

Janusz Dobieszewski

SYNTEZY I NIUANSE

Studia i szkice
z filozofii rosyjskiej



universitas

SYNTEZY
I
NIUANSE

Janusz Dobieszewski

**SYNTEZY
I
NIUANSE**

Studia i szkice
z filozofii rosyjskiej

Kraków

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Warszawski

© Copyright by Janusz Dobieszewski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2019

ISBN 97883-242-3511-7
e-ISBN 97883-242-2951-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Justyna Ostafin

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Słowo wstępne

Książka jest zbiorem moich studiów z zakresu filozofii rosyjskiej pochodzących w zasadzie z ostatnich lat. Kontynuuje i uzupełnia wydany w roku 2012 tom *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, a ich obydwu wspólnym niejako gruntem była monografia *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej* z roku 2002. Filozofia rosyjska stanowi tu obiekt badań – podobnie jak prace wcześniejsze – w tym aspekcie, który określany jest jako rosyjski renesans religijno-filozoficzny, jako rosyjska filozofia religijna czy jako „srebrny wiek” kultury rosyjskiej. Tematyka ta ujmowana jest przeze mnie w wymiarze zdecydowanie filozoficznym, nie wahałbym się powiedzieć, że wręcz w wąsko filozoficznym, ale też w przekonaniu, że to ten wymiar pozwala uchwytywać interesujące nas zjawisko intelektualne i kulturowe w odpowiedniej skali, rozmachu i swobodzie interpretacyjnej.

Zarazem jednak wykraczam w niniejszym tomie poza granice rosyjskiej filozofii religijnej, zwłaszcza jeśli rozumieć ją jakoś rygorystycznie, i czynię obiektem swego zainteresowania także myślicieli poprzedzających renesans religijno-filozoficzny, aczkolwiek właściwie mieszczących się w zakresie filozofii religijnej (Czaadajew), ale także myślicieli właściwie (a nawet spektakularnie) niereligijnych (Bakunin, Hercen, Bachtin), których jednak – i to bez większego trudu – daje się potraktować jako myślicieli kryptoreligijnych czy immanentnie religijnych lub których obecność w tomie usprawiedliwiona jest bardzo ważną dla mnie syntetyczną refleksją nad biegiem i charakterem filozofii rosyjskiej. W innych miejscach usprawiedliwianym motywem prezentowania kwestii, które na pierwszy rzut oka wykraczają poza dziedzinę rosyjskiej filozofii religijnej, jest znaczący, inspirujący i poszerzający ją ich kontekst filozoficzny, a także europejskie czy uniwersalne jej tło i wzajemne z tym tłem oddziaływanie.

Taki syntezyjący plan oraz plan zdecydowanie związany z refleksją intelektualną wyjaśnia także obecność w książce tekstów z zakresu w zasadzie historii Rosji (rewolucja rosyjska, upadek ZSRR).

Horyzontem filozoficznym moich badań nad myślą rosyjską jest filozofia neoplatońska, którą możemy wyprowadzać nie tylko od Plotyna czy nawet Platona, ale już od Heraklita, i której zwieńczeniem (po pasjonujących „przygodach” średniowiecznych i we wczesnej nowożytności) są systemy Hegla i Schellinga, ale która też znajduje najróżniejsze, wielokierunkowe, cenne i cenione rozwinięcia w wieku XX.

Neoplatoński kontekst filozofii rosyjskiej jest narzędziem metodologicznym o ogromnej wydajności. Pozwala on ująć ją w wymiarze uniwersalnym, w głębokim osadzeniu historyczno-filozoficznym, umieścić w jednym z najświetniejszych, najtrwalszych nurtów filozofii światowej. Pozwala w pełnym zakresie uwzględniać religijne inspiracje filozofii rosyjskiej, a zarazem nie popadać tu w jakieś konfesjonalne ograniczenia i zobowiązania; pozwala również wykraçać poza kontekst religijny czy otwierać się na alternatywne wobec tradycji neoplatońskiej ujęcia Absolutu, bytu, człowieka i dynamiki między tymi jakościami. Ta perspektywa pozwala również może najskuteczniej śledzić dyskusje o filozofii rosyjskiej wśród samych Rosjan i wśród znawców tematyki na świecie.

Tych znawców nie jest zresztą mało, a zwłaszcza nie jest ich mało w Polsce. Właściwie na każdym polskim uniwersytecie (a i innych uczelniach) znajdziemy jedną, dwie, czasem więcej osób zajmujących się od lat filozofią i myślą rosyjską; Polska jest w tym zakresie prawdziwą potęgą. W dodatku standardy polskich badań nad filozofią rosyjską wyznacza światowy w swej randze dorobek prof. Andrzeja Walickiego. I jemu, i wszystkim koleżankom i kolegom chciałbym podziękować za rozmowy, korespondencje, książki i artykuły, bez których z pewnością moja książka nie byłaby możliwa.

Piotr Czaadajew – mit założycielski filozofii rosyjskiej¹

Mit założycielski to określenie odnoszące się zwłaszcza do dalekich początków człowieka i jego działań. Dotyczy genezy i źródeł istotnych – i zazwyczaj ciągle obecnych, ciągle pamiętanych lub przynajmniej ciągle przykuwających uwagę historyków – zdarzeń oraz zjawisk z dziejów kultury, cywilizacji, życia społecznego. Ale też stosowane jest to określenie do sytuacji współczesnych, dziejących się niemal na naszych oczach; za pomocą owego pojęcia chce się im nadać ważność, głębię, trwałe zakorzenienie. Za pomocą i za sprawą mitu założycielskiego chcemy przenieść się do samych narodzin jakiegoś istotnego i interesującego nas zjawiska i opisać tego zjawiska punkty orientacyjne, symbolicznie i decydująco znaczące. Przekonani bowiem jesteśmy, że w punkcie początkowym owego zjawiska dokonały się i ujawniły cechy oraz okoliczności trwale to zjawisko określające, cechy newralgiczne, kluczowe; że w swym punkcie wyjścia zjawisko to uobecniło się w swej czystości, autentyczności, spontaniczności, w swej wyrazistej energii i mocy życiowej, że później ulegnie ono różnym komplikującym i zaciemniającym przemianom wewnętrznym oraz oddziaływaniom zewnętrznym, które w znacznym stopniu będą zamazywać jego prawdę, a w rezultacie skłaniać będą badaczy właśnie do myślowego, interpretacyjnego powrotu do początków.

Mity założycielskie przypisywane są oczywiście religiom – i same religie z nadzwyczajną uwagą i skrupulatnością pielęgnują swe mity założycielskie jako swoje centralne, stale aktualne i żywe racje – ale przypisuje się mity założycielskie także państwom, ruchom społecznym i politycznym, również dyscyplinom

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (2014/13/B/HS1/00761).

naukowym. I tak na przykład mitem założycielskim chrześcijaństwa będzie Boże synostwo Jezusa, buddyzmu – przebudzenie i olśnienie Siddharthy Gautamy, islamu – prorocze życie Mahometa; mitem założycielskim Rosji – wezwanie Waregów, republiki francuskiej – zburzenie Bastylii, ZSRR – strzały z „Auro-ry”, PRL-u – Manifest 22 lipca, a współczesnej Polski – Okrągły Stół; mitem założycielskim fizyki – jabłko Newtona czy nawet wanna Archimedesesa, a sztuki medycznej – kodeks Hipokratesa.

