DOI: 10.14746/sh.2018.33.4.014

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXIII (2018/4)
s. 197-213

Sławomir Mazurek
Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

Rosyjscy myśliciele religijni wobec pokusy tradycjonalizmu

Kultura rosyjska od dawna bywa przedmiotem rozważań zmierzających do uchwycenia jej specyfiki, zamknięcia w zwięzłej formule istoty „rosyjskiej mentalności". Nie jest jedyną, wobec której stosuje się taki zabieg, jednakże z jakichś przyczyn częściej od innych pada ofiarą esencjalistycznych opisów. Większość z nich prawdopodobnie nie zasługuje na uwagę, zdarzają się jednak i takie, które trafnie rozpoznają jakiś jej ważny aspekt. Zaliczyłbym do nich m.in. wszystkie charakterystyki odnotowujące szczególną rolę, jaką w kulturze rosyjskiej odgrywały zawsze modele dualne[1]. Wątpliwości mogą budzić próby objaśnienia ich genezy, wywodzenie rosyjskiej skłonności do myślenia w kategoriach binarnych z prawosławnej wizji zaświatów (nieuwzględniającej czyśćca, w odróżnieniu od katolickiej), ale nie samo upodobanie do dualistycznej optyki, manifestujące się w intelektualnej, politycznej i społecznej historii Rosji na wiele sposobów. Jego konsekwencje są zresztą o wiele ważniejsze niż jego geneza, zwłaszcza w perspektywie naszego studium, poświęconego rosyjskiemu tradycjonalizmowi. Bez obawy popełnienia błędu powiedzieć można, bo i to jest prawdą znaną badaczom od dawna, że kultura zdradzająca szczególne upodobanie do modeli dualnych może mieć poważne problemy z pomyśleniem zmiany jako procesu ewolucyjnego i że w konsekwencji skłonna ją będzie pojmować jako zerwanie ciągłości, co z kolei nie pozostanie bez wpływu na dominujący w danej kulturze styl działania, sposób wprowadzania zmian i postawę wobec innowacji. W kulturze

[1] Por. D. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton University Press, Princeton 1989, s. 12-13 i n.

takiej tradycja musi stać się przedmiotem wyjątkowo zaciekłej batalii, z jednej strony narażona będzie na brutalne działania nieokazujących jej cienia pietyzmu nowatorów, z drugiej ochraniana przez nieustępliwych konserwatystów, skłonnych w każdej, ograniczonej choćby, zmianie upatrywać kataklizm zagrażający całości. W dziejach Rosji nie trzeba długo szukać wydarzeń potwierdzających tę diagnozę. Natychmiast przychodzą na myśl reformy Nikona, desperacki opór starowierów i męczeństwo protopopa Awwakuma czy — przykład równie oczywisty — reformy Piotra I oraz ich pośredni skutek, jakim było pojawienie się klasycznego słowianofilstwa, a wraz z nim paradygmatu tradycjonalistycznego w rosyjskiej filozofii.

W artykule tym spróbujemy pokazać, w jaki sposób odnosili się do niego u schyłku wieku XIX i później, w pierwszej połowie wieku XX, wybrani przedstawiciele rosyjskiej filozofii religijnej (rosyjskiego renesansu), z jakich pozycji prowadzili z nim dialog i jak dalece zeń czerpali. Ich stosunek do paradygmatu tradycjonalistycznego nie był, rzecz jasna, jednolity; zależy nam właśnie na tym, by dać wyobrażenie o zróżnicowaniu stanowisk. Należy podkreślić, że nie będziemy się zajmowali stosunkiem rosyjskiego renesansu do klasycznego słowianofilstwa, ale jego stosunkiem do paradygmatu tradycjonalistycznego zawartego w klasycznym słowianofilstwie. Wyjaśnijmy więc najpierw, co rozumiemy przez paradygmat tradycjonalistyczny, czym charakteryzował się jego rosyjski wariant i na jakich zasadach koegzystował on ze słowianofilstwem klasycznym.

Tradycjonalizmem nazywam stanowisko głoszące, iż poznanie, a zwłaszcza poznanie fundamentalnych prawd, a więc jedyne istotne, ma charakter pozaracjonalny, a jego podmiotem jest zbiorowość pojęta na sposób holistyczny, tj. niebędąca sumą jednostek, lecz osobnym bytem, w którym jednostki partycypują. Poznanie to, znajdujące wyraz w takich wytworach zbiorowości, jak religia, tradycyjne normy moralne, formy organizacji, zwyczaje *etc*., z założenia nie podlega osądowi jednostkowego rozumu i nie może być przezeń „weryfikowane".

Podręcznikowym przykładem tak pojętego tradycjonalizmu jest koncepcja Josepha de Maistre'a (1753–1821), jednakże wszystkie jego cechy odnajdujemy również w klasycznym słowianofilstwie. Pomiędzy oboma przywołanymi właśnie stanowiskami zachodzą intrygujące rozbieżności, bez których wyliczenia niemożliwe byłoby uchwycenie specyfiki tradycjonalizmu rosyjskiego. Koncepcja de Maistre'a, będąca reakcją na rewolucję francuską, wyrasta z tradycji prowidencjalizmu, którego wybitnym przedstawicielem przed de Maistre'em był we Francji Jacques Bossuet

