

Dorota Jewdokimow

Święci, Idioci i Poeci. Szczególny charakter rosyjskiej myśli filozoficznej

Słowa kluczowe: kultura rosyjska, pojęcie filozofii, praktycyzm, metaforyczność, istnienie, prywatny myśliciel, wszechjedność, poświęcenie, absurd, praktyka społeczna

Na każdym etapie swego rozwoju rosyjska myśl filozoficzna odbiegała treścią, a przede wszystkim formą jej przedstawienia, od wizji prezentowanej na katedrach uniwersytetów zachodnich¹. Jej odmienny wobec wzorców promowanych na Zachodzie charakter stanowi przeszkodę w określeniu refleksji rosyjskiej jako *stricte* filozoficznej. Spojrzenie na uzyskane przez nią rezultaty z perspektywy świata zachodniego może prowadzić do wniosku, że mamy tu raczej do czynienia ze światopoglądem niżli filozofią, zbiorem luźnych myśli niżli uporządkowaną refleksją. Oczywiście wydaje się, że rozstrzygnięcie tego, w jakim stopniu refleksja rosyjska będzie miała charakter refleksji filozoficznej, zależy od definicji samego pojęcia filozofii, które pozostaje zmienne i niejednoznaczne, zależne od wielu czynników określonych przez tradycję kulturową. Na przestrzeni wieków spotykamy się z różnymi ustaleniami przedmiotu filozofii, metodami jego badania, jak również niejednorodnymi strategiami budowania dyskursu filozoficznego, co tworzy różnobarwny pejzaż refleksji filozoficznej, na którym refleksja rosyjska zdaje się zajmować wyraźnie zaznaczone miejsce.

Szczególny charakter rosyjskiej myśli filozoficznej oraz jej odmienność od myśli zachodniej w dużej mierze uwarunkowane są specyficznym i odrębnym kierunkiem jej rozwoju, określonym przez swoisty kontekst kulturowy. Jak zauważa Wasilij Zienkowski w swej klasycznej pracy *Istoria russkoj filosofii*, „[d]o XVIII w. nie odnajdujemy w Rosji żadnych odrębnych dzieł czy nawet szkiców

¹ Refleksja zawarta w niniejszym tekście z założenia skupia się na dominujących tendencjach, pomijając, niewątpliwie obecne, zjawiska szczególne, występujące poza ramami sformułowanych uogólnień.

o charakterze filozoficznym – w tym sensie badania nad historią filozofii rosyjskiej powinny rozpoczynać się w XVIII w”². Na gruncie rosyjskim – zgodnie z tym poglądem – filozofia pojawia się zdecydowanie później, niż miało to miejsce w świecie zachodnim, przy czym proces jej krystalizowania się jako odrębnej dziedziny wiedzy i twórczości jest długotrwały. Rosyjscy myśliciele, poczynając od wieku XVIII, całą swą uwagę koncentrują na zagadnieniach historiozoficznych, społecznych, religijnych czy etycznych, ignorując w dużym stopniu problematykę teoriopoznawczą. Przez wiele lat, od momentu jej pojawienia się na horyzoncie refleksji rosyjskiej, filozofia nie była traktowana jako dyscyplina akademicka. Była spychana poza margines oficjalnej nauki, częstokroć z obawy przed tkwiącym w niej potencjałem wolnomyślicielstwa i wichrzycielstwa. Rozwijała się zatem poza wszelkimi ramami instytucjonalnymi, co nie sprzyjało jej systematyzacji i wewnętrznej spójności. Stanowiła raczej różnobarwny i złożony twór refleksji prywatnych, powiązanych często z praktyką społeczną.

Dostrzegając fakt stosunkowo późnego przebudzenia rosyjskiej refleksji filozoficznej oraz specyfikę jej dalszego rozwoju, skłonni jesteśmy porównywać ją z refleksją rozwijającą się w Europie Zachodniej. Przy tym porównanie to zawsze będzie niekorzystne dla myśli rosyjskiej. Dokonując zestawienia dorobku Rosji i Europy Zachodniej XIII–XVII wieku, dojdziemy do nieuchronnego wniosku, że w tym okresie wschodni kraj pozostaje daleko w tyle za myślą zachodnią. Również dorobek rosyjskich myślicieli XIX wieku, czyli okresu rozkwitu myśli rosyjskiej, opisany przy użyciu sformalizowanych kryteriów „filozoficzności” wiąże się – jak przekonuje Andrzej Walicki – z pozbawieniem go znamion wszelkiej oryginalności. Zgodnie z twierdzeniem autora *Zarysu myśli rosyjskiej* „przy zawężonym rozumieniu przedmiotu filozofii oryginalność filozofii rosyjskiej jest istotnie trudno uchwytne, a na plan pierwszy wysuwa się jej zależność od filozofii zachodnio-europejskiej”³. Dokonując zestawienia spuścizny filozoficznej obu wymienionych obszarów, łatwo zapominać o różnych drogach ich rozwoju i ulegamy – jak zauważa Zienkowski – „pokusie” uznania historii rozwoju myśli zachodniej za standard, za jedyną formę „progresu”⁴. Zatem aby dokonać adekwatnej oceny rosyjskiego dorobku filozoficznego, konieczne jest uwzględnienie jego odmienności wobec dorobku Europy Zachodniej, uznanie jego inności oraz wyzbycie się skłonności do porównań i wartościowania, charakterystycznej zarówno dla przedstawicieli filozofii zachodniej, jak i refleksji rosyjskiej, stosującej własne

² W.W. Zienkowski, *Istoria russkoj filosofii*, (jeśli nie zaznaczono inaczej, to tłum. D.J.), Moskwa 2001, s. 35.

³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 16.

⁴ W.W. Zienkowski, *Istoria russkoj filosofii*, wyd. cyt., s. 37.

standardy w ocenie dorobku filozoficznej myśli Zachodu⁵. Uniknięcie tego typu porównań będzie niezwykle trudne, jeśli nie niemożliwe, gdyż przy poszukiwaniu cech specyficznych dla danego sposobu filozofowania konieczne staje się ukazanie go na tle innego, odmiennego stylu, jednak jednocześnie ich wartościowanie staje się praktyką zbędną.

Przyjmując postawę unikającą jednostronnych ocen, możemy odrzucić konstatację o całkowitej nieobecności myśli filozoficznej w kulturze rosyjskiej XIII–XVII wieku, co wiąże się z poszerzeniem zakresu pojęcia filozofii. Myśl taka była obecna, choć w zdecydowanie innej postaci niż ta, która rozwijana była na zachodzie Europy, gdzie w XIII wieku dojrzałą formę przybrała scholastyczna koncepcja filozofii, przedkładająca teorię nad praktykę. W roku 988 Ruś, przyjmując chrześcijaństwo – przyjmuje je nie tylko jako religię, ale także jako określony światopogląd, zawierający szeroki zakres treściowy i problemowy. Światopogląd ten jest przez wieki rozwijany, co znajduje swój wyraz między innymi w powstaniu ogromnej ilości monasterów oraz pojawieniu się kolejnych świętych Rusi. Mimo tak dynamicznego rozwoju światopoglądu religijnego na Rusi nie pojawiła się systematyczna refleksja teologiczna czy filozoficzna w jej wymiarze teoretycznym⁶. Jak przekonuje James H. Billington:

Wczesna Ruś nie dorobiła się żadnej kompletnej wersji Biblii ani tym bardziej niezależnej syntezy teologicznej. Znaczną część zachowanych 22 zbiorów rękopisów z XI wieku oraz 86 z wieku następnego stanowią zbiory czytań i kazań służących jako praktyczne przewodniki w posłudze religijnej i upiększonych przez ruskich kopistów, zarówno w warstwie językowej, jak i graficznej⁷.