Mity założycielskie odwołują się do sytuacji legendarnych i baśniowych, niedających się raczej rozstrzygająco zweryfikować, za to sugestywnych, angażujących wyobraźnię oraz zdolności i potrzeby interpretacyjne, ale odwołują się także do faktów realnych i ewidentnie mających miejsce, aczkolwiek najczęściej również w sporej mierze niejednoznacznych, pozostających obiektem domniemań, żywych sporów, kontrowersji, do postaci i zdarzeń ciągle motywujących do pytań i wątpliwości, niedających się odłożyć do jakiegoś rozstrzygającego *ad acta*. To sprawia, a i wymaga, by mitowi założycielskiemu towarzyszyła atmosfera pewnej tajemnicy, a wokół występującej w nim osoby czy osób panowała aura jakiejś niesamowitości, wyjątkowości, charyzmy. Mit założycielski to zdarzenie przełomowe, to rekapitulacja, kończące podsumowanie świata dotychczasowego, ale nade wszystko to wtargnięcie nowego innego świata, sprawiające, że dopiero teraz w jakiejś dziedzinie „wszystko się zaczyna”; to moment ingerencji bliższej (horyzontalnej) czy dalszej (wertykalnej), ale zawsze transcendencji wobec dotychczasowego biegu rzeczy, a bohaterowie mitu wydają się naznaczeni boskim czy niemal boskim, nadnaturalnym posłannictwem, misją, czyniącą ich życie służbą i natchnionym trudem. Łatwo tu o ubarwienia, uatrakcyjnienia, dramatyzacje sytuacyjne, a też niejednoznaczność mitu założycielskiego sprzyja heterodoksji, herezjom, nawet przeformułowaniom i zwrotom, świadczącym wszakże o żywym i angażującym charakterze mitu; jego głosiciele i obrońcy nie są bynajmniej tylko strażnikami pamięci; mit założycielski wymaga ciągłej, systematycznej pracy, uwagi, czujności; funkcjonuje pod stałym zagrożeniem reinterpretacyjnym, a nawet likwidacyjnym. Jeśli napisaliśmy wyżej o Okrągłym Stole jako micie założycielskim współczesnej Polski, to chodziło o wskazanie właśnie wyrazistego przykładu, gdzie treść, sens mitu jest przynajmniej od pewnego momentu przedmiotem namiętnych polskich sporów i awantur oraz mitologicznych kontrpropozycji.

Powyższe rozważania zbudować miały tło uchwycenia w sposób i wyrazisty, i zarazem nieupraszczająco-bezproblemowy powszechnie uznawanej szczególnej roli Piotra Czaadajewa w historii filozofii rosyjskiej. Określenie jego dzieła i kolei jego życia jako mitu założycielskiego filozofii rosyjskiej dobrze zdaje sprawę ze spektakularnego i zapładniającego charakteru jego wystąpienia, ale

też pozwala utrzymać to wystąpienie w odpowiedniej i również powszechnie dostrzeganej aurze niejednoznaczności, tajemniczości, nawet dziwaczności.

Wprawdzie wskazuje się niekiedy jako początek filozofii rosyjskiej późne średniowiecze i myśl staroruską, wprawdzie próbuje się widzieć niekiedy w tej roli Grigorija Skoworodę, XVIII-wiecznego mistyka i moralistę, wprawdzie trudno nie dostrzec odtwórczego co prawda, ale całkiem szerokiego oświeceniowego fermentu intelektualnego epoki Katarzyny Wielkiej i wprawdzie nie sposób przecenić jakości oraz ilości dzieła Włodzimierza Sołowjowa, co nakazuje niektórym tutaj sytuować właściwie narodziny filozofii rosyjskiej, ale to przecież Czaadajew rolę tę odegrał w sposób maksymalnie skuteczny i przekonujący, czego adekwatnym wyrazem byłaby właśnie formuła mitu założycielskiego. Nie sposób tej formuły powiązać z myślą staroruską, ze Skoworodą, z XVIII-wiecznym Oświeceniem, a także – choć z „odwrotnych” powodów – z Sołowjowem. Czaadajew – właśnie Czaadajew – to „przebudzenie się samodzielnej, oryginalnej myśli rosyjskiej” (Bierdiajew w *Rosyjskiej idei*²), najwięksi myśliciele rosyjscy stale „powracają do tematów Czaadajewa” (Zienkowski w *Historii filozofii rosyjskiej*³), „Czaadajew okazał się pionierem nowych szlaków myśli rosyjskiej” (Iwanow-Razumnik w *Historii rosyjskiej myśli społecznej*⁴), „nikt przed nim w Rosji nie mówił tak uniwersalnym głosem” (Mereżkowski⁵), „jego idee wywarły decydujący wpływ na stan i rozwój filozofii rosyjskiej” (Jewlampijew w *Historii metafizyki rosyjskiej w XIX i XX wieku*⁶); i jeszcze słynna sentencja z Hercena (*Rzeczy minione i rozmyślenia*) o pierwszym *Liście filozoficznym* Czaadajewa: „Był to wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie – mniejsza o to, lecz trzeba było się obudzić”⁷.

Najważniejszym i najgłośniejszym wydarzeniem w życiu Czaadajewa i w życiu Rosji w związku z Czaadajewem było opublikowanie w roku 1836 pierwszego z serii *Listów filozoficznych*⁸. Pociągnęło to za sobą wyjątkowo spektakularną

² M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 39–40.

³ П. Я. Чаадаев: pro et contra. Антология. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей, ред. А. Ермичев, С.-Петербург 1998, s. 494. Wszystkie cytaty z prac nie tłumaczonych na język polski w przekładzie własnym.

⁴ Tamże, s. 399.

⁵ Tamże, s. 415.

⁶ И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, т. 1, С.-Петербург 2000, s. 50.

⁷ А. Герцен, *Рзeczy minione i rozmyślenia*, т. 2, przeł. E. Słobodnikowa, Warszawa 1952, s. 263.

⁸ W sumie *Listów filozoficznych* było osiem, aczkolwiek wydawcy dołączali do nich niekiedy również jeszcze jeden, dziewiąty; publikacja tych pozostałych listów miała miejsce już po śmierci Czaadajewa.

reakcję władz: Czaadajew uznany został za obłąkanego, poddany nadzorowi lekarsko-policyjnemu, który uchylony został po roku pod warunkiem, że filozof „nie śmie niczego pisać”⁹. I niczego wprawdzie Czaadajew już nie opublikował, jednak pozostawił jeszcze niewielką ilość rękopisów oraz prowadził interesującą korespondencję z wieloma osobami, i dopiero właśnie kontekst prowadzonego aż do śmierci w roku 1856 życia towarzyskiego oraz owa dodatkowa twórczość (zresztą dość szeroko znana ówczesnej publiczności) podniosła wydarzenia wokół pierwszego *Listu* do rangi mitu założycielskiego i wzbogaciła je.

Spektakularna decyzja władzy w roku 1836 zaważyła w istotny sposób na całym dalszym rozwoju myśli rosyjskiej i rosyjskiej rzeczywistości – wymuszać będzie na kolejnych władcach stosunek podejrzliwości do teorii kontynuujących koncepcję Czaadajewa czy nawiązujących do niej. A ponieważ cecha ta przysługuje niemal wszystkim rosyjskim teoriom filozoficzno-społecznym, poczynając od słowianofilstwa, a kończąc na marksizmie – to tym samym podejrzana staje się myśl filozoficzno-społeczna w ogóle; Czaadajew staje się tu czymś w rodzaju „grzechu pierworodnego” myśli rosyjskiej, co w jakiejś mierze zapowiada mit założycielski, ale przecież jeszcze nie wystarcza do tej roli.

Dodajmy, że efektem i drugą stroną tego upolitycznienia myśli przez władzę jest jej upolitycznienie przez samych twórców, swego rodzaju skazanie myślicieli na politykę, nawet jeśli ich początkowe intencje były od tego jak najdalsze. Jeśli abstrakcyjna, pozbawiona bezpośrednich akcentów politycznych teoria Czaadajewa uznana została za wyraz obłądki, za politycznie niebezpieczną, musiało to rodzić pytanie z jednej strony o kształt rzeczywistości, w której do takiej oceny dochodzi, a z drugiej strony – o zawartość myśli, która takie reakcje powoduje. Niezależnie od dawanych odpowiedzi prowadziło to, po pierwsze, do nadzwyczaj wysokiego potencjału politycznego rosyjskiej filozofii i wyjątkowo wyraźnej obecności w niej aktualnych zagadnień życia społecznego; po drugie, do wysokiego stopnia samoświadomości i samokrytycyzmu myśli rosyjskiej, do ciągłego jej samonapędzania się, właśnie poprzez zapytywanie o siebie, o swoje miejsce w życiu społecznym, o szanse swej wolności.

