

Sławomir Mazurek

Neopogańska filozofia historii Wasyla Rozanowa

I

Historiozofia Rozanowa ma szczególny charakter. Ostatnia i najważniejsza praca tego autora — *Apokalipsa naszych czasów* — jest zarazem pierwszą, w ścisłym znaczeniu tego słowa, „historiozofią rewolucji październikowej”, to znaczy pierwszą interpretacją jej wydarzeń idącą w parze z próbą całościowego spojrzenia na ludzkie dzieje. W przekonaniu Rozanowa rewolucja to finał i spełnienie *całej* historii ludzkości; zrozumieć historię zatem, to tyle, co dokonać egzegezy „objawienia” jakim jest rewolucja. Konsekwencje przyjęcia takiej optyki są dość oczywiste: w *Apokalipsie naszych czasów* interpretacji historii nie sposób oddzielić od interpretacji rewolucji. Nie jest to w żadnym wypadku interpretacja rewolucji wbudowana w historiozofię — prędzej już historiozofia wchłonięta przez interpretację rewolucji.

Mówi się, że *Apokalipsa...* jest *summą* Rozanowa. Twierdzenia tego nie zamierzam kwestionować, nie może się ono jednak obejść bez pewnych uściśleń. *Apokalipsa...* jest *summą* Rozanowa o tyle, o ile pisarz powraca tu do swego wielkiego tematu, do swej *idée fixe*, jaką jest krytyka chrześcijaństwa jako religii kosmicznej — mówię: powraca, gdyż *Apokalipsę...* poprzedzają dwa tomy *Opadłych liści*, które można traktować jako próbę odżegnania się od wcześniejszych ataków na chrześcijaństwo. Co więcej *Apokalipsa...* jest pierwszą i, siłą rzeczy, ostatnią książką, w której pisarz opracowuje swój wielki temat posługując się wprowadzoną w *Ujedinienom*, i od tej pory słusznie uważaną za specyficznie Rozanowską, fragmentaryczną stylistyką.¹ Innymi słowy, jest to jedyna książka łącząca charakterystyczne dla Rozanowa treści z charakterystyczną dlań formą, prawdziwa synteza najcenniejszych odkryć Rozanowa-pisarza i Rozanowa-myśliciela.²

Zarazem jednak *Apokalipsa...* jest czymś więcej niż *summą*, a to dlatego, że wprowadza refleksję nad rewolucją, przedtem z oczywistych względów nieobecną.

¹ Por. R. Poggioli, *Rozanov*, New York 1962, s. 23.

² Tamże.

Sprawa to, że orientacja historiozoficzna, którą i wcześniej wyczuwało się w pismach Rozanowa, staje się tu nadzwyczaj wyrazista. Żadna z książek rosyjskiego pisarza nie jest tak dalece rozprawą historiozoficzną, jak właśnie *Apokalipsa naszych czasów*.

Jak się wydaje, podstawowym składnikiem Rozanowowskiego doświadczenia rewolucji było nagłe uświadomienie sobie iluzoryczności ładu, który zmiotła. Szokiem dla myśliciela było nie to nawet, że Rosja legła w gruzach, ale to, że tak łatwo udało się ją zburzyć. *Rosja zgniła w ciągu dwóch dni* — pisał — *Nawet likwidacja „Nowego Wriemieni” trwała dłużej niż likwidacja Rosji*.³ Autor *Apokalipsy*... poszukiwał więc takich wyjaśnień i takich diagnoz, które czyniłyby zrozumiałą tę niewątpliwie będącą faktem, ale zrazu niepojętą, „upiorną łatwość rewolucji”.

Aby zrozumieć ów fenomen, samą rewolucję uczyni przedmiotem refleksji historiozoficznej obejmującej ponad dwa tysiąclecia dziejów ludzkości. Rewolucja, powiada, jest finałem trwającej od dwóch tysiącleci ery chrześcijańskiej, jest końcem, ale i najgłębszym przejawem, finalnym produktem chrześcijaństwa. To ono jest za nią odpowiedzialne. We wstępie do *Apokalipsy naszych czasów* czytamy: *Nie ma wątpliwości, że istotna przyczyna wszystkiego, co właśnie ma miejsce, tkwi w tym, że europejska ludzkość (cała — więc i jej rosyjska część) została w kolosalny sposób spustoszona przez minione chrześcijaństwo. W tę próżnię zapada się wszystko: trony, klasy, stany, bogactwo. Wszyscy doznali wstrząsu. Wszyscy giną, wszystko ginie. Lecz to wszystko zapada się w próżnię duszy, która wyzbyła się starożytnej treści*.⁴

Tych kilka zdań otwiera nieograniczone pole dla domysłów. Same w sobie znaczą tylko tyle: chrześcijaństwo jest praprzyczyną rewolucji. Na czym jednak polega owa odpowiedzialność chrześcijaństwa za rewolucję? Jakie to treści swoiste chrześcijańskie sprawiły, że historyczna droga tej religii musiała się skończyć rewolucją?

Cała *Apokalipsa naszych czasów* jest odpowiedzią na to pytanie. Kamieniem węgielnym Rozanowowskiej krytyki chrześcijaństwa jest uznanie go za religię akosmiczną. Ponieważ religia akosmiczna jest negacją poprzedzającej ją w dziejach religii kosmicznej, zacznijmy od streszczenia uwag Rozanowa na temat kultów kosmicznych.

Religie kosmiczne, powiada rosyjski myśliciel, powstały w odległej przeszłości. Mogły być monoteistyczne lub politeistyczne. (Przykładem kosmicznego monoteizmu jest dla Rozanowa judaizm.) Ich charakterystyczną cechą była orientacja kosmologiczna i kosmogoniczna, idąca w parze z ograniczeniem treści etycznych. Religie kosmiczne są niejako opisem struktury wszechświata i rządzących nim praw. Toteż uświęcają naturę jako taką i cały kosmos traktują jako

³ W. Rozanow, *Izbrannoje*, München 1970, s. 446.

