



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

MICHAŁ BOHUN

Przeciw kulturze

Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku

1. Największe problemy i najkrótsze stulecie

Przedstawienie choćby tylko głównych nurtów rosyjskiej filozofii kultury XIX stulecia w ramach jednego, nawet obszernego szkicu słusznie wydaje się zadaniem niewykonalnym. Już samo wyliczenie najważniejszych nazwisk, stanowisk ideowych, kierunków, jak też pojęć, za których pomocą konceptualizowano podejmowane zagadnienia, wypełnić musiałoby co najmniej kilkadziesiąt stron. Dlatego stawiam sobie inne zadanie. Chciałbym spojrzeć ze szczególnej perspektywy na wiek, w którym tworzyli twórcy tej miary, co Mikołaj Gogol, Iwan Turgieniew, Fiodor Dostojewski, Piotr Czajkowski, Modest Musorgski, Ilja Riepin czy Aleksander Iwanow (by ograniczyć się tylko do kultury artystycznej). Spojrzeć z perspektywy odmiennej, ale niezmiernie ważnej nie tylko dla rosyjskiej filozofii kultury. Taki punkt widzenia można nazwać inwersyjnym, transgresywnym lub kątem widzenia od dołu, który powoduje, że to, co instynktownie wartościujemy jako pozytywne i pożądane, jawi się jako problematyczne i wątpliwe.

Rozkwitowi kultury rosyjskiej, zdecydowanemu wkroczeniu jej twórców w światowy obieg kulturalny, społecznej, politycznej

i gospodarczej modernizacji, zwanej w tym czasie postępem lub rozwojem cywilizacji, towarzyszyły bowiem gorączkowe spory o sens i wartość kultury, o stosunek kultury rosyjskiej do Europy, o jej oryginalność lub naśladowczy charakter, o nowoczesność i zacofanie czy wreszcie o socjalną cenę, jaką trzeba płacić za rozkwit kulturalny, nowoczesność i doganianie Zachodu.

A to tylko niektóre problemy i wątpliwości, które sprawiały, że w oczach wielu rosyjskich myślicieli fenomen kultury domagał się krytycznej rewizji, prowadzącej często do negacji i odrzucenia. Krytyka i świadomość kryzysu – zawsze zespolone razem – stały się jednym z najważniejszych elementów ówczesnego namysłu nad kulturą, co na pierwszy rzut oka wydawać się może dziejowym paradoksem, który wymownie poświadcza każda bez mała monografia dziejów kultury rosyjskiej¹. Na paradoks zakrawa sam fakt, że w wieku, który zrodził gigantów rosyjskiej i światowej kultury, pojawiły się wątpliwości co do niej samej, i to często formułowane przez największych jej koryfeuszy². Jestem jednak przekonany, że jest to paradoks pozorny, ponieważ kulturalnemu rozkwitowi towarzyszy zazwyczaj rozbudzona samoświadomość krytyczna, formułująca coraz bardziej dramatyczne pytania o istotę i sens własnej historii, o miejsce zajmowane pośród innych narodów, o charakter i zadania poszczególnych sfer kultury, o wartość cywilizacji.

Wyjątkowy charakter tego stulecia, obfitującego w pierwszorzędne zjawiska, śmiało wypowiedane poglądy i idee, wspaniałe dzieła i ich genialnych autorów, zmusza do wytyczenia takich chronologicznych ram, które same mogą kreować kolejny, jak się zdaje, paradoks. Oczywiście, fakt, że w dziejach kultury czy w historii filozofii granice epok i wieków niekoniecznie pokrywają się z kartkami kalendarza, jest czymś naturalnym i zrozumiałym. Mam jednak świadomość, że periodyzacja, którą przyjmuję w niniejszym szkicu,

¹ Tytułem przykładu wymienię tylko jedno niesłusznie niedoceniane w Polsce dzieło: B. Jęgorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, tłum. D. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.

² Pisałem o tym w moich wcześniejszych pracach, na przykład: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996; *Dostojewski. Nędza i wielkość kultury*, [w:] *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*, red. A. Rażny, Kraków 2011; *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. 35, 2013, nr 2.

może wzbudzać niemałe wątpliwości. Ale zarówno wielość i znaczenie zjawisk kulturalnych oraz ich filozoficznych refleksów i źródeł, jak też wewnętrzna logika przemian kulturowo-społecznych w Rosji skłaniają mnie do tego, żeby uznać, że w tym przypadku mamy do czynienia z najkrótszym wiekiem, bo trwającym zaledwie lat siedemdziesiąt: od roku 1825 do mniej więcej połowy lat dziewięćdziesiątych.

Nie powoduje mną jedynie chęć ograniczenia pola badawczego, choć jest to nieodzowne ze względu na obfitość materiału. Uważam, że takie, a nie inne nakreślenie granic czasowych ma też sens heurystyczny. Po pierwsze, uważam, że oświecenie, czyli epoka instynktownie kojarzona z XVIII stuleciem, skończyło się w Rosji definitywnie w roku 1825 wraz ze śmiercią Aleksandra I i powstaniem dekabrystów, które było ostatnim aktem rozpaczliwej próby realnego „oświecenia” carskiego imperium i zbliżenia go do wzorców politycznych zachodniego świata. Pisałem o tym zresztą szerzej gdzie indziej³. Dekabryści byli formacją ideową stojącą niejako na pograniczu dwóch epok, która zakorzeniona w racjonalistycznych i wolnościowych ideałach Wieku Światła pod wieloma względami zapowiadała (spóźniony w Rosji) romantyzm. Było to też środowisko – kadra oficerska walczącej z Napoleonem armii – z którego, jak zobaczymy, wywodzili się twórcy i myśliciele inicjujący nowy okres w dziejach kultury rosyjskiej i rozpoczynający w ten sposób kolejny wiek.

Dlaczego zaś lata dziewięćdziesiąte, a nie na przykład rok 1900 (w którym umarł Włodzimierz Sołowjow – uważany przez wielu za największego rosyjskiego filozofa) albo rewolucyjny rok 1905 czy najbardziej oczywisty w tym kontekście sierpień 1914? Otóż uważam, że z perspektywy filozofii kultury w Rosji, jak i filozofii kultury rosyjskiej (o relacji tych pojęć pisałem w poprzednim tomie serii) dochodzi w tym okresie do istotnej przemiany nie tylko w samej kulturze, ale też w jej filozoficznych ujęciach. Przemiany lat dziewięćdziesiątych, pojawienie się nowych zjawisk artystycznych (na przykład symbolizm w sztuce), towarzyszący im ferment ideowy

³ M. Bohun, *Rosyjskie oświecenie. Narodziny kultury*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*; tenże, *Myśl filozoficzna rosyjskiego Oświecenia. Granice i podziały*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018.

inicjują modernizm w kulturze rosyjskiej i zapowiadają jego dojrzałe formy w kolejnych dziesięcioleciach. To samo można powiedzieć o zjawiskach i ideach będących reakcją na problemy społeczne i polityczne, które po serii rewolucyjnych wstrząsów, zamachów terrorystycznych, demokratycznych eksperymentów doprowadzą do upadku caratu i rozpadu imperium Romanowów. Dlatego śmiem twierdzić, że lata dziewięćdziesiąte są podsumowaniem kończącego się stulecia i doniosłą uwerturą kolejnego wieku. Wskażę kilka dzieł, które skłaniają mnie do przekonania, że mamy do czynienia z istotną cezurą, i to nie tylko z perspektywy filozofii kultury.

I tak na początku lat dziewięćdziesiątych Włodzimierz Sołowjow wygłosił referat *O upadku średniowiecznego poglądu na świat* (w 1891 roku, opublikowany ze względów cenzuralnych dopiero dziesięć lat później), który odbił się głośnym echem wśród elit intelektualnych ówczesnej Rosji, wzbudzając duże kontrowersje. Zawarta w nim krytyka instytucjonalnego chrześcijaństwa i jego form historycznych była jednocześnie radykalnym zerwaniem filozofa z tworzonymi w poprzednim dziesięcioleciu projektami teokratycznymi. Podobnie „rozrachunkowy” charakter miała opublikowana w roku 1896 rozprawa *Bizantynizm i Rosja*, będąca refutacją słowianofilstwa, pansławizmu i tradycjonalistycznego nacjonalizmu, jeszcze raz przypominając o zerwaniu filozofa z jego wcześniejszym religijno-narodowym mesjanizmem o słowianofilskiej proveniencji. Filozoficznym podsumowaniem i niejako *opus magnum* stała się opublikowana w połowie dziesięciolecia *Apologia dobra*⁴, w której widać wpływy myśli neokantowskiej, demokratycznego liberalizmu, jak też religijnego modernizmu. Pamiętać także należy, że Sołowjow był nie tylko filozofem, ale i poetą uznawanym za prekursora symbolizmu w Rosji, który pojawia się właśnie w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku.

Dymitr Mierieżkowski opublikował w 1890 roku tom poetycki *Symbole*, inicjując i nazywając nowy prąd literacki, ale dla filozofii kultury większe znaczenia ma jego przełomowa rozprawa teoretyczno-krytyczna *O przyczynach upadku i o nowych nurtach współ-*

⁴ Tytuł przyjęty przez polskich tłumaczy tego dzieła (*Uzasadnienie dobra*, Kraków 2008) nie oddaje intencji autora, którego celem nie jest uzasadnianie czy usprawiedliwianie dobra, lecz jego czynna obrona w obliczu realnego zła.

czesnej literatury rosyjskiej (1893), będąca nie tylko refutacją szkoły naturalistycznej, ale przede wszystkim proklamacją rodzącego się rosyjskiego modernizmu. Ważne są także zbiór szkiców *Wieczni współwędrowcy. Portrety z literatury światowej* (1897), a przede wszystkim rozprawa *L. Tołstoj i Dostojewski* (1900–1901), będąca tyleż studium historycznoliterackim, co przede wszystkim filozoficznym manifestem nurtu „nowej świadomości religijnej”.

Na pograniczu literaturoznawstwa i filozofii równie ważne znaczenie miała książka Wasyla Rozanowa *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego* (1894), dzięki której autor zaczął zdobywać sobie miano jednego z głównych przedstawicieli filozoficznego modernizmu w przedrewolucyjnej Rosji. W tym samym okresie swoje poglądy doprecyzował Lew Tołstoj, co znalazło wyraz zarówno w twórczości beletrystycznej (na przykład *Sonata Kreutzerowska*, 1891, przede wszystkim jednak literacka synteza idei społecznych i wartości moralnych w powieści *Zmartwychwstanie*, 1899), jak też w ważnej dla filozofii kultury rozprawie *Co to jest sztuka?* (1898)⁵.

W 1892 roku jako pisarz zadebiutował Maksym Gorki, którego twórczość beletrystyczna i publicystyczna zintensyfikowała się w połowie tego szczególnego dziesięciolecia. Jego wczesna twórczość łączyła wątki krytyki społecznej, charakterystycznej dla wcześniejszej, „zaangażowanej” literatury realistycznej, z wyraźnymi elementami nowego romantyzmu, którego inspiratorami byli dlań Dostojewski i Nietzsche. Zresztą rozpoczynająca się w latach dziewięćdziesiątych recepcja twórczości autora *Antychrześcijanina* również odgrywa swoistą rolę jako preludium XX wieku⁶.

⁵ Tołstojowska krytyczna filozofia kultury wymaga odrębnego opracowania, a jej znaczenie w pełni rozbrzmiewa w dwudziestowiecznych kontekstach społecznych i politycznych. To samo trzeba powiedzieć o krytyce kultury miejsko-industrialnej („cywilizacji śmierci”) autorstwa Mikołaja Fiodorowa (1829–1903), który swoje idee zaczął spisywać od lat siedemdziesiątych. W latach dziewięćdziesiątych ukazał się anonimowo szereg artykułów przybliżających różnego aspektu jego doktryny, ale pierwszy tom jego *opus magnum* ukazał się trzy lata po śmierci „moskiewskiego Sokratesa” staraniem Władimira Kożewnikowa, od którego zresztą pochodzi tytuł dzieła: *Filozofia wspólnego czynu* (tom drugi, również nieobejmujący całej spuścizny Fiodorowa, ukazał się w roku 1913).

⁶ W swoim klasycznym dziele Gieorgij Fłorowski pisze: „Dla lat dziewięćdziesiątych równie charakterystyczny jest wpływ zarówno Tołstoja, jak

Podobnie rzecz się ma z recepcją marksizmu, która wkracza wtedy w nową, bardziej skonkretyzowaną fazę. W 1894 roku Piotr Struve opublikował książkę *Uwagi krytyczne na temat rozwoju ekonomicznego Rosji*, a wokół niego uformował się ruch intelektualno-polityczny nazywany „marksizmem legalnym” (jego ważnymi przedstawicielami byli głośni później filozofowie Mikołaj Bierdiajew i Sergiusz Bułgakow). Było to zjawisko nie tylko interesujące z filozoficznego punktu widzenia, ale po prostu ważne w historii Rosji, bo jak pisze Andrzej Walicki: „Dla inteligencji rosyjskiej, nie związanej bezpośrednio z ruchem rewolucyjnym, marksizm zaczynał się w Rosji nie od Plechanowa, lecz od Struwego”⁷. Dodać tutaj warto, że w tym okresie Plechanow opublikował nie tylko główne dzieła na temat materializmu historycznego (*Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*, 1895; *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, 1897), ale też ważne studia z zakresu marksistowskiej teorii kultury i dziejów rosyjskiej myśli, na przykład: *Poglądy literackie W. Bielińskiego i Teoria estetyczna M. Czernyszewskiego* (oba opublikowane w 1897), *Listy bez adresu* (1900) czy też studium o pesymizmie Piotra Czaadajewa z 1896 roku⁸. Mniej więcej w tym samym czasie krystalizowały się poglądy Włodzimierza Uljanowa Lenina, dążącego nie tylko do dominującej roli w rosyjskiej socjaldemokracji, lecz także do wypracowania własnego stanowiska wolnego od wpływów socja-

i wpływ Nietzschego. Wpływ Nietzschego był jednak silniejszy. Różnie rozumiano Nietzschego. Dla jednych był negatorem, »człowiekiem ostatecznego buntu«, przełamującym historyczną moralność. Dla innych był nauczycielem, właśnie nauczycielem i prorokiem nowej moralności, »miłości do dalekiego« (por. artykuły o Nietzschem W.P. Preobrażeńskiego w »Woprosach Filozofii i Psichologii« i późniejszy artykuł S.L. Franka w *Problemach idealizmu*)” (G. Florowski, *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1983, s. 453 – tłum. własne). W tym kontekście trzeba też wspomnieć o artykułach Sołowjowa: *Idea nadczłowieka* (1899) i *Literatura czy prawda* (1900), jak też o książkach Lwa Szestowa: *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo* (1900) oraz *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (1903).

⁷ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 253.

⁸ Zob. J. Plechanow, *Pesymizm jako odzwierciedlenie rzeczywistości ekonomicznej*, [w:] tegoż, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 3, tłum. S. Halbersztadt i in., Warszawa 1967.

lizmu agrarnego (*Jakiego dziedzictwa się wyrzekamy?*, 1897) oraz teoretycznych rozterek zarówno Plechanowa, jak i „legalnych marksistów” (*Historia kapitalizmu w Rosji*, 1899). Powstaje wtedy Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza Rosji, a jej zjazd w Mińsku przyjmuje program napisany przez Struvego i zaaprobowany przez Lenina (1898).

Lata dziewięćdziesiąte przyniosły jeszcze jedną, najważniejszą bodaj pod względem politycznym zmianę, która zdecyduje o losach Rosji w kolejnym stuleciu. W obliczu rosnącej potęgi Niemiec i ich coraz bardziej agresywnej polityki, zwłaszcza po odsunięciu od władzy studzącego antyrosyjskie nastroje Bismarcka, rząd carski postanowił w długim procesie negocjacji (1891–1893) odwrócić tradycyjne alianse. Zawarto polityczne i militarne przymierze z Francją, zakładające ścisły sojusz w wypadku niemieckiej napaści na któryś z krajów. Drugim – na razie *in absentia* – sojusznikiem Rosji stała się Wielka Brytania, tak samo zaniepokojona światowymi aspiracjami cesarstwa Hohenzollernów. W przypadku rosyjskiej polityki zagranicznej była to zmiana rewolucyjna, która z niegdysiejszych wrogów i konkurentów czyniła przyszłych sojuszników.

Ten przegląd postaci, tytułów i wydarzeń można byłoby kontynuować i rozszerzać, uwzględniając zwłaszcza dyskusje, wypowiedzi programowe i manifesty artystyczne. Sądzę jednak, że nawet ten krótki przegląd świadczy o tym, że lata dziewięćdziesiąte XIX wieku to już odrębny okres, epoka przejściowa, która ujawniając podstawowe tendencje kolejnego stulecia, zasługuje jeśli nie na oddzielne potraktowanie, to na pewno włączenie jej do dziejów rosyjskiej filozofii kultury XX wieku.

2. Początek romantycznej krytyki kultury

Oświecenie w Rosji kończy się spektakularnie w dwóch co najmniej formach. O pierwszej pisałem już w poprzednim tekście i wspominałem powyżej: oficerowie zgrupowani w tajnych organizacjach, które potem ochrzczono wspólnym mianem dekabryzmu, postanowili zwieńczyć oświecenie przez urzeczywistnienie jego emancypacyjnych ideałów za pomocą przewrotu zbrojnego. Jak wiadomo, zapłacili za to najwyższą cenę. Ich rówieśnicy, a często

i towarzysze broni, jak kapitan huzarów w stanie spoczynku Piotr Czaadajew (1794–1856), czy młodszy nieco intelektualiści skupieni wokół księcia Włodzimierza Odojewskiego (1803–1869) dokonali zaś przewrotu intelektualnego, będącego w gruncie rzeczy rosyjską wersją rewolucji romantycznej.

Znaczenie romantyzmu dla filozofii kultury to temat w istocie niewyczerpalny, dlatego ograniczę się tylko do głównego wątku mojego studium. Mówiąc w największym uproszczeniu, rosyjscy romantycy, i to wszyscy: począwszy od preromantyków, jak Mikołaj Karamzin, a na neoromantykach z przełomu kolejnego stulecia kończąc, odrzucili najważniejsze przeświadczenie kulturalnej samowiedzy oświecenia, które opierało się na przekonaniu, że Rosja jest integralną częścią Europy, sięgającej wszędzie tam, gdzie występują oświeceniowe idee i wartości, gdzie panuje uniwersalny język poznawczo pewnej filozofii, jak też europejskie gusta i mody. Dla dekabrystów przestało to być oczywiste, więc siłą próbowali uczynić z Rosji Europę przynajmniej pod politycznym względem. Romantycy natomiast postanowili ponownie przemyśleć problem cywilizacyjnej tożsamości Rosji, tym razem zgodnie z zasadami nowych prądów filozoficznych, których ojczyzną były romantyczno-idealistyczne Niemcy, a nie skompromitowana przez rewolucję i Napoleona Francja. Zmieniły się bieguny filozoficznych orientacji i zmienił się sposób myślenia o kulturze.

Widać to znakomicie na przykładzie Towarzystwa Lubomudrów – tajnego kółka intelektualnego, założonego w 1823 roku, na którego czele stał książę Odojewski. Już sama nazwa, *lubomudrie* – stylizowana na archaiczną ruszczyznę, ale znana z kręgów masonskich poprzedniego wieku – oznaczająca po prostu „umiłowanie mądrości”, podkreślać miała krytyczny dystans wobec krytykowanej i odrzuconej francuskiej racjonalistycznej, schematycznej uczoności *philosophes*.

Oprócz charakterystycznych dla myśli romantycznej zainteresowań estetyką i filozofią przyrody istotne znaczenie miały dla lubomudrów rozważania historiozoficzne skupione wokół niepokojącego problemu relacji pomiędzy kulturą europejską, schyłkową, jak sądzili, a młodą, choć nieokrzesaną kulturą narodu, do którego należy przyszłość – Rosji. Najpełniej pogląd taki wyraził Odojewski w późnym swoim dziele, ale będącym, jak sam pisał,

wiernym świadectwem myśli i nastrojów lat dwudziestych i trzydziestych, zatytułowanym *Rosyjskie noce* (1844). Stwierdzenie to w pełni potwierdził biograf Odojewskiego, który w 1913 wydał ponownie jego główne dzieło⁹. W przekonaniu rosyjskiego myśliciela Zachód to cywilizacja dekadencja, pogrążona w materializmie, hedonizmie, rozdzielana niezliczonymi konfliktami. Francja nie może podźwignąć się z wyrozumowanej martwoty i rewolucyjnego upadku. Gdzie indziej nie jest lepiej, nawet wykazujące jeszcze jakąś żywotność Stany Zjednoczone Ameryki przeżarte są przez kult mamony. Książę pisał:

Zachód ginie! Na razie zbiera swoje drobne skarby, na razie oddaje się swej rozpacz – czas biegnie, a czas ma swoje własne życie, odmienne od życia narodów; biegnie, niebawem prześcignie starą, zniedołężniałą Europę [...] Równowaga została utracona, a wewnętrzna choroba Zachodu znalazła swój wyraz w buntach plebsu i w mrocznym, bezprzedmiotowym niezadowoleniu warstw wyższych. Chęć samozachowania doszła do stanu drażliwego egoizmu i przezorności wrogiej bliźniemu. Potrzeba prawdy wypaczona została przez pospolite dążenie do całkowitej jasności i trywialnej drobiazgowości. Zajęty materialnymi potrzebami urzeczowionego życia, Zachód wynajduje dla siebie prawa, nie szukając w sobie ich źródła. Do świata nauki i sztuki nie zostały przeniesione żywioły duszy, lecz żywioły ciała; zatraczone zostało uczucie miłości, poczucie jedności, nawet poczucie siły, szczesała bowiem nadzieja na przyszłość. W materialistycznym upojeniu Zachód grzebie swoich wielkich myślicieli na cmentarzysku myśli¹⁰.

