

Bartosz HORDECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-3852-4155

Potencjał ideologiczny kosmizmu rosyjskiego

Streszczenie: Dorobek rosyjskich kosmistów dostarcza wielu specyficznych narracji dotyczących relacji człowieka z kosmosem. Współcześnie w Rosji można zaobserwować wzrastające zainteresowanie wspomnianą spuścizną. Zjawisko to wiąże się m.in. z nadzieją na odniesienie korzyści motywacyjnych, które zdają się osiągalne poprzez popularyzację mitów wspieranych przez rosyjskich kosmistów. Ich utopijny idealizm bywa wykorzystywany jako podbudowa przekonania o unikatowym charakterze rosyjskiego stosunku względem wszechświata. Niekiedy zaobserwować można także sugestie, iż rosyjski kosmizm stanowi odmianę myślenia normatywnego, które Rosja winna promować jako podstawę eksploracji przestrzeni kosmicznej. Postulaty rosyjskich kosmistów zawierają bardzo silny ładunek emocjonalny, a także specyficzny posmak myślenia imperialnego. W rezultacie w określonych warunkach mogą odgrywać rolę chwytliwych uzasadnień neoimperialnych projektów ideologicznych. Właściwość ta niepokoi w szczególności w kontekście inwazji Federacji Rosyjskiej w Ukrainie.

Słowa kluczowe: rosyjski kosmizm, ideologiczny wymiar programów kosmicznych, stosunek człowieka wobec kosmosu, kosmiczny utopizm

Fiodorow głosił rosyjski mesjanizm. Wiele elementów nauk Fiodorowa należałoby zachować, jako wyrażające rosyjską ideę. Nie znam rdzennego myśliciela rosyjskiego, który byłby bardziej obcy świadomości zachodniej. Fiodorow pragnął braterstwa ludzi nie tylko w przeszłości, ale i w czasie, wierzył w możliwość przeobrażenia przeszłości. Lecz proponowane przez niego, materialistyczne metody wskrzeszenia nie wytrzymują krytyki. Problem stosunku ducha do świata przyrodniczego nie został przezeń gruntownie przemyślany.

Mikołaj Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 221–222

... I have to confess that I personally have no idea about cosmism (...) [but] it seems that cosmism is for everybody, and will redeem everybody, and absolutely everybody, except maybe if you're not Russian...

Hito Steyerl, *Immortality for All!*

Rozwój badań kosmicznych stanowi wypadkową współdziaływania wielu czynników. Nie zmienia to faktu, iż państwa nadal pozostają najistotniejszymi podmiotami, które decydują o jego przebiegu. Ich pozycja i znaczenie w procesie eksploracji przestrzeni kosmicznej stanowi funkcję m.in. różnorodnych zasobów, zaangażowanych w przedsięwzięcia odkrywcze. Nienajpośledniejszym spośród nich jawi się tradycja refleksji nad celami i zadaniami, które powinny ukierunkowywać zaangażowanie określonego społeczeństwa w przemianę stosunku człowieka wobec kosmosu. Bogactwo określonej tradycji kulturowej we wspomnianym zakresie nieraz okazuje się istotnym

czynnikiem motywacyjnym, który pozwala trwać danej wspólnotcie w przekonaniu, że w sferze eksploracji przestrzeni pozaziemskej kierują nią nie tylko interesy, lecz również wartości. Rozwinięta kultura refleksji nad kosmosem, generująca wiele nośnych tekstów, które współtworzą wielopoziomowy system referencji i autoreferencji, może stanowić jeden z gwarantów utrzymania ambitnych i stabilnych projektów badawczych w dłuższym czasie (sprzyjając wytworzeniu oraz ugruntowaniu przekonania o potrzebie ciągłości oraz doinwestowywania działań państwowych we wspomnianym przedmiocie). Pogłębiony dyskurs dotyczący badań kosmicznych oswaja niejako ich rozwój, oferując formuły, dzięki którym kosmonautyka staje się bliższa społeczeństwu, funkcjonując nierzadko jako źródło autentycznie przeżywanej satysfakcji, dumy, marzeń, tęsknot. Dostatek kulturowych wyobrażeń o kosmosie sprzyja również upowszechnianiu przekonania, w świetle którego wydaje się naturalnym, że dany podmiot stosunków międzynarodowych koncentruje się na odkrywaniu oraz zagospodarowaniu przestrzeni pozaziemskej (roszcząc sobie niekiedy szczególne prawa w tym zakresie). Co więcej, społeczeństwo kreujące własny obraz jako wspólnoty zwróconej ku kosmosowi, rozwija zdolność generowania autozachęt, które mogą dopingować je do pośredniego i bezpośredniego angażowania się w programy kosmiczne. Naukowcy i astronauta nierzadko promowani są wówczas jako współcześni bohaterowie, swoiste wzorce osobowe, wizytówki danej wspólnoty w przestrzeni globalnej. Rozwój badań kosmicznych ukazywany bywa natomiast jako szczególnie dynamiczna eksterioryzacja czy transgresja, w ramach której nieliczna awangarda w imieniu całej ludzkości dokonuje rzeczy bezprecedensowych (szerzej zob. Rogatchevski, 2011, s. 251–265; Dick, 2007, *passim*).

Poziom zainteresowania społeczeństwa radzieckiego kosmosem był szczególnie wysoki pod koniec lat 50-tych oraz w latach 60-tych XX stulecia. Wielkie sukcesy w zakresie eksploracji przestrzeni pozaziemskej stanowiły swoistą osłodę trudnej codzienności. Gwarantowały poczucie siły i spajały ludzi, podsycając rewolucyjny entuzjazm. Wyrażał się on w szacunku, jakim darzono wówczas w ZSRR kosmonautykę, jak również w niecierpliwym oczekiwaniu kolejnych spektakularnych dokonań. W konsekwencji rozwój programów kosmicznych funkcjonował jako jedno z istotnych źródeł legitymizacji władzy radzieckiej. Stanowił także jej odpowiedź na zapotrzebowanie zgłaszane przez obywateli, którzy często czerpali głęboką satysfakcję z faktu, że ich państwo jest jednym z najistotniejszych podmiotów organizujących marsz człowieka ku gwiazdom (Maurer, Richers, Rùthers, Scheide, 2011, *passim*; Andrews, Siddiqi, 2011, *passim*).

Entuzjazm, o którym mowa, uległ wychłodzeniu w latach 70-tych i 80-tych, gdy eksploracja kosmosu przestała urzekać nowością. Ówczesne programy radzieckie spowszedniały. Następnie nastąpił krach ZSRR, na gruzach imperium powstała Federacja Rosyjska, a jej obywatele gorzko doświadczyli rozmaitych dramatów, stanowiących konsekwencje fundamentalnych dysfunkcji ustroju ZSRR oraz zapaści ekonomicznej lat 90-tych XX stulecia. Wydaje się słuszną charakterystyka, w świetle której te skomplikowane lata wykreowały wśród Rosjan silne poczucie dezorientacji co do pozycji i znaczenia ich państwa w systemie stosunków międzynarodowych. Wprawdzie następnie, w dwóch pierwszych dekadach XXI wieku, sytuacja wewnętrzna Federacji Rosyjskiej uległa materialnej poprawie i stabilizacji, co nie szło jednak w parze z demokratyzacją i liberalizacją systemu społeczno-politycznego. W rezultacie w społeczeństwie rosyjskim utrzymywało się zapotrzebowanie na narracje, w świetle których Rosja powinna

odpłacić za upokorzenie, jakim był rozpad ZSRR. Elity polityczne silnie inwestowały ponadto w promowanie przekonania, iż Rosja jest skazana na niekwestionowane sukcesy, w tym także w zakresie rozwoju programów kosmicznych (zob. np. *Выступление Владимира Путина на концерте по случаю Дня космонавтики*).

Jednym z przejawów zarysowanych przemian świadomościowych pozostają liczne współczesne nawiązania do dorobku tzw. rosyjskich kosmistów¹. Ich twórczość wyraźnie wpisuje się w szeroką tradycję społeczno-politycznej myśli rosyjskiej. Tę ostatnią trafnie zdają się charakteryzować Jurij Piwowarow oraz Aleksander Sołowjow. W świetle ich wypowiedzi: „treść myśli rosyjskiej, przejawiająca się w konserwatywnej formie jeszcze w XIX stuleciu, w znaczącej mierze demonstrowała swą historiozoficzność, obecność uczuć kolektywistycznych, orientację na wartości moralne i koncentrację uwagi na przyszłości ludzkości, **ukierunkowanie na religijne zbawienie i odpowiedzialność za wszystkie niedoskonałości życia, jak również za organizację całego kosmosu**. Jednocześnie na przestrzeni całej swej historii, myśl polityczna tak lub inaczej karmiła się tradycjami intelektualnymi rosyjskiego prawosławia (od metropolity Iłłariona do Symeona Połockiego) oraz tradycjami ogólnochrześcijańskimi, ideami bizantyzmu, a później także *ordynstwa*. Wpływowym czynnikiem stały się nadto epizodyczne podziały w ramach tradycji, występujące okresowo w historii, *powiązane* z jakościową transformacją społeczeństwa (rewolucje, wojny, radykalne reformy) oraz następstwa rozpadu społeczeństwa na *dwie wrogie struktury życia* (W. O. Kluczewski) – europeizowaną i tradycjonalistyczną”².