⁴ Tamże, s. 444.

sacrum. Nie ma tu bytu poza kosmosem, który jest harmonijną przyrodniczą całością reprodukcją się i rozrastającą zgodnie z własnymi prawami. Ponieważ istnienie tej przyrodniczej wszechcałości jest nie do pojęcia bez rozmnażania się, bez rozrodczości, w centrum kultów kosmicznych znajduje się kult płodności, a ich istota sprowadza się do afirmacji i sakralizacji seksualizmu. Rozanow nie wątpi, że tylko religia kosmiczna może być podstawą całościowej i harmonijnej wizji świata oraz fundamentem kultury wolnej od wewnętrznych sprzeczności. Nie wątpi też, że tylko w cywilizacji opartej na religii kosmicznej możliwe jest rozwiązanie „kwestii społecznej”, to jest stworzenie wspólnoty, w której zostaje zniesione napięcie między jednostką a ogółem. Życie takiej wspólnoty muszą bowiem regulować normy, które będą i powszechnie uznawane i zgodne z naturą. Oba warunki spełniają nakazy religii kosmicznej. *Ex definitione* są one zgodne z naturą, to znaczy witalistyczne, afirmujące życie, a zwłaszcza jego najważniejszy przejaw, jakim jest popęd seksualny. A że posiadają sankcję religijną, nie mogą nie być powszechnie uznawane. Zdaniem Rozanowa ideał społeczności bezkonfliktowej jest w pełni osiągalny, a realizuje się w niewielkiej gminie wyznawców religii kosmicznej. Przykładem takiej gminy jest idealizowany przez rosyjskiego myśliciela żydowski kahał. Nie jest to jednak przykład jedyny, choć jedyny współcześnie dostępny. W przekonaniu Rozanowa społeczeństwa starożytnego Wschodu (na przykład fenickie czy egipskie) były zlepkami takich właśnie bezkonfliktowych wspólnot. Wspólnotę tego typu nazywa Rozanow *domostrojem*, zapamiętajmy to rosyjskie słowo.

Dopiero w świetle tego, co powiedzieliśmy przed chwilą, możemy sobie uświadomić, jaką grozą przejmowało Rozanowa chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo — religia akosmiczna, potępiająca naturalne popędy, przeciwstawiająca świętość przyrodzie, narzucająca kodeks moralny, którego konsekwentne przestrzeganie doprowadziłoby do wyginięcia ludzkości — wniosło w świat starożytny chaos i zniszczenie. Harmonijną jedność pogańskich kultur rozbiło na antagonistyczne elementy, których walka stała się odtąd treścią ludzkiej historii. Religia mogła istnieć wyłącznie w oderwaniu od świata w monastycznym azylu. Na całym zaś świecie i na wszystkich ludzkich czynnościach, niezbędnych do przetrwania i wymuszanych przez samą naturę, legł cień grzechu. Dążenie do świętości musiało być więc dążeniem do śmierci. Zdaniem Rozanowa duch chrześcijaństwa wyraził się najpełniej w ideale życia monastycznego oraz w ideałach etycznych głoszonych przez niektóre sekty prawosławne. Pisarz z satysfakcją gromadził doniesienia prasowe o ponurych aberracjach tych sekt: o samookaleczeniach skopców, o samospaleniach starowierów czy o praktykach tzw. *pogriebatielej*, którzy zakopywali się żywcem w zbiorowych grobach.⁵

Powiedzieliśmy już, że dla autora *Apokalipsy*... finalnym produktem chrześcijaństwa była rewolucja rosyjska, będąca zresztą, jak łatwo się domyślić, jedynie

⁵ Por. W. Rozanow, *Tiomnyj lik*, Sankt-Petersburg 1911, s. 115–224.

pierwszą fazą bliskiej już katastrofy całej cywilizacji chrześcijańskiej. Nie wolno jednak pominąć i tego, że właściwie cała historia chrześcijaństwa jawiła się Rozanowowi jako ciąg katastrof. Kataklizm, który oglądał na własne oczy, był jedynie kulminacją owej *perturbatio aeterna*. W przekonaniu Rozanowa bowiem cywilizacja chrześcijańska, nieodwołalnie rozszczepiona na „świat” i „świętość”, nie była w stanie osiągnąć nawet politycznej stabilności. Odwrócenie się od spraw świata, apologia ubóstwa i cierpienia sprawiły, że nawet podstawowe biologiczne potrzeby człowieka nie mogły być przez nią zaspokojone. W *Apokalipsie naszych czasów* czytamy: *Nagle wszyscy zapomnieli o chrześcijaństwie, w tym samym momencie — chłopci, żołnierze — bo ono nie udziela wsparcia, bo nie zapobiegło głodowi ani wojnie...*⁶ Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że dla Rozanowa proletariusz był wytworem cywilizacji chrześcijańskiej. Gdy dodamy, że jako cywilizacja akosmiczna była ona zupełnie niezdolna do stworzenia „harmonijnej wspólnoty” — domostroju, rozumiemy dlaczego w słowach Jezusa o *ostatnich, którzy będą pierwszymi*, Rozanow dostrzegł przepowiednię niekończącego się, chyba że wraz z chrześcijaństwem, cyklu rewolucji. Stabilne cywilizacje pogańskie, stabilne w znaczeniu politycznym i społecznym, istniały niejako poza historią. Historia, w każdym razie historia przewrotów — ale czy istnieje inna? — zaczyna się wraz z nową wiarą. Czytamy w *Apokalipsie...*: *Zaszumiła historia, spiski, burze, przewroty, zmieszane fale ludów. I wszyscy walczą o prymat. A nikt nie może go dłużej utrzymać, i osuwa się na dno.*⁷

Kolejnym nienawidzonym przez Rozanowa produktem chrześcijaństwa był pozytywizm. Wskutek dekompozycji jednolitej wizji świata stworzonej przez kultury kosmiczne, wizji umożliwiającej wyjaśnianie zjawisk natury w porządku witalistycznym i teleologicznym, powstały nauki, które w istocie nic nie wyjaśniają i nic nie tłumaczą, a jedynie gromadzą fakty. *W tajemniczy sposób chrześcijaństwo zaczęło zajmować się blachostkami. Na pytanie o Ziemię i Księżyc odpowiedziało „szczęściami odległości”, a na pytanie o gąsienicę, poczwarkę i motyla jeszcze gorzej: że tak „bywa”. „Nauka chrześcijańska” zaczęła się sprowadzać do głupstw, pozytywizmu i bezsensu.*⁸

W interpretacji Rozanowa zarówno niemożność stworzenia stabilnego społeczeństwa chrześcijańskiego, jak i wyłonienie się pozytywizmu (tutaj oczywiście rozumianego bardzo szeroko) prowadzić musiało do szerzenia się ateizmu. Proletariusz odrzucał Boga, który nie zaspokajał głodu; nauka opisywała świat jako zespół martwych ciał działających na siebie w myśl dających się opisać, ale niczego nie wyjaśniających praw.