W swej treści pierwszy *List filozoficzny* Czaadajewa – bo do niego powróćmy – był radykalnym i gwałtownym w swym wydźwięku rozrachunkiem ze stanem Rosji i jej usytuowaniem w historii. Tego usytuowania zresztą – i w tym cała rzecz – w zasadzie nie ma; Rosja właściwie nie należy do historii, a jedynie do geografii. Mamy w jej przypadku do czynienia bowiem z brakiem rozwoju, postępu, z nieistnieniem jakichkolwiek mechanizmów gromadzenia umiejętności, zdobyczy, doświadczeń. Życie umysłowe powraca tu wciąż do punktu

⁹ М. Гершензон, *П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление*, С.-Петербург 1908, s. 140.

wyjścia, albowiem nie jest w stanie uwewnętrzniać i utrwać nowych idei; „Żyjemy wyłącznie teraźniejszością – pisał Czaadajew – w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju. (...) nie przyswoiliśmy sobie również nic z idei przekazywanych z pokolenia na pokolenie przez całą ludzkość”¹⁰. Rosja w tej sytuacji nie mogła stworzyć niczego, co weszłoby do skarbnicy osiągnięć ludzkości, co choć minimalnie przyspieszyłoby rozwój ludzkości, co więcej – nie stworzyła niczego dla siebie. W rezultacie zaś życia Rosji właściwa jest „całkowita obojętność dla dobra i zła, dla prawdy i fałszu”¹¹.

To te opinie z jednej strony wzbudziły wrogą reakcję władz (a i większości opinii publicznej), a z drugiej strony skutkowały, czego przykładem była cytowana wypowiedź Hercena, obrazem Czaadajewa jako okcydentalisty i radykalnego krytyka rosyjskich porządków społeczno-politycznych. W tej konwencji pisał o Czaadajewie później Plechanow, ale także związany raczej z kręgiem rosyjskiej filozofii religijnej Michaił Gersenzon, stwierdzający w związku z decyzją władz po publikacji pierwszego *Listu*, że „bardziej cynicznego, szyderczego zwycięstwa siły fizycznej nad myślą, nad słowem, nad godnością ludzką nie widziała nawet Rosja”¹². Taki obraz Czaadajewa skoncentrowany jest niemal wyłącznie na pierwszym *Liście* i zdaje się mocno sprzyjać promowaniu mitu i legendy Czaadajewa, jednak jest to perspektywa raczej jednostronna i o ile rzeczywiście utrwalająca legendę o haniebnie prześladowanym filozofie, to bynajmniej nie wystarczająca w naszym przekonaniu – właśnie z powodu owej jednostronności i zbyt mocno bijącej w oczy oczywistości – do formuły mitu założycielskiego. Inspirujące i przekonujące wydawałyby się w tym kontekście uwagi polskiego badacza, że w stosunku do Czaadajewa

listy proskrypcyjne tajnych służb imperatora nie były obszerne, a nadzór medyczno-policyjny nad myślicielem z Basmannej tudzież zsyłka Nadieżdina [wydawcy pisma „Teleskop”, w którym ukazał się pierwszy *List*], któremu dozwolono prowadzić działalność naukową, trwały stosunkowo krótko i nie zakończyły się aktami męczeństwa. Co więcej, sam Czaadajew, opatrując wiele swoich listów podpisem „obląkany”, szczegółowo opisując stan swego ducha, niejako romantyzował „historię teleskopową”¹³.

¹⁰ P. Czaadajew, *Listy*, przeł. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 74–75.

¹¹ Tamże, s. 78.

¹² M. Гершензон, П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление, dz. cyt., s. 137.

¹³ M. Jedliński, *Rosyjskie poszukiwania sensu i celu... Myśl historiozoficzna Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa i Piotra Czaadajewa*, Bydgoszcz 2015, s. 190.

Dymitr Mereżkowski – powołując się z kolei na umiarkowaną osobistą odwagę Czaadajewa – pisał, że „był on mędrce, a nie męczennikiem”¹⁴.

Ale najistotniejsze dla całej tej sprawy są przecież kwestie merytoryczne, związane z tekstami Czaadajewa. Otóż obraz Czaadajewa jako okcydentalisty i społeczno-politycznego radykała broni się – i tak przy tym nie w pełni przekonująco – tylko pod warunkiem wydzielenia pierwszego *Listu* z całej, wprowadzając niezbyt obszernej, twórczości intelektualnej Czaadajewa. I rzeczywiście – co już zasygnalizowaliśmy – istnieją takie interpretacje, zgodnie z którymi Czaadajew występuje co prawda w dwóch rolach: „w roli autora pierwszego *Listu* (interpretowanego jako bezwzględny i nieomijalny «wyrok» na Rosję) oraz w roli osobowości, roli człowieka w jego integralności”¹⁵, ale które wybierają wyłącznie rolę pierwszą i cały wkład Czaadajewa do dziejów intelektualnych Rosji sprowadzają do pierwszego *Listu*. Jest to jednak obraz jednostronny, powierzchowny, raczej kaleki, redukujący filozofa do fragmentu jego dzieła, obraz poprzestający na efektownej może legendzie, ale za cenę znacznie głębszej i odnoszącej się do całości dzieła Czaadajewa roli mitu założycielskiego filozofii rosyjskiej. Koncentracja na głośnej legendzie pierwszego *Listu* musi również skutkować dyskredytującą psychologizacją niemal całej pozostałej twórczości Czaadajewa, a zwłaszcza jakoby „pro-rosyjskiej” i niemal „pre-słowiańskiej”, napisanej w roku 1837 *Apologii obłąkanego*, mającej być z tego punktu widzenia świadectwem tchórzliwości filozofa oraz wycofania się z projektu myślowego zawartego w pierwszym *Liście filozoficznym*.

Tymczasem ani pierwszy *List filozoficzny* (a tym bardziej całość *Listów*) nie jest aż tak antyrosyjski, ani *Apologia* aż tak słowiańska, jak miałoby to wynikać z powyższego pośpiesznego stereotypu. Oto w pierwszym z *Listów* Czaadajew – po pochwaleniu rozwoju historycznego Europy – pisał: „Nie chcę przez to powiedzieć, oczywiście, że my mamy same wady, a narody europejskie same cnoty; broń Boże! Powiadam tylko, że aby wyrobić sobie słuszny pogląd o narodach, trzeba poznać ogólnego ducha, który stanowi zasadę ich życia; tylko on bowiem, a nie ta lub inna cecha ich charakteru, może wyprowadzić je na drogę moralnego doskonalenia i nieograniczonego rozwoju”; i dalej: „z pewnością nie wszystko w krajach Europy przeniknięte jest rozumem, cnotą i religią – o, nie”¹⁶. Podsumowaniem zaś pierwszego z *Listów* jest opinia będąca właściwie wzorem rozważań i kompromisu:

¹⁴ Д. Мережковский, Чаадаев (1794–1856), в: П. Я. Чаадаев: про et contra, dz. cyt., s. 409.

¹⁵ В. Кожин, Пушкин и Чаадаев, в: П. Я. Чаадаев: про et contra, dz. cyt., s. 707.

¹⁶ P. Czaadajew, *Listy*, dz. cyt., s. 78, 85.

Mimo całą niekompletność, niedoskonałość i wadliwość świata europejskiego w jego dzisiejszej formie, nie można zaprzeczyć, że Królestwo Boże zostało w nim do pewnego stopnia urzeczywistnione, albowiem zawiera on w sobie zasadę nieskończonego postępu i posiada w zarodkach i elementach wszystko, co jest konieczne do ostatecznego zapanowania Królestwa Bożego na ziemi¹⁷.