W ramach bogatej tradycji bizantyjskiej, na której opierała się ruska religijność, szczególnym uznaniem cieszyli się, przedkładani nad wielkich teologów i prawodawców, homiletycy, a zwłaszcza dzieło Jana Chryzostoma. Obrazy ukazujące piękno zmartwychwstania w twórczości pisarzy kijowskich spychały na dalszy plan wszelką refleksję teoretyczną, kierując całą uwagę na ich aspekt kontemplacyjny oraz praktyczny. Jak zauważa autor *Ikony i toporu* „[n]awet w późniejszym okresie moskiewskim odpowiednikiem przymiotnika ‘teoretyczny’ było słowo *zritielnyj*, ‘wizualny’, a uznani nauczyciele byli określani jako *smotrieliwy*, czyli ‘ci, którzy widzą’”⁸. Najbardziej rozpowszechnioną „formą ekspresji teologicznej” pozo-
stawały liczne żywoty świętych, ukazujące praktykę i stanowiące przykłady życia w Bogu, oraz twórczość ikonograficzna. W tej drugiej, zgodnie z przekonaniem

⁵ Przykładem mogą być, formułowane w pierwszej połowie XIX wieku przez środowiska „słowia-nofilskie”, jednostronne i gwałtowne oskarżenia myśli zachodniej o zbytni racjonalizm, prowadzący bezpośrednio do atomizacji stosunków społecznych.

⁶ Por. W.W. Zienkowskij, dz. cyt., s. 35–36.

⁷ J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 7.

⁸ Tamże, s. 7–8.

Zienkowskiego, „można odnaleźć pełną manifestację logosu – ikony nasycone są intuicją teologiczną”⁹.

Obrazowy, kontemplacyjny stosunek do świata pojawiający się u źródeł kultury rosyjskiej będzie stanowił cechę charakterystyczną rozwijającego się w późniejszym okresie stylu filozofowania. Jak przekonuje Igor Jewłampijew:

obrazowy, artystyczny, intuicyjny stosunek do świata miał zdecydowaną przewagę nad abstrakcyjno-racjonalnym jego uporządkowaniem, dlatego też w filozofii dominujący stał się emocjonalno-obrazowy styl filozofowania, przedkładający wyraziste obrazy artystyczne i analogie, intuicyjne wizje nad surowe logiczne rozważania¹⁰.

W tym sensie rosyjska refleksja filozoficzna bliższa jest mądrości Orientu niż filozofii Zachodu, między którymi różnica – w definicji Deleuze’a i Guattariego – nie jest różnicą stopnia: „stary mędrzec, pochodzący z Orientu, myśli z pewnością obrazowo, natomiast filozof wymyśla Pojęcie i je rozważa”¹¹. Filozofia rosyjska podejmuje te same problemy, co filozofia zachodnioeuropejska i w tym sensie tworzy tę część refleksji filozoficznej, którą należy uznać za powszechną, lecz w odmienny sposób je rozpatruje, nadając im przy tym inną wagę, co określa obszar jej swoistości¹². Niemożliwe jest z pewnością rozpatrywanie refleksji rosyjskiej jako tworu całkowicie odrębnego i niezależnego wobec refleksji rozwijającej się na zachodzie Europy, nieuprawnione będzie także przeciwstawianie obu tradycji filozoficznych, gdyż obie tworzą część większej całości, jaką jest filozofia europejska. Jednak uwzględnienie ich swoistego charakteru, wynikającego z różnych warunków ich rozwoju, pozwala uniknąć uproszczeń i dostrzec różnorodność myśli ludzkiej.

Prawosławna Ruś, w której ramach tworzyły się podstawy kultury, stanowiącej naturalny kontekst rozwoju rosyjskiej refleksji filozoficznej, obrała różną wobec „scholastycznego scjentyzmu” drogę „humanistycznego praktycyzmu”. Przez wieki kultywowana była tam filozofia rozumiana jako „praktyka mądrości”, mająca swoje źródła w myśli pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków. Za największego praktycyście chrześcijańskiego możemy uznać św. Jana Chryzostoma, którego dzieła, jak już zaznaczono, przyjmowane były z ogromnym uznaniem przez ruski świat prawosławny. Jan Chryzostom uwzględnia dwoistość rozumienia filozofii

⁹ W.W. Zienkowskij, dz. cyt., s. 39.

¹⁰ I.I. Jewłampijew, *Istoria ruskiej filozofii*, Moskwa 2002, s. 5.

¹¹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 9.

¹² „Podstawowe problemy filozofii światowej są rzecz jasna problemami filozofii rosyjskiej i w tym sensie nie istnieje żadna specyficznie rosyjska filozofia. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania”. Cyt. za: J. Krasicki, „Europejskość i «rosyjskość» filozofii rosyjskiej”, w: *Granice Europy. Granice filozofii*, red. W. Rydzewski, L. Augustyn, Kraków 2007, s. 14. (B.B. Wyszczawcew, „Wiecznoje w russoj filozofii”, w: tenże, *Etika priobrażennogo Erosa*, Moskwa 1994, s. 154.)

jako „wiedzy rzeczy boskich i ludzkich” i jako „mądrości, która nie jest w słowach, lecz w działaniu”¹³, jednak wyraźna jest u niego gradacja tych dziedzin. Pisarz chrześcijański będzie zdecydowanie preferował tę drugą formułę. Według niego „człowiek zdolny jest stworzyć sobie ideę takiej mądrości dzięki temu, że posiada dane mu przez Boga rozum i wolę”¹⁴. Zdaniem Chryzostoma taką ideę mądrości wytworzyli sobie klasyczni filozofowie pogańscy i byli zdolni ją realizować w swym życiu. Jednak odmawiał ich ideom cech doskonałości, gdyż najwyższą ideą mądrości, zgodnie z jego przekonaniami, była mądrość Boża, której praktyka stanowiła prawdziwą realizację ideału życia autentycznie filozoficznego. Podążając za myślą Chryzostoma, możemy stwierdzić zdecydowanie, że praktyka filozoficzna obecna była również na Rusi przed wiekiem XVII. Przykładem może być tu między innymi postać św. Sergiusza z Rodoneża, który daje początek linii świętości na Rusi, a także jego ucznia Nila Sorskiego (1433–1508). Ten drugi pozostawił po sobie wiele listów do uczniów, poświęconych życiu duchowemu oraz składający się z 11 rozdziałów traktat, dotyczący życia ascetycznego prawosławia, zawierający regułę monastyczną, „półpustelniczą”. Ogromna spuścizna Nila Sorskiego złożona jest z opisów praktyki mądrości Bożej oraz pouczeń stanowiących wskazówki w jej realizacji¹⁵. Możemy ją nazwać, odwołując się do myśli Chryzostoma, opisem życia filozoficznego. Konkludując, stwierdzimy, że Ruś nie była pozbawiona wszelkiej filozofii, a jej elementy możemy odnaleźć w ramach rozwijającego się życia chrześcijańskiego. Była ona obecna w znacznym stopniu jako praktyka jednak, nie zaś jako teoria. Ten szczególny rodzaj filozofii rozwijającej się w ramach światopoglądu chrześcijańskiego prawosławnej Rusi tworzył naturalne źródło, kształtującej się w kolejnych epokach, rosyjskiej refleksji filozoficznej.