W ten oto sposób dzieje chrześcijaństwa ukazywały się Rozanowowi jako dzieje postępującej ateizacji. To bardzo istotny punkt w jego wywodach. Ten

⁶ W. Rozanow, *Izbrannoje*, dz. cyt., s. 454.

⁷ Tamże, s. 496–497.

⁸ Tamże, s. 468.

Rosjanin, nienawidzący ateizmu, jak tylko mógł go nienawidzić wielbiciel Dostojewskiego i Leontiewa, całą winą za ateizację ludzkości obarczał chrześcijaństwo. Ateizm był nieuchronną konsekwencją chrześcijaństwa; nieuchronną konsekwencją rozdzielenia, jakie wniosło ono w ludzkie widzenie świata. Z tych samych względów był on nie do pomyślenia w czasach religii kosmicznych.

Podobnie jak nie do pomyślenia byłby wówczas socjalizm — próba stworzenia społeczności bezkonfliktowej (mówiąc językiem Rozanowa — *domostroju*), negującej wszelkie wartości religijne. Chrześcijaństwo odpowiedzialne za ateizację, ze wzgardą odwracające się od doczesnych potrzeb człowieka, nie myślące o ich zaspokojeniu, przygotowało grunt pod socjalizm.

II

Rozanowa uważam za katastrofistę, co nie jest bez znaczenia dla dalszego toku naszych rozważań. Z braku miejsca nie mogę tu wyjaśnić, dlaczego pewne rozumienie terminu *katastrofizm* odpowiada mi bardziej niż inne. Powiem tylko, że katastrofizmami nazywam wszelkie afinalistyczne historiozofie przepowiadające zniszczenie podstawowych wartości kultury oraz wszelkie historiozofie koncentrujące się na losach pewnego historycznego podmiotu (narodu, państwa, cywilizacji) i obwieszczające, że niebawem rozstrzygną się one w sposób ostateczny i radykalny. Konstrukcje drugiego typu nazywam też *historiozofiami* (ew. *katastrofizmami*) *próby*.

Istnieje naturalnie nieskończone bogactwo rozwiązań dających się pomieścić w ramach tych dwóch typów. Gdy jednak porównujemy je ze sobą, zauważamy łatwo pewne powtarzające się elementy, których nie narzuca w żaden sposób wewnętrzna logika katastrofizmu i nie uwzględnia jego definicja, które jednak uwzględniać musi model idealny historiozofii katastroficznej. Zaliczam do nich opis katastrofy, która już się dokonała; interpretację przeszłości wyznaczającej stan obecny i przyszłość, teorię cywilizacji (tj. wytwarzającej się w wyniku katastrofy formy społecznego istnienia, która nie jest ani kulturą, ani barbarzyństwem) oraz próbę rekonstrukcji sensu dziejów.

Zauważyliśmy na wstępie, że w przypadku Rozanowa mamy do czynienia z diagnozą rewolucji, która niejako wchłonęła historiozofię. Oznacza to, że u autora *Apokalipsy...* elementy strukturalne katastroficznej historiozofii nie są od siebie wyraźnie oddzielone. Granice między nimi pozostają zatarte: opis współczesnego kryzysu przechodzi tu niepostrzeżenie w prognozę przyszłych katastrof; także sama rekonstrukcja procesu dziejowego, który do owego kryzysu doprowadził, może być interpretowana jako opis katastrofy. Mówimy tu oczywiście o właściwościach samej myśli Rozanowa, o jej osobliwej architektonice, nie zaś o kompozycji jego tekstu, który choć nie jest, to może wydawać się amorficzny. Myśli Rozanowa nie nazwałbym zresztą amorficzną, lecz raczej paradoksalną.

Niektóre z jej paradoksów mają źródło we wzmiankowanym już utożsamieniu historii z historią chrześcijaństwa. W przypadku Rozanowa bunt przeciwko chrze-

ścijaństwu jest równoznaczny z buntem przeciwko historii. Umieszczenie w przeszłości kulturowo-społecznego ideału, którego istotną cechą jest niezmiennosc, pozahistoryczność, sprawiało, że rozkład owego ideału musiał być utożsamiany z początkiem historii, początek historii zaś nie mógł nie jawić się jako zdarzenie katastrofalne. Rosyjski myśliciel mógł dokładnie wskazać ów moment początkowy, dziejowy *terminus a quo*. A że utożsamiał go z przyjściem Chrystusa — tym samym dokonywał efektownej inwersji chrześcijańskiego mitu. Wydarzenie ujmowane przez ów mit jako odkupicielski zwrot w dziejach człowieka — dla Rozanowa było po prostu upadkiem ludzkości, upadkiem w historię. Rozumie się, że trudno było liczyć na odnalezienie harmonii, ładu i celowości w historii, która była produktem katastrofy.

Wyrażone w *Apokalipsie naszych czasów* przekonanie, że historia i historia cywilizacji chrześcijańskiej są tym samym, nie usposabiało również do wnikliwszego zajmowania się periodyzacją dziejów. Początek i koniec historii były najważniejszymi faktami historycznymi. Być może lepiej rozumiemy teraz, dlaczego Rozanow kładł nacisk na jedność chrześcijańskiej historii (przy czym, jak się wydaje, najczęściej była to dla niego po prostu jedność chaosu), a zarazem — co już sygnalizowaliśmy — usiłował opisywać ją jako proces postępującej ateizacji ludzkości. Historia odniesiona do pogańskiej prehistorii była katastrofą; odniesiona do chrześcijańskiej teraźniejszości — procesem katastrofę przygotowującym.