(1627–1704), zakłada skrajnie pesymistyczną wizję ludzkiej natury, a jej religijnym fundamentem jest ultramontański katolicyzm. To właśnie autorytarny Kościół jest w niej wyróżnionym, ponadjednostkowym podmiotem jako jedyny mającym dostęp do prawdy. Charakterystycznym rysem tej koncepcji jest skrajna nieufność wobec ludu, który, jako niemoralny z natury, powinien pozostawać pod kuratelą surowej władzy, oraz, przy całym krytycyzmie wobec przedrewolucyjnych elit, niewzruszony legitymizm. Jest ona jednoznacznie antyoświeceniowa, lecz nie sposób nazwać jej romantyczną. Już tutaj uwidacznia się pierwsza i może najistotniejsza różnica między najsłynniejszym przedstawicielem francuskiego tradycjonalizmu i słowianofilstwem. De Maistre spędził wiele lat w Rosji i wywarł pewien wpływ na myśli rosyjską, jednakże słowianofile czerpali inspiracje z innego źródła — z niemieckiego romantyzmu, którego idee przekształcali w taki sposób, że o ile w wersji wyjściowej przypominały gdzieniegdzie myśl de Maistre'a, wszelki ślad tego podobieństwa znikał po przeniesieniu ich na grunt rosyjski. Uprzywilejowanym ponadosobowym podmiotem w klasycznym słowianofilstwie jest *sobornost'*, bezkonfliktowa wspólnota znosząca napięcie między jednostką i zbiorowością, odznaczająca się wyraźnym rysem egalitarnym i mogąca zaistnieć wyłącznie na gruncie prawosławia (niemieccy romantycy, dla odmiany, idealizowali katolicyzm, co zbliżałoby ich do de Maistre'a). Obca jest słowianofilstwu pesymistyczna koncepcja ludzkiej natury i niechęć do ludu; jego charakterystyczną cechą jest, przeciwnie, skłonność do daleko idącej idealizacji ludu, który zdaniem słowianofilów jako jedyny przechował w nieskażonej postaci prawdy wiary i odznacza się nieomylnym zmysłem moralnym, którego brak warstwom wyższym. Świadczy ona, *notabene*, o romantycznym charakterze myśli słowianofilskiej. Stanowisko takie byłoby co najmniej trudne do uzgodnienia z autorytarnym legitymizmem w stylu de Maistre'a, zwłaszcza że łączyło się z krytyczną oceną westernizujących reform Piotra I, które wedle słowianofilów osłabiły tradycyjną wspólnotę, aczkolwiek nie doprowadziły do jej całkowitego zniszczenia. W diagnozach rosyjskich tradycjonalistów reformy najwybitniejszego przedstawiciela dynastii, w której domenach de Maistre szukał schronienia przed rewolucją, zajmowały miejsce przypadające w diagnozach de Maistre'a rewolucji: były katastrofą niszczącą lub co najmniej głęboko zaburzającą stary porządek, wspierający się na prawdzie i gwarantujący sprawiedliwe rządy (rygorystyczne i surowe u de Maistre'a, dobrotliwe i patriarchalne u słowianofilów). Klasycznemu słowianofilstwu właściwa była ponadto dość wyraźna tendencja antyabsolutystyczna, dochodząca do głosu w rozróżnieniu na

ziemię i państwo. W terminologii słowianofilów ziemia oznaczała sferę zwyczajów i tradycyjnych norm przeciwstawianą państwu, którą to ostatnie, dysponujące nieograniczoną swobodą działania we własnej dziedzinie, miało obowiązek uszanować. Nie trzeba dodawać, że reformy Piotra słowianofile uważali za jej drastyczne pogwałcenie.

Koncepcję de Maistre'a wciąż porównujemy tu jednak ze stanowiskiem klasycznych słowianofilów, rekonstruowanym na podstawie ustaleń obowiązujących od dawna w literaturze przedmiotu[2], a przecież powiedzieliśmy już, że słowianofilstwo i rosyjski tradycjonalizm nie są bynajmniej tym samym. Czas wytyczyć pomiędzy nimi wyraźną granicę. Tradycjonalizm stanowi składnik koncepcji słowianofilskiej, który możemy wypreparować z całości, jeśli odrzucimy z niej wszystko, co nie wiąże się bezpośrednio z koncepcją ponadjednostkowego podmiotu poznania, a więc idee takie, jak antyokcydentalizm, rozróżnienie na ziemię i państwo czy apologię Rusi przedpiotrowskiej. Tradycjonalistyczny szkielet ukryty w doktrynie słowianofilskiej sprowadzałby się więc do koncepcji *sobornosti* jako uprzywilejowanego ponadjednostkowego podmiotu, którego istotnymi cechami są egalitaryzm i prawosławie. Nawet w takiej postaci, a jest to jego postać „właściwa", mocno zredukowanej w porównaniu z całą doktryną słowianofilską, pozostaje on tworem oryginalnym, wyraźnie różniącym się od tradycjonalizmu francuskiego.

Myśl rosyjskiego renesansu z wielu przyczyn, choćby ze względu na związki z religią i całkiem często wyraźnie neoromantyczny charakter (niektórzy jej przedstawiciele, np. Bierdiajew [1874–1948] bywają w opracowaniach określani wprost jako neoromantycy), należała oczywiście do tej linii rozwojowej w rosyjskiej filozofii, którą zwykło się wywodzić od słowianofilstwa. Jako taka pozostawała zawsze wystawiona na oddziaływanie opisanego tu paradygmatu tradycjonalistycznego, które z kolei spotykało się z różnymi reakcjami ze strony współtworzących ją myślicieli. Ci ostatni musieli się jednak określić nie tylko wobec dziedzictwa rosyjskiego tradycjonalizmu w ustalonym wyżej znaczeniu, ale i przede wszystkim wobec niezwykle bogatej i zróżnicowanej spuścizny myśli antytradycjonalistycznej w znaczeniu potocznym, czyli nawołującej do odcięcia się, często bardzo bezwzględnego, od dziedzictwa przeszłości. Tak rozumiany

[2] Por. zwłaszcza rozdziały o klasycznym słowianofilstwie w pracach Andrzeja Walickiego (*W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964; *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973) i Wasilija Zieńkowskiego (*Russkije myslitieli i Jewropa. Kritika jewropiejskoj kultury u russkich myslitielej*, YMCA-Press, Pariż 1926).