To, czego brakuje, włącznie z życiodajnymi i kulturotwórczymi mocami witalnego instynktu, istnieje w Rosji, której dziejowym przeznaczeniem jest zastąpienie schyłkowych narodów wyzbytego ducha Zachodu. Rosja jest jeszcze krajem młodym, egzystującym na rubieży dwóch światów: mijającego i przyszłego i jako taka może wypełnić swą opatrnościową rolę, czyli reanimować kulturę eu-

⁹ Zob. W.W. Zienkowskij, *Russkije mysliteli i Jewropa*, Moskwa 1997, s. 23.

¹⁰ W.F. Odojewskij, *Russkije noci*, [w:] *W poiskach swojego puti: Rossija miedu Jewropoj i Aziej. Chriestomatija po istorii rossijskoj obszczestwiennoj mysli XIX i XX wiekow*, Moskwa 1997, s. 95–96 (jeśli nie podano inaczej, wszystkie przytoczenia w moim przekładzie – M.B.).

ropejską, odświeżyć ją poczuciem życiowego heroizmu i wiary. „Dziewiętnasty wiek należy do Rosji” – pisał książkę¹¹.

Warto podkreślić dwa aspekty koncepcji Odojewskiego. Po pierwsze, diagnozuje on kryzys Zachodu przede wszystkim jako kryzys kultury (dlatego podkreśla, że Rosja ocalić ma nie tyle ciało Zachodu, co jego duszę¹²), którego najpełniejszy wyraz znajduje w sferze sztuki, zwłaszcza literatury, będącej zwierciadłem smutku, braku ideałów i nadziei, po prostu zwątpienia i rozpacz jako podstawowego nastroju mentalnego ludzi Zachodu. Po drugie, jego koncepcja stanowi znakomity przykład romantyczno-konserwatywnej krytyki nowoczesności, w której ideowe napięcia tradycja – nowoczesność i życie – mechanizm uobecniają się w formie antynomii pomiędzy Rosją (młoda, kwitnąca kultura o religijnych fundamentach) a Zachodem (kultura schyłku i wyczerpania, pogrążona w materializmie i racjonalizmie).

Zupełnie inaczej antynomia Rosji i Europy znajduje swój wyraz w twórczości Piotra Czaadajewa, zwłaszcza w jego najgłośniejszym *Pierwszym liście filozoficznym* (1829, opublikowany w roku 1836). Punkt wyjścia refleksji nad kulturą jest u niego podobny do tego, który pojawia się zarówno u dekabrystów, jak i lubomudrów. Diagnoza jest taka sama: Rosja nie jest Europą, ale wniosek zbieżny jest raczej z rozczarowaniem dekabrystów i dążeniem do zmiany niż z misjonistycznymi nadziejami kręgu Odojewskiego (przynajmniej jeśli chodzi o *List*). Jednak różnica pomiędzy autorem *Listu* a jego dawnymi towarzyszami broni jest fundamentalna. Czaadajew odrzuca zarówno emancypacyjne i egalitarne ideały dekabrystów, chcących z Rosji uczynić nowoczesne państwo, przynajmniej monarchię konstytucyjną, jeśli nie republikę, jak też ich rewolucyjne skłonności. Uważa, że rosyjską tożsamość może odmienić i odrodzić jedynie indywidualny wysiłek moralny i religijna reorientacja, która sprawi, że Rosjanie po niemal tysiącletnim odszczepieństwie

¹¹ *Tamże*, s. 96. W przekonaniu tym umocnił go w 1842 roku Schelling, mówiąc: „Rosja przeznaczona jest do czegoś wielkiego”, cyt. za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 133.

¹² W.F. Odojewskij, *dz. cyt.*, s. 95. Na temat twórczości Odojewskiego zob. monografię O. Głótko, *Idee romantyzmu w „Nocach rosyjskich” Włodzimierza Odojewskiego*, Łódź 1997.

powrócą na łono Kościoła powszechnego, stanowiącego fundament europejskiej jedności i siłę napędową dziejów cywilizowanego świata. W poglądach Czaadajewa widać zatem ewidentne oddziaływanie romantycznego konserwatyzmu, przede wszystkim francuskiego tradycjonalizmu, w tym tak blisko związanego z imperium carów Josepha de Maistre'a (był konsulem Sardynii na dworze carskim, a jego główne dzieło nieprzypadkowo nosi tytuł *Wieczory petersburskie*). Ale tradycjonalistyczne, ultramontanistyczne i konserwatywne z europejskiego punktu widzenia idee w Rosji Mikołaja I okazały się mieszaną wybuchową i wbrew intencjom autora dziełem bez mała rewolucyjnym. To był, jak wspomina Aleksander Hercen, „wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie – mniej-sza o to, lecz trzeba było się obudzić”. I dalej:

Już począwszy od drugiej czy trzeciej stronicy, zaczął mnie zastanawiać jego ton pełen powagi i smutku; każde słowo tchnęło długim cierpieniem, już ostygłym, lecz jeszcze gniewnym [...]. *List* rozrasta się, staje się posępnym aktem oskarżenia przeciwko Rosji, protestem osobowości [...]. Mówił tylko o bólu; zarówno w jego słowach, jak i w jego poglądach nie ma nic promiennego¹³.

Po publikacji *Listu* w 1836 roku Odojewski napisał: „To, co Czaadajew powiedział o Rosji, ja mówię o Europie, i na odwrót”¹⁴. Słowa te są trafne, ale jedynie jeśli chodzi o generalną wizję historiozoficzną obu autorów, a ściślej pesymizm i optymizm ich koncepcji odnośnie do obu kultur. Czaadajew nie mówi jednak, że rosyjska kultura znajduje się w kryzysie, a Rosja ginie. Jest jeszcze gorzej – jej... nie ma. Nie istnieje jako wspólnota kulturalna, jako cywilizowana część chrześcijańskiego świata, z którym nie łączy jej jednocząca tradycja. Z historycznego i kulturalnego punktu widzenia Rosja to pusta przestrzeń, rozciągająca się pomiędzy Niemcami i Chinami i gdyby nie niespotykana rozległość tej pustki, nawet by

¹³ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, tłum. E. Słobodnik, Warszawa 1952, s. 263–264.

¹⁴ Cyt. za: W.W. Zienkowskij, *Russkije mysliteli...*, s. 23.

jej nie zauważono. Rosja to „fakt geograficzny”, a nie cywilizowany świat. Czaadajew pisał:

dopiero odkrywamy prawdy już dawno wytarte gdzie indziej, nawet u narodów od nas dużo bardziej pod wieloma względami zacofanych. Dzieje się tak dlatego, że myśmy nigdy nie szli ramię w ramię z innymi narodami; nie należymy do żadnej z wielkich wspólnot rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Umieszczonych jakby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości [...]. Wszyscy mamy wygląd podróżników. Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegokolwiek; nie mamy nawet ogniska domowego, nie mamy nic, z czym czulibyśmy się związani, co wzbudzałoby w nas sympatię lub miłość, nic trwałego, nic stałego; wszystko przepływa, wszystko mija nie pozostawiając śladu ani w nas, ani poza nami. We własnych domach czujemy się jak na postoju, w rodzinie sprawiamy wrażenie ludzi obcych, w miastach – koczowników, a nawet gorzej niż koczowników, którzy wypasają swe stada w naszych stepach, oni bowiem bardziej są przywiązani do swej pustyni niż my do swoich miast [...]. Żadnych pięknych wspomnień, żadnych wdzięcznych wyobrażeń w pamięci narodu, żadnych wielkich pouczeń w jego legendach. Proszę ogarnąć spojrzeniem wszystkie stulecia, któreśmy przeżyli, całą przestrzeń, którą zajmujemy – nie znajdzie Pani ani jednego miłego sercu wspomnienia, ani jednego czcigodnego zabytku, który by mówił nam dobitnie o przeszłości, odtwarzał ją przed nami w sposób żywy i malowniczy. Żyjemy wyłącznie teraźniejszością w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju [...]. Jest to naturalny rezultat kultury opartej całkowicie na zapożyczeniach i naśladownictwie. Nie ma u nas zupełnie wewnętrznego rozwoju, naturalnego postępu; każda nowa idea wypiera bez śladu dawne, gdyż nie wyrasta z nich, lecz zjawia się Bóg wie skąd [...]. Rośniemy, ale nie dojrzewamy, idziemy naprzód, ale po linii krzywej, czyli takiej, która nie prowadzi do celu. Podobniśmy do dzieci, których nie nauczono myśleć samodzielnie¹⁵.

Taka pesymistyczna ocena kondycji kulturalnej Rosji i jej miejsca w świecie uznana została za zbrodnię stanu. Pismo, które wydrukowało list Czaadajewa, zamknięto, redaktora zesłano („szczęśliwie” na

¹⁵ P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, J. Walicka, Kraków 1992, s. 73–76.

provincję, a nie na Sybir), cenzor stracił pracę, a autor – wyrokiem carskim – został uznany urzędowo za obłąkanego, objęty zakazem pisania i skazany na wizyty medyka, potwierdzającego codziennie cesarską diagnozę. Nieszczęsny filozof ukarany został podwójnie: po pierwsze, w momencie publikacji nie był już tak pesymistyczny w ocenie stanu Rosji ani optymistyczny względem kondycji cywilizacji zachodniej, po drugie, jego celem nie było burzenie porządku, ale wezwanie do pogłębienia życia duchowego i moralnego samodoskonalenia. Tłem jednak była malowana ciemnymi barwami Rosja jako kraj bez historii i bez kultury. W jego przekonaniu historia i kultura są w istocie rzeczy tym samym, bo o losach wspólnot ludzkich i wypracowywanych przez nie formach życia decyduje tradycja, w której ujawniają się pouczenia Bożej opatrzności i która stanowi o jedności w czasie i w przestrzeni tychże wspólnot. W Rosji nie ma jedności – jedność jest na Zachodzie, ale nie można jej po prostu skopiować czy przeszczepić. Trafnie ujął to w szkicu o „obłąkanym filozofie” Osip Mandelsztam: „Warunkiem jest ciągłość dziedziczenia, jedność. Jedności się nie stworzy, nie wymyśli, nie można się jej nauczyć. Gdzie jej brak, tam w najlepszym razie istnieje »postęp«, lecz nie historia, mechaniczny ruch wskazówki zegara, ale nie święta więź i następstwo zdarzeń”¹⁶.

Ową ciągłość, czyli po prostu tradycję stanowiącą o tożsamości kulturalnej, Czaadajew dostrzegł w Europie, a ściślej w średnio-wiecznej *Christianitas*, której depozytariuszem pozostał Kościół rzymski. Krytyka kultury rosyjskiej wyrastała w jego przypadku z filokatolickich skłonności. Zasklepiona w schizmie Rosja pozostaje poza rodziną ludów chrześcijańskich i sferą oddziaływania Opatrzności. Rosyjski filozof *de facto* tworzył własną retrospektywną utopię (co później, skądinąd słusznie, zarzucał słowianofilom¹⁷), czyli wizję Europy jako świata chrześcijańskiego, tworzącego ponad różnicami narodowymi duchową i moralną jedność, którą budują „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa, porządku. Zrodziły się z tych samych wydarzeń, które formowały element układu socjalnego tych krajów. To właśnie stwarza atmosferę Zachodu; to coś więcej

¹⁶ O. Mandelsztam, *Czaadajew*, tłum. J. Waczków, „Literatura na Świecie” 1991, nr 4, s. 34.

¹⁷ Pojęcie „retrospektywnej utopii” pojawia się w liście Czaadajewa do Fryderyka Schellinga z 20 maja 1842 roku we fragmencie, w którym pisze o Hegłowskiej genezie stanowiska słowianofilów, zob. P. Czaadajew, *Listy*, s. 240.

niż historia, więcej niż psychologia: to fizjologia Europejczyka¹⁸. Fizjologia ta wytworzyła się w ciągu wielu stuleci integralności zachodniego chrześcijaństwa i zachodniej kultury:

Wszystkie narody Europy posuwały się naprzód przez stulecia trzymając się za ręce; i choć starają się teraz rozejść każdy w swoją stronę, zawsze jednak spotykają się na tej drodze [...] Proszę pamiętać, że w ciągu piętnastu wieków w jednym i tym samym języku zwracały się one do Boga, uznawały jeden i ten sam autorytet moralny i miały te same przekonania. Niech Pani pomyśli – w ciągu piętnastu wieków, co rok, tego samego dnia, o tej samej godzinie, w tych samych słowach wznosiły one modły do Najwyższego sławiąc go za największe z jego dobrodziejstw. Cudowna zgodność dźwięków, tysiąckrotnie wznioślejsza od wszystkich harmonii fizycznego świata!¹⁹

W momencie publikacji *Pierwszego listu filozoficznego* pogląd Czaadajewa na kulturę europejską, a zwłaszcza na jej stan aktualny, nie był wcale optymistyczny. Przeciwnie, w latach trzydziestych postrzegał kulturę zachodnią w coraz bardziej krytycznej perspektywie charakterystycznej dla romantycznego konserwatyzmu. Tak jak romantycy na Zachodzie, idealizując przeszłość, zwłaszcza średnio-wieczną, odrzucał i krytykował zwyrodniałą współczesność. Europa rewolucji i kapitalizmu, buntujących się mas i bezmyślnej reakcji; Europa, w której rycerzy zastąpili sklepikarze i finansjści, a wzniosłe zasady religijne wyparł indywidualny rachunek zysków i strat, pogrąża się w kryzysie tym bardziej dotkliwym, im wspanialsza była zatracona przeszłość. Znamienne są jego reakcje na kolejne rewolucyjne zrywy w Starym Świecie. Pod wrażeniem rewolucji lipcowej pisał do Aleksandra Puszkina, nie tracąc jednak wiary w mobilizację sił Opatrzności:

Co do mnie, mam łzy w oczach, kiedy patrzę na tę klęskę mojego starego społeczeństwa; powszechne nieszczęście, które tak niespodziewanie spadło na moją Europę, podwoiło moje własne nieszczęście. A jednak z tego wszystkiego wyniknie tylko dobro, jestem tego

¹⁸ *Tamże*, s. 77.

¹⁹ *Tamże*, s. 83.

zupełnie pewien, i cieszy mnie, że, jak widzę, nie ja jeden nie tracę nadziei, że rozum powróci do rozumu. Ale kiedy ten powrót nastąpi?²⁰

Już wkrótce Czaadajew dojdzie do wniosku, wbrew pesymizmowi *Pierwszego listu filozoficznego*, że tą rezerwową siłą dziejową może okazać się jego ojczyzna, której braki w europejskiej cywilizacji wydają się zbawienne. Egzystująca na marginesie zachodniej kultury Rosja wolna była jednak od wpływu destrukcyjnych sił, które podkopywały fundamenty zachodniej cywilizacji w XVIII i XIX stuleciu. Te destrukcyjne siły dobrze są znane z wokabularza romantycznych krytyków nowoczesności: wolność jednostki, równość stanów, państwo prawa, demokracja, wolna gospodarka i kapitalizm, tolerancja religijna i sekularyzacja, osłabienie religijnego ducha w wyniku reformacji (zachodniej schizmy). W takim też stylu interpretował później kolejną falę francusko-europejskiej rewolucji w 1848 roku, jednoznacznie wiążąc ją z destrukcyjnym oddziaływaniem protestanckiego buntu przeciwko rzymskiej jedności. W lipcu tegoż roku w liście do Fiodora Tiutczewa, kolejnego wielkiego poety (sam zestaw korespondentów Czaadajewa dowodzi jego niezwykłego miejsca w kulturze rosyjskiej), pisał:

Trzeba stanowczo stwierdzić, że społeczny dramat, który widzimy w obecnym czasie, jest prostym przedłużeniem dramatu religijnego XVI wieku, tego dumnego protestu ludzkiego rozumu przeciwko autorytetowi tradycji i przeciw zasadzie duchowej – rozumu dążącego do panowania nad społeczeństwem. I oto szybko się okazało, że protest ten, najdojrzałym umysłem epoki wydający się czymś zasadnym i który rzeczywiście był taki, ale od którego przecież zależała cała przyszłość narodów Europy, najpierw wprowadził anarchię do idei religijnych, a potem runął na fundamenty społeczeństwa, odrzucając boskie źródło władzy²¹.

Jak widać, rosyjski filozof skłaniał się do częstego w romantyzmie genetycznego powiązania religijnego buntu reformacji z poli-

²⁰ *Tamże*, s. 185–186 (list do A. Puszkina z 18 września 1831 roku).

²¹ P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczynienij i izbrannyje pisma*, t. 2, Moskwa 1991, s. 212.

tycznym buntem rewolucji. Reformacja i protestantyzm stanowiły w tej wizji pierwszy, potężny akord zapowiadający zwyrodnienie nowoczesności i upadek zachodniej cywilizacji.

Czaadajew jest bez wątpienia jedną z najważniejszych postaci w dziejach rosyjskiej filozofii, co dotyczy także filozofii kultury. Po pierwsze, jego twórczość stanowi przykład dojrzałej już recepcji romantycznej krytyki kultury, w której spotykały się idee niemieckich konserwatywnych romantyków (Jacobi, Baader, Schlegel, Novalis) z ideami francuskich tradycjonalistów. Idee te zostały twórczo przetworzone i wykorzystane w próbie określenia relacji pomiędzy kulturą rosyjską a kulturą zachodnią oraz relacji pomiędzy kulturą organicznego rozwoju i jedności a kulturą zastoju lub rozpadu (dodajmy, że obie te relacje krzyżowały się w dwóch różnych układach symbolicznie powiązanych z dwoma najgłośniejszymi jego dziełami: *Pierwszym listem filozoficznym* i *Apologią obłąkanego* z 1836 roku, będącą tyleż reakcją na skandal wywołany publikacją *Listu*, co wyłuszczeniem stanowiska, które już wcześniej uległo zmianie). Po drugie, radykalne stanowisko z *Listu* stało się katalizatorem wykrystalizowania się dwóch wielkich nurtów w rosyjskiej filozofii i myśli społecznej: słowianofilstwa i okcydentalizmu. Co istotne, sam Czaadajew, podobnie jak Włodzimierz Odojewski i Mikołaj Gogol (1809–1852), próbował zająć stanowisko odrębne i wolne od ograniczeń obu „szkół”, chociaż spontanicznie wiązano go z „zapadnikami” (jako religijny, filokatolicki wariant okcydentalizmu). W podobny sposób Odojewskiego i Gogola wiązano ze słowianofilstwem. Tymczasem wszyscy trzej uważali, że problem kultury i historii, przyszłości Rosji i Europy dalece wykracza poza spór zwolenników swojskiej rodzimości ze zwolennikami uniwersalnej kultury nowożytnej Europy. Ich zdaniem autentyczny problem dotyczy zupełnie czegoś innego, mianowicie religijnych źródeł i fundamentów kultury – jest to spór pomiędzy zdesakralizowaną nowoczesnością a kulturą prawdziwie religijną, której providencjonalna misja „ukościelnienia życia” przekracza granice narodowe i ma charakter uniwersalny²².

²² Takie stanowisko bardzo wyraziście formułuje na przykład Wasyl Zieńkowski zarówno w swojej syntezie dziejów rosyjskiej filozofii (gdzie spór pomiędzy kulturą świecką a kulturą świętą jest głównym kluczem interpretacyjnym),

Podobny niejako problem dotyczy także innej ukształtowanej w latach trzydziestych antyzachodniej wizji związanej z ideologią „oficjalnej narodowości”. Pozytywna treść tego nurtu myśli rosyjskiej, często mylnie łączonego ze słowianofilstwem, znalazła swój wyraz w formule wypracowanej przez Sergiusza Uwarowa (1786–1855): „prawosławie, samodzierżawie, narodowość”, dla której negatywnym układem odniesienia było przekonanie o kryzysie i schyłkowym stanie Zachodu. Najdobitniej wyraził je Stiepan Szewyriow (1806–1864), który wprowadził do myśli rosyjskiej hasło-wizję „zgniłego Zachodu” (z Zachodu zresztą zapożyczone), będącą retorycznie radykalizowanym sformułowaniem romantycznego przekonania o zwyrodnieniu i schyłkowości nowoczesnej Europy. Łączyły się tutaj dwa główne przeświadczenia. Pierwsze głosiło, że schyłek kultury europejskiej wynika z jej starczego wyczerpania, którego objawem jest zaraźliwa dekadencja. Jest to niejako proces organiczny, los każdej cywilizacji dożywającej swoich dni. Drugie przekonanie skupiało się na politycznych wstrząsach, wojnach i rewolucyjnych spazmach wyczerpujących Europę, która odwróciła się od swoich chrześcijańskich korzeni. Tradycyjne osnowy rosyjskiego życia, wyrażające się w przywiązaniu do religii, w monarchicznym systemie władzy oraz w powszechnej wśród poddanych dla tej władzy akceptacji, miały stanowić dla Rosji ochronę przed idącym z Zachodu być może śmiertelnym zepsuciem. Ale tak jak w przypadku Czaadajewa, Odojewskiego i Gogola kulturze schyłkowej nie jest przeciwstawiana tutaj konkretna, empiryczna kultura narodowa, lecz zespół uniwersalnych, abstrakcyjnych idei – w pierwszym przypadku idei religijnych, w przypadku zaś „ideologii oficjalnej” idei politycznych.

jak też w studium rosyjskich krytyk Zachodu oraz w książce o Gogolu. Zob. W.W. Zienkowskij, *Istorija russkoj filosofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 12–23, 156–161, 168–177, 192–193; tenże, *Russkije mysliteli...*, s. 25, 28–37 (w tym samym tomie, jako część druga, przedrukowana została monografia na temat autora *Martwych dusz*). W Polsce interpretacji providencjonalistycznej poglądów tych myślicieli (w opozycji do historycyistycznej) broni udanie Grzegorz Przebinda. Spośród jego licznych dzieł wymienię tylko te istotne dla tego konkretnego tematu: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1831–1922)*, Kraków 1998 (zwłaszcza rozdział o Czaadajewie); *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji w XIX i XX wieku*, Kraków 2003 (zwłaszcza studia: *Czaadajew – ojciec providencjonalizmu w Rosji* oraz *Czaadajew a Gogol. Z dziejów myśli rosyjskiej lat 40. i 50. XIX wieku*).