Jeszcze bardziej komplikują sprawę kolejne *Listy*, a *List VII* kończy się twierdzeniem, które wydaje się stanowić niemal przejście do *Apologii*: „Dziś siły panującego społeczeństwa tak wzrosły, jego oddziaływanie na resztę rodzaju ludzkiego zyskało taki zasięg, że wkrótce zostaniemy wciągnięci ciałem i duszą w powszechny wir. To pewne, bez wątpienia nie będziemy mogli już długo zostać na naszej pustyni”¹⁸. Z kolei krytycyzm wobec Europy w *Apologii* nie polega na całkowitym odwróceniu ocen, ale na zmianie akcentów, na „poruszeniu” względnie statycznych określeń z *Listów*. Gdy więc przyzna Czaadajew w *Apologii*, że o krajach Europy wypowiadał się w *Listach filozoficznych* „być może nieco ponad miarę”, to jednocześnie natychmiast doda: „niemniej jednak są [one] najdoskonalszymi przykładami cywilizacji we wszystkich jej postaciach”, ale cywilizacja ta została „przytłoczona swymi tradycjami i wspomnieniami” i wymaga odrodzenia ze strony tych, którzy „chcą się uczyć” (i jest to naród rosyjski) i którym „dana jest nadzieja jeszcze świetniejszego rozwoju”, ale bynajmniej nie tak wiele mającego wspólnego z wizjami słowianofilów¹⁹.

Opowiadalibyśmy się więc za integralnością stanowiska Czaadajewa, jeśli chodzi o problematykę rosyjsko-europejską, a gwałtowne reakcje na *Apologię obłąkanego* jako na jakoby zerwanie ze szlachetną i heroiczną uczciwością pierwszego *Listu* postrzegalibyśmy jako efekt gwałtownie doraźnego spojrzenia na *List*. Idea historycznego posłannictwa Rosji obecna jest – wbrew temu doraźnemu spojrzeniu – co najmniej w kolejnych *Listach filozoficznych*, a więc na długo przed *Apologią*; „trzeba więc odrzucić pogląd – słusznie pisze polski badacz – że idee *Apologii obłąkanego* powstały jako rezultat taktycznych ustępstw myśliciela wobec politycznej władzy i oburzonej opinii publicznej”²⁰.

Tak ujmując relację między *Listami filozoficznymi* a *Apologią obłąkanego*, postawić możemy kolejną, jeszcze może ważniejszą tezę: iż Czaadajew jest myślicielem wymykającym się opozycji okcydentalizm–słowianofilstwo, że jego filozofia

¹⁷ Tamże, s. 85.

¹⁸ Tamże, s. 172.

¹⁹ P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, w: *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 72, 73.

²⁰ G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 104.

poprzedza tę opozycję, że funduje ją. I to w pierwszym rzędzie ta sytuacja nadaje życiu i twórczości Czaadajewa charakter mitu założycielskiego. Jako okcydentalista, czy też – co głoszone jest znacznie rzadziej, ale również się zdarza – jako słowianofil, Czaadajew byłby mistrzem, twórcą, ojcem założycielem któregoś z tych kierunków, zwłaszcza okcydentalizmu, i byłby usytuowany w wyrażeniu określonej roli na mapie intelektualnej Rosji lat trzydziestych–pięćdziesiątych XIX wieku. Natomiast jako myśliciel poprzedzający spór słowianofilsko-okcydentalistyczny, konstytuujący ten spór, staje się Czaadajew mitem założycielskim filozofii rosyjskiej, jej całości, jej ogólnego i różnicującego się następnie pola problemowego, wyjściowo jako sporu słowianofilstwa z okcydentalizmem, a później ulegającego dalszym transformacjom, przy czym zawsze on sam, Czaadajew, pozostaje w roli kogoś nieuniklanego w zależności od określonego kierunku, zawsze występuje w pozycji poprzednika, w roli właśnie mitu założycielskiego, mającego inny charakter i inne znaczenie niż pozycja założyciela, ojca założyciela, autorytetu czy klasyka któregoś z kierunków filozofii rosyjskiej.

Jak widać, chcemy rozumieć mit założycielski jako jakość o charakterze syntetyzującym, totalizującym, jako jakość fundującą i problematyzującą pewne możliwości, pewne rozstrzygnięcia, które są już pewnymi określonymi stanowiskami w ukonstytuowanej przez mit założycielski przestrzeni sensu; to problematyzowanie przybiera zazwyczaj postać pewnej opozycji, mniej czy bardziej wyrazistego sporu między przeciwstawnymi stanowiskami czy projektami (w naszym przypadku jest to – jak już dobrze wiemy – spór słowianofilstwa i okcydentalizmu), często wyczerpującymi niemal całą przestrzeń intelektualno-kulturową, ale też ulegającymi przeformułowaniom i przechodzącymi w kolejne kształty przeciwieństw, niekoniecznie i nie zawsze dualistycznych. Taki obraz Czaadajewa, jako myśliciela poprzedzającego czy przekraczającego opozycję słowianofilstwo–okcydentalizm, bez trudu odnajdujemy w literaturze przedmiotu i wydaje się nam, że jest on adekwatny i trafny zarówno w aspekcie wewnętrznej treści poglądów Czaadajewa, jak i jego roli w dziejach filozofii rosyjskiej.

Głoszona tu syntetyczność, totalność mitu założycielskiego – zwłaszcza w kontekście kształtowania się na jego podstawie opozycyjnych czy wręcz binarnych struktur światopoglądowych i intelektualnych w myśli rosyjskiej – nadaje mu, już tu odnotowywaną, niejednoznaczność, ambiwalencję, napięcie, także tajemniczość i enigmatyczność, co jest wyrazem jego całościowości i co wpływa na głębię oraz rozmach uobecniającego się tu myślenia filozoficznego, ale co bywa również męczącym wyzwaniem dla świadomości potocznej i dla podejścia rozsądkowego, które chętnie sprowadza myśl Czaadajewa do jednej ze stron fundowanych przezeń opozycji, również psychologizuje ją lub zarzuca jej nietrudne do zidentyfikowania logiczne sprzeczności i niekonsekwencje.

Tę ogromnie interesującą syntetyczność oraz towarzyszącą jej niejednoznaczność, a nawet pewną dziwaczność (a z perspektywy rozsądkowej – wewnętrzzną sprzeczność) myśli Czaadajewa znakomicie ujmuje choćby Andrzej Walicki, który pisze, że Czaadajew

sformułował z niezwykłą siłą szereg ważkich problemów podjętych później przez ludzi o diametralnie przeciwnych orientacjach światopoglądowych – okcydentalistów i słowianofilów, Hercena i Dostojewskiego, Czernyszewskiego i Sołowjowa. Był okcydentalistą, ale obcym duchowo liberalnej, mieszczańskiej Europie, antyrewolucjonistą zapładniającym myślowo rewolucjonistów, myślicielem religijnym, ale akceptowalnym przez antyreligijną lub areligijną inteligencję postępową, która w ślad za Hercenem widziała w nim ucieleśniony protest przeciwko opresyjności rosyjskiego samowładztwa²¹.

Chcielibyśmy nieco jeszcze rozwinąć i skonkretyzować ten całościowy, syntetyczny, mityczno-założycielski sens myśli Czaadajewa, w dużej mierze polegający na obecności w niej przeciwieństw w pewnej równowadze, jedności, w pewnej totalnej wspólnotcie, z której następnie przeciwieństwa te będą usamodzielniać się w różnych postaciach rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej.