antytradycjonalizm zakłada oczywiście także odrzucenie tradycjonalizmu *sensu stricto*, czyni to jednak niejako mimochodem, za swoje posłannictwo uważa zwalczanie tradycji, a nie tradycjonalizmu. Za prekursora antytradycjonalizmu w myśli rosyjskiej uznać by należało — z licznymi zastrzeżeniami, podkreślając, że byłby to prekursor paradoksalny — Piotra Czaadajewa (1794–1856). Autor *Apologii obłąkanego* nie uważał wprawdzie tradycji za obciążenie, przeciwnie, utrzymywał, że kraje Zachodu ze względu na bogactwo historycznego dziedzictwa i jego wartościowe treści mają zdecydowaną przewagę nad Rosją, przyznawał jednak, że także całkowity brak tradycji może okazać się korzystny — umożliwia bowiem niczym nieskrępowaną autokreację. Od stanowiska takiego nietrudno było już przejść do uznania odcięcia się od tradycji za warunek twórczości i utożsamienia radości niszczenia z radością tworzenia. Lista rosyjskich antytradycjonalistów jest długa, znajdujemy na niej Michaiła Bakunina (1814–1876), Piotra Tkaczowa (1844–1886), ideologów Proletkultu, futurystów... Myśliciele rosyjskiego renesansu ustosunkowywali się więc do tradycjonalizmu w toku wielkiego rosyjskiego sporu o tradycję, w którym ich głównym przeciwnikiem był antytradycjonalizm. Złożona z trzech elementów — tradycjonalizmu, rosyjskiego renesansu i antytradycjonalizmu — konfiguracja w żadnym wypadku nie odznacza się symetrią, nie tylko dlatego, że antytradycjonalizm nie był prostą negacją tradycjonalizmu, ale i dlatego, że tradycjonalizm mógł wchodzić w paradoksalne związki z antytradycjonalizmem, lecz nie odwrotnie. Wydaje się to być może dość zawiłe, powinno jednak stać się całkiem przejrzyste po omówieniu kilku przykładów. Nie będą one prezentowane zgodnie z następstwem chronologicznym, zależy mi bardziej na pokazaniu różnych postaw wobec tradycjonalizmu pojawiających się w nurcie rosyjskiej myśli religijnej (i może też różnych możliwości reagowania na tradycjonalizm w ogóle), niż na odtworzeniu historii jego recepcji przez myślicieli rosyjskiego renesansu.

Wśród myślicieli tych tylko jeden, skądinąd wybitny, zdaniem niektórych komentatorów zdradzający wręcz cechy geniusza, może być uważany za tradycjonalistę w ścisłym znaczeniu. Dostrzeżenie obecnej w jego filozofii „tradycjonalistycznej struktury" okazuje się zresztą bardzo pomocne w zrozumieniu i tej filozofii, i drogi życiowej jej twórcy, odmiennej od biografii większości przedstawicieli rosyjskiego renesansu i nawet na tle ich niełatwych losów wyjątkowo tragicznej. Mowa o rosyjskim polihistorze Pawle Florenskim (1882–1937). Różnorodność jego zainteresowań, wykształcenie matematyczne i przyrodoznawcze, łączenie formacji religijno-filozoficznej z naukową, swoisty estetyzm — wszystko to w pierwszej

chwili utrudniać może dostrzeżenie wpisanego w jego koncepcję tradycjonalistycznego paradygmatu. Jego obecność w filozofii Florenskiego nie podlega jednak dyskusji. Wychodzi on wręcz od stwierdzenia — znajdujemy je już na pierwszych stronach *Filaru i podpory prawdy* — że jego filozofia nie jest oryginalnym tworem samodzielnego myśliciela, ale pochodną zbiorowej mądrości prawosławnej Cerkwi, ekspresją jej duchowego doświadczenia, siłą rzeczy cząstkową. Jest ono bowiem tak bogate, że żadne dzieło nie byłoby w stanie w całości go pomieścić[3]. To właśnie Cerkiew, pojmowana na sposób bardziej hierarchiczny i „klerykalny" niż u słowianofilów czy większości myślicieli rosyjskiego renesansu, m.in. dlatego, że nie ma tu śladu przeciwstawienia chrześcijaństwa historycznego i „idealnego", jest dla Florenskiego uprzywilejowanym epistemologicznie ponadjednostkowym podmiotem. Rosyjski myśliciel świadomie powstrzymuje się od rozważań na temat jej natury — nie sposób w abstrakcyjnych terminach opisać tego, co żywe i jednostkowe, a takim właśnie bytem jest Cerkiew, choć można jego istnienia doświadczyć, uczestnicząc w nim, co zdarza się tysiącom wiernych, uzyskujących intuicyjny, lecz nie teoretyczny, wgląd w ontologię Cerkwi. Krystalizacją wiedzy dostępnej jedynie ponadosobowej wspólnocie wiernych jest dogmat. To, że jednostkowemu intelektowi często wydaje się on absurdalny, wiele mówi o relacjach między inicjowaną w prawdę wyższego rzędu wspólnotą i oderwaną od niej jednostką. Ta ostatnia nie tylko nie jest w stanie o własnych siłach dotrzeć do prawdy czy prawdy tej pojąć, ale dopóki nie przezwycięży swoich ontologicznych i epistemologicznych ograniczeń, odruchowo odrzuca ją jako niedorzeczność. Przezwyciężenie to umożliwia jedynie skok wiary, dający początek procesowi reintegracji, u którego kresu jednostka powinna osiągnąć zrozumienie dogmatów.

Sformułowana przez Florenskiego niezwykle konsekwentna apologia poznania eklezjalnego nie zmierza jednak do odmawiania wszelkiej wartości dokonaniom niewyrastającym bezpośrednio z doświadczenia Cerkwi, całemu dziedzictwu „świeckiej" kultury; Florenski przestrzega jedynie przed przecenianiem go czy tym bardziej poprzestawaniem na nim. Miarą uznania dla kultury świeckiej jest chociażby poczytanie chrześcijaństwu za istotną zasługę desakralizacji przyrody ze względu na to, że umożliwiła ona rozwój nowoczesnej nauki, dopiero absolutyzowanie poznania naukowego uznaje się za zasadnicze zagrożenie dla poznania w ogóle.

---

[3] Por. P. Fłorienskij: *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj fieodycei w dwienadcati pis'mach. Sobranije soczinienij*, t. IV, YMCA-Press, Paris 1989, s. 3, 4 i n.

Nietrudno teraz wyjaśnić, dlaczego Florenski, w przeciwieństwie do niemal wszystkich myślicieli rosyjskiego renesansu, zdecydował się pozostać w Rosji, pomimo związanego z tym ryzyka, tym większego, że nie był w stanie ukrywać niechęci do nowej władzy. Opuszczenie Rosji, równoznaczne z oddaleniem się od wszystkich znajdujących się w niej sanktuariów, oznaczałoby dlań prawdopodobnie oddalenie się od Cerkwi. W pierwszej chwili może się to wydawać naiwne, bo przecież Cerkiew jest wspólnotą duchową, niepodlegającą czasoprzestrzennym ograniczeniom, ale czy rzeczywiście i do końca? Dla kogoś, kto jak Florenski pojmuje eklezjalną wspólnotę jako żywy konkret, jest także bytem związanym z miejscami, których porzucenie nie przecinałoby może więzi ze wspólnotą, ale na pewno znacznie by ją osłabiało.

