

Marek Jedliński
Poznań

Romantyczna konceptualizacja przeszłości w myśli rosyjskiej

WMikołaja Bierdiajewa *Sensie historii* (1923) pojawia się postulat przełamania — zdaniem autora — typowego dla filozofii zachodniej nieuprawnionego oddzielania wieczności od czasu, co szczególnie manifestowało się w wielu koncepcjach historiozoficznych myślicieli europejskich.¹ Bierdiajew, odrzuciwszy wszelkie „fenomenologizujące” ujęcia czasu, akcentuje „wlewanie się ontycznej wieczności” do strumienia czasu historycznego: „Czas historyczny [...] znajduje się w wieczności i dzięki temu, że znajduje się w wieczności czas nabiera znaczenia ontologicznego.”² Bierdiajew postuluje więc skonstruowanie koncepcji metafizyki historii, w której czas historyczny „umiejscowiony” zostałby w wieczności, zyskując „pełnię ontyczną”:

¹ Н. Бердяев, *Смысл истории*, Москва 1990, s. 51, 59. Bierdiajew wyjaśnił także powiązanie problematyki historiozoficznej z pojęciem czasu: „Nadrzędnym zagadnieniem, pierwszą przesłanką do zbudowania jakiegokolwiek filozofii dziejów jest niewątpliwie problem znaczenia czasu, natury czasu, gdyż historia jest procesem osadzonym w czasie, ruchem w czasie. Dlatego waga, jaką przywiązujemy do historii związana jest ściśle z wagą, jaką przywiązujemy do czasu.” (*Ibidem*, s. 50)

² *Ibidem*, s. 54. Myśl o ubecnianiu się ontycznej wieczności w czasie historycznym odzwierciedla ontologiczny wymiar całej filozofii rosyjskiej. Na specyficzne dla filozofii rosyjskiej koncentrowanie się na problematyce ontologicznej zwracano wielokrotnie uwagę w literaturze przedmiotu. Na przykład myśliciel i historyk filozofii, Wasilij Zienkowski (1881–1962), stwierdził: „W filozofii rosyjskiej [...] dostrzegamy specyficzną skłonność do tak zwanego ontologizmu przy rozwiązywaniu kwestii teoriopoznawczych.” (B.B. Зеньковский, *История русской философии*, Москва 2001, s. 21.) Podobnie intuicjonista Mikołaj Łoski (1870–1965) w *Historii filozofii rosyjskiej* wyraził opinię, że filozofowie rosyjscy „oddawali znaczące miejsce badaniom ontologicznym” (M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 457); por. też: N. Łoski, *Rosyjska filozofia XX wieku*, przeł. A. Surkow, „Przegląd Filozoficzny”, 1936, R. 39, s. 262; także: Н.А. Бердяев, *Моё философское мирозерцание*, [w:] *idem*, О русской философии, Свердловск 1991, s. 20.

Budowaną metafizykę historii oprzeć należy na takiej oto przesłance: to, co historyczne znajduje się w samej wieczności, to, co historyczne zakorzenione jest w wieczności. Historia nie została wyrzucona na powierzchnię procesu światowego, bez powiązania z bytem, historia jest potrzebna samej wieczności, jest aktorem w owym rozgrywającym się w wieczności dramacie.³

Relacja między przyszłością a przeszłością sprowadza się do walki:

Przyszłość nastaje na przeszłość, przeszłość opiera się unicestwiającej ją sile przyszłości. Proces historyczny w czasie jest nieustanną, tragiczną i wyniszczającą walką rozłamanych części czasu — przyszłości i przeszłości.⁴

Przejawiający się w owym rozbiću na przeszłość i przyszłość pierwiastek zła, ów defekt ontyczny, straciłby istotne znaczenie, gdyby proces historyczny ująć w świetle metafizyki wszechjedności.⁵ Według Bierdiajewa w idealnej wszechjedności następuje złączenie przeszłości

³ Н. Бердяев, *Смысл истории*, s. 53.

⁴ *Ibidem*, s. 55.

⁵ Wszechjedność (*Всеединство*) — kategoria (idea, symbol, paradygmat) ontologiczna, w intuicyjno-symboliczny sposób opisująca strukturę bytu. Zgodnie z ideą „wszechjedności”, byt jest „wielojednią” nieskończonej ilości elementów — „jedni” (zjawisk, rzeczy, osób). Elementy tworzące „wielojednię” nie tracą w niej swojego indywidualnego charakteru, nie zlewają się w jednolitą „całość”, lecz tworzą pewną „polifoniczną” konstrukcję. Pojęcie ‘wszechjedności’ znawca filozofii rosyjskiej I. Jewłampijew scharakteryzował w następujący sposób: „Konceptja wszechjedności [...] oznacza wyobrażenie o stanie idealnym całego świata, stanie, w którym pokonane zostało rozdrobnienie świata, rozłączenie jego elementów składowych. W tym wszechjednym stanie w świecie zapanowałaby absolutna harmonia i jedność.” (И.И. Евлампиев, *Антропологическая тема в русской философии*, „Вестник Санкт-Петербургского университета” [Серия 6: философия политология, социология, психология, право, международные отношения] 1998, nr 3, s. 24.)