I tak dla swej integralnej, jednoczącej, uniwersalistycznej wizji świata znalazł Czaadajew najświetniejszy kształt ideowy i światopoglądowy w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo stanowiło i stanowi zwornik pozytywnych wartości i osiągnięć Europy, z niego wypływa siła i energia działań ludzkich, a jednocześnie jest ono jakby „wspólnym mianownikiem” tych działań, gwarancją ich udziału w powszechnej i wspólnej historii ludzkości. To za sprawą idei chrześcijańskiej życie społeczeństw przekształciło się w ciągłość faktów i idei, w trwałą, niczym nie powstrzymany postęp. „Proszę spojrzeć – pisał Czaadajew – jak różne natury, jak liczne siły wprawia ona w ruch, jakie odmienne od siebie elementy służą temu samemu celowi, ile różnych serc bije dla tej samej idei!”²². Ale też w pełni właściwe rozumienie jednoczącej mocy chrześcijaństwa polega na dostrzeżeniu i zrozumieniu dwóch aspektów chrześcijaństwa – mistycznego, ale i społeczno-historycznego: „Zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten, kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie, można powiedzieć, całą filozofię chrześcijaństwa, gdyż unaocznia, co dało ono ludziom i co da im

²¹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 150.

²² P. Czaadajew, *Listy*, dz. cyt., s. 87.

w przyszłości”; chrześcijaństwo jest siłą o „widzialnym działaniu”, niesie z sobą „ideę socjalną”²³. Te obydwie aspekty chrześcijaństwa mają jednak tendencję do usamodzielniania się, partykularyzacji, czego rezultatem był katolicyzm z dominacją aspektu historyczno-socjalnego oraz prawosławie z dominacją aspektu dogmatyczno-mistycznego. Ta tendencja do jednostronnych realizacji chrześcijaństwa uświadamia, że utrzymanie go w adekwatnej do jego natury jedności wymaga troski, uwagi, aktywnych zabiegów, podmiotowej staranności; jedność ta nie jest dana i gwarantowana, „nie spada z nieba”.

W obszarze filozofii rosyjskiej te dwie przeciwstawne, choć wyrastające z jednego źródła tendencje znajdują wyraz w dwóch może najbardziej ogólnych (nawet wobec sporu słowianofilsko-okcydentalistycznego) ukierunkowaniach: w nurcie wolnościowo-społecznym oraz w nurcie filozoficzno-religijnym, w stosunku do których myśl Czaadajewa stanowi wspólną podstawę oraz obiekt aspiracji każdego z tych nurtów, by wskazać Czaadajewa jako swoje inicjujące źródło. Ze strony filozofii społecznej najwyraźniej to odwołanie do Czaadajewa jako ojca założyciela znajdujemy u Hercena, ze strony filozofii religijnej w licznych afirmatywnych wypowiedziach jej reprezentantów, a w sposób najbardziej usystematyzowany w monografii Gerszenzona *P. J. Czaadajew. Życie i myślenie*. Odnotujemy tu zarazem, że jednocząca energia myśli Czaadajewa do jakiegoś stopnia zachowywała się nawet w jej zasadniczo jednostronnych czy cząstkowych kontynuacjach. I tak w rosyjskiej filozofii społecznej zawsze był obecny pewien aspekt immanentyzmu religijnego, podkreślany choćby przez Zieńkowskiego i Bierdiajewa, z kolei rosyjska filozofia religijna zawierała w sobie zawsze niezwykle mocny aspekt historiozoficzny i społeczno-polityczny. Analogiczne motywy całościowe i syntetyczne znajdujemy zresztą także w słowianofilstwie i okcydentalizmie. W naszym przekonaniu świadczy to o tym, że Czaadajewowski mit założycielski był nie tylko historycznym i formalnym mitem założycielskim filozofii rosyjskiej, ale jej stale obecną skłonnością, tendencją, śladem i „nastrojem”, dającymi się bez większego trudu odnaleźć także w ujednostronnionych konsekwencjach, wyrastających z mitu założycielskiego.

Innym przejawem syntetycznego, jednoczącego charakteru myśli Czaadajewa, który później różnicuje się w jej licznych spadkobiercach i rozwinięciach, są myśli tej źródła. Wskazuje się tu zazwyczaj francuski tradycjonalizm katolicki (de Bonald, de Maistre, Lammenais) oraz klasyczną filozofię niemiecką, zwłaszcza w postaciach Hegla i Schellinga, i dla nas to drugie źródło byłoby szczególnie istotne i zawierające w sobie całościową dwoistą jedność w kontekście dalszego rozwoju filozofii rosyjskiej. Często bowiem przedstawia się ją jako

²³ Tamże, s. 81, 83.

opozycję czy spór dwóch tendencji, wyrastających albo z mistycyzmu, estetyzmu, *Naturphilosophie* czy filozofii pozytywnej Schellinga, albo z historyzmu, immanentyzmu, racjonalizmu i filozofii negacji Hegla. Często wiąże się Czaadajewa raczej z filozofią Schellinga (z którą, *nota bene*, wiązane jest także słowianofilstwo), ale sam Czaadajew pisał do Schellinga: „idąc w ślad za Pańskimi wzniosłymi drogami często docierałem w inne miejsca niż Pan”²⁴, a z drugiej strony społeczno-historyczne rozumienie bytu, a zwłaszcza idea chytrłości rozumu, mocno zdaje się sytuować Czaadajewa w kręgu heglizmu (z którym, *nota bene*, wiąże się myśl okcydentalistyczną). Wydaje się więc, że mamy do czynienia z jakąś współobecnością w myśli Czaadajewa inspiracji i Schellingiańskiej, i Hegłowskiej, i dopiero wobec późniejszych nurtów filozofii rosyjskiej daje się w tej sprawie – Schellingiańskiego lub Hegłowskiego powinowactwa – dochodzić do jakichś bardziej jednoznacznych rozstrzygnięć.

Jeszcze inaczej próbując uchwycić – nie zawsze przy tym możliwą do precyzyjnego skonceptualizowania – jedność, całościowość czy syntetyczność myśli Czaadajewa, która dopiero później, w koncepcjach przychodzących po nim i wyrastających z jego oddziaływania nabierze wyrazistości, ale też częściowości i uwikłania w opozycyjne kontrstanowiska, przywoływalibyśmy właściwe dla niej nastawienie na jedność tego, co idealne, i tego, co realne, na przenikanie się transcendencji i immanencji (i jakże często spotykane w myśli rosyjskiej zagrożenie panteistyczne, zdecydowanie przy tym w deklaracjach odrzucane), na więź tego, co dane, i tego, co zadane²⁵.

Dodatkowym pośrednim argumentem na rzecz jedności i totalności myśli Czaadajewa, które to cechy uważamy za zasadnicze dla mitu założycielskiego, jest fakt, że filozof traktowany jest przez kontynuatorów i badaczy myśli rosyjskiej jako ojciec założyciel, inspirator niemal wszystkich ważniejszych kierunków filozofii rosyjskiej, także tych, które wydają się sprzeczne ze sobą. Odnotowaliśmy już powoływanie się na Czaadajewa jako twórcę, a przynajmniej źródło, okcydentalizmu (Hercen, Plechanow), jak i słowianofilstwa (Czernyszewski), ale rzecz dotyczy także bycia prekursorem Sołowjowa i rosyjskiej filozofii religijnej (Gerszenzon²⁶), prób łączenia chrześcijaństwa z liberalizmem (Zieńkowski²⁷), Dostojewskiego idei ogólnoludzkiego instynktu Rosjanina (Gerszenzon²⁸), narodnictwa (Czernyszewski, Gerszenzon²⁹, ten ostatni podkreśla tu

²⁴ Tamże, s. 188.

²⁵ И. Евампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, т. 1, dz. cyt., s. 55, 58.

²⁶ П. Я. Чаадаев: *pro et contra*, dz. cyt., s. 279.

²⁷ Тамże, s. 475.

²⁸ Тамże, s. 279.

