

Stefaniuk T., *Krytyka Europy i rozumu w myśli słowianofilskiej* [w:] Czarnecki Z. (red.), *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*, Lublin 2001, s. 95-115

Krytyka Europy i rozumu w myśli słowianofilskiej.

1. Wprowadzenie. W dziejach rosyjskiej filozofii można, zdaniem M. Epsteina, wyróżnić trzy „filozoficzne przebudzenia”¹. „Przebudzenie takie – pisze Epstein – bywa zwykle poprzedzane przez mniej lub bardziej skomplikowany historyczny los, przez bogate i długotrwałe dziejowe doświadczenie oraz ciężką próbę, która staje się przedmiotem interpretacji i dyskusji. Filozoficzne życie rozpoczyna się jako nowy tryb lub nowa faza narodowej egzystencji”². Z kolei G. Florowski następującymi słowami opisuje warunki konstytuujące filozoficzne przebudzenie: „W pokoleniu danej epoki daje się wyczuć pewną nieodpartą fascynację filozofią, pragnienie i pasję filozoficzną, swoisty rodzaj magicznego ciężenia ku filozoficznym tematom i kwestiom”³.

Pierwsze z owych przebudzeń zamknięte jest w czasowych ramach lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego stulecia; wiąże się między innymi z działalnością I. Kirejewskiego, A. Chomiakowa, K. Aksakowa, J. Samarina i innych⁴. Wymienieni filozofowie zwani słowianofilami, „naszymi Słowianami” lub też „partią moskiewską”, wykreowali platformę filozoficzno-ideologiczną, w opozycji do której znaleźli się

¹ Termin „filozoficzne przebudzenie” został ukuty przez rosyjskiego historyka, teologa i filozofa religii G. Florowskiego (1893-1979).

² M. Epstein, *The Phoenix of Philosophy: On the Meaning and Significance of Contemporary Russian Thought*; w: „Symposion. A Journal of Russian Thought”, vol. 1, Charles Schlacks Jr. Publisher – Wydawnictwo, Los Angeles 1996, s. 44.

³ Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, Wydawnictwo YMCA-Press, Paryż 1988, s. 234-235.

⁴ Za drugie „przebudzenie filozoficzne” rosyjskich elit intelektualnych uważa Epstein okres pierwszych dwu dekad wieku dwudziestego, kiedy to tworzyli tacy myśliciele jak Mereżkowski, Rozanow, Bierdiajew, Frank, Florenski i inni przedstawiciele tak zwanej Srebrnej Epoki (Silver Age).

Z kolei trzecie „filozoficzne przebudzenie” datuje się na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte dwudziestego stulecia; wówczas część intelektualnych elit poczęła stopniowo odchodzić od materializmu dialektycznego, a zwracać w stronę publikowanych w przedrewolucyjnej Rosji dzieł Szestowa, Bierdiajewa, Baktina. Por. w: Epstein, op. cit., s. 44-45.

przedstawiciele nurtu zwanego okcydentalizmem (lub inaczej „zachodowcy”, „partia petersburska”).

Dialog słowianofilów i okcydentalistów został wzbudzony publikacją w czasopiśmie „Teleskop” w roku 1836 *Listu filozoficznego* P. Czaadajewa⁵, o którym G. Gaczew napisał, że „niczym kamerton nadał muzyczny ton rosyjskiej myśli”⁶. Była to odważna odpowiedź na wyzwanie ciężkich czasów epoki Mikołajowskiej, to jest lat 1825-1855, kiedy represje aparatu władzy i wszechobecna cenzura odcisnęły swe piętno na umysłach ówczesnych elit intelektualnych kraju. Publikację Czaadajewowskiego *Listu* wielu odebrało jako nawoływanie pierwszego wolnego głosu w tamtych czasach. Pobudzeni nowym, świeżym impulsem słowianofile – wyraźnie i świadomie nawiązując do myśli Czaadajewa, choć nie zawsze podążając wyznaczonymi przezeń ścieżkami – oddali się przede wszystkim refleksji historiozoficznej oraz namysłowi z dziedziny filozofii kultury. Zajmował ich w pierwszej mierze problem identyfikacji kulturowej Rosjan, kwestia filozoficznego ujęcia relacji między Wschodem, czyli ich prawosławną ojczyzną, a germano-romańskim Zachodem Europy⁷. Za niezmiernie ważny moment ich filozoficznego namysłu należy uznać kwestię ograniczeń rozumu.

Porównując sposób ujęcia kwestii rozumu i jego ograniczeń przez filozofów rosyjskich i zachodnioeuropejskich, na przykład przez Niemców, dojść można do wniosku, że o ile na Zachodzie kwestia ta była w dziewiętnastym stuleciu rozważana raczej ze względu na sposobność uzyskania swoistej – abstrakcyjnej – filozoficznej wiedzy, która dopiero po pewnym czasie mogła zostać przetransponowana na sferę społeczną, o tyle w Rosji zajmowanie się tą kwestią miało służyć umotywowaniu, usankcjonowaniu pewnej całościowej wizji społeczeństwa, kultury narodowej. Wydaje się, że na tym polega specyfika „duszy rosyjskiej”; duszy, chciałoby się rzec, przede wszystkim miłującej, dopiero później refleksyjnej. Myśliciele pokroju Czaadajewa i słowianofilów tworzyli, by tak rzec, *m y ś l t o t a l n ą*. Charakteryzowała się ona szeroką wizją ojczystej kultury. Wizji tej „składano

⁵ P. Czadajew, *Listy filozoficzne*, pełny tytuł oryginału francuskiego z roku 1829: *Lettres sur la philosophie de l'histoire. Lettre premiere*; w: A. F. Zamaliejew (red.), *Rossija głazami Russkogo. Czaadajew, Leontjew, Sołowjew*, Wydawnictwo „Nauka”, Sankt-Petersburg 1991, s. 19-139; frgm. przekładu polskiego w: A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, PWN, Warszawa 1961, s. 91-119.

⁶ G. Gaczew, *Russkaja duma. Portriety russkich mysliteliej*, Wydawnictwo „Nowosti”, Moskwa 1991, s. 15.

⁷ Czaadajewowska propozycja historiozoficznego ujęcia relacji między Rosją a Zachodem była, po wygaśnięciu dialogu słowianofile-okcydentaliści, kultywowana przez panslawistów pokroju I. Aksakowa, a zwłaszcza M. Danilewskiego, autora głośnej *Rosii i Jewropy*. Por. w: Danilewski,

w ofercie” wyniki refleksji ontologicznych, epistemologicznych, estetycznych, etc. Konstatację tę można śmiało odnieść do szerszego kręgu rosyjskich myślicieli, i to nie jedynie do tych piszących w latach trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego stulecia. W cytowanym już artykule Epsteina czytamy: „Gdy próbujemy wyszczególnić naczelną trend rosyjskiej filozofii, który może być porównany z racjonalizmem w filozofii francuskiej lub z empiryzmem w brytyjskiej, byłby to totalizm. Tak odmienni rosyjscy myśliciele jak Czaadajew i Bieliński, Kirejewski i Hercen, Sołowjow i Rozanow wszyscy przedstawiali kategorię integralności, całościowości, totalności, niepodzielności (cel’nost’, cełostnost’) lub wszech-jedności (wsiejedinstwo)”⁸.

Problem rozumu i jego ograniczeń nabrał w dorobku filozoficznym grupy słowianofilskiej wymiaru społeczno-cywilizacyjnego. Kirejewski wraz z towarzyszami – i należy to uznać za naczelną cechę ich „totalnej” filozoficznej refleksji o ograniczeniach rozumu – artykułowali konieczność oczyszczenia kultury rosyjskiej z nadmiaru chłodnej kalkulacji, z nadmiaru suchego racjonalizmu, ze zbędnego ich zdaniem panlogizmu. Ich propozycja uzupełniana była wszakże momentem pozytywnym, konstruktywnym – słowianofile propagowali połączenie elementów racjonalistycznych z wiarą, z religią prawosławną. Ów swoisty mariaż miałby zaistnieć w dwóch porządkach, w ustroju psychicznym czy też poznawczym ludzkiego indywiduum – oraz, po drugie, na arenie społecznej. *S a m r a c j o n a l i z m , n i e w z b o g a c o n y w i a r ą i u c z u c i e m , n i e w y s t a r c z a ł z d a n i e m s ł o w i a n o f i l ó w d o p r o w a d z e n i a s ł u s z n e g o , g o d n e g o ż y c i a ;* przy czym przekonanie to odnosiło się tak do sposobu bycia jednostek, jak i zbiorowości, społeczeństw.