Opublikowanie przez Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900) w 1874 r. *Kryzysu filozofii zachodniej* umownie uważa się za początek zaistnienia w Rosji swoistej „szkoły wszechjedności”. Głównymi kontynuatorami Sołowjowa (adeptami szkoły wszechjedności) byli: S. Bułgakow, S. Frank, M. Łoscki, W. Ern, L. Karsawin, P. Florenski, W. Rozanow, E. i S. Trubieccy oraz D. Merezkowski. Opracowali oni schemat metafizyczny, który przewartościował ugruntowaną w świadomości chrześcijańskiej zasadę dwoistości bytu. W metafizycznym schemacie wszechjedności centralne miejsce zajmuje nauka o Istocie (Absolucie, Bogu), która tworzy jedność z bytem stworzonym, niedoskonałym, odbijającym jedynie naturę Boga. Byt stworzony jest niejako „drugim centrum” Absolutu. W dziedzinie epistemologii zwolennicy wszechjedności podkreślali znaczenie wiary, poprzez którą zdobywa się wiedzę mistyczną, a tylko ona umożliwia przybliżenie się do Boga. Poznanie w ich ujęciu jest pewną integracją poznającego i poznawanego. Bliżej: I. Massaka, H. Paprocki, *Wszechjedność*, [w:] *Идеи в России. Идеи в Росии. Ideas in Russia*. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski, t. IV, A. de Lazari (red.), Łódź 2001, s. 72-82.

z terażniejszością⁶ i przyszłością: „Istnieje jakieś całościowe życie, włączające w siebie trzy momenty czasu — przeszłość, terażniejszość i przyszłość — we wszechogarniającą *w s z e c h j e d n o ś ć*.”⁷ Źródłem zła i cierpienia jest — w przekonaniu Bierdiajewa — rozbitcie *e m p i r y c z n e j w s z e c h j e d n o ś c i* na izolowane części, również w wymiarze czasowym. Podobną myśl wyraził twórca metafizyki „wszechjedności”, Włodzimierz Sołowjow, którego zdaniem rozpad *w s z e c h j e d n e g o* organizmu świata na wiele oddzielonych od siebie i obcych sobie elementów dał początek panującemu w świecie egoizmowi i chaosowi, co znalazło swoje *u m o c o w a n i e* w przestrzennej rozciągłości i czasie, jawiących się jako rezultat oddzielenia od rzeczywistości absolutnej — pozaczasowej.⁸

Kontury metafizyki wszechjedności zauważamy już w konstrukcji ontologicznej jednego z przedstawicieli rosyjskiego XIX-wiecznego romantyzmu — Aleksego Chomiakowa (1804–1860).⁹ Swe nieco chaotyczne i mało pre-

⁶ W metaczasowej wszechjedności zanika problem osadzenia terażniejszości między przeszłością a przyszłością: czy może *i s t n i e ć* terażniejszość bez odniesienia do przeszłości i przyszłości? Gdyby pozabawić ją odniesienia do przeszłości i przyszłości, stałaby się swego rodzaju beczasowością. Terażniejszości nie można sprowadzić do określonego punktu na linii czasu, do prostego cięcia między tym, co *p r z e d t e m* a tym, co *p o t e m*, jest bowiem — jak zauważył R. Koselleck — dialektyczną mediacją pomiędzy przestrzenią doświadczenia wypełnioną zapamiętaną przeszłością a horyzontem oczekiwania — nadciągającą przyszłością (R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 365). Przeszłości, tak samo zresztą jak i przyszłości, nie można oddzielić od terażniejszości — skonstatował natomiast V. Descombes. (Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 171.)

⁷ Н. Бердяев, *Смысл истории*, s. 57.

⁸ J. Dobieszewski zwraca uwagę na różne rozłożenie akcentów w tekstach Sołowjowa odnośnie do roli czasu i przestrzeni w jego koncepcji sofiologicznej: „[...] to przestrzeń była aspektem bliższym Bogu (poprzez Demiurga), zaś czas znajdował się w gestii Szatana, co było zgodne z zasadą myślenia gnostycznego, to obecnie [w *Wykładach o Bogocztowieństwie* — M.J.] raczej czas staje się tym aspektem świata, który prowadzi do Boskości, podczas gdy przestrzeń jest wyrazem pierwotnej »ciężkości«, bierności, mechanicznej fragmentaryczności oderwanego od Boga świata; to z kolei bliskie jest regule myślenia nowożytnego, a szczególnie klasycznej filozofii niemieckiej.” (J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 301.)

⁹ A. Chomiakow koncepcję swą przybliżył w ostatnim, niedokończonym dziele filozoficznym, zatytułowanym przez wydawców: *Drugi list o filozofii do J.F. Samarina*. Nie wszystkie poglądy N. Chomikowa znalazły pisemny wyraz, pozostawiając tym samym duże pole do różnych interpretacji. Prawdopodobnie osnową systemu ontologicznego słowianofila miało być, w przeciwieństwie do materializmu, przyjęcie istnienia zasady idealnej. Interesujące, że Chomiakow, przystępując do budowania swego systemu ontologicznego, deklarował podążanie drogą „surowej analizy”, której rezultaty miały być niepodważalne. Por. А.С. Хомяков, *Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину*, [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, Москва 1900, т. 1, s. 338, 347.

czyjne rozważania rozpoczął Chomiakow od konstatacji, że „świat ukazuje się rozumowi jako materia w przestrzeni i siła w czasie”¹⁰. Jednak w dalszej części wywodów Chomiakow nie akcentował już znaczenia trzech wymienionych kategorii (materii, czasu i przestrzeni) i przeniósł punkt ciężkości na pojęcia siły i zjawiska (jako jej rezultatu¹¹), które uobecniają się dzięki zasadzie idealnej — *W s z y s t k i e m u* (*Bcĕ*), będącemu podstawą materii, siły i zjawiska.¹² Przestrzeń i czas rozumiał teraz Chomiakow jako funkcje siły. Zjawisko było natomiast ostatecznie — jego zdaniem — emanacją Wszystkiego; zjawisko pozbawione właściwości istnienia mogło jedynie „stawać się”.¹³