Obecność podobnych paradoksów i wieloznaczności nie oznacza, że nie udaje się wyodrębnić u Rozanowa kilku elementów charakterystycznych dla modelu idealnego historiozofii katastroficznej: znajdujemy tu i opis katastrofy, która już się dokonała (rewolucja, wtargnięcie chrześcijaństwa), i analizę przeszłości wyznaczającej stan obecny i przyszłość (dzieje chrześcijaństwa), i opis cywilizacji. Dwa pierwsze elementy omówiliśmy już streszczając *Apokalipsę*... Przyjrzyjmy się teraz Rozanowowskiemu opisowi cywilizacji, następnie zaś zastanówmy się, jakiej odpowiedzi udziela myśliciel na pytanie o sens dziejów — wszak próba jego rekonstrukcji również należy do istotnych elementów historiozofii katastroficznej.

Rozanow nie byłby rosyjskim filozofem historii, gdyby w jego pismach nie pojawiało się przeciwstawienie kultury i cywilizacji. Jeśli zgodzimy się z powtarzanym często i mającym wszelkie cechy truizmu stwierdzeniem, że oryginalna myśl rosyjska rodzi się w dobie sporu słowianofilów z zapadnikami, to natychmiast musimy przyznać, że jedną z jej charakterystycznych cech jest ciągle powracanie do pytania o kulturę i cywilizację. Zagadnienia tego nie mogą też oczywiście pominąć wybitni przedstawiciele dwudziestowiecznego renesansu religijno-filozoficznego; oprócz Rozanowa wiele uwagi poświęcają mu choćby Władysław Iwanow, Borys Wyszewcew, Włodzimierz Ern i oczywiście Mikołaj Bierdiajew.

Tak we wczesnych, jak i w późnych tekstach Rozanow nie mówi wprost o przeciwieństwie kultury i cywilizacji, i na pewno nie używa tych terminów w znaczeniu, jakie nadają im Spengler czy Bierdiajew. Określenie *cywilizacja* jest

dlań na tyle pojemne i wolne od wartościowania, że mówi zarówno o *cywilizacji chrześcijańskiej*, jak i o *cywilizacji pogańskiej*. Nie zmienia to faktu, że świat, który wyłonił się z katastrofy starożytnego pogaństwa, pozostaje dlań cywilizacją w przyjętym przez nas przed chwilą znaczeniu.

W ujęciu Rozanowa istotną cechą stadium cywilizacji jest brak jedności. Cywilizacja jest światem w wielu planach zantagonizowanym. Ogromnego znaczenia nabierają tu na przykład nierówności i konflikty społeczne. Lecz bodaj największą skazą cywilizacji jest, zdaniem myśliciela, konflikt religii i twórczości, będący konsekwencją konfliktu religii i natury, przy czym nie wolno zapominać, iż dla Rozanowa stosunek do natury oznacza przede wszystkim stosunek do płci, cielesności i seksualizmu. Sposób, w jaki dana zbiorowość odnosi się do seksualizmu, przesądza o charakterze jej kulturowej aktywności. Wielkie dokonania twórcze Żydów i Greków możliwe były tylko dzięki temu, że ich stosunek do „fizjologiczno-mistycznego” fenomenu, jakim jest płęć, nie był nacechowany właściwym chrześcijaństwem lękiem i podejrzliwością.⁹

Ponieważ eros, boska siła łącząca człowieka i absolut, jest źródłem zarówno religijności, jak i twórczości kulturalnej — sztuki, filozofii, nauki nawet — konflikt kultury i religii nie jest bynajmniej czymś nieuchronnym. Jest jednak nie do uniknięcia na gruncie chrześcijaństwa, czyli cywilizacji. Negacja wspólnego źródła religii i kultury, źródła całej duchowości, próba demonizacji seksualizmu, uznania go za „coś nieczystego”, prowadzić musi w równym stopniu do uwiądnięcia uczuć religijnych, co do obumarcia twórczości, lub — jak w przypadku niecierpiącego przez Rozanowa Boccaccia — do przybrania przez nią charakteru jawnie bogoburczego i blasfemicznego.

Wychodząc od swej metafizyki płci, Rozanow formułuje jeszcze dwa bardzo doniosłe argumenty przeciwko cywilizacji.

Po pierwsze, krytykując chrześcijaństwo i cywilizację, ukazuje ich rysy utopijne, co zapowiada późniejsze rozważania Bierdiajewa¹⁰ i Siemiona Franka¹¹ o *herezji utopizmu*. Czytając u obu autorów o tym, jak próba urzeczywistnienia utopii doprowadza do destrukcji ludzkiego świata, trudno nie przypomnieć sobie słów Rozanowa o narastającym od dwóch tysięcy lat kryzysie *europejskiej ludzkości*. Opisując wynędzniałe tłumy miotające się w poszukiwaniu jądła, którego Chrystus nie może lub nie chce dostarczyć, Rozanow opisuje w istocie ofiary antyontologicznego buntu, jakim jest urzeczywistnianie utopii.

Rozanowa krytyka utopizmu — w przeciwieństwie do analogicznych rozważań Bierdiajewa, Pawła Nowgorodcowa¹² czy Franka — nie obiera jednak za

⁹ Por. W. Rozanow, *Religija i kul'tura*, Sankt-Petersburg 1901, s. 253–254.

¹⁰ Por. N. Bierdiajew, *Filosofia nierawienstwa*, Berlin 1923.

¹¹ Por. S. Frank, *Świat w t'mie*, Paryż 1949, oraz *Jeres' utopizma*, w: S. Frank, *Po tu storonu prawego i liewego*, Paris 1972, s. 83–107.

