

MICHAŁ CYPRIAN KACPRZAK

**ROSYJSKI NIHILIZM LAT SZEŚĆDZIESIĄTYCH XIX WIEKU
(CZERNYSZEWSKI, DOBROLUBOW, PISARIEW) I JEGO KRYTYCZNA
RECEPCJA U DOSTOJEWSKIEGO I W „DROGOWSKAZACH”**

**Rozprawa doktorska
Napisana pod kierunkiem
Prof. UW dr hab. Janusza Dobieszewskiego**

Warszawa 2013

Mojemu Ojcu

Spis treści

PRZEDMOWA	6
------------------------	---

WSTĘP

1. Pojęcie nihilizmu i założenia rozprawy.....	7
2. Rys historyczny epoki.....	27
3. Wissarion Bieliński.....	28

CZĘŚĆ PIERWSZA

ROZDZIAŁ I

MIKOŁAJ CZERNYSZEWSKI

1. Szkic biograficzny.....	33
2. Wprowadzenie.....	36
3. Estetyka.....	37
4. <i>Zasada antropologiczna</i> – zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne	56
5. Światopogląd moralny Czernyszewskiego.....	70

ROZDZIAŁ II

MIKOŁAJ DOBROLUBOW

1. Szkic biograficzny.....	94
2. Wprowadzenie.....	95
3. „Krytyka realna”	97
4. Lud.....	99
5. „Zbędni ludzie”	101
6. „Zbędni ludzie”. „Zasada” („ <i>принцип</i> ”).....	104
7. Ilia Ilicz Obłomow	108

8. „Zbędni ludzie”. <i>Hamlet i Don Kichot</i>	112
9. Eugeniusz Bazarow	113
10. „Nowi ludzie”	117
11. <i>Very dangerous!</i>	120
12. „Żółciowcy”	122
13. Wykorzenie	123
14. „Królestwo ciemności”	126
15. Samodur	129
16. „Ludzie zahukani”	132
17. Poglądy metafizyczne Dobrolubowa	134
18. Zakończenie Rozdziału II.....	139

ROZDZIAŁ III

DYMITR PISARIEW

1. Szkic biograficzny	140
2. Filozoficzne poglądy Pisariewa – wprowadzenie.....	141
3. <i>Idealizm Platona</i>	145
4. <i>Scholastyka XIX wieku</i>	154
5. <i>O broszurze Schedo-Ferroti</i>	171
6. <i>Rosyjski Don Kichot</i>	174
7. <i>Realności</i>	179
8. <i>Walka o życie</i> – stosunek Pisariewa do <i>Zbrodni i kary</i>	296
9. Podsumowanie	208

PODSUMOWANIE CZĘŚCI PIERWSZEJ

CZĘŚĆ DRUGA

KRYTYCZNA RECEPCJA ROSYJSKIEGO NIHILIZMU

ROZDZIAŁ I

Samobójstwo jako ostateczny akt nihilizmu w utworach Fiodora Dostojewskiego

1. Wstęp	209
2. Iwan Karamazow i Smierdiakow	212
3. Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin	216
4. Arkadiusz Iwanowicz Swidrygajłow	221
5. Kraft	223
6. Hipolit Tierientiew	225
7. Elżbieta Ogariow i N.N.	229
8. Aleksy Niłycz Kiryłłow	235
9. Zakończenie Rozdziału I	243

ROZDZIAŁ II

RECEPCJA NIHILIZMU W *DROGOWSKAZACH*

1. Wstęp	247
2. Siemion Frank	252
3. Mikołaj Bierdiajew	272
4. Podsumowanie Rozdziału II	284

ZAKOŃCZENIE	292
--------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	303
---------------------------	-----

PRZEDMOWA

Na wstępie chciałbym podziękować mojemu promotorowi Panu dr hab. Januszowi Dobieszewskiemu, bez którego opieki, życzliwych rad i cierpliwości praca ta nigdy by nie powstała.

Podziękowania z mojej strony należą się również osobom, których życzliwość i bezinteresownie poświęcony czas przyczyniły się do powstania lub udoskonalenia tej pracy. Do grona takich osób zaliczam mojego Ojca Michała Kacprzaka i jego żonę Marię Kacprzak, Pana Wiesława Soleckiego, dr Jerzego Niecikowskiego, Bartosza Działoszyńskiego.

Chciałbym też wymienić inne osoby, które chociażby przez swoją obecność, dobre słowo i wsparcie przyczyniły się pośrednio do powstania tej rozprawy. Osoby te to: Robert Bartosiński, Marcin Rotkiewicz, Ziemowit Klimonda i jego żona Agnieszka Pabisiak, Edward Struczyk, Marcin Piwoński, Jan Pawłowski, Wiesława Dziklińska, Mieczysław Pietrucha i Sławomir Zieliński.

WSTĘP

1. Pojęcie nihilizmu i założenia rozprawy

„O ile pamiętam, sławny terrorysta Krawczyński powiedział swego czasu, że Rosjanie, cokolwiek by o nich sądzić, nigdy nie cofają się przed konsekwencjami swojego myślenia. Moim zdaniem, badając rosyjskie „ideologie” dziewiętnasto-, a nawet dwudziestowieczne, przekonamy się na ogół, że im trudniejszy, bardziej paradoksalny i niemiły był wniosek, z większym zapałem i entuzjazmem opowiadali się za nim przynajmniej niektórzy Rosjanie, bo i wydawało im się to niezbędne dla wykazania swej moralnej uczciwości, autentycznego oddania prawdzie, tego, że traktują sprawę serio. I choć na pierwszy rzut oka konsekwencje rozumowania mogły wydawać się nieprawdopodobne lub całkiem absurdalne, nie był to powód do ich odrzucenia – bo czym by to było, jak nie zwykłym tchórzostwem, słabością lub, co najgorsze, przedłożeniem wygody nad prawdę? Jak powiedział kiedyś Hercen:

«Jesteśmy wielkimi doktrynerami i raisonneurs. Do tej niemieckiej zdolności dodajemy nasz własny, narodowy [...] element: bezlitosny, zimny fanatyzm – zbyt chętnie ścinamy głowy [...] Zbliżamy się nieustraszenie do samej granicy i przekraczamy ją; nigdy wbrew dialektyce, tylko wbrew prawdzie [...]»¹.

Isaiah Berlin

„Ubiegłowieczny nihilizm rosyjski z całą pasją, w konwulsjach, rozważał nihilistyczne możliwości, zanim zdała sobie z nich sprawę środkowoeuropejska świadomość”².

Wolfgang Müller-Lauter

W mojej pracy badawczej chciałbym stosować się do wyznaczonych przez Andrzeja Walickiego kryteriów, określanych przez „stanowisko umiarkowanego, intersubiektywnego relatywizmu”, zakładającego, że „wszelkie poznanie, wszelka wiedza uzależniona jest od czasu historycznego”³.

¹ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. Sergiusz Kowalski, Warszawa 2003, s. 132.

² W. Müller-Lauter, *Nihilistyczny cień Zaratustry*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 186.

³ R. Sitek, *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*, [w:] *Almanach myśli rosyjskiej, Wokół Andrzeja Walickiego*, red. Janusz Dobieszewski, Jan Skoczyński, Michał Bohun, Warszawa 2009, s. 85.

Za podstawową przesłankę metodologiczną obratem w niniejszej pracy to, co Andrzej Walicki nazywa „hipotezą antropologiczną”, a co zdaniem Ryszarda Sitka zawiera się w następującej formule zaprezentowanej przez Leszka Kołakowskiego w jednej z jego prac:

„Chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi (...) Niniejsza praca jest próbą przedstawienia filozofii jako nauki o człowieku”⁴.

Zdaniem Ryszarda Sitka, hipoteza antropocentryczna jest „swoistym odwzorowaniem formuły Feuerbacha”, co, jeżeli przyznać Sitkowi rację, wiąże ją kolejnym, tym razem już nie tylko metodologicznym, węzłem z niniejszą pracą. Jest bowiem tak, że jednym z bohaterów naszych rozważań jest właśnie Ludwig Feuerbach, którego filozofia stanowiła *de facto* ideologiczny fundament wielu koncepcji rosyjskich nihilistów. Sitek przywołuje też inną ważką opinię Feuerbacha, którą Walicki zamykał w formule, głoszącej, że „tajemnicą spekulatywnej filozofii jest teologia», tajemnicą zaś teologii jest antropologia”⁵. Niechaj ta właśnie formuła będzie kolejnym wyznacznikiem rozważań zawartych w niniejszej pracy.

Nihilizm jest pojęciem wieloznacznym i skomplikowanym. Pojęcia tego używano często jako inwektywy, jako określenia pejoratywnego. Bywało tak zwłaszcza wtedy, gdy pojawiało się ono w kontekście moralnym czy politycznym. Oznaczało w takim wypadku najczęściej negację zastanego porządku, a więc, domyślnie – wartości moralnych w ogóle. Jak jednak postaramy się w tej pracy pokazać, rosyjscy nihilści nie odrzucali moralności, a co najwyżej taki system wartości, który związany był ze strukturami społeczno-politycznymi i kulturowymi caratu. W rzeczy samej dziewiętnastowieczny nihilizm rosyjski, na co zwraca uwagę Siemion Frank, był ruchem przepętnionym moralną troską, miał więc charakter wręcz moralistyczny. Nie jest też rosyjski nihilizm immoralizmem o tyle, o ile ten ostatni przedkłada normy estetyczne nad etyczne. Przeciwnie – rosyjscy radykałowie negowali właśnie normy

⁴ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 5-6.

⁵ R. Sitek, *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*, op. cit., s. 87.

estetyczne, a szerzej także sztukę, jeśli nie stanowi ona wsparcia dla moralności. Estetyka jako taka, piękno samo dla siebie czy sztuka dla sztuki są często dla rosyjskich radykałów czymś godnym najwyższego potępienia.

Nie był też rosyjski nihilizm na pewno nihilizmem w znaczeniu, w jakim Friedrich Jacobi utożsamiał go z idealizmem. Dla Jacobiego idealizm był nihilizmem, przypisywał bowiem istnienie ideom, a więc czemuś, co wedle tego filozofa, jest w istocie fikcją⁶. Przeciwnie, Hercen pisał, że „nihilizm nie zamienia czegoś w *nic*, lecz ujawnia, iż *nic*, traktowane jako *coś*, jest złudzeniem optycznym”⁷. W tym sensie, w jakim rosyjski nihilizm jest radykalnie antyidealistyczny, stanowi też zaprzeczenie definicji nihilizmu Jacobiego. Tak pojęty termin „nihilizm” mógł być z powodzeniem zastąpiony w 1864 przez Dymitra Pisariewa mianem realizmu.

W wyżej przywołanym fragmencie dzieła Hercena kryje się też inny, niezwykle istotny element, który będzie wielokrotnie pojawiał się w niniejszej rozprawie. Chodzi mianowicie o demaskatorstwo, które było jedną z przesłanek dla pojawienia się rosyjskiego nihilizmu w takim kształcie, w jakim go znamy. Był bowiem rosyjski nihilizm buntem przeciwko hipokryzji. Pokolenie ludzi młodych – „dzieci” - podejrzewało, że „ojcowie” nie chcą wcale realizować głoszonych przez siebie ideałów, bo albo nie starcza im na to sił, albo zdecydowania. Był więc też rosyjski nihilizm buntem przeciwko konformizmowi, co również w tej pracy postaramy się wykazać. W tym sensie rosyjski nihilizm można zaliczyć, obok takich nurtów jak marksizm, czy freudyzm, do kategorii „filozofii podejrzeń”.

W powiązaniu z rosyjskim maksymalizmem ta demaskatorska tendencja zaowocowała negacją rzeczywistości w każdym właściwie jej aspekcie. Jak pisze Mikołaj Bierdiajew:

„W nihilizmie wyraził się rosyjski maksymalizm, w którym zasadał się nieświadomy eschatologizm, przybierając formę prymitywnej filozofii. Specyficznie rosyjski eschatologizm, zwrócenie ku kresowi, ku rzeczom ostatecznym. Nihilistyczna demaskacja, odrzucenie zwodniczych osłonek, była niezgodą na świat pogrążony w złu. Tę

⁶ Stanisław Gromadzki, Jerzy Niecikowski, *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, Warszawa 2001, s. 21.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743- 1819) – niemiecki filozof, przeciwnik racjonalizmu, który próbował zastępować „bezpośrednią wiarą”. Był przeciwnikiem tworzenia systemów filozoficznych. Uważał, że poglądy filozoficzne powinny być wyrazem stanu ducha i natchnienia tego, kto je głosi. Zdaniem tego myśliciela, wszystkie systemy filozoficzne, z których za najdoskonalszy uważał system Spinozy, prowadzą ostatecznie do ateizmu i fatalizmu.

⁷ *Ibidem*, s. 16-17.

samą niezgodę na świat dostrzec można w prawosławnym ascetyzmie i eschatologizmie, w rosyjskim *raskole*”⁸.

Ten sam Bierdiajew przypisuje rosyjskim nihilistom miłość ku prawdzie, choć „ich światopogląd był fałszywy u podstaw. Rosyjscy nihilisci przygotowali grunt dla bolszewizmu, bowiem zanegowali wyższe wartości duchowe w imię triumfu materializmu i utylitaryzmu”. Rosyjski filozof nie obarcza ich jednak pełnią winy za „ataki na ducha”, tak jak za niesprawiedliwe uważa obarczanie osiemnastowiecznego Oświecenia odpowiedzialnością za ateizm. Wina leży także po stronie zinstytucjonalizowanej religii – w przypadku Rosji jest ona szczególnie wyraźna, prawosławie zostało tam bowiem podporządkowane władzy, dodatkowo często wykazując się wobec niej kompromitującym serwilizmem⁹.

W jakim więc sensie zasługuje rosyjski nihilizm na swoją nazwę? Jak już wspomnieliśmy, był rosyjski nihilizm już u swego zarania radykalnym buntem i negacją (*отрицание*). Buntem wymierzonym przede wszystkim w pokolenie „ojców”. Był też przeto do pewnego stopnia nihilizmem jedynie względnym, był nim o tyle, o ile określał sam siebie w opozycji do idealizmu, romantyzmu, wszystkich tych elementów, które pozostawały bliskie pokoleniu lat czterdziestych – pokoleniu ojców, które zostało przez nihilistów określone mianem „zbędnych ludzi”. Z drugiej jednak strony, nihilizm lat sześćdziesiątych, nawet ten najbardziej szlachetny i przepełniony troską społeczną, nosił w sobie zarzewie pewnych zjawisk, które tradycyjnie z pojęciem nihilizmu się wiążą, a chodzi przede wszystkim o destrukcję, przemoc jako ostateczny wyraz upadku wartości – to siła bowiem zdaje się być najbardziej odporna na erodującą moc nihilizmu („możesz być tym, na co pozwala ci twoja siła” – twierdził Max Stirner, najbardziej być może konsekwentny i radykalny nihilista w historii tego nurtu). Nihilizm może być zjawiskiem pozytywnym, jeśli stanowi negację w imię twórczości, jeśli negując to, co zastane, jest zwiastunem nowego projektu. W przypadku jednak rosyjskiego nihilizmu ów nowy projekt okazał się czymś nader wątpliwym, mętnym, nieczytelnym. Owa słabość umożliwiła pojawienie się Sergiusza Nieczajewa¹⁰ – człowieka, który do ostatecznych konsekwencji doprowadził negację w imię nicości.

⁸ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.- S.W., Warszawa 1999, s. 144.

Raskoł – schizma w kościele prawosławnym po reformach patriarchy Nikona w 1652 roku.

⁹ Por. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 145-146.

¹⁰ Sergiusz Nieczajew (1847-1882) – syn pozłotnika i pańszczyźnianej chłopki, rosyjski rewolucjonista. Przez pewien czas współpracownik Michaiła Bakunina. Założyciel podziemnej organizacji terrorystycznej „Zemsta Ludu”. To właśnie w ramach działalności tej organizacji Nieczajew doprowadził w 1869 roku do zabójstwa jednego z jej członków – studenta Iwana Iwanowa. Mord ten stał się inspiracją i kanwą dla wydarzeń opisanych

Leszek Augustyn pisze w artykule *Od niemocy do nadmocy. Diagnoza nihilizmu rosyjskiego*, że rosyjski nihilizm różnił się od swojej zachodnioeuropejskiej wersji tym, iż w miejsce poczucia niemocy, bierności i wycofania pojawiło się właśnie poczucie swoistej „nadmocy” – efekt, jaki dało „złowróżbne połączenie pisariowszczyzny i pugaczowszczyzny, czyli zanizonego «ideału» abstrakcyjnego (nihilizmu jako ateizmu i materializmu, pozytywizmu i utylitaryzmu) i «ślepego» buntu ludowego”¹¹.

Nihilizm rosyjski postawił przed sobą ambitne zadanie wkroczenia na karty historii poprzez praktyczną realizację swoich ideałów, nie był więc jedynie abstrakcyjnym projektem, teoretycznym tylko buntem, próbą „zaszkokowania burżuja”, jak to miało miejsce w Europie. W tym sensie nihilizm ten stał się zarazem pełną realizacją wielokrotnie przywoływanej sentencji Marksa, głoszącej, że „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, by go zmienić”. Jak jednak pisał św. Augustyn: „*Ex nihilo nihil fit*” i w tym sensie w swojej próbie przemiany rzeczywistości na obraz pustego, a w każdym razie niedojrzałego projektu, byli nihilisci skazani na niszczenie.

Zjawisko nihilizmu rosyjskiego jest kwestią niezwykle złożoną z różnych powodów, z których jednym z ważniejszych jest jego niejednoznaczność. Jak pisze Wilhelm Goerdts w swojej encyklopedycznej definicji pojęcia nihilizmu, „«N.[ihilizm- M.C.K.] w Rosji» nie pozwala, z racji różnic w zapatrywaniach filozoficznych i politycznych odpowiadających mu osób, ująć się jednoznacznie”.¹² W tym samym fragmencie autor zauważa, że „«Progresywna treść» n.[ihilizmu- przyp. M.C.K.] zawarta z grubsza w krytyce oficjalnej moralności kościelnej lub abstrakcyjnej filozofii idealistycznej, nie mogłaby wybielić filozoficznej niejasności, wyrażającej się w zatartciu granic np. pomiędzy materializmem a pozytywizmem, dialektyką a ewolucjonizmem. Czernyszewskiego ani Dobrolubowa nie można by właściwie

przez Dostojewskiego w *Biesach*. Nieczajew został schwytyany, osądzony i skazany na 20 lat ciężkich robót, nigdy jednak nie opuścił Twierdzy Pietropawłowskiej. Nieczajew jest wraz z Bakuninem autorem makiawelicznego *Katechizmu rewolucjonisty*, którego treść sprowadza się gruncie rzeczy do maksymy, że „cel uświęca środki”. Rosyjski radykał postuluje w swoim katechizmie posługiwanie się zdradą, mordem i manipulacją w celu wywołania światowej rewolucji. O postaci Nieczajewa por. np. J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t. 4: *Wyzwalanie ludów*, Komorów 2009.

¹¹ L. Augustyn, *Od niemocy do nadmocy. Diagnoza nihilizmu rosyjskiego*, „Kronos”, 2011, nr 1, s. 100.

¹² W. Goerdts, W. Müller-Lauter, *Nihilizm* [hasło w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Von Joachim Ritter, Karlfried Gründer Und Gottfried Gabriel, t. 6: Mo=O, Basel: Schwabe 1984, szpalty 846-854], przeł. Stanisław Gromadzki, [w:] S. Gromadzki, J. Niecikowski, *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, Warszawa 2001, s. 17.

nazwać nihilistami, chociaż przejęli oni jego najlepsze składniki, przede wszystkim negację tego, co zastane”¹³.

To, czy nihilizm rosyjski opiszemy jako pewną namiętą i chyba niedojrzałą, ale jednak próbę oddolnej modernizacji, czy może jednak przede wszystkim jako wyraz specyficznego rosyjskiego ducha buntu i radykalnego odrzucenia, jaki może zrodzić się tylko w duszy tego, kto z dawien dawna uciśniony nosi w sobie poczucie krzywdy, zależy niewątpliwie od perspektywy opisu. W tym sensie rosyjskiego nihilizmu nie będziemy rozpatrywać jedynie jako zjawiska ściśle filozoficznego, myśl bowiem splata się w nim z życiem społecznym i jest zarazem jego emanacją. Jak pisał Jan Kucharzewski w swojej wnikliwej analizie rosyjskiego nihilizmu, którą zawarł w trzecim tomie monumentalnego dzieła *Od białego do czerwonego caratu*:

„Nihilizm to nurt w życiu rosyjskim zbyt głęboki, zbyt rozległy na to, by można go było wtłoczyć w ramki przejściowego prądu umysłowego pierwszej połowy lat sześćdziesiątych. Był krwawy carski nihilizm Iwana Groźnego, ponury sekciarski nihilizm protopopa Awwakuma, materialistyczny typu Bazarowa, imperatorsko-kaprański Mikołaja I, oberprokuratorowski Pobiedonoscewa, niby-ewangeliczny Lwa Tołstoja, sekciarsko-mistyczny skopców, komunistyczny Lenina.

Nihilizm to osad dziejowy, który od wieków zasnuwa życie rosyjskie. Wszystkie dziedziny życia przepojone jedną martwiącą zasadą; rodzina, cerkiew, rząd, szkoła, dobra ziemskie, warsztat miejski, przemysł, kupiectwo – wszędzie rządzi przymus zewnętrzny, jako jedyny motor życia, przymus i ślepy posłuch ponad konieczną normę karność i subordynacji, przerost despotyzmu, zabijający twórczość, samodzielność, radość życia i pracy. (...) We wszystkich ogniskach wychowania, pracy ostry podział na dwa światy: u góry rządzący, panowie, zwierzchnicy, starsi, ojcowie, nauczyciele, u dołu – poddani, chłopcy, słuźy, dzieci, uczniowie, młodzi. U góry nałóg, który stał się instynktem, tępienia, co żywe, samorzutne, swobodne, u dołu głuchy bunt przeciwko temu, co idzie z góry, przeciwko władzy, rozkazowi, wierze, stamtąd głoszonej, pojęciom stamtąd wszczepianym, nienawiść do tych, co są u góry. Nienawiść – uczucie ślepe, żywiołowe, zwraca się nie tylko przeciwko ludziom, osobiście winnym, lecz przeciwko całej warstwie, klasie, grupie, działa nie indywidualnie, lecz zbiorowo, ryczałtowo, jak dawna zemsta krwawa, kieruje się nie tylko przeciwko ludziom, lecz i przeciwko rzeczom, pojęciom, uczuciom, zgoła wszystkim wartościom, kojarzącym się

¹³ *Ibidem*, s. 17.

ze światem nienawistnym, władczym, moźnym, rozkazującym, gnębiącym. Oto walka dwóch światów, dwa ogniska nihilizmu”¹⁴.

Tenże Kucharzewski widzi w nihilizmie lat sześćdziesiątych zapowiedź bolszewizmu. „Bolszewizm związany jest nierozłącznie w szeregu psychologicznym, z nihilizmem.(...) Nie w tym znaczeniu, iż dla człowieka nie istnieje nic absolutnego, lecz w tym sensie, iż nic nie istnieje, nic nie ma wartości dla niego, jeśli tylko nie wchodzi w zakres jego absolutu.”

Jak zobaczymy, rosyjski nihilizm łączy się z typową dla epoki pozytywizmu niechęcią do metafizyki, jednak zarazem rosyjscy nihilisci byli najczęściej nieprzejednanymi zwolennikami bardzo konkretnej doktryny metafizycznej, a mianowicie materializmu.

U rosyjskich nihilistów znajdujemy też zwykle rys niechęci, a czasem nienawiści do wszystkiego, co nie jest zgodne z ich własną, materialistyczną wizją świata. Dostrzegamy to na kartach nie tylko artykułów filozoficznych czy publicystycznych, ale nawet w listach, jakie ojciec-założyciel tego nurtu, Mikołaj Czernyszewski, kierował do swoich synów. Czernyszewski ostro krytykował nie tylko idealistów, ale nawet tych, którzy z racji swoich poglądów mogliby zdawać się mu bliżsi, a więc Comte’a, Kanta, Hegla, o ile tylko ich teorie nie zgadzały się z jego własną wizją świata. Wszystko, co wykraczało poza ramy światopoglądowe ciasnego materializmu, było bezwzględnie atakowane. Podobną taktykę przyjęł potem Lenin, który zresztą wielokrotnie powoływał się na Czernyszewskiego, a jedno ze swoich głównych dzieł zatytułował tak samo jak najbardziej znany utwór Czernyszewskiego – *Co robić?*

Odraza do zastanego porządku rzeczy pchała rosyjskich nihilistów również na ścieżkę, która wydaje nam się niezmiernie symptomatyczna – a mianowicie ku „miłości do tego, co dalekie”. Ów motyw, który został wprowadzony do filozofii przez Nietzschego, pojawia się często w tym kontekście w pracach Andrzeja Walickiego, a myśl tę rozwija także Leszek Augustyn we wspomnianym już artykule *Od niemocy do nadmocy*. Miłość „tego, co dalekie” jest zresztą wpisana niejako *ex definitione* we wszelki utopizm, ale w rosyjskim nihilizmie, podobnie jak później u Nietzschego, wiąże się ona wyjątkowo intensywnie ze szczególnie zapamiętałą nienawiścią do „tego, co bliskie”. To właśnie owo uczucie kazało przedstawicielom takich formacji jak radykałowie lat sześćdziesiątych, narodnicy czy

¹⁴ J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu, Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, t. 3, Komorów 2009, s. 185-186.

bolszewicy, odrzucać współczucie dla siebie współczesnych w imię walki o lepszego, nowego człowieka, który ma pojawić się jutro.

Kolejnym elementem, który zdaje się łączyć z rosyjskim nihilizmem jest idea przebóstwienia człowieka, ale nie w relacji do Boga, jako spełnienia ideału Chrystusa (bogoczołwieczeństwo), lecz jako przebóstwienie bez Boga, a więc człowiekoboskość.

Źródło idei człowiekoboskości ma prawdopodobnie dwojaki charakter. Z jednej strony jest nim znany w ówczesnej Rosji Feuerbach¹⁵, z drugiej zaś chrześcijaństwo, zwłaszcza w jego wschodnim wariacie¹⁶. Warto zwrócić uwagę, że człowiek jest w koncepcji niemieckiego filozofa tym bardziej boski, im bardziej wyzbywa się swoich indywidualnych cech, a staje się jedynie egzemplifikacją normy gatunkowej¹⁷. Takie ujęcie zagadnienia daje asumpt do kolektywizmu, ale też czyni tę ideę możliwą do zestrojenia z ujęciem chrześcijańskim, w którym idea Boga–człowieka przyjmuje postać Chrystusa – idealnego człowieka, czyli zarazem człowieka gatunkowego. Koncepcja Feuerbacha jest też zupełnie sprzeczna z ideą stirnerowskiego Jedynego lub nietzscheańskiego nadczłowieka. Tak u Stirnera, jak i Nietzschego człowiek jest bowiem tym bardziej boski, im bardziej jest inny niż pozostali, im bardziej wybujała jest jego indywidualność, a więc, tym samym, im mniej jest „gatunkowy”.

Dla niniejszych rozważań najbardziej istotne jest to, że sama idea człowiekoboskości może stać się bardzo łatwo siłą napędową progresywizmu, człowieka bowiem trzeba tu jak najszybciej doprowadzić do stanu, w którym przeistoczy się w boga. W myśl tych teorii, może to nastąpić na dwa sposoby: człowiek może mianowicie zlać się poprzez podobieństwo z innymi, przeistaczając się tym samym w człowieka gatunkowego, lub też proces deifikacji może zostać zrealizowany poprzez walkę wszystkich ze wszystkimi i przebóstwienie w osobie nadczłowieka lub Jedynego. Ale nawet ujęcie chrześcijańskie może w pewnym wariacie stać się, jak to bywało wielokrotnie w historii, podstawą dla ruchów millenarystycznych, które również na mocy swojej treści są skierowane ku przyszłości. Skoro zaś człowiek aktualny jest

¹⁵ Wedle Andrzeja Walickiego Feuerbach był znany i szeroko dyskutowany już w kręgach pietraszewców.

¹⁶ Na temat prawosławnych korzeni idei deifikacji człowieka por. np. R. Przybyłski, *Dostojewski i przekłete problemy*, Warszawa 2010, s. 159 – 163.

¹⁷ Taka koncepcja człowieka da się wyprowadzić z systemu Hegla. Z nią też wiąże się idea wolności jako „uświadomionej konieczności”. Skoro człowiek jako jednostka stanie się tożsamy ze swoją gatunkowością, prawo i konieczność przestaną dla niego istnieć – człowiek jako harmonijna część natury (gdy już jest człowiekiem gatunkowym) nie będzie bowiem chciał niczego, co nie jest zgodne z prawami tejże natury i z prawami stanowionymi o tyle, o ile będą one jedynie kodyfikacją tychże praw. Wolność stanie się więc ostatecznie tożsamy z koniecznością.

jedynie formą przejściową, to niezwykle łatwo uzasadnić w ten sposób przekonanie o braku istotnej wartości jego teraźniejszego stanu – człowiek staje się tutaj jedynie „mostem ku nadczłowiekowi”¹⁸. W tym punkcie idea bogoczwolniczości w szerokim znaczeniu tego słowa spotyka się z nihilizmem; nihilizm ten jednak ma specyficzny charakter – nie przeczy bowiem wartości w ogóle, ale jedynie wartościom aktualnym, jest to więc, rzec by można, nihilizm prezentystyczny.

Jak to się ma jednak do nietzscheańskiej definicji nihilizmu, w której „nihilista jest człowiekiem, który o świecie, jaki jest, sądzi, że być nie powinien, zaś o świecie, jaki być powinien, że nie istnieje”¹⁹? Otóż wydaje się, że tak pierwszy, jak i drugi człon koniunkcji zdania tworzącego tutaj definiens zostaje spełniony. Dla zwolennika idei człowieka–boga, progresywyisty i transhumanisty, ani świat, jaki jest, nie zasługuje na istnienie, ani ten, który być powinien nie istnieje – z tym jednak zastrzeżeniem, że nie istnieje „jeszcze”, natomiast zaistnieje w jakiejś mniej lub bardziej odległej przyszłości. Transhumanista staje się nihilistą tym bardziej, im bardziej jego ideał jest odległy i mniej konkretny, w skrajnej postaci stając się już jedynie samym celem pozbawionym jakiegokolwiek treści i stanowiąc uzasadnienie dla całkowitej negacji teraźniejszości, jak to ma miejsce w najradykałniejszym chyba pod tym względem ujęciu – w *Katechizmie rewolucjonisty* Sergiusza Nieczajewa. Cel może zresztą czasem wydawać się całkiem konkretny, gdy jednak wejrzymy w jego strukturę, okazuje się jedynie majakiem, pełną wewnętrznych sprzeczności iluzją, niemożliwą do realizacji. Docieramy tutaj do kolejnego aspektu nihilizmu – przekonania, że nie istnieje żadne prawidło, które miałyby stały charakter i nie dało się w przyszłości przewyciężyć. Interesujące skądinąd, że pogląd ten głoszą często ci, którzy deklarują pełen respekt, a często wręcz nabożny szacunek dla nauk przyrodniczych, których istotną treścią jest przecież przekonanie o istnieniu niezmiennych praw natury. Ta część prezentowanych tu rozważań dotyczy jednak przede wszystkim feuerbachowskiego ujęcia progresywizmu, a nie jego nietzscheańsko–stirnerowskiej wersji. Otóż progresywiści feuerbachowskiego typu wierzą w świat przyszłości, w którym zło zostanie całkowicie zniesione. Paradoksalnie – im bardziej odrzuca się owo zło w przyszłości, tym bardziej jego czynienie jest uzasadnione tu i teraz.

¹⁸ „- Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią (...). Oto co wielkie jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnym, że jest on przejściem i zanikiem” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, przeł. Wacław Berent, Poznań 1995, s. 11].

¹⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885 – 1889)*, wybór i przekład: Grzegorz Sowiński [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 87.

Nietzsche z kolei nie próbuje zwodzić nas przewyciężaniem zła, przeciwnie – jego „nadcłowiek” diabłem by się zdał ludziom wyższym; jednak tenże hiperindywidualistyczny nadcłowiek jest równie nedorzeczną i sprzeczną wewnątrznie konstrukcją, jak kolektywistyczny raj progresywistów spod znaku socjalizmu utopijnego.

Dochodzimy tutaj do pewnego paradoksu: maksymalizm oczekiwań związanych z przyszłością rodzi nihilizm – w tym sensie nihilizm zdaje się być egzemplifikacją znanej formuły: „wszystko albo nic”, choć zostaje ona nieco przeformułowana: „teraz nic, aby w przyszłości mogło wypełnić je nowe «wszystko»”.

Jak spróbujemy wykazać w niniejszej pracy, nihilizm w Rosji splata się ściśle z polityką. Jego polityczną inkarnacją zdaje się być narodnictwo²⁰. Narodnicka myśl społeczna była pierwotnie próbą uniknięcia bolączek kapitalizmu, miała być więc zarazem próbą jego „przeskoczenia”. Chodziło o to, o czym mówił buntujący się Iwan Karamazow, który nie godził się, aby przyszłe szczęście ludzkości miało być okupione choćby jedną dziecięcą łzą. Ten klasyczny nurt polityczno-społeczny pod koniec dziewiętnastego wieku zaczął być jednak wypierany przez progresywistyczną myśl marksistowską, która okazała się dla inteligencji rosyjskiej bardziej atrakcyjna od narodnickiego obskurantyzmu. Co ciekawe, myśl ta uzyskała wsparcie i wzmocnienie z nieoczekiwanej zdawałoby się strony – a mianowicie ze strony nietzscheanizmu. Warto już teraz zaznaczyć, że wielu intelektualistów, którzy publikowali swoje antyrewolucyjne i antynihilistyczne teksty, wywodziło się z kręgu legalnych marksistów. Ci zaś, jak choćby Siemion Frank, uważali, że Rosja jest skazana na postępek i kapitalizm jako naturalny i konieczny etap tego postępu. W tym miejscu spotykały się marksistowski i nietzscheański progresywizm. Okazało się bowiem, wbrew intencjom wiechowców²¹, że w zasadzie oba warianty progresywizmu mogą zostać doskonale wpisane w myśl rewolucyjną, która tymczasem wyewoluowała już z klasycznego narodnictwa w kierunku bolszewizmu. Próby syntezy marksizmu i nietzscheanizmu dokonał Anatol Łunaczarski, a także w jakiejś mierze Lew Trocki, który pisał:

²⁰ Choć rzecz jasna w ścisłym znaczeniu historycznym narodnictwo jest kolejną fazą rozwoju ruchów radykalnych w Rosji. W tym ujęciu sami narodnicy często definiowali swoje stanowisko niemal w opozycji do tego reprezentowanego przez nihilistów.

²¹ Terminem „wiechowcy” zwykło się określać grupę myślicieli o proweniencji konserwatywnej lub liberalnej, w sferze ontologicznej skłaniających się ku idealizmowi, którzy w 1909 roku opublikowali swoje filozoficzne artykuły w zbiorze *Drogowskazy* (ros. *Wiechi*, stąd nazwa „wiechowcy”). Do grupy tej należeli: Piotr Struwe, Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Siemion Frank (byli marksiści), a także Michaił Gerszenzon, Aleksander Izgojew i Bogdan Kistiakowski.

„Człowiek stanie się nierównie silniejszy, mądrzejszy i subtelniejszy; jego ciało będzie bardziej zharmonizowane, jego ruchy bardziej rytmiczne, jego głos bardziej muzykalny. (...) Średnia istota ludzka sięgnie wyżyn Arystotelesa, Goethego lub Marksa. A nad tymi wierchami wyrosną nowe szczyty”²².

Kwestia ta jest o tyle istotna dla rozważań na temat nihilizmu, o ile łączy się on właśnie z „miłością ku dalekiemu”. Nihilista, jeżeli chce być skuteczny w sensie politycznym i społecznym, nie może otwarcie przyznać, że pragnie nicości. Najczęściej zresztą nie przyznaje tego nawet przed sobą samym. Dlatego jego próby neantyzacji zastanego porządku ukrywane są, mniej lub bardziej skutecznie, pod osłoną różnych projektów, które mają zostać zrealizowane w przyszłości. Może to być „kryształowy pałac”, nadczłowiek, wspólnota pierwotna (zauważmy, że utopia może mieć charakter retrospektywny), *obszczina* czy Tysiącletnia Rzesza. Jedynie w rzadkich chwilach szczerości nihilści otwarcie głoszą swoje postulaty: Bakunin pisał o rozkoszy niszczenia, choć w jego przypadku miała ona być usprawiedliwiona przez twórczość (*Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!*), bardzo podobne sformułowania znajdujemy na kartach *Zaratustry*. Najbardziej otwarcie całą sprawę wyrażał współpracownik Bakunina, swego rodzaju Smierdiakow tego nurtu, w takim sensie, w jakim zwulgaryzowaną teorię postanowił przekuć w czyn, a mianowicie wspomniany już Siergiej Nieczajew. Pisał on w swoim *Katechizmie rewolucjonisty*, układanym – wedle niektórych interpretatorów – w ścisłej współpracy z Bakuninem:

„W głębi swej istoty, nie w słowach jedynie, lecz czynnie, rozerwał on [rewolucjonista – przyp. M.C.K.] wszystkie więzy ze społecznym porządkiem i całym cywilizowanym światem, ze wszystkimi prawami, zasadami, ogólnie przyjętymi wartościami, moralnością tego świata. Jest on dla niego wrogiem bezwzględny i jeżeli w nim przebywa, to tylko dlatego, aby go jeszcze pewniej zniszczyć”²³.

Przywołany w poniższej pracy literacki tandem Iwan Karamazow – Paweł Smierdiakow znajduje swój rzeczywisty odpowiednik nie tylko w postaci konkretnej, jako duet Bakunina i Nieczajewa, ale także w wymiarze społecznym jako zespolenie pisariewszczyzny i pugaczowszczyzny, którego sumą miałby być, zdaniem Leszka Augustyna,

²² Cyt. wg. L. Trotsky, *Literature and Revolution*, Ann Arbor 1966, s. 254-256, [w:] A. Walicki, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, s. 50.

²³ S. Nieczajew, *Katechizm rewolucjonisty*, http://pol.anarchopedia.org/Katechizm_Rewolucjonisty

bolszewizm. Leszek Augustyn twierdzi, jak już odnotowaliśmy, że nihilistyczna inteligencja, ze swoim „ateizmem i materializmem, pozytywizmem i utylitaryzmem”, połączyła się z azjatyckim żywiołem ludowym, dając efekt, jaki znamy z historii²⁴.

Rosyjski nihilizm, jak zresztą każdy inny aspekt filozoficznej działalności w XIX wieku, silnie łączy się z literaturą i to właśnie w niej można odnaleźć najbardziej być może wnikliwe szkice konsekwencji nihilizmu, jak i postaci samych nihilistów. Dlatego też w niniejszej rozprawie poddamy analizie postawy niektórych bohaterów literackich – nihilistów. Warto tutaj, już na wstępie, przywołać pierwszy i zarazem szczególnie konsekwentny obraz nihilisty, a mianowicie wspomnianą już postać Eugeniusza Bazarowa, będziemy też analizować postaci nihilistów–samobójców w utworach Fiodora Dostojewskiego.

Kolejnym wątkiem, który będzie wielokrotnie pojawiał się w tej pracy, jest konflikt pokoleniowy, który w Rosji lat sześćdziesiątych XIX wieku przybrał wyjątkowo drastyczną formę konfliktu między pokoleniem lat czterdziestych – „zbędnymi ludźmi” - a pokoleniem lat sześćdziesiątych, właśnie nihilistami. W tym miejscu fenomen rosyjskiego nihilizmu szczególnie silnie łączy się z historią, rosyjski nihilizm był bowiem w znacznym stopniu owocem odwilży politycznej, jaka nastąpiła dzięki splotowi różnych czynników, które przedstawimy w innym miejscu niniejszej rozprawy. Rosyjscy nihilisci, czy tego chcieli, czy nie, byli zarazem kontynuatorami idei zapoczątkowanych przez pokolenie „ojców”. Tutaj, tytułem wstępu, przywołajmy obrazowy fragment słynnego dzieła Jana Kucharzewskiego, który tej kwestii dotyczy:

„Długotrwały ucisk nie tylko dusił myśl, lecz i dławił wolę; ponury duch nihilizmu, gorzkie jego słowo – to echo katuszy myśli a zwłaszcza woli, nihilista – to Prometeusz, przykuty więzami konieczności do skały niemocy. Jeśli chodzi o hasła, o idee, *lata sześćdziesiąte* są tylko dalszym ciągiem, rozwinięciem myśli, rzuconych przez ludzi *lat czterdziestych*; to zaś, co różni nową epokę od poprzedniej, to żywiołowy pęd do zniszczenia idei, do przejścia myśli w czyn, słowa w ciało”²⁵.

Nihilizm rosyjski stanowi splot różnych kulturowych tendencji i co za tym idzie, jest zagadnieniem niemożliwym do wyczerpania w ramach jednej, nawet najobszerniejszej rozprawy. Podjęliśmy tutaj próbę jedynie zasygnalizowania i naszkicowania pewnych, wiążących się z tym problemem zagadnień. Nihilizm jako problem filozoficzny staje się

²⁴ L. Augustyn, *Od niemocy do nadmocy. Diagnoza nihilizmu rosyjskiego*, [w:] „Kronos” 1/2011, s. 100.

²⁵ J. Kucharzewski, op. cit., t.3, s. 247.

aktualny w czasach przełomów, przewartościowań, chaosu i w tym sensie jest aktualny również dzisiaj, o czym świadczy mnogość prac naukowych, artykułów i publikacji, poświęconych temu zagadnieniu. Także i rosyjski wariant nihilizmu zdaje się być interesujący i płodny poznawczo w takim sensie, w jakim filozofia spleta się w nim z historią i dziejami człowieka.

Istotnym z punktu widzenia problematyki tej pracy ujęciem zagadnienia nihilizmu jest jego radziecka interpretacja. Choć rzecz jasna musimy w tym wypadku cały czas pamiętać o ideologicznym obciążeniu i wynikających zeń ograniczeniach radzieckiej filozofii, to jednak dla całościowego oglądu poruszanych tu zagadnień przynajmniej zasygnalizowanie tego ujęcia wydaje się niezbędne. Odwołania do radzieckich pozycji filozoficznych, dotyczących poszczególnych filozofów, którzy stali się bohaterami niniejszej pracy, będą się więc na kartach tej pracy pojawiać. Już tutaj, tytułem sygnału, warto wspomnieć fundamentalną dla rozważań na temat rosyjskiego nihilizmu pracę Awraama Nowikowa *Nihilizm i nihilisci (Нигилизм и нигилисты)*.