Konceptualizację pojęcia czasu w ramach metafizyki wszechjedności uznać można za rosyjski sposób „radzenia sobie ze zmianą”, umotywowany pragnieniem przełamania niepokoju, stanu bojaźni, chęcią uzyskania pewności. Pochłonięcie *z m i a n y* przez wszechjedność gasi gorejący, egzystencjalny niepokój, wywoływany przez nieustannie zmieniającą się terazniejszość i nieuchwytność chwili, pozbawiającą niezakorzenione w bycie ludzkie jestestwo chęci doskonalenia się.¹⁴

Wszechjedność, ufundowana na utracie poczucia pewności i wszechogarniającym lęku człowieka, stała się dla Bierdiajewa czy Chomiakowa czynnikiem porządkującym rzeczywistość, podobnie jak zmityzowany obraz rajskiego złotego wieku i wyrażająca tęsknotę za nim cykliczna koncepcja dziejów. Owa mityczna przeszłość była przeszłością unieruchomioną w czasie, w przeciwieństwie do ciągle zmieniającej się i w związku z tym niepewnej terazniejszości, a przypomnianie jej stwarzało iluzję bezpieczeństwa, co najmniej odsuwającą na dalszy plan poczucie zagrożenia wynikającego z nieznośnego uświadamiania sobie nieuchronności przemijania. Upływ czasu przestał być wyłącznie zjawiskiem przyrody, stając się — jak podkreślił P. Ricoeur — stroną porządku etyczno-moralnego, daleką od *t e c h n i c z n e g o*

¹⁰ *Ibidem*, s. 325

¹¹ *Ibidem*, s. 334.

¹² *Ibidem*, s. 335.

¹³ *Ibidem*, s. 337.

¹⁴ Człowiek, pozbawiony fundamentalnego oparcia, działa niepewnie, czuje się wyobcowany. Bolesna świadomość wyobcowania łagodzona była w wielu koncepcjach filozoficznych dzięki wierze w to, że jako ludzie winniśmy znajdować się „gdzieś indziej”, w innym miejscu i czasie: należy zawrócić do owego mitycznego punktu wyjścia lub uciec w przyszłość — w transcendencję: „To, że jesteśmy *g d z i e i n d z i e j* zakłada od zarania dziejów religii, że jest takie miejsce, do którego przynależymy, że żyjemy na wygnaniu; być nie tu jest odwieczną kondycją ludzką na tym padole.” (L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. z ang. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 38.)

ukierunkowania linearnej koncepcji dziejów.¹⁵ Apologia przeszłości, odwołująca się do obrazu raj utraconego, z którego człowiek został wygnany, bądź minionego złotego wieku, była przejawem tęsknoty za tym, co minione.¹⁶

Tendencję do nostalgicznego wspomniania przeszłości rozpoznajemy więc u przedstawicieli rosyjskiego XIX-wiecznego romantyzmu, których obawa o los Rosji prowadziła do ucieczki w wyobrażoną, pozytywnie nacechowaną aksjologicznie mityczną przeszłość, w której usytuowana była wieczność.

Aleksy Chomiakow na pierwszych stronach *Zapisków o historii powszechnej*¹⁷ rzucił wyzwanie historyzmowi, dokonując absolutyzacji wieczności i życia.¹⁸ Przykładając dużą wagę do początkowych wypowiedzi Chomiakowa,

¹⁵ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 186; por. G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, oprac. A. Zajączkowski, Warszawa 1987, s. 215.

¹⁶ Mit minionego wieku złotego, raj lokalizowanego w czasie, który Hans-Peter Hasenfratz nazwał prastarym mitem indogermańskim, nie był wyłącznie mitem indoeuropejskim (wedle Hasenfratza — indogermańskim) — rozpowszechniony był wśród społeczeństw archaicznych. Apologia przeszłości, odwołująca się do raj utraconego, z którego człowiek został wygnany lub minionego złotego wieku obecna była np. w literaturze starożytnych Indii, Iranu, w sumeryjskim poemacie o złotym wieku, w księdze *Genesis*, w twórczości Hezjoda, w traktacie Lukrecjusza *De rerum natura*, jak również w poematach Wergiliusza (*Bukoliki*) i Owidiusza (*Metamorfozy*). Por. H.-P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w cesarstwie rzymskim*, przeł. U. Poprawska, Kraków 2006, s. 37.

¹⁷ Tytułem *Zapiski o historii powszechnej* opatrzył dzieło Chomiakowa jego pierwszy wydawca — sławista A. Hilferding, z którym Chomiakow utrzymywał ożywiony kontakt intelektualny. Na pierwszej stronie rękopisu autorskiego znajdowały się jedynie cztery litery (*И. и и. и.*), co wydawca sugeruje odczytać następująco: *Исторические и иные изследования*. W kręgach towarzyskich pracę Chomiakowa nazywano — za Mikołajem Gogolem — *Semiramidą*: Gogol, podpatrzywszy piszącego Chomiakowa, odczytał imię Semiramidy i spontanicznie ogłosił, że myśliciel „pisze Semiramidę”. Zob. А. Гильфердинг, *Предисловие к первому изданию*, [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, t. 5, Москва 1904, s. XI–XII.