Wśród współczesnych Florenskiemu próżno by szukać przykładów tradycjonalizmu równie konsekwentnego i tak ściśle przystającego do naszej definicji, jak metafizyka autora *Filaru*. Pewne podobieństwa zauważyć można, co zaskakujące, u Bierdiajewa, jednakże tylko w stosunkowo wczesnym okresie, z którego pochodzi m.in. *Filozofia wolności*. W rozprawie tej, będącej w znacznej mierze polemiką z zachodnioeuropejskim gnoseologizmem (jedną z wielu w ówczesnej filozofii rosyjskiej), wyraźnie zaznacza się tendencja holistyczna i ontologistyczna, w późniejszym okresie wytrwale przez Bierdiajewa zwalczana. Nie tylko twierdzi on tam, że poznanie ma sens ontyczny, tj. przeobraża byt, i że każdy poznający podmiot pozostaje w łączności z całą ludzkością — co już spokrewniałoby jego myśl z tradycjonalizmem — ale i oznajmia wprost, że prawdziwa filozofia musi wspierać się na odkrytych przez Cerkiew dogmatach, a więc nie ma charakteru jednostkowego poznania. Podobnie jak u Florenskiego, i tutaj mamy do czynienia z zakwestionowaniem uprawnień jednostkowego *ratio* i uznaniem religijnego dogmatu za najwyższą formę wiedzy, niejako krystalizację poznania osiągalnego jedynie dla ponadindywidualnego podmiotu.

> Filozofia nie jest potrzebna religijnym dogmatom, ale religijne dogmaty potrzebne są filozofii, żywią ją, inicjują w najgłębsze tajemnice.[4]

[4] N.A. Bierdiajew, *Fiłosofija swobody*, Put', Moskwa 1911, s. 14; por. też *ibidem*, s. 16: „Istnieją nader poważne powody, dla których filozofia zmuszona będzie szukać żywotnych soków w religii, powrócić do swoich źródeł. Indywidualny rozum, indywidualne wysiłki nie mogą odkryć uniwersalnej prawdy. Bezgraniczne roszczenia indywidualnej świadomości ponoszą porażki na wszystkich odcinkach. Człowiek pozostawiony samemu sobie, pozostający z samym sobą i swoim »ludzkim«, jest słaby i bezsilny — nie odsłania się przed nim prawda, zakryty jest dla niego sens bytu, nieosiągalny logos rzeczy [*razum*

Subtelna, ale wymowna różnica pomiędzy oboma myślicielami polega na tym, że u Bierdiajewa autentyczna filozofia, zakorzeniona w świadomości eklezjalnej, zdaje się jednak wnosić coś nowego, co wcześniej w owej świadomości nie było obecne, podczas gdy u Florenskiego nic zgoła do niej nie dodaje, a jedynie stanowi jej niepełny wyraz.

Stanowisko to, bez mała pokrywające się z tradycjonalizmem, Bierdiajew w pewnym momencie nieodwołalnie porzuca na rzecz egzystencjalnej, a więc bardzo silnie zindywidualizowanej koncepcji poznania, którą, nie bez słuszności, zwykło się uważać za charakterystyczną dla jego stylu myślenia. Nieustannie, nieomal obsesyjnie, przypomina, że poznanie ma charakter tym bardziej zindywidualizowany, im wyższej dotyczy sfery rzeczywistości. Poznanie naukowe, odnoszące się do przyrody, ma charakter obiektywny i „bezosobowy", ale przeżycie mistyczne, bezpośrednie poznanie Boga, jest jednostkowym doświadczeniem, przekazywalnym tylko w niewielkiej mierze. Doświadczenie duchowe, na które często powołuje się w swoich wywodach, sytuuje się dość blisko doświadczenia mistycznego, chociaż nie powinno być z nim mylone. Ten epistemologiczny syngularyzm u rosyjskiego myśliciela idzie jednak w parze z konsekwentną obroną, choć nie absolutyzacją, tradycji. W pierwszej chwili zdaje się ona nie mieć związku z apologią poznania w liczbie pojedynczej, odnosimy wrażenie, że z epistemologicznym syngularyzmem równie dobrze dałoby się uzgodnić także zupełnie inne stanowisko wobec tradycji, np. jej nihilistyczną negację. Do pewnego stopnia jest to prawdą, nie sposób dopatrzyć się tu ścisłej zależności, nie oznacza to jednak jeszcze, że apologia tradycji jest elementem arbitralnie dołączonym do Bierdiajewowskiej filozofii poznania. By się o tym przekonać, niezbędne jest jednak umieszczenie tej ostatniej w nieco szerszym kontekście. Bierdiajewowska epistemologia stanowi jedynie fragment Bierdiajewowskiej filozofii twórczości, ściśle z kolei powiązanej z personalistyczną antropologią, dla której zasadnicze znaczenie ma ujęcie osoby jako mikrokosmosu. Uzasadnia ono przeświadczenie o istnieniu głębokiej więzi między osobą a historyczną przeszłością, wedle Bierdiajewa obecną w każdym z nas. Uświadomienie sobie tego faktu umożliwia jeszcze głębszą, świadomą interioryzację przeszłości, rozpoznanie w niej tego, co wartościowe, i w konsekwencji oryginalną twórczość. Dla Bierdiajewa twórczość jest więc z jednej strony niezdeterminowaną, spontaniczną aktywnością osoby, z drugiej zaś rozwijaniem

wieszcziej]. Cały rozwój ludzkiej kultury, cała ewolucja światowej filozofii prowadzi do uświadomienia sobie tego, że uniwersalna prawda, odsłania się jedynie przed uniwersalną świadomością, tj. świadomością soborową, eklezjalną".

pierwiastków odziedziczonych po przeszłości — bez zakorzenienia w niej byłaby niewyobrażalna. Interioryzacja historii, przeniesienie jej do wnętrza osoby, w której, jak wyrażał się rosyjski myśliciel, obecne są wszystkie minione epoki, pozwala na pogodzenie obu perspektyw i uniknięcie nieprzezwyciężalnej w innym wypadku sprzeczności.