W myśl stanowiska Anastazji Gaczewej, aktualnie jednej z najaktywniejszych badaczek i propagatorek twórczości rosyjskich kosmistów, tworzyli oni „nurt rosyjskiej filozofii i myśli naukowej w drugiej połowie XIX oraz w XX wieku, reprezentujący jeden z oryginalnych wariantów kosmizmu światowego, którego przedstawiciele rozpatrywali źródłową tezę filozofii i kultury o wzajemnym powiązaniu człowieka i Kosmosu, Mikro-

¹ Po rosyjsku reprezentowany przez nich nurt myśli określa się jako „русский космизм”. Formuła ta sprawia spory kłopot w przekładzie na język polski. Zdaje się, że najlepiej tłumaczyć ją jako „rosyjski kosmizm”. Niemniej oznacza to utratę licznych subtelności i niuansów skojarzeniowo-semantycznych, które kryją się w wyrażeniu oryginalnym. Należy przy tym w szczególności pamiętać, że w języku rosyjskim funkcjonuje zarówno przymiotnik „русский”, jak i „российский”. Każdy z nich, rzecz jasna, pozostaje uwikłany w sieć zależności frazeologicznych i znaczeniowych, które nie pozwalają określić w sposób zdecydowany różnicy ich zakresów treściowych. Niemniej często, aczkolwiek upraszczając dalece, wskazuje się, że termin „русские” odnosi się do narodu w sensie etnicznym, natomiast „россияне” – w sensie politycznym.

² W oryginale: „содержание русской мысли, в консервативной форме проявившееся еще в XIX столетии, в значительной мере продемонстрировало свою историзофичность, наличие коллективистских чувств, ориентацию на моральные ценности и внимание к будущности человечества, нацеленность на религиозное спасение и ответственность за все несовершенства жизни и даже за устройство всего космоса. Вместе с тем на всем протяжении своей истории политическая мысль так или иначе подпитывалась интеллектуальными традициями русского православия (от митрополита Иллариона до Симеона Полоцкого) и общехристианскими ценностями, идеями византизма, а позднее и *ордынства*. Влиятельным фактором стали и эпизодические разрывы традиции, случавшиеся в периоды истории, *сопряженные* с качественной трансформацией социума (революции, войны, радикальные реформы), и последствия раскола общества на два *враждебных склада жизни* (В. О. Ключевский) – европеизированный и традиционалистский” (Пивоваров, Соловьев, 2015, s. 10–11).

kosmosu i Makrokosmosu w projekcyjnym, aktywistyczno-twórczym sensie, dążyli do dialogu nauki i wiary, chrześcijaństwa i idei ewolucyjnych, podnosili ewolucyjno-moralny imperatyw wznoszenia bytu i człowieka do stanu doskonałości³. Tak pojmowany rosyjski kosmizm prezentuje się jako zjawisko o bogatej tradycji, silnie zakorzenione w szczególności w ideach neoplatonizmu oraz chrześcijaństwa, wyrażające marzenia o radykalnej przemianie ludzkości oraz otaczającego ją świata, zdegenerowanych na skutek nieokreślonej przedwiecznej katastrofy czy pierwotnego upadku człowieka.

Należy zarazem zauważyć, że Gaczewa w swoich dociekaniach bardzo chętnie opiera się na poglądach Swietłany Siemionowej. Ta ostatnia autorka wspólnie z Gaczewą wydała antologię tekstów rosyjskich kosmistów już na początku lat 90-tych ubiegłego stulecia. W słowie wstępnym wspomnianej publikacji starała się naświetlić bogactwo osobowościowe rosyjskiego kosmizmu, jego metamorfozy, jak również silne zakotwiczenie w rozlicznych tradycjach filozoficznych, inspirujących przez stulecia rozwój kultury rosyjskiej. Konstatowała wówczas z emfazą: „Natomiast znamienne, że właśnie w Rosji, która stała się ojczyzną naukowego nauczania o biosferze oraz jej przejściu w noosferę, jak również odkryła realną drogę w kosmos, już począwszy od połowy minionego stulecia pojawia się unikalny kosmiczny kierunek myśli naukowo-filozoficznej, szeroko rozprzestrzeniając się w wieku XX. W jego szeregach stoją tacy filozofowie i uczeni jak N. F. Fiodorow, A. W. Suchowo-Kobylin, N. A. Umow, K. E. Ciołkowski, W. I. Wiernadski, A. L. Czyżewski, W. N. Murawiw, A. K. Gorski, N. A. Sietnicki, N. G. Chołodny, W. F. Kupriewicz, A. K. Maniejew. W dziedzictwie myślicieli rosyjskiego renesansu religijnego – W. S. Sołowiowa, P. A. Florenskiego, S. N. Bułgakowa, N. A. Bierdiajewa – także pojawia się linia bliska patosowi idei rosyjskiego kosmizmu. Mamy tu na myśli tę skłonność w ramach rosyjskiej filozofii prawosławnej, którą N. A. Bierdiajew nazywał, *tym, co kosmocentryczne, dostrzegającym energie Boże w świecie stworzonym, zwróconym ku przeobrażeniu świata* oraz *tym, co antropocentryczne... zwrócone ku aktywności człowieka w naturze i społeczeństwie*. Właśnie tutaj pojawiają się *problemy kosmosu i człowieka*, wypracowywana jest aktywna, twórcza eschatologia, sens której, według słów Bierdiajewa, zawiera się w tym, że *koniec tego świata, koniec historii zależy i od twórczego aktu człowieka*”⁴.

³ W oryginale: „Русский космизм – течение русской философской и научной мысли второй половины XIX–XX веков, представляющее собой один из оригинальных вариантов мирового космизма, представители которого рассматривали источник для философии и культуры тезис о взаимосвязи человека и Космоса, Микрокосма и Макрокосма в проективном, активно-творческом смысле, стремились к диалогу науки и веры, христианства и эволюционных идей, выдвигали эволюционно-нравственный императив восхождения бытия и человека к состоянию совершенства” (Gaczewa, 2016, s. 3).

⁴ W oryginale: „Но знаменательно, что именно в России, ставшей родиной научного учения о биосфере и переходе ее в ноосферу и открывшей реальный путь в космос, уже начиная с середины прошлого столетия вызывает уникальное космическое направление научно-философской мысли, широко развернувшееся в XX в. В его ряду стоят такие философы и ученые, как Н. Ф. Федоров, А. В. Сухово-Кобылин, Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Н. Муравьев, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, Н. Г. Холодный, В. Ф. Купревич, А. К. Манеев. В философском наследии мыслителей русского религиозного возрождения В. С. Соловьева П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева – также выделяется линия, близкая пафосу идей русского космизма. Имеется в виду то склонение в русской православной философии, которое Н. А. Бердяев называл «космоцентрическим, узревающим божественные

Za niekwestionowanego ojca rosyjskiego kosmizmu uznaje się Nikołaja Nikołajewicza Fiodorowa (Никола́йя Фе́доровича Фе́дорова, 1829–1903), wieloletniego bibliotekarza Muzeum Rumiancewa (Семенова, 2004; Семенова, Гачева, 2004, s. 1–88; Walicki, 2005, s. 548–553; zob. też Przebinda, 2003, s. 113–126 oraz Madej-Cetnarowska, 2013; Milczarek, 2013). W zasadzie od niego pochodzi zbiór najistotniejszych idei moralno-etycznych oraz intuicji teologiczno-technologicznych, które warunkowały i dookreślały zainteresowania oraz horyzont celów i wątków poznawczych stale podejmowanych i rozwijanych przez rosyjskich kosmistów. Fiodorow często formułował pogląd, że dla ludzkości największym problemem pozostaje jej wolność. Jego zdaniem, stanowi ona dar, który jednak nie przynależy ludziom bezcelowo. Co więcej, zły użytek z wolności może spowodować jej zaprzepaszczenie. Tym samym bycie wolnym idzie w parze z byciem odpowiedzialnym. Odpowiedzialność natomiast, uważał Fiodorow, wymaga, by swoboda ludzka była ukierunkowana i uregulowana, pozwalając ludziom jednoczyć się w poszukiwaniu celów wyższych (Фёдоров, 1995, s. 77). Wątek ten rozwinął m.in. w notce *Na czym polega wolność? (В чем свобода?)* z roku 1902, opatrzonej mottem „Wolność bez władzy nad przyrodą jest tym samym, co wyzwolenie chłopów bez nadania im ziemi” („Свобода без власти над природою то же самое, что освобождение крестьян без земли”). W przywołanym tekście istotnym pozostaje odniesienie do głośniego trzęsienia Ziemi w Lizbonie z roku 1755. Znany jest szeroko fakt, iż właśnie w nawiązaniu do tej tragedii Wolter z siłą zaatakował Leibnitza, który w ramach swojej teodycei głosił pogląd, że każde zło jest niezbędne, by świat mógł być najlepszym z możliwych. W opinii Woltera, mniemanie to należy uznać za odpychające, jako że traktując je poważnie, wszelkie tragedie i katastrofy trapiące ludzkość wypadająby witać z radością jako część bezwzględnie, perfekcyjnie skalkulowanego Bożego planu. W odniesieniu do powyższej kwestii, Fiodorow zdaje się jednak nie podzielać przytoczonej krytyki teodycei. Nie waha się twierdzić, że trzęsienie ziemi w Lizbonie winno stać się przede wszystkim przestrożą, która miałaby bodźcować ludzi, by niestrudzenie starali się zapanować nad siłami przyrody. Niemniej w jego opinii, w szczególności ludzie miast (których Wolter jest książkowym reprezentantem) nadal ignorują tę konieczność. Stąd, według Fiodorowa, wynikają jałowe dyskusje filozoficzne dotyczące