Nowikow uważa, że aby dane zjawisko można było zaliczyć do kategorii nihilizmu, winno ono charakteryzować się: amoralizmem graniczącym z przestępczością, odrzuceniem dorobku kulturowego pokoleń, negacją ogólnie przyjętych zasad współżycia społecznego. Zdaniem Nowikowa, w rosyjskim dziewiętnastowiecznym nihilizmie wyróżnić możemy dwa nurty – raznoczyński²⁶ i rewolucyjny. Wedle badacza, odmiana „raznoczyńska” miała umiarkowany charakter, a cechował ją „krytycyzm wobec idealistycznej filozofii, romantyzmu szlacheckiego, koncepcji estetycznej zwolenników «sztuki dla sztuki», liberalne demaskatorstwo i rozmyty program, natomiast «radykałów» - całkowite odrzucenie istniejącej politycznie rzeczywistości przy pomocy rewolucyjnych metod i przekształceń w duchu socjalistycznym”²⁷.

²⁶ Termin ten został wywiedziony od terminu „raznoczyńcy”, który z kolei pochodzi od rosyjskiej frazy „люди разного чина и звания”. Oznaczał w Rosji specyficzną grupę społeczną, jaka wytworzyła się tam w XVII wieku, aby w wieku XIX zyskać na znaczeniu. Raznoczyńcy nie należeli więc ani do dworiarstwa (rosyjskiej szlachty), ani chłopstwa czy kupiectwa. Szeregi tej grupy zasilali synowie popów i urzędników, sami również sprawowali funkcje urzędnicze, często zaś zostawali publicystami, nauczycielami, prawnikami, oficerami niższego stopnia. To z nich właśnie wykształciła się w XIX wieku inteligencja jako zupełnie odrębna i pierwotnie charakterystyczna dla Rosji klasa społeczna.

²⁷ Por. B. Olszsek, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź, 1997, s. 136.

W niniejszej pracy skoncentrujemy się na pierwszej, „raznoczyńskiej” odmianie nihilizmu, której przedstawiciele działali w latach sześćdziesiątych XIX wieku²⁸, mając jednak świadomość, że podział zaproponowany przez Nowikowa jest umowny, a oba nurty wzajemnie się przenikały i uzupełniały. Warto też zaznaczyć, że umiarkowany nihilizm raznoczyńców był swego rodzaju przygotowaniem filozoficznego gruntu dla praktycznej, rewolucyjnej działalności następnego pokolenia. Ścisły związek publicystyki i ideologii raznoczyńskiej inteligencji z praktyczną, rewolucyjną działalnością jej następców dostrzegali współcześni im i nieco późniejsi twórcy i filozofowie. W naszej pracy skoncentrujemy się na krytycznej recepcji nihilizmu, którą znajdujemy u Fiodora Dostojewskiego, Siemiona Franka i Mikołaja Bierdiajewa, i której zostanie poświęcona druga część rozprawy.

Używając terminu „nihilizm” i „nihilisci” w odniesieniu do rosyjskich działaczy lat sześćdziesiątych, musimy mieć też na uwadze fakt, że określenia te miały, a w języku potocznym do dzisiaj mają, jednoznacznie negatywne konotacje. Tak dzisiaj, jak i tym bardziej w dziewiętnastowiecznej Rosji, istniała więc silna pokusa instrumentalizacji tych terminów, tak, aby mogły one posłużyć dyskredytowaniu przeciwników politycznych w oczach opinii publicznej. Dlatego też niektórzy badacze radzieccy sugerowali odrzucenie tych terminów w odniesieniu do działaczy radykalnych. Oznaczałoby to bowiem ich zdaniem przyjęcie prawicowej perspektywy opisu²⁹.

Ważnym niewątpliwie elementem, który ukształtował rosyjski nihilizm w latach sześćdziesiątych, był niemiecki materializm o mocnej, przyrodoznawczej proveniencji. Jako że nauki przyrodnicze w badanym przez nas okresie znajdowały się dopiero na początku kształtowania swojej metodologii, a tym bardziej dalekie były od wstąpienia na metapoziom, który umożliwiłby krytyczne spojrzenie na własny dorobek, siłą rzeczy więc materializm, ukształtowany pod ich wpływem, miał wulgarny i bardzo niedojrzały charakter.

²⁸ Używając pojęcia „lata sześćdziesiąte” (XIX wieku) w odniesieniu do historii Rosji, mam tutaj na myśli okres zamykający się w ramach czasowych między rokiem 1855 (śmierć Mikołaja I i klęska Rosji w wojnie krymskiej) a 1866 (nieudany zamach na cara Aleksandra II), tak bowiem funkcjonuje on w tym kontekście [por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 275]. Na podobne ramy czasowe wskazuje Iwanow-Razumnik, który proponuje tutaj przedział od 1856 do w przybliżeniu 1866-1868 r. (Iwanow-Razumnik W., *Istorijska russkoj obszczestwiennoj mysli*. t. II, Petersburg 1911 s. 5)

²⁹ Dzisiaj użylibyśmy w tym kontekście terminu „narracja”, nie był on jednak stosowany przez badaczy radzieckich. Stanowisko, jakoby nihilizm był jedynie „przezwiskiem”, wyrażał na przykład Feliks Kuzniecowa. Badacz ten do grona rzeczywistych nihilistów zaliczał jednak na przykład Warfołomieja Zajcewa i Piotra Tkaczowa [Ф.Ф. Кузнецов, *Нигилизм и нигилисты. О некоторых новомодных трактовках творческого наследия Писарева*, „Новый мир” 1982, nr. 4, s. 229-253].

Tezą niniejszej pracy nie jest twierdzenie, jakoby z poglądów filozoficznych Czernyszewskiego, Dobrolubowa i Pisariewa dało się wywieść terrorystyczne zamachy, destrukcję, wreszcie bolszewizm, na mocy jakichś praw logiki czy historii, które działają z mocą konieczności. Jednakowoż nie jest też tak, jakoby poglądy nihilistów lat sześćdziesiątych, ich pogarda dla wyższych idei, metafizyki, głębszej, filozoficznej refleksji pozostały zupełnie bez wpływu na kształt rodzącego się narodnictwa, a także wszystkich nihilistycznych ekscesów i praktyk, które potem nastąpią. Ma więc chyba rację Frederick Copleston, który pisze, że:

„...choć prawdą jest powiedzenie, że nihilizm w sensie pierwotnym odnosi się do demaskującej i obrazoburczej postawy, którą przejawia Bazarow z *Ojców i dzieci* Turgieniewa, zbyt daleko szedłby ten, kto utrzymywałby, że między nihilizmem w sensie pierwotnym a nihilizmem w sensie potocznym nie istnieją żadne historyczne związki. Uwzględniwszy naturę i postawy biurokratycznego samowładztwa, nietrudno zrozumieć, jak doszło do tego, że oczyszczanie z śmieci czy burzenie tego, co można zburzyć, przybrało inne formy niż intelektualna krytyka przekonań w imię nauki i materializmu”³⁰

W rozprawie niniejszej postaramy się między innymi wskazać na te elementy obecne w nihilizmie lat sześćdziesiątych, które okażą się ważnym czynnikiem kształtującym późniejszy, agresywny już nihilizm w jego bolszewickim wydaniu.

Nihilizm rosyjski wyrastał, o czym już wspomnieliśmy, z potrzeby radykalnej modernizacji Rosji, którą to potrzebę przejawiali młodzi przedstawiciele inteligencji. W tym sensie nihilizm wpisuje się w dualny model dziejów rosyjskiej kultury, który przedstawia Michał Bohun. Jest on, według tego badacza, oparty „na opozycji stare/własne/święte – nowe/obce/grzeszne”³¹. Wydaje się, że zarysowany tutaj model stanowi też, przynajmniej częściowo, odpowiedź na pytanie o genezę samego terminu „nihilizm”. Otóż pojęcie to funkcjonowało pierwotnie jako zabarwiony pejoratywnie epitet, czy wręcz jako oskarżenie, które arystokrata Mikołaj Kirsanow sformułował pod adresem młodego radykała – Eugeniusza Bazarowa – protagonisty wielkiej powieści Iwana Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*. Kwestią tą zajmiemy się w odpowiednim miejscu pracy, tutaj chcemy jednak zwrócić uwagę,

³⁰ F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 10. Filozofia rosyjska*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 110.

³¹ Bohun M., „Socjalizm albo unicestwienie”. *O pewnej konserwatywnej wizji modernizacji Rosji*, [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. Włodzimierz Rydzewski, Michał Bohun, Kraków 1999, s. 81.

że nihilizm był pierwotnie synonimem związanej z tym, co nowe „grzeszności”, o której pisze Bohun. Może też właśnie z racji takiej a nie innej genezy ma termin „nihilizm” w wydaniu rosyjskim charakter nie tylko filozoficzny i teologiczny, ale także społeczny i polityczny.

To, że mianem „nihilisty” ochrzcił Bazarowa arystokrata, wydaje się być nieprzypadkowe i symptomatyczne, terminem tym będą bowiem szczególnie chętnie posługiwać się rosyjscy konserwatyści. Tutaj zaś warto z kolei poczynić zastrzeżenie, które czyni Richard Pipes akurat przy okazji terminu „konserwatyzm”, a które *per analogiam* zastosować można do terminu „nihilizm”. Otóż jego zdaniem:

„Termin «konserwatyzm» ma różne znaczenia, zależnie od kultury politycznej danego kraju, ponieważ to właśnie ta kultura określa, co chce się zachować [*to conserve*]. W Stanach Zjednoczonych na przykład oznacza to «mniej władzy», natomiast w Rosji – «więcej władzy»”³².

W przypadku terminu „nihilizm”, podobnie zresztą jak „radyzm”, który to termin również będzie się często pojawiał w tej pracy, mamy do czynienia z sytuacją całkowicie analogiczną. Pojęcie „nihilizm” funkcjonuje często jako synonim negacji pozbawionej pozytywnego wymiaru. Treść i forma jednak tego, co owej negacji podlega, jest już sprawą bardzo specyficzną i można tu uczynić to samo zastrzeżenie, które Pipes zgłasza odnośnie „konserwatyzmu”. O ile stirnerowski nihilizm jest całkowitą i radykalną negacją nie tylko idealizmu i metafizyki, ale w ogóle pojęć cokolwiek bardziej abstrakcyjnych, takich jak choćby „człowieczeństwo”, to rosyjski nihilizm nie ma jednak najczęściej, wbrew temu, co próbowały mu przypisywać koła zachowawcze, aż tak totalnego i drapieżnego charakteru.

Aby ukazać, jak bardzo różni się zjawisko nihilizmu *a la russe* od jego zachodniego odpowiednika, warto wskazać na w swoim czasie niezwykle głośną w całej Europie książkę rosyjskiego działacza Siergieja Stiepnia-Krawczyńskiego³³ *Rosja podziemna*³⁴. Książka ta,

³² R. Pipes, *Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy. Studium kultury politycznej*, Kraków 2009, s. XII.

³³ Siergiej Stiepnia-Krawczyński (1851-1895) jeden z najaktywniejszych działaczy ruchu narodnickiego, uczestnik „wędrowki w lud”, sprawca udanego zamachu na szefa żandarmerii Miezencowa. Po dokonaniu zamachu (1878) musiał uciekać z kraju, do którego już nie powrócił. Autor narodnickich przypowieści i bajek utrzymanych w stylistyce folklorystycznej. Opublikował na emigracji zbiór wspomnień: *Rosja podziemna* (por. przyp. 34) i w formie powieści pt. *Andriej Kożuchow*.

³⁴ Książka ukazała się po raz pierwszy we Włoszech w 1881 roku na podstawie szeregu artykułów, które Stiepnia-Krawczyński publikował wcześniej w czasopiśmie *Pungolo*. Praca została przetłumaczona na szereg języków i wywołała mnogość komentarzy, w tym także Marka Twaina, Emila Zoli, Iwana Turgieniewa czy Lwa Tołstoja, w znacznym stopniu określając wizerunek rosyjskiego nihilisty i terrorysty w oczach tak mieszkańców Europy zachodniej, jak i samych Rosjan. W ojczyźnie autora *Rosja podziemna* (*Подпольная Россия*) ukazała się dopiero w 1893 roku.

będąca w istocie zbiorem wspomnień i refleksji, a przeznaczona dla czytelnika z Europy zachodniej, stanowi doskonały dokument epoki, który zarazem wskazuje na to, jak zjawisko rosyjskiego nihilizmu postrzegali sami Rosjanie, mimo że w sensie formalnym nihilizm rosyjski, który badamy w tej pracy, wtedy już należał do przeszłości.

Stiepnia-Krawczyński tak charakteryzuje zjawisko rosyjskiego nihilizmu:

„Prawdziwy nihilizm rosyjski był walką o wyzwolenie myśli z pęt wszelkiego rodzaju tradycji i o wyzwolenie klas pracujących z niewoli ekonomicznej.

W założeniu tego ruchu tkwił niewątpliwy indywidualizm. Była to negacja w imię wolności osobistej wszelkich więzów, nakładanych na człowieka przez społeczeństwo, rodzinę, religię. Nihilizm był namiętną i zdrową reakcją przeciw despotyzmowi nie politycznemu, a moralnemu, krępującemu jednostkę w jej życiu prywatnym, osobistym”³⁵.

Zdaniem Krawczyńskiego istniały trzy zasadnicze ideały nihilizmu - „trójca święta jego ideału”, na którą składały się „wolność myśli”, „światła towarzysza życia” (kobieta jako życiowa i intelektualna partnerka) i rozumna praca. Dla Krawczyńskiego największym realnym osiągnięciem nihilizmu jest wywalczenie względnego równouprawnienia kobiet w Rosji³⁶.

Ów narodnik zwraca uwagę, że chociaż rosyjscy nihilisci to piewcy indywidualizmu, jednak pełni byli najwyższego zapału i poświęcenia, na dowód czego przywołuje słowa W. Zajcewa, który pisał:

„Przysięgam na wszystkie świętości, że nie byliśmy egoistami, jak nas nazywaliście. Zgadzam się, że błędziliśmy, ale byliśmy głęboko przekonani, że walczymy o szczęście ludzkości, i każdy z nas chętnie poszedłby na szafot, i złożył głowę za Moleschotta i Darwina”³⁷.

Wedle Krawczyńskiego walka nihilistów została stoczona na kilku frontach. Najłatwiej było zwyciężyć religię:

³⁵ S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja podziemna*, przeł. Janina Dziarnowska, Warszawa 1960, s. 7-8. Fragment ten jest niezwykle charakterystyczny i dlatego też chętnie przywoływany przez badaczy przedmiotu. Cytatu tego używa chociażby Isaiah Berlin w swoich studiach dotyczących filozofii rosyjskiej [I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Narodziny rosyjskiej inteligencji*, op. cit., s. 132] czy Stanisław Załęski [por. S. Załęski, *Geneza i rozwój nihilizmu w Rosji. Szkic historyczno-społeczny*, Kraków 1892, s. 5]. Na książkę Stiepnia-Krawczyńskiego w swoim szkicu dotyczącym Pisariewa i nihilizmu powołuje się także Andrzej Walicki [por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 302].

³⁶ S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja podziemna*, op. cit., s. 11-12.

³⁷ *Ibidem*, s. 9.

„Pierwsza bitwa została stoczona na gruncie religii. Nie była ona ani długotrwała, ani uporczywa. Zwycięstwo osiągnięto od razu, ponieważ na całym świecie nie ma takiego kraju, w którym religia w środowisku warstw oświeconych byłaby tak mało zakorzeniona jak w Rosji. Poprzednie pokolenie jeszcze jako tako trzymało się cerkwi, ale też raczej z przyzwoitości, niż z przekonania. I gdy tylko falanga młodych pisarzy, zbrojnych w dane nauk przyrodniczych i filozofii pozytywistycznej, utalentowanych, zapalonych prozelitów, ruszyła do ataku – chrześcijaństwo runęło jak stary, zmurszały gmach, który trzyma się tylko dlatego, że nikomu nie przyszło na myśl go pchnąć”³⁸.

Krawczyński sam jednak przyznaje, że „ateizm przeistoczył się w swego rodzaju religię”³⁹.

Warto podkreślić, że dla Krawczyńskiego nihilizmem jest tylko ów nihilizm „właściwy”, dotyczący lat sześćdziesiątych, natomiast stanowczo protestuje on przeciwko używaniu tego miana w odniesieniu do narodników:

„Trudno sobie wyobrazić bardziej ostre przeciwieństwa. Nihilista dąży za wszelką cenę do szczęścia osobistego, jego ideałem jest «rozumne» życie «myślącego realisty». Rewolucjonista zaś dąży do szczęścia innych, gotów złożyć w ofierze swoje własne. Jego ideał to życie pełne cierpienia i śmierć męczeńska.

Dziwnym zrzędzeniem losu pierwszy z tych kierunków, ten, który nie był i nie mógł być znany nigdzie poza swoim krajem, nie zyskał sobie w Europie żadnej nazwy, natomiast drugi, który zdobył tak srogi rozgłos, został ochrzczony imieniem swego poprzednika. Cóż za ironia!”⁴⁰.

Wedle Krawczyńskiego walka stoczona przez nihilistów została generalnie wygrana: równouprawnienie kobiet wywalczone, a religia obalona. To też było zarazem do pewnego stopnia przyczyną klęski nihilistów, bo spośród trzech ideałów wszystko udało im się osiągnąć: i wolność myśli, którą przynajmniej dla siebie wywalczyli, i towarzyszkę życia, a z czasem także, chociaż również tylko dla siebie, rozumną pracę, bo w wyniku deficytu ludzi

³⁸ *Ibidem*, s. 8. Na powierzchowność wiary prawosławnej wśród Rosjan bardzo chętnie od najwcześniejszych czasów będą zwracali uwagę polscy badacze przedmiotu, zwłaszcza o proveniencji konserwatywnej, np. Stanisław Załęski czy Jan Kucharzewski.

³⁹ *Ibidem*, s. 9.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 15. Dostrzegamy tutaj wyraźną różnicę światopoglądową, jaka zarysowała się między indywidualistycznym i nastawionym na samodoskonalenie programem nihilistów a skoncentrowanymi na działalności społecznej narodnikami [por. Broda M., *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 78-79].

wykształconych nietrudno było rosyjskiemu inteligentowi sobie taką znaleźć, o ile tylko zechciał pójść na kompromis z władzą. Dlatego Krawczyński feruje surowy wyrok na rosyjskich nihilistów, *nota bene* będący dokładnym odbiciem oskarżenia, jakie dwadzieścia lat wcześniej rzucili sami nihilisci pod adresem pokolenia „zbędnych ludzi”, o czym będziemy w tej pracy pisać obszernie:

„I prawowierny Turgieniewowski nihilista poczuje się zmieszany pod tym nieubłaganym, nie uznającym kompromisu spojrzeniem, ponieważ po zwycięstwie stracił już wiarę i entuzjazm, które ożywiały go w pierwszych latach walki. Teraz jest już tylko mądrym i subtelnym epikurejczykiem i krew wolniej krąży w jego ociężałym ciele. A młodzieniec odejdzie zrozpaczony zadając sobie dręczące pytanie: co robić?”⁴¹.

Zarysowuje się tutaj figura radykalnego młodzieńca, który nie może wybaczyć swemu ojcu, że młodzieńcze ideały złożył w ofierze na ołtarzu prozy życia. Mikołaj Fiodorow wypowiadał w tym kontekście ważne, warte przytoczenia słowa na temat rosyjskiego progresywizmu:

„Podkreślić trzeba, że choć w Zachodniej Europie element młodości obecny jest i we Francji i w Niemczech, to antagonizm między młodszym i starszym nigdzie nie wystąpił w tak skrajnych formach jak u nas; dlatego też łatwiej jest u nas, niżli gdziekolwiek indziej sformułować trafną ocenę teorii postępu”⁴².

Również do tej kwestii będziemy powracać w tej pracy wielokrotnie.

Chociaż pewnego rodzaju ideowa opozycja między nihilizmem a narodnictwem jest faktem, to w naszej pracy skoncentrujemy się raczej na elementach ciągłości między nihilizmem, narodnictwem i bolszewizmem. Wydaje się, że mimo niewątpliwych różnic taka ciągłość istnieje, co również postaramy się w tej rozprawie wykazać.

Tytułem wstępu warto może naszkicować pokrótce zawartość jednej z dosyć wczesnych, a zarazem całościowych prób analizy zjawiska nihilizmu na polskim gruncie, za którą uważamy pracę Stanisława Załęskiego⁴³ pt. *Geneza i rozwój nihilizmu w Rosyi. Szkic historyczno-społeczny*. Przywołanie tej pracy właśnie we wstępie wydaje się o tyle uzasadnione, że doskonale odzwierciedla ona to, jak nihilizm był postrzegany i czym w ogóle

⁴¹ *Ibidem*, s. 13.

⁴² M. Fiodorow, *Filozofia wspólnego dzieła*, przeł. Cezary Wodziński, [w:] „Kronos” 3/2009, s. 18

⁴³ Stanisław Załęski (1843 – 1908) polski jezuita, publicysta, autor dzieł poświęconych historii masonerii, zakonu jezuitów (*Czy Jezuiti zgubili Polskę*, 1872; *Historia zniesienia zakonu Jezuitów i jego zachowania na Białej Rusi*, 1874-1875) i innych (na przykład *Psychologia samobójstwa*, 1877). Działał i publikował na terenie zaboru austro-węgierskiego.

był dla środowisk konserwatywnych w XIX wieku. Dzisiaj pojęcie to, zwłaszcza dla filozofa, może bowiem oznaczać i najczęściej oznacza coś zupełnie innego, niżli jego pierwotny sens w badanym przez nas kontekście.

Załęski wywodzi nihilizm jeszcze ze średniowiecznej Francji, wskazując na Braci i Siostry Wolnego Ducha, a szerzej na adamitów, jako na ruchy o proveniencji nihilistycznej⁴⁴, chociaż do przodków nihilistów zalicza także socynian. Dla Załęskiego nihilizm jest pokrewny socjalizmowi, chociaż z nim nie tożsamy – stanowi do pewnego stopnia jego skrajne skrzydło. Jednak socjalizm koncentruje swoje roszczenia na sferze materialnej, podczas gdy nihilizm skupia swą uwagę raczej na kwestiach duchowych⁴⁵. Warto odnotować, że Załęski zdaje sobie sprawę, iż stawianie w jednym szeregu autentycznych burzycieli ładu z ludźmi, którzy jedynie przeciwstawiali się patologiom systemu, w istocie sprzyjało rozwojowi ruchu nihilistycznego. Praca Załęskiego jest o tyle ważna, że doskonale odzwierciedla dosyć potoczne, powszechnie przyjmowane rozumienie terminu „nihilizm” w XIX wieku w odniesieniu do Rosji. Zakres znaczeniowy tego pojęcia bliski jest także współczesnemu, potocznemu znaczeniu, które często ma zabarwienie polityczne, mocno zaś różni się od filozoficznego pojmowania tego terminu. To, co Stiepiak-Krawczyński postrzega jako największe osiągnięcie ruchu nihilistycznego w Rosji – emancypacja kobiet - jest przez Załęskiego przedstawiane jako symptom ostatecznego upadku moralnego i nihilizmu właśnie.

W pierwszej części pracy przeprowadzimy obszerną prezentację „raznoczyńskiego” nihilizmu lat sześćdziesiątych. Poddamy szczegółowej analizie poglądy trzech głównych

⁴⁴ „Ledwo przehuczała nad starym światem rzymskim burza najścia dzikich ludów i skryształowało się chrześcijańskie społeczeństwo, spotykamy się w XIII w. w Paryżu z formalnymi nihilistami pod nazwą *Fratres et sorores liberi spiritus* (bracia i siostry wolnego ducha), którzy postanowiwszy sobie za cel «powrót ludzkości do pierwotnego stanu» czyli zupełną niezależność jednostki od jakiegokolwiek bądź obowiązków, obalili państwo, kościół, społeczeństwo, religię, rząd, władzę rodzicielską, małżeństwo, a ohydne swe schadzki nazwali «rajem». Odłam ich pod nazwą Adamitów osiedlił się w Czechach, ale wytopiony został do nogi przez Husytów” [S. Załęski, *Geneza i rozwój nihilizmu w Rosji. Szkic historyczno-społeczny*, Kraków 1892, s. 10, pisownia uwspółcześniona przez M.C.K.]. Załęski popełnia tutaj nieścisłość, bowiem termin „adamici” nie odnosi się tylko do Braci i Sióstr Wolnego Ducha, ale jest szerszym określeniem dotyczącym sekt i ugrupowań religijnych, których członkowie naśladując nagość Adama propagowali nagość, ale ponadto i przede wszystkim wspólną własność, a odrzucali hierarchię społeczną. Na uwagę zasługuje fakt, że pierwotnie adamici byli sektą gnostycką. Ma to znaczenie o tyle, że jak zobaczymy w niniejszej pracy, idee gnostyckie będą wielokrotnie krzyżowały się z myślą nihilistyczną.

⁴⁵ „Z tego punktu widzenia nihilizm rosyjski różni się głęboko od pospolitego socjalizmu. Ten ostatni - jak dobrze powiedziano – jest kwestią głodu materialnego - nihilizm zaś przedstawia mi się jako symptom głodu duchowego” [*Ibidem*, s. 14, pisownia uwspółcześniona przez M.C.K.].

przedstawicieli tego nurtu: Mikołaja Czernyszewskiego, Mikołaja Dobrolubowa oraz Dymitra Pisariewa.

W drugiej części zajmiemy się recepcją nihilizmu na wybranych przykładach. Spośród niezliczonych analiz tego zjawiska, jakie pojawiły się i pojawiają, wybraliśmy te dosyć wczesne, a zarazem najbardziej doniosłe i głębokie. Zajmiemy się więc analizą zjawiska nihilizmu u Dostojewskiego, koncentrując się na samobójstwie jako – zdaniem Dostojewskiego – ostatecznej konsekwencji nihilizmu, po czym zaprezentujemy analizę tego zjawiska przeprowadzoną w *Drogowskazach*, biorąc pod uwagę artykuły Siemiona Franka i Mikołaja Bierdiajewa.

2. Rys historyczny epoki

Okres, który stanowi tło dla działalności badanych w niniejszej pracy myślicieli, a więc lata sześćdziesiąte XIX wieku, został ukształtowany przez kilka doniosłych wydarzeń historycznych. Pierwszym w sensie chronologicznym jest niewątpliwie Wiosna Ludów. Wydarzenia, jakie przetoczyły się przez Europę w roku 1848, oddziaływały w interesującym nas obszarze w sposób wielopłaszczyznowy. Po pierwsze, dla wielu myślicieli, którzy byli przedstawicielami pokolenia przejściowego między romantykami a badanymi tutaj nihilistami, Wiosna Ludów wiązała się z rozbudzeniem ogromnych nadziei, a potem z wielkim rozczarowaniem, gdy nadzieje te nie zostały zrealizowane. Bakunin i Hercen – najwybitniejsi przedstawiciele owego przejściowego pokolenia – doszli do wniosku, że burżuazja nie jest w stanie zainicjować, a przede wszystkim wdrożyć programu naprawczego kapitalizmu w Europie. Te wydarzenia wpłynęły na późniejszą niechęć radykałów tak do arystokracji, jak i burżuazji, a w sensie ekonomiczno-ustrojowym – do kapitalizmu. Stały się one zarazem przesłanką dla przekonania, że Europa nie jest w stanie własnymi siłami przeprowadzić gruntownych reform. Stąd nadzieje pokładane w Rosji, która miałaby jakoby stanowić zdrową, jeszcze niezępsutą przez kapitalizm alternatywę dla starej, zgrzybiałej Europy.

Wydarzenia z 1848 r. miały dla Rosji jeszcze inną, być może silniejszą, a na pewno szerszą konsekwencję. Rosja wystąpiła bowiem w czasie Wiosny Ludów jako żandarm Europy, wspierając między innymi Austrię w dławieniu powstania węgierskiego. Wydarzenia te wpłynęły na konsolidację środowisk konserwatywnych w Rosji, które poczuły się

zagrożone liberalizmem płynącym z Europy oraz usztywnieniem i wzmocnieniem i tak bardzo surowej i nietolerancyjnej postawy Mikołaja I, nazwanego przez Hercena „Pałkinem”. Lata 1848-1855 okazały się więc w Rosji okresem najbardziej nieprzejednanej reakcji, niemającej absolutnie precedensu w XIX-wiecznej Europie, okresem, w którym nie tylko krytyka władzy, ale w ogóle każdy przejaw samodzielnego myślenia okazywał się podejrzany i mógł zaprowadzić na katorgę lub do Twierdzy Pietropawłowskiej.

Kolejnym wydarzeniem jest wojna krymska i związana z nią tak zwana „wiosna posewastopolska”. Wydarzenia na Krymie z lat 1854-1855 uświadomiły tak władzy, jak i co bardziej oświeconej części społeczeństwa rosyjskiego organiczną i głęboką słabość własnej ojczyzny. Stało się jasne, także dla reżimu, że aby uniknąć całkowitego upadku państwa, trzeba przeprowadzić mniej lub bardziej radykalne reformy. Śmierć Mikołaja I i klęska wojenna spowodowały, że klasa rządząca poczuła się zagubiona, nie do końca pewna swojej pozycji i swoich racji. Na tron rosyjski wstąpił syn Mikołaja I – Aleksander II, człowiek bardziej otwarty, mniej surowy, a przede wszystkim o zdecydowanie liberalniejszych poglądach. Czynniki te spowodowały rozluźnienie uścisku cenzury, a szerzej w ogóle złagodzenie policyjnego nadzoru, który po roku 1848 przybrał szczególnie ostry charakter. Skorzystały na tym środowiska liberalne i radykalne, które stanowią przedmiot analiz niniejszej pracy.

3. Wissarion Bieliński

Zanim przejdziemy do właściwej części naszych rozważań, musimy poświęcić przynajmniej krótki fragment tej pracy na przedstawienie postaci Wissariona Bielińskiego (1811-1848). Chociaż nie należy on bezpośrednio do badanej przez nas formacji ideowej, jest niewątpliwie jej protoplastą.

Bieliński był synem prowincjonalnego lekarza i w tym sensie stanowi doskonały przykład raznoczyńca. Jako młodzieniec „zwrócił uwagę pedagogów swoją pasją do literatury i ponurym, uporczywym, niemal destruktywnym dążeniem do prawdy”⁴⁶. Rys ten jest o tyle istotny, że wydaje się być niezmiernie charakterystyczny dla przedstawicieli badanej przez nas formacji ideowej. To właśnie owo „destrukcyjne dążenie do prawdy” sprawiało między

⁴⁶ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Wissarion Bieliński*, op. cit., s. 158.

innymi, że raznoczyńcy stawali się nihilistami, każdy powab rzeczywistości byli bowiem skłonni traktować jak złudzenie i fałsz, które należy podważyć. Podobną tendencję znajdziemy u Nietzschego, a szerzej w ogóle w „filozofii podejrzeń”, a więc także u Marksa czy Freuda.

Ze studiów na Uniwersytecie Moskiewskim Bieliński został usunięty pod pretekstem „słabego zdrowia i miernych zdolności”⁴⁷, w rzeczywistości zaś za to, że napisał buntowniczy utwór *Dymitr Kalinin*⁴⁸, w którym krytykował stosunki oparte na pańszczyźnie. Dramat ten przedstawił młody Bieliński komitetowi cenzury, tym samym ujawniając się, przynajmniej w oczach władz, jako przeciwnik systemu.

Za młodu przystąpił Bieliński do kółka Stankiewicza⁴⁹ - nieformalnej grupy towarzyskiej i filozoficznej, która była kuźnią intelektualną ówczesnej Rosji.

Pierwotnie pozostawał pod wpływem filozoficznych koncepcji Johanna Gottlieba Fichtego, z wpisanymi weń woluntaryzmem, subiektywizmem i aktywizmem. Abstrakcyjność, „postulatywizm” tego systemu oraz jego niedostateczne zakorzenienie w konkretnej rzeczywistości spowodowały, że Bieliński porzucił fichteanizm na rzecz systemu Hegla, który, jak mu się zdawało, odkrył i opisał prawa rządzące światem i historią. Recepcja poglądów Hegla, które znał „z drugiej ręki” (Bieliński nie posługiwał się żadnym obcym językiem), spowodowały, że Bieliński wkroczył w etap „pojednania z rzeczywistością”. Uznał mianowicie za Heglem, że: „To, co rzeczywiste, jest rozumne, to, co rozumne, jest rzeczywiste”.

⁴⁷ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 204.

⁴⁸ Tak o tym fatalnym dla losów jego autora utworze pisze Isaiah Berlin: „Dzieło to, zachowane do naszych czasów, było kiepskie, przegadane, dość nieprawomyślne i literacko bezwartościowe...” [I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Wissarion Bieliński*, op. cit., s. 158]. Berlin nie wyklucza też, że jednym z powodów wydalenia Bielińskiego z uczelni mógł być rzeczywiście „niedostatek solidnej wiedzy”.

⁴⁹ Mikołaj Stankiewicz (1813-1840) – przedstawiciel inteligencji szlacheckiego pochodzenia, od powstania dekabrystów (1825) do lat czterdziestych nadającej ton życiu intelektualnemu Rosji. Pierwotnie Stankiewicz znajdował się pod wpływem filozofii Schellinga: „Istotę bytu określał Stankiewicz jako twórczość, jej siłę życiodajną widział w miłości”. Później próbował przewyciężyć „subiektywne «pięknoduchostwo»”, na co sposób znalazł, jak mu się wydawało, w filozofii Hegla. Chodziło o ten aspekt systemu niemieckiego filozofa, w którym kładzie on nacisk na ogólność i obiektywność jako nadrzędną wobec tego co partykularne i subiektywne. W filozofii Hegla odnalazł Stankiewicz usprawiedliwienie dla rzeczywistości takiej, jaką ona jest, z rosyjskim samodzierżawiem włącznie. Ostatecznie jednak, podobnie jak Bieliński, Stankiewicz przewyciężył i to stadium swojej filozoficznej ewolucji, aby pod wpływem pism młodego Feuerbacha, ale też polskiego filozofa Augusta Cieszkowskiego, głosić apologię czynu. Do założonego przez Stankiewicza kółka należeli, oprócz Bielińskiego, tak wybitni przedstawiciele rosyjskiej inteligencji, jak Timofiej Granowski, Michaił Bakunin czy Konstanty Aksakow, a przyjaciółmi jego, choć nienależącymi do kółka, byli między innymi Aleksander Hercen czy Iwan Turgieniew. Stankiewicz chorował i zmarł na gruźlicę [por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 198-199].

To z kolei skłoniło Bielińskiego do usprawiedliwienia caratu z całym jego okrucieństwem i nietolerancją. Nawet cenzura, tak boleśnie doskwierająca zwykle rosyjskiemu inteligentowi, została przez Bielińskiego usprawiedliwiona⁵⁰.

Bieliński przekroczył jednak i tę fazę swojego filozoficznego rozwoju. Znamieniem tego jest słynny w owym czasie, a i dzisiaj często przywoływany w kontekście dziejów myśli rosyjskiej fragment, w którym filozof ten oświadcza:

„Dzięki unizienie, Jegorze Fiodorowiczu [chodzi o Hegla, tak bowiem nazywano go umownie w kółku Stankiewicza – przyp. M.C.K], chylę czoła przed pańskim filozoficznym kołpakiem, ale z całym, należnym pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść Panu, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny rozwoju, to i tam poprosiłbym Pana o zdanie mi sprawy ze wszystkich ofiar warunków życia i historii, ze wszystkich ofiar przypadków, zabobonów, inkwizycji, Filipa II itp., itp.; w przeciwnym razie z owego najwyższego szczebla rzucam się głową w dół. Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej. Powiadają, że dysharmonia jest warunkiem harmonii, być może jest to pożyteczne i przyjemne dla melomanów, ale z pewnością nie dla tych ludzi, którym przypadło w udziale przez swój los wyrazić ideę dysharmonii (...). Co mi z tego, że jestem pewien, że rozum zwycięży, że przyszłość będzie piękna, jeśli los kazał mi być świadkiem triumfu przypadku, nierozumności, zwierzęcej siły?”⁵¹.

Fragment ten, który stanie się później inspiracją dla pamiętnych słów Iwana Karamazowa, w których deklaruje on swoją niezgodę na przyszłą harmonię, jeżeli miałyby ona kosztować choćby jedną łzę niewinnego dziecka⁵², stanowi też zarazem kwintesencję buntowniczej, często irracjonalnej postawy rosyjskiego inteligenta w drugiej połowie dziewiętnastego wieku.

⁵⁰ W tym kontekście Bieliński pisał w liście do przyjaciela: „Ta władza absolutna daje nam całkowitą swobodę myśli, ale ogranicza swobodę głośnego wypowiedzania się i ingerowania w jej sprawy. Wpuszcza do nas zza granicy książki, których w żadnym wypadku nie pozwoli przełożyć i wydać. I cóż, wszystko to jest słuszne i uzasadnione z jej punktu widzenia, chłop bowiem nie powinien wiedzieć tego, co ty możesz wiedzieć, gdyż myśl, która może uczynić cię lepszym, zgubiłaby chłopca, który naturalnie zrozumiałby ją fałszywie. (...) Wino jest pożyteczne dla dorosłych, którzy umieją go używać, ale zgubne dla dzieci, polityka jest właśnie takim winem, które w Rosji może stać się nawet opium” [W. Bieliński, *Pisma filozoficzne, List do D.P. Iwanowa. 7 sierpnia 1837 roku (fragment)*, przeł. Wiera Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. 1, s. 148-149].

⁵¹ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne, List do W.P. Botkina, 1 marca 1841 roku*, op. cit., t. 1, s. 305.

⁵² Andrzej Walicki podaje, że Dostojewski znał tę wypowiedź Bielińskiego, bo chociaż sformułował ją w prywatnym piśmie do przyjaciela, krążyła ona potem w licznych odpisach, a wreszcie znalazła się w biografii Bielińskiego, napisanej przez A.N. Pypina, którą to biografię Dostojewski czytał [por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 207].

W sferze estetycznej Bieliński jako jeden z pierwszych postulował realizm. To on właśnie „odkrył” talent Dostojewskiego, dostrzegając walory pierwszego opowiadania młodego pisarza *Biedni ludzie*. Kolejny utwór Dostojewskiego – *Sobowtór* - nie spodobał się jednak Bielińskiemu, co ambitny pisarz bardzo przeżył i co, jak można przypuszczać, wpłynęło na jego stosunek nie tylko do Bielińskiego, ale całego radykalnego ruchu, któremu Bieliński patronował⁵³.

Jak pisze Isaiah Berlin:

„Dla Bielińskiego wszystkie ważne pytania sprowadzały się ostatecznie do moralności: czym jest to, co stanowi wartość w całym tego słowa znaczeniu, do czego warto dążyć z uwagi na to, czym jest?”⁵⁴.

Jak postaramy się wykazać w niniejszej pracy, ta moralistyczna pasja będzie cechą niemal konstytutywną dla rosyjskich nihilistów, a szerzej dla rosyjskiej inteligencji, na co też położy szczególny nacisk Siemion Frank, co omówimy w odpowiedniej części rozprawy.

Tuż przed swoją śmiercią, gdy gruźlica, na którą cierpiał od wczesnej młodości, była już w niezwykle zaawansowanym stanie, Bieliński napisał do Gogola pełen oburzenia list, który stał się poniekąd kamieniem węgielnym rosyjskiego nihilizmu. Bieliński upublicznił zresztą swoje pismo, odczytując je przyjaciółom w Paryżu, gdzie przebywał w ostatnim stadium choroby. Pismo to krążyło w Rosji w licznych kopiach. To za odczyt fragmentów tej korespondencji w kółku Pietraszewskiego Dostojewski został skazany na katorgę.

Bieliński niezwykle cenił Gogola. Gdy więc ten ostatni ogłosił swoje *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi*, w których głosił apologię caratu, Bieliński był w prawdziwym szoku. W charakterystyczny dla siebie, pełen pasji sposób poddał ostatni utwór Gogola ostrej krytyce, zarzucając mu, że jest „wielbicielem knuta, apostołem ciemnoty, zwolennikiem obskurantyzmu”⁵⁵. Wyjątkowo cierpkie słowa zostały skierowane pod adresem Kościoła prawosławnego, który Gogol uznał za podporę rosyjskiej tradycji:

„I czyżby Pan, autor *Rewizora* i *Martwych dusz* szczerze, z całego serca śpiewał hymn na cześć plugawego duchowieństwa rosyjskiego, stawiając je znacznie wyżej od

⁵³ Kolejne twory Dostojewskiego Bieliński określił mianem „niezrozumiałych i dziwnych” [*Historia literatury rosyjskiej*, Warszawa 1976, t. I, s. 705]. O stosunku Bielińskiego do samego Dostojewskiego tak pisze Isaiah Berlin: „Osobiście jednak nie lubił Dostojewskiego, nie cierpiał jego chrześcijańskich przekonań i rozmyślnie szokował go swoim ateizmem i ostrymi, bluźnierczymi tyradami” [I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Wissarion Bieliński*, op. cit., s. 178].

⁵⁴ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Wissarion Bieliński*, op. cit., s. 161.

⁵⁵ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne, List do Gogola*, op. cit., t. 2, s. 413.

duchowieństwa katolickiego? Przypuśćmy, że może Pan nie wiedzieć, że duchowieństwo katolickie było niegdyś czymś, podczas gdy prawosławne nie było nigdy niczym, chyba jedynie sługą i niewolnikiem władzy świeckiej, ale czyżby Pan nie wiedział, że nasze duchowieństwo otoczone jest powszechną pogardą całego rosyjskiego społeczeństwa i rosyjskiego ludu? O kim lud rosyjski opowiada sprośne historie? O popie, jego żonie, córce i parobku. Kogo lud rosyjski nazywa durnym plemieniem, oszustami, ogierami? Popów. Czyż pop nie jest w Rosji dla wszystkich Rosjan uosobieniem obżarstwa, chciwości, służalczości, bezwstydu?”⁵⁶.

Przytoczyliśmy ten fragment *Listu do Gogola*, wydaje się on bowiem nie tylko charakterystyczną próbką stylu Bielińskiego, ale też dlatego, że zaprezentowany tutaj stosunek do prawosławia stanie się niemal obowiązującym kanonem dla rosyjskiej inteligencji.

Artykuły Bielińskiego były niezwykle popularne, czasopisma, które je publikowały, młodzi studenci wyrywali sobie z rąk, czytano je po wielokroć. Isaiah Berlin przytacza relację słowianofila Iwana Aksakowa, który udał się w podróż po miasteczkach europejskiej Rosji w nadziei na podtrzymanie swojej wiary w nieskazitelną prostotę rosyjskiego ludu. Ku swojemu rozczarowaniu stwierdził, że wszyscy ambitniejsi i myślący ludzie znają tam pisma Bielińskiego.

W Związku Radzieckim Bieliński kreowany był na bohatera i niekwestionowany autorytet, co wedle Andrzeja Walickiego skutecznie zniechęciło do Bielińskiego dysydentów i tych, dla których literatura i sztuka nie były tylko przepustką do państwowej kariery, ale prawdziwą pasją. Na zachodzie jednak Bieliński znalazł zrozumienie chociażby w osobie liberalnego filozofa Isaiaha Berlina.

Surowość, powaga, nieprzejednane dążenie do prawdy i brak szacunku dla autorytetów i uznanych norm, radykalizm i do pewnego stopnia obcesowość – wszystkie te cechy prezentowane przez „szalonego Wissariona”, bo takiego przydomka doczekał się ten myśliciel, będą składały się odtąd na obraz rosyjskiego inteligenta-rzniczyńca – głównego bohatera niniejszej rozprawy.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 413-414.