Relacje między jednostką i historią Bierdiajew opisuje w ten sposób zwłaszcza w pracy *Sens historii*, opublikowanej w latach dwudziestych. W późniejszym okresie nie kładzie już takiego nacisku na „interioryzację" historii przez osobę-mikrokosmos, ale i nie mówi nic, co byłoby z takim ujęciem sprzeczne lub je podważało, przeciwnie: wszystkie jego wypowiedzi na ten temat łatwo dają się z nim uzgodnić, niekiedy sprawiają wrażenie bardziej ogólnikowego, ostrożniejszego sformułowania dawnego stanowiska. Nie ulega też jakiejś zasadniczej rewizji sąd na temat dziedzictwa przeszłości, nadal jest ono w oczach filozofa czynnikiem stymulującym twórczość, aczkolwiek pojawia się nowy, bardzo istotny wątek, a wraz z nim inne niż wcześniej rozłożenie akcentów. Bierdiajew wielokrotnie stwierdza, że dziedzictwo może ulegać fetyszyzacji, a wówczas z katalizatora twórczości przemienia się w paraliżujący ją balast. Widoczne zainteresowanie tą kwestią jest skutkiem charakterystycznego dlań w latach trzydziestych zainteresowania problemem obiektywacji w ogóle — petryfikacja kulturowego dziedzictwa stanowi jej szczególny przypadek. Od momentu zerwania z tradycjonalistyczną epistemologią, a więc co najmniej od lat dwudziestych, aż po ostatnie prace, ogólna orientacja jego refleksji nad tradycją pozostaje wszakże niezmienna: uznając utrzymanie więzi z przeszłością za warunek twórczości, domaga się zachowania równowagi pomiędzy tradycją a innowacją[5].

[5] Por. np. „Zaprawdę w historii łaczą się ze sobą dwa elementy, dwa momenty, bez których historia jest nie do pomyślenia — moment konserwatywny i twórczy. Proces historyczny jest niemożliwy bez ich połączenia. Przez moment konserwatywny rozumiem więź z duchową przeszłością, wewnętrzne dziedzictwo, przyswojenie z przeszłości tego, co w niej najświętsze. Tak samo niemożliwe jest pojmowanie [*wosprijatije*] historii bez momentu dynamicznie-twórczego, bez twórczej kontynuacji, zwieńczenia historii, twórczego dążenia do spełnienia historii. Tak więc potrzebna jest wewnętrzna więź z przeszłością, głęboki respekt dla zabytków przeszłości i zuchwalstwo twórczego porywu." (N.A. Bierdiajew, *Smysł istorii. Opyt fiłosofii czełowieczeskoj sud'by*, YMCA-Press, Paris 1969, s.49-50); „Historia jest połączeniem tradycji i twórczej zmiany. Tradycja, za którą w przeszłości kryje się twórcze życie, może przekształcić się w obezwładniającą inercję i skostnienie, to jest w zdradę dawnej tradycji i negację twórczego ruchu." (N.A. Bierdiajew, *Ekzistencyjalnaja dialektika bożestwiennogo i czełowieczeskogo*, YMCA-Press, Paris 1952, s. 217).

Pomiędzy stanowiskiem Bierdiajewa i Wiaczesława Iwanowa (1866–1949) zachodzi wystarczająco wiele istotnych analogii, uwidaczniających się zwłaszcza na tle innych autorów, by poglądy ich omawiać w tej samej części naszego studium i traktować nieomal jako dwa warianty tej samej postawy wobec tradycji. Nie wyklucza to jednak dość ważkich różnic, zauważalnych od razu i wynikających z różnego usposobienia obu myślicieli: Bierdiajew ma temperament rewolucjonisty, podczas gdy Iwanow jest urodzonym konserwatystą. Nie tylko żaden z rosyjskich filozofów, ale i żaden z twórców rosyjskiego Wieku Srebrnego nie był tak przywiązany do przeszłości kultury i tak dobrze w niej zorientowany, jak właśnie Wiaczesław Iwanow. Świadectwem tej postawy oprócz erudycyjnej poezji, jest filozoficzna i filozoficzno-literacka eseistyka, w tym napisana wspólnie z Michaiłem Gerszenzonem (1869–1925) *Korespondencja z dwóch kątów*, jedyny w swoim rodzaju dwugłos na temat kultury i tradycji, w którym Iwanow przedstawia swoje poglądy w polemice z drugim autorem książki, „kulturowym nihilistą" (w odpowiednim momencie wrócimy do jego osoby).

Jeśli dla Bierdiajewa kluczową kategorią, najważniejszym ze wszystkich słów, jest twórczość, dla Iwanowa bezsprzecznie jest nią — pamięć. Nie ma tu jednak — zwłaszcza z perspektywy Iwanowa — radykalnego przeciwieństwa, jako że pamięć to inne określenie kultury duchowej, czyli utrzymywania łączności z duchowymi doświadczeniami przodków, bez którego niemożliwa jest indywidualna twórczość. Doświadczenia te, minione „wtajemniczenia", utrwalone w symbolach, są niezbędnym do twórczości impulsem — „pamięć jest zasadą dynamiczną"[6]. W tym sensie wszelka twórczość wedle Iwanowa rodzi się z tradycji, racją istnienia tej ostatniej zaś jest pobudzanie do tworzenia. Kultura jest wytworem duchowego impulsu, przejmowanego od przodków i znajdującego wyraz w dziełach, które później, gdy same staną się już przeszłością, ponownie posłużą komuś za inspirację. A ponieważ najważniejsze duchowe wtajemniczenia mają charakter religijny, Iwanow stwierdza dobitnie, że każda konkretna historyczna kultura stanowi „rozwinięcie" pewnej powołującej ją do życia idei religijnej, jest jej skomplikowaną, misternie ustrukturyzowaną inkarnacją. Skłaniałoby to do przyjęcia tezy o równorzędności kultur, gdyby nie wyraźne danie pierwszeństwa chrześcijaństwu — i to raczej w wersji łacińskiej niż wschodniej — jako religii zdolnej zachowywać w nieuszczu-

[6] W. Iwanow, M. Gierszenzon, *Pieriepiska iz dwuch ugłow*, Wodoliej-Publishers, Moskwa 2006, s. 42.

plonej postaci pamięć innych kultur, a przez to predestynowanej do stania się podstawą kultury uniwersalnej, inkorporującej wszystkie pozostałe, ale i zachowującej ich tożsamość.