энергии в тварном мире, обращенным к преобразению мира» и «антропоцентрическим... обращенным к активности человека в природе и обществе» 1. Именно здесь ставятся «проблемы о космосе и человеке», разрабатывается активная, творческая эсхатология, смысл которой, по словам Бердяева, в том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека» (Семенова, Гачева, 1993, s. 3–4). Wypada przy tym zauważyć, że pojęcia „mikrokosmosu” oraz „makrokosmosu”, jak również kwestia zachodzących między nimi analogii, stanowiły wątki wielokrotnie eksploatowane w bierdiajewowskich pracach. Inspirowany tekstami Novalisa, M. Bierdiajew już w *Sensie twórczości* (praca z roku 1915), stwierdzał: „Człowiek jest małym światem, mikrokosmosem, oto podstawowa prawda poznania człowieka i podstawowa prawda zakładająca samą możliwość poznania. Świat może wchodzić w człowieka, być przez niego asymilowany i poznawany jedynie dlatego, że w człowieku jest cały układ świata, wszystkie moce i jakości, że człowiek nie jest drobną cząstką świata, ale integralnym małym światem. Poznawczy *endosmos* i *ekzosmos* możliwe są jedynie między mikrokosmosem i makrokosmosem. Człowiek poznawczo wnika w sens świata, jak w wielkiego człowieka, jak w makroantroposa. Świat wchodzi w człowieka, poddaje się jego twórczym wysiłkom jako małemu światu, jako mikrokosmosowi. Człowiek i kosmos mierzą swoje siły jako równe sobie. Poznanie jest walką równych sobie, a nie walką karła z olbrzymem” (Bierdiajew, 2001, s. 47–48).

wolności, którymi usprawiedliwia się pasywność człowieka, a także zaciemnia fakt, iż ten nadal pozostaje w całkowitej zależności od sił natury („Filozofia jest myślą ludzi miasta, wierzących w wolność, którzy jednak nie zauważyli panowania i ucisku przyrody nad sobą”⁵; „Ludzie miast nie pojmują, że bez władzy nad ślełą siłą natury, nie mogą nazywać się oświeconymi, a już w ogóle absurdem jest, by nazywali się wolnymi”)⁶. Odmienne do powyższych kwestii, twierdził Fiodorow, podchodzi wieś. Chłopi, w jego mniemaniu, od wieków zdawali sobie sprawę z władzy natury nad nimi, jak również pragnęli ziemi, by móc ją uprawiać (transformując w ten sposób, w granicach swoich możliwości, otaczające ich realia). Z powyższego wynikała ich wdzięczność względem sił wyższych, które pozwalały im trwać i w drobnym, lecz zarazem faktycznym stopniu przyczyniać się do emancypacji ludzkości („Chłopi, bardziej rozumni niż ludzie miast, nie uznają wolności bez ziemi, a nawet, o ile ziemię posiadają, nie uważają siebie za wolnych, lecz nazywają chleb *darem Bożym*”) (Фёдоров, 1995, s. 77)⁷.

W związku z powyższym w tekstach Fiodorowa wysoce dodatnio waloryzowane są praca i twórczość – stanowiąc jednocześnie fundamentalną wartość i obowiązek. Dzięki nim człowiek realizuje możność stopniowego zwiększania kontroli nad otaczającą go rzeczywistością, a także nad samym sobą, przekształcając mozolnie nie tylko środowisko, lecz także umysł i ciało. Metamorfozy te winny doprowadzić do powstania istot szlachetnych, które nie będą krzywdzić się nawzajem, jak również uszanują otaczające je przestrzeń. Miałyby one okazać się zdolne, by stać się opiekunem świata, który nie eksploatuje, lecz zachowuje poddaną mu domentę i zaprowadza w niej ład, gwarantując harmonię pomiędzy bytami współkonstytuującymi rzeczywistość. Mówiąc jeszcze inaczej, zdaniem Fiodorowa jako regulatywną należało przyjąć ideę, że człowiek winien wykorzystać swój twórczy potencjał, by radykalnie przemienić przyrodę. Miałoby to polegać niejako na uregulowaniu jej na nowo – jako wolnej od konfliktu *jedni* harmonijnie zestrojonych bytów (Фёдоров, 1995, s. 237 i n.).

Zgodnie z uwagami Aleksieja Kozyriewa, z inspiracji Fiodorowa filozofia rosyjskiego kosmizmu samookreśliła się jako „filozofia projektująca”. Celem rosyjskich kosmistów było określenie ideału, który w ich mniemaniu jest swoistym zadaniem dla człowieka – powinien być przez ludzkość realizowany w historii. Centralnym punktem orientacyjnym w procesie tworzenia tego ideału pozostawała idea ludzkiej nieśmiertelności, która oznaczać miała nie tylko zapewnienie życia wiecznego żywym, lecz również wskrzeszenie zmarłych. Realizacja tego zadania jawiła się Fiodorowowi warunkiem przywrócenia stanu autentycznego braterstwa między ludźmi. Zarazem, według niego, aby wskrzesić zmarłych i zapewnić człowiekowi nieśmiertelność, należy odkryć i opanować tajemnicę regulowania wszelkich zjawisk. To wielkie zadanie wymaga koncentracji woli, zasobów i wysiłków, toteż – twierdził Fiodorow – należy potępić wszystko, co prowadzi do roz-

⁵ W oryginale: „Философия есть мысль горожан, веривших в свободу, но не заметивших господства и гнета природы над собою” (Фёдоров, 1995, s. 77).

⁶ W oryginale: „Горожане же не понимают, что без власти над слепой силой природы нельзя называть себя просвещенными и уже совсем нелепо звать себя свободными” (Фёдоров, 1995, s. 77).

⁷ W oryginale: „Крестьяне, более разумные, чем горожане, не понимают свободы без земли, да и имея землю не считают себя свободными, а называют хлеб *даром Божиим*” (Фёдоров, 1995, s. 77).

praszania wymienionych czynników. W szczególności, wskazuje Kozyriew, skłaniało to Fiodorowa do ostrej krytyki wyścigu zbrojeń oraz wybujałej erotyki (jako dwóch różnych odmian słabości i nieopanowania własnych sił duchowych przez rodzaj ludzki) (Фёдоров, 1995a, 1995b, 1997, 1999; Козырев, 2015).

Regulacja przyrody, postulował Fiodorow, powinna objąć również samego człowieka (zarówno jego cielesność, jak i umysłowość miały ulegać transformacji w rezultacie wolnego aktu twórczego istoty ludzkiej, stać się jej dziełami). Sukcesy w zakresie rekonfiguracji oraz synchronizacji ciała i umysłu, w ujęciu Fiodorowa, otwierałyby w sposób oczywisty drogę do sprawiedliwej przebudowy życia społecznego. Fiodorowski ideał społeczny można określić mianem społeczeństwa psychokratycznego. W jego ramach ludzie mieliby otworzyć się na innych w pełni, radykalnie, a nie ułomnie i pozornie, jak ma to jakoby miejsce współcześnie. W ten sposób – przyjmował Fiodorow – powstałoby realne zjednoczenie rodzaju ludzkiego, w ramach którego nikt niczego by przed nikim nie taił. W procesie kreowania tego typu społeczeństwa – twierdził – należy uczyć się od przyrody, która doskonale wie, co przyjąć, a co odrzucić na danym etapie ewolucji. Tym samym inspirowanie się nią musi doprowadzić do niewyobrażalnych sukcesów natury technicznej. Te natomiast staną się dźwignią moralnego rozwoju człowieczeństwa, które ostatecznie zasłuży na to, by opanować sekrety przywracania życia oraz nieśmiertelności (Фёдоров, 1995a, 1995b, 1997, 1999).

Z ideą wskrzeszenia zmarłych (panowanie nad czasem) silnie koresponduje idea wyjścia człowieka w kosmos (panowanie nad przestrzenią). Te dwa procesy, w ujęciu Fiodorowa, należy ściśle wiązać. Wynika to z faktu, iż życie powinno nie tylko trwać, lecz również rozprzestrzeniać się. Ponadto, człowiek zobligowany jest, by pamiętać, że pozostaje aktywną i myślącą, lecz jedynie częścią przyrody. Ta natomiast odkrywa w jego świadomości samą siebie, określając swoje przeznaczenie. Proces pogłębiania refleksji i wiedzy ludzkiej wiąże się z procesem poszerzania przestrzeni, w którą człowiek przenika, by następnie regulować ją i porządkować (Фёдоров, 1995a, 1995b, 1997, 1999).