Słowianofile dostrzegają nadmiar elementów racjonalistycznych – nie uzupełnionych wiarą i umiłowaniem chrześcijańskiego porządku – obecny w społeczeństwach zachodnich i staje się to jednym z głównych motywów ich krytyki cywilizacji Zachodu. Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie ujęcia kwestii, jaką są ograniczenia rozumu, zaproponowanego przez grupę słowianofilską, przekonaną o tym, że racjonalizm pozostawiony niejako samemu sobie, to jest nie zespolony z elementami wiary chrześcijańskiej, jest racjonalizmem ograniczonym, niepełnym i nieuzasadnionym.

Rossija i Jewropa. Wzgliad na kulturnyje i politiczeskije otnoszenija sławianskogo mira k germano-romanskomu, Wydawnictwo „Głagoł”, Sankt-Petersburg 1995.

⁸ Epstein, op. cit., s. 57.

2. Ideały słowianofilskie a okcydentaliści. W przypadku omawianych w dalszej części refleksji epistemologicznych Kierjewskiego i Chomiakowa chłodna, rzetelna kalkulacja – analiza przeprowadzana zgodnie z prawidłami logiki – usunięta zostaje w cień „poznania całościowego” dokonywanego przez „osobowość zintegrowaną”, która to, przesycona duchem miłości, wnika w istotę poznawanej rzeczywistości. Widoczne są tu wpływy romantyków święcących w Niemczech owych czasów swe największe tryumfy. Obaj wymienieni słowianofile żywo przejęli się tą filozofią, wzbogacając dodatkowo jej naczelną tezę postulatem poszanowaniem prawosławnej tradycji – przyjętego na Wschodzie Europy modelu godnego żywota, czyli pozostawania w zgodzie z przykazaniami Cerkwi, chylenia czoła przed zdaniem świętych starców, pustelników-mistyków czerpiących z prawd transcendentnych, z boskich objawień nie dostępnych ogółowi społeczeństwa. Momenty charakterystyczne dla myśli zachodnioeuropejskiej owej epoki łączą się – tworząc niepowtarzalną filozofię słowianofilską lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego stulecia – z charakterystycznymi elementami kultury wschodniej, to jest prawosławnej. Owa synteza, zgodnie z motywami jej twórców, miała przede wszystkim dowieść nadrzędności tradycyjnej kultury prawosławnej nie skażonej duchem zgubnego racjonalizmu, obecnego w religiach protestanckich i w „latynizmie” (katolicyzmie), na które – jak pisał Chomiakow w artykule *Na marginesie lektury Humboldta* – „w naszych czasach historia wydała i wydaje wyrok”⁹. Jak już zostało zaznaczone, rozważania z dziedziny epistemologii wciągnięte zostały przez Kierjewskiego i jego towarzyszy w nurt walki czy też dialogu toczonego na płaszczyźnie historiozoficznej z okcydentalistami, promującymi na niwie filozofii i publicystyki rosyjskiej myśl zachodnioeuropejską: między innymi socjalizm (Herzen), Comte’owski pozytywizm, liberalizm ekonomiczny i polityczną (Majkow, Granowski). Dialog słowianofile-okcydentaliści był w gruncie rzeczy dyskusją światłych umysłów toczoną na temat charakteru rosyjskiego społeczeństwa; tam gdzie słowianofile dostrzegali nadmiar elementów racjonalistycznych – na przykład w sferze stosunków społecznych czy prawodawstwa – okcydentaliści postulowali zaszczerpanie na grunt rosyjskiej filozofii sprawdzonych wzorców zachodnioeuropejskich, zawsze wspartych na zasadach rozumu. Słowianofilski paradygmat jednostki posłusznej niepisanej prawosławnej tradycji, zwyczajowym prawom zawartym w modelu ruskiej wspólnoty gminnej (mir, obszczina), postulat niejednokrotnie ślepego posłuszeństwa autorytetom i zatopienia się w biernej masie współwyznawców, bezkrytycznych wobec zastanej rzeczywistości społeczno-historycznej,

⁹ A. Chomiakow, *Na marginesie lektury Humboldta* (1849); w: Walicki, *Filozofia i myśl społeczna*

zostaje uzupełniony odpowiedzią „partii petersburskiej”. W swoim dążeniu do przewyciężenia propozycji słowianofilskiej okcydentaliści koncentrują się zwłaszcza na problemie osobowości i indywidualności. Autonomiczny człowiek, racjonalista uniezależniony od determinanty narodowej, jest dla tej grupy podstawą wszelkich działań moralnych i aktywności w ogóle, jak również właściwym podmiotem procesu dziejowego.

Okcydentaliści są zwolennikami racjonalności w życiu publicznym. Wywiedziony z tradycji Zachodu racjonalizm nie jest dla nich jedynie pustym hasłem, lecz motorem wszelkiego postępu dziejowego. Ich stanowisko można, według mnie, określić mianem historyzmu racjonalistycznego; głosi ono, iż w dziejach rozgrywa się proces racjonalizacji stosunków społecznych. Jest to stanowisko optymistyczne, szerokim gestem czerpiące z ideałów Oświecenia. Inteligencji, nierzadko wywodzący się z ubogich warstw rosyjskiego społeczeństwa – jak chociażby W. Bieliński, uważany za najwybitniejszego krytyka literackiego swoich czasów, będący siłą napędową ruchu okcydentalistycznego – postulowali zastąpienie pierwotnej, poza-racjonalnej więzi jednostki z kolektywem porządkiem prawno-społecznym ustanowionym w racjonalny sposób. „Petersburczyk” Bieliński był w tej kwestii zwolennikiem ustroju demokratycznego, zaś Hercen rozczarowany z czasem (po rewolucyjnych zajściach 1848 roku) Zachodnią Europą i jej drobnomieszczańskim duchem – socjalizmu. Okcydentaliści krytkowali tym samym ludowość słowianofilów, ich często fanatyczne umiłowanie ziemi, prawosławia, prowadzące do utrwalenia się w społeczeństwie i w jego instytucjach negatywnych wzorów; doprowadzające przez to do zastoju, skostnienia, tak dobitnie i dramatycznie uchwyconego w *Listach filozoficznych* Czaadajewa.

3. Płaszczyzny sporu w aspekcie kwestii racjonalności. W latach trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego stulecia przed rosyjską inteligencją pojawiła się potrzeba sprostania wyzwaniu, jakim była konieczność nowego określenia się, zdefiniowania narodowej kultury w obliczu wielkiego ucisku epoki mikołajowskiej, rozpoczętej rozrachunkiem z powstaniem dekabrystów. Pokolenie Czaadajewa oraz pierwszych słowianofilów i okcydentalistów musiało wybierać między czerpaniem z bogatego (i w pewnej mierze „sprawdzonego”) dorobku kultury zachodniej a nawiązywaniem do wyjątkowości i niepowtarzalności kultury rosyjskiej. Konfrontacja z ową alternatywą

rozłączną („albo Wschód-albo Zachód”) kazała rosyjskim filozofom trzeciej i czwartej dekady dziewiętnastego stulecia bądź to przyznać, że Rosja jest częścią Zachodu, bądź doprowadzić do stwierdzenia o zupełnej odmienności kultury i dziejów narodu rosyjskiego.

Pierwszy wybór wiązał się z pewną niewygodną możliwością, a mianowicie z koniecznością przyznania Rosji statusu podrzędności; o ile bowiem społeczeństwa zachodnie tamtych czasów żyły ideą postępu – tak intelektualnego, jak i materialnego, wytwórczo-technicznego – o tyle w Rosji mikołajowskiej panowały w tych dziedzinach absolutny marazm i stagnacja. Stan ten nie był zresztą wolą narodu rosyjskiego jako takiego, lecz został podyktowany egzystowaniem w warunkach represji politycznych, w warunkach absolutnego sposobu sprawowania władzy w kraju, etc. W obliczu takich faktów rosyjskim okcydentalistom pozostała smutna konstatacja opóźnienia cywilizacyjnego ich ojczyzny, słynne Czaadajewowskie stwierdzenie, że Rosja to tabula rasa wśród narodów.