Praktyczny wymiar szeroko tu rozumianej filozofii rozwijanej przez wieki na obszarze ziemi rosyjskiej zostaje zachowany również w momencie zaistnienia jej elementu teoretycznego. Teoria filozoficzna, która, jak wcześniej zostało zaznaczone, była w dużej mierze inspirowana wzorcami zachodnimi i stanowiła ich odzwierciedlenie bądź swoistą interpretację, odległą do pierwotnej ich postaci, ściśle wiązała się z praktyką, który to rys w znacznej mierze wyznacza jej oryginalny charakter. Rosyjska filozofia akademicka, koncentrująca się na zagadnieniach teoretycznych, będzie miała raczej drugorzędne znaczenie, natomiast – zgodnie z przekonaniem Berlina – „o filozoficznej doniosłości rosyjskiej historii intelektualnej zdecydował dorobek ludzi będących myślicielami *sensu largo*, a nie tylko profesorami filozofii”¹⁶. Wasilij Rozanow, w swym artykule z roku 1897 o znamienym tytule „Dwie filozofie”, formułuje tezę zakładającą

¹³ J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 107.

¹⁴ Tamże, s. 108.

¹⁵ Por. G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 153–161.

¹⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, wyd. cyt., s. 17.

istnienie w obszarze refleksji rosyjskiej dwóch filozofii. Określając istotę dokonanego podziału, pisze:

My, Rosjanie, mamy dwie formy wyrażania zainteresowań filozoficznych: oficjalną, służbową, tj. urzędową. Tę stanowi 'filozofia' naszych uniwersyteckich katedr. Mamy też coś w rodzaju filozoficznego sekciarstwa: ciemnego, włączającego się po bezdrożach filozoficznych poszukiwań [...]. Pierwsza, zapożyczwszy stare formy, nie rodzi nowych treści. Druga gałąź naszej 'filozofii' przeciwnie, nie strojąc się w pozory naukowości, a nawet często nie mając określonego celu i planu, w większym stopniu przepełniona jest 'życiowym ogniem', tą wybuchowością, wewnętrznym zapalem, porywem myśli – i zawsze jest obok rzeczywistości, przy *naturam rerum*¹⁷.

Przywołane wypowiedzi nakreślają złożony krajobraz rosyjskiej refleksji filozoficznej, w którym współwystępują dwa odrębne jej nurty. Pierwszy z nich stanowi filozofia realizowana w ramach instytucji uniwersytetu, mająca charakter profesjonalny, oficjalny, a jednocześnie wtórny wobec wzorców zachodnich i pozbawiony nowych treści. Na pierwszy plan pejzażu myśli rosyjskiej wysuwa się jej drugi nurt, reprezentowany przez nieprofesjonalną refleksję filozoficzną, uprawianą poza wszelkimi ramami instytucjonalnymi, w sposób spontaniczny i niejednokrotnie chaotyczny, konstytuującą przy tym wyjątkowy i oryginalny charakter myśli rosyjskiej. Filozofia rosyjska – według Jewłampijewa – stanowiła „sposób poszukiwania autentycznego sensu życia poprzez rozmyślania o Bogu, człowieku, dobru i złu bądź nawet proste rozmyślania o sobie samym, o swoich czynach i myślach. Nieprzypadkowo najgłębsze idee filozoficzne takich myślicieli jak W. Bieliński, A. Hercen, K. Aksakow, K. Leontiew, N. Gogol i innych, odnajdujemy nie tyle w dziełach przygotowanych do druku, co w intymnych listach i dziennikach”¹⁸. Wśród najważniejszych filozofów rosyjskich wymienia się postacie Fiodora Dostojewskiego oraz Lwa Tołstoja, których nazwiska pojawiają się we wszystkich pracach poświęconych historii filozofii rosyjskiej. Żaden z nich nie napisał pracy w całości poświęconej zagadnieniom czysto filozoficznym, problematyka filozoficzna przez nich podejmowana zawiera się w obrazach literackich, co ilustruje wyraźnie skłonność rosyjskich myślicieli do „artystycznej, intuicyjnej metody rozważania zagadnień filozoficznych”¹⁹.

W stosunku do drugiego z wymienionych nurtów, który pozostaje fundamentem filozofii rosyjskiej, nie mogą, ze względu na jego specyfikę, być stosowane formalne kryteria filozoficzności. Dotyczy to w głównej mierze refleksji dziewiętnastowiecznej, która była głęboko związana z praktyką społeczną. Najbardziej wpływowe wówczas środowisko intelektualne – narodnicy, jak podkreśla Walicki, uważało nawet, „że zajmowanie się 'czystą filozofią' jest czymś nienormalnym,

¹⁷ Cyt. za T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew panująca*, Warszawa 2005, s. 94.

¹⁸ I.I. Jewłampijew, *Istoria ruskiej filozofii*, wyd. cyt., s. 8.

¹⁹ Tamże, s. 9.

zdradą świętej sprawy ludu”²⁰. Refleksja tego okresu, jak również kolejnych lat, budowana była często na gruncie idei zachodnioeuropejskich, które były odpowiednio przekształcane i przystosowywane do warunków lokalnych, a ich założenia teoretyczne przekuwane na działania praktyczne. Wartość idei mierzona była ich mocą przekształcania otaczającego świata:

Rysem charakterystycznym filozofii rosyjskiej był głęboki praktycyzm i moralizm, zwrócenie się ku rzeczywistości i próba aktywnej jej przemiany. Zadaniem filozofii nie było poznanie, lecz przekształcenie świata i człowieka²¹.

Tendencje do aktywnego praktykowania teorii ilustruje niezwykle popularna w XIX wieku powieść autorstwa Czernyszewskiego *Co robić?*, w której opisana została kategoria „nowych ludzi”, „reprezentujących nową moralność i nowy – racjonalistyczny i materialistyczny – pogląd na świat”²², rozwijany również przez autora tej pozycji w jego pracach o charakterze teoretycznym. Jej główni bohaterowie, żarliwi zwolennicy ustroju socjalistycznego – Łopuchow, Kirsanow, Wiera Pawłowna – wyzbywszy się zniewalających ich przesądów społecznych, kierują się w swym życiu rozsądkiem i „rozumnym egoizmem”. Jak pisze Bierdiajew:

Co robić? zaliczyć można do gatunku powieści utopijnej. Powieść ta pozbawiona jest wszelkich wartości artystycznych, napisana została bez odrobiny talentu. [...] Był to manifest nowej etyki. [...] Przede wszystkim jest to książka o ascezie, obecny jest w niej ten pierwiastek ascetyczny, którym przeniknięta była rosyjska inteligencja rewolucyjna²³.