Zapiski o historii powszechnej A. Chomiakow tworzył przez lat dwadzieścia, nie zamierzając ich jednak opublikować. Zdaniem B. Szczegłowa, autor *Semiramidy* rozpoczął nad nią pracę w roku 1839 (B. Щеглов, *Ранние славянофилы. К вопросу о сущности учения А.С. Хомякова*, Киев 1917, s. 11). Śmierć przeszkodziła autorowi dokończyć dzieło — wypowiedzi pisemne urwały się na fragmencie, w którym Chomiakow poddawał analizie i interpretacji wydarzenia wieków średnich. Przystąpiwszy do pisania, Chomiakow postawił sobie następujące cele: dokonanie syntezy filozoficznej historii powszechnej, przełamanie dotychczasowego europocentryzmu (cechującego — zdaniem Chomiakowa — przygniatającą większość prac o historii powszechnej), podniesienie znaczenia plemion słowiańskich w procesie dziejowym, uwydatnienie roli czynników niematerialnych (szczególnie religii), będących właściwą siłą napędową mechanizmu historii. Zob. А. Гильфердинг, *op. cit.*, s. XVII.

¹⁸ Zob. np.: А.С. Хомяков, *Записки о всемирной истории* [cz. 1], [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, t. 5, s. 29-30, 49.

można by wysnuć wniosek o programowym dążeniu myśliciela do przełamania bezorientacyjności kultury historycznej przez związanie jej z życiem, jawiącym się w swej afirmatywno-konstruktywnej potędze, neutralizującej rozkładowo-destruktywny wymiar dziejów. W tej perspektywie życie-wieczność odsłaniałoby się jako kontrinstancja wobec historii, dla której materialem są przejawy aktywności ducha życia. Historia ducha to obszar panowania zmitologizowanego instynktu i żywiołu, głęboko tkwiących w duszy plemion, ludów czy narodów, rejestrujących proces kształtowania się podmiotowości i tym samym podstaw historii uniwersalnej.¹⁹

Prozaik i filozof — Włodzimierz Odojewski (1803–1869) — uznał instynkt, definiowany przezeń jako siła irracjonalna i mistyczna, za zdolność umożliwiającą nawiązanie przez człowieka bezpośredniego kontaktu z Absolutem, a tym samym unieruchomienie zmiany za pośrednictwem wiecznego Absolutu.²⁰ Czystą (pierwotną) postać instynktu zauważał Odojewski u wczesnotradycyjnych wspólnot ludzkich.²¹ Proces historyczny — zdaniem autora *Nocy rosyjskich* (1844)²² — określała cykliczność przyptyków i odpłyków siły instynktu: najdoskonalsza zdolność myślenia instynktownego została zaprzepaszczone przez rozwój cywilizacji i racjona-

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 84, 105.

²⁰ Zob. П.Н. Сакулин, *Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель — писатель*, t. 1, cz. 1, Moskwa 1913, s. 470. Por.: М.А. Турьян, *Странная моя судьба. О жизни Владимира Фёдоровича Одоевского*, Moskwa 1991, s. 319-321.

²¹ Proponowany przez Odojewskiego sposób myślenia można określić — zapożyczając terminologię Anny Pałubickiej — mianem myślenia w perspektywie poręczności (inaczej: myślenie spontaniczno-praktyczne), którego konstytucja dokonuje się w interakcjach w sposób żywiołowy. Zdaniem Pałubickiej, jest to najstarsze ludzkie myślenie, którego konstruowanie zachodzi w trakcie „radzenia sobie” ze światem — nabywane jest i przekazywane w procesie pierwotnej socjalizacji. Myślenie to proponuje autorka nazwać praktycznym czy poręcznościowym z następujących względów: myślenie to zawsze nastawione jest na pożytek działającego i działających w przeciwieństwie do Arystotelesowego — bezinteresownego i teoretycznego. Myślenie spontanicznie praktyczne tak mocno „sklejone” jest z działaniami, stanowiącymi jego wyraz, że traktowane jest jako ich fragment organiczny. Ponadto w myśleniu spontaniczno-praktycznym nie odróżnia się wyobrażeń od rzeczywistości, a podmiot nie jest świadomy swej świadomości. Zob. rozdział pt. *Konstytucja myślenia w perspektywie poręczności i w perspektywie metafizyczno-teoretycznej*, [w:] A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 45-68.

²² *Noce rosyjskie* były wynikiem wieloletnich przemyśleń autora. Geneza ich sięga lat 20., kolejne fragmenty były publikowane w latach 30. XIX w., a całość ukazała się w roku 1844. Na książkę składają się dialogi bohaterów (m.in. Fausta i Wiktora) oraz nowele. Dominującą rolę w dialogach odgrywa Faust, wypowiadający myśli autora utworu. Tematy rozmów obejmują nie tylko problemy historyzoficzne — wchodzą w obszar muzyki, poezji, gnozeologii, co przekonywać miało odbiorców o potrzebie ukonstytuowana „jedności wiedzy”. Por. М.А. Турьян, *op. cit.*, s. 369-370.