Fiodorow nadał rosyjskiemu kosmizmowi rys zdecydowanie utopijny, czyniąc z marzeń o lepszym świecie oraz harmonizacji życia człowieka i kosmosu – podstawę swojej filozofii oraz oceny moralno-etycznej wszelkich ludzkich postępów. Prace Fiodorowa ukazały się pośmiertnie pod tytułem *Filozofia wspólnej sprawy* (*Философия общего дела*). Łączy je stale ponawiane wezwanie ludzkości do rozwoju duchowego, który, zdaniem Fiodorowa, jest warunkiem koniecznym harmonijnej przemiany rzeczywistości. Z idei Fiodorowskich czerpie cała plejada rosyjskich kosmistów. Jak stwierdza Siemionowa, „W rosyjskim kosmizmie, rozpoczynając od Fiodorowa, silnie podkreśla się przekonanie: ludzkość, dobrowolnie pogrążająca się w niższej wolności, wolności rzucającej się na wszystkie strony, by doznawać wszelkich pokus, wszelkich możliwości swojego naturalnego kręgu istnienia, nigdy nie będzie mogła zyskać wyższej wolności słusznego wyboru ideału noosfery (lub Carstwa Niebieskiego), jeśli sama nie rozpocznie w sposób celowy przekształcać swojej teraźniejszej natury, tak by stopniowo stawała się zdolna realizować ten wyższy ideał, noosferyczny (lub aktywno-chrześcijański). Trwały rozwój moralny człowieka możliwy jest tylko w ślad i razem z fizycznym jego przeobrażeniem, wyzwoleniem go z tych cech naturalnych, które zmuszają go, by pożerał, wypędzał, zabijał i umierał. Jednym słowem, twierdzą kosmiści, konieczną jest realna,

aktywna praca nad przezwyciężeniem swojej obecnej *pośredniości* i niedoskonałości. I wielu z nich przemysłiwuje nad konkretnymi kierunkami takiej pracy”⁸.

Fiodrow, jak już zauważono, zasłużenie uchodzi za inspiratora rosyjskiego kosmizmu zarówno w jego odmianie filozoficzno-religijnej, jak i przyrodniczo-naukowej. Nawiązując do jego myśli, kilka pokoleń rosyjskich kosmistów proponowało rozmaite wariacje na temat harmonizacji programów rozwoju moralnego oraz technologicznego człowieka. Często inspirowani uduchowionymi aluzjami i nawiązaniem zawartymi w tekstach Fiodorowowskich, szukali religijnych antycypacji swoich przekonań i dążeń.

Jak wskazuje Gaczewa, Paweł Florenski (Павел Александрович Флоренский, 1882–1937), sugerował, by na relację człowieka z ziemią spoglądać jak na relację męża i żony. Ponadto niejedni filozof rosyjski z lubością przepracowywał motyw analogii pomiędzy człowiekiem-mikrokosmosem oraz wszechświatem-makrokosmosem (zob. np. Bierdiajew, 2001, s. 46 i n.). Przyjmując założenie o ich współmierności, poszukiwali metod synchronizacji ludzkiego wnętrza i kosmicznego zewnątrz. Często podnosili problem długu człowieka wobec przyrody i Boga. Nie wahali się twierdzić, że człowiek jest rozumną częścią natury, powołaną do tego, by zarządzać „wielką, ślepią siłą”. Zarazem nie ma prawa i nie powinien jej wykorzystywać tylko i wyłącznie dla własnych egoistycznych potrzeb. Zarząd nie oznacza bowiem eksploatacji, lecz odpowiedzialną regulację (idee te odnajdujemy bardzo wyraźnie w pracy Nikołaja Setnickiego – Николая Александровича Сетницкого, 1888–1937, *Eksploatacja czy regulacja?* z lat 20-tych XX w.) (Гачева, 2017; Сетницкий, 2016).

Kosmiści, w ślad za Fiodorowem, chętnie wskazywali na zjawisko wyzysku jako na przejaw grzesznej natury człowieka. W ujęciu niejednego z przedstawicieli tego nurtu, świat stał się eksploatacyjny, bo człowiek zgrzeszył. W efekcie tego faktu pojawiła się natomiast śmierć, która jest rozłamem ducha i ciała. Przyroda natomiast stanowi wielki żywy organizm, obejmujący niezliczoną liczbę mniejszych i większych organizmów, które ją współtworzą. Z tej przyczyny, każdy akt zabójstwa żywego stworzenia przez inne żywe stworzenie przedstawia się jako akt autodestrukcji, jakiej przyroda dokonuje na sobie samej. W tym świetle regulacja przyrody stanowić ma proces powrotu wszechświata do stanu zdrowia, czyli pełnego zbalansowania ducha i materii, które współtworzą rzeczywistość. Jednym z przejawów zmierzania ku temu stanowi miało być odejście człowieka i zwierząt od spożywania innych bytów ożywionych. Ideę tę odnajdujemy w szczególności w pismach Władimira Wiernadskiego (Владимира

⁸ W oryginale: „В русском космизме, начиная с Федорова, прочно утверждается убеждение: человечество, самодовольно погрязшее в низшей свободе, свободе метаться во все стороны, изведывать все искусства, все возможности своего природного круга существования, никогда не сможет обрести высшей свободы благого избрания идеала ноосферы (или Царствия Небесного), если оно не начнет направленно преобразовывать свою свою теперешнюю физическую природу, так чтобы она постепенно становилась способной осуществлять этот высший идеал, ноосферный (или активно-христианский). Прочное нравственное совершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его преобразованием, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Одним словом, утверждают космисты, необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней «промежуточности» и несовершенства. И многие из них продумывают конкретные направления такой работы” s. 21).

Ивановича Вернадского, 1863–1945), który twierdził, że człowiek może przekształcić siebie w organizm autotroficzny, a więc żywiący sam siebie, jak rośliny (Гачева, 2015b). Kwestii tej Wiernadski poświęcił m.in. pracę *Autotrofizm ludzkości* (*Автотрофность человечества*), w której uzasadniał tezę, że z racji ograniczonych zasobów, jak również w związku z przyrostem populacji ludzkiej, człowiek zmuszony jest poszukiwać coraz to nowych sposobów użytkowania przyrody. Niemniej w mniemaniu Wiernadskiego, wcześniej czy później ludzie staną w obliczu konieczności naukowego przekształcenia własnej natury, w tym zmiany sposobu żywienia z heterotroficznego na autotroficzny. Bez fundamentalnej zmiany mechanizmu regeneracji, uważał Wiernadski, jak również bez odkrycia nowych źródeł energii nie można rozwiązać społecznych problemów trapiących ludzkość. Problemy te, według uczonego, z czasem będą narastać, wymuszając zarazem poszukiwanie naukowych środków zaradczych, pozwalających człowiekowi w znacznym stopniu uniezależnić się od ograniczonych zasobów naturalnych. Zgodnie z przekonaniem Wiernadskiego: „Bezpośrednia synteza jedzenia, bez pośrednictwa istot organicznych, gdy tylko zostanie odkryta, zmieni dogłębnie przyszłość człowieka. Realizacja tego zadania niepokoiła wyobraźnię naukowców od czasów wielkich odkryć chemii organicznej; w istocie, jest to niewypowiedziane, lecz uparte marzenie pracowników laboratoriów. Nigdy nie tracą go z oczu. Jeśli wielcy chemicy formułują je rzadko, jak czynił to M. Berthelot, to tylko dlatego, że wiedzą, iż zadania tego nie można wypełnić, dopóki nie zostanie wykonana długa praca przygotowawcza. Praca ta dokonuje się systematycznie. Nie może nie stać się udziałem długich pokoleń tylko dlatego, że w warunkach współczesnego światowego ustroju społecznego środki na pracę naukową są znikome. Jedno pokolenie już zniknęło od czasu śmierci Berthelota. Aktualnie стоимy znacząco bliżej realizacji głębokiego celu niż w czasach, gdy żył. Można prześledzić jej powolny, lecz nieustanny ruch naprzód. Po pojawieniu się wspaniałych prac niemieckiego chemika E. Fischera i jego szkoły badań nad białkami i węglowodanami nie można wątpić w ostateczny sukces”⁹ (Вернадский, 1993).

Wiernadski jednakże pozostaje znany przede wszystkim jako twórca oryginalnej koncepcji rozwoju noosfery. Pojęcie to, którego autorstwo należy uznać za sporne, zyskało swego czasu sporą popularność i do dnia dzisiejszego funkcjonuje chociażby w przestrzeni filozofii komunikacji. Rzecz jasna, noosfera jest przez różnych autorów rozumiana i definiowana bardzo rozmaicie. Wiernadski natomiast pojmował ją jako swoistą przestrzeń, w ramach której aktywność umysłowa styka się z materią, obszar ich wzajemnych oddziaływań i stymulacji. Co istotne, w jego przekonaniu, człowiek miałby organizować noosferę w sposób metodyczny, stosując możliwości, które oferuje nauka.