Przedstawiciele „oficjalnej ideologii” w pełni pod tym względem, co nie może dziwić, zgadzali się z carem, który widział w sobie ostoję legitymistycznego porządku całej Europy, a nie monarchę narodu pragnącego od Europy uciec.

3. Słowianofilskie wersje krytyki Zachodu

Słowianofilstwo – formacja intelektualna, która w swojej klasycznej formie ukształtowała się na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, niejako w odpowiedzi na radykalną diagnozę *Pierwszego listu filozoficznego* – stało się (przynajmniej jeśli chodzi o krytyczny ogląd kultury europejskiej i antyzachodnie tradycjonalistyczne nastawienie) trwałym elementem wyobraźni politycznej i historycznej elit rosyjskich. Słowianofilska krytyka Zachodu, ulegając pewnym transformacjom, wzbogacana przez kolejne wątki i odniesienia, przetrwała o wiele dłużej niż życie wybitnych reprezentantów klasycznego słowianofilstwa, będącego w gruncie rzeczy rosyjskim odpowiednikiem europejskiego romantyzmu²³. W istocie większość późniejszych rosyjskich wizji upadku Zachodu i krytycznych analiz jego kultury można interpretować jako kontynuację i rozwinięcie idei wypracowanych w sporze słowianofilów z okcydentalistami. I dotyczy to nie tylko nurtów postłowianofilskich, takich jak na przykład poczwiennictwo (nurt z lat sześćdziesiątych skupiony wokół pism redagowanych przez braci Dostojewskich), pansławizm i jego odmiany, a już w wieku XX neosłowianofilstwo grupy „Put” (głównie moskiewscy filozofowie religijni) czy neopoganizm Wasyla Rozanowa (w pewnym okresie uznającego się za neosłowianofila). Echa słowianofilskich idei daje się odnaleźć również w koncepcji „rosyjskiego socjalizmu”

²³ Jako jeden z pierwszych relację tę opisał rosyjski filozof Fiodor Stiepun w studium: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo*, [w:] F. Stiepun, *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, przekł. przejrzał i popr. S. Mazurek, Warszawa 1999. Najbardziej gruntownie problem ten przebadany jednak został w fundamentalnej monografii Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002 (wyd. 1: 1964) – znakomicie ukazującej związki rosyjskich myślicieli z europejskim romantyzmem.

Aleksandra Hercena (1812–1870), w socjalizmie agrarnym Mikołaja Michajłowskiego (1842–1904) czy też u ultrakonserwatysty Konstantego Leontjewa (1831–1891), w którego oczach słowianofile byli zanadto liberalni, demokratyczni i optymistyczni w swym „różowym chrześcijaństwie”. Za późnego słowianofila, ale i filozoficzne zwieńczenie tego nurtu, uchodził Włodzimierz Sołowjow (1853–1900), w pierwszej fazie swojej twórczości ewidentnie rozwijający słowianofilską koncepcję wiedzy integralnej i kontynuujący spór z racjonalistyczną filozofią Zachodu.

Nie sposób w jednym szkicu omówić wszystkich aspektów słowianofilskiego antyokcydentalizmu, jak też jego późniejszej ewolucji. Zrobił to już zresztą znakomicie Andrzej Walicki w przywołanym w ostatnim przypisie dziele. Ja chciałby podkreślić tylko jedną kwestię: rosyjskie spory z zachodnią kulturą i spory o kulturę w ogóle toczone były i często toczone są nadal za pomocą pojęć, kategorii i obrazów, które do myśli rosyjskiej wprowadzili właśnie słowianofile. Świadczy to o trwałości romantycznych klisz w patrzeniu na kulturę i jej kondycję, przede wszystkim o ponadczasowej uniwersalności zarówno romantycznej krytyki kultury, jak też – co ważniejsze – samego przeświadczenia o schyłku czy kryzysowym stanie kultury europejskiej. Najkrócej mówiąc, przekonanie o zapaści, a nawet upadku stało się co najmniej od schyłku oświecenia stałym, samokrytycznym elementem świadomości kulturalnej ludzi Zachodu. Można powiedzieć, że nieustanne wątplenie we własne osiągnięcia i ciągłe próby ich intelektualnej lub moralnej refutacji to sposób bycia Europejczykiem. Z drugiej jednak strony przejście takiego kulturalnego sceptycyzmu przez tych, którzy negują własną europejską tożsamość, może prowadzić do szowinistycznych konkluzji lub do tego, co opisałem kiedyś jako cywilizacyjny resentyment²⁴.

Wyróżniona pozycja słowianofilstwa w sporze z Zachodem i o Zachód wynika przede wszystkim z tego, że pojawiają się tutaj wszystkie bez mała argumenty, jakie myśl europejska sformułowała w ciągle na nowo podejmowanych samokrytykach własnej kulturowej kondycji. I nie dotyczy to tylko Rosji. Wszędzie krytycy

²⁴ Zob. M. Bohun, *Śmiertelna cywilizacja. Katastroficzny antyokcydentalizm rosyjski i europejskie paradoksy*, „Kultura i Wartości” 2014, nr 10, s. 45–62.

schyłkowej nowoczesności myśla o niej nadal za pomocą tych samych kategorii, które pojawiły się w czasie rewolucji romantycznej. Są one, co oczywiste, inaczej wyrażane i nazywane, ale ich sens pozostaje niezmieniony. Są to niejako punkty węzłowe krytyki kultury i zasadnicze elementy wizji obrazujących jej upadek. Spróbuję je przedstawić, idąc za ustaleniami Jerzego Jedlickiego²⁵, oczywiście uzupełniając je o konteksty rosyjskie. Trzeba bowiem pamiętać, że samokrytyki kulturowe formułowane przez zachodnich myślicieli na gruncie rosyjskim przeradzały się w krytykę kultury Zachodu, dopełnianą o krytykę nowoczesności.

Krytyka religijna: Zachód odtrącił Boga i wiarę. Nowoczesna cywilizacja wyrasta z pychy ludzkiego rozumu, który wyjaławia rzeczywistość, pozbawiając ją religijnego wymiaru. Główną tendencją zachodniej kultury, przejawiającą się we wszystkich jej aspektach, jest postępująca laicyzacja i zanik uczuć religijnych. Boski świat przemienia się w maszynę, której zasady funkcjonowania z łatwością może przeniknąć ludzki rozum, o ile pozbędzie się dawnej wiary. Głos Boży milknie w człowieku, a prawda Boża zostaje odtrącona. Zachód to kultura zdesakralizowana i materialistyczna, głucha na duchowe potrzeby człowieka. Z religii pozostała jedynie pusta obrzędowość świąt albo pozbawiona religijnej głębi moralność o czysto doczesnym charakterze. W Europie triumfuje wtórne pogaństwo, ale pozbawione bogów, na których miejsce wprowadzono kult nauki, kult pieniądza czy władzy politycznej. Zachód, tak jak starożytny Rzym, chyli się ku upadkowi i czeka na kolejną ewangelizację, która może powstrzymać katastrofę, a może nawet stanie się preludium nowej, religijnej epoki w dziejach świata.

Na gruncie rosyjskim argument ten ulegał zasadniczej modyfikacji i wzmocnieniu. Zachodni romantycy zazwyczaj przeciwstawiali zdesakralizowanej nowoczesności i skostniałemu klasycyzmowi ideał epoki integralnie religijnej, czyli średniowiecza. Rosjanie, w naturalny sposób, ujmowali ten problem w formie antynomii chrześcijaństwa zachodniego (schyłkowego) i wschodniego, mogącego ocalić świat przed katastrofą. Zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm poddali bezpardonowej krytyce. W przekonaniu słowianofilów

²⁵ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 33–37.

to rzymski katolicyzm ponosi główną winę za rozerwanie świętej jedności Kościoła i za wszystkie fatalne dla Zachodu reperkusje schizmy: triumf rozumu nad wiarą, przekształcenie Kościoła w hierarchiczną strukturę o charakterze politycznym (a więc skłonną do użycia przemocy), formalizację wiary i triumf prawniczego ducha starożytnego Rzymu nad chrześcijańską *caritas*. Reformacja była do pewnego stopnia usprawiedliwioną reakcją na papieskie zniewolenie i utożsamienie religii z posłuszeństwem, a Kościoła z hierarchią, ale buntowniczy duch protestantyzmu popadł w krańcowo biegunową sprzeczność: odrzucając katolicki przymus, wprowadził do chrześcijaństwa ducha anarchicznego indywidualizmu i nieustannego protestu, który najpierw dokonał zamiany religii na racjonalistyczną etykę, by wreszcie skończyć na zupełnym amoralizmie i negacji, których złowrogim wyrazicielem był w oczach słowianofilów Max Stirner²⁶. Rosyjscy myśliciele potrafili w gruncie rzeczy wyprowadzić z zachodniego chrześcijaństwa wszystkie grzechy nowoczesności. Było ono jednocześnie źródłem kapitalizmu i socjalizmu, rewolucji i kontrrewolucji, anarchii i totalitaryzmu, zaniku braterstwa i nadchodzącego widma „mrowiska” – braterstwa wymuszonego.

Krytyka moralna głosi, że nowoczesność niszczy naturalne dobro w człowieku oraz jego wspólnotowe skłonności, przemieniając ludzi w egoistyczne atomy. Hobbesowski stan natury to nie przeszłość, ale teraźniejszość Europy bezwzględnej konkurencji, dorobkiewiczostwa, egotyzmu. Każdy walczy z każdym, a w tej walce nie ma żadnych reguł, liczą się tylko siła i interes własny. Triumfują najniższe popędy: żądza posiadania i używania, panowanie i podbój, rozwiązłość i oszustwo. To świat, w którym nie ma miejsca na solidarność, odpowiedzialność, współczucie, wielkoduszość czy godność. Jednym słowem, moralna degeneracja, która prowadzi do alienacji – jednostka nie tylko odsuwa się od innych, ale ulega też depersonalizacji. Dostojewski nazywa taki stan *odosobnieniem*, w którym człowiek nie tylko separuje się od innych, ale i wyzybywa własnej osobowości²⁷.

²⁶ Por. A. Chomiakow, *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 152–154.

²⁷ Zob. np. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, tłum. A. Wat, London 1993, s. 339, 350–351; tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 83–85.

Generalnie wśród słowianofilów dominuje wizja Zachodu jako świata, który rozpadł się na kawałki w wyniku rozkładu więzi społecznych i tradycyjnej świadomości. Zamiast moralności i empatii konieczne są zatem ich protezy w formie prawa stanowionego, kontraktów, konwencyonalnych zachowań oraz przymusu władzy politycznej lub tyranii opinii publicznej.

Z pojęciem dezintegracji wiąże się kolejny zarzut przeciwko zwyrodniałemu światu – argument personalistyczny. Nowoczesna cywilizacja wytwarza złożone formy społeczne, które cechują wysoki stopień dyferencjacji oraz daleko posunięty podział pracy. Ale złożoność społeczeństwa okupiona jest kosztem prymitywizacji jednostki (tak twierdził, polemizując ze Spencerem, Mikołaj Michajłowski w artykułach *Co to jest postęp?* oraz *Walka o indywidualność*²⁸). Co więcej, osobowość ulega rozpadowi – niejako rozczłonkowuje się moralnie i społecznie. Człowiek Zachodu zmuszony jest do życia wśród różnych systemów aksjologicznych, spośród których musi dokonywać nieustannych wyborów. Ciągłe jest kimś innym w zależności od roli społecznej, jaką przychodzi mu odgrywać. Inną moralnością posługuje się w pracy, inną w domu, jeszcze inną publicznie wyznaje w świątyni. Jest pod tym względem funkcjonalnym politeistą, bo taka jest konsekwencja aksjologicznego pluralizmu. W rezultacie jego osobowość ulega rozbiciu, a on sam jest tylko prostą funkcją aktu społecznego, w którym akurat uczestniczy. Nie wiedząc, kim tak naprawdę jest, szuka prawdy o sobie w zwierciadłach opinii innych, co nie tylko wzmacnia konformizm, ale też prowadzi do utraty tożsamości, wolności i godności.

Na odrębne potraktowanie zasługuje motyw podziału pracy obecny w europejskich krytykach kultury co najmniej od czasów *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* Fryderyka Schillera. Postulat zniesienia podziału pracy był charakterystyczny dla większości socjalistycznych krytyk nowoczesności, a na gruncie rosyjskim znakomicie ilustrują go poglądy słowianofilizującego narodnika Michajłowskiego, który w imię twórczej mocy jednostki

²⁸ Zob. fragmenty w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1965 (fragmenty w tłum. J. Walickiej).

postulował odrzucenie kapitalizmu jako zapożyczonego z Zachodu systemu, w którym człowiek staje się nic nieznaczącym elementem skomplikowanej maszyny produkcji społecznej. Im bardziej skomplikowana jest budowa tej maszyny, tym prymitywniejsze muszą być składające się na nią części, w tym przypadku żywi, konkretni ludzie, padający ofiarą dyferencjacji społecznej.

Z krytyką moralną powiązany jest kolejny argument – socjologiczny, bardzo charakterystyczny dla rosyjskich krytyk zachodniej kultury. Wskazuje on, że nowoczesność niesie zagładę dla tradycyjnych, naturalnych i spontanicznych wspólnot ludzkich (takich jak rodzina, wieś, stan społeczny czy naród), które zastępuje sztucznymi grupami interesu lub przymusowo-formalnymi związkami. To, co niegdyś było żywym społecznym organizmem, staje się martwym agregatem bezwolnych elementów, łatwo poddających się manipulacjom i degenerującym oddziaływaniom. Argument ten dotyczy w gruncie rzeczy antynomii wspólnoty i stowarzyszenia (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), opisanej w latach osiemdziesiątych XIX wieku w książce pod takim właśnie tytułem przez Ferdinanda Tönniesa²⁹. Wspólnota to coś organicznego, bliskiego, żywego, naturalnego – na przykład rodzina czy naród, do których słowo „stowarzyszenie” po prostu nie pasuje. To ostatnie jest bowiem zbiorem jednostek utworzonym dla jakiegoś celu albo indywiduów związanych wspólnym interesem, czyli związkiem, do którego wchodzi się świadomie i najczęściej na jakiś czas. Różnica uchwytana jest już na poziomie językowym, kiedy mówimy „wspólnota życia” lub „wspólnota Kościoła” i „stowarzyszenie zarobkowe”, lub „towarzystwo ubezpieczeniowe”. W rosyjskim kontekście istotne są także rustykalne odniesienia wspólnoty, których świadomy był też niemiecki socjolog:

Wspólnota jest stara, stowarzyszenie, *Gesellschaft* – nowe jako rzecz i jako nazwa [...] wszelkie pochwały życia wiejskiego wskazywały zawsze, że silniejsze, bardziej żywe jest tam poczucie wspólnoty.

²⁹ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988. Rozróżnienie to uczynił Andrzej Walicki ważnym elementem swoich badań nad słowianofilstwem i innymi nurtami rosyjskiej myśli filozoficznej.

Wspólnota jest trwałą formą współżycia, stowarzyszenie – tylko przejściową. Zgodnie z tym należy rozumieć wspólnotę jako żywy organizm, a stowarzyszenie – jako mechaniczny agregat, artefakt³⁰.

To bezpośrednie odniesienie do wsi wydaje się kluczowe dla rosyjskich krytyk kultury europejskiej, zwłaszcza o słowianofilskim charakterze, bo ukazuje przeciwieństwo dwóch odmiennych form cywilizacyjnych: chłopskiej, ludowej Rosji i miejsko-przemysłowej Europy Zachodniej, która żywi się rozpadem więzi społecznych i tradycyjnej moralności. Miasto już od czasów biblijnych symbolizuje zło współczesności i antyokcydentalna myśl rosyjska nie jest tu wyjątkiem. Skojarzenie wspólnoty ze wsią odsyła do kolejnego symbolu – do ziemi, w której można się zakorzenić, w której bliskości się żyje, którą się uprawia i chroni. Motyw taki doskonale widoczny jest w twórczości Dostojewskiego, reprezentanta nurtu myśli rosyjskiej, który świadomie przyjął nazwę „poczwiennictwo” od rosyjskiego słowa *poczwa*, czyli po prostu gleba, grunt uprawny. Rzecz jasna w przypadku tego prądu ideowo-kulturalnego pojęcie-symbol gleby dalece wykracza poza sferę agrokultury i oznacza *de facto* aksjologiczny fundament; grunt, w którym jednostka znajduje oparcie i zakorzenienie; rezerwuuar wartości budujących tożsamość i moralny kościec dla osoby i wspólnoty. Ale nie przypadkowo tą warstwą, która przechowała tradycyjny światopogląd i ochroniła go przed niszczącym wpływem westernizacji, okazuje się lud, chłopstwo, żyjące w bezpośrednim związku z Matką-Ziemią³¹.

A zatem otrzymujemy dwa opozycyjne zestawy pojęć, wartości i symboli, z których pierwszy kojarzony był z Rosją, a drugi ze schyłkową kulturą Zachodu: (1) wspólnota – życie – organizm – Kościół – tradycja – wieś – zakorzenienie oraz (2) stowarzyszenie – śmierć – mechanizm – związek interesu – nowoczesność – miasto – wykorzenienie. W tym miejscu pozostawiam te ciągi znaczeń bez komentarza, albowiem cały mój tekst jest opowieścią o takiej właśnie rozbudowanej opozycji.

³⁰ *Tamże*, s. 23.

³¹ Idee poczwienników są przedmiotem wnikliwych badań Andrzeja de Lazari. Zob. np. A. de Lazari, „Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (*zarys monografii światopoglądu*), Katowice 1996; tenże, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.

Kolejny argument ma charakter polityczny i dotyczy sprzeczności, które od wewnątrz rozsadzają ustrój życia zbiorowego zachodniego świata. Nowoczesność wyraża się w tendencjach niszczytelnych wobec dawnego, sztywnego układu społecznego: znoszone są bariery stanowe i hierarchiczny porządek zakorzeniony w boskim planie świata, na ich miejsce wchodzi przekonanie o równości uprawnień i obowiązków, z którego rodzi się zdemokratyzowana masa, gdzie każdy może być każdym. Społeczny organizm staje się zbiorem zunifikowanych jednostek, przypisujących sobie nadmierne znaczenie i roszcujących sobie prawa, jakie nie są im należne. Pojawia się jednak nowa forma nierówności – ekonomiczna, szczególnie dotkliwa dla warstw biednych, wykluczonych czy świadomie kontestujących zastany porządek. Rozdarcie pomiędzy prawnie deklarowaną równością a faktycznym zniewoleniem ekonomicznym podważa nowoczesny ład polityczny. Dla rosyjskich krytyków Zachodu najbardziej ewidentnym dowodem takiego fatalnego stanu rzeczy były, rzecz jasna, skutki reformy uwłaszczeniowej, ale w krytycznej filozofii kultury problem ten nie daje się bynajmniej sprowadzić do kwestii wynikającej z rozbieżności pomiędzy wyzwoleniem prawno-obywatelskim a rzeczywistą emancypacją ekonomiczną.

Nowoczesna kultura zachodnia wyrasta z faktu społecznego rozpadu lub podboju. Jest dualistyczna: z jednej strony wyzyskujące i panujące, z drugiej ci, którzy dyszą żądzą zemsty. Cała ta kultura podminowana jest śmiertelnością rewolucją. Więc albo bunt, który zniszczy Stary Świat, albo zamrażająca wszystko reakcja. Twórczość Dostojewskiego czy Mikołaja Danilewskiego (1822–1885) z jednej strony albo Hercena czy Piotra Tkaczowa (1844–1885) z drugiej opierają się na tej samej wizji. Społeczne rozwarstwienie pomimo deklaratywnych albo nawet zapisanych w konstytucjach ideałów wolności i równości prowadzić musi do wybuchu w formie rewolucji bądź kontrrewolucji, którego ofiarami będzie również, oprócz żywych ludzi, twórczość kulturalna i cały dorobek ludzkości.