²⁹ Тамże, s. 280.

pośrednictwo Hercena) i subiektywizmu (za sprawą przekonania o możliwości świadomego wyboru przez Rosję swej przyszłości – Plechanow³⁰), wreszcie projektu nowej świadomości religijnej (Mereżkowski³¹) i bogostroicielstwa (Plechanow³²), a nawet nihilizmu i rozumnego egoizmu³³. Nic dziwnego, że spotkamy również w tej kwestii zapewne najbardziej przekonujący pogląd o „ponadpartyjności” Czaadajewa³⁴, i nic dziwnego, że choć piętno Czaadajewa zdaje się charakteryzować wszystkich filozofów rosyjskich, to zarazem Czaadajew „nie stworzył szkoły”³⁵, a próby przypisywania mu takiej roli są jednostronne i w istocie umniejszające jego znaczenie dla dziejów filozofii rosyjskiej.

Obok totalności i syntetyczności mitu założycielskiego wobec wyrastających z niego rezultatów za istotną jego cechą uznaliśmy również towarzyszącą mu aurę tajemniczości, enigmatyczności, nawet niesamowitości, jakieś znamiona wtargnięcia innego świata. Również pod tym względem postać Czaadajewa rysuje się jako zupełnie wyjątkowa, oryginalna, jako zadziwiająca cechami osobowości i kolejami życia. Miał się więc charakteryzować Czaadajew wybitnymi, natychmiast rzucającymi się w oczy zdolnościami i predyspozycjami do wielkich czynów i osiągnięć, ale i jakąś melancholią, niedostępnością, chłodem i dystansem wobec świata, jakąś nieprzenikalnością dla otoczenia. Religia była istotnym elementem i aspektem jego poglądów filozoficznych, ale też cechą czy składnikiem jego osobowości. Siła i ranga religijności stawiały Czaadajewa w zasadzie w opozycji wobec ruchów wolnościowych, zazwyczaj o silnym motywie antyreligijnym. Była to jednak zarazem w tradycjonalistycznym pod tym względem społeczeństwie rosyjskim religijność zupełnie odrębna, ponadkonfesjonalna, której towarzyszyło oczarowanie katolicyzmem, choć też ta ponadkonfesjonalność nie była bezkrytyczna i amorficzna; z daleko idącą niechęcią odnosił się Czaadajew choćby do protestantyzmu. Bliskie mu były romantyczne nastroje melancholii, ale też towarzyszyły im wydarzenia gwałtownej wręcz aktywności i zdecydowania, co jedną z korespondentek Czaadajewa prowadziło do takiej oto sugestywnej oceny jego osobowości: „przygnębiecie i niecierpliwość – to dwie słabości, którym często się pan poddaje”³⁶, słabości – zauważmy – zupełnie sobie przeciwstawne. Religijny i panteistyczny antyindywidualizm poglą-

³⁰ Tamże, s. 302.

³¹ Tamże, s. 314.

³² Tamże, s. 299.

³³ А. Ермичев, А. Златопольская, П. Я. Чаадаев в русской мысли. Опыт историографии, w: П. Я. Чаадаев: pro et contra, dz. cyt., s. 34.

³⁴ П. Я. Чаадаев: pro et contra, dz. cyt., s. 339.

³⁵ Tamże, s. 15.

³⁶ П.Я. Чаадаев, Полное собрание сочинений и избранные письма, т. 2, Москва 1991, s. 454; por. również M. Jedliński, *Rosyjskie poszukiwania sensu i celu...*, dz. cyt., s. 123, 153.

dów Czaadajewa łączył się ze skrajnym, wręcz chorobliwym nastawieniem na autonomię swego „ja”, nadrzędność „ja” wobec wszelkich decyzji i ocen, także powściągających owo „ja”. Czyniło to Czaadajewa i atrakcyjnym sojusznikiem projektów wolnościowych, i inspiratorem wzmacniania czynnika osobowościowego w koncepcjach rosyjskich filozofów religijnych.

Niejasne pozostają do dziś wszystkie okoliczności związane z zawieruchą wokół publikacji pierwszego *Listu filozoficznego*, ale nie mniej tajemnicze są okoliczności porzucenia przez Czaadajewa służby wojskowej, jego związki z katolicyzmem, jego „zarządzanie” swym życiem prywatnym. Z jednej strony chłód i dystans, a z drugiej strony potrzeba życia wśród publiczności i na oczach publiczności być może nie bez podstaw prowadzi interpretatorów i badaczy – niezależnie od taniej pochopności i nadużywania takich ocen – do przypisywania Czaadajewowi roli jurodiwego³⁷.

Określamy w tym tekście życie i dzieło Piotra Czaadajewa jako mit założycielski filozofii rosyjskiej. Nie wydaje się, by to określenie dało się zastosować do któregośkolwiek z innych myślicieli rosyjskich. Ale też charakter i siła Czaadajewowskiego mitu założycielskiego, to, że później mamy do czynienia z jego uszczegółowieniami, konkretyzacjami, jednostronnymi rozwinięciami, ale także ze skutecznymi próbami utrzymania siły jednoczącej i totalności owego mitu, sprawia, że co jakiś czas w filozofii rosyjskiej identyfikować możemy swego rodzaju powtórki, repliki mitu założycielskiego, które odświeżają i ożywiają ścieżki rozwoju filozofii rosyjskiej. Tego rodzaju powtórny przypływ energii mitu założycielskiego byłoby z pewnością dzieło Włodzimierza Sołowjowa, później być może również almanach *Drogowskazy*. Niezależnie jednak od bogatszej, zdecydowanie bogatszej treści merytorycznej obydwu tych wydarzeń z dziejów filozofii rosyjskiej pozostają one jednak właśnie powtórką, kopią autentyku: Czaadajewowskiego mitu założycielskiego. Pod tym względem nawet Sołowjow to tylko epigon Czaadajewa³⁸.

³⁷ П. Я. Чаадаев: *pro et contra*, dz. cyt., s. 739.

³⁸ Tamże, s. 207.

Copleston o filozofii rosyjskiej

Jest czymś znakomitym i nobilitującym dla filozofii rosyjskiej, że Frederick Copleston, autor monumentalnego, wnikliwego i pełnego rozmachu jedenastotomowego dzieła o historii filozofii powszechnej, poświęcił sporo czasu odrębnym, systematycznym studiom nad myślą rosyjską. Choć w pierwotnym zamysśle miało to zaowocować jedynie tomem o wybranych myślicielach rosyjskich, to jednak tom ten rozrósł się w trakcie opracowywania w „scalone ujęcie rozwoju myśli filozoficznej w Rosji”, które ukazało się w roku 1986 pod tytułem *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Już po śmierci Coplestona (w roku 1994) jego wydawcy postanowili jeszcze bardziej podnieść rangę tej książki, wydając ją w roku 2003 po raz drugi, ale już jako X tom *Historii filozofii* z podtytułem *Filozofia rosyjska*. Stosunkowo niedawno otrzymaliśmy polski przekład tego tomu¹.

Wobec czasochłonności, integralności i systemowości pracy Coplestona nad powszechną historią filozofii w jej klasycznym, europejskim kształcie trudno nie zadać sobie pytania o motyw, który skierował uwagę badacza w stronę filozofii rosyjskiej. Oczywiście były tomy o współczesnej filozofii niemieckiej, francuskiej, angielskiej, ale dlaczego odrębny tom poświęcony został filozofii rosyjskiej, a nie choćby włoskiej, hiszpańskiej czy amerykańskiej (choć akurat ten ostatni przypadek znajduje wyjaśnienie w tomie VIII, „angielskim”, którego filozofia amerykańska jest dużym segmentem)?