Podtrzymująca kreatywność więź z przeszłością może jednak, czy to na skutek wygaśnięcia pierwotnego impulsu ożywiającego kulturę, czy też, co bardziej prawdopodobne, z winy spadkobierców niezdolnych otworzyć się się na przeszłość — obumierać. Dziedzictwo przeszłości zaczyna być wówczas odczuwane jako dekoracyjny relikt lub co gorsza jako wrogi życiu bezużyteczny balast.

Iwanow trwanie tradycji i twórczość uznaje więc za nierozdzielne aspekty jednego procesu; dostrzega też niebezpieczeństwo obumierania tradycji, prowadzącego do zaniku twórczości i rozkładu kultury. Są to wątki znane nam już z rozważań Bierdiajewa, od którego Iwanowa odróżnia położenie nacisku nie na innowację, ale na ciągłość. Bierdiajew widzi zależność między zachowaniem dziedzictwa przeszłości i twórczością, a jednocześnie twórczość pojmuje jako wnoszenie przez jednostkę elementu całkowicie nowego, niejako *creatio ex nihilo* (czy mamy tu do czynienia ze sprzecznością, to dla nas w danym momencie mniej ważne, zapewne tak). U Iwanowa, przeciwnie, jest ona kontynuacją twórczości, która już miała miejsce, dalszym ciągiem zainicjowanego już ucieleśniania duchowego wtajemniczenia, idei religijnej, impulsu docierającego do nas za pośrednictwem innych i stworzonych przez nich dzieł. Nie tylko nadaje to jego koncepcji konserwatywny wydźwięk — o czym była już mowa — ale i zbliża ją do tradycjonalizmu w ścisłym znaczeniu: twórczość nie ma tu bowiem charakteru indywidualnego, zakłada zależność od innych, jest aktywnością zbiorową, chociaż trudno ją uznać za aktywność ponadosobowego podmiotu. Iwanow nie jest więc tradycjonalistą, ale w jego koncepcji, w „praktycznych" skutkach tak podobnej do Bierdiajewowskiej, przetrwał ślad tradycjonalizmu.

W historii rosyjskiej myśli występuje jednak jeszcze jedna konfiguracja — połączenie tradycjonalizmu (lub co najmniej czytelnej tradycjonalistycznej tendencji) z negacją kulturowego dziedzictwa, i kto wie, czy nie odegrała ona donioślejszej roli, niż omówiona właśnie synteza negacji tradycjonalizmu z dynamiczną koncepcją kulturowej tradycji. Takim tradycjonalizmem o zapędach likwidatorskich wobec całych obszarów kultury było już do pewnego stopnia klasyczne słowianofilstwo, zwracające się przeciwko Zachodowi, a zwłaszcza przeciwko wszystkiemu, co Rosja stamtąd po reformach Piotra I przejęła. Nic w tym dziwnego, bo potencja

taka kryje się w każdym tradycjonalizmie: uznanie prymatu ponadosobowego podmiotu siłą rzeczy dokonuje się w opozycji do roszczeń podmiotu indywidualnego, stąd już tylko krok do odwartościowania jego dokonań, uznania całej „indywidualistycznej", „przeintelektualizowanej", „pańskiej" — lista deprecjonujących przymiotników jest długa — kultury za zbyteczną. Struktury ideowe, którymi teraz przyjdzie się zająć, odbiegają od paradygmatycznego tradycjonalizmu w dwóch punktach: afirmacja ponadosobowego podmiotu niekoniecznie dokonuje się w nich tak otwarcie, jak w modelowych tradycjonalizmach, a sam ów podmiot pozostaje niedookreślony, nie zostaje opisany tak precyzyjnie, jak *sobornost'* słowianofilów; jednocześnie krytycyzm wobec indywidualistycznej kultury, tendencja likwidatorska, ulega spotęgowaniu tak dalece, że nabiera wyraźnie nihilistycznego zabarwienia.

Świetnym przykładem takiej struktury ideowej jest szeroko rozumiany tołstoizm, czyli zespół idei czy też tendencji charakterystycznych dla myśli Lwa Tołstoja (1828–1910) we wszystkich okresach jej rozwoju, stanowiących jej niezmienny szkielet i uobecniających się na równi w jego prozie i pracach teoretycznych. Nie przynależy on wprawdzie do rosyjskiego renesansu, ale stanowi prototyp podobnych konstruktów pojawiających się później w tym nurcie, ze wszech miar zasługuje więc w tym miejscu na omówienie. Niezmienną tendencją zawsze obecną w myśli Tołstoja jest przede wszystkim impersonalizm. Rosyjski pisarz-prorok uważa indywiduację za zło, które powinno być przezwyciężone poprzez podporządkowanie jednostki nadrzędnej całości, różnie zresztą określanej — może być to uniwersum, tradycyjna wspólnota, panteistyczny Bóg. Niezależnie od tego, z ilu źródeł by ów impersonalizm wyprowadzano, a zwykło się do nich zaliczać m.in. filozofię Schopenhauera i buddyzm, nie sposób przeoczyć jego uderzającej zbieżności z ludowym prawosławiem i etosem rosyjskiego chłopstwa. Uznanie, że to właśnie one były dla Tołstoja najważniejszym, trwałym źródłem inspiracji, wydaje się czymś naturalnym. Postać mędrca z ludu występuje i we wczesnej, i w późnej prozie Tołstoja — zarówno w *Wojnie i pokoju*, jak i w późniejszym o trzydzieści lat *Zmartwychwstaniu*. Drugim niezmiennym składnikiem myśli Tołstoja byłaby nieubłagana moralistyczna krytyka kultury warstw wyższych, stopniowo zyskująca coraz szerszy zasięg, początkowo wymierzona głównie w środowiskowe normy obyczajowe i moralne, później podważająca prawomocność wszelkich w ogóle autorytetów i bezdyskusyjnych zdawałoby się duchowych dóbr — państwa, Cerkwi, uniwersyteckiej nauki, sztuki w znanym od wieków kształcie.