Kolejny zarzut przeciwko schyłkowej cywilizacji to argument narodowo-kulturalny, bardzo istotny na przykład w poglądach Leontjewa. Dotyczy on unifikujących, homogenizujących i globalizujących tendencji nowoczesnej świata, które zacierają lokalne odmienności i koloryty. Cywilizacja współczesna, z jej industrializmem, urbanizmem, kapitalizmem, parlamentaryzmem *etc.*, jest

wszędzie taka sama. Wszędzie panują te same mody, te same gusty, te same wartości. Wszędzie mówi się i myśli tym samym językiem kultury popularnej, która niweluje narodowo-kulturalne odmienności. A przez to ginie zjawisko budujące niegdyś potęgę Zachodu: jedność w różnorodności. Wszystko się wyrównuje do tego samego, niskiego, przeciętnego poziomu. Leontjew przez bez mała dwadzieścia lat (1872–1891) pracował nad nieukończonym dziełem zatytułowanym *Przeciętny Europejczyk jako ideał i narzędzie światowej destrukcji*. W jego przekonaniu kulturę europejską zabija uśredniony typ mieszczanina, który pod płaszczykiem ideologii praw człowieka Zachód próbuje narzucić reszcie świata jako powszechnie obowiązujący styl życia:

Rodzi się zadowolona z siebie karykatura dawnych ludzi: przeciętny i racjonalny Europejczyk w swoim śmiesznym ubraniu, którego nie sposób nawet utrwalić w idealnym zwierciadle sztuki; ze słabym, samooszukującym się rozumem, ze swą pełzającą w ziemskim prochu uczciwością [...] Nigdy dotychczas w historii, aż do naszych czasów, nikt nie widział takiego szpetnego połączenia umysłowej pychy wobec Boga i moralnej służalczości względem ideału szarego, brzydkiego, wciąż tylko pracującego, bezbożnego i pozbawionego wszelkich namiętności człowieka³².

Mieszczanin jako niszczące wszystko widmo rozpałał wyobraźnię Leontjewa. Warto zauważyć, że ważna, być może kluczowa, była dla tego myśliciela perspektywa estetyczna. On sam w tym kontekście mówił o zbieżności swoich poglądów z Aleksandra Hercena krytyką schyłkowego Zachodu³³. Zhomogenizowany, uśredniony Zachód, w którym dominuje wszystko, co przeciętne i banalne, jest wcieleniem brzydoty, będącej niezawodnym symptomem wyczerpywania się sił życiowych każdego organizmu.

A zatem dla Leontjewa homogenizacja to nie tylko śmiercionośne dla kultury wyrównywanie poziomów i zacieranie różnic, ale

³² K.N. Leontjew, *Sobranije soczynienij*, t. 6, Moskwa 1912, s. 268–269.

³³ O związkach Leontjewowskiej konserwatywnej krytyki kultury z „rosyjskim socjalizmem” Hercena zob. np. M. Bohun, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000, s. 55, 157–158.

przede wszystkim wyraz szpetoty. Argument estetyczny przeciwko schyłkowej kulturze wiąże się wyraźnie z poprzednim. Cywilizacja miast i fabryk, pieniądza i burżuazyjnego kiczu zabija wyobraźnię, poczucie miary i harmonii, poezję w życiu i w literaturze, zabija sztukę, która chroni się w muzeach („katakumbach plastyki” – jak je określał Leontjew). Monotonia, szarość, brud i brzydota dzielnic przemysłowych, okropny styl współczesnych budowli publicznych, które wszystkie przypominają rosyjskiemu myślicielowi więzienia, banalność albo werystyczne epatowanie brzydotą na scenach teatrów i na stronicach książek, pospolitość i wypieranie wzniosłości przez rozrywkę... oto estetyczne przejawy dokonującego się powszechnego upadku. Zagłada kultury nie jest bynajmniej spektakularnym i zachwycającym widowiskiem walki starego z nowym, to nie bitwa, ale postępująca zgrzybiałość, starość i pokrywająca wszystko pleśń. Podobne wrażenia znaleźć można już w pierwszych listach Hercena, które słał do przyjaciół w trakcie swej podróży na Zachód.

Mniej więcej w tym samym czasie słowianofil Iwan Kiriejewski pisał: „Przemysł rządzi światem bez wiary i poezji”³⁴. Estetyczny krach Zachodu był w jego oczach fenomenem źródłowym, a nie tylko skutkiem chorobliwej jednostronności racjonalizmu, panującego nad wszystkimi wymiarami europejskiego życia. Piękno bowiem jest integralnie zespolone z prawdą, a racjonalne procedury rozbijające jedność ludzkich władz poznawczych i organiczną spoiłość rzeczywistości zastąpiły życiowe piękno „artystycznym wydelikaceniem”, „złudzeniami wyobraźni” i chorobliwą abstrakcyjnością. Trudno mówić o sztukach pięknych, skoro rzeczywistość zatraciła swą integralność i stała się po prostu brzydka (u progu pierwszej wojny światowej ten sam motyw pojawi się u Mikołaja Bierdiajewa, analizującego okres kubistyczny w malarstwie Picassa). Kiriejewski pisał:

niewłaściwe ukierunkowanie sztuk pięknych jeszcze mocniej przekształciło charakter cywilizacji zachodniej niż ukierunkowanie jej filozofii [...] dążenie do celowego rozdwojenia wewnętrznej świadomości rozszczepia sam korzeń siły duchowej człowieka. Rozum zamienia się w takiej sytuacji w przebiegłość, uczucie – w ślepą na-

³⁴ Zob. I. Kiriejewski, *Wiara jako warunek integralności duszy*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 143.

miętność, piękno – w marzenie, istota – w opinię, nauka – w sylogizm, rzeczywistość – w pretekst do fantazjowania, cnota – w samozadowolenie – w rezultacie teatralność staje się nieodstępną towarzyszką życia, zewnętrzną przykrywką kłamstwa, tak jak marzycielstwo jej maską wewnętrzną³⁵.

I wreszcie krytyka ekologiczna. Nowoczesna cywilizacja jest śmiertelnym zagrożeniem dla środowiska przyrodniczego. Niszczy krajobraz, roślinność, zabija zwierzęta, zatrzuwa powietrze, glebę i wody, burząc nieodzowną równowagę pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem. Miasta pasożytują na tradycyjnych społecznościach wiejskich. Ziemia przecinana jest liniami dróg i szyn, które same stanowią świadectwo coraz bardziej bezsensownego pośpiechu nie wiadomo gdzie i po co. Argument ten ma kilka różnych wymiarów. Pierwszy wiąże się z charakterystycznym dla myśli dziewiętnastowiecznej ostrym przeciwstawieniem miasta i wsi. Warto zauważyć, że takie przeciwieństwo było obecne zarówno u socjalistów tak zwanych utopijnych i tak zwanych naukowych (także Marks sądził, że socjalizm będzie oznaczać zniesienie przeciwieństwa pomiędzy miastem i wsią), jak też u konserwatystów i tradycjonalistów. Poza tym opozycja miasto – wieś związana jest z podstawową formą podziału pracy, do którego zniesienia bądź złagodzenia dążyło wiele nurtów ówczesnej myśli. Pod tym względem Mikołaj Czernyszewski w utopijnym śnie Wiery Pawłowny z powieści *Co robić?* (zamiast brudnych i ciasnych miast stalowo-szklane domy wśród zieleni parków), jak też krytykujący go pod każdym względem Dostojewski mówią jednym głosem. Poniższy fragment *Dziennika pisarza* nie tylko kreśli wizję miasta-ogrodu, ale pozwala też wnikać w istotę poczwiennickiej utopii:

W naszej epoce wybuchła straszliwa rewolucja i zwyciężyło mieszczaństwo. Wraz z nim pojawiały się straszne miasta, jakie się nawet nikomu nie śniły. Takich miast, jakie pojawiły się w XIX wieku, ludzkość nigdy przedtem nie widziała. Są to miasta z kryształowymi

³⁵ Tenże, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 105, *Almanach Myśli Rosyjskiej*.

pałacami, z wystawami światowymi, z bankami, z budżetami, z zarażonymi rzekami, z kolejami, z przeróżnymi spółkami, a wokół nich fabryki i zakłady przemysłowe. Teraz się czeka na trzecią fazę: skończy się burżuazja i nadejdzie odnowiona ludzkość. Ta ludzkość podzieli ziemię pomiędzy wspólnoty i zacznie żyć w Ogrodzie. „W Ogrodzie odnowi się i dzięki Ogrodowi się wyprostuje”. [...] według mnie dzieci, prawdziwe dzieci, dzieci ludzkie powinny rodzić się na ziemi, a nie na bruku. Można żyć potem na bruku, ale rodzić się i wzrastać naród powinien przede wszystkim na glebie, na której rośnie zboże i drzewa. A europejscy proletariusze to obecnie sam bruk. W ogrodzie zaś działki będą wyskakiwać prosto z ziemi, jak Adam, nie zaś iść, mając dziewięć lat, kiedy jeszcze się bawić [sic], do fabryki, łamać tam kręgosłup nad warsztatem, otępiać umysł przy podłej maszynie i tracić wyobraźnię przed niezliczonymi rządami palników gazowych, a moralność – w fabrycznej rozpuście, jakiej nie znała Sodoma³⁶.

Wynaturzającemu pod każdym względem miastu, *Babylonia occidentalis*, Dostojewski konsekwentnie przeciwstawiał chłopską Rosję, „ziemię i wspólnotę”, o sakralnym bez mała charakterze, które stanowią ocalenie przed zachodnim zepsuciem.

Inny wymiar ekologicznej krytyki kultury zachodniej związany jest z odrzuceniem dominacji technologii i inżynierii, charakterystycznej dla cywilizacji przemysłowej. Technika i nauka, będące podporą gospodarczej ekspansji kapitalizmu na zewnątrz (kolonizacja, podporządkowanie innych rynków) i wewnątrz (konsumeryzm), są, według Leontjewa, potężnym narzędziem zniszczenia w ręku „przeciętnego Europejczyka” i niosą zagrożenie nie tylko dla religii i tradycyjnego społeczeństwa, ale też po prostu dla życia organicznego w ogóle. Rosyjski myśliciel argumentował zupełnie jak współczesny obrońca przyrody: koleje i fabryki niszczą lasy, w wyniku zniszczenia obszarów leśnych zmienia się klimat i wysychają rzeki, coraz częściej zdarzają się nieurodzaje, zaburzenia w gospodarce rolnej prowadzą do konfliktów społecznych, więc ostatecznie nawet charaktery ludzi zamieszkujących tereny ekologicznie zdewastowane zmieniają się na gorsze³⁷. Dlatego pisał do Wasyla Rozanowa: „Z całej duszy nienawidzę wszelkich udoskonaleń technicznych [...]

³⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 234–235.

³⁷ K.N. Leontjew, *Sobranije soczynienij*, t. 7, s. 467.

Wynalazki pokojowe (koleje, telefony) są tysiąc razy gorsze niż wynalazki techniki wojennej. Te ostatnie zabijają wielu pojedynczych ludzi, ale te pierwsze zabijają po kolei całe żywe, organiczne życie na ziemi, poezję, religię, odmienność państw i stylów życia”³⁸.

U Leontjewa pojawia się jeszcze jeden motyw: prędkość w podróżowaniu i komunikowaniu wzmacnia też szybkość przemian kulturalnych i politycznych. Wzrastająca mobilność społeczna (czyli gwałtowność zmian w stabilnej niegdyś strukturze stanowej) ma swój odpowiednik w pędzie przemieszczania się, w łatwości zmieniania miejsc pobytu, związana jest z ruchliwością nowoczesnego człowieka, który zaczyna przypominać koczownika, jak też z ogólnym przyspieszeniem rytmu życia i ciągłym oczekiwaniem zmian. Symptomami rozkładu są powszechna niestabilność i pośpiech, uniemożliwiające namysł i kontemplację. Nic nie jest trwałe: pozycja społeczna i zawodowa, miejsce zamieszkania, wyznawane poglądy, związki z ludźmi... wszystko zmienia się w telegraficznym tempie. Nowoczesne społeczeństwo charakteryzują nieustanny ruch i szybkość, której sensu Leontjew nie dostrzega:

Uważam, że cała ta krzątania, która tak rozpowszechniła się w naszych czasach, nie daje się pogodzić z godnością człowieka. W XIX wieku (niech będzie przeklęty!) zbyt dużo mówi się o „godności człowieka”, ale ja nie dostrzegam żadnej godności w tym idiotycznym pośpiechu, w jakim się teraz pracuje, ani w tym sposobie podróżowania na łeb na szyję, ani w tym niewolnictwie, kiedy człowiek uzależnia się od pociągów, ani w głupocie prasy, ani w manii wydawania masy książek, które nie przykuwają niczyjej uwagi ani nie przynoszą nikomu pieniędzy³⁹.

Dla rosyjskiego myśliciela najważniejsze były społeczne skutki przyspieszenia życia, prowadzące do emancypacji coraz to nowych

³⁸ Tenże, *Pisma k Wasiliju Rozanowu*, Londyn 1981, s. 97–98 (list z 30 lipca 1891 roku).

³⁹ Tenże, *Izbrannyye pisma 1854–1891*, Sankt-Petersburg 1991, s. 526. Warto zauważyć, że pod tym względem miał Leontjew wielkiego poprzednika w osobie Goethego, zob. M. Osten, „*Lucyferowy pośpiech*”, czyli *Goethe odkrywa zalety powolności. O nowoczesności pewnego klasyka w XXI wieku*, tłum. M. Krysztofiak-Kaszyńska, Poznań 2005.

grup społecznych, egalitaryzacji w prawach politycznych, mieszania się i homogenizowania odrębnych niegdyś wspólnot lokalnych i całych narodów. W wyniku tego ginie różnorodność i bogactwo, kultura ulega prymitywizacji, indywidualność ustępuje miejsca przeciętności. Technologia komunikacyjna jest tylko jednym z potężnych narzędzi i jednocześnie symptomów choroby nazwanej przezeń *mania democratica-progresiva*.

W słowianofilskich, czy słowianofilizujących, wersjach krytyki kultury pojawiają się wszystkie powyższe argumenty. Warto zwrócić uwagę na ich trwałość i nadal współczesny wydźwięk. Oczywiście, u poszczególnych myślicieli występują one w rozmaitych konfiguracjach, ale generalnie stanowią całość, nie zawsze ujawnioną *explicite*, krytycznego oglądu zachodniej kultury i jej perspektyw na przyszłość. Słowianofilska dyskusja z kulturą zachodnią była zjawiskiem wielowymiarowym i skomplikowanym, w którym zderzały się różne intencje i skłonności. Przede wszystkim należy zauważyć, że jedna z głównych pozytywnych kategorii światopoglądu klasycznego słowianofilstwa (a potem pierwszej fazy twórczości filozoficznej Sołowjowa) – integralność (ros. *cełostnost'*) – jest w jakiejś mierze odpowiednikiem Czaadajewowskiej kategorii jedności. Wynika to z faktu, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z wersjami romantycznej krytyki kultury, tyle że o odmiennych wektorach aksjologicznych. Czaadajew odmawia jedności (tradycji, więzi integrującej w czasie) naśladowczej kulturze rosyjskiej, dostrzegając ją w kulturowej jedności łacińskiego średniowiecza. Słowianofile odwrotnie, uznają zachodnią kulturę za zdeintegrowaną, rozbitą w wyniku analitycznej dyspozycji racjonalizmu, co skutkuje laicyzacją, depersonalizacją, atomizmem społecznym i moralnym egoizmem. U Dostojewskiego dezintegracja ujawnia się jako „odosobnienie” (ros. *obosoblenije*), któremu przeciwstawione jest „braterstwo” jako fundament pocziwiennickiej utopii. Zresztą dla wszystkich słowianofilskich krytyków Zachodu, co oczywiste, wartości pozytywne, integralne, zjednoczone, wspólnotowe, braterskie wyrażają się w samoistnej, oryginalnej i odrębnej kulturze rosyjskiej.

Trzej najwybitniejsi przedstawiciele klasycznego słowianofilstwa, nie różniąc się w generalnych ocenach, śledzą dialektykę integracji i dezintegracji w odmiennych sferach kultury. I tak w przypadku

Iwana Kiriejewskiego (1806–1856) dominuje perspektywa filozoficzna, analizy skupiają się na zabójczych rezultatach dominacji racjonalizmu w kulturze zachodniej, czyli na hipertrofii jednej z władz poznawczych (rozumu), co prowadzi do rozpadu osobowości integralnej i w rezultacie do kryzysu kultury. U Aleksego Chomiakowa (1804–1860) dominuje perspektywa teologiczna, a jego historiozoficzna rozprawa ze światem zachodnim opiera się w gruncie rzeczy na rozważaniach eklezjologicznych. Źródłem kryzysu kultury jest zwyrodnienie zachodniego chrześcijaństwa, które najpierw zastygło w antywolnościowym papizmie, by w reakcji pogrążyć się w otchłań protestanckiej anarchii. Jeszcze inny wymiar słowianofilskiej krytyki Zachodu reprezentuje Konstanty Aksakow (1817–1860), u którego na pierwszy plan wysuwają się wątki historyczne i polityczne. Europa opisywana jest w perspektywie zaburzeń politycznych wynikających z fałszywej formy porządku społecznego opartego na państwowej przemocy i dominacji prawa stanowionego. Oczywiście powyższy podział ma charakter raczej symboliczny i pełni jedynie funkcję porządkującą. U każdego z przedstawicieli słowianofilstwa wszystkie te trzy wymiary (filozoficzny, teologiczny i polityczny) stanowiły spójny zespół przekonań, tak że można *de facto* mówić jedynie o odmiennym sposobie akcentowania w mniej czy bardziej jednorodnym opisie kryzysu zachodniej kultury u poszczególnych myślicieli.

Zienkowski podkreśla, że krytyka kultury europejskiej u słowianofilów ma charakter filozoficzny i religijny jednocześnie, kierując się ku fundamentalnym zasadom tej kultury. W takim sensie do słowianofilskiej krytyki Zachodu zbliża się także autor *Martwych dusz*:

To, co Gogol wyczuł na Zachodzie jako artysta i człowiek religijny, słowianofile przeżywali jako filozofowie – ale Gogola łączy ze słowianofilami głębokie odczucie religijnej tragedii Zachodu [...] na Zachód patrzą w świetle tego, jak rozumieją historyczne drogi chrześcijaństwa i wielką schizmę Wschodu i Zachodu. Zachodnie chrześcijaństwo ma, w ich przekonaniu, nieocenione zasługi w stworzeniu i rozwoju kultury europejskiej, ale to ono ponosi też winę za głęboką duchową chorobę Europy, za jej religijną tragedię⁴⁰.

⁴⁰ W.W. Zienkowski, *Russkije mysliteli...*, s. 50.

Trzeba jednak pamiętać, że sam Gogol próbował sytuować się poza czy ponad sporem słowianofilów ze zwolennikami europeizacji Rosji. Uważał w gruncie rzeczy, że oba obozy podejmują ten sam problem, aczkolwiek różnią się w sposobie jego ujęcia. W 1844 roku pisał:

Spory o naszych europejskich i słowiańskich początkach, które, jak powiadasz, przedostają się już do salonów, pokazują jedynie to, że zaczynamy się budzić, lecz jeszcze nie całkiem się obudziliśmy; nie dziw się tedy, że po obu stronach wypowiada się bardzo wiele bzdur. Wszyscy ci słowianofile i eurofile, czy też starowiercy i nowowiercy, czy też słowiańscy i okcydentaliści⁴¹ – bo kimże oni są w gruncie rzeczy, powiedzieć nie umiem, a to dlatego, że jak dotąd wydają mi się karykaturą tego, czym chcą być – wszyscy oni mówią o dwóch różnych stronach tego samego przedmiotu i nawet się nie domyślają, że nie wiodą żadnego sporu i wcale sobie nie przeczą. Jeden podszedł odrobinę za blisko do budynku, tak że widzi tylko jedną jego część; drugi odszedł odrobinę za daleko, tak że widzi całą fasadę, lecz nie widzi części⁴².

Podobny do Gogolowskiego nurt krytyki religijnej, ale zdecydowanie bardziej antyzachodni, reprezentują także Fiodor Tiutczew, a potem Fiodor Dostojewski, dla których religijny fałsz kulturowych fundamentów prowadzi do śmiertelnego zagrożenia dla całego świata w postaci rewolucji. Tiutczew, tak samo jak poczwiennicy, sądził, że rewolucja, w której czwarty stan zniszczy europejską cywilizację, ma źródła religijne i że istnieje bezpośrednia więź pomiędzy rzymskim katolicyzmem a ateistycznym socjalizmem podpalaczy Europy.

Pansławistyczni kontynuatorzy słowianofilstwa spór z Europą przenieśli na jeszcze bardziej jednoznacznie polityczny grunt. Wyjątkiem był wśród nich Mikołaj Danilewski, który problem kryzysu i upadku Zachodu wpisał w szerszy kontekst swojej biologistycznej teorii cywilizacji. Pod tym względem jego kontynuatorem, aczkolwiek w pełni oryginalnym myślicielem, był Konstanty Leon-

⁴¹ Gogol był najprawdopodobniej pierwszym autorem, który do rosyjskich dyskusji wprowadził słowo „okcydentalizm”.