¹² Por. P. Nowgorodcew, *O drogach i zadaniach rosyjskiej inteligencji*, w: *De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, Warszawa 1988.

punkt wyjścia filozoficznej reinterpretacji religijnej nauki o upadku stworzenia. Oznacza to, że jej przesłanką nie jest ontologiczna koncepcja zła (bo przecież do jej wypracowania reinterpretacja taka zawsze się sprowadza). Rozanow jest wyznawcą optymistycznego naturalizmu i kosmizmu, i jako taki nie dostrzega w ogóle problemu zła ontologicznego. Dla wspomnianych przed chwilą krytyków utopizmu to właśnie Rozanow byłby reprezentantem myślenia utopijnego, co łatwo sobie uświadomić czytając omówienie jego poglądów w pracy Zienkowskiego *Russkije mysliteli i Jewropa*. Dla Zienkowskiego Rozanow jest przedstawicielem *paradoksalnego chrześcijańskiego naturalizmu*, którego przesłanie i istota polegają na tym, że *był, taki, jaki został nam dany, uważa się za już uświęcony i błogosławiony — potrzebne jest jedynie uporządkowanie (ustrojenije) świata, lecz nie jego przeobrażenie...*¹³ Otóż są to niemal te same słowa, których używa Siemion Frank opisując istotę *herezji utopizmu*.¹⁴

A jednak, choć omówione różnice są niezwykle doniosłe, między stanowiskiem Rozanowa a myśleniem występujących z krytyką utopizmu ontologicznych pesymistów istnieje pewna uderzająca analogia. Oto dla Rozanowa cywilizacja chrześcijańska jest buntem antyontologicznym — dokładnie tak samo jak dla Bierdiajewa, Franka, Nowgorodcewa i innych — cywilizacja komunistyczna, autor *Apokalipsy...* wyraźnie bowiem utożsamia był ze swoście rozumianym kosmosem. Niezmiernie istotna rozbieżność między Rozanowem i przywołanymi tu „ontologicznymi pesymistami” ujawnia się dopiero wówczas, gdy pada pytanie o motywy antyontologicznego buntu. Otóż dla tych, którzy krytykują utopię z pozycji „ontologicznego pesymizmu”, antyontologiczny bunt jest konsekwencją źle ukierunkowanego dążenia do realizacji autentycznych wartości, takich jak wolność, równość, sprawiedliwość. Ich zdaniem utopiści w zasadzie nie myślą się co do tego, co jest dobrem, jednakże nie znając struktury bytu i rządzących nim praw, ilekroć próbują owo dobro urzeczywistnić, przyczyniają się jedynie do niepomiernego spotęgowania zła. Utopizm jest tragedią dobrej woli i moralnej niecierpliwości, stowarzyszonych z ontologiczną ignorancją. Zgoła inaczej jest u Rozanowa. Utopijny bunt przeciwko stworzeniu, czyli akosmiczność, wynika tu z ignorancji ontologicznej skojarzonej z ignorancją etyczną. Trzeba nie wiedzieć, czym jest stworzenie, ani czym jest dobro, by zbuntować się przeciwko dobremu stworzeniu.

Dopiero teraz możemy powiedzieć, na czym polega oryginalność Rozanowskiego antyutopizmu: jest on syntezą dwóch klasycznych wariantów antyutopizmu. Pierwszy z nich, który należałoby nazwać ontologicznym, już pokrótce omówiliśmy. Drugi, którego klasykami są raczej pisarze niż filozofowie — Huxley, Zamiatin, Aleksander Zinowiew, Witkacy — nie odwołuje się do argumentacji ontologicznej. Jego przedstawiciele nie zmagają się z wykazaniem, że utopii

¹³ W. Zienkowskij, *Russkije mysliteli i Jewropa*, Paryż 1955, s. 209.

¹⁴ Por. S. Frank, *Jeres' utopizma*, dz. cyt. s. 99–100.

urzeczywistnić się nie da, lecz nie wątpiąc w możliwość jej zrealizowania, sugerują, że projektowany przez utopistów stan jest niepożądany, ponieważ założone przez nich cele nie są najwyższymi wartościami.

Także drugi argument przeciwko cywilizacji, choć nie tak oryginalny, jak pierwszy, zasługuje na zainteresowanie: sformułowanie go — a w przypadku Rozanowa należy mówić raczej o zasugerowaniu — jest równoznaczne z wprowadzeniem do rozważań historiozoficznych wątku antropologicznego.

O wszystkich chyba myślicielach zajmujących się przeciwieństwem kultury i cywilizacji, i usiłujących uchwycić istotę tej ostatniej, możemy powiedzieć, że jednym z centralnych tematów swych rozważań czynią los jednostki w świecie cywilizacji. W jaki sposób, wraz z przemianą kultury w cywilizację, zmienia się nie tylko społeczny, ale i ontologiczny status jednostki? Na czym polega istota wyzwalanych przez cywilizację mechanizmów depersonalizacji? Czy można się im oprzeć? Innymi słowy: kim jest człowiek w stanie kultury, a kim w stanie cywilizacji? Oto pytania, których nie są w stanie uniknąć. Rozanow nie jest tu żadnym wyjątkiem. I on, w swym nader oryginalnym języku, który na pewno utrudnia dostrzeżenie zbieżności z propozycjami innych, podejmuje te kwestie.

Omówienie antropologicznego wątku Rozanowskich rozważań o kulturze i cywilizacji sprowadzić można do odpowiedzi na pytanie, czy autor *Apokalipsy naszych czasów* jest personalistą.

Zdaniem Andrieja Siniawskiego personalistami byli wszyscy przedstawiciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego.¹⁵ Personalizm występował u nich zawsze w powiązaniu z subiektywizmem. Siniawski mówi nawet o wyolbrzymianiu (*prieuwieliczenije*) własnego „ja”.¹⁶ Ów wybujały subiektywizm przesądzać miał o specyfice ich poszukiwań religijnych — szukali *swego wewnętrznego, personalnego Boga, Boga w liczbie pojedynczej*.¹⁷ Subiektywizm ten jednak nie przeobrażał się w wysublimowany modernistyczny egotyzm (w czym w końcu nie byłoby nic dziwnego, zważywszy czas narodzin rosyjskiego renesansu), lecz szedł w parze z personalizmem właśnie, to jest poglądem eksponującym znaczenie każdego ja, *każdej duszy*.¹⁸

Wydaje się, że intuicje Siniawskiego idą we właściwym kierunku, choć nie wyjaśnia on, co rozumie przez personalizm. Autor niniejszego szkicu nazywa personalistami tych, którzy twierdzą, że jedynie osoba, która z istoty swej nie jest częścią żadnej nadrzędnej całości i stanowi mniej lub bardziej niedoskonały wizerunek absolutu, jest bytem we właściwym znaczeniu tego słowa. (Jest to, zdaje się, równoznaczne z uznaniem jej za nadrzędną wartość.) W tym znaczeniu, naturalnie, Rozanow personalistą nie jest. Nie oznacza to wszakże, iż nieobecne są

¹⁵ A. Siniawski, *Opawszyje list'ja W.W. Rozanowa*, Paryż 1982, s. 17.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

u niego tendencje personalistyczne. Chcąc zrozumieć właściwie stanowisko Rozanowa w tej kwestii, musimy uwzględnić jego paradoksalność i pozorną niekonsekwencję.