⁹ W oryginale: „Разрешение этой задачи тревожило воображение ученых со времени великих успехов, достигнутых органической химией; в сущности, это невысказываемая, но неотступная мечта работников лабораторий. Ее никогда не теряют из вида. Если великие химики лишь изредка высказывают ее, как это делал М. Вертелло, то только потому, что они знают, что эта задача не может быть разрешена, пока не будет сделана длинная подготовительная работа. Эта работа совершается систематически. Она не может не быть уделом долгих поколений только потому, что в современном мировом социальном строе средства научной работы ничтожны. Одно поколение уже исчезло со времени смерти М. Вертелло. Мы теперь гораздо ближе стоим к осуществлению заветной цели, чем при его жизни. Можно проследить ее медленное, но непрестанное движение вперед. После блестящих работ немецкого химика Э. Фишера и его школы над белками и углеводами не может быть сомнений в конечном успехе” (Вернадский, 1993).

Realizacja tego programu powinna przełożyć się pozytywnie zarówno na organizację stosunków człowieka z przyrodą, lecz również relacji międzyludzkich (Гачева, 2015b).

Wyobrażenia Wiernadskiego o noosferze wyraźnie wiążą się z hołubioną przez kosmistów koncepcją nowej pedagogiki. Jej celem miałyby być wychowanie człowieka skoncentrowanego na rozwoju całokształtu swoich sił twórczych. Byłby to człowiek aktywny, a nie pasywny, zorientowany werterykalnie, a nie horyzontalnie, który projektuje swój los, a nie czeka biernie na jego wypełnienie. Ludzie, zdaniem wielu kosmistów, powinni znaleźć odwagę, by zmienić siebie i swój sposób bycia w świecie. W świetle ich konstatacji, zastane formy bytowania na ogół jawią się jako słuszne, gdyż znane i przyswojone. To generuje poczucie ich zrozumienia oraz złudnego bezpieczeństwa. Niemniej, wielokrotnie okazywało się w przeszłości, że przywołane wrażenia są pozorne, funkcjonując jako swoiste usypiacze ludzkiej czujności.

Z powyższymi uwagami dobrze współgra najsławniejsze ze zdań Konstantina Ciołkowskiego (Константина Эдуардовича Циолковского, 1857–1935), pioniera kosmonautyki teoretycznej oraz radzieckiego przemysłu raketowego, poważnie przejętego ideami Fiodorowowskimi (czerpanymi z pierwszej ręki, w ramach swoistych konsultacji moralnych w Muzeum Rumiancewa, gdzie Fiodorow przez czas jakiś pełnił rolę *nastawnika* Ciołkowskiego). We frazie, o której mowa, Ciołkowski charakteryzuje Ziemię jak kolebkę rozumu. Kolebka natomiast, zgodnie z logiką jego metafory, jest droga sercu dziecka, które w niej wzrasta, lecz szybko staje się dla niego zbyt mała. Wówczas dziecko opuszcza ją i uczy się funkcjonować w nowej, znacznie szerszej przestrzeni. To samo – wskazuje Ciołkowski – dotyczy ludzkości, która wcześniej czy później, niemniej musi opuścić glob ziemski. W tym właśnie celu potrzebuje nowego środka transportu, rakiety, która przeniesie człowieka na inne planety. Zasiedlając nowe środowiska, ludzie przejdą ze stanu dzieciństwa w stan dorosłości. W ten sposób staną się silniejsi, zyskując zarazem zdolności radzenia sobie z problemami, które aktualnie wielokrotnie przerastają ich wyobraźnię (Циолковский, 2013).

Materia według Ciołkowskiego pozostaje w ciągłym ruchu. Tym samym kosmos trwa, lecz zarazem zmienia się. To samo w jego ramach dotyczy Ziemi, która z czasem musi ulec radykalnej metamorfozie. Ludzkość, twierdził Ciołkowski, nie powinna biernie przyglądać się zachodzącym transformacjom, lecz starać się je zrozumieć i dostosować do nich. Szerzej zagadnienie to rozwijał m.in. w artykule *Przyszłość Ziemi (Будущее Земли)* z roku 1927. W nim twierdził, że człowiek dzięki potędze swej myśli w stosunkowo niedługim czasie może opanować zupełnie nieznanne sposoby zarządzania energią ziemską. Dzięki rozumowi, zdaniem Ciołkowskiego, możliwym jest całkowite przekształcenie całego globu: „Można przeobrazić glebę, oceany, powietrze, klimaty, roślinność, życie człowieka, jego samego, korzystać z pełni energii słonecznej, która pozostaje dwa miliardy razy większa od ziemskiej, uczynić życie człowieka świadomym i szczęśliwym – i wszystko to bardzo szybko. Przyroda tworzy powoli, lecz kiedy w jej działalność wkracza wyższy rozum, który stanowi także wytwór przyrody i jej część, to wszystko przyspiesza, a miliony lat zamieniają się w setki lub tysiące”¹⁰. W celu reali-

¹⁰ W oryginale: „Можно преобразовать почву, океаны, воздух, климаты, растения, жизнь человека, его самого, воспользоваться всей солнечной энергией, которая в два миллиарда раз больше земной, сделать жизнь человека сознательной и счастливой и все это очень скоро. Природа творит медленно, но когда в её деятельность вмешивается высший разум, который составляет

zacji tegoż przyspieszonego rozwoju, uważał Ciołkowski, ludzie powinni w pierwszej kolejności przeprowadzić reformy, które zaowocowałyby wprowadzeniem rozumnego ustroju społecznego. Dzięki temu ludzie: 1) zyskaliby wiedzę, 2) osiągnęliby dobrobyt, 3) znacząco powiększyliby własną populację, 4) bezboleśnie unicestwiliby zwierzęta i ulepszyli roślinność (sic!), 5) ulepszyli gatunek ludzki (sic!), 6) odnieśliby zwycięstwo nad naturą oraz osiągnęli niewyobrażalny postęp technologiczny, 7) skolonizowaliby i zasiedlili cały Układ Słoneczny¹¹ (Циолковский, 2013a).

Przybliżając egzaltowany, lecz zarazem specyficznie zimny styl tekstów Ciołkowskiego, warto odwołać się także do notatki *Subiektywna ciągłość wyższego życia* (*Субъективная непрерывность высшей жизни*), napisanej w 1933 r. Materiał ma formę dialogu, w którym jedna osoba zadaje pytania, a druga odpowiada. Sekwencja pytań i odpowiedzi dotyczy losów indywiduum przed narodzinami i po śmierci, a jej fragment przedstawia się następująco: „*W jakim stanie znajdowało się Pana ciało przed Pana narodzinami? Substancja, z której się aktualnie składam, pozostawała rozsiana w powietrzu, wodzie i glebie. Czy to znaczy, że do narodzin Pan był martwy? Najprawdopodobniej. Jednak skoro był Pan martwy, a teraz Pan ożył, to znaczy, że powstał Pan z martwych. Wychodzi na to, że tak. Wszyscy otaczający nas ludzie w istocie powstałi z martwych. Nie tylko ludzie, lecz i wszystkie zwierzęta, wszystkie rośliny, jako że do swojego powstania pozostawały one w stanie nieorganicznym, tworzyły ciała martwe. Jednak może być i tak, że części mojego ciała żyły w zwierzętach i roślinach. Wówczas widzę wyłącznie przejście z jednej formy w drugą, nie zmartwychwstanie, lecz przeobrażenie*”¹². Następnie rozmowa zmierza w kierunku wyводу, iż po śmierci człowiek żyje dalej, lecz w innej formie, gdyż materia, która stanowiła część jego ciała, trwa i ulega wiecznym przemianom. W konsekwencji, dialog przynosi stwierdzenie, iż materia organiczna żyje nieskończenie wiele razy, lecz w rozmaitych formach, powstając z mar-

тоже произведение природы и её часть, то всё ускоряется, и миллионы лет заменяются сотнями или тысячами” (Циолковский, 2013a).

¹¹ Zgodnie z oryginałem rozumne reformy społeczne dadzą człowiekowi: „1) znanie; 2) благосостояние; 3) многочисленное население – как одно из необходимых условий для господства над Землёй; 4) безболезненное уничтожение животных и усовершенствование растений; 5) улучшение человеческих пород; 6) победу человека над природой: пустыни заселятся и будут давать необычайные урожаи, преобразуются океаны и будут эксплуатироваться как суша, изменится на пользу человека состав атмосферы, техника достигнет высочайшего могущества; 7) завоёвана будет Солнечная система и заселена совершенными потомками человека. Население Солнечной системы скоро превысит земное в миллиарды раз” (Циолковский, 2013a). Bez wątplenia w przytoczonym fragmencie w szczególności poraża bezwzględność projekcji, w świetle której świetlana przyszłość człowieka wiązać miałyby się z zagładą zwierząt. Wypada zauważyć, że przeciwko tego typu wyobrażeniom czy planom zdecydowanie występował m.in. kilkukrotnie już przywoływany w niniejszym tekście M. Bierdiajew (Bierdiajew, 2002, passim).