⁴² M. Gogol, *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi (1847)*, tłum. F. Netz, Warszawa 2015, s. 81.

tjew, który podobnie uważał, że upadek i zagłada państw i kultur ma charakter naturalny i stanowi nieodzowny, końcowy etap każdego procesu organicznego. Istotne jest jednak to, że te quasi-biologiczne procesy przejawiają się w przypadku ludzkich zbiorowości w symptomach, które trzeba opisywać jako kryzys kultury.

Krytyka kultury zachodniej u Aleksandra Hercena sytuuje się niejako na pograniczu nurtów i interpretacji. Rozczarowany Zachodem okcydentalista obnaża małość jego kultury za pomocą argumentów i wizji, które właściwe są słowianofilstwu. Hercenowski projekt „rosyjskiego socjalizmu” interpretowano jako próbę syntezy idei Czaadajewa (niehistoryczność Rosji jako szansa rozwojowa), słowianofilów (krytyka mieszczańskiego Zachodu i rusofilski misjonizm) oraz okcydentalizmu (modernizacja poprzez wyzwolenie jednostki). Również wizja źródeł kryzysu ma w przypadku Hercena podwójny charakter, sytuując się niejako na przecięciu dwóch tradycji: romantycznego organicyzmu historiozoficznego oraz socjalistycznej krytyki świata mieszczańskiego. Ale motyw burżuazji jako złowrogiego fatum europejskiej kultury charakterystyczny jest nie tylko dla lewicy filozoficznej, ale również dla konserwatystów, takich jak Leontjew czy Dostojewski. Pamiętać także należy, że przedstawiona powyżej panorama nie jest pełna ani w wymiarze koncepcyjnym, ani personalnym – wielu ważnych krytyków kultury zachodniej, wyrastających z romantycznych inspiracji, nie zostało przywołanych i nie każdy z nich doczekał się wyczerpującego przedstawienia. Mój cel – jak już pisałem – jest jednak inny. Chodzi o pokazanie najważniejszych tendencji, skłonności i motywów, wokół których toczył się spór o kulturę i z kulturą w dziewiętnastowiecznej Rosji.

4. Okcydentaliści, „szermierze oświecenia”, nihiliści

Jeszcze raz chciałbym podkreślić, że zaproponowany przeze mnie podział na dwa nurty krytyki kultury w dziewiętnastowiecznej Rosji ma charakter umowny i upraszczający. Uważam jednak, że może być przydatny dla porządkowania i strukturalizacji złożonych zjawisk i wielowymiarowych konstelacji ideowych. Nurt pierwszy, omówiony powyżej, za którego prekursorów można symbolicznie uznać

księcia Odojewskiego i *lubomudrów*, rozwinięty i wykrystalizowany następnie przez różne wersje słowianofilstwa, jest w gruncie rzeczy formą rusofilskich ideologii kontrakulturacji, broniących zagrożonej rodzimej tożsamości przed westernizującą modernizacją.

Symbolicznym patronem nurtu drugiego mógłby być Piotr Czaadajew jako autor pesymistycznej diagnozy z *Pierwszego listu filozoficznego*. Pamiętać jednak trzeba, że jego prozachodnie stanowisko miało charakter filokatolicki, konserwatywny i wrogi europejskiej współczesności. Ta swoistość postawy „obłąkanego filozofa” zapowiada niejednorodny charakter drugiego nurtu, opozycyjnego wobec prądów rusofilskich (słowianofilskich). Jak pisze Andrzej Walicki:

W odróżnieniu od słowianofilów przeciwnicy słowianofilstwa, czyli tzw. okcydentaliści, nie byli zwolennikami jakiejś jednej, spójnej ideologii i filozofii społecznej: „okcydentalizm” był jedynie pewną wspólną platformą, na której zjednoczyli się w latach czterdziestych – we wspólnej opozycji do słowianofilstwa – przedstawiciele różnych, demokratycznych i liberalnych, nurtów myśli rosyjskiej. Słowianofilstwo pobudzało do myślenia i aktywnej opozycji, kwestionowało bowiem w sposób zasadniczy centralną, kluczową ideę lewicy filozoficznej – „ideę osobowości”, interpretowało ją jako ideę „zachodnią”, jako rezultat jednostronnego, „fałszywego” rozwoju Europy⁴³.

Ale jeśli chodzi o krytyczną filozofię kultury, spójność nurtu nazywanego okcydentalistycznym, wydaje się dosyć czytelna przynajmniej w swej podstawowej skłonności – na pierwszy plan wysuwa się tutaj polemika z rodzimym tradycjonalizmem, nacjonalizmem, romantycznym historyzmem, krytyka rosyjskiego zacofania przeprowadzana z pozycji, której aksjologiczny fundament tworzą wartości kojarzone z cywilizacją zachodnią i nowoczesnością. Odrzucona zostaje natomiast bezkrytyczna idealizacja przeszłości, jak również otwarcie niechętny stosunek słowianofilów do reform

⁴³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 219. Najbardziej wnikliwym studium na temat okcydentalizmu rosyjskiego w jego klasycznej epoce jest książka Wasilija Szczukina *Ruskoje zapadnichestwo. Gieniezis – suszcznost’ – istoričeskaja rol’*, Łódź 2011.

Piotra Wielkiego. W optyce „zapadników” (od ros. *Zapad* – Zachód) Rosja przestaje być wcieleniem cnót, ostoją wszelkich zalet i nadzieją na przyszłość, a zaczyna być przedstawiana jako kraj zacofany, bez mała barbarzyński, niemal azjatycki, w którym nie zakorzeniły się jeszcze takie wartości, jak wolność jednostki, równość praw, sprawiedliwość czy racjonalny sposób gospodarowania. Pod tym względem okcydentalizm był negacją kultury tradycyjnej oraz retrospektywnych utopii o konserwatywnej proveniencji, dokonywaną gwoździową zmianą kulturowo-społeczną, której osnową i celem był ideał swobodnego rozwoju jednostki. W taki oto sposób doszło do konfrontacji dwóch odmiennych typów filozofii kultury: (1) archaiczno-wspólnotowej, pielęgnującej lokalną swoistość, kultury endemiczno-reliktowej oraz (2) kultury nowoczesnej i uniwersalnej, opierającej się na oświeceniowej koncepcji natury ludzkiej oraz idei praw człowieka, wyrażających się w zasadzie indywidualizmu (nazywanej w tym czasie „osobowością”).

Najogólniej rzecz ujmując, filozofia kultury rosyjskiego okcydentalizmu miała charakter dynamiczny i teleologiczny – ukazywała kulturę jako rezultat postępującego w dziejach rozkładu patriarchalnych wspólnot tradycyjnych (rodowych, religijnych, wiejskich) i zastępowania ich przez wzorowany na zachodnim porządek państwowoprawny, którego celem miała być ewolucyjna (lub rewolucyjna) emancypacja osobowości oraz emancypacja społeczeństwa jako zbioru krytycznie myślących jednostek. Dodać też wypada, że okcydentalistyczna krytyka kultury była często polemiką nie wprost, dokonywaną raczej przez pozytywną prezentację osiągnięć Europy lub apologetyczne przedstawianie reformatorskich działań rosyjskich władców. Dlatego konflikt słowianofilstwa z okcydentalizmem daje się w pewnym sensie interpretować jako spór o ocenę dziedzictwa Piotra Wielkiego i jego miejsce w historii Rosji. Okcydentaliści omijali ograniczenia cenzury, przemycając bliskie im idee liberalne lub demokratyczne za pomocą wychwalania Piotrowego dziedzictwa, podczas gdy jednoznacznie negatywnie do cara nastawieni słowianofile borykali się z ostrymi ingerencjami cenzorów, które kończyły się karami dla autorów i zamykaniem czasopism. Jeszcze ważniejsze jednak wydaje się to, że car-reformator i jego dzieło (pod tym względem doniosłą, symboliczną rolę odgrywał

Petersburg⁴⁴) stały się trwałym elementem wyobraźni historycznej i kulturowej Rosjan.

Zasada osobowości stanowiła główną ideę zarówno dla bardziej lewicowego, demokratycznego skrzydła okcydentalizmu, jak też nurtu liberalnego, czasami o skłonnościach konserwatywnych. Odegra ona również kluczową rolę w dwóch następnych formacjach krytycznej filozofii kultury: zarówno w tak zwanym „oświecicielstwie”, jak i w jego zradykalizowanej formie nazywanej wtedy „nihilizmem”. Wydaje się jednak, że przy wszystkich różnicach wspólny był ideał wyzwolenia jednostki spod opresyjnego nacisku różnych form kulturalnego tradycjonalizmu. Emancypacja taka prowadzić miała albo do rewolucji społecznej, albo do ustanowienia w Rosji państwa prawa.

Wspólna tendencja przybierała jednak różne formy. U liberalnych historyków, takich jak Timofiej Granowski (1813–1855) czy Konstanty Kawielin (1818–1885), pierwotnie wyrażała się w nacisku na twórczą rolę indywiduum w dziejach, przekształcającej zastane formy życia, przełamującej opór rutyny i inicjującej istotne przemiany. Należy pamiętać, że jest to jednocześnie działanie kulturotwórcze i moralne – zresztą w osobie oba te wymiary stanowić miały całość: człowiek, zmieniając świat, zmienia również siebie, i to na lepsze, jak sądzili optymistycznie nastawieni liberałowie. Dla Kawielina osobowość (ros. *licznost'*) to zasada leżąca u źródeł europejskich historii, pozwalająca człowiekowi panować nad własnym życiem i światem oraz będąca niezbędnym elementem rozwoju kulturalnego każdego narodu; to „siła, energia, która sama kształtuje swój los, tworzy historię”⁴⁵. Problem polega na tym, że w dotychczasowych dziejach Rosji dominuje odmienna zasada – zasada rodowa o patriarchalnym charakterze, która nie tylko ogranicza inicjatywę jednostek, ale też uniemożliwia wykształcenie się idei samodzielności i godności człowieka. Na Zachodzie zasada

⁴⁴ Zob. na przykład M. Bohun, *Apologia Petersburga. Próba glosy do Czaadajewa*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006, s. 85–104; R. Bäcker, *Petersburg jako symbol Zachodu we współczesnej rosyjskiej myśli antyokcydentalistycznej*, [w:] *Okno na Europę...*, s. 149–153.

⁴⁵ Cyt. za: I. Sakowicz, *Między autokracją a rewolucją. Liberalizm Konstantego Kawielina w epoce wielkich reform*, Gdańsk 1999, s. 58.

osobowości umocniła się na gruncie przygotowanym przez dziedzictwo antyczne, chrześcijaństwo i starogermański indywidualizm, by w coraz większym stopniu przenikać życie społeczne i państwowe, wyraźnie wskazując cel rozwoju historycznego, jakim jest „wszechstronny rozwój człowieka, wykształcenie w nim i podtrzymanie godności moralnej”⁴⁶. Tymczasem Rosja pogrążona jest w patriarchalnym letargu, kultura i cywilizacja docierają jedynie do nielicznej, naskórkowej warstwy społeczeństwa, bezskutecznie próbującej przebudzić resztę:

Tu człowiek rozplywa się jakby; jego siły niczym nie koncentrowane, pozbawione są prężności, energii i roztapiają się w morzu przyjaźnych, pokojowych stosunków. Tu człowiek kołysany jest do snu, zażywa spokoju, wpada w drzemkę moralną. Ufny jest, słaby i niefrasobliwy jak dziecko. O głębokim poczuciu osobowości nie ma tu mowy. Dla narodów powołanych do historycznej działalności w nowym świecie, takie istnienie bez zasady osobowości jest niemożliwe. [...] Albowiem gdy mówimy, że naród działa, myśli, czuje, mówimy abstrakcyjnie: w istocie działają, czują, myślą jednostki, osoby naród ten stanowiące. Tak więc jednostka, która uświadamia sobie swoją nieskończoną, absolutną godność – jest warunkiem niezbędnym wszelkiego duchowego rozwoju narodu⁴⁷.

Kawielin, jak przystało na okcydentalistę, doszedł do wniosku, że Rosja znajduje się zaledwie u progu tego procesu, że przebudziła się do świadomego, kulturalnego życia dopiero w XVIII wieku za sprawą, jak łatwo się domyśleć, Piotra Wielkiego. To niejako w carze ucieleśniła się po raz pierwszy zasada osobowości, by w miarę jego tytanicznych wysiłków przenikać coraz głębiej w życie narodu i jego prawnopaństwowe formy.

Bez wątpienia postacią centralną okcydentalizmu lat czterdziestych był Wissarion Bieliński (1811–1848), najbardziej wpływowy krytyk literacki tej epoki dziejów państwa carów. Jego miejsce w historii kultury rosyjskiej jest szczególne i w pewnym sensie może on uchodzić za pierwszego filozofa kultury w ścisłym tego

⁴⁶ K. Kawielin, *Zasada osobowości w historii Rosji*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 361.

⁴⁷ *Tamże*, s. 362.

słowa znaczeniu. Ale ta wyjątkowość nie dotyczy wyłącznie filozofii kultury, chociaż wskazuje na doniosłość i centralne miejsce, jakie zajmuje ta problematyka w myśli rosyjskiej. Neokantysta Borys Jakowienko przypisał mu znaczenie jeszcze bardziej wyjątkowe. W napisanej na emigracji w Czechosłowacji syntezie dziejów ojczyźnej filozofii stwierdził:

jeśli nie wszystkie, to przynajmniej znacząca część istotnych powiązań ideowych w Rosji zakorzeniona jest w ideowym dziedzictwie Bielińskiego. Tak więc historia rosyjskiej filozofii dałaby się przedstawić, oczywiście, jednowymiarowo, ale przecież z dużym pożytkiem – albo jako konsekwentne rozwinięcie charakterystycznych dla Bielińskiego założeń i zasad, albo jaka walka, albo jedność tych bądź innych spośród nich z kolejnymi, nowymi, przyniesionymi z zewnątrz zasadami [...] właśnie on wyłowił, przyswoił, przemysłał, gorąco i ostro wypowiedział wielką część głównych idei filozoficznych, pojęć, zadań i postulatów, charakterystycznych dla myśli rosyjskiej [...] Więcej nawet, od Bielińskiego zaczyna się świadoma myśl rosyjska – historycznie od końca lat 30. XIX wieku, a w planie duchowym – w osobie każdego nowego jej reprezentanta⁴⁸.

Bieliński wydaje się postacią centralną nie tylko ze względu na niezwykłą chłonność i dynamikę jego myślenia filozoficznego, w którym ujawniają się najważniejsze zagadnienia myśli rosyjskiej⁴⁹. Uznany i wpływowy krytyk literacki nie tylko ustanowił kanon analityczny dla twórczości Puszkina czy Gogoła, ale też odkrył i wprowadził do obiegu kulturalnego postaci takiej miary jak Dostojewski (który zresztą do końca życia zmagał się z osobą Bielińskiego, co widać zarówno w listach i publicystyce, jak też w *Braciach Karamazow*, gdzie Iwan Karamazow wygłasza poglądy bliskie ideom „szalonego Wissariona”). Dla bardziej wąsko pojętej filozofii kultury istotne jest charakterystyczne dla tego myśliciela ściśle powiązanie filozofii z literaturą. Sam wypowiadał się głównie jako recenzent i sprawoz-

⁴⁸ B.W. Jakowienko, *Istorija russkoj filosofii*, per. s. czesz. Ju.N. Sołoduchina, Moskwa 2003, s. 468–469.

⁴⁹ Zob. na przykład znakomitą analizę antynomii pomiędzy immanentystycznym humanizmem Bielińskiego a religijnym transcendentyzmem jako podstawową strukturą (idea idei) całej bez mała myśli rosyjskiej w książce Grzegorza Przebindy *Od Czaadajewa do Bierdiajewa...*, s. 13–77 i in.

dawca, odkrywając przy tym filozoficzne sensy komentowanych dzieł artystycznych i naukowych. Wynikało to nie tylko z cenzuralnych ograniczeń i represyjnego stosunku władzy do politycznie podejrzanego filozofowania, w wyniku czego literatura i krytyka literacka zastępowały filozofię, ale też z jego głębszego przekonania o nieodmiennie filozoficznym charakterze wielkiej literatury.

Okcydentalizm Bielińskiego jest przede wszystkim krytyką kultury „starej” Rosji, będącej wyrazem patriarchalnej podległości i bezrefleksyjnej spontaniczności („naturalna bezpośredniość”, wedle heglizującej nomenklatury przejętej przezeń od Bakunina). W takim stanie nie ma miejsca ani dla krytycznego myślenia, ani dla wytworzenia się autentycznej osobowości (świadomej jednostki), która na razie całkowicie rozplywa się w homogenicznej masie nawyków, utartych przekonań, sztywnych obyczajów, rutyny i religijnego prymitywizmu. W przypadku Rosji dopiero reformy Piotra Wielkiego wyrwały ludzi z beczynnego, bezwiednego letargu. Było to zatem stanowisko biegunowo przeciwne słowianofilstwu, dla którego istotne stało się rozróżnienie na niezepsuty przez cywilizację, wierny chrześcijaństwu i prawnym obyczajom lud (ros. *narod*) i wykorzenioną, kosmopolityczną i amoralną socjetę (ros. *obszczestwo*), jaka pojawiała się w wyniku Piotrowego zamachu na wiarę i tradycję. Bieliński proponuje inną dystynkcję: ludowości (ros. *narodnost*’), czyli pogrążonej w bezrefleksyjnej naturalności masie, przeciwstawia narodowość (ros. *nacionalnost*’), czyli rozumny i świadomy swoich dążeń podmiot dziejów złożony z myślących jednostek. To, co słowianofile traktowali jako nieszczęście – podział, rozdarcie, zmianę – autor *Listu do Gogola* traktuje jako konieczny i pożądany element rozwoju kulturalnego. Ale to przeciwieństwo nie jest bezwarunkowe, albowiem w wyniku rozwoju ludowość zostaje zniesiona poprzez podniesienie jej do poziomu narodowości, która sama jako potencja stanowiła ukrytą istotę tej pierwszej. W rozprawie *Czyny Piotra Wielkiego* pisał:

Każdy naród ma swoją substancję, podobnie jak każdy człowiek; w substancji narodu tkwi cała jego historia i to, co odróżnia go od innych narodów. [...] Ludowość, jak to już powiedzieliśmy, zakłada coś niezmiennego, ustalonego raz na zawsze, nie posuwającego się naprzód; ukazuje to, co istnieje w ludzie w jego obecnym stanie. Na-

rodowość, przeciwnie, zawiera nie tylko to, co jest obecnie, ale i to, co będzie albo może być. [...] A zatem Rosja przed Piotrem Wielkim była jedynie ludem (*narod*) i stała się narodem (*nacja*) dzięki ruchowi, który wprowadził doń jej reformator⁵⁰.

Argumentacja Bielińskiego jest czytelna. Odrzuca on słowiańskie przekonanie, że europeizacja była momentem kryzysowym, zachwianiem albo nawet przerwaniem dziejów kultury rosyjskiej, którą zastąpiła imitatorska cudzoziemszczyzna pleniąca się w kosmopolitycznych, wykorzenionych warstwach wyższych. Przeciwnie. Westernizacja stanowiła konieczny i rozumny moment negacji zacofania i patriarchalnego bezwładu w imię wartości powszechnoludzkich, reprezentowanych przez cywilizację europejską. Nie był to proces denacjonalizacji, ale faktycznych narodzin autentycznego narodu jako świadomej wspólnoty kulturalnej, dążącej do wytworzenia nowoczesnych form samowiedzy (do czego faktycznie doszło, zdaniem krytyka, w czasie wojen napoleońskich).

W istocie myśliciel skłaniał się do przekonania, że prawdziwa kultura w Rosji jest wytworem okcydentalizacji. Wcześniej istniała albo nietwórcza naśladowczość, albo prymitywne podwaliny ważne o tyle, o ile tworzyły grunt pod przyszłą recepcję europejskich zasad i wartości. W przypadku Bielińskiego spór o kulturę przekształcał się w spór z pseudokulturą zastoju i autarkii; spór z bezmyślnym wychwalaniem wszystkiego, co prymitywne, ale swojskie; spór z dominacją myślenia ksenofobicznego, które niszczy dynamikę kulturową, zastępując ją folklorystyczną powtarzalnością. O sile i znaczeniu kultury – czego przykładem była dlań twórczość Puszkina – świadczy nie archaiczna, pozorna oryginalność, lecz zdolność do czerpania ze światowego dziedzictwa i jego twórczego przetwarzania. Trzeba przyznać, że polemiki Bielińskiego nie straciły nic ze swojej aktualności i uniwersalnej stosowalności:

u nas od dawna utarło się dziwne mniemanie, że Rosjanin we fraku czy Rosjanka w gorsecie nie są już Rosjanami, że ducha rosyjskiego czuje się tylko tam, gdzie jest siermięga, łapcie, siwucha i kiszona

⁵⁰ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, przekł. przejrzał A. Walicki, Warszawa 1956, s. 241–242.

kapusta. [...] nędzna to narodowość, która drży o swoją samodzielność przy każdym kontakcie z inną narodowością. W naiwności umysłu i serca nasi samozwańczy patrioci nie widzą, że lekając się ciągle o rosyjski charakter narodowy, ubliżają mu⁵¹.