Drugim wyjściem, w pewnym sensie łatwiejszym, gdyż nie wymagającym przyznania własnej ojczyźnie statusu pośledniości – i tą właśnie drogą podążył Kirejewski wraz z towarzyszami – było uznanie Rosji za „inny świat”, to jest za unikalną, niepowtarzalną kulturę rządzącą się własnymi prawami rozwoju. Stanowisko to bliskie będzie w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego stulecia M. Danilewskiemu, naczelnemu ideologowi pansławizmu.

W szeregu następujących po sobie epok różne motywy skłaniały filozofów do kwestionowania użyteczności rozumu, czy to w odniesieniu do adekwatności poznania czy do konstruowania zasad, na których opierać się powinien porządek społeczny, kultura; tym samym różne były źródła, z których brało początek przekonanie o ograniczeniach rozumu. Odrzucenie przez słowianofilów rozumu i prawd rozumowych było prostą konsekwencją wyboru dokonanego przez nich w dziedzinie filozofii kultury i historiozofii. Na pytanie o to, czy Rosja i Zachód Europy stanowią jedność historyczno-kulturową, odpowiadali oni przecząco; tym samym – zakładając, że nie chcieli być niekonsekwentni – byli już niejako zobowiązani do odrzucenia racjonalizmu, stanowiącego jedną z podwalin zachodniej cywilizacji.

Konfrontacja idei głoszonych przez „partię moskiewską” i „partię petersburską” była w dużym stopniu dysputą toczoną wokół kwestii rozumu, racjonalności. Podczas gdy Bieliński, Hercen i pozostali okcydentaliści głosili w Rosji potrzebę przetarcia ścieżek wiodących z Zachodu Europy (socjalizm utopijny, liberizm ekonomiczny i polityczny), słowianofile gloryfikowali ruską ziemię i prawosławie jako ostoję „prawdziwie rosyjskiej” myśli; tym samym dawali wyraz swemu sceptycznemu stosunkowi do możliwości rozumu.

Najważniejsze momenty dyskusji słowianofilów i okcydentalistów – rozpatrywane w aspekcie tytułowej kwestii ograniczeń rozumu – dają się ująć w postaci kilku następujących punktów:

- a) Podmiot wolności. Jest nim zdaniem okcydentalistów racjonalnie projektujący swoją przyszłość indywidualista, wyzwolony z wszelkich ograniczeń narzucanych przez skostniałe formy społeczne. Dla Kirejewskiego, Chomiakowa i innych słowianofilów – przeciwnie – podmiotem wolności jest lud (tak zwana „indywidualność zbiorowa”), wiejski prymitywny kolektyw rządzący się zwyczajowym, niepisanym kodeksem praw (obszczina).
- b) Problem osobowości. Okcydentaliści głoszą ideał autonomicznej osobowości, wyzwolonej z wszelkich zewnętrznych determinant, takich jak ograniczenia wynikające z przynależności narodowej, z przynależności do warstwy społecznej, etc. Zwłaszcza wyraźnie wypowiada się na ten temat Majkow, który pisze: „Uznawanie zasady determinizmu środowiska zewnętrznego, tj. siły złożonej z połączonych wpływów klimatu, miejsca zamieszkania, plemienia i losów historycznych, za źródło samodzielnej działalności jednostki zawsze wydawało nam się tworem zbyt dziecinnej lub naciąganej logiki”¹⁰. Autonomia obejmować ma również poszczególne władze poznawcze ludzkiego indywiduum, w tym rozum; autonomiczna osobowość rozumiana jest przez przedstawicieli „partii petersburskiej” wręcz jako cel procesu dziejowego. Słowianofile stoją na przeciwstawnym biegunie twierdząc, że pojmowana w powyższy sposób autonomia osobowości prowadzi po pierwsze do zdeformowania społeczeństwa, po wtóre do wyobcowania ludzi. K. Aksakow¹¹ poruszając kwestię wspólnoty gminnej – idealizowanej zresztą przez przedstawicieli „partii moskiewskiej” – pisze na ten temat: „Wspólnota przeto stanowi moralny chór, i tak jak w chórze poszczególne głosy nie ginie, ale podporządkowany wspólnej harmonii jest słyszalny w zgodzie ze wszystkimi głosami – tak też we wspólnocie osobowość nie ginie, lecz rezygnując ze swej wyłączości

¹⁰ W. Majkow, *Życie i utwory A. W. Kolcowa*, artykuł pierwotnie opublikowany w: „Oteczestwiennyje zapiski”, 1846, nr 11 i 12; frgm. w: Walicki, op. cit., s. 328.

¹¹ Warto wspomnieć, że nazwisko Aksakowów wiąże się aż z trzema osobistościami rosyjskiej kultury dziewiętnastego stulecia. Senior rodu, Sergiusz (1791-1859), był znanym pisarzem, autorem *Siemiennoj chroniki*. Starszy z jego synów, Konstanty (1817-1860), publicysta, poeta, krytyk literacki i historyk, to jeden z najznakomitszych słowianofilów; z kolei Iwan (1823-1886), publicysta, wydawca, poeta, historyk i działacz społeczny, jest uznawany za najwybitniejszego, obok Danilewskiego, dziewiętnastowiecznego panslawistę.

Polskie wydanie *Siemiennoj chroniki*: S. Aksakow, *Kronika rodzinna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Kraków 1952.

w imię zgody powszechnej, odnajduje siebie w postaci doskonalszej, oczyszczonej, oraz we wzajemnej zgodzie jednostek przepelnionych takim samozaparciem się”¹².

- c) Rozumowe zasady postępowania. Okcydentalistyczna filozofia czynu głosiła konieczność wsparcia wszelkiej działalności na postulatach rozumu. Słowianofile, przeciwnie, twierdzili, że rozum ludzki nie przedstawia się jako instancja zdolna do kierowania ludzką egzystencją. Poza tym do osiągnięcia szczęścia wystarczyło im zdaniem jedynie bierne, bezrefleksyjne współuczestnictwo w strukturach społecznych. Wynikało to po pierwsze z ich przekonań o irracjonalnym charakterze rzeczywistości, po wtóre motywowane było żywym przywiązaniem do tradycji wschodniego chrześcijaństwa, dla którego ważniejsze od prawideł logiki były prawdy objawione – czy to zawarte w Piśmie Świętym czy głoszone bezpośrednio przez świętych starców (takich jak ojciec Makary¹³, bliski towarzysz Kirejewskiego z późniejszego okresu jego życia), rezydujących w pustelniach i klasztorach.
- d) Odmienne w wypadku słowianofilów i okcydentalistów podejście do problemu racjonalizmu – czy to obecnego w kwestii osobowości czy też działania – wynikało z ich ogólnych przekonań epistemologicznych. Uniwersalizmowi racjonalistycznemu, twierdzeniu o powszechnej dostępności w ludzkim świecie prawd rozumowych, Kirejewski wraz z towarzyszami przeciwstawili alternatywę w postaci elitaryzmu poznawczego, czyli przekonania o dysproporcji możliwości poznawczych ludzi. Kwestia ta zostanie dokładniej omówiona w części poświęconej filozofii Kirejewskiego i Chomiakowa.
- e) Wszyscy słowianofile są nieprzejednanymi krytykami katolicyzmu i protestantyzmu („prawdziwą” wiarą chrześcijańską jest dla nich tylko prawosławie), w znacznym stopniu fundujących kulturę narodów zachodniej Europy. Łączony z zachodnim chrześcijaństwem racjonalizm – według słów Kirejewskiego „myśl samowolna”¹⁴ – podobnie jak skrajny indywidualizm, ma być czymś obcym kulturze rosyjskiej.