lizm rzymski; ponownie rozwinęło ją (choć w nieco innej postaci) chrześcijaństwo, a kolejny raz zdolność ta została strwoniona w wieku XVIII przez kapitalistyczny Zachód.²³ Odojewski proponował częściowy powrót do myślenia spontanicznego w postaci syntezy instynktu z rozumem, gwarantowanej przez sztukę (poezję).²⁴ Bliski więc był Odojewski myśli o ponownym umieszczeniu człowieka w naturze, czy też — używając określenia Hegla²⁵ — w stanie zwierzęcości, inaczej: w rajskim ogrodzie, w złotym wieku. W momencie pojawienia się refleksji zaistniała — wbrew instynktowi (zakazowi sięgania po rajski owoc) — możliwość wyboru. Wygnanie człowieka z raju oznaczało zamknięcie stanu niewinności, równoznaczne było z zakończeniem etapu bezpiecznego dzieciństwa, w wyniku czego zrodziło się przekleństwo świadomości ludzkich nieszczęść, klęsk i bezmiaru cierpień. Wraz z utratą niewinności, tożsamej ze stanem infantrylnej błogości, pojawiło się m.in. uczucie lęku przed przemijaniem.

Odojewski przekonywał o doniosłej roli Rosji, która wskazać miała Zachodowi powrót do przeszłości, w której zsyntetyzowany został instynkt z rozumem. Dzięki temu Europa mogła zyskać szansę na odrodzenie kulturowe.²⁶ Powodzenie tego przedsięwzięcia zapewnić miała „zasobność materialno-duchowa” Rosji.²⁷ Dla poparcia tej raczej postulatycznej oceny stanu Rosji dokonał Odojewski przeidealizowania panujących na Wschodzie stosunków społeczno-gospodarczych, przekonując, że Rosja — w odróżnieniu

²³ П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 471. Zob. także: В.Ф. Одоевский, *Русские ночи*, München 1967, s. 68, 130.

²⁴ Zob. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 480. Poeta Wieniewitinow uważał, że poezja stanowi najważniejszą i odwieczną właściwość duszy ludzkiej. Zob. А.П. Пятковский, *Биографический очерк*, [w:] Полное собрание сочинений Д.В. Веневитинова, А.П. Пятковский (ред.), Санкт-Петербург 1862, s. 52.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleniarczyk, Warszawa 2003, s. 375.

²⁶ Zob. В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 417.

²⁷ Czynniki religijny był decydujący w ukształtowaniu Odojewskiego wizji posłannictwa dziejowego Rosji. Osąd o sytuacji religii w życiu narodów zachodnioeuropejskich warunkował końcową ocenę stanu Europy. Następstwa antyreligijnej postawy Zachodu ukazał myśliciel, stosując nieco rezonerską frazeologię: „Kult religijny na Zachodzie? Już dawno by o nim zapomniano, gdyby nie jego piękne mianownictwo, które spełnia rolę ozdobną niczym architektura gotycka czy meble rzeźbione [...]. Świątynia na Zachodzie przypomina amfiteatr polityczny, w praktyce religijnej przejawiają się partyjne utarczki. Życie religijne dogasa! [...] Zachód kona! Tak! On kona! Póki co jeszcze zbiera swe drobne skarby, pogrążając się w swej rozpacz — a czas pędzi, czas rządzi podług swego prawa, niezależnie od woli narodów. Czas pędzi i niedługo przegoni starą, zgrzybiałą Europę, być może obróci ją w popiół podobnie jak w gruzy obrócone zostały monumentalne budowle bezimiennych narodów Ameryki.” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 341.)

od Zachodu — wolna była od niewolnictwa ekonomicznego, jakie przyniósł postęp.²⁸

Romantycy rosyjscy konfrontowali Wschód z Zachodem, metaforycznie przedstawiając Wschód jako niezmiennie młodego mężczyznę, pełnego sił witalnych, który niejako „wymknął się” czasowi, Zachód zaś ukazując jako schorowanego starca, bezsilnego wobec siły przemijania. Stiepan Szewyriow (1806–1864) — poeta i krytyk literacki — w artykule „Pogląd Rosjanina na współczesną cywilizację Europy” (1841) zdiagnozował ciężkie zaburzenie czynności organizmu Zachodu, a wyraźne nasilenie śmiertelnej choroby, której symptomami były rewolucja i reformacja, zauważał u Francji i Niemiec.²⁹ Obraz kliniczny owego patologicznego procesu wskazywał jednoznacznie na uwiad starczy Europy:

W naszych szczerych i przyjacielskich z natury ścisłych relacjach z Zachodem nie zauważamy, że mamy do czynienia z człowiekiem trawionym przez złą, zaraźliwą niemoc, nękanym atakami duszności. Dotykamy jego warg, otaczamy go ramionami, dzielimy z nim jadło myśli, wychylamy dzban uczuć... i nie odczuwamy wszczepianego nam jadu, do naszych nozdrzy zaś, żywo zajętych rozkoszowaniem się ową biesiadą, nie dotarł jeszcze gryzący, wydzielający się trupi odór!³⁰

Szewyriow uważał, że tylko młoda Rosja, obca kulturowo Zachodowi i niepopołniająca tym samym jego pomyłek, mogła stać się sukcesorką jego zdobyczy cywilizacyjnych.³¹

Odojewski symbolicznie przedstawiał Rosję jako młodzieńca o nadwyzczajnych zdolnościach naśladowczych, potrafiącego szybko nabyć doświad-