Jeden z bohaterów powieściowych, Rachmietow, gotów do największych poświęceń, śpi na gwoździach, by przygotować się do tortur. Rachmietow, począwszy od lat 60. XIX wieku, przestał być jedynie postacią literacką, a jego postawa była praktykowana przez wiele osób, urzeczonych nową wizją człowieka. Wizja ta miała swoje podstawy filozoficzne wyłożone w pełni przez Czernyszewskiego w jego głównym dziele filozoficznym, nawiązującym do „antropologizmu” Feuerbacha²⁴, a zatytułowanym *Zasada antropologiczna w filozofii*. Przykład ten ilustruje pewną wyraźną tendencję obecną w rosyjskiej myśli filozoficznej tego okresu, polegającą na zapożyczeniu określonych koncepcji filozoficznych ze świa-

²⁰ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, wyd. cyt., s. 16.

²¹ M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 6.

²² Tamże, s. 280–281.

²³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C.–S.W., Warszawa 1999, s. 117.

²⁴ Wpływ L. Feuerbacha na myśl Czernyszewskiego zazwyczaj traktuje się jako zasadniczy, co potwierdzają słowa samego Czernyszewskiego, który pisze: „Jeśli chcecie mieć pojęcie o tym, czym jest, według mnie, natura ludzka, dowiedźcie się tego od jedyne go myśliciela naszego stulecia, u którego były całkowicie słuszne, według mnie, wyobrażenia o rzeczach. Już od 15 lat nie czytałem go – jednak w młodości znałem na pamięć całe stronic e z jego dzieł... i pozostałem jego wiernym naśladowcą”. Por. W.W. Zienkowskij, *Istoria russkoj filosofii*, wyd. cyt., s. 316.

ta zachodniego, a następnie ich przetworzeniu na warunki rosyjskie i próbie praktykowania.

Pytanie o to, w jaki sposób powinna być uprawiana filozofia i jakie są jej cele, w sposób wyraźny pojawia się w sporze rosyjskiego filozofa Lwa Szestowa z Edmundem Husserlem. Myśliciele ci wyznaczają dwa przeciwstawne krańce myślenia filozoficznego, reprezentują skrajnie odmienne rozumienie przedmiotu filozofii i metod jego badania. W koncepcjach filozoficznych pierwszego z nich, sformułowanych wobec istniejącej już tradycji myślenia filozoficznego, ujawnia się wyraźnie element charakterystyczny dla refleksji rosyjskiej – niechęć do wiedzy racjonalnej, skłonność do poszerzenia pojęcia filozofii, która zawierać winna postulat praktyki. Wszystkie te elementy obecne będą w dyskusji filozofa z Husserlem, skoncentrowanej wokół problemu kryzysu kultury. Obaj filozofowie stawiali diagnozę kryzysu kultury europejskiej, a w tym filozofii, oraz wynikającą z tego kryzysu konieczność porzucenia dotychczasowych sposobów filozofowania, a szerzej – „sposobu istnienia”. Krytyka filozofii w obu przypadkach, ze względu na diagnozę zatracającą szerokiego zasięgu kryzysu, stała się radykalna, jak także radykalne stały się proponowane sposoby jej przeformułowania.

Edmund Husserl poszukiwał drogi przezwyciężenia relatywizmu i sceptycyzmu, przenikających współczesną mu kulturę. Zwalczał postawy intelektualne będące ich źródłem, szczególnej krytyce poddając – jak twierdzi Leszek Kołakowski²⁵ – trzy z nich: naturalizm, który świadomość uznaje za przedmiot w świecie podlegający badaniom psychologicznym, historyzm, sprowadzający wiedzę do zbioru faktów kulturowych, wytworzonych i nagromadzonych przez historię ludzką, oraz *Weltanschauungsphilosophie*, gdzie filozofia jest „traktowana jako wyraz wartości osobistych, społecznych czy historycznych, obowiązujących w danym okresie czy w jakiejś zbiorowości ludzkiej”²⁶. Kulturze europejskiej, zgodnie z przekonaniem Husserla, groziła całkowita ruina, spowodowana porzuceniem „prawdy” i „pewności” w ich tradycyjnym sensie. Zatem jedynym sposobem uniknięcia katastrofy byłoby przywrócenie owej „pewności” oraz odnalezienie jej transcendentalnej podstawy, co zaowocowało, sformułowanym przez Husserla, programem fenomenologii „jako metody opisującej konieczne struktury świata”²⁷. Husserlowski plan wyprowadzenia filozofii z impasu, w jakim pozostawała, zakładał uczynienie jej „nauką ścisłą”, która docierałaby do prawdy uniwersalnej, a także całkowite jej odróżnienie od światopoglądu i mądrości. Filozofia jako nauka – zgodnie z poglądami Husserla – „jest bezosobowa. Jej pracownik nie potrzebuje mądrości, lecz zdolności teoretycznych. Wnoszony przezeń wkład wzbogaca skarbiec wiecznie obowiązujących prawd, który musi przynieść pożytek ludzkości”²⁸. „Światopo-

²⁵ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Warszawa 1990, s. 32–33.

²⁶ Tamże, s. 33.

²⁷ Tamże.

²⁸ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 76.

głady mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać, a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”²⁹. Dla Husserla filozofia wydawała się zbyt mało naukową, pozbawioną jednolitego paradygmatu naukowego, który pozwalałby wyprowadzać jednoznaczne sądy bez narażania się na ich relatywizm. Husserl początków kryzysu kultury dopatruje się w XIX wieku, kiedy to nastąpił upadek oświeceniowych ideałów wiedzy. Według niego przyczyną kryzysu pozostaje „porzucenie przez ludzkość wiary w rozum i racjonalność we wszystkich strefach aktualizacji kultury europejskiej”³⁰. Wskrzeszenie kultury może nastąpić jedynie na drodze radykalnej zmiany, na drodze odbudowy „filozofii jako nauki ścisłej”. Filozofii, która będzie w stanie jednoznacznie rozstrzygać problemy ludzkości, posługując się przy tym narzędziami poznania rozumowego, gdyż „Gwiazdą zbawienia ludzkości jest niegasnąca gwiazda rozumu”³¹.

