o poszanowaniu innych kultur.

Сегодняшнего гуманиста, несомненно, даже глубоко оскорбило бы сравнение с национал-социализмом и коммунизмом [...]. Однако гуманисты отказываются видеть связь между этими преступлениями и теми антропологическими теориями, которые родились в отравленных безбожием умах французских просветителей XVIII века и были развиты материалистами XIX века. [...] Идея „планетарного гуманизма” опасна тем, что претендует на мировое господство⁴⁶.

Metropolita podkreśla, że odpowiedzialność za to ponoszą też intelektualiści europejscy zafascynowani teologiczną myślą żydowską, popularną na europejskich uniwersytetach.

⁴³ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, *Обстоятельства нового времени*, „Вера и История” 1999, nr 2, s. 81.

⁴⁴ Tamże, s. 82.

⁴⁵ Доклад патриарха московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, Москва, Храм Христа Спасителя 13–16 августа 2000 г.

⁴⁶ С епископом Иларионом беседовал Василий Писаревский, <http://www.pravoslavie.ru/guest/4667.htm>.

Na gruncie prawosławnej antropologii krytyce poddana została też zasada wolności sumienia, do której nawołuje *Światowa deklaracja praw człowieka*. Odczytana została jako pojęcie czysto kazuistyczne i jest dowodem na to, że we współczesnym świecie wiara przestała być wspólną sprawą i przerodziła się w sprawę indywidualną. Dowodzi to utraty potrzeby zbawienia.

Znany współczesny historyk rosyjski Aleksander Panarin podziela to przekonanie, twierdząc, że na Zachodzie naruszona została delikatna, utrzymywana tam od wieków równowaga dwóch pierwiastków: pogańskiego – odziedziczonego po starożytnym Rzymie, i chrześcijańskiego – zaczerpniętego z Palestyny⁴⁷. Został uwolniony żywioł pogaństwa, który podgryza fundamenty cywilizacji chrześcijańskiej, co ze szczególną siłą przejawiało się we współczesnej Rosji. W przeciwieństwie do obserwowanych współcześnie zjawisk, cywilizacja chrześcijańska, budowana w okresie postkonstantynowskim (od IV wieku), charakteryzowała się nobilitacją biednych i bezbronnych, uznaniem wyższości miłosierdzia nad prawem, postrzeganiem ułomności człowieka w kategoriach grzechu, a nie przestępstwa. Ten typ cywilizacji Panarin określa mianem postekonomicznej.

Nawet pobieżna analiza cech nowożytnej cywilizacji zachodniej, wartości, na jakich jest zbudowana (dominacja prawa cywilnego pozbawionego podstaw ontologicznych, pluralizm światopoglądowy i obyczajowy, przewaga kultury politycznej i ekonomicznej nad intelektualną i duchową), świadczy o tym, że przyświeca jej rzymski wzorzec. Cywilizacja ta stała się w sprzeczności z antropologią chrześcijańską, a szczególnie z opartą na hesychasme antropologią prawosławną. Ewangeliczny ideał człowieka ubogiego duchem i ciałem, uzgadniającego nieustannie swoją wolę z wolą Bożą, zachowującego kenotyczną postawę wobec Jego planów, zasadniczo różni się w rozumieniu celu ludzkiego istnienia od ideału człowieka we współczesnym liberalizmie. Panarin, nie zajmując się drobiazgową analizą zjawiska, nawet w skali tak skromnej, jak powyższe uzasadnienie, nazywa ten stan rzeczy dobitnie: cywilizacja zachodnia popadła w regres moralny i intelektualny. Przyświecają jej prymitywne cele wolnorynkowego darwinizmu, kult siły i sukcesu, bezprzykładny hedonizm, dlatego nie dostrzega transcendentnych celów ludzkiego istnienia i brutalnie je przekreśla⁴⁸. Historyk przewiduje, że Rosjanie będą zmuszeni do przejścia przez ciężką próbę starcia dwóch cywilizacji.

* * *

Spójność i jednolitość wizerunku człowieka na przestrzeni wieków prawosławie rosyjskie zawdzięcza żywotności teologii patrystycznej oraz przywiązaniu do tradycji monastycznej. Ważną rolę odegrało też uważne analizowanie

⁴⁷ А. Панарин, *Антиномии русской власти и христианская духовность: перспективы возрождения Третьего Рима*, „Трибуна русской мысли” 2002, nr 3, s. 48.

⁴⁸ Tamże, s. 48, 50.

zachodniej myśli teologicznej i filozoficznej, a także skutków, jakie wpływ tej myśli obserwujemy w Rosji. Sprawilo to, że problematykę antropologiczną postrzegano nie tylko w perspektywie eklezjologicznej, soteriologicznej i eschatologicznej, ale nade wszystko kulturowej. Monastyczno-hesychastyczne źródła człowieka sprawiły także, że w prawosławiu nie rozwinęła się teologia społeczna w rozumieniu, jakie reprezentuje Kościół katolicki.

DYMITR ROMANOWSKI

ANTROPOLOGIA ARCHIMANDRYTY SOFRONIUSZA (SACHAROWA). POJĘCIE PERSONY

Siergiej Sacharow urodził się w rodzinie przedsiębiorcy, w Moskwie, 22 września 1896 roku. W młodości zajmował się malarstwem, studiował w Akademii Sztuk Pięknych, a potem w Moskiewskiej Szkole Malarstwa, Rzeźby i Architektury. Przeżył okres religijno-filozoficznych poszukiwań, co znamienne dla tej epoki. Rosyjska inteligencja odchodziła od radykalizmu, pozytywizmu i nihilizmu w kierunku religii.

Sacharow w religijnych poszukiwaniach stanął przed podobnym dylematem jak i Nikołaj Bierdiajew – nie mógł zaakceptować Boga, o którym mówi Pismo Święte, nie mógł zaakceptować Boga w jego historycznej konkretności. Bierdiajew przewartościowywał chrześcijaństwo, skłaniał się ku temu, że historyczność Chrystusa jest tylko symbolem, znakiem, jedynie częściowo wyrażającym absolutną i wieczną prawdę, wykraczającą poza konkretne historyczne kategorie. Dla Sacharowa jedyną drogą było wyjście poza granice chrześcijaństwa, sięgnięcie do wiecznego bezosobowego Absolutu.

W 1921 roku Sacharow wyemigrował do Paryża. Jak wiemy, rosyjska emigracja w Paryżu wracała do Cerkwi i nie było to tylko nostalgiczne poszukiwanie substytutu utraconej ojczyzny, lecz twórczy rozwój myśli religijnej. Jak zauważa A. Kyrleżew:

Для Русской Церкви (и не только для русской) в XX веке это был уникальный и во многом плодотворный опыт. Русское церковное зарубежье (по крайней мере его значительная, в разных смыслах, часть) смогло пережить и осмыслить Церковь по-новому – в сравнении с тем, что было привычным для православных стран до и после 1917 года. И, так сказать, структурно этот опыт отчасти совпал с раннехристианским периодом, когда, согласно *Посланию к Диогнету*, христиане чувствуют и осознают, что они везде – дома и при этом везде – странники [...]. Этот опыт может порождать очень личностное и очень эсхатологическое

переживание Церкви, которая при этом как бы совлекается своих тяжелых, нагруженных исторической практикой «религиозных» одежд¹.

W 1924 roku został założony w Paryżu Prawosławny Instytut Teologiczny Świętego Sergiusza z Radoneża (Богословский институт при Свято-Сергиевском подворье в Париже), skupiający elitę rosyjskich filozofów i teologów tego czasu. Wystarczy wymienić takie nazwiska, jak A. Kartaszow, K. Biezobrazow, Siergiej Bułgakow, Wasilij Zieńkowski, S. Frank, W. Iljin, Gieorgij Florowski.

Śpośród prawosławnych myślicieli, którzy wywarli wpływ na Sacharowa, warto wymienić Siergieja Bułgakowa, znanego przede wszystkim ze swojej sofiologii². Trzeba także podkreślić teologiczną intuicję Bułgakowa w podejściu do Trójcy Świętej jak do współistnienia w miłości trójosobowego Boga. Jedność Boga, według Bułgakowa, nie jest statyczna, lecz dynamiczna. Drugi ważny aspekt teologii Bułgakowa to podkreślenie faktu, że człowiek jako osoba jest stworzony na obraz Boga, na tym polega nieprzemijająca wartość człowieka, jego tajemnica, jego otwartość na to, co transcendentalne. Jak pisze Bułgakow:

постулатом боговоплощения со стороны воипостасированного Логоса в человеке является некое изначальное тождество, существующее между Божеским Я Логоса и я человеческим, которое не устраняет и всего существенного различия между ними. Это есть отношение образа к Первообразу, которое одновременно соединяет в себе тождественность, вообще существующую между образом и Первообразом, с различием, наличествующим между вечностью и временностью, Творцом и творением³.

¹ A. Кырлежев, *Наследие прот. Александра Щемана*, „Вестник русского христианского движения”, N 195, Париж I – 2009, s. 56.

² Patrz: Иеродиакон Николай (Сахаров), *Основные вехи богословского становления Архимандрита Софрония (Сахарова)*, Альманах „Альфа и Омега” N 3 (16), Москва 2001, www.sophrony.narod.ru/texts/bogos11.htm (dostęp 19.01.2010).

³ С. Булгаков, *Агнец Божий*, Париж 1948, s. 87. Trzeba pamiętać, że w antropologii Bułgakowa następuje ograniczenie ludzkiej natury do duszy i ciała, i utożsamienie osoby (persony) z duchem. W podejściu do człowieka, jak zauważa Władimir Łosski, trzeba uwzględnić znaczenie osoby ludzkiej, powołanej do zjednoczenia w sobie stworzonej natury (ciała, duszy i ducha) z darami Ducha Świętego. „Итак, то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу. Леонтий Византийский, богослов VI века, обозначает природу, заключенную в личности, особым термином *εὐλοστότων* – »воипостасированная«, то есть та, что содержится в ипостаси или личности. Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования, заявляет он. [...] Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность – он отнюдь не »часть«; он сам все в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы» – В. Лосский, *Боговидение*, Москва 2006, s. 205.

Можно теж prześledzić pewne podobieństwa między Sacharowem i wspomnianym już Bierdiajewem w podejściu do człowieka jak do mikroteosu. To, co dzieliło Sacharowa i Bierdiajewa, to stosunek do ascezy. Bierdiajewa cechuje brak zrozumienia związku między ascezą i twórczością, głuchota na intuicje Ojców Kościoła, którzy podkreślali, że człowiek staje się Bogiem przez uczestnictwo w energiach Bożych. Bycie twórcą wyraża się przede wszystkim w uczestnictwie w autentycznie twórczym dziele Boga.

Wpływ na Sacharowa wywarła także teologia Gieorgija Florowskiego. Florowski podkreślał, że powrót do Ojców Kościoła to przede wszystkim powrót do ducha ich myśli, do teologii, która dla niego jest przede wszystkim egzystencjalną. Święci Ojcowie opierali się na doświadczeniu osobowego spotkania z Bogiem. A w osobowym spotkaniu Bóg objawia się nie jako istota, esencja, substancja, lecz jak energia, obecność, światło, miłość⁴.

И не тем достигается объективизм и точность в слышании и разумении Откровения, что человек отвлекается от самого себя, обезличивает себя, сжимается в математическую точку, превращает себя в трансцендентального субъекта. Как раз напротив. Трансцендентальный субъект никогда не услышит и не расслышит голоса Божия, Божия зова и призыва. И не к трансцендентальному субъекту, не к безличному сознанию вообще говорит Бог. Бог живых, Бог откровения говорит к живым людям⁵.

Sacharow wstąpił do rosyjskiego prawosławnego klasztoru na Górze Atos pod wezwaniem Świętego Męczennika Pantelejmona, rozpoczynając nową duchową drogę już nie Siergieja Sacharowa, lecz ojca Sofroniusza. Z późniejszych rosyjskich myślicieli, z którymi był związany Sofroniusz, warto wymienić takie

⁴ Patrz: Г. Завершинский, *Богословский экзистенциализм Архимандрита Софрония (Сачарова)*, Альманах „Альфа и Омега”, N 3 (21), 1999, www.sophrony.narod.ru/georgez1.htm.

Jak słusznie zauważa Schmemman: „Паламитский спор о «тварной» или «нетварной» природе света, открывающегося мистическому опыту исихастов, был, помимо всего прочего, спором о природе, точнее, о предмете богословия, который есть Истина. Является ли Истина богословия рациональным выводом из «данных» и «утверждений» его источников? Иными словами, не зиждется ли она на внешнем авторитете, не провозглашена ли она истиной *a priori* и не возведена ли этим сама в «авторитет»? Или она прежде всего описание опыта, того опыта Церкви, без которого все эти «данные и утверждения, даже объективно верные и состоятельные, все же не являются Истиной? Ибо Истина, познание которой, согласно Евангелию, делает нас свободными, – это, без сомнения, не «объективная истина, и, конечно, не авторитет, ведь в противном случае опять вступит в силу все та же безнадежная диалектика свободы» – Прот. А. Шмеман, *Собрание статей*, Москва 2009, s. 433.

⁵ В. Флоровский, *Вера и культура, Избранные труды по богословию и философии*, Санкт-Петербург 2002, s. 444. „Религия в своей самодостоверности и высочайшим реализме есть интимное переживание чудесной свободы беспричинных, необоснованных встреч мира с Богом” – тамże, s. 476.

nazwiska jak Władimir Łosski i metropolita Antoni Suroski (Bloom). Sofroniusz zmarł w dzisiaj powszechnie znanym monasterze pod wezwaniem Świętego Jana Chrzciciela w angielskim miasteczku Tolleshunt Knights, który założył i któremu poświęcił swoje życie.

Ideą przewodnią o. Sofroniusza jest nauka o osobie-personie. Istnienie Boga i istnienie człowieka jest personalne. Sofroniusz w podejściu do Boga rozróżnia dwie tendencje: pierwsza traktuje Absolut ponad osobowo. W tym przypadku personalność Boga jest pierwszym stopniem degradacji, samoograniczenia Absolutu. Natomiast w teologii chrześcijańskiej właśnie persona jest podstawą istnienia Boga. Bóg objawia się jako Bóg osobowy. I jako osoba przekracza wszelką definicję, wszelkie ograniczenie, wszelką determinację. Personalność Boga jest warunkiem tego, że pozwala się poznać nie tyle racjonalnie, lecz egzystencjalnie, drogą samoobjawienia człowiekowi.

Но нам свойственно стремление к нему; и на вопрос: „Что есть Бытие?” — мы получили ответ: „*Аз есмь бытие*”. Не „что”, а „кто”. И Сей, Кто вступает в общение с нами, живое, нами создаваемое. Сие Персональное Бытие, никем и ничем не обусловленное, Само Себя во всем поглощающее, — Виновник нашего явления в мир. Откровение, что сие Бытие *персонально*, делает очевидным, что и познание о Нем, лучше — Его, может быть лишь чрез персональное общение Его с нами, как персонами. В моменты бытийного общения с ним — Он Сам сообщает нам познание о Себе, показывая нам Себя чрез Свои действия внутри нас⁶.

Nasze poznanie Boga objawiającego się jako Życie osobowe ma charakter personalny, egzystencjalny, sprzeciwia się wszelkiej obiektywizacji, wszelkiej próbie racjonalnego, obiektywnego, poznania. Co więcej – jakkolwiek obiektywizujący sąd jest *a priori* niemożliwy. Boga można poznać dzięki miłości, w relacji interpersonalnej. Dla świadomości religijnej Bóg nie jest przyczyną, lecz raczej Tym, który daje siebie i który wzywa, do tego, aby się na ten dar otworzyć.

Natura Boża nie jest punktem wyjścia w prawosławnej teologii, w Bogu nie ma niczego, co przekraczałoby relacje personalne. Żadna natura nie istnieje poza osobą, czyli hipostazą. Osoba nie istnieje bez natury, ale ontologiczna zasada, *principium* istnienia to nie natura, lecz osoba. Bycie pochodzi nie od natury, lecz od osoby. „Сущность совершенно тождественна Персональному Началу в Боге; она заключена в Лицах; никакого »отдельного« существования от Лиц или вне Лиц — она не имеет”⁷. Sofroniusz podkreśla, że podstawę jedności Boga, ontologiczną podstawę i przyczynę życia Bożego stanowi nie natura lecz osoba Ojca, który daje istnienie Synowi i Duchowi.

⁶ Архим. Софроний (Сахаров), *Видеть Бога как Он есть*, [www. sophrony.narod.ru/bib-sof1r.htm](http://www.sophrony.narod.ru/bib-sof1r.htm), (dostęp 19.01.2010).

⁷ Tamże.

Persona jest tym, kto jedynie i autentycznie żyje. Istotą osobowego życia jest miłość. Poprzez spotkanie w miłości z innym lub innymi osoba realizuje siebie. Przejście od miłości do myślenia przedmiotowego nie jest możliwe. Bóg nie może być przedmiotem, abstrakcyjną zasadą. Jak słusznie zauważa Schmeman: „И на глубинах своих православное богословие есть всегда богословие Святого Духа, ищущее знание Бога, а не знание о Боге, единения и жизни с Ним и в Нем со всем, а не абсолютной и объективной истины, Божественного дважды два четыре”⁸.

Tego właśnie nie może przyjąć racjonalne myślenie – rezygnacji z władzy sądzenia. Miłość z istoty swojej jest partycypacją, uczestnictwem w życiu Boga, którego nie da się obejrzeć od zewnątrz i potraktować jako obiektu racjonalnego opisu. Nie chodzi o rezygnację z *cogito*, lecz o zrozumienie prostego faktu, że aby myśleć, trzeba żyć, a życie wyprzedza jakiegokolwiek racjonalne poznanie. Znamy Boga na tyle, na ile partycypujemy w jego życiu. Innymi słowy: wiara nie jest sprzeczna z poznaniem, ale poznajemy na tyle, na ile wierzymy. W objawieniu człowiek otrzymał objawienie o Życiu, które nie jest niczym uwarunkowane, nie ma ani początku, ani końca. Nie jesteśmy w stanie odkryć istoty tego życia własnymi siłami, własnym rozumem, własnym intelektualnym wysiłkiem.

Człowiek stworzony został na obraz osobowego Boga i również przekracza jakiegokolwiek definicje swojej osoby. Bóg jest tajemnicą, podobnie człowiek zawsze pozostaje tajemnicą. Persona, jak podkreśla Sofroniusz, wymyka się naukowemu czy filozoficznemu poznaniu, drogą poznania persony jest tylko jej wolne samoobjawienie się.

Człowiek tak został stworzony, że ma potencjalną możliwość uczestnictwa w życiu Boskim. A więc człowiek nie jest autonomiczną i samowystarczalną istotą, jego człowieczeństwo przejawia się przede wszystkim w otwartości na Boga, a uczestnictwo w Boskim życiu jest dla człowieka naturalne. Co więcej, tylko żyjąc życiem Bożym, człowiek jest autentycznie wolny. Doświadczenie persony jest równocześnie doświadczeniem wolności, tej wolności, która jest dana chrześcijaninowi. „Персона и свобода — соединены неразрывно: где нет свободы, там нет и Персоны; и наоборот: где нет Персоны, там нет и свободы”⁹. W wolności człowieka założona została możliwość odmowy Bogu, założona została możliwość nieprzyjęcia miłości Boga, lecz również zostało założone wolne przyjęcie życia Bożego, życia, którego będąc stworzeniem, nie możemy sami stworzyć, lecz tylko przyjąć jako dar miłości Ojca. I co najważniejsze, życie Boże, które jest darem, staje się, według Sofroniusza, rzeczywiście naszym życiem. Dlatego wolność nie jest zdolnością wyboru tylko konkretnego dobra, tej

⁸ Прот. А. Шмеман, *Собрание статей*, Москва 2009, s. 443.

⁹ Архим. Софроний (Сахаров), *Видеть Бога как Он есть...*

czy owej rzeczy pozostającej na zewnątrz nas, lecz zdolnością wyboru przez nas samych naszej własnej egzystencji. Zdolność ta paradoksalnie może oznaczać niszczenie swojej własnej wolności.

Tylko Bóg jest personą we właściwym znaczeniu tego słowa, a człowiek staje się personą w tej mierze, w jakiej istnieje na obraz i podobieństwo Boże, w jakiej uczestniczy w życiu osobowego Boga. W akcie przeobóstwienia ludzka persona zostaje obdarzona darem Życia Bożego. I właśnie człowiek jako persona dziedziczy wieczność, tylko jako osoba jest w stanie poznać swój praobraz – żywego Boga. W tym współbyciu z personalnym Bogiem realizuje się w człowieku to, co było dane potencjalnie – persona, która stanowi początek, zasadę, podstawę nowego, nieprzemijającego istnienia.

Punktem wyjścia prawosławnej antropologii jest dogmat Wcielenia. Nie można szukać oryginalności człowieka gdzie indziej, jak tylko w relacji do obrazu Bożego, jaki człowiek nosi w sobie, przy równoczesnym odniesieniu do Chrystusa, będącego tym obrazem. Dla zrozumienia osoby ludzkiej najważniejsze jest zrozumienie osoby Syna Bożego. Druga Osoba Boska przyjęła inną naturę niż ta, która była w niej odwiecznie. Człowiek, będąc stworzony na obraz Boży, też może jako osoba uczestniczyć w życiu Bożym¹⁰. Persona niepodporządkowana ziemskiemu determinizmowi przekracza granice stworzenia i zaczyna wzrastać w innym życiu. Człowiek nie redukuje się tylko do natury, lecz jest w stanie jako osoba uczestniczyć w czymś, co go przewyższa, co istnieje od zawsze. Cytując Florowskiego: „Только в личном подвиге прислоняется небо к земле”¹¹. W momencie przerwania komunii z Bogiem nasze „ja” zaczyna konstytuować się nie dzięki relacji z Bogiem Ojcem i komunii z nim, lecz dzięki utożsamieniu się z jakimiś elementami ludzkiej natury.

Dla osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boga-miłości, organiczne są relacje miłości. Bardzo ważne, żeby nie utożsamiać osoby z tym, co indywidualne, niepowtarzalne, z tym, co odróżnia mnie od innych. Tylko miłość jest tym, co wyraża istotę osoby.

В условиях данного нам исторического существования – борьба за осуществление высокой идеи нашего Творца и Бога о нас совсем не легка. Господь даровал нам свет откровения Персоны, но мы родились и оставлены жить в громоздкой

¹⁰ „Ибо человеческая личность была призвана, до учению святого Максима Исповедника, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являясь в единстве и тождестве стяжанием благодати». Единство и тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «тварным богом», «богом по благодати» в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую» – В. Лосский, *Боговидение...*, s. 205.

¹¹ В. Флоровский, *Вера и культура...*, s. 151.

массе индивидов, которым свойственен эгоизм и самолюбие. Персоне же дано обнять всю тварь в пламени любви Христовой¹².

Ludzka osoba, żyjąc w miłości, jest w stanie objąć nie tylko całe stworzenie, lecz pełnię bogoludzkiego istnienia. Jest w stanie naśladować nowy obraz nieśmiertelnego istnienia. Ewangeliczne przykazania miłości, właściwie, wyrażają nowy sposób istnienia człowieka, w ślad za Sofroniuszem, możemy powiedzieć: właśnie personalny sposób jego istnienia.

Живой опыт персоны редко дается людям в этом мире: он приходит чрез хриstopодобную молитву за весь мир, как за „самого себя”, согласно с заповедью: „Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. 12, 31). Вводимый действием Духа Святого в такую молитву – человек бытийно живет образ Троиинства. В такой молитве переживается единосущие человеческого рода. В этой молитве раскрывается нам онтологический смысл „второй заповеди”: весь Адам становится единым Человеком – Человечеством¹³.

Podkreślmy jeszcze raz – Bóg odkrywa się nam nie przez filozofię, lecz egzystencjalnie (*бытийно*), to jest włącza nas do swego istnienia w taki sposób, że ono staje się naszym. A więc kiedy chodzi o egzystencjalne poznanie osobowego Boga, to przede wszystkim mamy na uwadze wspólnotę bycia, a nie intelektualne rozważania akademickiej teologii. Człowiek-persona żyje w Bogu i Bogiem. Nie ma ani subiektu poznania, ani obiektu, poznanie ma charakter personalny.

Наша тварная персона Духом Святым вводится в сферу не-тварного Божественного Бытия таким образом, что мы воспринимаем Бога внутри нас как нашу жизнь. В этом кардинальное различие между научным познанием и познанием духовным. Последнее понимается как совместное существование, как спайка в самом бытии: познание есть „со-бытие”¹⁴.

Mówiąc o życiu Bożym, mówimy zawsze o życiu personalnym, o życiu, które odkrywa się w miłości Trójsobowego Boga. Miłość czyni nas uczestnikami życia Trójcy Świętej. W przykazaniach miłości Bóg objawia się w ziemskiej rzeczywistości.

Любовь, как изначальная и непреложная жизнь Троиного Бога, своим вселением в нас делает нас не только бессмертными, в смысле непрекращающегося во веки существования, но и „безначальными”, ибо безначальна сама внутритроичная Любовь. Несозданный Свет, нисходя на человека, дает ему живой опыт сей

¹² Архим. Софроний (Сахаров), *Видеть Бога как Он есть...*

¹³ Тамże.

¹⁴ Тамże.

Любви. Ее воздействие преодолевает поразившую нас смерть и переживается как воскресение из мертвых в новую жизнь, уже безначальную¹⁵.

Wyżej podkreślaliśmy, że człowiek jest osobą w potencji – jest tylko powołany do personalnego życia. Istotą osoby jest miłość, której objawienie jest dane w Trójcy Świętej. „Ja” człowieka zamknięte w okowy miłości własnej, zagłębiając się w siebie, odkrywa tylko nicość, z której człowiek został powołany do życia twórczym aktem Boga. Chrystus dał człowiekowi przykazania miłości Boga i bliźniego. Przykazanie miłości wprowadza człowieka w przestrzeń Boskiej wieczności. Te dwa przykazania wyczerpują całość Ewangelii.

Personalny potencjał człowieka najpełniej odkrywa się w modlitwie do osobowego, żywego Boga. Obrazem doskonałej modlitwy jest, według Sofroniusza, modlitwa Chrystusa w Ogrodzie Getsemańskim i na Golgocie. By zrozumieć teologię Sofroniusza, trzeba zwrócić szczególną uwagę na zwrot „wесь Адам”, który jest podstawą jego antropologii. Adam występuje nie tylko jako pierwszy stworzony człowiek, lecz jako synonim całej ludzkości, symbol wspólnej natury rodu ludzkiego i jego ontologicznej jedności. Miłość jest jednocząco-egzystencjalna ze swojej natury, przekracza moralno-etyczne kategorie. Sofroniusz podkreśla absolutny, Boski charakter tej miłości, nazywa ją „miłością Chrystusową”. Ta miłość jest kosmiczną, wszechobejmującą miłością, obejmuje sobą wszystkich bez wyjątku, nawet wrogów. Miłość do wrogów – to centralne zagadnienie dogmatycznego myślenia Sofroniusza, podniesione do rangi ostatecznego kryterium prawdy. Archimandryta Sofroniusz rozwija i wyjaśnia, dlaczego pojęcie „miłość do wrogów” ma z dogmatycznego punktu widzenia znaczenie podstawowe: przykazanie Chrystusa (Mt 5, 44) jest autentycznym odzwierciedleniem życia Bożego na poziomie stosunków międzyludzkich, miłość do wrogów podobnie jak miłość Boża jest absolutna w swojej uniwersalności.

Głosząc w tym świecie miłość Chrystusa, Kościół wzywa wszystkich do pełni uczestnictwa w życiu samego Boga. Głosząc miłość Boga, Kościół spotyka się z tą samą nienawiścią, z którą spotkał się Chrystus. Na Golgocie spotkały się dwa światy: przykazanie miłości Boga z jednej strony, a z drugiej – logika tego świata, który chce żyć dla siebie, w samym sobie upatrując cel istnienia. Męka i śmierć bogoczłowieka wynikają z faktu doskonałej miłości w nim objawionej. I jeżeli Chrystus w tym świecie był prześladowany, to również kościół Chrystusa będzie prześladowany.

Podsumowując: Siergiej Sacharow odpowiedź na swe wieloletnie religijne poszukiwania odnalazł w Ewangelii. W nowy sposób doświadczył przykazań miłości Chrystusa. Doświadczył, na ile one przewyższają zwykłe zasady moralne.

¹⁵ Tamże.

Przykazania wyrażają głęboką ontologiczną prawdę. „Вдруг мне стало ясно, что познание есть общение в бытии. А общение в бытии — прежде всего в акте любви”¹⁶. Dzięki temu przed Sofroniuszem otworzyła się droga do Boga. Jeżeli Bóg jest miłością, to znaczy, że jest personalny, ponieważ poza personą miłość nie istnieje. Miłość nie jest bezosobową energią, ale wyrazem życia osoby-persony, dlatego Absolutnego Boga – osobę można poznać tylko drogą miłości. Wolność świętych polega na tym, że ich czyny i słowa nie są zdeterminowane przez zewnętrzną konieczność czy rolę społeczną. Uczestnictwo w życiu Boga jest uczestnictwem w absolutnie wolnej spontaniczno-twórczej miłości Boga.

¹⁶ Cyt. za: Иеродиакон Николай (Сахаров), *Основные вехи богословского...*

DOROTA GIL

ŚWIĘTOSAWIE JAKO FILOZOFIA ŻYCIA
O. JUSTINA POPOVICIA –
POMIĘDZY ANTROPOLOGIĄ PRAWOSŁAWNĄ
A MYŚLĄ ORGANICYSTYCZNĄ

Ojciec Justin Popović urodzony w miejscowości Vranje (w południowej Serbii), w 1894 roku, zmarły w 1979 roku, podobnie jak jego mistrz – św. bp Nikołaj Velimirović nazywany w Serbii „filarem serbskiej duchowości”¹ – postrzegany jest jako ważny filozof i najwybitniejszy (po św. Sawie) serbski teolog (także poza granicami Serbii, zwłaszcza w Rosji), przez niektórych określany mianem reprezentanta nurtu „personalizmu prawosławnego” (bogocześniewczego) bądź też „antropologa prawosławnego”, głoszącego ideę teohumanizmu, jeszcze przez innych postrzegany jako „serbski Dostojewski”, w sensie reafirmacji i reinterpretacji z jednej strony tradycji patrystycznej („duchowość neofilokaliczna”), z drugiej zaś – nowszej rosyjskiej myśli dotyczącej prawosławnego doświadczenia duchowego (filozofia religijna)². Uznawany jest za autora oryginalnej, serbskiej „świętosawskiej filozofii życia”, ale także za niezwykle konserwatywnego – zarówno jeśli chodzi o mającą zreformować ówczesne mu prawosławie reafirmację myśli „neopatrystyczno-rosyjskiej”, jak też w odniesieniu do całkowicie przezeń odrzucanych ekumenicznych działań Cerkwi prawosławnej – prawosławnego myśliciela, a w ocenie niektórych duchownych i hierarchów cerkiewnych również myśliciela kontrowersyjnego, a nawet „heretyckiego”, pozostającego w sporze z surowo krytykowaną przezeń Cerkwią serbską (patriarchą oraz Synodem SPC)

¹ Na temat miejsca świętych w obrębie współczesnej kultury serbskiej piszę w: *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 167–186.

² B. Lubardić, *Justin Ćeljski i Rusija (putevi recepcije ruske filozofije i teologije)*, Novi Sad 2009, s. 21.

oraz częścią serbskiej inteligencji, upatrującej w jego surowej krytyce cywilizacji i kultury zachodnioeuropejskiej przejawów wsteczności. Ojciec Justin ceniony jest jako autor łącznie ok. 40 tomów (liczących tysiące stron) dzieł z zakresu teologii (dogmatyki, egzegetyki, liturgiki, eklezjologii, prawosławnej antropologii i in.), filozofii, filozofii kultury oraz historiozofii, nieprzeciętny, świetnie wykształcony duchowny intelektualista, poliglota biegle posługujący się pięcioma językami, wreszcie mistyk, asceta, otoczony kultem już za życia i czyniący cuda – święty, oficjalnie wpisany do kalendarza liturgicznego 30 kwietnia 2010 roku³. Droga życiowa o. Justina Popovicia pod wieloma względami przypomina tę, jaką podążał św. bp Nikołaj Velimirović⁴, choć w przeciwieństwie do swego nauczyciela, o. Justin pozostał po II wojnie światowej w kraju, w znacznie mniejszym także zakresie angażował się w bieżącą politykę, a uprawiana przez niego teofilozofia czy teologia – inaczej niż teologia bpa Nikołaja, określana mianem „szkolnej” (czy też teologii dla ludu) – bez wątpienia nosi znamiona poważnej refleksji intelektualnej opartej na dziełach Ojców Kościoła, ale także dziełach rosyjskich myślicieli religijnych, zwłaszcza Dostojewskiego uznawanego przez Popovicia za „proroka, 13. apostoła Chrystusa, męczennika, poetę, filozofa, apostoła absolutnego Piękną, apostoła prawosławnego realizmu i apostoła Wszechsłowniactwa”⁵, XIX-wiecznych słowianofilów i neosłowianofilów oraz myślicieli religijnych początku XX wieku. Dodajmy zresztą już na wstępie, że choć przeprowadzone niedawno badania Bogdana Lubardicia potwierdzają, iż wpływ teofilozofii rosyjskiej na Popovicia uznać można za wręcz „totalny” (jego książki przywołują co najmniej 35 rosyjskich myślicieli, w tym *explicite*, w zakresie tematyczno-tekstowym – 26, *implicite* – 9, najczęściej zaś: A. Chomjakowa, K. Leontiewa, Siergieja Bułgakowa, P. Florenskiego, „neopatrystyków”: Wasilija Zieńkowskiego – którego poznał osobiście jako profesor Akademii Teologicznej w Belgradzie⁶, G. Florowskiego oraz metropolitę Antoniego Chrapowickie-

³ Uroczystości centralne wyniesienia na ołtarze Justina Popovicia, wraz z innym nowym serbskim świętym – Simeonem Dajbabskim, odbyły się w cerkwi św. Sawy w Belgradzie, w maju 2010 roku, por. http://www.spc.rs/sr/poslavlje/D0%B5nje_novoprosijavskih_prepodobnih_justina_simeona.

⁴ Na temat drogi życiowej biskupa zob. D. Gil, *Prawosławie. Historia...*, s. 169 i nn.

⁵ Zob. np. *Dostojewski o Evropi i Slovenstvu*: <http://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931>; oraz *Dostojewski kao prorok i apostol pravoslavnog realizma*: <http://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12932>, także w książce *Filozofske urvine* (tu korzystam z wydania internetowego w formie audio-plików, nr 1–46: http://www.4shared.com/audio/-79H_UrV/c01_o_justin_popovic-filozofsk.htm).

⁶ Wydaje się, że dzieło Zieńkowskiego *Rosyjscy myśliciele i Europa* wywarło ogromny wpływ na „filozofię kultury” o. Popovicia i przybliżyło mu bardzo wielu rosyjskich myślicieli. Dodajmy, że także inni profesorowie – Rosjanie emigranci – wywarli duży wpływ na Popovicia, np. N. Glubokowski, S. Troicki i in. Por. B. Lubardić, *Justin Čelijski...*, s. 28–30, zaś na temat wpływu poszczególnych myślicieli rosyjskich – s. 43–55. Por. także wykaz nazwisk rosyjskich filozofów cytowanych bądź pośrednio przywoływanych w dziełach Popovicia – tamże, załącznik nr I, s. 175–178.

go⁷), co, oczywiście, nie oznacza, że dzieła św. serbskiego archimandryty są wobec nich całkowicie wtórne. Ich dokładna analiza pozwala raczej mówić o syntezie różnorodnych nurtów w obrębie całościowo pojmowanej prawosławnej myśli teofilozoficznej czy też synkretycznym charakterze teofilozofii i historiozofii serbskiego duchownego, łączącej zaktualizowaną przezeń myśl patrystyczną oraz podstawowe, dostosowane do potrzeb prawosławia serbskiego filozofemę przejęte z rosyjskiej myśli religijnej.

Ojciec Justin związany był z kilkoma ośrodkami w Serbii i za granicą⁸. W młodości nauki pobierał w seminarium belgradzkim, następnie – podczas I wojny światowej – zmobilizowany do oddziałów serbskich przeszedł wraz z nimi dramatyczną tułaczkę przez Albanie, w Skadrze przyjął święcenia zakonne i wraz innymi duchownymi wyruszył statkiem do Bari, a stamtąd do Paryża, gdzie zaopiekował się nim młody hieronimich, późniejszy bp Nikołaj. Kolejne odwiedzane przez niego kraje to Rosja (Akademia Teologiczna w Piotrogradzie), Anglia i Grecja. Studia teologiczne na Uniwersytecie Oksfordzkim zakończyły się dla o. Justina przygotowanym, ale ostatecznie niedopuszczonym do obrony doktoratem pt. *Filosophija i religija Dostojevskog* (praca uznana została za nazbyt krytyczną wobec „zachodniego humanizmu i antropocentryzmu” w wersji katolickiej i protestanckiej), wrócił więc do Serbii w 1919 roku, stamtąd zaś wyruszył do Aten, by jako stypendysta Świętego Synodu przygotować kolejną rozprawę doktorską (z przerwą na pobyt w Serbii, pracę wykładowcy w Akademii Teologicznej w Sremskich Karlovcach, pracę redaktora czasopisma „Hrišćanski život”⁹ oraz pisanie drugiej – po skradzionej, dotyczącej gnoseologii św. Izaaka Syryjskiego i św. Makarego Egipskiego – dysertacji), ostatecznie obronioną w 1926 roku, a za tytułowaną *Problem ličnosti i poznanja po učenju sv. Makarija Egipatskog*. Po powrocie do Serbii za ostrą (jak się później okaże – uzasadnioną) krytykę władz uczelni oraz programu nauczania¹⁰ został wyrzucony z Akademii Teologicznej

⁷ Związek z tym duchownym – od 1921 roku zwierzchnikiem tzw. Karlovačkiego Synodu arcybiskupów (Sinod u Sremskim Karlovcima) Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej („odszczepieńczej” – jak uznała oficjalnie RCP) i autorem *Słownika dzieł Dostojewskiego* (Sofia, 21) – z którym to Popović regularnie spotykał się w latach 1921–1936, wydaje się niezwykle ważny. Apologia dokonań metropolity Antoniego (powrót do patrystyki, przesunięcie akcentu w obrębie myśli prawosławnej z poziomu scholastyczno-racjonalistycznego na „działalność zmierzającą do wewnętrznego samodoskonalenia się”) – zob. wydanie internetowe wykładu Popowicia w rocznicę śmierci metropolity (z 1939 roku) pt. *Tajna ličnosti Mitropolita Antonija i njegov značaj za pravoslavno slovenstvo*: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/justin01.htm>.

⁸ Por. biografię świętego: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/Avva-JustinZitije.htm>, a także: http://www.spc.rs/ava_justin_novi_u_diptihu_svetih_pravoslavne_crkve.

⁹ Czasopismo ukazywało się od 1922 roku, na jego łamach publikowali artykuły najbardziej znani wówczas teologowie i myśliciele prawosławni.

¹⁰ Por. list o. Justina z 1970 roku, skierowany do Świętego Synodu *Odgovor na anonimnu dopisnicu*: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/AvvaJustin/OdgovorNaAnonimnuDopis->

w Sremskich Karlovcach (1927) i zmuszony do wyjazdu do miejscowości Prizren (na Kosowie), w tym czasie zamknięto czasopismo „Hrišćanski život”. W kolejnych latach o. Justin podejmował pracę misyjną wśród unitów na Rusi Zakarpackiej w Czechosłowacji oraz pracę wykładowcy w Akademii Teologicznej w Bitoli (przez dwa lata, pozostając tu w ścisłym kontakcie z bpem Nikolajem). Odrzucił decyzję Synodu powołania go na urząd biskupi, walczył przeciwko wprowadzeniu konkordatu w Serbii w 1934 roku, angażował się w działalność związaną z tzw. *bogomoljačkim pokretom* (ruchem pątniczym) organizowanym przez bpa Nikolaja. Od 1934 roku wykładał jako profesor na Wydziale Teologicznym w Belgradzie, tam też w roku 1938 założył, wraz z wybitnym filozofem Branislavem Petronijeviciem, Srpsko filozofsko društvo. W czasie wojny (mimo zamknięcia uniwersytetu w Belgradzie) głosił wykłady na temat świętosawia (1944), później zaś przebywał w monasterach południowej Serbii. Został zatrzymany i uwięziony przez władze komunistyczne jako „wróg narodowy”, w 1946 roku zwolniony z więzienia, jednak w roku 1948 ostatecznie wypędzony z Belgradu i nadal inwigilowany przez Służbę Bezpieczeństwa. Ostatnie lata swego życia (do 1979 roku) spędził w klasztorze Ćelije k. Valjeva (południowa Serbia). Tutaj też zaczęli go odwiedzać serbscy dysydenci, pisarze, poeci oraz dzisiejsi biskupi: Amfilohije, Artemije, Atanasije i Irinej. Jako świętego ojca Justina czcili go od jego śmierci mnisi ze Świętej Góry Athos oraz Cerkiew we Francji (służba i kondak, autorstwa mnicha Atanazego z monasteru Simonopetra), jednak w opinii powszechnej już za życia uznawany był za świętego¹¹.

nicu.htm; *Otvoreno pismo Svetom Sinodu*: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Istorija/OtvorenoPismoSinodu.htm>; oraz *Apologia de via mea* [w:] J. Popović, *O duhu vremena*, Beograd 2005, s. 173–180; cykl artykułów ukazujących się na łamach czasopisma „Hrišćanski život”, zatytułowanych *Sa uredničkog stola*: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/AvaJustin/SaUrednickogStola/SaUrednickogStola.htm>; a także pochodzącą z tego okresu (1926) jego krytykę inteligencji serbskiej: J. Popović, *Naša inteligencija i naša Crkva* [w:] tenże, *O duhu...*, s. 134–145.

¹¹ Duchowni serbscy przez wiele lat nad wyraz „wstrzeźżliwie” wypowiadali się o kanonizacji Popovicia, prawdopodobnie mając na uwadze ostrą krytykę Cerkwi – patriarchy i Synodu – i samego prawosławia, m.in. zbytnej podatności na „modernizacyjne” zmiany polegające na odchodzeniu od patrystyki, ale także, w ocenie niektórych współczesnych duchownych (np. bpa Irineja), jego nieprzejednane stanowisko wobec ekumenizmu i patriarchy ekumenicznego. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku chodziło zresztą o większą popularyzację postaci bpa Nikolaja, którego (najczęściej wyrwane z kontekstu czy też dobierane według określonego klucza, ale też „nośne ideowo”) opinie lepiej wpisywały się w nacjonalistyczną retorykę tego okresu. O przyjęciu – w przypadku tej ostatniej postaci – przez Cerkiew, mocno wówczas zaangażowaną w bieżącą politykę, określonej strategii świadczy zresztą mnogość przygotowywanych przez wydawnictwa kościelne opracowań dotyczących bpa Velimirovicia (w głównej mierze popularyzatorskich bądź pseudonaukowych) i wydawanych w imponującym nakładzie i niezliczonych wersjach książek świętego biskupa. W porównaniu z tą hiperprodukcją dzieła o. Justina (poza wielotomowym, mającym niewielki nakład i dostępnym wyłącznie w jedynej księgarni Patriarchatu Serbskiego wydaniem zbiorowym) znane są odbiorcom serbskim w małym stopniu, podobnie zresztą jak sama postać duchownego – znana raczej wyłącznie

Z niezwykle bogatego dorobku naukowego o. Justina, zebranego w około 40 tomach (do dziś wydano 33 po serbsku, 4 w języku greckim, 7 po francusku i 1 po angielsku) na uwagę zasługują przede wszystkim: wspomniana już *Filosofija i religija F.M. Dostojevskog* (1923); *Dogmatika pravoslavne Crkve* (1932, t. I–III, wydana ponownie: 1978–1980); *Dostojevski o Evropi i slovenstvu* (poszerzone wydanie doktoratu) (1940); *Svetosavlje kao filosofija života* (1953); *Filosofske urvine* (München 1957); *Žitija svetih* (12 tomów, liczących 8300 stron, wydawanych w latach 1972–1977)¹²; *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* (Solun 1974); *Put bogopoznanja* (1987 – pośmiertnie). Ze wszystkich wyżej wymienionych, niewątpliwie najciekawsze wydaje się opracowanie *Svetosavlje kao filosofija života*, uznawane za oryginalną koncepcję rozumienia prawosławia serbskiego, opartego na myśli św. Sawy, zaprezentowaną w formie zamkniętego systemu omawiającego „filozofię życia” (tak przynajmniej oceniał wkład o. Justina jego mistrz – bp Nikolaj – jako autor wstępu do książki¹³). Pytanie zasadnicze, jakie rodzi się z lektury dzieła Popovicia, sprowadza się jednak tyleż do samego – niekonsekwentnie wobec proponowanej w książce i w innych jego opracowaniach stosowanego – terminu „świętosawie” (i rozumienia go), ale także do pytania o oryginalność propozycji skierowanej do Serbów.

W największym skrócie można by powiedzieć, że serbska „filozofia życia”, czy też „świętosawski *modus vivendi*”, charakteryzują trzy podstawowe cechy: „miłość (*agapizm*), praca i czynienie dobra (*ergonizm*) oraz walka (*agonizm*), i zgodnie z tym świętosawski styl życia charakteryzuje ofiarność wobec tych, których kochamy, praca i walka o chrześcijańskie ideały”. Wpisane zaś w wymiar narodowy „świętosawie” to – według o. Justina:

dusza naszej [tj. Serbów – D.G.] duszy, serce naszego serca i życie naszego życia [...]. Wszystko, co jest istotnie wielkie, nieśmiertelne i wieczne, tak w historii naszego narodu, jak też w życiu każdej jednostki, jest wielkie tylko dlatego, że stanowi ucieleśnienie ducha świętosawskiego¹⁴.

z artykułów popularyzatorskich, nielicznym zaś z filmu dokumentalnego w reżyserii diakona Nenada Ilicia oraz filmu dokumentalno-fabularnego w reżyserii prof. Boška Bojovicia pt. *Ava Justin. Vreme je isečak večnosti*, który powstał kilka lat temu. Jak dotąd jedyne opracowanie naukowe stanowi wspomniana wcześniej, wydana w 2009 roku książka wykładowcy Akademii Teologicznej w Belgradzie, Bogdana Lubardicia. Por. także V. Dimitrijević, *Pouke jedne kanonizacije – Sveti Justin Čelijski i njegovi zaveti*, „Nowa Srpska Politička Misao” (20.05.2010): <http://www.nspm.rs/crkva-i-politika/pouke-jedne-kanonizacije-sveti-justin-celjski-i-njegovi-zaveti.html?alphabet=I>.

¹² Por. wydanie internetowe: <http://smirenoumlje.blogspot.com/2009/12/arhimandrit-justin-popovic-zitija.html>.

¹³ Ep. Nikolaj, wstęp do: Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija života*, Valjevo 1993 (wyd. fototypiczne), s. 9.

¹⁴ Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija...*, s. 121 (tłumaczenie tego i innych cytowanych w artykule fragmentów – D. Gil).

Przypomnijmy przy tym, że propozycja określenia serbskiej wersji prawosławia mianem świętosawia po raz pierwszy przedstawiona została przez skupionych w Serbskim Klubie Kulturalnym i wydających czasopismo „Svetosavlje” teologów belgradzkich (w tym także rosyjskich) w latach trzydziestych XX wieku, a niemałą rolę w utrwalaniu samego terminu oraz wylansowanej jednocześnie z ideologią *svetosavlja* koncepcji „nacjonalizmu św. Sawy” odegrał bp Nikołaj Velimirović¹⁵. W zideologizowanej wersji (dalekiej od tradycji mającej rzeczywisty związek z naukami św. Sawy) świętosawie przetrwało czasy II wojny światowej i kolejne dziesięciolecia, a opublikowany w 1952 roku (tj. rok przed ukazaniem się książki o. Justina) kolejny artykuł najważniejszego reprezentanta Serbskiego Klubu Kulturalnego, teologa i filozofa D. Najdanovicia pt. *Svetosavlje*, dobitnie już potwierdził, że termin *svetosavlje* winien być używany na określenie „idei, będącej przejawem serbskiego nacjonalizmu religijnego”. Oczywiście nakładające się w ciągu dziesięcioleci, a zwłaszcza mające miejsce w ostatnich dwudziestu latach próby manipulacji prawosławiem oraz tradycją wyrosła z teologicznej i historiozoficznej myśli św. Sawy nie pozwalają mówić o czytelnym i do końca doprecyzowanym pojęciu *svetosavlja*. Jednak dziś najczęściej stanowi ono – jak to określa Mirko Djordjević – „ramy, w których od lat wielu stara się pomieścić własny koncept ideologiczny”¹⁶, wyznaczenie najczęściej traktowane instrumentalnie jako „jedyny wyznacznik serbskości”. Niektórzy współcześni teologowie serbscy świętosawie chcieliby rozumieć jako „Prawosławie przyjęte i urzeczywistnione [dodajmy – dzięki św. Sawie – D.G.] w przebiegu historii całego narodu serbskiego”¹⁷, dla wielu duchownych i wierzących jest też świętosawie swoistą serbską

¹⁵ W opublikowanym w 1932 roku studium, zatytułowanym *Svetosavska paralipomena*, dr Dimitrije Najdanović (zm. 1986), czołowy przedstawiciel tego kręgu belgradzkich teologów, świętosawie określił jako, między innymi: *omen za* [dla] *nomen pravoslavlja*, „najwyższą sublimację żywiołu narodowego”, „źródło wzniosłego narodowego prawosławnego mesjanizmu”, „ideę meta-historii i meta-narodowości”, „jedyną serbską konstruktywną ideę, która w serbskiej historii odkrywa świętą mesjańską ideologię”, samego zaś św. Sawę jako „twórcę serbskiego *evangelikonu*”, „początek i koniec serbskiej historii [...] dzięki któremu – poprzez świętosawie – z chrześcijańskiego etosu rodzi się serbski etnos”. Tę przedziwną mieszaninę pojęć uzupełnił nie mniej kontrowersyjny artykuł bpa Velimirovicia pt. *Nacionalizam svetog Save* (1935). Warto też pamiętać, że po propozycji Najdanovicia oraz bpa Nikołaja sięgnęli w latach trzydziestych ich bliscy współpracownicy, skupieni w powołanej do życia w 1935 roku organizacji „Zbor”, na czele z „ideologiem chrześcijańskiego nacjonalizmu” – jak mówiono – charyzmatycznym Dimitrijem Ljoticiem. W deklaracjach faszyzujących polityków po raz pierwszy mówiono o „tradycji świętosawskiej” w znaczeniu ideologii. Por. Dr D. Najdanović, *Svetosavlje*, oprac. Ž.Z. Jelić, Beograd 2000, s. 6–9. Szerzej na ten temat (także na temat „nacjonalizmu” świętego Sawy) piszę w: *Prawosławie. Historia...*, s. 19–41 oraz 181–184.

¹⁶ M. Djordjević, *Stvarni i prividni pluralizam u kulturi Srbije*, „Republika” 2002, nr 298 (1–15.12), s. 11.

¹⁷ Por. np. A. Jevtić, *Sveti Sava i Kosovski Zavet*, Beograd 1992, s. 239.

historiozoficzną koncepcją narodową, a przez to także oryginalną tradycją i niepowtarzalnym modelem kultury, który swe źródła ma w naukach św. Sawy. Może też być ono rozumiane jako „filozofia życia”, jaką proponuje o. Justin Popović.

Przyjrzyjmy się jednak dokładnie propozycjom o. Justina, który w swej książce omawia w poszczególnych rozdziałach świętosawską filozofię świata, postępu, kultury, społeczeństwa, wartości oraz oświaty. Wszystkie wyszczególnione problemy odsyłają do chrystocentrycznej wizji świata i prawdy przeobstwienia w kontekście idei bogoczłowieczeństwa. W tak zarysowanej przez serbskiego myśliciela antropologii – ze względu na przywoływane źródła, obejmujące zarówno myśl patrystyczną, jak też opinie myślicieli rosyjskich – nieco niespójnej (jak zresztą zróżnicowana jest sama tzw. prawosławna antropologia), podstawą jest fundamentalna idea obrazu Bożego w człowieku i podobieństwa Bożego. Można powiedzieć, że na poziomie najbardziej ogólnym omawiana jest ona w kontekście trzech najwyrazistszych w prawosławnej refleksji teologicznej wątków, a więc zarówno rozumienia obrazu Bożego (cały człowiek jako osoba jest obrazem Bożym, czy też obrazem Bożym w człowieku jest to wszystko, co stanowi o jego człowieczeństwie), dynamicznego charakteru obrazu, który domaga się swojego dopełnienia w podobieństwie, jak też spajającego obydwie wątki chrystologicznego aspektu obrazu (Chrystus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek objawia obraz Boży w najczystszej postaci; jest Archetypem człowieka)¹⁸. Idea bogoczłowieczeństwa wpisana przez Popovicia w serbską rzeczywistość zyskuje jednak konkretny „personalny” charakter, określony poprzez relacje św. Sawy (a poprzez niego całego narodu serbskiego) z Bogiem. *Rastkovska pitanja* (dylematy Rastka, czyli późniejszego św. Sawy) stanowią w interpretacji miejsca i roli człowieka (Serba) i narodu serbskiego we wszechświecie kluczowe elementy świętosawskiej filozofii życia. Nie ma w niej miejsca na antropocentryczny indywidualizm, antropologiczny humanizm (tj. nie-teohumanizm), nie ma w niej miejsca na kulturę inną niż kultura świętosawskiego bogoczłowieka. W ślad za niektórymi rosyjskimi słowianofilami, bezpośrednio zaś za bpem Nikolajem Velimiroviciem, który nieco wcześniej przekonywał iż:

Kultura, obok oświaty, postępu, cywilizacji, braterstwa, wolności, stanowi jeden z idoli i demonów, którymi chwali się Europa i które stawia w służbie humanizmowi¹⁹.

¹⁸ Idea bogoczłowieczeństwa omawiana była przez o. Justina, między innymi w: *Filosofske urvine* (zob. wskazane wcześniej wydanie internetowe), por. także wykład z 1937 roku pt. *Osnovna istina pravoslavlja – Bogočovek*: <http://www.rastko.rs/bogoslovlje/delo/12940>. Ponadto opinie na ten temat Milana Radulovicia w: *Modernizam i srpska idealistička filozofija*, Beograd 1989, s. 150–165. Zastanawiająca, zważywszy na ogromne oddziaływanie myślicieli rosyjskich na Popovicia, wydaje się w tym względzie nieobecność w jego dziełach idei bogoczłowieczeństwa w wersji rozpracowanej przez W. Sołowiowa.

¹⁹ N. Velimirović, *Sabrana dela*, t. V: *Indijska pisma*, cyt. za: Dj. J. Janić, *Hadžija večnosti*, Beograd 1994, s. 71.

Europa – Biały Demon, która utratę wiary nazywa kulturą i która stała się walczącą z Bogiem organizacją, ateistycznym subjektem nieuznającym żadnej wartości ponad i poza samym sobą, sprowadziła człowieka na drogę człowieczego lucyferianizmu²⁰,

o. Justin stwierdza:

Kultura i każda przynależna do kultury rzecz to idol, i jako taka jest złem [...] Kultura uczyniła człowieka niewolnikiem materii, niewolnikiem rzeczy, a Europejczyk, który stał się diabłoczwikiem – ten wampiryczny fetyszym, który zwie się kulturą, wypromował jako boga²¹.

Europejczyk uznał siebie za Boga, stąd nihilizm i ateizm jako logiczny koniec kultury europejskiej. Humanizm oparty na tych zasadach nieuchronnie przechodzi w ateizm, poprzez anarchię, kończąc na nihilizmie²².

Oparcie się narodu serbskiego na świętosawskim bogoczłowieku – idealnym modelu serbskiego prawosławnego chrześcijanina, który „ma swą misję, wyjątkowe zadanie do spełnienia w wieczności”²³ – jest zatem według niego jedynym ratunkiem. Rozwijając w swych studiach koncepcję świętosawskiego bogoczłowieka, teolog zdecydowanie przeciwstawia ducha świętosawskiej kultury duchowi kultury europejskiej, której ta pierwsza nie jest – według niego – częścią. Podkreślając zacofanie cywilizacyjne Serbów – jako zaletę, oczywiście – przekonuje, że „Prawdziwa mądrość – postęp – to nic innego, jak emanacja świętości, a zatem tylko święci są naprawdę »oświeceni«. Tę inną mądrość i postęp wymyśliła Europa – w swym kulcie idoli (papieża, kultury, nauki, cywilizacji, techniki, polityki, mody itd.)”²⁴.

²⁰ Vladika Nikolaj Velimirović, *Srpskom narodu kroz tamnički prozor*, Cetinje 1996, s. 137. Na temat kultury europejskiej, która – jak mówił biskup – „jest zerem” i przeciwko której należy się modlić do Boga, nie mówiąc już o zdobyczach cywilizacji europejskiej i wynalazkach, które „doprowadziły ludzkość na skraj przepaści i wrzuciły w duchową ciemność” (np. teleskop, mikroskop, kolej żelazna, telefon, samolot, ale też kanalizacja i łazienka), a także „herezji papieżstwa” jako jednym z idoli (obok m.in. oświaty, postępu, cywilizacji i wolności) oraz wpływu rosyjskiej myśli słowianofilskiej na opinie Velimirovicia zob. D. Gil, *Prawosławie. Historia...*, s. 178–181.

²¹ Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija...*, s. 59–60, podobnie wypowiada się w: *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*, Solun 1974, s. 125.

²² Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija...*, s. 63, i powtarza tę opinię w: *Pravoslavna Crkva...*, s. 129.

²³ Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija...*, s. 65.

²⁴ Tamże, s. 119. Dodajmy, że – w przeciwieństwie do biskupa Velimirovicia, który jeszcze jako młody duchowny w książce *Religija Njegoševa* dostrzegał w działalności Dositeja Obradovicia także pozytywne strony – ojciec Justin przywołuje tę postać jako jedną z najbardziej negatywnych w dziejach kultury serbskiej: „Dositej jest winien temu, że ciemność ogarnęła również Serbów, bo »dositejowszczyzna« to lekkomyślna wiara w moc nauk humanistycznych i to ona właśnie doprowadziła u nas do konfliktu między Cerkwią a szkołą [...] jedynym ratunkiem może być wprowadzenie świętosawskiego programu oświatowego”.

Próba systematyzacji pojęć najczęściej przywoływanych w obrębie Justinowskiej refleksji teofilozoficzno-historiozoficznej prowadzić mogłaby do wyodrębnienia następujących kategorii²⁵:

Europa – zgniły Zachód; heretycka, politeistyczna, wielka grzesznica; matka dechrystianizacji; przestrzeń herezji; Zło; Biały Demon (określenie powtórzone za bpm Velimiroviciem); Europejczyk zaś – diabolczłowiek.

Humanizm – największe zło; dewiacja wewnątrz starej kultury europejskiej; przeciwieństwo „teologicznego humanizmu”; ateizm, który przechodzi w anarchię i kończy się nihilizmem; idol; jedna z masek Szatana. Niekiedy też u Justina Popovicia humanizm utożsamiany jest z katolicyzmem lub papizmem.

Podobnie Oświecenie, Racjonalizm i Nauka mają „lucyferyczny” charakter.

Postęp – idol; maska zła.

Katolik – heretyk, bezbożnik; katolicyzm – herezja, sekta, której na imię legion.

Papizm – najbardziej radykalny protestantyzm, tj. herezja; zaś papież – herezjarcha; diabelski ksiądz; podporządkowany władzy Kusiciela (podobnie jak u Dostojewskiego w *Legendzie o Antychryście*).

W refleksji o. Justina pojawia się także watykanizm (*vatikanizam*), który – jak jeszcze dobitniej niż w omawianym studium podkreślał w książce *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* (1974) – „wysuszył” Europejczyka swoim „wampirycznym” scholastycyzmem w filozofii i „kanibalskim” jezuityzmem w etyce, wysłał przeciętnemu Europejczykowi żywotne siły twórcze²⁶.

Odrębne miejsce zajmuje przy tym w rozważaniach o. Justina ekumenizm, najdokładniej omówiony we wspomnianej wcześniej książce, ale także w liście skierowanym do Synodu SPC z 1971 roku, z roku 1974 (na temat „modlitwy o jedność chrześcijan”), czy jeszcze w innym – z roku 1977 (dotyczącym projektu zwołania Soboru Cerkwi Prawosławnych)²⁷. O. Justin stwierdza tam między innymi:

²⁵ Podobne kategorie wyodrębniam, omawiając także dzieła bpa Nikolaja, por. *Kultura kao sinonim zla. Manihejska paradigma filozofije zla i fantazmati zla u refleksiji slovenskih mislilaca* [w:] *Njegoševi dani. Zbornik radova. Medjunarodni naučni skup, Cetinje 27–29.08.2009*, t. 2, Nikšić 2010, s. 95–96.

²⁶ Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filozofija...*, s. 114.

²⁷ Por. przywoływany już list o. Justina z 1971 roku, skierowany do Świętego Synodu *Odgovor na anonimnu dopisnicu; O zajedničkoj molitvi za jedinstvo* (1974): <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/AvvaJustin/OZajednickojMolitviZaJedinstvoSvetomSinodu.htm>; oraz *Povodom saziva „Velikog Sabora Pravoslavne Crkve”* (1977): <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/Sabornost.htm>. Por. także opublikowane niedawno rękopiśmienne notatki o. Justina: Sveti Ava Justin, *Zapisi o ekumenizmu*, oprac. ep. Atanasije, Manastir Tvrdoš 2010.

Ekumenizm jest wspólną nazwą pseudochrześcijaństwa, wszystkich pseudokościołów Zachodniej Europy. Oddane są mu wszystkie europejskie humanizmy, z papizmem na czele. A wszystkie te pseudochrześcijaństwa, pseudokościoły nie są niczym innym, jak herezją nad herezjami. Mają jedną wspólną ewangeliczną nazwę: super(wszech) herezja. [...] Nie ma tu większej różnicy pomiędzy papizmem, protestantyzmem, ekumenizmem i pozostałymi sektami, których imię jest legion (*legeon*)²⁸.

Mówiąc najogólniej, według Popowicia „ekumenizm możliwy byłby tylko pod warunkiem, że wszyscy inni chrześcijanie uznaliby naukę prawosławia i w żadnym innym wypadku”²⁹.

Wreszcie *Kultura*, której chciałabym tu poświęcić nieco więcej uwagi, określana jest w tekstach jako: demoniczna, szatańska, lucyferyczna; *civitas diaboli* (ziemskie państwo zbudowane z miłości do siebie i nienawiści do Boga); przestrzeń, w której toczy się wojna przeciwko Bogu; kultura nadczłowieka, z której wywodzi się kultura bez człowieka; kultura *rashristovljenosti*, *bogootpadništva* (i jako taka) – kultura szatańska; symbol antychrześcijańskiej Europy; nowe bezbożnictwo i nowa idolatria; szatański zamiennik religii; półkultura – ułomna, niepełna; zabójca szatański; wampiryczny ludożerczy fetyszym w diabelskim kostiumie; cmentarz; idol; maska Zła i samo zło. O. Justin (w przeciwieństwie do bpa Nikolaja) nie wypowiadał się natomiast na temat zdobyczy cywilizacyjnych i technicznych.

Przytoczone tu skrótowo opinie Popowicia oraz próba systematyzacji najczęściej przywoływanych przez niego pojęć domagają się jednak pewnych istotnych uściśleń, ale też prowokują do zadania kilku zasadniczych pytań.

²⁸ Arhim. Dr Justin Popović, *Pravoslavna Crkva...*, s. 189.

²⁹ Tamże. Por. także podobne opinie w: *O zajedničkoj molitvi za jedinstvo*. Warto tu przypomnieć o wydarzeniach z końca lat 60. ubiegłego wieku (dokładnie z 1968 roku), które znacząco wpłynęły na dalsze dzieje Cerkwi prawosławnej, a w centrum których znalazł się właśnie (nienależący, co prawda, do oficjalnych struktur Serbskiej Cerkwi Prawosławnej [dalej SCP], ale uważany przez wielu za wielki autorytet) o. Justin Popović. Od samego początku, gdy po równo dwunastu wiekach zrodziła się idea zwołania wszechprawosławnego soboru, z którym – podobnie jak z Soborem Watykańskim II – wiązano wiele nadziei (i w świecie prawosławnym, i w ogóle w chrześcijaństwie), bardzo energicznie przeciwstawiał się on temu pomysłowi. List pasterski Popowicia, opublikowany w Paryżu, nie tylko wywołał zamęt wśród niezdecydowanych hierarchów SCP, ale także odbił się szerokim echem w świecie i ostatecznie przyczynił do wycofania poszczególnych Cerkwi z przygotowań do soboru. Nie pomogły starania o. Clementa – znanego francuskiego prawosławnego myśliciela – ani nawoływania Greków, którzy podkreślali konieczność zwołania soboru, bo – jak przekonywali – „brak kryteriów, za pomocą których określać można *prawosławność* poszczególnych autokefalicznych cerkwi prawosławnych”. O. Justin przekonywał, że cerkwie znajdują się „pod kontrolą agresywnego antyreligijnego komunizmu”, ale też twierdził, że wszyscy chrześcijanie powinni uznać „prawdę prawosławia”, tak jak on ją rozumiał. Strach przed „otwarcieciem się”, podbudowany autorytetem o. Justina i jego uczniów („justinowców”) spowodował, że SCP stała się – jak stwierdza Djordjević – „współtwórcą” klęski tej wielkiej historycznej inicjatywy. Por. M. Djordjević, *Ratni krst srpske Crkve*, „Republika” 2000, nr 273 (16–30.11), s. 26.

Zacznijmy od tych pierwszych. Oczywiście kulturę myśliciel ten (ale także jego mistrz – Velimirović, podobnie zresztą jak inni teologowie) pojmował jako emanację wyższej racji bytu, według niego kultura powinna być środkiem, a nie celem, powinna – jak powiedziałby współczesny teolog Radovan Bigović – mieć sens ikoniczny, a nie idolatryczny³⁰. Teologiczny klucz do odczytania wypowiedzi o. Justina, wyraźnie wpisanych w kontekst normatywnych treści tradycji prawosławnej, wydaje się zatem oczywisty i zrozumiały, choć z pewnością nie dla tzw. przeciętnego odbiorcy, dla którego rozumienie wypowiedzi religijnej³¹, zawierającej jednak w tym przypadku – obok teologicznych – także określone filozofemy oraz ideologemy polityczne, stanowi wymagające wyjątkowej ostrożności wyzwanie. Ów specyficzny wariant kulturologicznej krytyki – form i znaczeń współczesnej kultury, jej antropologicznego i teleologicznego sensu z punktu widzenia chrześcijańskiej wizji świata i życia – cechuje zachwiana niekiedy równowaga pomiędzy racjonalną krytyką, opartą na rzetelnej wiedzy o systemach i nurtach w obrębie współczesnej kultury z jednej strony, a emotywną afirmacją wiary chrześcijańskiej – z drugiej. Jednostronna krytyka czy też przesadna gloryfikacja, w których talent retoryczny w pewnym sensie ma zastąpić pogłębioną analizę problemu, nie wpisują się w obręb współczesnej chrześcijańskiej nauki o kulturze, a brak terminologicznej precyzji i antynomia pomiędzy tym, co filozoficzno-logiczne i religijne prowadzi do paradoksów.

Na uwagę zasługuje także zagadnienie związane ze specyficznym rozumieniem kultury w obrębie myśli prawosławnej z jednej strony, z drugiej zaś – w obrębie tzw. teologii szkolnej, w przypadku której utożsamianie kultury z cywilizacyjnymi i kulturowymi osiągnięciami Zachodu niejako kreuje „kulturę zła” chętnie posługującą się znanymi, w ciągu dziesięcioleci modyfikowanymi „fantazmatami zła”³², do których, obok samej kultury właśnie, zaliczyć można „humanizm”, „postęp”, czy Europę jako np. „Białego Demona”. Pojęcie kultury u większości prawosławnych teofilozofów i historyków XIX i XX wieku nie zostało jasno zdefiniowane, najczęściej używane jest w kolokwialnym znaczeniu jako synonim cywilizacji, pod pojęciem Europy – pod znaczącym wpływem rosyjskich myślicieli – rozumie się natomiast Europę Zachodnią, którą jeszcze w XIX wieku niektórzy słowianofile czy neosłowianofile uważali za „puste naczynie”, w którym nie ma już wody życia i w którym nie ma już nic ludzkiego, jako że przestała ona służyć Bogu i Bóg ją opuścił.

³⁰ R. Bigović, *Crkva i društvo*, Beograd 2000, s. 214.

³¹ Por. R. Schaffler, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?* [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 12–21.

³² Wcielenia Zła bądź wyobrażenia, które tu za Marią Janion nazywam fantazmatami, fantazmatami Zła, odnoszą się do konkretnych zjawisk, procesów, nurtów myślowych i idei, form życia społecznego i politycznego, ale także do „personalnych” (jednostkowych, indywidualnych) wcieleń Zła. Na ten temat szerzej pisałam w: *Kultura kao sinonim zla...*, s. 95.

Inny problem stanowi zanegowanie afirmatywnego charakteru kultury, co do którego – niezależnie od stosowanych w badaniach nad kulturą metodologii, podatnych na zmiany zarówno w obrębie problematyki ontologicznej, jak też aksjologicznej (stąd zresztą nieprecyzyjność pojęcia kultury) – większość antropologów i filozofów kultury, a także teofilozofów, nie ma żadnych wątpliwości. Można powiedzieć, że obecny w refleksji niektórych rosyjskich myślicieli, ale także w znaczącej mierze w zależnych od niej opiniach serbskich teofilozofów, swoisty dualizm kultur(owy) prezentowany jest jako konflikt pomiędzy ową „pożądaną”, ewolutywną, i „niepożądaną”, inwolutywną.

W kulturologicznych wizjach i koncepcjach myślicieli dominujące przekonanie o istnieniu alternatywnej (jakby powiedział bp Nikołaj – „zdrowej” i „prawdziwej”) prawosławnej, bogocześniej kultury jako teleologicznym sensie ludzkich dziejów – alternatywnej wobec obywatelskiej, zachodnioeuropejskiej, protestanckiej i katolickiej – tj. negatywnej, kultury pozbawionej afirmatywnego charakteru – kultury zła, podporządkowana jest (co, oczywiście, nie dziwi) konfesjonalnemu ekskluzywizmowi. Zauważmy przy tym, że choć w obrębie tradycyjnego rozumienia kultury mieszczą się rozpoznane przez socjologiczną antropologię i omówione przez filozofów kultury, kulturoznawców czy historiozofów pojęcia upadku, kryzysu, zanikania, dyfrakcji, rozpadu (Arnold Joseph Toynbee)³³ czy zderzenia kultur, to – niezależnie od stosowanej metodologii – refleksja nad kulturą akcentowała jej pozytywny charakter. Wydaje się, że nie inaczej jest w przypadku poglądów historiozofa i teologa Nikołaja Bierdiajewa, mówiącego o „kryzysie kultury” lub „jesieni kultury”, a nawet wieszczącego nadjeście apokalipsy kultury³⁴, ale nie przekonującego do kultury apokalipsy³⁵.

Jeszcze inny problem stanowi dostrzegalny w kulturologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich oraz w wyrażnie nimi inspirowanych rozważaniach serbskich teofilozofów, w tym samego Popowicia, obecny w tradycji prawosławnej (choć „nieortodoksyjny”) – paradygmat manichejski³⁶. Problem Zła, wpisany w dualistyczną, apokaliptyczną wizję wiecznej walki elementów Ducha i Materii, Dobra i Zła, postrzegany jest tu nie tylko w opozycji do obowiązujących w obrębie tej problematyki myślowych kanonów³⁷, dzieła myślicieli religijnych

³³ A.J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, cz. XI (d), s. 704.

³⁴ M. Bierdiajew, *Sens historii*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 139 i 142.

³⁵ Por. S. Beljanski, *Kultura zła* [w:] *Modeli kulture – problem jezičke eksplikacije*, Četvrti međunarodni interdisciplinarni simpozijum (tema: *Susret kultura*), Zbornik radova, Novi Sad 2006 (tu korzystam z artykułu w wersji internetowej).

³⁶ Por. B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, cyt. za: J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej [w:] *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej, t. 13, pod red. W. Rydzewskiego i L. Augustyna, Kraków 2007, s. 15.

³⁷ Por. J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość”..., s. 16–17.

(często dalekie od „systemowości”, która nigdy nie była mocną stroną teofilozofii prawosławnej, a nawet braku elementarnej nieraz refleksji epistemologicznej i metodologicznej)³⁸ skupiają się na wzajemnie dopełniających się: problematyce ontologicznej oraz problematyce antropocentrycznej (ontologia, metafizyka zawsze integralnie łączą się z pytaniem o człowieka, jego kondycję, los i ostateczne przeznaczenie). Problem Absolutu – zdaje się powtarzać w ślad za Wasilijem Zienkowskim o. Justin Popović – zawsze jest „problemem człowieka”, filozofia zaś, czy też teofilozofia, musi być związana z problematyką „rzeczywistego życia”. Owa „nierozzerwalność teorii i praktyki”, „życiowe” (co nie znaczy „pragmatyczne”) podejście stanowią zresztą, jak się wydaje, jedną z najbardziej charakterystycznych cech refleksji autora *Świętosawskiej filozofii życia* (choć, oczywiście, nie cechą dystynktywną w odniesieniu do rosyjskiej myśli religijnej). Postrzegany w takiej perspektywie problem Zła nie jest pytaniem o samą jego istotę, a raczej pytaniem o konkretne zadanie, o „czyn”, który podporządkowany jest imperatywowi walki ze złem „złej nieskończoności”, nakazowi czynnego „przeobrażania” nie tylko – co istotne – w odniesieniu do własnego jednostkowego bytu, ale „przeobrażania” narodu, świata i całego kosmosu³⁹. Problem zła o. Justin rozważa zawsze w powiązaniu z ontologią świata, w perspektywie globalnej, „kosmicznej”, w wymiarze ostatecznych eschatologicznych przeznaczeń z jednej strony człowieka i historii, z drugiej – narodu serbskiego; natomiast zbawienie jednostki ludzkiej w integralnej jedności ze zbawieniem narodu, ale także całej Ludzkości całego Wszechświata (świętosawska filozofia świata), tym samym zdaje się iść śladem utrwalonej już dialogicznej myśli o odpowiedzialności za Drugiego i świat.

W refleksji o. Justina (podobnie jak u niektórych rosyjskich myślicieli) ucieleśnione Zło – metafizyczne czy moralne – przyjmuje najczęściej ogólną (tzn. bez określonej typologii) nazwę Szatana czy Demona. Różne jego epifanie – ze względu na strategię czynienia zła – najczęściej opisywane są przez serbskiego myśliciela jako postaci ukryte pod maską, naśladowcy lub idole, Zło ujawnia się zaś w różnorodnych formach nicości: utracie tożsamości, idolatrii, antropolatrii, odrzuceniu czy zapomnieniu tradycji i wartości odziedziczonych po przodkach, zaś jednym z najbardziej niebezpiecznych instrumentów, które służą diabelskiej destrukcji sfery aksjologicznej, jest naruszenie ontologicznych funkcji języka, który w zakamuflowany sposób przestaje „nazywać” rzeczywistość, jak ma to miejsce w przypadku pojęcia „postęp” (czy też – jak podobnie wyjaśniał bp Veli-mirović – pojęcia „oświecenie”)⁴⁰.

³⁸ Por. M. Krąpiec, *Zastrzeżenia epistemologiczne* [w:] tenże, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995, s. 31–33 i 55–76.

³⁹ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 66–67. Por. także J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” ..., s. 22–23.

⁴⁰ Podaję za: Dj. J. Janić, *Hadžija večnosti*, s. 75.

I na koniec powracające pytanie o oryginalność „filozofii życia”, jaką proponuje Serbom św. o. Justin Popović. Wpływ myśli rosyjskiej, zwłaszcza zaś Dostojewskiego, wydaje się tu niekwestionowany. Potwierdza to przede wszystkim niejako jedynie dostosowana przez Popovicia do „realiów” serbskich idea bogoczołowieczeństwa (jako świętosawskiego Bogoczłowieczeństwa) w wersji proponowanej przez rosyjskiego twórcę. W teofilozofii, historiozofii i filozofii kultury autora *Świętosawia jako filozofii życia* mieszają się przywoływane przezeń opinie Ojców Kościoła, propozycje rosyjskich słowianofilów, ale także niektórych XX-wiecznych myślicieli nurtu ontologizmu i (mniej) personalizmu. Odnajdujemy tu także wyraźne podobieństwa do zasymilowanej przez myśl rosyjską, popularnej na Zachodzie w drugiej połowie XIX wieku, „filozofii życia”, „ujmującej istnienie jako integralną, niepodzielną na ducha i materię, całość, wskazującą na kierunek działania zarówno poznawczego, jak i praktycznego”⁴¹ („jedność myślenia i działania” – jak to określał Popović) oraz typowe dla wielu myślicieli rosyjskich, wspomniane wcześniej specyficzne dążenie do pojednania „teorii z praktyką”, niewykluczające włączania w obręb refleksji o charakterze teo- bądź filozoficznym elementów związanych ze sferą polityki czy ideologii. Historiozofia czy filozofia kultury w wydaniu serbskich myślicieli, takich jak o. Justin czy bp Nikołaj, wyraźnie przy tym odzwierciedla wpływ popularnych w okresie ich działalności lektur w rodzaju *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera⁴² (również i dziś niezwykle popularnego w Serbii). Serbska, zmodyfikowana nieco wcześniej przez rosyjskich neosłowianofilów, koncepcja niemieckiego krytyka cywilizacji stosunkowo łatwo zostaje przy tym zestrojona z nigdy w Serbii nieprzebrzmiałą ideą wybraństwa narodu, specyficznego mesja-, a nawet misjonizmu (w przypadku bpa Nikołaja – chciałoby się powiedzieć: podobnie jak „patriarchalnego quasi-chrześcijaństwa narodników”⁴³ – niebezpiecznie przy tym, zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji „teodulstwa” Serbii i Serbów, przybierając formy ekskluzywizmu soteriologicznego, etnofiletyzmu czy nacjocentryzmu).

O swoistej kontaminacji rosyjskiej (neosłowianofilskiej) myśli religijnej ze społeczno-politycznym nurtem konserwatywnym, z którą mamy do czynienia w studiach serbskich myślicieli, można mówić w przypadku znanej autorom – zarówno ze źródeł rosyjskich, jak też bezpośrednio z zachodnioeuropejskich – myśli organicystycznej. I choć badania nad jej recepcją w Serbii znajdują się dziś dopiero w fazie początkowej, za Mirkiem Djordjewiciem można wskazać co najmniej kilka etapów jej przyswajania, z których lata trzydzieste ubiegłego wieku wydają się okresem

⁴¹ Por. J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 32.

⁴² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923.

⁴³ Tak określił słowianofilstwo Grzegorz Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 8.

najbardziej znaczącym. Autor wydanej w 2003 roku książki *Srpska konzervativna misao*, w której stara się udowodnić tezę o braku nowatorskich elementów w myśli Velimirovicia i Popovicia, wskazuje na obecność klasycznych schematów myśli organicystycznej w ich dziełach, przejętych m.in. od Charlisa Morasa, nade wszystko jednak od rosyjskich myślicieli wieku XIX (np. Konstantina Leontjewa i Aleksieja Chomiakowa)⁴⁴. Należą do nich – według badacza – między innymi: odrzucenie racjonalistycznej i analitycznej tradycji doby Oświecenia, powrót do koncepcji społeczeństwa/narodu jako organizmu, traktowanie zacofania ekonomicznego i kulturalnego jako wartości pozytywnej oraz dominująca – zwłaszcza w myśli słowianofilskiej i neosłowianofilskiej – idea wszechjedności (w tym wszechjedności ducha i duszy narodu, postrzeganego często jako wybrany), w obręb której zaanektowane zostało pojęcie „soborowości” – przeniesione ze sfery kościelno-dogmatycznej (gdzie „soborowość” oznacza jedność ludzi w wierze) na płaszczyznę społeczeństwa, narodu lub państwa. Ślady asymilacji powyższych elementów z dzieł rosyjskich słowianofilów oraz neosłowianofilów (najbardziej jednak z dzieł wielce cenionego przez Popovicia Chomiakowa, którego uważał on za natchnionego przez Boga i którego studia *O Kościele* w 1926 roku przełożył na język serbski) u serbskich myślicieli wydają się oczywiste. Podkreślić jednak przy tym należy istotne niekiedy różnice, jakie pojawiają się w opiniach „szkolnego teologa” bpa Nikołaja oraz o. Justina – tego drugiego pozytywnie wyróżniając na tle religijnych myślicieli organicystów: krytyka kultury zachodnioeuropejskiej (choć niezwykle surowa) ostatecznie nie prowadzi (jak u Velimirovicia) do całkowitego jej odrzucenia, zaś zacofanie kulturowe Serbów (z którego także Popović czyni zaletę)⁴⁵ nie stanowi (jak u bpa žičkiego) imperatywu do walki z „postępem i wynalazkami cywilizacyjnymi”, wreszcie w zarysowanej przez o. Justina koncepcji „organicznej jedności wszystkich dusz poszczególnych jednostek tworzącej jeden organizm”⁴⁶ nie zapomina on o jednostce, ale także „osobie”, traktując – co można byłoby odnieść w najszerszym możliwym ujęciu do nurtu personalistycznego – religię jako więź osobową człowieka z Bogiem. Wydaje się przy tym, że ustalenia chrześcijańskich personalistów (zarówno prawosławnych, jak np. Nikołaja Bierdiajewa, jak też zachodnioeuropejskich, np. Emmanuela Mouniera czy Jacques’a Maritaina) nie były znane ćelijskiemu myślicielowi. Brak precyzji terminologicznej czy też – jak to określił Milan Radulović – „nieuporządkowane posługiwanie się niejasnymi, często wymyślonymi pojęciami, prowadząca do paradoksów nazbyt duża antynomiczność pomiędzy filozoficzną logiką, teologicznym dogmatyzmem a artystycz-

⁴⁴ Por. *Srpska konzervativna misao*, oprac. M. Djordjević, Helsiński odbór za ljudska prava u Srbiji, Beograd 2003.

⁴⁵ Dr J. Popović, *Između dvaju kultura: evropske – čovečanske i svetosavske – Bogočovečanske*, „Narodna odbrana”, 4.11.1928 (III – broszurowe wydanie – 2003).

⁴⁶ Arhim. Dr J. Popović, *Svetosavlje kao filozofija...*, s. 56.

nym uduchowieniem, brak odniesień do znanych w nauce koncepcji i opracowań oraz niekiedy brak logiki”⁴⁷ powodują, że opinie niektórych badaczy na temat Popowicia jako personalisty (ale także – dodajmy – tym bardziej Popowicia jako autora spójnego i czytelnego systemu teofilozoficznego) wydają się przesadzone.

Innym zupełnie problemem jest brak w myśli teofilozofa (nie mówiąc już o Velimiroviciu) – jak określił to Mirko Djordjević – „choćby śladu tego, co określamy mianem *aggiornamento*, otwarciem się Kościoła, ale też myśli teologicznej na nowe czasy”⁴⁸, o czym w kontekście znanych opinii na temat ekumenizmu świadczy także jego wypowiedź dotycząca Soboru Watykańskiego II – jako „odrodzenia się (renesansu) wszystkich europejskich humanizmów, renesansu trupów”⁴⁹.

* * *

Próba oceny teofilozoficznej myśli o. Justina Popowicia nie jest zadaniem łatwym. W Serbii – poza wspomnianą wcześniej książką wykładowcy Akademii Teologicznej w Belgradzie, oświetlającą problem recepcji myśli rosyjskiej przez duchownego – takiego wyzwania badacze jeszcze nie podjęli. Popularyzatorska, ale też pseudonaukowa działalność nieco nadmiernie rozpolitykowanych duchownych próbujących opinie myśliciela (najczęściej wyrwane z kontekstu bądź zmienione) wpisać w obręb zaktualizowanego w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zideologizowanego świętosawia, tej oceny nie ułatwia. Wykorzystywane w celach politycznych koncepcje myśliciela znacząco umacniają postawę antyokcydentalną, której „szyldem” stają się „Justyniańskie fantazmaty zła”, kreujące swoistą „kulturę zła” – jak to określił nowosadzki filozof Slobodan Beljanski – „kulturę alogizmów, uprzedzeń, zmitologizowanej rzeczywistości, nieufności wobec innych, demonizacji rywali, eliminacji rozwiązań alternatywnych i dialogu, kulturę, która odbiera wolność jednostce i izoluje społeczeństwo, zgodnie z mechanizmem typowym dla »filozofii palanki«⁵⁰, o której niegdyś pisał Radomir Konstantinović”⁵¹. „Filozofia kultury” w wydaniu Justina Popowicia jest jednak przy tym niezwykle ważną diagnozą procesu ateizacji współczesnej kultury i narodów Europy, istotne więc wydaje się (wciąż aktualne) poszukiwanie właściwego klucza do jej zrozumienia, podobnie zresztą jak w przypadku obiektywnej oceny całego dorobku świętego serbskiego teofilozofa.

⁴⁷ M. Radulović, *Modernizam i srpska...*, s. 149–150.

⁴⁸ *Srpska konzervativna misao*, s. 24.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Czyli „filozofii zaścianka”, por. R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, Beograd 2004, s. 167.

⁵¹ S. Beljanski, *Kultura zla...* Na temat zamkniętego i otwartego modelu kultury, autystycznych kulturowych matryc i antyokcydentalizmu w serbskiej myśli nie-religijnej zob. np. B. Prpa, *Traganja za kulturnim identitetom*, „Republika” 2005, nr 356–357.

ANNA RAŻNY

ANTROPOLOGICZNY WYMIAR TEOLOGII NARODU W TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Problematyka antropologiczna zajmuje w twórczości Fiodora Dostojewskiego centralne miejsce. Dzięki niej jego utwory uzyskują wymiar religijno-metafizyczny i religijno-mistyczny, mający charakter metapola, metawymiaru dla problematyki ideowej, eksponowanej poprzez dialog bohaterów. Wielu badaczy Dostojewskiego uważa dialog za fundament antropologii pisarza. Według nich dialog ideowy jest sposobem i zarazem celem istnienia człowieka w polifonii Dostojewskiego. Poprzez dialog jego bohater dochodzi do podstawowej wiedzy o sobie. Michaił Bachtin i jego kontynuatorzy założyli, że owa samowiedza jest sensem ludzkiego istnienia w antropologii autora *Idioty*¹. Dialog jako kategoria estetyczna nabiera w ich koncepcji badawczej sensu ontologicznego. Istotnie, analiza niektórych utworów potwierdza powyższe założenie. Paradoksalista z *Notatek z podziemia* czy Stawrogin i jego duchowi uczniowie – Piotr Wierchowieński, Szygalew, Kiriłłow, a nawet Szatow – bohaterowie powieści nazwani w jej tytule „biesami”, potwierdzają swoją samoświadomość poprzez dialog ideowy, wyznaczający sens ich istnienia. Bachtin czy badacze reprezentujący podobne do niego stanowisko (m.in. Leonid Grossman, Borys Engelhardt, Anatolij Łunaczarski) akcentują przede wszystkim estetyczne oraz ideowe znaczenie dialogowości utworów Dostojewskiego². Podobnie ujmują ich polifonię i dialog badacze wychodzący w swych analizach od ustaleń Bachtina. O wiele bardziej wnikliwe, bo obejmujące również ontologię człowieka, jest spojrzenie takich wcześniejszych od Bachtina badaczy, jak Wiaczesław Iwanow czy Siergiej

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.

² Л. Гроссман, *Поэтика Достоевского*, Москва 1925; Б. Энгельгарт, *Идеологический роман Достоевского* [w:] *Достоевский. Статьи и материалы*, ред. А. Долинин, Москва-Ленинград 1924; А. Луначарский, *О „многоголосности” Достоевского* [w:] *Ф. М. Достоевский в русской критике*, Москва 1976.

Askoldow³. Sensem dialogowości utworów Dostojewskiego jest według Iwanowa wnikięcie w cudzą świadomość i uznanie podmiotowości innego „ja”. Natomiast według Askoldowa sensem tym jest ujawnienie ścisłego związku między świadomością etyczną bohatera a jego osobowością.

Zarysowane przez tych dwóch ostatnich autorów znaczenie dialogu w dziele Dostojewskiego jest bardzo twórcze obecnie, gdy popularny w humanistyce postmodernizm nie daje szans na pełne ujęcie metafizyczno-filozoficznego i religijno-aksjologicznego wymiaru tego dzieła. Zwycięski w drugiej połowie XX wieku strukturalizm, a następnie semiotyka nie pozwalają na wnikięcie w istotę prezentowanej przez pisarza filozofii bytu, człowieka, wartości, a także – wbrew pozorom, jakie stwarza druga z tych metod – w filozofię poznania. Hermeneutyka z kolei preferuje prezentację odczytywanych przez badacza sensów na gruncie utworu literackiego od tych, na które sam autor w nim wskazuje. Wychodząc od propozycji Iwanowa i Askoldowa, wielu współczesnych badaczy twórczości autora *Idioty* włączyło w analizę dialogowości jego utworów koncepcję samej filozofii dialogu⁴. Pomaga ona wprawdzie ująć dialogowy charakter istnienia bohaterów tego pisarza w wymiarze horyzontalnym, a nawet wertykalnym, nie zbliża jednak wystarczająco badacza do rysującego się nad owym dialogiem wymiaru metafizyczno-religijnego.

Z uwagi na ten właśnie wymiar utworów Dostojewskiego najbardziej twórcza wydaje się postawa antropologiczno-filozoficzna i antropologiczno-religijna. To połączenie pozwala postawić na pierwszym miejscu nie tylko problemy ontologii i aksjologii, ale również metafizyki i religii. Badacze podkreślający dynamizm polifonii Dostojewskiego, a jednocześnie ograniczający go do ideowego czy też aksjologicznego wymiaru, nie doceniają twórczej siły dominującego nad nimi czynnika metafizyczno-ontologicznego jako ich metawymiaru i metajęzyka dialogu. Dialog idei, nazwany przez Andrzeja Walickiego dialektycznym systemem idei, ma odniesienie do relacji metafizycznych między bohaterami⁵. Relacji budowanych na świadomości istnienia, łączącego z sobą byty w łańcuch powiązań o różnorodnym charakterze. Powiązania te uświadamiają sobie bohaterowie Dostojewskiego na gruncie poznania jako dotyczące ich istoty i ich istnienia. W tym kontekście trudno oddzielić Dostojewskiego – pisarza od Dostojewskiego – me-

³ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987; C. Аскольдow, *Религиозно-этическое значение Достоевского* [w:] Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы, red. А. Долинин, Москва-Ленинград 1922, t. 1.

⁴ Z polskich badaczy ten kierunek interpretacji dialogu w twórczości Dostojewskiego przyjęli: R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłète problemy”*, Warszawa 1964; A. Rażny, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka i problemy poetyki*, Kraków 1988; E. Mikiciuk, *Chrystus w grobie i rzeczywistość anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.

⁵ A. Walicki, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 355–356.

tafizyka i filozofa. Jeszcze trudniej oddzielić go od jego głębokiej świadomości religijnej. W takich powieściach jak *Zbrodnia i kara*, *Idiota* czy *Bracia Karamazow* dialog metafizyczno-religijny toczy się niezależnie od idei, jako dialog fundamentalny. Uświadamia on bohaterom wagę spotkania z drugim człowiekiem, który dla metafizyki jest nie tylko bytem realnym, ale również o s o b ą. Widać to dobitnie na przykładzie spotkania Soni z Rodionem Raskolnikowem, księcia Myszkina z Nastasją i Rogożynem, Iwana Karamazowa z jego bratem Aloszą i starcem Zosimą. Spotkanie ponad ideami unaocznia fundamentalną więź łączącą dwa byty ludzkie. Pozwala pisarzowi postawić nieformułowane wprost, podstawowe dla metafizyki pytania: 1) co jest przyczyną spotkania bohaterów jako bytów ludzkich; 2) co dla spotykających się bytów jest pierwsze, co jest źródłem ich istnienia; 3) co jest dla nich pierwsze i najwyższe na poziomie dobra. Istotna dla spotkania bohaterów Dostojewskiego łącząca ich więź ma w jego utworach znaczenie metafizyczne. Ma ono dwojaki wymiar: przekształca spotkanie w obecność i staje się źródłem poznawania. Jeśli w dodatku więź ma charakter osobowy, spotkanie staje się uobecnianiem. Jeśli jest jedynie spotkaniem samodzielnych bytów, nabiera wymiaru poznania. Te formy spotkania podkreśla szczególnie mocno metafizyka rozwijająca się w ramach neotomizmu, prezentowana m.in. przez Emila Gilsona, Emila Mascalla, Mieczysława Krąpca, Mieczysława Gogacza, Stefana Świeżawskiego⁶. Już na poziomie wstępnej analizy takich utworów Dostojewskiego jak *Zbrodnia i kara*, *Idiota*, *Bracia Karamazow*, można przyjąć dla określenia spotkania ich bohaterów kategorie stosowane w metafizyce. Zwłaszcza wówczas, gdy spotkanie to przeradza się w obecność osób i nabiera cech spotkania o charakterze istnieniowym. Wtedy bowiem uaktywnia intelekt i wolę spotykających się bohaterów oraz rodzi między nimi szczególne więzi: takie, które odbierane są jako więzi metafizyczne. Więzy te wchodzą w świadomość bohaterów i decydują o ich wzajemnych relacjach na poziomie wartości i prawdy wyznaczającej kierunek wzajemnego poznawania i samopoznawania. Gdy tak spojrzymy na dialog u Dostojewskiego, okaże się, że dialog idei, prowadzony przez jego bohaterów, jest świadectwem ich możliwości intelektualnych na gruncie epistemii, która staje się realna dopiero na gruncie świadomości istnienia. Idee oderwane od takiej świadomości przekształcają dialog w zwykły dyskurs, zaś ich nosicieli w anonimowe postaci, reprezentujące każdego i nikogo zarazem.