Wcale nie jest łatwo na pytanie to odpowiedzieć. Po pierwsze dlatego, że wcześniejsze tomy *Historii filozofii* nie bardzo zapowiadają te rosyjskie pasje Coplestona. W tomie IX („francuskim”) znajdujemy trzy wzmianki o Bierdajewie

¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10 (*Filozofia rosyjska*), przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009.

w kontekście egzystencjalizmu i personalizmu oraz po jednej wzmiance o Sze-stowie, Łoskim, Dostojewskim i Stalinie; natomiast w tomie VII („niemieckim”) trzy wzmianki o Bakuninie w kontekście lewicy heglowskiej i Marksa oraz jedną wzmiankę o Sołowjowie w związku z Schellingiem. Po drugie, również w samym tomie o filozofii rosyjskiej trudno jest znaleźć jakieś rozświetlające ten problem objaśnienie. Copleston jest tu bardzo powściągliwy i najwyraźniej niechętny analizowaniu swych intencji oraz stanów duchowych. Co więcej, sporo uwag w tekście zdaje się świadczyć o raczej krytycznej, pozbawionej entuzjazmu, może nawet rozczarowującej ocenie filozofii rosyjskiej. Czytamy nie raz o jej „wtórności wobec Zachodu”²; o tym, że liczne okoliczności historyczne i społeczno-polityczne pozbawiły ją w pełni właściwych znamion filozofii; że żaden rosyjski filozof „nie był filozofem wybitnym”, a o większości trzeba powiedzieć, że „nie byli wielkimi filozofami”³; że rzadko kiedy myśliciele rosyjscy wyrażali swe stanowisko „dostatecznie jasno”⁴; że niejedną ich teorię przychodzi uznać za „banalną i niezadowalającą” oraz za „naiwną”⁵; że zbyt często wywoody rosyjskich filozofów „mają postać impresji i nie są właściwie przemyślane”, cierpią na „niedostatek analizy pojęciowej”⁶; że liczne dzieła, nawet tak wysoko cenione jak *Listy historyczne* Piotra Ławrowa, były tak „nudne jak dowolna praca Czernyszewskiego”⁷; że na przykład narodnicy byli „słabymi teoretykami”, a w pracach Lenina „rzuca się w oczy nieobecność rzeczywistego namysłu nad kwestiami filozoficznymi”⁸; że filozofia religii Franka jest „skrajnie niejasna”⁹.

Opinie pozytywne w niewielkim tylko stopniu kompensują powyższe osady. Dotyczą one, po pierwsze, Włodzimierza Sołowjowa, będącego – zdaniem Coplestona – oryginalnym filozofem, a nie czyimkolwiek tylko uczniem, i którego *Uzasadnienie dobra* jest „dziełem sugestywnym”¹⁰; dotyczą, po drugie, Jerzego Plechanowa, „który był poważnym myślicielem, a nie po prostu propagandystą”¹¹, a także – po trzecie – Nikołaja Bierdiajewa, którego książki „odświeżają i pobudzają” oraz otwierają przed czytelnikiem „nowe horyzonty myślowe”¹². Może jeszcze zaskakuje raczej wyrozumiały stosunek Coplestona do

² Tamże, s. 9.

³ Tamże, s. 30, 93.

⁴ Tamże, s. 91.

⁵ Tamże, s. 101, 96.

⁶ Tamże, s. 108, 109.

⁷ Tamże, s. 116.

⁸ Tamże, s. 271.

⁹ Tamże, s. 314.

¹⁰ Tamże, s. 206.

¹¹ Tamże, s. 247.

¹² Tamże, s. 310, 339.

rosyjskiego (radzieckiego) marksizmu, i to zwłaszcza okresu porewolucyjnego; „przedstawianie władzy radzieckiej – czytamy w pewnym miejscu – wyłącznie jako źródła szkód wyrządzonych filozofii byłoby krzywdzące”¹³.

Wszystko to każe nam powrócić do pytania o powody zainteresowania Coplestona filozofią rosyjską, a nie znajdując w jego wypowiedziach bezpośrednich, czy choćby pośrednich, wskazówek w tej sprawie, skłonni byłibyśmy uznać, że to zainteresowanie miało charakter najszlachetniejszy z możliwych – było bezinteresowne, a więc w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu filozoficzne.

Wydanie I książki Coplestona z roku 1986 było i jest w kręgu polskich badaczy myśli rosyjskiej dość powszechnie znane, często przywoływane i cytowane, trudno więc nie wyrazić satysfakcji, że jej II wydanie stało się szybko dostępne również w języku polskim, w dodatku w pięknej edycji i w fachowym tłumaczeniu.

W *Przedmowie* do książki Copleston rozważa przez chwilę, czy jego praca nie będzie powielać już istniejących opracowań. Przywołuje tu *Historię filozofii rosyjskiej* Nikołaja Łoskiego (z roku 1951, przetłumaczoną na język polski w roku 2000), *Historię filozofii rosyjskiej* Wasilija Zieńkowskiego (z roku 1948, nieprzełożoną na język polski) oraz Andrzeja Walickiego *Rosyjską filozofię i myśl społeczną od Oświecenia do marksizmu* (z roku 1973, której drugie, znacząco poszerzone wydanie ukazało się w roku 2005 jako *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*). Każde z tych dzieł ma oczywiście swoją specyfikę i ma pewne ograniczenia. Jak objaśnia to sam Copleston, prace Łoskiego i Zieńkowskiego koncentrują się nieco jednostronnie na filozofii religijnej i emigracyjnej, natomiast dzieło Walickiego doprowadza dzieje myśli rosyjskiej jedynie do początków XX wieku. Ambicją Coplestona było wykroczyć poza te granice: poświęcenie właściwego miejsca myśli radykalnej i antyreligijnej XIX wieku oraz marksizmowi, a zarazem wkroczenie na teren wieku XX, i to do czasów możliwie najnowszych.

Problemem, z którym zmagają się każdy badacz filozofii rosyjskiej, jest istotny kłopot z określeniem przedmiotu swych badań. Rosyjska myśl filozoficzna nie da się bowiem wyodrębnić z precyzją przypominającą już nie tylko epoki klasyczne, ale choćby współczesną myśl filozoficzną niemiecką, francuską czy angielską, które są głęboko osadzone w filozofii powszechnej i wyrażą się umiejętnie w swych kulturach narodowych.

Filozofia rosyjska ukształtowała się właściwie dopiero w wieku XIX oraz pod przemożnym wpływem najważniejszych nurtów filozofii europejskiej. Stawia to na porządku dnia pytanie – i stawia je Copleston – o to, „co właściwie

¹³ Tamże, s. 288.

mamy zaliczać do rosyjskiej myśli filozoficznej”¹⁴. Odpowiedź Coplestona nie jest tu zbyt przejrzysta i rozbudowana, natomiast bardzo dużo uwagi poświęcił tej kwestii – i odwołajmy się tu do niego – Andrzej Walicki, który wielokrotnie podkreślał, że zastosowanie do myśli rosyjskiej jakiegoś ścisłego, akademickiego rozumienia filozofii musi prowadzić do jej zubożenia i zbanalizowania, czego zresztą przykładem są niektóre inne *Historie filozofii rosyjskiej*, zwłaszcza z początków XX wieku i autorstwa badaczy i myślicieli rosyjskich: Ernesta Radłowa, Gustawa Szpeta czy Borysa Jakowienki. Właściwe jej uchwycenie i dostrzeżenie oryginalności wymaga uwzględnienia pewnych okoliczności historycznych, kulturowych, intelektualnych, związanych z zacofaniem Rosji, z ograniczeniami jej rozwoju intelektualnego, z intensywnym, pobudzającym, ale i „wykrzywiającym” oddziaływaniem idei zachodnich, z nastrojami społecznego moralizmu, często niechętnego filozofii, a zarazem często wymuszającego na niej zadania pozateoretyczne. Filozofia rosyjska wymagałaby więc definiowania rozszerzonego, mocno uwzględniającego kontekst kultury narodowej, specyficznego wpływu filozofii na tę kulturę, a także kontekstu często kluczowej inspiracji zewnętrznej. Takie zaś ujęcie może czynić filozofię rosyjską – uważa Walicki – czymś znaczącym w skali świata, interesującym i dramatycznym nawet w stopniu większym, niż ma to miejsce w przypadku krajów bardziej zaawansowanych w rozwoju historycznym.