Filozoficzna refleksja Husserla stanowiła walkę o *Evidenz*, pewność, oczywistość, na której wspiera się, jedna dla wszystkich ludzi, prawda. Jak twierdził jego „przyjaciół i antypod” Lew Szestow, „w swym dążeniu do uczynienia z filozofii nauki o absolutnej prawdzie Husserl nie uznawał przeszkód”³². Szestow, reprezentujący całkowicie odmienną wersję „myślenia wobec kryzysu”, z pasją zwalczał „oczywistość” i „pewność”, poszukiwane przez jego zaprzysiężonego przeciwnika, odrzucając jednocześnie Husserlowską wizję filozofii. Rosyjski myśliciel twierdził, że filozofia jest raczej zbyt naukowa i to czyni ją bezradną w zderzeniu z istotnymi problemami egzystencji. Dla Szestowa sztuka filozofowania powinna być sztuką przeżywania. Filozofia zatem winna być silnie skorelowana z mądrością, która nie ogranicza się do porządkowania faktów, a jest w swej istocie pewną zdolnością praktyczną, umiejętnością konfrontacji ze śmiercią, przygotowaniem do niej, jak uważał uczeń Sokratesa – Platon.

W swej pracy *Ateny i Jerozolima* Szestow napisze:

Wszyscy byli święcie przekonani, że wiedza jest dla człowieka czymś najcenniejszym na świecie, że wiedza jest jedynym źródłem prawdy i – co najważniejsze, co podkreślam i przy czym obstarę – że dochodzi do powszechnych i koniecznych prawd, które ogarniają cały byt, przed którym nie ma dla człowieka ucieczki, a zatem uciekać nie ma w ogóle potrzeby³³.

Niemalże ślepe przekonanie o wartości wiedzy nigdy nie pozwoliło, według Szestowa, w sposób krytyczny rozważyć jej problemu. Filozofia złożyła pokłon sile „prawd powszechnych”, „prawd wiecznych”, które *zmuszają*, by je uznać,

²⁹ Tamże, s. 74.

³⁰ C. Wodziński, „Ateny, Jerozolima, Rzym...”, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 9.

³¹ Tamże, s. 12.

³² L. Szestow, *Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii*, tłum. H. Krahelska, w: tenże, *Gnoza a filozofia egzystencjalna: Eseje filozoficzne z dodaniem listów...*, wybrał, notą i przypisami opatrzył C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 88.

³³ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 67.

i – co ważniejsze – jak twierdził Leibniz, *przekonują*.³⁴ Nie ma przed nimi ucieczki, zatem należy je przyjąć. Autor *Filozofii tragedii* twierdzi, że niezbędne jest gruntowne „zbadanie roszczeń ludzkiego rozumu lub spekulatywnej filozofii do prawdy”³⁵, a podważając je, wyznacza jednocześnie główny kierunek swych filozoficznych rozważań. Wiedzę dostarczoną przez rozum określa mianem „szaleństwa”, powołując się przy tym na treść Biblii, gdzie „mądrość ludzka jest szaleństwem w obliczu Pana”³⁶. Zgodnie z diagnozą Szestowa:

jesteśmy umieszczeni między dwoma ‘szaleństwami’, między szaleństwem rozumu, dla którego ‘prawdy’, jakie objawia o okrucieństwach rzeczywistego bytu, są prawdami ostatecznymi, skończonymi, wiecznymi i obowiązują wszystkich, a szaleństwem Kierkegaardowskiego ‘Absurdu’, ośmielającego się podjąć walkę, która – na podstawie świadectwa rozumu i oczywistości – jest niemożliwa, z góry skazana na upokarzającą klęskę³⁷.

Stajemy przed nieuniknionym wyborem albo-albo. Husserl wybrał „szaleństwo” wiedzy, ponosząc wszelkie konsekwencje swej decyzji, natomiast Szestow opowiedział się za Kierkegaardowskim Absurdem, stając tym samym po stronie „myślicieli prywatnych”, po stronie Hioba, w przypadku którego „prawdy dostarczone przez rozum zostają przewyżczone przez ludzkie cierpienie”³⁸.

Centralną „postacią pojęciową”³⁹ w koncepcji Szestowa staje się „Idiota”, który – zgodnie ze słowami Gillesa Deleuze’a oraz Feliksa Guattariego – „w przeciwieństwie do profesora publicznego (scholastyka), jest myślicielem prywatnym. Profesor stale odwołuje się do pojęć szkolnych (człowiek – zwierzę rozumne), podczas gdy myśliciel prywatny tworzy pojęcie dzięki wrodzonym siłom, które

³⁴ Tamże, s. 67.

³⁵ Tamże, s. 82.

³⁶ L. Szestow, *Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii*, wyd. cyt., s. 94. [Por.: „Tak powiedziałem sobie w sercu: Oto nagromadziłem i przysporzyłem mądrości więcej niż wszyscy, co władali przede mną na Jeruzalem, a serce me doświadczyło wiele mądrości i wiedzy. I postanowiłem sobie poznać mądrość i wiedzę, szaleństwo i głupotę. Poznałem, że również i to jest pogonią za wiatrem, bo w wielkiej mądrości – wiele utrapienia, a kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpienia” (Koh 1, 16–18); „Gdzie jest mądry? Gdzie jest uczony? Gdzie badacz wieku tego? Czyż Bóg nie obrócił w głupstwo mądrości świata?” (1 Kor 1, 20)].

³⁷ Tamże, s. 94.

³⁸ Tamże, s. 96.

³⁹ „Postać pojęciowa nie jest przedstawicielem filozofa, wręcz odwrotnie: filozof to tylko osłona głównej postaci pojęciowej i wszystkich pozostałych, które są orędownikami, prawdziwymi podmiotami jego filozofii. Postacie pojęciowe są ‘heteronimami’ filozofa, a jego imię zwykłym pseudonimem jego postaci. Nie jestem już ‘ja’, lecz właściwą myśleniu zdolnością widzenia siebie samego i rozwijania się poprzez płaszczyznę, która przecina mnie w wielu miejscach. Postać pojęciowa nie ma nic wspólnego z abstrakcyjną personifikacją, symbolem lub alegorią, gdyż żyje, trwa. Filozof to idiosynkrazja własnych postaci pojęciowych. Przeznaczeniem filozofa jest właśnie stanie się własną postacią lub własnymi postaciami, podczas gdy same te postacie stają się czymś innym, niż są historycznie, mitologicznie lub powszechnie przyjęte” (G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, wyd. cyt., s. 73–74).

każdy posiada prawomocnie, na własny rachunek (ja myślę)⁴⁰. Postać ta – zgodnie z przypuszczeniami autorów *Co to jest filozofia?* – po raz pierwszy pojawiła się najprawdopodobniej w atmosferze chrześcijańskiej, będąc reakcją na „scholastyczną” organizację chrześcijaństwa. Próby jej pełnego zdefiniowania można odnaleźć już u świętego Augustyna i u Mikołaja z Kuzy. Aktualizuje się ona w nowych, dogodnych jej warunkach rosyjskich u Lwa Szestowa.

Stając się Słowianinem, idiota pozostał zwyczajnym obywatelem lub myślicielem prywatnym, zmienił jednak swoją wyjątkowość. Jest jak u Szestowa, który znajduje w Dostojewskim siłę nowego przeciwieństwa myśliciela prywatnego i oficjalnego profesora⁴¹.