Z tego punktu widzenia toczony w utworach Dostojewskiego dialog ponad ideami możemy nazwać dialogiem metafizycznym. Pozwala on zrozumieć przyuczyny akcentowanej przez Bachtina niemocy polifonicznego bohatera wobec ta-

⁶ Por. m.in. E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, wyd. II, Warszawa 1998; E. Mascall, *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1961; M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, wyd. III, Lublin 1986; tenże, *Metafizyka*, wyd. V, Lublin 1988; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998; S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, III wyd. – 2002.

jemnicy drugiego człowieka, z którym bohater ten przeżywa spotkanie: intelekt tego, kto podejmuje dialog, nie dociera do informującego go bytu; może polegać tylko na odebranych przez siebie informacjach o nim. Dialog metafizyczny pozwala również uchwycić charakter więzi wynikających z relacji istnieniowych, widocznych w utworze, jednakże wykraczających poza dialog idei. Mieczysław Gogacz – metafizyk – wydziela spośród owych więzi trzy kategorie: „Te więzi, budujące się na przejawach współistnienia, to współprzebywanie pełne życzliwości (miłość), wzajemne otwarcie się na siebie bytów (wiara) i przebywanie w tej życzliwości i otwartości (nadzieja)”⁷. Wszystkie trzy kategorie więzi, rodzące się ze spotkania i obecności, występują w twórczości Dostojewskiego.

Najmocniej uwydatnione są one w powieściach: *Zbrodnia i kara*, *Idiota*, *Biesy*, *Bracia Karamazow*. One też decydują o dialogowej strukturze tych utworów i utrzymują ją wówczas, gdy wyczerpują się argumenty ideowego oddziaływania bohaterów na świadomość innego „ja”, a także wtedy, gdy od początku nie wnoszą oni w spotkanie z owym „ja” żadnej idei. W pierwszej z wymienionych powieści dialog metafizyczny toczy się całkowicie niezależnie od ideowego, tj. od dialogu prawdy filozoficznej i prawdy wiary. Sonia, która pragnie skierować Raskolnikowa na drogę pokuty i proponuje mu przed wejściem na nią przyjęcie pamiątkowego krzyżyka, nie traci nadziei, gdy jej wyciągnięta ku zbrodniarzowi dłoń z symbolem soteriologicznego cierpienia Chrystusa zostanie odrzucona. Zabójca lichwiarki i jej siostry odpowie później, a w dodatku niespodziewanie i afirmująco na ten gest córki Atosu – jak Sonię nazwał Ryszard Przybylski⁸. Poprosi o krzyżyk nie dlatego, że został przez nią przekonany racjonalnymi argumentami, ale dlatego, że „z powodu krzyża” zrodziła się między nimi metafizyczna więź miłości, wiary i nadziei. Te trzy relacje Soni z Raskolnikowem uwidaczniają się jednocześnie, przy czym od momentu wyznania przez niego winy reprezentowane są w więzi miłości. Miłość córki Atosu do przeżywającego *katharsis* zbrodniarza wyrasta z chrześcijańskiej *agape* i dlatego jest w niej miejsce na dialog metafizyczny. Sonia, wyruszająca za Raskolnikowem na katorgę, utwierdza go nie tylko w oczyszczającym cierpieniu, ale nade wszystko w samym istnieniu. Nadaje łączącej ją z nim miłości wymiar metafizyczny: odnosi ją bowiem do samego istnienia Rodiona, do istoty jego bytu. Na gruncie metafizyki miłości, którą najpełniej prezentuje filozofia Maurice’a Nédoncelle’a, jest to postawa i jednocześnie wola „promocji” innego „ja”⁹.

To ukierunkowanie dialogu metafizycznego na wzajemną promocję w istnieniu znajduje potwierdzenie w zachowaniu Raskolnikowa. Zamknięty w sobie

⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, s. 15.

⁸ R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”...*

⁹ M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, przeł. ks. K. Bukowski, Kraków 1993, s. 31.

i gaszący w tym zamknięciu swą miłość do Soni, przeżywa na katordze nieoczekiwaną przemianę. Uświadamia sobie, że kocha tę „nieszczęsną dziewczynę” – jak ją wcześniej nazywał, i postanawia okazać jej swą radość nie tylko z tego powodu, że podążyła za nim na katorgę, ale również dlatego, że ktoś taki jak ona istnieje, j e s t. Owa wzajemna promocja jest wynikiem wnिकnięcia Soni w świadomość Raskolnikowa i reakcją na jej obecność w owej świadomości. Raskolnikow kieruje się ku Soni z „tą samą intencją” – jak mówi metafizyka miłości – z jaką ona skierowała się ku niemu. Dzięki woli wzajemnej promocji w byciu został ustanowiony między nimi obwód miłości.

Tego samego typu dialog metafizyczny na poziomie miłości występuje w *Idiocie*. Jest to dialog między księciem Myszkinem i Nastasją. Tajemnicza więź, która łączy tych dwoje bohaterów od początku powieści aż do końca, jest więzią na poziomie ich istnienia i istoty. Pierwszym znakiem tej więzi jest w powieści reakcja księcia na opowieść spotkanego w pociągu Rogożyna o jego miłości do Nastasji Filipowny, a następnie reakcja na widok jej fotografii. Myszkini nie tyle zainteresował się wówczas tajemniczą kobietą z usłyszanej opowieści i oglądanej fotografii, którą odbierał jako uosobienie *psyche*, ile zaniepokoił. Jego nagły niepokój o Nastasję Filipownę jest troską o jej los. Ten niepokój księcia w momencie pierwszego spotkania z Nastasją przekształca się w wolę jej promowania. Od początku jest to woła promocji jej „ja” z punktu widzenia przeczuwanej dla niej „wartości”, którą jest według księcia godność Nastasji. Duchowa walka księcia z Rogożynem o Nastasję jest walką o jej „ja” i jednocześnie o jej godność, którą Myszkini wyprowadza z cenności jej bytu. Walka ta jest dla niego zadaniem rodzącym się w sytuacji zagrożenia istnienia i istoty bytu Nastasji. Zagrożenie to uosabia Rogożyn, który w przedstawionym szczegółowo przez Dostojewskiego świecie kapitału i żądzy posiadania odziera Nastasję poprzez swą egoistyczną i zabiorczą miłość z godności i osobowych przymiotów. Pisarz podkreśla, że więź, która łączy jego jurodiwego z Nastasją, jest pierwotna wobec ich pierwszego spotkania u Gani. Książę wyznaje, że gdzieś już widział jej oczy i gdzieś ją wcześniej spotkał. Nie wie jednak, gdzie to mogło się zdarzyć. Również Nastasja stwierdza, że Myszkini nie jest jej obcy, gdy spotyka go po raz pierwszy: „Doprawdy, gdzieś musiałam widzieć jego twarz!” – wykrzykuje¹⁰. Miłość księcia do niej jest miłością do osoby zagrożonej w swym istnieniu i swym rozwoju duchowym, miłością tym silniejszą, że w relacji z Rogożynem ulega zatracie „przewidywana dla niej wartość”: jej godność. Zabójstwo Nastasji zamyka prowadzony z nią dialog metafizyczny na poziomie miłości, a jednocześnie pogłębia ten dialog na poziomie świadomości religijnej i aksjologicznej w odniesieniu Myszkina do Rogożyna.

¹⁰ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 132.

Do metafizyki miłości wróci Dostojewski w *Braciach Karamazow*, rysując relację łączącą Dymitra z Gruszeńką. Wzbogaci ją o wymiar czysto religijny, stanowiący dopełnienie metafizyczno-religijnego testamentu starca Zosimy. Płynące z tego testamentu przesłanie miłości bliźniego, połączone z jednoczesnym zadaniem nieosądzania go i przebaczenia mu, uzyskuje dzięki metafizyce miłości Dymitra ważny komplement etyczny: wskazuje na oczyszczenie moralne możliwe dzięki miłości kierującej kochającego człowieka ku Bogu. Dymitr, oskarżony niesłusznie o zabójstwo ojca, godzi się na karę katorgi w przekonaniu, że oczyści się w ten sposób ze zła i grzechów swej młodości, wnoszących skazę w jego miłość do Gruszy.

Dialog metafizyczny sprawia, że człowiek w centrum dzieła Dostojewskiego nie oznacza człowieka w centrum świata. Zgłębiając tajemnicę człowieka, pisarz nie zatrzymuje się na tym, co w nim immanentne, lecz pragnie wskazać na to, co dlań transcendentne. Zdaje sobie sprawę z tego, że w ramach samej immanencji obraz człowieka jest niepełny. Człowiek nie może siebie ani pojąć, ani stworzyć takiego, jaki powinien być, bez uznania swej zależności od wartości absolutnej, jaką jest byt samoistny – Bóg. Dlatego też relacje metafizyczne w utworach Dostojewskiego są ukierunkowane ku bytowi samoistnemu, będącemu źródłem i jednocześnie aktem istnienia. W nacechowaniu etycznym dialogu metafizycznego widoczne jest metafizyczne pragnienie naśladowania Chrystusa. Bohater Dostojewskiego – w klasycznej postawie naśladowania będzie to Myszkin – wie jednak, że miary Chrystusa nie tylko nie można prześcignąć, ale również doścignąć. Uznanie jej jest zgodą na ofiarowany człowiekowi wzór. Pisarz zaznacza zarazem, że człowiek nie może osiągnąć całkowitego wzoru. Dlatego też Myszkin tak niewiele może, co w oczach otoczenia, a także badaczy uchodzi za klęskę. To, co ludzkie – stworzoność i skończoność, grzech i wina – nie pozwala mu na utożsamienie się z prawzorem. Myszkin może jedynie czynić dobro i cierpieć na wzór Chrystusa.

Z punktu widzenia filozofii człowieka Dostojewski wykazuje w ten sposób klęskę antropocentryzmu. Pisarz nie popada jednak w skrajny teocentryzm. Ma wciąż przed oczyma człowieka, którego stara się nie zatracić w Bogu. W tym manifestuje się nie tylko miara Dostojewskiego – myśliciela i metafizyka, ale również Dostojewskiego – pisarza. Tajemnica istnienia sprowadzająca na człowieka wielką niepewność dopełnia się w powieści poprzez dany Myszkinowi wzorzec moralny, który jest pewny. Dane jest również poczucie żywej spójni z innym światem. Tytułowy bohater powieści egzystuje więc o tyle, o ile egzystuje duchowo i moralnie. I w jednym, i w drugim przypadku kierunkiem egzystencji jest ten inny świat. Prawdziwe życie jest bowiem – jak mówi metafizyka – gdzie indziej, tam, gdzie jest źródło istnienia. Myszkin ma za zadanie stać się doskonale pięknym człowiekiem. Jednakże pisarz wie, że doskonale piękny jest jedynie

Chrystus. Jego miary książę Myszkina nie może osiągnąć. W liście do kuzynki Zofii Iwanowej z 1868 roku pisał:

Piękno jest ideałem, a ideał zarówno nasz, jak i cywilizowanej Europy nie został jeszcze wypracowany. Na świecie jest tylko jedna doskonale piękna postać – to Chrystus – i już pojawienie się tej bezmiernie, nieskończenie pięknej postaci samo w sobie jest cudem niepojętym (cały sens Ewangelii Janowej polega właśnie na tym, że dopatrzył się on cudu w samym wcieleniu, w samym objawieniu się piękna). Chyba jednak trochę za daleko się posunąłem¹¹.

Powiązanie Myszkina z doskonałym pięknem ma złożony charakter, który wyraża się w aksjologii, ontologii i metafizyce. Na poziomie aksjologii jest dążeniem do wartości najwyższej, absolutnej, oznaczającym zadanie dla człowieka. Jest jednocześnie ontologiczną daną, która ujmuje status człowieka w hierarchii istnienia, jego zależność od bytu doskonałego, najwyższego. Na gruncie metafizyki powiązanie jurodiwego księcia z doskonałym pięknem przedstawia relacje między bytem ludzkim i bytem samoistnym, który jest źródłem istnienia. Na każdym z poziomów relacji Myszkina z doskonałym pięknem ujawnia się określony brak w osobowości bohatera Dostojewskiego w porównaniu z rysującym się przed nim ideałem. Dlatego naczelną cechą jurodiwego księcia jest pokora. Ona też wyzwala w nim – jak zauważa Nikołaj Łoski – miłość współczującą, współodczuwającą, która jest świadectwem jego osobowej obecności w relacjach z drugim człowiekiem¹².

Relacje Myszkina z doskonałym pięknem, z Chrystusem, którego odbiciem miał być w powieści, nacechowane są tajemnicą. Doskonale piękno jest bowiem ukryte w sferze transcendencji, która zaczyna się tam, gdzie kończy się obszar unaukowanego rozumu. Dla autora *Idioty* nie oznacza to jednak jej niedostępności, niemożności wniknięcia w nią. Jego postawa jest tu protestem przeciwko uroszczeniom kartezjańskiego *cogito*. Możliwości wniknięcia w transcendencję widzi bowiem pisarz w danym człowiekowi najgłębszym doświadczeniu Boga, niepoddającym się doświadczeniu naukowemu. Rezygnacja z rozumu teoretycznego jest fundamentalną, lecz nie wyłączną zasadą otwarcia człowieka na Boga. Towarzyszyć jej musi akceptacja rzeczywistości, zgoda na świat i innych ludzi, przede wszystkim na samego siebie. Jest to wyrażająca się w pokorze zgoda na własny status w hierarchii istnienia i relacje metafizyczne – istnieniowe i istotowe.

¹¹ F. Dostojewski, *Do Zofii Iwanowej* [w:] tenże, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1970, s. 230.

¹² Н. Лосский, *Бог и мировое зло. Достоевский и его христианское миропонимание*, Москва 1999, s. 182–188. Podobnie ujmują postawę Myszkina tacy badacze dzieła Dostojewskiego jak Mikołaj Bierdiajew (Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*, Paris 1968) i Romano Guardini (R. Guardini, *L'univers religieux de Dostoïevski*, Paris 1947).

W doświadczaniu transcendencji Myszkina ukazany jest jako ten, który w tajemnicę swego doświadczenia nie jest w stanie wnikać ze swym rozumem. Tajemnica przewyższa go bowiem. Dla Dostojewskiego – metafizyka i jednocześnie pisarza – istnieje jedna możliwość przekazania takiego doświadczenia: poprzez opis stanu duszy i jej możliwości intelektualnej. Dlatego też jego bohater, stający wobec tajemnicy swego istnienia, wnika w samego siebie, zastanawia się nad tym, co odnajduje w samym sobie, czym się niepokoi i zachwyca. Pisarz wybiera dla niego takie okoliczności doświadczenia metafizycznego, które mogą sprzyjać odczytaniu więzi z bytem absolutnym: tajemniczą chorobę, epilepsję. Przed nadchodzącym kolejnym jej atakiem Myszkina uświadamia sobie stan ducha, jaki za każdym razem osiąga dzięki tej mocy, która jest poza nim, ale w nim się ujawnia:

...kiedy nagle wśród smutku, ciemności duchowych i przygnębienia chwilami jakby rozplomieniał się jego mózg i z niezwykłą mocą natężyły się jednocześnie wszystkie jego siły witalne. Odczuwanie życia, uświadamianie sobie swojej jaźni wzrastały niemal dziesięciokrotnie w owych momentach, krótkich jak błyskawica. Umysł, serce, rozjarzały się niezwykłym światłem, wszystkie wzruszenia, wszystkie wątpliwości, wszystkie niepokoje od razu jakby się uciszały, przechodziły w jakiś idealny błogostan, pełen harmonijnej radości i nadziei, łączyły się z Najwyższym Rozumem i Ostateczną Przyczyną¹³.

Za tę jedną chwilę Myszkina jest gotów oddać całe swe życie. Chwila ta nie jest bowiem – jak sam zaznacza – żadną fantasmagorią. Jest chwilą najbardziej realną w jego życiu. I choć następuje po niej mroczny stan towarzyszący atakowi choroby, realność metafizycznego doświadczenia nie znika. Przeciwnie, z realności tej Myszkina wywodzi przekonanie, że jest ono zapowiedzią nowego życia, o którym mówi Apokalipsa: „W owym momencie – jak mówi pewnego razu do Rogożyna w Moskwie podczas ich ówczesnych spotkań – w owym momencie stają się dla mnie jakoś zrozumiałe słowa, że czasu więcej nie będzie”¹⁴.

Realność doświadczenia więzi z „doskonalszym bytem” jest dla Myszkina jednocześnie doświadczeniem prawdy. Jest intelektualną możliwością jego duszy na drodze poznania, które metafizyka nazwie „poznaniem prawdziwościovym”¹⁵. Pozwala mu ujrzeć świat całościowo, a zarazem uzasadnić dążenie do ideału doskonałego piękna, które przejawia się w jego stosunku do ludzi. Dlatego postawa pokory i bogactwo *agape*, jaką niesie światu Myszkina, są niezrozumiałe i śmieszne w oczach racjonalistów i tych, którym obce jest nie tylko pragnienie doskonałego piękna zbawiającego świat, ale również jego przeczuwanie. Real-

¹³ F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 251.

¹⁴ Tamże, s. 252.

¹⁵ Tak ujmuje doświadczenia metafizyczne Mieczysław Krąpiec na gruncie filozofii realistycznej w pracy *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 54–58.

ność i prawdziwość metafizycznej więzi z Ostateczną Przyczyną dają jurodiwemu księciu poczucie wewnętrznej harmonii, którą osiąga nawet wówczas, gdy przenika go niepokój metafizyczny. Działanie Myszkińa jest określane przez *agape*, która wyraża się nade wszystko w trosce o innego. Metafizyka tej miłości skłania go do nieustającej afirmacji innego w jego istnieniu. Miłość jurodiwego do Nastasji, Agłai, Rogożyna jest troską o nich ze względu na to, kim oni są w „olbrzymim »kontekście« bytów”. Taka *agape* byłaby niemożliwa bez wcześniejszego osobistego doświadczenia charakteru własnego bytu i jego celowości.

Troska Myszkińa o innych jest zarazem towarzyszącym *agape* niepokojem metafizycznym o ich więzi z „doskonalszym bytem”. Jest to ten niepokój, który sprowadza się do stwierdzenia, że nie chodzi tu – jak ujmuje ten metafizyczny stan ducha Gabriel Marcel – o jakiegoś abstrakcyjnego człowieka, „o czystą fikcję wymyśloną przez pewien rodzaj racjonalizmu, ale o moich braci i o mnie”¹⁶. Troska Myszkińa o Nastasję, Agłaję, Rogożyna zrodzona jest nie tylko ze świadomości ich istnienia, ale również z bezpośredniego obcowania z nimi. To niepokój, któremu towarzyszy nadzieja metafizyczna na ich i n n e ż y c i e. Powątpiewanie w taki horyzont istnienia jest dla jurodiwego księcia powątpiewaniem w realność własnego istnienia. Myszkiń przeżywa dokładnie to, o czym pisze Marcel:

W rzeczywistości bowiem jakiś głos wewnętrzny, któremu nie jestem w stanie nakazać milczenia, upewnia mnie, że jeśli inni nie istnieją, to ja również nie istnieję. Nie mogę sobie przypisywać istnienia, o którym zakładałbym, że inni są go pozbawieni; „nie mogę” nie oznacza tu „nie mam prawa”, ale „jest dla mnie niemożliwe”; jeśli inni mi się wymykają, to i ja sam się sobie wymykam¹⁷.

Najdobitniejszym wyrazem *agape*, świadczonej innym przez Myszkińa, i jego metafizycznej troski o nich jest scena rozgrywająca się w domu Rogożyna przed kopią obrazu Hansa Holbeina, przedstawiającego Chrystusa zdjętego z krzyża. Ksiądz, poznawszy ponurą naturę Parfiena, niepokoi się o jego stan ducha, nade wszystko zaś o jego stosunek do Ostatecznej Przyczyny, który sprowadza do wiary w Boga. Pytanie o wiarę stawia ten, który nie jest jej pewien: Rogożyn. Myszkiń nie odpowiada, gdyż t r o s z c z y się w tym momencie właśnie o niego. Swojej wiary jest pewien, nie jest natomiast pewien wiary Parfiena. Ten głęboki niepokój o Rogożyna, świadczący jednocześnie o więzi metafizycznej bohaterów, uwidocznić się może jedynie poprzez symboliczne gesty. Takim gestem jest wymiana krzyżyków. Scena ich wymiany obrazuje zbratanie w Chrystusie, które w planie metafizycznym oznacza więź Rogożyna i Myszkińa jako więź bytów

¹⁶ G. Marcel, *Wartość i nieśmiertelność* [w:] tenże, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 142–143.

realnych, istniejących wobec Boga, czyli ukierunkowanych na źródło ich istnienia – byt samoistny, przyczynę sprawczą. Jest to więź, której świadom jest Myszkin również wówczas, gdy okazuje się, że Rogożyn jest zabójcą Nastasji. Parfien, który w planie aksjologicznym zapomina o tej więzi, o pięknie istnienia i dobru, zaczyna służyć złu i dopuszcza się zbrodni. Jednakże dzięki Myszkiniowi doświadczona obecności metafizycznej na nowo. Książę nie usprawiedliwia zbrodniarza, nie jest w stanie oczyścić go z ciężającej na nim winy, nie opuszcza go jednak. Rogożyn pozostaje bowiem nadal jego bratem w Chrystusie, tym, kto podobnie jak on jest przejawem bytu samoistnego. Będzie mu bratem całą noc aż do świtu, do momentu, kiedy wejdą do domu Rogożyna ludzie i zabiorą ich obu – zbrodniarza, który ciężko zachorował, i księcia, który popadł w otchłań swej choroby. Zanim jednak to nastąpi, Myszkin – uosobienie *agape* – troszczy się o Parfiena, przeżywa z nim razem dramat jego czynu, nie odstępuje go nawet na chwilę.

Dostojewski, świadom siły *agape*, daje jej obraz w finale powieści. Świadom jest również tego, iż do końca wierny tej *agape*, Myszkin nie może nic więcej uczynić dla Rogożyna. Ostateczne przebaczenie może on uzyskać bowiem od tego, kto jest Bogiem i zarazem bytem najdoskonalszym, samoistnym, źródłem wszelkich bytów. W słowach, które oznaczają niemoc księcia wobec winy Rogożyna – „...nic więcej nie mógł zrobić”¹⁸ – wyrażony został charakter bytu ludzkiego, zatriumfowała metafizyka. Ona też stanowi zwieńczenie przedstawionej przez Dostojewskiego antropologii. W jej przestrzeni pojawia się idea narodu rosyjskiego jako narodu wybranego. Tylko bowiem naród wybrany może przechowywać naukę Chrystusa w postaci nieskażonej, tj. w postaci prawosławia. Tylko taki naród mógł utworzyć przed wiekami Świętą Ruś. Pisarz nie przywołuje wprawdzie jej obrazu w tekstach, w których wypowiada się na temat Rosji i prawosławia, jednakże często mówi o tradycji prawosławnej i przeszłości, kiedy idea narodu była formułowana na podstawie jego chrześcijańsko-bizantyjskich wartości. Tych, które ukształtowały ideę Moskwy-Trzeciego Rzymu. Dla pisarza pierwszorzędne znaczenie ma idea mesjanizmu religijnego, wyrastającego z pokornego pragnienia narodu rosyjskiego, aby służyć Bogu. Dostojewski równoważy jednak to pragnienie pragnieniem politycznym. Łączy dwa odmienne poziomy mesjanizmu: religijny z politycznym, oraz właściwe im porządki wartości: duchowo-etyczny z historyczno-kulturowym i ideowo-politycznym. W *Biesach* Szatow wypowiada fundamentalne dla tych dwóch porządków i dwóch mesjanizmów tezy:

Celem życia narodowego, w każdym narodzie i w każdym okresie jego rozwoju, jest jedynie poszukiwanie Boga, swojego Boga, koniecznie własnego, i wiara w tego Boga jako jedynego prawdziwego. Bóg jest syntezą narodu, wziętego od początku do końca¹⁹.

¹⁸ F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 637.

¹⁹ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 246.

Teleologiczna koncepcja narodu została tu ściśle zespolona z teologią narodu, zgodnie z którą istnieje on z woli Boga i dla Boga, jest jednocześnie i przedmiotem, i podmiotem własnej historii. Nie jest on automatyczną sumą osób ukierunkowanych na Boga, lecz podmiotem zbiorowym, który ma własną antropologię kształtującą się w pewnym stopniu niezależnie od antropologii chrześcijańskiej. Jest to antropologia nacjonalizmu czy raczej antropologia nacjonalistyczna. Cel istnienia narodu jest w tej koncepcji pozbawiony nadziei metafizyczno-religijnej, ukierunkowanej transcendentnie – na zbiorowe jego zbawienie. Jest natomiast podporządkowany dążeniom, woli i wewnętrznej dynamice narodu, nabiera charakteru immanentnego i jednocześnie historycznego, którego zwieńczeniem jest horyzont eschatologii. Dlatego sam Bóg w ujęciu Szatowa traci atrybuty swej samoistności. Jego atrybuty bezwzględności i obiektywności istnienia uzależnione zostały od istnienia narodu. A więc inaczej niż w antropologii metafizyczno-religijnej i metafizyczno-filozoficznej Dostojewskiego, w której osobowy wymiar istnienia człowieka zdeterminowany jest jego świadomością uzależnienia od bytu samoistnego – Transcendencji, Boga. Szatow mówi: „Gdy bogi stają się wspólne, wówczas umierają i bogi, i wiara w nie, razem z narodami. Im silniejszy jest naród, tym odrębniejszy jest Bóg”²⁰.

Wraz z uzależnieniem istnienia Boga od istnienia narodu idzie uzależnienie od niego wartości duchowych, religijnych, etycznych. O ich sensie – zdaniem Szatowa – decyduje naród: „Każdy naród ma własne pojęcie o dobrem i złem, i swoje własne dobro i zło. Gdy wśród wielu narodów stają się wspólne pojęcia dobra i zła, wtedy narody wygasają i wtedy zaczyna się zacierać i znikać różnica między dobrem i złem”²¹.

W idei Szatowa wartości etyczne ulegają relatywizacji i subiektywizacji, specyficznej manipulacji na gruncie poznania, które jest również uzależnione od narodu. Powiązanie Boga z narodem ma znaczenie przede wszystkim historyczne, z niego wynikają inne znaczenia. Naród istniejący dla swego Boga, wielki naród, musi wiedzieć, że istnieje również dla prawdy, która jest w Bogu. Jeśli naród nosi w sobie Boga, to prawda jest zdeponowana w narodzie, który winien działać w jej imię w wymiarze nie tylko historycznym, ale również eschatologicznym. Poznawanie prawdy jest poznawaniem własnego Boga. Dlatego też wiara jest dla istnienia narodu czynnikiem najważniejszym. Jest to jednocześnie wiara we własną potęgę i misję dziejową. Taka antropologia nacjonalistyczna, choć oparta na wierze, odwołująca się do jej symboli, przeczy jej podstawowemu przesłaniu, widocznemu w antropologii metafizyczno-religijnej i metafizyczno-filozoficznej w twórczości Dostojewskiego – pokorze.

²⁰ Tamże, s. 246.

²¹ Tamże, s. 246.

Gdy wielki naród nie wierzy, że w nim jednym jest prawda (właśnie w nim i właśnie wyłącznie), gdy nie wierzy, że jest do tego powołany – przestaje natychmiast być wielkim narodem, staje się jedynie materiałem etnograficznym. Naród rzeczywiście wielki nie poprzestaje nigdy na drugorzędnej roli w ludzkości, nawet na pierwszorzędnej, chce być koniecznie jedynym. Gdy straci w to wiarę, już nie jest narodem²².

Szatowowska koncepcja narodu i jego wiary jest tak skonstruowana, iż podstawowe ich wymiary są ekwiwalentne. W wywodzie bohatera Dostojewskiego ich zamiennność jest możliwa zwłaszcza na poziomie epistemologii. Prawda teologiczna jest tożsama z prawdą ontologiczną – z ontologią narodu, od której zależna jest prawda aksjologiczna i historyczna. „Lecz prawda – podkreśla Szatow – jest jedna, więc tylko jeden naród może mieć prawdziwego Boga, chociażby inne narody miały własnych wielkich bogów. Jedyny naród »mający w sobie Boga« – to naród rosyjski”²³.

Wiara i Bóg nie tylko decydują o istnieniu i sile narodu oraz jego roli w dziejach ludzkości, ale nade wszystko stanowią jego własność. Bez nich naród traci swoją tożsamość, przestaje istnieć. Pogląd ten Szatow wypowiada w znanej tezie, zwracając się do Stawrogina:

– Czy pan pamięta swoje zdanie: „ateista nie może być Rosjaninem”, „ateista natychmiast przestaje być Rosjaninem” – pan to pamięta? [...]

Pan nie mógł tego zapomnieć! Przypomnę panu więcej. Pan powiedział wtedy: „Nieprawosławny nie może być Rosjaninem”²⁴.

Gdy Stawrogin zauważa, że Szatow zmienił jego słowa i „zniżył Boga do zwykłego atrybutu narodowego”, słyszy w odpowiedzi: „Przeciwnie. Podnoszę naród do Boga”²⁵.

Ten cytat jest potwierdzeniem istotnej na gruncie antropologii nacjonalizmu pewności narodu co do własnej doskonałości, a jednocześnie zaprzeczeniem sensu antropologii metafizyczno-religijnej i metafizyczno-filozoficznej. Jest zaprzeczeniem świadomości doskonale pięknego człowieka – Myszkina – której fundamentem jest prawda o przepaści, jaka dzieli go od piękna absolutnego, od bytu samoistnego, którym jest dla niego Chrystus. O ile nawet doskonale piękny człowiek – książę Myszkina – nie może osiągnąć nigdy poziomu piękna absolutnego, o tyle dla narodu rosyjskiego ta fundamentalna różnica istnieniowa i istotowa nie ma znaczenia. W antropologii nacjonalistycznej naród rosyjski doznaje deifikacji, która jest należnym mu prawem, wynikającym z jego wybrania. Deifikacja ta

²² Tamże, s. 247.

²³ Tamże, s. 247.

²⁴ Tamże, s. 244.

²⁵ Tamże, s. 246.

w świadomości nacjonalistycznej nie jest uzurpacją antropologiczną, lecz swego rodzaju zasługą. Jej rola jest widoczna na poziomie epistemologicznym.

W świadomości Szatowa prawda o Bogu ma takie samo znaczenie jak prawda o narodzie. Jest bowiem traktowana instrumentalnie. W konsekwencji takie samo znaczenie ma prawda prawosławia i prawda o prawosławiu – obydwie są podporządkowane celom historycznym narodu. Jej brak wyklucza przynależność do narodu. Poprzez prawdę religii Szatow uświęca naród. Poprzez prawdę o Bogu, którego nosi w sobie naród rosyjski, bohater Dostojewskiego dokonuje jego deifikacji. W ten sposób antropologia nacjonalizmu usankcjonowała wyparcie charakterystycznej dla idei „Świętej Rusi” zasady: pokory i chrześcijańskiej miłości, przez pychę i poczucie własnej doskonałości. Ilustrując te cechy antropologii nacjonalizmu wypowiedź Szatowa stanowi dopełnienie tez samego Dostojewskiego, wypowiedzianych w wielu miejscach *Dziennika pisarza* jako tezy odautorskie. W *Biesach* identyfikacja Szatowa z poglądami pisarza napotyka, zgodnie z zasadami powieści polifonicznej, zastrzeżenia innego bohatera bądź znajduje przeciwwagę w prezentowanych przezeń odmiennych tezach. Wypowiada je Stawrogin, zaskoczony przekształceniem idei narodu, jaką przekazał niegdyś Szatowowi. W *Dzienniku* natomiast poglądy pisarza pozbawione są tego typu obudowy ideowej i strukturalnej. Mają charakter autorski i są wypowiedziane w formie *credo* Dostojewskiego. Sprawy Rosji i jej dziejowej misji stanowią w nich wątek podstawowy. „Rosja przechowuje drogocenny skarb: prawosławie” – notuje pisarz w *Dzienniku* w czerwcu 1876 roku. „Jest ono – kontynuuje – obrońcą wiary Chrystusowej, tej największej prawdy, prawdziwego obrazu Chrystusa, zamazanego we wszystkich innych wiarach i wszystkich narodach”²⁶.

Pojęcia najwyższe: Boga i religii, ulegają tu pomniejszeniu przez przypisanie ich jednemu narodowi i jednemu kościołowi. Dostojewski czyni to samo co Szatow, deifikujący naród, z tą różnicą, że idzie w odwrotnym kierunku: zniża Boga do poziomu jednego narodu. Nacjonalizuje Boga i religię. Sakralizuje przestrzeń profaniczną – Rosję jako ojczyznę deifikowanego narodu. Trójczołowy hierarchiczny układ, gdzie Bóg zajmuje centralne miejsce, do którego człowiek może wznosić się, wchodząc w sferę *sacrum* i opuszczając jednocześnie przeznaczoną dla niego sferę istnienia – *profanum* – zostaje w przedstawionej przez Dostojewskiego przestrzeni narodu zachwiany. Sfera *profanum* zmienia swój charakter, staje się przedłużeniem *sacrum*. Gdy skonfrontujemy wymiar tych sfer z chrześcijańską ich koncepcją, zauważamy nie tylko przemianę *profanum*, ale również *sacrum*. Powiązane z sobą te kierunki przemian umożliwiły zakorzenienie w idei narodu idei mesjanizmu, ukierunkowanego nade wszystko na wielkość Rosji.

²⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 2: 1876, s. 102.

Naród noszący w sobie Boga wkracza w sferę Boską. Pisarz ma przy tym świadomość, że jego naród jako byt spełniający się wciąż na nowo nie jest absolutnie dobry sam w sobie. Jako jedna z podstawowych struktur istnienia (składająca się z rodzin ludzkich) nie jest on bowiem bytem skończonym i spełnionym. Nie może więc być bytem absolutnie dobrym, nie może być także absolutnie złym. Podobnie jak każdy człowiek, jest on zawieszony między dobrem a złem. Dobrym może się więc nieustannie stawać dzięki swej jedynie prawdziwej religii – prawosławiu, będącemu niezafałszowanym chrześcijaństwem, gdyż tylko prawosławny naród nosi w swej duszy niezafałszowany obraz Chrystusa. Na tym polega rozwój narodu. Oznacza on walkę z przywarami, ze złem, które dotyka jego duszy. Złem dotknięte są przede wszystkim wyższe warstwy, arystokracja i szlachta. Rozpowszechnia je głównie inteligencja, która ulega wpływom Zachodu, przejmuje jego filozofię i myśl społeczno-polityczną – socjalizm. Z perspektywy eschatologii odgrywa rolę forpocztę Antychrysta.

Od przywar nie jest wolny nawet lud, choć jest najbliższy nauce Chrystusa. Wiara w lud rosyjski, zrodzona w okresie poczwiennicztwa, żywa jest w twórczości Dostojewskiego do samego końca. Obejmuje nade wszystko świadomość ludu, który ze swoimi grzechami staje w pokorze i poczuciu winy przed Bogiem. Największym grzechem ludu jest – jak podkreśla Dostojewski w *Braciach Karamazow* – pijaństwo i wynikające z niego okrucieństwo wobec rodziny i innych ludzi. Mimo przywar ludu jego wiara zawsze stanowiła gwarancję odrodzenia całego narodu. Również w XIX wieku, gdy w Rosji zyskały popularność idee rewolucji i socjalizmu.

Lecz zbawi Bóg Rosję – mówi Zosima – bo choć zepsuty jest chłop i nie może się zaprzeć grzechu smrodliwego, przecież wie, że przeklęty jest od Boga jego grzech smrodliwy, wie, że źle czyni, grzesząc. I nieustannie jeszcze wierzy lud nasz w prawdę, Boga uznaje, płacze wzruszony. Inaczej jest z wyższymi warstwami: ci idą za głosem nauki, chcą się urządzić tylko wedle swego rozumu, ale już bez Chrystusa, i oznajmili, że nie ma już przestępstwa, nie ma już grzechu. I tak ma być wedle ich nauk: albowiem jeśli Boga nie ma, to jakież wtedy przestępstwo?²⁷

Znana formuła Iwana Karamazowa, dotycząca wolności wyboru zła wobec nieistnienia Boga, w ujęciu Zosimy została powiązana z myślą o Zachodzie, który – jak pisał Dostojewski – „leży w złu”.

W Europie – kontynuuje starzec – lud powstaje przeciw bogaczom i przywódcy ludu wiodą go wszędzie we krwi i ucza, że sprawiedliwy jest grzech jego. Ale „przeklęty

²⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1970, t. 1, s. 379.

gniew ich, albowiem jest okrutny”. Zaś Rosję zbawi Pan nasz, jak zbawił tyłokrotnie. Od ludu przyjdzie zbawienie. Od wiary jego i pokory²⁸.

Niewierzący, zeuropeizowani Rosjanie – rewolucjoniści, socjaliści – skazani są na klęskę, gdyż lud ich nie poprze. W pouczeniach starca Zosimy znalazły odbicie daremne próby zrewolucjonizowania i zateizowania ludu rosyjskiego, podjęte przez narodników.

Lud wierzy po naszymu, a niewierzący działacz nic u nas nie robi, choćby nawet był szczerego serca i genialnego umysłu. Zapamiętajcie to sobie. Lud spotka ateistę i zwycięży go, i nastanie jedna prawosławna Rosja. Strzeżcie więc ludu i chrońcie serce jego. W ciszy go wychowujcie. Oto wasza działalność, albowiem lud ów – to lud – bogonośca²⁹.

Teza Zosimy stanowi dopełnienie tezy Szatowa. Zgodnie z nią lud, oczyszczający się wciąż na nowo ze swych grzechów przed Bogiem, zbawia nieustannie Rosję. Są tu widoczne wpływy poczwienniczestwa, według którego jedynie lud jest nosicielem wartości odradzających naród i zespalających go. Lud może przyciągnąć do nich nie tylko zbędnych ludzi, ale również rewolucyjną, ateistyczną inteligencję.

Tak więc prawosławie i lud jako jego nosiciel umożliwiają Dostojewskiemu wypracowanie takiej teologii narodu, którą – pomimo istotnego dla niej pierwiastka religijnego – cechuje nacjonalizm. Prawosławie pozwala także na ukształtowanie rosyjskiego mesjanizmu, który wymyka się – podobnie jak rosyjska koncepcja narodu – podporządkowaniu mesjanizmowi religijnemu. Myśl i dzieło Dostojewskiego są świadectwem zespolenia misji religijnej z misją polityczną. Misję religijną trafnie oddaje książkę Myszkina, wypowiadający się w salonie Jepanczynów na temat narodu rosyjskiego. Naród ten ma dokonać przemiany świata:

Pokażcie mu przyszłe odrodzenie całej ludzkości i jej zmartwychwstanie, co może sprawić tylko myśl rosyjska, rosyjski Bóg i Chrystus, a zobaczycie, jaki olbrzym potężny i szczerzy, mądry, łagodny powstanie przed zdumionym światem, zdumionym i strwożonym, gdyż oni spodziewają się od nas tylko miecza, miecza i gwałtu³⁰.

Chrystus rosyjski ma nie tylko być przez naród rosyjski ukazany Zachodowi, ale ma jednocześnie zwyciężyć chory Zachód: „Trzeba, by na odparcie Zachodu zajaśniał nasz Chrystus, którego myśmy zachowali, a którego oni nie znali nigdy!”³¹.

²⁸ Tamże, s. 379.

²⁹ Tamże, s. 378–379.

³⁰ F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 603.

³¹ Tamże, s. 601.

Misja Rosji jest nie tylko misją religijną, ale również polityczną. Dostojewskiemu idzie bowiem, podobnie jak pansławistom, o ustanowienie nowego porządku zarówno pośród narodów słowiańskich, jak i w Europie. W wielu pracach podejmujących problem mesjanizmu rosyjskiego akcentowany jest jako decydujący dla niego okres raskołu. Wraz z raskołem zaczęła się schizma tożsamości rosyjskiej. Świadomość powołania czysto duchowego u starowierów została zastąpiona mesjanizmem pojmowanym jako opatrnościowa misja polityczna Rosji. Misja ta zwyciężyła w przekonaniach i polityce Aleksandra I po wojnach napoleońskich. W latach pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych XIX wieku wnika do słowianofilstwa; w drugiej połowie tego stulecia kształtuje pansławizm.

Należy jednak zauważyć, iż zarówno dla Dostojewskiego, jak i dla wielu głosicieli mesjanizmu rosyjskiego z drugiej połowy XIX wieku charakterystyczna jest ucieczka od radykalizmu społecznego, który towarzyszył innym mesjanizmom dziewiętnastowiecznym i zbliżał je do millenaryzmów. Ten aspekt mesjanizmu podkreśla m.in. Henri Desroche, twórca *Słownika mesjanizmów i millenaryzmów ery chrześcijańskiej* (*Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianisme et millenarisme de l'ère chrétienne*). Desroche widzi wielofunkcyjność mesjanizmu, traktuje go jako pewnego rodzaju archetyp kultury, matrycę, która może służyć jednocześnie różnym dążeniom czy rewindykacjom społecznym do rewolucyjnych włącznie. Uważa, że „Zawsze jednak chodzi w nim o coś, co nadaje wartość życiu i śmierci, o płaszczyznę, »na której entuzjazm ma swoje racje, których rozum nie ma«”³².

Mesjanizm Dostojewskiego daleki jest od ukierunkowanego społecznie i zarazem rewolucyjnie millenaryzmu. Misja polityczna, wynikająca z teologii i teleologii narodu-bogonoścy oraz z historycznej i eklezjologicznej roli prawosławia, jest dla pisarza jedyną drogą, równoległą do religijnej bądź – w zależności od zmieniających się uwarunkowań politycznych – wyrastającą z religijnej. Religia staje się raz po raz argumentacją i legitymacją dla dążeń politycznych, które ukierunkowane są imperialnie. W *Dzienniku* pisarza Dostojewski wielokrotnie dążeniom tym nadaje charakter braterskiego jednoczenia ludzi i narodów w imię Chrystusa.

Charakterystyczna jest pod tym względem przedstawiona w *Dzienniku* za rok 1881 jego teza o pragnieniu ludu rosyjskiego, które przenika cały naród:

Mówię o nieustannym pragnieniu ludu rosyjskiego – zawsze w nim obecnym, wielkim, ogólnym, wszechnarodowym, wszechbraterskim jednoczeniu się w imię Chrystusa. I jeśli jednoczenie to jeszcze się nie zaczęło, jeśli nie ziściła się jeszcze w pełni Cerkiew, już nie tylko w modlitwie, ale w rzeczywistości, to instynkt tej Cerkwi i nieustanne jej pragnienie, niekiedy podświadome, w sercach wielu milionów ludu naszego niewątpliwie istnieje³³.

³² Cyt. za: A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 12.

³³ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 3: 1877–1881, s. 89.

Dopiero w ostatnich swych wypowiedziach pisarz nadaje mesjanizmowi rosyjskiemu wymiar uniwersalny. Uważa, że mesjanizm ten jest pożądany i oczekiwany przez inne narody, nade wszystko te, które żyją w ucisku nierozwiązanych od wieków własnych problemów. Problemy te może rozwiązać Rosja na poziomie politycznym i kulturowym poprzez zmiany społeczne. Zmiany te nie mogą jednak mieć charakteru rewolucyjnego. Ten uniwersalistyczny aspekt mesjanizmu rosyjskiego pisarz przedstawił w pełni w *Mowie o Puszkynie* wygłoszonej 8 czerwca 1880 roku z okazji odsłonięcia pomnika Puszkina w Moskwie. Wszechstronność i poświęcenie dla innych nazwał wszechczłowieczeństwem. Jest ono właściwe wyższym warstwom – tym, które poznały Zachód, wracając z duchowej emigracji do Rosji i swe doświadczenie przekazują ludowi. Pisarz jest przekonany, że lud winien przyjąć to doświadczenie, warstwy wyższe zaś ukorzą się przed jego prawdą. Z tego pojednania duchowego wyrasta nowa idea: poświęcenia dla innych narodów.

Jest to nasza potrzeba służenia ludzkości, chociażby nawet z uszczerbkiem dla własnych, najbliższych i istotnych interesów, nasze pojednanie z cywilizacjami Europy, poznanie i usprawiedliwienie ich ideałów, chociażby nawet nie harmonizowały z naszymi³⁴.

To uszlachetnienie mesjanizmu religijno-politycznego, który stał się elementem imperializmu rosyjskiego w drugiej połowie XIX wieku, było jednak odstępstwem od normy – od ideału pansławistycznego – i nie mogło uzyskać szerokiej akceptacji, zwłaszcza ze strony ortodoksyjnych mesjanistów i zwolenników idei państwowotwórczych. *Mowę o Puszkynie* surowo ocenił Konstantin Leontjew. Przedstawiony w niej uniwersalizm prawosławia uznał za herezję, zastępującą prawosławie „różowym chrześcijaństwem”. Ewangelia – zdaniem Leontjewa – nie obiecywała powszechnego braterstwa. Odchodząc od ortodoksji rosyjskiej cerkwi, Dostojewski wskazuje drogę odchodzenia od Rosji.

W oczach konserwatywnie myślących nacjonalistów rosyjskich – również współczesnych – znaczenie autora *Idioty* jako ideologa narodu zamyka się w jego wypowiedziach poprzedzających *Mowę o Puszkynie*. Z nich zaś wynika, że w twórczości Dostojewskiego należy wyróżnić dwa typy antropologii, różniące się między sobą na poziomie metafizyki i religii: antropologię obejmującą metafizyczno-religijny wymiar osoby ludzkiej i antropologię narodu jako podmiotu zbiorowego, będącą antropologią nacjonalizmu rosyjskiego.

³⁴ Tamże, s. 232.

LIDIA MACHETA

ROSYJSKIE POSZUKIWANIA PRAWDY O CZŁOWIEKU – WARIANT KIRYŁŁOWA (*BIESY*). PRZYCZYNKI Z FILOZOFII DUCHOWOŚCI

Słynne podejmowane przez Dostojewskiego „przekłête problemy”: wolność, cierpienie, istnienie Boga, dobro i zło – to kwestie natury filozoficznej i metafizyczno-religijnej. Wśród nich znajduje się problem człowieka. Pod kątem pytania o niego można badać całą twórczość autora *Biesów* lub jej aspekty, związane z konkretnym typem opisywanego przezeń człowieka. Jeden z nich odsłania koncepcja człowieka uosabiana przez postać z *Biesów*, Aleksego Kiriłłowa – powieściowego inżyniera i zarazem domorosłego filozofa. Próba zbadania tej koncepcji – przedmiotu niniejszego wystąpienia – zostanie poprzedzona kilkoma uwagami o charakterze przedwstępnych założeń.

Można przyjąć, że człowiek w rozumieniu Dostojewskiego jest określony przez posiadanie idei, nazywanej przez autora *Biesów* również wyższym celem życia¹. Nastawienie na ideę stanowi, w świecie Dostojewskiego, o duchowości. W metafizyczno-religijnym języku starca Zosimy, postaci z *Braci Karamazow*, idea zostaje przedstawiona jako tajemnica Boża włożona w rzeczy². Tajemnica ta, którą wedle słów starca, filozofowie nazywają istotą rzeczy – na ziemi nie może być w pełni poznana; jej korzenie tkwią w radykalnie innym świecie, wznioślejszym niż ziemia (BK 368–370). Znamienne, iż idea w rozumieniu Dostojewskiego (odtąd w skrócie: idea) jest uchwytywana sercem duchowym, w jego aktach

¹ Patrz. Ф.М. Достоевский, *Мысли, высказывания, афоризмы*, Париж 1975, s. 103, 104 (dalej: MBA). W tekście w nawiasach podaję skrót tytułu i stronę i tak we wszystkich pozostałych przypadkach. Słowa i zdania w tekście opatrzone cudzysłowami są dokładnym cytatem, natomiast opatrzone apostrofami stanowią cytaty ze zmianą końcówek.

² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004, zwł. s. 368–370 (dalej: BK). Cytaty z BK przytaczam z tego właśnie wydania; w interpretacji opieram się na wydaniu: Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы*, Москва 2003.

miłości. Przy pomocy rozumu może być dopiero opisana. Idea przyjmuje zatem w twórczości pisarza znaczenie tego, co obiektywne, ważne dla człowieka i niezależne od niego, co stanowi istotę rzeczy i źródło wolności oraz siły jego ducha, co jest zasadą jedności ludzi, co dla nich wspólne – i tak jawiąca się idea daje się utożsamiać z wartością jako, na gruncie fenomenologicznej aksjologii, przedmiotem tzw. uczuć duchowych³. Fundamentalną cechą idei wyraża język Zosimy w obrazie ziarna, które Bóg daruje człowiekowi, by je rozwinął, a nie zmarnował (BK 368–370). Poznanie idei jako nie własności a daru, który wymaga podjęcia, jawi się, w myśli pisarza, swoistym metapoznaniem, warunkującym prawdziwość wszelkiego innego jej poznania. Z racji swej wzniosłości idea jest trudno uchwytana, łatwo pogubić się w jej poznawaniu. Dlatego musi ono podlegać weryfikacji ze strony innych – zwłaszcza tych, których serce jest, jak mówi Zosima, czyste, tj. zdolne do odróżniania prawdy od iluzji, dobra od zła (BK 368–370).

Idealny (resp. wzorcowy) człowiek w rozumieniu Dostojewskiego posiada ideę, nazywaną przez niego najwyższą (MBA 103). Idei tej odpowiadają w człowieku dwa ściśle, w ujęciu pisarza, ze sobą związane wymiary. Jeden oznacza religijną nieskończoność i jest określony przez odniesienie do idei Boga, utożsamianej przez Dostojewskiego z ideą nieśmiertelności (MBA 103, 104); drugi wymiar odsłania ostateczne przeznaczenie całej ludzkości zjednoczonej przez odniesienie do prawdziwej idei nieskończoności. Tożsamość wzorcowego człowieka w rozumieniu Dostojewskiego polega zatem na stałym nastawieniu na ideę metafizyczno-religijną. W nim są zarazem poszukiwane drogi duchowe, na których idei tej można prawdziwie doświadczyć. To, co w odniesieniu do idei rzeczy jest metapoznaniem, w przypadku człowieka o nastawieniu metafizyczno-religijnym jest właściwym i głównym poznaniem. Dla człowieka takiego poznać własną ideę, poznać siebie to wziąć w posiadanie tę ideę jako własną istotę – to wziąć w posiadanie samego siebie (samoobładanie; BK 37) jako dar od Boga, w którym, jak w każdym darze, jest obecny donator. W myśli Dostojewskiego, człowiek o nastawieniu metafizyczno-religijnym, który nie postrzega własnej idei jako daru, wymagającego przyjęcia i rozwijania, łudzi się co do istoty: własnej i Boga. Podejmując się urzeczywistnienia idei metafizyczno-religijnej, mylnie poznanej jako nie dar, a własne dzieło, człowiek ten skazuje się, według pisarza, na porażkę największą z możliwych – na życie niespełnione, które oznacza utratę prawdziwego: siebie i Boga.

Świat duchowy opisywanego przez Dostojewskiego człowieka okazuje się uporządkowany wedle zasady ważności, będącej dla niego wartością – zawsze daną w horyzoncie relacji do innych wartości. I wobec tego cechy reprezentantów tego świata można opisywać, używając kategorii aksjologicznych⁴: warto-

³ H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Warszawa 2003.

⁴ W artykule korzystam przede wszystkim z kategorii fenomenologicznej aksjologii Maksa Schelera.

ści i odpowiadających im wzorców osobowych (resp. aksjologicznych)⁵. Ujęta w tych kategoriach tożsamość wzorcowego człowieka w rozumieniu Dostojewskiego polega na stałym podejmowaniu wzorca świętego, któremu odpowiadają wartości metafizyczno-religijne i mającego za prawzór ideę osoby absolutnie nieskończonej (WMS 227) (odtąd w skrócie: idea nieskończoności).

Nastawienie metafizyczno-religijne wyznacza również tożsamość opisywanego przez Dostojewskiego idealnego (resp. wzorcowego) Rosjanina⁶, ujmowanego w aspekcie ducha. Rosyjskie poszukiwania idei metafizyczno-religijnej otrzymują dwa główne i przeciwstawne ujęcia. W jednym rozstrzyga się, że prawdziwie można jej doświadczyć na drogach chrześcijańskiego ducha rosyjskiego; w drugim – że można ją odnaleźć na drogach wykluczających prawdziwość idei Boga afirmowanej na gruncie chrześcijańskiej duchowości rosyjskiej (BK 34–35). Obydwóm przeciwstawnym ujęciom odpowiadają dwa idealne bieguny ducha rosyjskiego⁷.

Z punktu widzenia aksjologii z wymiarem idealnym ducha rosyjskiego wiąże się problem autentyczności – właściwego, zgodnego z tą ideą – nastawienia. Problem ten wyłania się w świetle jednej z aksjologicznych zasad, wedle której osoba absolutnie nieskończona jako pierwotnie⁸ święta – jest jedyna (WMS 229–230). Wobec tego, określony przez ideę takiej osoby i stanowiący o tożsamości Rosjanina wzorec człowieka o nastawieniu metafizyczno-religijnym może być autentycznie podejmowany tylko w przypadku jednego z biegunów ducha rosyjskiego. Z tego punktu widzenia opisywany przez Dostojewskiego duch rosyjski w jego idealnym wymiarze przenika napięcie między autentycznością a nieautentycznością. Wprowadza ono dynamikę we wnętrze tego ducha.

Fenomen Kiryłowa jest, w ujęciu pisarza, zjawiskiem ducha rosyjskiego⁹. Ideę człowieka wieszczoną i urzeczywistnianą przez Aleksego Niłycza powinny więc

⁵ M. Scheler, *Wzory i przywódcy* [w:] tenże, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2004 (dalej: WMS).

⁶ W ten sposób rozumiem określenie (*nastojaszczij*) Rosjan, które pojawia się w opisach słynnej, odbytej w traktierni, rozmowy Aloszy z Iwanem Karamazowem. Przeciwnieństwem tego określenia, jak wynika z kontekstu rozmowy, nie jest fałszywość, lecz nie-wzorcowość. Odtąd „Rosjanin”, jeśli nie zaznaczono inaczej, oznacza w tekście zjawisko ducha rosyjskiego w rozumieniu Dostojewskiego.

⁷ Por. słowa o nihilistach, wypowiedziane przez bohatera *Młodzika*, Wiersiłowa: „Нигилисты это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи”.

⁸ Pojęcia „pierwotny” używam w artykule w sensie aksjologicznym: „wyższy”, „ważniejszy”. O możliwych znaczeniach pojęcia pierwotności patrz: D. Kot, *Podmiotowość i utrata*, Kraków 2009, zwł. rozdział: „Pojęcie pierwotności”, s. 25–41.

⁹ Por. słowa Dostojewskiego ze wstępu do *Biesów*: „В Кириллове народная идея – сейчас же жертвовать собою для правды. [...] Жертвовать собою и всем для правды – вот национальная черта поколения. Благослови его бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду”.

znamionować dwa wymiary: metafizyczny i religijny, scalone przez ideę Boga. Czy myśl ta znajduje potwierdzenie już w samych opisach zawartych w *Biesach*?

Percepcja, z jaką poglądy Kiryłłowa spotykają się w jego otoczeniu, jest dość zagadkowa. Ze względu na ramy artykułu warto zwrócić uwagę tylko na dwa znamienne jej przypadki. Szatow sprowadza poglądy Kiryłłowa do ‘ateistycznych niedorzeczności’¹⁰. Aleksy Niłycza nie sprzeciwia się opinii Szatowa, co nie znaczy, że ma się za ateistę. Na gruncie poglądów Szatowa, których Kiryłłow raczej nie mógł nie znać (B 825), być ateistą znaczy nie wierzyć w Szatowowskiego „Boga” – deifikowany naród rosyjski. W takiego „Boga” Kiryłłow rzeczywiście nie wierzy. Z kolei Fiedka katorżnik opisuje Aleksego Niłycza jako – wskazującego na duchowość uosabianą przez starca Tichona – chrześcijańskiego filozofa, który mocą swej wiary i rozumu potrafi ‘opowiadać o Bogu’ (B 812), tłumaczyć zapisany w Biblii sens stworzenia i dziejów (B 812). Kiryłłow nie kwestionuje słów Fiedki, zdając się tym samym potwierdzać, że identyfikuje się z ideą takiego filozofa. Zarazem Kiryłłow w swych obszernych wypowiedziach głosi m.in. pewną ideę wieczności, którą wyraźnie przeciwstawia idei „tamtego świata” (B 882), uosabianej w *Biesach* przez Tichona.

Stosunek Kiryłłowa do sposobu, w jaki jest postrzegany przez otoczenie, pozwala sądzić, że identyfikuje się on z ideą człowieka określoną przez to, co filozoficzne, i to, co metafizyczno-religijne. Zarazem sama zewnętrzna percepcja tej idei pozwala sądzić, iż jest ona przez Kiryłłowa rozumiana niestandardowo w otaczającym go świecie i w swej specyfice nie daje się łatwo uchwycić, zwłaszcza przez świadomość niewykształconą lub wykształconą pobieżnie.

Analiza Kiryłłowowskiej idei człowieka zostanie poprzedzona krótkim opisem głoszonych przez niego poglądów ujmowanych z perspektywy jego świadomości. Przekonania Kiryłłowa są rezultatem prowadzonych przez niego rozważań ‘filozoficznych’ (B 878, 612). Ich punktem wyjściowym jest pytanie o przyczyny, powstrzymujące ludzi przed popełnieniem samobójstwa (B 161). Przyczyny te Kiryłłow wiąże z przesądami (B 161). Jeden z nich jest istotny i ma postać idei ‘tamtego świata’ (B 162) oraz odpowiadającej jej idei „dawnego Boga” (B 163) – tj. Boga chrześcijaństwa starca Tichona. Przesąd ten przesłania myśl, uznaną przez Kiryłłowa za prawdę, której sens wyraża w słowach: „Trwanie w świadomości, że Boga nie ma, a jednocześnie nieuzmysławianie sobie, że samemu stałeś się Bogiem, to absurd” (B 883). Dysponowanie taką prawdą oznacza, według Kiryłłowa, stan człowieka nazywany przezeń ‘zbawieniem’ (B 883). Według Aleksego Niłycza człowiek, który żywi istotny przesąd, staje się uczestnikiem absurdu. Do niego, w świetle słów Kiryłłowa, sprowadza się istota i zasada ‘dawnej’ (B 883)

¹⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Z. Podgórzec, Wrocław 2004, s. 825 (dalej: B); cytaty z B przytaczam według tego właśnie wydania; interpretuję na podstawie wydania: Ф. Достоевский, *Бесы*, Ленинград 1989.

rzeczywistości, nim jest przeniknięte ludzkie życie. Jest ono udręką, bowiem przenika je strach przed śmiercią (B 163). Człowiek żywiący przesąd jest, według słów Aleksego Niłycza, „niewolnikiem” (B 884) – człowiekiem niewłaściwym, nieautentycznym (B 163) i zarazem ‘nieszczęśliwym’ (B 163). Ten, kto odrzuca istotny przesąd i uświadamia sobie przesłanianą przez niego prawdę, jest człowiekiem autentycznym, cieszącym się wolnością (B 881) i ‘szczęściem’ (B 163). Ideał takiego człowieka to, według Kiriłłowa, myślący filozof, którego nazywa on ‘Bogiem’ (B 878, 329) lub wymiennie – ‘człowieko-bogiem’ (B 329). Na pierwszym człowieko-bogu, za jakiego uważa się sam Kiriłłow, ciąży, w świetle jego słów, obowiązek udowodnienia pozostałym ludziom poznanej zbawczej dla nich prawdy (B 883). W przypadku Kiriłłowa przyjmie ono postać samobójstwa.

Przekonania Kiriłłowa kulminują, jak się okazuje, w koncepcji człowieka, która opiera się na strukturze przeciwieństwa ontologicznego – dotyczącego prawdy bycia i wyrażonego w obrazach: dawnego i nowego. Człowiek w rozumieniu Kiriłłowa pojawia się zawsze w odniesieniu do idei Boga. Ono wyznacza istotę Kiriłłowowskiego człowieka. Pierwotna w koncepcji Kiriłłowa jest idea Boga; to ona pociąga za sobą określoną ideę człowieka. W myśl tej koncepcji tylko nowy człowiek jest odniesiony do właściwej idei Boga i jako taki sam jest prawdziwy – zgodny z własną istotą. Prawdziwość tego odniesienia oznacza, według Kiriłłowa, że idea Boga oraz idea człowieka wskazują na jednego ducha – ducha ludzkiego. W przeświadczeniu Kiriłłowa głoszona przez niego idea człowieka jest całkiem nowa i wybitnie oryginalna. Jest ona ideą metafizyczno-religijną – Kiriłłowowskiego człowieko-boga cechuje bowiem zdolność do ostatecznego i pełnego uszczęśliwiania całej ludzkości; jest ona także ideą gno-seologiczną – człowieko-bóg działa poprzez myślenie.

Duchowym impulsem Kiriłłowowskiej filozofii nie jest, warto w dwóch słowach zauważyć, ciekawość świata¹¹, która domaga się zaspokojenia na drodze zrozumienia rzeczywistości, stworzenia jej uniwersalnej teorii. Na duchowy motyw filozofii uprawianej przez Kiriłłowa zdaje się wskazywać jego oburzenie (B 163) i sprzeciw (B 884). Dotyczą one, co istotne, całego dawnego świata, zasadzonego w jego ujęciu na fałszywej idei Boga, skutkującej cierpieniem dawnego człowieka. Oburzenie takie da się uśmierzyć drogą zmiany nie poszczególnych fragmentów świata, a jego totalnego porządku. Zadaniem Kiriłłowowskiej, motywowanej niezgodą na otaczający świat¹² i ujmowanej z jego perspektywy,

¹¹ O możliwych motywach filozofowania patrz: K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, zwł. s. 15–16.

¹² Być może motyw ten miał swój osobisty odpowiednik w postaci śmierci starszego brata Kiriłłowa. Wspomnienie o niej wywołuje rumieńce na zwykle bladej twarzy bohatera (B 165). Motyw ten to, jak się wydaje, specyficznie rosyjski impuls filozofowania. Podjęcie tego zagadnienia przekracza cel i ramy niniejszego tekstu.

filozofii staje się uwolnienie ludzkości od fałszywej idei Boga i tym samym – dawnego człowieka od cierpienia. Celem takiej filozofii nie jest opis świata, lecz uniwersalistyczna, dotycząca jego całości zmiana, u której kresu leży, jak mówi Kiryłłow: „wszystko nowe” (B 163). Kiryłłowowska wizja człowieka, ujmowana z perspektywy jego świadomości, daje się zatem ujmować jako aspekt filozoficznej koncepcji totalnej zmiany rzeczywistości, motywowanej chęcią uszczęśliwienia ludzkości, uwolnienia jej od cierpienia. Czy koncepcja ta, od-tąd w skrócie nazywana ideą Kiryłłowa, jest, według Dostojewskiego, rzetelna? Zawarta w tym pytaniu wątpliwość opiera się na wskaźniku pochodzącym z opisów Dostojewskiego. W ich myśl życie człowieka w rozumieniu autora *Biesów* ma charakter dramatyczny – sens jej całości ujawnia się w świetle zakończenia. Jest ono w przypadku Kiryłłowa ponure, wypełnione destrukcyjnymi emocjami i znaczone pogardą dla obecnego przy nim w ostatnich chwilach życia człowieka. Wobec takiego finału Kiryłłowowskiego życia można wątpić w jego całościowy sens; można sądzić, iż jest ono niespełnione. Z tego samego względu można także wątpić w rzetelność Kiryłłowowskiej idei. Tak jak w przypadku każdego opisywanego przez Dostojewskiego człowieka, również idea Kiryłłowa jest ściśle z nim, z jego życiem związana. Jeśli idea człowieka jest autentyczna, również jego życie jest spełnione. Życie Aleksego Niłycza nie wygląda na spełnione, jak można sądzić na podstawie jego zakończenia; zatem także autentyczność Kiryłłowowskiej idei nie budzi zaufania. Również inne, nie tylko finalne, przejawy życia Kiryłłowa, pochodzące, co istotne, z poziomu idei, zdają się kompromitować ją przez swą nieodpowiedniość do jej wzniosłej, obiektywnej natury. Wedle słów Kiryłłowa, jego własna idea – która zakłada m.in. odrzucenie idei Boga chrześcijan jako w jego przeświadczeniu wymyślonej i fałszywej – jest nowatorska w skali całej dotychczasowej historii ludzkości; ujawniana przezeń wiedza nie świadczy jednak o wybitnej, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, znajomości tejże historii. Czym są takie słowa, jeśli nie wyrazem pragnienia uznania nie dla idei, a dla samego siebie w swojej kreatywności i oryginalności? Czym również jest sam jego filozoficzny namysł nad własną ideą? Zdaje się on całkiem wyzbyty ducha krytycyzmu, właściwego dla rzetelnego myślenia i chroniącego umysł przed iluzjami. U kogo bowiem Kiryłłow szuka weryfikacji dla swej idei?; z kim zderza swoje myśli – z Fiedką katorżnikiem? Owszem na swój, ludowy, sposób bogobojnym, ale kompetentnym bardziej, niż w kwestiach filozofii, w sprawach rozboju, co prawda specyficznie rosyjskiego, bo dokonywanego np. na ikonie i, jak sam wyznawał, z łezką w oku, mającą wyrażać pokajanie (B 812–813). Kiryłłow, jak widać, nie obawia się iluzji, za to zdaje się drzeć przed możliwymi konkurentami, którzy mogliby nie tylko okazać się lepszymi filozofami, lecz przy okazji wykazać iluzoryczność jego myślenia. Trudno nie skojarzyć przejawów idei Kiryłłowa – w jego przekonaniu niezwykle wzniosłej – ze zwykłą ludzką

pychą; w aksjologii duchowości określanej jako mylne poznanie własnej wartości. Przejawy te wzbudzają proste intuicje co do idei Kiryłowa. W ich myśl, im Aleksey Niłycz głośniej wieszczy swoją ideę, tym większą zdaje się żywić – co do jej prawdziwości – niepewność, która rodzi w nim potrzebę udowadniania prawdziwości własnej idei. Jednak same te intuicje nie są jeszcze dowodem ani nawet – hipotezą. Jej właśnie pozyskaniu służą najbliższe analizy.

Wątpliwości związane z Kiryłowowską ideą można obecnie wyrazić w pytaniu, dlaczego idea ta, dana w samoświadomości Kiryłowa jako autentyczna, podlega skompromitowaniu przy próbie jej urzeczywistnienia? Pola możliwych odpowiedzi na to pytanie dostarcza koncepcja nieautentyczności nastawienia na ideę, dająca się wyłonić z ogólnej wizji ducha rosyjskiego w rozumieniu Dostojewskiego.

Opisy Dostojewskiego pozwalają wyróżnić – w obszarze nastawienia na ideę – co najmniej dwa główne pojęcia nieautentyczności. Pojęcia te zakładają obecność w twórczości autora *Biesów* tezę antropologiczną, w myśl której duchowość, nastawienie na ideę, oznacza wyższy wymiar człowieka (BK 362). Wymiar ten jest znamionowany przez cechy właściwe dla idei – określone we wstępie. Człowiek negujący wymiar ducha jest, według pisarza, istotą prymitywną – człowiekiem połowicznym, w odróżnieniu od człowieka nastawionego na ideę – człowieka duchowego i jako takiego pełnego. Światem połowiczności rządzi przypadkowość emocji jednostki, której świadomość zatrzymuje się na powierzchni zjawisk. Można wyodrębnić rodzaje nieautentyczności osobno w sferze prymitywności i duchowości.

Jeden rodzaj nieautentyczności, ze sfery połowiczności, dotyczy człowieka nieszczerego, obłudnego. Człowiek taki udaje duchowość, nastawienie na ideę, której nie jest w stanie pojąć i którą w swej prymitywności świadomie pogardza, odrzuca, w rzeczywistości identyfikując się z dobrami materialnymi. Przykładem tego typu człowieka nieautentycznego byłby Rakitin, postać z *Braci Karamazow*. W przypadku nieautentyczności jako nieszczerości rozdzźwięk zachodzi między samoświadomością i świadomością dla siebie a byciem dla innych; na poziomie samoświadomości człowiek nieszczerzy wie, że nie identyfikuje się z duchowością, zaś w obszarze intersubiektywnym – symuluje w zakresie przypadłości nastawienie na ideę.

Drugi rodzaj nieautentyczności z obszaru prymitywności odnosi się do człowieka, który żywi przekonanie, że wzniósł się do sfery duchowości, że ma ideę. Lecz jego przekonanie jest w gruncie rzeczy zachcianką, mrzonką; jego idea to tylko wykwit subiektywnych wrażeń. Przykładem tego typu człowieka byłby Smierdiakow, postać z *Braci Karamazow*. Człowiek taki wypowiada zasłyszane skądinąd wzniosłe słowa idei, sam przy tym nie rozumiejąc tego, o czym mówi. W przypadku tego typu człowieka rozdzźwięk zachodzi między samoświadomością

cią a jego świadomością i jej wyrazem; samoświadomość roi sobie bycie człowiekiem idei, a świadomość i jej czyn są właściwe dla człowieka połowicznego.

Drugie pojęcie nieautentyczności dotyczy jednostek wybitnych, których żywiołem jest świat ducha, nastawienie na ideę. Warunkiem wejścia w ten świat jest przekroczenie poziomu bytowania prymitywnego, czyli – wybór świata obiektywnych idei, który wymaga wysiłku duchowego właściwego dla ich urzeczywistniania.

Również w sferze duchowości można, jak się wydaje, wyróżniać dwa rodzaje nieautentyczności. Jeden z nich dotyczy człowieka duchowego nieszczerego, który świadomie zdradza swoją ideę, ulega pokusom świata materii. Przykładem tego typu człowieka byłby pisarz Karmazynow, postać z *Biesów*. Człowiek taki instrumentalnie traktuje duchowość, swoją ideę podporządkowuje celom, za którymi skrywają się dobra nie duchowe. W nieszczerości duchowej konflikt zachodzi, tak jak w przypadku człowieka obłudnego ze sfery połowiczności, między byciem dla siebie a byciem dla innych.

W sferze idei pojawia się także rodzaj, zawierającej szczerłość, nieautentyczności ducha, którą można nazwać nieprawdziwością. W zjawisku tym samoświadomość człowieka jest określona przez błędne przekonanie, że w swej świadomości wyznaczonej przez akty duchowe jest zgodny z obiektywną ideą, podczas gdy angażuje się w jej iluzję.

W nieprawdziwości duchowej można, jak się wydaje, wyróżnić dwie jej kategorie, które odpowiadają dwóm aspektom idei. Jeden z nich to wyznaczone przez ideę i wedle zasady odpowiedniości dążenie do jej urzeczywistnienia lub inaczej – środki do idei jako celu; drugi aspekt – to poznanie tej idei jako celu dążeń. Ponieważ idea określa, jak zostało wspomniane, istotę, tożsamość człowieka w rozumieniu Dostojewskiego, jej poznanie oznacza samopoznanie, a dążenie do jej urzeczywistnienia – stawanie się sobą.

Odpowiednio do dwóch wymiarów idei można wyróżniać nieprawdziwość w zakresie środków do celu oraz w zakresie poznania celu. Oba zjawiska nieprawdziwości ducha oznaczają nieautentyczność w wymiarze obiektywności. Oczywiście, daleko poza ramy niniejszego tekstu wykracza ich szczegółowa analiza. W tym miejscu można tylko wspomnieć, w zakresie wyznaczonym przez potrzeby niniejszego wystąpienia, iż opisywaną przez Dostojewskiego nieprawdziwość dążenia należy wiązać ze zjawiskiem acedii. Ten rodzaj obiektywnej nieautentyczności zakłada blokadę władz duchowych. Ich funkcję przejmują irracjonalne moce duszy. Acedię określa błędne subiektywne przekonanie o ujmowaniu środków do osiągania celu w postaci idei; obiektywnie sięganie to dotyczy iluzji tych środków – w rzeczywistości będących przedmiotami właściwymi dla mocy irracjonalnej i wobec tego – nieodpowiednich do wzniosłego celu. Z acedią borykają się m.in. dwie postaci z *Biesów*: Stefan Wierchowieński i – pod koniec swego życia – Stawrogin.

Druga kategoria nieautentyczności ducha – nieprawdziwość w zakresie celu – pojawia się przy pełnej aktywności władz duchowych, zatem wyklucza acedię. Nieprawdziwość tę określa błędne subiektywne przeświadczenie o prawdziwym poznaniu idei. Obiektywnie jest ono mylnym jej ujmowaniem, którego przedmiot stanowi iluzja idei w odróżnieniu od jej samoobecności. Wskaźnikiem takiej iluzji jest podatność na negatywną irracjonalność – na wpływ destrukcyjnych emocji. W odniesieniu do człowieka metafizyczno-religijnego nieprawdziwość ta oznacza zapoznanie własnej idei jako daru. W zjawisku tym ulegają wypaczeniu środki do urzeczywistnienia idei jako dobierane w jej świetle. Jeśli idea jest najwyższa – metafizyczno-religijna – środki do jej urzeczywistnienia oznaczają całość egzystencji człowieka. Jeśli idea ta jest mylnie ujmowana jako nie dar, a dzieło, własność człowieka, negatywny charakter przyjmuje cała jego egzystencja.

Wątpliwości związane z Kiriłłowowską ideą człowieka rozpatrywane z perspektywy pojęć nieautentyczności pozwalają sformułować hipotezę, zgodnie z którą obiektywne przejawy życia Kiriłłowa kompromitują jego ideę, ponieważ jest ona iluzją – mylnie ujmowaną ideą człowieka o nastawieniu metafizyczno-religijnym, czyli – nieprawdziwą ideą Boga i człowieka. W myśl tej hipotezy, której udowodnieniu będą podporządkowane dalsze analizy, zagadnienie Kiriłłowowskiej idei to problem nieautentyczności ducha – nieprawdziwości w zakresie poznania idei. By sformułowaną hipotezę wykazać, wystarczy, w myśl dotychczasowych ustaleń, pokazać, że spełniane przez Kiriłłowa akty dążenia do jej urzeczywistnienia są natury duchowej, oznaczają całość egzystencji człowieka w rozumieniu Kiriłłowa i mają charakter negatywny. Duchowość tych aktów będzie świadczyła, iż Kiriłłow przekroczył wymiar połowiczności oraz że nie podlega acedii; całościowy charakter tych aktów będzie zaś świadczył, że ich spełnianie ma na względzie urzeczywistnienie idei o wymiarze nieskończoności. Natomiast ich negatywny charakter – będzie dowodził, że idea ta jest iluzją idei nieskończoności, a zatem również idei człowieka.

Zamiar dowiedzenia powyżej określonej hipotezy zrazu natrafia na pewien problem. Pojęcia Kiriłłowowskiej idei nie mogą być określane z perspektywy jego – niebudzącej zaufania – świadomości. Pojęcia te trzeba zatem wydobywać i określać z innej perspektywy, która zarazem nie oznacza chrześcijańskiego ducha rosyjskiego, odrzucanego przez Kiriłłowa. Zarazem kategorie tej perspektywy muszą być jakoś z nim związane. W celu pozyskania takiej perspektywy zostaną określone kluczowe aspekty człowieka w rozumieniu Aleksego Niłycza.

Kiriłłowowski człowiek to istota żyjąca pragnieniem sensu, poznania, przez Kiriłłowa utożsamianego z tym, co metafizyczno-religijne. Taki wzorcowy człowiek to Kiriłłowowski filozof. Człowiek, w ujęciu Aleksego Niłycza, to także istota wolitywna, żyjąca pragnieniem działania, czynu (B 879). Istotą oraz celem Kiriłłowowskiego człowieka w jego myśleniu i chceniu jest wolność, która

ureczywistnia się i przejawia w czynie, będącym – w przypadku Kiriłłowa – samobójstwem (B 884). Myśl, wola, czyn i stanowiąca o ich istocie wolność – są aktami dążenia do ureczywistnienia Kiriłłowowskiej idei.

Powyżej odsłonięte aspekty Kiriłłowowskiej koncepcji człowieka odsłaniają interesującą więź z Hegłowską filozofią. Jedne z nich uwidaczniają pewną zbieżność między ideami Kiriłłowa i filozofią Hegla. Także do komponentów tej ostatniej należy: upatrywanie zasady człowieka w rozumie¹³, utożsamianym z zasadą metafizyczno-religijną i ściśle związanym z wolą, która ureczywistnia się w czynie; a także dostrzeganie istoty człowieka, jego ducha, w wolności¹⁴, której, ureczywistnionej, odpowiada idea nieskończoności. Inne powyżej odsłonięte aspekty Kiriłłowowskiej myśli odsłaniają zaś pewną, dzielącą ją od filozofii Hegla, istotną rozbieżność, która do wszelkich łączących obie koncepcje podobieństw każe podchodzić z wielką rezerwą. Rozbieżność ta dotyczy samobójstwa Kiriłłowa jako formy czynu, w którym ma się objawiać i ureczywistniać istota człowieka – wolność. Według Hegla, w zjawisku śmierci wolność nie oznacza prawdziwej istoty człowieka¹⁵.

Odsłonięta powyżej intrygująca, tylko pobieżnie zarysowana, relacja między Kiriłłowowskimi ideami a filozofią Hegla pozwala przypuszczać, że Kiriłłow ulega jej fascynacji, pod wpływem której pragnie myśleć, a przede wszystkim żyć w duchu Hegłowskim i zarazem redukuje jego wymiary i przejawy – wypaczając go. Poszukiwaną perspektywę można zatem wiązać z kategoriami Hegla, jej wybór domaga się jednak kilku słów komentarza. Hegłowskie kategorie służą tylko do pozyskania tego wymiaru pojęć Kiriłłowa, który nie daje się uchwycić z perspektywy jego świadomości. Odsłanianie tego wymiaru nie ma zatem na względzie całościowego porównania obu wizji, którego rezultat z góry da się przesądzić. Nietrudno bowiem przewidzieć, że Hegel Kiriłłowa – który myśl niemieckiego filozofa znał albo z drugiej ręki, albo tylko ją chłonał z płynnej duchowej atmosfery współczesnej mu Rosji – to Hegel anty-hegłowski.

Pojęcia Kiriłłowowskiej idei, które ukażą się w świetle Hegłowskich kategorii, będą tworzyły jej wymiar obiektywny. Postawiona hipoteza zostanie udowodniona, jeśli po pierwsze: odsłonięte w tym obiektywnym wymiarze dążenia Kiriłłowowskiego człowieka, tj. jego myśl, wola i czyn określone przez wolność, okażą się aktami ducha, stanowiącymi o całości egzystencji tego człowieka i zarazem mającymi negatywny charakter – co pozwoli twierdzić, że odpowiadająca

¹³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. Nowicki, Warszawa 1990, s. 45 (dalej: ENF).

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa 2003, s. 36 (dalej: WoFD).

¹⁵ Patrz T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 47 (dalej: WaO).

jej Kiriłłowowska idea nieskończoności i zatem człowieka jest nieprawdziwa; i po drugie: struktura Kiriłłowowskiej świadomości tej idei okaże się zgodna ze strukturą mylnego poznania idei metafizyczno-religijnej, określonej z perspektywy świata Dostojewskiego, którego elementem jest Kiriłłow.

Kolejne fragmenty tekstu przyniosą pogłębioną analizę Kiriłłowowskiej idei człowieka, rozpatrywanej w świetle Heglowskich kategorii.

Kluczowe dla opisu Kiriłłowowskiego dawnego człowieka są pojęcia: 'dawnego życia' (B 163) i 'dawnego Boga' (B 163, 884). Zwieńczone śmiercią życie dawnego człowieka jest, według Kiriłłowa, czymś bezwartościowym w porównaniu z właściwą, w jego rozumieniu, istotą człowieka. Cechy istotne Boga w rozumieniu Aleksego Niłycza odsłaniają się w jego słowach, opisujących Jezusa, Kiriłłowowskiego, czyli różnego od Jezusa, którego czci Tichon (B 882). W świetle owych słów, Bóg w rozumieniu Kiriłłowa to najwyższy sens, będący zarazem celem i podstawą rzeczywistości. 'Bóg' dysponuje w ujęciu Aleksego Niłycza pełnią woli (B 881). Istotą Kiriłłowowskiego Boga jest wolność (B 881). U Kiriłłowa strukturalne cechy Boga i człowieka, jak można dostrzec, pokrywają się. W świetle słów Kiriłłowa, Bóg może być, tak jak każda idea, pojmowany właściwie albo niewłaściwie i – odpowiednio – może być rzeczywisty albo pozorny. W myśli Kiriłłowa zaprzeczenie prawdziwego Boga-rozumności to 'wymyślony Bóg' (B 882) chrześcijaństwa dawnego człowieka. Kiriłłow ewidentnie, warto zauważyć, nakłada na ideę Boga chrześcijaństwa Tichona własne jej rozumienie.

Kiriłłowowskiego dawnego człowieka, ujętego z perspektywy jego własnej świadomości, charakteryzują dwie główne cechy – sprawiające wrażenie niezgodnych. Jedna z nich polega na uznaniu życia naturalnego za wartość; uznaniu temu odpowiada przywiązanie do tego życia, wieńczonego śmiercią i wypełnionego 'bólem strachu przed śmiercią' (B 163). Druga cecha dawnego człowieka zakłada uznanie tego życia za coś pozbawionego wszelkiej wartości i polega na wierze w Boga zaświatów jako uosobienie rozumności i wolności. Świadomość dawnego człowieka jako wyznaczona przez dwie, mówiąc językiem Kiriłłowa, idee: 'dawnego życia' i 'dawnego Boga', jest rozdarta między życie naturalne, które człowieka zniewala, wyobcowuje z własnej istoty, a z drugiej strony – boskość, której człowiek pragnie, ale nie posiada, bo rzutuje ją w zaświaty.

Cechy świadomości Kiriłłowowskiego dawnego człowieka i samego Aleksego Niłycza przed samobójstwem wykazują, jak można dostrzec, pewne podobieństwo do wyznaczników Heglowskiej świadomości nieszczęśliwej, szczegółowo opisaney przez Hegla w *Fenomenologii ducha*¹⁶. Heglowska świadomość nieszczęśliwa odpowiada jednemu z etapów w procesie rozwoju ducha. Jest ona

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. Nowicki, Warszawa 2002 (dalej: FD).

wyznaczona przez dwa elementy: jednostkowość, świadomość spętania przez więzy ziemskiej doczesności i jej wewnętrzną prawdę, sferę rozumu i wolności. Świadomość nieszczęśliwa jest stykiem tych elementów i „nie wzniosła się jeszcze do takiego myślenia, dla którego jednostkowość świadomości jest pojednana ze swą wewnętrzną prawdą” (FD 151); ‘świadomość życia jest tu jedynie bólem, z powodu tego życia’ (FD 159). Zniesienie tego bólu dokonuje się dla tej świadomości na tamtym świecie (FD 159). Okazuje się, że sam Kiryłłow, ujęty w świetle jego wypowiedzi i jako jeszcze dawny człowiek, podpada pod pewne kategorie Hegla i jako taki daje się rozpatrywać jako element Heglowskiego systemu.

Świadomości dawnego człowieka, ujmowanej z punktu widzenia Kiryłłowa, odpowiada jeden i ten sam absurd (B 883). Naznacza on daremnością wszelkie porywy szukającego rozumności i wolności ducha ludzkiego. Wzorcowym ucieleśnieniem tej daremności i zarazem modelowym przypadkiem dawnego człowieka był Kiryłłowowski Jezus, który, w interpretacji Aleksego Niłycza, szukał rozumności i wolności w zaświatach – wierzył w dawnego Boga w stopniu najwyższym – jak nikt z dawnych ludzi (B 882).

Wieszczona przez Kiryłłowa idea nowego człowieka, nazywanego przezeń również ‘Bogiem’, występuje w określonej postaci w myśli Ludwiga Feuerbacha¹⁷. Lecz zachodzi jednak różnica co do sensu obu idei. Zestawmy je tylko gwoli dodatkowego określenia myśli Kiryłłowa. ‘Człowieko-bóg’ w sensie Kiryłłowowskim jest nazwą ogólną, która nie dotyczy wspólnoty ludzi ani pojedynczego konkretnego człowieka, lecz wskazuje na ludzkość w sensie istoty człowieka, jego pojęcia. Nowy człowiek w znaczeniu nadanym mu przez Feuerbacha oznacza zaś ludzkość w sensie pewnej wspólnoty ludzi¹⁸. Różnica ta nie jest brana pod uwagę przez badaczy sprowadzających Kiryłłowowską ideę człowieko-boga do wpływów koncepcji Feuerbacha¹⁹ albo problematyzujących relację obu zjawisk²⁰. Konstatacji tej towarzyszy zarazem świadomość, że dla pewnych innych elementów poglądów Kiryłłowa da się wskazać odpowiedniki w myśli Feuerbacha: np. u nich obydwu, inaczej niż u Hegla, występują tylko dwa, ontologicznie różne typy człowieka: teraźniejszy – śmiertelny, i przyszły – nieśmiertelny²¹. Okolicz-

¹⁷ Por. słowa L. Feuerbacha: „Człowiek w sobie jest człowiekiem (w zwykłym sensie); człowiek wspólny z człowiekiem – jedność »Ja« i »Ty« jest Bogiem” – L. Feuerbach, *Wybór pism. Zasady filozofii przyszłości*, t. 2, przeł. K. Krzemieniowa i M. Kwieciński, Warszawa 1988, s. 88.

¹⁸ Por. słowa L. Feuerbacha: „Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem – jedności, która opiera się tylko na rzeczywistości różnicy pomiędzy »Ja« i »Ty«” – L. Feuerbach, *Wybór pism...*, s. 88.

¹⁹ Por. R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, „Znak” 1981, nr 319–320 (1–2), zwł. s. 114.

²⁰ Por. A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, zwł. s. 162–166.

²¹ Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 307.

ność ta pozwala przypuszczać, że być może w tych, odsłoniętych przez nas kwestiach, w których Kiryłłow nie tyle wypacza filozofię Hegla, co oddala się od niej, zbliża się zarazem do koncepcji Feuerbacha. Sprawdzenie tego przypuszczenia postrzegamy jako jeden z celów wyczerpującej analizy poglądów Kiryłłowa – wykraczającej poza ramy i cel niniejszego artykułu.

W wypowiedziach Aleksego Niłycza idea nowego człowieka zostaje wyrażona w kilku definicjach. Dotyczą one myśli, woli, czynu i wolności jako pojęć, które fundują Kiryłłowowską teorię człowieka. Właśnie w odniesieniu do nich poniżej rozpatruje się Kiryłłowowskiego człowieko-boga: najpierw jego warunki, następnie – cechy istotne.

Źródło nowego człowieka da się odsłonić na drodze analizy Kiryłłowowskiego ‘ateisty’ (B 567), którego Aleksey Niłycz miał na względzie, mówiąc: „Nie rozumiem, jak do tej pory ateista mógł wiedzieć, że Boga nie ma, i nie zabić siebie od razu? Poznać, że Boga nie ma i nie poznać, że stał się nim sam poznający – to niedorzeczność, w przeciwnym razie niechybnie zabijesz siebie” (B 567). Z perspektywy Kiryłłowa ateista ten jest niezrozumiałą postacią, bowiem niejako zawieszoną między nowym a dawnym człowiekiem. Kiryłłowowski ateista, który wie, że Boga Tichona nie ma, ale nie wie zarazem, że stał się nim on sam – sytuuje się w dość niefortunnym położeniu. Z jednej strony uosabiane przez niego i niejako zawieszone w pół drogi poznanie nie narusza uzależnienia od życia naturalnego, czyli związania z nim poprzez świadomość i wolę jednostkową, z drugiej strony poznanie to pozbawia możliwości urzeczywistnienia się rozumności i woli, a w nich wolności, czyli, zgodnie z założeniami Kiryłłowa, warunków człowieko-boga. Świadomość bycia związanym z życiem naturalnym przy jednoczesnej myśli, że rozumność jest nieobecna nie tylko w nim, ale również na ‘tamnym świecie’ – oznacza dla Kiryłłowowskiego ateisty świadomość wszechobecności absurdu. W Kiryłłowowskim człowieku, z istoty swej pragnącym sensu, może ona zrodzić tylko jedno: pragnienie samobójstwa. Lecz nie tego wieszczonego przez Kiryłłowa, a tego, przed którym dawnego człowieka chroniło wymyślanie Boga zaświatów. Wobec tego zachodzi różnica między poznaniem, które określa Kiryłłowowskiego ateistę, a prawdą, którą dysponuje Aleksey Niłycz. Nie można zatem utożsamiać sensu odnoszonego do nich samobójstwa. Tego popełnionego przez Kiryłłowa nie da się tłumaczyć poczuciem absurdu rzeczywistości. Racje jego samobójstwa muszą być inne. Na mocy posiadanego poznania Aleksey Niłycz odżegnuje się od ‘niedorzecznego ateisty’ – nieuznającego żadnego Boga: ani ‘dawnego’, ani ‘nowego’. Dlatego, warto nadmienić, że przez osoby słabo orientujące się w rzeczach natury filozoficznej i religijno-metafizycznej poglądy Kiryłłowa mogły być mylnie postrzegane jako *credo* kogoś wierzącego jak Tichon (B 812) czy ‘żarliwiej od niejednego popa’ (B 882). By osiągnąć poznanie znamionujące Kiryłłowa jako nowego człowieka, potrzeba zatem aktu myśli

i woli różnego od niewiedzy dawnego człowieka i od pół-wiedzy Kiriłłowowskiego ateisty. W myśl dotychczasowych ustaleń do poznania tego nie jest zdolna myśl i wola jednostkowa, określająca Kiriłłowowskiego: dawnego człowieka oraz ateistę. By zatem można było stać się nowym człowiekiem, potrzeba wyrzec się: myśli i woli jednostkowej – pozostawić obszar jednostkowości. Według Kiriłłowa, tylko taki warunek – takie wyrzeczenie się – umożliwia pojawienie się myśli, woli i czynu wolności, które znamionują nowego człowieka. W świetle kategorii Hegla wyrzeczenie się myśli i woli jednostkowej wznosi na poziom świadomości zdolnej sięgać duchowej istoty zjawisk. Okazuje się, że w świetle tym trzy wymiary: myśl, wola, czyn – stanowią o całości egzystencji Kiriłłowowskiego człowieka i jako akty dążenia do urzeczywistnienia idei człowieko-boga – mają naturę duchową, co pozwala wykluczyć ich prymitywny, jak również acedyczny charakter, oraz badać je w perspektywie relacji do idei o wymiarze nieskończoności.

Wraz z wyrzeczeniem się świadomości i woli jednostkowej znika, według Kiriłłowa, wszelka więź, łącząca z tym, co jednostkowe – z życiem naturalnym. Miejsce dotychczasowego uzależnienia od niego zajmuje odnoszona do niego obojętność, o której zdają się mówić słowa Kiriłłowa: „Człowiek, któremu będzie wszystko jedno, żyć, czy też nie żyć, [...] sam stanie się bogiem” (B 163). Warto w tym miejscu tylko odnotować, że w filozofii Hegla ofiara z myśli i woli jednostkowej nie prowadzi do zaniku wszelkich więzi z życiem naturalnym. Ofiara taka umożliwia zaistnienie nowej wobec niego relacji – jakościowo innej od jednostkowej i zwanej przez Hegla pojednaniem.

Jak z perspektywy Kiriłłowa wygląda jego człowieko-bóg na poziomie myśli? W świetle słów Aleksego Niłycza, dokonane przez niego wyrzeczenie się myśli jednostkowej czyni zdolnym do myślenia, które przedziera się przez powierzchnię zjawisk i poznaje istotę, prawdę rzeczy. Myślenie to, odniesione do idei człowieka oraz idei Boga, prowadzi do dwustronnego poznania, że: ‘dawnego’ Boga nie ma i że bogiem jest sam poznający człowiek. Samoświadomość Kiriłłowowskiego człowieko-boga jest poznaniem własnej istoty, dzielonej z wszystkimi innymi ludźmi. Świadomość bycia Kiriłłowowskim bogiem jest zatem poznaniem istoty człowieka jako tego, co ogólne. W ujęciu Kiriłłowa prawda o własnej istocie wynosi go zatem na poziom ogólności. Poznanie, ruch myślenia posiada moc kreatywną. Zatem wraz z poznaniem własnej istoty Kiriłłowowski człowiek staje się sobą – Kiriłłowowskim bogiem, lecz – co istotne, bowiem znamienne dla specyfiki myśli Kiriłłowa wyznaczonej przez jej odniesienie do filozofii Hegla – jeszcze nie rzeczywistym. Uzyskana przez pierwszego nowego człowieka prawda jest przeznaczona do powszechnej wiedzy (B 882). Poznaną prawdę Kiriłłow jako nowy człowiek chce ujawnić poprzez czyn samobójstwa (B 884).