ROZDZIAŁ I

MIKOŁAJ CZERNYSZEWSKI

1. Szkic biograficzny

Postać Mikołaja Czernyszewskiego (1828-1889) wydaje się kluczowa dla rosyjskiego nihilizmu. Nie tylko ze względu na siłę i zakres swojego oddziaływania, nie tylko dlatego, że łączył on pokolenie nihilistów lat sześćdziesiątych z prekursorem całego tego nurtu ideowego – Wissarionem Bielińskim, ale także z tego powodu, że zbiegają się w jego osobie wszystkie najistotniejsze elementy rosyjskiego nihilizmu. Znajdziemy później i zbadamy poglądy myślicieli bardziej od Czernyszewskiego rewolucyjnych, radykalnych, właśnie „nihilistycznych”. Jednak to nie kto inny, ale Czernyszewski stanowi zaczyn tego nurtu w Rosji i dlatego zasługuje na szczególne miejsce w niniejszej pracy.

Ze wszystkimi zastrzeżeniami, o których niżej, Czernyszewski może zdawać się dobrą ilustracją tezy Wasilija Zieńkowskiego, że wśród rosyjskich działaczy radykalnych dominował pewien quasi-religijny zapał, że sami tworzyli oni coś, co można do religii przyrównać⁵⁷. Tym tropem podążył być może największy antagonistą rosyjskich nihilistów – Fiodor Dostojewski, czym zajmiemy się w odpowiedniej części pracy. Nawet w samej biografii Mikołaja Czernyszewskiego znaleźć można takie religijne czy quasi-religijne elementy. Czernyszewski był więc synem popa, co zresztą wśród rżnocyńców nie stanowiło wyjątku⁵⁸. Był też za

⁵⁷ Por. W. Zieńkowski, *Istorija ruszkoj fiłozofii*, t.1, Paryż 1989, s. 327.

⁵⁸ Synowie popów nazywani byli w Rosji „popowiczami”. Pojawiają się oni wielokrotnie na kartach utworów z tego okresu. „Popowiczem” jest chociażby główny bohater *Martwych dusz* Gogola – Paweł Iwanowicz Cziczikow. Z takim właśnie pochodzeniem protagonisty tego utworu wiąże się następująca, charakterystyczna scena: „Diabeł pomieszał szyki obu urzędnikom: urzędnicy, mówiąc po prostu, wściekli się i pokłócili o głupstwo. Jakoś w gorącej rozmowie, a może nawet trochę mając w czubie, Cziczikow nazwał drugiego urzędnika popowiczem, a ten, chociaż rzeczywiście był synem popa, nie wiadomo dlaczego srodze się obraził i odpowiedział mu natychmiast mocno i niezwykle ostro, a mianowicie: „Nieprawda, łiesz, jestem radcą stanu, a nie popowiczem, ale za to ty jesteś popowiczem!” I potem dodał na złość, żeby go jeszcze bardziej ukłuć: «Ot co!» [M. Gogol, *Martwe dusze*, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa 1968, s. 279-280]. Chociaż fragment ten, podobnie jak cały utwór Gogola, ma charakter groteskowy, wydaje się jednak świadczyć o tym, że bycie synem popa nie było powodem do szczególnej chluby.

młodu człowiekiem niezwykle pobożnym, nic więc dziwnego, że postrzegano go jako „przyszłą chlubę kościoła prawosławnego”⁵⁹. Jako niezwykle uzdolniony młodzieniec bez problemu dostał się na studia w Petersburgu. Tutaj właśnie zaczął, przebywając niezwykle charakterystyczną drogę, stopniowo odchodzić od religii. Skłaniały go do tego nie tyle wątpliwości natury metafizycznej, jak to zwykle w takich przypadkach bywa, ale raczej refleksja etyczna i, by użyć tu metafory – „metodologiczna”. Doszedł bowiem do wniosku, że świat jest źle urządzony, że sam, „gdyby był bogiem, urządziłby go lepiej”⁶⁰. Choć wywód, który wtedy przedstawił, a który miał według niego obalić biblijną drogę do zbawienia ludzkości, może wydawać się mało subtelny, to jednak trudno odmówić mu sugestywności. Otóż zdaniem Czernyszewskiego Chrystus popełnił błąd próbując wpajać ludziom rygorystyczne zasady moralne, nie zapewniwszy im uprzednio materialnego zabezpieczenia. A byłoby to łatwe. Wystarczyło przecież stworzyć maszynę *perpetuum mobile*, co dla Boga nie powinno być szczególnym wyzwaniem. Sam Czernyszewski przez długi czas trwał w przekonaniu, że jest wynalazcą podobnej maszyny i że potrzeba mu jedynie dwudziestu tysięcy rubli srebrem, aby ją rzeczywiście zbudować. Innymi słowy, Czernyszewski uznał, że Bóg zabrał się za budowę gmachu szczęśliwego społeczeństwa od dachu, a więc zupełnie wbrew właściwemu porządkowi. Ta linia krytyki boskiego działania wyraźnie przypomina wywód Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow*.

Wielu widziało w Czernyszewskim zbawiciela, co niektórzy wprost wyrażali, tak jak choćby poeta i wydawca *Sowremiennika* – Mikołaj Niekrasow. Ten niezwykle poczytny i wpływowy wtedy twórca poświęcił Czernyszewskiemu nawet wiersz pt: „Prorok”⁶¹. Inni

Tak o tej specyficznej grupie społecznej, jaką byli synowie popów, pisał autor niezwykle znanego i kontrowersyjnego dzieła o dziewiętnastowiecznej Rosji – markiz de Custine: „Nie wspominałem o jednej grupie ludzi, których nie można zaliczyć ani do wielkich, ani do maluczkich, mianowicie o synach popów. Prawie wszyscy obejmują funkcje podrzędnych urzędników, stanowiących prawdziwą plagę Rosji, to rodzaj pośledniejszej szlachty, bardzo wrogo usposobionej do wielkich panów, szlachty o nastrojach antyarystokratycznych w prawdziwie politycznym tego słowa znaczeniu, a równocześnie niezwykle uciążliwej dla poddanych. To właśnie oni, ludzie dla kraju nader dokuczliwi, owoc schizmy, która zezwoliła kapłanom na posiadanie żon, zapoczątkują rewolucję w Rosji.” [A.L.L. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, przeł. Beata Geppert, Warszawa, Londyn 1988, s. 93]. Niechętny Rosji Custine zwraca uwagę w dalszej części swojego wywodu, że owa podrzędna szlachta, do której należą, oprócz synów popów, także zarządcy, artyści, urzędnicy obcego autoramentu (a więc raznoczyńcy, chociaż de Custine tym terminem się nie posługuje), nie ma nic wspólnego z rdzennym narodem rosyjskim, który według markiza winien być prawdziwym suwerenem w państwie.

⁵⁹ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964, s. XV.

⁶⁰ *Ibidem*, s. XXI.

⁶¹ Za W. Zieńkowskim, charakterystyczny wers:

„Его послал Бог гнева и печали
Рабам земли напомним о Христе”.

widzieli w Czernyszewskim antychrysta, jak saratowski archimandryta Nikanor, który „porównywał Czernyszewskiego do diabła w anielskiej postaci”⁶².

Sam Czernyszewski wypracował sobie sposób bycia i taktykę podobną nieco do tej, jaką znamy z działalności Piotra Wierchowieńskiego w *Biesach*⁶³. Był więc człowiekiem gadatliwym, „plotącym” rzeczy nieistotne, niby roztargnionym, ale w ten pozorny chaos potrafiącym wplatać zaplanowane przez siebie treści. Komuś postronnemu mogło się więc zdawać, że ma do czynienia z niepraktycznym, żyjącym w swoim świecie intelektualistą, rozmawiał tymczasem z przebiegłym, w pełni świadomym swoich celów strategiem. Tak przynajmniej sam siebie przedstawił Czernyszewski na kartach powieści autobiograficznej *Prolog*⁶⁴, tak też przedstawiało go wielu mu współczesnych. Podobna taktyka, znajdująca odzwierciedlenie także w pismach, była podyktowana między innymi wymogami konspiracji, jak i koniecznością ominięcia cenzury.

Przedstawiamy tutaj postać filozofa, co do którego trudno żywić wątpliwość, że był mocno przekonany o własnej wartości, jak i wartości głoszonych przez siebie idei. W jego pracach – od tych młodzieńczych, pisanych niby to dla siebie (bo autor zakładał, że te zapiski będą kiedyś przedmiotem badania, czemu dał w nich zresztą wyraz), do tych, które pisał już jako człowiek u schyłku życia - można dostrzec bezwzględny wiarę w głoszone przez siebie poglądy, która łączyła się często z pogardą lub brakiem szacunku dla tych, których uważał za swoich przeciwników. Czernyszewski był też obdarzony niewątpliwą żyłką polemiczną, większość bowiem jego tekstów, nawet tych, które z założenia miały być pozytywnym wykładem, przyjmuje postać dyskursu z domniemanym bądź rzeczywistym przeciwnikiem. Gnany polemicznym zapałem bohater tego rozdziału często wykazywał się daleko posuniętym lekceważeniem wobec prac, których - jak się zdaje - nie do końca rozumiał (jak w przypadku matematycznych teorii Łobaczewskiego) lub których w ogóle nie czytał⁶⁵.

⁶² A. Walicki, *Wstęp*, s. XXII, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, op. cit.

⁶³ Dostojewski znał Czernyszewskiego – spotkał się z nim dwa razy, inspiracje nie są tutaj więc wykluczone [por. np. R. Przybylski, *Dostojewski i przekłute problemy*, op. cit., s. 129]. Nie zmienia to oczywiście faktu, że główną postacią, na której wzorował się Dostojewski tworząc postać Piotra Wierchowieńskiego, jest Siergiej Nieczajew.

⁶⁴ Por. M. Czernyszewski, *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych*, Warszawa 1952.

⁶⁵ Na kartach *Zasady antropologicznej* Czernyszewski poświęca kilka stron szyderstwom pod adresem pisarza - Juliusza Simona - którego ani jednej książki nie przeczytał, do czego na samym wstępie bez żadnego skrępowania się przyznał. Często wydawał w sposób autorytatywny bardzo pochopne i powierzchowne sądy na podstawie niedostatecznej ilości informacji. I tak do wtórnych myślicieli zaliczył na przykład Schopenhauera, co wydaje się pomysłem zupełnie nietrafionym. Z kontekstu, w jakim pojawia się ta postać w pracach

Mikołaj Czernyszewski był człowiekiem, który całym swoim życiem zaświadczył, że głęboko wierzy w głoszone przez siebie idee. Już za młodu podjął świadomą decyzję o tym, że poświęci się sprawie walki o dobro ludu i wierności tej decyzji dochował. Zapłacił za to ogromną cenę – na podstawie spreparowanych dowodów został skazany na katorgę i niemal dożywotnie, jak się okazało, zesłanie. Oznaczało to rozłąkę z żoną, którą bardzo kochał, oraz z dwojgiem dzieci, wreszcie z towarzyszami i przyjaciółmi, z którymi uwielbiał prowadzić długie dyskusje. W czasie swojego zesłania Czernyszewski mógł prosić o skrócenie kary, czego jednak nie uczynił, uważając, że oznaczałoby to pokorę wobec władzy i tym samym zdradę ideałów.

2. Wprowadzenie

Przystępując do próby systematyzacji poglądów Czernyszewskiego, warto podkreślić, że jego myśl określana była niezwykle mocno przez bieżące „zapotrzebowanie” polityczne. Czernyszewski był bowiem na polu swojej publicystyki całkowitym utylitarystą i pragmatykiem. Jego praca pisarska miała na celu przekonanie nieprzekonanych i ośmieszenie politycznych przeciwników. Filozof nie szukał obiektywnej prawdy, ale narzędzi do walki politycznej. Nie szukał prawdy nawet nie tyle dlatego, że w możliwość jej poznania nie wierzył, ale dlatego, że prawda była dla niego sprawą bezdyskusyjną, a to, co jeszcze nie jest oczywistością, pozostawiał do odkrycia i badania naukom przyrodniczym. Jego filozofia to więc pod względem epistemologicznym dosyć naiwny realizm i scjentyzm. A wtedy, gdy usiłował prowadzić polemikę z naukami przyrodniczymi, czynił to jedynie ze względu na cele polityczne i ewentualne polityczne konsekwencje danej teorii. Nawet więc wtedy, gdy pisał o Darwinie – jego praca ma na celu nie tyle czysto naukową polemikę z darwinizmem, co raczej zwalczenie go o tyle, o ile darwinizm stoi na przeszkodzie realizacji pewnej, bliskiej Czernyszewskiemu wizji społeczeństwa i człowieka. Podobnie jest w przypadku estetyki - gdy Czernyszewski wydaje wojnę romantykom lat czterdziestych i postuluje sztukę *de facto* użyteczną, to robi to może nawet nie tyle, a w każdym razie nie tylko z powodu takich a nie

Czernyszewskiego, można przypuszczać, że miał on jedynie pobieżny, a zapewne też tylko pośredni kontakt z pracami tego niemieckiego myśliciela, co – jak widać – nie przeszkodziło w ocenie jego dorobku.

innych upodobań estetycznych, ale właśnie dlatego, że pewna wizja piękna i sztuki wydawała mu się bardziej zgodna z koncepcją polityczną, którą starał się realizować.

Abstrahując od sporu na temat wartości pisarstwa filozoficznego Mikołaja Czernyszewskiego, jak i jego talentu literackiego, nie można w żaden sposób podważyć ogromnego, niemożliwego wręcz do przecenienia wpływu jego działalności pisarskiej i filozoficznej tak na pokolenie sobie współczesnych, jak i na kolejne pokolenia rosyjskich, a potem także radzieckich myślicieli, twórców, wreszcie, i może nade wszystko, działaczy politycznych. Postaramy się w niniejszym rozdziale wyodrębnić najbardziej zasadnicze elementy jego działalności filozoficznej *sensu largo* i spróbować zbadać ewentualne literackie reminiscencje tej działalności pod kątem ich związku z zagadnieniem nihilizmu.

W rozdziale poświęconym Czernyszewskiemu poddamy po kolei badaniu poglądy myśliciela ze sfery estetyki, ontologii, a wreszcie moralności. Postaramy się wskazać na wspólne elementy, jakie łączą ze sobą te sfery, wreszcie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób te poglądy łączą się z pojęciem nihilizmu.

3. Estetyka

Pisząc o nihilizmie lat sześćdziesiątych w Rosji, trzeba chyba podkreślić, że jego korzeniem jest nihilizm estetyczny. Można pokusić się o twierdzenie, że rosyjski nihilizm w prezentowanej tu postaci jest zaprzeczeniem późniejszego w Europie zjawiska, a mianowicie modernistycznego immoralizmu. To właśnie immoralizm, którego klasycznym i bez wątpienia najwybitniejszym przedstawicielem jest Nietzsche, zakładał, że w zasadzie jedynymi wartościami, które nie mogą ulec zakwestionowaniu, są wartości estetyczne. Dla Nietzschego wartości estetyczne są zarazem jedyną racją istnienia – „Piękno jest jedynym usprawiedliwieniem bezsensu życia”. W modernistycznym ujęciu piękno nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia, bo albo ma charakter autoteliczny, albo też samo stanowi sens życia. Tymczasem u Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa czy Pisariewa jest dokładnie odwrotnie. Piękno jak najbardziej potrzebuje usprawiedliwienia, a istniejąc samo dla siebie stanowi antywartość. Ma tutaj rację Siemion Frank, gdy w artykule *Etyka nihilizmu* pisze, że rosyjski nihilizm jest moralistyczny. W tym sensie jest on zaprzeczeniem immoralizmu europejskiego – tradycyjnie i najczęściej wiązane go z postawą nihilistyczną. U samego Czernyszewskiego znajdujemy dodatkowo formułę, podług której to właśnie życie

jest usprawiedliwieniem piękna, a więc w tym ujęciu jest to niejako europejski immoralizm *a rebours*.

Analizę poglądów Czernyszewskiego zdecydowaliśmy się rozpocząć od sfery estetycznej także z kilku innych powodów. Po pierwsze, rozważania tego myśliciela dotyczące estetyki zajmują niebagatelną pozycję w rosyjskiej tradycji filozoficznej jako całości. Sam Włodzimierz Sołowjow uznał, że Czernyszewski „był pierwszym Rosjaninem, który stworzył zręby prawdziwej estetyki”. Zdaniem Sołowjowa, Czernyszewski próbował znaleźć „idealny środek pomiędzy wulgaryzmem («buty są ważniejsze od Szekspira») a subiektywnym heglizmem («sztuka oraz piękno mają charakter subiektywny i znikną wraz z rozwojem filozoficznego myślenia»)⁶⁶. Niebagatelne znaczenie ma również fakt, że Czernyszewski zaczął swoją przygodę z filozofią właśnie od rozważań estetycznych. To one też wzbudziły najwcześniejsze kontrowersje. Wreszcie to te rozważania ukształtowały intelektualny profil pokolenia lat sześćdziesiątych, zwłaszcza najwybitniejszych jego przedstawicieli: Mikołaja Dobrolubowa, a także Dymitra Pisariewa.

Czernyszewski skonkretyzował i wyłożył swoje poglądy estetyczne wcześniej, bo w 1853 roku. Wtedy to powstała jego dysertacja magisterska⁶⁷ pt: *Stosunek estetyczny sztuki do rzeczywistości*⁶⁸. Praca ta jest ważna także o tyle, że wyłożonych tam poglądów na piękno Czernyszewski nie zmienił w zasadzie aż do końca swoich dni. W 1888 roku, a więc na rok przed śmiercią, miało ukazać się trzecie wydanie owego tekstu, który Czernyszewski opatrzył wtedy dodatkowym wstępem⁶⁹. Filozof potwierdził w nim właściwie wszystkie zawarte w dysertacji tezy. Choć wartość filozoficzna tej pracy może być i była niejednokrotnie kwestionowana, to pozostaje faktem, że wywołała ona mocny ferment w środowiskach intelektualnych ówczesnej Rosji. Turgieniew nazwał ją „martwo zrodzonym płodem złośliwej

⁶⁶ W. Sołowjow *Sobranije soczineinij Władimira Sieriejewicza Sołowjowa*, Bruxelles 1966-1970, t. VII, s. 74-75. Cyt. za: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 177.

⁶⁷ Tytuł magistra miał w ówczesnej Rosji wyższy status niż dzisiaj i bliższy był raczej dzisiejszemu stopniowi doktora. Upoważniał między innymi do objęcia katedry i prowadzenia samodzielnej pracy naukowej.

⁶⁸ A. Walicki, *Wstęp*, s. XXIV-XXV, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, op. cit. Warto tutaj dodać, że ze względów politycznych do obrony pracy Czernyszewski mógł przystąpić dopiero po śmierci Mikołaja I w 1858 roku, ale na formalne przyznanie tytułu magistra młody myśliciel musiał poczekać kolejne trzy lata – do roku 1858, kiedy to, jak pisze A. Walicki, „nowy minister (E. Kowalewski) pragnąc zaznaczyć swój liberalizm, zatwierdził uzyskany przez Czernyszewskiego stopień magistra literatury rosyjskiej”.

⁶⁹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 282. Warto tutaj dodać za Walickim, że publikacja owego trzeciego wydania nie doszła do skutku, autor bowiem pozwolił sobie we wzmiankowanym doń wstępie na użycie zakazanego przez carat nazwiska Feuerbacha. Czernyszewski chciał w ten sposób oddać hołd wielbionemu przez siebie niemieckiemu myślicielowi, za którego wiernego ucznia do końca życia się uważał.

tępoty i ślepoty”⁷⁰, Pisariew zaś uznał rozprawę Czernyszewskiego za „całkowita likwidację estetyki”⁷¹ – co akurat w jego przypadku stanowiło najwyższą pochwałę. Wielu pisarzy, poetów, malarzy tworzyło pod bezpośrednim wpływem wyłożonej przez Czernyszewskiego koncepcji piękna.⁷² Zarazem *Wstęp* do trzeciego wydania dysertacji stanowi ostatnie słowo bohatera tego rozdziału na polu filozofii. I tutaj pojawia się ważka uwaga - otóż Czernyszewski podkreśla z całą mocą, że to, co w pracy istotne, jest *de facto* streszczeniem myśli Ludwiga Feuerbacha. Oto, co sam pisze w związku z tym:

„Autor broszury, której nowe wydanie ukazuje się teraz, wypowiedział w niej w miarę swoich możliwości, że przywiązuje znaczenie tylko do tych myśli, które zaczerpnął z dzieł swego mistrza, że te stronicie stanowią może jedyną jego wartość”⁷³.

W tym samym tekście Czernyszewski pisze, że właściwie chodziło mu w pracy o popularyzację myśli Feuerbacha. Trzeba więc zadać sobie już na wstępie pytanie, co takiego w myśli Feuerbacha urzekło rosyjskiego myśliciela. Wydaje się, po pierwsze, że możemy mówić o znacznym podobieństwie między obydwojma filozofami, i to tak w sferze pewnych analogii w samych biografiach, jak i na płaszczyźnie tego, co można by nazwać w tym kontekście „osobowością filozoficzną”.⁷⁴ Obydwaj filozofowie za młodu byli ludźmi pobożnymi i przejętymi religią. Obydwaj też, mniej więcej w tej samej fazie życia i z podobnych pobudek, od religii odstąpili. Także sposób filozofowania – dosyć „potoczny”,

⁷⁰ *Ibidem*, s. 286.

⁷¹ *Ibidem*, s. 285.

⁷² Walicki wymienia tutaj takie postacie, jak choćby Nikołaj Niekrasow, Michaił Sałtykow-Szczedrin, Gleb Uspieski, Włodzimierz Korolenko. Powołuje się też na Ilię Riepina, który twierdził w swoich wspomnieniach, że „w dysertacji Czernyszewskiego rozczytywali się młodzi malarze”. Warto może przy tej okazji wspomnieć, że wpływ Czernyszewskiego na ówczesnych i późniejszych artystów był wieloraki i wielopłaszczyznowy. Oto na przykład na strukturę organizacyjną malarzy wpłynął Czernyszewski jako propagator Fouriera, Owena i falansterów. Pisze o tym Pipes, który twierdzi, że na przykład stowarzyszenie malarzy, utworzone przez artystę Kramskoją, tzw. „Artel”, powstało właśnie pod wpływem propagowanych przez Czernyszewskiego wzorców - nie była to, co prawda, jak w *Co robić?* szwalnia, ale działało na podobnych zasadach. Falanstery tworzone pod wpływem Czernyszewskiego musiały być zjawiskiem w tych środowiskach dosyć popularnym. Oto np. czytamy u Pipesa we fragmencie noty biograficznej wybitnego malarza Sierowa: „Walentin Aleksandrowicz Sierow urodził się w roku 1865, a już pięć lat później zmarł jego ojciec. Owdowiała matka wyjechała do Monachium, aby studiować instrumentację. Syna zostawiła w leżącej w guberni smoleńskiej komunie, prowadzonej przez przyjaciółkę Sierowej i opartej na ideach Czernyszewskiego, wyrażonych w jego powieści *Co robić?* Miała ona wychować chłopca na doskonałego człowieka, ale rok później, zanim Sierow zdążył osiągnąć doskonałość, rozpadła się”, R. Pipes, *Rosyjscy malarze pieredwiznicy*, przekł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2008, s. 152.

⁷³ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Błęszyński, Warszawa 1961, s. 374.

⁷⁴ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 12-26. Pojęcia „osobowości filozoficznej” używam tutaj właśnie w sposób zdefiniowany przez Janusza Dobieszewskiego. Nie chodzi mi więc o jakieś szczególne rysy charakterologiczne, ale raczej o sposób filozofowania i podejście do samej filozofii.

ale też zdradzający pewną chaotyczność i nieusystematyzowanie, a wreszcie granicząca z bałwochwalstwem część dla nauk przyrodniczych, są elementami wspólnymi dla filozoficznej osobowości obu autorów. Fascynacja Feuerbachem tłumaczy też dużą zbieżność poglądów Czernyszewskiego z koncepcjami charakterystycznymi dla marksizmu. Jeżeli przyjąć, że Feuerbach jest pod pewnym względem ogniwem pośrednim między Heglem a Marksem, to wzmacnia to w naturalny sposób prawomocność tezy, głoszącej że Czernyszewski, który również oparł się na feuerbachowskim fundamencie, jest pod tym względem rosyjskim analogonem Marksa.

Polityka⁷⁵ tak u Marksa, jak i u Czernyszewskiego odgrywała rolę zasadniczą. Właściwie filozofia jest jedynie służebnicą polityki, jak niegdyś była służebnicą teologii. Jest to całkowicie zgodne z postulatami filozofii Feuerbacha, na której tak Marks, jak i Czernyszewski zdecydowali się oprzeć. Feuerbach pisał bowiem, że miejsce kościoła i religii, ma zastąpić polityka⁷⁶, oraz że „...musimy ponownie stać się religijni – naszą religią musi się stać polityka, ale może ona stać się nią wtedy dopiero, gdy w naszym światopoglądzie będziemy mieć coś najwyższego, co uczyni politykę naszą religią.

Można instynktownie uczynić z polityki religię, idzie jednakowoż o sformułowaną podstawę ostateczną, o zasadę oficjalną. Jest nią nic innego – wyrażając się negatywnie - jak ateizm, tzn. rezygnacja z boga odrębnego od człowieka”.⁷⁷

Istnieje też oczywiście między Feuerbachem a Czernyszewskim sporo różnic. Feuerbach dobrze opanował terminologię heglowską, a przede wszystkim pojął strukturę heglowskiego systemu, co w przypadku Czernyszewskiego nie stanowi oczywistości. Owszem, sam Czernyszewski twierdził, że Hegła zna, co więcej, podług własnego świadectwa cała jego dysertacja magisterska jest dyskusją z heglowską estetyką. Nie zmienia to jednak faktu, że z pism Czernyszewskiego wyłania się obraz nader powierzchownej recepcji Hegła. Pierwszy nasuwający się powód takiego stanu rzeczy jest aż nazbyt oczywisty, wskazywał nań zresztą sam Czernyszewski – jest nim carska cenzura; nazwiska Hegła nie można było w ogóle w oficjalnych publikacjach używać⁷⁸. Tę trudność dawało się jednak stosunkowo łatwo

⁷⁵ Czy też „praktyka”, jak być może wolałby całą sprawę ująć sam Marks.

⁷⁶ R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 145.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 146.

⁷⁸ Już sama koncepcja dysertacji może wydawać się, na co zwraca uwagę Andrzej Walicki, paradoksalna [A. Walicki, *Wstęp*, s. LV-LVI, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, op. cit.]. Oto bowiem myśliciel o radykalnej proveniencji krytykuje w niej poglądy Hegła uznanego przez cenzurę za niebezpiecznego dla systemu. Zarazem tegoż Hegła nie mógł bezpośrednio krytykować, a musiał swoją krytykę zapośredniczyć,

ominąć, operując heglowskimi strukturami filozoficznymi, bez powoływania się na samego ich autora. Można też było, jak to uczynił sam Czernyszewski w dysertacji, zapośredniczyć Hegla, powołując się na któregoś z jego licznych epigonów. Być może więc albo Czernyszewski potraktował heglizm tylko jako pretekst dla własnych, oryginalnych rozważań, albo też, co zresztą nie kłóci się z powyższym, nie udało się Czernyszewskiemu wniknąć dostatecznie w heglowską myśl.⁷⁹ Warto może podkreślić, że Feuerbach, któremu też skądinąd zarzuca się wulgaryzację myśli Hegla (zarzuty takie czynił na przykład Władysław Tatarkiewicz czy Leszek Kołakowski), jawi się w porównaniu z Czernyszewskim jako filozof systemowy, czego nie omieszkał zauważyć na przykład Bierdiajew.⁸⁰ W sensie ściśle

filozofa tego bowiem oficjalnie krytykować nie było można. Wszystko to staje się zrozumiałe dopiero w świetle skomplikowanych realiów historycznych ówczesnej Rosji. Sam Hegel, myśliciel przecież w zasadzie propaństwowy, był niebezpieczny o tyle, o ile w Rosji Mikołaja I kojarzył się w ogóle z nowoczesnością, a w każdym razie z alternatywą wobec oficjalnie panującego prawosławia i samodzierżawia. Choć pewne elementy heglizmu były chętnie przyjmowane, to jednak Hegel *in totus* już niekoniecznie, czy to bowiem na skutek wieloznaczności, czy też immanentnie tkwiących w tym systemie elementów, można było zeń wyprowadzić wnioski o konieczności postępu. Całą sprawę komplikuje fakt, że na grunt rosyjski heglizm wprowadzili Bakunin i Bieliński, po swojemu ten system interpretując. Mimo że Czernyszewski, według własnych deklaracji, Hegla czytał, to jednak nie da się nie zauważyć, że jego interpretacja nosi znamiona recepcji Bielińskiego. No i wreszcie dodatkową komplikację stanowi pośrednictwo Vischera, który heglowską estetykę przekształcił na swój własny sposób. Cała zawitość tej sytuacji jest naszym zdaniem doskonałym przykładem skomplikowanych losów rosyjskiej filozofii w XIX wieku.

Drugim paradoksem zdaje się być fakt, że choć sam Czernyszewski zdecydował się poświęcić swoją dysertację magisterską właśnie estetyce, to jednak jego stosunek do tego przedmiotu miał charakter ambiwalentny. W napisanej trzy lata po owej dysertacji jej autorecenzji Czernyszewski twierdził, że o wiele pożyteczniej niż estetyką jest zajmować się naukami przyrodniczymi. Napisał pracę poświęconą estetyce tylko dlatego, że jego kompetencje w zakresie nauk poważniejszych są niewystarczające. Z drugiej jednak strony, w tej samej autorecenzji Czernyszewski podkreśla społeczną ważkość estetyki. Innymi słowy – estetyka sama w sobie istotna nie jest, ma jednak znaczenie jako teoria sztuki, a ta z kolei jest ważna o tyle, o ile stanowi narzędzie oświaty i postępu. Zadaniem sztuki jest realistyczne przedstawienie danego zjawiska, ale i zarazem służące dobru publicznemu jego objaśnienie.

Konsekwencją takiego stanowiska jest też próba upodobnienia estetyki do nauki, ściśle do nauk przyrodniczych. Naukę pojmuje zaś Czernyszewski utylitarnie. W podsumowaniu swej rozprawy magisterskiej Czernyszewski pisze więc:

„Nauka nie pretenduje wcale do górowania nad rzeczywistością, co bynajmniej nie przynosi jej wstydu. Tak samo sztuka nie powinna dążyć do górowania nad rzeczywistością, co również nie przynosi jej ujmy. Nauka nie wstydzi się wcale przyznać, że celem jej jest zrozumienie i wytłumaczenie rzeczywistości, a następnie zastosowanie jej dla dobra człowieka; niechże więc i sztuka nie wstydzi się przyznać, że jej celem jest sprowadzenie się do tego, by w wypadku, gdy rzeczywistość nie dostarcza całkowitego zadowolenia estetycznego, powetować mu tę lukę odtwarzając w miarę sił i możliwości tę samą rzeczywistość i tłumacząc ją dla dobra człowieka” [M. Czernyszewski, *O sztuce*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, Warszawa 1953, s. 178].

⁷⁹ Warto może przy tej okazji zaznaczyć, że na drodze nie stanęła w tym wypadku najbardziej oczywista przeszkoda, jaką jest bariera językowa. Czernyszewski znał dobrze niemiecki, czego dowodem może być choćby fakt, że pracował nad przekładami z niemieckiego.

⁸⁰ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 41. Podobną opinię znaleźć można u Zieńkowskiego, według którego o ile dla Feuerbacha materializm jest jedynie elementem jego antropologizmu, to poglądy Czernyszewskiego wyczerpują się w „wulgarnym materializmie” w zasadzie całkowicie [por. W. Zieńkowski, *Istoria russoj filozofii*, Paryż 1989, t.1, s. 331].

filozoficznym wydaje się, że elementem myśli Feuerbacha szczególnie atrakcyjnym dla Czernyszewskiego był feuerbachowski naturalizm i scjentyzm⁸¹.

Jak wyżej wspomnieliśmy, także samemu Feuerbachowi zarzucano uproszczenie heglowskiego systemu. Jeszcze za jego życia czynił to choćby Engels. Zdaniem Engelsa, Feuerbach nie tylko uprościł i spłycił myśl Hegla, ale też w porównaniu z Heglem jego myśl okazuje się *de facto* mniej przystająca do rzeczywistości:

„Feuerbach abstrahuje od społeczeństwa, od historii, od konfliktów społecznych; jego człowiek, który «wybarwił się z Boga religii monoteistycznych... nie żyje... w rzeczywistym, historycznie powstałym i historycznie określonym świecie; obcuje wprawdzie z innymi ludźmi, ale każdy z tych innych jest równie abstrakcyjny jak on sam»”.⁸²

Z punktu widzenia naszych rozważań powyższy fragment jest istotnym elementem, to bowiem, na co wskazuje w nim Engels jako na słabość Feuerbacha, stanowić może silną stronę myśli Czernyszewskiego.

Cały wywód estetyczny Czernyszewskiego jest w jakimś stopniu pochodną założeń przyjętych na gruncie epistemologicznym i metafizycznym. Czernyszewski u schyłku swego życia wyraził rozczarowanie, że śmiały plan Feuerbacha zastąpienia filozofii przez nauki przyrodnicze się nie powiódł. Napisał przy tej okazji znamienne słowa, warte przytoczenia,

⁸¹ O scjentyzmie Feuerbacha wspomina na przykład Ryszard Panasiuk. [R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 53]. Jak pisałem, Czernyszewski wielokrotnie podkreślał swoje filozoficzne związki z Feuerbachem. Pojawia się tutaj kwestia, które dzieła Feuerbacha rzeczywiście inspirowały Czernyszewskiego – czy te wczesne, z lat 1841/44 – tchnące duchem prometejskiej wiary, że nowe ujęcie religii odmieni losy ludzkości, ale też zdradzające duży wpływ Hegla i romantyzmu – czy też może raczej Czernyszewski przejął się szczególnie późniejszymi dziełami Feuerbacha, a więc tymi, które zmierzają w kierunku wulgarnego materializmu w ujęciu Moleschotta. Jasne jest przy tym, że nie musimy mieć tutaj do czynienia z alternatywą rozłączną. Wydaje się jednak, że myśl Czernyszewskiego ciąży ku temu późnemu Feuerbachowi, stąd na przykład wiele jego dywagacji na temat znaczenia właściwego odżywiania, jakie znajdujemy na kartach *Co robić?*. Te późniejsze dzieła Feuerbacha uznaje Ryszard Panasiuk za pokłosie coraz większego rozpowszechnienia scjentyzmu, ale też składa na karb słabnącego w niemieckim filozofie przekonania o wadze i znaczeniu jego własnych, filozoficznych teorii.

O „scjentyzmie” u samego Czernyszewskiego, choć właśnie w cudzysłowie wspomina z kolei Zieńkowski [W. Zieńkowski, *Istoria russoj filozofii*, t.1, op. cit., s. 332]. Fascynacja Feuerbachem tłumaczy też niejako podobieństwo pewnych koncepcji Czernyszewskiego do myśli marksistowskiej. Nie ulega wątpliwości, że Czernyszewski żadnych prac Marksa nie znał – co do tej kwestii panuje wśród badaczy pełna zgoda. Można jednak założyć, że myśl Czernyszewskiego wyewoluowała konwergentnie wobec myśli marksistowskiej, bo również Marks czerpał początkowo inspiracje z dzieł Feuerbacha, które podziwiał. Warto też zauważyć, że oprócz heglizmu, Feuerbacha i myśli oświeceniowej, także fascynacja socjalizmem utopijnym łączy obu myślicieli. To zaś, że Marks zawdzięcza utopistom o wiele więcej, niż chcieli to przyznać na przykład zawodowi filozofowie radzieccy, nie ulega dzisiaj kwestii [por. np. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t.1, s. 216 – 225]. Można w tym miejscu odnotować, że z kolei sam Marks znał niektóre prace Czernyszewskiego i bardzo je cenił, zwłaszcza w ich warstwie ekonomicznej.

⁸² R. Panasiuk, *„Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 110.

stanowiące bowiem klucz do zrozumienia jego zapatrywań ontologicznych i epistemologicznych:

„Dlatego właśnie we wstępie do swoich dzieł wydanych w roku 1845 Feuerbach już mówił, że prace jego należy zastąpić innymi, ale brak mu już sił, by dokonać tej zmiany. Tym uczuciem tłumaczy się smutna odpowiedź na pytanie, które sam sobie stawia: «Czy nie przestarzały jest twój obecny punkt widzenia? Niestety tak, tak! *Leider, leider!*» Czy rzeczywiście jest przestarzały? Oczywiście tak, w tym sensie, że punkt ciężkości badań nad najobszerniejszymi problemami naukowymi należy przesunąć z dziedziny badań specjalistycznych nad teoretycznymi przekonaniem mas ludowych i nad systemami naukowymi zbudowanymi na podstawie pojęć ludowych do dziedziny przyrodoznawstwa. Ci przyrodnicy, którzy uważają się za twórców wszechogarniającej teorii, w rzeczywistości pozostają uczniami, i to zazwyczaj słabymi uczniami starych myślicieli, twórców systemów filozoficznych, najczęściej myślicieli, których systemy zostały już obalone częściowo przez Schellinga, a definitywnie przez Hegla”.

Czernyszewski zarzuca przyrodnikom sobie współczesnym, że jedynie powielają kantowskie schematy krytyki poznania, po czym konkluduje:

„Kiedy przyrodnicy przestaną głosić te i temu podobne bzdury metafizyczne, staną się zdolni do wyrażenia i opracowania systemu pojęć dokładniejszych i pełniejszych od tych, które wyłożył Feuerbach, i prawdopodobnie opracują go na podstawie przyrodoznawstwa. Na razie zaś najlepszym wykładem pojęć naukowych o tzw. podstawowych problemach ciekawości ludzkiej pozostaje to, co zrobił Feuerbach”⁸³. W napisanym nieco później niż sama praca magisterska, bo w 1854 roku, artykule *O poezji* Czernyszewski wygłasza znamienne, ważne ze względu na materię tego podrozdziału zdania:

„Śmiemy zapewnić, że prawdziwie współcześni myśliciele rozumieją teorię tak samo jak rozumiał ją Bacon, a jego śladem astronomowie, chemicy, fizycy, lekarze i inni adepci nauki pozytywnej. Co prawda, o ile nam wiadomo, nie napisano jeszcze na podstawie tych nowych pojęć formalnego «kursu estetyki»; wszelako pojęcia, które znajdą się u podstaw takiego kursu, dostatecznie się już zarysowały i ukształtowały w poszczególnych rozprawach i

⁸³ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 373-374. A. Walicki zwraca uwagę, że fragment ten Lenin uznał za szczególnie ważny. W *Dodatku* do swojej pracy *Materializm i empiriokrytycyzm* Lenin umieścił powyższy cytat, po czym opatrzył go takim oto komentarzem: „Czernyszewski to jedyny rzeczywiście wielki pisarz rosyjski, który od lat pięćdziesiątych aż po rok 1888 potrafił utrzymać się na poziomie konsekwentnego materializmu filozoficznego i odrzucić precz nędzne bzdury neokantystów, pozytywistów, machistów i pozostałych mętniaków” [W. Lenin, *Dzieła*, t.14, Warszawa 1949, s. 412].

fragmentach większych prac. Śmiemy nawet twierdzić, że również dawne, dziś już przestarzałe «kursy» tak zwanej estetyki transcendentalnej opierają swe tezy na znacznie większej liczbie faktów, niżli się to wydaje ich przeciwnikom. Proszę zauważyć, że w najpoważniejszym z tych «kursów», obejmującym łącznie trzy tomy, część historyczna zajmuje prawie dwa tomy, większa zaś część trzeciego również obfituje w szczegóły historyczne.”⁸⁴

Swoją pracę rozpoczyna zatem Czernyszewski od bardzo skrótowego⁸⁵ zreferowania poglądów Hegla, a właściwie Fryderyka Vischera⁸⁶, dotyczących metafizycznych podstaw piękna. Wedle tego ujęcia, dany przedmiot jest piękny o tyle, o ile „urzeczywistniła się w nim idea określona, a w tej idei określonej – w pełni idea w ogóle”. Chociaż jednak idea w ogóle nie może w żadnym przedmiocie urzeczywistnić się w pełni, i w tym sensie piękno jest tylko pozorem, to pozostaje faktem, że idea ogólna może się objawić w konkretnym przedmiocie „do pewnego stopnia”. Ów pozór „przejawu idei w pełni” stanowi właśnie piękno.⁸⁷ Zarazem przedmiot jest tym piękniejszy, im bardziej realizuje się w nim idea. Piękno jest też tylko pozorem w tym sensie, w jakim jedynie w sposób ograniczony, bo zmysłowy, może wyrażać ideę, doskonalszą bowiem formą jej realizacji jest myśl.

Czernyszewski sygnalizuje następnie, że nie zamierza wdawać się w polemikę z metafizycznymi poglądami Hegla⁸⁸, zostały one bowiem już wystarczająco podważone przez innych. Istotniejszy powód takiej decyzji wyjawiał Czernyszewski w napisanym wiele lat

⁸⁴ M. Czernyszewski, *O sztuce*, op. cit., Warszawa 1953, s. 224. Owym najważniejszym kursem jest trzytomowe dzieło Hegla *Vorlesungen über Aesthetik* [Wykłady o estetyce].

⁸⁵ Skrótowość ta ma w tym wypadku wymiar dosłowny. *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen* Vischera, do której odnosi się Czernyszewski, to praca 6-tomowa. Część obejmująca zagadnienia *stricte* metafizyczne – *Die Metaphysik des Schönen*, do którego zdaje się odnosić Czernyszewski, to cały pierwszy tom dzieła – liczy on 298 stron w wydaniu, z którego Czernyszewski prawdopodobnie korzystał [F. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft der Schönen*, Lipsk 1846-1858, 6 tomów]. Tymczasem streszczenie poglądów Vischera zajęło rosyjskiemu filozofowi niespełna półtorej strony.

⁸⁶ Fryderyk Teodor Vischer (1807-1887), niemiecki filozof, przedstawiciel centrowej frakcji heglizmu. Początkowo przeznaczony do stanu duchownego, po ukończeniu studiów teologicznych opuścił szeregi duchowieństwa (1836), po czym został powołany na stanowisko profesora w Tübingen. Zajmował się przede wszystkim estetyką, upatrując źródeł piękna w osobistych przeżyciach jednostki.

⁸⁷ M. Czernyszewski, *O sztuce*, op. cit., s. 57.

⁸⁸ Czernyszewski zwykle odnosi się bezpośrednio do Hegla, choć czasem pojawia się też nazwisko Vischera, tak jakby autor zakładał, że taka zamiennność jest w pełni uprawniona. Tymczasem, na co wskazuje Walicki, wykładnia Vischera różniła się jednak dosyć znacznie od oryginalnego systemu Hegla. Przede wszystkim Vischer odrzucił Heglowską krytykę sztuki takiej, jaka panowała za czasów autora *Fenomenologii ducha*. Hegel dowodził, że współczesne tendencje w sztuce, między innymi realizm, są pochodną „upadku sztuki w warunkach świata kapitalistycznego”. Vischer takie ujęcie negował: „Sens jego rozważań polegał na stwierdzeniu, że konieczne jest włączenie do estetyki również negacji piękna, ponieważ brzydota i piękno są pojęciami współzależnymi, nie mogącymi istnieć bez siebie, tak jak światło nie może istnieć bez ciemności” [A. Walicki, *Wstęp*, s. LIX, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964].

później wstępuje do wydania trzeciego – chodziło tu o przejętą od Feuerbacha niechęć do metafizyki. Tak więc Czernyszewski zamierza wykazać, że „heglowskie określenie piękna nie wytrzymuje krytyki i wtedy, gdy się je bierze bez związku z obalonym dziś systemem metafizyki”⁸⁹ – dodajmy, metafizyki jako całości, a nie w odniesieniu do jakiegoś konkretnego systemu ontologicznego.