Aczkolwiek – dodajmy – badacz myśli rosyjskiej musi tu jednocześnie z uwagą i skrupulatnością starać się unikać pewnych, wynikających stąd także niebezpieczeństw. Związane byłyby one z zagrożeniem instrumentalizowania filozofii wobec interesów i potrzeb o charakterze społeczno-politycznym, z pokusą czynienia jej – przy najszlachetniejszych nawet pobudkach – służką religii czy teologii prawosławnej, z łatwą i lekkomyślną możliwością stosowania wobec niej ulgowej taryfy wymogów i rygorów intelektualnych (ze względu na pokrewieństwo z literaturą oraz naukami okółofilozoficznymi), ze swego rodzaju patosem pospiesznego wpisywania jej w jakąś uniwersalną misję Rosji w dziejach ludzkości. Nigdy nie dość powtarzania sobie przez badacza myśli rosyjskiej, w odniesieniu do siebie oraz czytelnika, że zajmuje się filozofią, a nie polityką, religią, światopoglądami czy tajemnicą Rosji.

Książka Coplestona pozbawiona jest tych zagrożeń w miejscu, w którym można by takiego zagrożenia się spodziewać: nie wiąże mianowicie filozofii w zależność czy choćby „pobratymstwo” z religią; natomiast zaskakująco chyba mocno akcentuje Copleston zależność filozofii rosyjskiej od kwestii społeczno-politycznych, jej uwikłanie w zaangażowanie społeczne. Skutkuje to niekiedy

¹⁴ Tamże, s. 6.

przesadnym socjologizowaniem sytuacji poszczególnych myślicieli i ich teorii oraz prowadzi do zbyt daleko idącej wyrozumiałości wobec intelektualnej miałkości, banalności, trywialności rosyjskiego, a zwłaszcza radzieckiego marksizmu (a w każdym razie miałkości i banalności tych zagadnień, które Copleston uznaje za zasadniczą tematykę marksizmu, a uznaje za nią problemy z zakresu materializmu dialektycznego, a nie materializmu historycznego, a to raczej te drugie potrafiły być – nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach politycznych – prawdziwie pasjonujące, na przykład spory o akumulację pierwotną socjalizmu czy o formację azjatycką).

Kilka słów komentarza do „małej syntezy” myśli rosyjskiej Andrzeja Walickiego

Rzecz dotyczy pewnego mniej znanego, ale za to „intensywnego” i wielce „pojemnego” artykułu Andrzeja Walickiego, który inspiruje do pewnych być może nieszablonowych i uogólniających refleksji na temat filozofii rosyjskiej i „okolic”.

Artykuł nosi tytuł *Intelektualna tradycja przedrewolucyjnej Rosji. Próba re-ewaluacji*; opublikowany został po raz pierwszy w języku angielskim w roku 1989 pod tytułem *The Intellectual Tradition of Pre-Revolutionary Russia: A Re-Examination*, nieco później, w roku 1991, w języku rosyjskim pod tytułem *Интеллектуальная традиция дореволюционной России*, a w roku 2014 w przekładzie polskim¹. Artykuł jest znakomitym, przejrzystym (jak to u Walickiego), wnikliwym, a jednocześnie przekrojowym i uogólnionym obrazem struktury i dynamiki myśli rosyjskiej XIX wieku. Napisany jest w sposób, który usatysfakcjonuje i znawcę problemu, i tzw. szerokiego czytelnika. Spełnia rygory tekstu akademickiego, zarazem wyraźnie i świadomie uwikłany jest w kontekst historyczny, nawet społeczno-polityczny; powiedziałbym, że z pewnego punktu widzenia może być potraktowany jako artykuł wręcz interwencyjny.

Określiłem artykuł jako „małą syntezę”, chcąc podkreślić jego syntetyczny, porządkujący, niemal podręcznikowy charakter i zestawiając go z syntezą wielką, którą byłby wydany stosunkowo przecież niedawno, bo w 2005 roku, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. To, co tam jest ponad 800-stronicową szeroką, subtelną, wielowątkową, ale i skonceptualizowaną panoramą narodzin i znakomitego rozkwitu myśli rosyjskiej, to tutaj – w interesującym nas artykule – ujęte zostało w intensywniej wizji jej szlaków

¹ A. Walicki, *Intelektualna tradycja przedrewolucyjnej Rosji. Próba re-ewaluacji*, w: *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość, tradycja, obecność*, red. P. Grad, Warszawa 2014.

głównych, miejsc kluczowych oraz w dynamice, której horyzontem jest sprawa rosyjska czy sprawa Rosji już w wieku XX, i to z najbardziej aktualnymi i palącymi jej odniesieniami i konsekwencjami, obowiązującymi właściwie do dzisiaj (równoległe do i niezależnie od trwalszej aktualności „czysto” filozoficznej, a zwłaszcza historyczno-filozoficznej). Chodzi mianowicie o rozważenie filozofii rosyjskiej ze względu na jej (czy też obecną w niej) ewentualną skłonność, słabość, która prowadzi do światopoglądu dogmatyczno-kolektywistycznego i do totalitaryzmu społeczno-politycznego. Czy filozofia rosyjska, myśl rosyjska, kultura rosyjska powinna się tu poczuwać do winy? Jaki jest stopień tej winy i co wynika z tego dla współczesnych poszukiwań ideowych, „tożsamościowych” dla Rosji oraz dla rozumienia Rosji, także przez zewnętrznych obserwatorów?

Nieco rzecz upraszczając, spotykamy w tej sprawie, co pokazuje na początku swego tekstu także Walicki, dwa przeciwstawne stanowiska: iż – jak przekonują jedni (Pipes, Kucharzewski) – całe zło totalitaryzmu wyrasta z samych głębi rosyjskiego życia, ducha, kultury, od początku skażonej skłonnością kolektywistyczną i pre-totalitarną; czy też – jak przekonują inni (Sołżenicyn) – że totalitaryzm bolszewicki to twór „napływowy”, europejski, przemocą zaaplikowany Rosji, niszczycielski wobec jej tradycji i „ducha narodowego”. Pierwsze ujęcie prowadzi do konieczności odcięcia się współczesnej Rosji, szukającej dróg przezwyciężenia bagażu totalitaryzmu, od całości swych dziejów i do najdalej idącej integralności, także kulturowej, z Europą; ujęcie drugie nakazuje odnawiający powrót do trwałych, wielowiekowych, a zepchniętych przez totalitaryzm na najdalszy margines lub degradowanych, własnych dyspozycji kulturowych i społecznych Rosji.

Wydaje się, że Walickiemu bliżej było zawsze (i tak zresztą raczej pozostało) do perspektywy Sołżenicyna. Może nawet nie wprost, ale poprzez zdecydowaną niechęć do rozwiązania typu „od białego do czerwonego caratu”, rozwiązania przypisującego Rosji jakąś trwałą, predeterminującą i nieprzekraczalną substancję, esencję kulturowo-historyczną. Przeciwwstawiał się on owemu rosyjskiemu fatalizmowi historycznemu zwłaszcza wobec dość długotrwałej i dość powszechnej raczej dominacji takiej interpretacji, która wciskała kwestię Rosji w sztywny, powierzchowny, łatwy i leniwy schemat – tyleż fałszywy wobec realnego biegu dziejów Rosji i jej kultury, co utrwalający marne stereotypy wśród zachodnich i polskich głosicieli tej wizji.

Ale wraz z upadkiem ZSRR sytuacja ulega zmianie, wymagając nowego w tej sprawie spojrzenia, nieco innego zidentyfikowania zagrożeń i nakreślenia szans, zniuansowania obrazu przeszłości, oceny jej biegu i tendencji rozwojowych. Wydaje się, że dokonuje się to właśnie w interesującej nas tu „małej syntezie”. Totalitaryzm komunistyczny był efektem oddziaływania Zachodu