Rosyjska postać Idioty, aktualizowana przez Szestowa pod nazwą Dostojewski, „człowiek podziemny” (które to postaci są dla filozofa jednoznaczne), porzuca wiedzę i oczywistości rozumu, staje się myślicielem prywatnym. Stanowi nowe wcielenie postaci wcześniej już ujawnionej w ramach filozofii zachodnioeuropejskiej. Pozostaje jednocześnie kontynuacją tendencji obecnej już od dawna w refleksji rosyjskiej⁴². Stając się kolejnym wcieleniem rosyjskiego Idioty, zachowuje równocześnie swą więź z zachodnioeuropejskim jego wcieleniem. Obie postaci wiąże pewne pokrewieństwo, które można wyjaśnić wspólnym ich pochodzeniem. W ramach zachodnioeuropejskiej refleksji filozoficznej Idioty ujawnia się w pełni w twórczości Mikołaja z Kuzy, której inspiracją były pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, stanowiące podstawę duchowości prawosławnej, tworzącej grunt dla rosyjskiej refleksji filozoficznej⁴³. Związki te dodatkowo komplikują się, gdy uwzględnimy bezpośredni wpływ Kuzańczyka na refleksję rosyjską. Sieć kanałów umożliwiających przepływ idei staje się w tym momencie zawiła, a teza mówiąca o całkowitej odrębności refleksji wschodniej i zachodniej nie do utrzymania.

Postać „idioty” pojawia się w twórczości Mikołaja z Kuzy w cyklu dzieł z roku 1450, napisanych w formie dialogów, określanych właśnie terminem „idiota” – „laik”, który tworzą: *Laik o mądrości (Idiota de sapientia)*, *Laik o umyśle (Idiota de mente)* i *Laik o doświadczeniach z szalami wagi (Idiota de staticis experimentis)*⁴⁴. W dialogach tych akademicka uczoność Filozofa zostaje przeciwstawiona doświadczeniu Idioty, który – jak twierdzi Agnieszka Kijewska – stanowi „ucieleś-

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, wyd. cyt., s. 71.

⁴¹ Tamże, s. 72–73.

⁴² Postać rosyjskiego Idioty ucieleśniona jest w osobie przedstawiciela owego „filozoficznego sekciarstwa: ciemnego, włóczącego się po bezdrożach filozoficznych poszukiwań”, o którym pisał Wasilij Rozanow. Jeszcze wcześniej Idioty pojawia się w tradycji rosyjskiej pod postacią „szaleńca w Chrystusie”, *Jurodiwego*, kpiącego z praw ziemskich, w tym z wszelkich zasad rozumu (Zob. szerzej C. Wodziński, *Św. Idioty. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000).

⁴³ Zob. szerzej S. Mazurek, „Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych”, w: tegoż: *Filantrop, czyli nieprzyjaciół*, Warszawa 2004, s. 11.

⁴⁴ Por. A. Kijewska, „Wstęp”, w: Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2008, s. 13.

nienie antycznej i chrześcijańskiej mądrości pojętej jako sztuka życia, a nie jako uniwersytecka dyscyplina”⁴⁵. Tłumaczka *Laika o umyśle*, poszukując pochodzenia terminu „Idiota”, wskazuje na jego źródła w języku greckim, w którym określał on „osobę prywatną, bez stanowiska, a w konsekwencji także prostego człowieka, plebejusza, a także kogoś niewykształconego, nie mającego wiedzy fachowej czy odpowiedniej wprawy, a zatem ‘idiota’ to amator, laik, ale także nieuk”⁴⁶. Agnieszka Kijewska wskazuje także na zastosowanie owego terminu u Ojców Kościoła, którzy używali go zgodnie ze znaczeniem zastosowanym przez św. Pawła w I Liście do Koryntian („Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie [na to] jakiś poganin (*infidelis*) lub człowiek prosty (*idiota*), będzie pouczony przez wszystkich, osądzony i jawne staną się tajniki jego serca” (14, 24–25)”⁴⁷. Znaczenie analizowanego tu terminu przekształcało się na przestrzeni wieków w kierunku nazwania „tak kogoś, kto, nie mając – typowego dla danej epoki – wykształcenia, jest bogaty życiową mądrością i dzięki swojej prostocie i pokorze uzyskuje dostęp do szczególnego rodzaju poznania”⁴⁸. Postać amatora stanowi przeciwieństwo akademika, człowieka uczonego o wykształceniu formalnym. Wiedza pierwszego czerpana jest z bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, natomiast wiedza drugiego wynika z poznania zapośredniczonego przez teorie i pojęcia, stanowi wynik teoretycznej spekulacji. Przy tym to wiedza „idioty” (laika) stanowi realną wartość, podczas gdy wiedza uczonego „filozofa” pozostaje ryzykowna. W tym miejscu – według Kijewskiej – myśl Kuzańczyka spleta się z refleksją Petrarki, tworząc program dla nowej kultury:

Ten program nowej kultury stawia w centrum postać laika [idioty], który jest bogaty życiową mądrością i chrześcijańskim doświadczeniem, a stroni od akademickiej, jałowej uczoności, pozostającej bez istotnego związku z życiem. [...] Usilnie dążąc do pełnego poznania prawdy ma jednocześnie świadomość tego, że nie jest to możliwe do osiągnięcia, gdyż ludzka wiedza w porównaniu z wiedzą boską jest znikoma⁴⁹.

Myśl zawarta w tak sformułowanym programie obecna jest również w refleksji rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, co wskazuje na jej związki z twórczością Mikołaja z Kuzy, bądź bezpośrednie, bądź wynikające ze wspólnych inspiracji twórczością Pseudo-Dionizego.

Przeciwstawienie postaci Idioty i Filozofa, przy założeniu, że Idiota opiera swą wizję rzeczywistości na doświadczeniu chrześcijańskim, aktualizuje problem relacji między poznaniem religijnym i poznaniem filozoficznym. Na gruncie rosyjskiej refleksji filozoficznej oba rodzaje oglądu rzeczywistości tworzą zawiłe

⁴⁵ Tamże, s. 16.

⁴⁶ Tamże, s. 17.

⁴⁷ Por. Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 19.

⁴⁹ Tamże, 22.

sieci powiązań, natomiast granica między nimi zamazuje się. Pytanie o relacje religii i filozofii staje się pytaniem fundamentalnym, mającym charakter raczej praktyczny niż teoretyczny, gdyż – jak twierdzi Siemion Frank – porusza kwestię zbawienia. W tym obszarze ważą się losy jednostki, jak również narodu, a nawet całej ludzkości. Autor *Niepojętego* przekonuje:

...kwestia uzgodnienia filozofii i religii – ściśle racjonalnej wiedzy z bezpośredniością, życiową integralnością wiary – staje się dla ludzkości i dla każdego człowieka z osobna pytaniem o jego *być* albo *nie być*. Ten, kto szuka *autentycznej prawdy* i *autentycznej pewności* o niej, nie ulegając złudzie nawet w chwili rozpaczy i zachowując bezkompromisową uczciwość intelektualną, ten rozumie, że pytanie to nie jest problemem akademickim, którego rozwiązanie ma na celu ‘pogłębienie edukacji’ czy ‘dookreślenie światopoglądu’, ale jest pytaniem, które dotyczy zbawienia, przewyciężenia odrażającego rozbicia ducha i spowodowanej owym rozbiciem duchowej beznadziei i tęsknoty. [...] Innymi słowy, odpowiedź na pytanie o relację filozofii i religii – to nie przesłanka, ale konkluzja wiedzy religijno-filozoficznej⁵⁰.