Odrzuciwszy płaszczyznę metafizyczną, Czernyszewski przystępuje do psychologicznej krytyki heglowskiej estetyki. Pierwszy zarzut, jaki jej stawia, polega na tym, że przecież nie każdy przedmiot w swoim rodzaju idealny musi nam się podobać. Wskazuje na idealnego kreta lub płaża - zwierzęta te są właśnie tym szpetniejsze, im doskonale odzwierciedlają ideał swojego gatunku. Dalej wskazuje Czernyszewski na kolejną trudność - otóż wiele rodzajów istot jest na tyle różnorodnych, że w samej rzeczy trudno ustalić, jak miałby taki idealny przedstawiciel gatunku wyglądać.

Następnie podaje Czernyszewski inne ujęcie idealistycznej estetyki, zgodnie z którym piękno jest „całkowitym zespoleniem idei i obrazu”⁹⁰. Rosyjski filozof rozumie tę formułę w ten sposób, że owa jedność polega na zgodności realizacji dzieła z jego zamierzeniem. To jednak, zdaniem rosyjskiego filozofa, błędna, bo zbyt szeroka formuła. Wszak takiej zgodności oczekujemy nie tylko od dzieła sztuki, ale od każdego wytworu ludzkiej myśli. Czernyszewski wypowiada przy tym znamienne i często cytowane zdanie, że „pięknie namalować twarz» [to byłaby właśnie jego zdaniem owa zgodność formy i treści – przyp. M.C.K] i «namalować piękną twarz» - to dwie zupełnie różne rzeczy.”⁹¹

Czernyszewski przechodzi następnie do pozytywnej części pracy, w której szkicuje własną koncepcję estetyczną, co jednak nie oznacza, że nie będzie się nadal wielokrotnie odnosił do koncepcji Hegla i Vischera. Główna teza leżąca u podstaw tego wywodu zawiera się w twierdzeniu, że „piękno to życie”.⁹² Do utożsamienia piękna i życia filozof dociera wykazując, że piękne zdaje się człowiekowi to, co powoduje w nim „światłą radość, podobną do tej, jaką napełnia nas bliskość miłej nam osoby”⁹³. Czymś, co może nas w taki sposób pobudzić, jest właśnie życie. To bardzo istotna kwestia, bo w zasadzie cały wywód Czernyszewskiego ma podobny charakter – opiera się przede wszystkim na psychologicznych

⁸⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 60.

⁹¹ *Ibidem*, s. 61.

⁹² *Ibidem*, s. 62.

⁹³ *Ibidem*, s. 61.

obserwacjach, jeżeli zaś wkracza na płaszczyznę ontologiczną, to tylko po to, aby podjąć polemikę z Heglem⁹⁴. Rozszerzony wariant formuły Czernyszewskiego głosi, że:

„Piękna jest ta istota, w której widzimy życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia; piękny jest ten przedmiot, który tchnie życiem lub mówi nam o życiu”⁹⁵.

Wielu badaczy, w tym Andrzej Walicki, zwraca uwagę na to, że zacytowane wyżej uszczegółowienie formuły nie jest do końca tożsame z jej pierwotną postacią. Przede wszystkim wątpliwości budzi owo zdanie, głoszące, że chodzi o „życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia”. Zastrzeżenie to zmienia w znacznym stopniu sens całej koncepcji – w miejscu bowiem symplicystycznej, antymetafizycznej i zarazem naturalistycznej koncepcji pojawia się w gruncie rzeczy twierdzenie odwołujące się do pewnej aksjologii. Wszak życie, „jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia”, może wcale nie być tym samym, czym jest życie jako zjawisko biologiczne⁹⁶.

Czernyszewski stoi na stanowisku, że sfera normatywna związana jest z warunkami życia jednostki, która w tej sferze funkcjonuje. Dlatego czym innym jest piękno dla chłopca, a czym innym dla arystokraty. Łańcuch logiczny kształtuje się więc w ten sposób: warunki życia określają wyobrażenie o tym, jakie życie być powinno, a to z kolei determinuje ideał piękna. Rosyjski filozof, co bardzo symptomatyczne, nie zachowuje tutaj bezstronności – jednoznacznie opowiada się za ludowym ideałem jako „zdrowym” i naturalnym, w

⁹⁴ Kwestią otwartą pozostaje, na ile rzeczywiście Czernyszewskiemu udało się uniknąć metafizyki. Choćby sama formuła „piękno to życie” ma wyraźnie metafizyczny charakter, zwłaszcza jeżeli życie zostanie tutaj pojęte w sposób wyabstrahowany. Zwracali na to uwagę nawet skrajnie życzliwi Czernyszewskiemu filozofowie radzieccy, choć dopiero od lat siedemdziesiątych. Wcześniej obowiązywał dogmat głoszący, że Czernyszewski niemal od „kolebki” był nastawionym antymetafizycznie materialistą. Odrzucano, albo przynajmniej skrajnie pomniejszano wpływ Feuerbacha na Czernyszewskiego, jego własne, wyraźne deklaracje w tej kwestii przedstawiając jako wyraz skromności. Czernyszewski miał być bowiem przedstawicielem myśli rdzennie rosyjskiej [por. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996, s.12-13]. Kwestię „metafizyczności” estetyki Czernyszewskiego podjął choćby Gienadij Sołowiew [Sołowjow G., *Estietičeskije wozzrienija Czernyszewskogo i Dobrolubowa*, Moskwa 1974].

⁹⁵ *Ibidem*, s. 62.

⁹⁶ Otwiera się tutaj dosyć istotna kwestia związana z rozumieniem pojęcia „życia”. Wbrew powierzchownej interpretacji, dzięki licznym zastrzeżeniom poczynionym przez samego Czernyszewskiego, „życie” przestaje mieć właśnie jedynie naturalistyczny charakter, a staje się kategorią do pewnego stopnia moralną – to z racji owego „powinno być”. Dlatego też Czernyszewski do końca swojej działalności filozoficznej pozostawał niechętny darwinizmowi i jego konsekwencjom. Inaczej niż filozofowie zachodni, tacy jak Spencer czy do pewnego stopnia Nietzsche, Czernyszewski odrzucał coraz ściślej wiążącą się z życiem kategorię „walki o byt”. Czynił to *de facto* właśnie z pozycji moralnych. Było to całkowicie zgodne z moralistycznymi tendencjami rosyjskiej inteligencji, jakie przypisywał jej Siemion Frank. Stanowi zarazem ewidentną specyfikę zjawiska nihilizmu w Rosji.

przeciwieństwie do ideału arystokratycznego, który jest „objawem sztucznego zepsucia smaku”⁹⁷.

Warto może przy tej okazji zasygnalizować jeszcze jedną trudność interpretacyjną. Otóż choć Czernyszewski postuluje utożsamienie piękna i życia, to jednak nie wszystkie istoty, choćby były idealnymi przedstawicielami swego gatunku, zasługują jego zdaniem na miano pięknych. Czernyszewski wskazuje tu na „krokodyła, żółwia, żaby”. Skoro więc z jakichś powodów nie podobają nam się te zwierzęta, nawet najbardziej zdrowe (a może właśnie przede wszystkim one), ale podoba nam się róża i koń, to nasuwa się wątpliwość, czy nie kierujemy się jakimiś innymi kryteriami piękna niż samo życie. Czernyszewski dodaje tutaj niejako *ad hoc* kolejne kryteria, które w znacznym stopniu zmieniają znaczenie pierwotnej teorii. Podoba nam się mianowicie to, co przypomina zdrowego człowieka. I tak żaby na przykład wydają nam się szpetne, nie tylko bowiem nie przypominają człowieka, ale dodatkowo oblepione są „zimnym śluzem, jaki pokrywa trupa; przez to żaba staje się jeszcze bardziej odrażająca”⁹⁸. Pozostaje jeszcze kwestia roślin, które, rzecz oczywista, nijak człowieka przypominać nie mogą. Ale w tym wypadku lubujemy się w roślinach bujnych, o intensywnych barwach, co również ma nastroczać myśl o zdrowym, ludzkim życiu. W konsekwencji Czernyszewski dochodzi do wniosku, że „piękno to życie, i to przede wszystkim życie przypominające człowieka i życie ludzkie, zarówno bowiem Hegel jak i Vischer podkreślają zawsze, że piękno w przyrodzie stanowi to, co przypomina człowieka (albo, używając heglowskiego terminu – co antycypuje osobowość ludzką) i twierdzą, że piękno w przyrodzie ma znaczenie piękna tylko jako aluzja do człowieka”⁹⁹. Jednym słowem cały antymetafizyczny w swym zamiarze wywód rosyjskiego filozofa kończy się konkluzją, że w zasadzie Hegel i Vischer mają rację. A dokładnie mieliby ją, gdyby poprzestali na owym pięknie jako „aluzji do człowieka”. Tak się jednak nie stało, albowiem Hegel co prawda „nieświadomie przyjmował za piękno w przyrodzie to, co mówi o życiu”, niestety jednak, „świadomie ujmował piękno jako pełnię przejawu idei”.¹⁰⁰ Istotny to element o tyle, o ile

⁹⁷ M. Czernyszewski, *O sztuce*, op. cit., s. 63-64. Zaprezentowane tutaj stanowisko Czernyszewskiego jest bardzo podobne to tego, jakie nakreślił w haśle „smak” J.J. Rousseau w Wielkiej Encyklopedii Francuskiej. Wzmacnia to niewątpliwie prawomocność poglądu Przebindy, jakoby Czernyszewski był „późnym wnukiem Oświecenia”.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 66.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 66-67.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 67.

dowodzi, że Czernyszewski nie był wcale aż tak bardzo radykalnym krytykiem zastanego porządku filozoficznego, na jakiego go potem kreowano.

Czernyszewski zdaje sobie zresztą sprawę z tego, że jego teoria estetyczna wykazuje wiele zbieżności z koncepcjami Hegla i Vischera. Różnica zasadnicza ujawnia się jednak na innej płaszczyźnie rozważań. Otóż według Czernyszewskiego, dla idealistów niemieckich piękno w przyrodzie jest jedynie pozorem, a ściślej istnieje ono w niej tylko o tyle, o ile wykreuje je nasza wyobraźnia. Dlatego otwiera się tu pole dla artysty, który uzupełnia i poprawia przyrodę właśnie mocą swojej wyobraźni czy też – innymi słowy – w sposób doskonalszy realizuje ideę. Tymczasem, zdaniem Czernyszewskiego, nie ma czego poprawiać. To właśnie przyroda stanowi doskonały nośnik piękna, a wyobraźnia artysty może co najwyżej w sposób nieudolny owo piękno kopiować. Zmienia się więc status ontologiczny piękna. Według Czernyszewskiego jest ono właściwością przyrody, zdaniem zaś Hegla – w interpretacji Czernyszewskiego – w przyrodzie może się jedynie w sposób niedoskonały idea piękna odbijać i może zostać rozpoznana i wyabstrahowana jedynie mocą wyobraźni i rozumu artysty. W tym sensie rola artysty u Hegla ma charakter bardziej aktywny, podmiotowy, podczas gdy u Czernyszewskiego artysta jest jedynie naśladowcą. W ten sposób zmienia się też status zarówno sztuki, jak i twórcy. Artysta zostaje strącony z piedestału, na jakim umieszczał go, zdaniem Czernyszewskiego, heglowski idealizm¹⁰¹.

¹⁰¹ Zakładając, że podstawą piękna jest życie, Czernyszewski zdaje się postępować wbrew swoim antyheglowskim intencjom na więcej niż jeden ze sposobów. W istocie bowiem otwiera on w ten sposób drogę dla poszukiwania w dziele sztuki ukrytego sensu – sensem będzie w tym wypadku właśnie samo życie. Piękno przestaje w ten sposób być jedynie pochodną stanu naturalnego, a artysta jedynie osobą kopiującą w swym dziele zastaną rzeczywistość. Zachodzi tutaj naszym zdaniem niezamierzona zbieżność z par. 558 *Encyklopedii nauk filozoficznych*, gdzie czytamy:

„Sztuka nie tylko potrzebuje dla oglądów, które ma wytwarzać, pewnego zewnętrznego, danego materiału (do tego materiału należą również subiektywne obrazy i wyobrażenia), lecz także potrzebuje – dla wyrażenia duchowej treści – danych form naturalnych zgodnie z tym ich znaczeniem, które powinna ona przeczuwać i nosić w sobie (por. par. 411). Wśród wszystkich postaci najwyższą i najprawdziwszą jest postać ludzka, ponieważ tylko w niej duch może mieć swoją cielesność, a dzięki temu swój naoczny wyraz.

W ten sposób wyjaśniona zostaje w sposób definitywny (*es erledigt sich*) zasada *naśladownictwa natury* w sztuce, której nie da się nijak pogodzić z równie abstrakcyjnym przeciwieństwem, dopóki to, co naturalne, bierze się tylko w jego zewnętrzności, a nie jako naturalną formę stanowiącą znak ducha, będącym czymś charakterystycznym i wyposażonym w sens” [G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990, s. 559-560].

Tak więc Hegel nakazuje artyście poszukiwanie ducha, Czernyszewski zaś „życia”, a zwłaszcza takiego, które być „powinno”. O ile w przypadku Hegla mamy tu do czynienia z logiczną konsekwencją całego systemu, to w przypadku Czernyszewskiego takie zbliżenie ku metafizyce zdaje się być czymś niezamierzonym.

Szukając podobieństw między Heglem a Czernyszewskim, można wskazywać także na inne elementy obu systemów. I tak na przykład Hegel wielokrotnie przyznawał wartość malarstwu realistycznemu, choćby w przypadku malarstwa holenderskiego [C.I. Gulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, przeł. Maria Ochab, Stanisław Cichowicz, Warszawa 1974, s. 378]. Czernyszewski zaś z kolei uwzględniał w swojej twórczości walor

Ważnym elementem dysertacji jest jej fragment poświęcony krytyce heglowskiej koncepcji tragedii. Fragment ten, choć znalazł się w pracy dotyczącej estetyki, stanowi zarazem przyczynek do zrozumienia filozoficznych koncepcji Czernyszewskiego nie tylko na tej płaszczyźnie, ale dotyczy także wymiaru ontologicznego, a zapewne również historiozoficznego.

Według Hegla, z tragedią mamy do czynienia wtedy, gdy bohater przeciwstawia się jakiejś historycznej tendencji i choćby nawet racja leżała po jego stronie, to jednak ów bohater musi ulec wobec obiektywnych sił historycznych. Zdaniem Czernyszewskiego, taka koncepcja tragedii wywodzi się ze starożytnego pojęcia fatum i jest ze swej istoty całkowicie błędna. Wynika ona z pewnych psychologicznych przesłanek, które rosyjski filozof poddaje wnikliwej analizie. Ludzie postrzegają trudne przedsięwzięcia jako niezależne od siebie, aby bowiem takie przedsięwzięcie pomyślnie zrealizować, potrzeba, oprócz dobrego planu i umiejętności, także szczęścia, korzystnego zbiegu okoliczności. Im trudniejsze przedsięwzięcie, tym bardziej owa koincydencja sprzyjających czynników staje się nieprawdopodobna, co, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, z probabilistycznego punktu widzenia zdaje się być zrozumiałe. Dochodzi tu jeszcze tendencja do antropomorfizacji sił przyrody. Skłoniło to starożytnych do skonstruowania pojęcia niezależnej od nas Fortuny. W myśli Hegla znajdujemy próbę racjonalizacji tej archaicznej koncepcji. Tymczasem, zdaniem Czernyszewskiego, los człowieka jest w zasadzie pochodną dwóch czynników – indywidualnych zdolności jednostki i ślepego przypadku. Nie jest jednak tak, jak chcieli Grecy w swoich tragediach, że rozumne planowanie jeszcze bardziej, na mocy swoistego paradoksu, przybliży nas do realizacji nieuchronnego, zdeterminowanego losu. Przeciwnie – dzięki odpowiednim zabiegom możemy zminimalizować ryzyko klęski. I w istocie wiele nawet najtrudniejszych przedsięwzięć znajduje swój szczęśliwy finał, co jednak, na mocy praw psychologii, umyka naszej uwadze, mamy bowiem tendencję do roztrząsania nieszczęśliwych wypadków. Tragedia, według Czernyszewskiego, dopełni się wtedy, gdy jednostka poniesie klęskę nie na mocy jakiejś abstrakcyjnej zasady fatum czy ducha dziejów, ale w wyniku niepomyślnego zbiegu okoliczności. Mamy tutaj do czynienia z klasycznym dla

edukacyjny, który przy pewnych zastrzeżeniach można określić jako wyraz idealizmu. Wystarczy tylko w miejsce ducha absolutnego podstawić powszechny rozum, którego istnienia Czernyszewski ani myślał kwestionować. Zadaniem zaś sztuki jest upowszechnianie znajomości praw tak pojętego rozumu – to właśnie jej funkcja edukacyjna. Rzecz jasna na płaszczyźnie ontologicznej sprawa prezentuje się inaczej, bo rozum powszechny u Czernyszewskiego nie istnieje obiektywnie, jak Heglowski duch absolutny, a co najwyżej intersubiektywnie.

antymetafizycznego nurtu zabiegiem, w którym miejsce opatrności zajmuje gra praw przyrody i ślepego trafu¹⁰². Ta koncepcja dotyczy zresztą w odniesieniu do Czernyszewskiego nie tylko tragedii, ale także spojrzenia na historię jako na proces, czym zajmiemy się w dalszej części pracy. Tymczasem koncepcja tragizmu streszcza się, wedle samego Czernyszewskiego, w twierdzeniu, że „tragiczne jest to, co przejmuje grozą w życiu ludzkim”. Owa fraza zdaje się być wyjątkowo mocnym spłyleniem heglowskiej koncepcji, na co też zwraca uwagę Walicki.¹⁰³ Czernyszewski jednak dokonuje owego zabiegu symplicyzacji całkowicie świadomie – w swoim przekonaniu odrzuca bowiem w ten sposób spekulatywne inklinacje heglowskiej filozofii w imię już nie metafizycznej, ale zdroworozsądkowej intuicji.

Ważnym uzupełnieniem konstrukcji estetycznej rosyjskiego filozofa jest jego krytyka heglowskiego pojęcia wzniosłości. Również tutaj mamy do czynienia z atakiem na metafizykę z pozycji *de facto* psychologizmu. Otóż Czernyszewski przywołuje dwie interpretacje pojęcia wzniosłości, jakie można znaleźć u Hegla. Jedna z nich głosi, że wzniosłość rodzi się wtedy, gdy mamy do czynienia z „przewagą formy nad treścią”, zgodnie zaś z drugą wykładnią, „wzniosłość to przejaw absolutu”.¹⁰⁴ Czernyszewski twierdzi, że przewaga formy nad treścią rodzi raczej wrażenie mglistości i brzydoty – a więc uczucia niewiele mające wspólnego ze wzniosłością. Jeżeli zaś zdarza się tak, że rzeczywiście owa dysproporcja między formą i treścią towarzyszy zjawisku wzniosłości, to ma to dla owej wzniosłości jedynie charakter akcydentalny. Tak może się dzieć, „kiedy siła niszcząca naczynie, które ją zawiera, już sama przez się ma charakter wzniosły, albo kiedy przedmiot przez nią niszczoney już sam przez się wydaje się nam wzniosły, niezależnie od tego, że ginie skutkiem własnej siły.” Czernyszewski podaje tu przykład Aleksandra Macedońskiego, który „ginie wskutek własnej energii”, oraz Rzymu „załamującego się pod własnym ciężarem”.¹⁰⁵

Jeszcze bardziej symptomatyczna, ale w istocie podobnego rodzaju, jest krytyka, jakiej poddaje Czernyszewski pojęcie wzniosłości jako przejawu absolutu, czyli nieskończoności (rosyjski filozof używa tych pojęć zamiennie). Otóż zdaniem naszego bohatera, pojęcie wzniosłości nie ma z nieskończonością nic wspólnego. Przeciwnie – wielkie

¹⁰² Andrzej Walicki dopatruje się w owym przywiązaniu do przypadku także rysu oświeceniowego – myśliciele i twórcy tej epoki lubili podkreślać znaczenie przypadku w ludzkim życiu [A. Walicki, *Wstęp*, s. LXX, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964]. Nawet jeżeli ten trop jest słuszny, nie przeczy on przecież także tezie, zgodnie z którą „doszacowywanie” przypadku wiąże się z tendencją antymetafizyczną.

¹⁰³ A. Walicki, *Wstęp*, s. LXXI, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964.

¹⁰⁴ M. Czernyszewski, *O sztuce*, op. cit., s. 69-70.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 71.

morze budzi w nas wrażenie wzniosłości tylko wtedy, gdy widzimy jego odległy brzeg, to pozwala nam bowiem w pełni odczuć rozległość całego akwenu. W ogóle poczucie wzniosłości rodzi się w nas właśnie na mocy kontrastu wielkości: piramidy zdają się nam olbrzymie, stoją bowiem w środku pustyni. Pojęcie nieskończoności jest zaś dla nas abstrakcyjne i w istocie jako takie nie przywodzi wcale na myśl wzniosłości, jest raczej dla naszej psychiki jałowe, nieodczuwalne, puste.¹⁰⁶

Rozważywszy samo pojęcie piękna i jego uwarunkowania, Czernyszewski przechodzi z kolei do analizy zjawiska sztuki. Poddaje badaniu różne jej dziedziny. Uzasadnieniem całego tego procesu badania jest potrzeba sprawdzenia hipotezy głoszącej, że istnieje taka dziedzina sztuki, której wytwory przewyższałyby pod względem piękna to, co znajdujemy w przyrodzie. Autor poddaje tę hipotezę systematycznej falsyfikacji.¹⁰⁷

Swój przegląd poszczególnych gałęzi sztuki Czernyszewski rozpoczyna, idąc tu za przykładem Hegla, od architektury. Jest to dziedzina dla Czernyszewskiego najbardziej kłopotliwa, dzieła architektoniczne trudno bowiem zestawiać z tworam przyrody – te pierwsze są najczęściej realizacją zrodzonego przez rozum planu, te drugie zaś stanowią raczej pochodną działania ślepych sił i przypadku. Dlatego Czernyszewski dokonuje tutaj pewnego zabiegu, który można nazwać sofistycznym. Otóż twierdzi on, że jeżeli architekturę mamy uznać za pełnoprawną gałąź sztuki, to podobnie sztuką będziemy musieli nazwać także meblarstwo, modniarstwo, ogrodnictwo, sztuki modelowania.¹⁰⁸ W każdej z tych dziedzin powstają bowiem dzieła piękne i użyteczne zarazem, podobnie jak budowle, które stanowią dziedzinę architektury. Czernyszewski nie chce się jednak zgodzić na podniesienie tych wszystkich wytworów do rangi dzieł sztuki. Albowiem „wedle naszych pojęć o istocie piękna samo dążenie do stworzenia piękna w sensie gracji, powabu, wdzięku nie jest jeszcze sztuką; sztuka, jak zobaczymy, wymaga czegoś więcej; dlatego też żadną miarą nie zdecydujemy się nazwać dzieł architektury dziełami sztuki”.¹⁰⁹ Wywód ten zdaje się być niekoherentny wobec całości poglądów Czernyszewskiego na sztukę. Myśliciel stara się bowiem dowieść, że winna ona posiadać przede wszystkim właśnie walor użytkowy i że faktycznie jedynie taki posiada, skoro realizacja idei (w sensie ontologicznym) jest jej niedostępna. W tym kontekście architektura, czy nawet właśnie owo meblarstwo, winny być

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 73-78.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 124.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 125.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 128.

dla rosyjskiego myśliciela raczej właśnie „bardziej” niż „mniej” sztuką. Ignorowanie tej właściwości architektury wynika prawdopodobnie z faktu, że dla Czernyszewskiego nie mogła ona być postrzegana jako kopiowanie rzeczywistości, a więc jako taka stanowiła dysonans w jego teorii głoszącej, że celem i sensem sztuki jest imitacja.

Następnie Czernyszewski przechodzi do omówienia rzeźby i malarstwa. Te dziedziny zdają się najlepiej wkomponowywać w jego ujęcie sztuki. Są one, a w każdym razie za czasów Czernyszewskiego najczęściej były, mniej lub bardziej udaną próbą odtwarzania rzeczywistości. Już na wstępie swego wywodu Czernyszewski zauważa, że zarówno rzeźba, jak malarstwo tym ustępują rzeczywistości, iż ich przedstawienia tkwią w bezruchu. Następnie Czernyszewski wykazuje, posługując się różnymi przykładami, że tak rzeźby, jak obrazy, choć próbują przedstawiać rzeczywistość, są jednak przedstawieniami nieudolnymi, nie dorównują bowiem rzeczywistości nawet w niewielkim stopniu. Nie ma w nich autentycznego życia, całego bogactwa barw, zapachów, szczegółów – jednym słowem tego wszystkiego, co czyni rzeczywistość tak bardzo fascynującą i realną.

O wiele gorzej w całą konstrukcję Czernyszewskiego wpisuje się muzyka. Skomplikowane utwory instrumentalne trudno nazwać naśladownictwem czegoś, co występuje w przyrodzie. Czernyszewski tłumaczy tę trudność w ten sposób, że muzyka jest w istocie jedynie formą naśladownictwa ludzkiego śpiewu, a śpiew jest, według niego, ekspresją uczuć, a więc zjawiskiem naturalnym, częścią przyrody.

W końcowej partii swojej dysertacji rosyjski filozof omawia poezję, przy czym ma tutaj na myśli, zgodnie z ówczesną terminologią, w zasadzie całą twórczość pisarską. To dziedzina najbliższa sercu Czernyszewskiego („najwyższa i najpełniejsza ze sztuk”¹¹⁰). Trudno jednak poezję nazwać kopią rzeczywistości. Zdaniem rosyjskiego filozofa „obraz w utworze poetyckim tak się ma do rzeczywistego, żywego obrazu, jak nazwa do rzeczywistego przedmiotu, który oznacza – jest to tylko błada i ogólna, nieokreślona aluzja do rzeczywistości”. Zaś „dla człowieka «ogólne» to tylko błady i martwy ekstrakt z

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 140. Dalej następują wywody, które jeszcze bardziej uwydatniają uwagę, jaką Czernyszewski darzył poezję, zarazem podkreślając dysproporcję między nią a innymi gałęziami sztuki. Rosyjski filozof pisze między innymi, że:

„Poezja niepomnie góruje nad innymi gałęziami sztuki swoją treścią; inne sztuki nie potrafią wypowiedzieć nawet setnej części tego, co mówi poezja”.

Myśliciel zauważa jednak również braki poezji wobec innych dziedzin działalności artystycznej – poezja mianowicie słabiej oddziałuje na zmysły. W tym kontekście możemy chyba podejrzewać, iż Czernyszewski stałby się wielkim piewcą i amatorem kina – łączącego przecież elementy fabularne z silnym oddziaływaniem na zmysły. Także i na tym polu Czernyszewski jawi się więc jako poprzednik Lenina, który wszak twierdził, że „kino jest najważniejszą ze sztuk”.

indywidualnego i (...) dlatego zachodzi między nimi taki sam stosunek, jak między słowem a realnością”.¹¹¹ Filozof twierdzi zarazem, że to właśnie szczegóły są tym, co czyni bohatera poezji realnym, wiarygodnym, dlatego nie ogólność winna być siłą poezji, ale właśnie szczegół. Czernyszewski zwraca uwagę na to, że postacie rzeczywiste często postępują w sposób nietypowy, niesztampowy, a więc także chaotyczny, nieuporządkowany, zdawałoby się „nielogiczny”. Tak też winni zachowywać się bohaterowie utworów literackich. Wydaje się, że te właśnie uwagi Czernyszewskiego, bardziej niż jakiegokolwiek inne zawarte w jego pracy, zaważyły na kształcie rosyjskiej literatury, w tym także na kształcie utworów najwybitniejszego adwersarza naszego bohatera – samego Fiodora Dostojewskiego. To właśnie przywiązanie do szczegółu, często zdawałoby się nieistotnego, a także irracjonalność postępowania bohaterów powieściowych, czyni wykreowane przez Dostojewskiego postacie tak bardzo wiarygodnymi.

W odniesieniu do literatury poglądy estetyczne splatają się u Czernyszewskiego silnym węzłem z jego zapatrywaniami natury zarówno ontologicznej, jak i epistemologicznej. Filozof twierdzi bowiem w charakterystycznym, często przywoływanym fragmencie, że:

„Nie istnieje prawda abstrakcyjna, prawda jest konkretna, to znaczy: określony sąd można wydać jedynie o określonym fakcie rozważywszy wszystkie okoliczności, od których zależy”.¹¹²

Dlatego też ani sytuacja, ani tym bardziej bohater nie powinni być przedstawieniem jakiegoś typu idealnego, ale nosić znamiona konkretności, uwikłania w daną sytuację społeczną i historyczną.

Pojawia się tu jednak pewne zagrożenie dla spójności koncepcji Czernyszewskiego. Jak wiadomo, sztuka ma nie tylko odtwarzać, ale także objaśniać zjawiska. Tak pojmował ją Wissarion Bieliński, tak też postrzega jej rolę Czernyszewski. Zachodzi jednak obawa, że odbiorca zgubi się w nadmiarze szczegółów artystycznego obrazu, a ukonkretniona sytuacja będzie dlań nie dość jasną wskazówką. W tym miejscu otwiera się jednak pole dla działania krytyka – to jego zadaniem jest wyjaśnianie, o ile to możliwe, zawartych w samym utworze sytuacji, wskazywanie ich właściwego, a więc „użytecznego społecznie” sensu. Więcej nawet, zadaniem krytyka jest niejednokrotnie „dopowiadanie” – jak ujmuje to Walicki - wniosków,

¹¹¹ *Ibidem*, s. 140-141.

¹¹² A. Walicki, *Wstęp*, s. LXXXV, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964.

których próżno by szukać w samym utworze. I wreszcie, być może ostatnia, ale przecież nie najmniej ważna teza dysertacji Czernyszewskiego: krytyk winien, o ile nie uczynił tego sam autor utworu, wydawać sąd o rzeczywistości. Musi to być oczywiście sąd nacechowany moralnie. W tym miejscu Czernyszewski znów staje się doskonałym przykładem rosyjskiego inteligenta, o jakim pisał Siemion Frank w *Etyce nihilizmu*. Czernyszewski jawi się tu przede wszystkim jako moralizator, kapłan świeckiej religii, której celem ma być szczęście ludu oraz postęp.

Czernyszewski postrzegał sztukę jako jedną z ludzkich aktywności, a nie jako jakąś działalność szczególną, wyróżnioną, jak to czynili romantycy. Nie jest więc artysta pośrednikiem między światem doczesnym a transcendencją, ale raczej rzemieślnikiem, kimś, kto przede wszystkim ma rzeczywistość kopiować gwoźli dobrego samopoczucia odbiorców, a przede wszystkim w imię ich edukacji moralnej i społecznej. Co więcej, jak zobaczymy w kontekście *Zasady antropologicznej w filozofii* – być może najważniejszej pracy rosyjskiego myśliciela – człowiek jest dla Czernyszewskiego elementem świata przyrody i jako taki nie może wykraczać poza jego prawa. Dlatego artysta nie jest demiurgenem, który obcuje ze światem idei, ale raczej integralną częścią przyrody, całkowicie podległą jej zasadom. Dlatego też, na co zwraca uwagę Andrzej Walicki, piękno może być dla Czernyszewskiego jedynie pochodną wewnętrznej walki artysty – walki instynktów, namiętności, uświadomionych i nieświadomych potrzeb¹¹³. Nie jest więc jedynie wynikiem szlachetnej potrzeby realizacji ideału. Ale zarazem – co trzeba również wyraźnie podkreślić – nie jest też sztuka jedynie trywialnym odtwarzaniem rzeczywistości. Wyzaczył jej bowiem Czernyszewski jeszcze jedną rolę – ma ona mianowicie również tłumaczyć rzeczywistość, a artysta winien przedstawiane zjawisko nie tylko możliwie wiernie sportretować, ale także wydać o nim sąd. Twórca obowiązany jest więc być osobą społecznie zaangażowaną.

Być może trzeba do pewnego stopnia zgodzić się z postawioną przez Bierdiajewa diagnozą, zgodnie z którą nieufny stosunek do sztuki, tak bardzo wyraźny w dysertacji Czernyszewskiego, jest egzemplifikacją pewnej charakterystycznej dla myśli rosyjskiej potrzeby ascezy, którą Bierdiajew wywodzi z tradycji prawosławnej:

„W nihilizmie, w zdefiniowanej postaci, odbiła się jeszcze jedna cecha prawosławia rosyjskiego, a mianowicie brak rozwiązania na jego gruncie problemu kultury. Ascetyczne

¹¹³ A. Walicki, *Wstęp*, s. LXXVI, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964.

prawosławie wątpli w możliwość uzasadnienia kultury, skłonne jest postrzegać w uzasadnieniu kultury grzech. Ujawniło się to w drepzczących wątpliwościach wielkich pisarzy rosyjskich co do możliwości uzasadnienia ich twórczości literackiej. Wątpliwości religijne, moralne i społeczne, odnoszące się do kultury, są czymś charakterystycznym dla Rosjan. W Rosji stale wątpiono w możliwość uzasadnienia filozofii i sztuki”¹¹⁴.

Reasumując – w swojej dysertacji Czernyszewski rozważa, „czy słuszny jest panujący pogląd, jakoby piękno prawdziwe, które uważa się za istotną treść dzieł sztuki, nie istniało w rzeczywistości obiektywnej, jakoby realizowała je tylko sztuka”.¹¹⁵ Autor odpowiada na to pytanie negatywnie – prawdziwe piękno zawarte jest właśnie w „rzeczywistości obiektywnej”, dzieło sztuki zaś stanowi jedynie mniej lub bardziej nieudolną próbę odtworzenia owego piękna:

„Niechaj sztuka zadowoli się swoim pięknym, wysokim powołaniem, powołaniem, które sprowadza się do tego, by zastępowała w pewnej mierze rzeczywistość wtedy, gdy jej brak, i aby była dla człowieka podręcznikiem życia.

Rzeczywistość jest wyższa ponad marzenia, a znaczenie istotne – wyższe ponad fantastyczne roszczenia”.¹¹⁶

Główna teza rozprawy zawiera się w stwierdzeniu, że „piękno – to życie”. Czernyszewski opatruje jednak ową tezę komentarzem, który istotnie zmienia i wzbogaca jej sens – że chodzi o „życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia”.

Czernyszewski stosuje charakterystyczny dla pozytywistycznego nurtu antymetafizycznego zabieg, polegający na próbie dowiedzenia, że pojęcia metafizyczne mają charakter abstrakcyjny, a co więcej nie przysługują im żadne realne desygnaty. Próbuje też zestawić te pojęcia z potocznymi obserwacjami natury psychologicznej, wskazując, że o wiele lepiej tłumaczą rozważane zjawiska (w tym przypadku artystyczne). Jeżeli akurat nie można zastosować obserwacji natury psychologicznej, Rosjanin uzasadnia swoje teorie za pomocą wywodów naukowych czy quasi-naukowych, zaczerpniętych z przyrodoznawstwa. Ta strategia analizy w pełni zostanie wykorzystana przy okazji rozważań natury ontologicznej i epistemologicznej, czym zajmiemy się w kolejnym podrozdziale.

¹¹⁴ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 35.

¹¹⁵ M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, op. cit., s. 143.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 143.

4. Zasada antropologiczna – zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne

Najbardziej znaczący utwór filozoficzny Czernyszewskiego – *Zasada antropologiczna w filozofii* - został pierwotnie opublikowany w postaci dwóch artykułów w *Sowremienniku*.¹¹⁷ Bezpośrednią przyczyną ich napisania była potrzeba polemicznego wystąpienia wobec publikacji Piotra Ławrowa¹¹⁸ *Szkice z filozofii praktycznej*. Artykuły Czernyszewskiego rychło jednak przekroczyły granice polemiki filozoficznej, stając się raczej manifestem pewnej formacji światopoglądowej¹¹⁹, do której filozof ten należał. Praca Czernyszewskiego okazała się przysłowiowym „kijem włożonym w mrowisko” i wywołała falę polemicznych tekstów. Najważniejszym z nich, z punktu widzenia filozofii, był niewątpliwie tekst duchownego, a zarazem akademickiego filozofa i teologa Pamfiła Jurkiewicza¹²⁰. Ten

¹¹⁷ *Sowremiennik* 1860, z.4-5.

¹¹⁸ Piotr Ławrow (1823-1900) – filozof i socjolog, teoretyk narodnictwa, absolwent Michajłowskiej Uczelni Artyleryjskiej w Petersburgu, sam wykładał później przez pewien czas matematykę na różnych uczelniach wojskowych. Na fali represji po zamachu Karakazowa (1866) aresztowany i skazany na przymusowe przesiedlenie. W 1870 roku zbiegł za granicę, gdzie nawiązał przyjaźń między innymi z Marksem i Engelsem. Był wrogiem metod proponowanych przez Nieczajewa, a sprowadzających się do maksymy głoszącej, że „cel uświęca środki”. Uważał, że ewentualna przyszła rewolucja powinna być wynikiem systematycznej pracy i mieć przede wszystkim cele socjalne, a nie polityczne. Z sympatią odnosił się do socjaldemokracji niemieckiej. Do końca życia przyszłości Rosji upatrywał w socjalizmie agrarnym i takim czy innym wariacie *obszciny*. Dzięki swojemu imponującemu dorobkowi na polu socjologii, filozofii i historii stał się niekwestionowanym autorytetem dla europejskich socjalistów.

¹¹⁹ Tego nieściśłego terminu używamy w tym miejscu świadomie. W zależności od perspektywy opisu grupę tę można bowiem nazywać i nazywano różnie: radykalnymi bądź rewolucyjnymi demokratami, nihilistami właśnie czy progresywistami.

¹²⁰ Pamfił Jurkiewicz (1827-1874), wychowanek, a potem profesor Kijowskiej Akademii Duchownej, zwolennik chrześcijańskiego platonizmu. Uczniem tego nieco zapomnianego myśliciela był między innymi Włodzimierz Sołowjow i w tym kontekście najczęściej pojawia się dzisiaj nazwisko Jurkiewicza. W swojej polemicznej wobec artykułu Czernyszewskiego pracy – *Из науки о человеческом духе* – Jurkiewicz wystąpił przeciwko materializmowi, wskazując, że wbrew deklaracjom jego zwolenników stanowi on często coś w rodzaju „nowej mitologii”. Jednym z elementów owej mitologii jest według Jurkiewicza przekonanie o tym, jakoby „w rzeczach ilość przechodziła w jakość” [W. Zieńkowski, *Istorija ruszkoj filozofii*, t. 1, op. cit., s. 318-319]. Jurkiewicz doceniał w pracy Czernyszewskiego chęć przeciwstawienia się abstrakcyjnemu idealizmowi Hegla, ale zarazem zwracał uwagę na naiwny realizm rosyjskiego materializmu, „nieodróżniający zjawisk od rzeczy samych w sobie, przyznawanie metafizycznego znaczenia osiągnięciom przyrodoznawstwa” czy „próby negowania moralnej natury człowieka”. Jurkiewicz wskazał również na „bezkrytyczną wiarę w niepodważalność własnych racji, utożsamianych z racjami ogólnoludzkiego postępu. W przypadku Czernyszewskiego pojawiła się ona w tonie dyktatorskim, pogardzie dla wszelkich wahań i skłonności do drastycznych uproszczeń, słowem – w dogmatycznej zarozumiałości, przed którą przestrzegał klasyk filozoficznego sceptycyzmu, Dawid Hume” [A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 317]. Podobny zarzut postawił Czernyszewskiemu później Dostojewski, pisząc o nim, że „Pan żąda posłuchu, Pan nie chce, aby mu się tylko przysłuchiwano” [Oddział rękopisów Gosudarstwiennoj Biblioteki im. Lenina w Moskwie, fond 93, 12/6, s. 89, [w:] R. Przybylski, *Dostojewski i przekłete problemy*, op. cit., s. 130]. Po opublikowaniu swojego antymaterialistycznego artykułu Jurkiewicz stał się celem bezpardonowych, a czasem wręcz kuriozalnych ataków radykalnej inteligencji, pomawiano go między innymi o to, że jest zwolennikiem stosowania kar cielesnych w procesie wychowania (Jurkiewicz rzeczywiście zajmował się pedagogiką, a także badał wpływ różnych rodzajów kar na proces edukacyjny, ale oprócz tego szeroko opisywał również wpływ

opublikowany pierwotnie w specjalistycznej prasie¹²¹ artykuł został następnie nagłośniony i przedrukowany w konserwatywnym *Russkim Wiestniku* Michała Katkowa, co z kolei wywołało następne reakcje środowisk radykalnych i samego Czernyszewskiego.

Zasada antropologiczna składa się z dwóch części, z których właściwie tylko jedna będzie nas w niniejszym podrozdziale interesować. Część pierwsza, dotycząca zagadnień polityki i praktyki politycznej, zostanie tutaj pominięta, zajmiemy się zaś analizą części drugiej, w której rosyjski filozof bada problemy ze sfery antropologii, ontologii i do pewnego stopnia epistemologii.

Należy już na wstępie nadmienić, że Czernyszewski posiłkuje się w toku swego wywodu naukami przyrodniczymi, a w niektórych miejscach praca zamienia się w popularny wykład dotyczący ustaleń z dziedziny tychże nauk, zgodnie z ich stanem z połowy XIX wieku. Aby rzetelnie zdać sprawozdanie z głoszonych przez rosyjskiego myśliciela poglądów, także i te elementy jego wywodu nie mogą zostać pominięte.