Czym w świetle kategorii Hegla jest myślenie nakierowane na poznanie tego, co ogólne? Stanowi ono filozofię (ENF 43) jako poznanie ogólności, pojęcia²², nazywanego także przez Hegla obiektywnym rozumem rzeczy i odróżnianego od rozumu subiektywnego.

Jak w świetle Heglowskich kategorii wyjaśniać dążenie Kiriłłowa do upowszechnienia poznanej prawdy? Według Hegla, poznający filozof, by uzyskać pewność, że jego poznanie oznacza prawdę obiektywnego rozumu, a nie subiektywne przekonanie, musi ‘oprzeć się na fakcie ogólności’ (WaO 63). Prawda rozumu obiektywnego jest prawdą wspólną. Musi zatem spotkać się z uznaniem ze strony pozostałych jednostek. Wątpliwości co do rzetelności sposobu, w jaki Kiriłłow zabiega o takie uznanie – zostały powyżej opisane...

Jak wygląda wyznacznik Kiriłłowowskiego nowego człowieka, ujęty na poziomie woli? Zdają się go odślaniać słowa Kiriłłowa: „Jeśli jest Bóg, to cała wola należy do Niego, i bez jego woli ja nic nie mogę. Jeśli Boga nie ma, to cała wola jest moja”²³ (B 881). Co w przytoczonych słowach znaczy ‘nic’? Pewna odpowiedź na to pytanie nasuwa się dzięki dotychczasowym ustaleniom. Wola, którą w pełni posiada Kiriłłow jako człowieko-bóg, przeciwstawia się tej, która znamionuje go jako jeszcze dawnego człowieka – ‘nic niemogącego’. Niemoc dawnego człowieka pochodzi z jego woli, która wybiera tylko życie naturalne, jednostkowość, czyli przedmiot, niebędący, jak zostało ustalone, jej właściwym przedmiotem i czyniący ją nieprawdziwą. Wola dawnego człowieka ‘nic nie może’, to znaczy, nie może wybrać rozumności, a w niej wolności, czyli, według Kiriłłowa – boskości. Woli tej przeciwstawia się ta, którą w pełni dysponuje Kiriłłow jako człowieko-bóg. Jest to, w ujęciu Aleksego Niłycza, wola posiadana przez człowieka wiedzącego, że dawnego Boga nie ma i że bogiem jest on sam. Jest to zatem wola Kiriłłowowskiego człowieka, który wybrał własną rozumność, a w niej – wolność. Ona zaś, w myśl założeń Kiriłłowa, stanowi istotę, prawdę człowieka, jego myśli i woli. Pełna wola nowego człowieka, w świetle słów Kiriłłowa, musi się w swej istocie, czyli wolności, objawić w czynie i w ten sposób spełnić (B 566).

Co w świetle kategorii Hegla oznacza wiązana przez Kiriłłowa z nowym człowiekiem wola nakierowana na wolność? W myśli Hegla wola, która wybiera własną istotę, wolność, odnosi się do swego właściwego przedmiotu. Staje się wolą ogólną (WaO 50–51). Prawdziwą.

Jak w świetle Heglowskich kategorii tłumaczyć dążenie Kiriłłowa do uzewewnętrznienia w czynie poznanej prawdy oraz pełnej woli? Według Hegla,

²² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 19–20 (dalej: ZFP).

²³ Ф. Достоевский, *Бесы...*, s. 556 (tłumaczenie filologiczne – L.M.).

prawda rzeczy oraz wola są rzeczywiste na tyle, na ile w swej istocie, wolności (WaO 54) – wstąpiły w realność świata; na ile zostały uzewnętrznione w czynie (WaO 64, 66, 67).

Wolność jako istota pierwszego Kiryłłowowskiego nowego człowieka ma się objawić i urzeczywistnić w samobójstwie. Jak, według Kiryłłowa, uzasadnić taką właśnie postać czynu nowego człowieka? Odkryta przez niego prawda, ujęta od strony negatywnej, oznacza nierozumność, nie-rzeczywistość świata dawnego człowieka, jego życia. By pozór ten wykazać, potrzeba negacji tego życia naturalnego. W nim schodzą się bowiem elementy tworzące rzeczywistość Kiryłłowowskiego dawnego człowieka. Kwintesencją życia naturalnego jest strach przed śmiercią i ból z jego powodu (B 163). Poprzez strach i ból Kiryłłow definiuje dawnego: człowieka i Boga (B 163). By udowodnić nierzeczywistość tego ‘dawnego’, wystarczy zatem wykazać pozorność życia naturalnego w jego kwintesencji – strachu przed śmiercią. Zdobyta przez Kiryłłowowskie myślenie prawda, ujęta od strony pozytywnej, wymaga udowodnienia rozumności, rzeczywistości nowego: człowieka-boga, życia – wszystkiego (B 884). Kwintesencją nowego życia człowieko-Boga jest Kiryłłowowska nieskończoność nazywana przez Aleksego Niłycza – ‘życiem terażniejszym wiecznym’ (B 326). By wykazać rozumność takiego życia, wystarczy, według Kiryłłowa, zanegować życie naturalne. Nietrudno zauważyć, iż wykazywanie nieprawdziwości ‘dawnego wszystkiego’ i prawdziwości ‘nowego’ (B 163) ma u Kiryłłowa charakter wyłącznie negatywny.

Ponieważ Kiryłłowowskie samobójstwo jest czynem myśli, urzeczywistnia się w nim również utożsamiane z nią to, co metafizyczno-religijne. Stąd Kiryłłow może raz mówić, że „zbawienie dla wszystkich to udowodnić wszystkim tę myśl” (B 883), a innym razem twierdzić, że „tylko to jedno [samobójstwo – L.M.] zbawi wszystkich” (B 844). Kiryłłowowskie samobójstwo jako czyn myśli i woli ogólnej dotyczy, jak zostało ustalone, istoty człowieka. Dlatego, by pojawił się człowieko-bóg – nowa istota człowieka – wystarczy jeden taki zbawczy czyn. Dotyczy on nie konkretnego człowieka ani ludzkości w sensie wspólnoty ludzi, lecz właśnie istoty człowieka.

Główne pojęcia Kiryłłowowskiej myśli podpadają pod pewne Hegłowskie kategorie. Wobec tego, można w ich świetle badać treść Kiryłłowowskich pojęć.

Jak samobójstwo jako Kiryłłowowska forma czynu wolności wygląda w kategoriach Hegla? Jest ono, według niemieckiego filozofa, wypaczeniem prawdziwego czynu wolności, poza życiem naturalnym bowiem nie ma prawdziwej wolności, tylko jej parodia (WaO 42). Prawdziwa wolność jest posiadana tylko w nim samym i polega na pojednaniu z nim (WaO 42). Treść jednego z kluczowych Kiryłłowowskich pojęć okazuje się anty-Hegłowska. Można zatem sądzić, iż również pozostałe sprzężone z nim Kiryłłowowskie pojęcia są wypaczeniem kategorii Hegłowskiej filozofii.

Jak wygląda źródło odsłoniętej powyżej różnicy między Hegłowską z jednej strony, a z drugiej – Kiriłowowską postacią urzeczywistnienia wolności? Źródło to można określić, wychodząc od porównania Hegłowskiego i Kiriłowowskiego myślenia od strony jego kresu.

Myśl oczyszczonego z jednostkowości ducha Hegłowskiego filozofa nie szuka w rzeczach swej partykularnej jednostkowości, ale przedzierając się poprzez sferę zjawisk, sięga tego, co w rzeczy ogólne. Dociera do jej wewnętrznej natury, którą stanowi rozum, nazywany przez niemieckiego filozofa obiektywnym; prawda takiego rozumu jest wspólna wszystkim ludziom (WaO 63). Docierając do niego, myśl oczyszczonego ducha odkrywa, iż rozum ten jest zasadą tak jego, jak i poznawanej rzeczy (WaO 63). Zatem, przedzierając się poprzez sferę zjawisk w stronę wewnętrznej natury rzeczy, duch ten poznaje samego siebie w rzeczywistości świata. W poznaniu tym jedna się z samym sobą i z poznawanym światem. Uwolniona od jednostkowości myśl Kiriłowa, tak samo jak oczyszczony Hegłowski duch, nie zatrzymuje się na zjawiskowości, nie umieszcza także rozumu w zaświatach. Szuka w rzeczach tego, co ogólne. Szuka w nich rozumu. Lecz – inaczej, niż ogołocony Hegłowski duch – nie znajduje go na ‘całej planecie’ (B 882–883). Zatem oczyszczona myśl Kiriłowowska, inaczej niż Hegłowska, nie ma się na tej ziemi (B 882) z czym jednać.

Źródeł odmienności co do wyników poznania, osiągniętego przez myśl z jednej strony Hegłowską, a z drugiej – Kiriłowowską, i wobec tego również co do formy jego uzewnętrznienia – trzeba, jak się wydaje, szukać na poziomie określającego obie koncepcje założenia fundamentalnego. Dotyczącego zasady świata. Hegel dostrzega ją w rozumie ducha absolutnego, panującym nad światem, nad całymi jego dziejami, które są, w każdym ze swych etapów, rozumne (WoFD 27–28). Na każdym z nich, poczynwszy od najniższego, duch ten osiąga wiedzę o własnej wolności i urzeczywistnia ją. Wszelka aktywność Hegłowskiego ducha ludzkiego opiera się właśnie na przeświadczeniu o racjonalności dziejów, rozumności wszystkiego, co istnieje. Bez takiego przeświadczenia nie jest, w świetle Hegłowskich kategorii, możliwa prawdziwa filozofia. Aktywność Kiriłowowskiego ducha opiera się na anty-Hegłowskim założeniu, w myśl którego istniejąca rzeczywistość nie jest rozumna – jej zasadę stanowi absurd (B 883). Dopiero działanie Kiriłowowskiego ducha ma uczynić ją rozumną, ma włożyć w nią prawdę, co – w świetle założeń Kiriłowa – oznacza kreację tej rzeczywistości.

Dzieląca filozofię Hegla i myśl Kiriłowa różnica co do fundamentalnego założenia stanowi źródło treściowych rozbieżności obu koncepcji. Jak w świetle Hegłowskich kategorii wygląda treść pozostałych budujących Kiriłowowską wizję pojęć?

Uosabiana przez Kiriłowa myśl, która w tym, co istnieje, nie szuka i nie dostrzega objawiającego się rozumu, jest, w świetle kategorii Hegla, nieprawdziwa.

Myśl taka nie ujmuje tego, co obecne i rzeczywiste, lecz staje się tworzeniem utopii (ZFP 16).

Kiryłłowowska wola, której treścią jest wolność objawiająca się w czynie samobójstwa, zmierza, w świetle Heglowskich pojęć, do samozagłady. Jest wolą 'chorą' (WaO 48).

Kiryłłowowska wolność, która w swym czynie jest śmiercią, to, w świetle kategorii Hegla, wolność negatywna (WaO 47) – nieprawdziwa, nieodpowiadająca swemu pojęciu (WaO 42). Wolność taką Hegel, warto zauważyć, dostrzega w fanatyzmie rewolucji, mając na względzie doświadczenia rewolucji francuskiej (WaO 47). W świetle kategorii Hegla okazuje się, iż Kiryłłowowskie dążenia zawierają inklinację w stronę opartej na czystej negacji zasady rewolucyjności. Warto w tym miejscu zauważyć, że specyfika cech Kiryłłowa, określonych dzięki Heglowskim kategoriom, współbrzmi z tymi jego cechami, które wyłaniają się w świetle kluczowej u Dostojewskiego perspektywy egzystencjalnej – wyznaczonej przez więź idei i człowieka. W opisach Kiryłłowa dotyczących ostatnich chwil jego życia daje się dostrzec zaangażowanie, z jakim uczestniczy on w powstawaniu swego przedśmiertnego dyktowanego mu przez Wierchowieńskiego listu-oświadczenia. Kiryłłow bierze w nim odpowiedzialność za śmierć Szatowa. Zamordowanego przez Wierchowieńskiego, którego wspomagali posłuszni mu członkowie organizacji rewolucyjnej. Aleksy Niłycz nie tylko w całości aprobuje dyktowaną mu treść, lecz wyraża pragnienie spotęgowania jej wydzźwięku. By, jak mówi, 'nawymyślać' (B 885) jego czytelnikom. Spojrzenie na Kiryłłowowską wolność z perspektywy kategorii Hegla pozwala twierdzić, iż więź Aleksego Niłycza z Piotrem Wierchowieńskim nie jest przypadkowa, lecz stanowi konsekwencję jego myślenia – rozwijanego na gruncie anty-Heglowskiego założenia.

Kiryłłowowskiej wolności negatywnej odpowiada nieskończoność człowieka-boga. W świetle kategorii Hegla, odpowiadająca wolności negatywnej nieskończoność jest definiowana przez kategorię skończoności, która jako to, co jednostkowe, naturalne – posiada granicę (WaO 42), doświadczaną przez negację (WaO 43). Nieskończoność, która polega na negacji skończoności w jej granicy jest na miarę przedmiotu swej negacji – sama okazuje się skończonością. Nieskończoność taką Hegel nazywa ilościową lub fałszywą (WaO 43).

Warto ogarnąć w całości cechy Kiryłłowowskiej idei człowieka, które wyłoniły się w świetle Heglowskich kategorii. Idea ta ujęta od strony myśli, woli i czynu wolności Kiryłłowowskiego człowieka, czyli aktów dążenia do jej urzeczywistnienia, okazała się zjawiskiem o naturze duchowej. Akty te określają całość egzystencji Kiryłłowowskiego człowieka i zarazem mają negatywny, autodestrukcyjny charakter. Cechy takie wskazują – co było do wykazania – na jedno z pojęć iluzji samopoznania człowieka w rozumieniu Dostojewskiego: zjawisko nieautentyczności ducha w zakresie poznania idei jako przedmiotowego wymiaru tożsamości.

Idea człowieka jest przez Kiryłłowską świadomość ujmowana jako jego, Kiryłłowa, własne dzieło. Zjawisko o takiej strukturze wykazuje zgodność ze strukturą określonego z perspektywy Dostojewskiego mylnego poznania idei człowieka metafizyczno-religijnego. Jak pamiętamy, takie mylne poznanie oznacza w świecie autora *Biesów* porażkę człowieka – życie niespełnione, które oznacza negację prawdziwego: siebie i Boga.

Powyższe uwagi pozostawiają z pytaniem, które dotyczy zaznaczonego w nich wątku heglowskiego i zostanie podjęte z perspektywy ducha rosyjskiego. Można je wyrazić w następującej postaci: jak tłumaczyć wrażliwość Kiryłłowa na Hegłowską filozofię? W pytaniu tym idzie nie o próbę, nieudaną, jak się okazało, zastosowania Hegłowskich wzorców myślenia, lecz o próbę, również nieudaną, wcielenia obecnego w nich – odczytanego w duchu anty-heglowskim – wzorca człowieka. Ze względu na ograniczone ramy niniejszego artykułu pytania te zostaną podjęte w bardzo ograniczonym zakresie.

Kiryłłow jako prawdziwy Rosjanin podlega wpływom ducha rosyjskiego – pragnie identyfikować się z ideą metafizyczno-religijną; jako jednostkowa osoba jest podatny na oddziaływanie wartości gnoseologicznych, odpowiadających np. wzorcowi filozofa. Właśnie dla takiej jednostki Hegłowska wizja świata, w której jakość tego, co metafizyczno-religijne, jest definiowana przez jakość poznawczą, może być atrakcyjna.

Kiryłłow jak każdy pełny Rosjanin w rozumieniu Dostojewskiego szuka prawdy metafizyczno-religijnej, zastanawia się, gdzie można jej prawdziwie doświadczyć. Rosjanin ten stoi przed dwiema głównymi możliwościami: albo dążyć do prawdy metafizyczno-religijnej na drogach chrześcijańskiego ducha rosyjskiego, albo je odrzucić i dążyć do niej na innych ścieżkach duchowych. Kiryłłow wybiera drugą możliwość – odrzuca drogi chrześcijańskiego ducha rosyjskiego i wybiera własne ścieżki. W jego przeświadczeniu są one lepsze od chrześcijańskiej duchowości rosyjskiej i całkowicie oryginalne. Okazało się, że wybrana przez Kiryłłowa duchowość nie jest nie tylko oryginalna, ale też prawdziwa i wyraża się w wypaczonych kategoriach Hegla. Właśnie za ich pomocą Kiryłłow definiuje chrześcijańskiego ducha rosyjskiego, podaje racje jego odrzucenia. Nie dziwnego, że w takim wyrazie duch ten nie jawi się atrakcyjnie. Nie tylko dla Kiryłłowa, lecz dla każdego pragnącego dla człowieka szczęścia i wolności od cierpienia. Szkopuł w tym, że, jak się okazało, duch taki nie istnieje, a ściślej, istnieje jako element złudzenia Kiryłłowa. Duchowe ścieżki, na których Aleksy Niłycza chce doświadczyć prawdy metafizyczno-religijnej, okazują się manowcami iluzji samopoznania. Dlatego, warto na koniec wspomnieć, w przypadku Rosjanina typu Kiryłłowskiego iluzja ta oznacza sięganie po przymioty bytu absolutnego? Istota Rosjanina w rozumieniu Dostojewskiego jest definiowana przez wymiar nieskończoności. Wobec tego, każde mylne samopoznanie w zakresie idei

będzie – w tym przypadku – oznaczało sięganie po atrybuty bytu absolutnego. Rozmaicie rozumianego – w zależności od wzorców jednostkowych Rosjan. To one wprowadzają zróżnicowanie w obrębie treści iluzji, opisywanych przez Dostojewskiego, rosyjskich bogów – samozwańczych i konkurujących o prawo do miana jedynie prawdziwego.

Czy porażka Kiriłłowa dowodzi prawdziwości dróg chrześcijańskiego ducha rosyjskiego? Opisy Dostojewskiego pozwalają dostrzec, że dla poddanego iluzji samopoznania również i one stają się manowcami. Zarazem w świetle tych opisów drogi te, przemierzane przez wyzbytego iluzji samopoznania, jako jedyne w literackiej twórczości Dostojewskiego nie podlegają skompromitowaniu. Pozostaje pytanie, czy można prawdziwie doświadczyć prawdy metafizyczno-religijnej na drogach innych niż chrześcijańskiego ducha rosyjskiego? Według Dostojewskiego – raczej nie można...

* * *

Zagadka powieściowego Kiriłłowa to problem jednostki wybitnej, która podlega iluzji samopoznania. Tkwiąc w niej, głosi wzniosłą ideę człowieko-boga, będąc przy tym przekonany, że wyraża w niej prawdę o człowieku wyzwającą go od wszelkiego cierpienia i oznaczającą pełnię jego ducha. Próba urzeczywistnienia głoszonej przez Kiriłłowa idei w pełni obnaża jej fałszywość – zgubną dla człowieka. Ma ona strukturę właściwą dla idei autentycznej. Próba jej urzeczywistnienia wymaga od człowieka pełnego szczerości podporządkowania własnych subiektywnych celów obiektywnym roszczeniom idei. Takie podporządkowanie dokonuje się tylko za cenę ofiarnego wysiłku duchowego. Im wyższa idea, tym większa cena – mierzona stopniem zaangażowania egzystencji, ale też i tym większa wolność i moc ducha, których udziela prawdziwa idea. Największego duchowego nakładu – angażującego całość ludzkiej egzystencji – wymaga idea metafizyczno-religijna, której wymiarem jest nieskończoność. Idea taka stanowi o tożsamości wzorcowego człowieka w rozumieniu Dostojewskiego. Idea człowieko-boga to, jak się okazało, iluzja zakrywająca autentyczną ideę o wymiarze nieskończoności. Jako właśnie iluzja dzieli z taką autentyczną ideą strukturę i zatem, tak jak ona, wymaga największego duchowego zaangażowania. Tyle że w odróżnieniu od prawdziwej idei metafizyczno-religijnej, nie przynosi ona ani wolności, ani mocy ducha – o czym świadczy poprzedzający samobójstwo Kiriłłowa stan jego ducha: skrajnie wyczerpanego i poddanego destrukcyjnym emocjom. Fakt, że u podłoża takiego stanu leży nakład sił największy z możliwych dla ducha ludzkiego, pozwala w iluzji prawdy metafizyczno-religijnej widzieć takie źródło jego zguby, które naznacza ją piętnem tragizmu.

ALEKSANDRA BOROWIEC

LE CHATEAU DE VIRGINITE JURAJA SLOVINACA JAKO PROJEKT ŚWIATA WEWNĘTRZNEGO KOBIEITY KONSEKROWANEJ

Juraj Slovinac, znany również pod imionami Georges d'Esclavonie, Georgius de Rayn, Georgius de Sorbona, urodził się około roku 1355 w Breżicach, zmarł zaś w Tours we Francji 6 maja 1416 r. Był teologiem, od 1378 roku studentem, a później profesorem Sorbony do roku 1402, zaś od 1404 do śmierci kanonikiem i penitencjarzem katedralnym w Tours. Autor niezbyt obszernej noty biograficznej, jaką odnajdujemy w *Leksykonie pisarzy chorwackich* wydanym w Zagrzebiu w 2000 roku, konstatuje: „bardziej znany w dziejach literatury i teologii francuskiej niż u nas”¹. O Slovinacu nie pisało się wiele w Chorwacji, ale w latach 90. XX wieku zaczęto się nim ponownie interesować². Przyczyną tego jest, jak się to określa *expressis verbis* w najnowszych zwłaszcza publikacjach, po prostu chorwackość naszego autora, ponadto jego duma z powodu chorwackiego pochodzenia oraz działalność promująca we Francji chorwacką kulturę, zwłaszcza jej głągoliczną tradycję. Gwoli krótkiego wyjaśnienia: za najistotniejszy dowód przywołanych tez uważa się jego chorwacki abecedariusz oraz kilka modlitw, zapisanych właśnie głągolicą w łacińskim zbiorze komentarzy do psalmów św. Hieronima, pochodzących najprawdopodobniej z roku 1400, a więc z okresu, gdy wykładał na Sorbonie, po to, by pokazać francuskim kolegom chorwacką głągolicę-

¹ *Leksykon hrvatskih pisaca*, Zagreb 2000, s. 314. Autorką hasła „Juraj iz Slavonije” jest Dragica Malić.

² Można tu wskazać następujące pozycje: F. Šanjek, J. Tandarić, *Juraj iz Slavonije (oko 1355/60–1416), profesor Sorbonne i pisac, kanonik i penitencijar stolne crkve u Toursu*, „Croatica Christiana Periodica” 1984, t. 8, nr 13, s. 1–24; S. Tenšek, *Hrvat – profesor na Sorboni i francuski književnik*, „Croatica Christiana Periodica” 2004, t. 28, nr 54, s. 137–148; J. Tandarić, *Glagoljski abecedarij penitencijara Jurja iz Slavonije* [w:] *Hrvatska glagoljska liturgijska književnost, rasprave i prinosi*, Zagreb 1993, s. 41–50.

cę, którą nazywa alfabetem chorwackim (*alphabetum chrawaticum*), a zapisy te, jak zakładają Chorwaci, mogły posłużyć celom praktycznym – czyli uczeniu się przez Francuzów głągolicy³. Nad tekstami pisanymi głągolicą Slovinac umieścił ich transkrypcję łacinką, dostosowując ją do wymowy francuskiej. Oprócz modlitw zamieścił również spis biskupstw, które mają prawo używać pisma głągoliczkiego i języka słowiańskiego w liturgii Kościoła, i stwierdził również, że Istria jest ojczyzną Chorwatów, słowem – wpisał się doskonale w mocny nurt neogłągolityzmu obecny we współczesnej kulturze chorwackiej. Przodka, który „nie zapomniał o swojej małej ojczyźnie Chorwacji”, przodka „będącego zdeklarowanym patriotą” i „pierwszym chorwackim ambasadorem kultury we Francji”⁴, nie można skazać na niepamięć – odzwierciedla się to w przedsięwzięciu podjętym przez dominikanina Franja Šanjka, Stanka Tenšeka i Tomislava Tenšeka, którzy w 2006 roku przygotowali chorwackie wydanie *Chasteau de virginite* i opatrzyli je teologicznym komentarzem, sprawiając tym samym, że Juraj Slovinac „powrócił do swej chorwackiej ojczyzny”, jak napisał w słowie wstępnym do tegoż wydania Stanko Tenšek.

Przywołany w tytule wystąpienia utwór Juraj Slovinac napisał w roku 1411, wiadomo też, że istniało wiele rękopisów tego dzieła, potwierdzeniem zaś popularności utworu były jego francuskie wydania w latach 1505, 1506 i 1510. Wersja łacińska ukazała się w Regensburgu w 1726 roku. Sam autor napisał dwie wersje dzieła: w starofrancuskim i po łacinie, ofiarował je zaś Izabelli de Villeblanche, szlachetnie urodzonej pannie, którą przedstawiał prałatowi, gdy przystępowała do sakramentu bierzmowania, stając się w ten sposób jej ojcem duchowym, na wzór ojca chrzestnego, który winien swemu dziecku opiekę, troskę, pouczenie i pieczę w sferze ducha i wiary, co Slovinac traktował bardzo poważnie i zobowiązująco. To duchowe pokrewieństwo pogłębiło się, gdy panna wstąpiła do klasztoru w Beaumont koło Tours. Tytuł jednoznacznie wskazuje, że kategorią naczelną organizującą dzieło Slovinaca jest czystość (dziewictwo). Jest charyzmatem ogarniającym całą istotę kobiety, obejmującym zarówno jej cielesność, jak i sfery życia wewnętrznego – a zatem dar ten jest wykładnią całego człowieka i przenika każdą jego część tutaj, jeszcze na ziemi, a zwłaszcza kobietę konsekrowaną. Chodzi więc nie tylko o samą istotę panieństwa, czyli niewinność, czystość cielesną, choć – jak się okaże – to bardzo ważna kwestia, ale również o ubiór, gesty oraz zachowania w bardzo konkretnych sytuacjach.

³ Zob. Z. Novak, *Juraj Slovinac – teolog i profesor pariške Sorbone*, „Croatica Christiana Periodica” 2010, t. 65, kolovoz, s. 25, zaczerpnięte ze strony http://hrcaak.srce.hr/index.php?slov=clanak&id_clanak_jezik=95490.

⁴ Sformułowań takich użył S. Tenšek w szkicu zamieszczonym w chorwackim wydaniu dzieła Slovinaca. Zob. S. Tenšek, *Duhovni učitelj, književnik i rodoljub* [w:] J. Slovinac, *Dvorac djevičanstva*, Zagreb 2006, s. 32.

Dziewictwo ma przenikać także sferę wyobraźni, pamięci, pragnień, a więc i emocjonalność kobiety.

Pamiętać trzeba, że Kościół zawsze bronił szczególnej wartości czystości, uznając między innymi wyższość charyzmatu dziewictwa nad charyzmatem małżeństwa. Dziewictwo traktowane jak najwyższy skarb przysparzało Kościołowi szeregów kobiet i mężczyzn, którzy poświęcali się w ten szczególny sposób Bogu. Ojcowie Kościoła: Hieronim, Augustyn, Cyprian, Bazyli, Atanazy, Ambroży, pisali traktaty poświęcone dziewictwu, które do dzisiaj stanowią w Kościele podstawę myślenia o tym charyzmacie. Przyjmowano ścisły związek dziewictwa i konsekracji: ta bowiem pojmowana była w kategorii zaślubin z Bogiem, z nauczania zaś Ojców Kościoła wynikało, że „dziewicą jest ta, która poślubia Boga”⁵. Kościół katolicki tych, co oddali się Bogu przez ślubowanie czystości, nazywa oblubieńcami Chrystusa, zaś od IV wieku obowiązywał ryt konsekracyjny dziewic bardzo przypominający ryt sakramentu małżeństwa⁶. Ten oblubieńczy kontekst, w jaki wpisywano dziewictwo konsekrowane, zrodził konstrukcję myślową, wedle której złamanie złożonej obietnicy związanej z czystością jest porównywalne z cudzołóstwem.

Czystość zatem jako wartość zasadnicza kreuje świat inny, zasadniczo odmienny od tego, w którym Izabella de Villeblanche żyła dotychczas, a który dzięki złożeniu ślubów zakonnych stał się jej światem, jeszcze dla niej nowym i nieznanym, po którym musi zostać oprowadzona, by poznać jego strukturę i reguły nim rządzące oraz swoje w nim miejsce. Nie jest to łatwe dla młodej zakonnicy, ani dla nauczyciela-przewodnika, który podejmuje się tego zadania, spełniając prośbę nieznaną nam z imienia szlachetnych panów; przypuszczać można, iż byli oni związani z Kościołem. Dostojnicy owi, uczestniczący w obrzędzie składania ślubów przez Izabellę de Villeblanche oraz inne jej współsiostry, poprosili Juraja Slovinaca o wyjaśnienie tajemnic, o których mówił arcybiskup Tours wobec zebranych gości i głównych bohaterów tej uroczystości. A zatem, obszerny list Juraja Slovinaca napisany dla młodej zakonnicy jest zarysem drogi formacyjnej dla kobiety poświęcającej się całkowicie Bogu. Wezwany do podjęcia roli kierownika duchowego, nauczyciela i przewodnika, Slovinac pisze plan życia konsekrowanego ufundowanego właśnie na czystości/dziewictwie, ujmując w nim najważniejsze elementy, takie jak posłuszeństwo, pokora, modlitwa, wytrwałość, miłość, poświęcenie, ofiara. Klucz pojęć opisujących świat czystości wywodzi zarówno z Pisma Świętego, jak i nauczania Kościoła, uwzględniając przy tym autorytet Ojców Kościoła; czerpie i powołuje się na św. Augustyna, św. Hie-

⁵ Jest to stwierdzenie św. Ambrożego z traktatu *De virginibus*, podają za: O. J. Płatek OSPPE, *Dziewictwo – celibat – konsekracja*, Częstochowa 1994, s. 74.

⁶ Tamże, s. 74.

ronima, św. Bazylego i innych. Nawet niewyrobionemu czytelnikowi nie może umknąć fakt, iż dzieło to jest utkane wprost z cytatów – co więcej, imponującej liczby odniesień, czyli źródeł cytowanych przez Slovinaca w niezbyt przecież obszernym dziele, dopełniają kryptocytaty, odniesienia lub inspiracje znajdujące się w wywodzie autora, które nie zostały opatrzone informacjami ujawniającymi ich źródło⁷. Cytaty odgrywają złożoną rolę w utworze Slovinaca. Są nie tylko filarami niepodważalnego autorytetu Pisma Świętego lub natchnionych autorów, ale służyły też zapewne jako swoiste ćwiczenia duchowe, którym najpewniej sam autor też się oddawał, a umieszczając je tak licznie w tekście wyводу – przekazywał innym praktykę medytowania. Pełnią one zatem również funkcję formacyjną, a nie jedynie informacyjną.

Utwór Slovinaca miał spełnić nader istotną rolę, a była nią pomoc w kształtowaniu tożsamości zakonnej Izabelli i jej pracy nad sobą. List zatem nie służył do jednokrotnej tylko lektury, lecz miał być tekstem, z którym się obcuje: „Chciałbym, byś ten list często czytała”⁸, prosi w rozdziale VIII. Rozumiał więc, że dzieło literackie przez niego napisane miało się stać „użytecznym punktem wyjścia do pobudzenia woli, organizacji wyobraźni, rozbudzenia uczuć religijnych, przygotowaniem człowieka do przyjęcia ewangelicznego orędzia i jego teologicznych treści”⁹. Autor wie, że Izabella nie jest obeznana z literaturą ani Pismem Świętym, które – jak pisze – czyta po łacinie. Wie, że nie słucha kazań tak często, jak wymagałoby tego jej powołanie, wie również, iż nie ma ani jednej współsiostry, która mogłaby ją pouczyć o tym, co w Piśmie Świętym odnosi się do obranej przez nią drogi życiowej i pobożności. Izabella jest prawdziwą nowicjuską, bez oparcia, jak widać – nawet w swym najbliższym środowisku. Nie wie, z racji swego młodego wieku, jakie niebezpieczeństwa czyhają na jej drodze, nienawykła także prowadzić walki duchowej, a przecież, wybierając czystość i ofiarowu-

⁷ Tak jest, gdy Slovinac omawia kwestię kontemplacji. Schemat dochodzenia do szczytów modlitwy wewnętrznej zaczerpnął on z dzieła św. Bonawentury. Kontemplację pojmując jako centrum życia duchowego dwunastokrotnie przewyższającego życie aktywne, zaś drogę dochodzenia do niej wytycza medytacja – w fazie początkowej z pomocą naturalną rozumu, na dalszych stopniach zaawansowania podtrzymywana dzięki łasce i modlitwie. Boga należy szukać nie na zewnątrz, ale wewnątrz siebie. Modlitwa oraz spływające łaski, w tym głębsze poznanie Boga, owocują wzrostem miłości i świętości u kontemplującego i osiągnięciem pokoju – spoczynku, odczuwanego w sercu (na dnie duszy). To właśnie w trzecim rozdziale omawiającym zagadnienia związane z obecnością kontemplacji w życiu zakonnym pojawiły się przeciwstawne i zniechęcające obrazy życia rodzinnego i małżeńskiego w zwykłych stadłach. Slovinac jest świadomy faktu, że uczuciowość kobiety jest ogromna i najwyraźniej stara się w ten sposób pomóc w sublimacji uczuć młodej zakonnicy, czyli w totalnym ich przelaniu na Jezusa. Wątpliwe, by młoda dziewczyna rozumiała siatkę teologicznych pojęć pochodzących z teologii mistycznej.

⁸ J. Slovinac, *Dvorac djevičanstva*, prir. F. Šanjek OP, S. Tenšek, T.Z. Tenšek OFM Cap., Zagreb 2006, s. 40. (Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożyła A. Borowiec).

⁹ Ks. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 87.

jąc się Bogu, znalazła się w ogniu walki przeciwko odwiecznemu nieprzyjacielowi, diabłu, który krąży niczym lew i zastawia pułapki, chcąc zniszczyć przyjaciół Boga. Nie wiemy, co dokładnie oznaczała częsta lektura, w słowie pożegnalnym zamieszczonym na końcu listu znalazły się jedynie dokładne wskazówki odnoszące się do lektury całości listu przynajmniej raz w roku, a wskazówki zawarte w ósmym, ostatnim rozdziale, panna winna była czytać przynajmniej raz w miesiącu: „Bo gdybym mógł, odwiedzałbym cię co najmniej tyle razy”¹⁰.

List jest kunsztownie zbudowany – gdyż całość składa się z ośmiu zatytułowanych rozdziałów, te zaś pod względem zawartości są rozbudowanym wykładem, pouczeniem odnoszącym się do poszczególnych słów z wybranych trzech wersów jednego z najpiękniejszych psalmów – Psalmu 45 (wersy 11–12). W przekładzie na język polski brzmią one następująco:

Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha,
zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca!
Król pragnie twojej piękności¹¹.

Zdaniem Slovinaca fragment ten jest prorocstwem Ducha Świętego i zawiera opis powołania zakonnej Izabelli, a zarazem stanowi też treść całego listu jej dedykowanego. Zawartość przywołanych wersów interpretowana jest więc następująco: zwrot „córko” – ma pozwolić poznać własną godność odnowioną przez narodziny dla nieba; „posłuchaj” – umożliwia poznanie stanu, do którego została powołana, a zarazem jego doskonałość; „spójrz” – nakazuje wypełniać pobożnie obowiązki płynące z przyjętego stanu; „nakłoń ucha” – wzywa do pokornego posłuszeństwa; „zapomnij o twym narodzie” – jest wezwaniem do wyrzeczenia się dóbr światowych i gardzenia nimi; „o domu twego ojca” – przypomina o unikaniu wszelkich przyjemności cielesnych; „król pragnie twojej piękności” – mówi, iż ma się podobać pod każdym względem swemu Oblubieńcowi Jezusowi Chrystusowi. Interpretacja ta została niejako przełożona przez Slovinaca na język teologii i rozwinięta w poszczególnych rozdziałach, co autor również tłumaczy młodej zakonnicy, podobnie jak ich podwójne tytuły tworzące swoistą hierarchię: pierwszy tytuł odnosi się do warstwy teologicznej, drugi jest cytatem z Psalmu 45. A zatem Juraj Slovinac napisał dla Izabelli list-pouczenie, w którym omawia i tłumaczy następujące zagadnienia: wzniosłość i szlachetność dziewicy konsekrowanej („córko”), jej doskonałość i godność („posłuchaj”), zgodność życia konsekrowanego z kontemplacją („spójrz”), posłuszeństwo i pokorę dziewicy konsekrowanej („nakłoń ucha”), konieczność strzeżenia się przed światem i jego marnością („zapomnij o twym narodzie”). Szósty rozdział traktuje

¹⁰ J. Slovinac, *Dvorac...*, s. 97.

¹¹ Przekład wg Biblii Tysiąclecia.

o tym, jak panna poświęcona Bogu powinna strzec swego dziewictwa („o domu ojca”), następny mówi o przyodzianiu dziewicy w piękno („król pragnie twojej piękności”). Rozdział końcowy, czyli ósmy, zawiera wezwania do wytrwałości i do zachowania dziewictwa, ale jest on w zasadzie antyprojektem wobec wzniosłego, pełnego szlachetności i godności świata wewnętrznego kobiety konsekrowanej, o którym Juraj Slovinac pisze we wcześniejszych rozdziałach. Do wątku tego jeszcze powrócimy.

Nie wiemy do końca, czy konsekracja Izabelli de Villeblanche była dopełnieniem jej osobistego powołania i chęci służenia Bogu w murach klasztornych, czy też wypełnieniem woli jej ojca. W rozdziale piątym Slovinac stwierdza, że podjęte przez nią święte życie zakonne jest odpowiedzią na natchnienie Ducha Świętego, a zatem jest przyjęciem powołania. Pewną wskazówką w tej mierze mogą być też słowa mistrza duchowego Izabelli zamieszczone dopiero w rozdziale szóstym napisanego dla niej przewodnika po życiu duchowym. Juraj Slovinac zwraca się tu do swojej duchowej córki w następujących słowach:

powierając ci siostrom zakonnym, ojciec twój, Duchem Świętym natchnięty, oddał ci o wiele większą przysługę aniżeli wszystkim twoim siostrom, które w domu rodzinnym pozostały. Nie mógł on postąpić lepiej i większej okazać ci miłości, ani też znacznieszego zapewnić ci miejsca, jak zaręczając cię z Synem Króla Najwyższego. Dlatego też nie czyni mu wyrzutów, iż nie pozostawił cię w świecie, a raczej bądź mu wdzięczna z powodu wielkiej łaski, jaka została ci udzielona: możesz bowiem we wzniosły sposób służyć Bogu i strzec dziewictwa [...]. Skoro zaś nagroda jest tak wielka, że Bóg nie mógł obiecać swoim przyjaciółom więcej, nie żałuj, że trzeba ci zapomnieć o domu ojca swojego¹².

Ciekawa rzecz, iż właśnie w tym kontekście przywołane zostały wzory osobowe świętych kobiet, takich jak święte Agata, Łucja i Agnieszka, wspomniane zostały również święte Katarzyna, Barbara, Małgorzata. Slovinac odwołał się więc do wzorca świętości opartej na miłości do Chrystusa, ale udowodnionej męczeństwem. Wszystkie wymienione święte podjęły, zdaniem mistrza duchowego, ofiarę, a co za tym idzie, weszły na drogę cierpienia, znosząc bardzo wyrafinowane tortury: świętej Agacie obcięto piersi, święta Agnieszka spłonęła na stosie, a zatem również Izabella może złożyć swoją ofiarę i cierpienie, przyjmując i godząc się na życie w klasztorze, nie składając przy tym ofiary krwawej.

W kulturze dawnej, np. chorwackiej, zwłaszcza w dawnym Dubrowniku, funkcjonowało prawo zwyczajowe, przestrzegane przez długie wieki: gdy szlachetnie urodzona kobieta nie mogła zawrzeć związku małżeńskiego z powodu nieodpowiedniej wysokości posagu, a tę kwestię regulowało prawo, szukała schronienia w klasztorze. Według prawa każdy szlachcic zobowiązany był wpła-

¹² J. Slovinac, *Dvorac...*, s. 74.

cić do państwowej kasy odpowiednią kwotę dla każdej swojej narodzonej córki; wypłacano tę kwotę w chwili zamążpójścia, lub gdy kobieta składała śluby zakonne. Masowa obecność kobiet w klasztorach w XV wieku, a nawet później, nie była zatem, zdaniem historyków, osobistą odpowiedzią na wezwanie Ducha Świętego, lecz wynikiem zręcznej polityki arystokracji, która nie dopuszczała do mieszania krwi i zawierania związków między przedstawicielami różnych stanów, a nie mogąc zapewnić wszystkim żeńskim potomkom odpowiedniego posagu oraz chronić całość majątku dla potomków męskich, uczyniła z klasztoru instytucję podobną do schroniska dla kobiet, rodzaj azylu¹³. Zdaniem Margaret L. King „patrycjuszki i szlachcianki (składając posag mniejszy od małżeńskiego) wypełniły klasztory całej Europy”¹⁴. Przymus ekonomiczny i społeczny nie działał na korzyść środowiska zakonnego i samej zainteresowanej, nie wszystkie panny, które zostały oddane do klasztoru na takich właśnie zasadach, godziły się z nimi do końca. Niektóre z nich pozostawiły świadectwa w postaci utworów literackich, w których protestowały przeciwko władzom miejskim zachęcającym do umieszczania w klasztorze kobiet pozbawionych posagu¹⁵. Choć nie zachowały się świadectwa z XV wieku, można domniemywać, że Slovinac, świadomy takiej właśnie praktyki społecznej, próbuje pomóc swej duchowej córce zrationalizować istniejący lub rodzący się w niej bunt. Źródła historyczne podają, że Izabella de Villeblanche była opatką w Beaumont koło Tours, a zatem w jej przypadku można mówić o szczęśliwie zakończonej misji. Słowa mistrza tłumaczącego duchowej córce, że godność dziewicy konsekrowanej nie ma sobie równej, a doskonałość jej dziewictwa przewyższa nawet mnichów, padły na podatny grunt.

Dziewictwo jest zatem stanem szczególnej łaski, a także powołaniem – skoro tak, nie ma przypisanej trwałości lub nienaruszalności, lecz stanowi niezwykłą wartość, którą trzeba chronić i strzec z narażeniem życia oraz walczyć o jej zachowanie. Człowiek wstępujący na drogę duchowej doskonałości, a o takiej drodze życiowej można mówić w przypadku Izabelli de Villeblanche, przyjmuje szczególną rolę – staje się żołnierzem, rycerzem Bożym. Jego nieprzyjacielem jest nie tylko diabeł, ale i ciało sprzeciwiające się pragnieniom duszy, poddane prawom życia w nieświętym świecie, w którym nie wszyscy poddają się prawu Bożemu, a nawet stanowionemu ludzkiemu; ciało, czuły instrument wyposażo-

¹³ K. Vojnović, *Crkva i država u Dubrovačkoj republici*, „Rad” 1894 (Zagreb), nr 119, s. 65.

¹⁴ M.L. King, *Kobieta* [w:] *Człowiek renesansu*, pod red. E. Garina, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 307.

¹⁵ M.L. King podaje tu przykład Włoszki Arcangeli Tarabotti, autorki *La semplicità ingannata*, utworu wydanego tuż przed śmiercią autorki w roku 1652 – M.L. King, *Kobieta...*, s. 309. Zdarzały się inne akty protestu, np. podpalenia. Pisze o tym M. Rešetar, powołując się na sprawę Agnezy Benešicy, która umieszczona na siłę w dubrownickim klasztorze klarysek, podpaliła go, za co została skazana na karę więzienia, z którego – udało jej się uciec. Przytaczam za: Z. Marković, *Pjesnikinje starog Dubrovnika*, Zagreb 1970, s. 359.

ny w zmysły rejestrujące najrozmaitsze podniety dochodzące z różnych źródeł. Tak jak mocna wola pokonuje zakusy demonów, tak też i ciało może zostać okiełznane. Droga prowadzącą do pokonania ciała jest poddanie zmysłowej natury ludzkiej rozumowi. Pożądanie cielesne albo wszeteczność (rozwiązłość) jest wrogiem śmiertelnym panieństwa, sprzymierzonym z łakomstwem, pijaństwem, pustymi rozrywkami, śmiechem, żartami, bez troską, kłamstwem, gadatliwością i obłudą. Posługuje się zaś takimi środkami, jak wzrok i rozmowa, dotyk, pocałunek i akt miłosny. Zauważmy, jak bardzo zręcznie kierownik duchowy wplata do wywodu o walce wewnętrznej schemat ilustrujący tak zwane stopnie miłości – *quinque gradis amoris*. W kulturach dawnych istniało przekonanie, iż proces zakochania się odbywa się stopniowo, zaś kluczową w nim rolę odgrywało przekonanie, iż do zakochania się potrzebne jest spojrzenie. Oczywiście były głównymi winowajcami, to one umożliwiały przeniesienie fluidów, spojrzenie sprowadzało nawet śmiertelną chorobę, czyli miłość. Literatura świecka bawiła się tymi wątkami na różne sposoby, tu jednakże wszystko, co zwraca się ku cielesności, opatrzone jest znakiem minus. Wszeteczność, rozpusta atakuje dziewictwo spojrzeniem, próbuje uwieść rozmową, oszukuje pocałunkiem. Szuka słodczy w dotyku i zabija je w akcie miłosnym. Szyki bojowe wszeteczności muszą zatem zostać odparte przez wojska królowej i pani, jaką jest czystość, angażująca do walki powściągliwość, trzeźwość, czuwanie, płacz, pracę, modlitwę, cierpienie, westchnienia i medytację.

Juraj Slovinac stara się przełożyć zasady ogólne na życiowe konkrety, czyli pokazać je na konkretnych przykładach, mówiąc jeszcze inaczej – po prostu ostrzec swoją wychowaną. Rozróżnia zatem walkę wewnętrzną, jaką trzeba toczyć o zachowanie czystości, od pewnych specyficznych warunków i sytuacji, w jakich może znaleźć się jego córka duchowa. Przestrzega ją zatem, by unikała okazji grożących jej niebezpieczeństwem, by nie przebywała samotna w miejscach odludnych i na uboczu, gdzie mogłaby spotkać ją zła przygoda. Z wadami lub niedoskonałościami walkę toczymy nieustająco, tu zaś potrzebna jest nie tyle walka, ile unikanie okazji do niej – jedynym bowiem ratunkiem dla dziewictwa jest w tych okolicznościach ucieczka, a ponadto – unikanie męskiego towarzystwa.

W XV wieku dyscyplina życia w klasztorach zmieniła się, nie przestrzegano między innymi surowo zasady klauzury, co sprzyjało osłabieniu charyzmatu życia konsekrowanego, zdarzały się też przypadki, które nie licowały z życiem osób konsekrowanych. W klasztorze św. Klary w Dubrowniku w 1433 roku doszło do zgorszenia z powodu nieznanego z imienia zakonniczki i rozpustnego księdza, zaś w 1434 historia powtórzyła się z udziałem nowicjuszek Tudzić¹⁶.

¹⁶ Przykład ten podaje Z. Marković, *Pjesnikinje starog...*, s. 365, powołując się na publikację A. Vučetića, *Manastir svete Klare u Dubrovniku XV. vijeka*, „Dubrovnik” 1925, nr 18, s. 1.

Środki zaradcze można było podejmować od wewnątrz, na drodze reformy życia konsekrowanego i ścisłego przestrzegania reguł danego zgromadzenia, albo z zewnątrz, tak jak starano się przeciwdziałać negatywnym zjawiskom w klasztorze żeńskim klarysek. Ten, poddany prawu Republiki Dubrownickiej, musiał przyjąć i wykonać w roku 1433 uchwałę senatu dubrownickiego, która obliżowała do wypełnienia szczegółowych zadań, a w tym: wybudowania muru wokół klasztoru oraz założenia żelaznych krat w oknach sypialni zakonnic, infirmerii, kaplicy klasztornej, tłoczni wina, w dużym oknie kuchennym, wstawienia solidnych zamków do trojga drzwi do sypialni, które dotąd nie miały ani zamków, ani kluczy do nich, i powierzenie pieczy nad kluczami przełożonej. Znajdującą się w wygodce dziurę w ścianie nad ziemią należało zmniejszyć i założyć żelazną kratę, bo łatwo mógłby przez nią wejść jakiś mężczyzna. Otwór w kuchni również należało zmniejszyć – tak, by nie można było przez niego zaglądać do środka – i również założyć tam kratę. Krużganki nad ogrodem od strony wschodniej trzeba było rozebrać, gdyż łatwo można je było przeskoczyć i wejść do klasztoru. Okienka w drzwiach zakrystii, przez które rozmawiano z zakonnikami, oraz znajdujące się w konfesjonalach w kościele miały zostać wyposażone w żelazne kolce. Natomiast okna domów w sąsiedztwie, z których roztaczał się widok na klasztor, również należało zakratować lub zamurować. To tylko kilka przykładów podnoszenia dyscypliny w klasztorze żeńskim, bo wspomniany nakaz władz dubrownickich regulował także sposoby kontaktowania się z osobami z zewnątrz, gdy zachodziła potrzeba – np. w przypadku śmierci zakonnic. Życie w klasztorze tak dalece widać odbiegało od ideału, że w 1435 roku senat zagroził siostronom koniecznością sprowadzenia prowincjała z Dalmacji, o ile wspólnota nie wybierze wikariuszki lub opatki, a także ustanowieniem straży, czuwającej nad wejściem do klasztoru. Troska ta, jak to wyraził senat w swojej uchwale, spowodowana była nieustającą walką z zakusami nieprzyjaciela,

który chytrze, używając wielu różnych podstępów, atakuje naturę ludzką i podjudza ją do grzechu, nigdy nie przestaje jej uwodzić, kusić i ścigać, działając przeciwko przykazaniom Wszechmogącego Boga, a że w sposób szczególnie upodobał sobie tych, co żyją w klasztorze i ślubowali posłuszeństwo, ubóstwo i czystość, jak nasze panny klaryski, których godność, dobre imię i świętość życia mając na względzie niczym swoją własną jedynie godność, pragniemy owym napaściom kres położyć, jak umiemy i potrafimy...¹⁷

Sytuacja zarysowana powyżej, choć dotyczyła innej niż francuska kultura, zapewne miała swoje rodzime odpowiedniki. Bo skąd specyficzna pod tym względem wiedza Slovinaca o zagrożeniach czyhających na dziewictwo nawet w ob-

¹⁷ Fragment decyzji senatu cytuję za: Z. Marković, *Pjesnikinje starog...*, s. 365.

rębie murów klasztornych? Tak pomyślany utwór zakłada zatem nierozdzielność sposobu życia i myślenia. Zadanie życiowe Izabelli można więc streścić następująco: jesteś dziewicą, pozostań dziewicą, zachowaj dziewictwo. Nie można bowiem być i przedstawiać się jako ktoś, jeżeli się tym kimś nie jest. Mądrość nauczyciela i przewodnika zdradza także bezpośredniość jego rad. Zdarzają się bowiem sytuacje w życiu, które można określić mianem skrajnych. Konkretny przykład związany z taką właśnie sytuacją dotyczy sfery znajdującej się pod szczególnym nadzorem i pieczę, czyli cielesności i jej czystości.

Musiały mieć miejsce konkretne wydarzenia, być może zgorszenia lub skandale, skoro mając na względzie zachowanie przez swoją uczennicę czystości, Slovinac doradzał jej, jak ma się zachować, gdyby jakiś mężczyzna chciał odebrać jej cześć:

gdyby zaś zaczął ci grozić lub gwałcić – natychmiast zacznij głośno krzyczeć, nie przestawaj, choćby ci miało pęknąć gardło, broń się aż do ostatnich sił, by ktoś nie pomyślał, że się zgadzasz. Jeśli nie będziesz krzyczeć, powiedzą, żeś przystała na to, milcząc. Ale krzycząc i opierając się ze wszystkich sił temu, co będzie się z tobą działo, znajdziesz usprawiedliwienie i nie stracisz chwały panieństwa¹⁸.

Doradzając w tak delikatnych, ale jak się okazuje bardzo istotnych dla życia konsekrowanego kwestiach, Slovinac rezygnuje ze wzniosłości i kieruje swoją wychowankę nie w stronę autorytetów, lecz zdrowego rozsądku: „Nie bądź jak ta zakonnica, o której mówią, że została zgwałcona we własnej celi, bo zachowywała milczenie. Pytana później, dlaczego nie krzyczała, odparła, iż był to czas ciszy wieczornej, którą nakazuje reguła, a ona nie chciała jej łamać, rozmawiając i krzycząc”¹⁹. Dobiera więc przykład szczególnie drastyczny, by pouczyć swoją wychowankę co do istoty wypełniania reguł porządkujących życie klasztorne. Tłumaczy zatem, iż cisza i nakaz milczenia nie są wartościami samymi w sobie, lecz środkami służącymi koncentracji, oderwaniu się od spraw codziennych wywołujących rozproszenia podczas modlitwy. Ukazuje zatem rolę rozumu i zdrowego rozsądku w przestrzeganiu reguły zakonnej: „Gdy zagrożony jest największy skarb w życiu, nie należy przestrzegać rygoru co do zachowania milczenia, lecz trzeba odeprzeć atak na wszelkie możliwe sposoby. Trzeba użyć rąk, nóg, zębów i paznokci, głosu i krzyku, i wszystkich członków ciała, by ratować święte dziewictwo” – poucza Juraj Slovinac²⁰.

Slovinac łączy w swym wywodzie dwa typy wypowiedzi. Pierwszy z nich można określić jako teologiczny, charakteryzuje go odwoływanie się do autory-

¹⁸ J. Slovinac, *Dvorac...*, s. 77.

¹⁹ Tamże, s. 77.

²⁰ Tamże, s. 78.

tetów Kościoła, do Pisma Świętego, konkretnych świętych i ich nauczania, częste posługiwanie się odpowiednimi cytatami lub kryptocytatami. Drugi typ ma charakter mniej podniosły lub uczony, autor sięga po niego, gdy wymienia sprawy lub zjawiska istniejące, jak można się domyślić, we współczesnej mu przestrzeni kultury, np. gdy daje pouczenia odnoszące się do wyglądu kobiet, sposobu ich zachowania lub ubioru. Te dwa typy wypowiedzi leżą jakby obok siebie i odnaleźć je można w każdym rozdziale listu, choć ten drugi – o bardziej praktycznym nastawieniu – ustępuje bez wątpienia wzniosłemu i uczonemu wykładowi teologicznemu. Całość listu, jak wiemy, ma być pouczeniem, a zatem, by pouczenie zostało zrozumiane w całości, niektóre punkty są wyjaśniane nieco przystępniej.

Dziewica w koncepcji Slovinaca jest wcielonym światem wewnętrznym. Ale przez to właśnie, że jest jeszcze „w ciele”, wynikają pewne konkretne dla niego zagrożenia. Tu przychodzi z pomocą doświadczenie i mądrość kierownika duchowego, stąd jego rady, wskazówki i pouczenia, jak bezpiecznie ów wewnętrzny świat i wielką godność w kruchej kobiecości zamknięte zachować.

Ciało ma swój język gestów i znaczeń, szczególnie zaś ciało kobiety konsekrowanej ma być widowym znakiem przynależności do Chrystusa. A zatem to, co przystoi ludziom w świecie, nie godzi się, by było praktykowane przez zakonnicę. Rady udzielane podopiecznej odkrywają nam bystrego obserwatora, o wyrobionym poglądzie na temat świata, również natury kobiecej. Radzi on Izabelli, by nie podwiązywała piersi, nie sznurowała ciała, nie odsłaniała szyi, nie upiększała twarzy, gdyż te rzeczy „działają niczym ogień na młodzieńców, są pożywieniem dla pożądania cielesnego i znakiem ducha bezwstydu”. Nie we wszystkich klasztorach przestrzegano surowo zasad klauzury, zdarzało się, że nie zachowywano w pełni koniecznej dyscypliny i nie poddawano się surowej ascezie. Rodziło to szereg sytuacji, w których na szwank mogła być narażona cnota czystości, dlatego Slovinac poucza Izabellę:

Niech cię nie odwiedza utrefiony giermek ani kapłan, ani młodzieniec lubiący kobiety, ani diabelscy śpiewacy z ich trującą słodyczą, ani przystojny młody żartowniś. Dla ciebie ich wizyty są niebezpieczne, gdyż nie szukają oni tego, co Chrystusowe, lecz czego sami pragną. Nie zwykli składać wizyt ku twemu pocieszeniu, lecz po to, by cię uwieść. Bądź ostrożna²¹.

Ostoją dla zakonniczy jest klasztor, a zatem nie powinna go opuszczać, a jeśli już do tego musi dojść, niechże ma obok siebie starszą towarzyszkę.

Nie stąpaj z podniesioną głową ani w taki sposób, jaki to czynią inne kobiety chodzące niczym pawie i czaple, strzygąc z ukradka oczyma na prawo i lewo, okazując

²¹ Tamże, s. 72.

wesołość i wzbudzając zainteresowanie młodzieńców, którzy się za nimi oglądają. [...] Chodź z opuszczoną głową i powoli²².

Całość życia zakonnego staje się w jego koncepcji nieustającym ćwiczeniem duchowym. Najmniejszy gest, detal, słowo lub okoliczność stają się pretekstem w realizowaniu wybranego wzorca mądrości, a tym jest oblubieńcza miłość do Chrystusa potwierdzona złożeniem ślubów zakonnych. Wszystko zatem staje się pretekstem do kształtowania wzorca kobiecości konsekrowanej. Przyjęcie wymaganej lub postulowanej postawy nie zawsze jest łatwe. Ale mądrość życia wewnętrznego polega na tym, by ze swej słabości uczynić walor, niejako ją zdynamizować. Mądrość polega na tym, by dokładnie wiedzieć, dla jakich wartości się poświęca, z czego rezygnuje i ku czemu dąży. Slovinac konsekwentnie podkreśla, że zachowanie określonej postawy, jej twórcze wcielanie w życie prowadzi nie tylko do korony dążeń chrześcijańskich, którą stanowi oglądanie Boga bez zasłony, nie jak w zwierciadle, lecz twarzą w twarz, i że tutaj już, w wymiarze ziemskim, działanie takie prowadzi do wolności.

Są zatem według Slovinaca dziewice – panny oblubienice, panny mądre, naśladowujące wzór idealny, jakim była Najświętsza Maryja Panna, oraz panny szalone, żyjące gdzieś w świecie, za nic mające wartość swej czystości. Stawanie się nowym człowiekiem polega, co nie ulega wątpliwości, na wyrzekaniu się siebie, i to niezwykle konsekwentnym wyrzekaniu się siebie. Stawanie się, gdyż ten proces trwa do śmierci, polega między innymi na ujarzmianiu starego człowieka, na dyscyplinowaniu tego, co przemijalne, i podporządkowywaniu temu, co nieprzemijalne.

List do Izabelli odkrywa przed nami mądrego kierownika duchowego, pokazuje, jak rozumiał on rolę, jaką winien odegrać względem zakonnicy, a także jak skonstruował plan jej działania, znaczenia *ad intra* i *ad extra*. Kształtuje więc jej człowieczeństwo i jej uświęconą kobiecość, a nie tylko informuje lub przekazuje określoną porcję wiedzy. Stara się zatem poruszyć najważniejsze kwestie związane z życiem konsekrowanym po to, by przedstawić jej swej duchowej córce jako strukturę maksymalnie uporządkowaną. Nie jest naszym celem szczegółowe odnajdywanie różnorodnych odniesień do tradycji nauczania w zakresie życia wewnętrznego, pozostawiamy takie dociekania specjalistom, teologom życia wewnętrznego, co w jakiś sposób zostało już zapoczątkowane przez teologów francuskich.

Projekt Slovinaca zakłada bardzo głębokie rozumienie cnoty czystości. Nie polega ona tylko i wyłącznie na zachowaniu panieństwa, czystość ma znaczenie mistyczne. Ten bowiem, kto kontempluje, zostaje oczyszczony, a oczyszczeniu temu podlegają nie tylko wszystkie władze wewnętrzne człowieka, ale i ludzkie ciało: czystość zatem sięga do każdego zmysłu człowieka, a więc smaku, węchu,

²² Tamże, s. 70.

wzroku, słuchu. Ogarnia całe ciało, jego sposób poruszania się, gesty. Powiada mistrz do swej córki:

życzę sobie, byś nie chodziła na uczty weselne, bo pełne są próżności i rozwiązłości, a tego oblubienice Jezusa Chrystusa nie powinny w ogóle ani słyszeć, ani widzieć. Nie mieszaj się z towarzystwem, w którym śpiewają pieśni miłosne lub coś równie nieprzyzwoitego, abyś nieodpowiednimi scenami lub słowami nie zbrukała słuchu i wzroku nawykłego do świętych tajemnic. Unikaj tańców w miejscach publicznych, gdyż takie puste rozrywki całkowicie nie przystoją oblubienicy Jezusa Chrystusa, która umarła dla świata, a żyje dla Niego²³.

Taniec w literaturze religijnej był zawsze źle widziany, kojarzył się z mieszanym płci, bliskim kontaktem ciał i dotykiem, więc rozrywka tego typu postrzegana była jako prosta droga do rozpusty.

Cnota wstydlivosti nie dopuszcza gestów bezwstydnym i lubieżnym. Niech płasza i skacze cudzołożnica, niech panna głupia tańczy i śmieje się, a ty, której życzę, byś pozostała wśród panien mądrych, ty, która poświęciłaś swoje stopy i wszystkie członki ciała Jezusowi Chrystusowi, musisz powstrzymać się od zepsucia i wszystkich marnych rozrywek²⁴.

Slovinac nie życzy więc sobie, by jego córka duchowa szukała przyjemności w muzyce, bo wszystkie fujarki, harfy, pieśni osłabiają ducha, by nie szukała przyjemności w wyszukanych pokarmach ani nadmiernych postach – te bowiem uniemożliwiają wypełnianie reguły.

Młodą zakonnicę stara się jej nauczyciel nie tylko upomnieć, ale i po prostu pewne rzeczy jej obrzydzić lub do nich zrazić. Jak trafić do rozumu i serca młodziutkiej dziewczyny w nader wzniosłej kwestii płodności duchowej poświęconej Bogu osoby? Otóż, wyjaśniając wagę i znaczenie czystości oraz wyrzeczenie się płodności fizycznej, obok głębokich prawd teologicznych, niepojętych, tajemniczych i po prostu trudnych do zrozumienia dla młodej adeptki, zamieszcza obraz kobiety zamężnej, tak sugestywnie odmalowany, że nie można mieć wątpliwości, kto otrzymał lepszy los od Boga: dziewica czy kobieta poślubiona mężczyźnie. A zatem, życie kobiety zamężnej przedstawia jako niekończące się pasmo trosk i udręk codzienności, dziewictwo zaś i Jezusa w roli męża jako sferę wolności. Już apostoł Piotr zauważył, że kobieta zamężna troszczy się o to, co światowe, a więc o to, jak zadowolić swego męża, Slovinac zaś rozwija ten wątek, przywołując obrazy kobiet, które dla swego męża malują sobie twarz, usta, starają się delikatnie stąpać i miło rozmawiać. Niestety, wszystko po to, by okazać się

²³ Tamże, s. 70.

²⁴ Tamże, s. 71.

słabszymi niż są w rzeczywistości, czym dokonują gwałtu na naturze. Przynoszą też ujmę swemu Stworzycielowi, czesząc się przed zwierciadłem, starając się o większą urodę od tej, która została im udzielona. A poza tym, jakże odpychający jest obraz życia domowego:

tu krzyczą dzieci, tam służba wzniesła wielką wrzawę. Dzieci wieszają się na niej, bo chcą ją pocałować albo possać jej pierś. To znów musi popłacić należności, ale i odłożyć pieniądze na potrzeby domu. Każe kucharzowi mięso pokroić, a potem dowiaduje się, że mąż zaprosił do domu przyjaciół. Na to niczym jaskółka lotem obiega dom cały, sprząta, porządkuje, spieszy z komnaty do komnaty, sprawdzając, czy łóżka dobrze zasłane, a podłoga lśni, czy garnki pomyte...²⁵

Ale i ten obraz życia rodzinnego nie jest jeszcze najgorszy, są bowiem takie domy, gdzie nie przestrzega się zasad życia pocziwego, gdzie mieszkańcy nie znają strachu Bożego i oddają się radościom tego świata, muzyce i tańcom, sprośnym śpiewom i rozpuście. Zdarza się również, że pan mąż w takim domu, jeśli poczuje się czymś urażony, może wymierzyć policzek swej małżonce, a nawet zagrozić jej wypędzeniem z domu. A jeśli nawet nie dochodzi często do takich skrajnych sytuacji, to przecież kobieta zamężna ma wystarczająco wiele trosk, „bo musi prowadzić dom, nakarmić dzieci, znosić ich smród, trzymać w ryzach służbę i odpowiadać na potrzeby męża, którego zachowanie nie zawsze jest godne”²⁶. Wizji kobiety w życiu rodzinnym i małżeńskim dopełnia przywołanie obrazu kobiety zniszczonej wieloma ciężarami i poddanej przekleństwu rodzenia w bólu, zależnej i podporządkowanej władzy męzowskiej, który traci nad sobą kontrolę, gdy się upije.

Rozdział ósmy stanowi niezwykle zakończenie całości – choć jego tytuł mówi o zachęcie kierowanej do duchowej córki, by dziewictwo zachowała, przynosi wizję będącą przeciwieństwem świata skonstruowanego na czystości. Mówi bowiem o tym, co stałoby się, gdyby Izabella dziewicą nie pozostała, i opisuje konsekwencje, jakie mogłyby się z tego powodu zrodzić. Punktem wyjścia staje się przypomnienie dnia obłóczyn panny, kiedy to prowadzący obrzęd ksiądz prałat groził klątwą temu, który ośmieliłby się targnąć na dziewicę Bogu poświęconą; Slovinac uświadamia swojej uczennicy, że jej przyzwolenie udzielone w podobnej sytuacji spowodziłoby klątwę i na nią. Utrata dziewictwa grozi bowiem nałożeniem bardzo surowych praktyk pokutnych ze strony Kościoła. Autor nawet podsuwa rozwiązanie, uważa bowiem, że zakonnica, która utraciła czystość, nie powinna przebywać w klasztorze i kłamać w każdej godzinie swego życia, bo przecież do wspólnoty dziewic już nie należy, nie powinna też wracać do domu swego ojca, ale spędzić resztę swego życia w zamknięciu – jako reflu-

²⁵ Tamże, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 57.

za²⁷. Ale byłby to początek nieszczęść, gdyż „byłoby lepiej dla ciebie za mąż pójść i po równinie chodzić, niżeli tak wysoko się wspiąć i wpaść w czelusć piekielną!”²⁸, bowiem grzech nieczystości powoduje naruszenie wszystkich dzieśięciu przykazań Bożych, a także grzech idolatrii, gdyż byłoby to wybranie przyjemności cielesnych i odsunięcie miłości Bożej (złamanie wiary Oblubieńcowi), następnie zaś niszczy pokój wewnętrzny i jego radości, łamie spoczynek w kontemplacji. Załamanie się konstrukcji wewnętrznej opartej na czystości skutkuje ponadto podjęciem fizycznych prac i wejściem na drogę życia grzesznego. Inne konsekwencje to np. hańba dla rodziców, wejście na drogę kłamstwa, zabójstwo i świętokradztwo względem własnego ciała, gdyż po konsekracji jest ono własnością Boga i Jego naczyniem. Tak jak przekonująco rysował przed Izabellą jej nowy świat, nową drogę, tłumaczył jej wysoki status i pocieszał, tak teraz równie przekonująco mistrz rysuje swojej uczennicy świat na opak, świat – byłoby najlepiej, gdyby nigdy się taki nie zrodził – pozbawiony panny czystej. Obrazy wstydu i hańby, opuszczenia przez ludzi, widmo utraty dobrego imienia, samotności bez pomocnej ręki („ja bym cię już nie odwiedzał” – powiada) – oto, co czeka pannę, która sprzeniewierzyła się wzniosłości swego stanu i utraciła dziewictwo. Pyta Juraj Slovinac: „jak byś stanęła przed świętymi aniołami, dla których teraz jesteś niczym siostra i towarzyszka? Wszyscy z powodu wielkiego smrodu twoich grzechów, po ludzku mówiąc, złapałoby się za nosy i odwrócili od ciebie oczy”²⁹.

Przejmująca wizja zniszczonego świata wewnętrznego i konsekwencji z tego płynących jest prawie ostatnim punktem, jaki został wyłożony Izabelli. Wie ona już wszystko, co potrzebne, by dbać o swoje powołanie, wie, kim jest, co ma czynić i do czego nie dopuścić. Co jej zagraża i jak walczyć z niebezpieczeństwami. Rodzą się jednak pytania, na które nie sposób udzielić pewnych i jednoznacznych odpowiedzi – jak choćby to, jak wiele mała Izabella zrozumiała z przewodnika po życiu ascetycznym, jaki został dla niej ułożony? Kto pomagał wcielać wskazówki mistrza duchowego i tłumaczył tajemne ścieżki kontemplacji, na które wzywał ją mistrz? I czy znalazła się choć jedna mała chorwacka duszyczka, dla której wskazówki napisane przez Slovinaca okazały się pomocne przed jego sławnym powrotem w XXI wieku?

²⁷ Tu pojawia się odwołanie do pisma św. Hieronima (Slovinac nie podaje źródła, z którego czerpie, jedynie autora), w którym święty ten mówi o dwóch rodzajach dziewic, które utraciły czystość, i stwierdza, iż zhańbione dziewice nie mogą być traktowane na równi z innymi dziewicami, nawet jeżeli zostały brutalnie zgwałcone. Natomiast są takie, które dobrowolnie łamią czystość i dopuszczają się kłamstwa, gdyż dziewczycami nie są, a szaty zakonne przywdziewają, niektóre dopuszczają się dzieciobójstwa, jeśli dziecię się narodzi, inne, gdy spostrzegają, iż są w odmiennym stanie, próbują zabić płód za pomocą trucizn i ziół. Według Hieronima idą do piekła obciążone licznymi grzechami, w tym grzechem samobójstwa, zdrady Jezusa Chrystusa i dzieciobójstwa.

²⁸ J. Slovinac, *Dvorac...*, s. 92.

²⁹ Tamże, s. 93.

URSZULA CIERNIAK

CZŁOWIEK W ESCHATONIE. ANTROPOLOGIA STAROBRZĘDOWCÓW

Spółeczność staroobrzędowców pojawiła się w Rosji w końcu wieku XVII i była grupą, która negatywnie przyjęła reformy cerkiewne wprowadzane w rosyjskim prawosławiu w latach 1653–1658. Zainspirowane zostały one przez patriarchę Nikona i zyskały akceptację ówczesnego cara Aleksego Michajłowicza oraz rosyjskich hierarchów prawosławnych. Ostateczna decyzja wcielenia w życie reform i wyklęcia wszystkich, którzy je odrzucali, zapadła na soborze w latach 1666–1667. Zmiany zaproponowane przez Nikona były na pozór całkiem błahe. Polegały one, między innymi, na zmianie śpiewu „alleluja” podczas nabożeństw z dwukrotnego na trzykrotny, zastąpieniu dwupalcowego znaku krzyża trójpalcowym, ograniczeniu liczby pokłonów oddawanych przy odmawianiu modlitwy wielkopostnej Efrema Syryjczyka z 16 do 4, używaniu formy imienia IIsus, zamiast Isus, zmianie kierunku procesji podczas nabożeństw. Zreformowano też księgi liturgiczne, próbując dostosować je do używanych w greckim prawosławiu. Nieoczekiwanie dla reformatorów część społeczeństwa podjęła bezprecedensową walkę o zachowanie tradycji, walcząc o dawne obrzędy wbrew stanowisku większości zwierzchników cerkiewnych, poświęcając pozycje społeczne, majątki i nierzadko oddając za własne przekonania życie. Przez całe lata traktowano staroobrzędowców jak wyrzutków społecznych, a brak dogłębnych studiów nad istotą sporu zwolenników tradycji z nikonianami owocował powierzchownymi opiniami na ich temat. Świat dążeń i horyzontów staroobrzędowców jawił się zatem najczęściej jako zamknięty obszar fanatyzmu religijnego, przepełniony prymitywnymi, długowłosymi, długobrodymi sekciarzami, wyrzuconymi poza nawias społeczeństwa na skutek licznych rozporządzeń państwowych zmierzających do wyeliminowania i likwidacji szkodliwych

raskolników, jak zaczęto ich stosunkowo wcześniej nazywać¹. Uformowane przez wieki stereotypy pokutowały nawet w poważnych opracowaniach naukowych, także w drugiej połowie XX wieku. Jeszcze w roku 1986, a więc już po opublikowaniu wielu gruntownych studiów nad starym obrzędem² (w tym także ważnych prac polskich uczonych³), które dowiodły, że u podstaw antyreformatorskiej postawy staroobrzędowców tkwiły głębokie dylematy natury teologicznej i dogmatycznej, pytania o naturę Chrystusa oraz istotę Trójcy Świętej, w literaturze opisującej rozłam w Cerkwi rosyjskiej spotkać można było stwierdzenia świadczące o braku wiedzy na temat sensu sporu, jaki toczył się po reformie patriarchy Nikona w Rosji. Przykładem takiego podejścia jest *Historia nowożytniej kultury rosyjskiej* Ludwika Bazylowa, gdzie problematyka starego obrzędu sprowadzona została do kilku zdań:

Miał chłop rosyjski szczególną predylekcję do zajmowania się szczegółami, do drobiazgowego roztrząsania spraw nawet najbłaższych, odznaczał się wtedy, kiedy uważał to za konieczne – nieprawdopodobnym uporem. Kiedy wysyłano na wieś ekspedycje karne, chłopci kłękali w szczerym polu i błagali o miłosierdzie [...]. Kiedy wprowadzono w życie reformę cerkiewną i trzeba było żegnać się nie dwoma palcami, a trzema, śpiewać „alleluja” trzy razy, a nie dwa, i jeszcze kilka takich formalnych innowacji, wielu wołało rzucić wszystko, uciec do nieprzebytych lasów i znosić niewymyślniejsze męki, spalać się żywcem z żonami i dziećmi⁴.

Tymczasem staroobrzędowcy, żyjąc w świecie, który, już choćby ze względu na rozporządzenia prawne przeciwko nim kierowane, był im wrogi, a często także bardzo dla nich niebezpieczny, musieli pogodzić własne wyobrażenia o swoim miejscu w historii doczesnej z przekonaniami o konieczności ocalenia tych wartości, które miały ich doprowadzić do wieczności. Antropologia wyłaniająca

¹ Szeroko o istocie starego obrzędu pisze Wiktor Jakubowski – W. Jakubowski, *Wstęp* [w:] *Żywot protopopa Awwakuma i wybór innych pism*, Wrocław 1972.

² Nie sposób nie wspomnieć tu pracy P. Pascala: *Avvakum et les débuts du raskol*, wydanej w Paryżu w roku 1938. W roku 1970 ukazała się praca W. Zieńkowskiego rehabilitująca, a nawet nobilitująca stary obrzęd – B. Зеньковский, *Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века*, München 1970; H.C. Гурьянова, *История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века*, Новосибирск 1996.

³ Por. m.in. W. Jakubowski, *Wstęp* [w:] *Żywot protopopa...*; R. Łużny, *Z listów protopopa Awwakuma*, „Znak” 1980, nr 307 (1), styczeń, s. 29–38; tenże, *Bojarzyna Morozowa oraz jej staroruska biografia literacka*, „Znak” 1982, nr 331 (6), s. 497–506. Ważny dla zrozumienia istoty starego obrzędu był artykuł: R. Łużny, „*Stary obrzęd*” i jego miejsce w kulturze rosyjskiej, „Więź” 1984, styczeń, nr 1 (303), s. 92–100; H. Kowalska, *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich*, Wrocław 1987.

⁴ Por. L. Bazylow, *Folklor i sekty religijne* [w:] tenże, *Historia nowożytniej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986, s. 393.

się z pism staroobrzędowców ma kilka wymiarów, jest to: antropologia tradycji, antropologia dobrej śmierci, antropologia afirmacji natury ludzkiej, antropologia cierpienia i świętości⁵.

Antropologia tradycji

Reforma Nikona godziła w tradycyjną rosyjską świadomość religijną i rujnowała utrwalone i sprawdzone przez całe pokolenia obyczaje. Prześladowania staroobrzędowców i okrutne sposoby „nawracania” ich na „nikonianizm”, a w końcu klątwa rzucona przez wspomniany na wstępie sobór moskiewski 1666–1667 na wszystkich obrońców dawnych obrzędów religijnych utwierdziły ich w przekonaniu, że historia zmierza do swojego kresu. W tych warunkach przyszło im więc stworzyć własną koncepcję koegzystencji z otoczeniem budzącym ich lęk, znaleźć sposób życia w czasie, którego znaki z biegiem lat i wraz z ugruntowywaniem się zmian w Cerkwi, zdawały się świadczyć o wypełniającej się Apokalipsie⁶. Całe rzesze staroobrzędowców zaczęły zastanawiać się nad znakami przeżywanych czasów, szukając dowodów na ich zgodność z prorocstwami Apokalipsy. Wojny, zarazy, niezwykle znaki w przyrodzie, a w końcu wielkie prześladowania, jakie dotknęły wyznawców starego obrzędu, utwierdziły ich w przekonaniu, że zarówno Cerkiew, jak i jej prawdziwi wierni dostali się pod władanie tego, który miał przyjść przed powtórным pojawieniem się Chrystusa, wroga Bożego – Antychrysta. Jednym ze sposobów uchronienia się przed nim bądź przed sługami, których wysyła, by gnębić chrześcijan, było jak najwierniejsze trzymanie się dawnych tradycji i unikanie wszelkich nowości i pokus, które niesie poreformowa Rosja. W taki oto sposób z analizy wydarzeń bieżących oraz ich konfrontacji z doświadczeniami historycznymi, wiedzą i mądrością przodków oraz z prawosławną tradycją religijną i kulturową, narodziła się wśród przeciwników Nikona wizja człowieka broniącego czystości wiary u końca czasów, obraz człowieka w eschatonie.

Pierwsi staroobrzędowi nauczyciele: Awwakum, Awraamij, Łazarz i Fiodor, rozpoczynają swoją działalność polemiczną już w pierwszych latach wprowadzania reformy. Wtedy jeszcze wydaje im się, że walka obozu nikonian i zwo-

⁵ Zagadnienia te szerzej zostały przedstawione w pracy: U. Cierniak, *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*, Częstochowa 1997.

⁶ Por. np. U. Cierniak, *Wizje Antychrysta u staroobrzędowców a prorocтва biblijne* [w:] *Biblia a kultura Europy*, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź 1992, s. 157–168; też, *Wymagania o siłach zła u dawnych i współczesnych staroobrzędowców*, „*Studia Religioznawcze*” 1996, z. 29: *Prawosławie*, s. 79–87; też, *Apokalipsa rosyjskich staroobrzędowców* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, t. 1, red. K. Korotkich i J. Ławski, Białystok 2006, s. 73–98; E. Przybył, *W cieniu Antychrysta: idee staroobrzędowców w XVII wieku*, Kraków 1999.

lenników starej wiary prowadzona w warstwie argumentacyjnej może przynieść odwrócenie biegu reform. Wszyscy oni przestrzegają przed konsekwencjami odstępstwa od wiary przodków, głoszą, że wierność tradycji ojców to jedna z podstawowych wartości, która może uchronić duszę człowieka przed zgubą wieczną. Nieprzypadkowo zwolennicy dawnych obrzędów odwołują się do popularnej w dawnej Rusi *Księgi o wierze*, która pouczała: „każdy wszelkimi siłami troszczyć się powinien, aby poprzez przyjęcie nowin nie trafić pod przekleństwo”⁷. Właśnie to wezwanie parafrazuje protopop Awwakum w *Homilii siódmej*, zachęcając: „I takżę ukochani, wszelako przez tradycję ojcowską strzeżmy się przed nowoczesnymi zamysłami w Cerkwi, a nie popadniemy pod przekleństwo”⁸. W utworze *Pytanie – odpowiedź* (*Bonpoc – Omeem*) mnich Awraamij mówi, że mądrość przodków, nieufnych wobec Greków, uratowała przodków Rosjan przed zgubnymi krokami, które w przeszłości mogły zniszczyć wiarę prawosławną: „Ojcowie nasi widzieli wśród Greków błędzenie w wierze i nie wierzyli im i bez buntu żyli w prawosławnej wierze i Bogu się podobali”⁹. Jest to aluzja do roli, jaką odegrali Grecy podczas zawarcia w 1439 roku unii na soborze we Florencji, który miał pogodzić zwaśniony chrześcijański Wschód z Zachodem, oraz pochwała Rusinów, którzy jakoby mieli globalnie tę unię odrzucić.

Wyklęcie staroobrzędowców przez nikonian na soborze w Moskwie nie budziło lęku staroobrzędowców. Byli zdania, że klątwa rzucona na prawowiernych przez ludzi sprzeniewierających się prawdziwie prawosławnej wierze nie ma żadnej mocy. Choć jako odłączeni dla reformatorów pozostawali grzesznikami spoza wspólnoty cerkiewnej, to we własnej ocenie czuli się przede wszystkim bohaterami i stróżami świętych tradycji, wybranymi, by dać świadectwo czystości wiary w czasach ostatecznych. Dla staroobrzędowców od klątwy rzuconej na nich na soborze 1666–1667 znacznie straszniejsza była obraza pamięci przodków. Diakon Fiodor zachęcał i uspokajał:

prawosławni chrześcijanie nie powinni bać się ich [nikonian – U.C.] próżnego przekleństwa, albowiem podoba się nam wszystkim prawosławnym bać się sprawiedliwej klątwy świętych ojców, siedmiu soborów powszechnych i dziewięciu lokalnych i wszystkich, które po nich były, dobrych pasterzy i nauczycieli cerkiewnych, grec-

⁷ *Книга о вере*, Москва 1648, k. 244 (Tam, gdzie nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia tekstów rosyjskich pochodzą od autorki niniejszego artykułu).

⁸ *Книга бесед* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая постоянной Историко-археологической комиссией АН СССР*, t. 39: *Памятники истории старообрядчества XVII в.*, ks. I, wyd. 1, Ленинград 1927, k. 306.

⁹ *Вопрос – ответ старца Авраамия* [w:] *Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга вторая*, red. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев, t. 11, Москва 1989, s. 516.

kich i ruskich, od nich to przyjęliśmy dawny święty chrzest i te stare bezbłędne księgi. Wszystko to chcemy zachowywać niezmiennie i umierać za to¹⁰.

Potrzeba przygotowania staroobrzędowca do śmierci za wiarę i nauczania go walki z lękiem o zachowanie życia za cenę zdradzenia własnych przekonań zrodziła staroobrzędową antropologię dobrej śmierci.

Antropologia dobrej śmierci

W pokoleniu pierwszych staroobrzędowych nauczycieli byli tacy, którzy tak dalece wierzyli w gniew Boga na nikonian i szczególną Bożą opiekę nad antynikonianami, że, jak pop Łazarz, gotowi byli stanąć na „sąd Boży” w ogniu, przekonani, że nie spłoną, a ich ocalenie będzie dowodem tego, iż są mili Stwórcy. Łazarz prosił cara, by pozwolił mu „wejść na ogień na dowód prawdy, by [...] zniknęły wątpliwości w duszach ludzi bogobojnych i połączyła się Cerkiew”, aby jednym głosem wszyscy chwalili Ducha Świętego¹¹. Pop Łazarz takiej zgody od cara nie otrzymał, ale z czasem starowierów zaczęto wysyłać w ogień nie dla „sądów Bożych”, ale z wyroku sądów ludzkich, które przewidywały ten rodzaj kary za antyreformatorską agitację. W ten sposób na stosie w 1682 roku zginęli wszyscy „ojcowie starego obrzędu”: Łazarz, Awwakum, Epifaniusz i diakon Fiodor.

Śmierć w ogniu stawała się także aktem wolnej woli w przypadku tych, którzy czuli, że tylko w ten sposób mogą uniknąć doczesnego cierpienia wśród prześladowań i osiągnąć niebo. Stosunkowo wcześniej rozpoczęły się samospalenia. Sporadycznie miały one miejsce jeszcze przed soborem moskiewskim i doszło do nich w latach 1665–1666, z czasem ten rodzaj śmierci zaczął przybierać zaskakujące rozmiary i przerodził się w masowe zjawisko epoki. W niektórych kręgach staroobrzędowców uznano, że w obliczu nadchodzącego Antychrysta „chrzest przez ogień” jest jedynym ratunkiem dla tych, którzy nie chcą skałać się piętnem odstępstwa ani przyjąć pieczęci Wroga Chrystusa. Mówiono, że „złe czasy nastały, nigdy nie było takich, nie masz nigdzie miejsca, tylko w ogniu i w wodzie”¹². Mimo pozornej logiki takiego myślenia, dla wielu staroobrzędowców ten rodzaj śmierci był zwyczajnym odebraniem sobie życia, co w żaden sposób nie dawało się pogodzić z etyką chrześcijańską. Oczekiwano więc wska-

¹⁰ *Послание дьякона Федора сыну Максиму [w:] Христианство и церковь в России феодального периода*, red. Н.Н. Покровский, Новосибирск 1989, s. 98.

¹¹ *Поп Лазарь, Челобитная царю Алексею Михайловичу [w:] Пустозерская проза*, оргас. М.Б. Плюханова, Москва 1989, s. 208.

¹² *Сут. за: П.С. Смирнов, Внутренние вопросы в русском расколе в XVII веке*, С. Петербург 1909, s. 64.

zówek od przywódców staroobrzędowców. Do problemu samospalenia przyszło ustosunkować się protopopowi Awwakumowi, od którego, jako od wielkiego autorytetu moralnego, oczekiwano, że wypowie swoją opinię na ten temat. Jedna z jego najwcześniejszych wypowiedzi zawarta została w *Homilii pierwszej*, napisanej około 1673 roku, gdzie czytamy: „a są niektórzy gorliwi obrońcy zakonu, którzy zrozumiałwszy zło odstępstwa, zbierają się z żonami i z dziećmi w [...] zagrodach i, aby nie zginąć marnie duchem swym, spalają się dobrowolnie w ogniu. Szczęśliwy to wybór w Panu!”¹³. Cztery lata później w *Liście do Symeona* znów Awwakum pochwalił śmierć tych, którzy „rozpaleni miłością, płacząc nad pobożnością, nie czekając na osądzenie heretyckie, sami w ogień śmiało skaczą, aby zachować prawowierność całą i nienaruszoną. I spaliwszy swe ciała, dusze oddają w ręce Boga, radują się z Chrystusem na wieki wiekom, dobrowolni męczennikowie, służy Chrystusowi”¹⁴.

Istnieją wiarygodne źródła, takie jak choćby powstała około roku 1744 *Historia staroobrzędowej pustelni wykowskiej (История выговской старообрядческой пустыни)* Iwana Filippowa, w której zostały odnotowane wszystkie większe samospalenia masowe, jakie zorganizowano na Pomorzu. Z danych Filippowa wynika, że spalały się tam grupy od 25 do 2000 osób. Według tego autora śmierć przez samospalenie wybrało na Pomorzu około 13 tysięcy osób. Jeśli dodałoby się do tego inne źródła, liczba ta z pewnością jeszcze by wzrosła. Dla krainy pomorskiej: rzadko zaludnionej, pokrytej bagnami i lasami, są to ogromne liczby. Tak częste przypadki samobójczej śmierci w rejonie zamieszkanym przez ugrupowanie bezpopowców pomorskich nie mogły nie wywołać reakcji ze strony przywódców tegoż ugrupowania. Filippow widział w samospaleniach raczej akt rozpacz i strachu przed zagrożeniem ze strony prześladowców i rozpatrywał je w kategoriach pełnej desperacji ucieczki ze świata Antychrysta. Nie nazywał jednak takiego działania grzechem ani nie próbował nikogo zniechęcać do samobójczych śmierci. Negatywnie oceniał ten rodzaj działań w wieku XVII mnich Eufrozyn w swoim *Piśmie refutacyjnym o nowo wynalezionym sposobie samobójczych śmierci (Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей)*. Częściej jednak uciekano się do przykładów dawnych chrześcijan, którzy wybierali raczej śmierć za wiarę niż kompromis z niewiernymi i własnym sumieniem. Takie podejście prezentuje inny z nauczycieli pomorskich – Piotr Prokopjew. Dostrzegał on w samospaleniu nie samobójstwo, lecz raczej akt świętości, podobny do czynionych przez męczenników, którzy w podobnych okolicznościach „nie mogąc się nigdzie ukryć, starając się zachować wiarę, razem ze słabymi i małoletnimi, którzy nie mogli uciekać ani

¹³ Awwakum, *Homilia pierwsza*, tłum. W. Jakubowski [w:] *Żywot protopopa...*, s. 259.

¹⁴ Tenże, *List do Symeona* [w:] *Żywot protopopa...*, s. 323.

znosić mąk, czynili tak, by nie odstąpić od Boga i wiary naszej chrześcijańskiej i nie skazać się na wieczne potępienie”. Dodawał przy tym: „Jeśli ktoś postąpi tak jak oni – ścigany przez prześladowców – śmierć wybierze w ogniu, w wodzie lub też w inny sposób, zgodnie z przykładem świętych wcześniej opisanych, zasłuży sobie na wieniec chwały, który da mu Najwyższy Władca, Sędzia i Bóg”¹⁵.

Okoliczności i sposoby wprowadzania reformy sprawiły, że śmierć dla starowierów stała się zjawiskiem powszechnym. Nie znaczyło to jednak, że nie musieli jej „oswajać”. Stało się to konieczne zwłaszcza w wieku XVIII, kiedy dokonywano dwoistych bilansów tego, co spotkało antynikonian od wprowadzenia reform. W ten sposób śmierć, towarzysząca stale staroobrzędowcom w czasach represji rządowych, stała się tematem kilku znaczących utworów: *Historii o ojcach i męczennikach sołowieckich* (История о отцах и страдальцах соловецких), *Winnicy rosyjskiej* (Виноград Российской) Siemiona Dienisowa oraz, wspomnianej już wcześniej, *Historii staroobrzędowej pustelni wygowskiej* Iwana Filippowa. Są to teksty hagiograficzno-historyczne, a przedstawiona w nich śmierć jest prawdziwie heroiczna. Umierający staroobrzędowcy, będący bohaterami tych utworów, nie odczuwają przed nią strachu, a czasem nawet cieszą się na myśl o swym rychłym końcu. W *Winnicy* nawet prości ludzie „przelewają krew jak wodę” za swoją wiarę i „bardzo radośnie i nadzwyczaj pogodnie” skaczą w ogień przygotowany im przez oprawców¹⁶. W *Historii o ojcach i męczennikach sołowieckich* z chwilą zdobycia przez wojska carskie buntującego się przeciwko reformie Nikona klasztoru mnisi idą na śmierć z uśmiechem, radując się, że dane jest im umrzeć za prawdę, sami poddają katom szyję do nałożenia pętli przed powieszeniem i podkładają żebra, by oprawcy mogli łatwiej wbić w nie haki¹⁷. Jednocześnie śmierć nikonian jest pozbawiona wszelkiego piękna i heroizmu, a każdy z takich zgonów ludzi oblegających klasztor traktowany jest przez starowierów jako palec Boży i zemsta Pana za uczynione staroobrzędowcom zło. Tak więc, jeśli z powodu zarazy umierają nikonianie, śmierć taka zasługuje na wszelką odrazę, jeśli zaś mór zbiera żniwo wśród załogi klasztoru sołowieckiego, to śmierć „obrońców dawnej pobożności” (ревнителі древлего благочестія) jest interpretowana jako znak miłosierdzia Boga, który zsyła śmiertelną chorobę na swe dzieci, nie chcąc dopuścić, aby trafiły w ręce brutalnych wrogów.

Opowieści o chwalebnych śmierciach męczenników służyły nie tylko jako literatura dla duszy pożyteczna (душеполезное чтение). Miały one formować

¹⁵ Петр Прокопьевич, *Ответ о самоистреблении* [w:] П.С. Смирнов, *Внутренние вопросы...*, s. 87.

¹⁶ Семен Денисов, *Виноград Российский*, Москва 1906, k. 64v.

¹⁷ Семен Денисов, *История о отцах и страдальцах соловецких* [w:] *Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая*, ред. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев, t. 10, Москва 1988, s. 173.

nowego człowieka, pouczały, jak należy zachować się w czasie przesłuchań, jak z godnością stawić czoła katom, jak panować nad własnym strachem i obawami przed prześladowaniami, torturami i przedwczesną śmiercią. Stanowiły zatem niezwykle ważny element staroobrzędowej antropologii dobrej śmierci.