Czytając pisma Rozanowa często odnosimy wrażenie, że nie tylko nie broni on autonomii jednostki, lecz wręcz ją depersonalizuje. Po pierwsze, podporządkowuje osobę rozmaitym nadrzędnym całościom. Człowiek jest częścią całości kosmicznej, jest też — w utopii Rozanowa — częścią pewnej wspólnoty: rodziny, plemienia. Wizja embrionu bezpiecznie drzemącego w łonie jest jednym z metaforycznych *leitmotivów* organizujących teksty myśliciela. Embrionem jest zazwyczaj indywiduum; łonem — kosmos, rodzina, gmina religijna. Po wtóre, u autora *Apokalipsy...* próżno by szukać, często pojawiającej się na gruncie personalizmu (wystarczy wspomnieć o Bierdajewie), afirmacji aktywności, postawy twórczej, heroizmu. Aktywistyczny indywidualizm, wszelkie *eroici furori*, budzą w Rozanowie żywiołową niechęć. Rozanow nie buntuje się przeciwko chrześcijaństwu w imię zachowania praw silnej jednostki.¹⁹ Przeciwnie, przeprowadza krytykę chrześcijaństwa z pozycji „skrzywdzonych i poniżonych”, a w najlepszym razie z pozycji zwykłego człowieka, któremu ideał chrześcijański wydaje się zbyt wzniosły, zbyt odległy od zwyczajności. W jego dziełach odnajdujemy mnóstwo fragmentów będących pochwałą życiowego banału i trywialności. Myśliciel zachęca do wyboru przeciętności. Co więcej, wielokrotnie daje do zrozumienia, że tak sobie jak i innym nie zamierza stawiać żadnych wymagań moralnych. Rozanow nigdy nie mówi o odpowiedzialności jednostki, przy czym wynika to z autentycznego moralnego indyferentyzmu, który nie przeobraża się w immoralizm w stylu Nietzschego lub Gide’a, to jest w etyczny rewolucjonizm wzywający do *przewartościowania wszelkich wartości* i ustanowienia nowego systemu norm.²⁰ Nastroj personalizmu jest zazwyczaj zgoła odmienny — jest to filozofia patetyczna, rewolucjonistyczna i lubiąca się w moralistycie.

Moralny indyferentyzm Rozanowa i jego antyheroizm noszą wszelkie cechy prowokacji wymierzonej w ideologię warstwy inteligenckiej. Rozanow rozprawia się z inteligenckim etosem równie bezpardonowo jak autorzy *Drogowskazów*.²¹ Byłoby jednak karygodną naiwnością uznać, że chodzi tu jedynie o prowokację. Zarówno antyheroizm, jak i moralny indyferentyzm są paradoksalnymi konsekwencjami pewnych rozstrzygnięć antropologicznych, paradoksalnymi konsekwencjami Rozanowskiego „personalizmu”.

U rosyjskiego myśliciela — i na tym polega jego przewrotność — antyheroizm, rezygnacja z przekraczania samego siebie, odrzucenie kultu jednostki „niezwykłej” wynikają z uznania za „niezwykłą” każdej jednostki. Personalista we

¹⁹ Tamże, s. 62.

²⁰ R. Poggioli, dz. cyt., s. 46.

²¹ Por. *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW, Warszawa 1986.

właściwym znaczeniu tego słowa podkreśla zawsze, że osobą jest się o tyle, o ile stwarza się samego siebie jako osobę — bycie osobą jest nie kończącym się aktem autokreacji. U Rozanowa byłby to raczej przedłużający się akt autoobserwacji. Dlatego właśnie jego najdoskonalsze artystycznie, a przy okazji najgłębsze filozoficznie teksty, od *Ujedinienno*go po *Apokalipse*..., są w zgodnej opinii krytyków arcydziełami literatury — czy raczej antyliteratury — intymnej. Bóg, rewolucja, chrześcijaństwo, historia są w nich właściwie tematami pobocznymi — tematem głównym jest „ja” Rozanowa.²² Ta koncentracja pisarza na najdrobniejszych poruszeniach duszy jest zupełnie zrozumiała — wszak duszę utożsamia się tu z płcią, która jest energią boską. Nie wnikając w szczegóły Rozanowskiej metafizyki duszy, w kontekście tych rozważań niezbyt istotne, zauważmy, że Rozanow bardzo zbliża człowieka do absolutu. Przyjęta przezeń koncepcja duszy dopuszcza możliwość bardzo bliskiego, intymnego kontaktu z Bogiem. W momencie aktu seksualnego kochankowie nie tyle zespalają się ze sobą, ile komunikują z absolutem.²³ Niektóre wypowiedzi Rozanowa nie mogą nie przywołać na myśl powracających od czasów orfizmu dualistycznych koncepcji, w myśl których człowiek to boska dusza uwięziona w grobowcu ciała. Ponieważ jednak dość często zamiast o duszy mówi on o płci, a jednocześnie afirmuje kosmos w całej jego konkretności i stworzonoci, otwiera się przed nim możliwość przezwyciężenia tego dualizmu. Nie ma wątpliwości, że to zręczne wymknięcie się dualizmowi utwierdza rosyjskiego filozofa w przekonaniu, że możliwy jest intymny kontakt z Bogiem. Wystarczy teraz przypomnieć, że Rozanow wprawdzie zawsze utożsamiał Boga z kosmosem, ale też z właściwym sobie brakiem konsekwencji zawsze uważał go za byt osobowy, że innymi słowy, Bog Rozanowa był jednocześnie personalny i panteistyczny, a zrozumiemy, co łączy stanowisko rosyjskiego myśliciela z personalizmem. Oto okazuje się, że Rozanow, w duchu personalizmu eksponuje związek osoby z absolutem, ale nie kładzie nacisku na twierdzenie o jej ontologicznej odrębności. W tym momencie rozumiemy też dlaczego los osoby w świecie cywilizacji tak przeraża Rozanowa. Cywilizacja, która zdesakralizowała płć, nie jest w stanie uznać praw duszy (osoby) ani zrozumieć jej natury. Dlatego takie znaczenie przywiązuje do zupełnie absurdałnej z punktu widzenia Rozanowa aktywności publicznej — do spraw polityki, rewolucji, działalności społecznej. Jej symbolem może być gazeta — kronika życia publicznego rozchodząca się w tysiącach egzemplarzy, podtrzymująca jego kult i jakby zwielokrotniająca je. Rozanow, który przez większą część życia wykonywał zawód dziennikarza, marzy o czasach, kiedy nie będzie prasy.