Filozoficzna analiza *Zasady antropologicznej* nie należy do łatwych. Powodem nie jest w tym wypadku jakaś szczególnie nieprzejrzystość czy hermetyczność tekstu lub komplikacja wywodu, ale przeciwnie – jego niebywała prostota, a miejscami zamierzona, jak się zdaje, prymitywność. Tekst jest, wbrew swojemu tytułowi, który wskazuje na filozofię jako główną bohaterkę rozważań, raczej popularyzatorską pogadanką dotyczącą nauk przyrodniczych¹²². Termin „pogadanka” nie jest tutaj tylko określeniem retorycznym, artykuł Czernyszewskiego jest czymś w rodzaju stenogramu z takiej pogadanki, w której w osobę nauczyciela wciela się sam Czernyszewski, rolę ucznia zaś odgrywa czytelnik. Mimo tych właściwości praca odbiła

miłości na nauczanie, wyróżnił między innymi miłość do prawdy, dobra i ucznia [*Russkaja filosofija. Małyj encyklopedyczny Słownik*, Moskwa 1995., s. 619)], a w którymś z artykułów „został nawet upodobniony do ekskrementów Diogenesa” [M. Łoskij, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2000, s. 84]. Sam Czernyszewski również uznał za stosowne wyrażenie swojego krytycznego wobec pracy Jurkiewicza stanowiska, co uczynił w serii artykułów pt. *Kwiatki polemiczne*. Jakby na potwierdzenie zarzutów samego Jurkiewicza, dotyczących apodyktyczności i bezkrytyczności wobec własnych poglądów, uczynił to Czernyszewski w sposób lekceważący dla rosyjskiego duchownego. Warto tu może zacytować, jak owa polemika została scharakteryzowana we wstępie do polskiego wydania *Zasady antropologicznej w filozofii*: „Nie zniża się [Czernyszewski – przyp. M.C.K] do merytorycznej dyskusji ze swymi obskurantkami oponentami. Pisze w tonie sarkastyczno pobłażliwym.” [H. Holland, *O antropologizmie i materializmie Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, przeł. Kazimierz Błeszyński, Kraków 1956, s. IX]. W praktyce zabieg wyglądał w ten sposób, że Czernyszewski najwyuczajniej umieścił 1/3 tekstu Jurkiewicza w *Sowriemienniku*. Cytowany fragment kończy się więc w pół zdania [M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Błeszyński, Kraków 1961, t.2, s. 41-50]. Czernyszewski twierdził, że samego artykułu w ogóle nie przeczytał – nie ma takiej potrzeby, gdyż dokładnie zna argumenty idealistów.

¹²¹ To znaczy w *Трудах Киевской Духовной Академии*.

¹²² Rosyjski filozof i psycholog Gustaw Szpet (1879-1937) napisał wręcz o *Zasadzie antropologicznej w filozofii*, że w tym „chaotycznym artykule znaleźć można wszystko, co tylko się chce, oprócz samej filozofii” [cyt. za W. Zieńkowski, *Istorija ruszskoj filozofii*, t.1, op. cit. s. 334].

się niezwykle szerokim echem w Rosji, a jej znaczenie ideologiczne jest nie do przecenienia. Dlatego tekst Czernyszewskiego absolutnie nie może w naszych badaniach zostać pominięty czy choćby zbagatelizowany.

Dokonyjemy tu nieco sztucznego zabiegu, koncentrując się tylko na rozważaniach ontologicznych i epistemologicznych Czernyszewskiego, a pomijając etyczne, co jest też o tyle nienaturalne, że w myśl *zasady antropologicznej* właśnie normy moralne są ścisłą pochodną natury człowieka, a ta z kolei stanowi integralną część bytu jako całości. Można by więc pokusić się o twierdzenie, że dla Czernyszewskiego antropologia, pośrednio także etyka, zawiera się w ontologii. Wszystko to staje się szczególnie paradoksalne, gdy całą koncepcję zestawimy z niechęcią Czernyszewskiego do jakiegokolwiek metafizyki. Decyzja o usunięciu z tego podrozdziału rozważań etycznych i uczynienie z nich odrębnej kwestii podyktowana jest jednak szczególną doniosłością tychże dla przedmiotu rozważań niniejszej pracy.

Rozważania zawarte w *Zasadzie* są o tyle istotne ze względu na materię naszych analiz, o ile stanowią dobrą egzemplifikację dla następującego fragmentu dzieła Jana Kucharzewskiego:

„Nihilista nic nie uznaje, nic nie szanuje, w nic nie wierzy – brzmia określenia potoczne. To jest jawne, ostentacyjne oblicze nihilizmu, lecz poza nim jest cecha ukryta, z której nihilista sam zwykle nie zdaje sobie sprawy. Wszechkrytycyzm i wszechsceptycyzm absolutny jest niepodobieństwem psychologicznym i praktycznym. Nihilista musi mieć jakiś punkt oparcia dla dźwigni Archimedesza, z której pomocą chce świat z posad wyważyć. Podstawa ta musi być mocna, skoro ma dać oparcie tak potężnemu narzędziu burzenia; podstawa ta jest ukryta, zamaskowana, aby ją tym skuteczniej uchronić od kontrataku sił zagrożonych. Gdy Bazarow mówi do Kirsanowa, iż neguje wszystko, jest to nieprawda, złudzenie. Bazarow ma swój podświadomy dogmat materialistyczny; wsparłszy się na nim, usiłuje wysadzić w powietrze wiarę i filozofię, poezję i sztukę, autorytet i tradycję. Burzyciel autorytetów z dogmatem w duszy, hiperkrytyka względem wszelkich powag z naiwnym doktrynerstwem: to sprzeczność wewnętrzna ze stanowiska powierzchownej logiki, lecz ze stanowiska dziejowo-psychicznego to konsekwentny monoideizm na podłożu prymitywnym, prawie barbarzyńskim; co nie zgadza się z kultem fetysza, to warte zniszczenia. Bazarow nie zdaje sobie sprawy ze swej naiwnej wiary, bo cechą dogmatyzmu jest to, iż kanon wyznawany przedstawia się umysłowi człowieka nie jako doktryna, wymagająca dowodzenia, lecz jako proste wskazanie zdrowego sensu, jako prawda oczywista, aksjomat. Tezy,

zapożyczone z niemieckich broszur materialistycznych, wydają się Bazarowowi prawdami, płynącymi z samej natury rzeczy, kto ich nie uznaje, ten nic nie rozumie. Tak właśnie traktuje Bazarow swoich przeciwników, Paweł Kirsanow to dla niego po prostu *idiota*¹²³.

Choć przytoczony wyżej fragment poświęcony jest postaci Bazarowa z *Ojców i dzieci* Turgieniewa, to oczywiście bohater ten funkcjonuje tu zarazem jako archetypiczny nihilista lat sześćdziesiątych, których to nihilistów Czernyszewski był duchowym przewodnikiem, a zarazem doskonałym przykładem. To właśnie ów materializm, „prymitywny, prawie barbarzyński”, którego źródłem były prace niemieckich przyrodników¹²⁴, stanowi dla Czernyszewskiego „punkt oparcia” i jest zarazem głównym przedmiotem analizy zawartej w tym podrozdziale.

Już na wstępie swoich rozważań autor zapowiada, że podstawą jego prezentacji będą nauki przyrodnicze. Nauki te odpowiadają na wszystkie pytania dotyczące bytu, w tym człowieka, który przecież jest w całości jego częścią – innymi słowy nie istnieje taka część człowieka, która byłaby czymś innym niż materia:

„Zasadę poglądu filozoficznego na życie ludzkie wraz ze wszystkimi jego zjawiskami stanowi wypracowana przez nauki przyrodnicze idea jedności ludzkiego organizmu; obserwacje fizjologów, zoologów i medyków obaliły wszelką myśl o dualizmie człowieka. Filozofia widzi w nim to, co widzi medycyna, fizjologia, chemia; nauki te dowodzą, że nie ma w człowieku żadnego dualizmu, filozofia zaś dodaje, że gdyby człowiek oprócz swojej rzeczywistej natury posiadał jeszcze drugą naturę, to ta druga natura musiałaby z konieczności w czymś się przejawiać, ponieważ zaś nie przejawia się w niczym, a wszystko, co zachodzi i ujawnia się w człowieku, dzieje się zgodnie z jego jedną rzeczywistą naturą, przeto żadnej drugiej natury w nim nie ma”¹²⁵.

Dalej Czernyszewski spieszy z zapewnieniem, że „dowód ten jest zupełnie niewątpliwy”.¹²⁶ Aby utwierdzić czytelnika w przekonaniu o niepodważalności swojego wywodu, Czernyszewski konstruuje następującą metaforę: otóż czytelnik jest pewien, że w jego pokoju nie ma lwa. Przesłanką do tego jest nie tylko fakt, że owego lwa nie widzi, ale

¹²³ J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t.3 op. cit., s. 183-184.

¹²⁴ Chodzi tu przede wszystkim o Georga Büchnera (1813-1837), Karla Vogta (1817-1895) oraz Jakoba Moleschotta (1822-1893), ale także rodzimych przyrodników.

¹²⁵ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 36.

¹²⁶ Zdanie obwieszczaające „niewątpliwość” dowodu zostało usunięte przez cenzurę, co nie świadczy raczej najlepiej o kompetencjach filozoficznych cenzora. W innym bowiem przypadku wiedziałby on, że tego typu gorliwe, ale raczej dosyć gołosłowne zapewnienia o „braku wątpliwości” podważają wiarygodność filozoficznego przekazu, a w tym wypadku samego Czernyszewskiego.

przede wszystkim to, że jeszcze pozostaje w dobrym zdrowiu: „Nie doznajesz następstw, które by obecność lwa musiała za sobą pociągnąć, i dlatego wiesz, że nie ma tu lwa.”¹²⁷ Następnie Czernyszewski przedstawia jeszcze kilka podobnych do powyższego przykładów, które prowadzą go do następującej konkluzji: „O wszystkich tego rodzaju wypadkach nie wystarczy powiedzieć: nie wiemy, czy jakiś element istnieje; nie, rozsądek każe nam powiedzieć wręcz: wiemy, że tego elementu nie ma, gdyby był, działałoby się nie to, co się dzieje.”¹²⁸ Cały wywód sprowadza się więc do następującego sylogizmu: człowiek ma jedną naturę, gdyby bowiem miał jakąś drugą, ta ujawniłaby się w jakiś sposób (bezpośrednio albo pośrednio), skoro jednak się nie ujawnia, to znaczy, że taka druga natura nie istnieje. Ostateczną instancją, która ma nas w tym przekonaniu utwierdzać, jest rozsądek.

Świat stanowi jedność także dlatego, że wszelkie różnice między poszczególnymi bytami mają charakter nie jakościowy, ale ilościowy. Ewentualne różnice jakości, o ile się pojawiają, są wtórne. Nie istnieje więc przepaść między światem nieożywionym a ożywionym, między roślinami a zwierzętami, a dalej ludźmi a pozostałymi zwierzętami, zaś wśród ludzi między Jakutami a Anglikami¹²⁹. Mamy tu do czynienia jedynie z płynnym przechodzeniem jednych bytów w drugie w miarę narastania różnicy ilościowej. Intencją twórcy tej teorii jest próba ukazania świata, jako po pierwsze, materialnego we wszystkich swoich aspektach, po drugie poddającego się całkowicie naukowemu badaniu i po trzecie jako jedności. Jest to więc radykalny i konsekwentny materialistyczny monizm. Zjawiska, które dotąd jawiły nam się jako byty innego rodzaju niż materia, takie na przykład jak życie czy też duchowość, stanowią jedynie efekt towarzyszący odpowiednio skomplikowanej strukturze materialnej (tak jak płomień może towarzyszyć spalaniu, ale przecież nie oznacza to, że jego natura jest czymś innym niż natura samego płonącego przedmiotu) lub też są

¹²⁷ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 37.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 39.

¹²⁹ Rozważając różnice między Jakutami a Anglikami, Czernyszewskiemu chodzi jedynie o różnice kulturowe, nie rasowe, którymi w tej pracy autor w ogóle się nie zajmuje. Nie oznacza to, że owo zagadnienie znajdowało się poza sferą jego zainteresowań – problemowi rasizmu Czernyszewski poświęcił dłuższy artykuł *O rasach* w cyklu *Zarys pojęć naukowych dotyczących niektórych zagadnień historii powszechnej*. Po powrocie z zesłania, wobec zakazu publikacji pod własnym nazwiskiem, Czernyszewski umieszczał swoje przemyślenia w artykułach wstępnych do tłumaczonych przez siebie dzieł. We wzmiankowanym tutaj artykule Czernyszewski dowodzi, że rasizm jest pochodną walki ekonomicznej – amerykańscy plantatorzy szukali usprawiedliwienia dla niewolnictwa. Rasizm nie ma jednak zdaniem Czernyszewskiego nic wspólnego z nauką. Pogląd ten przejął od Czernyszewskiego Lenin, a za nim ideologia radziecka. Warto może jeszcze nadmienić, że złośliwym zrządzeniem losu, a jeszcze bardziej prawdopodobnie, w wyniku złośliwości władzy, Czernyszewski w czasie swego zesłania miał okazję przez wiele lat poznawać kulturę Jakutów, na mocy ukazu carskiego został bowiem przesiedlony do zapadłej jakuckiej wioski – Wilujka.

własnością danego przedmiotu materialnego. Niektóre ciała więc stają się ciałami ożywionymi dzięki odpowiedniej komplikacji struktury: „Na przykład drzewo różni się od jakiegoś kwasu nieorganicznego właściwie tym, że kwas ten jest kombinacją nieskomplikowaną, drzewo zaś – połączeniem wielu skomplikowanych kombinacji. Jest to więc różnica, jak na przykład pomiędzy 2 a 200, tj. różnica ilościowa i nic ponadto.”¹³⁰ Różnice między poszczególnymi bytami mogą być nawet bardzo spektakularne, jak między źdźbłem trawy a dębem, ale zasada i natura rzeczy cały czas pozostają te same, te rzeczy są różne jedynie dla ludzi, ze względu na „ich praktyczny stosunek do nas”¹³¹. Innymi słowy, to jedynie my sami tworzymy podziały tam, gdzie ich nie ma, co ma swoje uzasadnienie w praktycznych potrzebach gatunku. Choć węgiel i diament są w istocie tym samym, to jednak ich zastosowanie jest dla nas zupełnie różne. Także i w tym wypadku koncepcja Czernyszewskiego wykazuje sporą zbieżność z poglądami Marksa¹³².

Świat stanowi według Czernyszewskiego jedność także i w tym sensie, w jakim wszystkie poszczególne byty podlegają tym samym prawom przyrody. Nie wszystkie z tych praw są dla nas już dzisiaj jasne (referując poglądy Czernyszewskiego mamy tu oczywiście na myśli stan nauki jemu współczesnej), inne jeszcze długo pozostaną zagadką, ale nie wynika z tego, jakoby przez to prawomocności nabierały te teorie, które nie liczą się z naukowymi ustaleniami (autor ma na myśli na przykład spirytualizm), albowiem „charakter rezultatów, których dostarczyła analiza wytłumaczonych przez naukę elementów oraz zjawisk, świadczy już dostatecznie o charakterze pierwiastków, sił i praw działających w pozostałych elementach i zjawiskach, dotychczas niezupełnie jeszcze wyjaśnionych; gdyby w tych niewyjaśnionych elementach i zjawiskach było coś innego poza tym, co znaleziono w częściach już wyjaśnionych, wówczas i części wyjaśnione miałyby nie taki charakter, jaki mają”¹³³.

Choć więc na przykład nikt jeszcze nie dotarł do niektórych obszarów podbiegunowych, to już dzisiaj możemy być pewni, że nie znajdziemy tam tropikalnej roślinności, podobnie jak w niezbadanych częściach Afryki nie znajdziemy rzek, które płyną z

¹³⁰ *Ibidem*, s. 45.

¹³¹ *Ibidem*, s. 51.

¹³² Mamy tutaj na myśli ujmowanie przez Marksa rzeczywistości nie jako czegoś obiektywnie danego, ale jako przedmiotu manipulacji i „ludzką działalność zmysłową, praktykę” [por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 301]. Zdajemy sobie sprawę z ryzykowności tego zestawienia, mamy bowiem u Czernyszewskiego do czynienia jedynie z intuicją czegoś, co u Marksa przybrało formę rozbudowanej teorii.

¹³³ *Ibidem*, s. 53.

dołu na górę. Wszystkie te zjawiska możemy wykluczyć na mocy tych praw przyrody, które już zdołaliśmy poznać. Innymi słowy, konsekwencją luk w naukach przyrodniczych nie powinien być agnostycyzm ani tym bardziej odwrócenie się od materializmu. Sam Czernyszewski tak podsumowuje tę część swoich rozważań: „Nie możemy powiedzieć, czym mianowicie okaże się to, czego nie znamy; wiemy już jednak, czym się ono nie okazuje”¹³⁴.

Najogólniejsze prawa, którym podlega całe uniwersum, to prawa matematyki.¹³⁵ Dana dziedzina wiedzy jest tym bardziej wartościowa, im bardziej upodobni swój język do języka tej właśnie dziedziny wiedzy. Najbliższa ideału jest astronomia, a dalej fizyka i chemia, która zdaje się być Czernyszewskiemu szczególnie bliska, całkowicie zresztą zgodnie z duchem czasu. Najgorzej zaś jest z naukami moralnymi. Autor porównuje je do zbankrutowanych arystokratów, którzy choć nieudolni, próbują jeszcze spoglądać z góry na dobrze radzących sobie mieszczan. Owa wyniosłość nauk humanistycznych, które zdają się sugerować, że przedmiot ich zainteresowania jest czymś więcej niż to, czym zajmuje się przyrodoznawstwo, to jedynie próba zachowania choćby pozorów dawnego splendoru.

Wywody Czernyszewskiego w swoich założeniach miały też przeciwstawiać się heglowskiemu idealizmowi i to na dwa różne sposoby. Po pierwsze więc, co oczywiste, nie idea, ale materia jest tutaj bytem pierwotnym, po wtóre zaś, koncepcja Czernyszewskiego ma, jak się zdaje, planowo symplicystyczny charakter, co było formalnym zerwaniem z rozbudowanym systemem spekulatywnym Hegla. Heglizm funkcjonował w publicystyce Czernyszewskiego z jednej strony jako synonim idealizmu, z drugiej zaś strony system Hegla był przez bohatera tego rozdziału utożsamiany ze zbankrutowaną ideologią poprzedniego pokolenia – pokolenia romantyków lat czterdziestych – „zbędnych ludzi”. Omówieniu tego zagadnienia poświęcimy odpowiednio dużo miejsca w dalszej części pracy.

Całą ideę, głoszącą, że różnice między poszczególnymi bytami sprowadzają się do różnic ilościowych, nie mają zaś bynajmniej charakteru jakościowego, Czernyszewski przedstawia w dosyć zgrabnej metaforze:

„Czym różni się Rotszyld od żebraka? Czy tym, że dwadzieścia kopiejek w kieszeni żebraka to zwyczajna srebrna moneta, a stosy srebrnych monet leżące w piwnicach Rotszylda wybite są z jakiegoś «samo srebra»? Gdyby Rotszyld nie był człowiekiem bogatym,

¹³⁴ *Ibidem*, s. 57.

¹³⁵ Chodzi tu o matematykę klasyczną. Koncepcje Łobaczewskiego, jak i wiele innych nowatorskich teorii matematycznych i fizycznych, między innymi Karola Gaussa (1777-1855), czy Hermanna von Helmholtza (1821-1894), Czernyszewski odrzucał.

ale próżnym pyszałkiem, to mógłby wymyślać podobne brednie na dowód swojej wyższości nad żebrakiem. Lecz jako człowiek naprawdę bogaty nie potrzebuje takich niedorzecznych fantazji i po prostu mówi do żebraka: «Moje srebro jest takie samo jak i twoje; tylko ty masz go jeden złotnik, a ja wiele tysięcy pudów, i dlatego, mierząc bogactwem prawo do szacunku, uważam, iż zasługuję na znacznie więcej szacunku od ciebie»¹³⁶.

Aby zniwelować różnice między poszczególnymi bytami i zjawiskami, nasz bohater nieco karykaturalnie z jednej strony podnosi wartość bytów niższych, z drugiej zaś obniża wyższych. I tak na przykład, zdaniem Czernyszewskiego, kura grzebiąca w ziemi czyni w zasadzie to samo, co Newton głowiący się nad prawem ciężenia, choć rzecz jasna istnieje tu kolosalna różnica ilościowa, jak między źdźbłem trawy a dębem.¹³⁷ Rosyjski filozof w ogóle przypisuje zwierzętom wyższe zdolności, które dotyczą nie tylko tak banalnych zjawisk jak reakcja psa na widok człowieka z kijem (pies wie, że trzeba uciekać, ponieważ myśli), ale nawet refleksji moralnej, której przykładem ma być opieka, jaką kwoka otacza nieswoje, bo wysiedziane z cudzych jaj, potomstwo (opiekę nad własnym potomstwem tłumaczono zwykłą dbałością o swoje interesy, stąd tak skonstruowany przykład Czernyszewskiego).¹³⁸ Aby proces niwelacji różnic mógł się w pełni dokonać, rosyjski myśliciel próbuje zarazem dowieść, że człowiek działa na tej samej zasadzie co kwoka – owszem, dba o dzieci, bo zainwestował w nie swój czas i wysiłek. Ale już dzieci, podobnie jak to obserwujemy u zwierząt, nie opiekują się po osiągnięciu dorosłości swoimi rodzicami zgoła wcale lub bardzo niechętnie. Ci, którzy to czynią, postępują tak najczęściej po prostu pod wpływem opinii publicznej.

Źródeł przekonania o tym, jakoby cały świat stanowił jedność, warto szukać nie tyle w filozofii, ale – zgodnie z deklaracjami samego Czernyszewskiego – w naukach przyrodniczych, a konkretnie w fizjologii. Na ten naturalny trop może naprowadzić nas także to, że również mistrz rosyjskiego myśliciela, Ludwig Feuerbach, ulegał w późniejszej fazie swojej działalności intelektualnej coraz większym wpływom przyrodników, takich choćby jak Jakob Moleschott. Czernyszewski osobiście znał zaś i bardzo cenił rosyjskiego uczonego, wtedy wschodzącą gwiazdę nauk przyrodniczych – fizjologa Iwana M. Sieczenowa.¹³⁹ Otóż Sieczenow pisze w

¹³⁶ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 111.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 106-107.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 112.

¹³⁹ Iwan Michajłowicz Sieczenow (1829-1905), rosyjski fizjolog i przyrodnik, twórca rosyjskiej szkoły fizjologicznej i teorii odruchowej działalności mózgu, inicjator fizjologicznego interpretowania zjawisk

1861 roku, że „(...) pod pojęciem organizmu rozumie się takie ciało zawierające w sobie warunki do istnienia w takiej formie, w jakiej istnieje. To określenie jest fałszywe i szkodliwe, ponieważ prowadzi do wielkich błędów. Istnienie bowiem organizmu w oderwaniu od zewnętrznego otoczenia, podtrzymującego jego istnienie, jest zupełnie niemożliwe – dlatego też do naukowego pojęcia organizmu winno wchodzić również środowisko wywierające nań wpływ. Ponieważ bez środowiska organizm nie może istnieć, dyskusja nad tym, co jest w życiu ważniejsze – środowisko czy samo ciało – nie ma najmniejszego znaczenia.”¹⁴⁰

Zarazem nie jest jednak tak, jakoby Czernyszewski odrzucał całkowicie tradycję filozoficzną. Rosyjski filozof wskazuje na Arystotelesa i Spinozę jako na tych, którzy „trzymali się zasady antropologicznej, chociaż tego terminu nie używali jeszcze dla scharakteryzowania swoich poglądów na człowieka...”¹⁴¹ Trudno jednak przesądzić, czy koncepcje wymienionych filozofów wywarły rzeczywiście znaczący wpływ na światopogląd samego Czernyszewskiego – fakt, że głosili oni poglądy, które akurat pokryły się z ustaleniami nauk przyrodniczych, świadczyć mógł równie dobrze w oczach Czernyszewskiego jedynie na korzyść ich intuicji, ale to wszystko. Dla rosyjskiego filozofa ważna była zresztą, zgodnie z kształtującą się w owym czasie metodologią nauk przyrodniczych, nie tyle najgenialniejsza nawet oparta na spekulacji intuicja, co raczej umiejętność naukowego i eksperymentalnego udowodnienia głoszonych

psychicznych. W 1860 przygotowywał za granicą swoją rozprawę doktorską *Materiały do przyszłej fizjologii zamroczenia alkoholowego*. Pracował między innymi w Niemczech i Francji z najznamienitszymi autorytetami medycyny tamtych czasów. Wiele z jego obserwacji i ustaleń metodologicznych stało się obowiązującymi kanonami fizjologii i medycyny [na podstawie noty biograficznej [w:] I. Sieczenow, *Odruchy mózgowie*, przeł. L. Uszkiewiczowa, Warszawa 1986]. Sieczenow był prawdopodobnie pierwowzorem jednego z głównych bohaterów *Co robić?* – Kirsanowa. Rosyjski uczoney zamierzał pierwotnie publikować swoje prace w *Sowriemienniku*, co jednak z powodów cenzuralnych nie doszło do skutku. Podobnie jak wielu innych przyrodników tamtego okresu dużo czasu poświęcał badaniu żab (gdy przy okazji publikacji jednej z prac został oskarżony w Rosji o obrazę moralności, wyraził chęć obrony przed sądem właśnie za pomocą eksperymentu na żabach), co od razu przywodzi na myśl archetypiczną postać rosyjskiego nihilizmu – Eugeniusza Bazarowa z *Ojców i dzieci*, który to bohater zajmował się między innymi właśnie badaniem płazów. W trzy miesiące po aresztowaniu Czernyszewskiego, jesienią 1862 r., Sieczenow dokonał w Paryżu odkrycia mechanizmów hamowania we wzgórzach wzrokowych żaby. Choć Sieczenow nie był *sensu stricte* filozofem, to jednak Mikołaj Łoski zdecydował się umieścić go w swojej *Historii filozofii rosyjskiej* obok Bakunina, Czernyszewskiego i Pisariewa w rozdziale pt. *Materialiści rosyjscy lat sześćdziesiątych XIX wieku. Nihilizm*. Ciekawe, że przy okazji krótkiej prezentacji poglądów Sieczenowa Łoski przywołuje jego pogląd dotyczący osoby – pogląd, który zestawia z podobnym poglądem Bertranda Russella. Otóż Sieczenow twierdził, a w kontekście omawianych tutaj poglądów Czernyszewskiego wydaje się to nie bez znaczenia, że „osoba jest po prostu formą gramatyczną, błędnie braną przez ludzi za odrębną realność psychiczną” [M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2000, s. 72].

¹⁴⁰ I.M. Sieczenow, *Miedicinskij Wiestnik* 1861, nr 26, cyt. za: Ch. Kosztojanc, s. 55.

¹⁴¹ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 135.

przez siebie poglądów¹⁴². Z drugiej strony, jeżeli weźmiemy w nawias jego własne w tej kwestii deklaracje, to wpływ Spinozy na poglądy Czernyszewskiego zdaje się znaczący. Wskazuje na to na przykład Jerzy Plechanow.¹⁴³ Zwraca on uwagę na dużą atencję, jaką darzył Spinozę filozoficzny mistrz Czernyszewskiego – Feuerbach. Dla Feuerbacha Spinoza był „Mojżeszem nowoczesnych myślicieli i materialistów”. Filozofia Spinozy zwiastowała nadejście materializmu o tyle, o ile już panteizm jest przygotowaniem gruntu pod materializm i ateizm¹⁴⁴ w ten oto sposób, że był próbą wyjaśniania świata jedynie poprzez odwoływanie się do niego samego¹⁴⁵. Przy tej okazji rozpoznajemy u Feuerbacha charakterystyczne później dla Czernyszewskiego akcenty antropologiczne:

„Materializm nie był dla niego [to znaczy dla Spinozy – przyp. M.C.K] – jak dla wielu innych – sprzeczny z wyobrażeniem Boga niematerialnego, antymaterialistycznego, który czyni *obowiązkiem* człowieka zainteresowanie tylko *antymaterialistycznymi, niebiańskimi dążeniami i zajęciami*, ponieważ Bóg jest właściwie pierwowzorem i przykładem dla człowieka”.¹⁴⁶

Także monizm, związany przecież ściśle z panteizmem, stanowi niewątpliwie wspólny mianownik dla Spinozy i Czernyszewskiego.

Skoro świat stanowi jedność, to nasuwa się logiczne pytanie, co stanowi jego istotny budulec. Czernyszewski odpowiada, że materia. Czym zaś jest owa materia? Aby uniknąć jałowych we własnym mniemaniu rozważań, Czernyszewski zdaje się świadomie uciekać tutaj do tautologii: otóż to, co jest jednakowe w materialnych przedmiotach, nazywamy

¹⁴² Czernyszewski w ogóle niechętnie powoływał się na autorytety przeszłości, nie tylko te ze sfery filozofii, co zresztą wydaje się charakterystycznym elementem rosyjskiego nihilizmu. O ile jednak autorytety historyczne znaczą niewiele lub zgoła nic, to zupełnie inaczej rzecz się przedstawia, jeżeli chodzi o stosunek do współczesnych lub prawie współczesnych (to jest XVIII- i XIX-wiecznych) znakomitości z obszaru nauk przyrodniczych.

¹⁴³ G. W. Plechanow, *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij* [1909], t.4, Moskwa 1958, s. 226.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 226. O ile przywoływany tutaj Plechanow przyznał rację Czernyszewskiemu, który za swoim mistrzem Feuerbachem obrał Spinozę jako swego poprzednika, to jednak ten sam Plechanow odrzuca pomysł zaliczenia Arystotelesa do grona materialistów. Jego zdaniem Arystoteles bliższy był idealizmowi niż materializmowi. Plechanow zauważa jednak, że ów błąd, polegający na przypisywaniu greckiemu filozofowi materialistycznych inklinacji, popełniało w czasach Czernyszewskiego wielu badaczy.

¹⁴⁵ To właśnie owo odwrócenie się od transcendencji ku światu jako zamkniętej całości czyniło filozofię Spinozy tak atrakcyjną dla Czernyszewskiego, na co chętnie zwracali uwagę filozofowie radzieccy [por. W. S. Nikonienko, *Materializm Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Pisariewa*, Leningrad 1983.s. 54]

¹⁴⁶ L. Feuerbach, *Wybór pism, Zasady filozofii przyszłości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Mirosław Skwieciński, t.2, s. 28.

materią. A ową jednakowość sprowadza się z kolei do tego, że są one materialne¹⁴⁷. Rosyjski filozof powołuje się przy okazji tego wywodu na nauki przyrodnicze, zupełnie nie wspominając o filozofii. Owa nonszalancja, z jaką obchodzi się z pojęciem materii, i świadome uproszczenie wywodu zdają się pewnego rodzaju prowokacją wobec filozofii o proveniencji metafizycznej. W ten sposób daje on do zrozumienia, że nie interesuje go wcale to, czym jest w metafizycznej istocie świat, który go otacza, bo wystarczy to, co dają nam nauki przyrodnicze – zdolność do manipulowania rzeczywistością i przewidywania przyszłych zdarzeń. W tym samym wywodzie Czernyszewski podobnie charakteryzuje pojęcia siły, energii, prawa przyrodniczego. Materią są więc według Czernyszewskiego nie tylko same przedmioty jako takie, ale także energia, a nawet prawa przyrody, będące niczym innym jak samą przyrodą, a więc również materią. Materia to więc, według Czernyszewskiego, nie tylko budulec świata, ale w ogóle to, co istnieje, ewentualnie „wzajemne oddziaływanie poszczególnych części materii są przejawem jakości owych różnych części. Natomiast sam fakt istnienia tych jakości wyrażamy słowami «materia posiada siłę działania» - albo, dokładniej «wykazuje oddziaływanie». Gdy określimy sposób działania jakości, mówimy, że odkryliśmy «prawa przyrody»”¹⁴⁸. Dlatego nie może być żadnych wyjątków między prawami przyrody, przyroda nie może łamać praw, według których funkcjonuje, bo przeczyłaby sama sobie¹⁴⁹ - ona i same te prawa, to jedna i ta sama materia.¹⁵⁰ Ale w przywołanym wyżej fragmencie Czernyszewski podkreśla zarazem, że w gruncie rzeczy cała ta kwestia jest jedynie scholastycznym sporem o słowa, który nie ma dla niego większego znaczenia.

Mimo całej podejrzliwości, jaką Czernyszewski darzył metafizykę, jednak zagadnienia ontologiczne nie dawały mu spokoju, w listach bowiem, jakie stał z Syberii do swoich

¹⁴⁷ M. Czernyszewski., *Izbrannyje filozofskije soczinienija, Priedisłowije i zamietli k knigie „Energija w prirodi” Karpientiera*, t.3, Moskwa 1951, s. 527. Czernyszewski napisał powyższy tekst w 1885 r., a więc dużo później niż omawiana tutaj *Zasada antropologiczna w filozofii*, jako wstęp do przetłumaczonej przez siebie książki angielskiego przyrodnika Williama Carpentera (1813-1885). Wstęp ten jednak ostatecznie nie został opublikowany. To, że w przypadku Czernyszewskiego z powodzeniem możemy zestawiać i powoływać się na teksty z różnych okresów działalności intelektualnej, wynika z faktu, że jego poglądy, przynajmniej w zasadniczej swojej postaci, nie ulegały zmianom. Dlatego też Lenin napisał o nim, że był jedynym wielkim rosyjskim pisarzem, który mógł „с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма” [cyt. za S. Wołk, W. Nikonenko, *Materializm N.G. Czernyszewskiego*, Leningrad 1979, s. 85]

¹⁴⁸ M. Czernyszewski, *Izbrannyje filozofskije soczinienija, Pisma*, Moskwa 1951, t.3, s. 701. Tłumaczenie M.C.K.

¹⁴⁹ W istocie przypomina to nieco sposób, w jaki Spinoza dowodził niemożności istnienia cudów – Bóg nie może łamać praw, które sam ustanowił (zresztą wedle jego systemu sam Bóg jest tożsamy z przyrodą).

¹⁵⁰ M. Czernyszewski, *Izbrannyje filozofskije soczinienija, Priedisłowije i zamietli k knigie „Energija w prirodi” Karpientiera*, t.3, Moskwa 1951., s. 529.

synów¹⁵¹, problematyka ta stale powraca. I tak z jednego z tych listów dowiadujemy się, że tym, co istnieje, jest substancja. Nie jest to jednak przejaw zmiany stanowiska, ale raczej pewnego niewyeksplikowanego bezpośrednio ciągu logicznego, który zawierałby się ostatecznie w formule, że tym, co istnieje, jest substancja, a ową substancję stanowi materia¹⁵².

Choć świat stanowi materialną jedność, to nie jest jednak tak – a podobna koncepcja często pojawia się w tym kontekście – jakoby był on jednym organizmem. W przeciwieństwie do Hegla i jego epigonów Czernyszewski odrzuca rozumność rzeczywistości w takim znaczeniu, w jakim pojmował ją Hegel, czyli jako byt *de facto* wtórny wobec prawo logiki. Owszem, rzeczywistość rządzi się pewnymi prawami – prawami przyrody, ale są to, by tak rzec, prawa lokalne, dotyczące jedynie pewnej sfery zjawisk, a nie bytu jako całości. Czernyszewski odrzucał więc prawa historii, a nawet ograniczał zakres działania praw społecznych, stojąc na stanowisku, że to nie zbiorowość, ale konkretne jednostki stanowią podmiot dziejów.

To, że budulcem świata jest materia, stanowiło dla Czernyszewskiego prawdę oczywistą i bezdyskusyjną – każdy, kto ów dogmat kwestionował, narażał się na jego szyderstwa i ataki. Szczególnie niemiły jest Czernyszewskiemu kantowski agnostycyzm, zakładający niemożność poznania tego, czym jest świat w swojej istocie. Dla rosyjskiego filozofa kantyzm to jedynie pochodna niedorozwoju nauki w Niemczech za czasów jego twórcy. Dlatego August Comte, który podzielał sceptycyzm filozofa z Królewca, został w jednym z listów, jakie Czernyszewski pisał do swych synów, bezwzględnie wydrwiony, albowiem to, co mogło za czasów Kanta uchodzić za sensowne, dzisiaj, tzn. w połowie XIX wieku, jest jedynie „absurdem” i „bzdurą”¹⁵³. Kwestia materialnej budowy świata, wbrew własnym zapewnieniom, że ontologia jest poza sferą jego zainteresowania, miała dla

¹⁵¹ Chodzi o dwóch synów Czernyszewskiego – Aleksandra (ur.1854) i Michała (ur.1858). Listy, na które się tutaj powołujemy, Czernyszewski pisał na zesłaniu w latach 1876-1878.

¹⁵² Takie stanowisko przyjmuje na przykład rosyjski filozof Leonid Stołowicz [L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, op. cit., s. 162].

¹⁵³ M. Czernyszewski, *Izbrannyje filozofskie soczinienija*, t.3, op. cit., s. 691-692. Listy, jakie Czernyszewski pisał do swoich dorastających synów, były w istocie długimi, ideologicznymi epistołami, w których filozof wcielał się w rolę mentora. Władimir Nabokow w powieści *Dar*, której cały rozdział stanowi szyderczą quasi-biografię Czernyszewskiego, kpi sobie z takiej formy kontaktu z synami. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka faktów, które usprawiedliwiają, naszym zdaniem w pełni, Czernyszewskiego. Po pierwsze, nie miał on innej możliwości publikowania, nie jest dziwne więc, że listy stały się dla Rosjanina formą wyrażania swoich poglądów. Po drugie, mamy tutaj do czynienia z człowiekiem w pełni zaangażowanym, który został oddzielony od swoich synów na całe lata. Nie powinno więc stanowić zaskoczenia, że bardzo zależało mu na tym, aby jego dzieci przejęły poglądy ojca.

Czernyszewskiego charakter niemal religijnego dogmatu. Podobnie do całej tej kwestii podchodzili czytelnicy i entuzjaści poglądów Czernyszewskiego, dla których ontologiczny materializm miał znaczenie absolutnie kluczowe¹⁵⁴. Wydaje się, że powodem, dla którego pogląd ten miał tak fundamentalne znaczenie dla koryfeuszy rosyjskiego nihilizmu, jak i dla jego „szeregowych” zwolenników, był fakt, że stanowił on uzasadnienie ateizmu. Ateizm zaś, na co zwraca uwagę na przykład Kucharzewski, miał dla inteligencji rosyjskiej charakter nieomal formacyjny.¹⁵⁵

Sposób prowadzenia wywodu, jaki prezentował Czernyszewski, a więc całkowicie wykluczający jakąkolwiek dyskusję, a zarazem powołujący się bezwarunkowo na nauki przyrodnicze, wreszcie podporządkowanie wszystkich zasad elementarnym, najniższym prawom przyrody, Gustaw Szpet nazwał „alogizmem”¹⁵⁶. Ze względu na pryncypialne

¹⁵⁴ Znaczenie materializmu dla Czernyszewskiego najlepiej obrazuje poniższy cytat: „Прав ли Коперник, или Ньютон, или Лаплас, это нимало не занимательно лично для меня. Лично для меня важно лишь то, что прав Левкип [Leucyp z Miletu (ok. V w. p.n.e.), uważany za twórcę atomizmu nauczyciel Demokryta z Abdery – przyp. M.K.K], или – чтобы говорить о современной Лапласу науке, что прав Гольбах. А Левкип одинаково прав, если б и неправ был Архимедю. Истина, которою разъяснил Левкип, шире и глубже хоть и великих, хоть и фундаментальных открытий Архимеда. И Гольбах прав, независимо от того, правы ли Коперник и Галилей, и Кеплер, и Ньютон, и Лаплас” [cyt. za S. Wołk, W. Nikonenko, *Matrizizm N.G. Czernyszewskiego*, Leningrad 1979, s. 52].

¹⁵⁵ Całą duchową sytuację rosyjskiej inteligencji doskonale charakteryzuje następujący fragment pracy Kucharzewskiego: „Мłode поколения эпохи посеваstopolskiej, човане в środowiskach zachowawczyх, przechодzą we wczesnej już мłодоści глѣбоки процес духовой, розпочынаjący się od radykalnego zerwania z religią. «W ateizm wpędziło nas złe położenie cerkwi prawosławnej» tłumaczy Kelsjew w swojej spowiedzi. Mikołaj Rusanow, którego мłодоść przypada na okres lat siedemdziesiątyх, wychowany w zacofanej, ślepo do wszelkich tradycyjnych zwyczajów i przesądów przywiązanej rodzinie kupieckiej, (...) opowiada o przełomie duchowym swej wczesnej мłодоści, który uczynił z niego rewolucjonistę. «Rozпочęło się od sporu o istnienie Boga, to jest tematu, który miał dla inteligencji rosyjskiej ogromny interes ziemski». Opisuje obszernie wierzenia religijne, jakimi żyło jego otoczenie, był to stek dzikich przesądów i bezdusznej obrzędowości, trudno dojrzeć światło i ideę chrześcijaństwa z poza grubej mgły przeżytków ciemnoty i pogaństwa. «Mieszánina napółchrześcijańskich, napółbarbarzyńskich wyobrażeń stanowiła wiarę większości ludzi naszego środowiska». Ateizm stawał się żywiołowym дążeniem umysłów, чованых od dzieciństwa w atmosferze religijnej. Nie książki pisarzy zachodnich, na które chciwie rzuciło się pokolenie, odbierały duszom wiarę; pragnienie burzenia wiary było przewodnikiem przy wyborze książek, szukano w nich chciwie dowodów umiejętnych na rzecz ateizmu i znajdowano je nieraz tam, gdzie ich nie było. «W tym okresie na każdego wolnej myśli człowieka, na wszelką mowę śmiałą, na każdą książkę nową patrzyliśmy przede wszystkim pod kątem widzenia naszego боjującego ateizmu, którego fazę przeżywaliśmy, jako zgodną i radosną rodziną ludzi jednej myśli i jednej wiary... legalne tłumaczenia rosyjskie Vogta i Moleschotta, nielegalne tłumaczenia Feuerbacha i Büchnera, a dla znających obce języki oryginały były przedmiotem ciągłej naszej lektury i dyskusji. Pamiętam, z jakim zachwytem studiowaliśmy Buckle’a, który burzył w nas wiarę w metafizyczną wolność woli i stawiał na jej miejsce pojęcie o wszechpotędze praw natury... Dla nas Buckle był przede wszystkim nauczycielem ateizmu i bylibyśmy, oczywiście, mocno zasmuceni, gdybyśmy się dowiedzieli, że ten sam wolnomysłny autor *Historii cywilizacji w Anglii*, wstrząśnięty śmiercią matki, wysunął w swym rozbiorze Milla na obronę nieśmiertelności duszy ten argument, iż w przeciwnym razie dla świadomości człowieka nieznośną byłaby myśl wiecznej rozłąki z drogimi istotami. Na szczęście, nie wiedzieliśmy o tym...»” [J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t.3, op. cit., s. 187-188].

¹⁵⁶ Zieńkowski W., *Istorija russoj filozofii*, t.1, op. cit., s. 336.

znaczenie nauk przyrodniczych, zwłaszcza biologii i chemii w tych wywodach, Zienkowski z kolei nazywa poglądy Czernyszewskiego materialistycznym biologizmem¹⁵⁷.

Wobec powyższego należy zwrócić uwagę, że tytułowa *zasada antropologiczna* jest tylko szczególnym przypadkiem ontologicznego monizmu Czernyszewskiego. Czym bowiem jest owa *zasada*?

„Polega ona na tym, że na człowieka trzeba patrzeć jak na istotę jedną, mającą tylko jedną naturę, tak by nie rozcinać życia ludzkiego na dwie różne części należące do różnych natur, by rozpatrywać każdą stronę działalności człowieka jako działalność czy to całego organizmu od stóp do głów, czy też, jeśli tu jakaś strona okazuje się specjalną funkcją pewnego szczególnego narządu organizmu ludzkiego, rozpatrywać ten narząd w jego naturalnym związku z całym organizmem”¹⁵⁸.