Wbrew temu, co pisywali wrodzy staroobrzędowcom autorzy¹⁸, obrońcy dawnej pobożności nie marzyli o przedwczesnej śmierci i z pewnością nie starali się fanatycznie o nią. Ich główny cel, podobnie jak u wszystkich chrześcijan, był w wieczności, ale nie zamierzali oni osiągać jej za cenę przedwczesnej rezygnacji z życia. Zanurzeni w doczesności bolesnej i trudnej szukali tych wartości, które najpełniej mogą definiować ich człowieczeństwo oraz wytyczać drogę do Zbawienia. Nauki o tym, jak może i powinien funkcjonować w świecie opanowanym przez złe moce prawdziwie prawosławny chrześcijanin, prowadzić ich miały do afirmacji natury ludzkiej w jej wielkości, ale i małości.

Antropologia afirmacji natury ludzkiej

Zgodnie ze wschodniochrześcijańskimi poglądami, człowiek nie jest istotą autonomiczną, pozostaje on sobą jedynie wtedy, gdy uczestniczy w Bogu, w jego łasce. Tylko dzięki niej może zachodzić naturalny rozwój człowieka. Istota ludzka jest miniaturą wszechświata, mikrokosmosem, w którym, jak dowodził św. Maksym Wyznawca, skupiły się cztery ważne Boskie przymioty: byt, dobroć, mądrość i wieczność. Byt i wieczność należą do istoty człowieka, pozostałe zaś dwie cechy Boga darowane człowiekowi mogą, zależnie od dobrej ludzkiej woli, być przyjęte bądź odrzucone¹⁹. Konsekwencją odrzucenia tych dwóch przymiotów Bożych jest grzech i śmierć. Z kolei przyjęcie dobroci i mądrości owocuje stałym wzrastaniem duchowym człowieka w życiu doczesnym i doprowadza go do świętości. Człowiek może uświęcać się także poprzez cierpienie.

Pozostając w całkowitej zgodzie z nauką chrześcijańską, staroobrzędowi nauczyciele starają się ukazać współbraciom wielkie poczucie ich wyjątkowości, niezwykłą rolę, jaką każdy człowiek otrzymał w planie Bożym. Starowierzy już od pierwszych lat schizmy głoszą kazania, a jeśli nie mogą pozwolić sobie na kontakt z tymi, do których się zwracają, to jak protopop Awwakum, piszą homilie, zawierając w nich tę mądrość nauki wiary, która ma dać uczniom i współbraciom siłę do przeciwstawienia się złu zreformowanej rosyjskiej rzeczywistości. Próbują zapewne także „odrobić” w ten sposób te lata, w czasie których w cer-

¹⁸ Por. A. Бровкович (Архиепископ Никанор), *Описание некоторых сочинений написанных русскими раскольниками*, С. Петербург 1861; А. Пругавин, *Самоистребление*, „Русская мысль” 1885, nr 1, s. 447–479; nr 2, s. 129–125; nr 7, s. 194–229.

¹⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 178.

kwiach dawnej Rusi nie głoszone kazań i ograniczano się jedynie do wypełniania strony obrzędowej nabożeństw.

Ciekawie wygląda obraz człowieka w prozie oratorskiej klasztoru bezpopowców pomorskich znad Wygu. Andriej Dienisow, założyciel tej wspólnoty, jest autorem wspaniałego tekstu zatytułowanego *Kazanie o człowieku* (*Слово о человеке*). Człowiek ukazany jest w nim jako istota niezwykła i cudowne dzieło rąk Bożych. Dienisow pisze: „Człowiek to najpiękniejsze Stworzenie Pana, świętymi i nieopisanymi rękami Bożymi pokropione i wszechświętym i życiodajnym Jego duchem ożywione [...]. Człowiek to najlepsze [*всепредобнейшее*] długowieczne zwierzę, rozumne, rozsądne i zadziwiające, wszelakie nauki, wszelakie sztuki i wszelkie zręczności z łatwością opanowujące”²⁰. Autor ten ukazuje ludzi jako miniaturowe obrazy wielkiego świata, powracając do obrazu człowieka jako mikrokosmosu wielokrotnie, ukazując go w różnych odmianach. Warto w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na jedno sformułowanie Dienisowa: „człowiek [...] to inny, przedziwny świat Bożego stworzenia, odbijający w sobie jasno cały wielki świat, prawdziwie mówiąc – król stworzenia, pan bytu, posiadacz posiadanych, pan materialnego świata, najpiękniejszy obraz Wiecznego i Niepojętego Boga”²¹. Ten, pozostający niewątpliwie pod wpływem poetyki barokowej, hymn na cześć człowieka nie wydaje się tylko konwencją retoryczną zastosowaną przez pomorskiego nauczyciela. To wielka nobilitacja żyjących wokół niego prześladowanych i odrzuconych poza nawias społeczeństwa staroobrzędowców, to nauka o niemożliwej do zagubienia godności ludzkiej, wezwanie do pamiętania o niej niezależnie od presji otaczającej człowieka rzeczywistości. W *Kazaniu o człowieku* czuje się bez wątpienia zachwyt nad możliwościami człowieka, nad rolą, którą dał mu do odegrania Bóg, stwarzając go na własny obraz i podobieństwo. Nauczyciel pomorski posługuje się w odniesieniu do człowieka epitetami, które zwykle odnoszone są do osoby Boga, czyni to, jak sam zaznacza, by uzmysłowić swoim słuchaczom, jak wielki musiał być Ten, który tchnął życie w istotę ludzką i uczynił z niej pana świata materialnego, i jak bardzo pokochał człowieka, skoro dał mu tak wiele z tego, co tylko Bogu było przynależne. Odbiorcami tych słów byli prości, niejednokrotnie przerażeni swoją sytuacją ludzie, ukrywający się przed władzami duchownymi i państwowymi, niepewni własnego losu, szukający potwierdzenia słuszności wyboru, jakiego dokonali, opowiadając się po stronie starej wiary. Dienisow stara się utwierdzić ich w przekonaniu, że zasługują na to, by szanowano ich oraz ich godność, bo sam Bóg chciał, by człowiek był kimś wyjątkowym.

²⁰ Андрей Денисов, *Слово о человеке*, Rosyjska Biblioteka Państwowa, Dział Rękopisów (dalej: RGB OR), op. 98, nr 1961, k. 113–113v.

²¹ Tamże, k. 114v.

Sklonność człowieka do grzechu niszczy w nim podobieństwo Boże. Autorzy staroobrzędowi przypominają więc wiernym i tę prawdę na różne sposoby. Ci, którzy zostawiają po sobie testamenty, piszą w nich o grzechach własnych, wyolbrzymiając swoje występki i grzeszną naturę, mówią o sobie jako o istotach „niegodnych, by nazywać się człowiekiem”²², „zasługujących na wszelaką pogardę”²³, i ostrzegają, by współbracia pomni na ich błędy unikali grzechu, który sprawia, że człowiek boi się śmierci i perspektywy konfrontacji ze Stwórcą. Andriej Dienisow mówi o wielkości człowieka, ale zna także jego ograniczoność i podkreśla ulotność wszystkiego, co ziemskie. Nauczając współbraci w barokowym duchu, po mistrzowsku rozwija motywy *vanitas*: „Choć jesteś mądry, to nie jesteś Salomonem, pięknie mówisz, lecz nie jesteś Platonem, bogobojny jesteś, ale nie jesteś Abrahamem, świętym jesteś, ale nie jesteś aniołem”²⁴. Przypomina współbraciom, że wszystko przeminać musi: „I złoto twoje jest popiołem i srebro twoje prochem, a bogactwo twoje jest cieniem, a sława twoja snem”²⁵, podkreśla, że życie także jest niczym sen i złuda żebraka marzącego o bogactwie²⁶, biegnie szybko, nie zatrzyma się, bo nie ma się gdzie oprzeć, nie postoi, bo brak mu nóg, jest ślepe, bo nie ma oczu, jest w końcu całkiem krótkie i to, co się w nim zdarzy, jest nieodwracalne²⁷.

Człowiek mający świadomość własnej wielkości i ograniczeń powinien często uświadamiać sobie, na czym polega grzech i skłonność ludzka do upadku. Gdyby nie grzechy Rusinów, nie byłoby w Cerkwi schizmy. W wierszach duchownych staroobrzędowców powraca fraza: „za nasze grzechy na kraj nasz dopuścił Pan takie nieszczęście”. Sama reforma to także wielki grzech. Nikt nie może być zbawiony, kto ją zaakceptuje. Jedna ze staroobrzędowych męczennic końca XVII wieku, księżna Eudoksja Urusowa, rozłączona z rodziną, wrzucona do ziemianki wyrokiem skazującym ją na śmierć głodową, pisze rozpaczliwe ostatnie listy do swoich dzieci, chcąc zdążyć dać im wytyczne i wskazówki na dalsze życie. W listach podkreśla, że zachowanie starej wiary jest koniecznym warunkiem osiągnięcia życia wiecznego. Apel o przestrzeganie tradycji i trzymanie się „dawnej pobożności” wysuwa się w listach księżnej na pierwszy plan przed wszystkie inne wskazówki, jakie matka spodziewająca się rychłej śmierci chce dać córkom i synowi.

²² *Написание прощательное блаженныя памяти отца Данила Видулича*, RGB OR, op. 17, nr 60, k. 144.

²³ Пор. Н.С. Гурьянова, *Духовное завещание Петра Прокопьева* [w:] *Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России*, Новосибирск 1992, s. 144.

²⁴ Андрей Денисов, *Слово на текст „Уподобися царство небесное человеку царю...”*, Oddział Rzadkich Ksiąg Biblioteki Państwowej MGU, nr 133, k. 8v. (dalej: ORK MGU).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, k. 138v.

²⁷ Андрей Денисов, *Слово о краткости времени*, RGB OR, zb. 98, nr 1961, k. 137v–138.

Awwakum próbuje zniechęcać współbraci do grzechu, rozsnuwając przed nimi wizje kar, jakie czekają na grzesznika po śmierci: „Ach, co to będzie za przekroczenie przykazań Bożych? O! Tylko ogień i męka!”²⁸. Przestrzec przed grzechem ma też świadomość, iż niegodziwe czyny wywołują wielkie spustoszenie nie tylko w duszy, ale i w ciele człowieka, staje się on odrażający, a jego zachowania wywołują przestraszenie u otoczenia.

Na początku wieku XVIII staroobrzędowcy pomorscy uświadamiają współbraciom, że grzechy przez nich popełniane biorą się z ich słabej natury. Dlatego nauczyciele wygowsy bardzo starannie, w osobnych kazaniach analizują charakter grzechów, jakim ulegają najczęściej ich podopieczni, mowa jest zatem o lenistwie, pijaństwie, zawiści. Mają trafić do prostych słuchaczy, więc obrazy spustoszeń dokonywanych w człowieku przez grzechy przyjmują bardzo realistyczne, a nawet naturalistyczne kształty. Bardzo przydatna okazuje się tu barokowa poetyka, tak lubiana przez pomorskich nastawników, pozwalająca nazywać rzeczy po imieniu, budzić niechęć, a nawet obrzydzenie. Zniechęcając do pijaństwa, Andriej Dienisow powie, że człowiek staje się „zuchwały i bezczelny jak pies”, jest „bezrozumny i nierozważny i [...] obrzydliwymi plwocinami wymazany”. Słabość natury ludzkiej jest nauczycielom pomorskim dobrze znana, dlatego chętnie budzą swymi naukami „przestraszenie pożyteczne” przez plastyczne wizje Sądu Ostatecznego, podczas którego „wielki strach ogarnie wszechświat [...] niebios się rozewrą [...] straszny Sędzia na ognistym tronie się pokaże i cały ród człowieczy obnażony przed nim stanie”²⁹. Wizja takiego sądu ma zniechęcić do postępowania, które mogłoby powiększyć gniew Stwórcy i Sędziego. W porównaniu z Bogiem człowiek jest bardzo słaby, więc często upada, grzesząc, ale im bardziej będzie świadomy swojej ograniczoności i marności swojego istnienia, tym łatwiej mu przyjdzie skruszyć się, pokutować i uzyskać przebaczenie Boże. Chcąc dotrzeć do głębi dusz swoich podopiecznych i uformować je tak, by lękały się zła, Dienisow w swych kazaniach odsłania oblicze Boga objawione w Starym Testamencie: groźne i surowe. Jest to Bóg, który do końca realizuje swoje proroctwa, Surowy Strateg, kierujący wydarzeniami stanowczo i zdecydowanie. Ideą takiej kreacji Boga była zapewne próba zbudowania wśród podopiecznych autorytetu bezwzględного, próba narzucenia dyscypliny i ładu w sercach członków wspólnoty i stworzenia racjonalnej harmonii w życiu staroobrzędowców szukających nad Wygiem schronienia i właściwej drogi do Zbawienia.

Poszukiwanie tej drogi musiało zaś prowadzić ku akceptacji cierpienia i afirmacji świętości.

²⁸ Аввакум, *Житие...*, s. 391.

²⁹ Андрей Денисов, *Поучение в неделю мясопустную*, ORK MGU, zb. 133, k. 14v–15.

Антропология cierpienia i świętości

Stosunek staroobrzędowców do cierpienia jest dwojaki. Z jednej strony anty-nikonianie, podobnie jak ludzie dawnej Rusi, żywią przekonanie, że cierpienia są karą Bożą za popełnione winy. Mieszkańcy klasztoru nad Wygiem są zachęcani do męznego znoszenia cierpienia, wznosząc modlitwy i błagania do Boga, by ten oddalił swój gniew, a wraz z nim całe zło i towarzyszące mu cierpienie³⁰. Jednocześnie staroobrzędowcy dostrzegają wagę cierpienia i jego ekspiacyjny charakter. Аwwакум pisze w *Liście do wszystkich braci na całym ziemskim globie* (*Послание братии на всем лице земном*): „Męki i nieszczęścia, spadające na nas tutaj przez biesy i złych ludzi, to tam na wieki pokój [...] i radość bez końca i wesele sprawiedliwych”³¹. Cierpienie jest więc konieczne, by dostąpić życia wiecznego. Dlatego wszystko, co powoduje cierpienie staroobrzędowców tutaj na ziemi, to tylko ważny etap przed wejściem do wiecznej szczęśliwości, czytamy u protopopa Аwwакума: „Jeśli nie spróbujesz gorczycy i chleba prząsnego, nie możesz uwolnić się od faraona. Faraon to diabeł, a gorczyce to topory i ogień i szubienice”³².

O zbawczej dla człowieka mocy cierpienia mówi się nadal wiele także wśród staroobrzędowców pomorskich. Na początku wieku XVIII przebywający w więzieniu w Nowogrodzie Siemion Денисов pociesza zamartwiającą się o niego siostrę Salomeę, że cierpienie, które przychodzi mu znosić, jest dowodem szczególnej troski Boga – Najwyższego Lekarza – o chorą duszę jego wyznawcy³³.

Staroobrzędowcy przypominają, że cierpiący człowiek ma moc wstawienniczą i zdolność wypraszania innym łask. Аwwакум prosi Teodoziję Морозową, Еудоксję Урусовą i Marię Даниловą, skazane na śmierć głodową i męczone w Borowsku, by modliły się o wytrwanie dla niego³⁴. Nad Wygiem o kimś, kto cierpi prześladowania za wiarę, mówi się, że został wybrany przez Boga i w ten sposób dostępuje jego łaski. Siemiona Денисова nazywa się na przykład „więźniem dla Chrystusa”, „dziedzicem darów apostołskich”. Twierdzeniom o wielkim znaczeniu cierpienia towarzyszą w tekstach staroobrzędowców słowa otuchy i zachęty do przetrwania wszelkich prób. Współbraci zapewnia się, że Bóg jest po

³⁰ Андрей Денисов, *Повесть риторическая о слезном течении от иконы Пресвятыя Богоматери Тихвинския*, RGB OR, zb. 98, nr 1961, k. 53–55.

³¹ Аввакум, *Послание братии на всем лице земном* [w:] *Пустозерская проза...*, s. 168.

³² Аввакум, *Послание к верным* [w:] *Памятники литературы...*, t. 10, s. 555. Аwwакум nawiązuje tutaj do Księgi Wyjścia, swobodnie ją metaforyzując (por. Wj XII 8).

³³ Семен Денисов, *От заключения письмо сестре Саломонии Денисовне*, RGB OR, op. 17 (Barsowa), nr 734, k. 317.

³⁴ Аввакум, *Письмо Ф.П. Морозовой, Е.П. Урусовой, М.Г. Даниловой* [w:] *Памятники литературы...*, t. 10, s. 558.

stronie staroobrzędowców, mówi się im, że za przemijające życie otrzymają od Boga nieśmiertelność w jego bliskości³⁵.

Z kolei obecni w historiach Siemiona Dienisowa bohaterowie pokazują, jak znosić cierpienie, poniżenie i jak umierać za wiarę. Dają oni świadectwo, że są silniejsi niż siły zła, które pragną ich zniszczyć. Sami oprawcy nie mają względu ani na wiek, ani na godność, jaką piastują ich ofiary, np. w klasztorze sołowieckim jego zdobywcy torturują z taką samą zaciętością zwykłych mnichów, jak i samego archimandrytę Nikanora. Opisy męczeństwa, wizje poszarpanych i okrwawionych ciał mnichów sołowieckich, były dla czytelników z minionych wieków na tyle sugestywne, że zaczęto na ich podstawie wykonywać miniatury książkowe³⁶ oraz obrazki lубkowe³⁷. Śmiało można powiedzieć, że nigdy wcześniej w literaturze staroruskiej nie pojawiło się tak wiele obrazów cierpienia przeplecionych przykładami dobrego umierania, jak to miało miejsce w utworach autorów staroobrzędowych. Nigdy też nie zostało powiedziane tyle prawdziwych słów na temat siły i słabości człowieka.

Staroobrzędowa wizja człowieka nie byłaby pełna, gdyby nie została zwieńczona obrazem człowieka świętego. Dla starowierów święty to ten, który potrafił dokonać właściwego, zgodnego z Wolą Bożą wyboru w życiu doczesnym. W tekstach staroobrzędowców mówi się o różnych typach świętości – są w nich oczywiście męczennicy, ale także święci saloici, podwiźnicy, wiodący żywot spokojny i bogobojny i umierający „w Panu”. Są też święci „wielcy obywatele”, tacy jak bojarowa Teodozja Morozowa i jej siostra księżna Eudoksja Urusowa. Prawdziwym hymnem na cześć ich świętości jest *Lamentacja o trzech wyznawczyniach* autorstwa protopopa Awwakuma (trzecią z opiewanych postaci jest więziona z pozostałymi dwiema pułkownikowa Maria Daniłowa), w której autor, oplakując męczeńską śmierć tych bohaterek, mówi o ich wielkich przymiotach ducha i ciała, kwalifikując je do nagrody w wieczności.

Staroobrzędowcy wspierają się niejednokrotnie autorytetami ruskich świętych, zwłaszcza jeśli przychodzi im podejmować kwestie starej i nowej wiary. A jeśli udaje się znaleźć podobieństwo poglądów dawnych świętych do zapatrywań staroobrzędowców, sakralizuje to dodatkowo poczynania starowierów i staje się dla nich rękojmią osiągnięcia zbawienia. Ważną rolę pełnią też „swoi” święci i męczennicy. Przykład ich postawy dodaje mocy do przewycięzania własnej

³⁵ Szczególnie dużo mówi o tym Awwakum w swoim liście skierowanym do braci „na całym ziemskim globie”, por. przyp. 31.

³⁶ Семен Денисов, *История об отцах и страдальцах соловецких. Ливевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина*, wyd. przygot. Е.М. Юхименко, Н.В. Поньрко, Москва 2002.

³⁷ Рог. *Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея*, оргас. Е.И. Иткина, Москва 1992, s. 61–63.

ograniczoności i implikuje wiarę, iż będąc już po „drugiej stronie”, mogą oni wypraszać u Boga dla swoich naśladowców zdolność opierania się pokusom, w tym pokusie herezji nikoniańskiej.

Podsumowanie

Literatura i obecne w niej nauki staroobrzędowców niczym czuły barometr reagowały na wszystkie dylematy ludzi, którzy stanęli w obliczu konieczności zajęcia stanowiska wobec zmian zachodzących w rosyjskim prawosławiu w wieku XVIII i w kolejnych latach, przynosiły jednocześnie głębokie rozważania o miejscu głosiciela starej, prawdziwej wiary w historii i Bożym planie zbawienia, o problemach grzechu, cierpienia, śmierci i świętości. Nauczyciele i autorzy staroobrzędowych pism usilnie starali się formować człowieka w duchu „dawnej pobożności” (*древнее благочестие*), dając mu wzorce i przestrogi, zachęcając do pożądanых działań i zniechęcając do wszystkiego, co wydawało się zgubne z punktu widzenia wierności tradycji. Kiedy było to konieczne, płakali i pochyłali się nad współbraćmi, innym razem nie współczuli, lecz pozostawiali wymagający, a nawet groźni. Analizowane tutaj utwory nie były tekstami, których życie trwało tyle, ile epoka, w jakiej powstawały. W środowisku staroobrzędowców żyły one przez całe wieki, przechowywano je, przepisywano, czytano przez pokolenia – dotyczy to zarówno tekstów pierwszych staroobrzędowych nauczycieli, jak i opowieści o męczennikach i wyznawcach starej wiary. Były żywe, bo aktualna pozostawała zawarta w nich nauka o człowieku, która ukazywała go we wszystkich jego wymiarach, małości i bezbronności, ale też wielkości i sile ducha, trafiając w potrzeby i oczekiwania coraz to nowych czytelników.

Staroobrzędowcy nie uratowali, jak zamierzali, rosyjskiego prawosławia przed zagrożeniem czystości wiary i obyczajów ze strony reformatorów. Reforma stała się faktem nieodwracalnym już w końcu wieku XVII. Nie udało się im też zachować jedności „starej Cerkwi”. Zagubieni we wrogim sobie świecie rozpadli się na bardzo liczne odłamy. Mimo to wizja człowieka czasów ostatecznych oraz przekonanie o wyjątkowej roli staroobrzędowców w historii Zbawienia pozostały dla wszystkich ugrupowań wspólne i ponadczasowe.

ANNA WOŹNIAK

ANTROPOLOGIA ALEKSEGO RIEMIZOWA WOBEC KONCEPCJI CZŁOWIEKA NOWOCZESNEGO

Pytania o człowieka i jego istotę stanowią ważny nurt estetycznych rozważań rosyjskiego modernisty, Aleksego Riemizowa, który problem ten postawił w centrum swej twórczości zarówno przedemigracyjnej, jak i emigracyjnej. Z tego powodu antropologia pisarza w literaturze rosyjskiej początku i pierwszej połowy XX wieku staje się niebagatelnym wkładem w dyskurs literacki i filozoficzny o człowieku w jego artystycznym wyrazie, nie pretendując w żadnym razie do miana profesjonalnej filozoficznej teorii, lecz konstytuując się w swoiście wyrażoną literacką „filozofię życia”¹. Przekonanie, że pisarz był twórcą oryginalnego „mitu o człowieku”, wyrazistej koncepcji antropologicznej znajduje mocne uzasadnienie w jego utworach, gdzie ów antropologiczny mit staje się leitmotivem twórczości. Jeśliby dociekać źródeł jego refleksji o człowieku, to bezsprzecznie trzeba by powiedzieć, że korzenie te są różnorodne i złożone, oparte na wielu inspiracjach, teoriach filozoficznych i ideach, wyrastają zarówno z myśli dawnej, jak i nowożytnej. Przemyslenia antropologiczne u Riemizowa korzystają przede wszystkim z teorii religijno-filozoficznych epoki symbolizmu i modernizmu, z rozwijanej na przełomie wieków pesymistycznej i tragicznej koncepcji życia, fenomenu bezsensownego i niepojętego, oraz ujęcia człowieka jako niewolnika w rękach losu. Pisarz inspirował się w swych poglądach na temat człowieka ideami filozofii Fiodora Dostojewskiego – w modernizmie bardzo popularnego, oswajał z myślą Lwa Szestowa, Wasilija Rozanowa, programem estetycznym Leonida Andriejewa i w jakimś stopniu formułuje swe sądy jako przeciwwagę dla antropologii Maksyma Gorkiego. Modernizm z jego wersją antropologii negatywnej oraz projektami kształtowania „nowego człowieka” staje się zatem podstawo-

¹ Рог. Е. Обатнина, Алексей Ремизов: *Личность. Творчество. Художественный опыт. Автореферат*, С.-Петербург 2006, s. 34–35.

wym rezerwuarem inspiracji twórczych dla pisarza, toteż jego antropologia najmocniej jest tutaj zakorzeniona. Dopiero stąd wiodą szlaki Riemizowa do innych obszarów rozmyślań o człowieku.

Poszukiwania odpowiedzi na pytania nurtujące pisarza – dotyczące istoty człowieka i kardynalny problem antropologii, czyli problem teodycei, źródła istnienia zła i odpowiedzialność za nie, czy też zagadnienie antropodycei – skierowały Riemizowa ku twórczości głośniejszych i znanych w Rosji modernistów skandynawskich, A. Strindberga, M. Maeterlincka, ku estetyce S. Przybyszewskiego². Ich dramaty pociągały go odsłanianiem irracjonalnych stron i tajników ludzkiej natury oraz samą ekspresją wyrażania. Myśliciele europejscy o pesymistycznym światopoglądzie, Artur Schopenhauer i zwłaszcza Friedrich Nietzsche, którzy najsilniej odznaczyli się w koncepcji Riemizowa, odgrywali także niebagatelną rolę w kreowaniu jego poglądów na temat człowieka. Wiadomo, że Riemizow na początku swej literackiej drogi, kiedy przebywał na zesłaniu w Penzie w 1902 r., przetłumaczył dzieło F. Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*, dwukrotnie posyłał M. Gorkiemu, ówczesnemu redaktorowi czasopisma „*Życie*”, rękopis utworu, jednak nie otrzymał od niego żadnej odpowiedzi³. Nietzsche z jego filozofią nowego człowieka nie był zatem przypadkowym autorem w lekturach Riemizowa, ani też nie był zapośredniczony od innych pisarzy, bowiem u twórcy *Stawu* internalizacja myśli filozofa niemieckiego dokonywała się bezpośrednio z jego dzieł, tym bardziej że pisarz dość dobrze znał język niemiecki. Jeśli idzie natomiast o przyswojenie teorii Schopenhauera, jego „filozofii woli”, to bezpośrednich śladów znajomości tej myśli i odwołań do niej nie ma u Riemizowa, jednak inspiracje poglądami niemieckiego irracjonalisty, także dobrze wówczas w Rosji przyswojonego i bardzo popularnego, są wyraźne⁴. Wszakże kiedy pojawiały się kłopoty z uzyskaniem wystarczających argumentacji w kwestiach dotyczących problematyki człowieka – płynących z myśli rosyjskich i europejskich filozofów, co do natury i przyczyn zła – wówczas pisarz w poszukiwaniu prawdy o człowieku sięgał bar-

² Riemizow przetłumaczył w Wołogdzie sztukę *Śnieg* S. Przybyszewskiego wspólnie z żoną S. Pawłówną. Zob. С. Пшибышевский, *Снег. Драма в 4-х актах*. Перевод А. Ремизова и С. Ремизовой, Москва 1903. Wystawiano tę sztukę w sezonie 1903–1905 w teatrze W. Meyerholda (Moskwa, Chersoń, Tyflis). Riemizow tłumaczył też, wspólnie z I. Kalajewem, wiersz prozą *Tęsknota* Przybyszewskiego.

³ Н. Кодрянская, *Алексей Ремизов*, Париж 1959, s. 147–149; Г. Слобин, *Проза Ремизова 1900–1921*, С.-Петербург 1997, s. 35.

⁴ Zob. J. Smaga, *Dekadentyzm w Rosji*, Wrocław 1981, s. 70–80. Popularność teorii A. Schopenhauera zaistniała w Rosji poczynając od lat 70. XIX w. W 1881 r. ukazało się tłumaczenie jego dzieła *Świat jako wola i wyobrażenie* Afanasje Feta, trzykrotnie potem wznawiane. Filozof wywarł wpływ także na myślicieli rosyjskich początku XX w., m.in. N. Bierdiajewa, N. Trubieckiego, odegrał rolę w formowaniu się estetyki A. Bielego.

dzo chętnie do rodzimych zasobów folkloru i kultury staroruskiej, do wiedzy apokryficznej, ludowej i obrzędowej, szczególnie do prac A. Wiesielowskiego i P. Szczegolewa⁵. Antropologia filozoficzna pisarza zawdzięcza zatem wiele nie tylko myślicielom rodzimym i europejskim, ale również impulsom płynącym z kultury alternatywnej, z rosyjskiej obrzędowej sfery świadomości, przy tym wykorzystuje literaturę apokryficzną, teologiczną myśl prawosławną bądź też – co podkreślał Riemizow – myśl greckich ojców kościoła, „dyskurs naturalny” filozofii greckiej⁶.

Co to znaczy człowiek modernistyczny? Czy można określić jakoś człowieka nowoczesnego? Spytajmy o te kwestie w kontekście podjętych tutaj rozważań o antropologii Riemizowa, którą spróbujemy skonfrontować z wyznacznikami modernistycznych koncepcji antropologicznych.

Tak jak terminy „modernizm” czy też „nowoczesność” w dyskursie współczesnej myśli humanistycznej pojmowane są niejednoznacznie, tak też i pojęcie człowieka nowoczesnego nie kształtuje się w jednoznaczny i powszechnie przyjęty sąd. Odpowiedzi na temat rozumienia nowoczesności mogą być różne i są różne. Tradycyjnie o modernizmie mówiło się jako o rozwijającym się w krajach europejskich wielozakresowym prądzie kulturowym, zrodzonym między innymi na gruncie przeświadczenia o głębokim kryzysie kultury i moralności mieszczańskiej; głosząc hasła sekularyzacji, podmiotowości istnienia, modernizm kreował człowieka egoistycznego, indywidualistę, wyrafinowanego estetę i zmanierowanego dekadenta, a przy tym – samotnika. Z drugiej strony, jako przeciwwagę tego obrazu, wykształcono typ pozytywny człowieka modernizmu. Opierając się na nowoczesnej wierze w potęgę bytu i istnienia, adaptując modernistyczny kanon wartości, głównie związany z ówczesnymi nurtami społecznymi budowy nowego lepszego świata przez człowieka, moderniści usiłowali ów świat dekadencji „odczarowywać” za pomocą haseł o potędze człowieka – jednostki⁷. Toteż proponowali nową wizję autokreacji i zmieniania owego niedoskonałego i kalekiego świata. Przywołam jedną z definicji, jaka odsłania ową niestabilność i rozmyślanie nowoczesnego człowieka, a więc pierwszą jego odmianę, jaką można by nazwać negatywną:

Człowiek nowoczesny jest nieustannie rozdarty wewnętrznie i od samego początku wiedzie życie wśród traum: pragnąc wiecznej zmiany, musi doświadczyć na sobie cierpienia odchodzących w niebyt form życia; pragnąc stałości, musi nauczyć się znosić lotność otaczających go zjawisk. [...] Modernitas to osobliwy kosmos, w którym

⁵ Zob. A. Грачева, Алексей Ремизов и древнерусская культура, С.-Петербург 2000, s. 33.

⁶ Е. О. Обатнина, Алексей Ремизов: Личность. Творчество..., s. 35.

⁷ Zob. K. Wyka, *Modernizm* [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. 1, s. 681.

ogłusza nas dysharmonia sfer: to wszechświat, w którym wszystko jest brzemienne w swoje przeciwieństwo, a każda radość szpeci drobny mankament⁸.

Riemizowowi nieobce były te migotliwe nastroje epoki, dychotomia przeświadczeń o krachu wszystkiego, dominacja nastrojów apokaliptycznych (zwłaszcza w wersji filozofii rosyjskiej tego czasu), a z drugiej strony – wiara w potencjał nowych projektów społecznych. Pisarz czytał przecież na zesłaniu nowoczesnych myślicieli, K. Marksa i F. Nietzschego, sam w młodości uważał się za marksistę i był z ruchem marksistowskim przez pewien czas związany⁹. Ewolucja pisarza w jego życiu twórczym, zmiana poglądów w koncepcji antropologicznej jest zauważalna, pewne jej składniki pozostają jednak stabilne. Co ciekawe, przewartościowanie idei antropologicznej nastąpiło już w Rosji, na emigracji natomiast autor jedynie wyostrzał akcenty i dokładniej egzemplifikował swą teorię. Przy rozważaniu zagadnienia człowieka, jako punkt wyjściowy pojawiło się u Riemizowa pierwszorzędne pytanie filozoficzne typu: „Kim jest człowiek?”, a więc człowiek jako taki, jako istota i stworzenie. Obok tego fundamentalnego pytania znacznie częściej brzmiała jednak u niego kwestia: „Kim jest człowiek dla drugiego człowieka?”, a zatem dla Innego, jaką rolę pełni wobec drugiego człowieka, jak współistnieją ze sobą dwa odmienne, rozdzielone ludzkie kosmosy. W szkicu *Aleksy Riemizow o sobie* pisał: „Podstawowe pytanie moich powieści dotyczy losu, człowieka i świata: człowieka wobec człowieka i człowieka wobec świata. – Kim jest dla człowieka człowiek?”¹⁰. Pytanie to rozpoczynało Riemizowowski „mit o człowieku” i zamykało go jednocześnie już to pesymistyczną, już to optymistyczną konkluzją:

– Człowiek jest dla człowieka drewnem, ścianą – człowiek jest wobec człowieka podłecem – człowiek jest wobec człowieka duchem pocieszycielem. – Człowiek w wiecznym kręgu chóralnego działania świata, wieczna walka człowieka ze światowym chórem o swój głos i swe miejsce. A nad tym wszystkim jest jakoby los jakiś¹¹.

Kategorie losu, życia, wolności, miłości, buntu, cierpienia i zła – to są te podstawowe kryteria człowieczeństwa, na jakie pisarz zwracał uwagę w swych

⁸ Zob. A. Bielik-Robson, *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny* [w:] M. Berman, „*Wszystko, co stale, rozpycha się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006, s. IX, VIII.

⁹ W Penzie Riemizow należał do koła marksistów, po jego rozgromieniu został relegowany do Wołody w 1901 roku. Była tu socjaldemokratyczna inteligencja, eserzy-terroryści, pisarze, filozofowie: A. Łunaczarski, M. Bierdiajew, B. Sawinkow, W. Żdanow, P. Szczegolew, A. Malinowski-Bogdanow związany z partią bolszewicką.

¹⁰ A. Ремизов, *Алексей Ремизов о себе* [w:] tenże, *Избранное*, сост., примеч., послесловие А. А. Данилевского, Ленинград 1991, s. 551. Dalej wszystkie cytaty z utworów Riemizowa w tłumaczeniu własnym autorki artykułu – A.W.

¹¹ Tamże.

wczesnych utworach. Wyczulenie pisarza na tego rodzaju zagadnienia antropologiczne, wyjątkowe zainteresowanie człowiekiem akcentowane było tak w krytyce przedrewolucyjnej, jak i późniejszej, emigracyjnej¹².

„Apokryf o człowieku”. Od „filozofii tragedii” do antropologii teologicznej. Od Dostojewskiego zaczerpnął Riemizow apoteozę cierpienia, a jeden z jego najlepszych przyjaciół, Lew Szestow, inspirował go z kolei swą tezą „apoteozy nieoczywistości” (w innej wersji: apoteozy bezglebia), czyli wyzwania rzuconego racjonalizmowi oraz bezdusznej i tępej oczywistości w postrzeganiu świata. Obraz – jaki dominował w prozie i eseistyce Riemizowa – człowieka zanurzonego w „małym świecie”¹³, prywatnej rzeczywistości, borykającego się z „absurdem egzystencji”, arbitralnie rzuconego w „chaos” życia, czy inaczej mówiąc „padół łąz”, człowieka chwiejnego i pełnego traum, niewątpliwie zawdzięcza sporo Szestowowi, antyracjonalistę i jednemu z pierwszych egzystencjalistów w myśli rosyjskiej¹⁴. Zgłębić to absurdałne istnienie człowieka w prywatnym świecie, ale i w powszechnej karuzeli losu („człowiek w wiecznym kręgu chóralnego działania świata”) – oto cel artystycznych dociekań autora *Sióstr krzyżowych*, który postrzegał los, człowieka i świat w perspektywie „filozofii tragedii”. W warstwie poetyckiej zaś widział tę triadę pojęciową jako misterium, akt chóralny i zbiorowy kosmicznych kataklizmów, odzwierciedlonych najwcześniej przez tragedię grecką¹⁵ („Sposób opisu duchowych aktów – jest tragiczny – chóralny”¹⁶, przyznawał). Te trzy podstawowe kategorie, te właśnie składniki: los, człowiek i świat, budują antropologiczną koncepcję Riemizowa, a ich pochodną staje się wtórująca niewątpliwie ideom Szestowa antropologia immanentna, a więc – jak

¹² Zob. Д. Святополк-Мирский, *Русская литература после 1917 года (Литературно-критические статьи. Вступительная статья и примечания В. В. Перхина)*, „Русская литература” 1990, nr 4, s. 121–150. Swiatopolk-Mirskij nazwał Riemizowa „księciem rosyjskiego słowa artystycznego”, „oryginalnym uczniem Dostojewskiego” i uwypuklił zwłaszcza „wszechstronną i ludzką stronę” jego pisarstwa, ukazanie „ludzkiej godności” w ludziach usytuowanych na najniższej drabinie społecznej; wreszcie – zdaniem Mirskiego – postawił on człowieka naprzeciw człowieka (tamże, s. 128–129). N. Rieznikowa pisała natomiast, że Riemizow „chce wejść w metafizyczną głębię życia i duszy człowieka”, chce dotrzeć do „samego dna” ludzkiego istnienia na ziemi i znaleźć wyjście. Wierzy w moc słowa” – Н. Резникова, *Огненная память. Воспоминания о Алексее Ремизове*, Berkeley 1980, s. 135.

¹³ К. Сёке, „Апофеоз беспочвенности”: Лев Шестов и Алексей Ремизов. Точки соприкосновения двух типов художественного мышления в русской литературе начала XX века [w:] *tenże, Судьба без судьбы. Проблемы поэтики Алексея Ремизова*, Budapeszt 2006, s. 61–75.

¹⁴ Znajomość, a potem przyjaźń zaczęła się między Riemizowem i Szestowem w 1904 r. w Kijowie. Riemizow wówczas pracował nad *Stawem*. Był autorem notatki na temat *Apoteozy bezglebia* Szestowa opublikowanej w: „Вопросы жизни” 1905, nr 7, s. 204.

¹⁵ Рог. А. М. Грачева, *Жанр романа и творчество Алексея Ремизова (1910–1950-е годы)*, С.-Петербург 2010, s. 10–11.

¹⁶ А. Ремизов, *Алексей Ремизов о себе...*, s. 551.

piisał Szestow – wyrzeczenie się samego siebie, ponieważ z samym sobą żyć się nie da, a umrzeć nie można, ponieważ bycie sam na sam ze sobą grozi śmiertelnym naporem własnej osobowości¹⁷. Immanencja Riemizowa uległa więc pęknięciu, włączała wszak drugiego człowieka w horyzont relacji „ja – ty”, rezygnując z istnienia tylko siebie, przewyżczając sobość, tym samym podejmowała dialog z innością¹⁸ i przybierała kształt spotkania dialogicznego¹⁹.

Inne źródła, z jakich Riemizow zaczerpnął pierwiastki antropologiczne, to przede wszystkim myśl Dostojewskiego, z którym pisarza łączyła relacja fascynacji, ale również nieustającego ideowego sporu. Starzec Gleb z pierwszej, źle przyjętej przez krytykę powieści Riemizowa *Staw*²⁰, „chrześcijański poszukiwacz prawdy”, „nawrócony grzesznik”, typ paralelny do bohatera z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, jawi się jako oponent starca Zosimy, wyrzeka się egoizmu i poszukuje ideału własnego „Ja” w innym człowieku. W tradycji rosyjskiej, warto tutaj wspomnieć, idee starczestwa ilustrowane były różnie, m.in. przez M. Leskova w utworze *Urzeczony pielgrzym* czy M. Gorkiego w *Spowiedzi*, gdzie ukazany został bohater poszukujący bezskutecznie prawdy Bożej w sobie samym. A więc kategorie sobości i inności odzwierciedlały się w różnych relacjach wzajemnych w literaturze rosyjskiej. W postaci starca Gleba u Riemizowa zauważamy jednak zainteresowanie się przede wszystkim problematyką Losu-Niedoli, wyeksponowanie zagadnienia losu, jaki staje się uosobieniem życia, czyli abstrakcyjnej i tajemnej siły władającej człowiekiem. Zapożyczenia z literatury staroruskiej, uwielbianej przez pisarza, zwłaszcza inspiracje płynące z zabytku *Opowieść o Niedoli Żłym Losie*, są w przypadku utworu Riemizowa nie do podważenia²¹. Najważniejszy wydaje się jednakowoż paradygmat nowoczesności w interpretowaniu owego upostaciowania kategorii Losu, chęć zrozumienia przewrotnej gry życia, w jaką popadają bohaterowie powieści, zorientowanie na teorie Nietzschego i jego ideę *amor fati*, co stanowi podstawowy impuls poszukiwań antropol-

¹⁷ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. i wstępem poprzedził C. Woźniński, Warszawa 1987, s. 158.

¹⁸ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przekład M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006. W rozdziale *Hermeneutyka i antropologia* badacz pisze o dialogu sobości z innością, częstym wątku filozofii M. Heideggera, m.in. w rozprawie z 1936 r. („Problem relacji między innością a sobością nie da się rozwiązać tak po prostu, jeśli się rozdzieli oba bieguny, tak że jeden funkcjonuje jako początek, a drugi jako spełnienie dialogu, czego dowodzi wciąż żywe w teorii interpretacji odwołanie do koła hermeneutycznego” – tamże, s. 144).

¹⁹ Por. M. Buber, *O Ja i Ty*, tłum. J. Doktor [w:] *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 37–41.

²⁰ Zob. A. M. Грачева, *Жанр романа...*, s. 9–12.

²¹ Por. E. B. Гусева, *Двоемирие А.М. Ремизова (Роман „Пруд”)*. Пособие, Йошкар-Ола 2005, s. 52–53. Autorka wiąże pojęcie losu z kontekstem kultury ludowej, a zatem Los – Mara – Niedola – atrybuty pojęcia losu, łączą się z Demonem-Demiurgiem, a zarazem z jednostką, niepozwierzalnym indywidualum – tamże, s. 52.

gicznych Riemizowa²². Niemożliwość rozpoznania Losu i sensu absurdałnego życia pozostawia jedyne wyjście, podsuwa bohaterom zbawczą dewizę: „Trzeba przyjąć los totalnie, każdą niedolę, przyjmując ją bez przymusu i pokornie, i błogosławić ją aż do końca”²³. Bohater powieści *Siostry krzyżowe*, Marakulin, poddaje się więc ślepo losowi, w którym rządzi „przypadek”²⁴ oraz „ślepy los”, nie jest zdolny do buntu w jakikolwiek sposób, a już tym bardziej nie może zaakceptować wiedzy o terminie swej śmierci. Pisarz, znów odwołując się do Szestowowskiej walki z nauką i wiedzą, rzuca wyzwanie owemu nietypowemu przypadkowi, kiedy to człowiek dowiaduje się o dokładnym terminie swej śmierci. Marakulin uzyskuje tę tajemną wiedzę, że umrze w sobotę po północy (zostaje oświecony poznaniem z biblijnego drzewa Poznania Dobra i Zła), dzięki wróżbom, snom i widzeniom i poddaje się biernie wyrokowi (cóż innego może zrobić, przekonuje autor). Ginie o wyznaczonej mu przez los porze, spadając z okna na bruk, do końca jednak żyjąc iskrą nadziei, że być może przepowiednia się nie spełni.

Nie bohater, jednostka kreatywna, nie nadczłowiek, jak chcieliby nowocześni twórcy, lecz antybohater króluje w świecie Riemizowa, a więc człowiek przeciętny, nijaki, niezdolny do jakiegokolwiek wyboru, obciążony pierwotnym „grzechem słabości”, niemożnością zaakceptowania cierpienia, upostaciowany w tak ułomnych i pokaleczonych bohaterach, jak Marakulin (*Siostry krzyżowe*), Kostia Kłoczow (*Zegar*), Nielidow, Bobrow (*Piąta plaga*), Budylin (*Padół leż*). Wyłania się z tego faktu żalosna filozofia buntu owego antybohatera, jak w przypadku Marakulina, który w halucynacjach tylko roi o proteście przeciw swej przeciętności, chciałby stać się kimś nadzwyczajnym, być Prometueszem²⁵, nic wszelako nie czyniąc. Wprawdzie bohater jest w stanie wypowiedzieć parafrazę myśli kartezjańskiej „Ja śmiem, więc jestem”, może podnieść pięść, jak Eugeniusz z poematu Puszkina *Jeździec miedziany*, może też chcieć podpalić świat, jak bohater z podziemia Dostojewskiego, ale tylko tyle, może „chcieć”, dyskredytując tym samym owo „bezsensowne »ja jestem«”²⁶. Bezpłodny bunt formuje w rezultacie

²² Пор. М.Ю. Коренева, Д.С. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание) [w:] *На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сборник научных трудов*, отв. ред. Ю.Д. Левин, Ленинград 1991, s. 58.

²³ А. Ремизов, *Пруд* [w:] tenże, *Избранное...*, s. 75.

²⁴ Kategoria „przypadku” ważna była w filozofii tego czasu, pojawiała się m.in. u L. Szestowa, skąd bezsprzecznie Riemizow ją zapożyczył, a także u M. Aldanowa. Zob. В. Белоусова, *Философия случая Марка Алданова* [w:] *Вокруг проблем истории. Studies o kulturze i literaturach wschodniosłowiańskich*, red. А. Воźняк, Lublin 2008, s. 49–55.

²⁵ Пор. А.А. Данилевский, *О дореволюционных „романах” А. Ремизова* [w:] А. Ремизов, *Избранное...*, s. 601.

²⁶ W emigracyjnej twórczości pojawi się przedłużenie tej bierniej filozofii chcenia. Zob. А. Ремизов, *Звезда-полюнь* [w:] tenże, *Огонь вещей*, сост., вступ. статья В.А. Чалмаева, Москва 1989, s. 224.

postaci pisarza w figury tragiczne, potęguje przeświadczenie o moralnej nędzy, popolitości i małości większości ludzi²⁷. W powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow* ludzie, rezygnując z soteriologicznej misji Chrystusa, dokonali fałszywego wyboru, ale przynajmniej coś wybrali, u Riemizowa natomiast jego antyheroiczny człowiek obdarzony został niezdolnością do jakiegokolwiek wyboru, a tym bardziej pozbawiony został nawet dążenia ku wolności, co stanowi, w ujęciu pisarza, trwałą ułomność ludzkiej natury.

Przypomnę, że symbolizm rosyjski ugruntował dychotomię pierwiastków „Chrystusowy”, czyli „Bogoczłowieczy”, oznaczający to, co pasywne, cierpiętnicze i współczujące, oraz „Antychrystusowy” – czyli to, co aktywne, indywidualistyczne, człowiekoboże²⁸. Z pewnością można w tym przypadku dostrzec znów oddziaływanie filozofii Nietzschego, intelektualnego bożyszczka w Niemczech w końcu XIX w., bardzo popularnego również w Rosji końca XIX w., wielokrotnie tłumaczonego na język rosyjski²⁹. Negując jednak pewien typ człowieka Nietzschego – człowieka indywidualistę, człowiekoboga i kreatora, Riemizow zmierzał ku ideałowi pierwiastka Chrystusowego, a więc takiej wizji człowieka, który ugina się pod ciężarem Losu-Niedoli – podobnie jak u Nietzschego. Ratuńek dla człowieka dostrzegał jednak nie w zawładnięciu losem, zgodnie z teoriami marksistów, lecz w pokornym przyjęciu go, aprobachie rzeczywistości wraz ze wszystkimi jej potwornościami. Nietzscheański rozdzźwięk między egoizmem i altruizmem został w ten sposób zniesiony w świadomości Riemizowa, podobnie zresztą jak u Szestowa, który w książce *Filozofia tragedii*, głosząc tezę, że to prawda goni za człowiekiem, a nie odwrotnie, *de facto* także unieważnił możliwość wyboru daną człowiekowi. W teoriach Schopenhauera natomiast to człowiek był poszukiwaczem prawdy, a nie odwrotnie³⁰.

Pierwiastki filozofii egzystencjalnej, bez wątpienia, tkwią w estetyce Riemizowa, który ukazuje „apoteozę bezgłębia”, przedstawia obraz człowieka nadaremnie szukającego jakiegoś twardego gruntu pod nogami, w rezultacie ginącego tragicznie pod naporem bezwzględного losu i konieczności. Podstawowym toposem twórczości Riemizowa tak w Rosji, jak i na emigracji był obraz czło-

²⁷ Por. A. Schopenhauer, *Aforizmy o mądrości życia*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1974, s. 181.

²⁸ Por. A.A. Данилевский, *О дореволюционных „романах”*..., s. 604–606.

²⁹ Zob. Р.Ю. Данилевский, *Русский образ Фридриха Ницше (Предыстория и начало формирования)* [w:] *На рубеже XIX и XX веков*..., s. 5–43.

³⁰ L. Szestow, *Filozofia tragedii*..., s. 245; *Переписка Л.И. Шестова с А.М. Ремизовым*, вступ, заметка, подготовка текста и прим. И.Ф. Даниловой и А.А. Данилевского, „Русская литература” 1992, nr 2–3, 7; 1993, nr 1, 3–4; 1994, nr 1–2. Zob. też tekst: А. Ремизов, *Памяти Льва Шестова* [w:] *тенже, Встречи*..., s. 478–480. Zob. też: А.А. Данилевский, *А.М. Ремизов и Лев Шестов (Статья первая)*, „Ученые записки Тартуского государственного университета” 1990, вып. 883, s. 139–156.

wieka opuszczonego przez Boga i pogrążonego w pustce egzystencji, o czym autor pisał w liście do Natalii Rieznikowej („Jakiś ognisty krąg oddziela naszą ziemię od innego świata, gdzie przebywa Bóg. Bardzo rzadko objawia się działanie Boga: czasami przejawia się ono w naszych wyjątkowych dla nas snach”³¹). Wyznania tego rodzaju mogły być antecedencją teorii egzystencjalnych, m.in. L. Szestowa czy M. Heideggera, mówiących o Bogu, który pozostawił człowieka i świat samym sobie. Człowiek z podciętymi skrzydłami w wizji Riemizowa, pozbawiony możliwości wyboru i działania – „Uskrzydleni są Andriej Biely i Blok, a ja – na pierwszy rzut oka – mam podcięte skrzydła”³² – znamionuje nowe tendencje w symbolizmie rosyjskim (podcięte skrzydła, strącony w przepaść Ikar) i jednocześnie wskazuje na analogiczne do nurtu egzystencjalnego poszukiwania antropologiczne³³, nowe pytania stawiane przez Riemizowa dotykające człowieka.

Bohater wczesnych powieści Riemizowa to zatem tak różny wariant jednostki – osobowości, w porównaniu z nowym człowiekiem Nietzschego, nadczłowiekiem, który usiłował zbudować nowy system wartości, oparty na archaicznych prawach Manu, sprzyjających pełnemu rozwojowi człowieka indywidualnego w świecie, gdzie istnieje nierówność między „słabymi” i „silnymi”, panami i niewolnikami, a „słabi” i „nieudani” powinni byli szczeznąć – jak pisał Nietzsche w *Antychryście*³⁴. Myśliciel konstatował tutaj:

Odkryliśmy szczęście, znamy drogę, znaleźliśmy wyjście z całych tysiącleci Labiryntu. Kto inny je znalazł? Czyżby człowiek nowoczesny? – „Nie umiem wyjść ani wejść; jestem wszystkim co wyjść ni wejść nie umie” – wzdycha człowiek nowoczesny... Na tę nowoczesność byliśmy chorzy, – na gnuśny pokój, na kompromis tchórzliwy, na całą cnotliwą niechłujność nowoczesnego tak i nie [...] Człowiek jest k r e s e m. Lecz jaki typ człowieka należy hodować, jakiego chceć należy [...] Ten typ wartościowy istniał już dość często [...]. Raczej on właśnie największym przejmował mnie strachem, był dotąd s a m ą straszliwością; – i z obawy chciano odwrotnego typu, hodowano go, osiągnięto: zwierzę domowe, zwierzę stadne, chore zwierzę człowiecze, – chrześcijanina...³⁵

Krytyka nowoczesnej idei postępu jako idei fałszywej prowadziła Nietzschego do poszukiwania typu wyższego, rodzaju nadczłowieka w stosunku do zbiorowej ludzkości. W konsekwencji odrzucił on chrześcijaństwo na skutek tego,

³¹ Н. Резникова, *Огненная память...*, s. 131.

³² Н. Кодрянская, *Алексей Ремизов...*, s. 128.

³³ Пор. К. Сёке, „Апофеоз беспочвенности”..., s. 73.

³⁴ F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 4–5. Пор. Р. Ю. Данилевский, *Русский образ Фридриха Ницше...*, s. 6–7.

³⁵ F. Nietzsche, *Antychryst...*, s. 5, 6–7.

że wydało śmiertelną wojnę „wyższemu typowi człowieka”, wyklęło wszystkie tego typu instynkty, wydestylowało z tych instynktów zło, samego złego: człowieka silnego jako typowo pogardy godnego, jako „wyrzutka”, stając po „stronie wszystkiego, co słabe, niskie, nieudane, stworzyło ideał ze sprzeciwiania się samozachowawczym instynktom silnego życia”³⁶. Nihilizm Nietzschego – pisał Gianni Vattimo – wyrażał się „w śmierci Boga i dewaluacji wartości najwyższych”³⁷. Zgoła odmienne od apologii nihilizmu były przywracające sens owym wartościom najwyższym teorie Riemizowa, w odróżnieniu od Nietzschego ukazujące nobilitację słabości, choroby, tchórzostwa i bierności człowieka, biorące w obronę wszystko to, co w nim grzeszne i godne pożałowania.

Ulegając tak charakterystycznej dla symbolizmu rosyjskiego idei „żyznietwórczstwa”, a więc popularnej tezie o przenikaniu się życia i sztuki, estetyzacji życia, które napelnia się pierwiastkami i impulsami sztuki (literatury), pisarz wyszedł z propozycją estetyzacji „swego małego świata”, mikroświata, bytu niepozornego i banalnego, ukazując w utworach *Staw*, *Siostry krzyżowe*, *Zegar*, *Niemilkący bęben*, *Piąta plaga* życie bohaterów ograniczonych do przestrzeni miniświata, karykaturalnej prowincji, ich egzystencjalnych problemów „Jak żyć?”. Ową fundamentalną kwestię sprowadzono tutaj do trywialnego dylematu, tego „nowego” pytania: czy działać, czy też może „pić herbatę” (*Ruś wichrem niesiona*). W atmosferze choroby nowoczesności, czyli między czynem i wątpliwościami, niezdecydowaniem, permanentną słabością, egzystuje bohater pisarza. Wybawienie musiało jednakowoż się pojawić w propozycji Riemizowa, a była nim twórczość, zatem znów autokreatywność zawarta w sztuce i jej nieograniczonych możliwościach. W intersubiektywnej wizji pisarza wariant egzystencji zepchniętej na margines, przeciętnej, by nie powiedzieć tandetnej, niewidocznej i wydawałoby się nieważnej, a nawet niepoważnej, która mimo wszystko znalazła swój wyraz w literaturze, był wypełnieniem zadania „przetworzenia życia w sztukę”. Tym samym ta Riemizowska wersja symbolistycznej koncepcji „żyznietwórczstwa” stała się opozycyjna wobec wysokich idei W. Iwanowa i A. Biełego aspirujących do tworzenia sztuki teurgicznej i świętej, której cel stanowi wyższa realność i zbawienie w Bogu. Dla Riemizowa natomiast sztuka pozbawiona jest tego rodzaju wysokiego zadania, ponieważ jest bezcelowa, powstaje spontanicznie, podobnie jak życie³⁸, jednak tak jak i życie staje się niezbędna, poddaje się jakiejś wewnętrznej konieczności i być może zawiera jakiś „tajemny sens”³⁹.

³⁶ Tamże, s. 8.

³⁷ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności...*, s. 16.

³⁸ Zob. E.O. Обатнина, *О целях творчества. Polemический диалог А. Ремизова и И. Ильина* [w:] Алексей Ремизов. Исследования и материалы, Pietroburgo-Salerno 2003, s. 181–202.

³⁹ З. Минц, *Переписка с А.М. Ремизовым (1905–1920)* [w:] Александр Блок. Новые материалы и исследования, „Литературное наследие”, t. 92, Москва 1981, ks. 2, s. 68.

Mamy w tym punkcie refleksji Riemizowa wyraz przedegzystencjalnych idei późnego symbolizmu rosyjskiego, kwestionujących celowość sztuki, różniących się np. od poglądów A. Błoka, który nie wyobrażał sobie sztuki bez nadrzędnego celu.

Oryginalna teoria antropologiczna Riemizowa, wpisana w wymiar teologiczny, a więc całkowicie odwracająca wektor ideowy, pojawiła się w utworze *Padół lez* (1914), stanowiącym podsumowanie jego koncepcji antropologicznej⁴⁰. Problematyka człowieka współbrzmi w tej powieści już nie tylko z typowo modernistycznymi poglądami, jawi się jako nowoczesność zamazana, a ponadto zmierza wyraziściej ku wnioskowi chrześcijańskiej proveniencji. Utwór ten bowiem nasycony jest pierwiastkami teologii prawosławnej, która mówiła o teoforycznym charakterze natury ludzkiej, o ontologicznym obrazie Boga w człowieku i jego dążeniu do stanu nadprzyrodzonego podobieństwa do Boga, czyli do deifikacji. Tym samym więc lansowała teorię duchowej odrębności człowieka od wszystkich istot żywych i jego autonomiczności w stosunku do świata przyrody, bowiem człowiek – według Riemizowa – zajmuje miejsce we wszechświecie między duchowością aniołów, kręgiem gwiazd i światłości a materialnością natury, kręgiem przyrody żywej, animalnej, w tym bakterii dżumy, która staje się dla pisarza symboliczna. Odróżniając się właśnie od owej bakterii, czyli od kosmosu i stworzenia, pnąc się w górę w łańcuchu przebóstwienia, o jakim mówili ojcowie Kościoła wschodniego (Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz Palamas, św. Ireneusz), człowiek coraz bardziej staje się podobny do Boga, odnajduje swe utracone podobieństwo, stan sprzed grzechu pierworodnego, niezależnie od tego, czy jest zwykłym obywatelem, jak petersburscy urzędnicy Bałancew i Timofiejew, czy też potężnym cesarzem Karakallą. Pisarz podkreślał również duchową nierówność ludzi, w hierarchii owego łańcucha duchowości znajdującego się między atrybutami anielskości i właściwościami mola (w tym miejscu rozważania pisarza przypominają idee św. Grzegorza z Nyssy, który mówił o człowieku obdarowanym obok wartości duchowych także przymiotami komara i myszy)⁴¹.

Obok pierwiastków religijnych mamy w powieści także wyraźne ślady nauki gnostycznej, zaczerpniętej przez autora z pracy naukowej Jurija Nikołajewa (Julii Nikołajewny Danzas) na temat gnostycyzmu: *W poszukiwaniu Bóstwa. Szkice z historii gnostycyzmu* (*В поисках за Божеством. Очерки по истории гности-*

⁴⁰ А. Ремизов, *Канава* [w:] *тензе, Избранное...*, s. 387–549. Powieść konstrukcyjnie oparta jest na motywach apokryfów *Wędrowka Bogurodzicy po miejscach męki* i apokryfów o Abrahamie, przybliża wizję kosmoteizmu Riemizowa (harmonijny porządek świata zbudowany z 4 kręgów: *Корье, Плетеница, Со креста, Про любовь*, gdzie ludzie przebywają w kręgu odrzuconych i zapomnianych). Manichejska przepaść między Bogiem i światem jest tu zniesiona.

⁴¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, rozdz. *Obraz i podobieństwo*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 100–101.

уизма, СПб 1913), z której pisarz korzystał, jak dowiodła autorka najnowszej pracy o twórczości Riemizowa, Ałła Graczowa⁴².

W powieści *Padół lez* rozwiązanie egzystencjalnego dylematu „Kim jest dla człowieka człowiek?” powierzone zostało najdojrzalszemu duchowo bohaterowi, Bałancewowi, który ma pełnić rolę Mesjasza czy też może nadczłowieka („Ja jeden, jeden za wszystkich?”) i rozważa również odwieczne w antropologii pisarza kwestie buntu: 1. zagłuszyć sumienie i niszczyć kogo popadnie, 2. wziąć los w swoje ręce i obrócić się przeciwko Bogu, Stwórcy tego koszmarnego złego świata, i naprawić Boże błędy i tym samym wyrwać się z nędznej ludzkiej egzystencji. Oczywiście ślad projektów Wielkiego Inkwizytora jest tutaj bardzo czytelny („poprawić Twój czyn” – mówił Inkwizytor), u Riemizowa pojawia się echo tych słów: „Wychodź, zakładaj swój sąd, zobaczymy cóż to takiego ten sąd!”. Definitywnie deprecjonuje się w ten sposób marzenia o Królestwie Bożym na ziemi, uczynieniu człowieka idealnym, a życia sprawiedliwym, wykiwa utopijne socjalistyczne mrzonki o potędze rozumu, zastąpieniu religii przez wiedzę. Jest jednak i trzecie rozwiązanie nadające sens istnieniu – ofiara z własnego „ja”, poddanie się woli wyższej i świetlisty, „ognisty kontakt” z Bogiem (energie, „promienie boskości”, Boska światłość – łączniki z Bogiem). Maksyma: „Zaiste, człowiek nie jest dla człowieka ścianą, nie jest drewnem! Człowiek jest dla człowieka duchem pocieszycielem”⁴³, zamyka koncepcję antropologiczną Riemizowa. Wedle niej człowiek może – wykorzystując zawarte w sobie potencje – stać się dobrym wysłańcem niebios, zsyłanym przez Boga na podobieństwo aniołów, z których „jedni szli po duszę, inni już z duszą, a trzeci – aby pocieszać?”⁴⁴. W człowieku mogą zapalić się tkwiące w nim promienie boskości, może nastąpić unicestwienie istoty biologicznej w tym momencie, kiedy człowiek oddziela się od bakterii dżumy i przekracza swe indywidualne istnienie. Egzystencjalna rozpacz człowieka, doświadczającego kosmicznej samotności, kierkegaardowska udręka i niezaspokojona nostalgia za rajem przełamują się w chrześcijańskiej koncepcji braterstwa i jedności, objawiającej się ludziom w chwilach wyjątkowych. Tylko tak obdarowany człowiek u Riemizowa, wyposażony w takie moce, zdolny sprostać jest zadaniu „człowieczeństwa – anielskości, będąc zarazem duchem pocieszycielem”, może stać się pełnym człowiekiem, człowiekiem

⁴² А.М. Грачева, *Жанр романа...*, s. 37–44. Badaczka szczegółowo zestawia zbieżności i upodobnienia pewnych realiów i wątków utworu Riemizowa z tym dziełem, dotychczas nieuwzględnianym przy interpretacji utworu Riemizowa. Na przykład Budylin wiodący spór z Bogiem może być odniesiony nie tylko do motywu biblijnego Hioba spierającego się z Bogiem, ale także, jak twierdzi Graczowa, do postaci Szymona Maga, heretyka-filozofa. Oprócz tego tym podstawowym kodem gnostyckim jest wpisanie koncepcji ideowej utworu w system poglądów gnostyka Bazylidesa.

⁴³ А. Ремизов, *Канава...*, s. 541.

⁴⁴ Tamże, s. 463.

świadomym swego podobieństwa do Boga i godnym też doświadczać miłości, prawdziwej miłości bliźniego – centrum bytu Boskiego w człowieku⁴⁵. Nietzscheańską tezę nierówności słabych i silnych ujmuje tutaj pisarz w aspekcie nierówności duchowej między ludźmi (między aniołami i molem). Destrukcji ulega także zwierzęca strona osobowości człowieka, jego cielesny wymiar – o czym dużo pisał Riemizow – człowiek – bydlę, świnia (w powieści echa koncepcji Nietzschego znów są wyczuwalne: filozofia Zaratustry głosiła hasła pokonania wstrętnego człowieka, „wewnętrznego bydlęcia” w sobie, w imię nadczłowieka, dlatego ludzie przeszli drogę od robaka do człowieka, pisał Nietzsche w *Tako rzecze Zaratustra*⁴⁶). Riemizow wtórował niemieckiemu myślicielowi: „Ludzie są tacy różni, ale w jednym są podobni – w swej świńskiej żarłoczności”⁴⁷; „Ludzie niczym zwierzęta, a zwierzęta niczym ludzie, opierali swe życie na jednym tylko: żreć, rozmnażać się, paskudzić”⁴⁸; „ogólnie mówiąc, w każdym człowieku trzeba widzieć świnie...”⁴⁹.

Idea zbydlęcenia (termin pisarza – *oskotienije*) i idea deifikacji przenikają się więc genetycznie w obrazie człowieka, którego wolność zdeterminowana jest ontologicznie siłą wyższą. Warto by jeszcze w tym miejscu poruszyć kwestię pewnych napomknień, jakie pojawiają się w obrazie hierarchicznego świata w powieści *Padół łez*, a zbliżone są do obrazu świata u Schopenhauera (*Aforyzmy o mądrości życia*). W pracy niemieckiego filozofa także była mowa o naturze wznoszącej się coraz wyżej po szczeblach rozwoju:

[...] w królestwie przyrody nieorganicznej [...], przez królestwo zwierzęce, [...] wreszcie dokonuje ostatniego i największego kroku, by znaleźć się na poziomie człowieka, którego umysł jest szczytem i celem wytworów przyrody [...]. Ale nawet w ramach rodzaju ludzkiego istnieje wyraźnie wiele szczebli intelektu, a najwyższy z nich, czyli inteligencja naprawdę wybitna, zdarza się niezwykle rzadko⁵⁰.

Nierówność między ludźmi w teorii Schopenhauera fundowana jest na różniących szczeblach intelektu. Różnorodność ludzi, wynikająca z ontologicznej wolności, stała się w ogóle w tym czasie centralnym pojęciem refleksji filozo-

⁴⁵ Szerzej na ten temat zob. A. Woźniak, *Literatura w perspektywie teologii. Aleksego Riemizowa teoria Bogoczłowieczeństwa* [w:] *Ze studiów nad literaturą rosyjską XIX i XX wieku. Poetyka i konteksty kulturowe*, red. M. Cymborska-Leboda, Z. Maciejewski, Lublin 1997, s. 119–134.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995. „Człowiek to lina rozpięta między zwierzęciem i nadczłowiekiem, to most, a nie cel” – tamże, s. 11.

⁴⁷ A. Ремизов, *Канава...*, s. 432.

⁴⁸ Tamże, s. 436.

⁴⁹ A. Ремизов, *Учитель музыки. Каторжная идиллия*, подготовка к печати, вступ, статья и примечания Антонеллы д'Амелия, Paris 1983, s. 336 (słowa głównego bohatera, Kometowa).

⁵⁰ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia...*, s. 58.

ficznej. Jednak Riemizow, konfrontując swe idee z poglądami Schopenhauera i Nietzschego, wzorując się poza tym na gnozie Bazylidesa i pismach ojców Kościoła, doszedł do własnych oryginalnych wniosków.

Człowiek nowoczesny i człowiek tradycyjny. Los zwycięzca. Przyjrzyjmy się niektórym elementom koncepcji antropologicznej pisarza, rozłokowanej w przestrzeni między filozofią Dostojewskiego, Gorkiego i Nietzschego, i prześledźmy tę hermeneutykę człowieka, jaka się z niej wyłania. Riemizow w esyście zatytułowanej *Spotkania*, w szkicach poświęconych Gorkiemu, był przekonany, że Gorki stworzył swoisty „mit o człowieku”, który w pewnym sensie można postrzegać jako odbłask Tołstojowskiej „wiary w człowieka”, jego obrazu człowieka ustawionego wobec innego człowieka. Człowiek ów, przebywając w strasznym świecie, według Riemizowa, zostaje okrutnie stłamszony, w wariacie Gorkiego natomiast usiłuje podnieść się i wznieść na wyżyny, wykorzystując całą swą wielkość i moc, tym samym unaocznic swą siłę i energię⁵¹, jakkolwiek nie jest to ani „nadczyłowiek”, ani „bestia”, ani tym bardziej człowiek ciemny. Gorki proponuje bowiem, twierdził Riemizow, typ człowieka, który obdarzony został potencją twórczości, w jakiej tai się olbrzymia siła kreatywna, lecz z jakiegoś „niejasnego powodu i za coś” został, niestety, skazany na zgubę, a w najlepszym wypadku przeznaczony do życia mieszczańskiego i ustabilizowanego⁵². Interpretacja „mitu o człowieku” u Gorkiego – tak jak ujmuje go Riemizow – nakierowana zostaje na podwójny kod. Z jednej strony mit ów uwypukla wszak kreatywność i potencjał ludzi, z drugiej – odkrywa ich indolencję, a nawet krach ich wysiłków. W ujęciu Riemizowa zatem, program autora *Na dzień*, mający znamiona mitotwórstwa, metamagii (nadmagia, swierchmaga – określenia Riemizowa), tak odmienny od metawiary Tołstoja i metaświadomości Dostojewskiego, pojawił się w antropologii rosyjskiej po raz pierwszy, a jego autor z niezwykłą pasją, śmiało i otwarcie podjął wątek godności człowieka (uważanego do tej pory za bestię, nieczłowieka czy też nawet podczłowieka). Jak można wywnioskować, Riemizow, opisując koncepcje antropologiczne Gorkiego, lokuje je w nurcie marksistowskim – ufnym w potęgę człowieka i pełnym ekstaty – który każe wierzyć w lepszą przyszłość, zastępującą przeszłość⁵³, kreśli człowieka czynu i człowieka jutra⁵⁴, a owo jutro zawsze przewyższa wczoraj. Takie tezy nie są niczym zaskakującym, zagadnienie twórczości wśród marksistów rosyjskich początku wieku XX, między innymi w pracach N. Bierdiajewa, zajmowało wszak niebagatelne miejsce. Twórczość była zarazem zaprzeczeniem

⁵¹ Zob. A. Ремизов, Алексей Максимович Горький (1868–1936) [w:] tenże, *Огонь вещей*, Москва 1989, s. 393.

⁵² Tamże, s. 393.

⁵³ Por. K. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, Kraków 2000, s. 18.

⁵⁴ Por. M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”..., s. 25.

kryzysowej sytuacji kultury, niestałości i kryzysu człowieka, przynosiła pewną ulgę w „kulturowej rozpacz” (termin M. Bermiana)⁵⁵.

Propozycja Gorkiego, który pragnął ukazać człowieka dumnego, aktywizującego swój potencjał twórczości – jak uważał Riemizow – tym samym całkowicie odwróciła się od tego rodzaju antropologicznych konstatacji, jakie wniósł wcześniej do antropologii Dostojewski, który zburzył mit o dumnym i aktywnym człowieku, ponieważ był on dla niego jedynie tępy i ograniczony. Zatem Gorki, według Riemizowa, odrzucił te punkty filozofii Dostojewskiego, których zupełnie nie rozumiał. Tym niezrozumiałym miejscem było dla niego „cierpienie”. Jeśli Gorki zetknął się z czymś trudnym, zamykał oczy i nie słyszał, pisał Riemizow⁵⁶. Podobnie zresztą pozostał głuchy na teorie Tolstoja i „niesprzeciwianie się złu siłą”, nie próbując ich w żaden sposób pojąć, a wszak wyłoniły się one z humanizmu i wiary w człowieka, jakie patronowały ideałom proroka z Jasnej Polany. W imię wiary w „nowego człowieka” Gorki odrzucił więc człowieka Dostojewskiego, zbuntowanego i udręczonego „za coś i z jakiegoś powodu”. Jak można się spodziewać, Riemizow w swojej koncepcji antropologicznej oczywiście zdecydowanie negatywnie odniósł się do marksistowskiego wzorca człowieka silnego i kreującego samego siebie, polemizując w tej materii z Gorkim. Bliższy w pojmowaniu antropologii, rzecz jasna, był mu Dostojewski, w którego teoriach dostrzegał wartość cierpienia podniesionego do rangi najwyższej, które być może miało usprawiedliwiać i stać się „jedynym promieniem światła w życiu ludzkim, złym i bezsensownym”, jakie w swej istocie jest absurdałne, ponieważ popełnione zostały jakieś błędy tam, w owym wyższym świecie, za które człowiek absolutnie nie odpowiada. „Lecz przecież trzeba jakoś żyć, nie płaszcząc się przed Emanuelem Kantem, »wielkim filozofem królewieckim«, jak z szacunkiem mówił o nim Gorki, i przed Williamem Szekspirem” – twierdził Riemizow⁵⁷.

Cierpienie, w przekonaniu pisarza, uzyskało status najwyższy w stwarzaniu człowieka, ponieważ to ono, cierpienie, przywiodło człowieka do świadomości „oto jestem”, to ono pozwoliło mu osiągnąć poczucie istnienia, zdobyć doświadczenie własnej tożsamości i własnej jaźni. W wewnętrznym doświadczeniu bowiem dzięki cierpieniu – najważniejszej wartości antropotwórczej – człowiek uzmysławia sobie poczucie faktyczności swej egzystencji. „Ja istnieję”, a więc żyję – oto niekwestionowane doświadczenie immanencji i transcendencji własnego „ja” osiągnięte poprzez cierpienie⁵⁸, a nie w stanie błogości czy względnego spokoju. Tym samym cierpienie w tym wewnętrznym poznaniu samego siebie

⁵⁵ Tamże, s. 175.

⁵⁶ А. Ремизов, Алексей Максимович Горький..., s. 393.

⁵⁷ Tamże, s. 393–394.

⁵⁸ Por. *O człowieku. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Romuald Jakub Węksler-Waszkineł*, Lublin 2008, s. 11–12.

dało „ja” możliwość przekroczenia ograniczoności człowieka z jego odwiecznym „bólem” i „strachem”, wyjaśniał Riemizow⁵⁹. Pozytywną stronę cierpienia oraz jego egzystencjalną nieodzowność, wreszcie celowość nieszczęścia i bólu w życiu człowieka podkreślał już Schopenhauer, pisząc:

Gdyby cierpienie nie było najbliższym i bezpośrednim celem naszego życia, egzystencja nasza byłaby zupełnie bezsensowna. Absurdem jest bowiem zakładać, że ból bezmierny, który wynika z nieszczęścia jako istotnej cechy życia, ból, którego pełno na świecie, jest bezcelowy i czysto przypadkowy. Wprawdzie każde nieszczęście z osobna wydaje się wyjątkiem, ale nieszczęście jako takie jest regułą⁶⁰.

Niewątpliwie tego rodzaju powtarzające się w esejach Riemizowa wypowiedzi o „bólu” i „strachu” są echem wątków filozofii europejskiej i przywołują temat metafizycznego lęku i bojaźni człowieka przed przerażającym światem, trwogi wywołanej tajemniczym i groźnym dla człowieka środowiskiem, w jakim przyszło mu żyć. O metafizycznym lęku mówił m.in. Nietzsche w dziele *Zmierzch bożyszcz*, a także w utworze *Tako rzecze Zaratustra*, gdzie pisał o trwodze jako pierwotnym i zasadniczym uczuciu człowieka, którym tłumaczy się „wszystko, grzech pierworodny i cnota pierworodna”⁶¹. Koncepcja człowieka lękającego się, żyjącego w nieustannym lęku, znajdującego się w pułapce strachu już od momentu narodzin, kiedy opuszcza on łono matki i wkracza w obcy i wrogi mu świat, jest powszechnie znana w antropologii, ma rodowód starożytny i różnorodnie była przyswajana przez poszczególne orientacje filozoficzne. Egzystencjalizm i psychoanaliza działały szczególnie wiele dla wyeksponowania odczucia lęku jako zasadniczej kategorii antropologicznej⁶². Owe Riemizowowskie kategorie: „strachu”, lęku i przerażenia, jakie w jego wizji są chyba synonimiczne, w tym wypadku stają się wykładnią poszukiwania sensu w chaosie świata, a w następstwie – sygnaturą czynionych przez człowieka wysiłków, aby pokonać odwiecznie prześladowający istotę ludzką strach i lęk. „Strach” istnienia, właściwy każdemu człowiekowi, lęk przed życiem jako takim, Riemizow w swych utworach wiąże z „metafizycznym bólem istnienia”⁶³, a ból z kolei uznaje za czynnik sprzyjający odbanalizowaniu tępego i ograniczonego świata.

Pisarz nieustająco mówi o człowieku jako istocie tragicznej i skazanej, „wrzuconej do świata” i predestynowanej do cierpienia. Zwróćmy uwagę na

⁵⁹ А. Ремизов, Алексей Максимович Горький..., s. 394.

⁶⁰ F. Schopenhauer, *Pesymizm* [w:] *W kręgu dobra i zła. Wybrane teksty z etyki współczesnej od Hegla do Levinasa*, opr. i wybór tekstów E. Podrez, Warszawa 1994, s. 32.

⁶¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*..., s. 275.

⁶² Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1985, wyd. IV uzupełnione, s. 277.

⁶³ Por. И. Ильин, *О тьме и просветлении*, Москва 1991, s. 87; И. Кребель, *Гнозис мифа (А. Ремизов)* [w:] *таж, Мифопоэтика Серебряного века. Опыт топологической рефлексии*, С.-Петербург 2010, s. 466–468.

dwa nader ważne momenty w tym rozważaniu. Pierwszy to tragizm losu ludzkiego, w którym dominuje kategoria cierpienia, jaka czyni człowieka człowiekiem i daje mu pełnię człowieczeństwa. Drugi to myśl, powtarzająca się w definiowaniu człowieka: „błędy t a m”, „za coś”, „z jakiegoś powodu”. Jak należałoby to rozumieć? Idzie o to, że człowiek, w mniemaniu pisarza, jest pomyłką Stwórcy, tworem niezgodnym z jego pierwotnym zamysłem i idealnym wzorcem. Pozostaje jednak tajemnicą, jaki był ten Boski plan wobec człowieka i jego idealny obraz, twierdził Riemizow. Oczywiście i bezdyskusyjne jest natomiast to, że człowiek został stworzony tak, a nie inaczej i związany – uważał pisarz – z cierpieniem. Kwestia zatem, dlaczego istnieje cierpienie, uzyskuje w wariancie Riemizowa wyjaśnienie połowiczne, okazuje się bowiem, że jest ono z pewnością rezultatem Bożego działania, karą za grzech pierworodny, a więc wiąże egzystencję trwale z transcendencją, nadal jednak cierpienie nie jest objaśnione, a już tym bardziej usprawiedliwione⁶⁴. Tajemnica cierpienia w świecie jest strzeżona. Warto jeszcze wskazać na pewne echa Nietzscheańskich idei w tych przemyśleniach. Otóż to Nietzsche mówił o „metafizycznym kłamstwie”, polegającym na tworzeniu ułudy innego świata, ponieważ tym samym pozbawiamy sensu świat doczesny: „bajanie o jakimś »innym« niż ten świat o ile nie powoduje nami instynkt spotwarzania, umniejszania, podejrzewania życia: w ostatnim razie mścimy się na życiu fantasmagorią jakiegoś »innego«, »lepszego« życia” (*Zmierzch bożyszczy*)⁶⁵. Jeśli jednak Nietzsche wykluczał transcendencję, to Riemizow wprost przeciwnie, w niej widział absolutny sens istnienia człowieka, całkowite i bezwarunkowe uzależnienie. Tym samym stawał się bliski egzystencjalistom chrześcijańskim z ich przeświadczeniami o Bogu jako nadrzędnej instancji, np. K. Jaspersowi, który także pisał o „absolutnej otwartości pytania o człowieka i świat”, kierującego nas ku Bogu⁶⁶.

Istotną rolę w teoriach Riemizowa przypisać należy problematyce humanizmu. Gorki z jego znaną formułą „człowiek brzmi dumnie” skłaniał Riemizowa poniekąd do rozmyślań także nad teoriami humanistycznymi, nad granicami rozumu i wolności, a także ludzkich możliwości w poznawaniu świata i samego siebie, jakie są ułomne i złudne ze swej natury. Przekaz antycznego mitu Ikara, zrzuconego z niedosiężnych „zodiakalnych” wysokości, każe bowiem, w przekonaniu Riemizowa,

⁶⁴ Na temat nauki o grzechu pierworodnym wypowiadał się A. Schopenhauer, który uważał świat za dzieło przez samego człowieka zawinione, a opowieść o grzechu pierworodnym za jedyną prawdę metafizyczną, jaka jest w nim zawarta. „Nie ma nic bardziej pewnego niż to, że – ogólnie mówiąc – właśnie ciężki grzech świata pociąga za sobą liczne i wielkie cierpienia na świecie; przy czym idzie nie o związek fizyczny, empiryczny, lecz o powiązanie metafizyczne” – A. Schopenhauer, *Pesymizm...*, s. 42.

⁶⁵ Cyt. za: A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność...*, s. 335.

⁶⁶ K. Cëke, „Апофеоз беспочвенности”..., s. 73.

zastanowić się nad ograniczeniami aktywności człowieka, jego możliwościami samostwarzania i związanym z tym uczuciem ludzkiej dumy. Ikarowe zwycięstwo i jednocześnie jego spektakularna klęska, upadek z wyżyn „szalonego odważnego człowieka”, zobrazowany w niezauważonym przez nikogo zdarzeniu⁶⁷, odsłania wyraziście owe granice. „Widziałem żywego latającego Ikara!” – wykrzykuje Riemizow⁶⁸, ale dostrzega w tym dawnym micie o Ikarze nie tyle wielkość, moc człowieka i marzenie, co przede wszystkim fatum. Ten bowiem godny podziwu mit, reinkarnację ludzkiego marzenia, postrzega pisarz zarazem jako przestrożę dla człowieka nowych czasów, człowieka nowoczesnego. „Ukorz się dumny człowieku!” – powiada pisarz, apelując o pokorę. To jednocześnie przestroga dla człowieka faustycznego, który chce przeobrazić ziemię i dla swego górnolotnego celu stawia czoło siłom natury, w imię „wolnego ducha” strzegącego wszystkich praw⁶⁹.

Gorki, twierdził Riemizow, nie uwierzył jednak w ten mit ograniczenia ludzkich możliwości, podobnie jak zakwestionował człowieka u Dostojewskiego, człowieka, który osiągnął samoświadomość. Tak, w negatywnym duchu, interpretował Riemizow antropologię Gorkiego, który ogłaszając bunt przeciwko człowiekowi ograniczonemu w swej kreatywnej ekspansji, rozwinął w zamian mit nieograniczoności, kiedy śnił o pełnej możliwości samostwarzania siebie, człowieka ziemskiego: „należy myśleć nie o nieokreślonej przestrzeni »tam«, lecz o »tutaj«, rzeczywistości tu i teraz, czyli kreować mit o człowieku, wydzierającym się z otchłani, aby lecieć mimo wszystko, na oślep, gdyż inaczej zginie się duchowo”⁷⁰. Filozofia nowoczesności przedstawiłaby ten obraz w takim oto ujęciu, że trzeba wziąć w swoje ręce swój wewnętrzny brak, czyli niestabilność przypisaną ludziom, ciągnąć wewnętrzną przemianę i rzucić wyzwanie wszechświatowi i naturze, aby pokonać siebie i swe ograniczenia⁷¹. Dla Riemizowa natomiast człowiek nie jest nietzscheańskim nadczłowiekiem bądź też twórcą samego siebie, a więc można kwestionować jego wszechmoc, wszechwiedzę i nieskończoną dobroć. „Wszelkie absolutyzowanie i deifikowanie człowieka [...] jest wkraczaniem w sferę iluzji”⁷².

⁶⁷ Riemizowa zachwyił obraz P. Breugela *Upadek Ikara* i genialna kreacja, która rozsławiła Sergiusza Lifara, w balecie *Lot Ikara*, do muzyki Igora Markiewicza. Balet był wystawiony w Grand Opera w Paryżu w 1935 r., gdzie Lifar był pierwszym solistą. Sztukę baletową Lifara Riemizow niezwykle cenił i poświęcił mu utwór *Tańczący demon* (1949).

⁶⁸ S. Lifar (1905–1986) był również znanym bibliofilem, zabiegał m.in. o zakup rysunków i autografów A. Riemizowa, jak też rysunków innych autorów z jego osobistej kolekcji. Pisał na ten temat René Guerra, „Самый глубокий след на всю жизнь”. *Письма А.М. Ремизова Г.В. Чулкову* [w:] tenże, „Когда мы в Россию вернемся...”, С.-Петербург 2010, s. 194.

⁶⁹ M. Berman, „Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu”..., s. 79.

⁷⁰ А. Ремизов, Алексей Максимович Горький..., s. 394.

⁷¹ Zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność...*, s. 24.

⁷² Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 307.

Riemizow chyba nie mógł słyszeć wówczas o teorii człowieka jako istoty „wybrakowanej”, „niekompletnej”, jak twierdzi się we współczesnej filozofii, jednak w jego koncepcji człowieka jako pomyłki Stwórcy, człowieka odznaczającego się wyraźnymi niedoskonałościami, upośledzonego w swych możliwościach poznawczych i fizycznych, wyraźnie pobrzmiewają echa tych myśli filozoficznych⁷³. Rozpostarty między Nietzschem i Gorkim, Riemizow nie potrafi wyeliminować horyzontu metafizyki ze swych rozmyślań o człowieku, który w jego wersji antropologicznej ciągle przekracza granice swej natury i zwraca się ku górze, pnie się wzwyż. W świecie Riemizowa „Tam” było tym jedynym horyzontem nadziei wbrew zniechęconemu „tutaj”. O ileż jednak Riemizowska figura Ikara przewyższa ziemskiego człowieka buntu u Gorkiego, pozbawionego owego wymiaru wyższego, transcendentnego. Przy czym, nie oznacza to wcale – w ujęciu Riemizowa – negacji świata, bowiem i świat doczesny i realny, straszliwy, dotkliwie dający człowiekowi o sobie znać, nie umyka jego wytężonej uwadze. Jako twórca nowoczesny Riemizow nie może się bowiem bez świata obejść.

Eksplikując mit Gorkiego o człowieku, podkreślał pisarz, że J. Joyce i M. Proust również nie przekonali autora *Matki* swymi odkryciami dotyczącymi natury ludzkiej, ponieważ pierwszy był dla niego zbyt zracjonalizowany w swych obrazach penetrujących jawę i sen, a drugi – odstręczył go swą dogłębną pamięcią, która wdzierала się w przepastną duszę, wrzynała w pamięć człowieka i nękała jego sumienie. Tymczasem dla autora *Na dnię* rzeczywistość jawiła się jako świat zupełnie inny od psychologizujących i myślowych fantazmatów Joyce’a i Prousta, była realnie dostępnym światem, w jakim gości bieda, głód i bydlęce życie, i niewiele miała wspólnego z estetyzującym przetworzeniem świata realnego, w jakim poprzez twórczą kreację: „słowo staje się podartym kaloszem, zaś życie – nieskomplikowanym głupim filmem”, pisał autor *Stawu*⁷⁴.

Niewątpliwie Riemizow wnikliwie rozpoznał koncepcję antropologizmu Gorkiego, polemizował z nią, odzwierciedlając jednocześnie własne poglądy na temat egzystencji człowieka. W eseju napisanym po śmierci Gorkiego chciał po zostawić po nim dobrą pamięć, mimo ostrej krytyki, kierowanej przez Gorkiego

⁷³ Zob. W. Iser, *Czym jest antropologia literatury. Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, „Zeszyty Literackie” 95, 2006, nr 3, s. 11–35. Antropologowie współcześni, twierdzi autor eseju, rozważając relacje człowieka i kultury, na ogół wiążą człowieka z wytworami kultury, niezależnie od tego, czy postrzegają go w procesie antropogenezy jako „istotę wybrakowaną”, „niekompletne czy też niedokończone zwierzę”, podejmując „działania naprawcze”, czy też jako istotę przeniesioną z centrum na peryferie kultury – tamże, s. 12, 18.

⁷⁴ А. Ремизов, Алексей Максимович Горький..., s. 394.

pod jego adresem („proszę zajmować się czymkolwiek, tylko nie literaturą” – napisał do Riemizowa Gorki na początku drogi twórczej i nie chciał publikować jego wczesnych utworów⁷⁵, negował „leksykalne jurodstwo”: „Biblią Pan muchy zabija”⁷⁶). Obaj zresztą twórcy początkowo byli niezbyt przyjaźnie do siebie nastawieni⁷⁷, jednak odnajdywali wzajemnie w swym pisarstwie jakieś jasne strony. Riemizow był wdzięczny Gorkiemu za pochwałę wycucia słowa i pisarskiej intuicji oraz za pomoc przy debiucie literackim, chociaż dworował sobie z jego filozoficznego, abstrakcyjnego poematu *Człowiek*. Poza tym Gorki zaskarbił sobie uznanie dojrzałego już Riemizowa także i tym, że kwestia stosunku do człowieka wyglądała w jego życiu zupełnie inaczej niż w oficjalnej działalności publicznej. Autor *Na dzień* znany był z tego – co Riemizow akcentował w swym szkicu – iż bezinteresownie udzielał pomocy innym ludziom, w tym potrzebującym wsparcia literatom (czyn ten określony był jako „tajna jałmużna”, „miłosierdzie”), „ratował człowieka”, był wybawicielem innych od nieszczęścia, pomógł także samemu Riemizowowi w odzyskaniu zagubionego przezeń – podczas wyjazdu z Rosji Sowieckiej za granicę – jedyne go rękopisu dzieła *Padół leż*⁷⁸.

Skoncentrowanie się na takim wątku w ujmowaniu problematyki człowieka, jak działanie człowieka w świecie i wynikające z tej aktywności dobre uczynki, odsłania nam wyraźniej kolejne aspekty antropologicznej koncepcji Riemizowa, mianowicie problem: „cudzej winy” i „tajnej jałmużny”. Przejęcie cudzej winy, co więcej, gotowość odpokutowania za ten cudzy grzech, a nawet męka za grzesznika jest przykładem służby dla drugiego w ujęciu Riemizowa: „I oto ja, człowiek, śmiem naruszyć to prawo życia, odwrócę sens życia – ja, zupełnie niewinny, dobrowolnie wezmę na siebie cudzą winę”⁷⁹. Gotowość przyjęcia kary za innego i współuczestniczenie w jego cierpieniu było dla Riemizowa intrygującym postępkim. Cóż bowiem możemy powiedzieć o winie i karze, kto powinien ją ponieść, właśnie my, którzy jesteśmy w konsekwencji grzechu

⁷⁵ А. Ремизов, Алексей Максимович Пешков – Максим Горький [w:] *Встречи...*, s. 388–391, tu: s. 388.

⁷⁶ А. Ремизов, Горький. Три письма Горького [w:] *Встречи...*, s. 385.

⁷⁷ Пор. Г. Слобин, *Проза Ремизова 1900–1921...*, s. 35–36.

⁷⁸ А. Ремизов, Горький. Три письма Горького..., s. 385–386. Rękopis utworu został zagubiony, kiedy znajomy Riemizowa usiłował wywieźć go za granicę. Gorki na prośbę pisarza, mimo iż nie akceptował także i tej powieści Riemizowa, dopomógł w jego odnalezieniu. Gorki, którego Riemizow nazywał „cichym wybawicielem”, znalazł się w szeregu wielu Rosjan, którzy skrycie wspomagali innych ludzi, np. Juliania Łazariewska, Mikołaj Nowikow (przyjmował w swym domu rannych, głodnych i zziębniętych Francuzów po przegranej wojnie w 1812 r.), Mikołaj Karamzin, Wasilij Żukowski. Riemizow pisał: „Światło jałmużny i miłosierdzia rozjaśnia cały świat, wyzwała błogosławieństwo dla życia – dar bogactwa i gorzkie szczęście” (s. 382).

⁷⁹ Tamże, s. 381.

pierworodnego skazani na cierpienie, być może na skutek jakiejś Bożej niesprawiedliwości i pomyłki⁸⁰?

Oto jest ten nieskażony obraz człowieczeństwa, poniesienie kary za innego, w przekonaniu Riemizowa, odwieczny ewangeliczny wzorzec, Chrystusowe przyjęcie cierpienia za cudze grzechy i śmierć za drugiego człowieka, który dopuścił się grzechu i zła. Jednak stanowi to także wyłaniającą się z tego obrazu „cudzej winy” inną modalność człowieczeństwa – czysto ludzką, wpisaną niejako w ludzką naturę, wymagającą odwagi oraz gotowości poświęcenia się za innego. Poza tym dojrzymy w tym przypadku tę tak istotną u Riemizowa kwestię samostwarzania i autokreatywności człowieka, co bez wątpienia jest odwróceniem reguł normalnego życiowego porządku, zwłaszcza prawnego, destrukcją zwyczajowej i usankcjonowanej etyki, wedle której winna musi zostać ukarana, a kara winna osiągnąć tego, kto się winy dopuścił. Jeśli dokonujemy rewizji tego ustabilizowanego ładu społecznego, to mamy do czynienia – tak jak pojmuję problem ten Riemizow – bezsprzecznie z zasadą ucieczki od konieczności.