²² Por. m. in. R. Poggioli, dz. cyt., s. 56–63; A. Siniawski, dz. cyt., rozdz. *Liriczeskaja gazieta. Poezija w prozie*.

²³ Por. J.P. Iwask, *Wstupitel'naja statija*, w: W. Rozanow, *Izbrannoje*, N'ju Jork 1956, s. 30.

Chcąc zrekonstruować odpowiedź Rozanowa na pytanie o sens dziejów, musimy powiedzieć o kilku osobliwościach prognozy wbudowanej w jego historiozofię.

W swoim ostatnim dziele Rozanow opisuje straszliwy kryzys współczesności — kryzys, o którego źródłach powiedzieliśmy już cokolwiek — jako „początek końca” ludzkości europejskiej. Żaden ze znanych mi rosyjskich katastrofistów nie zacierza w ten sposób granicy między kryzysem współczesności a przepowiadaną katastrofą, nie skraca tak profetycznej perspektywy. Jedynym opisanym przez Rozanowa w *Apokalipsie...* współczesnym wydarzeniem noszącym znamiona *wielkiej katastrofy* jest rewolucja bolszewicka — zaskakująca i niesławna śmierć Rosji. Myśliciel podkreśla jednak, że Rosja jest tylko częścią europejskiej cywilizacji. W nocie wstępnej do *Apokalipsy...* czytamy o tronach, które upadają — nie o tronie, który upadł. Rozanow chce najwyraźniej zasugerować, że reszta Europy powtórzy niebawem los Rosji, o ile już go nie powtarza. To skrócenie perspektywy profetycznej niezmiernie ułatwia całościowy ogląd historii. Nie jesteśmy jeszcze w punkcie omega — takie twierdzenie byłoby ryzykowne, a nawet niedorzeczne, dopóki wokół cokolwiek się dzieje — jesteśmy jednak tak blisko tego punktu, że spoglądając w przeszłość, ogarniamy właściwie całą historię i możemy dokonać jej całościowej oceny.

Jednakże przekonanie o bliskości punktu omega jest elementem charakterystycznym nie dla myślenia katastroficznego w ogóle, ale dla myślenia apokaliptycznego. Tu właśnie, choć nie tylko tu, ujawnia się zależność *Apokalipsy naszych czasów* od Apokalipsy św. Jana, interpretowanej w sposób, który zostałby uznany za naiwny zarówno przez św. Augustyna, jak i przez Mikołaja Bierdiajewa — Rozanow bowiem zmierza do pełnego utożsamienia katastrof, których jest świadkiem, z zapowiadającymi koniec świata kataklizmami opisanymi w Apokalipsie. Współczesne wydarzenia, powiada, *mają charakter nie z pozoru, lecz w rzeczywistości apokaliptyczny*.²⁴ Ta naiwna interpretacja Apokalipsy staje się przesłanką optymistycznej profecji. Rozanow interpretuje apokaliptyczną wizję Nowego Nieba i Nowej Ziemi jako przepowiednię zmartwychwstania kosmicznego pogaństwa, a samą Apokalipsę uznaje za jego księgę objawioną. Jednakże historiozofia wyłożona w jego ostatnim dziele nie staje się przez to optymistyczna, a jedynie dwuznaczna, tak jak dwuznaczna staje się profecja będąca jej częścią. Optymistycznej profecji rosyjski myśliciel nie uznaje bowiem w swej *Apokalipsie...* za ostatecznie obowiązującą. Gdyby tak było, niezrozumiały byłby ton rozpaczcy pojawiający się we fragmentach traktujących o upadku Rosji. W Rozanowskiej *Apokalipsie...* mamy w istocie nie jedną, a dwie, niemożliwe do pogodzenia ze sobą profecje. Całością tego niezwykłego tekstu rządzi napięcie między rozpaczą — której źródła znamy — a wiarą w regenerację nie tylko pogaństwa, ale i całego kosmosu. Dwuznaczności tej w żadnym wypadku nie

²⁴ W. Rozanow, dz. cyt. s. 444.

należy mylić z dwuznacznością właściwą konstrukcji, którą nazwaliśmy katastrofizmem próby. W przypadku tego ostatniego mamy do czynienia z jednoznacznym stwierdzeniem, iż rozstrzygają się właśnie, lub niebawem rozstrzygną, losy świata. Rozanow zaś jest po prostu niekonsekwentny i waha się między skrajnościami. Pisane w czasie, gdy powstawała *Apokalipsa*, listy do Ericha Gollerbacha wydają się wprawdzie wolne od tej dwuznaczności²⁵ — profetyczny optymizm przejawia się w nich z dużą siłą — ale fakt ten nie zmienia wymowy samej *Apokalipsy*... i nie czyni stanowiska późnego Rozanowa jednoznacznym, albowiem „jednoznaczne” listy do Gollerbacha są, najkrócej mówiąc, zaledwie częścią „niejednoznacznej” spuścizny dogorywającego Rozanowa. Ostatni z nich kończy się zresztą słowami, które można uznać za mimowolne przyznanie się do wewnętrznego rozdarcia. *A ja rozpaczam jak w mogile. A ta mogiła jest moim zmartwychwstaniem*.²⁶

Trudno nie pytać o przyczyny tej niekonsekwencji, choć w przypadku Rozanowa, myśliciela, którego tekstami rządzi logika nagłych olśnień, na pytanie to zapewne nie ma zadowalającej odpowiedzi. Być może jednak niekonsekwencję tę daje się sprowadzić właśnie do konfliktu dyskursywności i logiki nagłych olśnień. Pesymistyczna prognoza jest zrozumiałą konsekwencją Rozanowskiej refleksji historiozoficznej; wszystko, co myśliciel ma do powiedzenia na temat historycznej przeszłości rodzaju ludzkiego, czyli jego dotychczasowej ewolucji religijnej, usposabia do pesymizmu. Dokonana przezeń rekonstrukcja dziejów odsłania przyczyny uniwersalnego kryzysu i szerzenia się ateizmu, ale nie dostarcza żadnego uzasadnienia optymistycznej prognozy. Nie wiadomo jak ani dlaczego ludzkość miałaby przezwyciężyć kryzys i dokonać przeskoku od niewiary do kosmicznego pogaństwa. W tym kontekście wiara w *kosmogoniczne zmartwychwstanie* może się pojawić już tylko na zasadzie *credo quia absurdum*.