²⁸ П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 584, 586. Tym samym Rosja silna i stabilna gospodarczo, militarnie i politycznie występowała w roli nauczycielki niedouczzonej i słabej Europy. Autor *Nocy rosyjskich* twierdził także, że Zachód potrzebuje — podobnie jak ongiś Rosja — wodza na miarę Piotra Wielkiego, który zaszczepiając Rosji elementy cywilizacji zachodniej, umocnił ją, otwierając przed nią nowe możliwości rozwoju. Europejski Piotr Wielki — przekonywał Odojewski — przywróciłby do pełni sił starzejący się Zachód dzięki „uzdrawiającym sokom wschodniej słowiańszczyzny”, zawierającym czysty pierwiastek religijny: „Zachód czuje zbliżającego się ducha słowiańszczyzny, lęka się go, jak ongi przodkowie nasi lękali się Zachodu [...]. Nie lękajcie się, bracia nasi! Słowiański Wschód nie nosi się z niechwalębnymi zamiarami. Poznajcie nas, a sami się przekonacie. Znajdziecie u nas część waszych, zapomnianych sił, sił znacznie świeższych i niespożytych [...]” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 418-419.)

²⁹ С.П. Шевырев, *Взгляд русского на современное образование Европы*, „Москвитянин”, 1841, nr 1, s. 246-247.

³⁰ *Ibidem*, s. 247. Szewyriow ostrzegał mimo wszystko przed napawaniem wzroku widokiem konającej Europy, od której — jak podkreślał — Rosja była nadal uzależniona kulturowo. Autor artykułu zalecał wyciągnięcie przez Rosję wniosków na przyszość z błędów („historycznych grzechów”) popełnionych przez Zachód (por. *ibidem*, s. 245).

³¹ С.П. Шевырев, *История поэзии*, t. 1, Москва 1835, s. 35.

czenie starca, młodzieńca bezinteresownego, o dużej ekspresji poetyckiej, gardzącego filisterską, parweniuszowską Europą. Zdaniem Odojewskiego, młoda Rosja wykazywała nie tylko umiejętność neutralizowania „niebezpiecznych idei”, ale nawet „metamorficznego przekształcania” ich „groźnego” wymiaru ideowego w pożyteczny dla siebie. Przykładowo produkty intelektualne oświecenia, które — w mniemaniu Odojewskiego — poprowadziły Francję do wybuchu rewolucji, w Rosji przeciwnie: zostały przekute przez Katarzynę Wielką na podbudowę ideologiczną monarchii i niemal nieodzowną część prawosławnego poglądu na świat.³² Historyk Mikołaj Pogodin (1800–1875) z kolei oznajmiał z satysfakcją: „Ziarno rewolucji nie zostało w Rosji zasiane, wolni więc jesteśmy od lęku przed zarażeniem się zachodnim niepokojem.”³³

O daremności i szkodliwości rozwijania zdolności naśladowczych przekonywał adherent Odojewskiego — publicysta Andriej Krajewski (1810–1889), który w artykule *Myśli o Rosji* (1837) starał się wykazać swoistość drogi rozwojowej Rosji, jej odrębność historyczną, kulturowo umiejscawiając ją poza Europą i poza Azją.³⁴ Natomiast historyk Mikołaj Polewoj (1796–1846) w *Historii narodu rosyjskiego* (1829–1833) dawał przykłady niezależności Rosji: „Porównanie prawa feudalnego ze stosunkami panującymi w naszych księstwach udzielnych prowadzi nas do uświadomienia sobie, że nigdyśmy się na Zachodzie nie wzorowali.”³⁵ Wagę podniesionego problemu historiozoficznego ukazał w nieco pretensjonalnym stylu Szewyriow:

O tak, nadeszła chwila wielka i krytyczna! Zachód i Rosja stoją teraz twarzą w twarz! Urzeknie on nas swą potęgą? Zasymiluje nas? Staniemy się mniejszą częścią jego cywilizacji? A może odgrywać będziemy zupełnie zbędną rolę w jego Historii? Czy może winniśmy trwać przy swej niezależności? Może mamy wszelkie dane po temu, ażeby zbudować świat wyjątkowy, oparty na własnych filarach, już nie europejski?³⁶

Postulat niezależności kulturowo-ideowej od Zachodu przybierał *nota bene* postać karykaturalną, jeśli przyjrzeć się treści artykułu Aleksego Cho-

³² П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 588-592.

³³ М.П. Погодин, *Против мысли о содействии войной революционному движению в Европе*, „Русский заграничный сборник”, 1861, cz. IV, z. III, s. 92.

³⁴ Zob.: А.А. Краевский, *Мысли о России*, „Литературные прибавления к «Русскому инвалиду»”, 1837, nr 1, s. 2, 9.

³⁵ Н.А. Полевой, *История русскаго народа*, [t.] II, В типографии А. Семёна, Москва 1830, s. 85 (p. 76).

³⁶ С.П. Шевырев, *Взгляд русскаго на современное образование Европы*, s. 220.

miakowa „O wolności i konieczności”³⁷, w którym myśliciel — antycypując koncepcję metafizyki wszechjedności — zdaje się sugerować potrzebę odrzucenia przez Rosjan zachodnioeuropejskich rozważań nad pojęciem czasu, nie opierając jednak swej sugestii na pogłębionej refleksji intelektualnej.³⁸