Wszakże ta kwestia, o jakiej pisał autor w swych szkicach z cyklu *Spotkania*, widząc człowieka jako byt społeczny egzystujący w otoczeniu innych ludzi, „byt-ku-drugiemu”, może być naświetlona jeszcze z innej strony, mianowicie, w aspekcie „bycie-dla innego”. Upoważniają nas do tego częstokroć przebiegające w dyskursie antropologicznym u pisarza już we wczesnej prozie myśli o powołaniu człowieka, który znajduje się zawsze wśród „innych” niż on sam, jest wmontowany w relacje dialogiczne z innym człowiekiem. Notabene to jedno z pierwszych tego rodzaju spojrzenie na kategorię Innego w dyskursie humanistyki XX-wiecznej. Riemizow, unaoczniając los człowieka w świecie, sprowadzonego do „małego świata”, widział go w odniesieniach międzyludzkich, toteż jego początkowe konstatacje: „człowiek jest dla człowieka drewnem” – *Siostry krzyżowe* z 1910 roku (echa stwierdzenia T. Hobbsa „homo homini lupus”), czy też zdecydowanie różna i bardziej ufna maksyma: „człowiek jest dla człowieka duchem pocieszycielem” – *Padół łez* (1914), poświadczają namysł autora nad człowiekiem osobą, ukierunkowaną ku drugiemu, a następnie skierowaną ku Bogu. Człowiek u Riemizowa transcenduje poza siebie samego i zmierza ku swemu ostatecznemu celowi, ku Bogu. Jeśli w pierwszych sądach autora człowiek zagłębiany w swym absolutnym egoizmie był wrogo nastawiony ku drugiemu, a przynajmniej obojętnie i nieczule (niczym drewno), to w kolejnych przemyśle-

⁸⁰ Por. teorie filozoficzno-teologiczne św. Augustyna, który usprawiedliwiał karę Bożą, twierdząc: „Od upadku Adama wszyscy ludzie tworzą jedną grzeszną masę, zasługującą na piekło [...] Czy Bóg odpuści tę karę, usprawiedliwiając dłużnika, czy też domaga się jej i odpuszcza, nie popełnia przez to żadnej niesprawiedliwości. Nie do nas, dłużników, należy stanowić o tym, kto powinien ponieść karę, a kogo od niej powinno się uwolnić” – zob. M. A. Krąpiec, *Dziela. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995, s. 104.

niach pisarza wykrystalizowała się wykładnia antropologii bardziej optymistycznej. W antropologizmie pozytywnym człowiek dla drugiego okazuje się już kimś ważnym, staje się duchem pocieszycielem, podporą i opoką⁸¹. Stąd też, gdyby zastanawiać się nad tym, w jakim właściwie nurcie lokuje się antropologia pisarza, to sądzę, że należałoby ją postrzegać w nurcie humanizmu egzystencjalno-pesymistycznego, jak również egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Riemizow z jego ideą cierpienia i zła, podobnie jak A. Camus, który uważał, że „powołaniem człowieka jest pomoc dla potrzebujących ludzi, chociaż zło jest dominujące i trwałe”⁸², sądził, iż cierpienie jest nieuleczalne, a zło nieusuwalne ze świata, a mimo to świat ten wymaga pomocy i wsparcia.

Filozofia dialogu zatem może również właściwie opisać zagadnienia podjęte przez Riemizowa w jego namyśle nad człowiekiem. Z pewnością u jej podstaw leży koncepcja mesjańska. Jak pisał J. Tischner, to E. Lévinas uczynił osobę mesjasza przedmiotem swej analizy na temat Innego. Mesjasz umiera za, „zatraca się w innym, uzyskuje swą tożsamość w Bogu. Inny to wygnaniec, wdowa, sierota. „Spotkać innego, to spotkać go w jego bólu” – pisał Tischner. I dalej: „Mesjasz cierpi za kogoś i zatraca się w tym cierpieniu i w tej ofierze. Z drugiej jednak strony cierpi dla Boga i na tej drodze odzyskuje swą tożsamość”⁸³. Czy „cierpiące monady”, ludzie, są zdolne podjąć swój los na sposób mesjański? – stawiał pytanie ks. Tischner. I odpowiadał, wykorzystując przemyślenia Lévinasa, że tylko wtedy, kiedy następuje „dotknięcie przez Dobro”, a „sobość” staje się „zakładnikiem” innego, człowiek współcierpi z innym i uniża siebie, składając ofiarę z siebie Bogu⁸⁴. „Dopiero na poziomie Dobra jesteśmy jeden-dla-drugiego, jeden-za-drugiego, jeden-zamiast-drugiego”, stajemy się „monadami z otwartymi oknami”⁸⁵.

Przewodnie idee swej antropologii Riemizow rozwijał na emigracji i pogłębiał sens myślenia o człowieku. Ostatnie jego dzieła, eseistyka *Ogień wszechrzeczy* (*Огонь вещей*), wydane pośmiertnie powieści *Rozbłysk* (*Иверень*) i *Nauczyciel muzyki* (*Учитель музыки*) zawierały wnioski podsumowujące jego koncepcję antropologiczną – „mit o człowieku”. Autor w jednym z podrozdziałów zatytu-

⁸¹ Por. teorie na temat człowieka J. P. Sartre’a, który rozwinął teorię indywidualizmu i pisał: „bliźni – drugi człowiek nie tylko różni się od naszego »ja«, ale jest jego zaprzeczeniem”, staje się wrogiem, który odziera nas ze swego istnienia, unicestwia nasze „ja”. Drugi człowiek to nie bliźni, nie brat, ale obcy, często wróg. Toteż człowiek, ponieważ taka jest jego natura – czyli niechęć wobec innych ludzi, powinien przyjąć los samotnika – zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 281.

⁸² Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 300.

⁸³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 245.

⁸⁴ Tamże, s. 245–249.

⁸⁵ Tamże, s. 255. Zob. też: P. Dybel, *Różnica seksualna i pytanie o Innego w filozofii współczesnej* (Heidegger, Gadamer, Buber, Lévinas, Lacan, Derrida) [w:] tenże, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków 2006, s. 372–390.

lowanym *Los bez losu* w powieści *Rozbłąsk* sformułował ostatecznie negatywną odpowiedź na pytanie o możliwość zdefiniowania problemu człowieka i w ogóle rozwiązania kwestii antropologicznej „człowiek w okrutnym świecie”. Riemizowska antropologia uległa tutaj zawieszeniu, gdyż problem człowieka okazuje się dla niego nierozwiązywalny przede wszystkim w sensie społecznym i ontologicznym, a świat jawi się jako apriorycznie nieczytelny, toteż poszukiwanie praw na usprawiedliwienie złego świata staje się wysiłkiem zmarnotrawionym. Nadzieje na poprawę losu człowieka, usunięcie egoizmu, podobnie jak w eudajmonistycznej filozofii Schopenhauera, okazują się dla Riemizowa niemożliwe, można co najwyżej złagodzić skutki egoizmu i zminimalizować ból i przykrość⁸⁶. Górnolotne hasła humanizmu: „wszystko dla człowieka”, „wszystko istnieje dla ludzkości”, dla „innego”, „dobro dla innego”, wszelkie arbitralne próby pokonania odwiecznej niedoli człowieka, „bólu” i „strachu” poprzez działania szlachetne, a w gruncie rzeczy (poczynając od potopu do Golgoty i od Golgoty aż do dzisiaj) przybierające formę wszelkich niegodziwości popełnianych „dla dobra ludzkości”, przekształcają się w utopijny projekt. Z drugiej strony pojawiło się jednak u Riemizowa paradoksalne przeświadczenie, że tęsknota za ciągłym doskonaleniem historii człowieka, owo towarzyszące człowiekowi marzenie o lepszym życiu na tej „cudownej ziemi”, stanowi stały pierwiastek człowieczeństwa i nigdy go nie opuści. Pisał tak oto:

Wszystko dla człowieka! – tak zaczyna się rewolucja: „dla człowieka”. [...] Ten człowiek, dla którego to człowieka owo „wszystko” się dzieje, zawsze staje się jedynie „bezosobowym materiałem” dla beznadziejnych eksperymentów stworzenia nowego życia⁸⁷.

Niewiara w postęp na drodze humanizowania człowieka, potępienie wszelkich projektów zbawienia ludzkości pokazują odwrót pisarza od młodzieńczych uwikłań w przygodę z marksizmem w końcu XIX w. i później na zesłaniu. Pisarza emigranta ogarnęło rozczarowanie do niegdysiejszego młodzieńczego zapału wyswobodzenia człowieka spod władzy Losu-Niedoli, zrodziła się niewiara w uszczęśliwienie oraz udoskonalenie go. Dlaczego? Skoro los człowieka jest niezmienny, niemożliwy do skorygowania, twierdził autor, to z tego wypływa niepodważalny wniosek, iż nie można go ani ulepszyć, ani tym bardziej przemienić. Cóż może poradzić jakaś rewolucja wobec nierozwiązywalnych problemów ludzkich, np. w kwestii miłości, braku talentu, we wszystkich innych sprawach organicznie związanych z człowiekiem jako takim, samotnym i zdanym tylko

⁸⁶ Por. J. Garewicz, *Autor i jego dzieło* [w:] A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia...*, s. 16–17.

⁸⁷ А. Ремизов, *Иверень. Загогулины моей памяти*, ред., послесловие и комментарии О. Раевской-Хьюз, Berkeley 1986, s. 276.

i wyłącznie na samego siebie, żyjącym ze świadomością własnych braków, słabości, ontologicznej niemocy⁸⁸?

Pytania, formułowane przez sędziwego autora, były zagadnieniami typowo egzystencjalnymi, stawiającymi człowieka w obliczu własnych problemów, w przestrzeni izolacji i ogołocenia, „samości”, „sobości”. Wybawieniem dla rozdartego człowieka, „człowieka z podziemia” może być bez wątpienia twórczość, wedle teorii symbolizmu rosyjskiego, co zawsze było poglądem bliskim Riemizowowi. Człowiek-pisarz żyje w swym ograniczonym świecie, pustyni, niewzruszonym trwaniu, w swej stałości, ponieważ permanentna stałość ratuje przed egzystencjalną niestabilnością i rozchwianiem świata realnego („Żeby bodaj można było pić tę swoją herbatę, ale żeby wszystko było tak, jak jest teraz, złe czy dobre, byleby niezmiennie i nienaruszone”). Po cóż bowiem cokolwiek zmieniać, uszczęśliwiać, co może zmienić burza w człowieku i jak go poderwać do działania (Riemizow robi tutaj aluzje do *Człowieka z podziemia* Dostojewskiego i utworów *Pieśń o Zwiastunie Burzy* i *Pieśń o Sokole* Gorkiego z jego rewolucyjnym patosem pięcia się wzwyż, wykpiwa także Nietzschego): „Cóż mnie, pozbawionego skrzydeł może uskrzydlić, co odkryje moim krecim oczom orle przestworza, i czy nie zakręci się w mej słabej głowie na tych wysokościach. A burza przejdzie bokiem tak dla mnie, jak i dla was”⁸⁹. Apologia niechcenia i egzystencji kreciej, Ikarowy mit z podciętymi skrzydłami, są reasumpcją owej koncepcji antropologicznej Riemizowa.

Argumentacja antyhumanitarna przybiera niejako formę aksjomatów opisujących żywot człowieka jako niezmienną się drogi życiowej: „jakim się kto urodził, takim umrze”. Dawna formuła fatalizmu we wczesnych dziełach pisarza, zasadzająca się na zależności od losu i jego wyroków, nietzscheańska *amor fati* – miłość do losu z jego okropnościami, a zarazem do zmienności życia, teraz nabiera kształtu chrześcijańskiego oddania się – niech się dzieje Jego wola. Trzeba odnotować, że w poszukiwaniu sensu egzystencji człowieka, ideału życia bez „ból” i „strachu” dojrzały Riemizow zapuszcza się częstokroć na tereny świadomości ponowoczesnej, wypowiadając takie sądy, jakie pojawiają się w rozważaniach współczesnej filozofii. Mam tu na myśli mianowicie przezwyciężenie lęku na „poziomie doczesnej przygodności”, coś w rodzaju „zaklinania lęku”, po prostu hasło „życie bez lęku”⁹⁰, co pojawia się we współczesnych teoriach

⁸⁸ А. Ремизов, *Иверень...*, s. 276.

⁸⁹ Tamże, s. 277.

⁹⁰ Kwestie te podejmuje współczesny fenomenolog John D. Caputo, który w pracy *Radical hermeneutics* (1987), mówiąc o „życiu bez lęku”, nawołuje do tego, aby się nie bać. W takiej sytuacji stan „lęku przed lękiem” zostaje wyparty do podświadomości. „Hermeneutyka faktyczności, w przekonaniu, że życie to padół płaczu, będzie bacznie przyglądać się wszystkim nieregularnościom i napięciom w ramach ludzkiej egzystencji. Ta nowa hermeneutyka nie będzie próbować

podejmujących kwestie antropologizmu. „Żywy człowiek przyjmie swój los, ... ale »bez losu« – siły nieludzkiej”. „Nie los mną włada, ale ja dzięki swej woli pogrywam sobie z losem! – tak twierdzi, bo inaczej nie może powiedzieć, każdy żywy człowiek” – wyznawał Riemizow⁹¹. Nieuchronny los prędzej czy później zawsze jednak daje o sobie znać każdemu, także butnemu, oszukanemu człowiekowi, rozbitemu i zdruzgotanemu. Wolna wola okazuje się zatem wszechwładną ułudą wobec potęgi losu i przygodności istnienia. Nie pozostaje nic innego, jak z pokorą „oddąć się w ręce losu”. Riemizow uznaje w rezultacie wiarę w możliwość kierowania losem za czysto ludzką mrzonkę, bowiem w jego przekonaniu los jest nieuchronny, jest przeznaczeniem i jedynym pewnikiem. Bezsensowne są zatem wszelkie działania, aby walczyć z losem, sprowadzają się bowiem do śmieszności. Buntująca się wola człowieka, który mimo wszystko chce działać – realizując przekonania, że wobec własnego losu jestem wprawdzie bezsilny, ale przecież wobec innego człowieka coś przecież znacząc – to te często nawiedzające człowieka fantomy snów o własnej sile. I znów, powiada stary Riemizow, człowiek ulega owemu złudzeniu, oszukańczej nadziei, że skoro mogę coś zmienić u Innego, to i może na mój własny los jestem w stanie oddziaływać⁹².

Aby człowiek mógł uniezależnić się od fatalizmu i nieuchronności życia i śmierci, wyrwać się z własnego ulotnego przeznaczenia, musiałby się tego własnego losu po prostu pozbyć, obyć się paradoksalnie „bez losu”. Pytanie natury ontologicznej, jak wyzwolić człowieka od jego własnego losu, jak uchronić człowieka przed lękiem i wreszcie, jak wyprzeć ów lęk ze świadomości, uzyskuje w kręgu literatury rosyjskiej, twierdził z sarkazmem i humorystycznie Riemizow, trzy odpowiedzi. Nadmienię, że u Riemizowa sposób opisu tego problemu przypomina dwie tezy Schopenhauera z jego eudajmonologicznej teorii przybliżenia szczęścia i dwa sposoby minimalizacji cierpienia w świecie, w jakim bezwzględne szczęście jest niemożliwe. Pierwszy u Schopenhauera to sposób etyczny, czyli wyrzeczenie się pragnień i współczucie dla cudzego cierpienia, sposób drugi ma charakter twórczy – polega na poświęceniu się sztuce, która uwalnia od świata, przynosząc człowiekowi dar wyższego poznania. Metody Riemizowa natomiast opierają się niejako na wizji zbudowania wieży Babel i przyjmują postać karykaturalnych zamienników. Wieża Babel, w wizji pisarza, to przykład owej ludzkiej samowoli i gry z losem. Jednym z jej przykładów jest wariant Dostojewskiego, uosobiony w postaci Kiriłłowa z *Biesów*, gdzie „historia ludzkości przedstawio-

upiększać świata, ale właśnie przeciwnie, będzie chciała odkryć na powrót trud istnienia, który zakryła przed nami metafizyka, obiecując zbyt łatwe wyjście tylnymi drzwiami ze świata chaosu” – zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność...*, s. 338–339.

⁹¹ А. Ремизов, *Иверень...*, s. 275.

⁹² Tamże, s. 278. Są tutaj takie słowa: „«Судьбы конем не объедешь». Отмерен путь и заказана дорога. Иди-свищи!».

na jest jako droga od goryla do człowieka i od człowieka do zabójstwa Boga”. Tę możliwość ostatecznego zabicia „strachu” i „ból” w człowieku daje samobójstwo; tak postąpił samobójca Kiriłłow, ponieważ w sytuacji samobójstwa ludzie stają się niczym bogowie, biorąc los w swoje ręce, rzucając wyzwanie Bogu, który sprowokował ten „diabelski wodewil”, tę „ponurą historię” (Riemizow opatruje to jeszcze innym wyrażeniem: „wszechświatową kaszę”). Wówczas człowiek sam wreszcie staje się losem i może obyć się bez Boskich zezwoleń na życie, może definitywnie uwolnić się od przeznaczonych mu terminów życia.

Drugi wariant zrzucenia władzy losu nad człowiekiem wskazał skopiec i mag Kondratij Seliwanow, który zakładał w Rosji wspólnoty skopców, tak zwane „korabli”. W autobiografii *Męki (Strady)* Seliwanow, aby unieważnić Boskie prawo kierujące światem i losem człowieka, czyli prawo rozmnażania się na ziemi, zalecał ludziom powszechną kastrację. W takiej sytuacji znów zatem Bóg Twórca stałby się niepotrzebny, człowiek wykastrowany wszak nie płodzi i nie ma takiej potrzeby, a więc staje się wolny w swym bogatym niezależnym świecie, uzyskuje dar prorokowania i dar zachwyty. Najpełniejszy wyraz wolności człowieka, wyzwolonego z oków losu oraz cierpienia, grzechu, nędzy i słabości, jednym słowem, obraz człowieka bez Boga, ukazał W. Rozanow w tekście *Apokaliptyczna sekta*⁹³, gdy najlepsze rozwiązanie dojrzał w słodkim kanibalizmie. Otóż ludzie, tak jak domagała się tego heretycka nauka chłystów, w imię ludzkiej miłości powinni zbudować „światowy okręt” i zażywając wszelkich uciech i rozkoszy ziemskich, pożreć się wzajemnie z miłości i w konsekwencji dzięki temu przejść do „Wiecznego Życia, Wiecznego Snu i Wizji”⁹⁴. To oczywiście – wyczytana swoiście przez pisarza ze wspomnianych tekstów heretyckich – ironiczna dyskredytacja utopicznych projektów ludzkości przemiany własnego losu, z góry przeznaczonego jej przez Boga, a także wyśmianie prób wyrugowania Boga z dyskusji o człowieku.

W przedstawionych wyżej obrazach wyeliminowania kwestii człowieka z dyskursu antropologicznego dostrzec można znów analogię do Nietzscheańskich idei „kresu człowieka” z utworu *Zmierzch bogów*, do czego rosyjski pisarz niewątpliwie nawiązywał. Zagadnienie pozbycia się nierozwiązywalnego problemu antropologicznego, a więc kwestia śmierci człowieka, stało się poza tym jednym z kluczowych pojęć filozofii postnowoczesnej, w tym u M. Foucaulta czy J. Derridy, który również powoływał się na koncepcje Nietzschego i także poruszał problematykę „kresu człowieka” w eseju *Kres człowieka*⁹⁵. Ów post-

⁹³ B. Розанов, *Апокалиптическая секта (Хлысты и скопцы)*, С.-Петербург 1914, s. 179. Cyt. za: A. Ремизов, *Иверень...*, s. 279, 386.

⁹⁴ Tamże, s. 279.

⁹⁵ Zob. J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. B. Banasiak [w:] tenże, *Pismo filozofii*, Kraków 1992. „Człowiek jest zawsze własnym kresem, czyli kresem tego, co własne” – pisał tutaj Derrida (s. 137).

nietzscheański „kres człowieka” w wariacie Riemizowa przejawia się w konwencji ironicznej, ześrodkowuje w figurze zaniku człowieka w łonie, które go porodziło⁹⁶. Podobnie brzmią takie oto zapisy:

Cóż, jeśli żadne rewolucje nic nie zmieniły i nie ma żadnej nadziei na przemianę człowieka, macie rację, dla jego dobra należałoby go zwrócić łonu i oczyścić powietrze: ale nie tylko od gnuśności i podłości i wszelkiej gmatwaniny, dodam od siebie, ale także od pustej i pełnej pychy lekkości „nie ma czym oddychać”⁹⁷.

A jednak Riemizow w swym „apokryfie o człowieku”, czerpiąc wiele z idei modernistów, a przy tym tocząc spór z obrazem człowieka modernistycznego, nie wkroczył w sferę absolutnego pesymizmu (był pesymistą podobnie jak Schopenhauer, co do samej bezwzględnej możliwości kształtowania przez człowieka własnego losu). Aprobująca człowieka postawa Riemizowa, w której było miejsce i dla fatalistycznego przeznaczenia człowieka, i dla błędnego świata, a jednocześnie i niezaprzeczalny zachwyt nad życiem, wynikała z przedstawionych w niniejszych rozważaniach kryteriów: po pierwsze, idei obrazu Bożego w człowieku, po drugie, idei „bycia-ku-drugiemu”, po trzecie wreszcie, z kategorii miłości do człowieka, jakie zaistniały w koncepcji antropologicznej pisarza. Twierdził on:

żadne wiarołomne działanie człowieka nie zabije we mnie wiary w niego. „Mówić z człowiekiem i nie być z tego powodu szczęśliwym, że go kochasz! Nie umiem tylko tego wyrazić...” A ileż jest rzeczy na świecie, których piękno dostrzega nawet najbardziej zagubiony człowiek? Popatrzcie na dziecko, popatrzcie na Boską zorzę, popatrzcie na trawkę, jak rośnie, popatrzcie w oczy, które na was patrzą i was kochają⁹⁸.

Antropologia chrześcijańska istnienie człowieka wiąże z miłością Boga, który go powołał do życia, uznając człowieka za „chciany, upragniony owoc stwórczej Miłości”, który „jednak uwikłał swój los w dramat grzechu”⁹⁹. Emigracyjny los Riemizowa skłonił go do uwypuklenia idei miłości – w perspektywie teologicznej – jako koniecznej i absolutnej podstawy do egzystowania człowieka w świecie.

⁹⁶ Por. P. Süskind, *Pachnidło*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008. Końcowa scena kani-balna w powieści – czyli obraz pożarcia przez innych ludzi głównego bohatera Grenouille’a, który uosabia nadczłowieka, anioła, jakim stał się dzięki cudownej miksturze, nieziemskiemu pachnidłu, które wreszcie wysublimowało zapach człowieka, rozszarpanie bohatera wskutek miłości do człowieka – także może być rozpatrywana jako ciąg dalszy nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka. Jest to, rzecz jasna, znowu wersja zdyskredytowana, ukazana przez Süskinda.

⁹⁷ А. Ремизов, *Учитель музыки...*, s. 301.

⁹⁸ А. Ремизов, *Огонь вещей...*, s. 230.

⁹⁹ Zob. Ks. J. Szymik, *Amor ergo sum. Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej. Wprowadzenie teologa*, „Ethos” 2008, nr 2–3(82–83), s. 72.

Człowiek ambiwalentny, a więc podły i zły, „żałosny”, „zbędny”, uniżony, ale zarazem piękny i wielki – „gotów jestem to powtarzać po tysiąc razy”, pisał Riemizow w powieści *Nauczyciel muzyki*¹⁰⁰ – człowiek, którego pisarz poznał dogłębnie w jego „fizycznym statusie” i istocie duchowej, i przedstawił jego dokończony obraz w utworach emigracyjnych – oto pełna wizja antropologizmu pisarza. Jego antropologia, którą można by nazwać literacką, bez wątpienia, zogniskowana została między koncepcją nowoczesną i tradycyjną, wpływającą z nauki chrześcijańskiej.

¹⁰⁰ А. Ремизов, *Учитель музыки...*, s. 299.

MAŁGORZATA ABASSY

SYSTEMOCENTRYZM A PERSONOCENTRYZM. EWOLUCJA KONCEPCJI ANTROPOLOGICZNYCH W ROSJI W PIERWSZEJ POŁOWIE XIX WIEKU

Pojęcia „systemocentryzm” i „personocentryzm” zostały zaproponowane przez rosyjskiego politologa Aleksandra Obołonskiego¹ jako dwa wzajemnie wykluczające się poglądy na świat, rozłączne sposoby wartościowania i porządkowania całego spektrum problemów, z którymi człowiek się styka. Podkreślając semantyczną złożoność pojęć, Obołonski wprowadził dodatkowo określenie „genotyp etyczny” – zbiór wartości i postaw o charakterze moralno-etycznym, istniejący na różnych etapach rozwoju świadomości zbiorowej i określający jej charakter². O rozłączności wspomnianych typów światopoglądu decyduje punkt odniesienia, którym jest albo człowiek-indywidualność, albo państwo/wspólnota/organizacja. Obołonski podkreślił fakt ich wzajemnej nieprzystawalności, zauważając:

Фундаментальное различие между ними состоит в полярности их ценностных шкал. В персонцентристской шкале индивидуум является высшей точкой, мерой всех вещей. Все явления как природного, так и социального мира (не говоря уже о мире духовном, внутреннем) рассматриваются сквозь призму человеческой личности. В системцентристской шкале индивид либо вообще отсутствует, либо рассматривается как нечто вспомогательное, способное принести большую или меньшую пользу лишь для достижения неких надличностных целей³.

W naszych rozważaniach na temat systemocentryzmu i personocentryzmu oraz ewolucji koncepcji antropologicznych w świetle tych pojęć, system, w ślad za Obołonskim, będziemy rozumieć jako taki typ relacji jednostki i społeczeństwa,

¹ А. Оболонский, *Драма российской политической истории: система против личности*, Москва 1994.

² Tamże, s. 12.

³ Tamże, s. 9.

w którym normy i wartości społeczne mają dla jednostki charakter obligatoryjny i nie podlegają kwestionowaniu ani nie są przedmiotem pogłębionej refleksji. Niezależnie od wartości, którą umieścimy na szczycie hierarchii w systemie – może to być Imperium, Wspólnota, Car – wszystkie formacje systemocentryczne jednocy wspólna cecha: nie rozpatruje się w nich kwestii wartości jednostki, nie istnieje ona i nie jest przedmiotem dyskusji. Można wręcz stwierdzić, iż nie pojawia się w świadomości systemu jako takiej, a jeśli już się pojawi, to będzie traktowana jako idea obca, czego przykłady znajdujemy w sporze słowianofilów z okcydentalistami w latach 40. XIX wieku; lub nawet jako idea destrukcyjna dla ustalonego porządku, co z kolei uwidoczniło się na linii stosunków jednostka–Imperium.

Dążenie do zmian w zakresie porządku społeczno-politycznego również będzie jawić się jako konsekwencja przyjęcia określonej hierarchii wartości i będących jej pochodną koncepcji antropologicznych. Konflikty pojawiają się na linii jednostka–grupa, a sposób ich rozwiązywania i stanowiąca dla niego przesłankę hierarchia wartości pozwalają zaliczyć strony konfliktu do grupy reprezentantów tendencji systemocentrycznej lub personocentrycznej. Spory, toczone z pozycji rozłącznych wartości, nie służą temu, by zrozumieć adversarza i podjąć próbę wypracowania kompromisu, lecz temu, by obronić własne racje i umocnić pozycje. Pozytywnym następstwem dyskusji często jest artykulacja treści ważnych z punktu widzenia rozwoju kultury oraz potwierdzenie tożsamości danej grupy poprzez wskazanie na fundamentalne wartości.

Schemat badawczy, zaproponowany przez Obolonskiego, pozwala uporządkować liczne zjawiska kulturowe według klucza, jakim jest ich opozycyjność. Nie wyczerpuje jednak zagadnienia, gdyż pomija zróżnicowanie systemów: państwa i wspólnoty. Chociaż można wskazać na prawosławie jako fundament każdego z nich, nie w każdym systemie ma ono taką samą funkcję i równie wysoką rangę. Problem nabiera znaczenia z początkiem wieku XVIII; reformami Piotra I oraz narzuconą europeizacją Rosji, kosztem osłabienia pozycji Cerkwi prawosławnej i jej roli w kulturze.

Pierwotne dla Rosji formacje systemocentryczne miały dwa źródła. Pierwsze z nich – prawosławie, uznane przez Borysa Jegorowa za jeden z podstawowych filarów rosyjskiej kultury, tworzyło dychotomiczny system uwarunkowany przez biegunowość *sacrum* (sfera Transcendencji) – *profanum* (sfera potrzeb materialnych). Wyłaniał się zeń binarny obraz świata oraz ludzkiej duszy skażonej grzechem i zagrożonej przez zło zewnętrznego świata. Człowiek funkcjonował rozdarty pomiędzy niebem a piekłem, Bogiem a diabłem, świętością a grzechem, dobrem a złem. Istotny również jest fakt, na który zwrócił uwagę Jurij Łotman: w prawosławiu człowiek jest ikoną Boga, odzwierciedla boskość i stanowi jej część⁴. Na wza-

⁴ Рог. Ю.М. Лотман, *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки*, Санкт-Петербург 2000, s. 402.

jemne warunkowanie się i przenikanie sfery ziemskiej i transcendentnej wskazała również Hanna Kowalska-Stus⁵. Średniowieczna kultura staroruska „miała charakter chrystocentryczny i eschatologiczny, dominowała wówczas chrześcijańska wizja człowieka”⁶.

Sfera relacji społecznych i wertykalnego kierunku ludzkich dążeń nakładały się na siebie, generując specyficzne pojmowanie miejsca jednostki w społeczeństwie. Istniejąc w relacjach społecznych, a więc tworzonych w wyniku konkretnych potrzeb o charakterze doczesnym: ochrony przed wrogiem, wspólnej pracy w trudnych warunkach geograficzno-klimatycznych, rozrywki, człowiek nie tracił charakteru ikonicznego, nadal stanowił część Boskiego porządku. Więzy między członkami grupy powstawały dzięki wierze prawosławnej i wypływającej z niej miłości bliźniego. „Interes” grupy pokrywał się z interesem jednostki – było nim zbawienie. Nie pojawiał się problem wzajemnych relacji jednostki i grupy, ponieważ człowiek nie był postrzegany jako indywiduum.

W wieku XVIII, w dobie reform Piotra I, zaczyna się kształtować system o nowych podstawach. W dalszych rozważaniach będziemy określać go mianem Imperium, ze względu na fakt, iż na szczycie hierarchii wartości znalazło się dobro państwa, budowanie jego potęgi poprzez modernizację aparatu administracyjnego i wojskowego. System stworzony przez Piotra I zyskał podbudowę w postaci szeregu ukazów, Tabeli Rang (1722), utworzenia Świętego Synodu. Zmieniła się też koncepcja antropologiczna. Na pierwszym miejscu postawiono dobro państwa, która to wartość stała się punktem odniesienia dla oceny jednostkowych działań. W stosunku do systemu kształtowanego przez prawosławie nastąpiły dwie znaczące zmiany: po pierwsze – w sferę *sacrum* wdarło się to, co wcześniej jawiło się jako *profanum*, znaczenie zyskał praktyczny wymiar działań o charakterze państwowotwórczym; po drugie – Piotr I poprzez swoje reformy zapoczątkował proces uwalniania jednostki spod wpływów grupy, zrywania więzi plemiennorodowych. Zwrócił na ten fakt uwagę Andrzej Walicki, pisząc:

W porównaniu z wszechwładzą kolektywistycznych tradycji i religijnych rytuałów, cechujących życie społeczne Moskiewskiej Rusi [...] omnipotencja scentralizowanej władzy politycznej umożliwiającej jednostkom wyłamywanie się spod władzy

⁵ „Definicja kultury ruskiej, oddająca jej podstawowy sens, brzmi następująco: kultura jest Kościołem, w znaczeniu ewangelicznym, przedłużonym we wszystkich kierunkach związanych z ludzkim działaniem. To, co rozwijał i kształtował Kościół, zataczało szerokie kręgi. Tak budowana kultura znajdowała równowagę między tym, co oczekiwane i wykonane. Dlatego długie ruskie średniowiecze nie знаło poczucia tragizmu, tak charakterystycznego dla kultury renesansowej, zwłaszcza greckiej, i postrenesansowej, a wynikającego z niemożności pogodzenia ideału z rzeczywistością” – H. Kowalska-Stus, *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków 2007, s. 15.

⁶ Tamże, s. 17.

lokalnych wspólnot, otwierającej przed nimi drogi do karier ogólnopaństwowych, opartych na kryteriach racjonalno-merytorycznych, odczuwana była jako kolosalne rozszerzenie zakresu wolności indywidualnej⁷.

Podsumowując: w systemocentrycznych koncepcjach opartych na prawosławiu jako wierze i tradycji człowiek istniał w ramach większej całości, stanowiąc jej ikonę (obraz Boga) lub część (reprezentant wspólnoty). W systemach, gdzie centrum stanowiło Imperium, uaktywniał się czynnik państwowotwórczy, a człowiek był pojmowany jako sługa państwa. Omówione formacje systemocentryczne nie miały charakteru rozłącznego, o czym świadczą takie zjawiska, jak chociażby sakralizacja władzy cara⁸. Równocześnie zachodził jednak proces odwrotny: następowało oddzielenie sfery życia państwowego, które stało się przedmiotem regulacji oraz instytucjonalizacji, od obszaru życia wspólnotowego, nadal silnie zakorzenionego w tradycji prawosławnej. Na granicy systemu reprezentowanego przez prawosławie jako tradycję i wiarę oraz Imperium zachodziło przenikanie i wypaczanie elementów jednego i drugiego, co zaobserwował Mikołaj Gogol w *Rewizorze*⁹.

Ewolucja systemocentrycznych koncepcji antropologicznych nastąpiła wskutek konfrontacji kulturowej Rosji z Zachodem oraz przenikania na grunt kultury rosyjskiej personocentryzmu. W Europie Zachodniej genotyp personocentryczny miał korzenie w dziedzictwie kultury antycznej, potem rozwijał się we wczesnym chrześcijaństwie, a następnie odrodził się w dobie Renesansu. Na takie właśnie etapy jego rozwoju wskazywali rosyjscy myśliciele o proveniencji okcydentalistycznej, upatrując przyczyn zacofania cywilizacji rosyjskiej w braku osobowości, pojmowanej jako jednostka-indywidualność¹⁰.

W Rosji personocentryzm nie wyrastał z rodzimej kultury, lecz był zjawiskiem przeszczepionym z Zachodu. Przejawiał się na niewielką skalę już za panowania Katarzyny II. Aleksander Radiszczew w *Podróży z Petersburga do Moskwy* (*Путешествие из Петербурга в Москву*, 1790) wyartykułował podstawowe dla tego genotypu prawdy: człowiek cierpi z powodu niesprawiedliwych wyroków losu i ucisku państwa, brak mu samoświadomości, aby zbuntować się przeciwko takiemu porządkowi, może i powinien działać, wolność jednostki jest wartością najwyższą:

⁷ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 30.

⁸ B. Uspienski, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przekł. i wstęp H. Paprocki, Warszawa 1992.

⁹ Por. M. Abassy, *Od „klerków” do biurokratyzmu – twórczość Mikołaja Gogola* [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, t. VII: *Kultura i polityka*, red. L. Suchanek, Kraków 2008, s. 12–13.

¹⁰ Por. K. Kawielin, *Zasada osobowości w historii Rosji* [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1961.

Я взглянул вокруг меня и душа моя страданиями человечества уязвлена стала. Обратил взор во внутренность мою – и увидел, что бедствия человека происходят от человека и часто от того только, что он взирает не прямо на окружающие его предметы. [...] я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть в благодействии себе подобных¹¹.

Powtarzając za Pawłem Nowogrodcewem, że Radiszczew jako pierwszy sformułował ideę protestu przeciwko zniewoleniu człowieka¹², warto zwrócić uwagę na dwa aspekty myśli o wolności autora *Podróży z Petersburga do Moskwy*: polityczny, gdy pisał: „самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние”¹³, oraz indywidualny, gdy w imię godności jednostki występował przeciwko okrucieństwom losu i obecności *fatum* w życiu człowieka:

Если ненавистное счастье истощит над тобой все стрелы свои, если добродетели твоей убежища на земле не останется, если доведенному до крайности, не будет тебе покрова от угнетения, тогда вспомни что ты человек, вспомни величество твое, восхити венец блаженства, его же отняти у тебя тщаться – умри¹⁴.

Wolność polityczna, według Radiszczewa, wynikała w sposób naturalny z przyrodzonego prawa człowieka do wolności, z faktu, że stanowi on najwyższą wartość. Wezwanie do odebrania sobie życia, śmierć z własnej ręki jest dowodem panowania nad własnym losem, daje możliwość zachowania godności w każdych warunkach. Prawo do samobójstwa stanowi wyraz najwyższej wolności. Afirmacja wolności i prawa człowieka do obrony własnej godności przerodziła się niepostrzeżenie w negację życia jako takiego. Tragizm istnienia i kult śmierci poniesionej w imię wzniosłych ideałów to charakterystyczne rysy personocentryzmu.

Na początku XIX wieku kultura szlachecka rozpadła się na dwie przeciwstawne formacje, nazwane przez kulturoznawcę Igora Kondakowa: konserwatywno-zachowawczą i liberalno-reformatorską¹⁵. Jak się przekonamy w toku dalszych rozważań, były one wewnętrznie zróżnicowane, a ich charakter zmieniał się na przestrzeni całego XIX wieku. Stosunek do reform Piotra I, zadania i cele oświecenia w Rosji, sprawa chłopów pańszczyźnianych, problem pogodzenia liberalizacji życia politycznego z interesem samodzierżawia, w tym kwestia cenzury

¹¹ А. Радищев, *Путешествие из Петербурга в Москву* (1790), cyt. za: С.П. Жаба, *Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли*, Париж 1954, s. 8.

¹² P. Nowogrodcew, *O drogach i zadaniach rosyjskiej inteligencji* [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej inteligencji*, wstęp M. Poltoracki, Warszawa 1988, s. 39.

¹³ А. Радищев, *Путешествие...*, s. 9.

¹⁴ А. Радищев, *Путешествие...*, s. 12.

¹⁵ И. Кондаков, *Культура России*, Москва 1999, s. 189.

oraz prawa i wolności jednostki – wszystko to stało się przedmiotem dyskusji i jawiło się jako obszar koniecznych zmian. W pierwszym i drugim dziesięcioleciu XIX wieku postawa reformatorska często mieściła się w ramach wartości systemu, chociaż stosowanie do niej pojęcia „liberalny” jest nieadekwatne. Za przykład może posłużyć Nikołaj Karamzin i poglądy, które wyraził na kartach dzieła *Historia państwa rosyjskiego* (*История русского государства*, 1804–1826), czy reformy carskich ministrów, których nadrzędnym celem było tu wzmocnienie państwa, nie zaś zabezpieczenie interesów jednostki.

W drugim dziesięcioleciu wieku XIX, wskutek zmian w świadomości wykształconej elity wojskowej, spowodowanych z jednej strony długotrwałym przenikaniem do Rosji ideałów oświeceniowych, z drugiej natomiast – bezpośrednią obserwacją cywilizacji Zachodu w czasie kampanii antynapoleońskiej, spośród szlachty wyodrębniła się trzecia nieliczna grupa¹⁶, nazwana przez Obolonskiego „inteligencją szlachecką”¹⁷. Po powstaniu 14 grudnia 1825 roku reprezentowany przez nią zespół wartości, poglądów i postaw został określony mianem dekabryzmu. Była to pierwsza w historii Rosji formacja personocentryczna. Koncepcja antropologiczna formacji nie uzyskiwała kształtu teoretycznego, lecz manifestowała się poprzez głoszone ideały oraz zachowania. Dekabrysta hołdował oświeceniowemu kultowi rozumu, uznając charakter człowieka za pochodną procesu wychowania i kształcenia. Normy etyczne znalazły wyraz w stworzeniu kodeksu zachowania, pozwalającego odróżnić dekabrystę od typowego przedstawiciela warstwy szlacheckiej. Tajne związki narodziły się spontanicznie i początkowo miały charakter kółek samodoskonalenia; opierały się na oświeceniowym przekonaniu, że człowiek służy dobru wspólnemu, dbając o własny rozwój. Powstawały w atmosferze oczekiwania na obiecanie przez Aleksandra I reformy, a zwłaszcza uchwalenie konstytucji oraz nadanie wolności chłopom pańszczyźnianym, przynosiły deklaracje wiernej służby człowiekowi w imię ideałów oświeceniowego humanizmu. Konrad Rylejew, jeden z pięciu straconych później uczestników powstania, napisał znamienne słowa deklaracji tej służby: „Dołożymy wszelkich starań, aby realizować w swoich utworach ideały wzniosłych uczuć, myśli i praw wiecznych, zawsze bliskich człowiekowi i zawsze niewystarczająco mu znanych”¹⁸. Podstawową wartością, na której opierał się światopogląd dekabrystów, była szeroko pojmowana wolność. Na placu Senackim Rylejew potwierdził jej fundamentalne znaczenie: „My oddychamy wolnością”¹⁹ – powiedział. Stała

¹⁶ Н. Эйдельман, *Из потаенной истории России XVIII–XIX веков*, Москва 1993, s. 412.

¹⁷ А. Оболонский, *Драма российской...*, s. 86.

¹⁸ Por. K. Rylejew, *Kilka myśli o poezji. Wyjątek z listu do N.N.*, „Syn Otcieczestwa” [w:] *Dekabryści*, przeł. S. Bórska, oprac. i wstępem opatrzył H. Batowski, BN II 106, Wrocław 1957, s. 230.

¹⁹ J. Łotman, *Dekabrysta w życiu codziennym* [w:] tenże, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, wybór i przekład B. Żyłko, Łódź 1999, s. 312.

się ona źródłem koncepcji antropologicznej, centralnym tematem wygłaszanych sądów i celem podejmowanych działań.

Dekabrystowska wizja człowieka wyłania się z programowych dokumentów dekabrystów oraz poezji i poematów nurtu dekabrystowskiego (1815–1825)²⁰. Przejawiała się też poprzez swoisty kodeks codziennych zachowań oraz sposób wypowiadania się dekabrysty. W *Prawosławnym katechizmie* (*Православный катехизис*) Siergieja Murawjowa-Apostoła, przygotowanym w formie krótkich pytań i odpowiedzi, czytamy:

- Po co Bóg stworzył człowieka?
- Aby mu służył, był wolny i szczęśliwy.
- Dlaczego ruski lud i wojsko jest nieszczęśliwe?
- Dlatego, że carowie pozbawili go wolności²¹.

Dokument miał charakter agitacyjny, był skierowany do szeregowych żołnierzy, służących w wojsku carskim, dlatego też zawierał odwołania do Biblii, a autor posługiwał się biblijnym stylem i symboliką. Niemniej jednak zawarte tam idee są nowe: to wolność i szczęście oraz sprzeciw wobec samodzierżawia. Pojęcie szczęścia jest, podobnie jak u Radiszczewa, przeciwstawione cierpieniu. W stosunku do prawosławnej hierarchii wartości zmiana ta jest niezwykle istotna i wskazuje na przesunięcie akcentów w interpretacji sensu życia człowieka – nie stoi on przed wyborem dobra lub zła, co w konsekwencji przybliżałoby go do zbawienia lub skazywało na potępienie, lecz dokonuje wyborów w przestrzeni aksjologicznej warunkowanej przez szczęście i cierpienie – dąży do szczęścia, a unika cierpienia. Poprzez ten akt zostaje zmarginalizowana kwestia życia wiecznego, a akcent przesuwa się na doczesność i jej kształtowanie.

Przed powstaniem 1825 roku dekabryści jeszcze nie wiedzieli, że wystąpienie przeciwko samodzierżawiu zachwieje całym potężnym genotypem kulturowym, w który wpisane jest podporządkowanie jednostki potrzebom państwa-Imperium. Na etyczny wymiar dekabryzmu wskazuje przede wszystkim fakt, że ówczesna sytuacja historyczna została przez reprezentantów nurtu odczytana jako moralny imperatyw, wezwanie do działania bez względu na konsekwencje. Michaił Bachtin zwrócił uwagę na tę paradoksalną z pozoru postawę szlacheckich rewolucjonistów, zdecydowanych działać mimo świadomości nieuchronnej klęski²². Ich postawa wpisuje się w model bohatera tragicznego, inspirowanego tradycjami antyku, skazanego na śmierć w imię wzniosłych ideałów; tego, który oddał ży-

²⁰ Por. M. Jakóbiec, *Historia literatury rosyjskiej*, Warszawa 1976, t. 1, s. 417–432.

²¹ С. Муравьев-Апостол, *Православный катехизис* [w:] *И дум высокое стремление*, сост. И.А. Арзуманова, Москва 1980, s. 69 (cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożyła M. Abassy).

²² Por. M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1997, s. 55.

cie za słuszną sprawę. Dekabryści marzyli o sławie w jej ziemskim wymiarze, pragnąc pozostać w pamięci potomnych jako ci, którzy tworzyli historię. Wzorce antyczne odzwierciedliły się też w sztuce oratorskiej, inspirowanej mowami Cicerona i Horacego.

Wolność inspirowana ideałami liberalizmu i humanizmu uwarunkowała charakter genotypu personocentrycznego. Z dekabrystami pojawiło się nowe pojmowanie państwa i służby ojczyźnie. Wartości istotne dla systemu były zastępowane wartościami z hierarchii personocentryzmu. Należy do nich pojęcie „służby” – Mikołaj Łunin, rezygnując z kariery wojskowej, argumentował swoją decyzję następująco:

Dla mnie jest tylko jedna droga do kariery – droga wolności... a na niej nie mają znaczenia tytuły nawet najwspanialsze [...]. Nie, nie, mi jest potrzebna wolność myśli, wolność słowa, wolność czynu! To jest prawdziwe życie! [...] Nie chcę być zależnym od oficjalnego stanowiska; będę przynosił pożytek ludziom w taki sposób, jak mi dyktują rozum i serce²³.

Zastąpione zostało pojęcie służby carowi – służbą ojczyźnie, poddanego – obywatelem, działania w imię partykularnych interesów – działaniem na rzecz dobra publicznego. Rezygnacja z tytułów i kariery wojskowej była dla Łunina nie tylko wystąpieniem przeciwko polityce państwa, ale też protestem przeciwko obyczajowości szlachty zainteresowanej wyłącznie realizacją partykularnych interesów. Dekabrysta odrzucił rozrywki typowe dla przedstawicieli swojego środowiska: grę w karty, tańce, pojedynkowanie się. Występował przeciwko zachowaniu przedstawicieli swojej warstwy, przejawiającemu się między innymi w niejednoznaczności używanych słów, pomijaniu milczeniem trudnych kwestii, jak prawo pańszczyźniane, 25-letni okres służby wojskowej, korupcja aparatu administracyjnego, samodzierżawie. Postępowanie dekabrysty charakteryzowała jednoznaczność: dbałość o precyzję wypowiedzi, przypisywanie słowu rangi czynu, jednoznaczność w postępowaniu służyły wyeksponowaniu indywidualności, wydobyciu jej niepowtarzalności spod wielu warstw pustych znaków narosłych w ciągu wieków. Dekabrysta pragnął wykrzyczeć prawdę oraz odnaleźć ukryte za fałszywą obyczajowością prawdziwe znaczenie słów. Artykułowanie idei wolności stało się sposobem na zaistnienie jako niepowtarzalna jednostka. Wprowadzeniu do kultury genotypu personocentrycznego służyła też silna teatralizacja życia codziennego, traktowanie każdej sytuacji jako roli do odegrania, aktu, który zostanie zapamiętany przez potomnych. Podkreślenie odmienności dekabrysty od środowiska szlacheckiego szło w parze z pragnieniem zaistnienia w rosyjskiej kulturze wraz z odkrytymi przez siebie wartościami. Obolonski

²³ Cyt. za: A. Оболенский, *Драма российской...*, s. 98.

zauważył, że poprzednie pokolenie wykształconych Rosjan wykorzystywało odkryte wartości europejskie, aby uciec od rzeczywistości; natomiast dekabryści próbowali wpływać na rzeczywistość i realizować postulat wolności człowieka:

Отцы были русскими, которым страстно хотелось стать французами, сыновья были по воспитанию французы, которым страстно хотелось стать русскими. Первые находили различные способы ухода от действительности, вторые видели смысл своей жизни, свое предназначение в ее преобразовании²⁴.

Ocena rzeczywistości z pozycji rozumu oraz imperatyw działania są charakterystycznymi rysami personocentryzmu i konsekwencją postawienia jednostki na szczycie hierarchii wartości. Warto przypomnieć, że pokolenie dekabrystów zachowało w pamięci zwycięską kampanię 1812 roku – było pokoleniem czynu i z własnych doświadczeń czerpało wiedzę o tym, że można zmieniać rzeczywistość. Ponadto w świadomości dekabrystów jako elity oficerskiej zaszła subtelna zmiana: od identyfikacji z armią państwa-Imperium, nastawionego na ekspansję terytorialną, do utożsamienia się z wojskiem, które przyniosło wolność narodom Europy. Jest to fakt istotny, ponieważ już wówczas nastąpiło przesunięcie znaczenia ze służby carowi na działania na rzecz wolności. Była to zapowiedź rozłamu między elitą a carem.

Rozbrat z państwem i środowiskiem szlacheckim był naturalną konsekwencją przyjęcia personocentrycznej skali wartości. W dekabryzmie rozpoczął się proces indywidualizacji, rozumiany jako pojawianie się jednostek pozbawionych lojalności grupowej²⁵. W miejsce więzi rodowych pojawiły się więzi koleżeńskie, kult braterstwa – zaczerpnięty z tradycji łóż masonskich – wskazywał na pokrewieństwo duchowe, braćmi stawali się dla dekabrysty ludzie służący tym samym ideałom.

Obołonski nazwał dekabryzm kontrkulturą: ruch opierał się na wartościach nie tylko nowych w kulturze, ale niezrozumiałych dla ogółu społeczeństwa: „У нас дворяне вышли на площадь, чтобы потерять свои привилегии – тут смысла нет”²⁶. W rzeczy samej, wystąpienie przeciwko samodzierżawiu nie miało sensu, jeśli ocena jest dokonywana wyłącznie z perspektywy społeczno-politycznej. Ruch liberalny został zdyskredytowany, wstąpienie na tron Mikołaja I i podjęte przez niego środki bezpieczeństwa, mające zapobiec w przyszłości tego typu wystąpieniom, skutecznie zahamowały rozwój idei liberalnych. Wyjątkowe znaczenie dekabryzmu zawiera się w zaszczepieniu w rosyjskiej kulturze genotypu personocentrycznego i czynnemu wystąpieniu przeciwko systemocentryzmowi.

²⁴ Tamże, s. 88.

²⁵ Por. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004, s. 151.

²⁶ А. Оболенский, *Драма российской...*, s. 99.

W systemocentryzmie najważniejsza jest ochrona stabilności systemu. Bunt i powstania, których Rosja doświadczała do końca wieku XVIII, miały charakter wystąpień przeciwko innym grupom społecznym w ramach tego samego systemu, nie zaś przeciwko fundamentalnej wartości, jaką jawił się interes państwa²⁷. Dekabryzm był pierwszym w dziejach Rosji ruchem, który godził bezpośrednio w podstawy systemu.

W latach 40. XIX wieku zderzenie personocentryzmu z systemocentryzmem znalazło wyraz w dążeniach do indywidualizacji, zacieklej dyskusji o „osobowość” – jej definicję i znaczenie dla rozwoju historycznego. Ze zderzenia dwóch kulturowych genotypów wyrósł też „zbędny człowiek”, niestrudzony poszukiwacz takiej rzeczywistości, w której człowiek jest cenny poprzez sam fakt swojego istnienia. „Zbędni ludzie” pojawili się już w latach 30. XIX wieku, a przyczyny ich wyobcowania wskazywały na nieprzystawalność wyznawanych wartości do obowiązującego genotypu etycznego. „Jesteśmy ludźmi, których ojczyzna jest widmem; czyż można zatem się dziwić, że sami jesteśmy widmami?”²⁸ – pisał Wissarion Bieliński. Wtórował mu Aleksander Hercen: „W kraju, gdzie kanale dźwiza władzę, a zwykle przeciętności grają pierwsze skrzypce, człowiekowi rozumnemu nie pozostaje nic innego jak tylko założyć ręce i stać się człowiekiem zbędnym, próżniakiem”²⁹. Wyobcowanie z tradycji prawosławnej podkreślał Piotr Czaadajew: „Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegośkolwiek, nie mamy nawet ogniska domowego”³⁰. Pisał o tym również Mikołaj Ogariow: „Człowiek obcy we własnej rodzinie powinien z nią zerwać, powinien powiedzieć swojej rodzinie, że jest obcy”³¹. W świetle cytowanych myśli można zauważyć, że przedmiotem krytyki był zarówno system-Imperium, jak też system-patriarchalne społeczeństwo. W ślad za krytyką następowała negacja prawosławia jako pierwiastka kulturotwórczego.

Okcydentalistyczna wizja człowieka była głęboko humanistyczna. Zakładała indywidualizację jednostki poprzez wydobywanie i wzmocnienie jej niepowtarzalnych cech. Rozwój osobowości, niezależnej od społecznych i historycznych determinant, był synonimem postępu dla Tymoteusza Granowskiego, który pisał:

Masy niczym przyroda lub skandynawski Thor są bezmyślnie okrutne lub bezmyślnie dobroduszne. Gnuśnią one pod ciężarem historycznych lub naturalnych determinacji, od których uwalnia się dzięki myśli jedynie poszczególna jednostka. Owo ujednostkowienie mas przez myśl jest istotą procesu historycznego. Zadaniem historii

²⁷ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 121.

²⁸ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. 1, s. 320.

²⁹ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Walicka i E. Bieńkowska, Warszawa 1966, t. 2, s. 415.

³⁰ P. Czaadajew, *Pierwszy list filozoficzny* [w:] *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 97.

³¹ Cyt. za: A. Walicki, *Słowianofile a „zbędni ludzie” na tle prądów ideowych lat trzydziestych–sześćdziesiątych*, „Slavia Orientalis” 1961, nr 4, s. 530.

jest osobowość, moralna, oświecona, niezależna od fatalistycznych determinacji, oraz społeczeństwo, zgodne z postulatami takiej osobowości³².

Według Granowskiego, myśl była tym orężem, dzięki któremu jednostka mogła zyskać samoświadomość i przeciwstawić się inercji mas. Wierzył on, że rozwój jednostki poprzez myśl jest jedyną drogą do przełamania fatalizmu i wkroczenia na drogę prawdziwego postępu. Nie próbował rozstrzygać problemu pogodzenia jednostkowej wolności z interesem państwa-Imperium, przekonany, iż z biegiem czasu społeczeństwo przekształci się na tyle, że będzie możliwe wypracowanie rozwiązań prawnych. Takich złudzeń nie miał Wissarion Bieliński, który po okresie „pojednania z rzeczywistością” odrzucił pomysł zaakceptowania reżimu Mikołaja I jako przejawu „rozumnej rzeczywistości” i w liście do Wasyla Botkina pisał: „Проклинаю мое гнусное примирение с действительностью! Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше человечества”³³.

Hercen jeszcze wyraźniej niż Bieliński zaznaczył, że istnieje antagonizm między osobowością a masami i między osobowością a państwem. Autor „esejów z tamtego brzegu” postrzegał osobowość przez pryzmat zagadnienia wolności ujmowanej trojako: jako wolność od społeczeństwa, od państwa i od determinizmu historycznego. Pragnął on wolności nie dla abstrakcyjnych mas czy grupy, lecz dla realnych jednostek: „Dlaczego wolność jest tak cenna? Bo jest celem sama w sobie, bo jest tym, czym jest. Podarować ją komuś to tyle, co złożyć ofiarę z człowieka”³⁴. Cechą dystynktywną osoby nie jest jednak wolność jako abstrakcyjna idea, lecz czyn. Wezwanie do czynu Hercen łączył z poczuciem osobistej odpowiedzialności za rezultaty podejmowanych działań. Z tego względu głoszona przezeń filozofia czynu różni się od anarchistycznej koncepcji wolności Michała Bakunina. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na potencjalne niebezpieczeństwo, kryjące się w stworzonej przez Hercena koncepcji osobowości. Myśliciel twierdził, że indywidualizacja, wykrystalizowanie się niezależnej osobowości w sposób naturalny wiąże się z egoizmem; na pewnym etapie pracy nad sobą ta cecha jest nieodzowna, aby ochronić własną wolność i kontynuować pracę nad sobą. W *Esejach filozoficznych* pisał: „Oczywiście, ludzie są egoistami, ponieważ są osobami. [...] Jesteśmy egoistami i dlatego domagamy się niezależności, dobrobytu, uznania naszych praw, dlatego łakniemy miłości, szukamy działania...”³⁵ Będąc człowiekiem o niezwykle wysokim poczuciu moralności i wewnętrznym imperatywie samodoskonalenia, zbyt późno dostrzegł,

³² Cyt. za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 231.

³³ В.Г. Белинский, *Письма в 3-х томах*, под ред. Е.А. Ляцкого, Санкт-Петербург 1914, т. 2, s. 163.

³⁴ A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, t. 1, s. 621.

³⁵ Tamże, t. 1, s. 667.

że indywidualizacja może zostać powiązana z kategoriami biologicznymi, materialistycznymi, w oderwaniu od planu ducha, który z kolei jest nieodzowny w kształtowaniu się osoby³⁶.

Podsumowując rozważania na temat personocentrycznych koncepcji jednostki, stwierdzamy, iż ewoluowały one w zależności od sposobu definiowania wolności, która z kolei leżała u podstaw pojmowania osobowości. U Radiszczewa – który jeszcze nie używał pojęcia osobowości – godność człowieka manifestuje się poprzez wybór, włącznie z możliwością wybrania śmierci, u Granowskiego i Bielińskiego narzędziem obudzenia godności jest myśl prowadząca do samoświadomości, Hercen idzie o krok dalej i postuluje przejście do czynu. W pierwszej połowie wieku XIX personocentryczne koncepcje antropologiczne ewoluują w zależności od dwóch czynników: sytuacji społeczno-politycznej i możliwości czynnego realizowania wartości oraz etapu rozwoju świadomości jednostkowej, ocenianego przez pryzmat wypracowywanych definicji osobowości. Kolejny etap ewolucji genotypu zapowiadał Michał Bakunin, dla którego przejawem najwyższej wolności człowieka był bunt, przychodzący po etapie myśli³⁷.

Polemika słowianofilów z okcydentalistami w latach 40. XIX wieku dotyczyła głównie oceny relacji jednostka–społeczeństwo. Nauka słowianofilów przeciwstawiała tendencjom do indywidualizacji – interpretowanej jako postępująca dezintegracja osobowości, zerwanie więzi społecznych oraz zatracenie wartości moralnych – relację o charakterze scalającym. O specyfice słowianofilskiej koncepcji antropologicznej, znanej pod nazwą „osobowości integralnej” (*цельная личность*) zadecydowało odwołanie się jej twórcy Iwana Kirejewskiego do prawosławia jako siły twórczej, podstawy rodziny, społeczeństwa i państwa. Jak zauważył Mikołaj Bierdiajew: „И с детских лет жила в славянофилах мечта о русском, христианском православном быте, о христианско-крестьянской семье, о христианском, патриархальном государстве, в котором все отношения построены по образу отношений отцов и детей”³⁸. Aleksey Chomjakow wielokrotnie podkreślał sprawczą moc prawosławia, wskazując na doskonałość istniejących struktur życia rodzinnego i społecznego, nawoływał do pokory i poświęcenia dla dobra rodziny i wspólnoty. Kolektywne zarządzanie ziemią i wspólnota obyczaju, brak umownej hierarchii, niezależność od świeckiej władzy, „mir” – zgromadzenie starszych, podejmujące najważniejsze decyzje i roz-

³⁶ „Osoba nie jest tożsama z indywiduum. Indywiduum jest kategorią naturalistyczną, biologiczną [...] Osoba natomiast jest kategorią duchową, a nie naturalistyczną, ona przynależy do planu ducha, a nie do planu przyrody, tworzy się przez wdarcie ducha w przyrodę”. Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 87.

³⁷ Pełny rozwój koncepcji Bakunina nastąpił dopiero w drugiej połowie XIX wieku, w rosyjskim nihilizmie, dlatego nie omawiamy go szczegółowo na tle koncepcji lat 40. XIX wieku.

³⁸ H.A. Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков*, Москва 1912, s. 16.

strzygające kwestie sporne, jednomyślność w podejmowaniu decyzji – oto cechy modelu społecznego, który Chomiakow uznał za doskonały. Przynależność do grupy była uwarunkowana zdolnością jednostki do odkrycia w sobie i uznania praw rządzących wspólnotą. Podstawą słowianofilskiej koncepcji antropologicznej, a w konsekwencji również społecznej i politycznej, był schemat koncentrycznych światów, z prawosławiem w centrum.

W genotypie systemocentrycznym, reprezentowanym przez przedstawicieli słowianofilstwa, jednostkowa aktywność nie była uznawana za wartość. Ceniło się pokorę, zdolność akceptowania istniejącego stanu rzeczy, podporządkowanie się interesom grupy. Zadaniem człowieka było odczytanie praw rządzących systemem i dopasowanie się do nich. Stąd tak diametralnie różne od okcydentalistycznego pojmowanie przez słowianofilów wolności – jako rozpoznania praw już istniejących, pochodzących od Boga. Energia grupy została skierowana na moralne samodoskonalenie, zrozumienie duchowej natury człowieka i otaczającej go rzeczywistości.

W próbach odpowiedzi na pytanie o relację systemu społecznego, opartego na prawosławiu, do systemu-Imperium słowianofile zaproponowali utopijny model, w którym istnieje rozdział wspólnoty i państwa. Chomiakow twierdził, że każdy człowiek jest obywatelem (*гражданин*) dwóch sfer (*обществ*): doskonałej Cerkwi i niedoskonałego państwa. Pomimo zaangażowania w problemy natury społeczno-politycznej, jakie nękały Rosję w pierwszej połowie XIX wieku, poglądy słowianofilów wskazują na zakorzenienie w genotypie systemocentrycznym ukierunkowanym raczej na prawosławie niż na Imperium. Chomiakow, definiując władzę, wyraźnie odchodzi od Piotrowej koncepcji służby interesom państwa i odwraca zależność, twierdząc, że to raczej władza państwowa jest powołana do tego, by służyć wspólnocie: „Власть – обязанность, долг, тягота, подвиг, а не привилегия, не право”³⁹. Bardziej radykalny w poglądach Konstanty Aksakow twierdził, że państwo jako zasada jest złem i problem nie leży w tej czy innej formie organizacji państwowej, lecz w fakcie, że państwo w ogóle istnieje.

Mikołaj Bierdiajew zauważył, że Aleksy Chomiakow pojmował społeczeństwo jako organiczną zbiorowość żyjącą wspólnym duchem i z tego punktu widzenia przeciwstawiał je sformalizowanej Cerkwi oraz państwu⁴⁰. W prawdziwej wspólnocie jednostka zostaje ulokowana w sferze wzajemnej miłości wszystkich członków, skierowanej ku Bogu. Pośrednio znajdujemy tu potwierdzenie wertykalnego kierunku dążeń człowieka oraz jego nierozdzielności względem wspólnoty. Kwestię miłości jako istotnej wartości w systemocentryzmie rozwinął Mikołaj Gogol – myśliciel, który nie mieści się w pełni ani w ramach antro-

³⁹ А.С. Хомяков, *Полное собрание сочинений в 8 томах*, Москва 1904, т. 6, с. 187.

⁴⁰ Пор. Н.А. Бердяев, *Алексей Степанович...*, с. 16.

logicznej koncepcji słowianofilskiej, ani w okcydentalistycznej. W *Wybranych fragmentach z korespondencji z przyjaciółmi* (1847) Gogol przyznawał carowi szczególną rolę w kanalizowaniu i przekazywaniu miłości poddanych wzyź, aż do Boga. Pisał tak: „Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значение свое – быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь”⁴¹. W zamyśle Gogola miłość ludu do cara nie miała skutkować kultem cara. Tekst *Wybranych fragmentów...* odczytany przez Bielińskiego jako „cios wymierzony w ludzką godność”, „pochwała knuta i ciemnoty” oraz apologia samodzielnia⁴², w zamierzeniu autora nie miał zawierać żadnego z tych elementów. Był podsumowaniem pracy duchowej wykonywanej przez całe życie oraz próbą zaprezentowania utopijnego modelu społecznego, dla którego wzór mieścił się całkowicie poza granicami ziemskiej rzeczywistości. Ideą przewodnią całego zbioru była myśl o konieczności nieustannego wychowywania siebie w duchu nauki Chrystusa⁴³. Koleje życia Gogola oraz jego teksty publicystyczne odzwierciedlają systemocentryzm charakterystyczny dla średniowiecznej Rusi. Na średniowieczny charakter świadomości Gogola zwrócił uwagę Konstanty Moczulski:

...несчастное человеческое сознание, повисшее между двумя безднами: бездной мира, владаемого дьяволом, и бездной души, растленной осознанными и неосознанными грехами. Внизу – пламя ада,верху – Неподкупный Судья; везде дыхание смерти, а впереди – Страшный Суд. Картина, напоминающая сцену средневековой мистерии. И это сходство неслучайно: мироощущение Гоголя – средневековое⁴⁴.

Gogol pozostawał całkowicie poza nurtem dyskusji o przeszłości i przyszłości Rosji w perspektywie historii⁴⁵. Idea, którą pisarz próbował wyartykułować i urzeczywistnić, należała do porządku Transcendencji. Poszukiwanie Boga poprzez ideę prawosławną pozornie zbliżało Gogola do słowianofilów, tułaczka w planie zewnętrznym i wewnętrznym upodabniała go do „zbędnego człowieka”. Pod tymi pozorami kryła się jednak odmienna rzeczywistość: Gogol przynależał do typu ruskiego *strannika* – tego, który usłyszał głos Boga i próbuje przekazać

⁴¹ Н.В. Гоголь, *Выбранные места из переписки с друзьями* [w:] *Сочинения Н.В. Гоголя*, ред. Н.С. Тихонравова, С. Петербург 1900, т. 7, s. 47.

⁴² Пор. В.Г. Белинский, *Письмо к Гоголю* [w:] *тенже, Статьи и рецензии 1843–1848*, ред. В.И. Кулешова, Москва 1948, s. 708.

⁴³ Пор. А. Коściółek, *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Rozprawa habilitacyjna, Toruń 2004, s. 27.

⁴⁴ К. Мочульский, *Духовный путь Гоголя*, Paris 1934, s. 70.

⁴⁵ Przyjmował postawę postronnego obserwatora i głosił, że w spory nie należy się angażować: Н.В. Гоголь, *Выбранные места...*, s. 54.

ludziom Jego nowinę, lub też poszukuje przewodnika duchowego, czy wreszcie – legendarnego miasta Kiteż⁴⁶. W słowianofilskiej recepcji ideału religijnego stłumiony został eschatologiczny wymiar obcowania człowieka z Bogiem oraz metafizyczny lęk przed sądem ostatecznym i koniecznością zdania stwórcy relacji z własnych czynów. Te elementy były bardzo silne w świadomości Gogola.

W znanej polemice Bielińskiego i Gogola zarysowały się podstawowe sprzeczności między systemocentryzmem, sięgającym korzeniami średniowiecza, a personocentryzmem pierwszej połowy XIX wieku. Podstawową cechą światopoglądu Gogola była świadomość istnienia metafizycznego zła, podczas gdy Bieliński zła upatrywał wyłącznie w stosunkach społecznych i charakterze ustroju politycznego. Dla krytyka-okcydentalisty opozycja szczęście–cierpienie była bardziej czytelna niż przeciwstawienie: dobro–zło. Odmienne ukierunkowanie ideałów przekładało się na pojmowanie roli pisarza: Gogol poczuwał się do odpowiedzialności przed Bogiem: „Знаю, что дам сильный ответ Богу за то, что не исполнил, как следует своего дела”⁴⁷; Bieliński wskazywał na odpowiedzialność przed ludźmi: „И публика тут права, она видит в русских писателях своих единых вождей, защитников и спасителей, [...] и поэтому всегда готовая простить писателю плохую книгу, никогда не простит ему зловредной книги”⁴⁸. Kategorię winy Gogol postrzegał przez pryzmat grzechu. Z tego punktu widzenia wszyscy są winni przed Bogiem, ponieważ wszyscy są grzeszni i jest im niedostępny sens zdarzeń. Koncepcja zbiorowej odpowiedzialności wywodziła się z przeświadczenia o konieczności zdania przed Bogiem relacji ze swoich złych uczynków i zaniedbań. Nie mógł takiego punktu widzenia zrozumieć Bieliński, dla którego pojęcie winy i kary wiązało się ze świadomością prawną i ochroną praw jednostki. Według prawnych koncepcji państwa i społeczeństwa zasada odpowiedzialności zbiorowej była nie do przyjęcia, gdyż otwierała drogę nadużyciom⁴⁹.

Systemocentryzm i personocentryzm w Rosji pierwszej połowy XIX wieku, przyjmując za podstawę relację jednostki i grupy, kształtowały diametralnie różne obrazy świata. Do czasu zaistnienia dekabryzmu można jeszcze mówić o spójności kultury, chociaż warto podkreślić istnienie w jej ramach różnych systemów, generujących odmienne sposoby pojmowania człowieka i jego miejsca w systemie. W drugim dziesięcioleciu XIX wieku na gruncie kultury rosyjskiej pojawia się personocentryzm jako nowy, spójny genotyp. Jego wyłonienie się

⁴⁶ Por. *Idee w Rosji. Leksykon polsko-rosyjsko-angielski*, red. A. de Lazari, Łódź 1999, t. 2, s. 342. Por. także *Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации*, сост. О. Платонов, <http://www.rus-sky.com/rc/> (hasło: *странноприимство*).

⁴⁷ Por. К. Мочульский, *Духовный путь...*, s. 88.

⁴⁸ Tamże, s. 712.

⁴⁹ Tamże, s. 709.

spowodowało umocnienie tendencji systemocentrycznych – reprezentujące je nury zyskiwały samoświadomość w toku polemik (słowianofilstwo) oraz w obliczu zagrożenia (Imperium). Zaistnienie personocentryzmu w opozycji do nurtów systemocentrycznych stało się przyczyną głębokiego kryzysu kultury – został wówczas zainicjowany proces dezintegracji, którego następstwa ujawniły się w drugiej połowie XIX wieku.

JERZY KAPUŚCIK

CZŁOWIEK I PRZYRODA W MYŚLI SIERGIEJA WOŁKONSKIEGO

Księżę Siergiej Michajłowicz Wołkonski (1860–1937) – wywodzący się ze starego rodu szlacheckiego, którego korzenie sięgają XIII wieku (księgi rodowe zachowały wzmiankę o Rurykowiczu – księciu Michaiile z Czernihowa, praprawnuku Światosława Jarosławowicza Wielkiego, któremu śmierć zadali w 1246 Mongołowie) – jest już dziś postacią mało znaną¹. Dużo lepiej pamięta się innych członków tej rodziny, zasłużonych dla państwa rosyjskiego i jego kultury: pradziadka naszego bohatera, księcia Piotra Michajłowicza Wołkonskiego – pierwszego ministra dworu Mikołaja I oraz zarządcę carskich teatrów w Petersburgu i Moskwie; babkę stryjeczną, księżną Zinaidę Wołkonską – znaną pisarkę i poetkę, powszechnie cenioną za „otwartość serca” i gościnę, jakiej w swym salonie udzielała wielu romantikom (Puszkina nazwał ją „królową muz i piękna”); także dziadka naszego bohatera – księcia Siergieja Grigoriewicza Wołkonskiego – w młodości towarzysza zabaw przyszłego monarchy, Mikołaja I, później zaś buntownika, dekabrystę i zesłańca (Zinaida Wołkonska, z domu Biełosielskaja-Biełozierskaja, była żoną brata dekabrysty, Nikity Grigoriewicza Wołkonskiego). W rozległej rodzinie Siergieja Michajłowicza Wołkonskiego splatają się losy Rajewskich, Tołstojów i von Benckendorfów (jego babka, Maria Aleksandrowna, miała niemiecki rodowód) – arystokratycznych i wpływowych rodzin dziewiętnastowiecznej Rosji.

On zaś przyszedł na świat w olśniewającym przepychu majątku Benckendorfów Fall koło Rewla, a dzieciństwo spędził w nabytym przez ojca, Michaiła

¹ Sylwetkę S.M. Wołkonskiego najpełniej przedstawił Siergiej Makowski (1877–1962) – znany organizator życia intelektualnego i wydawca z początku XX wieku (pod jego kierownictwem wychodziło w latach 1909–1917 słynne czasopismo literacko-artystyczne „Apollon”); zob.: C. Маковский, *Кн. Сергей Волконский (1860–1930)* [w:] tenże, *На Парнасе «Серебряного века»*, Мюнхен 1962, s. 251–272. W moim artykule fakty z biografii Wołkonskiego w większości przywołuję za tym autorem.

Siergiejewicza – syna dekabrysty – majątku Pawłowka w powiecie borisoglebskim, w guberni tambowskiej. Później też nie miał powodu, by narzekać na życiowe niewygody, przedrewolucyjną rzeczywistość poznał bowiem wyłącznie od jasnej strony, a zapewniały to: willa na ulicy Siergijewskiej w Petersburgu, carskie przyjęcia w Pałacu Zimowym i goszczenie u zagranicznych dostojników, a na dodatek piękne mieszkanie we Florencji i rzymski Palazzo Borghese. Italię znał zresztą doskonale, gdyż długi czas w niej przebywał, przesiadając, podobnie jak Mikołaj Gogol kilka dziesięcioleci wcześniej, pięknem tamtejszej sztuki, zwłaszcza Rinascimento, i duchem kalokagatii. Ukończył uniwersytet w Petersburgu; jako filolog romanista był uczniem Wiesiełowskiego. Znał pięć języków nowożytnych, nie licząc greki starożytnej i łaciny (to było wszak normą w przypadku humanistów), dużo czytał zarówno w językach obcych, jak i po rosyjsku, zachwycał się tak „nieracjonalistycznymi”, popularnymi w srebrnym wieku kultury rosyjskiej dziedzinami sztuki, jak poezja, muzyka, rytmika i taniec. W 1893 roku jako jedyny Rosjanin wyjechał do USA na Kongres Religii, a następnie – co również było ewenementem – wystąpił w tym kraju z cyklem wykładów, których tematem była kultura rosyjska. Dziś mało kto pamięta jego artykuł *Charakterystyka poglądów społecznych w kwestii wolności sumienia* (*К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести*, 1903), przygotowany dla słynnych, zainicjowanych przez Dymitra Miereżkowskiego, zebrań religijno-filozoficznych i opublikowany w czasopiśmie „Nowyj put’”.

Rytmika i taniec zainteresowały Wołkonskiego na dłużej od momentu, gdy uległ fascynacji gimnastyką rytmiczną, stworzoną przez szwajcarskiego kompozytora, pedagoga muzycznego i twórcę rytmiki – Emila Jaques-Dalcroze’a. Prócz tego z pasją zapoznawał się z zasadami mimiki François Delsarte’a i deklamacji opracowanymi przez Roescha. Wiedza ta okazała się przydatna wówczas, gdy pełnił funkcję dyrektora teatrów carskich (1899–1901), a ponadto była orężem w obronie nowatorskich koncepcji sztuki teatralnej, które dzięki pomocy ze strony środowiska „Świata sztuki” (Siergiej Diagilew, N. Fokin, Aleksander Benois, L. Bakst, Walentin Sierow, Apolinary Wasniecowa) oraz przy wsparciu Konstantego Stanisławskiego, który żywo interesował się koncepcjami Wołkonskiego, coraz śmielej były wprowadzane w życie. Za dyrektorstwa Wołkonskiego w repertuarze operowym zagościły na dobre dzieła Aleksandra Borodina, Modesta Musorgskiego, Nikołaja Rimskiego-Korsakowa, z obcych kompozytorów zaś – N. Pucciniego i Ryszarda Wagnera. Przygoda naszego bohatera z teatrem zakończyła się skandalem, gdy na życzenie samego cara, choć wbrew własnemu sumieniu, wycofał się on z nałożenia grzywny na – urodziwą, lecz wyniosłą i kapryśną – ulubienicę dworu, artystkę Matyldę Krześcińską, która ośmieliła się złamać regulamin teatralny. Poskutkowało to niespodziewaną dymisją dyrektora, który ustępując z własnej woli ze stanowiska, zmanifestował swą arystokratyczną dumę.

Niepoślednią rolę odgrywał Siergiej Michajłowicz jako współpracownik kilku czasopism, między innymi „Jeżegodnik imperatorskich tieatrow”, „Russkaja mysl’”, „Studia”, a zwłaszcza głośniego i wielce zasłużonego dla kultury rosyjskiej pisma literacko-artystycznego „Apollon”, kojarzonego, jak wiadomo, z parnasizmem, akmeizmem i neoklasycyzmem. Ponadto był dyrektorem instytutu gimnastyki rytmicznej w Petersburgu (1912–1914), a po rewolucji, gdy zrujnowano jego rodzową posiadłość, Pawłówkę, i stracił dach nad głową, musiał wyjechać do Moskwy w poszukiwaniu środków do życia. Wówczas nawiązał współpracę z Małym Teatrem. Przejściowo, w 1918 roku, wykładał na uniwersytecie w Tambowie. Zanim udało się Wołkonskiemu opuścić w 1922 roku Rosję Sowiecką – wedle jego własnego określenia „królestwo zła i śmierci” – przez pięć lat, już nie jako bogacz, lecz istny nędzarz, dzielił los innych „byłych ludzi”. Korzystając z „daru wolności”, jaką zapewniał mu stan „nieposiadania”, wyrzucia z własności czegokolwiek – po stoicku, w duchu ulubionego przez siebie Marka Aureliusza, ale jednak nie w duchu pokory chrześcijańskiej, odniósł się do przewrotu bolszewickiego; postrzegał go jako obiektywny, w pełni logiczny, historycznie uwarunkowany, nader gorzki, ale wielce pouczający rezultat zbłądzenia umysłów, zaprzeczenie prawdy, wpajanej przez tradycję prawosławną, i ideałów humanizmu. Nigdy nie dzielił ludzi wedle kryteriów klasowych, narodowych czy ideowych; ani przed rewolucyjnym przewrotem, ani po nim nie dawał się zwieść pokusom tego, co doraźne – banału, trywialności – lecz ogarniał świat niczym poeta – z wysokości, widział go w wymiarze ponadczasowym, w horyzoncie myśli wzniosłej i pozytywnej na ogół. Dlatego w sercu Wołkonskiego nigdy nie zagościła nienawiść czy to do sprawców materialnej i duchowej ruiny ojczyzny, czy też – choć były po temu powody – do osobistych krzywdzicieli.

Pokrzepiała go wiara w ostateczny triumf autentycznych wartości, których legitymacją była dlań z jednej strony transcendencja, z drugiej – odwieczna, zwłaszcza chińska, mądrość – mądrość pozakonfesyjna i uniwersalna zarazem, nakazująca ostrożność w wyrażaniu sądów kategorycznych wszędzie tam, gdzie istnieje możliwość zbliżenia biegunów, zredukowania dystansu między krańcowościami („условия не неизменны, пределы не конечны”, „нет границ размерам” – oto, jak podkreśla Makowski, często powtarzana przezeń dewiza²). Żywiołem szczególnie mu bliskim, podobnie jak większości przedstawicieli srebrnego wieku, była muzyka Wagnera, przekraczająca, w jego przekonaniu, bariery ziemskie, czasowo-przestrzenne, i wprowadzająca odbiorcę w sferę tego, co istnieje i trwa „wszędzie i nigdzie” zarazem, czyli – w „bezgraniczność”, wieczność.

Na emigracji (Włochy, Francja, Austria, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone) Wołkonski wciąż dużo pisał o życiu teatralnym, grze aktorskiej, literaturze

² Tamże, s. 268.

i kulturze. Cenione są w środowisku humanistów kulturoznawców liczne prace Wołkonskiego, choć trzeba przyznać, że są one dziś mało znane i nic nie zapowiada zmiany w tym zakresie. Do jego dorobku należy kilka powieści, już zapomnianych, z których wartościowy artystycznie jest na pewno *Ostatni dzień* (*Последний день*, 1924) – powieść osnuta na motywach autobiograficznych. Zasluguje na większą uwagę *Moje wspomnienia* (*Мои воспоминания*, 1923) – księga będąca kopalnią wiedzy o epoce. Przepisywała ją sama Maryna Cwietajewa (zresztą poetce tej została ona zadedykowana), która na emigracji, w Pradze, pozostawała w przyjaźni z autorem. Wołkonski zmarł w miejscowości Hot Springs w Stanach Zjednoczonych. Pochowano go w Richmond w stanie Virginia.

* * *

Poświęcając się bez reszty teatrowi, Siergiej Michajłowicz z wielkim zamiłowaniem uprawiał filozofię, która była drugą, przez długi czas utajoną jego namiętnością. Nie dziwi to w kontekście epoki, czyli srebrnego wieku kultury rosyjskiej, który złączył poezję z filozofią, a sztukom pięknym w ogóle nadał walor aktu twórczego pojętego jako kontynuacja (z natury rzeczy niedoskonała) dzieła zapoczątkowanego przez Boga. Myśl Wołkonskiego, ujmując rzecz najkrócej, poszukiwała piękna w prawdzie ludzkiego istnienia, a w prawdzie Boskiej – piękna kosmosu. Oba rodzaje piękna były postrzegane przez myśl rosyjską – upatrującą pierwiastek Boski w całości świata stworzonego – podobnie: człowiek jest odwzorowaniem kosmosu, a to oznacza, że jest on mikrokosmosem, skupiskiem wszystkich cech wszechświata. Poznając człowieka, uzyskuje się wiedzę o powszechnej doniosłości, wiedzę o całym kosmosie. Wiedza ta nigdy jednak nie osiągnie pełni, gdyż proces poznania ma charakter nieskończony. Ta teza, postawiona jeszcze przez Kanta i określona mianem zasady antropologicznej³, nabrała dla Siergieja Michajłowicza szczególnego wyrazu, łącząc go wyraźnie ze srebrnym wiekiem. Wówczas to zagadnienia filozoficzne najczęściej sprowadzane były na grunt tak zorientowanych na człowieka dziedzin, jak etyka i religia. Toteż z ich „wnętrza” niejako wyprowadza nasz myśliciel kwestie fundamentalne, związane z sensem istnienia, wartościami, ideałem, słowem – z tym wszystkim, co jest powszechne, co niezmiennie trwa. Wołkonski zapewne zgodziłby się z zaproponowanym przez Siemiona Franka rozumieniem filozofii

³ Zdaniem Konstantina Kiedrowa, Immanuel Kant, formułując swą zasadę antropologiczną, wyprowadził naukę o dwa stulecia. Zasada ta głosi, iż „вся вселенная подстроена к человеку на изначальных уровнях. Следовательно сколько ни познавай вселенную, познаешь себя и прежде всего себя. Полное познание мира означало бы для человека философскую смерть” – K. Кедров, *Энциклопедия метаметафоры*, Москва 2006, s. 67.

jako „ponadnaukowej, intuicyjnej nauki o światopoglądzie, która organicznie łączy się z mistyką religijną”⁴. Bóg i dogmat religijny nie są wszakże dla Wołkonskiego – jak to ma miejsce w przypadku wielu innych myślicieli rosyjskich reprezentujących nurt ontologiczny – legitymacją czy oczywistą rękojmnią harmonii kosmosu. W jego rozważaniach nie ma nawet śladu oddziaływania myśli Włodzimierza Sołowjowa (nawiązywała doń, jak wiadomo, większość filozofów rosyjskich tej doby), którego poszukiwania „idei rosyjskiej” polegały na „przywróceniu na ziemi prawdziwego obrazu Bożej Trójcy”. Pytanie o Boga ma u Wołkonskiego charakter nie tyle chrześcijański (a tym bardziej prawosławny), ile oświeceniowy, deistyczny; to pytanie o wieczną i niepojętą tajemnicę (Bóg to, jego zdaniem, „nieosiągalna świętość” – *священная непостижимость*, ideał), a zarazem pytanie o dobroczynnego „sprawcę” nieśmiertelności przyrody – przyrody, która rodzi się, więdnie i umiera, po czym znów, jak to najlepiej ujął neoplatonik Borys Pasternak, odradza się „w nieskończonych połączeniach i wcieleniach”. Miłość do przyrody jest najlepszym dowodem istnienia miłości w ogóle, a zarazem uczucie to, jako ślad działania Stwórcy, uważa on za jedyny probierz człowieczeństwa.

Namysł Siergieja Michajłowicza nad życiem posiada nade wszystko wymiar antropologiczny, zasadniczo wpisuje się – chociaż z istotnymi zastrzeżeniami, bo próżno szukać w nim chociaż wzmianki o Bogu osobowym – w nurt ideowo-światopoglądowy rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego początku XX wieku (lub inaczej: nowej świadomości religijnej). Tym, co łączy go z niedawno minioną epoką (za kres srebrnego wieku w Rosji uważa się lata 1917–1920), jest przeświadczenie o priorytecie ducha i o odwiecznej aktualności dążeń jednostki do wolności, do pełni samorealizacji. Intuicja dyktuje myślicielowi potrzebę ustawicznej walki z biologicznym zdeterminowaniem, śmiercią, i podpowiada konieczność wyjścia naprzeciw wartościom trwałym, realizującym porządek inny niż ten, w jakim człowiekowi przyszło żyć. Nie jest to wątek nowy, przewija się on bowiem w myśli rosyjskiej, zwłaszcza owego czasu, nieustannie. Pełniejszym głosem – choć mniej uduchowionym, bardziej natomiast „racjonalnym”, „systemowym”, podbudowanym zarówno logiką, jak i dowodami zaczerpniętymi z pozanaukowych dziedzin poznania (gnoza, mistyka, religia objawiona, poezja) – wypowiadali się na temat relacji między człowiekiem i kosmosem inni rosyjscy myśliciele, między innymi Wasilij Rozanow czy Paweł Florenski⁵.

⁴ С.Л. Франк, *Сущность и ведущие мотивы русской философии* [1925] [w:] *Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды*, red. П.В. Алексеев, wyd. II, Москва 1995, s. 720. (Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożył J. Kapuścik).

⁵ Mam na myśli zwłaszcza dwa – całościowo ujmujące ludzkie poznanie – traktaty: *O rozumieniu* (*О понимании*, 1886) Wasilija Rozanowa oraz *Filar i podpora Prawdy* (*Столп и утверждение Истины*, 1914) Pawła Florenskiego.

W swych rozważaniach nad człowiekiem i przyrodą Wołkonski kieruje się – ugruntowaną w tradycji rosyjskiej – metodą docierania do prawdy, jaką zapewniają pospołu umysł i serce, roztropność myśli, emocjonalne zaangażowanie i wola, gdyż tylko „totalność”, współudział wszystkich sfer „wewnętrzności” stwarza możliwość nakreślenia właściwej „drogi do oczywistości” (by posłużyć się słowami Iwana Iljina, który w „aksjomatach doświadczenia religijnego” – „аксиомы религиозного опыта” – upatrywał „путь к очевидности”⁶). Jest to droga wertykalna, prowadząca od dołu ku górze, od ziemi do nieba, od materii do ducha. Symbolicznie przecina ona człowieka na dwie połowy i kieruje się z jednej strony ku wnętrzu ziemi, z drugiej – wnika w bezden kosmosu. Jest to najistotniejsza linia (prócz tego wyróżnia jeszcze Wołkonski dwie inne, horyzontalne linie, którym nadaje mniejsze znaczenie, gdyż symbolizują one rozległość wiedzy i niepoznawalność świata), linia wysokości (lub głębokości), stanowiąca zasadniczy wyróżnik człowieka, którym jest pierwiastek ducha. Składają się nań takie elementy, jak rozum, myśl, pamięć, wiedza, a w sensie mistycznym – także wiara.

Wolno sądzić, że w przekonaniu Wołkonskiego oczywistość, obejmująca doznania jaźni jednostkowej, jest z jednej strony zagwarantowana psychologicznie, z drugiej zaś – kategoria ta rysuje się jako prawda, która przekroczyła próg zwątpienia (chciałoby się powiedzieć: próg tak ważny i stale obecny w namyśle Dostojewskiego) i ostała się jako bezpośrednie i pozytywne, należące do samoświadomości, spostrzeżenie wewnętrzne. Stanowisko myśliciela lokuje się więc gdzieś między brakiem sceptycyzmu a wolą wierzenia. Wołkonski zdecydowanie unika nadużywanego czasem przez rodzimych myślicieli argumentu podkreślającego dominację ducha nad życiem, który w wielu przypadkach sprzyjał marazmowi, niemocy, bierności. Te postawy były utrwalane za pośrednictwem poglądów o rodowodzie helleńskim, platońskim, a w dobie nowoczesności – jak dowiódł Georgij Florowski⁷ – przede wszystkim niemieckim. Ujmując rzecz najogólniej: niemal bezkrytycznie przyjmowany w Rosji klasyczny niemiecki idealizm filozoficzny (przed Nietzschem) wzorem starożytnych odmawiał życia światu realnemu i głosił potrzebę heroicznego „męczeństwa za prawdę”⁸.

Kładąc akcent na pierwszorzędną rangę jednostki i podkreślając jej niezbywalne prawo do wolności, samodoskonalenia i rozwoju duchowego, Wołkonski zauważalnie odbiega od zasadniczej orientacji Rosjan na uprawianie tak zwanej „my-filozofii”, filozofii innej niż zachodnia „ja-filozofia”, a więc skupionej nie na osobie, lecz na wspólnotcie. Bliższa jest mu jakoby pyszniąca się racjonalnością dyskursu

⁶ Chodzi o traktat Iwana Aleksandrowicza Iljina *Aksjomaty doświadczenia religijnego* (Аксиомы религиозного опыта, Paryż 1953).

⁷ Г. Флоровский, *Спор о немецком идеализме* [w:] tenże, *Из прошлого русской мысли*, Москва 1998, s. 412–430.

⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 55.

i zwrócona na rzeczywiste problemy egzystencjalne człowieka filozofia Zachodu, mająca duży potencjał oddziaływania na myśli i czyny. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na to, że masę ludzką, pod niewątpliwym wpływem rewolucji, myśliciel rosyjski traktuje niemal z pogardą, widząc w niej pierwiastek żywiołowy i chaotyczny, ostoję tego, co przypadkowe, absurdalne i pozbawione głębi. Nigdy nie poddał się myśli podpowiadającej, że wspólnota zdolna jest doświadczyć czegokolwiek, co wzniosłe, a zwłaszcza zgłębić i poznać tajemnicę wszechistnienia. Wspólnotę, hołdującą konieczności, stroniącą zaś od wyzwań i ryzyka, wyłączał on z procesu poznania – procesu, który odbywać się może tylko indywidualnie, na bazie doświadczenia osobniczego, zdobywanego w samotności. Z niewiarą we wspólnotowość wiąże się w namyśle Wołkonskiego antyheglowski sceptycyzm w zakresie rozumności dziejów, które bezsprzecznie jawią mu się jako wielka improwizacja, heterogenia działań i celów, pozbawiona jakiegokolwiek rozumnej kontroli demonstracja przypadku i ślepej woli. Tu z pewnością bliżsi mu są tacy myśliciele, jak Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Lew Szestow i Wasilij Rozanow.

Ideą przewodnią traktatu, na którym skupimy naszą uwagę – zatytułowanego *Byt i bycie. Z przeszłości, teraźniejszości, wieczności* (*Быт и бытие. Из прошлого, настоящего, вечного*, 1924) i opublikowanego w Berlinie staraniem wydawnictwa „Miednyj wsadnik”⁹ – jest próba odpowiedzi na odwieczne pytanie o kondycję ludzką, o miejsce człowieka w przyrodzie, historii, kulturze. Pytanie to autor stawia otwarcie, konkretnie, wykorzystując szeroko i najzupełniej swobodnie kontekst własnych doświadczeń i przemyśleń, bez teoretyzowania czy powoływania się na poglądy o obcej proveniencji, choć nawiązania do nauk filozofów idealistów narzucają się czytelnikowi same w trakcie lektury traktatu. Dlatego trudno podejrzewać go o odkrywczość, o rewelacje w sferze dociekań myślowych. Jego rozważania to raczej szczere – silnie naznaczone pierwiastkiem autorskim, intymnym, a przy tym zdystansowane wobec historii i niezatartego jeszcze w jego pamięci szaleństwa rewolucji – refleksje na temat dróg wiodących do wolnego od fałszywych iluzji świata. To zarazem próba wykrycia w tym świecie sensu oraz poszukiwanie najskuteczniejszych narzędzi służących przywróceniu harmonii między człowiekiem a przyrodą.