Fakt, że Rozanow nie rozstrzyga opisanego tu dylematu, ma dla nas tylko ograniczone znaczenie. W porządku jego historiozofii odpowiedzi na pewne zasadnicze pytania pozostałyby bez zmian, nawet gdyby zechciał on ten dylemat rozstrzygnąć. Spór o to, czy przesłanie *Apokalipsy naszych czasów* jest optymistyczne, pesymistyczne, czy też nie ma go wcale, nie jest dla interpretacji myśli Rozanowa sporem o podstawowym znaczeniu. Odpowiedź na elementarne pytanie każdej filozofii historii — pytanie o sens dziejów — nie zależy tu od tego, czy uznamy, że Rozanow wierzył w odrodzenie kosmosu i kosmicznego pogaństwa. Jakikolwiek byłoby w tej kwestii stanowisko autora *Apokalipsy*..., historia pozostaje dlań absurdem.

Istnieje mnóstwo, nawiązujących do neoplatońskiego wzoru apokatastazy, historiozofii, które przepowiadają regenerację po okresie upadku i katastrof. Taki charakter mają na przykład mesjanizm Mickiewiczowski i Marksowski materia-

²⁵ Por. tamże, s. 526–564.

²⁶ Tamże, s. 564.

lizm historyczny. Jednakże w konstrukcjach tego typu, regeneracja nie oznacza nigdy prostego powrotu do tego co było, ale powrót i wzbogacającą metamorfozę. Także katastrofa, czy ciąg katastrof, nie jest po prostu absurdalnym wydarzeniem, dla którego nie ma żadnego uzasadnienia. Przeciwnie, zawsze jest warunkiem koniecznym wzbogacającej metamorfozy i jako taka od owej metamorfozy nie daje się oddzielić. Katastrofa ma więc zawsze wyższy, „prowidencjalny” sens, jest odkupicielską ofiarą lub koniecznością historyczną, a tym samym zostaje uznana za proces o charakterze celowym. Nietrudno zauważyć, że nawet gdyby Rozanow ostatecznie „wybrał” profetyzm optymistyczny, jego historiozofia wciąż nie mieściłaby się w opisanym przed chwilą typie. Rozanow nie mówi przecież nic, co wskazywałoby, że *kosmogoniczne zmartwychwstanie* skłonny jest pojmować jako „wzbogacającą metamorfozę”. Regeneracja kosmosu nie mogłaby więc być niczym innym, jak tylko powrotem do stanu „sprzed upadku”. Skoro tak, sama katastrofa nie miałaby żadnego „prowidencjalnego” sensu i nie mogłaby być uznana za proces celowy. Tak więc rozstrzygnięcie dylematu profetycznego pesymizmu i optymizmu na korzyść tego ostatniego samo w sobie nie oznaczałoby przekształcenia Rozanowowskiej filozofii historii w finalizm i „usensownienia” dziejów. Historia nadal pozostawałaby absurdem, wyłomem w trwaniu kosmosu, zagadkowym kryzysem rozdziającym dwie szczęśliwe epoki kosmicznego po-
gaństwa.

Nie należy sądzić, że w przypadku Rozanowa opowiedzenie się za tezą o bezsensowności dziejów dowodzi braku filozoficznej inwencji. Rozanow nie zachowuje milczenia na temat sensu dziejów i nie pozostawia kwestii otwartą, co rzeczywiście można by uznać za intelektualny unik, ale przeprowadza swoisty dowód na absurdalność dziejów. Innymi słowy, nie chodzi o to, że nie dostrzega w dziejach sensu, lecz o to, że najwyraźniej dostrzega w nich bezsens. To drugie możliwe jest dopiero w ramach pewnej konstrukcji filozoficznej, po opisanu początku i końca historii oraz ustaleniu, w jakim stosunku pozostaje ona do uznanej za wartość rzeczywistości pozahistorycznej. Rozanow, jak się przekonałismy, tworzy dwie historiozofie. W pierwszej dzieje są przedłużoną agonią kultury i człowieka — ta historiozofia jest inwersją prostego finalizmu traktującego historię jako kumulację wartości. W drugiej — są pełną boleści drogą, po przebyciu której powraca się do punktu wyjścia, i tylko do punktu wyjścia. W tym wypadku mamy do czynienia z destrukcją finalizmu dialektycznego, nawiązującego do neoplatonńskiego schematu apokatastazy.

Rozanowska filozofia dziejów jest więc niezwykle efektownym przejawem kryzysu samej filozofii dziejów — konstrukcją w przebiegły sposób uzmysławiającą nam ich absurdalność; sam Rozanow zaś jest jednym z pierwszych myślicieli, którzy zrywają z nowoczesnym — czytaj: finalistycznym — pojmowaniem historii.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera to odczytanie historiozofii Rozanowa, które nie czyni z niej finalizmu *a rebours*, ale przedziwnie spaczoną

apokatastazę. Właśnie obecność tego wątku sprawia, że myśl Rozanowa w jakiś sposób przynależy do uniwersum współczesnej filozofii europejskiej. Ktoś, kto znajduje upodobanie w wyszukiwaniu prekursorów, mógłby nawet powiedzieć, iż mamy tu do czynienia ze stanowiskiem zapowiadającym postmodernizm. Czyż zapomniana i nikogo nie inspirująca Rozanowska wizja absurdałnej *perturbatio aeterna*, nie będącej nawet rozłożoną na stulecia agonią, nie jest czytelną zapowiedzią postmodernistycznej idei końca historii? Równie czytelną, choć nierównie mniej znaną niż nieustannie przywoływana Nietzscheńska wizja wiecznego powrotu.