¹² K. Aksakow, *Połnoje sobranije soczinienij*, Wydawnictwo Uniwersytetu Moskiewskiego, Moskwa 1969, t. I, s. 279.

¹³ Na temat bliskich związków łączących Kirejewskiego z ojcem Makarym z pustelni optińskiej patrz: Łoski, op. cit., s. 13. Kwestia związku słowianofilów i innych filozofów tamtego okresu z duchowieństwem prawosławnym, zwłaszcza ze „świętymi mężami”, por. w: A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1994., t. 2, rozdz. VI pt. „Praktycy chrześcijańskiej mądrości”, zwłaszcza s. 72-73.

¹⁴ I. Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*; w: Walicki, *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825-1861*, op. cit., s. 136.

- f) Podczas gdy okcydentaliści proponowali racjonalizację stosunków społecznych, czy to odwołując się do ideałów socjalizmu czy liberalizmu, słowianofile konsekwentnie się jej sprzeciwiali. W artykule zatytułowanym *Krótki zarys historii Soborów Ziemskich* starszy z braci Aksakowów pisze: „Chłop nie może uznać zasady większościowej, nie może spaczyć swego wielkiego rozumu tym nonsensem moralnym i logicznym”¹⁵; w innym miejscu rosyjski autor cynicznie określa demokratyzm mianem „przymusowego rozwiązywania sprawy przez większość”¹⁶. Racjonalizacja sfery państwowo-prawnej, ostrzegali słowianofile, może jedynie pogłębić atomizację, rozbitcie społeczeństwa. Za odmienną oceną potrzeby racjonalizacji, dokonaną przez oba antagonistyczne kręgi, podążało przeciwstawne wartościowanie ustroju społecznego, jakim jest kapitalizm, oraz wartościowanie ludu jako nośnika pewnego zbioru wartości: „nie skażonej” refleksją wiary w Boga, zwyczajowych praw i norm postępowania, życiowej bierności, etc. Przedstawiciele „partii petersburskiej” – wyłączwszy utopijnego socjalistę Hercena – to przeważnie zwolennicy kapitalizmu, ustroju w owym czasie już głęboko zakorzonego na zachodzie Europy; okcydentaliści dają się również poznać jako nieprzejednani krytycy wszelkiej słowianofilskiej „ludowości” oraz – ewidentnej zwłaszcza w przypadku starszego z braci Aksakowów – chłopomanii. Ideały słowianofilów, ich romantyzm oraz przywiązanie do ruskiej ziemi i tradycji, czyniły z nich wrogów kapitalizmu. Kirejewski i jego towarzysze idealizowali układ przedkapitalistyczny, feudalny, jako nośnik określonego, przed-racjonalistycznego typu więzi społecznej i struktury społecznej (mir, obszczina) – często czyniąc z jego obrazu, jak w przypadku Aksakowowskiego *Księcia Łupowickiego*, utopię. Krytykę kapitalizmu wyrażoną w formie swoistego filozoficznego pamfletu odnajdujemy już u poprzednika słowianofilów, W. F. Odojewskiego, w jego utworze *Miasto bez imienia*. Jest to opowieść o nie istniejącym realnie państwie Benthamii, którego nazwa została utworzona z nazwiska słynnego brytyjskiego utilitarysty. Odojewski opisuje narodziny i upadek społeczeństwa rządzącego się jedynie racjonalistycznymi zasadami. Naczelnym i jedynym motywem wprawiającym w ruch utopijną Benthamię jest korzyść. Ostatecznie kapitalistyczne państwo – które zostaje zestawione w utworze z ocenianym pozytywnie państwem prostych rolników, nie mających zamiaru realizować racjonalistycznych ideałów utilitarystów – upada. Oto

¹⁵ K. Aksakow, *Krótki zarys historii Soborów Ziemskich*; w: Walicki, op. cit., s 199.

konieczność dziejowa, zdaje się przekonywać Odojewski; społeczeństwa wyzute z wszelkiej duchowości i mistycznego uniesienia muszą ostatecznie skończyć w mrokach niebytu.

- g) Historyzm. Historyzm racjonalistyczny, promowany przez okcydentalistów, pojmował zmianę dziejową jako dziedzinę racjonalizacji stosunków społecznych. Jego przeciwieństwem był historyzm romantyczny „partii moskiewskiej”, bazujący na przekonaniu o irracjonalnym charakterze rzeczywistości, będącej przedmiotem procesu historycznego.

Wyszczególnione w powyższych punktach momenty sporu ukazują złożoność samego pytania o miejsce i zasadność racjonalizmu w kulturze. Szczególnie wiele uwagi ograniczeniom rozumu, zwłaszcza kwestiom epistemologicznym, poświęcili dwaj koryfeusze słowianofilstwa, Kirejewski i Chomiakow.

4. Kirejewski. Przekonanie o potrzebie uzupełnienia w poznaniu elementów rozumowych elementami wiary odnajdujemy w modelu osobowości zintegrowanej Kirejewskiego, który jest uważany za twórcę doktryny słowianofilskiej. Źródeł jego myśli szukać należy bez wątpienia w filozofii niemieckiej, zwłaszcza w idealizmie i romantyzmie Schellinga, któremu Rosjanin poświęcił wiele uwagi; podobnie jak w przypadku niemieckiego myśliciela, również refleksja Kirejewskiego przesycona była duchem irracjonalizmu. Po drugie źródła te odnajdziemy w pismach ojców cerkwi, które silnie oddziaływały na Kirejewskiego w późniejszym okresie jego działalności, gdy już zupełnie otwarcie zwrócił się w stronę religii. Ostatecznie narodowy konserwatyzm Kirejewskiego powoduje częściowe odwrócenie się filozofa od tradycji niemieckiej, od jej suchego – według jego przekonań – spekulatywizmu. Nie mogło być inaczej, skoro twórca doktryny słowianofilskiej surowo ocenia rozum nie zespolony z wiarą chrześcijańską, z prawosławiem. Poznający podmiot nie może, zdaniem Kirejewskiego, zdać się jedynie na rozum, lecz powinien się wspierać na wierze: „Im bardziej szczerzy jest rozum wierzący w swych dążeniach naturalnych – pisze rosyjski filozof – tym wszechstronniej i bezbłędniej dąży ku prawdzie Bożej”¹⁷. Podług Kirejewskiego jedynie „Boża prawda” stanowić może godny cel wysiłku poznawczego człowieka.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Kirejewski, *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*; w: Walicki, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, PWN, Warszawa 1961, s. 146 (frgm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przeze mnie – T. S.).

Podstawy filozofii słowianofilów zostały po raz pierwszy opublikowane w roku 1839, w artykule *Odpowiedź Chomiakowowi* pióra Kirejewskiego. Już tam zostają poddane filozoficznemu oglądowi i ocenie dwie cywilizacje: zachodnia i rosyjska, to jest prawosławna. Różnice między nimi dotyczą – po pierwsze – genezy obu bytów historyczno-kulturowych. Zachód jako fenomen kulturowy powstał z połączenia doświadczeń antycznych, religii chrześcijańskiej i charakteru ludów barbarzyńskich odpowiedzialnych za obalenie Imperium Rzymskiego. W artykule *Odpowiedź Chomiakowowi* Kirejewski pisze: „Trzy elementy legły u podstaw kultury europejskiej: katolicyzm, świat nieucywilizowanych barbarzyńców, którzy zniszczyli cesarstwo rzymskie, i klasyczny świat starożytnego pogaństwa”¹⁸. Rosja, przeciwnie, nie odziedziczyła spuścizny po starożytnych Grekach i Rzymianach; dzięki temu, twierdzi Kirejewski, rosyjska kultura nie została w tak wielkim stopniu, z jakim mamy do czynienia na Zachodzie, „zanieczyszczona” krytykowanym przez pisarza pierwiastkiem racjonalistycznym, „nie uznającym nic ponad i poza sobą”¹⁹.