Wnikliwy namysł nad tym ostatnim zagadnieniem, nader wzruszający, przekonujący i, dodajmy, pionierski dla dzisiejszych problemów ekologicznych – dotyczy rozpoznania tego, co łączy człowieka i naturę, oraz tego, co go z nią dzieli. Czy człowiek – i w jakim zakresie – jest w stanie wyzwolić się z uwikłania w materię, przekroczyć ją, ale w sposób rozumny i kontrolowany, a więc tak, by nie rozchwiać i nie naruszyć fundamentu życia, które daje wszystkim istotom

⁹ W niniejszym tekście opieram się na następującym wydaniu: С.М. Волконский, *Быт и бытие. Из прошлого, настоящего, вечного*, Париж 1978.

przyroda. Myśliciel zastanawia się nad tym, czy możliwe jest wytyczenie granicy między człowiekiem i naturą, a pytanie to zyskuje doniosłość w świetle ludzkich działań niszczących przyrodę, zmieniających jej oblicze, podporządkowujących ją własnym, egoistycznym celom człowieka:

Где тут граница? Где кончается природа, где начинается человек? И где же, наконец, человеческое Я перестает быть продолжением природы, а становится в положение встречного движения? [...] ...Человек только природа или нечто еще? Я думаю, что природа в нем сводится на степень послушной рабы. Думаю, что наибольшей стороной своего существа он вышел из природы. Тогда одно из двух. Или человек в этом случае есть природа, насилующая природу, то есть являет пример самонасилия. Или он на природу обращает то нечто большее, чем он против остальной природы наделен¹⁰.

Obserwacje Wołkonskiego są interesujące także dlatego, że dowodzą jego wielkiego zaangażowania w sprawy związane z zachowaniem harmonii w przyrodzie, harmonii zburzonej przez rabunkową gospodarkę leśną (przejawia się w tym ludzka nienawiść do drzewa), opuszczanie wsi (wieś – rosyjska *деревня* – stanowiła jeszcze niedawno opokę właściwych relacji między ludźmi i naturą) i zasiedlanie kamiennych, wrogich naturze ludzkiej miast, hołdowanie postępowi cywilizacyjnemu, ogólnie rzecz biorąc – niechęć do bliskości z przyrodą, którą człowiek winien szczególnie szanować za dar życia. Stworzoną przez człowieka cywilizację, podobnie jak wcześniej Jean Jacques Rousseau, autor *Bytu i bycia* postrzega jako źródło zła, siedlisko prywaty, egoizmu, pogardy dla innych. Co więcej, odnotowuje on, że ślepo wykorzystując przyrodę do swoich celów, zamiast współdziałać z nią, człowiek naraża się na zemstę z jej strony. Hybris musi pociągnąć za sobą nemezis¹¹. Jako ogniwo przyrody nie jest on jednak do niej ograniczony, wykracza poza nią – i to właśnie, twierdzi Wołkonski, człowieka ocala. Przeświadczenie to dodaje rozważaniom autora szczypty optymizmu.

W tym miejscu górę biorą w jego traktacie zagadnienia filozoficzne, na których warto się zatrzymać. Tym, co zaprzęta myśliciela najbardziej, jest problem trwałego wyzwolenia człowieka z pęt śmierci i wytyczenie ścieżek wiodących do pełni jego samorealizacji. Wieczność, nieskończoność, „styczność z innymi światami” – której tak poszukiwał Dostojewski – nie są dlań wymysłem czy przesadą, lecz głębokim przeświadczeniem, oczywistością wynikającą z wiary w nastanie kiedyś „dnia prawdziwej radości”. Pisz on:

Неотличимость предела ставит душу нашу перед прообразом вечности. Вечность не страшна, вечность притягивает... Страшен именно предел, всякий конец, последняя инстанция¹².

¹⁰ С.М. Волконский, *Быт и бытие...*, s. 95–96, 97.

¹¹ A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, przeł. J. Prokopiuk, K. Środa, Warszawa 1989, s. 68 i n.

¹² С.М. Волконский, *Быт и бытие...*, s. 49.

Daremnie szukać u autora traktatu bojaźni śmierci i prometejskiego protestu przeciwko złu – myśli przewodnich dojrzałego pisarstwa Lwa Tołstoja, zarówno prozaika i dramaturga, jak i myśliciela-autora traktatów. Dydaktyzm, natrętne kaznodziejstwo i moralizatorstwo autora *Spowiedzi* są Wołkonskiemu zupełnie obce. Nie ma też u niego, tak wyraźnego w niespokojnej epoce narodnickiej, rozdarcia między nierozumnym trwaniem w porządku samodzierżawnym a pasją radykalnego burzenia starych form społecznych i zapału przeobrażania życia społecznego. Niewiele wreszcie zostało w traktacie z właściwego Dostojewskiemu dramatyzmu, napięcia, gorączkowego wypatrywania najlepszej drogi zapewniającej człowiekowi nieśmiertelność duszy. W tonacji dyskurs Wołkonskiego jest wprawdzie wzburzony, bo wynika to z doniosłości poruszonych przez niego zagadnień dla kondycji ludzkiej w ogóle, lecz na poziomie narracji – ów dyskurs jest raczej stonowany, wyciszony, uporządkowany logicznie. Jedyne z rzadka spotkać w nim można nawiązania do spraw i wydarzeń aktualnych.

Dociekania autora *Bytu i bycia* w wielu aspektach krzyżują się z kształtującymi się wówczas w Europie, z inspiracji Friedricha Nietzschego, systemami filozoficznymi (filozofia życia, Martin Heidegger), w których nauka Platona zyskiwać zaczyna swą dawną rangę paradoksu *melete thanatou* („uprawiać śmierć”). Chciałoby się powiedzieć, za Cezarym Wodzińskim, że – zgodnie z nauką Fiodora Dostojewskiego oraz symboliką ruskiej ikony – aby odsłonić prawdę życia (ros.: *истина, живая жизнь*) Rosjaninowi „niezbędny jest »moment« struchlenia”, „rozszerzenie horyzontu życia o śmierć”¹³. Podobnie ujmuje to bohater powieści *Doktor Żywago* Borysa Pasternaka w swych rozmyślaniach o sztuce, która „zawsze, nieustannie zajmuje się dwiema sprawami: wiecznie rozmyśla o śmierci i dzięki temu wiecznie tworzy życie”¹⁴. Na gruncie filozofii, zdaniem Wodzińskiego, chodzi o wypracowanie swego rodzaju „eschatologii aktywnej”, która polegałaby na „odpodmiotowieniu” aktu przebóstwienia. Proces ten, zdaniem polskiego filozofa, winien przebiegać równolegle z „odprzedmiotowieniem” świata. Zawartą w tych słowach zawilość myślową można chyba przełożyć na inny nieco, z pewnością prostszy język i odwołać się do Heideggerowskiego (*Sein und Zeit – Bycie i czas*), pojemnego treściowo, prozaicznego i abstrakcyjnego zarazem słowa „prześwit”, oznaczającego spotkanie skrytości z nieskrytością, dzięki któremu to spotkanie myśl znajduje drogę do prawdy¹⁵. W systemie filozoficznym Heideggera bycie nie jest bytem, czyli „tym, co jest”, lecz czymś takim, co właśnie nie jest „czymś”, lecz tym, co ujawnia się dzięki bytowi i poprzez byt. Bycie dlań to niewyraźność, bezmienność,

¹³ C. Wodziński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007, s. 93.

¹⁴ B. Pasternak, *Doktor Żywago*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1990, s. 100.

¹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie...*, s. 179.

ponadlogiczność, świętość, a jego właściwości to nieprzedstawialność, osobliwość, skrywanie się.

Tytuł traktatu Wołkowskiego wskazuje na podobne rozróżnienie bytu i bycia, a rdzeń obu tych słów, przypomnijmy, zasadza się na podstawowym w słowniku filozoficznym czasowniku „być”. Kryjące symboliczną głębię słowo „prześwit”, wprowadzone przez Heideggera, nasz autor zastępuje równie wieloznacznym i sugestywnym słowem „cień”. Cień – to szczególny element przyrody, to „ostatnia cielesność” na drodze do „bezcieleśności”, miejsce stykania się tego, co przedmiotowe, z tym, co przedmiotowość traci, a której jedynym śladem czy znakiem pozostaje cień właśnie – „częstka mroku”, złowrogi i niepokojący znak tajemnicy. Cień obrazuje zarazem to, co migotliwe, nieuchwytne, ulotne, znikome, przypadkowe, względne i przemijające. Nabiera to szczególnego sensu w przywołanym przez Wołkowskiego symbolu zegara słonecznego, który, jego zdaniem, kryje w sobie niezwykle ważną zagadkę przyrody. Nieodgadniość tej zagadki, skupiającej jak w soczewce dwa bieguny – byt i bycie – plastycznie obrazuje dramatyczne rozdarcie człowieka. Bo z jednej strony faktem jest jego uwikłanie w fenomeny, empirię, materialność, czyli to, co czasowo trwa (stąd uprawomocnione jest pytanie o czas, o chwilę domagającą się utrwalenia w przemijającym czasie), a z drugiej – człowiek podejmuje ustawiczne próby przekroczenia progu zdeterminowania i wyjścia poza czas:

Тут глубокая встреча человеческого, повседневного, меняющегося, мимолетного и неустойчивого с самым постоянным, неизменным и устойчивым, на чем держится наша вселенная: солнце, его вращение, его свет и тень. Вот это соприкосновение огромного с ничтожным, постоянного с преходящим, бесстрастно-равнодушного со страстно-мятущимся – вот что придает этому иногда скромному, иногда очень сложному прибору то нечто участливо-близкое и вместе жутко-щемящее, что он в нас пробуждает¹⁶.

Zegar słoneczny najlepiej ilustruje tę sytuację. Stanowi on bowiem krąg, który w sposób oczywisty symbolizuje nieskończoność, doskonałość i harmonię, natomiast wpisany weń, znajdujący się pośrodku pionowy element rzucający cień, którego kontur przesuwają się z upływem czasu – unaocznia nietrwałość, względność, podległość śmierci. Cień symbolizuje rytm, ruch, zmienność, byt wreszcie – natomiast koło oznacza bycie, które „wchłaniając” byt, zaświadcza o jego znikomości w kontekście innego porządku, realizującego odmienną, niedostępną dla rozumu, „wyższą” prawdę. Zgodnie z tą logiką, byt oznacza istnienie, a bycie stanowi esencję egzystencji. Cień – dodajmy od razu – uważa Wołkowski za przeciwieństwo światłości, która w warunkach ziemskich „pozwala odczuwać brak

¹⁶ С.М. Волконский, *Быт и бытие...*, s. 183–184.

granic i najkrótszą drogą wiedzie ku bezgraniczności”. Słuszności tej obserwacji, jak twierdzi, dowodzą obrazy o tematyce religijnej, ukazujące w promienistej aurze aniołów grających na instrumentach muzycznych.

Ulubioną przez siebie dziedzinę sztuki – muzykę – sytuuje Siergiej Michałowicz w bezpośredniej bliskości światła, natomiast poezję – co początkowo może zaskakiwać – przyrównuje on do matematyki, nauki, której domeną są liczby. Przy bliższym oglądzie okazuje się, że jest w tym logika. Zawiera się ona w przeciwieństwie słów *число* i *бесчисленность* (jest też w języku rosyjskim rozróżnienie *чет* i *нечет*). Otóż oznajmia nasz myśliciel, podążając tropem pitagorejczyków, że „wszechświat trwa dzięki liczbie, jej niewzruszoności”. Gdyby nie było liczby, nie byłoby niczego – jak zauważył kiedyś św. Augustyn. Matematyka tworzy na bazie liczb formuły, które w ostatniej instancji dowodzą istnienia pewnej całości, a poezja również ma ambicję ogarniania pełni świata, ale dzieje się to w niej inaczej, bo poprzez obraz. Ów proces dochodzenia do podobnej „konkluzji” przez poetę Wołkonski nazywa korzystaniem z „gościny u formuły” (*посещение формулы*). Warto dodać, że matematyka, zwłaszcza geometria nie-euklidesowa i teoria liczb, była w czasach, o których tu mowa, chętnie wykorzystywana na gruncie humanistyki jako dowód na istnienie sfery niepoznawalnej, nieodgadnionej, pozostającej poza możliwościami nauki¹⁷.

Można zapytać, co wspólne mają ze sobą muzyka, czas, światło, przestrzeń, cień, liczby, matematyka, zegar słoneczny i inne pojęcia, jakimi posługuje się nasz autor. Powróćmy do tytułowego rozróżnienia i podkreślmy raz jeszcze, że byt jest równoznaczny istnieniu, a bycie to esencja egzystencji. Ten schemat jest dla Wołkonskiego punktem wyjścia do wielu rozważań, które – jak odnotowaliśmy już – stale koncentrują się wokół człowieka; dotyczą granic jego poznania, natury wolności i rozumnej świadomości istnienia w świecie, ludzkich tęsknot i dążeń. Zastanawia się też myśliciel nad skutecznością osiągania przez jednostkę wytkniętych celów.

„Życie człowieka – jak zauważył kiedyś poeta – to widzenie senne cienia” – widzenie, co prawda, piękne, lecz zarazem iluzoryczne, niegwarantujące spełnienia. Przyroda, jak uczył Wilhelm von Humboldt, to „królestwo wolności”, lecz wciąż aktualne pozostaje pytanie o to, co ostatecznie w niej dominuje: wolność czy konieczność, czy ważniejszy jest nieograniczony wybór czy solidność fundamentu, zapewniającego komfort stałości i pewność? Inaczej ujmując, co winno być droższe dla człowieka – bezpieczeństwo płynące z podporządkowania przyjętym powszechnie regułom czy może ryzyko, grożące jednak upadkiem, bo

¹⁷ Na początku XX wieku, głównie z inspiracji niemieckiego filozofa idealisty i matematyka Georga Cantora, odrodził się, odsyłający zrazu do starożytności (Pitagoras, Platon, Arystoteles, Plotyn), namysł nad „matematyczną strukturą bycia”; zob.: В.В. Зеньковский, *Основы христианской философии*, Москва 1996, s. 236–239.

przecież możliwość wyboru wiązać się musi z niepewnością, wystawieniem na szwank pewności i spokoju. To zarazem ważne pytania o egzystencję, jej sens i cel, pytania, na których doniosłość zwrócił już uwagę autor *Braci Karamazow*, gdy kreślił wizję pozornego, a w gruncie rzeczy niemoralnego szczęścia, jakiego zaznaje syty niewolnik, któremu odebrano szansę wyboru. Pytania te, jak wiadomo, nabrały złowrogiej aktualności w nowej, rewolucyjnej epoce. Dziś wiedza na jej temat jest zresztą solidna. Ale Wołkonski w swym traktacie poszukuje czegoś zupełnie innego, tego mianowicie, co mogłoby pogodzić dwa bieguny, dwa pierwiastki tkwiące w człowieku – skończoność i wieczność, pierwiastki, które zdaniem Kierkegaarda skazują istotę ludzką na wieczne rozterki, na ustawiczny dramat polegający na poczuciu osaczenia przez naturę i jej prawa oraz na przeświadczeniu o przynależności do świata ducha znajdującego się poza czasem, do świata „wyższego”.

I tu powróćmy do podjętego wyżej wątku. Rozwiązanie problemu „dwu światów” widzi Wołkonski w symbolice liczb. Odwołuje się do ukrytych w liczbach znaczeń, po swojemu, choć nie bez wpływu Kabały, rozszyfrowuje je. Dowodzi, że liczba dwa zawiera w sobie konflikt, nierozwiązywalność, rozłam, różnicę, fragmentaryczność, brak pełni:

Двойка есть первое дробление. Следовательно, в двойке первое бегство от своего целого и вместе с тем первое стремление к соединению. В двойке и буря разложений, и воздыхание по слиянию [...] Два страшное число¹⁸.

Liczba dwa przynosi rozterki, wahanie, niepewność. Mimo to ludzie nie szukają oparcia w jednym, która to liczba kojarzy się z niepowtarzalnością, pojedynczością, odosobnieniem, lecz całą nadzieję pokładają w liczbie trzy. Ona właśnie, jak szczegółowo dowodzi Wołkonski, przełamuje antynomię między jednym i dwoma. Potrójność kojarzy się z bezgranicznością, pewnością, trwałością, oznacza brak rozdarcia między krańcowościami, krótko mówiąc – niweluje granice, podziały, nieprzystawalność zjawisk, wprowadza pewność. Liczba trzy jest zwornikiem świata, ogarnia sobą i jego różnorodność, i pełnię, czyli bezgraniczność. Dążenie do trzeciego wyraża sztuka – dziedzina bynajmniej nie kopiująca życia czy kreująca jakąś nową jego postać, lecz wyrażająca to jedno jedyne życie najpełniej poprzez pokonywanie czasu i przestrzeni, przełamywanie bariery śmierci poprzez ciągłe podejmowanie prób doświadczania nieśmiertelności:

Все искусство есть стремление осуществить третье. Жажда задержать сладость перехода, остановить и закрепить горечь утраты. Все на земле преходяще, сама

¹⁸ С.М. Волконский, *Быт и бытие...*, s. 147.

земная жизнь наша есть переход, и искусство, выражение жизни, не может быть ничем иным, как закреплением перехода, закрепление в несуществующем третьем¹⁹.

W podobnym rozumieniu troistości nie ma jednak nawiązania do Trójcy Świętej – symbolu religijnego odgrywającego tak istotną rolę w namyśle Włodzimierza Sołowjowa, Siergieja Bułgakowa, Jewgienija Trubeckiego, Pawła Florenskiego czy L. Karsawina, bo – jak odnotowaliśmy – Wołkonski stroni od religijności chrześcijańskiej, która tak bujnie rozkwitła na początku XX wieku. To troistość zupełnie innego rodzaju, najzupełniej „świecka”, nawiązująca do ulubionej w czasach starożytnych i kojarzonej z doskonałością figury geometrycznej, jaką był trójkąt. To także nawiązanie do teozofii, na której gruncie trójkąt symbolizował myśl, mądrość, wiedzę, jak również do nauki głoszonej przez masonów. W ten oto sposób, powtórzmy, liczba trzy jednoczy w sobie tak upragnioną przez człowieka doskonałość, a ukierunkowując go na poznanie prawdy, daje zarazem gwarancję mądrości. Oto konkluzja Wołkonskiego:

Wszystko w życiu wyraża się w formie spolaryzowanej: światło i cień, dalekie i bliskie, głębokie i wysokie, ja i wszystko inne, wszyscy i nikt itd. Powinniśmy jednak i możemy żyć tylko w jednym, w tym trzecim. Owo „trzecie” jest tym, co pozostaje w gestii naszego ja, zawiera ślad naszej ingerencji, jest rezultatem naszego wyboru, decyzji²⁰.

W trzech – liczbie symbolizującej pełnię – przełamane zostają antynomie, odzwierciedlające dramatyczne rozdarcie, które jest wynikiem „wrzucenia” człowieka w spolaryzowany świat. W tym „trzecim” zawiera się tak istotny aspekt myśli rosyjskiej, jak intuicyjnie postrzegana wszechjedność (Wołkonski unika jednak tego określenia, co potwierdza jego dystans wobec W. Sołowjowa) oraz wyprowadzone z tej konstatacji przeświadczenie o tym, że sens istnienia zawiera się we współistnieniu i harmonii człowieka z przyrodą. To równocześnie oznacza zorientowanie ducha ludzkiego na przekraczanie rozlicznych barier: materii, bytu, czasu, słowem – wszelkiego zdeterminowania. W tym znaczeniu pełen szczerości i optymizmu namysł Wołkonskiego nad bytem i byciem to swoista *philosophia perennis*.

¹⁹ Tamże, s. 149.

²⁰ Tamże, s. 147–148.

LUCJAN SUCHANEK

HOMO SOVIETICUS I HOMO RUSSICUS.
ANTROPOLOGICZNA WIZJA ALEKSANDRA ZINOWIEWA
I ALEKSANDRA SOŁŻENICYNA

Nauka, mimo ogromnego postępu badań, nie stworzyła całościowej wizji człowieka, przedstawiała jedynie rozmaite jego aspekty. Był więc: *homo religiosus, faber, creator, ludens*. Tak ujęte opisy pokazują wszakże nie człowieka w ogóle, w jego ontologicznym ujęciu, lecz istotę, która stanowi jedynie pewną odmianę gatunkową.

W Związku Radzieckim, budując nową cywilizację i kontynuując odwieczne marzenia utopistów o stworzeniu nowego człowieka i nowego społeczeństwa, w porewolucyjnych koncepcjach ideologicznych, które stanowiły podstawę polityki klasowej w państwie radzieckim, podjęto eksperyment antropologiczny, którego celem miał być model jednostki ludzkiej jako członka kolektywu, społeczności. Miał on stanowić nową, najwyższą formę w rozwoju gatunku *Homo sapiens*¹. Zakładając, że można zmienić naturę ludzką, sugerowano, iż realizowany jest „projekt naukowy”.

Nawiązano do pewnych koncepcji nowego człowieka zrodzonych w Rosji w drugiej połowie XIX stulecia, związanych z nazwiskami Piotra Tkaczowa, Siergieja Nieczajewa, Piotra Bakunina i Nikołaja Czernyszewskiego. Wychoząc od organicystycznej tezy o socjogenezie jednostki, stwarzano odpowiednie warunki, by człowiek przestał postępować tak, jak postępował dotąd, by zaczął myśleć, odczuwać i działać po nowemu. Rozumowanie to zostało oparte na tezie, że byt określa świadomość.

M. Heller książce swojej *Maszyna i śrubki* dał podtytuł: *Jak hartował się człowiek sowiecki*. Prezentując w niej metody kształtowania się człowieka radzieckiego, autor pisze:

¹ L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny* [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*. Symposium w Castel Gandolfo. 19–20 sierpnia 1996, pod red. M. Bobrowskiej, L. Suchanka, F. Ziejki, Kraków 1997, s. 133 i nast.

Aby zmienić „byt”, należało przede wszystkim skruszyć stary system państwowy, ekonomiczny i społeczny. Jeden z najmocniejszych ciosów wymierzono w społeczeństwo. Obiektem ataku stają się wszelkie więzi między ludźmi, które składają się na tkankę społeczną: religia, rodzina, pamięć historyczna, język. Społeczeństwo jest systematycznie i planowo rozbijane, jednostki pozbawiane wybranych przez siebie związków, zamiast których mają przyjąć inne, wybrane dla nich przez państwo. Człowiek stoi samotnie wobec państwowego Lewiatana. Przeróżającej samotności może ująć tylko włączając się w kolektyw, stając się drobiną w masie².

Przedstawiając proces kształtowania nowego człowieka, Heller wyróżnia cztery wektory (kierunki) jego obróbki: infantylizację, upaństwowienie, ideologizację, totalizację. „Totalny charakter władzy partii – pisze – nieublaganie zmienia charakter jej członków, co z kolei radykalnie zmienia mentalność wszystkich mieszkańców państwa”³.

W *Maszynie i śrubkach* Heller przedstawia nie tylko główne linie oddziaływania ideologicznego, analizuje on także metody, jakimi posługiwano się, by osiągnąć zamierzony cel w optymalnym kształcie i pełnym zakresie. Tak więc oblicze duchowe i ideowe człowieka radzieckiego kształtowały: strach, praca (rozumiana jako kategoria ideologiczna), korupcja, wychowanie, kultura, język. Życie we wszystkich jego objawach i sferach poddane zostało zmasowanemu atakowi ideologicznemu, stwarzano pozory i przekonywano, że ideologia marksistowsko-leninowska ma charakter naukowy. Idee takie upowszechniały rzesze członków aparatu ideologicznego, agitatorów i propagandzistów. „Zniewolony człowiek stawał się posłusznym przedmiotem – człowiekiem radzieckim”⁴. W języku oficjalnym do gatunkowej nazwy człowiek dodano epitet wartościujący: radziecki (sowiecki), i w takim kształcie – *sowietskij czelowiek* – stała się ona jednym z podstawowych pojęć ideologicznych słownika sowieckiego języka politycznego. Epitet ten wchodził ponadto w zakres pojęć szerszych: ludzie radzieccy (*sowietskije ludi*) i naród radziecki (*sowietskij naród*). W radzieckiej nowomowie używane było także pojęcie radziecki model życia (*sowietskij obraz żizni*). W piśmie „Agitator” tłumaczono, iż jest to „realne urzeczywistnienie wysokich wartości duchowych oraz ideałów socjalizmu”⁵. Natomiast emigracyjny słownik sowieckiego języka politycznego zawiera następujące objaśnienie: „jest to zbiór socjalnych obyczajów i form funkcjonowania ludzi sowieckich, uwarunkowanych przez totalitarny reżim państwowy”⁶.

² M. Heller, *Maszyna i śrubki*, Instytut Literacki, Paryż 1988, s. 35–36.

³ Tamże, s. 85.

⁴ A. Rażny, *Zwycięstwo niepokornego. Twórczość Władimira Bukowskiego* [w:] *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1996, s. 210.

⁵ „Агитатор” 1982, nr 23, s. 35 (Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożył L. Suchanek).

⁶ И. Земцов, *Советский политический язык*, London 1985, s. 362.

Przegląd literatury rosyjskiej, publicystyki, eseistyki, a także wgląd w inne dziedziny sztuki, zwłaszcza film i teatr, pozwalają skonstruować wizję człowieka radzieckiego i społeczeństwa radzieckiego. Najobszerniej, choć z drugiej strony najmniej przekonująco, przedstawiona została wizja fałszywie pozytywna, odświętnie oficjalna. Prezentowała ona założony w programie ideologicznym naród, którego obraz był kłamstwem o rzeczywistości. Pisarze, tworząc takie abstrakcyjne wizje człowieka, dali się chętnie ująć w kleszcze ideologii: w radzieckiej estetyce marksistowskiej jako ważne narzędzie traktowano pozaestetyczne funkcje literatury – w tym także funkcję wychowawczą.

W sferze literackiej antropologii szczególną rolę odgrywała kategoria bohatera pozytywnego, prezentującego wzorzec do naśladowania, z którym czytelnik powinien się solidaryzować. Z drugiej strony zaś, równie stereotypową postacią stał się wróg klasowy i ideologiczny – jego z kolei należało dyskredytować i potępiać. Rzesze pisarzy, których Stalin chciał widzieć jako inżynierów dusz, przedstawiały idealne społeczeństwo i wzorcowego radzieckiego człowieka, odświętnego i upiękzonego, nie licząc się z kryteriami prawdy, którą zastąpiła dyrektywa ideologiczna.

Zmianę w mentalności, psychice, zachowaniach społecznych niedługo po rewolucji zaobserwowali skazani na banicję myśliciele rosyjscy: Nikołaj Bierdiajew, Pitirim Sorokin, Gieorgij Fiedotow. Ten pierwszy przekonywał, iż pojawił się nowy typ antropologiczny, w którym zatarte zostały charakterystyczne cechy rosyjskie – zdaniem myśliciela, przypominał on typ faszystowski⁷.

Wiele lat później Andriej Amalrik dowodził, że pojawił się znamieny dla epok kryzysów politycznych typ „człowieka politycznego” – kogoś, najczęściej dość aktywnego, ale pozbawionego krytycznej oceny własnych poglądów, którą daje kultura, oraz umiejętności oceny moralnej, którą daje wiara w wartości ponadczasowe. Gdy osobnik taki staje się wyznawcą jakiejś ideologii, zastępującej mu religię i kulturę, wówczas ideologia przemienia go w końcu w bezlitosny automat, on zaś z kolei przemienia ideologię w sztywny zbiór dogmatów. Za doskonały przykład takiego „człowieka ideologicznego” służyć może wielu bolszewików⁸. Transformacja, jakiej podlegał, polegała nie tylko na ideologizacji, ale również na utopizacji jego świadomości. Proces ten ukazał w swych powieściach autobiograficznych Lew Kopielew, nazwany przez H. Kowalską „człowiekiem stworzonym przez historię”. Badaczka ta pokazuje, że wspólnym motywem powieści Kopielewa jest ukazywanie zmian w świadomości bohatera, który stopniowo pokonuje i przezwycięża swą byłą świadomość utopijną⁹.

⁷ Patrz: T. Klimowicz, *Przewodnik po współczesnej literaturze rosyjskiej i jej okolicach (1917–1996)*, Wrocław 1996, s. 77 (hasło *Homo sovieticus*).

⁸ A. Amalrik, *Ideologie w społeczeństwie radzieckim*, „Aneks” 1978, nr 19, 3.3–4.

⁹ H. Kowalska, *Człowiek stworzony przez historię. Pisarstwo autobiograficzne Lwa Kopielewa [w:] Dać świadectwo prawdzie...*, s. 191.

Ciekawą wizję człowieka przynoszą teksty, zarówno beletrystyczne, jak i filozoficzne, socjologiczne czy eseistyczne, Aleksandra Zinowiewa i Aleksandra Sołżenicyna. W obu przypadkach nie jest to wizja całościowa, gdyż przedstawiali oni człowieka z konkretnego obszaru geograficznego i określonej epoki: Rosji czasów komunizmu. Można go rozpatrywać w kontekście rozważań ogólnopropagandowych, ale nie wolno przy tym tracić z pola widzenia jego specyficzności. Oba wymienieni autorzy starali się uchwycić jego cechy istotne i udowodnić, że były to odmiany człowieka różniące się zasadniczo. Wynikało to bezpośrednio już z samej genezy tych odmian. Sołżenicyn chciał zaprezentować etnicznego Rosjanina, będącego wytworem cywilizacji rusko-prawosławnej, istotę, którą będziemy nazywać *homo russicus*, jakiej przyszło żyć w warunkach systemu totalitarnego. Zinowiew natomiast zajął się problemem jego ewolucji w trakcie radzieckiego eksperymentu antropologicznego i etnicznego, która doprowadziła do ukształtowania się nowej odmiany – człowieka radzieckiego, nazywanego inaczej *homo sovieticus* bądź *homosos*. Oba te modele są dowodem, że istota ludzka jest wielostronnie złożona i poddaje się wpływom cywilizacyjnym, ideowym, światopoglądowym, ideologicznym. Dowodzą, że człowiek zachowuje wartości lub je traci, a ich miejsce zajmują substytuty.

Porównując Zinowiewa i Sołżenicyna, trzeba zwrócić uwagę na metodę opisu. Zinowiew stara się dać naukowe ujęcie, choć niekiedy dalekie od precyzji opisu naukowego, mające swój własny, aczkolwiek niezbyt rozbudowany, metafizyk. Należy przy tym zauważyć, że u Zinowiewa człowiek nie jest tematem samym w sobie, gdyż stanowi jedynie pewien segment opisu rzeczywistości. Autor stara się bowiem opisać jednostkę większą – system komunistyczny, wszakże jego opis bez nakreślenia wizji antropologicznej nie jest możliwy.

Sołżenicyn natomiast nie zakłada *a priori* całościowej wizji systemu, pragnie jedynie ukazać jego najbardziej wyraziste, w swej istocie antyludzkie, oblicze. Dlatego prezentowany przez niego obraz człowieka odzwierciedla i eksponuje te cechy, jakie wytworzył w nim system. Sołżenicyn udowadnia, że *homo russicus* jako istota duchowa został okaleczony i zdeprawowany, lecz pełne uwiedzenie go za pomocą fałszywej idei nie powiodło się. Antropologiczny eksperyment w czasach czerwonego koła zakończył się tylko częściowym powodzeniem, tak samo jak tylko częściowo udał się eksperyment etniczny.

Zaprezentowana przez Zinowiewa¹⁰ koncepcja antropologiczna łączy w sobie dwie tradycje. Jedna sięga reprezentanta „szkoły prawa naturalnego” Hobbesa i wywodzi się z jego traktowanej naturalistycznie *philosophia civilis*. W *Lewiatanie* (I, XIII) Hobbes mówił o wynikającej z egoizmu wrogości wobec człowieka

¹⁰ Szerzej o Zinowiewie patrz: L. Suchanek, *Homo sovieticus*, „światłana przyszłość”, „gnijący Zachód”. *Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków 1999.

jako o naturalnym stanie, wpływającym z żądz i namiętności, powodującym *bellum omnium contra omnes*. Angielski filozof twierdził, że

z natury i instynktu każdy zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami; każdy kocha jedynie siebie, każdy jest egoistą; jedynym celem jest zachowanie samego siebie, jedynym dobrem własne dobro. Każda rzecz jest dobra, jeśli służy celom jednostki, a jednocześnie może być zła dla innej jednostki, z której interesami jest w niezgodzie. Innej miary dobra i zła natura nie zna. Więc też każdy z natury rzeczy usiłuje wszystko, czego domaga się jego egoizm, osiągnąć dla siebie i, jeśli trzeba, wywalczyć. Nie ma praw ani obowiązków, które by go ograniczały; ile wywalczy, zależy tylko od jego sił. Stąd *status naturalis* człowieka, walka wszystkich przeciw wszystkim: *Homo homini lupus*¹¹.

Dziela Hobbesa: *Ludzka natura* (*Human Nature*, 1650), *Lewiatan* (*Leviathan*, 1651), *O człowieku* (*De homine*, 1658), wchodzą do dziejów opartej na filozoficznym indywidualizmie liberalnej teorii społeczeństwa, reprezentując jej nurt sensualistyczny. Filozof ten krytycznie odnosił się do stanowiska Arystotelesa, zgodnie z którym człowiek jest istotą społeczną. Jednym z podstawowych argumentów mających przeczyć pogładowi Arystotelesa było przekonanie, że człowiek w miejsce dobra wspólnego wysuwa na plan pierwszy zawsze dobro osobiste.

Hobbes, twierdząc, że człowiek to biologiczna antyspołeczna maszyna, zwracał jednak uwagę, iż opuścił on stan natury i żyje w środowisku społecznym. Wspólne życie stało się możliwe jedynie dzięki temu, że jednostka, ograniczając działanie instynktu, zrzekła się części swoich egoistycznych pożądań, pragnień i dążeń. Z tego powodu, a więc z rozsądku, ale także z obawy, doszło do kompromisu i zawarta została umowa, pozwalająca człowiekowi zachować siebie i własny interes. Dzięki umowie narodziło się państwo, a wraz z nim nakładające obowiązki prawo i zapewniona została ochrona interesów indywidualnych¹².

Analiza poglądów Zinowiewa na człowieka pokazuje ich związek z koncepcją Arystotelesa, który stwierdzał, że człowiek jest istotą społeczną. Zgodnie z takim stanowiskiem relacje „ja”–„ty” są niewystarczające, istnieje potrzeba czy wręcz konieczność bycia z innymi, czego dowodzi pojawienie się różnych grup formalnych, takich jak rodzina czy naród, oraz grup nieformalnych (związki, organizacje).

Analiza Zinowiewowskiej antropologii nie może być pełna i zrozumiała bez konfrontacji z antropologią Marksowską i szerzej – marksistowską, a także z teorią społeczeństwa i teorią rozwoju Marksa. K. Marks w *Kapitale* wyróżniał dwa typy potrzeb ludzkich: fizjologiczne (potrzeba jedzenia, napoju, odzieży, mieszkania) i społeczne, to znaczy nabyte, dzięki którym rozwinęła się druga, wyższa natura człowieka. W ten sposób przeciwstawione zostają, rodzące się w procesie

¹¹ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 2, s. 77.

¹² Inny przedstawiciel angielskiego liberalizmu – John Locke – wyróżniał w człowieku dwie skłonności: z jednej strony egoistyczną, z drugiej zaś społeczną.

historycznym, wyższe potrzeby ludzkie potrzebom zwierzęcym. Proces rozwoju potrzeb społecznych powodował przekształcanie się struktury psychicznej.

Jak widzimy, w pracach Zinowiewa znajdujemy bezpośrednie wskazania na związek z koncepcjami Hobbesa i z marksizmem. W przypadku filozofa angielskiego mamy do czynienia z nawiązaniem bezpośrednim: Zinowiew akceptuje zasadniczą tezę jego teorii, zawartą w hasle *homo homini lupus*. Stosunek Zinowiewa do Marksa i marksizmu jest złożony. Myśliciel jest zdania, że Marksowska koncepcja nie spełnia warunków naukowości, jest jedynie projektem ideologicznym, teleologicznym. W książce *Komunizm jako rzeczywistość* Zinowiew twierdzi:

marksistowski projekt nowego społeczeństwa podobny jest do projektu domu z nieruchomymi cegłami, których ekwiwalentem w społeczeństwie są nie realne, a pomyślane jako abstrakcje jednostki¹³.

Główna teza antropologii Zinowiewa brzmi, że człowiek z natury swej nie jest ani dobry, ani zły. Stojąc na takim stanowisku, pisarz skłania się do poglądu myślicieli, którzy twierdzili, że człowiek to istota społeczna, podlegająca mechanizmowi działań praw regulujących zasady życia w społecznościach z dostatecznie dużą liczbą osobników.

Swoją koncepcję antropologiczną buduje Zinowiew na przekonaniu, że istnieją i muszą istnieć

stosunki między ludźmi, wynikające z samego faktu, że ludzi jest wielu i zmuszeni są tak czy inaczej stykać się ze sobą, kontaktować się, rozpadać na grupy, podporządkowywać sobie innych i podporządkowywać się (s. 48).

Zachowanie człowieka nie jest przeto wyłącznie zaspokajaniem instynktu, lecz zdeterminowane zostaje przez panujące w świecie cywilizowanym odpowiednie normy, odpowiadające jego naturze socjo-biologicznej, bez których nie mógłby egzystować w swoim środowisku społecznym.

Podstawową kategorią w Zinowiewowskiej antropologii, podobnie jak w całej jego socjologicznej koncepcji komunizmu, jest komunalność, która aksjologicznie jest neutralna: nie stanowi ani absolutnego dobra, ani absolutnego zła. Według Zinowiewa, nie jest to jakaś szczególna, ukształtowana w warunkach sowieckiego systemu forma wynaturzenia stosunków międzyludzkich, bowiem ma ona zakres ogólnoludzki.

Cechą wyróżniającą człowieka egzystującego w warunkach działania komunalności jest to, że nie podlega on w pełni ograniczeniom, jakie zrodziła cywilizacja. Panujące w niej prawo, moralność, religia, jawność, humanizm, traktowa-

¹³ А. Зиновьев, *Коммунизм как реальность*, Lausanne 1981, s. 136. Cytaty z dzieła Zinowiewa przytaczam wg tego wydania; w tekście podaję numer strony.

ne są przez władzę instrumentalnie bądź w ogóle nie są dostrzegane. Tym samym nie regulują one stosunków międzyludzkich, nie są drogowskazami pokazującymi, jak postępować. Dlatego komunalność to upadanie, powrót do stanu, gdy kategorie porządkujące życie w społeczeństwach cywilizowanych nie są w stanie ograniczać działania jej praw.

Zinowiew udowadnia, że spośród dwu obszarów egzystencji człowieka – sfery ducha i sfery materii – w komunizmie wyraźną przewagę zyskuje ta ostatnia. Sfera ducha jest znacznie słabiej rozwinięta, a wartości moralne i religijne mniej są cenione: te ostatnie praktycznie nie dochodzą do głosu. Człowiek radziecki nie jest otwarty na wartości religijne i nie przejawia zainteresowania transcendencją. Zinowiewowski *homo socialis* nie posiada religijnego wymiaru, jego egzystencja zdaje się dowodzić, że religia nie musi być nieodłącznym atrybutem w życiu ludzkości. Istota ludzka to jednak *homo religiosus* i dlatego system oferuje mu namiastkę religii. Według Zinowiewa tym substytutem jest ideologia: „Sens komunalności, będącej pogłosem zasady »człowiek człowiekowi wilkiem«, sprawdza się do walki o egzystencję i polepszenie swojej pozycji w środowisku społecznym” (s. 48). Komunalność rozumie przeto Zinowiew jako stanowiącą odwieczne prawo bytu walkę wszystkich przeciwko wszystkim. Człowiek opanowuje jej zasady w procesie zdobywania wiedzy o życiu, gromadzenia doświadczeń, wychowania, eksperymentowania, a niekiedy bezwiednie, bez udziału woli.

Najprostszą wyróżnioną przez Zinowiewa jednostkę komunalną stanowi pojedynczy człowiek, wyposażony w ciało i mózg, pozwalający mu przewidywać wynik własnych działań i działań innych jednostek. Kieruje się on następującą zasadą: „nie działać na swoją szkodę, przeszkadzać innym jednostkom działać na swą szkodę, unikać pogorszenia warunków własnej egzystencji” (s. 54). W słowach tych rzuca się w oczy uderzające podobieństwo do tez głoszonych przez Hobbesa. Zasada ta, zrodzona w procesie ewolucji człowieka, w warunkach komunizmu manifestuje się w sposób najbardziej wyrazisty i ekstremalny.

Z antropologiczno-filozoficzną koncepcją człowieka związany jest ściśle problem pracy, etosu pracy. W opisywanym przez autora *Dennych* wyżyn społeczeństwie komunistycznym każdy członek ma prawo i obowiązek pracy. Świadomość takiego stanu rzeczy powoduje, że większość ludzi ma obojętny stosunek do pracy i w ten sposób formuje się społeczeństwo ludzi pracujących niesumienne, pełni się lenistwo, uchylanie od obowiązków. Autokreacji człowieka nie służy również praca społeczna.

System nie był w stanie stymulować rozwoju etosu pracy, na odwrót: sam sprzyjał jego deprecjacji. Pracę jako jeden z elementów życia także objął powszechny kryzys moralny, kryzys wartości. Naruszona została godność pracy ludzkiej, nie

jest uwzględniana, co więcej – bywa świadomie i celowo deptana – zasada prymatu człowieka-osoby wobec pracy, ma miejsce depersonalizacja osoby ludzkiej. Mimo głoszenia tezy, że praca jest czynnikiem osobotwórczym, wykrzywieniu uległ logos pracy, jej organizacja, która ma respektować rozumność pracownika¹⁴.

W antropologicznej koncepcji Zinowiewa istotną rolę odgrywa kategoria pozycji socjalnej. Jednostka stara się zająć jak najlepszą pozycję, a gdy ją posiada, dąży do jej utrzymania za wszelką cenę. Gdy natomiast jej pozycja jest niewysoka, pragnie ją poprawić, robiąc to kosztem innych jednostek.

System nie jest w stanie zapewnić harmonijnego, opartego na wartościach rozwoju jednostki, przeciwnie: powoduje deprawację, wywołaną chęcią totalnego zawładnięcia człowiekiem. Proponowane wartości socjalne, ze swej natury abstrakcyjne, a nadto niemożliwe do zrealizowania, nie zaspokajają ambicji i podstawowych wymagań. Zamiast przyczynić się do zrealizowania nowej wizji antropologicznej, system zmusza do biernego oporu, manifestującego się w poszukiwaniach możliwości samorealizacji w formach aspołecznych, aksjologicznie nagannych, skierowanych zarówno przeciwko strukturze społecznej, jak i człowiekowi. Niektóre z nich są przez system stymulowane i akceptowane. Przykładem takich negatywnych tendencji w rozwoju społeczeństwa stało się karierowiczostwo. Zinowiew wykazuje, że istnieje szczegółowo opracowany system niepisanych zasad robienia kariery, stanowiący część systemu zasad zachowania komunistycznego (s. 67).

Rozmiary karierowiczostwa wynikają z faktu istnienia – w następstwie działania nieodwracalnych praw organizacji i zarządzania – ogromnej liczby stanowisk na różnych stopniach hierarchii. Pisarz zauważa również, że hierarchiczność pozycji socjalnych w komunach i jednostkach wyższych jest dowodem materialnej i społecznej nierówności ludzi, co stoi w sprzeczności z głoszonym hasłem równości wszystkich.

Specyficzne cechy człowieka radzieckiego ujawniają się w sposobach dochodzenia do władzy i formach robienia kariery. Obie te drogi, mające charakter ogólnoludzki, w komunizmie uzyskują specyficzny wymiar. O dojściu do władzy lub zrobieniu kariery nie decydują szczególne właściwości osobowościowe czy charakterologiczne i chęć działania dla dobra społeczeństwa. „Do roli kierowników zgłaszają pretensje osoby najmniej związane z pojęciem moralności i najbardziej nieudolne z profesjonalnego punktu widzenia” – stwierdza Zinowiew (s. 66). Odpowiedzialne stanowiska powierza się osobom zupełnie przeciętnym, średnio uzdolnionym.

Stałym elementem w społeczeństwie komunistycznym jest walka socjalna. Ukształtowała się specyficzna jej forma, którą Zinowiew nazwał walką przeszką-

¹⁴ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – Społeczeństwo – Wartość*, Lublin 1995, s. 227.

dzającą, prewentacyjną. Polega ona na uniemożliwieniu przeciwnikowi – otwarciu lub skrycie, podstępnie – osiągnięcia sukcesu. „Człowiek jest istotą zdolną do wszystkiego” – twierdzi Zinowiew (s. 54). Nie zgadza się on z tezą, że w człowieku tkwią immanentnie czynniki ograniczające jego dążenia. Samoograniczenie jako forma działania nie jest właściwością jego natury, ma ono miejsce jedynie jako efekt uwarunkowań zewnętrznych.

W koncepcji Zinowiewa jednostka jest elementem, który może wchodzić i z reguły wchodzi w układy, stanowiące wyższy szczebel w strukturze socjalnej społeczeństwa komunistycznego. Tworzą je złożone jednostki komunalne (*szłożnyje komunalnyje indywidy*), o różnym stopniu złożoności, składające się z wielu jednostek bądź – na wyższym poziomie – z wielu grup. Ich najwyższą formą staje się kraj, państwo. „Moja idea – pisze Zinowiew – sprowadza się do tego, że w wystarczająco dużym zespole ludzkim wszelkie cnoty i wady właściwe człowiekowi są personifikowane w postaci funkcji poszczególnych osób i grup osób wypełniających te funkcje jako funkcje pewnej ogromnej superjednostki – społeczeństwa” (s. 56).

Zinowiew w odniesieniu do jednostki komunalnej mówi nie o autonomicznych decyzjach indywidualnych, lecz o pełnieniu ról, które mogą być podjęte dzięki dużej adaptacyjności i niestabilności charakteru człowieka epoki komunizmu. Jednostka nie jest wówczas twórcą własnej osobowości ani przedmiotem swego działania.

Istotną kategorię Zinowiewowskiej antropologii stanowi zachowanie komunalne, w którym jednostki komunalne się realizują. Przez postępek komunalny, który, jego zdaniem, w wielu przypadkach bywa automatyczny, autor *Dennych* wyżył rozumie „wszelkie świadome (w tej liczbie również wolicjonalne) działania człowieka, wpływające w ten lub inny sposób na sytuację socjalną jego i innych ludzi” (s. 58).

W antropologii wolne działanie człowieka jest jednym z istotnych aspektów opisu jednostki. Podejmowanie decyzji stało się wyróżnikiem gatunku *Homo sapiens*, świadczącym o jego niepowtarzalnym obliczu. Powstaje wszakże pytanie o stopień wolności, a także o to – w bardziej radykalnym wariancie – czy człowiek jest, lub inaczej: czy może być wolny w swoich decyzjach.

W życiu moralnym i osobowo-ludzkim świadomość wolności decyzji jest dana. Owa świadomość jednak komplikowana bywa przez czynniki zewnętrzne, które z kolei wiążą się z problemem wolności w ogóle. To zaś powiązane jest ściśle z mechanizmem swobodnego wyboru, z rolą czynników determinujących działania konieczne. Z koncepcji Zinowiewa wynika, że jednostka nie jest autonomiczna, gdy idzie o akty intelektualno-wolitywne.

Przy charakterystyce Zinowiewowskiej antropologii fundamentalne znaczenie ma zagadnienie: wolność a uczestnictwo w życiu społecznym. Pamiętając, że wolność należy do istoty bytu ludzkiego, musimy uwzględnić fakt, że istniały i istnieją historyczne ograniczenia wolności, prowadzące niekiedy wręcz do jej

negacji. Wiązą się one z pewnymi teoriami społecznymi i nurtami ideologicznymi oraz z konkretnymi próbami wcielenia ich w życie. Chodzi głównie o będące formami totalitaryzmu i kolektywizmu systemy ideologiczne i ustroje państwo-prawne, do których należy komunizm realny. Mamy wówczas do czynienia nie z wolnością w sensie ontologicznym, lecz ekonomiczno-społecznym. W wymienionych tu formacjach ideowo-państwowych mówić musimy o wolności zniewolonej.

Chcąc w pełni przedstawić sylwetkę człowieka opisywanego w dziełach Zinowiewa, należy jeszcze zwrócić uwagę na zjawisko autodeterminacji, bowiem to człowiek sam podejmuje decyzję (determinuje się) za pomocą swych dwu sił psychicznych – intelektu i woli. W przypadku komunizmu realnego obie one działają w warunkach doktrynalnego ograniczenia wolności. W zdecydowanej większości przypadków prowadzą do podejmowania decyzji mieszczących się w ramach owego przymusu. Jeśli stanowią odstępstwo od zasady działań oczekiwanych i są niezgodne z narzuconym systemem norm i sposobów zachowań, bywają tępiące i prześladowane.

Jak pokazuje przeprowadzona przez Zinowiewa analiza decyzji i działań człowieka radzieckiego, w systemie realnego komunizmu wykształciła się specyficzna forma zachowań, podporządkowana przez rozum i wolę jednostki, która opanowała reguły systemu. Pozornie działa ona zgodnie z modelem narzuconym przez panującą ideologię, lecz jednocześnie, wychodząc od naturalnych dążeń człowieka, stara się zrealizować indywidualne pragnienia jednostki, czego nie zapewnia zideologizowany system totalny. Tak rozumiana wolność daleka jest od osobowo przeżywanego wolności odpowiedzialnej oraz wolności aksjologicznej, rozumianej jako „wolność tworzenia wartości niższych i wyższych”¹⁵.

Wolność pojawia się w rozważaniach Zinowiewa w jeszcze jednym aspekcie. Wynikające z istoty socjalności podporządkowanie się kolektywowi prowadzi do utraty niezależności, powoduje komunalne poddaństwo. Żyjąc stale w warunkach komunalności, ludzie pozbawieni możliwości wyboru akceptują narzucony im model życia i z kolei narzucają go innym. Nie odbierają tego fenomenu jak braku wolności i dlatego Zinowiew mocno podkreśla, że

istota poddaństwa komunalnego nie polega na przemocy z zewnątrz, a na akceptacji przez społeczeństwo określonych ograniczeń ich wolności i rekonstruowaniu ich w normalnym procesie życia (s. 111).

W antropologicznej koncepcji Zinowiewa jednostka wchodzi w relacje „ja–ty”, staje się elementem życia interpersonalnego. Zrozumieć jego istotę pozwala pojęcie duchowej bliskości. Z zewnątrz, z perspektywy obserwatora z Zachodu,

¹⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 173.

ta naturalna bliskość wydaje się cechą szczególnie pociągającą, głęboko ludzką. Zinowiew postrzega ją jednak odmiennie – jako gwałt kolektywu na jednostce, którego natura wynika z faktu, że wszyscy są miernotami. Dowodzi on, iż pozorne stosunki przyjacielskie to w rzeczywistości wzajemna przemoc, poniżanie i kontrolowanie, budowane na braku kultury w kontaktach społecznych.

Przedstawiona przez Zinowiewa koncepcja antropologiczna świadczy, że w komunizmie to nie człowiek stanowi wartość, lecz społeczeństwo. Za pomocą idei udało się stworzyć istotę ułomną, opartą na fałszywej tezie antropologicznej. Jej zachowania i czyny zostały poddane odgórnemu sterowaniu i kontroli. Jako istota duchowa człowiek został okaleczony i zdeprawowany. Pozbawiony środków do realizacji własnych celów, przestaje być niezależny wobec społeczeństwa, państwa, systemu. Nie może się swobodnie realizować w życiu publicznym, w środowisku zawodowym, w pracy. Stara się bronić swych interesów, używając środków niezgodnych z prawem, często niemoralnych, podstępem, sprytem, przebiegłością, niezwykłą zapobiegliwością. Gdy zaś próbuje mniej lub bardziej otwarcie realizować swe cele, gdy podejmuje walkę o siebie i innych, jest prześladowany.

Z dzieł A. Zinowiewa wyłania się obraz człowieka radzieckiego, który miał być produktem ewolucji ideologicznej. Istota, jaka powstała w wyniku eksperymentu ideologicznego, nazywana jest – *homo sovieticus*. Okazała się ona karykaturą marzeń o nowym człowieku, jednak droga do tego produktu finalnego była długa.

Zinowiew odrzuca martyrologiczną wizję człowieka radzieckiego. „Ludzie na Zachodzie – pisze – mający bardzo mętne wyobrażenie o atmosferze komunalnej, w jakiej żyją ludzie radzieccy, skłonni są wszelkie ich zachowania rozpatrywać jako coś nienaturalnego, dokonywanego ze strachu przed organami bezpieczeństwa państwowego. W rzeczywistości te ostatnie miesza się w życie obywateli tylko w wyjątkowych przypadkach, kiedy poszczególni członkowie społeczeństwa wymykają się spod wpływu normalnej atmosfery komunalności” (s. 58).

Oddziaływanie organów bezpieczeństwa jest niepotrzebne, ponieważ ukształtował się stereotyp zachowań – niektórzy opanowali tę umiejętność w stopniu doskonałym.

W książce *Kryzys komunizmu (Krizis kommunizma)* czytamy:

Jedną z właściwości zachodnich wyobrażeń o społeczeństwie radzieckim jest słowny fetyszizm. Sprowadza się on do tego, że zamiast obiektywnej analizy rzeczywistości puszcza się w obieg słówka w rodzaju totalitaryzm, GUŁag, dyktatura partii, głośność, jastrzębie, gołębie, konserwatyści itp., które jakoby wyjaśniają istotę społeczeństwa radzieckiego¹⁶.

¹⁶ А. Зиновьев, *Кризис коммунизма* [w:] tenże, *Коммунизм как реальность*, Москва 1994, s. 325.

W książce *Komunizm jako rzeczywistość* ważna jest następująca konkluzja Zinowiewa, dotycząca Związku Radzieckiego jako całości:

kraj ten to klasyczny wzór jednostki komunalnej. Tutaj zgodność typów zachowań poszczególnych ludzi, oddzielnych grup i kraju w całości jest w samej rzeczy zadziwiająca¹⁷.

Innymi słowy rzecz ujmując: Związek Radziecki postępuje jak uśredniony człowiek radziecki.

Społeczeństwo radzieckie według Zinowiewa jest społeczeństwem ideologicznym, a więc takim, w którym każdy poddany zostaje wpływowi ideologii od chwili narodzin aż do śmierci. Ta obróbka ideologiczna sprawia, że wszyscy postępują tak, jak się tego od nich oczekuje. W efekcie „ludzie w społeczeństwie komunistycznym po prostu nie żyją, lecz grają role w spektaklach życiowych. [...] Oni świetnie zdają sobie sprawę z charakterów granych spektakli i nigdy nie zapominają o fundamentalnych zasadach socjalnych. [...] w przerwach między orgiami ideologicznymi bywają normalnymi ludźmi” (s. 196).

Trzy kardynalne zasady decydowały o kształcie społeczeństwa radzieckiego: jego standardowa organizacja socjalna, system władzy i zarządzania (znajdujący się w rękach nomenklatury) oraz ideologia. Zdaniem Zinowiewa, niezwykle istotnym elementem pozostaje przede wszystkim czynnik ludzki. Okazało się, że takie środki, jak przymus, kontrola czy kara, nie były wystarczająco skuteczne – świadczą o tym narodziny publicznych protestów i ruchu dysydenckiego. Zinowiew stwierdza:

Całokształt warunków życia społeczeństwa komunistycznego rodzi oczywiście typ ludzi przystosowanych do życia właśnie w tych warunkach. Chociaż wszystkie środki wychowania i obróbki ideologicznej ludzi zmierzają do tego, by zrobić z nich swego rodzaju komunistycznych aniołów, to warunki życia okazują się silniejsze od nawoływań wychowawców i w rezultacie powstają komunistyczne diabły.

Mieszkańca Kraju Rad innego niż ten, jaki wyłania się z dzieł A. Zinowiewa, pokazał Aleksander Sołżenicyn¹⁸. Jego wizja antropologiczna wyłania się z beletrystyki i dzieł publicystycznych pisarza. Wszystko zaczęło się od opowiadania *Jeden dzień Iwana Denisowicza* (*Один день Ивана Денисовича*)¹⁹. Akcja tego utworu umiejscowiona została w obozie, a jego bohaterem stał się *zek* (skrót od *zakluczennyj* – więzień). Sołżenicyn, były *zek*, odkrywał dla ówczesnej literatury rosyjskiej tematykę obozową i pokazywał bohatera, jakiego oficjalna literatura

¹⁷ A. Зиновьев, *Коммунизм как реальность*, Москва 1994, s. 60.

¹⁸ Więcej informacji o tym pisarzu w: L. Suchanek, *Aleksander Sołżenicyn. Pisarz i publicysta*, Kraków 1994.

¹⁹ Utwór opublikowany został w znanym piśmie „Новый мир” 1962, nr 11, s. 8–74.

socrealizmu nie znała. Czytelnicy *Jednego dnia*... nie mogli uwierzyć, że w kraju zaprogramowanej utopii, która w rzeczywistości stała się terrorem, mogła się ukazać książka o ofiarach systemu, będąca przecież jego oskarżeniem. Opowiadanie Solżenicyna nie dorównuje drapieżnym i pesymistycznym zarazem dziełom Warłama Szalamowa, które pokazywały nędzę łagrowej egzystencji i całkowity upadek człowieczeństwa²⁰. Słusznie pisał Gustaw Herling-Grudziński, że Solżenicyn pokazał rosyjskiego chłopą, który swój los katorżnika przyjmuje z pokorą (*smirienije*), nie tli się w nim żadna iskra protestu, jest nawet ze swego losu zadowolony, bo udaje mu się przeżyć²¹.

Tytułowy bohater, Iwan Denisowicz Szuchow, w obozie oznaczony jako Szcz-854, jest jak wszyscy więźniowie numerem. W tym świecie człowiek przedstawiał być osobą i stał się numerem, jego imię i nazwisko pozostało w obozowej dokumentacji. Na przykładzie tej postaci pisarz chce pokazać, że w nie-ludzkim świecie można zachować resztki człowieczeństwa. To właśnie Szuchow, chłop z centralnej Rosji, niegdyś cieśla, a w obozie murarz, choć nie należy do niezłomnych herosów, zachowuje godność. Dzięki ludowemu sprytowi, przebiegłości i zaradności, łatwiej mu znosić trudy wegetacji, które łamią nawet najsilniejszych. Antyludzka epoka nie zdeprawowała go i nie zabiła w nim zasad moralnych – w głębi duszy zawsze potrafi odróżnić dobro od zła, honor od hańby.

Cały szereg wypowiedzi Szuchowa świadczy o jego bezwolnym poddaniu losowi, nawet o akceptacji. Pamiętajmy jednak, że u Solżenicyna nie mamy przestrzeni pracy wolnej, jej etos jest gwałcony przez ucisk, a jednak w obozie życie upływać musi na pracy. Narrator powie, że Iwan Denisowicz ceni pracę i jest solidarny w kolektywie. Dlatego radykalnie nastawieni krytycy dopatrywali się w obrazie Szuchowa pochwały pracy niewolniczej i postrzegali go jako idealnego niewolnika, któremu zamiłowanie do pracy nie pozwala pracować źle. Wielu z nich zarzucało pisarzowi, że stworzył taką postać. Solżenicyn jednak nieprzypadkowo zrobił bohaterem swego utworu chłopą, dowodził, że łatwiej i prościej było uczynić główną postacią przedstawiciela inteligencji. W świetle tej wypowiedzi niezwykle istotny dla zrozumienia antropologicznej wizji Solżenicyna jest esej *Wykształceńcy (Obrazowanszczina)*²². Istotne miejsce zajmuje w tekście porównanie inteligencji byłej (*proszłaja*) z dzisiejszą (*siegodniaszniaja*), to znaczy

²⁰ Zob. A. Rażny, *Świat Kołymy. Warłam Szalamow* [w:] *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1993, s. 135–158.

²¹ Г. Герлинг-Грудзинский, *Два эссе. Егор и Иван Денисович*, „Континент” 1978, nr 18, s. 207–208.

²² А. Солженицын, *Образованщина* [w:] tenże, *Собрание сочинений*, t. IX, Vermont-Paris 1981. O eseju Solżenicyna patrz: L. Suchanek, *Inteligencja rosyjska epoki radzieckiej. A. Solżenicyn i A. Zinowiew* [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2006, t. 5, s. 159–172.

epoki radzieckiej. Charakteryzując inteligencję epoki dawnej, Sołżenicyn wskazuje dwa wyróżniki, będące podstawą zaliczenia do tej grupy społeczeństwa: wykształcenie (poziom i typ) oraz czynniki ideologiczne.

Pisarz rysuje w swoim tekście krytyczny obraz inteligencji radzieckiej, lecz nie apologizuje bynajmniej inteligencji dawnej. Według niego liczba wad i słabości dawnej inteligencji jest pokaźna. Zdaniem Sołżenicyna, inteligencja ukazana w tomie „Wiechi” nie obejmowała inteligencji technicznej (inżynierowie), uczonych reprezentujących nauki ścisłe, duchowieństwa, a ponadto stanowiła „zakon” areligijno-humanistyczny (*biezrieligiozno-gumanisticeskij*).

Paradoks historii spowodował, że rewolucja rozprawiła się z siłą, która ją wywołała. Jej cechy pozytywne, dzięki którym można było dokonać przewrotu, okazały się niebezpieczne, gdy bolszewicy przejęli władzę i umocnili swą pozycję w kraju. Dlatego zaczęto ją odsuwać na margines nowego społeczeństwa, a następnym krokiem były prześladowania.

Po rewolucji przed inteligencją stanęła alternatywa: zaakceptować nową ideologię lub stać się jej ofiarą – zginąć bądź emigrować. Wielu złamano strachem, inni zostali kupieni przywilejami i wtedy ludzie pióra często z entuzjazmem, bezwstydnie i służalczo zaczęli opiewać swoją niepełnowartościowość²³. A ponadto pojawiła się pokusa zrozumienia przemian dziejowych i dogonienia ich awangardy: klasy robotniczej²⁴. Dochodziło do zmiany i poszerzenia składu inteligencji – rodziła się inteligencja techniczna. Równolegle z poszerzaniem zachodził rozkład – poprzez wyniszczanie jej przedstawicieli oraz tworzenie w przyspieszonym tempie, na tzw. fakultetach robotniczych (*rabfak*), nowej inteligencji. W latach trzydziestych proces poszerzania objął urzędników państwowych i w ten sposób inteligencja przeszła na służbę ustroju, a sam termin ulegał zapomnieniu lub stawał się przezwiskiem. Włączono do niej pracowników naukowo-technicznych, działaczy kultury (literatury, sztuki), specjalistów w dziedzinie oświaty, informacji, ochrony zdrowia, aparatu administracyjnego. W latach pięćdziesiątych–sześćdziesiątych także klasę rządzących, która pierwotnie jako reprezentantka proletariatu dystansowała się od inteligencji, włączono w jej szeregi. W efekcie takiego procesu inteligencja stała się synonimem warstwy wykształconej, do której dawało dostęp ukończenie siedmiu klas. Taką postać inteligencji Sołżenicyn określił degradującym terminem „wykształceńcy”²⁵. Stwierdził on dobitnie: „za-

²³ Patrz: И. Земцов, *Реальность и перестройки*, Londyn 1989, s. 154.

²⁴ Patrz na ten temat: L. Liburska, *Kultura i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czukowskiej*, Kraków 2003, Część: *Dylematy rosyjskiej inteligencji*, s. 9–137.

²⁵ W całkowicie odmiennym świetle przedstawia stosunek władzy radzieckiej do inteligencji I. Ziemcow. Pokazuje inteligencję jako grupę społeczną traktowaną w Związku Radzieckim pogardliwie, ironicznie lub z pobłażaniem. A także wrogo, gdyż odczuwano wobec niej strach – И. Земцов, *Реальность и перестройки...*, s. 152–154.

gnano nas w wykształcenstwo [*obrazowanszczina*], utopiono w nim (ale i my daliśmy się zagnać, utopić)”²⁶. Inteligencja poddała się bez walki i Sołżenicyn konstatuje jej upadek. Jego esej nie jest jednak mową pogrzebową – inteligencja jeszcze nie umarła, może słuszniej byłoby mówić o letargu.

Koncept inteligencja jest dla Sołżenicyna niepełnowartościowy, jeśli nie wiąże się z innym ważnym konceptem – naród. Dlatego jego esej jest obroną narodu. Autorzy, z którymi polemizuje, konstatują upadek narodu, a jego religijność traktują pogardliwie. Pisarz zarzuca im przeto brak patriotyzmu, wynikający z postawy internacjonalistyczno-kosmopolitycznej. Według niego, walcząc o abstrakcyjną Wolność i wartości duchowe, nie pragną oni odrodzenia Rosji. Lektura ich tekstów prowadzi do wniosku, że narodu jako siły historycznej, kręgosłupa kultury, źródła natchnienia już nie ma, dlatego w swoim esej Sołżenicyn pisze: „Są tylko neurasteniczni inteligenci i masa”²⁷.

Pisarz jest dla wykształńców bezwzględny, gdyż nie spełnili tej roli, jaką dawniej odgrywała inteligencja, zatarcili całkowicie wymiar duchowy i zapomnieli o swojej misji, są wyobcowani od dzisiejszego narodu. Mimo to Sołżenicyn nie wpada w rozpacz, bowiem dostrzega „jądro inteligencie”, które nie może być weryfikowane na podstawie cenzusu naukowego czy pochodzenia, lecz „czystości dążeń, duchowego poświęcenia w imię prawdy i przede wszystkim dla tego kraju, w którym się żyje”²⁸. Jądro inteligencji, o jakim wspomina Sołżenicyn, jest na razie nieukształtowane, mało widoczne, jego członkowie nawet wzajemnie się nie znają. Ich cechą wyróżniającą jest to, że dążą do prawdy. W ten sposób, obok konceptu narodu w Sołżenicynowskim pojmowaniu inteligencji pojawia się kategoria prawdy. Obok niej znalazła się jeszcze jedna kategoria – ofiary (*żertwa*). W dzisiejszej dobie, dowodzi pisarz, już nie tak jak kiedyś potrzebne jest oddanie życia za sprawę, egzamin na człowieka jest inny: „Nie kłamać! Nie uczestniczyć w kłamstwie! Nie podtrzymywać kłamstwa”²⁹. Jeśli sprzeciwiać się kłamstwu na każdym kroku, wtedy życie zyska swój ludzki wymiar. W charakterystyce inteligencji pojawia się więc, jak widzimy, jeszcze jedna cecha – opór.

Sołżenicyn w *Wykształceniach* zwraca uwagę na moralny wymiar odmowy uczestnictwa w kłamstwie. Dlatego opór wobec niego nie ma wymiaru politycznego, lecz etyczny – to powrót do godności ludzkiej. I taką właśnie drogę – oczyszczenia swojej duszy – uważa Sołżenicyn za najważniejszą i najbardziej efektywną. Jest wierny swojej postawie moralisty. „Z samego jądra inteligencji – pisze – mogę wymienić niejedną dziesiątek tych, którzy już dawno tak żyją – latami! I żyją!”³⁰.

²⁶ А. Солженицын, *Образованщина...*, s. 89.

²⁷ Tamże, s. 108.

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 116.

³⁰ Tamże, s. 118.

Wcześniej zaczęto sobie w Rosji zdawać sprawę, że kłamstwo ogarnia i przenika całe życie, a w miejsce prawdy głosi się półprawdy lub fałsz. Szczególnie mocno akcentował to A. Sołżenicyn w *Liście do przywódców Związku Radzieckiego* (*Pis'mo woźdiam Sowietского Sojuza*)³¹. Czytamy tam, że ideologia „zaśmieca całe życie naszego społeczeństwa – umysły, mowę, radio, prasę – kłamstwem i jeszcze raz kłamstwem. Jak bowiem inaczej coś, co jest martwe, miałoby pozory żywego, jeśli nie za pomocą kłamstwa? Wszystko tonie w kłamstwie i wszyscy o tym wiedzą”³².

Motyw ten pojawia się także w apelu do społeczeństwa *Nie żyć w kłamstwie* (*Żyt' nie po lži*)³³, w którym Sołżenicyn wzywa rodaków, by nie uczestniczyli w kłamstwie i świadomie nie udzielali mu poparcia. Taka postawa będzie formą oporu wobec narzuconego siłą modelu życia w państwie komunistycznym. Główna teza apelu ma wymiar etyczno-moralny, a jego autor niczym biblijny prorok nawołuje do przestrzegania jednego z głównych nakazów dekalogu. W wykładzie noblowskim laureat mówił: „Najprostszy sposób postępowania zwykłego człowieka to odmowa uczestnictwa w kłamstwie, niepodtrzymywanie kłamstwa w działaniu! Niech sobie kłamstwo przychodzi na świat i nawet niech rządzi światem – ale nie z moim udziałem”³⁴.

W ten sposób zaniepokojony stanem społeczeństwa, jego antropologicznym upadkiem, Sołżenicyn kierował apel do ludzi. Pisarz miał świadomość, że w chwili, gdy pojawi się możliwość życia bez kłamstwa, w tym kłamstwa wewnętrznego, przejście do wolności, do swobodnej mowy będzie trudne i długotrwałe. Nie przyjdzie to łatwo dlatego, że wszyscy zostali okaleczeni duchowo przez kłamstwo. Pisał o tym w artykule ze zbioru *Spod zwalisk* (*Iz pod głyb*)³⁵, któremu dał wymowny tytuł: *Gdy wraca oddech i świadomość* (*Na wozwratie dychanija i soznania*).

Drogę do odzyskania ludzkiego oblicza wskazywał Sołżenicyn także w drugim z artykułów z cyklu *Spod zwalisk* – *Skrucha i samoograniczenie jako kategorie życia narodowego* (*Raskajanie i samoograniczenije kak kategorii nacionalnoj zyzni*). Zastosował tu kategorie moralne do oceny zarówno organizmu państwowego, jak i do sfery osobistej. Pisał: „Nie należy unikać rozpatrywania zjawisk społecznych w kategoriach indywidualnego życia duchowego i jednostkowej etyki”³⁶. Zapomniane dawne kategorie skruchy i samoograniczenia są

³¹ A. Солженицын, *Письмо вождям Советского Союза*, Paris 1974.

³² Cyt. wg: A. Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973–1980*, wybór i przekład A. Wołodźko, Warszawa b.r.w., s. 89.

³³ A. Солженицын, *Жить не по лжи*, Paris 1975.

³⁴ Cyt. w przekładzie A. Paszkowicza [w:] „Literatura na Świecie” 1992, nr 4, s. 175.

³⁵ A. Солженицын, *Из-под глыб. Сборник статей*, Paris 1974.

³⁶ Cyt. wg: A. Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa...*, s. 9.

ważne i muszą powrócić po upadku systemu, bez nich społeczeństwo i jednostka nie mogą ocaleć. Solżenicyn wierzy w naprawę moralną człowieka, w powrót do dawnej moralności.

Przed inteligencją stawiał Solżenicyn wysokie wymagania. Stawiał je nie tylko wobec niej, lecz wobec każdego człowieka, każdego Rosjanina. I w społeczeństwie zdegenerowanym przez system poszukiwał takiego Człowieka. Do pewnych granic taki był Szuchow z *Jednego dnia*. Ale wkrótce znajdzie jeszcze bardziej wyrazisty przykład prawdziwego człowieka. Pojawi się on w najgłośniejszym z jego dzieł należących do tzw. małej prozy – *Zagrodzie Matrony* (*Матренин двор*)³⁷, które kładło podwaliny pod prozę wiejską – bardzo ważny nurt w literaturze rosyjskiej. Jego bohaterka to typ „człowieka sprawiedliwego” (po rosyjsku *prawiednik*), obdarzonego pięknem moralnym. To wzór osobowościowy, jaki nie pojawiał się w oficjalnej literaturze radzieckiej, która propagowała bohatera pozytywnego zgodnie z założeniami systemu mającego wcielać ideał „nowego człowieka”, lecz dlatego był on nieprawdziwy i sztucznie skonstruowany. O Matronie natomiast napisano: „żadna władza nie może jej zmusić, by postępowała wbrew swemu sumieniu i nie może odciągnąć jej od Dobra, które stanowi o jej istocie”³⁸.

Właścicielka zagrody, wdowa Matrona Wasiljewna, to kobieta samotna, która dawno już przekroczyła sześćdziesiąt lat. Niegdyś kołchoźnica, po latach pracy zabiegać musi po urzędach o emeryturę. Z retrospektywnej opowieści narratora wiemy, że życie doświadczyło ją surowo, przynosiło liczne zmartwienia i krzywdy, nie potrafiło jednak wypaczyć jej charakteru. Ta schorowana kobieta zawsze gotowa jest pomóc – bezinteresownie, z dobroci serca. Matrona zachowuje pogodę ducha i znosi bohatersko ciężkie ciosy losu, przebacza krzywdzicielom, zapomina uczynione jej zło: „Ta niezrozumiana przez nikogo Matrona, porzucona przez własnego męża, osierocona przez sześcioro zmarłych dzieci, obca dla siostr i krewnych, śmieszna, po głupiemu, bezpłatnie pracująca dla innych, zawsze chętna do usług – ta Matrona aż do samej śmierci nie zdobyła żadnego majątku”³⁹.

Jakże różni się Matrona od pozostałych mieszkańców wsi, od najbliższych swych krewnych, którzy cenią jedynie dobra materialne. Wszelkie duchowe wartości są im obce: chciwi, zachłanni, egoistyczni, bez skrupułów wykorzystują dobroć Matrony. Stoją po przeciwnej stronie wartości etycznych. Nie są w stanie dostrzec wewnętrznego piękna Matrony i dlatego narrator kończy swą opowieść stwierdzeniem: „Wszyscy żyliśmy obok niej i nikt nie rozumiał, że był to właśnie

³⁷ „Новый мир” 1963, nr 1.

³⁸ Л. Клейман, *Человек и природа в произведениях А. Солженицына*, „Грани” 1972, nr 86, s. 127.

³⁹ Cyt. wg: A. Solżenicyn, *Opowiadania*, Warszawa 1981, s. 46.

ten człowiek sprawiedliwy, bez którego – jak mówi przysłowie – nie ostoi się żadna wieś. Ani żadne miasto”⁴⁰.

Wielu krytyków nie zaakceptowało postaci Matryony. Pisano, że Sołżenicyn, podążając śladem Leskowa, pokazuje człowieka sprawiedliwego (*prawiednik*) rodem z innej epoki, archaicznego jako wzór osobowościowy w czasach współczesnych. Natomiast krytycy z pism emigracyjnych umieszczali Matryonę w długim łańcuchu Sołżenicynowskich bohaterów, obdarzonych przez autora pięknem duchowym. Są oni wierni odwiecznym ideałom dobra, żywiąc wobec ludzi uczucia wyłącznie pozytywne. I choć otoczeni są przez świat zła i ciasnego materializmu, dzięki niezłomności i sile woli zachowują bezinteresowną miłość do bliźniego, pozwalając optymistycznie spojrzeć na posępną i brutalną rzeczywistość. Z postaci Matryony emanuje wewnętrzna wielkość i wzniosłość, dzięki czemu w świecie Sodomy i Gomory, brudu i nędzy, staje się ona symbolem dobra. Narrator utworu poszukiwał autentycznej Rosji i prawdziwego Rosjanina. Matryona właśnie staje się ich symbolem: ideału życia ludowego i patriarchalnych porządków. Stwarzał jednak retrospektywną utopię, jego obraz Matryony to marzenie o ludzie rosyjskim.

Za człowieka sprawiedliwego uważał pisarz tytułowego bohatera opowiadania *Zachar Kaleta (Zachar Kalita)*⁴¹. To przewodnik po Kulikowym Polu, miejscu, gdzie w dziejach Rusi miała miejsce bitwa szczególna – „była to bitwa nie książęcych i nie państwowych armii, lecz bitwa kontynentów”⁴². Zachar Kaleta to w rzeczy samej nie przewodnik, lecz jakby „duch tego pola”, postać symboliczna. A symboliczne jest także samo pole, stoczona tu bitwa z Tatarami, spotkanie dwu systemów wartości, zadecydowała o losach Rosji. W czasach współczesnych, chce powiedzieć Sołżenicyn, dojdzie też do starcia z reżimem komunistycznym, równie groźnym i złowieszczym jak jarzmo tatarskie. Zachar Kaleta strzeże miejsca pamięci narodowej, tej prawdziwej, związanej z Historią, z jej węzłowym wydarzeniem, z faktami o przełomowym znaczeniu. Z perspektywy ZSRR były one często skazywane na zapomnienie, bowiem nie mieściły się w schemacie opisu historii z klasowego punktu widzenia i nie odpowiadały wartościom propagowanym przez nową ideologię, która walczyła z tradycyjną religijnością narodu rosyjskiego, zachowaną przede wszystkim w środowisku wiejskim. Pokazuje to niewielkie opowiadanie Sołżenicyna *Procesja wielkanocna (Paschalnyj chod)*⁴³. Narrator opisuje w nim zachowania komsomolców – twór planowej i konsekwentnej ateizacji – którzy przyjechali, by wyszydzać uroczy-

⁴⁰ Tamże, s. 40.

⁴¹ „Новый мир” 1966, nr 1. Niektórzy krytycy sądzą, że to opowiadanie jest powtórzeniem *Zagrody Matryony*.

⁴² A. Sołżenicyn, *Opowiadania...*, s. 82.

⁴³ „Посев” 1969, nr 11.

stość religijną i naigrawać się z garstki odważnych uczestników. Skomentował to pisarz z goryczą: „jakich to Rosjan wyhodowaliśmy. Rozejrzyj się i osłupiejesz”⁴⁴.

Powieść *Krąg pierwszy (Б кpyзе nepвом)*⁴⁵ stanowi ważne ogniwo w ukazywanej przez pisarza panoramie cywilizacji więziennej. Solżenicyn opisuje w niej *szarąszkę*, będącą odwzorowaniem więzienia, w którym przebywał po wojnie. Centralna postać utworu to przedstawiciel inteligencji Nierżyn, który poszukuje prawdziwej Rosji i Prawdy, jakiej nie znalazł w swoim środowisku. Dlatego z wyżyn intelektu zstępuje ku ludowi, by nauczyć się innej filozofii życia, jaką ucieleśnia stróż Spirydon. Przyrównać go można do Tolstojowskiego Płatona Karatajewa z *Wojny i pokoju*. Przyjaźń z nim pozwala Nierżynowi przekonać się, że „tym, co Spirydon kochał – była ziemia. Tym, co miał swojego – była rodzina”⁴⁶. Pod jego wpływem Nierżyn, typowy przedstawiciel nowej inteligencji, właściwie wykształceńców, zaczyna przeżywać przemianę duchową. Zrozumie istotę Rosji prawdziwej, innej od tej, jaką prezentują przedstawiciele orientacji słowianofilskiej i okcydentalistycznej, socjalistycznej.

Ważne z punktu widzenia ideowego są w powieści dyskusje, jakie prowadzą dwaj bohaterowie ideologiczni powieści – Rubin i Sołogdin, prezentujący dwie prawdy o Rosji – koncepcję okcydentalistyczną (zachodofilską), nierosyjską, i słowianofilską. Ich prawda o Rosji odbiega od konkretnej rzeczywistości, to prawda systemów ideologicznych, abstrakcja, nieprzystająca do życia. Prawdę o Rosji, zdaniem Solżenicyna, zna podświadomie Spirydon, *homo russicus*. Jest on dla Nierżyna dowodem, że Rosja żyje, a system nie potrafił zniszczyć ducha narodu, jego wartości duchowych, i wytrzebić prawdy o nim.

W utworach Solżenicyna można znaleźć wiele postaci mających cechy, jakich systemowi nie udało się zabić w Rosjaninie. Często są nieuświadomiane i ujawniają się pod wpływem chwili, nieraz w ekstremalnych warunkach. Wychodzą one spoza maski istoty nazwanej *homo sovieticus*, niekiedy pojawiają się nawet w środowisku partyjnej nomenklatury, jak w przypadku bohatera opowiadania *Dla dobra sprawy (Dla polzy diela)*⁴⁷.

Przez doświadczenie poznawania Rosji, a także siebie samego, gdyż te dwie perspektywy są ze sobą ściśle powiązane, przechodzi jeden z bohaterów *Kręgu pierwszego*, Innokientij Wołodin. Dyplomata, człowiek światowy, epikurejczyk wyznający zasadę, że życie ma się tylko jedno, „odnalazł w sobie i w świecie nowe prawo: że sumienie też ma się jedno” (II, 44). Pragnie on, jak napisał G. Ni-

⁴⁴ A. Solżenicyn, *Okruchy*, przeł. W. Woroszyński, Paryż 1970.

⁴⁵ W 1968 roku ukazało się kilka wydań *Kręgu* – we Frankfurcie n. Menem, Nowym Jorku, Paryżu, Belgradzie. W Rosji w 1990, w miesięczniku „Новый мир”, nr 1–5.

⁴⁶ Cyt. wg przekładu polskiego M. Kaniowskiego, który wyszedł w Paryżu w 1970 roku jako 187 tom „Biblioteki Kultury” – t. II, s. 105.

⁴⁷ „Новый мир” 1963, nr 8.

vat: „uratować prawdziwą Rosję, duszę Rosji, którą ujrzał jedynie przelotnie, którą ledwo poznał”⁴⁸.

Podobnego bohatera znajdziemy w *Oddziale chorych na raka (Rakowyj korpus)*⁴⁹. Pojawia się w nim były frontowiec, potem zesłaniec, Oleg Kostogłotow. Należy on do nielicznej grupy postaci, które potrafiły uchronić swoje człowieczeństwo i choć zniewolony zewnątrz, czuje się wolny duchowo. Przygotowany do śmierci rozmyśla: „Wprawdzie nigdy nie uważałeś siebie za chrześcijanina, a nawet niekiedy wręcz odwrotnie, a jednak nagle zauważyłeś, żeś przebaczył wszystkim, którzy cię skrzywdzili, i nie żywisz wrogości do twoich gnębieli. Wszystko już wydaje się proste, wszystko obojętne, już nie usiłujesz niczego naprawiać, niczego ci nie żal”⁵⁰.

Wyjątkowa rzeczywistość szpitala, w którym życie koncentruje się wokół choroby i leczenia, w sąsiedztwie niebytu, w obliczu śmierci (królestwo Thanatosa), rodzi potrzebę spojrzenia w przeszłość, poddania jej analizie i ocenie. Tu w szpitalu, w przedśionku śmierci, ewolucję duchową przeżywa Jefrem Poddujew i choć na krótko przed śmiercią, to jednak dotrze do Prawdy i zrozumie bezsens swej dotychczasowej egzystencji. Nie odbiera już choroby jako przykrego doświadczenia i dokuczliwego zrzędzenia losu, przeszkody, lecz jako karę, a nawet usprawiedliwioną zemstę za ślepotę moralną. W obliczu śmierci Poddujew dorósł do skrucy, do której nie zbliży się inny pacjent – Rusłanow.

Przeżywający ewolucję bohaterowie *Oddziału chorych na raka* odczuwają potrzebę odnowy moralnej, której głównymi wyznacznikami są prawda i skrucha. Według pisarza, w nich właśnie ujawnia się prawda o człowieku. Wspólny ludzki los w perspektywie spraw ostatecznych, gdy żadnej już roli nie odgrywają status społeczny, pozycja, wykształcenie czy wiek, weryfikuje człowieka przez ujawnienie jego postawy wobec śmierci. W przypadku obciążonego sumienia przypominają się czyny i postęпки niegodne, wstydlive, podłe, nieetyczne.

Dziełem, w którym Sołżenicyn potrafił zgłębić psychologię społeczną totalitaryzmu i pokazał, że od pierwszych chwil sumienie człowieka było tłamszone przez zakłamaną oficjalną propagandę, jest *Archipelag GULag. 1918–1956*⁵¹. Podkreślał w nim, że pamięć skazywana była na zapomnienie ze strachu i instynktu samozachowawczego. Rodziło to zgodę na terror i w efekcie wszyscy, jedni aktywnie, inni przez swą bierność, stawali się uczestnikami procesu budowania archipelagu.

⁴⁸ Ж. Нива, *Солженицын*, London 1984, s. 79.

⁴⁹ А. Солженицын, *Ракотный корпус*, Paris 1968.

⁵⁰ Cyt. wg przekładu J. Łobodowskiego, który ukazał się w Paryżu w 1971 roku jako 203 tom „Biblioteki Kultury”, s. 36.

⁵¹ Dzieło ukazało się w trzech tomach w paryskim wydawnictwie YMCA-PRESS w latach 1973–1976.

Sołżenicyn nie opisuje wyłącznie cierpień i poniżenia, lecz dowodzi, że w ekstremalnych warunkach można było pozostać Człowiekiem – w ten sposób polemizuje ze skrajnie pesymistyczną wizją Szalamowa. Wyraża przekonanie, że cierpienie mogło rodzić i rozwijać wartości, które pozwalały czuć się wewnętrznie wolnym. Siłę dawała wiara i powrót do Boga.

Teksty Zinowiewa dowodzą, że udało się stworzyć istotę ułomną, oderwaną od trwałej i niepodważalnej tradycji i silnych więzów kultury. Dotknięta ona została opisanym przez T. Adorno syndromem totalitarnym z jego najwyrazistszą cechą: autorytatywną podległością⁵².

Jak pokazuje Sołżenicyn obok typu społecznego, określanego mianem *homo sovieticus*, który okazał się realnym wcieleniem zaprogramowanej przez system istoty (*homo utopicus*), w państwie radzieckim, w warunkach totalitarnego reżimu – choć nie na pierwszym planie, często w cieniu i na marginesie spraw uznanych za istotne – egzystował Człowiek prawdziwy. Antyludzka epoka nie zdeprawowała go i nie zabiła w nim zasad moralnych. Nawet w więzieniach i obozach, w ekstremalnych warunkach ludzkiego piekła potrafił uchronić człowieczeństwo.

Teksty wielu innych autorów – Anatolija Marczenki, Andrieja Amalrika, Władimira Bukowskiego – to nie tylko dokumenty martyrologii, lecz także świadectwo wytrwałości i heroizmu, siły ducha, która pomagała przetrwać i odnieść moralne zwycięstwo nad prześladowcami⁵³.

E. Morin w książce *O naturze Związku Radzieckiego* podkreśla, że istniał pewien *no man's land* prywatnych uczuć, do którego wszechpotężna machina regulująca życie społeczne nie docierała lub docierała jedynie częściowo (groźby, szpiclowanie, donosicielstwo). „Mimo że zastraszanie przez partię odczuwa każdy w dużym stopniu, nie steruje ona chęciami i marzeniami, nie wnika w tajemnicę snów lub monologów wewnętrznych, nie może cenzurować milczącej medytacji” – pisze Morin⁵⁴.

Specyficzną formą obrony przed totalnym zniewoleniem (a nie jedynie plagą społeczną), żalosną próbą zachowania człowieczeństwa, lub inaczej – formą ucieczki od nierozwiązywalnych konfliktów, była powszechna ucieczka w alkoholizm. A. Krasikov słusznie pisał:

Wódka łączy w sobie zwykle funkcje systemu podatkowego [...] i funkcję ideologiczną – daje ludziom środek do zwykłego i łatwego pocieszenia i topienia myśli w butelce [...] Odwraca i usypia zmęczone sumienie. Dzięki niemu pijany przestaje

⁵² T. Adorno, *The Authoritarian Personality*, New York 1950. Patrz o tym także: R. Bäcker, *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Toruń 1992, s. 66.

⁵³ L. Suchanek, *Świadkowie, oskarżyciele, sprzymierzeńcy i obrońcy. O postawach pisarzy rosyjskich [w:] Dać świadectwo prawdzie...*, s. 46–51.

⁵⁴ E. Morin, *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 92.

uważać się za miernotę [...] w warunkach, w których jednostka nic nie znaczy, wódka daje człowiekowi iluzoryczne poczucie własnego znaczenia⁵⁵.

Jako jedną z form zapomnienia i ucieczkę od przygnębiającej rzeczywistości interpretuje A. Dudek słynną powieść *Moskwa-Pietuszki* w artykule pod charakterystycznym tytułem – *Droga krzyżowa Wieniczki Jerofiejewa albo Rosja wódką umyta*⁵⁶.

Fakt, że eksperyment tworzenia nowej istoty – *homo sovieticus* – nie objął całego społeczeństwa bardzo wyraźnie pokazuje stopniowo rodzący się ruch dy-sydencki. Coraz szersze kręgi zataczało zjawisko „innego myślenia” (*inakomyslije*), które doprowadziło do ukształtowania się ruchu w obronie praw człowieka⁵⁷. Jego reprezentanci nie byli już – jak pisze L. Liburska – nosicielami wirusa strachu⁵⁸. Charakterystycznym przykładem odwagi stały się „białe księgi”, listy otwarte, literatura wspomnieniowa, beletryzowane dokumenty w rodzaju *Zdarzenia w Metropolu* Władimira Wojnowicza, zapiski z podróży⁵⁹. Ukazują one los człowieka, jego miejsce w totalitarnym państwie, walkę z systemem i dążenie do wolności, nawet za cenę prześladowań, więzień i zesłań.

Dzięki tym wszystkim zjawiskom Rosja mogła się odrodzić, Rosjanin mógł zrzucić więzy narzucone mu przez złowieszczą ideologię, która chciała zniszczyć tradycję i dawny model życia. Nie wszystkim udało się zerwać z wielanym latami modelem „nowego radzieckiego człowieka”. A na dodatek Rosja posttotalitarna, westernizująca się, Rosja w objęciach globalizacji też próbuje tworzyć nowy typ antropologiczny i *homo russicus* jest zagrożony⁶⁰.

⁵⁵ Cyt. wg: A. Безансон, *Русское прошлое и советское настоящее*, London 1984, s. 379.

⁵⁶ *Emigracja i tamizdat...*, s. 248–265.

⁵⁷ Patrz szerzej: Л. Алексеева, *История инакомыслия в СССР. Новейший период*, Вильнюс-Москва 1992.

⁵⁸ L. Liburska, *Temat strachu w literaturze radzieckiej*, „Slavia Orientalis” 1992, nr 3, s. 69–83.

⁵⁹ Patrz szerzej: L. Suchanek, *Świadkowie, oskarżyciele...*, s. 44–53.

⁶⁰ Patrz o tym: L. Suchanek, *Czy prawda jest możliwa w systemach politycznych i ideologiach współczesności* [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. 1, pod red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 461–472.

JOACHIM DIEC

DOKTRYNY FASZYSTOWSKIE W ROSJI – IDEA CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

Nie wydaje się możliwe wyznaczenie pełnego zestawu kryteriów określających doktrynę faszystowską, jednak można mówić o grupie warunków koniecznych do użycia terminu w stosunku do uporządkowanego systemu ideowo-prakseologicznego, a tym samym o cechach charakteryzujących zasadniczo wszystkie historyczne przejawy faszyzmu.

Jedną z udanych, jak się wydaje, prób definicji wyliczającej stanowi określenie Roberta Paxtona, który stwierdza, że do fundamentów tej doktryny należą:

- poczucie powszechnego kryzysu;
- prymat racji grupy w stosunku do jednostki;
- przekonanie, że grupa ta jest ofiarą;
- strach przed upadkiem wywołanym przez indywidualistyczny liberalizm, czynniki klasowe lub zewnętrzne;
- potrzeba dalszej integracji i oczyszczenia poprzez aprobatę lub przemoc;
- potrzeba silnej władzy wodza;
- wyższość instynktu nad *ratio*;
- „piękno przemocy i efektywność woli, kiedy poświęcone są sukcesowi grupy”;
- przekonanie o prawie własnego narodu do panowania nad innymi¹.

Nie ulega wątpliwości, że większość tych cech dotyczy koncepcji społeczeństwa i miejsca w nim człowieka, kwestie systemu politycznego czy idei gospodarki mają znaczenie drugorzędne. Chodzi tu zatem przede wszystkim o antyintelektualizm, rolę wodza, prymat grupy nad indywiduum. Z drugiej jednak strony zestaw ten daje daleko idące możliwości wewnętrznego różnicowania, może on bowiem odpowiadać różnym zjawiskom, zarówno w świecie samych idei, jak i w wymiarze praktycznym.

¹ R. Paxton, *Anatomia faszyzmu*, przeł. P. Bandel, Poznań 2005, s. 51.

Jednym z podstawowych kryteriów wewnętrznego kategoryzowania faszyzmu pozostaje stosunek różnych wariantów tej doktryny do kwestii rasy. Niektóre z nich koncentrują się zatem na ideach wyłożonych w etatystycznej koncepcji Mussoliniego, gdzie Italianita oznacza państwo totalne, zaprzeczenie praw jednostki w imię racji organizmu społecznego. Rasowość czy szerszy aspekt pochodzenia plemiennego pozostają na dalszym planie. Człowiek faszyzmu według doktryny Mussoliniego to *animal socialis*, państwo staje się wszystkim. Skoro zaś przypisuje się mu swoistą onnipotencję, to czynnik biologiczny z natury rzeczy nie może odgrywać decydującej roli.

Z założenia tego wynika pośrednio także inna konsekwencja: państwo, które staje się wszystkim, nie obawia się wroga plemiennego czy religijnego. Tym samym klasyczna wersja faszyzmu staje się areligijna. W konsekwencji faszyzm Mussoliniego nie epatował nadmiernym antysemityzmem, dopiero po uchwaleniu ustaw norymberskich powstały we Włoszech regulacje dotyczące Żydów, co jednak przez długi czas nie przeszkadzało im egzystować w tym państwie w miarę normalnie.