Świat jako całość stanowi jedność i to jedność materialną w metafizycznym znaczeniu tego słowa, to więc, że również człowiek stanowi integralną część tej struktury, jak i sam w sobie, nie stanowi wyjątku, jest zrozumiałe i zgodne z tezą nadrzędną. To, że cała praca nosi tytuł *Zasada antropologiczna w filozofii*, sugerowałoby jakieś doniosłe znaczenie tejże zasady, przywodzące na myśl antropologizm Feuerbacha. Można by też podejrzewać, że owa zasada ma kluczowe znaczenie epistemologiczne, analogiczne do tego, jakie Schopenhauer nadawał poznaniu samego siebie jako warunkowi poznania natury rzeczy w ogóle i przełamania metafizycznego agnostycyzmu Kanta. W przypadku Czernyszewskiego nic takiego jednak nie zachodzi. Zasada antropologiczna stanowi, jak już wspomniałem, jedynie uszczegółowienie tez, które rosyjski filozof postawił wobec całej rzeczywistości. Źródłem owych tez nie jest zaś introspekcja, ale osiągnięcia przyrodoznawstwa, które Czernyszewski dosyć bezkrytycznie przyjmuje za pewnik. Jeżeli zasada antropologiczna ma dla Czernyszewskiego rzeczywiście jakieś doniosłe znaczenie, to raczej nie ze względu na jej miejsce w strukturze logicznej pracy. Wydaje się, że Czernyszewskiemu chodziło raczej o wymiar praktyczny swoich wywodów. Zasada antropologiczna w kształcie, w jakiej głosi ją Czernyszewski, podważa bowiem wyjątkowość człowieka, stawiając go w tym samym rzędzie co zwierzęta, ale też rośliny, a nawet byty nieorganiczne. W świetle tego wyvodu jawi się owa zasada jako szczególnie istotna z punktu widzenia redukcjonistycznych intencji

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 335.

¹⁵⁸ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 133.

autora¹⁵⁹. Zasada antropologiczna ma też ogromne znaczenie dla głoszonej przez Czernyszewskiego teorii „rozumnego egoizmu”, którą zajmiemy się w następnym podrozdziale.

5. Światopogląd moralny Czernyszewskiego

Chociaż podrozdział ten następuje po naszym sprawozdaniu z estetycznych, metafizycznych i epistemologicznych poglądów Czernyszewskiego, to jednak z punktu widzenia ważności, a być może także logicznego porządku, powinien być podrozdziałem pierwszym. Wydaje się bowiem, że wszystkie teorie dotyczące sztuki czy metafizyki, głoszone przez Czernyszewskiego, służyć mu miały jedynie dla uzasadnienia wcześniej już podjętych rozstrzygnięć natury moralnej. Czernyszewski – powtórzmy – zdaje się być w tym sensie doskonałym przykładem tezy Siemiona Franka, głoszącej zasadniczy moralizm światopoglądu całej rosyjskiej inteligencji. Mimo to zdecydowaliśmy się umieścić ten fragment rozważań w tym miejscu właśnie dlatego, że stanowi on niejako najistotniejszy, podsumowujący i porządkujący element światopoglądu Czernyszewskiego. I choć być może w świadomości Czernyszewskiego poglądy moralne wykrystalizowały się jako pierwsze, to jednak z punktu widzenia porządku wykładu, służącego przecież lepszemu rozświetleniu przedmiotu, ten aspekt filozofii Czernyszewskiego winien następować jako ostatni.

W poprzednim podrozdziale wskazywaliśmy na to, że według Czernyszewskiego kondycja nauk moralnych przedstawia się źle. Nauki moralne opierały się bowiem dotąd na

¹⁵⁹ Całą tę kwestię inaczej postrzega Andrzej Walicki, który zdaje się kłaść nacisk właśnie na epistemologiczne konsekwencje zasady antropologicznej. Pisze on między innymi: „Nie «myślę», lecz właśnie «jestem» jest dla człowieka archimedesowym punktem oparcia. Nasza wiedza o własnym istnieniu jest wiedzą bezpośrednią i niewątpliwą, a skoro tak, to niewątpliwa jest również nasza wiedza o świecie materialnym, którego jesteśmy częścią” [A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit., s. 286]. Warto jednak zwrócić uwagę, że aby uzasadnić swój wywód, autor odwołuje się do zupełnie innego artykułu Czernyszewskiego (*Charakter wiedzy ludzkiej*), co może nie jest takie istotne, bo poglądy Czernyszewskiego, jak już wspominaliśmy, od pewnego momentu nie ulegały ewolucji, ale stanowi pewien dysonans ze względu na strukturę logiczną wyводу. Istotniejsze jednak jest to, że sama zasada zostaje sformułowana przez Czernyszewskiego dopiero pod koniec całej pracy (a w istocie drugiego artykułu, pierwotnie bowiem – jak już wiemy – *Zasada antropologiczna* ukazała się w formie dwóch artykułów w *Sowriemienniku*) i stanowi ewentualnie wniosek, a nie fundament całego wyводу. Wydaje się nawet, choć to wrażenie nie poddaje się do końca weryfikacji, że sama zasada została „doczepiona” do pozostałej części pracy trochę „na siłę”, Czernyszewskiemu bowiem zależało na jej sformułowaniu po części w imię hołdu wobec antropologizmu Feuerbacha, a częściowo po to, aby uzasadnić swój wywód moralny.

mętnych i niesprawdzalnych teoriach metafizycznych, a winny oprzeć się na matematyce – tak, jak stało się to w przypadku przyrodoznawstwa¹⁶⁰.

Stojąc na gruncie konsekwentnego materializmu, który łączy się z negacją wszystkiego co supranaturalistyczne, Czernyszewski nie mógł ani nie chciał odwoływać się w swojej konstrukcji etycznej do jakichkolwiek elementów transcendentnych czy idealistycznych. Źródłem wartości etycznych nie mógł być więc Bóg, Dobro jako byt idealny czy też Duch Absolutny. Fundamentem moralnego wywodu jest tu człowiek pojęty jako organizm biologiczny, materialny. Zarazem chodzi tu o człowieka jako byt jednostkowy, bo jedynie jako taki istnieje realnie. Społeczeństwo, państwo, choć oczywiście istnieją jako struktury, to są jednak jedynie bytami wtórnymi i nie mają jakiegoś podmiotowego czy samodzielnego charakteru, jak np. w systemie Hegla. Jednocześnie Czernyszewski podzielał wiarę myślicieli oświeceniowych w to, że istnieje jedna, rozumna, wspólna wszystkim ludziom natura. Powyższe przesłanki pozwoliły sformułować Czernyszewskiemu koncepcję etyczną, którą nazwał „zasadą rozumnego egoizmu”. Tu także rosyjski filozof okazuje się „późnym wnukiem Oświecenia”, stanowi ona bowiem dokładną kopię etycznych koncepcji myślicieli tej epoki we Francji¹⁶¹. Spróbuję teraz zrekonstruować tok rozumowania Czernyszewskiego, który doprowadził go do sformułowania zasady rozumnego egoizmu.

Czernyszewski zaczyna od stwierdzenia, że pewne zjawiska, choć zdają się sobie przeciwne, w rzeczywistości stanowią wynik działania tych samych praw przyrody. Jako przykład podaje unoszący się dym i spadający kamień, o których wiemy, że oba te zjawiska są wynikiem działania tego samego prawa grawitacji. Analogiczna sytuacja zachodzi w sferze

¹⁶⁰ Jak wiadomo, postulat zbliżenia filozofii do przyrodoznawstwa zgłaszał wcześniej Ludwig Feuerbach. Niemiecki filozof w późnej swojej pracy: *Przyrodoznawstwo i rewolucja*, dla której inspiracją była rozprawa Jakoba Moleschotta *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk [Teoria żywienia. Dla ludu]*, dał bardzo radykalny przykład takiego właśnie projektu zbliżenia nauk przyrodniczych i filozofii, który w tym wypadku przybrał formę bardzo konkretnej relacji między dietą a świadomością. Feuerbach dowodził między innymi, że wystarczy zmienić dietę niemieckich nizin społecznych z kartoflanej na grochową, aby doprowadzić do rewolucji. Niemiecki filozof zamieścił tam też znamienne i charakterystyczne słowa: „Widzimy stąd zarazem, jak ważne, tak etyczne, jak polityczne, znaczenie ma dla ludu teoria żywienia. Pokarmy stają się krwią, krew sercem i mózgiem, myślami i usposobieniem. Dieta ludzka jest podłożem ludzkiej kultury i usposobienia. Jeżeli chcecie poprawić lud, zamiast deklamować o grzechu, dajcie mu lepsze jedzenie. Człowiek jest tym, czym się żywi. Kto spożywa tylko pokarmy roślinne, jest również tylko istotą wegetującą, nie ma energii do czynu” [L. Feuerbach, *Wybór pism, Przyrodoznawstwo i rewolucja*, przeł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, Warszawa 1988, t.2, s. 422-423].

¹⁶¹ Choć posługujemy się tutaj tytułowym sformułowaniem użytym przez Grzegorza Przebindę, to oświeceniowe proveniencje etycznych poglądów Czernyszewskiego podkreślają w zasadzie wszyscy badacze, por. np. J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3, op. cit., s. 256-257; A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 287; L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk 2008, s. 165. Tezę, iż Czernyszewski był wyrazicielem myśli oświeceniowej, jako jeden z pierwszych głosił Jerzy Plechanow.

ludzkich postępów – choć tak bardzo różne, to jednak w rzeczywistości stanowią wynik działania tego samego psychologicznego prawidła¹⁶². Otóż gdy przyjrzymy się uważnie ludzkim czynom i uczuciom, to okaże się, „że u podstaw ich leży (...) myśl o korzyści osobistej, osobistym zadowoleniu, osobistym dobru, leży więc uczucie zwane egoizmem”¹⁶³. Skoro mechanizm jest tak prosty, to dlaczego wcześniej nie został odkryty? Skąd popularność hipotez, które głoszą, że sprężyną ludzkiego działania mogą być równie dobrze altruizm, miłość, wyższe idee? Otóż dzieje się tak ze względu na powszechność zjawisk, które pozornie przeczą zasadzie egoizmu. Czernyszewski podaje kilka takich przykładów, w każdym przypadku wykazując, że również za nimi kryje się jedynie egoizm. Gdy żona rozpacza po utracie męża, to w rzeczywistości ubolewa jedynie nad sobą, nad swoją stratą.

„Płacz matki po utracie dziecka jest zupełnie taki sam: «Aniele mój! Jakże ja ciebie kochałam! Ileś ty mnie kosztował cierpień, ile bezsennych nocy! Zniknęła wraz z tobą nadzieja moja, zabrano mi wszelką radość!» I tu znów wciąż to samo: «ja, mnie, moja»”¹⁶⁴. Nawet poświęcenie własnego życia nie jest nigdy niczym innym niż przejawem egoizmu. Gdy Lukrecja przebiła się sztyletem po tym, jak została zhańbiona przez Sekstusa Tarkwiniusza, uczyniła to jedynie pod wpływem egoizmu – wolała skrócić swe życie niż męczyć się żyjąc w hańbie; samobójstwo okazuje się więc tu jedynie ucieczką od większego cierpienia. „Nawykły do czystości człowiek będzie chętniej cierpieł głód, niż dotknie jądła skalanego jakimś plugastwem; dla człowieka, który przywykł siebie szanować, śmierć jest znacznie znośniejsza niż poniżenie”¹⁶⁵.

Choć człowiek zawsze kieruje się egoizmem, to jednak może dochodzić w nim do konfliktu interesów, o tym zaś, który interes przeważy, decyduje kolejne sformułowane przez Czernyszewskiego „prawo”: „silniejsza namiętność bierze górę nad popędami mniej silnymi i składa je w ofierze”¹⁶⁶. Słowo „namiętność” ma tutaj oczywiście znaczenie nader pojemne: „Newton i Leibniz, którzy wyrzekli się miłości do kobiet, aby cały swój czas i wszystkie swoje myśli poświęcić niepodzielnie badaniom naukowym, dokonywali oczywiście przez całe życie czynu wielce heroicznego. To samo należy powiedzieć o działaczach politycznych, zwanych

¹⁶² M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 115.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 116.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 116. Jan Kucharzewski zwraca uwagę na fakt, że powyższy przykład Czernyszewskiego jest dokładną kopią podobnego, jaki znajdujemy u Helwecjusza, który pisze: „Matka oplakująca stratę dziecka znajduje się tylko pod wpływem egoizmu; lamentuje, gdyż została jej odjęta radość i gdyż widzi obok siebie próżnię, trudną do zapełnienia” [J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t.3, op. cit., s. 257].

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 117-118.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 119-120.

zwykle fanatykami. Widzimy tutaj znowu, że pewna potrzeba rozwinęła się w człowieku tak potężnie, iż sprawia mu przyjemność czynić jej zadość nawet wówczas, gdy poświęca dla niej inne, bardzo silne potrzeby”¹⁶⁷.

Czernyszewski wysnuwa z powyższych przesłanek wniosek, że w istocie „wszystkie rzeczy – dobre i złe, szlachetne i niskie, bohaterskie i małoduszne – pochodzą u wszystkich ludzi z jednego źródła: człowiek postępuje tak, jak jest mu przyjemnie postępować, kieruje się wyrachowaniem, które każe mu wyrzekać się mniejszej korzyści czy mniejszej przyjemności dla uzyskania większej korzyści czy większej przyjemności”¹⁶⁸. Jak widać, Czernyszewski wprowadza tu do swojej teorii rozumnego egoizmu dodatkowy element racjonalny, którym jest wyrachowanie. To w istocie połączenie tych dwóch elementów – egoizmu i wyrachowania – pozwoliło mu nadać sformułowanej przez siebie koncepcji miano teorii „rozumnego egoizmu”.

Z powyższego rosyjski filozof nie wyprowadza jednak wniosku, by nie istniała różnica między dobrem i złem. Przeciwnie, choć ludzkie postęпки mają jednakowe źródło, to jednak ich wartość może być zupełnie różna, tak jak różna jest wartość węgla i diamentu, mimo że są w istocie tym samym pierwiastkiem¹⁶⁹. Tej właśnie kwestii – różnicy między dobrem a złem – poświęca Czernyszewski uwagę w dalszej części wywodu.

Rosyjski filozof podkreśla więc, że te same rzeczy mogą być przez różnych ludzi oceniane w sposób zupełnie odmienny. I tak, gdy ktoś zostanie wydziedziczony, to akt wydziedziczenia będzie postrzegany jako zły, ale ten, kto ów spadek otrzyma, zaliczy całe zdarzenie do rzędu dobrych. Dla muzułmanów wojna z niewiernymi jawiła się jako coś

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 119. Pojęcia „namiętności” [страсть] i „popędu” [влечение] zostały tutaj co prawda przez Czernyszewskiego zastąpione terminem „potrzeba” [потребность], ale filozof używa tych pojęć zamiennie [por. M. Czernyszewski, *Izbrannyje filozofskie soczinienija*, op. cit., s. 242].

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 120. Wywody dotyczące dążenia do przyjemności i unikania cierpienia jako głównych mechanizmów ludzkiego działania przywodzą na myśl różne warianty hedonizmu, od Arystypa i Epikura poczynając, chociaż bezpośrednią inspirację dla Czernyszewskiego stanowiły prawdopodobnie prace Jeremy’ego Benthama, który wszak twierdził, że „Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwóch zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności” [J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 17]. Czernyszewski dobrze znał poglądy Benthama – w jednym ze swoich artykułów – recenzji książki rosyjskiego ekonomisty Iwana Babsta (1824-1881) [Czernyszewski M., *Izbrannyje filozofskie soczinienija*, t. 2, s. 175-214], Czernyszewski cytuje obszernie fragmenty z dzieła Benthama *Traktaty o prawodawstwie cywilnym i karnym*, które to dzieło, o liberalnej wymowie, zostało przetłumaczone i wydane w Rosji za czasów Aleksandra I, co Czernyszewski podkreśla. Na zależność myśli etycznej Czernyszewskiego od koncepcji Benthama zwraca uwagę na przykład Frederick Copleston [F. Copleston, *Historia filozofii, Tom 10, Filozofia rosyjska*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 96].

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 120.

dobrego, bo dawała im łupy¹⁷⁰. Inaczej rzecz ta przedstawiała się w oczach ich chrześcijańskich przeciwników. Dzieje się tak, ponieważ:

„Każdy poszczególny człowiek nazywa dobrymi te postęпки innych, które są dlań pożyteczne; opinia publiczna uznaje za dobre to, co jest pożyteczne dla całego społeczeństwa lub dla większości jego członków; wreszcie ludzie w ogóle bez różnicy stanów i narodowości nazywają dobrym to, co jest pożyteczne dla człowieka w ogóle”¹⁷¹.

Jak się jednak rzeczy będą miały, gdy interesy poszczególnych jednostek, klas, grup czy narodów wejdą ze sobą w kolizję? Otóż o prioritycie, a tym samym o tym, który z interesów uznamy za dobry (nadrzędny), ma decydować proste prawo „matematyczne” – dobro leży po stronie większości. I tak – jednostka winna podporządkować swoje interesy interesom stanu, stan interesom narodu, naród interesom ludzkości¹⁷². *De facto* więc wszyscy winni postępować zgodnie z interesem ludzkiego ogółu. Czy oznacza to zaprzeczenie zasady „rozumnego egoizmu”? Zdaniem Czernyszewskiego nie, gdyż dobrze pojęty interes mniejszości nigdy nie może być sprzeczny z interesem większości. Jeżeli tak się czasami wydaje, to jedynie przez błędną rachubę. Naród, który pasożytuje na innych narodach, sam gotuje sobie zgubę – Czernyszewski podaje tu liczne przykłady ludów, które zbudowały swoją potęgę na niewoli narodów podbitych, aby potem upaść: Tatarów ze Złotej Ordy, którzy podbili Ruś, plemiona germańskie, które złupiły Rzym, Francji za Napoleona I¹⁷³. Podobnie dzieje się, gdy jakiś stan przedkłada swoje korzyści ponad interes narodowy. Tak więc to interes ludzkości jest ostateczną instancją, która określa, czy dany postępek jest zły, czy dobry:

„Nauka mówi o narodzie, a nie o poszczególnych osobnikach, o człowieku, a nie o Francuzie czy Angliku, nie o kupcu czy urzędniku. Tylko to, co stanowi naturę człowieka, uznaje za prawdę; tylko to, co jest pożyteczne dla człowieka w ogóle, uznaje za prawdziwe dobro; wszelkie odchylenie pojęć danego narodu czy stanu społecznego od tej normy

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 121. Czernyszewski nie omieszkął dodać tutaj, że „przekonanie to podtrzymywali wśród nich zwłaszcza dostojnicy duchowni, gdyż zasięg ich władzy wzrastał wraz z podbojami”. Rzecz jasna Czernyszewski przypisał muzułmańskim kapłanom cechy, które zapewne przypisywał całej kaście duchownej, bez względu na religię, co jego wyrobieni w czytaniu między wierszami odbiorcy dobrze rozumieli.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 121.

¹⁷² *Ibidem*, s. 122.

¹⁷³ Czernyszewski zapewne chętnie podałby także przykład Rosji, która za jego czasów tłumiła dążenia niepodległościowe wielu narodów. Oczywiście ze względów cenzuralnych nie mógł tego napisać, skądinąd jednak wiadomo, że popierał walkę o odzyskanie przez Polskę niepodległości i to nie tylko w granicach Królestwa Polskiego, na co godziło się wielu Rosjan o demokratycznej proveniencji, ale nawet w granicach całego wschodniego terytorium Rzeczypospolitej sprzed pierwszego zaboru rosyjskiego.

stanowi błąd, omyłkę, złudzenie, które może wyrządzić wiele szkody innym, ale najwięcej szkody wyrządzi temu narodowi, temu w nim stanowi, który popełnia błąd, zajmując z własnej, albo z cudzej winy takie położenie wśród innych narodów, wśród innych stanów, że zaczyna mu się wydawać korzystnym to, co jest szkodliwe dla człowieka w ogóle”¹⁷⁴.

Czy więc Czernyszewski postuluje jednak redukcję pojęcia dobra do pożytku, a samego pożytku do przyjemności? Nie do końca.

„Jeżeli istnieje jakaś różnica pomiędzy dobrem a pożytkiem, to polega ona chyba tylko na tym, że pojęcie dobra łączy się bardzo wyraźnie ze stałością, trwałością, skutecznością, obfitością pomyślnych, długotrwałych i licznych rezultatów...”¹⁷⁵

Analogiczna różnica zachodzi między pożytkiem a przyjemnością – pożyteczne jest to, co w dłuższej perspektywie daje długotrwałą i stałą przyjemność. Mamy tu więc niejako, podobnie jak w przypadku ontologii, do czynienia z heglowskim prawidłem, podług którego ilość przechodzi w jakość. W innym miejscu Czernyszewski uzupełnia powyższy wywód twierdzeniem, że „Dobro jest to niejako stopień najwyższy, *superlativus* od pożytku, jest to niejako pożytek bardzo pożyteczny”¹⁷⁶. Skoro dobro sprowadza się do maksymalnego pożytku, to odpowiednio zło jest tutaj definiowane jako coś, co jest szkodliwe, co pożytku nie przynosi, albo przynosi pożytek zbyt mały w stosunku do ceny, za jaką się go „kupuje”: „Nie będąc dobrym człowiek jest po prostu lekkomyślnym marnotrawcą, który wyrzuca tysiące rubli na kupno jakiejś rzeczy wartej grosz, jest utracjuszem, chcąc bowiem zyskać niewielką przyjemność, marnuje siły moralne i materialne, których starczyłoby mu na uzyskanie przyjemności bez porównania większej”¹⁷⁷.

Jak pamiętamy, główne prawidło etyczne, jakie „odkrył” Czernyszewski, on sam nazywa „zasadą rozumnego egoizmu”. Do tej pory pisaliśmy o drugim elemencie tej zasady,

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 126. Cały ten wywód Czernyszewskiego wydaje się być popularną formą wykładu poglądów Feuerbacha. Niemiecki filozof pisał między innymi: „Dlaczego upadł Rzym, dlaczego upadła Grecja? Ponieważ podporządkowały i poświęciły to, co nieskończone, temu, co skończone, tj. rodzaj gatunkowi, człowieka Rzymianinowi i Grekowi” [L. Feuerbach, *Wybór pism, Zasady filozofii przyszłości, Uzupełnienia i objaśnienia do istoty religii*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Mirosław Skwieciński, t. 2, s. 285]. Cały wywód Feuerbacha, którego ze zrozumiałych względów nie będziemy tutaj przytaczali, zdaje się jednak głębszy niż jego rosyjska interpretacja – Feuerbachowi chodziło w nim bowiem także o to, że dane państwo może dobrze funkcjonować i odnosić sukcesy o tyle, o ile jego wewnętrzna, także duchowa organizacja jest zgodna ze stanem rozwoju ludzkości w danym czasie, natomiast gdy ta struktura przestaje być adekwatna, wtedy państwo czy kultura musi upaść. Zdaje się to być do pewnego stopnia i przy wszystkich różnicach zapowiedzią o wiele późniejszych koncepcji Oswalda Spenglera.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 126.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 128.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 130.

którym jest egoizm. Tutaj otwiera się pole dla drugiego filaru podtrzymującego etyczną konstrukcję Czernyszewskiego – jest nim rzecz jasna racjonalizm. Rozum pozwala nam bowiem oszacować właściwie skutki naszych działań i wybrać ścieżkę, która przyniesie najwięcej korzyści. Niestety, rzeczywistość nie pozwala często na realizację wyznaczonego przez rozum planu – niezgodność między rozumem a rzeczywistością jest według Czernyszewskiego podstawową przyczyną zła. Trzeba tedy rzeczywistość tak urządzić, aby odpowiadała rozumnej naturze człowieka, a wszelkie zło samo zniknie – nikt wszak nie chce postępować wbrew swojemu interesowi, a jak pamiętamy, właściwie rozumiany interes jednostkowy jest według Czernyszewskiego zawsze zgodny z interesem ludzkości.

Choć Czernyszewski wychodzi od egoizmu, to jednak ów drugi element jego doktryny, racjonalizm, wiedzie go do odrzucenia, a w każdym razie do dezawuowania takich wartości, które wiążą się z egoizmem i materializmem w potocznym znaczeniu tych słów. Tak więc bogactwo i władza, ale także „powinowactwo, pokrewieństwo, ojczyzna” – wszystkie te elementy są dla dobra etycznego jedynie akcydentalne lub wręcz szkodliwe. Dzieje się tak, ponieważ możemy je stracić – nie są więc stałe, a wreszcie to nie one decydują o tym, czy jesteśmy dla innych użyteczni – a więc, w myśl tej doktryny, czy będziemy szczęśliwi. Dlatego należy dążyć raczej do wypracowania i pielęgnowania zalet, wartości duchowych.¹⁷⁸

Chociaż Czernyszewski wiele miejsca poświęca rehabilitacji pojęcia egoizmu, to trzeba pamiętać o pewnej modyfikacji tego terminu, która w istotny sposób zmienia znaczenie całej koncepcji. Otóż zdaniem Czernyszewskiego – a pogląd ten został przez niego całkowicie zapożyczony od Ludwiga Feuerbacha, w którego filozofii odgrywa on zasadniczą rolę – ludzka natura pozostaje niezmienna historycznie, człowiek zaś jest tym doskonalszy i szczęśliwszy, im bardziej realizuje ową gatunkową naturę. W tym sensie egoizm Feuerbacha, a za nim Czernyszewskiego, traci wiążący się z tym pojęciem walor indywidualistyczny, a nabiera zabarwienia kolektywistycznego – istotą bowiem człowieka jest wedle tej koncepcji to, co

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 130-131. Na ten element etycznej teorii Czernyszewskiego często nie zwracano uwagi, a szkoda, bo efektem tego były zarzuty wobec Czernyszewskiego o niekonsekwencję – że jakoby głosząc egoizm sam był człowiekiem skłonny do najwyższych poświęceń, że bohaterowie programowej jego powieści *Co robić?* choć gorliwie zapewniają o swym egoizmie, to cały czas działają dla dobra innych. Tymczasem w samej doktrynie Czernyszewskiego znajdujemy jednak uzasadnienie takiego postępowania – trzeba działać na rzecz innych, bo tylko tą drogą można dotrzeć do prawdziwego szczęścia indywidualnego. Owo szczęście może osiągnąć też tylko człowiek pielęgnujący zalety duchowe – tylko on bowiem, jako pełnoprawny członek społeczności, jest prawdziwie użyteczny.

łączy wszystkich, zaś to, co ich dzieli, stanowi akcydens i winno być odrzucone¹⁷⁹. To bardzo istotny rys z punktu widzenia problematyki niniejszej pracy, wskazuje on bowiem na korzenie rosyjskiego nihilizmu, tak jak rozumiał go potem Siemion Frank. W tym punkcie ujawnia się wyraźnie jedna z różnic między nihilizmem zachodnioeuropejskim i rosyjskim. Nihilizm rosyjski poszedł kolektywistyczną drogą wytyczoną przez Feuerbacha, podczas gdy zachodnioeuropejski przybrał formę zrodzoną z krytyki feuerbachizmu, określoną przez Maxa Stirnera i mającą charakter skrajnie indywidualistyczny¹⁸⁰.

Kolejnym istotnym elementem teorii moralności w ujęciu Czernyszewskiego jest negacja wolnej woli. Czernyszewski uważa, że „to zjawisko, które nazywamy wolną wolą, stanowi ogniwo w szeregu zjawisk i faktów powiązanych ze sobą związkiem przyczynowym”¹⁸¹. Jako że według Czernyszewskiego sprawą bezsporną jest, iż nie może istnieć luka w szeregu przyczyn i skutków, to logiczną konsekwencją, jaką z tych przesłanek wyprowadza, stanowi twierdzenie, że wolna wola nie istnieje, a człowiek postępuje w rzeczywistości tak, jak musi, czy raczej – jak wynika to z odpowiedniego łańcucha przyczyn i skutków¹⁸².

¹⁷⁹ Pogląd ten próbował zilustrować Czernyszewski w swojej powieści *Co robić?* Jeden z bohaterów utworu – Dymitr Łopuchow w taki oto sposób analizuje motywy swojego postępowania, które skłoniły go do pozostawienia żony w objęciach przyjaciela:

„Teraz dopiero postępowanie pod wpływem tego, co mogę nazwać szlachetnością, ściślej mówiąc, szlachetnym wyrachowaniem, wyrachowaniem, w którym ogólne prawo ludzkiej natury działa samodzielnie, nie szukając pomocy ze strony właściwości indywidualnych. Tu też dowiedziałem się, jak wielką rozkoszą jest poczucie, że się postąpiło jak człowiek szlachetny, to znaczy tak, jak winien postępować w ogóle każdy człowiek, nie Iwan, nie Piotr, lecz każdy jak go tam zwali; jaka to wielka rozkosz czuć się po prostu człowiekiem – nie Iwanem, nie Piotrem, lecz człowiekiem, po prostu tylko człowiekiem. To uczucie jest zbyt silne; zwykłe natury, jak moja, nie mogą znośić zbyt częstego podnoszenia się do wyżyn tego uczucia, ale szczęśliwy jest ten, kto bodaj raz tego doznał” [M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, przeł. Jerzy Brzęczkowski, Warszawa 1951, s. 365].

¹⁸⁰ Za najwybitniejszy i najbardziej charakterystyczny przykład takiego zachodniego nihilizmu autor niniejszej pracy uważa filozofię Fryderyka Nietzschego, który choć wiele pisał o jego przewyżczeniu, to jednak sam pozostaje najbardziej przenikliwym analitykiem, ale i zarazem najlepszą egzemplifikacją tego zjawiska. Wydaje się, że myśl Nietzschego ma zarazem charakter skrajnie indywidualistyczny, choć nie wszyscy badacze są tu zgodni, co zrozumiałe, przy takiej ilości interpretacji. Nie wiadomo przy tym, czy Nietzsche znał poglądy Stirnera i czy w ogóle o nich słyszał, wiadomo zaś, że nigdy ani nigdzie w swoich dziełach, listach czy notatkach nie wymienia tego nazwiska [por. L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, s. XXXIII-XXXIV, [w:] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. Joanna i Adam Gajlewiczowie, Warszawa 1995]. Nie zmienia to jednak faktu, że koncepcje Nietzschego pozostają w nurcie, któremu kierunek nadał Stirner.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 75.

¹⁸² Literackiej próbie ilustracji tego stanowiska podjął się Czernyszewski w *Co robić?* Główna bohaterka utworu – Wiera Pawłowna, którą dręczą moralne wątpliwości, zwraca się ze swoimi problemami do narzeczonego – Dymitra Łopuchowa:

„ – Czy mój wybór będzie zasługiwał na potępienie?

- Ludzie mówiący różne bzdury mogą mówić o nim, jak im się podoba; ludzie mający należyty pogląd na życie powiedzą, że pani postąpiła tak, jak pani powinna była postąpić; skoro pani tak zrobiła, oznacza to, że taka

Wskazywaliśmy wyżej, że Czernyszewski utożsamiał dobre postępowaniem z działaniem rozumnym. Otwiera się wobec tego kwestia dotycząca samej natury człowieka – na ile jest on istotą rzeczywiście zdolną do racjonalnego postępowania w dłuższej perspektywie. Zagadnienie to wiąże się też w tradycji filozoficznej z pytaniem o ewentualną naturę człowieka na jej płaszczyźnie moralnej – na ile człowiek jest predysponowany, o ile nie predestynowany do dobra lub zła. Pytanie o to, czy człowiek w sensie gatunkowym jest istotą dobrą czy złą, jest zdaniem rosyjskiego filozofa pytaniem źle postawionym. Określenie „dobry” lub „zły” może się bowiem według Czernyszewskiego odnosić jedynie do poszczególnych ludzi:

„Jan jest cieślą, lecz nie można powiedzieć, czym jest człowiek w ogóle: cieślą czy nie cieślą; Piotr umie kuć żelazo, ale o człowieku w ogóle nie można powiedzieć, czy jest kowalem, czy nie-kowalem. Fakt, że Jan został cieślą a Piotr kowalem, świadczy tylko o tym, że w pewnych warunkach, które zachodziły w życiu Jana, człowiek staje się cieślą, w pewnych zaś warunkach, które zaszły w życiu Piotra, zostaje kowalem. Zupełnie tak samo w pewnych warunkach człowiek staje się dobry, a w innych zły”¹⁸³.

Natomiast „dobrym człowiek bywa wówczas, kiedy dla zaznania przyjemności musi dostarczyć przyjemności innym; złym bywa wówczas, kiedy zmuszony jest do doznawania przyjemności kosztem dostarczania nieprzyjemności innym”¹⁸⁴.

Z powyższego wynika, że tym, co człowieka czyni dobrym lub złym, jest wychowanie i to, jak w wyniku tego wychowania odnosi się do innych. Trzeba więc stworzyć takie warunki, które sprzyjałyby jego prospołecznym zachowaniom. Główną przeszkodą dla realizacji tego planu jest niemożność zaspokajania przez wielu ludzi swoich podstawowych potrzeb. Główną zaś potrzebą, oprócz oddychania, jest potrzeba jedzenia i picia. Niestety, potrzeba ta, ze względu na złe urządzenie świata, nader często nie bywa zaspokajana: „Gdyby ta jedna przyczyna zła została usunięta, zniknęłoby szybko ze społeczności ludzkiej co najmniej dziewięć dziesiątych wszelkiego zła; liczba przestępstw zmalałaby dziesięciokrotnie; godne ludzi stosunki zastąpiłyby w ciągu jednego pokolenia brutalne obyczaje i pojęcia;

była pani osobowość, że niepodobna było postąpić inaczej w danych warunkach: powiedzą, że pani decyzja wpływała z konieczności, że właściwie mówiąc, nie miała pani innego wyjścia.

- I żadnego potępienia mojego postępku?

- Któż ma prawo potępiać wnioski z faktu, skoro istnieje fakt? Pani osobowość w danej sytuacji – to fakt; pani postęпки – nieuniknione wnioski z tego faktu wynikające z samej natury rzeczy. Ale pani nie odpowiada za nie i potępienie byłoby głupie.” [M. Czernyszewski, *Co robić. Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 104].

¹⁸³ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 82.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 81.

uzasadnione nieokrziesaniem i ciemnotą urzędzenia krępujące wolność straciłyby rację bytu i wszelkie skrupowanie rychło by zniknęło”¹⁸⁵.

Wszystkie wskazane przesłanki koncepcji moralnej Czernyszewskiego, a więc egoizm, racjonalizm, brak wolnej woli, wreszcie mechanycyzm, który wynika przede wszystkim z przyjętych założeń metafizycznych, wiodły myśliciela do określonych poglądów w sferze „ekonomiki politycznej”, którą zaliczał również do wiedzy o moralności¹⁸⁶. Warto przy tym pamiętać, co podkreśla na przykład Ryszard Panasiuk, że w połowie XIX wieku plan społeczny i socjalny interferował często z planem metafizycznym¹⁸⁷. Teza ta jest prawdziwa w odniesieniu do Feuerbacha, a pośrednio również do Czernyszewskiego jako jego gorliwego ucznia. Warto tutaj też zaznaczyć, że mimo oświeceniowych proweniencji Czernyszewskiego nie można zanegować, że odebrał on lekcje od takich myślicieli jak Saint-Simon, Fourier i Owen, którzy zrozumieli, iż indyferentyzm w sferze politycznej nie jest najlepszą drogą do realizacji humanistycznych ideałów. Na taką właśnie różnicę między Oświeceniem a myślicielami późniejszymi – a więc na kwestię większego dla tych drugich zaangażowania politycznego – wskazywał na przykład Fryderyk Engels¹⁸⁸. Istotnym źródłem poglądów Czernyszewskiego wydaje się również myśl Henry’ego Thomasa Buckle’a¹⁸⁹, który wskazywał między innymi na znacznie edukacji i oświaty dla upowszechniania idei humanizmu. Edukacja i oświata zaś, zdaniem Buckle’a jest możliwa tylko w oparciu o mocne podstawy ekonomiczne, ale i odwrotnie – sama stanowi czynnik przyspieszający bogacenie się narodów. Wszystko to zaś, jako sfera praktyki, wiąże się z realną aktywnością na niwie politycznej.

Dobrym przykładem filozoficznego węzła, w którym ściśle splata się polityka z moralnością, jest stosunek do wolności. Stanowisko Czernyszewskiego jest w tej kwestii

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 85.

¹⁸⁶ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, op. cit., s. 132.

¹⁸⁷ R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 73-74.

¹⁸⁸ Por. np. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 169.

¹⁸⁹ Henry Thomas Buckle (1821-1862), znakomity historyk angielski, autor między innymi niezwykle rozpowszechnionego i mającego bezprecedensowy wpływ na myśl w drugiej połowie XIX wieku dzieła *History of Civilization in England* [wyd. polskie H.T. Buckle, *Historia Cywilizacji w Anglii*, przeł. Władysław Zawadzki, Warszawa 1873]. W tej trzytomowej pracy Buckle dowodził, że historia rządzi się pewnymi określonymi prawami, które z czasem będziemy w stanie lub już jesteśmy w stanie ustalić. Jednym z najbardziej zasadniczych czynników postępu jest oświata i edukacja. Według Władysława Tatarkiewicza, Buckle, obok takich myślicieli jak Mill i Spencer, miał większy wpływ na kształt pozytywizmu niż koncepcje samego Comte’a [W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1981, t. 3, s. 26]. Wpływ koncepcji Buckle’a na myśl Czernyszewskiego podkreśla Jan Kucharzewski [J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3, op. cit., s. 300]. Czernyszewski bardzo chwalił dzieło Buckle’a, które w 1860 roku zaczęły wydawać *Отечественные записки*.

niezmiernie symptomatyczne i przypomina poglądy, jakie żywił w tej dziedzinie Marks. Otóż Czernyszewski był, przynajmniej początkowo, zdecydowanym wrogiem liberalizmu¹⁹⁰, uważał

¹⁹⁰ Warto tutaj zwrócić uwagę na istotne i wielorakie trudności, jakie wiążą się z użyciem terminu „liberalizm” w kontekście omawianej w niniejszej pracy problematyki. Samo pojęcie liberalizmu w XIX wieku nie było tożsame z jego współczesnym znaczeniem.

W XIX-wiecznej Rosji zakres znaczeniowy tego pojęcia jeszcze bardziej odbiegał od dzisiejszego. Liberalizm funkcjonował w Rosji w jego szlacheckiej odmianie, która z politycznym liberalizmem *sensu stricte* miała niewiele wspólnego. Tak pisze na ten temat Andrzej Walicki:

„Mówiąc o liberalizmie mamy tu na myśli nie liberalizm jako kategorię światopoglądową, jako określoną filozofię społeczną i określony, przeciwstawny konserwatyzmowi «styl myślenia» - chodzi nam w danym wypadku o rosyjski, dziewiętnastowieczny *liberalizm szlachecki*, to jest o noszący to miano konkretny kierunek polityczny, określany nie tyle przez wspólne założenia ogólnie światopoglądowe, co przez wspólne praktyczne cele, wyznaczane w sposób bezpośredni przez bynajmniej nie «uwzniośnione» klasowe interesy szlachty. O przynależności do tak pojętego liberalizmu decydowało kryterium obiektywne: stosunek do rewolucji i kwestii agrarnej, obrona obszarnej, «pruskiej» drogi rozwoju kapitalistycznego. Był to więc nie określony światopogląd, lecz określona polityka, polityka stawiająca sobie za cel, z jednej strony, adaptację szlachty do wymogów nowego ustroju, z drugiej – maksymalną adaptację nowego ustroju do potrzeb szlachty. Ideologiczne uzasadnienie takiej polityki mogło być bardzo różne: od okcydentalistycznych do słowianofilskich, od częściowej adaptacji liberalizmu burżuazyjnego do jego negacji, zawsze jednak – nawet przy orientacji skrajnie okcydentalistycznej – z wyraźnym odżegnaniami się od proveniencji oświeceniowej i od radykalizmu liberalnej utopii” [A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 347]. To dlatego właśnie do kręgu liberałów zaliczani bywali wtedy zwolennicy samowładztwa, tacy choćby, jak wymieniani przez Walickiego Jurij Samarin czy Mikołaj Milutin, ale też na przykład Michaił Murawjow (osławiony *Wieszatiel*).

Pojęcie liberalizmu zostało ostatecznie wypaczone przez badaczy radzieckich, którzy podążali tutaj szlakiem wytyczonym przez Włodzimierza Lenina, zdecydowanie przeciwnego liberalizmowi, tak w zachodnim, jak i specyficznym rosyjskim znaczeniu. Czy bowiem będąc wyrazem interesów burżuazji, czy ziemiaństwa, liberalizm miał dla niego wrogi klasowo charakter [por. Por. B. Olaszek, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, op. cit., s. 124].

Również pojęcie „demokrata” różniło się pod względem zakresu znaczeniowego od jego dzisiejszego odpowiednika. I tak dla Czernyszewskiego, podobnie jak dla większości innych publicystów i myślicieli tego okresu, demokrata był właściwie przeciwnikiem liberała. Dla tego pierwszego ideałem byłaby władza ludu, czyli w tym wypadku wszystkich, podczas gdy liberał (w zachodnim znaczeniu tego słowa) był wyrazicielem interesów burżuazji. Za doskonały tego dowód uchodził fakt, że liberałowie opowiadali się zwykle za ustaleniem takiego czy innego cenzusu wyborczego (najczęściej był to majątek, ewentualnie wykształcenie), podczas gdy demokraci byli zwolennikami powszechnego prawa wyborczego. Głównym celem burżuazji było ustanowienie konstytucji w tych państwach, gdzie władza monarchy nie była niczym ograniczona, lub respektowanie istniejących swobód politycznych tam, gdzie formalnie były one już ustanowione [por. M. Żywczyński, *Historia powszechna. 1789-1870*, Warszawa 2008, s. 219-221].

Choć Czernyszewski wypowiadał się w swoich artykułach przeciwko wolności liberalnej, to jednak, jeżeli uznamy za wiarygodne świadectwa niektórych towarzyszy jego zesłania, nie negował wartości wolności politycznej tak, jak czynili to narodnicy a także marksiści. Zmieniennym tego dowodem jest taka oto wypowiedź rosyjskiego filozofa, którą przytacza J. Stieklów:

„Wy, panowie, mówicie, że wolność polityczna nie może nakarmić głodnego człowieka. Słusznie. Ale czy np. powietrze może nakarmić człowieka? Oczywiście, że nie. A jednak bez jedzenia człowiek może przeżyć kilka dni, podczas gdy bez powietrza nie przeżyje nawet dziesięciu minut. Tak jak powietrze niezbędne jest dla życia poszczególnego człowieka, tak wolność polityczna niezbędna jest dla prawidłowego funkcjonowania ludzkiego społeczeństwa” [J. Stieklów, *N. G. Czernyszewskij, jego życie i działalność*, Moskwa-Leningrad 1928, s. 448-449, [w:] A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 44].