Spekulacja, samodzielne rozumowe dochodzenie do prawdy są według Kirejewskiego wynaturzeniem. Naturalne funkcje poznawcze podmiotu ludzkiego sprowadzają się do poznania intuicyjnego, wzbogaconego wiarą i uświęconego łaską bożą. Rosyjski filozof pisze: „Rozbijając jedność ducha na części i pozostawiając najwyższą świadomość prawdy abstrakcyjnemu myśleniu logicznemu, człowiek zerwał w głębi swej samowiedzy wszelkie więzy z rzeczywistością i sam stał się na ziemi istotą abstrakcyjną niczym widz w teatrze, w równej mierze zdolny wszystkiemu współczuć, wszystko jednak kochać, do wszystkiego dążyć, pod tym tylko warunkiem, by jego osoba fizyczna od niczego nie ucierpiała i niczym nie była niepokojona. Albowiem jedynie jego osoby fizycznej nie potrafiła przekreślić logiczna abstrakcyjność”²⁰. Powyższe przekonanie legło u podstaw filozoficznego modelu osobowości zintegrowanej Kirejewskiego.

Jak pisze Walicki, „osią rozważań Kirejewskiego jest krytyka racjonalizmu na płaszczyźnie filozoficznej koncepcji człowieka”²¹. Główną rozprawą rosyjskiego myśliciela dotyczącą tego zagadnienia jest *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*, pierwotnie opublikowana w czasopiśmie „Russkaja biesieda” już po śmierci autora, w roku 1856. Na jej stronicach Kirejewski przekonuje, że ludzka osobowość stanowi strukturę całościową, zaś rozum jest tylko jedną z władz poznawczych, i to

¹⁸ Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*; w: Walicki, op. cit., s. 134.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Kirejewski, op. cit., s. 142-143.

bynajmniej nie najważniejszą. Problem ograniczonej, zdeformowanej osobowości – to jest osobowości zdominowanej przez rozum – jest problemem całości zdeterminowanej, a nawet zniewolonej przez część. Przeciwnością owego wypaczenia, stanem pożądanym – tak ze względu na efektywność władz poznawczych, jak i ze względu na integralność (całostność) duszy – jest zrównoważenie wszystkich elementów osobowości; Kirejewski żadnemu z nich nie zezwala na supremację, zwłaszcza dotyczy to rozumu.

Szkodliwy, podług rosyjskiego filozofa, ograniczający człowieka racjonalizm przedstawiony zostaje jako zagrożenie dla integralnej osobowości, którą jest w stanie rozbić na szereg zatimizowanych, nie powiązanych z sobą władz poznawczych; tym samym staje się przeszkodą dla jej prawidłowego funkcjonowania i rozwoju. Obraz dezintegracji zachodzącej w obrębie osobowości porównuje Kirejewski do rozwoju stosunków społecznych panujących w krajach zachodniej Europy, gdzie skłócenie wywołane rozbieżnymi interesami partyjnymi doprowadziło do rozdrobnienia organizmu społecznego; „Trudno sobie wyobrazić, do czego dojść może kultura zachodnia, jeżeli w narodach nie nastąpi jakaś wewnętrzna przemiana”²² – biada przy tym rosyjski filozof. Posługując się analogią zachodzącą między osobowością a modusem bytu społecznego, Kirejewski negatywnie ocenia zbiorowości ludzkie oparte na zasadach racjonalistycznych, co odnosi się przede wszystkim do Zachodu. Prawosławny Wschód jest przezeń wartościowany pozytywnie.

W systemie filozoficznym Kirejewskiego całościowa, zintegrowana struktura osobowości, będąca pomiotem adekwatnego poznania rzeczywistości, zostaje przeciwstawiona strukturze fragmentarycznej, to jest samemu tylko rozumowi, nie wspartemu na pozostałych władzach poznawczych człowieka. Rozum nie przedstawia się rosyjskiemu myślicielowi jako rodzaj zbędnego balastu obciążającego procesy poznawcze, lecz jedynie jako władza poznawcza immanentnie skażona możliwością pobłądzenia – o ile nie uzupełni się jej w poznaniu intuicją, uczuciem, wreszcie wiarą w Boga. Przekonanie to najlepiej reprezentują następujące słowa Kirejewskiego: „Ta sama zdolność, dzięki której człowiek pojmował to, co Boskie, służy mu też do rozumienia prawdy w ogóle”²³. Dychotomia „osobowość zintegrowana – rozum fragmentaryczny” zostaje uzupełniona w myśli autora rozprawy *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii* analogicznym podziałem efektów poznania. Prawdy fragmentaryczne, uzyskane przez osamotniony, ograniczony rozum kontrastują z prawdą całościową, do której dostęp ma jedynie osobowość zintegrowana.

²¹ Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, op. cit., s. 120.

²² Kirejewski, op. cit., s. 143.

²³ Tamże, s. 144.

Jak zostało powiedziane, problem rozumu i jego ograniczeń nabrał w dorobku filozoficznym grupy słowianofilskiej wymiaru społeczno-cywilizacyjnego. Nadrzędnym wobec innych przedmiotem namysłu filozoficznego był dla słowianofilów – myśl Kirejewskiego nie stanowi w tej materii wyjątku – problem identyfikacji kulturowo-dziejowej Rosjan lub, by ująć szerzej tę kwestię, problem relacji między ich ojczyzną a Zachodem Europy, taktowanym bardzo często jako osobna cywilizacja. Zostało to zdeterminowane recepcją Czaadajewowskiego *Listu filozoficznego*, w którym po raz pierwszy – w odniesieniu do historii rosyjskiej filozofii – tak jasno i wyraźnie nadano problemowi „Wschód-Zachód” wymiar teoretyczny, historiozoficzny. Podług Kirejewskiego kultura Wschodu oparta jest na objawieniu, zwłaszcza dotyczy to dawnej Rusi; jako takiej wyznaczone jest jej zadanie chronienia objawienia. Objawienia, zaznaczmy, w pełni dostępnego jedynie na Wschodzie, ponieważ tylko tamtejsza kultura – odpowiednik osobowości zintegrowanej przeciwstawianej zatowizowanemu, ograniczonemu rozumowi – dostarczyć może całemu światu ważkich, transcendentnych prawd. Jedynie w prawosławnej Rosji nie akceptuje się, jak przekonuje Kirejewski, wsparcia się na samym tylko rozumie, w obliczu oddzielenia od wiary niechybnie skazanym na pobłądzenie. „W Kościele prawosławnym – pisze rosyjski myśliciel – stosunek między rozumem a wiarą jest zupełnie inny niż w Kościele Rzymskim i wyznaniach protestanckich. Różnica polega między innymi na tym, że w Kościele Prawosławnym (a więc na Wschodzie Europy – przyp. T. S.) nie miesza się Objawienia Boskiego z ludzkim myśleniem”²⁴. Kirejewski, jak widać, nie umieszcza obu wielkich europejskich kręgów kulturowych, wschodnioeuropejskiego oraz zachodniego, w porządku horyzontalnym, lecz w wertykalnym.

Dzieje "skażonej racjonalizmem" zachodniej Europy ukazują – zdaniem Kirejewskiego – kryzys moralności, stan zupełnego moralnego otepienia, upadek wartości. „Może w Europie nie jest to jeszcze wyraźnie widoczne, z racji zachowania się jeszcze ostatków tradycji poezji, rycerskości, duchowego arystokratyzmu, można jednak obserwować realnie istniejący stan, ku któremu Europa zdąża. Są to Stany Zjednoczone będące Europą ostatecznie zracjonalizowaną i pozbawioną wszelkiej pamięci o drodze, jaką przebył w historii rozum (rozsądek)”²⁵.

Przekonanie o nadrzędności kultury rosyjskiej – w szczególności kultury dawnej Rusi, nie skażonej jeszcze „zgnilizną Zachodu” zaszczerpioną przez reformy Piotra Wielkiego

²⁴ Kirejewski, op. cit., s. 144-145 (frgm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przeze mnie – T. S.).

w początkach XVIII stulecia²⁶ – wobec germano-romańskiej reszty Europy stanowiło charakterystyczny rys historiozofii słowianofilów. Ostatecznym efektem ustanowienia wspomnianej wyżej hierarchizacji było przekonanie Kirejewskiego i innych, zgodnie z którym – jak pisze J. Dobieszewski – „rosyjska substancja narodowa ma w swej istocie znamię uniwersalistyczne, jest wychylona ku kulturowej transcendencji”²⁷. Słowiofile dochodzą do momentu, w którym rozpoczyna się tworzenie nowej mitologii – mitu Rosji będącej zbawicielem narodów.