Podobno Tołstoj, przyszedłszy kiedyś do Muzeum Rumiancewa w Moskwie, gdzie Nikołaj Fiodorow (1829–1903) zatrudniony był jako bibliotekarz, oznajmił, że wszystkie zgromadzone tam książki należałoby spalić; Fiodorow miał odrzec, że widział w życiu wielu głupców, ale takiego jak Tołstoj jeszcze nie. Anegdota ta, przytaczana m.in. przez Mikołaja Łosskiego w *Historii rosyjskiej filozofii*, na pewno lepiej charakteryzuje Tołstoja niż Fiodorowa[7]. Poglądy tego ostatniego, w tym jego stosunek do kultury, miały więcej wspólnego z naukami Tołstoja, niż można by sądzić na podstawie tej, może zmyślonej, a może prawdziwej opowieści. Fiodorow w negacji tradycji potrafił posunąć się bardzo daleko, choć, istotnie, nie tak daleko jak Tołstoj; podobne były również tej negacji przesłanki. Twórca supramoralizmu, jak nazwał Fiodorow swą koncepcję etyczną, głoszącą, iż podstawowym obowiązkiem moralnym ludzkości jest przywrócenie do życia zmarłych przodków, był kolektywistą wraz ze wszystkimi tego skutkami, do których zaliczała się także wyraźna skłonność do impersonalizmu. Ponadosobowy podmiot występuje w jego rozważaniach co najmniej w dwóch odmianach: jako postulowana dopiero przyszła zjednoczona ludzkość, która wskrzesi wszystkie poprzedzające ją generacje, i jako stanowiąca jej zalążek, tradycyjna prawosławna wiejska wspólnota, zachowująca patriarchalny system wartości i otaczająca przodków kultem, a więc co najmniej niejasno przeczuwająca imperatyw wskrzeszenia zmarłych. Fiodorow posługiwał się nawet określeniem cywilizacja wiejska, nadając mu sens pod każdym względem pozytywny. Cywilizacja wiejska miała być wolna od zgubnego indywidualizmu i feminocentryzmu (w koncepcji Fiodorowa odpowiedzialnego dokładnie za te same bolączki, które współczesny feminizm przypisuje panowaniu patriarchatu), nieznane miały być jej podziały klasowe czy fatalne odseparowanie nauki od działalności praktycznej. Podobieństwa do stanowiska słowianofilskiego, od którego Fiodorow zresztą jednoznacznie się dystansował, zauważalne są od razu, podobnie jak różnice. Znajdujemy u Fiodorowa całkiem sporo wątków, których słowianofile nawet nie przeczuwali: krytykę libidocentryzmu, idee protoekologiczne, przeczucie totalitaryzmu w rozważaniach na temat zachodniej miejskiej cywilizacji industrialnej, nazywanej też przez myśliciela cywilizacją śmierci.

Diagnozy te idą w parze z „likwidatorskim" stosunkiem do indywidualistycznej kultury warstw wyższych, czyli całej odziedziczonej po przeszłości spuścizny intelektualnej. Fiodorow osądzał ją bardzo surowo, nie

[7] Por. N.O. Łosskij, *Istorija russkoj filosofii*, Sowietskij Pisatel', Moskwa 1991, s. 87.

posuwał się jednak do negacji totalnej. Widać to dobrze na przykładzie jego stosunku do filozofii, która ze wszystkich dziedzin ludzkiej wiedzy budziła w nim największą niechęć. Przekonanie, że jako teoretyczne rozważania o odizolowanym podmiocie, jest ona w całości, od Sokratesa do Nietzschego, jedną wielką pomyłką[8], nie przeszkadzało mu dostrzegać u pojedynczych filozofów, zwłaszcza u wspomnianego Nietzschego, tu i ówdzie wartościowych intuicji. Cała dotychczasowa kultura musiała jednak okazać się pomyłką o tyle, o ile całkowicie fałszywy był cel, któremu służyła, wyznaczony przez równie fałszywy system wartości. Istnieje wszak jeden tylko prawdziwie moralny cel, któremu winno się podporządkować wszystkie ludzkie wysiłki: wskrzeszenie przodków. I właśnie stosunek do tego celu wyznacza u Fiodorowa granicę między kulturą autentyczną — należą do niej dzieła, których twórcy cel ten przeczuwali i dali temu jakikolwiek wyraz, choćby poprzez nie do końca zrozumiałe dla nich samych symbole — i kulturą pozorną, nikomu w istocie niepotrzebną, ale obejmującą prawie całe dziedzictwo przeszłości.

Myśl Wasilija Rozanowa (1856–1919) w pierwszej chwili wydaje się mniej klarownym przykładem współistnienia tradycjonalizmu z negacją kulturowego dziedzictwa. Nie ma cienia wątpliwości, że Rozanow jednostkę całkowicie podporządkowuje wspólnocie, można się jednak zastanawiać, czy wspólnota ta została wystarczająco precyzyjnie scharakteryzowana, czy jej oblicze nie wydaje się jeszcze bardziej mgliste niż u Fiodorowa i Tołstoja przez to, że występuje ona w zbyt wielu wcieleniach — we wczesnym okresie rosyjskie prawosławie, potem starożytny Egipt i starożytny Wschód, współczesny myślicielowi judaizm, kosmos zregenerowany po zapowiedzianych w Apokalipsie katastrofach… Ta dezorientująca w pierwszej chwili mnogość okazuje się jednak tylko pozorem. Rozanow przywołuje najrozmaitsze przykłady harmonijnych zbiorowości, dających jednostce możliwość zadomowienia się i spełnienia, w istocie jednak zawsze mamy do czynienia z tym samym — ze wspólnotą wyznawców religii kosmicznej, afirmującą seksualność, rządzącą się religijnym prawem i nieewoluującą, a więc istniejącą poza historią. Wszystkie utracone raje Rozanowa są odmianami jednego typu, co najmniej pokrewnego zbiorowościom uznawanym przez tradycjonalizm za uprzywilejowane ponadosobowe podmioty.

---

[8] Por. N. Bierdiajew, *Rieligia woskrieszenija („Fiłosofija obszczego dieła N. F. Fiodorowa")*, [w:] *idem*, Tipy rieligioznoj mysli w Rossii, YMCA-Press, Pariż 1989, s. 252-260; A.Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 161.