Frank odrzuca koncepcje radykalnie rozdzielające sferę filozofii i religii, biorąc swój początek, zdaniem filozofa, z Oświecenia, jak również XVII-wiecznego racjonalizmu. Podział ten nie pozostaje jednak wyrazem jedynie „obiegowej opinii”, rozprzestrzeniającej się w jakimś konkretnym okresie, i jeśli uwzględnić wszystkie jego warianty, to okaże się, że ma on swą długą tradycję, dłuższą i bardziej rozbudowaną, niż wynikałoby to z lapidarnej wypowiedzi Franka. Sprzeczność między dwoma obszarami dostrzegana była zarówno z perspektywy myślenia religijnego, które filozofię budowaną na twierdzeniach rozumu przeciwstawiało wierze, jak również z perspektywy myślenia filozoficznego, krytykującego sprzeczność religii z rozumem, czego początki można spotkać już w starożytności⁵¹. Przeciwwstawienie to wynika ze szczególnego pojmowania istoty filozofii, której główną właściwością, w tym ujęciu, pozostaje pojmowanie siebie samej jako wiedzy opartej na danych rozumowych.

Dokonując próby zniesienia sprzeczności między dwoma obszarami, Frank powołuje się na wyraźnie obecne, jak zaznaczaliśmy wcześniej, w tradycji refleksji rosyjskiej ujęcie filozofii, czyniące głównym jej przedmiotem Boga:

Tę obiegową opinię [zakładającą sprzeczność filozofii i religii] należy przede wszystkim przeciwstawić o wiele starszą, uniwersalną i wewnętrznie uzasadnioną tradycję rozumienia istoty filozofii. Według tej tradycji, *przedmioty* filozofii i religii co najmniej pokrywają się, bowiem *jedynym przedmiotem filozofii jest Bóg*. Filozofia w swej istocie, zgodnie ze swym całościowym i uniwersalnym zadaniem, nie jest ani logiką, ani teorią poznania, ani poznaniem świata, ale poznaniem Boga. [...] Według powszechnie przyjętego, formalnego określenia, filozofia, w odróżnieniu od nauk szczegółowych, to nauka o wszechjedności, o bycie jako całości⁵².

⁵⁰ S.L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wybór i tłum. T. Obolevitch, Kraków 2007, s. 3–4.

⁵¹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 34.

⁵² S.L. Frank, *Dowód ontologiczny...*, wyd. cyt., s. 5–6.

Frank ustanawia tu jedność filozofii i religii ze względu na ich przedmiot. Co więcej, uważa, że bez zwrotu w kierunku Absolutu nie można być filozofem, można jedynie „zajmować się” filozofią, czyli „obciążać umysł” książkowymi pojęciami. Dostrzeżenie samego przedmiotu filozofii wymaga, w przekonaniu Franka, dokonania „pewnego integralnego duchowego nawrócenia, w wyniku którego spadają łuski z oczu duszy i zostaje osiągnięte pierwotne oświecenie całego ducha. Twórczość filozoficzna zakłada więc religijne nastawienie i religijne dążenie ducha; u podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej leży *intuicja religijna*”⁵³. Ujawnione zostaje tu szczególne ujęcie filozofii, splatające ją ściśle z aktem religijnym.

Do tradycji określającej Boga jako główny przedmiot poznania filozoficznego nawiązuje również rosyjski pisarz-filozof Fiodor Dostojewski, który w liście do swego brata Michaiła z roku 1838 pisze: „Zwróć uwagę, że poeta w porywie natchnienia poznaje Boga, czyli wypełnia powołanie filozofii... A więc filozofia jest również poezją, jej wyższym etapem...”⁵⁴. W tym krótkim zdaniu pisarz łączy trzy obszary ludzkiej aktywności: religię, filozofię i sztukę, koncentrując się na wspólnym im przedmiocie zainteresowań, zaciera niejako zwyczajowy ich podział. W tym ujęciu święty, filozof i artysta, idąc różnymi ścieżkami, dążą do tego samego celu; dokonane zostaje włączenie w obszar strategii filozoficznych już nie tylko myślenia religijnego, ale również twórczości artystycznej. Sztuka rosyjska, pozostając w zgodzie z przekonaniem wypowiedzianym przez Dostojewskiego, często wykracza poza tradycyjnie przypisywaną jej funkcję estetyczną i staje się narzędziem wyrazu idei filozoficznych. Rozwijając swą myśl Dostojewski, będący wówczas pod silnym wpływem idei romantyzmu, ale również tradycji chrześcijańskiej, napisze:

Poznanie natury, Boga, miłości... to wszystko poznaje się sercem, a nie rozumem. [...] Przewodnikiem myśli przez kruchą powłokę do świata duszy jest rozum. Rozum jest zdolnością materialną... Dusza natomiast albo raczej duch żyje myślą, którą podpowie jej serce... Myśl rodzi się w duszy. Rozum jest narzędziem, maszyną, która poruszana jest ogniem duchowym⁵⁵.

W słowach tych pisarz, dając pierwszeństwo aktom duchowym, odrzuca prymat rozumu. Doznanie duchowe, w wykładni młodego Dostojewskiego, staje się sprawcą wszelkich aktów rozumu, pierwotnym źródłem myśli.

W tradycji rosyjskiej ujawnia się szczególny sposób myślenia o filozofii, jej przedmiocie i powołaniu, który nie jest wynalazkiem rosyjskim, gdyż jego źródła możemy odnaleźć w czasach wczesnego chrześcijaństwa, a także w ramach rozwijającej się zachodniej myśli filozoficznej, jednak to w kontekście rosyjskim rozwinął się on w pełni, przybierając nieraz formy radykalne. Filozofowanie,

⁵³ Tamże, s. 9.

⁵⁴ F.M. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 8.

⁵⁵ Tamże, s. 8.

w takim jego rozumieniu, nie jest tylko poruszeniem rozumu, a staje się przede wszystkim aktem duchowym, poszukiwaniem prawdy, która nie tylko zaspokoi głód wiedzy, ale także zbawi, przemieni jednostkę, jak również otaczającą rzeczywistość. Jego przejawem nie jest gromadzenie wiedzy i tworzenie teorii, ale dążenie do przemiany świata i siebie, dążenie do zbawienia⁵⁶. Najbardziej wyrazistą manifestacją tego typu myślenia, skrajną jego formą, pozostaje „projekcyjna” filozofia Mikołaja Fiodorowa, która nie poprzestaje na samym tylko rozumieniu świata i życia, a dąży do ich pełnego przekształcenia.

Żeby stać się wiedzą konkretną i żywą, filozofia powinna być wiedzą nie tylko o tym, co jest, ale także o tym, co powinno być, a zatem powinna z pasywnego, spekulatywnego objaśniania tego, co istnieje, przemienić się w aktywny projekt tego, co powinno być, w projekt wspólnego czynu⁵⁷.