Prawdziwa kultura ma wymiar uniwersalny, który ani nie zagraża narodowej tożsamości, ani nie daje się zastąpić przez ultrapatriotyczną pychę i ksenofobię. To fałsz i droga donikąd. Należy oczyścić kulturę ze wszystkich reliktyw patriarchalnej „bezpośredniości”, w której narodowość mylona jest z ludowością („gminnością”), gdzie nie ma wyrazistych różnic, bynajmniej nie prowadzących do dezintegracji, lecz do powstania nowoczesnego społeczeństwa pewnego własnej tożsamości i wolnego od tradycjonalistycznego skrępowania oraz religijnych zabobonów. Takie przekonanie sprawiło, że Bieliński ostro zareagował na publikację *Wybranych fragmentów korespondencji z przyjaciółmi* Gogola, w którego twórczości dostrzegał wcześniej narzędzie skutecznego cywilizowania ojczyzny. Uznał, że niegdysiejszy demaskator niewolnictwa i fanatyzmu opowiedział się po stronie ciemnych sił, które wcześniej piętnował w *Martwych duszach* czy *Rewizorze*. Napisany niedługo przed śmiercią *List do Gogola* traktować można jako swoisty testament ideowy, mający otrzeźwić wybitnego pisarza, który tak wiele może jeszcze zrobić dla kultury i społeczeństwa. Bieliński pisał:

zna Pan doskonale Rosję jako artysta, ale nie jako człowiek myślący, którego roli tak niefortunnie podjął się Pan pisząc swoją fantasmagoryczną książkę [...] nie zauważył Pan, że Rosja widzi swój ratunek nie w mistycyzmie, nie w ascetyzmie, nie w pietyzmie, ale w postępie cywilizacji, oświaty, humanitarności. Trzeba jej nie kazać (dość się ich nasłuchała) i nie pacierzy (dość się ich naklepała), ale obudzenia w ludzie godności ludzkiej, przez tyle wieków poniewieranej w brudzie i błocie; trzeba jej praw zgodnych nie z nauką Kościoła, ale ze zdrowym rozsądkiem i sprawiedliwością, oraz możliwie ścisłego przestrzegania tych praw. [...] Wielbicielu knuta, apostołe ciemnoty, zwolenniku obskurantyzmu i wstecznictwa, chwalco tatarszczyzny – co Pan robi?... Niech Pan spojrzy pod nogi – stoi Pan na skraju przepaści... Że głosząc takie poglądy, powołuje się Pan na Kościół

⁵¹ *Tamże*, t. 2, s. 90–91.

prawosławny – to rozumiem: Kościół ten był zawsze podporą knuta i sługą despotyzmu; ale po co Pan miesza do tego Chrystusa? [...] Sądzi Pan, że lud rosyjski jest najbardziej religijny ze wszystkich ludów na świecie: to kłamstwo. Podstawą religijności jest petyzm, uwielbienie Boga, bojaźń boża. A Rosjanin wymawia imię boże, drażniąc się w tyłek [...]. Proszę się uważniej przyjrzeć, a zobaczy Pan, że z natury swojej jest to lud głęboko ateistyczny. Ma sporo przesądów, ale ani krzty religijności. [...] Religijność nie zakorzeniła się głęboko nawet wśród duchowieństwa rosyjskiego⁵².

Słowa te rozbrzmiały jak uderzenie gromu, a ich pogłos można usłyszeć także dzisiaj, nie tylko zresztą w Rosji, w kolejnych fazach sporów tradycjonalistów z modernizatorami.

List do Gogola stał się znaczącym wydarzeniem w dziejach kultury rosyjskiej, chociaż oficjalnie wydany został dopiero w 1905 roku. Wcześniej krążył w odpisach i wydaniach nielegalnych, za których posiadanie groziły drakońskie kary. Dość powiedzieć, że w 1849 roku Fiodor Dostojewski został w procesie „pietraszewców” oskarżony o odczytanie tego tekstu na jednym z zebrań kółka i skazany na śmierć (w ostatniej chwili na placu kaźni zamienionej na katorgę i zesłanie)⁵³. Ale nie chodzi tylko o indywidualne, acz spektakularne wydarzenie. *List do Gogola* ważny jest z wielu innych, bardziej uniwersalnych względów. Przytoczę dwa. Po pierwsze, jest świadectwem znaczenia kultury i jej twórców w ówczesnych rosyjskich sporach, które w warunkach opresji politycznej, uniemożliwiającej swobodną dyskusję światopoglądową, w naturalny sposób przenosiły się na niwę literatury. Po drugie, ostry atak Bielińskiego na Cerkiew i prawosławie potwierdzał i pogłębiał pęknięcie, jakie dokonało się w rosyjskiej kulturze, będące w oczach wielu nową schizmą pomiędzy radykalizującą się inteligencją a chrześcijańskim społeczeństwem albo – w innym sformułowaniu – pomiędzy modernizującą się kulturą a tradycyjnym, religijnym poglądem na świat⁵⁴.

⁵² *Tamże*, s. 410–414.

⁵³ Por. list Dostojewskiego do komisji śledczej w: F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 61–62. Zob. S. Mackiewicz (Cat), *Dostojewski*, b.r. i m.w., s. 44–46.

⁵⁴ Podobny, ale rzecz jasna mniej głęboki, rozłam dokonał się już wcześniej, w 1846 roku, wśród samych okcydentalistów, których poróżnił problem Boga i nieśmiertelności duszy. Zob. A. Hercen, *Rzeczy minione...*, t. 2, s. 345–348.

Wydarzenia polityczne lat 1848–1849 oraz wzmożenie konserwatywnego i represyjnego kursu polityki Mikołaja II w następnych latach, jak też osobiste losy wcześniejszych adversarzy (choroba, śmierć, emigracja *etc.*) spowodowały swoiste zamrożenie sporów kulturalnych. Odwilż nastąpiła w pierwszych latach panowania nowego cara, czyli na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W historii Rosji, także w historii kultury rosyjskiej, wyróżnia się nawet odrębną epokę lat sześćdziesiątych jako okresu obfitującego w przełomowe wydarzenia polityczne oraz nowe zjawiska kulturalne i ideowe. „Ludzie lat sześćdziesiątych” (ros. *sześćdiesiatniki*) to nazwa własna dla pojawiającej się w tym czasie formacji ideowej⁵⁵. Oczywiście, określenie „lata sześćdziesiąte” nie ma czysto kalendarzowego sensu, chodzi tu o dziesięciolecie, które rozpoczyna się spektakularną klęską Rosji w wojnie krymskiej i śmiercią Mikołaja II (1855/1856), a kończy w roku 1866, w którym Dymitr Karakozow dokonał nieudanego zamachu na cara Aleksandra II⁵⁶.

Jest to epoka intensywnych przemian politycznych w państwie carów z reformą uwłaszczeniową na czele, ale też dyskusji filozoficzno-kulturalnych, do których dochodzi za sprawą ludzi młodego pokolenia, wywodzących się ze specyficznego środowiska społecznego. Pierwszoplanową rolę odegrali tutaj „raznocyńcy”, czyli przedstawiciele inteligencji, którzy nie pochodzili ze stanu szlacheckiego, lecz reprezentowali inne warstwy i różne rangi (ros. *raznyje czyny*) pracowników umysłowych: niższego duchowieństwa, nauczycieli, urzędników *etc.* Z tego względu można też mówić, oczywiście w pewnym uproszczeniu, o walce kolejnej formacji kulturalnej z dawną (choć w latach nieodległą) kulturą szlachecką. Istotnym elementem społecznej kondycji raznocyńca był nonkonformizm oraz zerwanie z tradycyjnym światopoglądem określonej grupy społecznej, z której rekrutowali się przedstawi-

⁵⁵ Por. antologia pod takim właśnie tytułem: *Sześćdiesiatniki*, red. F.F. Kuzniecowa, Moskwa 1984, która zawiera wybór pism mniej znanych autorów.

⁵⁶ Jeszcze wcześniej znikają ze sfery publicznej najwybitniejsi przedstawiciele krytycznego głosu „nowych ludzi”: Mikołaj Dobrolubow umiera na suchoty w roku 1861, Czernyszewski zostaje aresztowany w roku 1862 i skazany na dożywotnie zesłanie (ale nadal pisze i publikuje), w 1868 roku w Bałtyku topi się Dymitr Pisariew.

ciele inteligencji „nowego typu”. Współczesny petersburski historyk filozofii pisze „Kim jest raznoczyniec? Przede wszystkim to społeczny »odszczepieniec«: zerwał z każdą grupą społeczną lub warstwą, z których się wywodził, wyzwolił się od ich rozumienia świata i mentalności. Raznoczyniec – to nowy człowiek, który namiętnie nienawidzi samowoli, służalczości, dwulicowości”⁵⁷.

To właśnie raznoczyńcy zdominowali kolejną fazę dyskusji o kulturze, występując nie tylko przeciwko rosyjskiemu zacofaniu i jego słowianofilskim obrońcom, lecz także przeciwko kulturze szlacheckiej i mieszczańskiej, ideom liberalnym oraz *last but not least* nazbyt idealistycznie i marzycielsko nastawionym, ich zdaniem, okcydentalistom i demokratom lat czterdziestych–pięćdziesiątych. Doskonałą literacką ilustracją tego konfliktu pokoleń pomiędzy realistycznie, scjentyistycznie i krytycznie nastrojoną młodą generacją radykałów a tkwiącym nadal w romantycznych iluzjach poprzednim pokoleniem są *Ojcowie i dzieci* (1862) Iwana Turgieniewa; powieść, w której zasadniczy spór ideowo-generacyjny koncentruje się właśnie wokół odmiennego sposobu pojmowania zadań sztuki i sensu kultury. Do tego zagadnienia powrócę poniżej. Z drugiej strony konflikt ten – chociaż często przybierający ostre retoryczne formy – nie absolutyzował podziałów, a nowa formacja ideowa – „oświecicielstwo” – była w dużym stopniu kontynuacją okcydentalizmu, zwłaszcza jego nurtu o demokratycznych skłonnościach.

Sama nazwa „oświecicielstwo” (ros. *proswietitielstwo*) ma dwojakie odniesienie. Pierwsze, historyczne, wydaje się oczywiste. Chodzi o świadome nawiązanie do epoki oświecenia z jej emancypacyjnymi, często egalitarnymi, protodemokratycznymi ideałami, kultem wiedzy i nauki, racjonalizmem, pojmowanym nie tylko jako metoda filozofowania, ale też zadanie racjonalizacji życia społecznego. Również

⁵⁷ A.F. Zamalejew, *Lepty. Issledowanija po russkoj filosofii*, Sankt-Petersburg 1996, s. 177. Raznoczyniec jest zatem modelowym reprezentantem inteligencji jako grupy społecznej, którą opisał Karl Mannheim jako „relatywnie bezklasową warstwę”, „społecznie wolno się unoszącą” (czy też, w innym przekładzie, „zawieszoną w powietrzu”, to znaczy niezakorzonioną), co sprzyjało świadomym wyborom światopoglądowym i politycznym (swobodny akces do różnych zwalczających się grup i klas) oraz krytycznemu namysłowi nad własną genealogią społeczną i funkcją w zbiorowości. Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992, s. 123–126.

klimat opinii i sposób ich formułowania przywodził na myśl Wiek Świateł – rosyjscy „oświecciele” z lat sześćdziesiątych XIX wieku myślą w sposób krytyczny, programowo polemiczny, odrzucają zarówno sztukę dla sztuki, jak i naukę, która nie przynosi wymiernych pożytków. Ich zadaniem nie jest opisywanie rzeczywistości, lecz próba jej przemiany w imię uniwersalnej prawdy o ludzkiej naturze (z tą różnicą, że źródłem tej prawdy byli dla nich najczęściej Ludwig Feuerbach i fizjologowie-materialiści pokroju Karla Vogta czy Iwana Sieczenowa). Byłaby to więc swoista reinkarnacja nurtu radykalnego oświecenia sto lat po jego rozkwicie w pierwszej fazie panowania Katarzyny Wielkiej. Jest to jednocześnie wczesna faza recepcji idei i wartości charakterystycznych dla dziewiętnastowiecznego pozytywizmu. Drugi wymiar wiąże się z innymi znaczeniami rosyjskiego słowa *proswieszczenije*, które oznacza zarówno edukację (oświatę), jak też cywilizację. I o to głównie chodziło: o cywilizacyjną edukację Rosji, o jej przyspieszoną kontynuację lub faktyczne rozpoczęcie, by wyrwać się z feudalnego zacofania, bardziej przypominającego europejskie średniowiecze niż wiek XIX. Pamiętać też należy, że w ich przekonaniu najważniejszym krokiem na drodze ku cywilizacji miało być zniesienie pańszczyzny, rzeczywiste wyzwolenie chłopów jako rzeczywisty i symboliczny akt przewyżczenia uwłaczających ludzkiej godności relikwów feudalizmu.

Trzeba zatem podkreślić, że pomimo polemicznych starć i bezpardonowej często krytyki poglądów i ideałów poprzedników wyraźnie widoczny jest związek pomiędzy „oświeccielami” a wcześniejszymi okcydentalistami. Cel jest ten sam: walka z zacofaniem, obalenie megalomańskich przeświadczeń o wyjątkowości rosyjskiej kultury i historii w tym zacofaniu się wyrażających, zniesienie autarkii przez otwarcie się na europejskie wzorce, dążenie do reformy społecznej, przebudowa kultury rosyjskiej w odniesieniu do zachodniej nauki i wolnościowych, demokratycznych instytucji politycznych. Dlatego w swoim studium o Mikołaju Czernyszewskim (1828–1889) Plechanow napisał: „jeśli Bieliński był **protoplastą** naszych »szermierzy oświecenia«, to Czernyszewski jest **ich najwybitniejszym przedstawicielem**”⁵⁸.

Tak jak Bieliński może być traktowany jako antenat „oświeccielstwa”, tak Czernyszewski może być nazwany najbardziej konse-

⁵⁸ J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 305–306 (podkreślenia Plechanowa).

kwentnym kontynuatorem demokratycznego okcydentalizmu oraz epigonem oświecenia⁵⁹. Fundamentem krytyki feudalno-niewolniczej kultury rosyjskiej, jak też mrzonek o opatrnościowej niezwykłości i przyszłej jej misji była dla niego klasycznie oświeceniowa koncepcja postępu. Jest to o tyle ważne, że w gruncie rzeczy autor *Co robić?* utożsamia postęp z kulturą (cywilizacją) – tam, gdzie nie ma ruchu naprzód, gdzie nie następuje racjonalizacja stosunków społecznych (to znaczy uzgadnianie ich z rozsądną, ale i wspólnotową naturą człowieka), gdzie nie dokonuje się rozwój naukowy i technologiczny..., tam można mówić o etnograficznej zastygłości, ale nie o prawdziwej kulturze. Postęp ma przede wszystkim charakter intelektualny, co oznacza, że obejmuje nie tylko sferę wiedzy (nauka i technologia), ale i sferę moralną. Polega on na doskonaleniu pojęć i idei, tak aby adekwatnie opisywały rzeczywistość, oraz na doskonaleniu nawyków i działań, tak aby rzeczywistość można było sprawniej zmieniać oraz harmonizować reguły ludzkiego współżycia.

Istotne wydaje się tutaj utylitarystyczne z ducha powiązanie wiedzy z działaniem, poznania z moralnością – rozróżnienie pomiędzy nimi jest tak samo sztuczne jak wprowadzanie fałszywych podziałów w naturze ludzkiej, choćby w formie religijnego dualizmu duszy i ciała⁶⁰. W polemice z organicystycznymi teoriami historii, będącej jednocześnie refutacją słowianofilskiego, ale i podzielanego przez Hercena, przekonania o starczej schyłkowości Zachodu, Czernyszewski pisał:

Postęp opiera się na rozwoju umysłowym; podstawą postępu jest po prostu rozwój wiedzy i jej osiągnięcia. Dzięki zastosowaniu najlepszych zdobyczy wiedzy w rozmaitych dziedzinach życia praktycznego dokonuje się w nich postęp. [...] wszelka praca intelektualna rozwija zdolności umysłowe człowieka; im więcej zaś obywateli w kraju umie czytać, przyzwyczajają się i ma ochotę do czytania książek, tym więcej jest ludzi światłych i wykształconych, tym bardziej wzrasta

⁵⁹ Znakomitym studium na temat związków rosyjskiego myśliciela z historycznym oświeceniem jest rozprawa Grzegorza Przebindy *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.

⁶⁰ Temu ostatniemu zagadnieniu Czernyszewski poświęcił swą najważniejszą rozprawę filozoficzną z 1860 roku: *Zasada antropologiczna w filozofii* (wyd. pol.: Warszawa 1956, tłum. K. Bleszyński).

liczba tych, którzy potrafią należycie prowadzić wszelkie sprawy, i wobec tego postęp ogarnia wszystkie dziedziny życia. A zatem podstawowym czynnikiem postępu jest nauka; osiągnięcia postępu zależą od poziomu i rozpowszechnienia wiedzy. Postęp jest więc owocem wiedzy⁶¹.

Fragment powyższy wyjaśnia również „edukacyjny” aspekt filozofii kultury Czernyszewskiego. Oświata dla całego społeczeństwa (dla ludu – jak wtedy pisano) jest sprawą kluczową nie tylko z powodu cywilizacyjnej naprawy zapóźnionej Rosji, ale też ze względu na perspektywę społecznej przebudowy, w której zacofanie stanowi szansę modernizacyjną: kultury opóźnione w rozwoju mogą korzystać z osiągnięć narodów bardziej rozwiniętych, przyspieszając znacząco własny progres. Nie chodzi też tutaj tylko i wyłącznie o wiedzę praktyczną, służącą technologicznej (najczęściej militarnej) modernizacji, ale też o przemianę wewnętrzną każdego człowieka: odrodzenie moralne czy raczej przebudzenie świadomych i krytycznych jednostek zdolnych do kreowania własnego życia wolnego od rutyny i konformizmu. Opowieścią o takich właśnie „nowych ludziach” była powieść *Co robić?* (1863), która choć napisana w więzieniu, została wydana (przez przeoczenie cenzora), stając się dziełem wpływowym, literaturą generacyjnej inicjacji dla kolejnych pokoleń Rosjan buntujących się przeciwko staremu porządkowi. A przecież Czernyszewskiego aresztowano i osądzono pod sfigowanymi zarzutami po to właśnie, aby ograniczyć jego wpływ na społeczeństwo!⁶²

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że główną ideą rosyjskiego krytyka było przekonanie o nierozdzielności postępu, o tożsamości rozwoju w sferze wiedzy i edukacji z rozwojem moralnym jednostek, który prowadzić będzie do reformy społecznej (nie był on rewolucjonistą w politycznym sensie). Jest to w gruncie rzeczy scjentyzm etyczny, w którym przypisywana Czernyszewskiemu (nie do końca zasadnie) formuła „rozumnego egoizmu” prowadzi

⁶¹ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Bieńkowska, K. Bleszyński, Warszawa 1961, s. 443–444.

⁶² Zakres i charakter tego oddziaływania opisuje w jakimś stopniu na poły autobiograficzna powieść, napisana już na zesłaniu w latach 1865–1871: *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych* (wyd. pol.: Warszawa 1952, tłum. J. Brzęczkowski).

zarówno do wzrostu jednostkowej świadomości moralnej, jak też do poszerzenia zakresu moralnej odpowiedzialności ze sfery indywidualnego życia na sferę społeczną: „Rozwój umysłowy sam przez się ma tendencję do doskonalenia pojęcia obowiązków człowieka wobec innych ludzi, do czynienia go dobrym, do rozwijania w nim pojęcia sprawiedliwości i uczciwości”⁶³.

Literacki obraz społecznych skutków utylitarystycznej etyki odnaleźć można w najsłynniejszej jego powieści. W imię zasad rozumnego egoizmu Wiera Pawłowna organizuje spółdzielcze pracownie krawieckie, w których zysk dzieli się sprawiedliwie (najpierw zgodnie z indywidualnym wkładem pracy, potem – kiedy przedsiębiorstwo umocni się na rynku – po równo dla każdej z pracującej osób, niezależnie od wkładu pracy). Kooperatywy te mają charakter nie tylko gospodarczy, ale i społeczny – są zrzeszeniami, w których kobiety pracują i żyją wspólnie, chroniąc się przed opresją tradycyjnego, patriarchalnego społeczeństwa. W jeszcze większym stopniu przeświadczenie takie ilustruje postać Rachmietowa – to niemal heros rewolucji, zdolny do największych poświęceń gwoździem do muru innych, zwłaszcza krzywdzonego i wyzyskiwanego ludu. Jednym słowem, pragnienie własnego szczęścia, o ile jest rozumne, prowadzi do socjalistycznej przebudowy całego społeczeństwa, którego utopijny obraz nakreślił Czernyszewski w czwartym śnie Wieri Pawłownej⁶⁴.