W oczach romantyków rosyjskich bliższa wieczności była Europa feudalna. Zmienna i wieloznaczna, a więc nieprzewidywalna, była natomiast epoka kapitalizmu, która ciągle musiała się stawać i wciąż przemieniać, parta przez bezlitosny postęp. Kapitalizm definiował Odojewski jako współczesną postać pogaństwa tudzież barbarzyństwa.³⁹ Dominacja nauk empirycznych i kapitalizmu, umniejszanie znaczenia potrzeb duchowych prowadziły — uważał pisarz — do egocentrycznego postrzegania rzeczywistości, które z kolei rodziło niebezpieczne przemiany społeczne, dokonujące się już w makroskali, a skutkujące ostatecznie upadkiem cywilizacji i zgubnym regresem.⁴⁰ Jeśli w narodach dochodzących do etapu rozkwitu cywilizacyjnego zaczynał dominować światopogląd areligijny, to skazane były one

³⁷ Artykuł ten po raz pierwszy opublikowany został przez Jurija Samarina (nadał mu tytuł „O wolności i konieczności”). Należał do początkowego stadium rozwoju filozofii Chomiakowa: „Fragment ów — komentował Samarin — napisany został długo do lat czterdziestych, kiedy Chomiakow pierwszy raz zetknął się z filozofią niemiecką i zanim jeszcze zapoznał się z twórczością Hegla. Niektórych wierszy nie można odczytać, ale to, co najważniejsze ocalało [...]” (*Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, t. 2, Moskwa 1907, s. 429.)

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 429-430. W opublikowanym przez Samarina fragmencie znajdujemy również niemal trywialną opinię Chomiakowa, podsumowującą tradycję filozofii zachodnioeuropejskiej: „Kartezjusz myli się — *substantia* nie skleja się z wiedzą. Nie można pogodzić tego, co jednostkowe z tym, co powszechne. Malebranche zrozumiał rzecz ważką. Jednostka widzi i poznaje tylko przez ogół. Człowiek prawdę poznaje w Bogu [...]. Spinoza... Też mi materialista. To ktoś gorszy — to *n i c*. Myśl, przestrzeń, Bóg, człowiek, przyroda — wszystko to względem siebie równe, a konieczność jest dlań konieczna z powodu nieporozumienia. Działanie jest wolne bądź niewolne: wola czy konieczność. Jeśliś wszystkim, jeśliś substancją czystą, to czymże jest konieczność? Sam dla siebie jestem prawem najwyższym. Oddziałuję sam na siebie, co jest własnością bytu absolutnego, a nie określony swą naturą, boć natura jest tylko bytem, zdeterminowanym przez działanie, jest najwyższą wolnością. Któż winien? Dusza Spinozy czy jego rozum? Zdaje się, że poprzednicy zbili go z tropu.” (*Ibidem*, s. 429.)

³⁹ Por. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 567, 574.

⁴⁰ Odojewski w paszkwilanckim utworze za pomocą hiperboli stylistycznej opisywał system kapitalistyczny, który „owładnięty” potrzebą maksymalizacji zysku, sprowadzał kościół czy teatr do roli narzędzi ideologicznych, wzmacniających w społeczeństwie świadomość konieczności maksymalizacji zysku. W utworze Odojewskiego kapitalizm napędzał proces pauperyzacji ludności, potęgował konflikty interesów wpływowych grup ludności, sprzyjał nepotyzmowi, wywoływał działalność anarchiczną, w końcu wzmagał walkę o pomnażanie kapitału do tego stopnia, że następował moment zwrotny (kryzys) i kapitalizm dawał silny bodziec do regresu cywilizacyjnego — ludność fikcyjnego państwa zwanego Benthamią (ukazanego w *Nocach rosyjskich*), stała się plemieniem koczowniczym, szybko wytępionym przez głód i zarazę. (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 154-170.)

na gwałtowną utratę sił na rzecz narodów trwających przy religijnym sposobie myślenia — konstatował autor *Nocy rosyjskich*.⁴¹ Z tego powodu scjentystyczna Europa w oczach Odojewskiego musiała chylić się ku upadkowi. W swych rozważaniach historiozoficznych Odojewski nie wyjaśnił jednak jednoznacznie, czy rozwój kapitalizmu był wynikiem odejścia od myślenia religijnego (emancypacji rozumu), czy może zainteresowanie sprawami materialnymi, bytowymi zepchnęło religię na peryferie świadomości ludzkiej.

Wyznawany przez Odojewskiego pogląd na kapitalizm podobny był do postawy myślicieli słowianofilskich i można przyjąć, że poglądy antykapitalistyczne były symptomatyczne dla większości ówczesnej inteligencji rosyjskiej. To jednak Odojewski wyłożył je w sposób uporządkowany w jednym dziele — w *Nocach rosyjskich* — i posługując się wypowiedziami jednego z bohaterów, Fausta⁴², ostatecznie ukonstytuował *profession de foi* romantyków rosyjskich o silnym wymiarze antykapitalistycznym i antypozytywistycznym.⁴³

Odojewski, Chomiakow czy Szewyriow nie definiowali postępu jako ciągu procesów zmierzających ku stanowi coraz lepszemu, lecz osądzali go jednoznacznie krytycznie jako zjawisko, w wyniku którego nastąpiło znaczne okrojenie praktyk religijnych i zmiana wartości moralnych oraz z a b s o l u t y z o w a n i e zmiany. Sentymentalnie powracali do świata średniowiecza, nad którym człowiek co prawda technicznie nie panował, ale w którym

⁴¹ Por. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 568.

⁴² Oponentem Fausta był prozachodni Wiktor.