Charakterystyczne ujęcie kwestii ograniczeń rozumu przez Kirejewskiego można – podsumowując ten fragment wywodu – przedstawić w następujących punktach:

1. Rosyjski filozof stwierdza, że rozum jest tylko jedną z władz poznawczych. Podmiot hołdujący tylko poznaniu rozumowemu jest ograniczony, zdegenerowany, niepełny.
2. Racjonalizm przedstawia się jako zagrożenie dla osobowości integralnej, którą jest w stanie rozbić na szereg zatimizowanych władz poznawczych.
3. Jedynie zintegrowana struktura duchowa może poznać prawdy całościowe, podczas gdy rozum, pozostawiany niejako samemu sobie, dotyka jedynie prawd fragmentarycznych
4. Uzyskanie prawdziwego poznania jest rodzajem objawienia i nie może się odbyć bez współdziałania wiary, bez żywego kontaktu z Bogiem.
5. Relacji zachodzącej między osobowością zintegrowaną a zdeintegrowaną odpowiada interakcja prawosławnej Rosji (Wschodu) z zachodnią Europą. Kultura Zachodu jest dla Kirejewskiego – który, według słów Epsteina, dążył do stworzenia „niezależnej filozofii korespondującej z podstawowymi zasadami starej rosyjskiej kultury i jednocześnie zdolnej do podporządkowania podzielonej kultury Zachodu zintegrowanej świadomości wierzącego rozumu”²⁸ – kulturą wartościowaną negatywnie, wypaczoną, pozbawioną fundamentów zapewnianych przez wiarę. Pozytywnie oceniany Wschód stanowi dlań strukturę całościową, zintegrowaną. W swoim artykule *Odpowiedź Chomiakowowi* Kirejewski pisze o racjonalizmie: „Sądzę, że w ostatecznym wyniku okazuje on wyraźnie – na skutek chorobliwej swej niewystarczalności – iż jest zasadą jednostronną, złudną, mamiącą i zdrażliwą. Zresztą

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. w: Ochmański, op. cit., s.152-164.

²⁷ J. Dobieszewski, *Kwestia narodowa w klasycznym słowianofilstwie*, w: T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa k kulturze narodów słowiańskich*, Wydawnictwo „Optima”, Warszawa 1997, s. 67.

²⁸ Epstein, op. cit., s. 60-61.

nie tu miejsce szeroko rozwodzić się nad tym. Przypomnę tylko, że wszystkie światłe umysły w Europie skarżą się na obecny stan apatii moralnej, brak przekonań i powszechny egoizm, żądają nowej siły duchowej poza rozumem, nowej sprężyny życia poza wyrachowaniem – słowem, szukają wiary i nie mogą znaleźć jej u siebie, albowiem chrześcijaństwo zachodnie spaczyła myśl samowolna²⁹.

5. Chomiakow. Podobnie jak Kirejewski, również Chomiakow był krytykiem zgubnego ducha racjonalizmu, którym podług niego przesiąknąć miała kultura Zachodu. Za punkt kulminacyjny europejskiego racjonalizmu uważa on działalność Hegla, krytykowanego za jednostronne ujęcie rzeczywistości będącej sferą rozwoju poznania, logosu. Świat, twierdzi rosyjski autor, pozostaje – chcemy tego czy nie – w znacznej mierze poza racjonalnym poznaniem. Chomiakow pojmuje system Hegla jako system abstrakcyjnego panlogizmu – i jako taki odrzuca. Ażeby osiągnąć prawdziwe poznanie, przekonuje rosyjski myśliciel, należy wkroczyć na ścieżkę duchowego uniesienia, przesyconego nieegoistyczną miłością. To właśnie dzięki niej poznający podmiot osiągnie „poznanie żywe”, nie odseparowane od rzeczywistości, lecz przenikające ją. Z tych przekonań filozoficznych wysnuwa Chomiakow bardziej szczegółowe tezy epistemologiczne.

Będąc podobnie jak Kirejewski filozofem religii, Chomiakow oddaje się refleksji nad możliwością uzyskania prawdziwego poznania nie dzięki chłodnej kalkulacji, lecz poprzez wiarę. Kwestia ograniczeń rozumu jest u rosyjskiego filozofa silnie zespolona z zagadnieniem nieomyślności. Środek ciężkości refleksji epistemologicznych Chomiakowa leży w jego przekonaniu o tym, że nieomyślność jest w swej istocie dostępna jedynie Kościołowi, zbiorowości wiernych; rozum ludzkiego indywiduum uzbrojony w „szkiełko i oko” skazany jest niejako już apriorycznie na pobłądzenie.

„U Chomiakowa – jak referuje ks. M. Wojciechowski – występuje w ogóle dwojakiego rodzaju poznanie. Jeden rodzaj poznania odnosi się do pojmowania rzeczy ze strony zewnętrznej, które (to poznanie – przyp. T. S.) nie może wejść jednak w istotę samej rzeczy³⁰. Jest to poznanie rozumowe albo logiczne, zwane przez Chomiakowa również poznaniem zewnętrznym. Ponieważ – podobnie jak to był w przypadku Kirejewskiego – przede wszystkim prawdy transcendentne, nadprzyrodzone stanowią dla autora *Próby katechetycznego streszczenia nauki o Cerkwi* godny uwagi wynik procesów poznawczych,

²⁹ Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*; w: Walicki, *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825-1861*, op. cit., s. 136.

Chomiakow poddaje analizie możliwość ich osiągnięcia dzięki poznaniu rozumowemu. Jednak „w dziedzinie prawd nadprzyrodzonych tego rodzaju poznanie nie ma zastosowania”³¹. Istnieje wszakże poznanie drugiego rodzaju, pewniejsze, które wnika w istotę rzeczy i dzięki któremu dają się uchwycić nawet prawdy transcendentne. „Cóż to za wiedza, która nie jest wiedzą rozsądku? – zapytuje Chomiakow, i odpowiada – Jest to to, co w filozofii niemieckiej występuje nieraz pod wielce nieokreślonym mianem wiedzy bezpośredniej (das unmittelbare Wissen), to, co można nazwać wiedzą wewnętrzną, ale co w związku z dominującym charakterem całej dziedziny należałoby nazwać wiarą.”³² Wyróżniamy, przekonuje Chomiakow dwa rodzaje wiary, jednostkową i zbiorową, dlatego należało by właściwie mówić o trzech zasadniczych rodzajach poznania: poznaniu rozumowym, wierze jednostkowej oraz zbiorowej wierze całego Kościoła. Dalsza analiza owych rodzajów poznania przybliży stanowisko rosyjskiego filozofa w kwestii niemożliwości uzyskania nieomyślności przez rozum.

Rozum, „poznanie rozsądkowe – twierdzi Chomiakow – nie obejmuje rzeczywistości tego, co poznawane”³³. Poznanie rozumowe, nie wnikające w istotę poznawanego fenomenu czy problemu, ogranicza się jedynie do analizowania pojęć, składania ich ze sobą, dzielenia, porównywania, etc. Tego rodzaju procesy poznawcze umożliwiają jedynie poznanie prawdy ze strony zewnętrznej, a podług rosyjskiego filozofa prawdę należy przeżyć. Chomiakow posługuje się tu następującą ilustracją. Wyobraźmy sobie dwie osoby: uczonego badającego naturę światła, niewidomego od urodzenia, oraz jego stróża (służącego). Pierwszy z nich wnikliwie studiuje optykę, porównuje jej prawa, analizuje kluczowe pojęcia; drugi „tylko” widzi światło. Uczony zna jego prawa, twierdzi Chomiakow, lecz o samej istocie fenomenu nie ma najmniejszego pojęcia; „Co więcej – to wszystko, co wie o jego prawach, wie tylko na podstawie danych uzyskanych od tego, kto widzi”³⁴. Jedynie widzący stróż wie naprawdę, czym jest światło. Powyższa ilustracja – która, jak twierdzi Walicki, została najprawdopodobniej zapożyczona od de Maistre’a³⁵ – przybliżyć miała zgodnie z intencją Chomiakowa niewystarczający charakter efektów poznania rozumowego. „To samo, co obserwujemy porównując sytuację dwóch osób – pisze rosyjski słowianofil – zachodzi też

³⁰ M. Wojciechowski, *Nieomyślność Kościoła Chrystusowego według A. Chomiakowa i jego zwolenników*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1938, s. 149.