Również kultura artystyczna odgrywa istotną rolę w tej przebudowie, chociaż pod względem efektywności przekształceń wyżej od sztuki i literatury stoi nauka. Sztuka spełnia jednak swoją ważną funkcję. Jej zadaniem jest syntetyzujące odtwarzanie rzeczywistości, które służy jej krytycznej ocenie – sztuka jest w jakimś sensie sądem nad rzeczywistością. Objaśnianie życia w dziele sztuki ma zwykle charakter negatywny – jest oceną, która ze względu na stan cywilizacji bywa z reguły wyrokiem⁶⁵. Wynika to z faktu, że najwyższym ideałem sztuki jest życie, ale nie jako wartość witalistyczna

⁶³ Cyt. za: J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 255.

⁶⁴ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzeczowski, Warszawa 1951, s. 292, 300–324, 400–401, 416–446 i in.

⁶⁵ Zob. tenże, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie. Wybór*, oprac. A. Walicki, tłum. J. Walicka, T. Zabłudowski, Wrocław 1964, s. 146, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 144.

czy wzniosła abstrakcja, tylko jako życie człowieka rozwiniętego pod względem intelektualnym i moralnym, a takie życie stanowi na razie ideał czy też zadanie na przyszłość. Dlatego Czernyszewski, wbrew wielu oskarżeniom, ani nie odrzuca wartości estetycznych, ani nie sprowadza sztuki do jakiejś służebnej funkcji społecznej. On tylko podkreśla rozbieżność pomiędzy empiryczną rzeczywistością, odtwarzaną w sztuce, a ideałem, do którego w życiu trzeba dążyć. To właśnie wpływa na jego koncepcję piękna: „Piękno to życie; piękna jest ta istota, w której widzimy życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia; piękny jest ten przedmiot, który tchnie życiem lub mówi nam o życiu”⁶⁶.

Estetyczne idee Czernyszewskiego oraz jego działalność krytycznoliteracka wzbudziły wiele kontrowersji i wywołały gorące spory, które szybko przekroczyły granice dyskusji o sztuce, jej niezależności lub społecznej użyteczności. To była w gruncie rzeczy kolejna faza sporu o kulturę w ogóle, o jej sens i posłannictwo. Autor *Co robić?* w sporze tym znalazł bardziej radykalnych od siebie sojuszników i kontynuatorów. Przeciwno zaś stanęli nie tylko tradycjonalistyczni obrońcy dawnej kultury, ale i twórcy tej miary, co Turgieniew czy Dostojewski.

Zaostrzenie sporu o kulturę związane było z dyskusją, jaką wywołały poglądy Mikołaja Dobrolubowa (1836–1861), najbliższego współpracownika i w jakimś sensie ucznia Czernyszewskiego. Jego kilkuletnia zaledwie działalność publicystyczna wzbudzała opór i polemiki zarówno wśród liberalnie nastawionych okcydenalistów (jak Turgieniew czy Kawielin), jak też socjalistów (Hercen) oraz – co oczywiste – postsłowiańskich konserwatywnych nacjonalistów. Krytyczne ostrze artykułów Dobrolubowa skupiało się na bezlitosnej demitologizacji rosyjskiej świadomości kulturalnej. Dokonywało się to w dwóch niejako aspektach. Pierwszy związany był ze słowiańskim „dziecinnym”, egoistycznym patriotyzmem, który nie tylko wyraża się w nieskrywanej niechęci do innych narodów, ale też przyczynia się do błędnego pojmowania charakteru dziejów Rosji. Przede wszystkim fałszywe jest mniemanie, że reformy Piotra Wielkiego były jakimś niezwykłym wyłomem w dziejach, w którego efekcie można przeciwstawiać dwie epoki, czyli

⁶⁶ *Tamże*, s. 12.

staroruską epokę społecznej harmonii i nieskażonej wiary stawiać w opozycji do epoki popiotrowej, w której Rosja przemienić się miała w karykaturę Europy rozdieraną nieustannymi konfliktami. Car-reformator miał jakoby wykorzystać zaufanie ludu do władzy i bez żadnego sprzeciwu narzucić mu obce wzorce, uniemożliwiając naturalny rozwój życia narodowego, a warstwom wyższym (oświeconym) wszczepić pogardę dla wszystkiego, co rdzenne, swojskie, tradycyjne. Dobrolubow bezlitośnie wykpił retrospektywną utopię słowianofilów, odrzucając społeczne i historyczne iluzje dotyczące przedpiotrowej Rusi. Nie była ona żadnym „złotym wiekiem” wolności i harmonii społecznej, znajdujących swój wyraz w protodemokratycznych instytucjach wiecowych. Przeciwnie, to był czas umacniania się ustroju niewolniczego – feudalnej zależności ekonomicznej i monarchistycznej niewoli politycznej. Pod tym względem nie ma żadnego przeciwieństwa pomiędzy dawną Rusią a nowożytną Rosją. Nie zerwanie i przełom, ale fatalna kontynuacja zniewolenia, które od XVIII wieku zaczęło przybierać nieco inne formy. Idealizacja patriarchalnego średniowiecza jest tak samo bezrozumna jak próby uzasadniania współczesnego wyzysku i niesprawiedliwości czy też liberalne rojenia o oświeconym absolutyzmie. Historia to nie idylla, ale konflikt, w którym lud (społeczeństwo) przeciwstawia się tyrańskiemu państwu, a pracujący walczą z majątnymi próżniakami:

Oczywiście, walka arystokracji z demokracją stanowi całą treść historii; ale rozumielibyśmy ją zbyt ciasno, gdybyśmy zamierzali ograniczyć ją tylko do interesów o charakterze rodowym. U podstaw tej walki zawsze tkwił inny jeszcze pierwiastek – ukryty, lecz o wiele bardziej istotny niż oderwane teorie rasy i dziedzicznej różnorodności krwi u ludzi wysoko i nisko urodzonych. Masy ludowe wyczuwały zawsze, chociaż niejasno i jak gdyby instynktownie, to, co teraz tkwi w świadomości ludzi wykształconych i uczciwych. W oczach człowieka prawdziwie oświeconego nie ma arystokratów i prostaków, bojarów i smerdów, braminów i pariasów, są tylko **ludzie pracy i darmożjadzi**. Likwidacja darmożjadów i otoczenie ciężą ludzi pracy – oto stała tendencja dziejów⁶⁷.

⁶⁷ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. H. Kowalewska, Warszawa 1958, s. 178 (podkreślenia Dobrolubowa).

Takie pojmowanie historii nie tylko określało rewolucyjne, pre-narodnickie poglądy polityczne Dobrolubowa, ale też jego koncepcję kultury i sztuki, zwłaszcza literatury, która spełnia najważniejsze społecznie funkcje. Dlatego w oczach polemistów zaczął on uchodzić za bezwzględного propagatora sztuki zaangażowanej, czysto użytecznej czy wprost służebnej wobec emancypacyjnych i egalitarystycznych skłonności ludu rosyjskiego. Literatura zostać miała sprowadzona do roli propagandowej, ilustratywnej, jeśli chodzi o życie i ideały prostego człowieka. Nie były to zarzuty do końca trafione, ale też nie bezpodstawne⁶⁸.

Dobrolubow radykalizował krytyczny dystans realistów z nowego pokolenia wobec wcześniejszej generacji liberalno-demokratycznych romantyków, będących niejako kwintesencją rozdartej kultury szlacheckiej, szukającej dla siebie miejsca w nieubłagalnie zmieniającym się świecie. Romantyczni, rozhamletyzowani, oderwani od życia szlacheccy liberałowie okazują się patologicznie niezdolni do działania, przed którym uciekają bądź w sferę marzeń i fantazji, bądź w nieskończone deliberowanie. Są *de facto* „zbędny mi ludźmi”, opisywanymi między innymi w twórczości Turgieniewa, od którego zresztą pochodzi to określenie; odszczepieńcami, niemożącymi odnaleźć się we współczesności i czującymi się wszędzie obco. Dobrolubow pisał:

Ludzie minionego pokolenia byli przesiąknięci ideami wzniosłymi, ale nieco oderwanymi. Dążyli do prawdy, pragnęli dobra, porywało ich wszystko, co piękne, ponad wszystko jednak stawiali zasadę. Zasadą zaś nazywali ogólną ideę filozoficzną, którą uznano za podstawę całej logiki i moralności. Zapłacili za tę swoją zasadę straszliwymi mękami zwątpienia i negacji i nigdy się nie mogli uwolnić od jej dławiącego zabójczego wpływu. [...] Każdy postępek niezgodny z zasadą uważali za przestępstwo. Oddalając się tym samym od życia i skazując na służenie zasadzie, nie obliczyli dokładnie swych sił i wzięli na barki znacznie większy ciężar, niż mogli unieść [...]. Stąd wieczne fałszywa sytuacja, wieczne niezadowolenie z siebie, wieczne zachęcanie siebie i podnieca-

⁶⁸ Przykładem takiej polemiki może być artykuł Dostojewskiego: *P. [Dobrolubow i problem sztuki]* (1861), [w:] F. Dostojewski, *O literaturze i sztuce*, wybór i tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.

nie dźwięcznymi frazesami, a zarazem wieczne niepowodzenie w działalności praktycznej⁶⁹.

Następuje jednak zmiana pokoleń i chorobliwie rozdartych, szlacheckich, romantycznych hamletów zastępują gotowi do działania w każdych warunkach i bez oglądania się na zasady, a nawet skutki, donkiszoci⁷⁰. Pojawia się

inny typ społeczny – typ człowieka realnego, o mocnych nerwach i zdrowej wyobraźni [...] Ludzie nowego okresu nie tylko zrozumieli, ale i odczuli, że nie ma w świecie nic absolutnego, że wszystko ma znaczenie tylko względne [...] Na pierwszym miejscu zawsze stawiają człowieka i jego bezpośrednią, rzeczywistą pomyślność; ten punkt widzenia znajduje wyraz w każdym ich postępku, w każdym sądzie⁷¹.

W kolejnym eseju krytycznym Dobrolubow dokonał ostatecznej demaskacji: „zbędni ludzie” lat czterdziestych, których literackimi ilustracjami byli na przykład Oniegin z poematu Puszkina, Pieczorin z powieści Michała Lermontowa *Bohater naszych czasów* czy cała plejada bohaterów prozy Turgeniewa, okazują się inkarnacjami Ilji Obłomowa, tytułowego bohatera głośnej wtedy powieści Iwana Gonczarowa.

A zatem to już nie romantyczne pogrążenie we wzniosłych spekulacjach i nieprzewidywalnych dylematach, ale obraz człowieka chronicznie niezdolnego do jakiegokolwiek pożytecznego działania. Oto ostateczny i chorobliwy wytwór kultury szlacheckiej – kultury beczynności, próżnych rojeń, lenistwa możliwego dzięki eksploatacji zniewolonego ludu. Moralne rozterki romantycznych „zbędnych ludzi” okazały się tylko zasłoną dymną, za którą kryje się

⁶⁹ M. Dobrolubow, *dz. cyt.*, t. 1, s. 218–219.

⁷⁰ Nawiązuję tutaj do głosu Iwana Turgeniewa w tym sporze, który wypowiedział się w eseju (a najpierw przemowie) *Hamlet i Don Kichot* (1860), rozróżniając i usprawiedliwiając jednocześnie dwa typy osobowości symbolizowane przez bohaterów Szekspira i Cervantesa. Zob. I. Turgeniew, *Hamlet i Don Kichot*, tłum. M. Bohun, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60. Zob. też komentarz Andrzeja Walickiego *Dwa portrety*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 12–14.

⁷¹ M. Dobrolubow, *dz. cyt.*, t. 1, s. 222–223.

inercja, próżniactwo, niechęć do działania, sybarytyzm pleniący się w „szlacheckich gniazdach”. Dobrolubow pisał:

życie Obłomowa to bierne podporządkowanie się gotowym wpływom: cechuje go konserwatywna odraza do wszelkich zmian, całkowity brak jakichkolwiek reakcji wewnętrznych. [...] nad wszystkimi wymienionymi bohaterami ciąży ta sama obłomowszczyzna, która kładzie na nich niezatarte piętno nieróbstwa, pasożytnictwa i zupełnie bezużyteczności. [...] w obecnej sytuacji wszyscy oni mają jedną cechę wspólną – bezpłodną żądzę czynu, świadomość, że mogliby być kimś, a będą niczym⁷².

Krytyka „obłomowszczyzny” i posłużenie się tak zrekonstruowanym typem osobowym, czy raczej modelem społeczno-kulturalnym, dla podważenia dziedzictwa i dorobku poprzedniego pokolenia była kolejną fazą sporu, jaki podzielił rosyjską inteligencję w latach sześćdziesiątych. Niedługo później doszło do jeszcze radykalniejszego zaostrzenia, a problem kultury, wartości kultury wysokiej i stosunku do niej stał się kluczowym elementem rozłamu pomiędzy idealistycznymi liberałami a scjentyście i realistycznie nastrojonymi „nowymi ludźmi”.

Turgieniew miał niezwykle dar wprowadzania do języka rosyjskiego pojęć symboli, słów kluczy, określeń syntetycznie obejmujących złożone zjawiska. Trzy już tu padły: „zbędny człowiek”, „szlacheckie gniazdo” oraz „hamleci i donkiszoci”. Najsłynniejszy jednak termin, jaki wprowadził do kultury rosyjskiej, nazywając jeden z przejawów radykalizacji sporów kulturalno-społecznych w latach sześćdziesiątych XIX wieku w Rosji, to oczywiście „nihilizm”. Ten pierwotnie czysto filozoficzny termin, pojawiający się u niemieckich romantyków i polemizujących z nimi heglistów, których myśl Turgieniew zgłębiał w czasie studiów w Berlinie, został przez niego nie tylko przeniesiony do literatury, ale przede wszystkim nabrał nowego, społeczno-politycznego i kulturowego znaczenia. Bardzo prawdopodobne, że miał

⁷² *Tamże*, t. 1, s. 333–335. Dobrolubowi odpowiedział także Aleksander Hercen, najpierw esejem *Very dangerous!* (1859), potem *Zbędni ludzie i żółciowcy* (1860), zob. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966.

w tym udział wydawca dzieła Turgieniewa i jednocześnie jedna z najbardziej wpływowych postaci w rosyjskiej publicystyce, literaturze i polityce XIX stulecia – Michał Katkow (podobnie jak Turgieniew posiadający solidne wykształcenie filozoficzne)⁷³.

W powieści *Ojcowie i dzieci* „nihilistą” jest nazywany i tak sam siebie określa główny bohater, Eugeniusz Bazarow:

- Kim jest Bazarow? – Arkadiusz uśmiechnął się. – Chce stryj, żebym powiedział, kim jest?
- Proszę cię, drogi bratanku.
- To nihilista. [...]
- Nihilista – powiedział Mikołaj Pietrowicz. – To, o ile mi wiadomo, od łacińskiego *nihil*, nic, czyli to słowo oznacza człowieka, który... nic nie uznaje?
- Powiedz raczej: który nic nie szanuje – podchwycił Paweł Pietrowicz [...].
- Który do wszystkiego odnosi się krytycznie – poprawił Arkadiusz.
- Czy to nie wszystko jedno? – zapytał Paweł Pietrowicz.
- Nie, nie wszystko jedno. Nihilista to człowiek, który nie schyla głowy przed żadnymi autorytetami, który nie przyjmuje żadnego pryncypu na wiarę, nawet gdyby ten pryncyp był otoczony największym szacunkiem⁷⁴.

Nihilizm oznacza radykalny nonkonformizm i indywidualistyczny krytycyzm, wyrażające się w negowaniu powszechnie czczonych autorytetów, utartych norm, wszelkich wartości składających się na społeczną i osobową rutynę. To negowanie nie

⁷³ Warto zwrócić uwagę, że wielcy rosyjscy pisarze-myśliciele – Dostojewski i Tołstoj – byli filozoficznymi samoukami. Pierwszy był oficerem saperów, drugi bez formalnego wykształcenia został oficerem artylerii. W odróżnieniu od nich Turgieniew studiował na wydziałach filozoficznych Moskwy (krótko), Petersburga i Berlina, tam uzyskał doktorat, a nawet starał się o katedrę filozofii na Uniwersytecie Petersburskim, niestety – a może na szczęście dla literatury – rozpoczął starania w okresie, w którym władze zaostriżyły represje wobec filozofii akademickiej i przystąpiły do likwidacji katedr filozofii na uczelniach świeckich. Na temat genezy pojęcia nihilizmu w Turgieniewowskim sensie zob. interesujące studia Borysa Koźmina: B. Kozmin, *Litieratura i istorija*, Moskwa 1982, s. 219–235 i in.

⁷⁴ I. Turgieniew, *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981, s. 166.

ma jednak pierwotnie charakteru destrukcji czy odrzucenia – jest przede wszystkim krytycznym oglądem, sprawdzaniem w poszukiwaniu sensu i prawdy. Miarą wartości jest wyłącznie rozum oświeconej jednostki, która opierając się na osiągnięciach nauk szczegółowych, poddaje próbie nawykowo przyjmowane lub narzucane zasady, idee, wzorce. A zatem nihilistyczne negowanie autorytetów ma swoją granicę, którą wyznacza wiedza naukowa, ma też swoją pozytywną intencję, jaką jest emancypacja krytycznie myślącej osoby, by ta z kolei stała się bodźcem dla przebudzenia biernych i bezwolnych mas. Dlatego nihilista odrzuca uświęcone zasady, które wmuszają jednostce rodzina, religia, państwo, społeczeństwo (jako zbiorowy konformizm), a także – *last but not least* – kultura, zwłaszcza wyrafinowana kultura artystyczna (wysoka) i wymuszkane wzorce zachowań warstw wyższych. Na ich miejsce wprowadzany jest jednak inny rodzaj autorytetu – jak się wydaje o nie mniej represyjnym charakterze – nauki przyrodnicze i kultura naukowa (scjentyzm). Była to zatem próba syntezy scjentyzmu z moralizmem, nie jest bowiem prawdą, że w swym „klasycznym”, rosyjskim modelu z lat sześćdziesiątych nihilizm miał charakter amoralny. Przeciwnie. Zarzuty o immoralizm, rozwiązłość, ostentacyjne łamanie norm obyczajowych były z reguły fałszywe. Nihilizm w warstwie etycznej jest rodzajem skrajnego intelektualizmu, a nawet panmoralizmu, który etyce podporządkowuje wszystkie inne systemy wartości i znaczeń. Etyka ta miała mieć, oczywiście, charakter naukowy, co oznaczało po prostu radykalizację etyki utylitarystycznej.

Warto tutaj zaznaczyć, że modelowy nihilista – zobrazowany w powieści Turgieniewa i wyłaniający się na przykład z publicystyki Dymitra Pisariewa (1840–1868) – nie był rewolucjonistą w potocznym, politycznym sensie tego słowa. Jeśli już głosił rewolucję, to o charakterze indywidualnym, moralno-intelektualnym, polegającą na odrzuceniu wszystkich bożków tradycyjnego społeczeństwa przez wyzwajającą się jednostkę. Nihilisty nie interesują bezpośrednio dobro ludu, wolność polityczna czy ulżenie doli mas. Bardziej zależy mu na osobistej przemianie, na indywidualnym wyrwaniu się z opresji zbiorowego konformizmu. Powieściowy Bazarow wykazuje sceptyczny i krytyczny stosunek do ludu, będącego obiektem troski „zwykłego” rewolucjonisty. Podobnie Pisariew był w gruncie rzeczy

pozytywistą i społecznym reformistą, który zakładał, że postęp jest możliwy w miarę obalania zabobonów, rozpowszechniania osiągnięć wiedzy naukowej, zamieniania dawnych niewolników przesądów i tyranii opinii publicznej w krytycznie myślące indywidua. To nie polityczne dążenia mas, ale postępy nauki i system edukacyjny doprowadzą do prawdziwej rewolucji, dzięki której pojawią się autentyczne indywidualności wolne od zabobonów, mitów i kłamstw.

Jeden z rewolucyjnych narodników, Sergiusz Stiepnia-Krawczyński, uchwycił w swoich wspomnieniach tę różnicę:

Prawdziwy nihilizm rosyjski był walką o wyzwolenie myśli z pęt wszelkiego rodzaju tradycji i o wyzwolenie klas pracujących z niewoli ekonomicznej. W założeniu tego ruchu tkwi niewątpliwy indywidualizm. Była to negacja w imię wolności osobistej wszelkich więzów, nakładanych na człowieka przez społeczeństwo, rodzinę, religię. Nihilizm był namiętną i zdrową reakcją przeciw despotyzmowi nie politycznemu, a moralnemu, krępującemu jednostkę w jej życiu prywatnym, osobistym. [...] Nihilista dąży za wszelką cenę do szczęścia osobistego, jego ideałem jest „rozumne” życie „myślącego realisty”. Rewolucjonista zaś dąży do szczęścia innych, gotów złożyć w ofierze swoje własne. Jego ideał to życie pełne cierpienia i śmierć męczeńska⁷⁵.

Ale to nie różnica pomiędzy oświeconym egoizmem dążących do własnego szczęścia nihilistów a zdolnymi do najwyższych poświęceń w imię dobra ludu rewolucjonistami okazała się najbardziej zapalna. Podziały i konflikty ukazały się gdzie indziej, stanowiąc, jak już wiemy, kontynuację wcześniejszych sporów.