Andrzej Walicki zwraca również uwagę, że o ile w przypadku Marksa i Engelsa, jak i ich zwolenników, wolność polityczna bywała popierana warunkowo jako środek do celu, którym ostatecznie będą wszechświatowy komunizm i rewolucja proletariatu, to w przypadku Czernyszewskiego poparcie to miało jednoznaczny i bezwzględny charakter. Wydaje się więc, że wrogość Czernyszewskiego wobec liberalizmu nie była podyktowana, tak jak w przypadku twórców marksizmu, jakąś fundamentalną niechęcią czy nieufnością,

bowiem, że wolność polityczna stanowi pewnego rodzaju luksus i że jeżeli w ogóle jest wartością, to jedynie wtórną:

”Liberalizm nie chce zrozumieć, że zezwolenie udzielone przez prawo ma dla człowieka wartość tylko wtedy, kiedy posiada on środki materialne, by z tego zezwolenia korzystać. Ani mnie, ani tobie, czytelniku, nie zakazano jadać na złotym talerzu; niestety jednak ani ty, ani ja, nie mamy i prawdopodobnie nigdy nie będziemy mieli środków do wprowadzenia w życie tego wytwornego pomysłu; dlatego też otwarcie powiadam, że nic sobie nie robię z prawa do posiadania złotej zastawy i gotów jestem sprzedać to prawo za jednego rubla srebrem albo nawet i taniej”¹⁹¹.

Niezbędnym warunkiem wolności jest według Czernyszewskiego taki poziom dobrobytu, który pozwala na realne z niej korzystanie. Przekonanie to pozwoliło Czernyszewskiemu głosić dosyć absurdalną na pierwszy rzut oka tezę, że Syberia jest bardziej demokratyczna niż Anglia. Teza ta nabiera jednak sensu uwzględniając, że w czasie, gdy Czernyszewski ją formułował (w 1858 r.), duża część społeczeństwa angielskiego cierpiała biedę, Syberia zaś cieszyła się względną zamożnością – innymi słowy: mieszkańcy Syberii mieli więcej możliwości korzystania z wolności niż angielscy robotnicy¹⁹².

W sferze politycznej Czernyszewski, zdaniem Iwanowa-Razumnika, jako jeden z pierwszych w Rosji odróżnił naród od ludu¹⁹³, opowiadając się oczywiście po stronie tego drugiego¹⁹⁴. Takie zapatrywania kazały mu odwrócić się od liberałów ku demokratom¹⁹⁵, to ci

ale raczej rozczarowaniem do połowiczności proponowanych przez liberałów rozwiązań politycznych i gospodarczych.

¹⁹¹ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Walka stronnictw we Francji*, t. I op. cit., s. 92.

¹⁹² Takie ujęcie zagadnienia wolności jest klasycznym przykładem mylenia tego pojęcia z pojęciem „możności”, „bezpieczeństwa”, „potęgi”, „dobrobytu” lub „równości”, o którym pisał Isaiah Berlin, a za nim Andrzej Walicki, który przy tej okazji czyni też warte przytoczenia spostrzeżenie *a propos* przykładu Czernyszewskiego dotyczącego złotej zastawy: „Wyobraźmy sobie sytuację odwrotną – człowiek, którego stać na kupienie złotych półmisków, nie może tego uczynić, ponieważ posiadanie takich przedmiotów jest wyłącznym przywilejem rządzącej kasty. Wydaje się oczywiste, że arbitralność takiego zakazu byłaby gorszym pogwałceniem wolności i godności ludzkiej niż zwykły brak środków” [A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 45]. Jeżeli chodzi o rzekomą wyższość Syberii nad Anglią, to pogląd ten został przez Czernyszewskiego przypisany demokracji, w opozycji do liberała [M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Walka stronnictw we Francji*, t. I, op. cit., s. 90].

¹⁹³ Chociaż trzeba dodać, że rozróżnienie to pojawiło się wcześniej u Bielińskiego i słowianofilów.

¹⁹⁴ W. Iwanow-Razumnik, *Istoria ruskiej obszczestwiennej mysli*, t. II, Petersburg 1911, s. 10-11. Czernyszewski dokonał tego fundamentalnego rozróżnienia całkowicie niezależnie od Marksa.

¹⁹⁵ Rzecz jasna, używamy tutaj tych pojęć w takim znaczeniu, w jakim stosował je Czernyszewski. Zakres znaczeniowy tych terminów pokrywa się z ich współczesnym zakresem tylko częściowo. Dla Czernyszewskiego „demokratami” byli więc przede wszystkim ci, którzy walczyli o dobro ludu, pojętego jako niziny społeczne. Dzisiaj pod pojęciem „demokraty” kryje się zwolennik systemu politycznego, w którym partycypują wszyscy obywatele. Demokrat nie stoi raczej w opozycji do liberalizmu. Liberalizm, jako koncepcja zakładająca wolność jednostki i poszanowanie jej praw, stanowi współcześnie raczej dopełnienie demokracji.

ostatni bowiem przedkładają dobro ludu ponad wszystkie inne względy. Liberałowie, którym zależy na wolności słowa i ustroju konstytucyjnym, nie darzą ludu zaufaniem, słusznie podejrzewając, że ten przedkłada materialny dobrobyt i bezpieczeństwo ponad wolność¹⁹⁶. Takie rozstrzygnięcia kazały też Czernyszewskiemu w sferze ekonomii przedkładać dystrybucję dóbr ponad ich produkcję – wydajność nie była dla niego priorytetem, ale to, aby wyprodukowane dobra dostały się we właściwe ręce – rzecz jasna w ręce ludu¹⁹⁷.

Czernyszewski jako jeden z pierwszych w Rosji¹⁹⁸ poruszył kwestię gminnego władania ziemią. Choć wystąpił jako zwolennik tej formy własności, to jednak swoje stanowisko uzasadniał inaczej niż słowianofile. Oparłszy się w tej kwestii na ustaleniach historyków, nie uważał *obszcziny*¹⁹⁹ za zjawisko charakterystyczne dla Rosji czy Słowian, ale za archaiczną, pierwotną formę własności, występującą powszechnie. Aby dodatkowo wzmocnić siłę przekonywania swojego stanowiska, Czernyszewski odwołał się do autorytetu Hegla. Otóż Czernyszewski uważał, że zdaniem Hegla: „rozwój odbywa się niezmiennie zgodnie z tym samym prawem: wyższe szczeble rozwoju są pod względem formy powrotem do początków. Rozumie się samo przez się, że choć formy są tutaj podobne, treść jest na końcu bez porównania bogatsza i wyższa niż na początku...”²⁰⁰ Tak więc, choć wspólnota gminna jest formą pierwotną, to jako taka może być zarazem ostateczną. Po cóż więc przeżywać męczarnie rozwoju kapitalistycznego, skoro ta ostateczna forma własności już albo właściwie „jeszcze” istnieje w Rosji. Takie stanowisko stanie się następnie charakterystyczne dla narodził się. Czernyszewski, powołując się na Hegla, dowodzi, że wystarczy, iż pewien

¹⁹⁶ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Walka stronnictw we Francji*, t. I, op. cit., s. 90.

¹⁹⁷ Iwanow-Razumnik W., *Istorija ruskoj obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 15.

¹⁹⁸ Chociaż całą kwestią jako pierwsi zajęli się słowianofile.

¹⁹⁹ *Obszczina* – kolektywna forma własności i władania ziemią.

²⁰⁰ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Uprzedzenia przeciw gminnemu władaniu ziemią*, t. I, op. cit., s. 237. Autor ilustruje to prawo mnóstwem przykładów zaczerpniętych z przyrodznawstwa w jego stanie z połowy XIX wieku. Niektóre przykłady brzmią dzisiaj niemal groteskowo, jak na przykład wywód o podobieństwie konsystencji ludzkiego mózgu do struktury ostrygi, co miałyby jakoby potwierdzać tezę, że wszystko powraca do pierwotnej formy. Przykłady te zdają się jednak o tyle pouczające, że wskazują, jak niebezpiecznym gruntem może być dla filozofa bezkrytyczne opieranie się na nowinkach zaczerpniętych z nauk przyrodniczych – te właśnie wywody ulegają też najczęściej szybkiej dezaktualizacji i zestarzeniu. Oprócz przyrodniczych, w artykule Czernyszewskiego pojawiają się też przykłady z obszaru lingwistyki, etnografii, prawa, historii, a nawet wojskowości – często nie mniej kontrowersyjne niż ten przytoczony wyżej. Cały artykuł, do którego odnosi się ten przypis, cechuje nie tylko arogancja wobec adwersarzy, którymi są przeciwnicy *obszcziny* (autor wielokrotnie zarzuca im niekompetencje, brak elementarnej wiedzy itd.), ale zdradza też pewną intelektualną nieuczciwość autora. Czernyszewski twierdzi w swoim artykule, że jego przeciwnicy są zwolennikami przestarzałych teorii Hegla i Schellinga, co nie było w latach sześćdziesiątych już prawdą (zwraca na to uwagę Andrzej Walicki). Zarazem sam Czernyszewski oparł cały swój wywód na uproszczonej do granic możliwości interpretacji heglizmu, uzasadniając taką strategię koniecznością pokonania adwersarzy ich własną bronią.

wyższy „moment logiczny” rozwoju zaistnieje gdziekolwiek, „a uwalnia to proces rozwoju we wszystkich innych czasach i miejscach od konieczności doprowadzenia tego momentu do rzeczywistego istnienia”²⁰¹. Innymi słowy, a Czernyszewski ilustruje to mnogością przykładów z różnych dziedzin, nie istnieje żadna konieczność, która zmuszałaby jakiś naród lub społeczność do przebycia całej drogi innej, bardziej zaawansowanej społeczności – można przecież skopiować jej osiągnięcia. Czernyszewski parafrazuje łacińskie przysłowie, głoszące, że *tarde venietibus osse*, twierdząc, że to nie kości, ale pożywny ich szpik dostaje się tym, którzy najpóźniej przychodzą. Idea, że cywilizacyjna młodość może być źródłem przewagi Rosji nad Europą zachodnią zapuściła głęboko korzenie w świadomości rosyjskich myślicieli, polityków, rewolucjonistów²⁰².

Warto też wspomnieć o linii argumentacyjnej, jaką obrał Czernyszewski dla obrony gminowładztwa przed zarzutami „zaco fanych ekonomistów” (takim to mianem Czernyszewski ochrzcił zwolenników liberalizmu gospodarczego). Liberałowie dowodzili, że gminne władanie ziemią jest przyczyną niskiej wydajności rosyjskiego rolnictwa, kolektywna własność sprzyja bowiem nieodpowiedzialnemu nią gospodarowaniu. Czernyszewski nie zdecydował się na rzetelne zreferowanie poglądów liberałów, przechodząc od razu do ataku. W serii artykułów w *Sowriemienniku*²⁰³ filozof dowodził, że przyczyna katastrofalnego stanu rolnictwa w Rosji nie leży w gminowładztwie, ale w niskiej gęstości zaludnienia, braku kapitału obrotowego, infrastruktury gospodarczej, wreszcie w fatalnym poziomie wykształcenia. Najważniejszą jednak przyczyną słabości był według Czernyszewskiego

²⁰¹ *Ibidem*, s. 269.

²⁰² Warto tutaj przytoczyć charakterystyczną dla tego sposobu myślenia opinię sformułowaną w 1861 przez Nikołaja Szełgunowa (1824-1891). Poniższy fragment pochodzi z radykalnej odezwy *Do młodego pokolenia*:

„Jesteśmy narodem opóźnionym, i w tym nasze zbawienie. Winniśmy błogostawić los, że nie żyliśmy życiem Europy. Jej klęski, jej sytuacje bez wyjścia – to lekcja dla nas. Nie chcemy jej proletariatu, jej arystokratyzmu, jej zasady państwowej i imperatorskiej władzy. (...)

Europa nie rozumie i nie może zrozumieć naszych dążeń socjalnych, a więc nie może być naszym nauczycielem w sprawach ekonomicznych. Nikt nie posuwa się tak daleko w negacji jak my, Rosjanie. A dlaczego tak jest? Dlatego, że nie mamy przeszłości politycznej, nie jesteśmy związani żadnymi tradycjami, stoimy na nowiźnie (...). Oto czemu w przeciwieństwie do Europy Zachodniej nie lękamy się przyszłości; oto czemu śmiało idziemy na spotkanie rewolucji, pragniemy jej nawet. Wierzymy w swoje świeże siły; wierzymy, że sążone jest nam wnieść nową zasadę do historii, wypowiedzieć własne słowo, a nie powtarzać abecadło Europy. Bez wiary nie masz zbawienia, a nasza wiara we własne siły jest wielka” [N.W. Szełgunow, M.L. Michajłow, *Do młodego pokolenia*, przeł. J. Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodziństwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. II, Warszawa 1965, s. 19-20]. Także fakt, że brak historycznych doświadczeń stanowi dla autora wyżej przytoczonych słów usprawiedliwienie radykalnej negacji, wart jest podkreślenia w kontekście tematyki naszej pracy.

²⁰³ Najważniejsze z nich to *Uprzedzenia wobec gminnego władania ziemią* (1857) oraz *Zabobon a zasady logiki* (1859).

„azjatyzm” Cesarstwa Rosyjskiego²⁰⁴, a więc brak poszanowania dla prawa, stan, który *de facto* oznacza rządy przemocy. W takich warunkach, w których nienaruszalność własności nie jest gwarantowana przez prawo i instytucje społeczne, nie opłaca się w tę własność inwestować, bez względu na to, czy chodzi o własność indywidualną, czy kolektywną²⁰⁵. Upatrywanie słabości rosyjskiego rolnictwa w gminowładztwie jest więc według Czernyszewskiego klasycznym przykładem błędu *cum hoc, ergo propter hoc*²⁰⁶.

Próba nakreślenia pozytywnego planu zmiany stosunków społecznych tu i teraz, czyli w Rosji lat sześćdziesiątych XIX wieku, była programowa powieść Czernyszewskiego *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*. Utwór ten, bardzo słaby pod względem literackim, z czym zgadzało się nawet wielu zwolenników Czernyszewskiego²⁰⁷, stał się „Biblią” dla pokoleń rosyjskich rewolucjonistów i działaczy społecznych o proweniencji radykalnej²⁰⁸.

²⁰⁴ Inspiracją dla wywodów o „azjatyzmie” były poglądy Mikołaja Dobrolubowa, wyrażone w artykule *Królestwo ciemności*. Cenzura oczywiście usunęła prawie cały fragment, w którym Czernyszewski pisał o „azjatyzmie” rosyjskiego państwa.

²⁰⁵ Na brak praworządności i arbitralność decyzji władzy centralnej, która w zasadzie bez dania racji mogła pozbawić obywatela wszystkiego, jako na główny hamulec rozwoju Rosji wskazują też niektórzy współcześni badacze historii Rosji, tacy na przykład jak Richard Pipes. Zarazem jednak większość historyków współczesnych przyznaje rację liberalnym ekonomistom z czasów Czernyszewskiego, wydaje się dzisiaj bowiem jasne, że kolektywne władanie ziemią nie służyło modernizacji w rolnictwie, sprzyjając marnotrawstwu i zabijając konkurencję, nikt bowiem nie dbał specjalnie o coś, co i tak potem przechodziło w ręce kogoś innego (po śmierci gospodarza, a czasem nawet co kilka sezonów, ziemia była dzielona ponownie w ramach społeczności). Aleksander II nie zdecydował się na likwidację gminowładztwa, ograniczył je (ale nie zlikwidował, pozostawało ono nadal główną formą własności ziemi na wsi), a dokonał tego dopiero car Mikołaj II, a w zasadzie w jego imieniu Piotr Stołypin.

²⁰⁶ Potem, więc skutek tego. Błąd logiczny polegający na utożsamieniu następstwa czasowego z relacją przyczynowo-skutkową.

²⁰⁷ Walorami artystycznymi powieści nie byli zachwyceni na przykład późniejsi wielbiciel myśli Czernyszewskiego, tacy jak Jerzy Plechanow („художественных достоинств в нем [to znaczy w *Co robić?* – przyp. M.C.K.] очень мало” [G. W. Plechanow, *Izbrannyye filosofskije proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij [1909]*, t.4, op. cit., s. 161]) czy Anatol Łunaczarski. Jeżeli walory artystyczne powieści nie wzbudzały entuzjazmu wśród zwolenników Czernyszewskiego, to cóż dopiero mówić o przeciwnikach jego poglądów. I tak w Fiodorze Dostojewskim powieść miała wzbudzić „homerycki śmiech” [R. Przybyłski, *Dostojewski i przekłete problemy*, op. cit., s. 134]. Władimir Nabokow podejrzewał zaś, że książka została dopuszczona do druku właśnie po to, aby skompromitować Czernyszewskiego, co było jednak wielkim błędem, publiczność okazała się bowiem mniej wyrobiona artystycznie, niż mogła podejrzewać cenzura, a co ważniejsze, skłonna była wybaczyć wiele swojemu ideologicznemu przewodnikowi.

²⁰⁸ „Ta książka jest zagadką rosyjskiej literatury. Nie ma w niej śladu wielkiego pisarskiego talentu, przez pół stulecia jednak rządziła ona umysłami młodzieży. Terrorysta Aleksander Uljanow uważał tę książkę za ewangelię rewolucji. Gdy jego młodszy brat, Władimir Uljanow, przeczytał ulubioną książkę brata, oświadczył: «Ta książka mnie przeorała». *Co robić?* uczyniła rewolucjonistą przyszłego przywódcę bolszewickiej Rosji”. Według Nadieжды Krupskiej Lenin znał powieść w najdrobniejszych szczegółach [W. Walicki, *Wstęp*, s. XLII, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964]. Innym wielbicielem powieści był na przykład Lew Trocki, który pisał: „Z entuzjazmem i uwielbieniem czytaliśmy *Co robić?*, usiłując we wszystkim naśladować Rachmietowa [jeden z bohaterów powieści – przyp. M.C.K.]”. [E. Radziński, *Aleksander II. Ostatni wielki car*, przeł. Eugenia Siemaszkiewicz, Rene Śliwowski, Warszawa 2005, s. 184-185]. Plechanow uznał, że żadne inne dzieło nie odniosło w Rosji takiego sukcesu od czasu wynalezienia prasy drukarskiej [„С тех пор как завелись типографские станки в России и вплоть до нашего времени, ни одно печатное произведение не

Ta powstała w Twierdzy Pietropawłowskiej książka opowiada z pozoru o dziejach miłości Wiery Pawłowny Rozalskiej. W rzeczywistości miała być jednak w zamierzeniu autora popularnym podręcznikiem właściwego życia i faktycznie spełniła taką rolę, stając się dla pokoleń młodych ludzi w Rosji pewnego rodzaju katechizmem. Główna bohaterka, traktowana przez matkę jak przedmiot ekonomicznych transakcji, zakochuje się z wzajemnością w lekarzu Dymitrze Łopuchowie. Po pewnym czasie jednak miłość przemija, a miejsce Łopuchowa zajmuje w sercu Wiery jego przyjaciel – Aleksander Kirsanow. Nie chcąc stać na drodze do realizacji uczuć swojej małżonki, Łopuchow pozoruje samobójstwo, zmienia tożsamość i wyjeżdża do Stanów Zjednoczonych, gdzie z powodzeniem zajmuje się interesami, a także walczy o wyzwolenie Murzynów. Po pewnym czasie wraca jednak do Rosji i jako amerykański biznesmen z entuzjazmem współpracuje ze swym przyjacielem i Wierą, którzy tymczasem stali się małżeństwem²⁰⁹.

имело в России такого успеха, как *Что делать?*” [G. W. Plechanow, *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij [1909], t.4, op. cit., s. 160*]].

I może jeszcze fragment pracy innego historyka na temat dzieła Czernyszewskiego:

„Zgoda na wydanie powieści Czernyszewskiego była jednym z największych błędów popełnionych przez cenzurę: utwór ten przekonał bowiem więcej ludzi do rewolucji niż wszystkie dzieła Marksa i Engelsa razem wzięte (Marks nauczył się rosyjskiego, by móc ją przeczytać). Plechanow, «ojciec rosyjskiego marksizmu», oznajmił, że z tej właśnie powieści «czerpaliśmy wszyscy się moralną oraz wiarę w lepszą przyszłość». Teoretyk rewolucji Tkaczow nazwał ją «ewangelią» ruchu; Kropotkin «sztandarem rosyjskiej młodzieży». Pewien młody rewolucjonista z lat sześćdziesiątych twierdził, że historia zna tylko trzech wybitnych ludzi: Jezusa Chrystusa, świętego Pawła i Czernyszewskiego. Lenin, którego ascetyczny tryb życia był niepokojąco podobny do życia Rachmietowa, pewnego lata przeczytał tę powieść pięciokrotnie” [O. Figes, *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Wrocław 2009, s. 154].

²⁰⁹ Główny wątek fabularny został osnuty na autentycznych wydarzeniach: prototypem postaci Łopuchowa był przyjaciel Czernyszewskiego – lekarz Bokow, zaś Kirsanowa – wybitny uczonec Iwan Sieczenow. Gdy żona Bokowa zakochała się w Sieczenowie, małżonek usunął się z jej życia, dając tym samym przyzwolenie na nowy związek. Stosunki obu mężczyzn pozostały przyjazne [A. Walicki, *Wstęp*, s. XLI, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964]. Niezależnie od tego wiele świadectw wskazuje, że również atmosfera w domu Czernyszewskich była dosyć swobodna, czego nie omieszkął w nieżyczliwy sposób skomentować Nabokow w swoim quasi-biograficznym szkicu poświęconym postaci Czernyszewskiego [por. V. Nabokov, *Dar, Rozdział czwarty*, przeł. Eugenia Siemaszkiewicz, Warszawa 2003, s. 266-376]. Stosunki panujące między główną bohaterką i Łopuchowem – przedstawione jako relacje łączące pełną życia młodą kobietę i nieco nudnego uczonego przypominają jako żywo relacje między samym Czernyszewskim a jego żoną Olgą Sokratowną. Podobna para pojawia się w jawnie już autobiograficznym utworze Czernyszewskiego *Prolog*. Konstrukcja głównego wątku fabularnego *Co robić?* miała być ilustracją poglądu, że ludzkie potrzeby są z natury dobre, a szkodliwe może być jedynie ich tłumienie. Inspiracją dla takich przekonań mogli być dla Czernyszewskiego nie tylko, jak zwykle, myśliciele oświeceniowi, ale przede wszystkim poglądy Ludwiga Feuerbacha. W samym zaś utworze rosyjskiego filozofa Łopuchow tak uzasadnia wobec swego przyjaciela, targanego jeszcze rozterkami dawnej moralności, potrzebę pójścia za głosem serca:

„Oto jeszcze jedno: jeśli w kimś budzi się jakaś potrzeba – czy nasze starania, aby zagłuszyć w nim tę potrzebę, prowadzą do czegoś dobrego? Jak ci się zdaje? Czy tak nie jest? O, nie! Takie starania nie prowadzą do niczego dobrego. Prowadzą tylko do tego, że dana potrzeba przybiera wyolbrzymione rozmiary – co jest szkodliwe, albo też rozwija się w fałszywym kierunku – a to jest i szkodliwe, i brzydkie, czy też, jeśli się ją zagłusza, zagłusza się wraz z nią życie – a tego szkoda” [M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 280].

Fabularny aspekt utworu miał dla jego autora jedynie charakter pretekstu. Główna bohaterka powieści wraz ze swymi towarzyszami życia zakłada bowiem spółdzielnię krawiecką, która zatrudniając coraz więcej kobiet z czasem ulega przekształceniu w rodzaj komuny. Spółdzielnia ta funkcjonuje na zasadach opracowanych przez Roberta Owena – jednego ze społecznych idoli Czernyszewskiego.

Kluczowymi elementami utworu są sny głównej bohaterki, które stanowią alegoryczną krytykę starych stosunków społecznych i próbę nakreślenia projektu nowych. Najbardziej istotnym i bogatym znaczeniowo jest *Czwarty sen Wiery*²¹⁰, w którym główna bohaterka doświadcza wizji szczęśliwego społeczeństwa, mającego pojawić się w przyszłości. Członkowie tego społeczeństwa żyją w ogromnych, szklanych halach, podtrzymywanych przez aluminiowe kolumny²¹¹. W zależności od pory roku zmieniają miejsce zamieszkania tak, aby przez cały czas doświadczać łagodnego klimatu. W świecie tym kobiety są równymi partnerkami mężczyzn. Panują tu wolna miłość, zdrowie i piękno. Dzięki nauce plony są bogate, nie brakuje więc niczego. W przeciwieństwie do innych podobnych projektów w świecie tym nie ma przymusu kolektywizacji – jeżeli ktoś chce, może pozostawać na uboczu, ma do tego prawo, lecz tych, którzy się na to decydują, jest niewiele²¹².

Najbardziej fascynująca dla czytelników powieści i dlatego mająca szczególnie doniosłe znaczenie okazała się postać Rachmietowa. Ten pojawiający się jedynie epizodycznie drugoplanowy bohater zawładnął wyobraźnią kilku pokoleń młodych ludzi. Rachmietow jest potomkiem szlacheckiego rodu o tatarskich korzeniach, nie afiszuje się jednak ze swoim pochodzeniem. Żyje jak asceta – robi tylko to, co trzeba robić:

²¹⁰ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 416-449.

²¹¹ Inspiracją dla tego pomysłu był londyński *Crystal Palace*, który został wzniesiony na Wielką Wystawę w 1851 roku. To do tego fragmentu powieści odnosi się Dostojewski, gdy w *Notatkach z podziemia* szydzi z utopii i kryształowego pałacu [F. Dostojewski, przeł. Gabriel Karski, *Notatki z podziemia*, Londyn 1992, s. 24]. Dostojewski widział tę budowlę w czasie swojego pobytu w Londynie w 1859 roku – budynek wzbudził w nim negatywne uczucia [G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski*, op. cit., s. 39].

Także słynne „szklane domy” z powieści Stefana Żeromskiego *Przedwiośnie* stanowią najprawdopodobniej reminiscencję *Czwartego snu Wiery* [J. Trochimiak, *Czernyszewski*, Lublin 1988, s. 137-138]. Sam *Crystal Palace*, będący przez dziesiątki lat wielką atrakcją Londynu, spłonął w 1936 roku.

²¹² Wielu badaczy i publicystów zwracało uwagę na naiwność całej konstrukcji Czernyszewskiego i jej pokrewieństwo z socjalizmem utopijnym, zwłaszcza Fouriera, ale także Cabeta (Kucharzewski). Warto jednak przy tej okazji przypomnieć, za Iwanowem-Razumnikiem, że utwór Czernyszewskiego miał charakter przede wszystkim propagandowy i nawet gdyby Czernyszewski doszedł w nim do „anty-Iwów, anty-rekinów i lemoniadowego morza [zjawiska, które według Fouriera miałyby zaistnieć po upowszechnieniu falansterów – przyp. M.C.K.], to nie można by i w tym wypadku mieć mu tego za złe (jako socjologowi, a nie powieściopisarzowi)” [W. Iwanow-Razumnik, *Istorijska ruskoj obszczestwiennoj mysli*, II, op. cit., s. 9]. Stosunek Czernyszewskiego do socjalizmu utopijnego był tymczasem sceptyczny, czemu myśliciel ten wielokrotnie dawał wyraz (np. w *Szkicach z okresu Gogolowskiego*).

„«Nie piję ani kropli wina, nie zbliżam się do kobiety». A naturę miał ognistą. «Po co to? Taka krańcowość jest całkiem zbyteczna». – «Tak trzeba. Żądamy dla ludzi pełni rozkoszowania się życiem, powinniśmy więc własnym życiem wykazać, że żądamy tego nie dla siebie osobiście, lecz dla człowieka w ogóle, że występujemy w imię zasady, a nie dlatego, że mamy słabostki, żądamy tego z przekonania, a nie dla zaspokojenia potrzeb osobistych»²¹³.

Rachmietow czyta tylko to co konieczne²¹⁴, je tylko to co pożywne, spotyka się jedynie z ludźmi użytecznymi, uprawia gimnastykę, pracuje fizycznie, aby wyrobić w sobie sprawność i siłę woli. Jednocześnie utrzymuje ubogich, zdolnych studentów. Dużo podróżuje – ale tylko w te miejsca, które są płodne poznawczo – bada różne systemy polityczne. Odwiedza między innymi „ojca nowej filozofii, Niemca”, któremu przekazuje trzydzieści tysięcy talarów²¹⁵.

Wszystko to czyni Rachmietow w imię przygotowania do rewolucji, czego rzecz jasna Czernyszewski nie mógł napisać, ale co dla wszystkich czytelników było całkowicie zrozumiałe.

Na tytułowe pytanie „Co robić?” Czernyszewski udziela trojkiej odpowiedzi. Z jednej strony należy próbować przekształcać system w ramach budowy spółdzielni, a z drugiej, tak jak Rachmietow – gotować się do rewolucji. Po trzecie, należy dokonać przewartościowania systemu moralnego tak, aby bardziej odpowiadał on ustaleniom nauk przyrodniczych dotyczących natury człowieka. Z różnych powodów największy oddźwięk wśród czytelników zyskał rewolucyjny aspekt powieści, a zrodzoną zeń postawę nazwano z czasem, od nazwiska bohatera, „rachmietowszczyzną”²¹⁶.

²¹³ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 310.

²¹⁴ „Powiedział sobie: «O każdym zagadnieniu niewiele istnieje podstawowych dzieł; we wszystkich pozostałych tylko się powtarza, rozcieńcza, psuje to, co znacznie obszerniej i jaśniej zawarte jest w tych niewielu dziełach. Tylko te trzeba czytać; czytanie innych – to zbyteczna strata czasu. Weźmy rosyjską beletrystykę. Powiadam sobie: przeczytam przede wszystkim Gogola. W tysiącach innych powieści pierwsze lepsze pięć wierszy z pięciu rozmaitych stron od razu mi dowodzą, że nie znajdę tam nic prócz zniekształconego Gogola – więc po prostu po co mam je czytać? To samo dotyczy nauk: w naukach nawet jeszcze ostrzej występuje ta granica. Skoro przeczytałem Adama Smitha, Malthusa, Ricarda i Milla, znam alfę i omegę tego kierunku i nie potrzebuję czytać dzieł żadnego z setek polityko-ekonomistów, choćby to były wielkie znakomitości»” [M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 312-313].

²¹⁵ Chodzi oczywiście o Ludwiga Feuerbacha, którego nazwiska Czernyszewski nie mógł wymienić.

²¹⁶ Rzecz jasna wpływ powieści Czernyszewskiego był wielopłaszczyznowy i także aspekt związany z przewartościowaniem moralnym odgrywał istotną rolę. Beneficjentem tego wpływu okazał się sam wódz rewolucji, a zarazem wielbiciel Czernyszewskiego – Lenin: „Jedynym promieniem światła w życiu Lenina na wygnaniu był związek z Inesą Armand, urodzoną we Francji córką pary artystów kabaretowych, żoną bogatego

W końcowych partiach powieści znaleźć można istotne przesłanie, które stało się swego rodzaju błogosławieństwem i drogowskazem dla kolejnych pokoleń rosyjskich radykałów:

„Mów więc wszystkim: oto, co nastąpi, przyszłość jest jasna i piękna. Kochajcie ją, dążcie do niej, pracujcie dla niej, przybliżajcie ją, przenoście z niej w teraźniejszość, ile tylko przeniesić potraficie; życie wasze będzie o tyle jaśniejsze i lepsze, bogatsze w radości i rozkosz, ile zdołacie wnieść do niego czynników przyszłości. Zdążajcie ku niej, pracujcie dla niej, przybliżajcie ją, przenoście z niej w teraźniejszość wszystko, co możecie przenieść”²¹⁷.

Fragment ten, który może wydawać się banalny, nie stanowi bowiem z pozoru nic innego, jak wezwanie do działania w imię przyszłości, jest o tyle ważny, że uwidacznia pewną charakterystyczną dla całego omawianego tutaj nurtu ideowego tendencję. Wskazuje na nią w swoich pracach Andrzej Walicki w kontekście badania marksizmu jako na nietzscheańską „miłość tego co dalekie” (*Fernstenliebe*)²¹⁸. Podobnie jak Nietzsche oczekiwał tego, „co kiedyś przyjść jeszcze musi”²¹⁹, tak i rosyjscy radykałowie z utęsknieniem spoglądali w odległą przyszłość, gdzie inni, doskonalsi ludzie będą rozkoszować się życiem²²⁰. Dla tej przyszłości byli skłonni poświęcić, a gdy zdobyli władzę, faktycznie poświęcali wiele i wielu²²¹. To dlatego możliwe było płynne przejście od ideałów społecznych Czernyszewskiego do

Rosjanina. Pod wpływem lektury Czernyszewskiego zerwała z mężem i przyłączyła się do bolszewików” [R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, przeł. Tadeusz Szafar, Warszawa 2006, s. 403].

²¹⁷ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 439.

²¹⁸ Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 369-370.

²¹⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 144.

²²⁰ „Hen, w dalekie przyszłości, których żaden sen jeszcze nie oglądał, w gorętsze południe, niżli je kiedykolwiek malarze śnili: tam, gdzie bogowie tańczący szat wszelkich się wstydzą” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 177].

²²¹ Nie warto martwić się o ludzi teraźniejszych, gdy pragnie się wyhodować nadczłowieka: „Ja was uczę nadczłowieka. Człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać?

Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?

Czymże jest mała dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I tymże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym ” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 9]. „Dobrzy” zaś przeciwnie – walczą w obronie *status quo*, co jest w istocie symptomem słabości:

„Dobrzy nie umieją tworzyć, są zawsze końca początkiem –

- na krzyż wbijają tego, kto nowe wartości na nowych pisze tablicach, składają sobie w ofierze przyszłość, na krzyż wbijają wszelką przyszłość człowieczą!” [F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006, s. 77]. I nihilisci rosyjscy, i Nietzsche – nihilista zachodnioeuropejskiego typu, walczą więc z teraźniejszością w imię przyszłości. Poddamy tę kwestię wnikliwej i obszernej analizie w części poświęconej recepcji nihilizmu.

*bogostroitelstwa*²²² Łunaczarskiego i Trockiego. Wiera Pawłowna śniąc o balu przyszłości, podziwia wspaniałą orkiestrę:

„...ponad stu artystów i artystek, szczególnie zaś jaki wspaniały chór! «Tak, dawniej w całej Europie nie mieliście dziesięciu takich głosów, jakich w tej jednej sali naliczysz setkę, i tyleż w każdej innej; inny tryb życia, zdrowy i jednocześnie wykwintny, dlatego też i pierś jest lepiej sklepiona i głos lepszy»”²²³.

Wizja ta wydaje się zapowiedzią o wiele bardziej radykalnej metamorfozy człowieka, jaką ogłosi sześćdziesiąt lat później Trocki²²⁴.

Według Andrzeja Walickiego, to właśnie ów dynamizm, projekt radykalnego przekształcenie człowieka, który zastąpił „narodnickie współczucie i równanie w dół” był tym czynnikiem, który przekonał wielu rosyjskich inteligentów do marksizmu²²⁵. Warto więc w tym kontekście zaznaczyć, że podobne koncepcje były niezależnie od Marksa wpisane w projekty Czernyszewskiego. Ta zbieżność między Marksem a Czernyszewskim miała zapewne swoje źródło w koncepcjach Ludwiga Feuerbacha²²⁶.

²²² *Bogostroitelstwo* - zrodzona w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku na gruncie marksistowskim koncepcja, postulująca „stworzenie” Boga jako dzieła kolektywu. Było więc *bogostroitelstwo* próbą połączenia marksizmu i religii. Swój projekt łączenia wiary z marksizmem twórcy tego nurtu opierali na wypowiedziach Woltera o potrzebie religii w życiu człowieka, ale też wskazywali na religijne proweniencje różnych radykalnych ruchów historycznych (pierwotne chrześcijaństwo, mazdaizm itd.). Składową *bogostroitelstwa* były zresztą nie tylko religia i marksizm, ale także empiriokrytycyzm, który głosił wszak subiektywność nauki i jej ograniczoność, jeżeli chodzi o udzielanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, co również wydawało się argumentem za potrzebą wiary. *Bogostroiteli* uważali, że socjalizm musi odpowiedzieć na nurtujące człowieka pytania związane z sensem śmierci czy kwestią zaświatów, na które to pytania nauka ze swej istoty odpowiadać nie może. Problemy te zostaną jednak rozwiązane chociażby na drodze praktycznej – *bogostroiteli* przepowiadali na przykład „wskreszenie ojców” (podobną ideę głosił wcześniej Mikołaj Fiodorow). Człowiek zyska prawdziwie boską omnipotencję – nic nie będzie dla niego niemożliwe – w ten sposób samemu stając się Bogiem. W ideę *bogostroitelstwa* zaangażowane były takie postacie jak: Anatol Łunaczarski, Maksym Gorki czy Aleksander Bogdanow. Samo pojęcie „*bogostroitelstwo*” zostało ukute niejako na zasadzie parafrazy pojęcia „*bogoiskatelstwo*” („poszukiwanie Boga”), przedstawicielami którego to nurtu byli na przykład Bierdiajew, Bułgakow czy Mereżkowski. Pod okiem i opieką Maksyma Gorkiego powstała na wyspie Capri szkoła dla robotników, gdzie między innymi wykładano im idee *bogostroitelstwa*. Tam też Lenin, który do całej koncepcji *bogostroitelstwa* miał niezwykle krytyczny stosunek, wiódł o nią zażarte spory z Gorkim. Cała idea przywodziła na myśl propozycję Nietzschego dotyczące przewyżnienia człowieka w imię nadczłowieka i faktycznie Anatol Łunaczarski dokonał próby syntezy nietzscheanizmu i marksizmu.

²²³ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, op. cit., s. 436-437.

²²⁴ Por. s. 14-15.

²²⁵ A. Walicki, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, s. 49-50. W tym kontekście narodnicy jawiliby się jako zwolennicy etyki „miłości ku bliskiemu” czy „etyki współczucia”. Całą tę kwestię bada Siemion Frank w swoim artykule *Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu*, który to artykuł wnikliwej analizie poddał Leszek Augustyn [L. Augustyn, *Od niemocy do nadmocy. Diagnoza nihilizmu rosyjskiego*, [w:] „Kronos”, nr.1/2011, s. 89-101]. Analizą poglądów Siemiona Franka dotyczących nihilizmu zajmiemy się w dalszej części rozprawy.

²²⁶ Postać Ludwiga Feuerbacha zdaje się być węzłem, w którym splatają się i w którym faktycznie mają swoje źródło różne koncepcje przeobstwienia człowieka. Według Andrzeja Walickiego koncepcja „Boga-Człowieka” i „Człowieka-Boga” została przez Dostojewskiego wyniesiona z kółka „Pietraszewców”, gdzie prace

Warto podkreślić, że projekt transformacji człowieka łączy się u Czernyszewskiego ściśle z założeniem radykalnego przekształcenia środowiska. Kryształowe pałace budowane będą między innymi na południu Rosji, gdzie za czasów Czernyszewskiego rozciągały się jałowe stepy, a w przyszłości ma rozkwitnąć żyzna kraina. Stanie się to dzięki tytanicznej pracy ludzkiej zmieniającej przyrodę. Element ten, na który zwraca uwagę Plechanow²²⁷, radykalnie odróżnia projekt Czernyszewskiego od pomysłów narodnickich. Dla Czernyszewskiego, a potem dla bolszewików, przekształcenie świata i ludzi to rewers i awers tego samego medalu – transformacja środowiska jest warunkiem stworzenia nowego człowieka. Zagadnienie to wiąże się nie tylko z kwestią przemiany człowieka, ale także z charakterystycznym dla tego nurtu ideowego pojmowaniem wolności jako nie tyle swobody postępowania, co jest tradycyjnym rozumieniem tego terminu, ale raczej jako niezależności od środowiska i świata w sensie fizycznym. Takie rozumienie łączą badacze zagadnienia wolności z tradycją marksistowską, jednak podobna intuicja wolności - jako raczej „wolność do czegoś”, a nie „od czegoś” bliska była także Czernyszewskiemu²²⁸.

Badania nad myślą Czernyszewskiego prowadzą nas do istotnego wniosku w odniesieniu do marksizmu: wydaje się mianowicie, że świadczą one o dużo większym wpływie Feuerbacha na Marksa niż sam Marks, jak i marksiści chcieliby przyznać²²⁹. Skoro bowiem Czernyszewski, niewątpliwie pod wpływem Feuerbacha, którego był wiernym uczniem, doszedł do tak podobnych wniosków co Marks, to wskazuje to przynajmniej pośrednio i od jeszcze jednej strony na ogromny wpływ Feuerbacha na Marksa.

Feuerbacha były dobrze znane [por. A. Walicki, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, s. 56, przyp. 55].

²²⁷ G. W. Plechanow, *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij* [1909], op. cit. s. 164. Wyrazem tej właśnie tendencji do przekształcenia przyrody były tragiczne w swoich skutkach dla środowiska próby przekształcania przyrody podejmowane w czasach stalinowskich. Również teoria Trofima Łysenki (1898 – 1976) – klasycznego szarlatana naukowego – głosząca, że poprzez hodowlę roślin i zwierząt w lepszym środowisku można odpowiednie gatunki trwale przekształcić, wydaje się pokłosiem owego przekonania, dla którego sygnał dał Czernyszewski. Koncepcje te znalazły swoje odzwierciedlenie także w innych projektach filozoficznych, na przykład *bogostroitieli*. Podobną, nacechowaną szalonym rozmachem koncepcję przekształcenia środowiska zaproponował Mikołaj Fiodorow.

²²⁸ Na kwestię tę zwracał uwagę Plechanow: „Освобождение труда может совершиться только в силу освобождения человека от «власти земли» и вообще природы. А для этого последнего освобождения безусловно необходимы те армии труда и то широкое применение к производству современных производительных сил, о которых говорил в снах Веры Павловны Чернышевский и о которых мы, в своем стремлении к «практичности», совершенно позабыли” [G. W. Plechanow, *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij* [1909], op. cit. s. 164]. Zagadnienie marksistowskiej koncepcji wolności poddali twórczej i wnikliwej krytyce na przykład Isaiah Berlin czy Andrzej Walicki.

²²⁹ Choć niektórzy badacze, do których możemy niewątpliwie zaliczyć Andrzeja Walickiego, nie bagatelizują tego wpływu.

Podsumowując ten fragment naszych rozważań, trudno zgodzić się z tezą Plechanowa, powtarzaną przez wielu współczesnych badaczy, jakoby Czernyszewski był epigonem Oświecenia. A nawet jeżeli zgodzimy się z tą tezą, to dotyczy ona w takim samym stopniu wielu innych myślicieli tego okresu, którzy w jakiś sposób próbowali nawiązać do myśli oświeceniowej ponad głową Hegla i idealistów, takich choćby jak Feuerbach, a potem Marks i Engels²³⁰. Nie ma zarazem wątpliwości, że Czernyszewski, który znał Hegla, choć nie był entuzjastą jego poglądów, odebrał lekcje także od Buckle'a, a więc myśliciela na wskroś pozytywistycznego, i przede wszystkim właśnie od Feuerbacha. Nawet jeżeli koncepcje Czernyszewskiego bliskie były ideom Oświecenia, to jednak był to powrót całkowicie zapośredniczony przez późniejszych myślicieli (choćby właśnie Feuerbacha, czy Buckle'a), a przez to nie był prostym powrotem, a raczej pewnego rodzaju reinterpretacją.

W kręgu rosyjskich marksistów wywiązała się z czasem dyskusja, często niebezpieczna, bo rozłożona na dziesiątki lat, wokół etyki Czernyszewskiego. Warto może zdać z niej choćby pokrótce relację, może to bowiem nie tylko pogłębić naszą analizę poglądów Czernyszewskiego, ale także wskazać na możliwe konsekwencje, jakie da się wyprowadzić z moralnych koncepcji rosyjskiego filozofa, co z punktu widzenia tematyki tej pracy wydaje się szczególnie ważne.