⁴³ Wyjątkowa awersja żywiona przez pisarza rosyjskiego do kapitalizmu w wersji angielskiej wiązała się z polemicznym stanowiskiem wobec pozytywizmu i utilitaryzmu, w którego perspektywie przedmiotem kwalifikacji moralnej nie były motywy podejmowanych działań, lecz ich skutki, co w oczach idealistycznie nastawionego Odojewskiego było niedopuszczalnym spłyceciem kondycji duchowej człowieka. Autor *Nocy rosyjskich* w jednym szeregu stawiał koncepcje Malthusa, Benthama czy Smitha, których źródłem — jak sugerował Odojewski — była refleksja łącząca etykę z działaniem praktycznym: kwalifikacja moralna skutków czynności wiązała się z ich rozpoznaniem empirycznym, możliwym do stwierdzenia w indywidualnym, pozytywistycznie rozumianym doświadczeniu, przy jednoczesnym zastosowaniu gradacji ważności przyjemności. Dominantą ideową jednej z noweli o treści dydaktyczno-moralizatorskiej (*Miasto bez nazwy*), składającej się na *Noce rosyjskie*, był rzekomy amoralizm utilitarystów angielskich. Odojewski przedstawiał historię powstania i upadku Benthamii, którego ludność odrzuciwszy tradycję i zanegowawszy moc obowiązującą uznanych społecznie norm moralnych, dokonała absolutyzacji aksjologicznej zysku (korzyści): „To korzyść jest autentycznym bodźcem każdego działania ludzkiego! Co nie daje zysku — jest szkodliwe, co daje zysk — jest pożądane. Oto jedyny, niewzruszony fundament społeczeństwa! Zysk i tylko zysk — niechaj będzie waszą alfą i omegą! Niechaj będzie źródłem rezolucji waszych, czynów i obyczajów. Niechaj zysk zastąpi kruche podstawy tak zwanego sumienia, tak zwanej wrodzonej uczuciowości, wierutne brednie poezji, wszystkie bajki filantropów — i wtedy dopiero społeczeństwo zapewni sobie powszechny dobrobyt.” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 152.)

wszystko było dlań obrazem Boga lub więzi między człowiekiem a owym nigdy niedostrzeganym bezpośrednio źródłem wszechrzeczy. Powracali do świata bezpiecznego, przewidywalnego, bliższego wieczności, nie zaś ulotnej chwili. Ubolewali nad przeobrażeniami, jakie przyniósł modernizm, a które oznaczały brak kontemplowania świata, postrzegania go jako ukończonego dzieła pełnego ekspresji poetyckiej.⁴⁴ Kult postępu przyniósł odbieranie świata jako rzeczywistości, którą trzeba zawładnąć i poddać eksploatacji za pomocą wiedzy naukowej.⁴⁵

W oczach romantyków rosyjskich abstrakcyjny poziom postępu nie mógł być właściwym kluczem do całościowego zrozumienia dramaturgii czasu historycznego, wszelkie natomiast próby eksplikacji sensu dziejów przez pryzmat postępu prowadziły do oderwania historii od wieczności (życia). W tym kontekście misja Rosji nabierała — rzecz można — wymiaru *o n t y c z n o - h i s t o r y c z n e g o*: jedynie *z a k o t w i c z o n a* w przedkapitalistycznej przeszłości — *w i e c z n o ś c i* Rosja przekazać mogła Europie wiedzę o sposobach zatrzymania nieznośnej, budzącej niepokój zmiany. Przekonanie to odnaleźć można w wielu pracach rosyjskich romantyków — *w i r t u o z ó w c z a s u*, których idee *e k s k l u z y w i z m u*, *e l i t a r y z m u* historycznego nabierały nierzadko cech rutynowych zakłęb.⁴⁶ *Nota bene* motyw *u w i e c z n i e n i a* Rosji nawiązywał do tradycji staroruskiej: moskiewscy mnisi przepowiadali w XV w., że Moskwa będzie ostatnim — Trzecim Rzymem, że stanie się *w i e c z y s t y m* imperium.⁴⁷

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 62.

⁴⁵ Z tego powodu rosyjski idealista przykładowo szyderczo odnosił się do zamysłu opanowywania odległości za pomocą doskonalenia środków komunikacji. Zob.: П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 571.

⁴⁶ Historyk Mikołaj Polewoj w każdym tomie *Historii narodu rosyjskiego* przekonywał o wyjątkowości drogi historycznej Rosji i roztaczał przed czytelnikami wizję jej świetlanej przyszłości: „Przyszłość rosyjskiej ziemi musi być wielka [...]” (Н.А. Полевой, *История русского народа*, t. 5, Москва 1833, s. 10.)

⁴⁷ Zob. *Послание великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде*, [w:] Памятники литературы древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века, Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев [red.], Художественная литература, Москва 1984, s. 441.

Romantic Conceptualization of the Past in Russian Thought

by Marek Jedliński

Abstract

This paper discusses the Russian Romantics' reflection on time and history within the metaphysical and existential context. The fear of transience, the desire to *stop* the changes determined the shape of historiosophy of *Khomakov* Aleksey, Vladimir *Odoevsky* or Stepan *Shevyriov*. They made a sentimental journey into the world of the Middle Ages, feudal Europe, which was closer to the *unchanging eternity*, in contrast to the variable age of capitalism and progress. With these thoughts originated the concept of the historic mission of the young Russia, confronted with the old world of the West, already deprived of their development prospectives in the Christian spirit. *Placed* in pre-capitalist *past* — *eternity* Russia could give the West the knowledge of *how to stop* the unbearable, anxiety arousing change.

Key words: Romanticism, Russia, historiosophy, history, time, feudalism, capitalism, progress.