¹² W oryginale: „– В каком состоянии находилось ваше тело до вашего рождения? – Вещество, из которого я теперь состою, было рассеяно в воздухе, воде и почве. – Значит, до рождения вы были мертвы? – По всей вероятности. – Но раз вы были мертвы, а теперь ожили, то, стало быть, вы воскресли из мертвых. – Выходит, что так. Все окружающие нас люди суть воскресшие из мертвых. – Не только люди, но и все животные, и все растения, так как до своего возникновения они были в неорганическом состоянии, составляли мертвые тела. – Однако может быть и так, что части моего тела жили в животных и растениях. Тогда я вижу только переход из одной формы в другую: не воскресение, а только преобразование” (Циолковский, 2013b).

twych w różnych miejscach kosmosu będącego wielkim organizmem – jednoczącym to, co martwe i to, co żywe: „Kosmos to żywa istota, jako że wyłącznie ilościowo różni się od zwierzęcia. W rzeczywistości, w przypadku każdego zwierzęcia niektóre jego części są żywe, a inne martwe, niektóre odczuwają, a inne nie! Wszechświat także! Jak więc nie uznać, że kosmos to zwierzę. Jeśli jednak jest on zwierzęciem, jak to widzimy, nieśmiertelnym, to i my, jego części, również. Jesteśmy ułamkami wszechświata – raz żywymi, raz martwymi. Zachodzą przemiany, lecz ogólnie – życie, jak i niebyt, tudzież stan nieorganiczny, nie podlega doznawaniu, jakby go nie było”¹³ (Циолковский, 2013b).

W podobnym duchu, pełnym scjentyistycznego patosu i wizjonerstwa, wypowiadał się Aleksander Czyżewski (Александр Леонидович Чижевский, 1897–1964). W pracy *Fizyczne czynniki procesu historycznego* (*Физические факторы исторического процесса*), opublikowanej w roku 1924, przywołany autor konstatował, że rewolucja społeczna dokonuje się nie tylko pod wpływem czynników politycznych i ekonomicznych, lecz stanowi także wypadkową oddziaływania czynników naturalnych. Oceniał, że nauka zbyt mało uwagi poświęca właśnie tym ostatnim, skupiając się nadmiernie na analizie polityki i ekonomii. W jego opinii, ludzie nauki powinni zatem skoncentrować się na rozwoju badań mających stopniowo sanować wspomniane zaniechania. Starając się zainicjować ruch w tym kierunku, Czyżewski przedstawił tekst, w którym próbował nakreślić „teorię okresowych zmian zachowania się mas, równoczesnych z okresowymi zmianami aktywności Słońca”. Dzięki tej teorii, twierdził, można dociekać, w jaki sposób okresy zwiększonej i zmniejszonej emisji energii słonecznej przekładają się na zjawiska historyczne, które współtworzy i przeżywa ludzkość (dociekania w tym zakresie stanowiły przedmiot jego pracy *Podstawy Historiometrii; Основы историометрии*). Czyżewski był zdania, że skupienie uwagi na czynnikach naturalnych procesu historycznego pozwoli przenieść historię z poziomu dziedziny wiedzy na poziom dziedziny nauki. Dzięki skrupulatnym badaniom, sądził, człowiek powinien odkryć obiektywne prawa, które decydują o przebiegu zdarzeń dziejowych. Ruch w tym kierunku – według Czyżewskiego – wymagał odrzucenia teologicznego dogmatu, w myśl którego ludzie posiadają wolną wolę. Z czasem – w myśl jego twierdzeń dotyczących rozwoju historiografii – okazało się, że niewystarczające są także próby wyjaśniania zjawisk historycznych przy pomocy twierdzeń psychologii. Konieczny okazał się kolejny krok, a więc zwrot ku wpisaniu „człowieka i jego aktywności psychicznej w sferę zwykłych zjawisk przyrody”, co pozwala „zakładać określoną zależność, jaka istnieje między przejawami intelektualnej i społecznej aktywności człowieka a szeregiem potężnych zjawisk otaczającej go natury”. Stąd, według Czyżewskiego, „Życie ziemi, całej ziemi, wziętej jako całość, z jej atmo-hydro i litosferą, z jej roślinnością, fauną i całą zasiedlającą ją ludzkością, powinniśmy rozpatrywać jako życie jednego, spójnego organizmu”. I dalej: „Stawiając na ten punkt widzenia, należy *a priori* dopuścić, że najważniejsze wydarzenia zachodzące w życiu ludzkich społeczeństw, obejmujące przy udziale mas ludowych

¹³ W oryginale: „Космос есть живое существо, потому что только количественно отличается от животного. Действительно, у всякого животного некоторые части живы, а некоторые мертвы, одни чувствуют, другие нет! Вселенная также. Как же космос не животное! Но если это животное, как мы видим, бессмертно, то и мы, его части, также. Мы доли вселенной – то живые, то мертвые. Перемены есть, но в общем – жизнь, так как небытие, или неорганическое состояние, не ощущается, его как бы нет” (Циолковский, 2013b).

całe kraje, przebiegają jednocześnie z jakimiś wahaniami lub zmianami sił otaczającej przyrody. Rzeczywiście, wszelkie masowe wydarzenie społeczne jest złożonym kompleksem. Rozdzielenie, rozbicie tego kompleksu na kilka części, prostych i jasnych, jak również uproszczenie rozumienia zjawisk w tenże sposób – to główne zadanie poznania naturalno-historycznego” (Чижевский, 1924, s. 8–9).

Heliofizyka Czyżewskiego stanowiła istotne źródło inspiracji m.in. dla Lwa Nikołajewicza Gumilowa (Лев Николаевич Гумилёв, 1912–1992). Nawiązując do niej, Gumilow twierdził, że przemiany klimatyczne, jako pochodna procesów kosmicznych, decydują o powstawaniu, rozwoju i upadku państw, imperiów, cywilizacji (Gumilow, 2004, s. 29 i n.)¹⁴. Co więcej, w nawiązaniu do rozważań Wiernadskiego dotyczących „biochemicznej energii żywej substancji biosfery”, przywołany autor wprowadził pojęcie pasjonarności. Pojmował ją jako nadwyżkę energetyczną, która skłania ludzi do działania, co warunkuje procesy etnogenezy, jak również warunkuje zmiany układu sił w systemie organizmów społeczno-politycznych (Gumilow, 2009, s. 5 i n.)¹⁵.

Fiodorowowskie inspiracje, przełożone na jeszcze inną próbę harmonizacji wątków eschatologicznych i scjentystycznych, można odnaleźć w twórczości Waleriana Nikołajewicza Murawiowa (Валериана Николаевича Муравьёва, 1885–1932). Opublikował on w roku 1924 tekst *O władaniu czasem jako o podstawowym zadaniu organizacji pracy*. Ujmował w nim czas jako substancję, którą można kontrolować, spawalniając czy przyspieszając jej przemiany, w zależności od zapotrzebowania. W myśl jego narracji, w toku dziejów człowiek poszerza kontrolę nad nieświadomym i destrukcyjnym biegiem czasu. Stosując rozum, ludzie coraz sprawniej kontrolują czas za pomocą osiągnięć

¹⁴ Swoje rozważania w tym zakresie Gumilow odnosił przede wszystkim do historii stepów eurazjatyckich. Zgodnie z uwagami Gumilowa, klimat półkuli północnej zależy przede wszystkim od tego, jak w tej części globu kształtują się wyże i niższe baryczne. Natomiast gra wyżów i niżów powinna być odczytywana jako funkcja „wahań aktywności Słońca”, którego promienie stanowią źródło energii zasilającej globalny zasób energii ziemskiej, co przekłada się na fluktuacje pogodowe. Zarazem, jak konkluduje Gumilow, „Łatwo zrozumieć, jak ogromną rolę w historii koczowników Eurazji odgrywały takie zmiany klimatu stepów. Bydło nie może żyć bez trawy, trawa rosnąć bez wody, a nomadzi istnieć bez bydła. Zatem wszystkie te współzależności tworzą jednolity system, w którym ogniwem kluczowym jest woda. Podczas długotrwałej suszy pustynia Gobi napiera na step, powiększa swój stan posiadania i staje się trudną do przebycia przeszkodą między równinami Ordosu a dolinami Orchonu, Ononu i Selengi. Więcej opadów – i do ataku przechodzi roślinność. Przemieszcza się ona w głąb pustyni od południa i od północy, a w ślad za nią posuwają się dzikie zwierzęta kopytne, później owce, krowy i konie niosące jeźdźców. A oni tworzą wojownicze ordy i potężne koczownicze państwa” (Gumilow, 2004, s. 30–32).