Historia zaczyna się wedle Rozanowa wraz z chrześcijaństwem, które jako dokładna antyteza religii kosmicznych (spektakularnym przejawem akosmiczności chrześcijaństwa jest potępienie seksualności), musiało się okazać czynnikiem czysto destrukcyjnym. Wypierając religie kosmiczne, zniszczyło fundament tradycyjnych wspólnot, doprowadziło do ich rozpadu i pogrążyło ludzkość w chaosie społecznym, moralnym, a nawet poznawczym, jako że skutkiem jego oddziaływania był także rozpad spójnego obrazu uniwersum, wytworzonego w „ahistorycznych" kulturach. Cała chrześcijańska faza dziejów, czyli po prostu cała historia ludzkości — bo historii innej niż chrześcijańska nie ma — to w istocie pogłębiający się kryzys kultury, ludzkości, i być może kosmosu, zdezorganizowanego w wyniku zaburzenia harmonijnych relacji, w jakich człowiek dotąd z nim pozostawał. Jest oczywiste, że przyjąwszy takie założenia, Rozanow nie mógł wysoko cenić intelektualnego dorobku przeszłości, w którym widział jedynie produkt kryzysu, przyczyniający się jeszcze do jego pogłębienia, lub w najlepszym wypadku, bezwartościowy balast. Rosyjski myśliciel niezwykle surowo oceniał stworzoną przez chrześcijańską cywilizację sztukę, oddalającą się od źródeł religijnych i nabierającą coraz bardziej bluźnierczego charakteru. Zauważalne w sztuce tendencje antyreligijne nie były dlań chwilową modą, wynikały z samej istoty chrześcijaństwa, które jako religia akosmiczna, nakazująca postępowanie wbrew naturze, ostatecznie sprzyjało ateizacji: mając do wyboru między religią i naturą, człowiek musiał się w końcu opowiedzieć po stronie natury. Nie przedstawiała sobą również żadnej wartości nowożytna nauka, zorientowana pozytywistycznie i mechanistycznie, w odróżnieniu od dawnej mądrości niezdolna do stworzenia spójnego obrazu świata i objaśniania go w porządku teleologicznym.

Tego rodzaju kulturowy nihilizm wśród myślicieli związanych z rosyjskim renesansem nie musiał mieć jednak wcale tradycjonalistycznych przesłanek. Odosobnionym, lecz intrygującym przykładem dezawuowania dziedzictwa kultury z nietradycjonalistycznych pozycji jest oponent Wiaczesława Iwanowa z *Korespondencji z dwóch kątów*, niezaliczany do klasyków rosyjskiego renesansu, ale mający z tym nurtem wiele wspólnego — dość powiedzieć, że znalazł się wśród autorów *Drogowskazów* — Michaił Gerszenzon. Sformułowana przez niego krytyka kultury pod względem radykalizmu niewiele ma sobie równych w dziejach rosyjskiej myśli. Jej względna oryginalność polega na tym, iż przeprowadzana jest z pozycji witalizmu, bez śladu moralizatorstwa, właściwego zazwyczaj także krytykom tradycjonalistycznym. Gerszenzon czuje się przytło-

czony dziedzictwem kultury, które jawi mu się jako kolosalny, martwy balast, uniemożliwiający autentyczne, intensywne doświadczanie życia. Nie jest to wszakże krytyka totalna, dezawuująca kulturę w ogóle, ponieważ harmonia kultury i życia nie jest bynajmniej nieosiągalna. Istniała w czasach chrześcijańskiego renesansu i być może kiedyś znów uda się ją osiągnąć, aczkolwiek naiwnością byłoby sądzić, że może to nastąpić w wyniku świadomej realizacji opracowanego zawczasu programu terapii kultury. Rozważania Gerszenzona stanowią wartościowe dopełnienie analiz Bierdiajewa i Iwanowa. Przedstawia on znakomity opis kultury zobiektywowanej, zastygłej na skutek wygaśnięcia twórczości, a jest to, jak pamiętamy, zawsze obecne zagrożenie, przed którym obaj ci myśliciele przestrzegają.

Tradycjonalizm, jak mieliśmy sposobność się przekonać, jest stanowiskiem, które stosunkowo najłatwiej daje się uzgodnić z radykalną krytyką kulturowego dziedzictwa. Krytyki takiej nie pociąga za sobą w sposób nieuchronny, czego potwierdzenie stanowi myśl Florenskiego — najbardziej dopracowany teoretycznie, najrzetelniejszy filozoficznie i najbliższy modelowi idealnemu z pojawiających się w nurcie rosyjskiego renesansu „tradycjonalizmów" — jednak wyraźnie do niej skłania. Stosownie do tego afirmacja kulturowego dziedzictwa, pojmowanego jako żywy przekaz odnawiający się w kolejnych aktach twórczych, wymaga odrzucenia tradycjonalistycznej optyki lub co najmniej jej zdecydowanego zredukowania. Najbardziej charakterystycznym rysem tradycjonalizmu nie jest bowiem w żadnym wypadku przywiązanie do tego dziedzictwa, ale impersonalizm, który często każe widzieć w tym dziedzictwie złowrogi wytwór indywidualnej świadomości, z definicji pozbawionej dostępu do autentycznych wartości.

Sławomir Mazurek

Russian Religious Thinkers and the Temptation of Traditionalism

Abstract

The paper recapitulates one chapter of the Russian debate on tradition, lasting at least since 17th century and always very intense. After grasping the main features of Russian traditionalism (Slavophilism was the first example of it although it

shouldn't be identified with the Slavophile stance) the author describes the most typical attitudes towards traditionalistic paradigm among Russian religious thinkers of the late 19th and the first half of 20th century, the relation between the presence of traditionalistic paradigm in their thinking (or its lack) and their views on tradition and creativity. He discerns three main stances: paradigmatic traditionalism without rejecting cultural heritage (Florensky), rejection of traditionalism with affirmation of creativity and cultural heritage (Berdyaev, V. Ivanov), and reduced traditionalism combined with an almost total rejection of cultural tradition (Tolstoy, Fyodorov, Rozanov).

Keywords: Russian religious thought, Slavophilism, traditionalism.