Ostatecznym celem „wspólnego czynu” pozostawało, w przekonaniu Fiodorowa, pokonanie śmierci i wskrzeszenie umarłych. Zdaniem myśliciela tylko sam człowiek może uchronić świat przed ostateczną zagładą, to na człowieku spoczywa ciężar zbawienia świata. Chrystus wypełnił swą misję, wskazując swą śmiercią i zmartwychwstaniem kierunek, w którym powinna podążać ludzkość. Słowa Ewangelii – według Mikołaja Fiodorowa – stanowią wezwanie zawierające „plan” działania, zmierzającego do powszechnego zmartwychwstania⁵⁸.

Spoczywający na człowieku ciężar odpowiedzialności za świat podkreślany był również przez Włodzimierza Sołowjowa, który pisał:

[...] Chrystus przyszedł na świat nie po to, by wzbogacić życie ziemskie o kilka nowych ceremonii, lecz po to, by świat zbawić. Przez swą śmierć i zmartwychwstanie zbawił świat w jego istocie, źródle i centrum, jednakże dzieło realnego rozprzestrzenienia odkupienia na całą ludzkość, urzeczywistnienia źródła zbawienia w całej ziemskiej rzeczywistości może się dokonać jedynie za sprawą jej aktywnego współudziału – przymocą, bez własnej wiedzy i zgody, nikt rzeczywiście zbawiony być nie może. Jednakże prawdziwe zbawienie jest zawsze odrodzeniem czy też ponownym narodzeniem. Ponowne narodzenie zakłada natomiast śmierć dotychczasowego obłudnego życia...⁵⁹.

Sołowjow postuluje tu konieczność uświadomienia przez ludzkość jej „bogo-człowieczeństwa” oraz jej aktywnego udziału w dziele zbawienia. Myśl o nieodzowności przemiany jednostki i świata w drodze ku zbawieniu oraz czynnej w nim roli człowieka, zaszczerpiona częściowo przez refleksje Fiodorowa, dalej rozwinięta przez Sołowjowa, zostanie przejęta również przez myślicieli rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego. Filozofia rosyjska XIX i początku XX

⁵⁶ Nawet z gruntu ateistyczna rosyjska myśl filozoficzna dążyła do pełnego przeobrażenia rzeczywistości ziemskiej, uruchamiając tym samym elementy myślenia religijnego.

⁵⁷ Cyt. wg W. Zieńkowski, „Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow”, tłum. A. Papińska, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 311.

⁵⁸ Zob. szerzej tamże, s. 313.

⁵⁹ W. Sołowjow, „O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego”, tłum. T. Brzostowska, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2, 2002, s. 50.

wieku przywołuje obraz Chrystusa, dokonując jego reinterpretacji, sprzecznej niekiedy z nauką Cerkwi prawosławnej. Zgodnie z nią – jak przekonuje Igor Jewłampijew:

Dobrowolne ofiarowanie siebie światu zawsze doprowadza do *jedności* ludzi i do 'naprawy' bytu, do pojawienia się w świecie *absolutnego* centrum, od którego wychodzą zbawienne promienie, rozświetlające i jednoczące wszystkie części bytu. Taką rolę w świecie odegrała ofiara Jezusa Chrystusa, która dlatego pozostaje fundamentalnym aktem metafizycznym, kładącym podstawy radykalnej naprawy, przeobrażenia całego bytu⁶⁰.

Czyn Chrystusa, zgodnie z ową ideą, winien być dalej kontynuowany przez człowieka, którego ofiara może uchronić świat przed ostateczną katastrofą. Wizja świata rozpadającego się, stojącego na krawędzi zagłady, który przed ostateczną katastrofą chronią pojedyncze akty ofiarowania, wyłania się w artystycznej twórczości Andrieja Tarkowskiego⁶¹, wyrażającego w języku filmowym idee sformułowane przez myślicieli srebrnego wieku⁶², a obecne również wcześniej w literaturze Fiodora Dostojewskiego. Ta sama idea, powracająca w różnych okresach rozwoju kultury rosyjskiej, wyrażana jest różnymi językami, językiem religii, filozofii i sztuki, co świadczy o przechodniości tych dziedzin, wynikającej z ugruntowania ich wszystkich w tej samej glebie, którą stanowi, pozostające często w relacji sprzeczności, doświadczenie i pragnienie człowieka.

Podsumowując stwierdzimy, że elementami określającymi specyfikę rosyjskiej myśli filozoficznej oraz jej odmienność wobec dominujących wzorców zachodnich (choć oba nurty refleksji zachowują zbieżność pod względem podejmowanej problematyki, wynikającą z jej powszechnego charakteru) są: szczególny styl filozofowania, nasycony elementami obrazowymi, rozbudowany aspekt praktycystyczny oraz, pierwotny wobec wymienionych tu składników, związek myślenia filozoficznego z myśleniem religijnym, a także twórczością artystyczną. Wszystkie te elementy odnajdują swe uzasadnienie w historii kultury rosyjskiej, rozumianej tu jako historia rozwoju wrażliwości intelektualnej i duchowej, i pozostają wyrazem jej szczególnego ukierunkowania. Kultura rosyjska stanowi zaś część większej całości, jaką pozostaje historia kultury europejskiej, której głównym atutem będzie różnorodność form myślenia i działania, różnorodność mieszcząca w sobie sprzeczności i nadająca dynamiczny charakter aktom twórczym podejmowanym przez człowieka.

⁶⁰ I.I. Jewłampijew, „Obraz Jezusa Chrystusa w filmach Andrieja Tarkowskiego”, tłum. D. Jewdokimow, R. Koschany, „Kwartalnik Filmowy” nr 64, 2009, (w druku).

⁶¹ Ten sam obraz możemy dostrzec w twórczości współczesnego reżysera rosyjskiego Andrieja Zwiagincewa, który w swym filmie *Wygnanie* (2007) ukazuje ginący, pozbawiony życia świat, który może być uratowany, zbawiony pojedynczym aktem woli człowieka, aktem miłości, wiążącym się z ofiarą w postaci własnych ambicji.

⁶² Zob. szerzej I.I. Jewłampijew, *Chudożestwiennaja filosofija Andrieja Tarkowskiego*, Sankt Petersburg 2001.

Saints, Idiots and Poets – The Peculiar Character of Russian Thought

Keywords: *Russian culture, notion of philosophy, practicality, figurativeness, existence, private thinker, all-unity, sacrifice, absurd, social practice*

The problem: How deeply reflection on Russian is a philosophical reflection? depends on the definition of philosophy itself. All preconceived conceptions of philosophy beg the question and are doomed to fail. The author tries to avoid these pitfalls, carefully adapts the notion of philosophy to the specific character of Russian philosophical reflection and highlights some of its outstanding features: inimitable, emotional-figurative style of philosophizing, extended aspect of practicality and close relationship of philosophical thought with religious ideas and artistic creativity. All these elements define the distinctive character of Russian thought as compared with the standards which predominate in Western research.