³¹ Tamże, s. 150.

³² Chomiakow, *Z okazji fragmentów znalezionych w papierach I. W. Kirejewskiego*,; w: Walicki, op. cit., s. 156.

³³ Tamże, s. 155.

³⁴ Tamże, s. 157.

³⁵ Por. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, op. cit., s. 161-162.

w każdym człowieku, jeśli porównać wiedzę bezpośrednią pochodzącą z wiary z wiedzą abstrakcyjną pochodzącą z rozsądku. Owa wiedza bezpośrednia, żywa i absolutna, owa wiara jest, rzec można, wzrokiem rozumu”³⁶.

Ów wartościowszy modus poznania – niewątpliwie znajdujący swą inspirację w doktrynie osobowości integralnej Kirejewskiego – owa, zgodnie ze słowami samego Chomiakowa, „wewnętrzna, duchowa zgodność z ogólnymi prawami świata”³⁷, nie jest w równym stopniu dostępna wszystkim ludziom. Przekonanie to, określane mianem elitaryzmu poznawczego, zostało zaczerpnięte przez Chomiakowa z dorobku intelektualnego Kirejewskiego. Chomiakow pisze o pierwszym słowianofilu, iż „rację miał uznając prawdę rozsądkową za równie dostępną dla wszystkich ludzi i jednakowo ich obowiązującą”³⁸; co się wszakże tyczy możliwości osiągnięcia poznania całościowego, polegającego na bezpośrednim przeżywaniu rzeczywistości, to „scalenie wszystkich zdolności poznawczych w jedną siłę, wewnętrzna integralność umysłu, niezbędna do uświadomienia sobie integralnej prawdy, nie mogą być udziałem wszystkich”³⁹.

Chomiakow wyróżnia dwa rodzaje możliwej do osiągnięcia wiedzy: prawdy przyrodzone i nadprzyrodzone; podobnie jak Kirejewskiego, również i jego bardziej interesują te drugie. Jak już wiemy, w systemie Chomiakowa rozum nie może – już niejako ze względu na samą swą istotę – uzyskać adekwatnego poznania pierwszego rodzaju prawd; jest tak, gdyż właściwe mu działania ograniczają się, by tak rzec, do „zonglerki pojęciami”, do ich analizowania, porównywania, etc. Nie jest to, zdaniem słowianofila, droga mogąca wieść ku „poznaniu żywemu”, bezpośrednio.

Również prawdy drugiego rodzaju – prawdy nadprzyrodzone, prawdy boskie – tym bardziej nie mogą być adekwatnie ujęte przez rozum. Nie może być inaczej w systemie filozoficznym hołdującym w pierwszej mierze porządkowi utrwalonemu przez tradycję prawosławną, wspartą w kwestiach poznawczych na Objawieniu i autorytecie Ducha Świętego "przemawiającego" na kartach Biblii.

Zdaniem Chomiakowa samo nawet usiłowanie wniknięcia przez rozum ludzki w dziedzinę wiary i w jej tajemnice jest występkiem; nadto prowadzi w nieunikniony sposób do nieadekwatności poznania. Ujęcie prawd nadprzyrodzonych przez rozum owocuje pojawieniem się, jak je nazywa Chomiakow, „wierzeń” (croyance – wierzenia), które jednak nie mogą być utożsamione z „prawdziwą wiarą”, i które – jak referuje Wojciechowski –

³⁶ Chomiakow, op. cit., s. 157.

³⁷ Tamże, s. 160.

³⁸ Tamże, s. 158.

również i w tym wypadku nie są niczym innym, jak „tylko poznaniem zewnętrznym albo mniemaniem, opinią logiczną”⁴⁰. W żadnym razie nie mogą być one uważane za poznanie prawdziwe; zgodnie bowiem ze słowami samego Chomiakowa, „kategoria stosunków logicznych – dziedzina rozsądku – uboga jest bardzo i jednostajna”⁴¹. Ilustracja odnosząca się do poznania zjawisk świata materialnego, a zatem, jak by powiedział autor *Próby katechetycznego streszczenia nauki o Cerkwi*, do prawd przyrodzonych, „odnosi się też stanowczo i niewątpliwie do świata zjawisk duchowych – człowiek może zrozumieć wszystkie prawa jakiegokolwiek pobudki moralnej (miłości, powiedzmy), nie uświadamiając sobie zgoła samej rzeczywistości tej pobudki – miłości, i pozostając ślepy optykiem w świecie rozumu i ducha”⁴². Reasumując, Chomiakow nie przyznaje rozumowi możliwości całkowitego i adekwatnego poznania ani prawd przyrodzonych ani nadprzyrodzonych; nie oznacza to jednak, iż rosyjski filozof zupełnie dezawuuje poznanie rozumowe. Stwierdza jedynie, podobnie jak uczynił przed nim Kirejewski, iż musi być ono wsparte na pozostałych władzach poznawczych; co zaś tyczy się charakteru całego podmiotu poznawczego, powinien być on przesycony – jak przekonuje Chomiakow – niezbędnym dla poznania duchem miłości. Rosyjski myśliciel pisze na ten temat: „Powiedzieliśmy, że pośród wszystkich praw świata duchowego, wedle których rozum winien się kształtować dla uzyskania wiedzy, pierwszym i najwyższym prawem jest miłość; ona to nade wszystko niezbędna jest dla rozwoju rozumu”⁴³.

Chomiakow, jak już zostało zaznaczone, wyróżnia dwa rodzaje wiary: jednostkową, czy też osobniczą, oraz zbiorową, której podmiotem jest ogół wiernych Kościoła. To dzięki wierze możliwe jest przezwyciężenie owego ograniczenia rozumu, jakim jest niemożność uzyskania przezeń nieomyślności, zwłaszcza w dziedzinie prawd nadprzyrodzonych. Istota wiary, zgodnie z intencją autora *Próby katechetycznego streszczenia nauki o Cerkwi*, polega na tym, że – jak pisze Wojciechowski – nie jest ona „aktem samego zrozumienia (postizienija), lecz jest to akt rozumu całościowego, t. j. zrozumienia i zezwolenia w ich wewnętrznej jedności”⁴⁴. Zgodnie z tym przekonaniem umysł i wola, dwie władze poznawcze, łącząc się współtworzą akt prawdziwego poznania. Drugą cechą poznania uzyskanego dzięki wierze jest dążność poznającego podmiotu do połączenia się

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Wojciechowski, op. cit., s. 153.

⁴¹ Chomiakow, op. cit., s. 158.

⁴² Tamże, s. 159-160.

⁴³ Tamże, s. 161.

⁴⁴ Wojciechowki, op. cit., s. 154.

z poznawanym bytem; w tym przypadku, jak by powiedział Chomiakow, z „prawdami nadprzyrodzonymi”. Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania nie charakteryzuje się już – przeciwnie niż w przypadku poznania rozumowego – obojętnością, lecz prowadzi do związku głęboko emocjonalnego, przesyconego uczuciem.