Trudno określić, na ile elementy fabuły powieści Turgieniewa były relacją z toczonych już dyskusji, a na ile dopiero je zapowiadały i prowokowały. Ale analogie pomiędzy światem przedstawionym a światem realnym są oczywiste. W *Ojcach i dzieciach* główny konflikt pokoleniowy pomiędzy idealistycznie nastrojonymi, spóźnionymi romantykami (bracia Kirsanow, w tym ojciec Arkadiusza) a realistycznie myślącymi, nihilistycznymi „dziećmi” (Bazarow i Arkadiusz Kirsanow) dotyczy znaczenia kultury i społecznej

⁷⁵ S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja podziemna*, tłum. J. Dziarnowska, Warszawa 1960, s. 7–8, 15.

wartości sztuki⁷⁶. To jest właśnie ta generacyjna przepaść, jaką wykopuje Bazarow deklaracjami w stylu „Porządny chemik jest stokroć pożyteczniejszy od każdego poety”, „wszystko to romantyzm, głupstwa, zgnilizna i sztuczność. Chodźmy lepiej obejrzeć żuka”, „Rafael niewart jest złamanego szeląga”, a czytanie Puszkina to głupstwa diabła warte, które zastąpić trzeba *Kraft und Stoff* Büchnera⁷⁷. W dodatku nie jest to tylko ironiczny dystans wobec gustów i pasji czterdziestoletnich „staruszków” (bo tyle mniej więcej liczą bracia Kirsanow), którzy żyją wspomnieniami romantycznej młodości i iluzjami własnego liberalizmu. Konflikt pokoleń, zgodnie z praktycznym nastawieniem „młodych”, musi ziścić się w działaniu, a krytyka prowadzi do destrukcji. „Burzmy, ponieważ jesteśmy siłą [...], a siła nie potrzebuje usprawiedliwienia” – mówi z kolei Arkadiusz⁷⁸.

Te ostatnie słowa ujawniają kolejny ważny element nihilizmu, który pragnie być wstrząsem dla pogrążonej w letargu albo nawet w rozkładzie tradycyjnej kultury. To jest motyw, który nihilści lat sześćdziesiątych zaczerpnęli od swych wielkich prekursorów i inspiratorów, Aleksandra Hercena i Michała Bakunina. Obaj roztaczali wszak widmo cywilizacyjnej pożogi, zagłady Starego Świata, zniszczenia kultury, na której gruzach nowi barbarzyńcy budować będą lepszy świat. „Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia” – kończył swój wczesny, ale nad wyraz znaczący tekst Bakunin⁷⁹. I przekonania tego trzymał się przez całe życie. Dwadzieścia lat później napisał:

Ciężko jest bardzo, chciałoby się dożyć wielkiego dnia Nemezis, strasznego sądu, przed którym nie zdoła uciec to wstrętne społeczeństwo europejskie. Niech moi przyjaciele budują – ja pragnę

⁷⁶ Do tego samego motywu nawiąże Dostojewski w antynihilistycznej, jak ją sam określał, powieści *Biesy*. Główny konflikt pomiędzy liberalnymi „ojcami” (Stiepan Wierchowieński i pisarz Karmazinow, pierwszy zresztą to karykaturalny obraz Granowskiego, drugi Turgieniewa) a ich „diabelskim” potomstwem dotyczy właśnie sztuki i estetyki.

⁷⁷ I. Turgieniew, *Ojcowie i dzieci*, s. 169, 175, 186, 194.

⁷⁸ *Tamże*, s. 193.

⁷⁹ M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. B. Wścicka, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 156.

jedynie zniszczenia, ponieważ jestem przekonany, że budować w martwocie ze zgniłych materiałów jest syzyfową pracą i że tylko z wielkiego zniszczenia powstać mogą nowe materiały, a z nich nowe organizmy⁸⁰.

Borys Jakowienko pisał o „absolutnym nihilizmie” Bakunina. Pisariew nie był myślicielem tak radykalnym i pałającym żądzą rewolucyjnego zniszczenia, aczkolwiek jego oparta na estetycznych ideach Czernyszewskiego krytyka kultury artystycznej sprowadziła nań niesłuszne w większości zarzuty, iż pragnie być niwelatorem sztuki, że wyklucza ją w imię społecznej użyteczności i materialnego dobrobytu, uznając, że dylemat, co lepsze: dzieła Szekspira czy buty – jest pozorny, bo wiadomo, że ważniejsze i bardziej potrzebne jest obuwie⁸¹.

Jego głośny artykuł *Likwidacja estetyki* był radykalizacją poglądów ze *Stosunku estetycznego sztuki do rzeczywistości* uwięzionego redaktora „Sowriemiennika”, nie wzywał jednak do całkowitego wykluczenia piękna, sztuki i artyzmu z ludzkiego życia. Pisariew negował jedynie absolutyzację i uniwersalizację estetyki jako nauki, uznając, że jej główne kryterium – poczucie piękna – ma charakter subiektywny i w każdym człowieku kształtuje się jego własna estetyka jako zbiór indywidualnych gustów i skłonności. Estetyka ma zostać zburzona w wymiarze jej filozoficznych aspiracji i zastąpiona przez zdroworozsądkową, opartą na fizjologii i socjologii naukę o sztuce, wolną od mistycyzujących i filisterskich skłonności tradycyjnej filozofii⁸². Destrukcji ulec powinna nie cała kultura, lecz wszystkie jej przestarzałe, religijne, feudalne, krępujące rozwój samodzielnych jednostek elementy czy raczej relikty.

⁸⁰ Cyt. za: H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964, s. 31. Jest to stały motyw Bakuninowskiego myślenia, przykuwający uwagę zarówno jego wrogów, jak i zwolenników. Wystarczy tylko przypomnieć słowa z dzieła, które traktowano jako ideowy testament Bakunina (*Państwowość a anarchia*, 1873): „Rewolucja nie może się obyć bez wielkich i gwałtownych zniszczeń, ona burzy w sposób zbawczy i owocny, ponieważ właśnie z ruin i tylko dzięki nim poczynają się i rodzą nowe światy” (M. Bakunin, *dz. cyt.*, t. 2, s. 204).

⁸¹ Zob. B.W. Jakowienko, *dz. cyt.*, s. 22; N.O. Łosskij, *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 1994, s. 71.

⁸² J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 345–353 (tam też obszerne cytaty).

Pisariew, pisząc w szkicu *Scholastyka XIX wieku*: „Co można rozbić, to trzeba rozbić; co wytrzyma uderzenie, to jest przydatne; co rozpadnie się w drzazgi, to stare rupiecie; w każdym razie bij na prawo i na lewo, żadnej szkody z tego nie będzie i być nie może”⁸³, nie miał na myśli ani rewolucji politycznej, ani też bezmyślnego barbarzyństwa niszczącego artefakty przeszłości. To raczej wizja przebudowy kultury, polegająca na porzuceniu przestarzałych form i mistycznych naleciałości, nieżyłowego kwietyzmu, próżnej rozrywki i elitarystycznego przesubtelnienia na rzecz pracy organicznej najpierw nad sobą, potem dla ludu i z ludem.

Nihilizm Pisariewa to w gruncie rzeczy program demokratyzacji kultury poprzez rozwój oświaty i nauki, zdolnych przekształcać życie społeczne. Był on zatem żarliwym ideologiem rosyjskiej wersji społecznie zaangażowanego pozytywizmu, który miano nihilisty przyjmował jako użyteczne hasło, a nawet sztandar, w walce z zacofaniem, skamieniałym archaizmem, bezmyślnością i próżniaczym życiem ówczesnej rosyjskiej socjety⁸⁴. „Rozbijanie”, „uderzanie” i „ciosy”, o których pisał Pisariew, to retoryczne wzmocnienie przekonania, że podstawowym zadaniem „realistów”, „myślących jednostek” czy też „nihilistów” jest demaskowanie zła, fałszu i iluzji w ludzkim życiu, usuwanie przesądów, obnażanie niesprawiedliwości i głupoty za pomocą narzędzi, jakich dostarczają nauki przyrodnicze i społeczne. A zatem nie bezmyślne niszczenie, lecz racjonalna i społecznie użyteczna krytyka, pomagająca zmieniać świat i poprawiać życie. Przede wszystkim własne, ale też tych, którzy są wykluczeni, wyzyskiwani, oszukiwani i zniewoleni.

Co więcej, w odróżnieniu od wielu ówczesnych socjalistów Pisariew nie był zafascynowany zacofaniem wsi rosyjskiej jako ostoi archaicznego komunizmu, lecz przyjmował bliższą liberałom tezę, że pożądana zmiana społeczna zależy od postępów w masowej edukacji, od uprzemysłowienia, od rozwoju technologicznego. Jego

⁸³ Cyt. za: N.O. Łoskij, *dz. cyt.*, s. 71.

⁸⁴ Walicki pisze o Pisariewie: „był radykalnie demokratycznym ideologiem pracy organicznej”, zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 303. O Pisariewie jako pozytywście i o problemie pozytywizmu jako formacji kulturalnej w Rosji zob. B. Olaszek, *Dymitr Pisariew – wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.

nihilizm miał zatem swoiste progresywne odniesienie: był negacją zastanych wartości, zwłaszcza tych spetryfikowanych w przestarzałych formach szlacheckiej kultury wysokiej, w imię wartości nowych, które obiecują świat bardziej sprawiedliwy, rozumnie urządzony i niemarnujący ludzkich potencjałów. Kultura i sztuka w jej tradycyjnych formach i mieszczańsko-szlacheckich przejawach były dla niego po prostu targowiskiem próżności, marnowaniem sił i środków, które powinny być skierowane na działalność społecznie użyteczną. Starą kulturę trzeba odrzucić, aby skupić wszystkie siły na pracy u podstaw, dzięki której narodzi się nowy człowiek (rozumna jednostka), nowe sprawiedliwe społeczeństwo, a potem nowa kultura – jej fundamentem będzie nauka, a nie religia, pragnienie zbytku czy dążenie do rozrywki.

5. Zamiast zakończenia: nihilistyczna prospekcja

Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku większość rosyjskich krytyk (i samokrytyk) kultury interpretować można jako rozmaite wariacje na temat pojęcia nihilizmu, wykorzystujące nieusuwalną wieloznaczność tego terminu. Dają się tu wskazać zarówno kontynuacje nihilistycznej negacji kultury, zwłaszcza kultury wysokiej, jak też antynihilistyczne demaskacje nowego barbarzyństwa. W pewnym sensie słowo „nihilizm” stało się główną kategorią sporów o kulturę i z kulturą końca XIX i pierwszej połowy XX wieku⁸⁵.

Jako cywilizacyjnego nihilistę traktowano Lwa Tołstoja, głoszącego ideał życiowej prostoty wolnej od opresji społeczeństwa konsumpcyjnego, politycznej tyranii i demoralizującego wpływu kultury wysokiej. Wedle określenia Jana Kucharzewskiego Tołstoj reprezentuje nihilizm „spirytualistyczny” i „niby-ewangeliczny”⁸⁶. W 1907 roku w głośnym artykule Mikołaj Bierdiajew jako „religijnego

⁸⁵ Syntetyczny przegląd niektórych stanowisk i idei zob. S. Mazurek, *Odmienność idei nihilizmu w Rosji*, [w:] tegoż, *Filantrop, czyli nieprzyjacieli i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

⁸⁶ J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3: *Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, red. nauk. A. Szwarz, P. Wiczorkiewicz, Warszawa 1999, s. 171–172.

nihilistę” zdemaskował Konstantego Pobiedonoscewa – oberprokuratora Świętobliwego Synodu (czyli świeckiego zarządcę Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego) i mentora ostatnich carów⁸⁷.

Modernistyczni marksiści z kręgu skupionego wokół Piotra Struwego, bolszewicy *bogostroitle*, tak samo jak wyznawcy „nowej świadomości religijnej” z kręgu Dymitra Mereżkowskiego, ale też symboliści i dekadenci przyjmowali nietzscheańskie diagnozy nihilizmu i przenosili je na rosyjski grunt. Generalnie moderniści o nihilizm i wyczerpanie oskarżali schyłkową i filisterską kulturę mieszczańską. Mikołaj Fiodorow obnażał i piętnował nihilizm wyrażający się w porzuceniu moralnej powinności wskrzeszenia poprzednich pokoleń i walki ze śmiercią na rzecz feminocentrycznej, pornokratycznej cywilizacji gadżetów i bezczynności. Dla tradycjonalistycznych krytyków nowoczesności (np. Pawła Florenskiego czy nieco później Sergiusza Bułakowa) nihilistyczna była cała areligijna, bezkościelna, racjonalistyczna kultura współczesna. Chrześcijaństwo jako religię śmierci i nicości obnażał Wasyl Rozanow. Niejako podsumowaniem dyskusji na temat kultury i jej kryzysu stała się epistolarna polemika (aczkolwiek prowadzona w tym samym pokoju) pomiędzy Michałem Gerszenzonem a Władysławem Iwanowem z lata 1920 roku⁸⁸. Toczona już w bolszewickiej Rosji była niejako końcowym akordem, zamykającym pewną epokę, ale zapowiadała zarazem dalszy ciąg sporów o kulturę i z kulturą, jakie filozofowie rosyjscy kontynuować będą na emigracji. Wszystkie jednak zjawiska, zarówno te, które tutaj zaledwie zasygnalizowałem na kilku przykładach, jak też wiele innych, należą, moim zdaniem, do innego już okresu, a chronologia (czyli rozumne odliczanie czasu) domaga się odrębnego ich potraktowania.

BIBLIOGRAFIA

Bäcker R., *Petersburg jako symbol Zachodu we współczesnej rosyjskiej myśli antyokcydentalistycznej*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.

⁸⁷ N.A. Bierdiajew, *Nihilizm na religijnej poczwie*, [w:] tegoż, *Duchowny kryzys intelliencji*, Moskwa 1998.

⁸⁸ W. Iwanow, M. Gerszenzon, *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Burdziej, „Znak” 1990, nr 2–3.

- Bakunin M., *Pisma wybrane*, t. 1–2, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965.
- Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, przekł. przejrzał A. Walicki, Warszawa 1956.
- Bierdiajew N.A., *Nigilizm na rieligioznej poczwie*, [w:] N.A. Bierdiajew, *Duchowny krizis intelliigencii*, Moskwa 1998.
- Bohun M., *Apologia Petersburga. Próba glosy do Czaadajewa*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.
- Bohun M., *Dostojewski. Nędza i wielkość kultury*, [w:] *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*, red. A. Rażny, Kraków 2011.
- Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
- Bohun M., *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000.
- Bohun M., *Mysł filozoficzna rosyjskiego Oświecenia. Granice i podziały*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018.
- Bohun M., *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. 35, 2013, nr 2.
- Bohun M., *Rosyjskie oświecenie. Narodziny kultury*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
- Bohun M., *Śmiertelna cywilizacja. Katastroficzny antyokcydentalizm rosyjski i europejskie paradoksy*, „Kultura i Wartości” 2014, nr 10, <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2014.10.45>.
- Chomiakow A., *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie*, tłum. H. Zelniakowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
- Czaadajew P., *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, J. Walicka, Kraków 1992.
- Czaadajew P.Ja., *Połnoje sobranije soczynienij i izbrannyje pisma*, t. 1–2, Moskwa 1991.
- Czernyszewski M., *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzękowski, Warszawa 1951.
- Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie. Wybór*, oprac. A. Walicki, tłum. J. Walicka, T. Zabłudowski, Wrocław 1964, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 144.
- Czernyszewski M., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Bieńkowska, K. Błęszyński, Warszawa 1961.
- Czernyszewski M., *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych*, tłum. J. Brzękowski, Warszawa 1952.
- Czernyszewski M., *Zasada antropologiczna w filozofii*, Warszawa 1956.
- Dobrolubow M., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. H. Kowalewska, przekł. Przejrzał A. Walicki, Warszawa 1958.

- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, t. 1–2, tłum. A. Wat, Londyn 1993.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1–3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1976.
- Dostojewski F., *O literaturze i sztuce*, wybór i tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.
- Filozofia społeczna narodu rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1965.
- Florowski G., *Puti ruskogo bogostowija*, Paryż 1983.
- Główko O., *Idee romantyzmu w „Nocach rosyjskich” Włodzimierza Odziejewskiego*, Łódź 1997.
- Gogol M., *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi (1847)*, tłum. F. Netz, Warszawa 2015.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Biełkowska, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, tłum. E. Słobodnik, Warszawa 1952.
- Iwanow W., Gerszenzon M., *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Burdziej, „Znak” 1990, nr 2–3.
- Jakowienko B.W., *Istorija ruskoj filosofii*, pier. s czesz. Ju.N. Sołoduchina, Moskwa 2003.
- Jedlicki J., *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000.
- Jegorow B., *Oblicza Rosji. Szkice z kultury rosyjskiej XIX wieku*, tłum. D. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.
- Kawielin K., *Zasada osobowości w historii Rosji*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
- Kiriejewski I., *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, *Almanach Myśli Rosyjskiej*.
- Kiriejewski I., *Wiara jako warunek integralności duszy*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
- Kozmin B., *Literatura i istorija*, Moskwa 1982.
- Kucharzewski J., *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3: *Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, red. nauk. A. Szwarz, P. Wiczorkiewicz, Warszawa 1999.
- Lazari A. de, „Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (zarys monografii światopoglądu), Katowice 1996.
- Lazari A. de, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.
- Leontjew K.N., *Izbrannyje pisma 1854–1891*, Sankt-Petersburg 1991.
- Leontjew K.N., *Pisma k Wasiliju Rozanowu*, Londyn 1981.

- Leontjew K.N., *Sobranije soczynienij*, t. 6–7, Moskwa 1912.
- Łoskij N.O., *Istorija russkoj filozofii*, Moskwa 1994.
- Mackiewicz (Cat) S., *Dostojewski*, b.r. i m.w.
- Mandelsztam O., *Czaadajew*, tłum. J. Waczków, „Literatura na Świecie” 1991, nr 4.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.
- Mazurek S., *Odmienność idei nihilizmu w Rosji*, [w:] tegoż, *Filantrop, czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.
- Odojewskij W.F., *Russkije noczi*, [w:] *W poiskach swojego puti: Rossija między Jewropoj i Aziej. Chriestomatija po istorii rossijskoj obszczestwiennoj mysli XIX i XX wieku*, Moskwa 1997.
- Olaszek B., *Dymitr Pisariew – wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.
- Osten M., „*Lucyferowy pośpiech*”, czyli *Goethe odkrywa zalety powolności. O nowoczesności pewnego klasyka w XXI wieku*, tłum. M. Krysztofiak-Kaszyńska, Poznań 2005.
- Plechanow J., *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 2–3, tłum. S. Halbersztadt i in., Warszawa 1967.
- Przebinda G., *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Przebinda G., *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji w XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
- Sakowicz I., *Między autokracją a rewolucją. Liberalizm Konstantego Kawielina w epoce wielkich reform*, Gdańsk 1999.
- Stiepiak-Krawczyński S., *Rosja podziemna*, tłum. J. Dziarnowska, Warszawa 1960.
- Stiepun F., *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, przekł. przejrzał i popr. S. Mazurek, Warszawa 1999.
- Szczukin W., *Russkoje zapadnichestwo. Gieniezis – suszcznost’ – istoriczeskaja rol’*, Łódź 2011.
- Szestidiesjatniki*, red. F.F. Kuzniecowa, Moskwa 1984.
- Temkinowa H., *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Turgieniew I., *Hamlet i Don Kichot*, tłum. M. Bohun, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60.
- Turgieniew I., *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, [w:] I. Turgieniew, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981.

- Walicki A., *Dwa portrety*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60.
- Walicki A., *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Zamalejew A.F., *Lepty. Issledowanija po russkoj filosofii*, Sankt-Petersburg 1996.
- Zienkowskij W.W., *Istorija russkoj filosofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991.
- Zienkowskij W.W., *Russkije mysliteli i Jewropa*, Moskwa 1997.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia rozwój krytycznej filozofii kultury w Rosji od lat dwudziestych do dziewięćdziesiątych XIX wieku. Spór o kulturę ukazany został jako fundamentalny spór o tożsamość i przyszłość Rosji podejmowany w kontekstach historiozoficznych, politycznych i społecznych. Szczegółowo omówiono między innymi następujące idee i koncepcje: romantyczna krytyka nowoczesności i spór o europejskość (słowianofile i okcydentaliści), kultura i krytyka społeczna (lewica filozoficzna w Rosji), tradycjonalizm i akulturacja (konserwatyzm), emancypacja i krytyka kultury (nihilizm i nihilisci).
SŁOWA KLUCZOWE: Rosja, krytyka kultury, romantyzm, tradycja i nowoczesność, nihilizm

SUMMARY

Against Culture. Disputes with Culture and over Culture in Russian Thought of the 19th Century

The article aims to outline the development of a critical philosophy of culture in Russia from the 1820s to the 1890s. It has been argued that the debate over culture reveals the fundamental dispute over the identity and the future of Russia reflected in historiosophical, political and social contexts. The text addresses in detail such ideas and concepts as: romantic criticism of modernity and the dispute over Europeaness (Slavophiles and Westernisers), culture and social criticism (philosophical left in Russia), traditionalism and acculturation (conservatism), emancipation and criticism of culture (nihilism and nihilists).

KEYWORDS: Russia, critic of culture, romanticism, tradition and modernity, nihilism

O AUTORZE

Michał Bohun  – historyk filozofii i myśli społecznej, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badacz dziejów rosyjskiej i polskiej myśli filozoficznej, politycznej i społecznej XVIII–XXI wieku. Tłumacz. Autor książek: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996; *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000; *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>