Druga forma faszyzmu, a w zasadzie poważna modyfikacja doktryny, stawia akcenty na zupełnie innych zagadnieniach. Przede wszystkim wyprowadza swą ideę człowieka i społeczeństwa z rasy. Tradycje rasizmu, sformułowanego formalnie we Francji, ciągnące się jeszcze od nieśmiałyh uwag Jeana Jacques'a Ampère'a i Hippolita Taine'a, osiągnęły klasyczne hipostazy w dziełach Josepha Arthura de Gobineau i Gustave'a Le Bona. De Gobineau bez żadnej żenady publikuje swój słynny *Esej o nierówności ras ludzkich*, zyskując propozycje przekładów na wiele języków, nie wyłączając języka polskiego. Le Bon z kolei opiera swoją *Psychologię rozwoju narodów* na pojęciu ras psychicznych, które ulegają degradacji poprzez krzyżowanie.

Na tle powstawania i rozwoju doktryny rasizmu rozwija się, stary jak sam naród żydowski, antysemityzm. Obie tendencje pozostają wszakże długo w stanie strukturalnej rozdzielnosci. Na przełomie wiekó XIX i XX antysemityzm osiąga, m.in. w pracach Stewarta Houstona Chamberlaina, interpretację historiozoficzną. Z kolei prace Wernera Sombarta i Arthura Möllera van der Brucka prowadzą mniej lub bardziej bezpośrednio do eksperymentu nazistowskiego, w którym rasowość stała się determinantą programu politycznego i praktyki. To właśnie w nazizmie antysemityzm, łącząc się z nieznaną mu dotąd doktryną, przyjmuje kształt *stricte* rasistowski, różniąc się tym samym od antysemityzmu o zabarwieniu ekonomicznym i antysemityzmu kulturowego.

Rasizm wydaje się zatem raczej uproszczonym wariantem doktryny faszystowskiej, a zasadniczo jest tylko pewną propozycją, z której praktyczni wykonawcy faszyzmu realnego mogą skorzystać, ale bynajmniej nie muszą. Jak celnie ujmuje to Werner Röhr, wyznaczenie wiary rasisty obejmuje dość ograniczony ze-

staw dogmatów. Po pierwsze zatem, rasowość przejawia się nie tylko w cechach *stricte* fizycznych, lecz także w psychice plemienia, charakteryzuje się albo historyczną zmiennością, albo stałością i wówczas rozumiana jest jako dziedziczna. Po drugie, rasy nie mają tej samej wartości, każda z nich zachowuje niezmienną w stosunku do innych jakość. Po trzecie, wszelkie mieszanie ras prowadzi niezmiennie ku degeneracji. Po czwarte, rasowość stanowi podstawową determinantę historii. Po piątę, pełni analogiczną funkcję determinującą wobec jednostki, albowiem pomiędzy morfologiczno-fizyczną a duchową sferą tej ostatniej istnieje ścisła korelacja. Po szóste wreszcie, rasa ma charakter dwoisty: stanowi dziedzictwo genetyczne, ale także mistyczne, aksjologiczne².

Niełatwo zauważyć, że badacz wręcz obsesyjnie podkreśla dwuwymiarowy charakter „rasy”, co ma uzasadnienie nie tylko w przypadku badań nad rasizmem nazistowskim, chociaż „mistyka rasy” w nim właśnie przejawiała się najbardziej wyraziście. Rasowość ma bowiem w niemieckim wariancie faszyzmu charakter absolutnego systemu wartości, zdrada rasy jest gorsza od jakichkolwiek innych przewinień, rasa stanowi zatem dla nazisty wartość absolutną, podobnie jak dla wyznawcy Italianity totalne państwo. Wydaje się zatem, że szczególną skłonność do faszyzmu w obu wariantach powinny wykazywać społeczności o długotrwałej historii dwu tendencji: ideologizacji i kolektywizmu. Tak postawiona teza prowokuje pytania. Czy permanentna ideologizacja, wypierająca konsumpcjonizm i wolnomyślicielstwo na dalszy plan, oraz kolektywizm, w którym racje misji wspólnoty postawione są wyżej od głosu indywidualnego sumienia, stanowią warunki wystarczające do zaistnienia konsekwentnego faszyzmu w dowolnym wariancie? Czy wreszcie Rosja mogłaby zostać uznana za środowisko skłonne do produktywnego potraktowania tak skrajnych idei?

Mówienie o faszyzmie w Rosji na pierwszy rzut oka wydaje się przecież zupełnie nie na miejscu, z dwu przynajmniej powodów. Po pierwsze, faszyzm to wynalazek włoski, umiejętnie zdekonstruowany w Niemczech, ale w niewielkim stopniu kojarzący się z tradycjami narodowymi Rosjan czy z działaniami państwa rosyjskiego. Po drugie, rosyjski etos narodowy opiera się na zakorzenionej w okresie sowieckim glorii „zwycięstwa nad faszyzmem”. Niekiedy nawet stwierdza się, że jest on *de facto* jedynym niezaprzeczalnym elementem pozytywnym, mającym głęboki sens historyczny, który może służyć jako czynnik jednoczący wszystkich obywateli Federacji.

Oba argumenty nie mogą jednak zaprzeczać oczywistym faktom, świadczącym o tym, że zarówno w przeszłości, jak i współcześnie obecność idei faszy-

² W. Röhr, *Faschismus und Rassismus. Zur Stellung des Rassenantisemitismus in der national-sozialistischen Ideologie und Politik* [w:] *Faschismus und Rassismus: Kontroversen um Ideologie und Opfer*, Arbeitsgruppe Faschismusforschung, red. W. Röhr, Berlin 1992, s. 30 nn.

stowskich wśród Rosjan dawała o sobie znać. Występowanie doktryn o charakterze faszystowskim w Rosji podzielić można na dwa odległe od siebie okresy. Okres pierwszy związany jest z pojawieniem się faszyzmu na arenie międzynarodowej w latach Europy weimarskiej, druga zaś fala tendencji faszystowskich dotyczy już okresu postradzieckiego. Otworzyły się wówczas bardzo szerokie możliwości w zakresie tworzenia różnych form doktryn polityczno-prawnych. Z jednej bowiem strony nie występował już gorset ideologii komunistycznej, dla której antyfaszyzm odgrywał bardzo znaczącą rolę, a z drugiej brak było także hamulców obecnych we współczesnych społeczeństwach zachodnich, ograniczonych zasadą politycznej poprawności.

Niektórzy badacze umieszczają początek tendencji faszystowskich w Rosji już w okresie bezpośrednio poprzedzającym tragedię pierwszej wojny światowej i rewolucji 1917 roku³. Za prekursorów faszyzmu uważa się bowiem organizacje określane zbiorczą nazwą Czarna Sotnia, czyli m.in. Związek Ludu Rosyjskiego, Sobór Rosyjski czy Związek Michała Archaniola. Organizacje te stawiały sobie za cel obronę tradycyjnej, narodowej, monarchistycznej i prawosławnej Rosji przed ruchami rewolucyjnymi, światowym spiskiem żydowskim i masońskim, a nawet przed konstytucjonalizmem i gospodarką kapitalistyczną. Ugrupowaniom Czarnej Sotni, tak jak i samym ich członkom, cechy doktrynalne faszyzmu przypisywać można w różnym stopniu; za najbardziej faszyzującego spośród przywódców uznaje się powszechnie Władimira Puriszkiewicza, założyciela Związku Michała Archaniola. Na pewne podobieństwo do późniejszych formacji *stricte* faszystowskich może wskazywać nie tylko nacjonalistyczny i antydemokratyczny program, lecz również specyficzna symbolika, m.in. czarne mundury zamożniejszych członków czarnosecińskich związków⁴.

Historia rosyjskiego faszyzmu we właściwym tego słowa znaczeniu sięga jednak roku 1924, kiedy to generał P.W. Czerskij i prof. D.P. Ruzskij założyli w Zagrzebiu Narodową Organizację Rosyjskich Faszystów (Национальная Организация Русских Фашистов, NORF)⁵. Program NORF z 1927 roku podkreślał inspiracje ze strony faszyzmu włoskiego i zakładał walkę z reżimem bolszewickim w celu rekonstrukcji dawnej Rosji. Organizacja okazała się jednak tworem stosunkowo efemerycznym, podobnie jak pierwsza inicjatywa podjęta w znaczącym ośrodku rosyjskiej emigracji – Charbinie. Pod koniec roku 1926 kubański Kozak Prokopij

³ M.in. Walter Laqueur, zob. jego *Faszyzm. Wczoraj, dziś, jutro*, przeł. B. Stokłosa, Warszawa 1998, s. 292 nn.

⁴ Zob. W. Marciniak, *Rozgrabione imperium. Upadek Związku Sowieckiego i powstanie Federacji Rosyjskiej*, Kraków 2004, s. 63.

⁵ Zob. *Политическая история русской эмиграции, 1920–1940 гг. Документы и материалы*, red. А.Ф. Киселев, rozdz. V: *Мы не красные, мы не белые (эмигрантский фашизм)*, <http://www.rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm> (dostęp 21.02.2011).

Kowgan powołał tam ciało o nazwie Robotniczo-Chłopska Opozycja Kozacka lub Rosyjscy Faszyści (Рабоче-крестьянская казачья оппозиция или Русские Фашисты). Kowgan jest autorem tekstów programowych, takich jak: *Żydostwo i satanizm (Еврейство и сатанизм)* oraz wielotomowe *Notatki nieuka (Записки неуча)*, które w prosty i wyrazisty sposób przedstawiają skrajnie antysemicką interpretację procesów historyczno-politycznych.

Środowisko kozackie przez długi czas stanowiło znaczący element następnych organizacji faszystowskich w Charbinie, chociaż pierwsza z nich powstała zasadniczo bez udziału kozactwa. Po wojnie domowej w Rosji w północno-wschodniej metropolii Chin znalazło się wielu uczonych i studentów; ci ostatni stworzyli przy Wydziale Prawa tamtejszego uniwersytetu Rosyjskie Towarzystwo Studenckie (Русское Студенческое Общество), gdzie doszło do powstania konspiracyjnego koła, które w roku 1925 wykreuje Rosyjską Organizację Faszystowską (Русская Фашистская Организация, RFO). W skład tej formacji wchodził między innymi W. Golicyn, P. Gribanowski, B. Liwencow, M. Matkowski, W. Olesow, A. Pokrowskij, B. Rumiancew.

Rosyjski ruch faszystowski nabrał znacznej dynamiki w roku 1931, kiedy to 26 maja w Charbinie, ważnym ośrodku rosyjskiej emigracji, powstała Rosyjska Partia Faszystowska (Российская Фашистская Партия, RFP). Jej sekretarzem generalnym został Konstantin Rodzajewskij (1907–1946), wywodzący się, podobnie jak większość członków RFP, ze środowiska charbińskich studentów prawa. W roku 1934 powstało kilka wyspecjalizowanych organizacji pochodnych od RFP: Rosyjski Kobięcy Ruch Faszystowski (Российское Женское Фашистское Движение, RŻFD), młodzieżówka partyjna o nazwie Związek Młodych Faszystów – Awangarda (Союз Юных Фашистов — Авангард), dziecięca organizacja Związek Zuchów Faszystowskich (Союз Фашистских Крошек), a w dwa lata później – lepiej zorganizowany Związek Młodzieży Faszystowskiej (Союз Фашистской Молодёжи).

Innym ugrupowaniem starszego etapu faszyzmu rosyjskiego była kierowana przez Anastasija Wonsiackiego⁶ Wszechrosyjska Organizacja Faszystowska (Всероссийская Фашистская Организация, WFO) założona 10 maja 1933 roku w Thompson, w stanie Connecticut. Była ona mniej liczebna niż partia Rodzajewskiego, ale posiadała znacznie silniejszą bazę finansową, co powodowało naturalną dążność środowiska charbińskiej RFP do fuzji z organizacją amerykańską. Doszło do niej 3 kwietnia 1934 roku w Jokohamie, gdzie w postaci Protokołu nr 1 ustalono połączenie obu organizacji i powstanie tym samym Wszechrosyjskiej Partii Faszystowskiej (Всероссийская Фашистская Партия, WFP).

Pomimo oficjalnego zjednoczenia o rzeczywistej jednolitości programowej trudno było mówić. Pod koniec roku 1934 doszło do rozłamu między frakcjami,

⁶ W niektórych źródłach jego nazwisko występuje w formie: Wosniackij.

które jednak zeszły się ponownie na przełomie lat 1940/1941. Kontrowersje pomiędzy obydwoma ugrupowaniami nie wynikały jedynie z odmienności sytuacji, w której się znalazły, różnice wiązały się bowiem z ideową proveniencją uczestników i miały przez to charakter programowy. Po pierwsze zatem, faszyzm RFP odwoływał się do tradycji kozactwa, które amerykańskiej organizacji były obce. Rodzajewskij podkreślał znaczenie tradycji prawosławnej skrajnej prawicy, gdy tymczasem Wonsiackij był pod tym względem bliższy laickiemu faszyzmowi Mussoliniego. Środowisko charbińskie było ponadto silnie antysemickie, czego w żadnym razie nie można powiedzieć o WFO. Innymi słowy, inicjatywa Wonsiackiego znacznie wierniej, jak się wydaje, odzwierciedlała włoski pierwowzór. Atak japoński na Pearl Harbor oznaczał włączenie się Stanów Zjednoczonych do wojny, a tym samym koniec amerykańskiej akceptacji dla jakichkolwiek inicjatyw o charakterze faszystowskim. W rezultacie tej zmiany Anastasij Wonsiackij został aresztowany, a następnie skazany na pięć lat pozbawienia wolności; więzienie opuścił przedterminowo po czterech latach. Mógł jednak i tak mówić o uśmiechu fortuny w porównaniu z jego charbińskim partnerem. Po wybuchu drugiej wojny światowej Rodzajewski współpracował, jako szef WFP przemianowanej w 1939 roku na Rosyjski Związek Faszystowski (Российский Фашистский Союз, RFS), z okupacyjnymi władzami japońskimi, prowadząc działania dywersyjne przeciwko wojskom ZSRR. Po wkroczeniu sowieckich wojsk do Mandżurii, pozostawiwszy rodzinę w Charbinie, dobrowolnie oddał się w ręce władz. W sierpniu 1946 po procesie został skazany na karę śmierci i rozstrzelany. Wyrok śmierci (przez powieszenie) czekał także innego faszyzującego przywódcę emigracyjnego, atamana Grigorija Michajłowicza Siemionowa, szefa Frontu Wschodniego białej armii, a następnie współpracownika okupacyjnych władz japońskich w Mandżurii.

Założenia doktryny faszyzmu charbińskiego zawiera w większości napisany przez jego przywódcę *Testament rosyjskiego faszysty* (*Завещание русского фашиста*). Ów eklektyczny tekst składa się z kilku części, w których Rodzajewskij rozważa między innymi zagadnienia historii powszechnej, w tym groźbę powstania „ogólnoswiatowego państwa żydowskiego”. Najważniejszymi wskazże dokumentami świadczącymi o właściwym obliczu ideowym wczesnej fazy faszyzmu rosyjskiego pozostają bez wątpienia *Abecadło faszyzmu* (*Азбука фашизма*) oraz *Program WFP*. Z punktu widzenia struktury ideowej całej doktryny większe znaczenie ma pierwszy z wymienionych tekstów. Wśród poruszanych w nim problemów znajdujemy bowiem odpowiedź na podstawowe pytania dotyczące koncepcji rosyjskiego narodu, państwa i gospodarki.

Naród rozumiany jest przez partię Rodzajewskiego jako duchowa jedność wszystkich Rosjan (*русские люди*) oparta na świadomości wspólnoty losów historycznych, wspólnej kultury narodowej, tradycji etc. W konsekwencji oznacza

to, że do narodu rosyjskiego Rodzajewskij zalicza, oprócz wschodniosłowiańskich narodów dawnego Imperium, także inne mniejsze nacje tradycyjnie wpisujące się w całokształt historycznego państwa. Poczucie historycznej wspólnoty pozwoli im wspólnie przeciwstawić się wewnętrznemu rozkładowi, naciskom zewnętrznym oraz wpływom żydomasońskim⁷.

Ponieważ, zdaniem faszystów, najważniejszym celem komunistycznych władz jest unicestwienie narodu rosyjskiego, jego wewnętrzne rozbitcie i nastawienie przeciwko sobie nawzajem poszczególnych nacji, głównym zadaniem faszystów po obaleniu reżimu stałaby się ogólnoswiatowa propaganda na rzecz jedności wszystkich narodów Rosji⁸. Państwo zbudowane przez faszystów gwarantowałoby tym narodom daleko idącą autonomię, głównie w zakresie polityki kulturalnej, pod warunkiem jej niesprzeczności z interesami ogólnopaństwowymi. Tym samym proponowana koncepcja państwa ma charakter typowo federalistyczny, bardzo odległy od faszystowskiego unitaryzmu znanego z Włoch, a tym bardziej z nazistowskich Niemiec czy frankistowskiej Hiszpanii.

Dość jednoznaczny był stosunek WFP do kwestii żydowskiej. Żydom odmawiano współuczestnictwa w tworzeniu narodu rosyjskiego, a tym samym jakiegokolwiek terytorialnej autonomii, przede wszystkim ze względu na eksterytorialność diaspory. Zdaniem Rodzajewskiego, tylko narody wchodzące w skład Rosji wraz z macierzystym terytorium mogą tworzyć jej właściwy naród. Mało tego, Żydzi uznani zostali za głównych sprawców nieszczęść Rosji, zatem mogliby być tolerowani co najwyżej jako niepożądani goście⁹.

Proponowany przez partię Rodzajewskiego ustrój państwa został określony jako korporacyjny. Miał on zostać wprowadzony w życie poprzez związki narodowe, korporacje gospodarcze i rady narodowe. W praktyce zamierzano oprzeć się na już istniejących związkach zawodowych i radach, zreformowanych w procesie narodowej rewolucji¹⁰. W tle takiego założenia leżała obawa przed destabilizacją i zapanowaniem anarchii, jednak ocena przydatności struktur komunistycznego państwa, całkowicie opanowanych przez partię bolszewicką, w procesie narodowego odrodzenia świadczy o sporej dozie naiwności.

Najbardziej wyraziście wyeksplikowany został korporacjonizm rosyjskich faszystów w idei związków narodowych. Rozumiano je jako stowarzyszenia powstałe na zasadzie wspólnoty interesów zawodowych. Podstawowym kryterium stowarzyszania miała się stać profesja, w dalszej kolejności – charakter wykonywanej produkcji. W ten sposób osoby reprezentujące ten sam zawód, lecz pracu-

⁷ К. Родзевский, *Азбука фашизма* [w:] *Завещание русского фашиста*, Москва 2001, s. 426.

⁸ Tamże, s. 427.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 432.

jące w różnych przedsiębiorstwach, tworzyłyby związek narodowy, a pracownicy różnych zawodów z tego samego przedsiębiorstwa – korporację¹¹.

Abecadło faszyzmu określa także listę zadań, które narodowe związki miałyby spełniać. Są nimi:

1. Reprezentacja interesów zawodowych.
2. Edukacja i wychowanie zarówno w dziedzinie określonego zawodu, jak i postawy obywatelskiej, patriotyzmu.
3. Pomoc wzajemna, moralna i materialna.
4. Arbitraż, pomoc w sytuacjach konfliktowych.
5. Realizacja zasady władzy pracujących. Narodowe związki miałyby wybierać delegatów do rad narodowych, podobnie jak korporacje.

Korporacje miały spełniać analogiczne zadania, również tam dochodziłoby do kształtowania wzajemnej solidarności i świadomości zadań. W korporacjach arbitraż miałyby o tyle większe znaczenie, że organizowałyby one komisje pojednawcze w wypadku sporu o charakterze klasowym¹².

Zarówno w *Testamencie rosyjskiego faszysty*, jak i w innych dokumentach programowych uderza kilka cech, które z jednej strony przybliżają faszyzm rosyjski do standardów włoskich i niemieckich, z drugiej zaś wyraźnie go od tamtych odróżniają.

Po pierwsze zatem idee Rodzajewskiego uwarunkowane były, inaczej niż u zachodnich odpowiedników, realiami bolszewizmu, który zapanował w kraju po 1917 roku. Wzorcowy przywódca, mało znany i ekscentryczny przywódca Fasci di Combattimento, Benito Mussolini, wypłynął na fali słabości rządów liberalnych Giolittiego i Nittiego oraz na zawiedzionych nadziejach narodu, który borykał się z powojennym bezrobociem. W Rosji trudno było mówić o liberalnej nieudolności i pladze bezrobocia, pracy bowiem dostarczono społeczeństwu w dawkach imponujących.

Partito Nazionale Fascista powstała w kraju tradycyjnie katolickim, co stanowiło dla Mussoliniego, wychowanego w rodzinie o poglądach marksistowskich, a nawet anarchizujących, kamień obrazy, później jednak zmusiło go do umiarkowanych ustępstw wobec Kościoła. Hitler, równie niechętnie nastawiony do chrześcijaństwa, miał łatwiejsze zadanie ze względu na konfesjonalne pęknięcie wewnątrz narodu. Środowisko charbińskie, inaczej niż faszyci zachodnioeuropejscy, tworzyło swe idee w warunkach wygnania, na które skazało Rodzajewskiego antychrześcijańskie imperium. Dlatego też w *Testamencie* nie znajdziemy haseł ateistycznych czy neopogańskich. Wprost przeciwnie, wielokrotnie podkreślona zostaje potrzeba zbudowania państwa o charakterze totalnym i narodo-

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 433 nn.

wym, w którym religią państwową byłoby prawosławie. Imperium to wykazuje zatem sporo cech podobnych do idei Italianity – z wyjątkiem religijnego oblicza państwa, które Mussoliniemu było zupełnie obce, ten bowiem jedność narodową wywodził raczej z idei imperium rzymskiego i Włoch Garibaldiego. Faszyzm Rodzajewskiego ma charakter wyraźnie antysemicki: przesycony jest obawą przed zwycięstwem światowego spisku żydowskiego, którego Rosja jest antytezą. Trzeba jednak przyznać, że doktryna ta odbiega od rasistowskich założeń Trzeciej Rzeszy. Doktryna Rodzajewskiego to przykład antysemityzmu o bardziej kulturowym i organizacyjnym zabarwieniu.

W okresie międzywojennym powstawały także inne organizacje o charakterze nacjonalistycznym, niekoniecznie należy im jednak przypinać etykietkę faszyzmu. Jedną z nich był Związek „Młoda Rosja” (Młodorosjanie) (Союз „Молодая Россия”, Младороссы), ugrupowanie stworzone i kierowane od 1923 roku przez Aleksandra Kazem Beka, które w dwa lata później stanie się Partią Związku Młodorosjan (Партия „Союз Младороссиян”). Zewnętrznie charakteryzowało się symboliką wzorowaną na faszyzmie, m.in. czarnymi mundurami i podnoszeniem ręki, któremu towarzyszyło hasło „Gława”. Oczywiście odniesieniu do włoskiego faszyzmu, choćby przez kult przywódcy, towarzyszyło uznanie dla postaci Stalina, który, zdaniem szefa organizacji, odszedł od marksistowskiego uniwersalizmu na rzecz budowania państwa socjalistycznego, lecz o narodowym obliczu. Młodorosjanie charakteryzowali się jednak daleko idącym eklektyzmem programowym, a ich przywódca, pomimo sympatii do Hitlera i Mussoliniego, zmienił front ideowy po stwierdzeniu jawnej agresywności nazistów w stosunku do państwa radzieckiego. Wydał decyzję o rozwiązaniu organizacji, a w 1957 roku otrzymał nawet obywatelstwo sowieckie i stał się starszym konsultantem do spraw stosunków zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego.

Innym interesującym przypadkiem ugrupowania o nieco faszyzującym charakterze był Związek Rosyjskiej Młodzieży Narodowej (Союз русской национальной молодежи), założony w Belgradzie w roku 1930, przetransformowany w rok później na Narodowy Związek Nowego Pokolenia (Национальный Союз Нового Поколения), a w 1936 roku na Narodowy Związek Pracy Nowego Pokolenia (Национально-Трудовой Союз Нового Поколения, NTSNP). Organizacja liczyła na wzniecenie powstania wewnątrz Rosji, albowiem nie sądzono, aby pozytywny skutek mogła odnieść zewnętrzna interwencja. W kręgach członkowskich znaczącą rolę odgrywało pismo „Russkij Kołokoł” i publikujący w nim słynny filozof Iwan Iljin, którego uważano za ideowego patrona organizacji¹³.

¹³ Zob. М.В. Назаров, *Миссия Русской эмиграции*, Москва 1991, <http://www.rusidea.org/?a=25070110> (dostęp 23.03.2011).

Podstawowym hasłem programowym związku było społeczeństwo solidarne. W praktyce była to wizja społeczeństwa oparta na uspołecznionej w znacznym stopniu gospodarce, korporacyjny model stykał się tu zatem z ideami narodowego socjalizmu w wersji lewicowej. Elementem jednoczącym społeczeństwo miało też być prawosławie jako podstawa ideowa porządku prawnego. NTSNP zdecydowanie odrzucał liberalną wizję zachodnich demokracji, chociaż zwrócony był także przeciwko praktycznemu bolszewizmowi. Jeden z oddziałów związku istniał w nazistowskich Niemczech, gdzie wydawał pismo „Nowoje Słowo”, a działacze zasilali szeregi ekspertów od Rosji, potrzebnych władzom niemieckim do prowadzenia wojny. Co zrozumiałe, utrzymywano kontakty z Rosyjską Armią Wyzwoleńczą (Русская Освободительная Армия, ROA), wiążąc z nią nadzieje na wyzwolenie kraju spod rządów bolszewickich. Realia wojny z ZSRR pokazały iluzoryczność tych planów, tak więc, podobnie jak w przypadku Młodrosjan, NTSNP zaczął powoli odchodzić od sympatii faszystowskich, sytuując się gdzieś między prawosławnym wariantem chadecji, komunizmem i religijnym konserwatyzmem. Dzięki tej umiejętności ideowego lawirowania przetrwał kolejne dziesięciolecia, pomimo odmienności sytuacji¹⁴.

Dziedzictwo emigracyjnego faszyzmu okresu międzywojennego zostało zdyskredytowane przez wydarzenia drugiej wojny światowej i okres bezpośrednio ją poprzedzający. Pojęcie faszyzmu w kontekście rosyjskim wywołuje pewne nieporozumienia, albowiem w okresie sowieckim wytworzyła się tradycja określania tym pojęciem głównie niemieckiego nazizmu. O ile zatem według euroamerykańskiego środowiska mediów i nauki drugą wojnę światową alianci prowadzili przeciwko „nazistowskim Niemcom” czy „hitleryzmowi”, o tyle dla Rosjan i innych narodów ZSRR Wielka Wojna Ojczyźniana była zwycięską wojną z faszyzmem. Sprawia to, że zacierają się konceptualne granice pomiędzy obydwooma totalitaryzmami. Mało tego, odwoływanie się do jakichkolwiek idei faszystowskich może w Rosji oznaczać skłonność ku hitleryzmowi, a tym samym ku Holokaustowi czy poniżeniu narodów słowiańskich. W ten sposób oskarżenie o tendencje faszystowskie może być pretekstem do delegalizacji ugrupowania politycznego czy organizacji.

Jeśli zatem poruszamy temat faszyzmu rosyjskiego, musimy mieć świadomość owej terminologicznej kontrowersji. Powstaje bowiem pytanie, czy mówiąc o ideach faszyzmu rosyjskiego, należy je umiejscawiać w kontekście oryginalnego znaczenia terminu, które nadał mu Benito Mussolini jeszcze przed historycznym marszem Czarnych Koszul na Rzym, czy też w ramach retoryki zainicjowanej w czasach sowieckich, wedle której nazizm jest najwyrazistszym wykwarem faszyzmu. Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia ich dwuznacznego

¹⁴ Por. R. Paradowski, *Faszyzm w Rosji*, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 7–8, s. 4.

funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie rosyjskim właściwsze będzie przyjęcie znaczenia rosyjskiego. Tym samym automatycznie z faszyzmem, także rosyjskim, utożsamimy idee nie tylko państwa totalnego oraz imperialnej nacji, ale także rasy, krwi i ziemi oraz antysemityzmu.

Okres powojenny w ZSRR oraz w kręgu emigracji z natury rzeczy nie sprzyjał rozwojowi idei faszystowskich, jednak po upadku komunizmu sytuacja pod wieloma względami uległa zmianie. Po pierwsze, nastąpiła gwałtowna liberalizacja życia politycznego, które pozbawione totalitarnych ograniczeń realnego komunizmu z jednej strony, a z drugiej – zachodniego kagańca politycznej poprawności, zaczęło, niczym pies zerwany z łańcucha, dopuszczać wszelką ideową ekstrawagancję. Po drugie, doktryny szczególnie przez komunizm dyskredytowane jako permanentnie zakazany owoc zaczęły w naturalny sposób przyciągać uwagę. Po trzecie wreszcie, sytuacja społeczna w Federacji Rosyjskiej znacznie się skomplikowała: upadł etos internacjonalizmu, a jednocześnie nastąpiła dotkliwa konfrontacja z coraz mniej akceptowanymi przez etnicznych Rosjan społecznościami, głównie północnokaukaskimi. W ten sposób doszło do powstania ugrupowań oraz doktryn, które bezpośrednio nawiązują do potępianych w przeszłości idei czystości krwi i predominacji racy narodowych w polityce wewnętrznej.

Jedną z najbardziej wyrazistych pod tym względem grup jest środowisko prawnie niezarejestrowanej Ludowej Partii Narodowej (Народная Национальная Партия, NNP). Jej przywódcą jest Aleksandr Iwanow-Suchariewskij, a głównym dokumentem programowym *Podstawy rusizmu* (Основы русизма). Wymowa tego dokumentu programowego jest zupełnie jednoznaczna. Główną ideą „rusizmu” jest wyniesienie Człowieka jako najwspanialszego ze stworzeń. Co więcej, chodzi *de facto* o powstanie systemu, który trwać będzie do momentu, kiedy na Ziemi powstanie władza nadczłowieka. Owym systemem ma być elitarny, arystokratyczny socjalizm. Zadaniem społeczeństwa jest w tym czasie zapewnienie jak najlepszych warunków życia najbardziej genialnym synom i córkom narodu. Jak w platońskiej *Politei*, grupa rządząca nie będzie miała prawa do własności prywatnej, dąży bowiem do doskonałości. Jedynym prawem tej grupy jest prawo do nagłej śmierci, która czekałaby ich, gdyby sprzeniewierzyli się swemu powołaniu.

Większość społeczeństwa próbuje przezwyciężyć swój lęk przed śmiercią ulepszeniem doczesności, reformami społecznymi. To droga liberałów i demokratów, odpadów rodu ludzkiego. Prawda jest tylko w Duchu, ten zaś wyraża się we Krwi, nie w partykularnych religiach, albowiem „religia dzieli, krew zaś zjednoczy”¹⁵. Owa totalitarna wizja, bardziej platońska niż nazistowska, tchnie z jednej strony nietszcheanizmem, z drugiej zaś – swoistą ezoteryką. Zasada przewagi

¹⁵ Основы русизма. Основные принципы русистского движения, история организации и биография Главы ННП, <http://nnpr.su/books/osnrus.htm> (dostęp 23.03.2011).

Prawdy nad Siłą, charakterystyczna dla humanistycznych ideałów Odrodzenia, w programie NNP zamienia się we wszechogarniający dyktat obowiązku, który strażnicy tego powołania będą egzekwować bez skrupułów.

Za najbardziej interesującego ideologa partii należy jednak raczej uważać nie tyle Iwanowa-Suchariewskiego, co Aleksieja Szyropajewa, autora opublikowanej w wersji internetowej książki *Więzenie narodu* (*Тюрьма народа*)¹⁶. Idee Szyropajewa są uważane w środowisku nacjonalistów rosyjskich za interesujące, idące wszakże stanowczo za daleko. Szyropajew generalnie nie odbiega od rasistowskiego modelu koncepcji człowieka i społeczeństwa, jednak jego interpretacja tych idei w kontekście historii Rosji prowadzi do ciekawych konkluzji. Kontrowersyjne dzieło Szyropajewa motywowane jest, jak większość oryginalnych pozycji z zakresu myśli politycznej, poczuciem gorzkiego rozczarowania bieżącą sytuacją społeczną i polityką wewnętrzną Federacji. Idee myśliciela stają się bardziej zrozumiałe w kontekście walki ideologicznej, która obok rytmu realnej polityki rozwijała się i nadal rozwija w Rosji. Jednym z najistotniejszych problemów, znanych w tym kraju od stuleci, jest kwestia przynależności cywilizacyjnej państwa i narodu. Z zagadnieniem tym związany jest model *homo russicus* i społeczeństwo z takich osobników złożone. Szyropajew zatem ubolewa nad faktem, zauważanym w rosyjskiej myśli społecznej już od czasów pierwszego *Listu filozoficznego* Piotra Czaadajewa, a nawet *Rozmowy o pożytku nauk i szkół* (*Разговор о пользе наук и училищ*) Wasilija Tatiszczewa.

Spółczeństwo autor *Więzenia narodu* wyprowadza z osobników o jednolitym, normańsko-wenedyjskim obliczu rasowym. Jest to wspólnota o charakterystycznym, wspólnym postrzeganiu konstrukcji świata (*мироздание*)¹⁷. Koncepcja Szyropajewa jest zatem głęboko rasowa. Myśliciel wskazuje na podobieństwo mentalne elementu nordyckiego, germańskiego i słowiańskiego, który nazywa wendeńskim prawdopodobnie ze względu na chęć uniknięcia skojarzenia ze słowianofilstwem i panslawizmem. Bez trudu zauważyć można fakt, że element nieindoeuropejski, w tym nawet ugrofiński, jest mu zdecydowanie obcy, a w niektórych przypadkach traktuje on żywioł niearyjski z jawną wrogością jako śmiertelne niebezpieczeństwo.

Z pewnością jednak to nie element ugrofiński stanowi problem dla Szyropajewa. Właściwym problemem dla Rusi jest napór szeroko rozumianego Wschodu. Z jednej strony jest to wpływ semickiego z pochodzenia chrześcijaństwa, z drugiej natomiast – napór ludów stepu, Ruś bowiem była celowo niszczone przez Azjatów. Historia państwa ruskiego już od początków wiązała się z wojną przeciwko destrukcyjnej sile niearyjskiej. Już władcy Kijowa – Askold i Dir –

¹⁶ А. Широпаев, *Тюрьма народа. Русский взгляд на Россию*, Москва 2001.

¹⁷ Tamże, s. 4.

walczyli z chazarskimi Żydami i bizantyjskimi Grekami (Romejami). Niezdolny do stawienia jej czoła w otwartym polu Konstantynopol postanowił zniszczyć Ruś ideologicznie poprzez działalność mnichów. Włodzimierz Wielki lub wedle innej terminologii Włodzimierz Chrzciiciel (Владимир Креститель) – zrodzony albo z niewolnicy, albo, wedle innej wersji, z chazarskiej księżniczki – wybrał religię niewolniczą i semicką.

Od chwili przyjęcia chrześcijaństwa rozpoczyna się zatem na terytorium północno-wschodniej Europy destrukcja żywiołu aryjskiego i tworzenie Nierusi. Władza, mieszając się z ludźmi obcego pochodzenia, staje się odmienna od swojego narodu duchowo i cywilizacyjnie. Chociaż decydującym momentem w historii niszczenia narodu był najazd mongolski, nie o samą ofensywę najeźdźców chodzi przede wszystkim, lecz o degradację tkanki narodu, która interpretowana jest w przeważającej mierze jako uderzenie w jego strukturę genetyczną.

Człowiek, tracąc swoją specyfikę rasową, zmienia w sposób zauważalny swoje preferencje cywilizacyjne. Zdaniem Szyropajewa zmiana, która zachodzi w genotypach decydentów, powoduje modyfikację całego organizmu politycznego. Modyfikacje, których ofiarą stawało się całe społeczeństwo ruskie, prowadziły do realizacji zupełnie innej postaci państwa niż nordycka Ruś, kraina samodzielności i wolności. To Projekt Eurazjatycki, który polega na stworzeniu niewolniczego społeczeństwa stepu, traktowanego przez władzę jako lud podbity. Jednocześnie zaburzona zostaje świadomość pochodzenia, krwi¹⁸.

Koncepcja ta nie jest dziełem *stricte* oryginalnym, pozostaje bowiem w oczywistej relacji do neoeurazjatyckiej doktryny Aleksandra Dugina. Ów autor licznych publikacji na temat geopolitycznej i kulturowej konstrukcji świata proponuje wszak Projekt Eurazjatycki jako antidotum na zachwianie równowagi we współczesnym łańdżu geopolitycznym. Tradycja eurazjatycka, poczynwszy od Nikołaja Trubieckiego, była od początku nastawiona na negację *homo occidentalis*, co pociągało za sobą określone konsekwencje w koncepcji społeczeństwa i w słabo sprecyzowanych ideach dotyczących polityki wewnętrznej i zagranicznej hipotetycznej nowej Rosji, czyli imperium eurazjatyckiego. Ideologia ta neguje zachodnią aksjologię poszanowania jednostki i jej praw na rzecz zdyscyplinowanego kolektywizmu, a państwo ideokratyczne przedkłada nad liberalną bezideowość Zachodu.

Ludność Eurazji to wzajemnie kompatybilny konglomerat słowiańsko-ugrofińsko-altajski, przeciwstawiony germańskiemu i romańskiemu rezerwurowi ludności Europy. Projekt „Eurazja”, tak jak inne projekty geopolityczne pochodzące od imperialnych ideologów, uważa Szyropajew za groźny dla ruskiego żywiołu etnicznego i dla samej Rosji jako takiej. Współcześnie Projekt Eurazjatycki

¹⁸ Tamże, s. 39–40.

w nowym wydaniu prezentuje Aleksandr Dugin¹⁹, kontynuator szkół geopolitycznych zorientowanych na potęgę kontynentalną (Friedrich List, Halford Mackinder, Karl Haushofer). Jego liczne teksty podkreślają solidarność z tekstami dawnych eurazjatystów przynajmniej w aspekcie negacji. Głoszą zatem konieczność działań antyzachodnich i obrony eurazjatyckiego charakteru społeczeństwa. Chodzi głównie o zachowanie tendencji antyliberalnych, także w życiu gospodarczym, oraz demokratyzmu politycznego, obcego, zdaniem eurazjatystów, duchowi Rosji. Projekt Eurazjatycki zmierza ku społeczności zbudowanej z *homo religiosus*, ale w specyficznym znaczeniu: ma to być przede wszystkim religia tradycji. O ile zachodnie chrześcijaństwo to religia przekonań i zasad, religie eurazjatyckie opierają się przede wszystkim na zwyczaju, tradycji, przez to z jednej strony mają charakter społeczny, z drugiej zaś – potrafią współegzystować na zasadzie tolerancji i współdziałania²⁰.

Trudno nie zauważyć, że koncepcja Duginowska z jednej strony zmierza ku panazjatyckiemu kolektywizmowi przekraczającemu granice poszczególnych grup etnicznych Eurazji, z drugiej natomiast – skłania się ku podporządkowaniu dążeń partykularnych autorytetowi władzy. Żadnej z tych idei nie można pogodzić z poglądami Szyropajewa, który sądzi, że historia Rusi stanowi pole walki niszczonego narodu z realizowanym od wieków Projektem Eurazjatyckim. Jest to walka dramatyczna ze względu na liczebną przewagę żywiołu azjatyckiego, jeszcze bardziej jednak z powodu faktu, że to właśnie władza poprzez międzyrasowe mariaże zatraciła szlachejne cechy *homo russicus* i stała się realizatorką azjatykacji, a tym samym unicestwienia Rusi. Moskwa została kontynuatką „ZSRR wieków średnich”, czyli Ordy, będąc jej najcenniejszym ułusem, realną Nierusią²¹. Już Andriej Bogolubski (zwany przez myśliciela Andriejem Połowieckim) nie rozumiał aryjskich miast Rusi – Kijowa i Nowogrodu, z których ten ostatni czekał tragiczny los. Pomimo że pozostawał nadzieją aryjskiej Rusi, uległ Moskwie wspomaganej przez oddziały tatarskie. Po ludobójstwie dokonany przez Iwana III, a porównywanym przez Szyropajewa do rozkułaczenia z czasów

¹⁹ Głównie w dziele *Podstawy geopolityki (Основы геополитики)*, Москва 1997.

²⁰ W wywiadzie udzielonym „Frondzie” Dugin otwarcie stwierdza, że „Prawosławie i chrześcijaństwo to dwie różne rzeczy. Kiedy mówi Pan: »chrześcijaństwo«, ma Pan na myśli katolicyzm albo coś analogicznego do katolicyzmu. Tymczasem prawosławie definiuje się jako niekatolicyzm. Jeśli więc katolicyzm to chrześcijaństwo, wówczas prawosławie to niechrześcijaństwo. I na odwrót: jeśli my jesteśmy chrześcijanami, to wy nie jesteście. Opieram się tu nie tylko na twierdzeniach naszych ojców po wielkiej schizmie, ale także na autorytetach z VIII czy IX w., takich jak Focjusz. Prawosławie, które nie jest religią, lecz tradycją, jest o wiele bliższe temu, co nazywamy pogaństwem. Ono obejmuje i włącza w siebie pogaństwo” – „Czekam na Iwana Groźnego”. *Rozmowa z Aleksandrem Duginem*, „Fronda” 1998, nr 11–12, <http://niniwa2.cba.pl/rosja10.htm> (dostęp 23.03.2011).

²¹ А. Широпаев, *Тюрма народа...*, s. 15.

stalinowskiej kolektywizacji, dojdzie do najgorszych zbrodni w czasach Iwana Groźnego. Rozpocznie się epoka bezprzykładnego barbarzyństwa wobec człowieka ruskiego, zilustrowanego przez tatarskie bicie knutem, nieznane w czasach Rusi przedmongolskiej²². Rządy Iwana Groźnego to najdoskonalsza eksplikacja azjatyizmu. Pomysł opryczniny, czyli władzy, która funkcjonowała „oprócz”, obok właściwego społeczeństwa, dowodzi tego, że władza traktowała lud jako obcy, podbity. Faszyci byli przynajmniej elitą krwi społeczeństwa, natomiast oprycznicy i czekaści zajmowali się eksterminacją własnego narodu, z którym najwidoczniej się nie utożsamiali²³.

Szyropajew wskazuje, że tzw. „patrioci” zauważają u etnicznych Rosjan brak kompleksu „narodu panów”. W istocie rzeczy mają oni rację, albowiem wyrobiono w nieszczęsnym narodzie raczej kompleks samoponiżenia, ukształtowany zarówno przez bizantyjsko-moskiewską cerkiew, jak i tatarski knut. Czasy Romanowów przyniosły tylko częściową poprawę, pojawiły się natomiast nowe niebezpieczeństwa. Ruś została objęta przekleństwem ustroju pańszczyźnianego. I w tym wypadku zbydłeniem dotknięty został tylko naród ruski, albowiem, jak wiadomo, Żydów i Cyganów prawo to nie objęło. Zabicie Stołypina, który dążył do ostatecznego zlikwidowania prawnego przywiązania chłopów do wsi poprzez instytucję wspólnoty gminnej, Szyropajew interpretuje jako żydowski spisek²⁴.

Okres sowiecki w książce Szyropajewa rozumiany jest jednoznacznie jako okres skrajnego wyniszczania potencjału ludzkiego Rusi, realizowanego poprzez ideologię i aparat zabijania stworzony przez bolszewików. Bolszewizm jako taki, jak można się domyślać, to w oczach autora *Więzienia narodu* dzieło obcoplemieńców, głównie Żydów. Wszak Trocki pragnął przemienić Rosję w pustynię, a rosyjską inteligencję doprowadzić do stanu zwierzęcego.

Rewolucja była *de facto* tylko doskonalszą realizacją Projektu. Miała ukształtować nowy typ człowieka – *homo sovieticus*, stanowiącego w całości społeczeństwa nową rasę, a zasadniczo nawet więcej niż rasę, bo wręcz ludzką biomasę. Biomasa ta oddana zostaje przez obcoplemieńca – Stalina, w ofierze Mumii – zabalsamowanemu Leninowi, jemu bowiem przysięga Josif Wissarionowicz, że przepędzi teutońskich najeźdźców. Istotnie, po czterech latach „sztandary Ody-na” rzucone zostały przed Mauzoleum²⁵. A przecież blisko ćwierć miliona ludzi gotowych było walczyć pod sztandarami Rosyjskiej Narodowej Armii Ludowej (Русская Национальная Народная Армия, RNNa), ROA i Rosyjskiej Wyzwoleńczej Armii Ludowej (Русская Освободительная Народная Армия, RONA), działania przeciwko ZSRR podjęli między innymi Kozacy Dońscy. Większość

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 34.

²⁴ Tamże, s. 54 nn.

²⁵ Tamże, s. 93–97.

społeczeństwa wybrała jednak tzw. „patriotyzm”, zginanie karku, wierność więzieniu, a tym samym zdradę germańskiej Rusi – III Rzeszy. Złączyła się z potokiem eurazjatyckiej biomasy, który wlał się do Europy. Tak wojna stała się kamieniem probierczym dla rasy²⁶.

Bardzo specyficzna i oryginalna na tle innych ideologii o orientacji rasistowskiej doktryna Szyropajewa opiera się zatem na kilku filarach. Po pierwsze, pomimo swej oryginalności, zdecydowanie potwierdza rasowość jako podstawową determinantę człowieka, a tym samym jako główny motywator kreowania państwa i społeczeństwa. Po drugie, podkreśla nordyckość rdzennej Rusi, co można uznać za racjonalne tylko w pewnej części. Po trzecie, koncepcja Szyropajewa wychodzi w obszarze merytorycznych uzasadnień doktryny od konstatacji faktu ludobójstwa, którego ofiarą padł naród ruski. Ludobójstwo to jest dziełem szeroko rozumianej Azji; chodzi zatem zarówno o ludy stepowe, pustoszące południową Ruś, o bezwzględnie egzekwowaną władzę chanatu Złotej Ordy, jak również o działalność książąt półkry, mieszańców władających narodem ruskim wbrew jego interesom. Po czwarte, idee Szyropajewa są bez wątpienia wyrazem tendencji neopogańskich, nie można wszakże wskazać na konkretną alternatywę wobec traktowanego z wielką niechęcią chrześcijaństwa. Odwołanie do bóstw nordyckich jest w pracach myśliciela mało konsekwentne i doktrynalnie nieprzekonujące. Neopogaństwo jest zatem w tym wypadku raczej wyrazem krytyki chrześcijaństwa, które nie odróżnia Greka od Żyda i nawołuje do pokory i uniżoności. Po piąte, doktryna Szyropajewa przeniknięta jest głębokim antysemityzmem wynikającym z jednej strony z przekonań rasistowskich, z drugiej natomiast – z poczucia wyrządzonej narodowi ruskiemu krzywdy, głównie w okresie komunistycznym. Po szóste wreszcie, idee NNP są zdecydowanie opozycyjne wobec Projektu Eurazjatyckiego, rozumianego znacznie szerzej niż idee eurazjatyckie okresu międzywojnia, teoria etnogenezy Lwa Gumilowa czy współczesny geopolityczny neoeurazjyzm Aleksandra Dugina. Doktryna Szyropajewa stanowi zatem kontrprojekt wobec Gumilowskiej drogi od Rusi do Rosji, współczesny rasista sądzi bowiem, że zwycięstwo koncepcji eurazjatyckiej nie musi być ostateczne. Projekt symbolicznego odrodzenia Nowogrodu w opozycji do Moskwy, realnie oznaczający znaczną redukcję terytoriów Rosji do obszarów ściśle etnicznych i przeniesienie stolicy do Petersburga, to ostateczny, programowy wyraz idei Szyropajewa, które u swych podstaw mają rasową, ale i pełną poszanowania dla jednostki i jej samodzielności koncepcję człowieka ruskiego.

Inne, mniej wysublimowane koncepcje społeczeństwa typu faszystowskiego prezentuje organizacyjnie niejednolita formacja Rosyjska Jedność Narodowa

²⁶ Tamże, s. 109 nn.

(Русское Национальное Единство, RNJ) oraz ugrupowania od niej pochodne. RNJ wywodzi się, jak wiele innych ruchów nacjonalistycznych, z organizacji Pamiat' założonej jeszcze w czasach sowieckich przez zawodowego aktora Dmitrija Wasiljewa. Organizacja ta miała charakter nacjonalistyczny, jednak o nie do końca sprecyzowanej linii. Antyokcydentalizm, antysemityzm, antyamerykanizm i negacja nowinek kulturowych mieszały się w niej z względną akceptacją reżimu komunistycznego. Pomimo jawnego nawiązywania do klasyków nazizmu, lider ugrupowania niezbyt jasno wypowiadał się na temat jego perspektyw w Rosji, skłaniając się do opinii, że jego zastosowanie w tym kraju nie byłoby w pełni możliwe²⁷.

RNJ weszła w pełni na arenę życia politycznego Rosji w roku 1993. Brała aktywny udział w walkach pomiędzy parlamentem a prezydentem, wspierając Radę Najwyższą przeciwko planom Jelcyna. W 1997 roku oficjalny zjazd założycielski pokazał siłę ruchu, który reprezentowany był wówczas przez ponad tysiąc delegatów z 57 podmiotów Federacji. Oznaczało to, że rodzi się nowa siła wewnętrzna Rosji, w znikomym stopniu sterowana przez władze. Popularność RNJ rosła w miarę nasilania się negatywnego odbioru mniejszości narodowych w Rosji, szczególnie czeczeńskiej, po serii zamachów terrorystycznych. Organizacja nie przypominała dawnych spontanicznych ruchów nacjonalistycznych w rodzaju Pamiati; miała zwartą strukturę organizacyjną, a zewnątrznie jej faszystowski charakter podkreślało utrzymane w czarnej barwie umundurowanie. Innym jej wyróżnikiem była jawna kontestacja zastanego porządku, nie zamierzała bowiem, w odróżnieniu od Pamiati czy Liberalno-Demokratycznej Partii Rosji, godzić się na wpisanie w polityczny układ zaproponowany przez obóz kremlowski.

Pomimo spektakularnych sukcesów nie udało się RNJ wejść do ciał ustawodawczych FR. Podjęte w 1999 roku próby, w postaci uczestnictwa w przedwyborczym bloku Ruchu „Spas”, zakończyły się niepowodzeniem ze względu na odmowę rejestracji tego ostatniego. Obudziło to wśród części regionalnych przywódców RNJ, pragnących wstąpić na salony władzy, resentment do przywódcy Aleksandra Barkaszowa, który w trakcie zamkniętego plenum został usunięty z organizacji. W rzeczywistości jednak zachował wpływy wśród większości środowiska i pozostaje szefem utworzonej po rozłamie struktury zwanej „Aleksandr Barkaszow – RNJ”.

Klasyczna doktryna RNJ sprzed rozpadu, pochodząca w dużej mierze od samego lidera Barkaszowa, wyrażona w *Abecadle rosyjskiego nacjonalisty*, na pierwszy rzut oka nie nosi znamion rasistowskich, stanowiąc raczej przykład radykalnego nacjonalizmu. Jeśli prześledzić najbardziej esencjonalne rozdziały książki, można wręcz odnieść wrażenie, że autor nawiązuje do Wissariona Bie-

²⁷ Por. W. Laqueur, *Faszyzm. Wczoraj..., s. 284 nn.*

lńskiego, gdy pisze o preradzaniu się Ludu (*narod*) w Nację poprzez wzrost poczucia odpowiedzialności za państwo. Stworzenie potężnego mocarstwa rosyjskiego byłoby gwarantem pokoju i sprawiedliwości na świecie²⁸. Państwo takie byłoby jednak siedliskiem społeczeństwa stanowego, dalekiego od wszelkiej partyjności. Najważniejsze kroki podejmowałoby ono na mocy decyzji Soboru Narodowego, który utrzymywałby wszystkie stany w równowadze. Tak zbudowane państwo nazywa Barkaszow narodowym państwem pracy (*национально-трудовое государство*), ponad wszelką wątpliwość nawiązując do korporacyjnych idei *Testamentu rosyjskiego faszysty* Rodzajewskiego. Z punktu widzenia podstawy duchowej, Rosja miałaby opierać się na prawosławiu, jedynej religii zachowującej czystość przekazu wiary i Boskiego powołania.

Uważniejsza lektura biblii RNJ demaskuje głębsze, a jednocześnie kontrowersyjne treści ideowe ugrupowania. W rozdziale zatytułowanym *O narodowym pochodzeniu Jezusa Chrystusa* (*О национальном происхождении Иисуса Христа*) przywódca RNJ sugeruje w, łagodnie rzecz ujmując, mało wysublimowanym wywodzie, że Chrystus jako Syn Boży nie może w żadnym razie zostać uznany za Żyda, albowiem sam uznał współczesnych sobie za dzieci szatana, zatem o jakimkolwiek pokrewieństwie nie może być mowy. Bóg Prawdy nie jest tożsamy z izraelskim Jahwe, czyli bogiem plemiennym. Co więcej, powołując się na analizę badań G. Enrieo nad Całunem Turyńskim z 1931 roku i „pierwotną” wersję ikony Chrestos Acheiropoietos, Barkaszow sugeruje, że Jezus był pochodzenia indoeuropejskiego, należąc do jednego z aryjskich plemion Palestyny. Zarówno on, jak i apostołowie, z wyjątkiem Judasza, byli Galilejczykami i nie mówili językiem mieszkańców Judei²⁹.

Karkołomna interpretacja Barkaszowa służy ideowemu powiązaniu chrześcijaństwa z genetyczną aryjskością, co usprawiedliwiałoby antysemityzm. Odkrywa także inny problem, a mianowicie rolę zwolenników pogodzenia ze światem żydowskim i uznania genetycznej żydowskości Jezusa i jego matki. Do ich grona z natury rzeczy należał także papież Jan Paweł II. Przeciwników swych poglądów, czyli osoby powątpiewające w autentyczność Całunu i aryjskość Chrystusa, nazywa Barkaszow ogólnoludźmi (*общечеловеки*)³⁰. To kolejna odsłona nietzscheańskiego podziału na nadludzi i zwykłych ludzi, którzy dla nadczłowieka są tym, czym dla człowieka mała.

Zdaniem Stephena Shenfielda poglądy tego typu można tłumaczyć kilkoma źródłami wpływu. Z jednej strony jest to czystej wody hitleryzm, identyfikacja

²⁸ A. Баркашов, *Понятие Русская Нация* [w:] tenże, *Азбука русского националиста*, http://soratnik.com/abc/a_7.html (dostęp 23.03.2011).

²⁹ A. Баркашов, *О национальном происхождении Иисуса Христа* [w:] tenże, *Азбука русского националиста*, http://soratnik.com/abc/a_20.html (dostęp 23.03.2011).

³⁰ Tamże.

z osobą Wodza, wzorzec ideologii *Blut und Boden*, który musiał zostać na potrzeby odbiorcy rosyjskiego zmodyfikowany, między innymi poprzez oddanie należnego miejsca plemieniu słowiańskiemu. Z drugiej – jest to odwołanie do tradycji dawnego nacjonalizmu rosyjskiego, nie w jego treści monarchistycznej, lecz raczej w jego swoistym spirytualizmie, który wpłynął później na twórcę Ligi Michała Archaniola, Corneliu Codreanu. Trzecim źródłem wyrazistości doktryny RNJ jest zdaniem Shenfielda włoski wariant faszyzmu, przede wszystkim dzięki idei państwa korporacyjnego³¹.

Powyższe podsumowanie wydaje się stosunkowo racjonalne, umiejętnie wychwytuje bowiem trudną sytuację RNJ, która z jednej strony próbowała korzystać z wzorców faszystowskich i rasistowskich, z drugiej zaś – znacznie konsekwentniej niż w przypadku ideologów NNP zamierzała przystosować je do rosyjskich tradycji nacjonalistycznych, nie do końca przystających do założeń tych doktryn. Generalnie rzecz ujmując, barkaszowszczyzna odzwierciedla ideę ścisłej współzależności pomiędzy plemiennością a mistycznym, religijnym powołaniem narodu.

W nieco inny sposób, w swej koncepcji społeczeństwa, ustosunkowuje się do ideowego dziedzictwa faszystowskiego Partia Obrony Rosyjskiej Konstytucji „Ruś” (Партия Защиты Российской Конституции „Русь”, PZRK), która wyemanowała z RNJ w 2006 roku pod kierownictwem Jurija Wasina. Najistotniejsze refleksje ideologiczne tego środowiska zawiera dostępna w wersji elektronicznej książka *Ludzie jako bogowie* (Люди как богу) Michaiła Pietrowicza Burlakowa. Wizja ta sprowadza się ogólnie do przekonania o paradoksalnym kształcie natury ludzkiej. Człowiek, widząc przed sobą drabinę, w irracjonalnym pędzie zawsze zmierzać będzie na najwyższy szczebel. Prowadzi to światową cywilizację do coraz radykalniejszego postępu zmierzającego ostatecznie do katastrofy ekologicznej mogącej bez trudu unicestwić całą ludzkość. Niebezpieczeństwa współczesnej cywilizacji mogą być jednak jeszcze poważniejsze, przede wszystkim ze względu na możliwość wyparcia normalnych procesów mentalnych przez programy informatyczne, w tym hipotetyczny „program nieśmiertelności”. To technologia „translacji izolowanej świadomości”, w której człowiek staje się nośnikiem zapisu świadomościowego pochodzącego z innego źródła. Może nawet dojść do sytuacji powielenia tej samej świadomości w kilku jednostkach. Tym samym „program nieśmiertelności” zostaje zrealizowany: zapis elektroniczny utrwała mentalną strukturę i to nie tylko w jednym nośniku. Zdaniem Burlakowa, dopuszczalność takich metod kreacji przyszłości rodu ludzkiego uwarunkowana musiałaby być powstaniem przynajmniej kilku światowych centrów realizujących „program nieśmiertelności”. W przeciwnym wypadku sytuacja mogłaby wymknąć się spod kontroli³².

³¹ S. Shenfield, *Russian Fascism. Traditions. Tendencies. Movements*, Armonk 1991, s. 127.

³² М.П. Бурлаков, *Люди как богу*, <http://pzrk.ru/partijnaya-literatura/lyudi-kak-bogi/lyudi-kak-bogi-ch6.html> (dostęp 23.03.2011).

Obok tej spirytualistyczno-eugenicznej koncepcji człowieka przyszłości doktryna PZRK zawiera bardziej konkretne postulaty, zawarte w sporządzonych przez Aleksandra Nikitina tzw. 33 *Punktach*, czyli zestawie głównych założeń o znacznie bardziej ideowym nachyleniu. Z punktu widzenia systemu politycznego „obrońcy konstytucji” zmierzają do państwa ściśle scentralizowanego, unitarnego, unikającego jakichkolwiek pełnomocnictw dla podmiotów Federacji, które mogłyby ingerować w konstrukcję państwa. Członkowie PZRK wyobrażają sobie Rosję jako republikę prezydencką w celu skupienia władzy w jednym centrum (punkt 7). Narody mogłyby być reprezentowane we władzach centralnych, regionalnych i lokalnych w proporcji odpowiadającej procentowemu odsetkowi w całości społeczeństwa (punkt 6). Nie ulega wątpliwości, że głównym celem takiego zapisu jest ochrona przywilejów rosyjskiej większości, której język i kultura miałyby być obowiązującym zasobem wiedzy każdego obywatela (punkt 2). Interesy państwa mają absolutny priorytet przed interesami poszczególnych jednostek, których powodzenie nie oznacza jeszcze powodzenia całego społeczeństwa (punkt 11)³³.

Najbardziej uderzająca na tym tle jest koncepcja narodu rosyjskiego zawarta w deklaracji *Nacja „Ruś”* (*Нация „Русь”*) Nikitina. Nie ulega wątpliwości, że liderzy PZRK postrzegają współczesne społeczeństwo rosyjskie jako naród etnicznych Rosjan (*русские*) z małym dodatkiem innych grup narodowościowych. Naród tytularny państwa ma wyjątkowe cechy państwowotwórcze ze względu na materiał genetyczny przekazywany w kodzie DNA poprzez tzw. gallogrupy kolejnym pokoleniom Rosjan. Inaczej niemożliwe byłoby stworzenie fenomenu tak wielkiego państwa, które mogło jednocześnie dać schronienie innym, potrzebującym pomocy nacjom. Nikitin posuwa się do fantastycznych twierdzeń, jakoby wspólnota genetyczna wschodnich Słowian z narodami zachodnioeuropejskimi sięgała epoki lodowcowej, natomiast w przypadku Słowian innych grup pokrewieństwo jest jeszcze odleglejsze. Rosjanie to Aryjczycy, co rzekomo potwierdzają badania genetyczne na terenie Europy i obszaru indyjskiego³⁴.

Ów wielogłos wyraźnie wskazuje na wewnętrzne rozszczepienie ideowe w PZRK. Jak trafnie wskazuje Agata Dubas, w partii istnieją dwa skrzydła: jedno nawiązujące do niemieckiego nazizmu, a przez to skłonne do antropologicznej fantastyki i plemiennej wsobności, drugie zaś „narodowo-patriotyczne”, czyli antyzachodnie i odwołujące się do mieszanki idei słowianofilskich, eurazjatyckich i etatystycznego faszyzmu³⁵. 33 *Punkty* mogą bowiem zostać uznane

³³ 33 *Пункта* – *Синтез позиций членов ПЗРК „Русь”*, <http://www.pzrk.ru/partijnaya-literatura/33-punkta/33-punkta-sintez-pozicij-chlenov-pzrk-rus.html> (dostęp 23.03.2011).

³⁴ А. НИКИТИН, *Нация „Русь”*, <http://pzrk.ru/partijnaya-literatura/nacziya-rus/nacziya-rus-ch-3.html> (dostęp 23.03.2011).

³⁵ А. Dubas, *Widmo brunatnej Rosji. Ksenofobia na tle etnicznym – przejawy, przyczyny i prognozy*, Warszawa 2008, s. 24.

za skąpy obszar wspólny idei rasistowskich fantastów, patriotycznych nacjonalistów i wymogów rejestracyjnych, które zresztą i tak nie zostały zaspokojone, partii odmówiono bowiem rejestracji.

Bardziej bezpośrednio do wartości doktryny faszystowskiej w formie nazistowskiej z wyraźnym odcieniem „narodowo-patriotycznym” odwoływała się funkcjonująca *de facto* nielegalnie Rosyjska Partia Narodowosocjalistyczna (Русская Национальная Социалистическая Партия, RNSP). W latach 1993–1998 występowała pod nazwą Rosyjski Związek Narodowy (Русский Национальный Союз, RNS). Zasadniczo wywodzi się ona z organizacji Pamiat’, ale lider RNS, Konstantin Kasimowski, podobnie jak wcześniej uczynił to Aleksandr Barkaszow, zerwał więzy z macierzystym ugrupowaniem w 1992 roku, nadając nowej organizacji bardziej wyrazisty, narodowosocjalistyczny charakter, chociaż pewne relikty dawniejszej, „narodowo-patriotycznej” postawy niewątpliwie pozostały. Główne założenia programowe streszczają się w czterech punktach:

1. Szacunek dla prawosławia jako religii przodków. Kasimowcy odwołują się zatem do postawy *homo religiosus*, ale, podobnie jak neoeurazjyści, w sensie religii narodowej. Prawosławie nie stanowi zatem wartości samej w sobie jako chrześcijaństwo, religia prawdy i zbawienia, lecz jest elementem tradycji. Tak czy owak, pomimo instrumentalnego traktowania religijnej spuścizny, nie mamy tu do czynienia z szyropajewowskim neopogaństwem, a już z pewnością nie z oskarżeniem chrześcijaństwa o destruktywny wpływ na żywą tkankę narodu.
2. RNSP opowiada się za społeczeństwem *stricte* państwowym. Silne państwo, charakterystyczny postulat klasycznego faszizmu, to podstawa aryjskiego porządku.
3. Agresywny nacjonalizm jako reakcja obronna Rasy.
4. „Niemarksistowski” socjalizm, wedle którego wszystkie środki produkcji miałyby się znaleźć pod kontrolą państwa³⁶.

Symbolika RNSP nie odbiega od innych ugrupowań faszystowskich na świecie, co jednak ciekawe, ideolodzy ruchu utożsamiają symbol organizacji z wschodniorzymskim labarum, co wydaje się ukrywaniem prawdziwych intencji i propagandowym ukłonem w stronę środowiska prawosławnego:



Labarum



Godło RNSP

³⁶ *Наша борьба*, <http://www.nationalism.org/rnsp/bace.htm> (dostęp 23.03.2011).

RNSP w bardzo poważnym stopniu stawia na militaryzację, którą uważa z jednej strony za konieczność w warunkach panowania wrogiego narodowemu socjalizmowi reżimu, a z drugiej – za właściwy środek wychowawczy wobec młodzieży. Dzięki temu, jak sądzą przywódcy partii, Rosja posiadać znaczną grupę młodych ludzi gotowych do jej obrony. Rosjanin w ideale RNSP powinien być silny, zdrowy i nieograniczony w swych możliwościach i działaniach³⁷. Stanowi to gwarancję nowego typu społeczeństwa, które pragnie wyhodować Kasimowskij i jego drużyna.

Ideologia tego świadomego swych celów przywódcy nie może być utożsamiona z charakterystycznym niemieckim kultem czystej cielesności, tak bardzo bliskim skrajnym nazistom. Wprost przeciwnie, Kasimowskij zaznacza, że konieczne jest przygotowanie Rewolucji, jednak będzie to Rewolucja Ducha przeciwko ciału, Rewolucja Porządku przeciwko demokracji, a w ogólnym bilansie Rewolucja Bohatera przeciwko mieszcuchowi. Do walki tej wzywa wszystkich, którym pojęcia Ducha i Rasy nie stały się zupełnie obojętne³⁸.

Właśnie w tym aspekcie można dopatrywać się kwintesencji myślenia rosyjskich narodowych socjalistów, którzy, inaczej niż NNP i Szyropajew, zmierzają w jednym kierunku wraz z eurazjatystami. W jednym z nowszych tekstów Kasimowskij rozlicza się z ideologią skrajnej prawicy, krytykując jej zapatrzenie w działalność światowego żydostwa, masonerii, syjonizmu czy zmitologizowanych „prowokatorów”. Prawdziwe nieszczęście, jego zdaniem, przychodzi ze strony rodzimych ideologów, których głównym przewinieniem jest programowy minimalizm. Odnosząc się do tekstów Grigorija Klimowa i Siergieja Żarikowa, wskazuje, że są to tylko przykłady zakrojonej na szeroką skalę ofensywy podczłowieka, którego głoszą ideolodzy dnia dzisiejszego, ustanawiając na wzór trójcy Marks–Engels–Lenin swe własne trzy aksjomaty zniszczenia prawdziwego Człowieka przez armię robotów-golemów. Aksjomatem pierwszym jest przekonanie, że „nikt nie może znać prawdy”. Zdaniem Kasimowskiego, jest to satanistyczne w swej istocie uderzenie w autorytet Boga, Kościoła, Władzy, Wodza, Rodziny. Aksjomat drugi zakłada, że każde zdanie może zostać uznane za prawdziwe, a trzeci wyrasta z ideałów rewolucji francuskiej, głoszącej wolność, równość i braterstwo. W ten sposób każdy otrzymał prawo do swojej własnej opinii, nawet gdyby opinia ta przeczyła faktom; jest to w zasadzie nowa forma prawa dżungli. Tymczasem podczłowiek nie może posiadać prawa do własnej opinii, jest jedynie bydłem, które powinno podporządkować się tym, którzy doszli do Objawienia Bożego³⁹. Człowiek w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest

³⁷ Штурмовики РНСР, <http://www.nationalism.org/rnsp/bace.htm> (dostęp 23.03.2011).

³⁸ К. Касимовский, *Пусть будет война!*, <http://www.nationalism.org/rnsp/bace.htm> (dostęp 23.03.2011).

³⁹ К. Касимовский, *Недочеловеки*, <http://www.nationalism.org/rnsp/bace.htm> (dostęp 23.03.2011).

bowiem pasjonariuszem⁴⁰, osobą gotową ponieść śmierć za swą ideę; jak pokazał przykład wielu wieków, to właśnie tacy ludzie budują imperia.

Narodowy socjalizm RNSP ma zatem charakter dalece bardziej rosyjski niż doktryna NNP, zbliżając się do linii prezentowanej w latach trzydziestych XX wieku przez faszyzm Rodzajewskiego, jednak z silnym odcieniem rasistowskim. Poszukując specyfiki swej organizacji, jego ideolodzy wyraźnie wskazują, że nie zamierzają dostosowywać się do jakiegoś idealnego modelu narodowego socjalizmu, ten bowiem zasadniczo nie istnieje. Nawet niemiecki nazizm, reprezentowany przez Hitlera, nie stanowił bowiem doktryny oryginalnej. Idee nazistowskie głosili przecież wcześniej tacy myśliciele, jak Werner Sombart czy Arthur Möller van der Bruck. Aleksandr Jelisiejew, jeden z czołowych ideologów partii, biorąc pod uwagę ową niejednoznaczność, wyraźnie wyznacza zadania narodowego socjalizmu w Rosji. Powinien on być zatem: po pierwsze – prawosławny, odrzucający stanowczo wszelkie próby ideowego indywidualizmu; po drugie – w sensie systemu politycznego zmierzać ma ku monarchii, ku wodzowsko-korporacyjnemu zarządzaniu, realizując tym samym głęboko zakorzeniony w Rosji archetyp Cara czy hiperborejskiego Włastielina; po trzecie – w sferze gospodarki dominować powinien sektor publiczny, interwencjonizm państwa powinien być decydujący, a przedsiębiorczość prywatna stosunkowo drobna. Jelisiejew jest zatem świadomy, że w odróżnieniu od narodowego socjalizmu w Niemczech, jego rosyjski odpowiednik upodabnia się nieco do marksizmu, w gruncie rzeczy jednak nim nie będąc ze względu na absolutne zaprzeczenie internacjonalizmu czy religijny światopogląd⁴¹.

Kolejnym ugrupowaniem o charakterze narodowosocjalistycznym w Rosji początku XXI stulecia jest Związek Słowiański. Organizacja ta powstała we wrześniu 1999 roku z inicjatywy i pod przywództwem Dmitrija Diomuszkina. Owa paramilitarna grupa została uznana przez sąd pierwszej instancji w Moskwie za ekstremistyczną, a tym samym zakazana, co potwierdził wyrok Sądu Najwyższego FR z czerwca 2010 roku. Stało się to bezpośrednim powodem do tworzenia legalnej struktury o nazwie Słowiańska Siła (Славянская Сила, SS), która umożliwiłaby oficjalną działalność, stanowiącą przykrywkę dla właściwych celów, których Związek nigdy szczególnie nie ukrywał.

Główne zarysy owej nie do końca sprecyzowanej ideologii powstały w połowie pierwszej dekady nowego tysiąclecia. Liderzy Związku deklarują zatem głębokie przywiązanie do zasady nacjonalizmu, zdając sobie sprawę z zanika-

⁴⁰ Termin etnologii Lwa Gumilowa, eurazjatysty epoki sowieckiej. Stosowany był w licznych pracach tego autora, m.in. w *Etnogenezie i biosferze Ziemi* (Этногенез и биосфера Земли) czy w popularnej książce *Od Rusi do Rosji* (wyd. polskie: Warszawa 2004).

⁴¹ А. Елисеев, *Какой национал-социализм нам нужен?*, „Штурмовик” 1996, nr 4 (16), 16–29.02, <http://www.nationalism.org/rnsp/bace.htm> (dostęp 23.03.2011).

nia negatywnych konotacji związanych z tym terminem. Nacjonalizm rozumieją przede wszystkim jako próbę zachowania specyfiki własnej społeczności. Jak stwierdzają, nie chodzi o negację dorobku innych nacji, która byłaby zwykłą mizantropią, ale raczej o zachowanie niepowtarzalności własnej grupy. Powołanie to wzmocnione jest przekonaniem o niemożliwości głębszego porozumienia odmiennych narodów, Diomuszkina i jego gwardia negują wręcz możliwość wspólnej dla wszystkich narodów etyki. Oznacza to, że dla Związku Słowiańskiego treść prawa naturalnego jest zupełnie inna niż w tradycji zachodniego chrześcijaństwa czy w *Drugim traktacie o rządzie* Locke'a. Normalna w tradycji katolickiej i liberalnej uniwersalizacja aksjologicznej matrycy natury ludzkiej w ideologii rosyjskiego SS staje się patologią, podczas gdy rolę normy przyjmuje prawo niemożności powszechnej syntezy narodów.

Doktryna związku zdecydowanie odrzuca twierdzenie, jakoby koniecznym następstwem konsekwentnego nacjonalizmu była ksenofobia. Ta bowiem rodzi się raczej w tych państwach, które unikają zasady zdrowego nacjonalizmu, tj. w wieloetnicznych społecznościach opartych na zasadzie równoprawności. Zastosowanie zasady równoprawności nie jest możliwe w Europie, którą coraz bardziej zasiedlają narody wyznające zupełnie odmienne systemy wartości.

Nacjonalizm nie ma także nic wspólnego z bezwarunkowym antysemityzmem. Wprost przeciwnie, SS uznaje prawo narodu żydowskiego do kreowania własnego państwa, a nawet wyraża wobec niego pewien podziw, po pierwsze ze względu na zachowanie zasady Nacjonalizmu, a po drugie z powodu obrony wartości europejskiej rasy na Bliskim Wschodzie. Odrazę wzbudza w diomuszkiniowcach „profesjonalny antyfaszyzm” niektórych środowisk żydowskich, podobnie jak równie szkodliwy „profesjonalny antysemityzm” fałszywych nacjonalistów.

Ideolodzy rosyjskiego SS wyraźnie zarysowują zatem granicę pomiędzy faszyzmem Mussoliniego a nacjonalizmem, za którego wyznawców się uważają. Ten pierwszy zakłada, że to „państwo tworzy naród”, że „wszystko dla państwa, nic przeciwko państwu”, gdy tymczasem nacjonalizm diomuszkiniowców, pomimo sympatii dla faszystowskiej estetyki, odwołuje się tylko do Nacji rozumianej jako dziedzictwo krwi⁴². Tym samym koncepcja ta staje się raczej eksplicacją narodowego socjalizmu niż klasycznej doktryny włoskiej. W odpowiedzi na najczęściej zadawane pytanie autorzy doktryny SS nie ukrywają zresztą, że właściwym ich celem jest ukształtowanie Rosji jako państwa narodowosocjalistycznego⁴³.

⁴² Д. Дёмушкин, Инквизитор СС, Алексей Д., *Уроки русского национализма*, <http://www.demushkin.com/page3.php>.

⁴³ *Ответы на часто задаваемые вопросы*, <http://www.demushkin.com/page7.php#faq1> (dostęp 23.03.2011).

Generalny rzut oka na wybrane koncepcje rosyjskiego faszyzmu prowadzi do kilku fundamentalnych wniosków:

1. Doktryny faszystowskie wśród Rosjan bądź też tendencje faszyzujące występują stosunkowo stale niemal od początku dwudziestego stulecia, nie mogą zatem uchodzić za efemeryczne.
2. Polemika wewnątrz środowiska ma charakter dojrzały od samego początku, wykazując wyodrębnianie się w nim nurtu etatystycznego i rasistowskiego.
3. Dominującą rolę odgrywa, podobnie jak w innych państwach europejskich, nurt rasowo-nacjonalistyczny.
4. W większości przypadków rosyjskie doktryny faszyzujące skłaniają się, inaczej niż w faszyzmie włoskim i narodowym socjalizmie Trzeciej Rzeszy, ku uznaniu religii prawosławnej za ważny element identyfikacyjny nacji, a w większości także za podstawę porządku społeczeństwa.
5. Człowiek w tym społeczeństwie to bez wątpienia pasjonariusz, definiowany cechami Nacji, niekiedy nawet jednoznacznie sformatowany przez aryjskie cechy rasowe, które uzewnętrzniają się nie tylko w porządku materialnym, ale także mentalnym i aksjologicznym.

BARTŁOMIEJ BRĄŻKIEWICZ

WIZJA CHOROBY PSYCHICZNEJ W POSTRADZIECKIEJ KULTURZE ROSYJSKIEJ

Zaznaczony w temacie problem warto rozważyć na kilku płaszczyznach. Będą to: prawodawstwo FR, charakterystyka współczesnych nadużyć w psychiatrii, niezależna psychiatria i ruch antypsychiatryczny w FR, próba powrotu do prawosławnej metody leczenia chorób psychicznych, obecność tematyki związanej z zagadnieniem choroby psychicznej we współczesnych utworach literackich i filmowych. Ich analiza pozwoli sformułować wnioski dające w miarę pełny ogląd poruszanego zagadnienia.

Prawo

Gdy mowa o prawodawstwie Federacji Rosyjskiej, należy zwrócić uwagę na dwa dokumenty. Pierwszy z nich to *Закон Российской Федерации О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании* (dalej używam skrótowo: Ustawa FR *О психиатрической помощи...* albo Ustawa). Ustawa ta weszła w życie 1 stycznia 1993 roku. Dokument zerwał z elementami charakterystycznymi dla wykorzystywanej do celów politycznych psychiatrii radzieckiej, której głównym zadaniem była „ochrona” państwa przed jego obywatelami, a nie zdrowie i troska o chorych psychicznie obywateli i ochrona ich przed niesprawiedliwością i nadużyciami. Poza obecnymi w tekście gwarancjami dotyczącymi powszechnego poszanowania ludzkiej godności w trakcie leczenia, niezwykle ważne jest stwierdzenie, wprowadzone poprawką z 2004 roku, według którego niedopuszczalne jest ograniczenie jakichkolwiek praw i swobód obywatelskich jedynie na podstawie diagnozy psychiatrycznej czy w związku z faktem przebywania na obserwacji lub znajdowania się w szpitalu psychiatrycznym w celu zapewnienia tzw. oparcia społecznego.

Z czasem okazało się jednak, że brakuje odpowiednich mechanizmów prawnych gwarantujących należyte wypełnianie Ustawy. Nadzór i finansowanie zde-

cydowanej większości placówek psychiatrycznych powierzono władzom regionalnym, które dysponują skąpyimi środkami budżetowymi. Dowodzi to, że tak naprawdę chorzy psychicznie nie są przedmiotem rzeczywistej troski władz federalnych, mimo że Ustawa ich dotycząca robi wrażenie przepelnionej ideami humanizmu i miłości bliźniego.

Drugim ważnym dokumentem jest Kodeks karny FR, a w nim niezwykle istotny Art. 128 *Незаконное помещение в психиатрический стационар*. Przewidziano w nim karną odpowiedzialność za bezpodstawne umieszczenie w szpitalu psychiatrycznym. Co ciekawe, podobny artykuł w 1961 roku został z Kodeksu karnego RFSRR usunięty. Jego przywrócenie koreluje z Ustawą FR *О психиатрической помощи...* i, podobnie jak Ustawa, napawa optymizmem. Wyroki na podstawie Art. 128 KKFR zapadają jednak niezwykle rzadko¹.

Nadużycia

Współczesne nadużycia psychiatrii w Rosji podzielić można na kilka charakterystycznych grup. Do pierwszej z nich należą nadużycia o charakterze kryminalnym. Ofiarami są tu osoby, które skierowano do szpitali psychiatrycznych w celu przeprowadzenia ubezwłasnowolnienia i przejęcia kontroli nad ich majątkiem. U podłoża tego typu działań tkwią zwykle spory biznesowe, rodzinne czy sąsiedzkie. Bywa, że w tych przypadkach umieszczenie w szpitalu psychiatrycznym przebiega w porozumieniu z lekarzem psychiatrą czy innym przedstawicielem personelu lub administracji. Do pozostałych grup nadal zaliczyć można przypadki osób, które znalazły się w szpitalach psychiatrycznych z przyczyn politycznych. Są to pacjenci dwojakiego typu. Jedni to ci, których działalność bywa postrzegana przez aparat państwowy jako niebezpieczna i wywrotowa. To osoby, wobec których stosuje się metodę „zamykania ust” – jak niegdyś w stosunku do dysydentów z okresu radzieckiego. Drudzy zaś to ci, dla których ekspertyza psychiatryczna, stwierdzająca niepoczytalność, jest formą ochrony przed skazującym wyrokiem sądowym za poważne przestępstwa. Ma również zastosowanie zasada przeciwna: otóż osoby, co do których istnieje podejrzenie występowania zaburzenia psychicznego, a które z punktu widzenia państwa i polityki lepiej skazać prawomocnym wyrokiem sądowym, uznawane są za w pełni poczytalne.

¹ Prokuratura Generalna Federacji Rosyjskiej na swej stronie internetowej donosi na przykład o skazaniu w republice Dagestanu na podstawie tego artykułu psychiatry Natalii Alibekowej na wyrok 3 lat pozbawienia wolności w zawieszeniu na 2 lata oraz zakaz wykonywania zawodu lekarza na okres 2 lat. Zob.: Генеральная прокуратура Российской Федерации, Новости, 10.07.2008, *В Дагестане вынесен приговор в отношении врача-психиатра, незаконно поместившего гражданина в психиатрический стационар*, <http://www.genproc.gov.ru/news/news-8140/> (dostęp 18.08.2008).

Przeprowadzanie sądowych ekspertyz psychiatrycznych władze FR również dziś najczęściej zlecają skompromitowanemu w czasach radzieckich moskiewskiemu Centrum im. Serbskiego (znanemu dawniej jako Instytut Serbskiego). Spośród wielu głośnych w ostatnich latach ekspertyz psychiatrycznych tam przeprowadzonych, jak te dotyczące sprawy oskarżonego o szpiegostwo Płatona Obuchowa², czeczeńskiego dowódcy frontowego Salmana Radujewa³ czy szefa działu bezpieczeństwa ekonomicznego Jukosu Aleksieja Piczugina⁴, bodaj najciekawszym przypadkiem jest *casus* pułkownika Jurija Budanowa. Między rokiem 2000 a 2003 ekspertyzom psychiatrycznym poddawano go kilkakrotnie⁵. Często były to analizy wzajemnie się wykluczające, niejednokrotnie brali w nich też udział skompromitowani w okresie radzieckim psychiatrzy⁶. Ostatecznie jed-

² Zob. notatki prasowe z: 16.01.2001, <http://newsru.com/russia/16jan2001/platon.html>; 09.04.2002, <http://newsru.com/russia/09apr2002/obuchov.html>; 23.04.2004, <http://newsru.com/russia/23apr2004/obuhov.html>; 18.05.2002, <http://newsru.com/russia/18may2002/obuhov.html> (dostęp 10.06.2008).

³ Zob. *Карательная психиатрия в России, Доклад о нарушениях прав человека в Российской Федерации при оказании психиатрической помощи*, Международная Хельсинская Федерация, Москва 2004, s. 134. Zob. także С. Глассер, *Болезненное прошлое российской психиатрии вновь всплыло в судебном деле Буданова*, „The Washington Post” 2002, 15 декабря, tłum. Виктор Федотов. Tekst dostępny w wersji elektronicznej w serwisie ИноСМИ.Ru, <http://www.inosmi.ru/translation/166738.html> (dostęp 10.06.2008). Tekst oryginalny: S.B. Glasser, *Psychiatry's Painful Past Resurfaces in Russian Case*, „The Washington Post” 2002, Sunday, December 15, s. A37.

⁴ Zob. *Карательная психиатрия...*, s. 135. W opracowaniu tym błędnie podano jedynie imię, zamieniając właściwe Aleksiej na Anatolij. Zob. także: К. Василенко, *Психиатры разберутся*, „Время новостей” 2003, nr 159, 28 августа, elektroniczna wersja artykułu dostępna w archiwum gazety: <http://www.vremya.ru/2003/159/4/78747.html> (dostęp 10.08.2008); Д. Симакин, *Первый – пошел!*, „Независимая газета” z 25.03.2005, elektroniczna wersja artykułu dostępna w archiwum gazety: http://www.ng.ru/events/2005-03-25/1_pichugin.html (dostęp 10.08.2008). Ciekawe są również wypowiedzi, jakich w związku z piątą rocznicą aresztowania Piczugina i rozpoczęcia „sprawy Jukosu” udzielili znani rosyjscy działacze społeczni i obrońcy praw człowieka, jak Jelena Bonner i Ludmiła Aleksiejewa, a także współoskarżony Piczugina Leonid Niewzlin. Zob.: В. Васильева, *Пять лет расправы, сопротивления и надежды*, opublikowano 19.06.2008 na stronach portalu internetowego „Права человека в России” (HRO.org), <http://hro1.org/node/2549> (dostęp 12.08.2008). Interesująca pod tym względem jest również zawartość strony internetowej „Дело Алексея Пичугина”, <http://www.alexey-pichugin.ru/> (dostęp 10.08.2008).

⁵ Zob. *Карательная психиатрия...*, s. 135–139.

⁶ Píše o tym Anna Politkowska: „Председателем комиссии по Буданову стала профессор-психиатр с 52-летним экспертным стажем Тамара Павловна Печерникова. Та самая, чья подпись стоит под «шизофреническими приговорами» самых знаменитых советских диссидентов 60–80-х годов” – А. Политковская, *Вторая чеченская*, Москва 2002, s. 134. W składzie innej komisji pojawił się natomiast słynny profesor Gieorgij Morozow, były dyrektor Instytutu im. Serbskiego, który w latach 70. i 80. XX wieku podejmował szereg decyzji o przymusowym leczeniu psychiatrycznym działaczy opozycyjnych. W związku ze skierowaniem w tej sprawie skargi do sądu i licznymi protestami społecznymi, Morozow i trzej inni pracownicy Centrum Serbskiego sami zrezygnowali z udziału w pracach komisji ekspertów. Zob. *Карательная психиатрия...*,

nak sąd przyjął wykluczającą niepoczytalność Budanowa argumentację biegłych ekspertów oskarżenia i pokrzywdzonych. Na tej podstawie uznano go winnym i wydano wyrok skazujący⁷. Przebieg procesu Budanowa dowodzi, że podejmowane są próby wykorzystania psychiatrii do celów politycznych, albo raczej strategicznych z punktu widzenia państwa. Rzecz w tym, że w przypadku uznania go za niepoczytalnego, Budanow uniknąłby wyroku, państwo zaś – a szczególnie rosyjska armia – kompromitacji.

Jako inny przykład nadużyć w psychiatrii, nade wszystko semantycznych, warto przywołać głośną sprawę penzeńskich zatworników (*Пензенские затворники*)⁸ i reprezentowane w niej stanowisko rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Zatwornicy to grupa około 30 radykalnych prawosławnych chrześcijan, którzy we wsi Nikolskoje w obwodzie penzeńskim na początku listopada 2007 roku zamieszkali w przygotowanej wcześniej podziemnej kryjówce – tunelu w formie podkowy – i oczekiwali końca świata, który miał nastąpić w maju 2008⁹.

s. 137. Mija się z prawdą Wojciech Jagielski, pisząc: „Prof. Gieorgij Morozow, który przez 32 lata szefował Instytutowi Serbskiego w Moskwie, ostatnio występował jako biegły na procesie rosyjskiego pułkownika Jurija Budanowa oskarżonego o gwałt i zabójstwo czeczeńskiej dziewczyny. Morozow uznał Budanowa za niepoczytalnego, by ratować go przed więzieniem, do którego ten jednak w końcu trafił” – W. Jagielski, *Trzeba być wariatem, żeby być w opozycji*, „Gazeta Wyborcza” z 02.05.2006, tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum gazety: <http://wyborcza.pl/1,86759,3317866.html> (dostęp 10.08.2008).

⁷ Zob. pełen tekst końcowego wyroku w tej sprawie, jaki Północnokaukaski Wojskowy Sąd Okręgowy wydał w 2003 roku: *Приговор именем Российской Федерации, г. Ростов-на-Дону 25 июля 2003 года*, dostępny na stronie internetowej stowarzyszenia Общество Российско-Чеченской дружбы – ПРЕСС-РЕЛИЗ № 492 от 4 Августа 2003 года, <http://www.uic.nnov.ru/hrnnov/rus/friend/2003/info492.htm> (dostęp 10.08.2008).

⁸ Temat szeroko dyskutowany w mediach, wzbudzający zarówno reakcje pozytywne, jak i negatywne. Główna linia przekazu medialnego dotyczącego penzeńskich zatworników bliższa jest tym drugim, można jednak zaobserwować pewne działania mające na celu zobiektywizowanie oglądu sytuacji oraz zwrócenie uwagi na fakt, że zagwarantowane w Konstytucji FR prawa odnoszą się również do zatworników. Przykładem może być poświęcona zatwornikom strona internetowa „Пензенский Анклав”. Jej autorzy nie są zwolennikami zatworników, jak sami o sobie piszą: „Авторы сайта «Пензенский Анклав» никоим образом не связаны ни с Петров Кузнецовым, ни с затворниками. [...] не исповедуют их религиозные мировоззрения и не разделяют их методы и модели поведения. [...] не призывают к религиозной вражде или к противостоянию каких-либо религиозных конфессий. Единственная цель сайта, которая была поставлена при его разработке — создание альтернативной точки зрения на положение людей, которые в виду своих религиозных воззрений оказались высмеяны и в буквальном смысле слова, «задавлены» государством, обществом и «официальной» церковью. Мы опираемся на Конституцию РФ и призываем государство соблюдать главный закон страны. Подавление религиозного инакомыслия может привести к повышению напряжённости в обществе и спровоцировать конфликты на религиозной почве” – <http://penza.mirgorod.ru/> (dostęp 14.08.2008).

⁹ Zob.: Е. Яковлева, Л. Сережина, *Чрезвычайный овраг*, „Российская газета. Неделя” 2007, nr 4531 (29 ноября), tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum gazety: <http://www.rg.ru/2007/11/29/sektanty-chp.html> (dostęp 14.08.2008).

Przywódcę grupy, Piotra Kuzniecowa, 16 listopada 2007 roku udało się pojmać i umieścić w szpitalu psychiatrycznym w Penzie. Zdiagnozowano go tam jako osobę chorą psychicznie. Niedługo potem rosyjska stacja telewizyjna HTB nadała na ten temat reportaż¹⁰, w którym stwierdzano, że penzeńscy zatwornicy to złożona z osób chorych psychicznie sekta religijna¹¹. Między marcem a majem 2008 roku kryjówkę sukcesywnie opuszczały kolejne osoby, wyczekiwanego końca świata nie nastąpił, a cała sprawa uwydatniła zauważalny w ostatnim czasie wzrost liczby zwolenników nieformalnych grup religijnych o podobnym charakterze¹². Ta postać religijnego radykalizmu, do którego niektórzy prawosławni duchowni nawołują i wyrażają dlań poparcie¹³, a który często wyraża się w buncie skierowanym przeciw obowiązkom obywatelskim¹⁴, przez zdecydowa-

¹⁰ *Чрезвычайное происшествие. Расследование. Заблудшие души*, HTB, 23.11.2007.

¹¹ Tamże. Podobne stwierdzenia funkcjonują w opinii społecznej, jak choćby w niektórych wypowiedziach uczestników forum strony internetowej „Пензенский Анклав”: „Предлагаю их добровольно загнать опять в пещеру! [...] Выведем новую породу подземных идиотов! Всех идиотов добровольно в пещеры! Они там умнеют!!”; „В обязанности государства входит оберегать жизнь и здоровье (в том числе и умственное) своих граждан. Деструктивные культы наподобие этого несут прямую угрозу моральному и психическому здоровью нации, и должны искореняться на законных основаниях” – <http://penza.mirgorod.ru/> (dostęp 14.08.2008).

¹² Zob. А. Мельников, *Из глубины воззвах*, „Независимая газета”, dodatek „Религии” z 16.04.2008, tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum gazety: http://religion.ng.ru/problems/2008-04-16/1_sekta.html?mthree=1 (dostęp 14.08.2008).

¹³ Jak na przykład biskup anadyrsko-czukocki Diomid, który wielokrotnie zwracał się z publicznymi odezwaniami i pismami krytykującymi w takim właśnie duchu aktualną sytuację polityczną w Rosji, oficjalne dokumenty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, jej relacje z przedstawicielami innych religii. Rosyjska Cerkiew Prawosławna wydała już dokument potępiający działalność biskupa Diomida (w przyjętym na plenarnym zgromadzeniu Soboru Arcybiskupiego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w dniu 27 czerwca 2008 dokumencie stwierdza się, że: „В целом рассматриваемые документы, подписанные епископом Анадырским и Чукотским Диомидом, порочат авторитет Русской Православной Церкви, фактически провоцируют раскол, наполнены духом изоляционизма и экстремизма, толкают Церковь на конфликт с государственной властью и с представителями других конфессий, а также являются соблазном для людей, стоящих »на пороге« Православной Церкви. Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что епископ Анадырский и Чукотский Диомид подлежит церковному суду” – *Богословско-канонический анализ писем и обращений, подписанных Преосвященным Диомидом, епископом Анадырским и Чукотским*, dokument dostępny w wersji elektronicznej na oficjalnej stronie internetowej Soboru: <http://www.sobor2008.ru/428878/index.html> (dostęp 14.08.2008), który nadal prowadzi z moskiewskimi hierarchiami otwartą polemikę. Warto zauważyć, że w sprawie penzeńskich zatworników sugerowano, by biskup Diomid podjął z nimi mediacje prowadzące do opuszczenia tunelu. Zob.: Е. Яковлева, Л. Сережина, *Чрезвычайный овраг*, „Российская газета. Неделя” 2007, nr 4531 (29 ноября), tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum gazety: <http://www.rg.ru/2007/11/29/sektanty-chp.html> (dostęp 14.08.2008).