¹⁵ Zgodnie z uwagami Gumilowa zawartymi we „Wstępie” pracy *Od Rusi do Rosji*, początków narodów oraz wyjaśnienia ich dziejów należy upatrywać w teorii mutagenezy. Teoria ta zakłada, że nowe etnosy powstają w wyniku rozmaitych mutacji pomiędzy istniejącymi wspólnotami, które doprowadzają do wygenerowania nadwyżki energii pasjonarnej. Nadwyżka oznacza pojawienie się sporej liczby tzw. pasjonariuszy, a więc ludzi, którzy nie chcą żyć według wzorców zastanych, lecz starają się odkryć i wdrożyć nowe formy funkcjonowania indywidualnego i społecznego: „Możliwe jest wówczas stworzenie nowego systemu religijnego czy teorii naukowej, i budowa piramidy czy wieży Eiffla. Przy czym pasjonariusze występują nie tylko jako bezpośredni wykonawcy, ale i jako organizatorzy. Wykorzystując nadwyżkę swej energii do organizowania i kierowania współplemieńcami na wszystkich szczeblach hierarchii społecznej, pasjonariusze, choć z trudem, wypracowują nowe stereotypy zachowań, narzucają je wszystkim innym i tworzą w ten sposób nowy system etniczny, nowy etnos, który rejestruje historia” (Gumilow, 2009, s. 12–15).

w dziedzinie genetyki (postęp w zakresie kreowania nowych organizmów), w polityce (postęp w zakresie harmonizowania stosunków międzyludzkich) oraz w wytwórczości przedmiotów (postęp w zakresie przetwarzania materii). Dzięki sukcesom we wszystkich trzech sferach, uważał Murawiov, ludzkość okazuje się siłą przeciwdziałającą kosmicznej entropii. Zadanie człowieka, według przywołanego autora, sprowadza się do tego, by stać się „architektem wieczności”, pojmowanej jako nieistniejąca jeszcze forma czasu, stanowiąca unifikację przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Puszczając wodze wyobraźni, Murawiov przekonywał z emfazą: „Można przewidzieć nadejście chwili, kiedy Ziemia wraz z wszelkimi jej żywiołami będzie należeć do ludzi przeobrażających ją zgodnie z ich racjonalnymi planami. Idąc dalej, można marzyć (tak jak czyni to fantastyka naukowa) o pełnym opanowaniu światowych sił grawitacji, o takiej regulacji ruchu Ziemi, która przekształci ją w posłuszny statek kosmiczny. Wówczas ludzie staną się pilotami nie tylko parowców i aeroplanów, lecz również Ziemi – jej poruszycielami. Lecz i tu nie kończy się wyrastający z nauki sen: rysują się perspektywy komunikacji z innymi planetami poprzez wykorzystanie wynalezionych do tego celu swoistych instrumentów. Ludzie zawładną nie tylko Ziemią, lecz całym Układem Słonecznym, staną się czynnikami kosmicznych przemian. Bez wątpienia te szerokie i póki co jeszcze fantastyczne perspektywy stanowią rzeczywiste następstwo każdej historycznej reformy ziemskiej, która ze sfery społecznej konsekwentnie przechodzi w sferę stosunków kosmicznych. W tym zawiera się wyjaśnienie okoliczności, że wszelka kultura ma w swojej istocie określony stosunek do całego świata i reprezentuje rodzaj jego przeobrażenia. Jakoż ostatecznym celem tego przeobrażenia jest opanowanie czasu świata, częściowa reforma świata w postaci kultury historycznej jawi się częściowym przewyciężeniem czasu” (Муравьев, 1924, s. 45; zob. też Аксенов, 2000)¹⁶.

Przykłady rozmaitych transformacji czy mutacji konceptów przynależnych do nurtu rosyjskiego kosmizmu można by mnożyć. Niemniej wszystkie one prezentują się jako różnorodne postacie holistycznego utopizmu. Przyświecają im ambicje, aby filozofia stała się latarnią dla nauki, ta natomiast ma okazać się narzędziem pełnego przekształcenia rzeczywistości. Tym samym stanowią wyraz zabarwionej intencjami profetycznymi etyki pozytywistycznej, ufundowanej na założeniu, w myśl którego praca wszystko zwycięży. Nie trzeba spoglądać na nie jednak wyłącznie jako na wyraz pięknych acz

¹⁶ W oryginale: „Можно предвидеть наступление момента, когда земля со всеми её стихиями будет в самом деле принадлежать людям и видоизменяться ими согласно их рациональным планам. Идя дальше можно мечтать (как то и делает научная фантастика) о полном овладении силами мирового тяготения, о таком регулировании движения земли, которое превратит её в послушный космический корабль. Тогда люди будут пилотами не только пароходов и аэропланов, но лоцманами земли – земледодами. Но и тут не останавливается вырастающая из науки мечта: рисуются перспективы сообщения с другими планетами путём изобретенных для этой цели особых приборов. Люди овладеют не только землёю, но всею солнечною системою, станут факторами космического преобразования. Несомненно, что эти широкие и пока ещё фантастические перспективы представляют естественное развитие всякой исторической земной реформы, переходящей последовательно из сферы общественности в сферу космических отношений. В этом объяснение того обстоятельства, что всякая культура имеет в своей основе известное отношение ко всему миру и представляет собою не что иное, как такое его преобразование. Поскольку же конечная цель такого преобразования есть овладение временем мира, частичная реформа мира в виде исторической культуры является частичным же преодолением времени” (Муравьев, 1924, s. 45).

naiwnych intencji. Raczej widzieć w nich wypada dobrze skonstruowane narracje, które w sprzyjających okolicznościach mogą okazać się sprawnymi generatorami mitologii pomocnej w organizowaniu życia i aktywności mas społecznych doby zaawansowanego rozwoju technologicznego.

W Rosji współczesnej myśl rosyjskich kosmistów jest stosunkowo szeroko znana i chętnie badana – liczba tekstów naukowych dyskutujących rozmaite wątki podejmowane w ich pracach jest również znacząca. Co więcej, dorobek rosyjskiego kosmizmu chętnie wpisuje się w szerszy nurt rosyjskiej twórczości społeczno-filozoficznej, traktujący jego osnowy m.in. jako istotną inspirację dla największych figur rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Te ostatnie natomiast przywoływane są nierzadko w charakterze autorytetów intelektualnych, które potrafiły wyrazić sens i specyfikę rosyjskiej myśli społeczno-filozoficznej u progu XX wieku (w szczególności dotyczy to Bierdiajewa, Sołowjowa, Florenskiego, Franka). Wydaje się zatem sensowną hipoteza, w świetle której wzrost zainteresowania rosyjskim kosmizmem wpisuje się w dalece szersze i głębsze zjawisko, które można określić poszukiwaniem tożsamości myśli rosyjskiej poprzez zwrot ku przeszłości przedrewolucyjnej oraz odrzucenie trendów myślowych inspirowanych marksizmem. O zwrocie tym trafnie pisał Władimir Gutorow, powołując się na Sergeja Prosorowa, którego zdaniem ucieczką wielu rosyjskich badaczy w przeszłość wypada interpretować jako „rezultat destrukcyjnego rozczarowania co do nadziei na szybką liberalizację i demokratyzację Rosji” (Гуторов, 2015, s. 12–13).

Wypada przy tym podkreślić ambiwalentny i niejednorodny stosunek Rosjan do historii lat 1917–1991. Najogólniej, współcześnie w społeczeństwie rosyjskim zdaje się przeważać stanowisko, iż odżegnawszy się od marksizmu-leninizmu, należy pamiętać o historycznych osiągnięciach, które w czasach ZSRR stać się miały udziałem narodu rosyjskiego oraz innych narodów zjednoczonych w ramach wspomnianego organizmu politycznego (w szczególności zwycięstwo nad faszyzmem i programy kosmiczne, zwłaszcza umieszczenie na orbicie okołoziemskiej pierwszego sztucznego satelity Ziemi oraz lot Jurija Gagarina). W tym celu stosuje się m.in. technikę polegającą na kreowaniu obrazu przeszłości, w ramach którego ideologiczna skorupa radziecka oraz fundowane w powiązaniu z nią instytucje funkcjonowały jakoby jako byt osobny i obcy względem autentycznych dążeń i praktyk realizowanych przez miliony obywateli ZSRR. Co więcej, te autentyczne dążenia i praktyki miałyby odnajdywać szczególne źródło w głębo- kich, kształtowanych wiekami pokładach kultury rosyjskiej.

W przestrzeń przywołanych wyobrażeń zdają się dobrze wpisywać liczne narracje dotyczące radzieckiej kosmonautyki. Nawiązując do myśli rosyjskich kosmistów, nierzadko kreśli się obraz radzieckich programów kosmicznych jako solidnie zakotwiczo- nych w głębokiej tradycji kulturowej. Ta natomiast miałaby być przesyciona wręcz ide- ami zbliżonymi do kosmistycznych, preferując ducha ofiary, umożliwiającego jakoby moralny i techniczny postęp ludzkości.

Wypada zauważyć, że poglądy rosyjskich kosmistów – trochę mimo, lecz znacznie bardziej właśnie dzięki ich maksymalizmowi – mogą służyć jako jedna z wygodnych przesłanek wspierających narrację o szczególnej roli, jaką kosmonauci radzieccy oraz rosyjscy odgrywali i odgrywają w zakresie rozwoju programów kosmicznych (zarówno w planie symbolicznym, jak i pozasymbolicznym). Podążając w przywołanym kierunku, Swietłana Fiodorowna Siemionowa zdecydowała się, by określić Fiodorowa mia-

nem proroka (sic!), który jakoby przewidział, że to właśnie Rosjanie jako pierwsi ludzie wykręcą poza Ziemię. Urzeczona patosem Fiodorowowskich fraz, nie zawahała się sformułować przesyconego afektem poglądu: „Głęboko reflektując nad historycznymi losami swojego kraju, rosyjski myśliciel przewidział, że właśnie ten kraj pierwszy przeniknie w przestrzeń okołoziemską. Formuluje on uderzająco jasną dla jego czasów odpowiedź na smutne tęsknoty Gogola: *Ruś, Ruś, co zwiastuje ta ogromna przestrzeń?: Szerokość rosyjskiej ziemi sprzyja formowaniu podobnych charakterów* (Fiodorow ma na myśli bohaterski, dzielny typ rosyjski – S.S.): *nasze przestworza służą jako przejście w przestworza przestrzeni podniebnej, tej nowej niwy dla wielkiego czynu*”¹⁷.