Uchwycenie samej istoty poznawanej rzeczywistości, a zarazem osiągnięcie zupełnej oczywistości, możliwe jest, zgodnie z gnoseologicznymi przekonaniem Chomiakowa, dopiero w połączonym wysiłku poznawczym wszystkich wiernych; dopiero wówczas, gdy człowiek „złączy się przez wzajemną miłość ze wszystkimi członkami Kościoła”⁴⁵. Tylko zbiorowa wiara warunkuje absolutną nieomyślność w poznaniu, ponieważ według autora *Próby katechetycznego streszczenia nauki o Cerkwi* jeszcze w przypadku wiary indywidualnej, osobniczej możliwe jest pogrążenie. Istotą poznania prawdziwego, nieograniczonego jest wspólna miłość ogółu wiernych, która – zgodnie ze słowami Chomiakowa – „nie jest dążeniem samotniczym: żąda ona, znajduje, wywołuje oddźwięki i wspólne związki, i sama w oddźwiękach i wspólnych związkach rośnie, umacnia się i doskonali”⁴⁶. Kościół będący zbiorowym podmiotem poznania, czyli (by użyć sformułowania rosyjskiego słowianofila) „wspólnota miłości” – jest „jak najbardziej niezbędna do zdobycia prawdy, zdobycie prawdy na niej się opiera i bez niej jest niemożliwe. Prawda, niedostępna myśleniu jednostek (a więc jednostkowemu poznaniu rozumowemu – przyp. T. S.), dostępna jest jedynie zbiorowości jednostek powiązanych miłością”⁴⁷. Ostatecznie epistemologiczne refleksje Chomiakowa doprowadzają go do przekonania, wedle którego uzyskanie wartościowej wiedzy dotyczącej prawd nadprzyrodzonych dostępne jest jedynie w obrębie kultury prawosławnej, kultury wschodniej. Teza ta wpływa bezpośrednio na historiozofię rosyjskiego filozofa, uwypuklając różnice między jego pozytywnie wartościowaną – często w sposób najzupełniej bezkrytyczny – kulturą ojczystą a kulturą narodów zachodniej Europy. Przypomnijmy, że konstytutywną cechą słowianofilskiej „myśli totalnej” jest podporządkowanie konkluzji filozoficznych pewnej całościowej wizji rosyjskiego społeczeństwa; idealizowana kultura ojczysta przeciwstawiona została – na modłę niemal manichejską – złej, zgodnie z oceną słowianofilską, zdegenerowanej kulturze Zachodu. Swoiste rozwiązania z dziedziny gnoseologii – tak jak na przykład przekonanie Chomiakowa o możliwości uzyskania wiedzy pewnej tylko na gruncie kultury prawosławnej – służyć miały systemom historiozoficznym, jako usankcjonowanie tezy o wykluczaniu się, absolutnej

⁴⁵ Tamże, s. 158.

⁴⁶ Chomiakow, op. cit., s. 161.

⁴⁷ Tamże, s. 161-162.

przeciwstawności kulturowej i dziejowej Wschodu oraz Zachodu Europy. Oddzielenie Prawosławia – będącego podług Chomiakowa w gruncie rzeczy jedyną religią zasługującą na miano religii prawdziwie chrześcijańskiej – od „Latynizmu, opartego na autorytecie zewnętrznym, i Protestantyzmu, który czyni jednostkę istotą oderwaną i pozostawia jej wolność w próżni rozsądkowych abstrakcji”⁴⁸, znamionowało słowianofilstwo lat czterdziestych dziewiętnastego stulecia.

Idee Chomiakowa dotyczące ograniczeń rozumu próbującego uchwycić prawdy nadprzyrodzone, boskie, znalazły swą kontynuację w twórczości jego uczniów i zwolenników: konserwatywnych myślicieli A. Lebidiewa, N. Arszenjewa, autora pracy *Die Kirche des Morgenlandes*⁴⁹, oraz W. Karsawina, spod pióra którego wyszła dysertacja *O suszcznosti prawosławija*⁵⁰. Również S. Bułgakow⁵¹ i N. Bielajew⁵² nawiązywali do Chomiakowskich rozwiązań.

Pierwszy z wymienionych, Lebidiew – autor dzieła *Raznosti prawosławnych i papistow w uczeniu o Cierkwii*⁵³ – podobnie jak Chomiakow wyróżnia poznanie „zewnątrzne”, rozumowe, dyskursywne, oraz „wewnętrzne”. Uchwycenie prawd transcendentnych przez osamotniony rozum także i tutaj nie jest możliwe. Lebidiew posługuje się następującą ilustracją. Starotestamentowi uczeni posiadali wielką wiedzę o Piśmie Świętym, dotyczącą na przykład ilości ksiąg, interpretacji przepowiedni etc.; była to jednak zdaniem Lebidiewa wiedza wyłącznie rozumowa, nie charakteryzująca się bezpośrednim, emocjonalnym związkiem z Boską Opatrznością. Taka niepełna, ułomna wiedza miała sprawić, że nie rozpoznali oni w Jezusie oczekiwanego Mesjasza, zbawiciela narodu żydowskiego. Lebidiew, podobnie jak wcześniej Kirejewski, stoi na stanowisku elitaryzmu poznawczego twierdząc, iż jedynie garstka wybranych sprawiedliwych – czy też świętych – uzyskuje świadomość prawd nadprzyrodzonych i (referując je ogółowi wiernych) zapewnia żywy kontakt Kościoła z Bogiem.

⁴⁸ Tamże, s. 162.

⁴⁹ N. Arszenjew, *Die Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1926.

⁵⁰ W. Karsawin, *O suszcznosti prawosławija*, w: *Probljemy ruskogo rieligioznogo soznanija*, Berlin 1926, s. 139-211.

⁵¹ S. Bułgakow, *Oczierki uczenia o Cierkwi*; w: czasopismo „Put’ ”, Paryż 1925, nr 1; 1926, nr 2 i 4; 1929, nr 15 i 16.

⁵² N. Bielajew, *Kriticzeskije zamietki o Cierkwi*; w: czasopismo „Prawosławnyj Sobesiednik”, Kazań 1889, cz. I.

⁵³ A. Lebidiew, *Raznosti prawosławnych i papistow w uczeniu o Cierkwii. O gławienstwie papy*, Sankt-Petersburg 1887.

Bibliografia

I. Teksty źródłowe:

1. K. Aksakow, *Połnoje sobranie soczinienij*, t. 1-2, Wydawnictwo Uniwersytetu Moskiewskiego, Moskwa 1969.
2. W. G. Bieliński, *Wybór artykułów*, Wydawnictwo „Książka i wiedza”, Warszawa 1953.
3. A. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczinienij*, Moskwa 1878.
4. P. Czaadajew, *Listy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992.
5. M. Danilewski, *Gorie pobiediteljam. Politiczeskije statii*, Wydawnictwo „Alir”, Moskwa 1998.
6. M. Danilewski, *Rossija i Jewropa. Wzgljad na kulturnyje i politiczeskije odnoszenija sławianskowo mira k germano-romanskomu*, Wydawnictwo „Głagoł”, Sankt-Petersburg 1995.
7. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
8. I. Kirejewski, *Połnoje sobranie soczinienij*, Wydawnictwo Uniwersytetu Moskiewskiego, Moskwa 1961.

II. Opracowania:

1. A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1994.
2. T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Wydawnictwo „Optima”, Warszawa 1997.
3. D. I. Czesnokow, *Światopogląd Hercena*, Wydawnictwo „Książka i wiedza”, Warszawa 1954.
4. J. Dobieszewski, *Iwan Kirejewski. Kształtowanie się myśli słowianofilskiej*; w: „Studia filozoficzne”, 1987, nr 10.
5. S. Fiszman, *Aleksander Hercen*, Wydawnictwo „Książka i wiedza”, Warszawa 1951.
6. G. Gaczew, *Russkaja duma. Portriety russkich myslitieliej*, Wydawnictwo „Nowosti”, Moskwa 1991.

7. A. Grzymała-Siedlecki, *Rozwój teoryj rewolucyjnych w Rosji XIX wieku*; w: „Świat słowiański”, 1906, t.2.
8. N. O. Łoski, *Istorija ruskij filozofii*, Wydawnictwo „Sowietkij pisatel”, Moskwa 1991.
9. J. Ochmański, *Dzieje Rosji do roku 1861*, PWN, Warszawa 1983.
10. A. Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, PWN, Warszawa 1961.
11. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1973.
12. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964.
13. M. Wojciechowski, *Nieomyślność kościoła chrystusowego według A. Chomiakowa i jego zwolenników*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1938.
14. A. F. Zamaljeew (red.), *Rosija głazami Ruskowo. Czaadajew, Leontjew, Sołowjow*, Wydawnictwo „Nauka”, Sankt-Petersburg 1991.
15. W. W. Zienkowski, *Russkije mysliteli i Jewropa*, Wydawnictwo „Respublika”, Moskwa 1997.