¹⁴ Osoby takie często niszczą swoje dokumenty tożsamości, nie zgadzają się na wprowadzenie ich do ewidencji podatkowej i odmawiają przyznania ИНН – Идентификационный номер налогоплательщика, nie posyłają dzieci do szkół. Miało to również miejsce w przypadku penzeń-

na większość cerkiewnych hierarchów zwykle postrzegana jest jak działalność sekty religijnej¹⁵ albo przejaw choroby psychicznej¹⁶. Uznawanie na podstawie przejawów egzaltowanego fanatyzmu religijnego podobnych osób za chore psychicznie postrzegać można jako próbę zwolnienia Cerkwi od odpowiedzialności za skutki, jakie ów fanatyzm – napędzany przez niektórych prawosławnych duchownych – ze sobą niesie.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym głośnym przypadku – sprawie Tamary Rakiewicz, która znalazła swój finał w Europejskim Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu. Rakiewicz i jej adwokat skierowali skargę do Trybunału w związku z przymusowym umieszczeniem jej w 1999 roku w miejskim szpitalu psychiatrycznym w Jekaterynburgu¹⁷. Trybunał w 2003 roku wydał orzeczenie, w którym wprawdzie zgodził się z przedstawioną dokumentacją medyczną i nie podważył diagnozy rosyjskich psychiatrów, jednakże w całej sprawie doszukał się wielu nieścisłości, nadużyć i wykroczeń zarówno przeciw prawodawstwu Federacji Rosyjskiej, jak i przeciwko *Konwencji o ochronie praw człowieka*

szych zatworników. Zob.: *Чрезвычайное происшествие...* Cytowany przez jedną z gazet ekspert w zakresie sekt, Aleksandr Dworkin, zauważył: „возле храма Христа Спасителя собирается публика странного вида, мужчины в кирзовых сапогах, женщины в одежде под позапрошлый век со странными лозунгами [...]. Подойдя к ним, можно услышать разговоры про ненастоящую и настоящую православную церковь. Критерии настоящего и ненастоящего формулируются обычно так: »Ну какая благодать у этих толстых попов?« – На мой вопрос, а с какого же веса благодать исчезает, мне ответили: »После 80 кг« [...]. Приметы такого рода духовных сумасбродств – ненависть к ИНН, новым паспортам. Требование канонизировать Григория Распутина, Иосифа Сталина, Игоря Талькова...» Wypowiadający się zaś w tym samym artykule znany prawosławny teolog, ojciec Andriej Kurajew, stwierdził: „Из огромной симфонии православного мировоззрения они избирают только одну тему. Из огромного мира библейских книг знают только Апокалипсис. И даже его понимают однобоко – как книгу страхов и тревог. [...] газета »Русский вестник« неоднократно прямо проповедовала, что из городов надо убегать, что паспорта брать нельзя, ИНН – печать антихриста и т. д.” – Е. Яковлева, Л. Сережина, *Чрезвычайный овраг...*

¹⁵ Zob. А. Мельников, *Из глубины воззвах...*

¹⁶ Zdaniem przedstawiciela Moskiewskiego Patriarchatu, Wsiewołoda Czaplina: „»метушийся выбор затворников« свидетельствует о непростом психологическом состоянии людей, безусловно выполнявших команды основателя секты Петра Кузнецова” – Р. Амиров, *РПЦ не считает пензенских затворников „Свидетелями Иеговы”*, „РИА Новости” z 10.04.2008, tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum agencji: <http://www.rian.ru/society/20080410/104782349.html> (dostęp 14.08.2008). Stwierdzenie to zgodne jest z wcześniej wypowiedzianymi słowami obecnego dyrektora Centrum im. Serbskiego, Tatiany Dmitriewej, która zapytana o ocenę stanu zdrowia psychicznego zatworników, odpowiedziała: „Имеют ли они психические расстройства? Я думаю, что да. Для меня как для психиатра очевидно, что лидер собрал вокруг себя внушаемых людей, у которых есть масса нерешенных проблем. И такие вот внушаемые люди поверили в какое-то чудо, спасение от всех бед” – Ж. Малахова, *У пензенских затворников психическое расстройство – психиатр Дмитриева*, „РИА Новости” z 10.04.2008, tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum agencji: <http://www.rian.ru/society/20080410/104750245.html> (dostęp 14.08.2008).

¹⁷ Zob. *Карательная психиатрия...*, s. 177–179.

i podstawowych wolności, którą Rosja ratyfikowała w 1998 roku¹⁸. Wskazano, że wielokrotnie złamano przysługujące Rakiewicz prawa, z drugiej strony wykryto też w ówczesnym rosyjskim ustawodawstwie federalnym szereg luk, umożliwiających działania niezgodne z prawem międzynarodowym.

Niezależna psychiatria i ruch antypsychiatryczny

Rosyjska odmiana ruchu antypsychiatrycznego różni się od swych zachodnich odpowiedników, a odrębność ta polega na dość wyraźnie zarysowanej doktrynalnej polaryzacji na dwa skrajne bieguny. Na jednym z nich umiejscowić należy antypsychiatryczny radykalizm, zgodnie z którym odrzuca się istnienie choroby psychicznej *sensu stricte*, a samą psychiatrię postrzega jako narzędzie tłumienia osobowości. Przedstawicielami tego nurtu w znacznej mierze są osoby, które wcześniej doznały skutków nadużyć w dziedzinie psychiatrii, były ofiarami psychiatrycznego terroru w okresie Związku Radzieckiego, czy też wykazują silną emocjonalną więź z takimi osobami¹⁹. Oprócz nich, niezwiązanych zawodowo z psychiatrią osób, radykalna rosyjska antypsychiatria znajduje uznanie w oczach wielu lekarzy psychiatrów o religijnie zorientowanym światopoglądzie i reprezentujących nurt tzw. prawosławnej psychiatrii. Tu z pewnością na uwagę zasługuje powołane w 2000 roku stowarzyszenie Pomoc Ofiarom Psychiatrów (Помощь пострадавшим от психиатров)²⁰. Na drugim biegunie zaś znajdują się lekarze psychiatrzy z kręgu powstałego w 1989 roku Niezależnego Stowarzyszenia Psychiatrycznego Rosji (Независимая психиатрическая ассоциация России)²¹. NSP Rosji pojmuje antypsychiatrię nieco inaczej, zdecydowanie mniej radykalnie, a jego członkowie mówią o sobie, że można ich określić zarówno mianem antypsychiatrów, jak i anty-antypsychiatrów²², co oznacza, że NSP Ro-

¹⁸ Pelen tekst orzeczenia zob. tamże, s. 180–196.

¹⁹ Organizacją, której profil częściowo pokrywa się z ruchem antypsychiatrycznym, a która realizuje przede wszystkim postulaty związane z obroną praw człowieka w Rosji, jest ruch społeczny За Права Человека. Jest to ciekawy przykład organizacji, która przeszła pewnego rodzaju metamorfozę: z orientacji radykalnie antypsychiatrycznej w twór skupiający swą uwagę na prawnych aspektach nadużyć w psychiatrii. W przeciwieństwie na przykład do podobnie zorientowanej organizacji Гражданская комиссия по правам человека, która, przy wyraźnej pomocy scjentologów, oprócz aktywnej działalności w sferze obrony praw człowieka prowadzi czynną działalność antypsychiatryczną.

²⁰ Najwięcej informacji na temat działalności stowarzyszenia dostępnych jest na jego stronie internetowej: <http://www.hvp.org.ru/index.htm> (dostęp 18.08.2008).

²¹ Zob. informacje na stronie internetowej NSP Rosji: <http://www.npar.ru/about/> (dostęp 18.08.2008).

²² Zob.: Ю. Савенко, Л. Виноградова, *Латентные формы антипсихиатрии как главная опасность*, „Независимый психиатрический журнал”, Журнал за 2005 год, 4 квартал, tekst artykułu w wersji elektronicznej dostępny w archiwum czasopisma: <http://www.npar.ru/journal/2005/4/latent.htm> (dostęp 18.08.2008).

sji nie tylko nie akceptuje charakterystycznych dla przedstawicieli władz prób instrumentalizacji psychiatrii, ale też zdecydowanie odcina się od antypsychiatrycznego radykalizmu, opartego na różnego rodzaju redukcjonizmach: psychologizacji, socjologizacji, biologizacji czy – szczególnie jeśli idzie o współczesną Rosję – teologizacji psychiatrii (prawosławna psychiatria).

Powrót do tradycji – terapia duszy

Zgodnie z prawosławną antropologią stwierdzić można istnienie ścisłego związku między chorobą – w tym również chorobą psychiczną – a grzechem. Nie chodzi tylko o to, że choroba swe źródło ma w grzechu, rozumianym jako zachwianie równowagi duchowo-psychofizycznej człowieka, ale też o to, że sam grzech pojmuje się w kategoriach choroby. Stąd też leczenie tak pojętej choroby psychicznej odbywać się powinno przy zastosowaniu określonej sekwencji praktyk duchowo-ascetycznych zwanych terapią duszy. O rosnącej wśród zamieszkujących Federację Rosyjską wyznawców prawosławia popularności terapii duszy, czy ogólnie tzw. prawosławnej medycyny, w tym prawosławnej psychiatrii jako alternatywnej metody walki z chorobą psychiczną, świadczą zarówno działalność wspomnianego wcześniej stowarzyszenia POP, jak i inne, ciekawe zjawiska o zasięgu ogólnokrajowym²³. Warto tu wymienić pewne organizacje zrzeszające lekarzy kierujących się w praktyce medycznej prawosławnym światopoglądem. Są to powstające głównie w wyniku oddolnej inicjatywy samych lekarzy różnego rodzaju stowarzyszenia i towarzystwa lekarzy mające w swych nazwach przymiotnik „prawosławny”. Koniecznie wspomnieć należy też o kilku, niezwykle aktywnych na tym polu, indywidualnościach, jak: Władimir Niewiarowicz, Walerij Iljin czy psychiatra i psychoterapeuta, dyrektor Instytutu Problemów Kształtowania Chrześcijańskiego Podejścia do Chorób Psychiczych (Институт проблем формирования христианского отношения к психическим заболеваниям), dr Dmitrij Awdiejew.

Innym ciekawym zjawiskiem są rosyjskie witryny internetowe poświęcone tematyce związanej z prawosławną medycyną. Oprócz strony wspomnianego stowarzyszenia POP, interesujący pod względem zawartości jest serwis orthomed.ru – Православный медицинский сервер²⁴. Poza bieżącymi doniesieniami na

²³ Godne uwagi są pojawiające się licznie publikacje książkowe omawiające tę problematykę i do niej się odnoszące, jak: Митрополит Иерофей (Влахос), *Православная психотерапия (святоотеческий курс врачевания души)*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2004; В.К. Невярович, *Терапия души*, Москва 1997; Д.А. Авдеев, В.К. Невярович, *Наука о душевном здоровье. Основы православной психотерапии*, Москва 2005; Д.А. Авдеев, *Православная психиатрия*, Москва-Минск 1997; Д.А. Авдеев, *Очерки православной психотерапии*, Москва 2007; Д.А. Авдеев, *Душевные болезни: Православный взгляд*, Москва 2005.

²⁴ www.orthomed.ru (dostęp 01.09.2008).

temat wzajemnych relacji prawosławia i medycyny, informacjami dotyczącymi aktualnych problemów biomedycznych i bioetycznych w świetle społecznej nauki Cerkwi prawosławnej i jej zaangażowania w ich rozwiązywanie, oferuje on też swym odbiorcom ciekawy zbiór tekstów traktujących o problemach zdrowia psychicznego z perspektywy terapeutycznej spuścizny Cerkwi prawosławnej.

Choroba psychiczna w obrazach literackich i filmowych

W nietypowym ujęciu motyw choroby psychicznej pojawił się we współczesnej literaturze rosyjskiej w powieści Wiktora Pielewina *Mały palec Buddy* (*Чанав в Пычмома*, 1996)²⁵. Wykorzystane w powieści motywy i rozwiązania kompozycyjne, czerpiące z poetyki groteskowo-fantastycznej, sięgające do elementów surrealistycznych i nawiązujące do absurdu, nadają jej charakter zabawnej opowieści z przesłaniem, oscylującej wokół problemu poszukiwania własnej tożsamości. Okazuje się, że według przyjętego przez Pielewina schematu odniesień do buddyjskiej ontologii, występujące naprzemiennie dwa plany akcji, które początkowo zdają się nie mieć ze sobą związku, właściwego znaczenia zaczynają nabierać dopiero wówczas, gdy skoncentrujemy się na łączącej je postaci głównego bohatera. Piotr występuje w powieści jako bohater dwóch światów. Ale czy należy do któregośkolwiek z nich, skoro obydwa przypominają raczej sen niż jakąkolwiek rzeczywistość? Psychiatra stwierdzi, że snem albo urojeniem jest wojna domowa, Piotr – że śni o szpitalu psychiatrycznym. Wyrażony w marzeniach sennych problem tożsamości Piotra skłania do refleksji na temat przesłania, jakie we śnie przekazuje głównemu bohaterowi jego świadomość. Wykreowany przez profesora Timur Timurowicz Kanasznikow twierdzi, że Piotr cierpi na pewien rodzaj rozdwojenia jaźni²⁶, schorzenie typowe dla czasów, w jakich przyszło im żyć. Przyczyny takiego stanu świadomości Piotra psychiatra upatruje w tym mianowicie, że należy on do pokolenia, „które zostało zaprogramowane do życia w pewnym społeczno-kulturowym paradygmacie, a znalazło się w zupełnie innym”²⁷. Nie potrafiąc odnaleźć się w otaczającym świecie, w nowej rzeczy-

²⁵ W. Pielewin, *Mały palec Buddy*, przeł. H. Broniatowska, Warszawa 2003.

²⁶ Tzw. osobowość mnoga, rozdwojenie osobowości, rozdwojenie jaźni, według DSM-IV-TR (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) Dissociative Identity Disorder (dysocjacyjne zaburzenia identyfikacji, kod: 300.14), najogólniej opisuje się jako: „presence of two or more distinct identities or personality states that recurrently take control of the individual’s behavior accompanied by an inability to recall important personal information that is too extensive to be explained by ordinary forgetfulness. It is a disorder characterized by identity fragmentation rather than a proliferation of separate personalities” – American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth Edition, Text Revision, Washington, DC 2000, s. 519. Więcej zob. tamże, s. 526–529.

²⁷ W. Pielewin, *Mały palec Buddy*..., s. 46.

wistości, świadomość stwarza obrazy nowej rzeczywistości – takiej, jaka odpowiada jednostkowej psychicznej strukturze. Miałby to być mechanizm niemalże naturalny, oparty na zasadzie wypierania ze świadomości wszelkich odniesień do rzeczywistości uznanej za nieprzyjemną i ucieczce w swój własny, wewnętrzny świat. Piotr Pusto sam nie jest w stanie dotrzeć do istoty swojej egzystencji – niby wie, co neguje, ale nie wie, co afirmować, w co wierzyć, jaki wyznawać światopogląd, co uznać za słuszne, i czeka, aż w jakiś tajemniczy sposób, we śnie, ukáže mu się rozwiązanie tej zagadki. Spośród wielu strumieni absurdałnych i pełnych paradoksów sytuacji, jednakowo uprawnionych najróżniejszych punktów widzenia, wyłania się jedyny prawdziwy obraz – iluzja, co oznacza, że Piotr, nawet znalazłszy odpowiedź na dręczące go pytania, nigdy z tego błędnego koła się nie wydostanie²⁸.

Bardzo ciekawe podejście do choroby psychicznej we współczesnej literaturze rosyjskiej zaprezentował Borys Jewsiejew w utworze *Юпод (Глупец*, 1998)²⁹. Opowieść Jewsiejewa koncentruje się wokół dwóch niezwykle istotnych dla kultury rosyjskiej problemów, jakimi są choroba psychiczna i jurodstwo, temu ostatniemu nadając nowy, uwspółcześniony wymiar³⁰. Przebywający w szpitalu psychiatrycznym główny bohater – Sierow – odkrywa prawdę o współczesnej rosyjskiej rzeczywistości. W jelicynowskiej Rosji doszło bowiem do kolejnej transformacji podstawowych założeń, na jakich zwykł opierać się świat. Rosja jest krajem „na opak”, którym zawładnęli prawdziwi wariaci. W obecnych realiach to wariat jest utożsamiony z normą, a człowiek nieodbiegający wcześniej od ogólnie przyjętych standardów jest niczym szaleniec izolowany od społeczeństwa w szpitalach psychiatrycznych. Co więcej, charakterystyczna dla rosyjskiej kultury postawa jurodstwa, jako szaleństwa udawanego, jest postrzegana w kategoriach zjawiska zagrażającego nowemu paradygmatowi. Jednocześnie właśnie jurodstwo jest jedyną możliwą postawą, jaką może przyjąć zdrowy, zakorzeniony w rosyjskiej kulturze człowiek. Główny bohater, wiodąc po ucieczce ze szpitala psychiatrycznego żywot jurodiwego, co traktuje jako imperatyw o charakte-

²⁸ Jak zauważył Mark Lipowiecki: „Pelevin’s hero seeks utopia but is entirely aware of the impossibility and danger of the utopianism that has been achieved” – M. Lipovetsky, *Russian post-modernism fiction. Dialogue with chaos*, red. E. Borenstein, Armonk, NY 1999, s. 197.

²⁹ Б. Евсеев, *Юпод* [w:] tegoż, *Баран: Рассказы и повесть*, Москва 2001. Pierwsze drukowane wydanie utworu: Б. Евсеев, *Юпод*, „Постскриптум: Литературный журнал” 1998, nr 2 (10), – СПб.: Феникс, 1998, s. 14–79. Polski tytuł podaję według tłumaczenia w artykule: B. Brązkiewicz, *Paradoksy psychoterapeutyczne. O motywach libertyńskich w utworze Borysa Jewsiejewa „Глупец”* [w:] *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wiczorek, „Studia i Szkice Slawistyczne” 8, Opole 2007, s. 261–270.

³⁰ Problematykę tę sygnalizowałem wcześniej w tekście: B. Brązkiewicz, *Jurodstwo – nowa perspektywa. O utworze Borysa Jewsiejewa „Юпод”* [w:] *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, „Slavica Wratislaviensia” CXLIII, Wrocław 2007, s. 339–346.

rze moralnym i światopoglądowym, dowiaduje się, że wszystkie lęki, obawy, jakich wcześniej doświadczał, były celowo wywołanymi przez psychiatrów halucynacjami. W Rosji toczyć się ma bowiem pewnego rodzaju tajna wojna, jaką psychiatrzy prowadzą przeciwko całemu społeczeństwu. Ich plan polega na zaszczepianiu choroby psychicznej w każdym, kto trafi w ich ręce, zgodnie z przekonaniem, że choroba psychiczna jest cechą immanentną każdego człowieka. Psychiatrzy zakładali osiągnięcie stanu, w którym rzeczywistość zostałaby pozbawiona utrwalonej w kulturze granicy oddzielającej dobro od zła. Za cel ostateczny psychiatrów uznać można próbę stworzenia bezideowego, bezwyznaniowego świata, w którym nie obowiązują żadne reguły i żadne normy moralne czy etyczne, ograniczające człowieka w dotychczasowym systemie kultury. Jewsiejew zdaje się w tym miejscu nawiązywać do sformułowanej przez Fiodora Dostojewskiego myśli, krytycznie odnoszącej się do nihilistycznej koncepcji śmierci Boga. O ile jednak Dostojewski koncentrował się na niebezpieczeństwach związanych z negacją Boga (jeżeli Boga nie ma, to nie obowiązują żadne prawa i wszystko jest dozwolone³¹), to Jewsiejew zwraca uwagę na inny czynnik, będący wymówką dla wszechstronnej samowoli, bezprawia i niegodziwości. Dla czynów postrzeganych dotąd jako naganne i szkodzące innym, powszechnie

³¹ Chodzi o powtarzającą się w *Braciach Karamazow* Fiodora Dostojewskiego formułę „wszystko wolno” Iwana Karamazowa. Miusow tak relacjonuje jego słowa: „Iwan Fiodorowicz dodał przy tym w nawiasie, że na tym właśnie polega całe prawo natury, iż kiedy wiara ludzkości w swą nieśmiertelność obróci się wniwecz, natychmiast zaniknie nie tylko jej miłość, ale też wszelka siła żywotna, która każe przedłużać życie na świecie. Nie dość na tym: nie już wówczas nie będzie niemoralne, wszystko będzie dozwolone, nawet antropofagia. I na tym jednak nie dosyć: mówca zakończył stwierdzeniem, że dla każdej osoby prywatnej, na przykład jak my tutaj, która nie wierzy ani w Boga, ani w swą nieśmiertelność, prawo moralne natury winno się bezzwłocznie obrócić w całkowite przeciwieństwo poprzedniego, religijnego, i że egoizm posunięty nawet do zbrodni nie dość, iż powinien być dozwolony człowiekowi, to nawet uznany za nieodzowne, najrozumniejsze i omalże najszlachetniejsze wyjście w jego sytuacji” – F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 85. Dmitrij Karamazow interpretuje słowa brata w następujący sposób: „Zbrodnia nie dość, iż powinna być dozwolona człowiekowi, to nawet uznana za najnieodzowniejsze i najrozumniejsze wyjście w sytuacji każdego bezbożnika! Tak czy nie?”. Sam Iwan mówi: „– Istotnie, tak twierdziłem. Nie ma cnoty, jeżeli nie ma nieśmiertelności”. W późniejszej rozmowie z Aloszą Iwan przyznaje też: „– Tak, skoro się rzekło, to pewnie tak: »wszystko wolno«. Nie wypieram się. [...] Nie wypieram się formuły »wszystko wolno«” – tamże, s. 306. Jak zauważył Albert Camus: „Od tego »wszystko jest dozwolone« rozpoczyna się prawdziwa historia współczesnego nihilizmu. [...] Nihilizm to nie tylko rozpacz i negacja, ale przede wszystkim wola rozpacz i negacji. Ten sam człowiek, który tak dziko obstawał przy niewinności, który drżał na widok cierpienia dziecka [...], odkąd odrzuca spójność boską i usiłuje znaleźć własną regułę, uznaje prawomocność zabójstwa. Iwan powstaje przeciw Bogu-zabójcy; ale ledwie wprowadza do buntu rozumowanie, wnioskiem jest prawo do zabójstwa. Jeśli wszystko jest dozwolone, może zabić własnego ojca lub przynajmniej zgodzić się, by został zabity” – A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991, s. 60–61.

i obiektywnie uznawanych za złe, teraz istniałoby usprawiedliwienie w postaci choroby psychicznej.

Utwór Jewsiejewa jest wyraźną krytyką promowanego w postradzieckiej Rosji stylu życia przebiegającego w oderwaniu od rodzimej kultury i opartego na marginalizacji tradycyjnych wartości. Skutkująca wykorzenieniem bezkrytyczna asymilacja, przez część społeczeństwa, norm i wartości gatunkowo obcych kulturze rosyjskiej, drugiej jego części grozić może popadnięciem w stan podobny szaleństwu. Albo, w reakcji na rzeczywistość postrzeganą jako szalona, zwariowana, prowadzić będzie do przyjęcia postawy jurodiwego, która wydawać się może jedyną skuteczną formą buntu przeciwko niej.

W roku 2001 pojawiły się w Rosji dwa utwory, inspirowane *Idiotą* Fiodora Dostojewskiego. W styczniu drukiem ukazała się sygnowana nazwiskiem Fiodora Michajłowa³² powieść *Идиот*³³, zaś w maju na ekrany kin weszła komedia *Даун Хаус*³⁴ w reżyserii Romana Kaczanowa. Powieść Michajłowa, która jest

³² Fiodor Michajłow to pseudonim, za którym ukrywa się bliżej nieznany autor. Pseudonim ten ewidentnie sugerować ma podobieństwo dzieła autora do pierwowzoru: Fiodor Michajłow – Fiodor Michajłowicz Dostojewski, podobnie jak Lew Nikolajew – Lew Nikolajewicz Tołstoj, czy Iwan Siergiejew – Iwan Siergiejewicz Turgieniew. Wszyscy to autorzy nowych wersji wcześniejszych słynnych powieści (remake'ów) ukazujących się w wydawnictwie Захаров (Л. Николаев, *Анна Каренина*, Москва 2001; Ф. Михайлов, *Идиот*, Москва 2001; И. Сергеев, *Отцы и дети*, Москва 2001). Por.: „И вся серия – ремейки. Так сказать, *Анна Каренина-2*, *Идиот-2*, *Отцы и дети-2*. Имена исполнителей неизвестны, псевдонимы – насмешливы: Лев Николаев, Федор Михайлов, Иван Сергеев. Автор идеи, надо полагать, издатель самолично, Игорь Захаров” – А. Урицкий, *Дубль второй*, „Дружба народов” 2002, nr 3, wersja elektroniczna artykułu: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2002/3/ur.html> (dostęp: 10.05.2008). Por. także: „Перераспределение ценностей в поле литературы, изменение репертуара классических культурных ролей предельно четко проявляется в проектах издательского дома »Захаров«. В 2001 году в новой серии этого издательства »новый русский роман» вышли романы Федора Михайлова *Идиот* и Льва Николаева *Анна Каренина*. [...] Одной из особенностей массовой литературы является нивелирование авторской точки зрения, некая анонимность. Именно здесь проявляется одна из непосредственных связей массовой литературы с фольклором. Псевдонимы »Лев Николаев« и »Федор Михайлов« – это и игра и вызов одновременно. [...] Кто скрывается за псевдонимами »Николаев-Михайлов« – пока неизвестно, хотя компоненты художественного дискурса двух романов дают основание предполагать, что автор один” – М.А. Черняк, *»Новый русский« князь Мышкин: к вопросу об адаптации классики в современной массовой литературе* [w:] *Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола. 4 декабря 2001 г. Санкт-Петербург*, Санкт-Петербург 2001, s. 189–190.

³³ Ф. Михайлов, *Идиот*, Москва 2001. Elektroniczna wersja publikacji dostępna jest pod adresem: <http://www.geocities.com/athens/ithaca/3880/mysli.html> (dostęp 10.05.2008).

³⁴ *Даун Хаус*, reż. Роман Качанов, Rosja 2001. Obok Kaczanowa scenariusz do filmu tworzył Iwan Ochłobystin, jednocześnie odtwórca roli Parfiena Rogożyna. Warto wspomnieć, że Ochłobystin był też autorem scenariusza do innego filmu w reżyserii Romana Kaczanowa pt. *Урод* z 1993 roku. Film ten opowiada groteskową historię z pogranicza umysłowych patologii, tytułowy Urod (czyli monstrum, dziwoląg, jakaś szkaradna osobliwość) to „noworodek”, który na świat przychodzi pod

właściwie skróconym, a jednocześnie uzupełnionym o niewielkie poprawki kompozycyjne przepisany pierwotnym, w sensie rozwinięcia czy dookreślenia poruszanych przez Dostojewskiego zagadnień nie wnosi nic nowego. Jedyne jej *novum* polega na przeniesieniu czasu akcji i dostosowaniu języka oraz charakterystyki bohaterów do realiów lat 90. XX wieku. U Michajłowa w postać tytułowego idioty wciela się Sasza Gagarin, daleki krewny słynnego kosmonauty, zgodnie z przyjętą konwencją ruble zostają zamienione na dolary, umiejętność kaligrafii przeradza się w biegłość w grafice komputerowej, gruźlica staje się AIDS itd., itp. *Idiota* Michajłowa przedstawia pewną wartość jako swoiste literackie kuriozum, a jedynym wartym uwagi aspektem związanym z powieścią jest fakt, że Michajłow, trawestując utwór Dostojewskiego na język współczesnych realiów, dowiódł od dawna znanej prawdy, że podniesione przez autora oryginału kwestie to pewne prawidłowości, których istota mimo upływu czasu się nie zmieniła. Albo inaczej: że świat – owszem – zmienił się, ale społeczeństwo, ludzka natura niestety nie.

Nieco inaczej ma się rzecz z filmową adaptacją tej samej powieści. Kaczanow, dostrzegając ponadczasowy wymiar dzieła Dostojewskiego, dodatkowo dobrał doń komediową stylistykę. Potraktowanie utworu w ten sposób wywołało falę krytyki, szczególnie ze strony przedstawicieli radykalnych środowisk prawosławnych, oskarżających Kaczanowa o obrazoburstwo³⁵. Mówiono, że film nie

postacią dorosłego mężczyzny. Urod posiada niezwykłą zdolność naśladowania, od chwili narodzin potrafi mówić, niezwykle szybko uczy się czytać i pisać, zostaje przez służby bezpieczeństwa zaliczony w poczet jednostek potencjalnie niebezpiecznych, jako ten, który wykorzystując swoje zdolności, mógłby wyprodukować bombę atomową. Zob.: *Упад*, reż. Роман Качанов, Rosja 1993. Ochłobystin po realizacji filmu *Даун Хаус* definitywnie wycofał się z aktorstwa, w 2001 roku przyjął święcenia kapłańskie i dziś znany jest w Moskwie jako ojciec Ioann, nadal pisze scenariusze do filmów. Zob. stronę internetową Ochłobystina: <http://www.ohlobystin.narod.ru/> (dostęp 10.05.2008).

³⁵ Po przedpremierowych seansach filmu Kaczanowa, 22 kwietnia 2001, stacja telewizyjna ТВЦентр nadała program pt.: *Телесуд*. Informacje na ten temat pojawiły się w wielu prawosławnych biuletynach informacyjnych, gdzie można było przeczytać na przykład: „Фильм *Даун Хаус*, пестрящий пошлостью и профанирующий произведение великого русского классика Ф.М. Достоевского *Идиот*, где князь Мышкин представлен наркоманом, а в заключении фильма-извращения Рогожин «вкушает» студень из ног убитой им Настасии Филипповны можно назвать , что и будет сделано в данной телепрограмме, которая затронет самый широкий спектр происходящего в нашем Отечестве, где русофобия и аморальность разлагают посредством «искусства» НАЦИЮ” – na stronie projektu ЗАВЕТ.RU – ПРАВОСЛАВНОЕ ЧТЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ, <http://www.zavet.ru/news/news-s010421.htm>, wiadomość z dnia 21.04.2001 (dostęp 10.05.2008). Albo w innym miejscu: „Православная общественность осудила фильм Р. Качанова *Даун Хаус* по роману Ф.М. Достоевского *Идиот*, увидев в нем осквернение духовного наследия писателя. [...] 22 апреля 2001 г. 18 часов 05 мин, на канале ТВЦ состоялся Телевизионный суд над осквернителями золотого фонда русской национальной (и мировой) классики и духовного наследия России” – http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/news/0422_00.html (dostęp 10.05.2008).

jest ani adaptacją, ani interpretacją, lecz tylko parodią *Idioty*, profanuje dzieło wielkiego rosyjskiego klasyka, nie ma nic wspólnego ze sztuką i jest ohydny, niechrześcijańskim, amoralnym, rusofobicznym paszkwilem³⁶. Kaczanow z jednej strony pozostał wierny oryginałowi, co najlepiej oddają zachowane nazwiska bohaterów, z drugiej zaś – jak Michajłow – poczynił niezbędne poprawki i dokonał wielu przeróbek, dotyczących głównie planu akcji.

Motyw przewodni filmu Kaczanowa koncentruje się wokół ponadczasowego pytania o relacje, jakie zachodzą między pojęciem „idiota” a światem, jaki i w jakim się go używa. Kontekstowy charakter tego określenia uwzględnia więc nieprzystawalność Myszkina do postaw uznawanych za normatywne w zbiorowości, w jakiej się znalazł. Podkreślenie twierdzenia, że nie jest idiotą ten, który pozornie zdaje się nim być, tylko ci, którzy za takiego go uważają, Kaczanow uzyskał właśnie opowiadając historię księcia Myszkina w komediowej konwencji. Reżyser dostrzegł niezwyklej potencjał, jaki tkwi w utworze Dostojewskiego, i potraktował go w ten stosunkowo niecodzienny sposób, dzięki czemu obraz filmowy mógł się stać tak wyrazisty. Mimo że księżę Myszkina sportretowany został w dość nienaturalnej pozie, to jednak nie on wprowadza do utworu ów komiczny efekt. Parodią czy paszkwilem, co twórcom filmu zarzucano, obraz Kaczanowa rzeczywiście jest, bo ośmiesza, ale nie postać tytułowego idioty, a społeczeństwo. Twórcy filmu wyśmiewają bowiem przywary współczesnego rosyjskie-

³⁶ Zob. tamże. Poruszony porażającymi głosami krytyki pod adresem twórców filmu obserwator rosyjskiej sceny filmowej Aleks Eksler postanowił osobiście przekonać się o niegodziwościach zawartych w treści filmu i o jego obrazoburczym charakterze. W efekcie powstała recenzja, w której Eksler napisał m.in.: „Такой разгромной критики я давно не видел. [...] Из рецензий картина складывалась нелицеприятная. [...] Купил кассету, посмотрел. Причем смотрел, заметьте, честно! Помня обо всех критических статьях и ожидая получить с экрана жуткий поток мерзостей, о которых так надрывно писали критики. Тем более, что я, в общем-то, не сильный охотник до мерзостей и не большой поклонник сортирного юмора... [...] Мне фильм понравился. Несмотря на легкое разочарование от того, что обещанных мерзостей я так и не дождался. [...] Получилось, по-моему, вполне даже мило. Я фильм посмотрел с удовольствием. [...] P.S. к эпиграфу: И вовсе не »студень« из ног Настасьи Филипповны вкушают Рогожин с Мышкиным, а буженинку. Я не позволю исказить современную классику!» – recenzja z dnia 20.06.01, tekst dostępny na stronie autora: <http://exler.ru/films/20-06-2001.htm> (dostęp: 10.05.2008). Warto jeszcze zwrócić uwagę na inne przekłamanie co do treści filmu, jakie pojawiło się w recenzjach. Chodzi o przedstawienie księcia Myszkina jako narkomana (zob. przypis wyżej). Myszkina od ośmiu lat jest abstynentem. Mówi: „– Признаюсь, сегодня чуть на наркотики не сорвался. Восемь лет ни куба, а сегодня...” – Р. Качанов, И. Охлобыстин, *Даун Хаус: сценарий кинофильма по мотивам романа Ф.М. Достоевского „Идиот”*. Pełny tekst dostępny w wersji elektronicznej na stronie internetowej Iwana Ochłobyстина: <http://www.ohlobystin.narod.ru/daun.htm> (dostęp: 10.05.2008). Wcześniej stwierdza zaś: „– Нет, я таблетки не люблю, я ими давлось, – горестно посетовал князь, – Мне больше нравится рыбок разводить. Они бывают синенькие и красенькие. Так что в наркотиках, я совсем не нуждаюсь. Я и без них нахожу жизнь достаточно живописной. У меня и справка есть” – tamże.

go społeczeństwa, szczególnie tzw. nowych Rosjan, ich hipokryzję, udawaną uczciwość, symulowaną pobożność, interesowność, przywiązanie do pieniędzy i luksusu. Nie szczerość więc, prostota czy naiwność Myszkina, a fasadowość postaw pozostałych bohaterów, ich pozorna świetność, dzięki dokonaniom w filmie umiejętnym przerysowaniom zyskują żenująco żaloszny charakter. Uzyskany przez autorów tej adaptacji *Idioty* efekt można uznać za zgodny z wymową utworu Dostojewskiego.

W 2002 roku swą premierę miał film Andrieja Konczałowskiego *Dom wariatów* (*Дом дураков*)³⁷. Filmowa opowieść Konczałowskiego oparta jest na autentycznym wydarzeniu z okresu pierwszej wojny czeczeńskiej, jakim było porzucenie miejsca pracy przez personel położonego na czeczeńsko-inguskiej granicy szpitala psychiatrycznego, w związku z czym pacjenci pozostawieni zostali sami sobie³⁸. Zarysowana przez reżysera sytuacja jest niezwykle wymowna, pacjenci sami muszą zmagać się ze swoimi schorzeniami, mierzyć się z realiami wojny i organizować szpitalną rzeczywistość według własnych wyobrażeń, a osoby, którym powierzono nad nimi opiekę, porzucają swoich podopiecznych jak balast³⁹.

³⁷ *Дом дураков*, реж. Андрей Кончаловский, Rosja–Francja 2002.

³⁸ Zgodnie z umieszczoną w początkowych kadrach informacją wprowadzającą do filmu: „Поводом для этого фильма послужила реальная история. Во время первой Чеченской войны в 1996 году пограничный район соседней республики Ингушетии оказался под угрозой вторжения чеченских подразделений. Недалеко от границы находился психо-неврологический интернат. Обитатели интерната жили своей жизнью и не подозревали о надвигающихся событиях” – tamże. Jest to jednak pewna nieścisłość, bowiem, zgodnie z wypowiedziami samego Konczałowskiego, wydarzenia te miały miejsce w 1995 roku. Por.: „Сценарий *Дома дураков* я написал в 1995 году, когда по телевидению прошел репортаж об оставленном медперсоналом психиатрическом интернате на чечено-ингушской границе” – wypowiedź reżysera przytoczona w tekście Konчаловский и его „*Дом дураков*” opublikowanym w przygotowywanym przez czasopismo „Культура” portalu internetowym Культура-Портал, http://www.kulturaportal.ru/tree_new/cinema/final.jsp?pub_id=103416&rubric_id=502 (dostęp 10.05.2008). W innym miejscu można też przeczytać: „Основой сюжета послужила реальная история, произошедшая в 1995 году. В зоне боевых действий в Чечне оказался психоневрологический диспансер, из которого сбежал весь медперсонал, оставив пациентов один на один с вооруженными людьми” – Е. Чередниченко, *Наш дом – дурдом*, „Киевские Ведомости” 2002, nr 239 (2753), Среда, 30 Октября, tekst w wersji elektronicznej dostępny w archiwum gazety: http://old.kv.com.ua/index.php?rub=163&number_old=2753 (dostęp 10.05.2008).

³⁹ W światowej kinematografii temat podobny do wykorzystanego przez Konczałowskiego w filmie *Dom wariatów* był podjęty już wcześniej, w 1966 roku, przez francuskiego reżysera Philippe’a de Broca w filmie *Król Kier*. Akcja tego filmu toczy się w 1918 roku, pod koniec I wojny światowej, w pewnym francuskim miasteczku, w którym Niemcy podłożyli szereg ładunków wybuchowych. Do ich rozbrojenia oddelegowany zostaje szeregowy Karl Plumpick ze stacjonującego nieopodal szkockiego batalionu. Dotarłszy na miejsce, żołnierz odkrywa, że z miasteczka uciekli wszyscy jego mieszkańcy. Zostali jedynie pozostawieni sobie samym pensjonariusze domu wariatów, w którym schronienie znajduje ukrywający się przed niemieckim patrolem Plumpick, doświadczając tam wielu zabawnych historii. Zob. *Król Kier* (tytuł oryginalny: *Le Roi de Cœur*), реж. Philippe de Broca, Fran-

Postawa personelu w obliczu zagrożenia świadczy o tym, że traktowali oni pacjentów jak niepełnowartościowych ludzi, niemal jak rzeczy (wyjątek stanowi główny lekarz, który po kilku dniach wraca i kiedy trzeba, staje w obronie pacjentów).

Stawiając pacjentów szpitala psychiatrycznego w ekstremalnych okolicznościach, kiedy to miejsce ich pobytu naprzemiennie okupują oddziały wojsk czeczeńskich i rosyjskich, Konczałowski jednocześnie zestawiał potoczne poglądy na tę wojnę i jej uczestników ze swymi przekonaniem. Po zajęciu szpitala przez żołnierzy czeczeńskich okazuje się, że znacznie odbiegają oni od powszechnie funkcjonującego w opinii społecznej obrazu Czeczena. Jawią się więc nie jako bezwzględni, brutalni, prymitywni, pozbawieni jakiejkolwiek oświaty i wszelkich uczuć sadystyczni bandyci, ale jako osoby taktowne, religijne, które nie stosują wymyślnych tortur i nie dopuszczają się na każdym kroku gwałtów. To wśród otaczających teren szpitala żołnierzy rosyjskich upadło wszelkie morale, wielu z nich znajduje się pod wpływem marihuany, formację tę cechuje wyrachowanie, brutalność, bezwzględność, a z drugiej strony nieopanowanie, niezdecydowanie, chaotyczność podejmowanych działań, niektórzy rosyjscy oficerowie sprawiają wrażenie, jakby znajdowali się na skraju załamania nerwowego albo byli psychicznie nie zrównoważeni. Konczałowski podaje w wątpliwość mityczne wręcz, stereotypowe ujęcie istoty konfliktu, zgodnie z którym Rosjanie odgrywają rolę „tych dobrych”, ciemieźzonych, występujących w obronie słusznej sprawy, Czeczeni zaś są „tych złych”, bandytami, terrorystami, nikczemnymi mordercami rosyjskich żołnierzy, ich matek, żon i dzieci. Ale przedstawieni w filmie reprezentanci rosyjskiej strony konfliktu nie zajmują miejsca demonizowanego dotąd wroga. Obraz Konczałowskiego nie prezentuje świata w czarno-białych barwach, nie ma w nim żołnierzy dobrych i złych, nie ma słusznej i niesłusznej sprawy, okupantów czy okupowanych. Autor filmu akcentuje nade wszystko bezsens wojny jako takiej. Umieszczenie działań wojennych na terenie szpitala psychiatrycznego, zestawienie dwóch zwalczających się stron ze światem osób chorych psychicznie sprawia, że to ci, których głos jako wariatów nie jest nigdy

cja 1966. Interesujące może tu być również porównanie do osadzonej w realiach II wojny światowej powieści Stanisława Lema *Szpital Przemienienia*. Bohaterowie – lekarze szpitala dla umyślowo chorych, który okupant zamierza zlikwidować, zostają postawieni wobec problemu moralnej i zawodowej odpowiedzialności za pacjentów. Psychiatrzy rozważają różne możliwości wyjścia z tej tragicznej sytuacji – od opuszczenia szpitala i pozostawienia w nim pacjentów bez opieki, przez ukrycie pacjentów bliskich wyzdrowienia w mieszkaniach lekarzy, do wypuszczenia ponad 180 chorych do okolicznych lasów czy też podania im wszystkim trucizny. Każda opcja ma swoje uzasadnienie. Ostatecznie wygrywa jednak ta reprezentowana przez kierownika zakładu, adiunkta Pajączkowskiego, który nade wszystko czuł się lekarzem odpowiedzialnym bardziej za życie pacjentów niż swoje. Na nic jednak zdały się próby ochronienia pacjentów, których Niemcy wymordowali. Zob. S. Lem, *Szpital Przemienienia*, Kraków 2001. Zob. także powstały na podstawie powieści S. Lema film: *Szpital Przemienienia*, reż. E. Żebrowski, 1978. (Fabuła filmu nieco odbiega od swego literackiego pierwowzoru, jednak przytoczony wyżej wątek pozostaje niezmieniony).

słyszany, okazują się jednostkami charakteryzującymi się najwyższym stopniem humanizmu i zdroworozsądkowego podejścia do rzeczywistości. Szaleństwem są tu realia wojny i zgoda na nią, a nie *entourage* szpitala psychiatrycznego, co paradoksalnie odczuwają jedynie pacjenci, przywykli do swojej specyficznej „normalności”⁴⁰.

Innym ciekawym utworem jest fantastyczno-surrealistyczna powieść *Роман о любви, а еще об идиотах и утопленниках...* (2003)⁴¹ autorstwa współczesnego petersburskiego prozaika Siergieja Igoriewicza Arno⁴². Akcja powieści toczy się we współczesnym Sankt Petersburgu, w którym dzieją się rzeczy z pogranicza świata baśni, mitów i dawnych słowiańskich wierzeń. Całość fabuły tworzą trzy główne wątki zasygnalizowane w tytule. Odwołania do idiotyzmu w tytule, a później do takich pojęć, jak debilizm, oligofrenia czy imbecylizm, które według współcześnie obowiązujących klasyfikacji nie określają choroby psychicznej *sensu stricto*, lecz opisują raczej różne warianty tzw. upośledzonej sprawności intelektualnej⁴³, użyte zostały przez autora zarówno w znaczeniu klinicznym, jak i w utrwalonym w języku znaczeniu potocznym⁴⁴.

Niezwykle ciekawa jest tu historia jednego z bohaterów utworu, genialnego a zarazem szalonego chirurga plastycznego Jurija Anatoliewicza. Oprócz wykonywanego zawodu, Jurij był też prezesem Międzynarodowego Klubu Idiotów i Kretynów (Всемирный клуб идиотов и кретинов, w skrócie ВИК-клуб). Ideą powołania do życia tej organizacji zaraził się, analizując swoje życie – w dzieciństwie cierpiał na łagodną formę idiotyzmu. Nauka szła mu ciężko, często powtarzał klasy i był mocno opóźniony w rozwoju. Z trudem skończył szkołę, a po odbytej służbie wojskowej zainteresował się literaturą filozoficzną, grecką mitologią, malarstwem surrealistycznym i oczywiście medycyną, którą udało mu się

⁴⁰ Warto wspomnieć, że kiedy po paru dniach do szpitala – który Czeczeni już porzucili, a którego nie zajęli jeszcze Rosjanie – wraca główny lekarz, pacjenci witają go z radością, mając nadzieję na powrót do „normalności”, i cieszą się, że znów będą dostawać tabletki.

⁴¹ С.И. Арно, *Роман о любви, а еще об идиотах и утопленниках...*, „Нева” 2003, nr 7, Санкт-Петербург 2003. Powieść w wersji elektronicznej dostępna pod adresem: <http://magazines.russ.ru/neva/2003/7/arno.html> (dostęp 10.06.2008).

⁴² Сiergiej Igoriewicz Арно (Сергей Игоревич Арно), ur. 1958 w Leningradzie, autor ponad setki publikacji – powieści, opowiadań, recenzji i artykułów publicystycznych. Członek Związku Pisarzy Sankt Petersburga. Mieszka w tym mieście.

⁴³ Na temat niepełnosprawności intelektualnej, upośledzenia umysłowego (ang. *mental retardation*) zob.: American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual...*, s. 39–49.

⁴⁴ Świadczą o tym zaczerpnięte ze *Słownika encyklopedycznego Brockhousa i Efrona* z 1900 roku definicje idiotyzmu i innych pojęć, umieszczane na wstępie niektórych rozdziałów utworu Arno. Archaiczną klasyfikację umysłowego upośledzenia, głównie na podstawie badania ilorazu inteligencji (podział na: idiotyzm, kretynizm, debilizm, imbecylizm), znaleźć można na przykład w opracowaniu: М.И. Вроно, *Олигофрении* [w:] *Справочник по психиатрии*, под ред. А.В. Снежневского, 2-е изд., перераб. и доп., Москва 1985, s. 252–263.

ukończyć. Jurij dostrzegł, że również on – podobnie jak wiele innych, słynnych osobistości, które w dzieciństwie cierpiały na jakąś formę idiotyzmu (Einstein, Lenin, Marks, Goethe, Mozart, Napoleon) – wykazywał ponadprzeciętne zdolności w jednej konkretnej dziedzinie. Zarzucił więc czasowo praktykę lekarską i oddał się badaniom roli idiotów w świecie, czego rezultatem była dwutomowa praca pt. *Idioci rządzą światem* (*Идиоты правят миром*). Odpowiedzią na spostrzeżenia zawarte w tej książce było pojawienie się szeregu artykułów, które rozwijały tę problematykę, często jednak przeinaczając przewodnią myśl autora i dodając do niej sporą dawkę nieprawdziwych, wymyślonych informacji mających udowodnić pojmowany dosłownie tytuł publikacji, a tym samym być dowodem na istnienie światowego spisku, którym kierują i w którym uczestniczą idioci. Wzbogacane o wyssane z palca rewelacje, stały się one pożywką dla opozycyjnych organizacji, które twierdziły, że dysponują medyczną dokumentacją dowodzącą tezy, jakoby w Związku Radzieckim naukowcy celowo powodowali idiotyzm u nowo narodzonych dzieci, że to nie kto inny, tylko idioci przeprowadzili eksperyment budowy socjalistycznego państwa, a później pierestrojki, i że aktualnie do Dumy Państwowej i do rządu kierowani są idioci, celem kontynuowania tegoż eksperymentu. Chronioną przez FSB największą tajemnicą państwową była więc wiedza na temat dzieciństwa najważniejszych osób w państwie – wszyscy oni byli idiotami, co miało potwierdzenie w medycznej dokumentacji.

Utwór Arno cechuje spora dawka podanej w ironicznej formie krytyki, która koncentruje się wokół charakterystycznych dla współczesnych rosyjskich realiów problemów. Dlatego powieść tę potraktować można jako swoistą manifestację poglądów autora względem karykaturalnie postrzeganej nowej rosyjskiej rzeczywistości, szczególnie w odniesieniu do polityków widzianych jako grupa osób o zbliżonych postawach i celach. Arno, sytuując pojęcie „polityk” na jednej płaszczyźnie z potocznym rozumieniem terminu „idiotyzm”, ośmiesza i tak już dość komiczny w jego oczach styl uprawiania polityki we współczesnej Rosji. Polityka, według Arno, ma być domeną zarezerwowaną dla idiotów. Bo to właśnie idioci, mimo pewnego ogólnego opóźnienia intelektualnego lub całościowego defektu umysłowego, w pewnych dziedzinach – szczególnie w polityce – sprawdzają się jako jednostki wybitne. Tu też klaruje się inny wniosek wynikający z tego samego założenia, a mianowicie, że w polityce widzianej jako dzieło idiotów nie ma miejsca dla nie-idiotów, bo idioci-rządzący do polityki ich nie dopuszczają.

Podsumowanie

Przedstawioną wyżej problematykę związaną z postrzeganiem choroby psychicznej w postradzieckiej kulturze rosyjskiej zwięźle ująć można w następujących punktach:

1. Nagłaśniane współcześnie nadużycia w dziedzinie psychiatrii dowodzą, że szpital psychiatryczny wciąż postrzegany jest jako element systemu penitencjarnego. Choroba psychiczna zaś bywa widziana dwojako: po pierwsze, bywa postrzegana jako ułomność, usprawiedliwiająca postępowanie odbiegające od oficjalnie proklamowanych norm; po drugie, diagnoza choroby psychicznej nadal wyklucza pacjenta poza nawias społeczeństwa. Zaliczenie do kategorii osób chorych psychicznie jest równoznaczne z odebraniem prawa do nazywania się człowiekiem i korzystania z przysługujących mu praw.
2. Wyrazem niezgody na wykorzystywanie psychiatrii w tych celach, na odarte z humanizmu podejście do osób chorych psychicznie – co jeszcze bardziej ugruntowuje obecne w świadomości społecznej przeświadczenie, że uznany za osobę chorą psychicznie nadal można być na zasadach zbliżonych do tych, jakie obowiązywały w minionej epoce – są organizacje o charakterze antypsychiatrycznym.
3. Wśród organizacji zaangażowanych w działania przeciwko upowszechnieniu dostrzegalnych w rosyjskiej psychiatrii patologii obecność swą, obok stowarzyszeń opartych na promocji wartości humanistycznych, mocno zaznaczają również te głoszące oparte na prawosławnych założeniach podejście do choroby psychicznej.
4. Żywe zainteresowanie powrotem do tradycyjnych prawosławnych metod leczenia choroby psychicznej, rozumianej jako choroba duszy, z jednej strony związane jest z postradzieckim odrodzeniem religijnym, z drugiej zaś uwarunkowane może być rozczarowaniem akademicką psychiatrią, zawodem, jakiego pacjenci doznali w kontaktach z psychiatrią konwencjonalną, i poszukiwaniem dla niej alternatywy.
5. Postradziecka rosyjska literatura i film podejmują motyw choroby psychicznej, zarówno koncentrując się na problemach związanych z nadużyciami w dziedzinie psychiatrii oraz wypaczonym podejściu do choroby psychicznej, jak również odnosząc te kwestie do współczesnej rosyjskiej rzeczywistości.
6. Z przedstawionych tu wybranych współczesnych rosyjskich utworów literackich i filmowych wyłania się następujący obraz choroby psychicznej:
 - może ona być formą ucieczki od przerastającej ludzkie możliwości rzeczywistości;
 - sama rzeczywistość, jako niezrozumiała i trudna do poskromienia, bywa postrzegana w kategoriach choroby psychicznej, jest z nią zbieżna;
 - za przejaw choroby psychicznej uznana może być niezdolność dostosowania się do powszechnie panujących norm i zwyczajów;
 - chorzy psychicznie, szczególnie pacjenci szpitali psychiatrycznych, postrzegani są jako jednostki zbędne, niepełnowartościowe, których życie nie jest warte nie tylko troski, ale i uwagi.

KATARZYNA DUDA

MŁODZIEŻ RADZIECKA – MŁODZIEŻ ROSYJSKA (IMPRESJE LITERACKIE I FILMOWE)

Terminem „młodzież” określa się najczęściej grupę wiekową ludzi młodych, będących w fazie rozwojowej pomiędzy dzieciństwem a tzw. wiekiem średnim, zaznaczając przy tym, że wyznaczniki młodości na przestrzeni epok i wraz z wydłużaniem się średniej długości życia ludzkiego ulegały modyfikacjom. Zarówno początek wchodzenia w dorosłość, jak i początek fazy starzenia się są kwestią umowną i zależą od przemian cywilizacyjnych i różnic kulturowych. Inaczej więc postrzega się ludzi młodych w plemionach afrykańskich, gdzie wchodzeniu w dorosłość towarzyszą liczne zabiegi inicjacyjne, a inaczej w kręgu kultury europejskiej. Fenomen młodzieży jest mimo tego niezwykle istotny, skoro, niezależnie od usytuowania przestrzennego i czasowego, zajmują się nim przedstawiciele pedagogiki, socjologii, psychologii, filozofii, antropologii, medycyny... Różnorodność aparatów badawczych i instrumentariów wykorzystywanych przez przedstawicieli tych rozmaitych nauk spojona jest jednakże jednym i tym samym obiektem badawczym, wspólnym podmiotem: ludźmi młodymi właśnie. Wnioski badaczy, mimo różnorodności przyjętych metod, pozwalają jednak dokonać opisu stylu życia, psychiki, zainteresowań młodych ludzi, uzależniając ich egzystencję od zmieniających się warunków społeczno-politycznych, determinant środowiska i ewoluujących trendów mody oraz obyczajów. Różnorodność podejść do omawianego obiektu (młodzieży) świadczy o wadze i uniwersalności problemu, podkreślonych przede wszystkim w twierdzeniu, iż to dzisiejsza młodzież będzie stanowić o naszym jutrze, a zatem jest ona spoiwem między teraźniejszością i przyszłością, od niej zależeć będzie zatem kształt przyszłych społeczeństw, struktur politycznych, innowacji technologicznych, nowych tendencji w sztuce...

W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na dwóch kręgach czasowych: fazie radzieckiej, totalitarnej oraz okresie po upadku Związku Radzieckiego, datowanym umownie na rok 1991. Tak długi przedział czasowy zmusza do wybór-

czego potraktowania prezentowanego materiału i skupienia się na zjawiskach, naszym zdaniem, najbardziej istotnych. Dane teoretyczne (z zakresu historii, socjologii i psychologii) ilustrowane będą przykładami literackimi (traktowanymi tu jako nadrzędne) oraz dziełami filmowymi (z zastrzeżeniem, że filmoznawstwo traktujemy tu jako naukę pomocniczą literaturoznawstwa).

Jeśli zgodzimy się ze stwierdzeniem, że nadrzędnym celem utopijnego eksperymentu komunistycznego było stworzenie nowego człowieka (nazwanego później *homo sovieticus*), to nie zdziwi fakt, iż bolszewicy doktrynerzy od początku swych rządów ogromną wagę zaczęli przywiązywać do ludzi młodych jako istot najbardziej podatnych na kształtowanie i manipulację. Opierano się tutaj na jednym z wielu utopijnych wyznaczników głoszących, że natura ludzka jest plastyczna i w zmienionych warunkach łatwo ulega zmianie¹. Założeniem utopistów było więc odcięcie dzieci i młodzieży od tradycji, pozbawienie ich tym samym uznawanej dotąd za niezbędną otuliny kulturowej, wyzbycie się „przesądów” związanych z poświęceniem dla rodziny, oddaniem swego życia osobie kochanej bądź rozmyślaniami metafizycznym. Bóg, krewni, przyjaciele mieli być zastąpieni przez abstrakcyjnie pojmowane państwo i służbę kolektywowi. Powstała wówczas tzw. pedagogia totalitaryzmu, której ideałem był właśnie „nowy człowiek”, twórca „nowego ustroju”, charakteryzujący się absolutnym posłuszeństwem oraz całkowitą bezwzględnością w dążeniu do celu. Taka forma „antwychowania”, jak określa to Wiesław Theiss², łączyła wychowanie z różnymi środkami „urabiania” człowieka, a więc takiego wychowania, które chcąc za wszelką cenę przekształcić osobowość człowieka, nie liczy się z jego indywidualnością czy wewnętrznymi przekonaniem.

Państwo rozpoczyna brutalną ingerencję w proces wychowania dzieci i młodzieży. Partia zaczyna, poprzez szkołę, rodzinę oraz inne instytucje, dążyć do wyrobienia w młodzieży moralności komunistycznej, a także do urzeczywistnienia swoistego ideału wychowawczego, jakim stał się homosos. Miał on być jednostką: zdyscyplinowaną, politycznie uświadomioną i wierną klasie robotniczej, obowiązkową i honorową, potrafiącą się podporządkować towarzyszowi, ale zarazem zdolną mu rozkazywać. Charakteryzowały go także entuzjazm, optymizm, pogodny nastrój, poczucie odpowiedzialności, kolektywizm, zwalczanie egoizmu, umiejętność pełnienia funkcji gospodarza i organizatora³. W tak przedstawionym ideale brak uniwersalnych i ogólnoludzkich wartości, które w dotychczasowej historii wychowania odgrywały doniosłą rolę. Na pierwsze miejsce wysunięte tu

¹ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 48.

² W. Theiss, *O pedagogii totalitaryzmu. Wprowadzenie do zagadnienia* [w:] *Wychowanie a polityka. Tradycje i współczesność*, pod red. W. Wojdyły, M. Strzeleckiego, Toruń 1997, s. 250.

³ R. Backer, *Ideał nowego człowieka w totalitarnej gnozie politycznej* [w:] *Wychowanie a polityka*..., s. 243.

zostały postawy, jakie młody człowiek powinien w dorosłym życiu zająć wobec władzy, społeczeństwa, kolektywu itd. Aby zrealizować ten wzór, władza musiała zburzyć stare społeczeństwo, „starą” moralność, a także dawne wychowanie, którego podstawowymi instytucjami były dotychczas rodzina, szkoła oraz inne, bardziej lub mniej sformalizowane, grupy społeczne. Ostry konflikt między tym, co dawne, przedrewolucyjne, a tym, co nowe, będące zdobyczą Października, przedstawił literacki outsider – Jurij Olesza w powieści *Zawiść*⁴. Mikołaj Kawalerow i Wołodia Makarow to reprezentanci młodego pokolenia. Mikołaj cały „zanurzony” jest w przeszłości: marzy, fantazjuje, antycypuje. Jest jednak bezwolny i apatyczny. Podjęcie jakiegokolwiek decyzji przychodzi mu z ogromnym trudem. Czytelnik jednak skłonny jest, jeśli nie zaakceptować, to przynajmniej zrozumieć jego postawę. Z drugiej strony współczesny odbiorca jednoznacznie negatywnie postrzega Wołodię – nieodrodne dziecko Października, przeciwieństwo Kawalerowa. Makarow jest aktywny, z entuzjazmem (a może raczej z zapalczywością) buduje świetlane jutro. Działa jednakże jak pozbawiony ludzkich uczuć i odruchów automat. Nie budzi podziwu, lecz strach.

Rodzina nazywana jest w teorii pedagogicznej podstawową grupą socjalizującą. Jak pisze Franciszek Adamski, następuje w niej bowiem „przekazywanie każdemu nowemu pokoleniu dziedzictwa kulturowego, tj. wprowadzenie go w normy życia zbiorowego i mechanizmy konformizmu społecznego, w elementarne wartości kultury ludzkiej”⁵. Przygotowuje ona dziecko do samodzielnego pełnienia określonych ról społecznych, zaszczepia w nim obowiązujące w danej wspólnotie zasady moralne, a także zaspokaja jego podstawowe potrzeby. W prawidłowo funkcjonującej rodzinie, a więc pełnej, złożonej z dwojga rodziców i dzieci połączonych silną więzią emocjonalną, rodzice są pierwszym modelem zachowań w życiu dziecka – uosabiają jedynie słuszne wzory postępowania i najwyższe wartości, które w późniejszym życiu stanowią swoisty filtr dla wszelkich wpływów pochodzących spoza środowiska rodzinnego. Dlatego też właśnie rodzinę komuniści uczynili najważniejszym obiektem ataku. Nowa zasada moralna, głosząca, iż „więzy duchowe są ważniejsze od więzów krwi”⁶, miała na celu rozbicie rodziny od wewnątrz i przekazanie jej dotychczasowych funkcji partii komunistycznej, kolektywowi.

Na dyskredytację rodziny w czasach radzieckich żywo zareagowali pisarze, wiążąc tę kwestię z motywem upadku toposu Domu pojmowanego jako azyl, bezpieczeństwo, rodzinne ciepło, nisza, w której można się schronić. Archetyp Domu w różnych odcieniach swej bogatej semantyki istniał w literaturze od zawsze i musiał, rzecz jasna, zaznaczyć się we wszystkich znaczących utworach li-

⁴ J. Olesza, *Zawiść*, tłum. A. Galis, Warszawa 1959.

⁵ F. Adamski, *Edukacja – Rodzina – Kultura. Studia z pedagogiki społecznej*, Kraków 1999, s. 70.

⁶ M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak kształtował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 177.

terackich XX i XXI wieku: „Symbole i wzory reagowania, mieszczące się w tym pojęciu, negowane i zniekształcane, a często tragicznie zaprzeczone, będą stanowić sedno problematyki podejmowanej przez najwybitniejszych pisarzy tworzących od czasów porewolucyjnych aż do dnia dzisiejszego”⁷.

Najboleśniej rozkład rodziny i domowego gniazda musiał zostać odczuty przez ludzi młodych, wychowanych zgodnie z tradycją i według odwiecznej, ustalonej hierarchii wartości. Z tego też względu młodzi bohaterowie *Białej Gwardii* Michaiła Bułhakowa – Aleksy Turbin, Myszłajewski, Naj-Turs, Łariosik... – znajdują się, przede wszystkim w sensie moralnym, na skrzyżowaniu dwóch epok. Rozpad spoistego organizmu, jaki stanowił Dom, został wówczas odczuty jako ostateczny. A wiadomo, że ład Domu był projekcją ładu świata, który minął⁸. Młodzi obrońcy Kijowa, przyzwyczajeni od dziecka dawać wiarę pojęciom honoru, obowiązku wierności przysiędze – przeżywają, ginąc i uciekając, kataklizm rozpadu świata, którego element stanowili i w którego stałość nie mogli wątpić. Bohaterscy młodzińcy żyją w gęstniejącej atmosferze złych przeczuć. Im groźniej odsłania się czas, tym ważniejszy staje się Dom-twierdza z jego utrwaloną stabilizacją.

Dom-twierdza nie może już jednak stanowić opoki. Rozpada się pod wpływem nedorzeczných rojeń bolszewickich wizjonerów. Tę okrutną prawdę zaprezentował m.in. Andriej Płatonow w antyutopii *Wykop*⁹. W świecie zorganizowanego zła – podpowiada autor – wyrzeczenie się rodziców jest warunkiem niezbędnym, bowiem pojęcie rodziny rozciągnięto na abstrakcyjnie pojmowane państwo i okaleczoną ojczyznę. Wprowadzenie do utworu Nastii – symbolu przyszłości – odsyła nas do żywotnego w czasach stalinizmu kultu młodości, a więc kultu tych, którzy, jak zaznacza Natalia Iwanowa, „będą żyć w świetlanej przyszłości”¹⁰. Żle pojęta, bezkrytyczna cześć dla młodości znalazła na kartach *Wykopu* wyraz w groteskowym pochodzie komsomolców, przypominających Małe Hordy wyjęte z XIX-wiecznej utopii Fouriera. Zaś jeden z dorosłych bohaterów – inwalida Żaczew – będzie marzył o tym, iż kiedyś zabije wszystkich, zostawi przy życiu tylko proletariacką młodzież i sieroty. Rozmyślenia te zbliżają Żaczewa do pragnień rosyjskiego rewolucjonisty drugiej połowy XIX wieku – Piotra Tkaczowa, który marzył o uśmierceniu po zwycięstwie rewolucji wszystkich ludzi powyżej 25. roku życia. Ale Tkaczow, mający wielki wpływ na Lenina, nie dożył rewolucji i jego pragnienia nie zostały zrealizowane. Marzenia Żaczewa zaś to nie tylko gorączkowa fantazja, lecz również odzwierciedlenie planu państwowego.

⁷ U. Trojanowska, *Archetyp Domu w dwudziestowiecznej literaturze rosyjskiej*. Lidia Czukowska – Jurij Trifonow – Anatolij Pristawkin, Kraków 2008, s. 195.

⁸ A. Drawicz, *Mistrz i diabeł. O Michale Bułhakowie*, Kraków 1990, s. 108.

⁹ Zob. K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Kraków 1995, s. 99–112.

¹⁰ Н. Иванова, *Возвращение к настоящему*, „Знамя” 1990, nr 8, s. 232.

Niemalý wpływ na młode pokolenie miały ustawy wprowadzone po zwycięstwie rewolucji październikowej. Zezwalały one, jak pisze Jakub Sadowski¹¹, zarówno na nieskrępowane, bezproblemowe i bezrefleksyjne wstępowanie w związki małżeńskie, jak i ich rozwiązywanie. Wprowadzały również „wolną miłość”, która wiodła nie tylko do demoralizacji społeczeństwa, ale także pozwalała państwu ingerować w najbardziej intymne sfery życia ludzkiego, a tym samym niejako sterować uczuciami i emocjami obywateli. Dotychczasowe funkcje rodziny, a więc opiekuńcza, ekonomiczna, wychowawcza, ograniczone zostały do jednej – prokreacyjnej. Na mocy aktów prawnych młodej władzy radzieckiej dziecko miało się stać własnością kolektywu, do którego obowiązków należało przekazanie mu pożądaných w społeczeństwie socjalistycznym wartości. Tę tendencję ilustruje na przykład fragment, uważanej za prekursorkę tzw. literatury produkcyjnej, powieści Fiodora Gładkowa *Cement*. W dialogu młodych małżonków ujawnia się zanik uczuć macierzyńskich, atrofia porozumienia między młodymi partnerami, na rzecz wydumanej idei:

– Ale przecież jesteś matką... [mówi Gleb – K.D.] Od kiedy to zmieniłaś się w kukulkę? Cisnęła dzieciaka, diabli wiedzą gdzie, a sama lata jak opętana...

– Partyjna jestem, Glebie. Nie zapominaj o tym!¹²

Dużą rolę w zniekształcaniu umysłów młodzieży odegrała też szkoła radziecka. Z najbardziej „rewolucyjnej” na świecie (zniesienie wszystkich atrybutów „starej” szkoły: fartuszków, ławek, prac domowych, klasówek, dyscypliny...) przekształciła się w jedną z najbardziej reakcyjnych: ogromny nacisk kładziono na indoktrynację, ograniczono drastycznie liczbę godzin języków obcych oraz wiadomości o postępie w dziedzinie informatyki i automatyzacji.

Zadania ideologiczne wśród młodych miał szerzyć Komunistyczny Związek Młodzieży (Komsomoł) będący bazą werbunkową dla partii. Znane są akcje komsomolców w dziedzinie industrializacji i kolektywizacji ZSRR oraz w propagowaniu tzw. kultury proletariackiej. W grudniu 1922 roku rozpoczęto akcję dyskredytowania tradycyjnych świąt w oczach społeczeństwa. W większych miastach inscenizowano parodie uroczystości religijnych, godzące w uczucia wiernych. W grudniu 1923 roku w Riazaniu zorganizowane zostały „komso-molskie święta”, podczas których prowadzono wykłady o antyreligijnej oraz naukowo-przyrodniczej tematyce (na przykład „jak żyją i umierają bogowie”¹³).

¹¹ J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005, s. 14.

¹² F. Gładkow, *Cement*, tłum. J. Brodzki, Warszawa 1953, s. 33.

¹³ В.И. Соколов, *Религиозные организации российской молодежи в первой четверти двадцатого века [w:] Молодёжь и инновационное развитие России. Научная конференция. Доклады и материалы*, Москва 2008, s. 339.

Rozgłos uzyskało również komsomolskie „Boże Narodzenie”, podczas którego komsomolcy mieli zainscenizować masowe procesje bóstw: 6 stycznia 1924 roku na ulicę wyszły grupy młodzieży, niosąc kukły, które miały ośmieszyć odbywające się w cerkwiach uroczystości. Odbywały się także „procesy” bogów prawosławnych, katolickich i żydowskich przedstawianych przez kukły, które następnie były palone. W oczach dzieci zdyskredytowano św. Mikołaja i anioły, które jakoby miały służyć staremu systemowi do zniewalania dziecięcych umysłów¹⁴.

Wiosną komsomolcy obchodzili Czerwoną Wielkanoc. Ich udział w procesji wielkanocnej opisał Aleksander Sołżenicyn w utworze *Procesja wielkanocna*. Pisarz przedstawia obecnych tam związkowców jako grupę chuliganów, o czym świadczy zarówno ich wygląd: „twarze prymitywne, zaczepne, pewności siebie za rubla, a pojęcia za grosz”¹⁵, jak i zachowanie: głośnie rozmowy, przekrzykiwanie się, odpalanie papierosów od wielkanocnych świec, przekleństwa, muzyka, taniec... Znaczące wydają się tutaj słowa: „tłoczą się, przepychają, przebijają chłopaki i dziewczuchy – a po co? Nie wiedzą sami. Popatrzeć na popowskie wyglądy? Albo po prostu robić tłok – takie mają zadanie?”¹⁶ Młodzież zatem była ślepo posłuszna poleceniom partii bez względu na ich konsekwencje. Młodzi ludzie wychowani zostali z dala od uniwersalnych wartości moralnych, takich jak miłość bliźniego, szacunek, tolerancja...

Młodzież w ZSRR, tak jak w każdym innym kraju, nie była na szczęście jednolita. Jej otwartość na zmiany oraz łatwe przyswajanie sobie filozofii buntu dały o sobie znać w obrębie państwa radzieckiego niemal natychmiast po śmierci Stalina. Po przeciwnych stronach barykady kulturowo-obyczajowej stanęli wówczas komsomolcy oraz przedstawiciele subkultury bikiniarzy. Ten konflikt został pokazany w zrealizowanym w pierwszej dekadzie XXI wieku, a odnoszącym się do czasów odwilżowych, filmie muzycznym młodego reżysera rosyjskiego Władimira Todorowskiego pt. *Bikiniarze* (pierwotny tytuł *Woogie boogie na kościach*).

„Temat filmu – to odwieczna potrzeba człowieka, aby być wolnym. Być nie takim jak wszyscy. Iść pod prąd”¹⁷ – powiedział reżyser w jednym z wywiadów. I to właśnie przeciw ustalonym kanonom, zwłaszcza w sferze mody i muzyki, występują Mel, Bob, Fred, Polly i ich rówieśnicy. Młodzi, zachłyśnięci uchyleniem żelaznej kurtyny, pragną naśladować Zachód równie bezkrytycznie jak ich rówieśnicy komsomolcy naśladują klasyków marksizmu-leninizmu. Na ową bezrefleksyjność wskazuje symboliczna zmiana imion. Radziecka Polza przekształca się więc w Polly, a główny bohater (początkowo Mels – skrót od Marks,

¹⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 1994, s. 382.

¹⁵ A. Sołżenicyn, *Procesja Wielkanocna* [w:] tenże, *Zagroda Matrony i inne opowiadania*, tłum. H. Broniatowska, T. Butkiewicz i in., Warszawa 1999, s. 162.

¹⁶ Tamże, s. 163.

¹⁷ *Bikiniarze*, <http://pl.wikiquote.org/wiki/Bikiniarze>, s. 1.

Engels, Lenin, Stalin) po zredukowaniu końcowego „s” przemienia się w pseudoamerykańskiego Mela. W kraju, w którym „za kichnięcie można było pójść za kratki”¹⁸, a saksofon postrzegany był jak karabin, młodzi pragną odciąć się od szarzyzny życia, braku perspektyw na lepszą przyszłość, odbierającego prywatność zgiełku komunałek.

Samo słowo „bikiniarz” określa polski odpowiednik amerykańskiego „bitnika”, charakteryzujący człowieka niestosującego się do narzuconych norm, buntującego się wobec rzeczywistości¹⁹. Z buntem tym nie wiązała się jednak walka polityczna. Cechą odróżniającą bikiniarzy od reszty społeczeństwa było ekstatyczne umiłowanie muzyki jazzowej i kultury amerykańskiej. Przejawiało się to w charakterystycznym ubiorze: szerokiej marynarce (na tzw. kilowatach), wąskich spodniach rurkach, butach „na słoninie” – grubej gumowej podeszwie, fryzurze (tzw. plerezie), piratkach – jaskrawokolorowych skarpetkach, i kolorowym krawacie, na którym najczęściej widniały nagie „girlsy” (według propagandy – uosobienie zbrodniczego ustroju kapitalistycznego i zgniłego Zachodu, w którym nie obowiązywały żadne zasady).

Todorowski pokazał, że bikiniarzy zwalczano równie zaciekle jak wcześniej burżujów, kulaków czy nepmanów, a przecież jedynym (choć niewyłożonym w żadnym manifestie) hasłem tych młodych osób był zwrot: „Tu nie musisz być szybszy czy silniejszy. Tu ważna jest energia ze środka”²⁰.

Brak jasno sprecyzowanych postulatów w obronie praw człowieka sprawił, iż, jak nadmieniono, bikiniarzy nie można uważać za dysydentów w przyjętym znaczeniu tego słowa. Pamiętać jednak należy, że ruch dysydencki w ZSRR narodził się w środowisku ludzi młodych, czytających wiersze na placu Majakowskiego, protestujących przeciw inwazji na Czechosłowację, piszących listy w obronie więźniów sumienia²¹. Formą kary było osadzanie młodych buntowników w zakładach psychiatrycznych. I oto okazuje się, że obecnie, w XXI wieku, ta metoda stosowana jest nadal, chociaż już nie w komunistycznym ZSRR, ale w „demokratycznej” Rosji. Taki przypadek zdarzył się na przykład w listopadzie 2009 roku w Komsomolsku nad Amurem. Komisja do spraw Praw Człowieka otrzymała informację od wychowanki domu dziecka w tym mieście, która utrzymywała, że w zakładzie opiekuńczym praktyką stało się odsyłanie młodych ludzi do szpitala psychiatrycznego. Okazało się, że powodem, dla którego można było tam trafić, były wagary, ucieczki i konflikty wychowanków między sobą, a także z wychowawcami. Poza regularną hospitalizacją stosowano też jej groźbę. Wymieniono

¹⁸ Cyt. za ścieżką filmową *Bikiniarze (Стулягу)* w reżyserii W. Todorowskiego (tłum. moje – K.D.).

¹⁹ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Bikiniarze>, s. 1.

²⁰ Cyt. za ścieżką filmową *Bikiniarze*.

²¹ Zob.: Л. Алексеева, *История инакомыслия в СССР*, Вильнюс 1989.

nazwiska trzynastu chłopców, których umieszczono w szpitalu psychiatrycznym. Przeprowadzona w związku z tym kontrola wykazała, że – jak podała w lutym 2010 roku prokuratura – nie dopuszczono się nadużyć, gdyż wszyscy młodzi ludzie mieli postawione diagnozy psychiatryczne. Dziewczyna, która zwróciła się ze skargą do Komisji i która też została umieszczona w szpitalu, nie miała jednak takiej diagnozy i zarazem nie udzieliła zgody na hospitalizację, czego wymaga ustawa dotycząca praw obywateli w przypadku pomocy psychiatrycznej. Praktykę kierowania dzieci do szpitali psychiatrycznych ujawniono również wiosną 2010 roku w domu dziecka w obwodzie tulskim. Nieposłuszne sieroty osadzano w szpitalu psychiatrycznym, gdzie były „wychowywane” zastrzykami i tabletkami²².

Powyższe dane świadczą o powielaniu w czasach obecnych wielu wzorców fazy komunistycznej. Z drugiej strony, czerpanie schematów z kultury Zachodu, przesyconej globalizacją, informatyzacją i robotyzacją, daje specyficzny melanz cywilizacyjno-kulturowy, w którym młodzi ludzie muszą odnaleźć swe miejsce. Po raz kolejny, na co wskazują także dzieła literackie i filmowe, młodzież rosyjska znalazła się na rozdrożu, zmagając się nie tylko z typowymi dla jej rówieśników problemami: jak znaleźć mieszkanie? gdzie pracować? co studiować?, ale zmuszona jest dodatkowo poszukiwać swej tożsamości w świecie pozbawionym autorytetów bądź opartym na autorytetach fałszywych. Wyraz tym niepokojom dał m.in. Iwan Wyrypajew w wyreżyserowanym przez siebie filmie zatytułowanym symbolicznie *Tlen*. Jeden z jego bohaterów – Didżej – wygłasza swego rodzaju manifest młodego pokolenia Rosjan:

Była sobie kiedyś dziewczyna o imieniu Sasza. Urodziła się w dużym mieście w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Uczyła się w szkole, potem na uniwersytecie, potem wyszła za mąż za ukochanego mężczyznę. Nadszedł dwudziesty pierwszy wiek. Był sobie kiedyś chłopak o imieniu Aleksander. Urodził się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, w dużym mieście. Uczył się w szkole, potem na uniwersytecie, nie założył rodziny. Nadszedł dwudziesty pierwszy wiek. To są Sasza i Sasza – ludzie trzeciego tysiąclecia. Zapamiętajcie ich takimi, jacy są. To całe pokolenie. Zapamiętajcie ich, jak starą fotografię. To pokolenie szuka tlenu w zatrutym powietrzu. To pokolenie, na którego głowy gdzieś w zimnym kosmosie leci z niezwykłą prędkością ogromny meteor²³.

W filmie tym, postrzeganym jako chaos piętrzących się w nieskończoność sprzecznych racji, krytyka dostrzega udaną próbę dania świadectwa przeżyciu pokoleniowemu dzisiejszych dwudziesto-trzydziestolatków, których dojrzewa-

²² *Szokujące praktyki w rosyjskich domach dziecka*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title.Szokujące-praktyki-w-rosyjskich...>, s. 2.

²³ Cyt. za: ścieżką filmową *Tlen*, reż. I. Wyrypajew, tłum. A.L. Piotrowska.

nie przypadło na okres gwałtownego i dogłębnego przewartościowania całej rosyjskiej (i radzieckiej) tradycji ideowej²⁴.

Pisząc o współczesnej młodzieży rosyjskiej, autorzy dokonują rozróżnienia na bogatych, młodych nowych Rosjan, żyjących zwłaszcza w metropolii (Oksana Robski – *Casual. Zwyczajna historia. Dyskretny urok rosyjskiej burżuazji*; Władimir Sorokin – *Dzień oprycznika*; Wiktor Pielewin – *Generation „P”*), oraz na statystycznych młodych obywateli, zmagających się z biedą, ale marzących o bogatym jutrze (Wiktor Tokariewa – *Miłość na całe życie*; Irina Dienieżkina – *Daj mi!*; Zachar Prilepin – *Sańkja*).

Przedstawicielem młodych żyjących na skrzyżowaniu dwóch epok jest wykreowany przez Pielewina Wawilen Tatarski. Należy on do pokolenia ludzi wychowanych w Związku Radzieckim, ale wchodzi w dorosłe życie w czasach nowej, osuwającej się z demokracją Rosji. Reprezentuje tytułową „Generację P”, czyli pokolenie spod znaku Pepsi, które było świadkiem i aktywnym uczestnikiem „historycznego zwycięstwa czerwonego nad czerwonym”²⁵, czyli konsumpcjonizmu nad komunizmem. Upadek Związku Radzieckiego był momentem przełomowym dla tego pokolenia. Nowe pokolenie nie musiało już walczyć o wolność i swobodę przekonań, „nie miało żadnego wyboru i dzieci radzieckich lat siedemdziesiątych wybrały pepsi dokładnie tak samo, jak ich rodzice wybierali Breżniewa”²⁶. Jedynym celem „Generacji P” jest ciągle bogacenie się.

Młodzi bohaterowie Pielewina, a przede wszystkim ich odpowiedniczki w powieści Robski, biorą udział w „spektaklach opartych na konsumpcji”²⁷. Spektakl żąda integracji: dla roli konsumenta – wokół której konstruowana jest tożsamość i marzenia życiowe jednostki – nie ma alternatywy²⁸. Niekiedy wydaje się, że ludzie istnieją wyłącznie po to, aby biegać po supermarketach i napełniać koszyki kolorowymi produktami. Stworzone przez Robski mieszkanki Rublowki traktują zakupy jak swego rodzaju zawody, jak uwspółcześnioną wersję „stachanowszczyzny”: kto kupi więcej w jak najkrótszym czasie. Świat konsumpcji stał się dla młodego pokolenia światem obowiązującym, normalnym i naturalnym. Żyją więc w stałej walce o produkt, ze złudnym przeświadczeniem, że sami dokonują wyboru, żyją szybko. Są uczestnikami kręgu „kultury instant”, która obwieszcza swe panowanie triadą *fast food, fast sex, fast car*.

²⁴ K. Kopka, *Iwana Wyrpajewa walka o oddech*, „Dialog” 2006, nr 2, s. 95.

²⁵ W. Pielewin, *Generation „P”*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2002, s. 11.

²⁶ Tamże, s. 9.

²⁷ T. Luke, *Screens of Power: Ideology. Domination and Resistance of Informational Society*, Urbana 1989, s. 26.

²⁸ Z. Melosik, *Młodzież i styl życia: paradoksy pop-tożsamości* [w:] *Młodzież, styl życia i zdrowie: konteksty i kontrowersje*, pod red. Z. Melosika, Poznań 2001, s. 12.

Ci zaś, którzy nie nadążają, a na bodźce zewnętrzne są szczególnie wrażliwi, rzucają się w otchłań bezustannego czerpania przyjemności, hedonistycznego stylu życia, ulegają „farmakologizacji szczęścia”, zażywając coraz większe ilości psychotropów i neuroleptyków, bądź popełniają samobójstwo. To ostatnie staje się obecnie najgroźniejszym przejawem patologii społeczeństwa. Nie mogli tego nie odnotować także pisarze beletryści. Dienieżkina przytacza następujący fragment: „Ludka stała na gzymsie dwunastego piętra i szykowała się do skoku. [...] Świat właśnie wkraczał w trzecie tysiąclecie, a ona siedziała sama w domu. [...] Kiedy zegary w całym kraju wybijały dwunastą, Ludki już nie będzie. Jej ciało rozciągnie się na asfalcie, a jej zmieszana ze śniegiem krew skrzepnie w nierówne grudki”²⁹. Nadmienić należy, iż liczba młodych osób podejmujących skuteczne i nieskuteczne próby samobójcze wzrasta w Rosji z dekady na dekadę. tendencja ta nasila się w okresach kryzysów psychospołecznych, jest zjawiskiem złożonym, związanym m.in. z oceną własnej wartości w związkach z ludźmi³⁰. Rozważając objawy i konsekwencje kryzysu współczesnej cywilizacji, Brunon Hołyst zwraca uwagę na deformacje w dziedzinie wartości uniwersalnych: „cena ludzkiego życia we współczesnym świecie maleje i coraz częściej człowiek staje się jedynie przedmiotem, dodatkiem do rozwoju cywilizacji, chociaż [to on – K.D.] jest jej twórcą”³¹.

Inną reakcją na egzystowanie w wadliwie skonstruowanym społeczeństwie jest ucieczka w ciało. Rytm życia wielu młodych ludzi wyznaczony jest przez rytm ich relacji z własnym ciałem. W sytuacji, gdy człowiek nie jest w stanie panować nad swoim środowiskiem zewnętrznym, a w świecie panuje chaos znaczeń, „wycofanie się w ciało” stanowi jedną z możliwych racjonalnych odpowiedzi. Kontrolowanie własnego ciała (niekiedy co do każdej kalorii i każdego pociągnięcia szminką) daje poczucie kontroli nad życiem, jakkolwiek nie przemieszczona jest ta kontrola³². Stąd w powieści Robski tyle anorektyczek i bulimiczek, stąd groteskowe nieraz opisy wadliwie wstrzykniętego botoksu, który sprawia, iż przez dwa miesiące „wypełnione” usta układają się w grymas wiecznego niezadowolenia.

Następnym problemem jest podejmowanie przez młodzież „niebezpiecznego seksu”. Za przykład niech posłuży, ironicznie potraktowany, fragment z filmu *Tlen*: „Moja kumpela Sasza za każdym razem, kiedy spędzała noc z facetem,

²⁹ I. Dienieżkina, *Locha-Rottweiler* [w:] *tejże, Give me! (A Song for Lovers)*, tłum. M. Buchalik, Warszawa 2004, s. 153.

³⁰ E. Martynowicz, *Psychologiczne koszty globalizacji* [w:] *Globalizacja a jednostka*, pod red. A. Błachnio, Bydgoszcz 2009, s. 93.

³¹ B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Warszawa 1999, s. 9.

³² Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*, Poznań–Toruń 1996, s. 61.

nie licząc męża oczywiście, bo za mąż wyszła przypadkiem, a wszystkie inne jej kontakty z facetami nie były przypadkowe, zawsze obdarzała uczuciem takiego faceta”³³. Wydawać by się mogło, że ryzyko śmierci (AIDS) związane z przypadkowymi kontaktami seksualnymi zmieni moralność. Nic takiego nie nastąpiło. Istnieją dwie przyczyny takiej sytuacji. Pierwsza z nich wynika z seksualizacji życia i rzeczywistości. Drugą można wyprowadzić z obsesyjnego poszukiwania sposobów na „skok adrenaliny”³⁴. Seks z przypadkowym partnerem/partnerką dostarcza niektórym najwyższych form ekscytacji, co bohaterowie *Tlenu* ujmują tak:

A kiedy ktoś zaklina się, że kocha, a nie kocha, to jest gówno, a nie tlenodajny film, a kiedy kocha i nie przysięga, to to już jest niemieckie porno, a kiedy spotyka się z różnymi mężczyznami, a kocha tylko jednego, to już przypomina radziecką kinematografię o brzożach i szerokich polach³⁵.

Zabrakło tu jeszcze jednej tendencji, którą najpełniej uwidocznili Sorokin w *Dniu oprycznika*: związków homoseksualnych – głównemu bohaterowi, Komiadze, jest wszystko jedno, czy jego partnerem seksualnym jest jego służąca czy taki sam jak on, współczesny oprycznik.

„Poczucie mocy” w swoim kontakcie ze światem uzyskują młodzi ludzie (tak im się przynajmniej wydaje) poprzez kontakt ze współczesnymi mediami. Pedagodzy i moralisci twierdzą, iż współczesna młodzież (niczym bezwolna masa) jest przez media manipulowana³⁶. Takie stanowisko jest logiczne z perspektywy dorosłych. Nie ma ono jednak sensu w konfrontacji z subiektywnymi odczuciami młodzieży, która jest przekonana, że to ona manipuluje mediami. Bez wątpienia ogromne poczucie „mocy” konstruowane jest przez interakcyjne gry komputerowe. Młodzi ludzie budują w nich i niszczą całe imperia, podróżują po całym świecie, wygrywają niezliczone potyczki. Tworzą „życia i tożsamości”. Mogą cieszyć się wolnością niczym nieskrępowanych wyborów klikania. Dzieńżkina pokazuje na przykład młodzież zafascynowaną możliwością zawierania małżeństw na odległość (dzięki rozlicznym portalom internetowym). W świecie mediów króluje śmierć³⁷. Nie jest już niczym nowym. Została odarta z wszelkiej tajemnicy. Młody odbiorca staje się bądź jej obserwatorem, bądź też katem w grach komputerowych. Nieprzypadkowo jedno z opowiadań Dzieńżkinej nosi tytuł *Śmierć na czacie*.

³³ Cyt. za ścieżką filmową *Tlen...*

³⁴ Z. Melosik, *Młodzież i styl życia...*, s. 35.

³⁵ Za ścieżką filmową *Tlen...*

³⁶ Z. Melosik, *Młodzież i styl życia...*, s. 24.

³⁷ A. Woźniak-Krakowian, D. Ortenburger, *Alienacja zagrożeniem dla młodzieży? Poczucie alienacji i jej niebezpieczeństwa* [w:] *Niepokoje i nadzieje współczesnego człowieka: człowiek w sytuacji przełomu*, pod red. R. Derbisa, Częstochowa 2009, s. 321.

Ze względu na rozległość tematu, pominięte zostały tu tak ważne problemy (odzwierciedlone również w literaturze i filmie), jak: związana z agresją i przemocą przestępczość wśród młodzieży rosyjskiej, narkomania, wpływ reklamy, moda, udział młodych ludzi w życiu politycznym kraju (tu zwłaszcza *San'kja* Prilepina).

Podsumowując: odrzucenie dotychczasowego porządku, a jednocześnie brak wizji przyszłego społeczeństwa, chaos aksjologiczny i normatywny, poczucie osamotnienia, zagubienia i zagrożenia – wszystko to sprawia, że młode pokolenie wchodzi w dorosłe życie w klimacie napięć, lęku i strachu. W procesie tym młodzi ludzie nie mogą być pozostawieni sami sobie. W sposób naturalny młody człowiek udziela nam wskazówek, jak możemy mu pomóc, albowiem „poszukuje najbardziej namiętnie ludzi i idei, którym mógłby okazać wierność, idei oraz ludzi, którzy okażą się warci tego, aby on podjął trud dokazania wiarygodności samemu sobie”³⁸. Co zatem pozostaje na pustyni powstałej po skompromitowaniu się dawnych utopii i ideologii? Rzecz główna, o której On i Ona (bohaterowie filmu *Tlen*) mówią zrazu nieśmiało, bojąc się patosu i kompromitacji, zarzucając istotę zagadnienia gadulstwem, czczeniem, zdawać by się mogło, werbalizmem. Co to za „rzecz”, tak wszechwładnie kierująca wszelkimi aspektami naszego życia?

ON: Mów pierwsza.

ONA: Jeśli głośno wymówię to słowo, to zrobi się banalnie i wszystkim będzie wstyd za mnie. No weź, ty pierwszy.

ON: Mam to samo. Zaczynij, a ja dokończę.

ONA: Na pewno w przedszkolu bawiłeś się z jakąś dziewczynką w: kto pierwszy zdejmie majtki?

ON: Bawiłem się. A ty?

ONA: Sumienie.

ON: Dla mnie tak samo³⁹.

³⁸ H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2002, s. 145.

³⁹ Za ścieżką filmową *Tlen*...

SPIS TREŚCI

Hanna KOWALSKA-STUS, <i>Człowiek w kulturze prawosławnej (ze szczególnym uwzględnieniem kultury rosyjskiej)</i>	5
Dymitr ROMANOWSKI, <i>Antropologia archimandryty Sofroniusza (Sacharowa). Pojęcie Persony</i>	25
Dorota GIL, <i>Świątosawie jako filozofia życia o. Justina Popowicia – pomiędzy antropologią prawosławną a myślą organicystyczną</i>	35
Anna RAŻNY, <i>Antropologiczny wymiar teologii narodu w twórczości Fiodora Dostojewskiego</i>	51
Lidia MACHETA, <i>Rosyjskie poszukiwania prawdy o człowieku – wariant Kiriłłowa (Biesy). Przyczynki z filozofii duchowości</i>	69
Aleksandra BOROWIEC, <i>Le chateau de virginite Juraja Slovinaca jako projekt świata wewnętrznego kobiety konsekrowanej</i>	89
Urszula CIERNIAK, <i>Człowiek w eschatonie. Antropologia staroobrzędowców</i> . . .	105
Anna WOŹNIAK, <i>Antropologia Aleksego Riemizowa wobec koncepcji człowieka nowoczesnego</i>	119
Małgorzata ABASSY, <i>Systemocentryzm a personocentryzm. Ewolucja koncepcji antropologicznych w Rosji w pierwszej połowie XIX wieku</i>	147
Jerzy KAPUŚCIK, <i>Człowiek i przyroda w myśli Siergieja Wołkonskiego</i>	163
Lucjan SUCHANEK, <i>Homo sovieticus i homo russicus. Antropologiczna wizja Aleksandra Zinowiewa i Aleksandra Sołżenicyna</i>	177
Joachim DIEC, <i>Doktryny faszystowskie w Rosji – idea człowieka i społeczeństwa</i> . .	199

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ, <i>Wizja choroby psychicznej w postradzieckiej kulturze rosyjskiej</i>	225
Katarzyna DUDA, <i>Młodzież radziecka – młodzież rosyjska (impresje literackie i filmowe)</i>	245

Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2012
Obj.: ark. wyd. 17,5; ark. druk. 16,25, nakład 300 egz.
Łamanie: Edycja
Druk i oprawa: Drukarnia GS