W świetle powyższych uwag, nietrudno zauważyć, że w rosyjskim dyskursie historyczno-filozoficznym idealistyczna utopijność kosmistów bywa wykorzystywana jako podbudowa przekonania o unikatowym charakterze stosunku Rosjan względem wszechświata. Zaobserwować można także sugestię, iż rosyjski kosmizm stanowi odmianę myślenia, które zasługuje jakoby na upowszechnienie, stając się podstawą pogłębionej deliberacji w kwestii etycznych podstaw aktualnych badań kosmosu. Ponadto, niewykluczone, że w pewnych rzadkich sytuacjach zbiorowej egzaltacji, postulaty rosyjskich kosmistów mogą odgrywać rolę chwytliwych uzasadnień określonych projektów badawczych i/lub ideologicznych. Możliwe jest także, by poprzez odwołania do twórczości rosyjskich kosmistów reprodukować mit, w świetle którego Rosjanie przejawiają jakoby skłonność, by myśleć o sobie jako o narodzie bezinteresownie poszukującym dobra ludzkości. Tego typu przekonania stanowią natomiast składową rosyjskiej ideologii neoimperialnej, która niestety w istotnym stopniu kształtuje rosyjską wyobraźnię społeczno-polityczną u progu trzeciej dekady XXI stulecia. W tym kontekście spuścizna rosyjskich kosmistów wpisuje się w proces kreowania narracji zdecydowanie etnocentrycznej, której hołdują i którą propagują aktualne władze Federacji Rosyjskiej. Spuścizną tę wypada odczytać jako jeden ze stymulatorów bezkrytycznego kultu „rosyjskości”, który rozwija się wraz z pogardą wobec wzorców „nierosyjskich”.

Bibliografia

- Andrews J. T., Siddiqi A. A. (red.) (2011), *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture*, Pittsburgh.
- Bierdajew M. (2002), *Autobiografia filozoficzna*, Kęty.
- Bierdajew M. (1999), *Rosyjska idea*, Warszawa.
- Bierdajew M. (2001), *Sens twórczości*, Kęty.
- Dick S. J. (2007), *Societal Impact of Spaceflight*, Washington DC.
- Gerovitch S. (2015), *Soviet Space Mythologies: Public Images, Private Memories, and the Making of a Cultural Identity*, Pittsburgh.

¹⁷ W oryginale: „Глубоко вдумываясь в исторические судьбы своей страны, русский мыслитель предвидел, что она первой проникнет в околоземное пространство. У него есть поразительный для его времени ясный ответ на смутные чаяния Гоголя: *Русь, Русь, что пророчит сей необъятный простор?: Ширь русской земли способствует образованию подобных характеров* (Федоров имеет в виду богатырский, удалой русский тип. – С. С.): *наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига*” (Семёнова, Гачева, 1993, s. 42).

- Gumilow L. (2009), *Od Rusi do Rosji*, Warszawa.
- Gumilow L. (2004), *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, Warszawa.
- Immortality for All! | Hito Steyerl & Anton Vidokle*, <https://www.youtube.com/watch?v=b5nlxkbrnP8>.
- Madej-Cetnarowska M. (2013), *Myśl Nikolaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, Nowy Sącz.
- Maurer E., Richers J., Rùthers M., Scheide C. (red.) (2011), *Soviet Space Culture. Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, New York.
- Milczarek M. (2013), *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikolaja Fiodorowa*, Kraków.
- Przebinda G. (2003), *Władimir Solowjow i Nikolaj Fiodorow. Dwie koncepcje apokaliptyczne*, w: idem, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków, s. 113–126.
- Rogatchevski A. (2011), *Space Exploration in Russian and Western Popular Culture. Wishful Thinking, Conspiracy Theories and Other Related Issues*, w: *Soviet Space Culture. Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, red. E. Maurer, J. Richers, M. Rùthers, C. Scheide, New York, s. 251–265.
- Walicki A. (2005), *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków.
- Аксенов Г. П. (2000), *Причина Времени*, Moskwa.
- Алексеева В. И. (2001), *Философия бессмертия К. Э. Циолковского: истоки системы и возможности анализа*, „Общественные науки и современность” nr 3.
- В.И. Вернадский: pro et contra: Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898–1998)*, Sankt Petersburg 2000.
- Вернадский В. И., *Автотрофность человечества*, http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/Vernadsky_V.I._Avtotrofnost_Chelovechestva.html.
- Выступление Владимира Путина на концерте по случаю Дня космонавтики*, <http://kremlin.ru/events/president/news/51712>.
- Гачева А. Г. (2015a), *Русский космизм: образ мира, человека, истории. Часть 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=AMq1R1vexiw>.
- Гачева А. Г. (2015b), *Русский космизм: образ мира, человека, истории. Часть 2*, <https://www.youtube.com/watch?v=ua0vLGvAipE>.
- Гачева А. Г. (2017), *Лекция Анастасии Гачевой «Мир будущего: версия русского космизма»*, https://www.youtube.com/watch?v=xCmWowsFQ_U.
- Гачева А. Г. (red.), Бронникова Е. В., Кожевникова А. Д., Макаров В. Г., Фомин Д. В. (współpr.) (2008), *Н. Ф. Федоров: pro et contra: Книга вторая*, Sankt Petersburg.
- Гачева А. Г. (red.), Евстигнеева А. Л. (współpr.) (2004), *Н. Ф. Федоров: pro et contra: Книга первая*, Sankt Petersburg.
- Гачева А. Г. (2016), *Русский космизм в идеях и лицах*, Moskwa.
- Гуторов В. А. (2015), *О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России*, w: *Структурные трансформации и развитие отечественных школ политологии*, red. О. В. Гаман-Голутвина, Moskwa.
- Козырев А. (2015), *Русский космизм*, https://www.youtube.com/watch?v=-55xfzp_REU.
- Муравьев В. Н. (1924), *Овладение временем как основная задача организации труда*, Moskwa.
- Пивоваров Ю. С., Соловьев А. И. (2015), *Введение. Политическая мысль и политическая наука в России: Сложные переплетения, противоречивые традиции, прогноз будущего*, w: *История российской политической науки*, red. Ю. Пивоваров, А. Соловьев, Moskwa.
- Семенова С. Г. (2004), *Философ будущего века: Николай Федоров*, Moskwa.
- Семенова С. Г., Гачева А. Г. (red.) (1993), *Русский космизм. Антология философской мысли*, Moskwa.

- Семенова С. Г., Гачева А. Г. (2004), *Философ будущего века (личность, учение, судьба идей)*, w: *Н. Ф. Федоров: pro et contra: Книга первая*, red. А. Г. Гачева, А. Л. Евстигнеева (współpr.), Sankt Petersburg.
- Сетницкий Н. А. (2016), *Эксплуатация*, http://az.lib.ru/s/setnickij_n_a/text_1928_ekspluatazia.shtml.
- Федоров Н. Ф. (1995a), *Собрание сочинений в четырех томах*, t. I.
- Федоров Н. Ф. (1995b), *Собрание сочинений в четырех томах*, t. II.
- Федоров Н. Ф. (1997), *Собрание сочинений в четырех томах*, t. III, Moskwa.
- Федоров Н. Ф. (1999), *Собрание сочинений в четырех томах*, t. IV, Moskwa.
- Федоров Н. Ф. (2000), *Собрание сочинений в четырех томах. Дополнения. Комментарии к Т. IV*, Moskwa.
- Циолковский К. Э. (2013a), *Будущее Земли*, <http://tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2016/02/Budushhee-Zemli.pdf>.
- Циолковский К. Э. (2013b), *Исследование мировых пространств реактивными приборами*, <http://tsiolkovsky.org/ru/nauchnoe-nasledie/>.
- Циолковский К. Э. (2004), *Космическая философия*, Moskwa.
- Циолковский К. Э. (2004), *Космическая философия*, <http://tsiolkovsky.org/ru/o-proekte/>.
- Циолковский К. Э. (1989), *Промышленное освоение космоса*, Moskwa.
- Чижевский А. Л. (1924), *Физические факторы исторического процесса*, Kaługa.

The ideological potential of the Russian Cosmism

Summary

The legacy of Russian cosmists provides a number of specific narratives on the relationship between humans and the cosmos. Nowadays in Russia one can observe a growing interest in the mentioned legacy. This phenomenon is connected, among other things, with the hope of gaining motivational benefits that seem to be achievable through the popularization of myths supported by Russian cosmists. Their utopian idealism is sometimes used to underpin the belief in the uniqueness of Russian attitudes toward the universe. Occasionally, there are also suggestions that Russian cosmism is a variety of normative thinking that Russia should promote as a basis for space exploration. Postulates of Russian cosmists contain a very strong emotional charge as well as a specific flavor of imperial thinking. As a result, under certain conditions they can play the role of catchy justifications for neoimperial ideological projects. This property is of particular concern in the context of the Russian Federation's invasion of Ukraine.

Key words: Russian cosmism, ideological dimension of space programs, human attitude toward space, cosmic utopianism