Zdaniem Łunaczarskiego, Czernyszewski twierdzi za koryfeuszami Oświecenia, takimi jak Holbach i Helwecjusz, że człowiek wybiera sobie niejako zasady, podług których postępuje. Plechanow czynił z tego Czernyszewskiemu zarzut – człowiek wybiera bowiem zdaniem rosyjskiego marksisty to, co wynika z praw społecznych, które jednostce działającej zostały narzucone. W zasadzie wolny wybór tutaj nie istnieje²³¹. Dla marksistów kwestia ta miała kluczowe znaczenie: na ile jednostka może kreować daną rzeczywistość, a na ile jest jedynie wytworem i igraszką historii. Plechanow stał na stanowisku deterministycznym, bolszewicy i Łunaczarski zaś sprzeciwiali się mu – gdyby rację miał Plechanow, oznaczałoby to w gruncie rzeczy przekreślenie sensu rewolucji w Rosji, która z punktu widzenia „praw historii” sformułowanych przez Marksa była zupełnie do komunizmu niedojrzała. To dlatego tak wielkie emocje budził słynny list Marksa do Wiery Zasulicz, w którym Marks zdawał się wskazywać, że Rosja może dojść do komunizmu własną drogą, a więc niezgodną ze

²³⁰ Chociaż zarzut ten dotyczy zwykle raczej Engelsa, któremu wielu badaczy przypisuje wulgaryzację i uproszczenie myśli Marksa, a tym samym „cofnięcie” jej do Oświecenia.

²³¹ Por. A. Łunaczarski, *Pisma wybrane, Etyka i estetyka Czernyszewskiego przed sądem potomności*, op. cit., s. 189.

sformułowanymi przez niego samego prawami (bo dotyczą one jedynie Europy Zachodniej). Czernyszewski, który pisał swoje artykuły, zanim spór ten w ogóle rozgorzał, zdaje się stać na pośrednim stanowisku – z jednej strony dostrzega istnienie praw historii, ale z drugiej nie neguje pewnej autonomii i roli sprawczej jednostki. Trudno przesądzić, czy miało to podstawy w jego głębokich przemyśleniach na ten temat praw rządzących historią, czy było raczej wynikiem niekonsekwencji. Faktem wszakże pozostaje, że Czernyszewski był na tym polu wdzięcznym polem interpretacji tak dla zwolenników Plechanowa, jak i jego przeciwników.

Innym interesującym elementem dyskusji był spór, jaki rozgorzał wokół „amoralności” czy też właśnie nihilizmu moralnego Czernyszewskiego. Uczestnikami tego sporu byli z jednej strony obrońcy starej moralności, którzy odwoływali się najczęściej do autorytetu chrześcijaństwa, a z drugiej przedstawiciele myśli radykalnej. Spór ten, trwa nieprzerwanie przez wiele pokoleń, a jego uczestnicy wcale nie musieli, tak jak w omawianym tutaj przypadku, być sobie współcześni. Zdaniem Łunaczarskiego, swoista amoralność Czernyszewskiego ma swoje podstawy w słabości i kryzysie systemu etycznego, jaki panował w Rosji za jego czasów, i przypominało to postawy „szermierzy Oświecenia”, którzy pojawili się wtedy, gdy panujące warunki społeczne i normy współżycia we Francji uległy zakwestionowaniu. Wtedy właśnie, gdy moralność panująca stała w jaskrawej sprzeczności z duchem dziejów czy prawami historii, ale też po prostu z czymś w rodzaju zwykłych wymogów życia i sprawności życia społecznego, pojawiają się myśliciele, którzy tę moralność podważają w imię rozumu. Ale ów rozum jest rzecz jasna jedynie emanacją ideału bliskiego danemu myślicielowi²³². Łunaczarski uzasadnia swoją hipotezę zdroworozsądkową obserwacją, że ani Czernyszewski, ani Dobrolubow, wychowani w środowisku seminaryjnym, nie byli uczeni „reakcji” wrogich wobec zastanej moralności, a więc ich poglądy nie mogły być pochodną wpojonych przez środowisko nawyków. Przeciwnie, zwątpili oni w moralność swych ojców na drodze własnej refleksji, własnego rozumowania. A zwątpić mogli tym łatwiej, że owa moralność ojców już się chwiała, że nie mogła sprostać wyzwaniom ówczesnych warunków.

Łunaczarski wdaje się przy okazji omawiania poglądów etycznych Czernyszewskiego w polemikę z Sołowjowem, który sprowadził do absurdu poglądy Czernyszewskiego, pisząc że:

²³² *Ibidem*, s. 189.

„Człowiek pochodzi od małpy, po śmierci wyrośnie z niego łopian, tak więc poświęćmy swe życie za wspólnotę gromadzką”²³³.

Według Łunaczarskiego jednak, to właśnie, że nie ma żadnych zaświatów, do których moglibyśmy dążyć, jest dobrą przesłanką ku temu, aby walczyć o lepszy świat tu i teraz. Łunaczarski polemizuje też z poglądem, wyrażonym przez Sołowjowa²³⁴, a jeszcze dobitniej przez Dostojewskiego, tak jak go Łunaczarski rozumiał, wedle którego człowiek dobrze będzie postępował tylko wtedy, gdy obawia się boskiej kary za zło, a oczekuje nagrody za sprawione dobro. Taką ideę nazywa Łunaczarski „średniowieczną” i „barbarzyńską”, a zrodzoną zeń postawę – „pozycją dzikusa-barbarzyńcy”²³⁵. Najważniejszą psychologiczną przesłanką, która powinna nam towarzyszyć – twierdzi Łunaczarski za Czernyszewskim, a która to przesłanka jest uzasadnieniem dobrego postępowania – powinna być troska o innych w imię własnego komfortu psychicznego. Człowiek nie może być szczęśliwy pośród ludzi nieszczęśliwych, dlatego racjonalny egoista będzie się o innych troszczył. To właśnie owa troska o innych pchała Czernyszewskiego do narażania własnego życia poprzez udział w ruchu radykalnym – troska, która *de facto* podyktowana była też, w myśl przedstawionych wyżej założeń, troską o własne dobro. W ten sposób Łunaczarski stara się wykazać, że choć „człowiek pochodzi od małpy i po śmierci wyrośnie z niego łopian”, może jednak nie popadając w psychologiczną sprzeczność „poświęcić życie za wspólnotę gminną”²³⁶.

Czernyszewski, być może wbrew swej woli, a zapewne też wbrew swej naturze raczej uczonego niż działacza, stał się liderem ruchu radykalnego lat sześćdziesiątych. Był on, podobnie jak Hercen, człowiekiem, który wahał się między różnymi koncepcjami politycznymi i którego radykalizm był raczej odpowiedzią na duchowe oczekiwania pokolenia

²³³ *Ibidem*, s. 191. Ten wskazany przez Sołowjowa absurd miał charakter psychologiczny. Jeżeli człowiek jest jedynie zwierzęciem, niemogącym liczyć na zbawienie, po cóż mielibyśmy się wysilać, a w szczególności poświęcać swoje życie, które przecież mamy tylko jedno i to krótkie, w imię szczęścia pokoleń innych zwierząt, które przyjdą po nas.

²³⁴ Rzecz jasna dyskusja ta nie miała bezpośredniego charakteru, referat, z którego zdaję tutaj sprawozdanie, wygłosił bowiem Łunaczarski w 1928 roku, Włodzimierz Sołowjow nie żył już od 28 lat, nie mógł więc też odnieść się do zarzutów Łunaczarskiego. Nawet gdyby jednak Sołowjow jeszcze żył, możemy być pewni, że i tak do bezpośredniej dyskusji by nie doszło – wtedy byłaby ona bowiem zapośredniczona przez przestrzeń, Sołowjow zostałby najpewniej z Rosji Sowieckiej wydalony, podobnie jak wielu innych filozofów o podobnej mu proweniencji.

²³⁵ *Ibidem*, s. 192.

²³⁶ *Ibidem*, s. 191-192.

niż autentyczną, wewnętrzną potrzebą²³⁷. Tych wahań i obiekcji zdaje się być pozbawiony Mikołaj Dobrolubow, którym zajmiemy się w kolejnej części pracy.

ROZDZIAŁ II

MIKOŁAJ DOBROLUBOW

1. Szkic biograficzny

Mikołaj Dobrolubow (1836-1861)²³⁸, podobnie jak Czernyszewski, był synem popa i tak jak on urodził się w odległym od głównych ośrodków kultury mieście (w Niżnym Nowogrodzie). Podobnie też jak bohater poprzedniego rozdziału, w dzieciństwie, a nawet we wczesnej młodości wykazywał się Dobrolubow głęboką wiarą i pobożnością. Zgodnie z planami rodziny miał pójść w ślady ojca, dlatego też w 1847 r. wstąpił do powiatowej szkoły duchownej, a po roku nauki do seminarium duchownego, gdzie przyszło mu przebywać z górą pięć lat. Tam poznał dzieła Puszkina, Lermontowa, Gogola, a także sięgnął po czasopisma *Sowriemiennik* i *Otieczestwiennyje zapiski*, które, jak się później okazało, wywarły na niego znaczący wpływ. Wtedy też podjął próby swoich sił jako pisarz i recenzent. Prace jego charakteryzowały się dużą dozą krytycyzmu i wnikliwości. Mimo początkowego sprzeciwu ojca udało się młodemu Dobrolubowowi w 1853 r. opuścić seminarium i przenieść do Petersburga, gdzie podjął studia w Instytucie Pedagogicznym. Już w toku studiów zdarzało

²³⁷ To, że Czernyszewski był, wbrew zbudowanej potem legendzie, człowiekiem pełnym wahań i raczej liberałem niż radykałem, podkreśla Jan Kucharzewski [J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, Warszawa 1928, t. 3, s. 349-359]. Podobnego zdania zdaje się być również Andrzej Walicki. W tym samym fragmencie Kucharzewski zwraca uwagę na niedoceniane często pokrewieństwo – tak duchowe, jak i pokoleniowe – między Czernyszewskim i Hercenem. Obydwu dzieliło za to pochodzenie – Hercen był szlachcicem, Czernyszewski synem popa – oraz usposobienie, i to ono zapewne zadecydowało, jak często bywa w podobnych przypadkach, o wzajemnych animozjach. Czernyszewski zdawał sobie sprawę ze swojej łagodności i skłonności do liberalizmu i czynił sobie z tego tytuły publicznie wyrzuty. Najlepszym tego świadectwem jest artykuł, który poświęcił zmarłemu Dobrolubowowi, w którym podkreśla wyższość swojego zmarłego przyjaciela nad samym sobą. Wyższość owa miałaby polegać między innymi na tym, że Dobrolubowowi obce były wahania, jakie targały Czernyszewskim [Czernyszewski M., *Izbrannyje fitosofskije soczinienija*, Moskwa 1951, t. 3, s. 485-491].

²³⁸ Niniejsza nota biograficzna została sporządzona na podstawie informacji zaczerpniętych z książki Ludwika Bazylowa, *Mikołaj Dobrolubow*, Warszawa 1955.

mu się popadać w konflikty z władzami (pisał i odczytywał krytyczne pamflety, w czasie rewizji znaleziono u niego artykuły Hercena), uniknął jednak poważniejszych konsekwencji karnych. Młodzieniec zaczął też wydawać własnym sumptem przepisywaną gazetkę *Stuchi*, której był głównym autorem. Rzecz to o tyle ważna, że podstawowym zagadnieniem owej „gazetki literackiej, anegdotycznej i tylko częściowo politycznej” – jak brzmiał podtytuł - była sprawa wyzwolenia chłopów; to właśnie ten obszar problemowy i związana z nim szeroko pojęta ludowość stanie się w przyszłości jednym z głównych motywów pracy publicystycznej Dobrolubowa.

W 1856 Dobrolubow poznał Czernyszewskiego, z którym bardzo się zaprzyjaźnił. Pierwotnie relacja miała charakter stosunku między uczniem i mistrzem, szybko jednak zaczęła nabierać partnerskiego charakteru. Czernyszewski uznał nawet wyższość Dobrolubowa w dziedzinie krytyki literackiej, dlatego też powierzył mu redakcję działu literackiego w *Sowriemienniku*. Dobrolubow cierpiał na gruźlicę i zmarł przedwcześnie w wieku 25 lat – Czernyszewski towarzyszył mu do ostatnich chwil.

2. Wprowadzenie

W swojej działalności publicystycznej koncentrował się Dobrolubow przede wszystkim na krytyce literackiej i być może nie powinien znaleźć miejsca w niniejszej pracy, z kilku powodów stało się jednak inaczej. Po pierwsze, ze względu na surową cenzurę działalność literacka w dziewiętnastowiecznej Rosji miała o wiele szerszy, niż tylko artystyczny, wymiar. Za pomocą dzieła literackiego, a siłą rzeczy także poprzez jego krytykę, można było w mniej lub bardziej zawołowany sposób pisać o problemach, które w innej formie nie mogłyby stać się przedmiotem publicznego dyskursu²³⁹. Dzięki literaturze, co oczywiście nie jest już *differentia specifica* Rosji, można też było pewne zagadnienia w

²³⁹ Na szczególne znaczenie literatury w życiu intelektualnym Rosji wskazywał Wissarion Bieliński. Andrzej Walicki zwraca w tym kontekście uwagę na taką oto jego wypowiedź: „Literatura nasza (...) dała początek wewnętrznemu zbliżeniu różnych stanów, ukształtowała rodzaj opinii publicznej oraz stworzyła jakby szczególną klasę społeczną, która od zwykłego *stanu trzeciego* różni się tym, że składa się nie tylko z kupiectwa i mieszczaństwa, lecz i z ludzi wszystkich stanów, którzy zbliżyli się do siebie przez wykształcenie, ogniskujące się u nas prawie wyłącznie w miłości do literatury” [W.G. Bieliński, *Mysli i zamietki o ruszkiej literaturze*, [w:] PSS, t.9, s. 432]. Zdaniem Andrzeja Walickiego, to właśnie owa „partycypacja we wspólnym uniwersalnym dziedzictwie kulturalnym stwarzała w Rosji nową warstwę społeczną – inteligencję” [A.Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 254].

sposób przystępny omówić i przybliżyć czytającej publiczności, co w warunkach niskiego poziomu oświaty miało niebagatelne znaczenie.

Wydaje się, że fascynacja literaturą brała się w przypadku Dobrolubowa także z większego niż w przypadku Czernyszewskiego zainteresowania jednostką. To właśnie w tym obszarze myśli Dobrolubowa stają się oryginalne i inspirujące. W mniejszej więc mierze niż jego starszy kolega i mentor przywiązywał wagę do procesów historycznych, a bardziej skłonny był dowartościowywać rolę pojedynczego człowieka.²⁴⁰ Nie oznacza to jednak bynajmniej wiary w heglowskiego „bohatera dziejowego” – Dobrolubow stoi na stanowisku pośrednim: wybitna jednostka jest dla niego „deszczem zraszającym i odświeżającym zeschniętą glebę”, ale wszak ten deszcz również bierze swój początek z owej gleby, czyli sama jednostka jest w znacznym stopniu pochodną sytuacji historycznej, która ją ukształtowała. Innymi słowy, działanie jednostki i środowiska ma dla Dobrolubowa charakter komplementarny i do pewnego przynajmniej stopnia symetryczny. Dobrolubow sądził również, że choć rola jednostki jako elementu abstrakcyjnych prawideł historii może być znikoma, to jednak na płaszczyźnie realnego życia właśnie działanie jednostki stanowi istotny czynnik, który kształtuje obraz dziejów²⁴¹.

Przy tej okazji warto poruszyć ważną dla Dobrolubowa kwestię relacji między literatami a inteligencją. Kwestia inteligencji jako taka wiąże się szczególnie mocno z problemem rosyjskiego nihilizmu – wydaje się bowiem, że „nihilizm” jest w znacznym stopniu dziełem tej właśnie warstwy, stając się z czasem, na co zwraca uwagę Siemion Frank, jej elementem wręcz istotowym. Otóż Dobrolubow zdaje się odróżniać inteligencję od środowiska literackiego, stojąc na stanowisku, że to właśnie ta pierwsza jest źródłem nowych idei i trendów, tymczasem literaci jedynie ujmują w artystyczną formę to, co wcześniej uległo krystalizacji w łonie „myślącego proletariatu”²⁴². W długim artykule *Drobiazgi literackie ubiegłego roku* Dobrolubow nie tylko wskazuje na wtórność literatury, ale także na kunktatorstwo pisarzy, które sprawia, że ich utwory ukazują się niejako poniewczasie, że nie odpowiadają na bieżące wyzwania. Stanowisko Dobrolubowa ma charakter nie tylko

²⁴⁰ Na kwestię tę zwraca uwagę Iwanow-Razumnik. Podkreśla w tym kontekście podobieństwo Dobrolubowa i Hercena, który również przeciwstawiał się marginalizacji roli jednostki w analizie procesu historycznego [Iwanow-Razumnik W., *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 40-41].

²⁴¹ *Ibidem*, s. 42.

²⁴² Termin ten, będący do pewnego stopnia synonimem inteligencji jako klasy, ukuł Dymitr Pisariew, o czym będziemy pisać w odpowiedniej części niniejszej pracy. Sam Dobrolubow nie używał tego pojęcia, wydaje się jednak, że oddaje ono dosyć dobrze jego intuicje związane z inteligencją, dlatego też zdecydowaliśmy się na użycie tego terminu także przy okazji omawiania jego poglądów.

opisowy, ale także, a może przede wszystkim – postulatywny. Ten młody filozof oczekiwał od literatów, że podporządkują się oczekiwaniom społecznym, których wyrazicielem miałby być on sam jako przedstawiciel inteligencji. Nie chodziło tutaj jednak o pisanie utworów umoralniających, utworów „z tezą”. Przeciwnie – Dobrolubow był zwolennikiem realizmu w literaturze, uważał, że pisarz najlepiej spełnia swoją rolę, gdy możliwie wiernie odzwierciedla rzeczywistość, a ocenę tego portretu pozostawia odbiorcy, w tym krytykowi.

3. „Krytyka realna”

Ten rodzaj krytyki literackiej, którą sam myśliciel nazwał „krytyką realną”, zbliża bardzo artykuły Dobrolubowa do tego, co zwykliśmy rozumieć pod pojęciem filozofii. Krytyka realna „polegała (...) na analizie dzieła literackiego jako obiektywnego dokumentu socjologicznego i wyciągnięciu z tej analizy wniosków zupełnie niezależnych od subiektywnych intencji pisarza”²⁴³. Te wnioski winny nasunąć się odbiorcy na mocy prawideł ludzkiej natury, której rdzeń myśliciel uważał za niezmienny. Jeżeli opiszemy kogoś jako garbatego, to wszyscy czytelnicy uznają to za wadę bez dodatkowych wyjaśnień²⁴⁴.

Dobrolubow zakładał więc, na co zwraca uwagę Andrzej Walicki, istnienie uniwersalnej natury ludzkiej, której rosyjski filozof nadaje jednocześnie rangę aksjologiczną. To, co jest zgodne z naturą, będzie oceniane jako dobre, to zaś, co jest z nią niezgodne – jako złe. Ów normatywny potencjał ujawni się w dziele literackim na dwóch poziomach – z jednej strony, na płaszczyźnie formalnej, jako wymóg, aby dzieło było maksymalnie realistyczne, to bowiem czyni je „naturalnym”, z drugiej zaś, jako oczekiwanie co do treści – pozytywnymi bohaterami literatury winni stać się ci, którzy są najbardziej do natury zbliżeni, a więc lud, względnie obrońcy jego sprawy.

„Krytyka realna”²⁴⁵ miała więc traktować dzieło literackie niczym lustro, w którym odbija się rzeczywistość społeczna. Sam autor dzieła był jedynie swego rodzaju medium, które nawet niekoniecznie musi zdawać sobie sprawę z „płynących” przezeń treści.

²⁴³ Por. np. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 296.

²⁴⁴ Por. M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Promień światła w królestwie ciemności*, przeł. Halina Kowalewska, Kraków 1958, t. 2, s. 234.

²⁴⁵ A. Walicki, *Mikołaj Czernyszewski i rosyjska krytyka literacka drugiej połowy lat 50-tych-60-tych*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, red. M. Jakóbiec, t.2, s. 66.

Ujawnienie tych treści miało być natomiast właśnie rolą krytyka literackiego. Ta w miarę specyficzna droga interpretacji, przypominająca też nieco metodę hermeneutyczną, prowadziła często Dobrolubowa do konfliktów z twórcami, którzy w jego artykułach odnajdywali niejednokrotnie przesłanie, jakie nawet nie przemknęło im przez głowę. Dobrolubow sięgał jednak po ten zabieg całkowicie świadomie, czasem wręcz z premedytacją dopuszczając się manipulacji, dzięki której mógł przeprowadzić zaplanowany przez siebie wywód. Metoda ta nosiła miano „realnej”, twórca jej założeń oczekiwał bowiem od dzieła całkowitej neutralności. Miało być ono swego rodzaju fotografią, ocena zaś sportretowanych zjawisk powinna należeć już do odbiorców. Dlatego też szczególną atencją darzył Dobrolubow dzieło Gonczarowa *Obłomow*, w którym pisarz powstrzymał się, zdaniem Dobrolubowa, od wydawania sądu nad swoim bohaterem, ograniczając się do wiernego jego sportretowania.

Dzięki przekonaniu o istnieniu uniwersalnej natury ludzkiej, którą na dodatek dodatkowo waloryzował, Dobrolubow mógł uchronić się przed ewentualnym immoralizmem, staniem „poza dobrem i złem”. Istnieje wszak uniwersalna miara aksjologiczna, a jest nią właśnie „natura ludzka”, o czym wspomnieliśmy wyżej. Dzieło literackie więc, choć samo w sobie neutralne, zostaje podporządkowane wymogom tej właśnie natury i dzięki temu, że jest obiektywne, że zawiera w sobie *implicite* ocenę przedstawionego stanu rzeczy – tak, jak obraz czegoś szpetnego zawiera już w sobie prawdę o szpetocie.

Jak pamiętamy, punktem wyjścia dla całego światopoglądu Czernyszewskiego, przynajmniej w sferze teoretycznej, były rozważania estetyczne, na której to płaszczyźnie filozof opowiedział się po stronie piękna rzeczywistego – „życia”, przeciwstawiając je pięknu sztucznemu, wykreowanemu przez artystę. Dobrolubow natomiast jeszcze wyraźniej niż Czernyszewski przeciwstawił sztukę rzeczywistości, jednak podstawą tej opozycji nie była kategoria piękna, ale użyteczność. Jak pisze Iwanow-Razumnik, w przypadku Czernyszewskiego „rzeczywiste jabłko jest piękniejsze od namalowanego, tymczasem dla Dobrolubowa, rzeczywiste jabłko jest od namalowanego użyteczniejsze”²⁴⁶. Rzecz jasna, sztuka również może być użyteczna, parafrazując sentencję Iwanowa-Razumnika można by więc napisać, że chociaż rzeczywiste jabłko jest od namalowanego użyteczniejsze, to jednak namalowane również może spełniać użyteczną rolę, chociażby niosąc informację o tym, jak

²⁴⁶ Iwanow-Razumnik W., *Istorija ruskoj obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 56. Tłum. tego i kolejnych fragmentów *Istoriji ruskoj obszczestwiennoj mysli* – M.C.K.

zdrowe jabłko powinno wyglądać. Innymi słowy nie jest tak, jakoby Dobrolubow przeciwstawiał się sztuce w ogóle, ale raczej tak, że krytykował pewien rodzaj sztuki – sztuki autotelicznej, dla której piękno jest celem samym w sobie.

4. Lud

Stosunek do ludu był w przypadku Dobrolubowa o wiele bardziej bezkrytyczny niż w przypadku Czernyszewskiego. Ten drugi uważał lud za siłę raczej pasywną i zachowawczą, nie przypisywał mu też w zasadzie żadnych szczególnych cnót. Natomiast idealizacja ludu u Dobrolubowa była najwyraźniej podyktowana chęcią kontrastowego zestawienia cnót prostych ludzi z powszechnymi wadami i godną potępienia postawą wyższych klas społecznych.

Dobrolubow sam zdawał sobie zresztą sprawę z ideologizacji stosunku do ludu, a co za tym idzie – zafałszowania jego obrazu, co możemy poczytywać, jako niekonsekwencję, a w każdym razie sprzeniewierzenie się postulatowi realizmu. O tym, że sam Dobrolubow zdawał sobie sprawę z tego, że na lud można spoglądać z bardzo różnej perspektywy, świadczy wymownie następujący fragment:

„Jak wiadomo, istnieją dwie opinie o ludzie rosyjskim zasadniczo sobie przeciwne. Zdaniem jednych człowiek rosyjski sam przez się jest do niczego, jest po prostu zerem: jeśli dodamy do niego jakieś [cudzoziemskie] cyfry, to coś z niego wyjdzie, a jeśli nie, to pozostanie zupełną nicością. Inni, przeciwnie, mają o Rosjanach takie wyobrażenie, jakie niektórzy prości ludzie mają o małpach: utrzymują, że małpa wszystko rozumie i że umie mówić, a tylko chytrze ukrywa swe umiejętności”²⁴⁷.

Ta krótka, ironiczna charakterystyka jest oczywiście karykaturalnym szkicem stanowiska okcydentalistów z jednej, a słowianofilów z drugiej strony.

Choć Dobrolubow, podobnie jak słowianofile, miał skłonność do idealizacji ludu, to jednak stanowisko jego i pogląd słowianofilów nie są bynajmniej tożsame. Dobrolubow, w przeciwieństwie do słowianofilów, ale także do Czernyszewskiego, nie idealizował *obszcziny*, uważając ją za anachronizm; był też przekonany, że Rosja musi przebyć drogę rozwoju ekonomicznego podobną do zachodniej, a więc bez pomijania kapitalizmu. Liczył jedynie na

²⁴⁷ Por. M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Przyczynek do charakterystyki ludu rosyjskiego*, op. cit., t.2, s. 94.

to, że dzięki doświadczeniom Europy trudy kapitalizmu w Rosji mogą być w jakiś sposób złagodzone, jednak nie zniesione.

W terminie „lud” Dobrolubow zawarł wszystko to, co ma wynikać z natury ludzkiej, pojętej w sposób oświeceniowy i normatywny – jako tożsamej z rozumnością. Wyrazem tej rozumnej natury jest „zdrowy rozsądek” – którego nie brakuje ludowi, a który zatraciły klasy wyższe. Wszystkie prawidła moralne da się z owego zdrowego rozsądku wywieść:

„...nietykalność osobista, to pierwsza prawda, którą zdrowy rozsądek uznaje za niezaprzeczalną”²⁴⁸.

Ludzie prości, ceniąc sobie swoją własną nietykalność, są skłonni wedle Dobrolubowa przyznawać do niej prawo także innym. Tymczasem szlachta, od dziecka uczona traktowania pozostałych w sposób przedmiotowy, a co z tym związane, przynajmniej w Rosji, także stosowania kar cielesnych, nie potrafi zrozumieć, że nietykalność jest naturalnym prawem człowieka²⁴⁹. Prosty człowiek, przyzwyczajony do tego, że ma tylko to, na co sam zarobił, rozumie, że życie na cudzy rachunek lub, co gorsza, z cudzej pracy jest formą kradzieży, jest czymś wysoce nieuczciwym.

Dobrolubow przypisuje ludowi jeszcze inne cechy – wszystkie pozytywne, a wynikające jakoby z tego, że człowiek prosty wychowuje się w naturalnych warunkach, że w związku z tym samo życie uczy go szacunku dla praw cudzych. Prości ludzie są więc twórczy, zaradni, cenią sobie wolność osobistą, charakteryzują się też zdolnością do współczucia. Zarazem owe cnoty prostego człowieka są systematycznie przeciwstawiane przez Dobrolubowa wadom klas wyższych; genezą tych wad jest patologia warunków, w jakich ich nosiciele zostali wychowani:

„Widzicie, że tych ludzi [zahukano] ogołoco z osobowości bardziej niż jakiegokolwiek chłopa; pozbawiono ich poczucia własnej godności i poczucia obowiązku, odebrano im najmniejszą możliwość poważnego wejrzenia w siebie, wyjęto im duszę i zamieniono ją na kilka potrzeb uwarunkowanych przez okoliczności i banały codziennego cywilizowanego życia”²⁵⁰.

Kwestia tutaj omawiana jest o tyle istotna dla naszych rozważań, że stanowi wyraz owego nabożnego stosunku rosyjskiej inteligencji do ludu, o którym będzie pisał Siemion

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 130.

²⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 130-131.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 138.

Frank. Zagadnienie to wiąże się także z innym charakterystycznym dla rosyjskiego nihilizmu zjawiskiem – wspomnianym już w innym miejscu *oproszczeniem*. Wiążąca się z tym silna niechęć do klas wyższych nie pozwoliła inteligencji dostrzec wartości, których te klasy były jednak nosicielami, z wyrafinowaną kulturą estetyczną na czele. To zaślepienie zdaje się być jedną z przyczyn późniejszej bezwzględności epigonów pokolenia Dobrolubowa – wrażliwość na piękno bywa bowiem czasami ostatnim hamulcem, chroniącym przed podłością i okrucieństwem – wydaje się zaś, że znaczna część rosyjskiej inteligencji świadomie wyzbyła się owego hamulca. Do kwestii tej powrócimy jeszcze przy okazji omawiania poglądów Dymitra Pisariewa, który walkę z estetyką uczynił jednym z głównych punktów swojego filozoficznego programu. Nihilistyczny brak szacunku dla wartości estetycznych stanie się z kolei obiektem ataków Dostojewskiego, czym również obszerniej zajmiemy się w odpowiedniej części pracy.

5. Zbędni ludzie

Zagadnieniem, które szczególnie interesowało Dobrolubowa i któremu poświęcał wyjątkowo dużo miejsca w swojej działalności krytyczno-literackiej, był problem tak zwanych „zbędnych ludzi”. Także Czernyszewski badał wnikliwie to zagadnienie²⁵¹, wydaje się jednak, że to właśnie dla Dobrolubowa stało się ono wręcz motywem przewodnim.

Jak pisze Andrzej Walicki:

„«Zbędny człowiek» – inteligent szlachecki wyobcowany ze swego środowiska, przerastający je, ale zawieszony w społecznej próżni, przeżarty introspekcyjną refleksją i niezdolny do czynu – był, począwszy od Puszkiniowskiego Eugeniusza Oniegina, jednym z ulubionych bohaterów literatury rosyjskiej”²⁵².

Motyw „zbędnego człowieka” ma dla problematyki niniejszej pracy szczególnie ważne znaczenie, wydaje się bowiem, że postawa rosyjskich nihilistów była w znacznym stopniu negatywem figury „zbędnego człowieka”. Radykalizm nihilistów, ich nieprzejednanie, czasem

²⁵¹ Czernyszewski poświęcił tej kwestii długi artykuł *Rosjanin na rendez-vous*. W artykule tym filozof poddał analizie opowiadanie Turgieniewa *Asia*. Podobnie jak Dobrolubow przy okazji badania innych utworów, również Czernyszewski zarzuca w nim głównemu bohaterowi opowiadania nieodpowiedzialność i niezdolność do podjęcia decyzji. Także *opus magnum* Czernyszewskiego – powieść *Co robić?* - nosi podtytuł *Z opowiadań o nowych ludziach*. Owi „nowi ludzie” mają być właśnie przeciwieństwem „zbędnych ludzi”.

²⁵² A. Walicki, *Mikołaj Czernyszewski i rosyjska krytyka literacka drugiej połowy lat 50-tych-60-tych*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, red. M. Jakóbiec, t.2, s. 56.

pochopność sądów i działania, miały swoje źródło właśnie w głębokiej niechęci do typu wrażliwego, ale sparaliżowanego skrupułami liberalnego inteligenta-arystokraty – typowego przedstawiciela pokolenia romantyków lat czterdziestych. Opozycja między „zbędnymi ludźmi” i nihilistami wydaje się szczególnym przypadkiem konfliktu pokoleń. Jakże często wynika on z niecierpliwości, ale też rozczarowania młodych ludzi brakiem realnych rezultatów wynikających ze wzniosłych haseł, którymi szermowało pokolenie ojców.

„Zbędni ludzie”, którzy zaludniali rosyjską literaturę w badanym tutaj okresie, byli zwykle przedstawiani przez swoich portrecistów z dużą dozą sympatii i zrozumienia. Chociaż w tych portretach nie brakowało i krytycyzmu, to jednak bezradność, pasywność zbędnych ludzi była zwykle składana na karb obiektywnych warunków społecznych, które uniemożliwiały realizację szlachetnych ideałów. Byli więc „zbędni ludzie” jednak tymi „najlepszymi” w danej sytuacji, choć przecież dalece niedoskonałymi. Tacy pisarze, jak Iwan Turgieniew, który sam zresztą wywodził się ze środowisk ziemiańskich, kreślili swoich bohaterów jako ludzi być może pasywnych, może niezdolnych do działania, ale mimo to pięknych duchem. Przez długi czas owi bohaterowie cieszyli się w Rosji niesłabnącym powodzeniem, z czasem jednak, pod wpływem rozbudzonych przez cara Aleksandra II nadziei na radykalne reformy, taka postawa, jak i sama figura „zbędnych ludzi” zaczęły budzić sprzeciw, którego wyrazicielem stało się właśnie pokolenie nihilistów. Swego rodzaju powieścią rozliczeniową, próbującą przedstawić napięcie między „zbędnymi” a „nowymi” ludźmi stał się utwór Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*, w którym padło słynne oskarżenie o nihilizm pod adresem literackiego przedstawiciela młodego pokolenia – Eugeniusza Bazarowa. „Zbędni ludzie”, w osobach braci Mikołaja i Pawła Kirsanowów, zostali przedstawieni jako reprezentanci pokolenia być może pasywnego, ale jednak zarazem jako ostatni, którzy hołdują zasadom etyki arystokratyczno-rycerskiej, a także zasadom honoru i wszystkiego, co się z tym wiąże. Mamy tutaj więc jasno rysującą się opozycję między estetyzującym arystokratą a ceniącym skuteczność, pragmatycznym raznoczyńcem, którego europejskim odpowiednikiem byłby pewnie mieszczanin. Ta opozycja nie stanowi więc jakiegoś endemicznego zjawiska, charakterystycznego dla Rosji, ale wydaje się być wspólna dla całej ówczesnej Europy, choć jak zwykle w Rosji wystąpiła ze szczególną wyrazistością.

Pojęcie „zbędnego człowieka” może być jednakowoż mylące, sugerując, że chodzi tutaj jedynie o osobę beczynną, o próżniaka. W istocie w wielu utworach poświęconych „zbędnym ludziom” postacie te głoszą konieczność działania oraz podporządkowania

osobistej przyjemności interesowi społecznemu. Tak jest na przykład w utworze Turgeniewa pt. *Faust*. Jednak nawet taka postawa „zbędnego człowieka” wywoływała sprzeciw Dobrolubowa – uważał, że nikt nie powinien niczego „poświęcać” dla dobra jakiegokolwiek wspólnoty. Przeciwnie – spontaniczne działanie, o ile jest „naturalne”, winno najwyczałniej zgadzać się z dobrem ogólnym, ale niejako wtórnie. To „zbędni ludzie” jako ci, którzy ztratili kontakt ze swoją naturą, muszą narzucać sobie obowiązki – dla nich bowiem dążenie do zaspokojenia własnego szczęścia stoi w sprzeczności z dobrem społecznym. W przypadku ludzi zdrowych, tzn. niezeepsutych, a za takich w oczach Dobrolubowa uchodzili przedstawiciele ludu, osobisty interes pokrywa się z interesem społecznym. Bohaterowie literaccy, których przykłady przywoływał Dobrolubow jako obrazy pozytywnych wzorców, to ludzie silni, ogarnięci namiętnościami i działający w imię ich spełnienia. Jeżeli wynika z tego katastrofa, jeżeli ostatecznie bohaterowie ci, jak Katierina z utworu Ostrowskiego pt. *Burza*, ponoszą porażkę, to nie dlatego, że ich namiętności były złe, lecz dlatego, że społeczeństwo dalekie jest od naturalnego ideału²⁵³. Innymi słowy, w dobrze urządzonym społeczeństwie przyszłości ludzie będą realizować swoje naturalne potrzeby, przy okazji działając na rzecz dobra wspólnego. Pojęcia obowiązku i powinności nie będą miały w tym przyszłym świecie żadnego sensu. Rzecz jasna człowiek może mieć takie naturalne skłonności, które będą go pchały ku poświęceniu i wtedy też owo poświęcenie, jako naturalne, winno być realizowane. W tym sensie Dobrolubow i nihilisci rzeczywiście bliscy byłiby usytuowaniu się „poza dobrem i złem”, gdyby nie krępowała ich jednak oświeceniowa wiara w ludzką, niezmienną naturę. To właśnie natura sama w sobie jest dobra i jako taka stanowi gwarancję, że wszystko, co zostanie uczynione jako skutek jej działania, wpisze się we właściwy porządek rzeczy. Dobrolubow szedł więc dalej w swojej naturalistycznej etyce niż Czernyszewski, który jednak postulował w ramach rozumnego egoizmu działanie wynikające z powinności, jeżeli ta powinność miałaby służyć poprawie losów człowieka. Dobrolubow uważał zaś, że jedynie postępowanie zgodne z przyrodzonymi skłonnościami ma sens²⁵⁴. Dlatego pierwotnie nawet

²⁵³ Przy czym ów naturalny ideał pojęty jest mniej więcej na sposób russoistyczny, jako swego rodzaju zgodność ze szlachetną, pierwotną naturą człowieka.

²⁵⁴ Wydaje się, że postawę tę dobrze odmalował Turgeniew. Eugeniusz Bazarow tak wyjaśnia przyjacielowi, Arkadiuszowi Kirsanowowi, niuanse swojej postawy moralnej:

„...otóż powiedziałeś, że Rosja wówczas osiągnie doskonałość, kiedy każdy chłop będzie miał takie mieszkanie, i że każdy z nas powinien się do tego przyczynić... Znienawidziłem owego najędzniejszego chłopca, Filipa, czy Sidora, dla którego mamy wyłazić ze skóry i nie usłyszeć nawet od niego: dziękuję... Zresztą po kiego diabła mi jego podziękowanie? Przypuśćmy więc, że będzie mieszkał w białej chacie, a na mnie już trawa wyrośnie – i co dalej?”

nie potępiał „zbędnych ludzi” za ich bezczynność, o ile samym swoim istnieniem przynoszą ogółowi jakąś korzyść, uważał też, że poświęcenie może być drogą do zatracenia własnej osobowości, a tego pragnął uniknąć²⁵⁵. Z czasem, prawdopodobnie pod wpływem Czernyszewskiego, Dobrolubow porzucił ten pogląd, idąc w kierunku większego kolektywizmu. Według Iwanowa-Razumnika to, że młody publicysta zrezygnował ze swych poglądów na rzecz w zasadzie całkiem przeciwnych, dobitnie świadczy o ogromnym wpływie, jaki wywierał nań Czernyszewski²⁵⁶. Z nowej perspektywy, którą Dobrolubow przyjął około roku 1859, dla „zbędnych ludzi” nie było już żadnego usprawiedliwienia, stali się oni postaciami biernymi, trwoniącymi czas i możliwości na jałową samoudrękę, będącą faktycznie jedynie przejawem pięknoduchostwa. Do kategorii „zbędnych ludzi” zostali zaliczeni przez Dobrolubowa tak bohaterowie literaccy z licznych utworów Turgeniewa, Lermontowa czy Puszkina, jak i cała plejada ówczesnych i przeszłych twórców i publicystów, najczęściej szlacheckiego pochodzenia.

6. „Zbędni ludzie”. „Zasada” („принцип”)

Chociaż „zbędni ludzie” to zdaniem Dobrolubowa osoby pełne dobrych intencji, to jednak coś innego stanowi ich konstytutywną cechę:

- Dosyć, Eugeniuszu... słuchając tego, co dziś mówisz, mimo woli trzeba się zgodzić z ludźmi, którzy zarzucają nam brak zasad.

- Mówisz jak twój stryj. Nie ma żadnych zasad, czyżbyś się dotychczas tego nie domyślił! Istnieją tylko doznania. Wszystko od nich zależy.

- Jak to?

- Po prostu. Mnie na przykład, odpowiada negacja, właśnie dzięki doznaniom. Przeczenie sprawia mi przyjemność, tak jest zbudowany mój mózg – i kropka! Dlaczego mi podoba się chemia? Dlaczego ty lubisz jabłka? Również dzięki doznaniom. Wszystko to jedna i ta sama sprawa. Głębiej ludzie nie sięgną nigdy. Nie każdy ci to powie i ja także drugi raz tego nie powtórzę” [I.S. Turgeniew, *Dzieła wybrane, Ojcowie i dzieci*, Warszawa 1966, t.3, s. 137-138].

²⁵⁵ W. Iwanow-Razumnik, *Istoria ruskiej obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 46.

²⁵⁶ Iwanow-Razumnik sugeruje też, że wydarzeniem, które mogło bezpośrednio przyczynić się do zmiany stanowiska w kwestii zbędnych ludzi, były uroczystości poświęcone pamięci Bielińskiego (09.06. 1858 st. stylu), w czasie których Dobrolubow miał okazję poznać osobiście przedstawicieli pokolenia lat czterdziestych. Ludzie ci najwyraźniej nie zrobili dobrego wrażenia na młodym myślicielu. Iwanow-Razumnik zastrzega jednak, że to spotkanie mogło być co najwyżej jednym z czynników przemiany Dobrolubowa. Za o wiele bardziej istotne rosyjski historyk filozofii uznał fakt, że przełom roku 1859/1860 to czas, gdy Czernyszewski, a wraz z nim rzecz jasna i Dobrolubow, przechodzą z legalnej opozycji na stanowisko rewolucyjne (choć oczywiście cały czas zachowując pozory legalizmu). Wtedy też Dobrolubow napisał znamiennej strofę:

„На трудъ и битву я готовъ
Лишь бы начать въ союзе нашемъ
Живое дело, вместо словъ!..”
[*Ibidem*, s. 46-47].

„Ludzie minionego pokolenia byli przesiąknięci ideami wzniosłymi, ale nieco oderwanymi. Dążyli do prawdy, pragnęli dobra, porywało ich wszystko, co piękne, ponad wszystko jednak stawiali *zasadę*. Zasadą zaś nazywali ogólną ideę filozoficzną, którą uznano za podstawę całej logiki i moralności”²⁵⁷.

Czym dokładnie miałyby być owa „zasada”, Dobrolubow nie precyzuje, można jednak przypuszczać, biorąc pod uwagę kontekst, w jakim się ten termin pojawia w jego publicystyce, że chodzi tutaj o wszelkie abstrahowania. „Zasada” byłaby więc formułą ogólną taką, której miałyby być podporządkowana cała rzeczywistość. Możemy przypuszczać, że Dobrolubowowi chodziło tutaj o refleksję metafizyczną, zwłaszcza taką, która łączyłaby się z ujęciem monistycznym. Mógł też używać tego terminu jako w istocie synonimicznego wobec filozofii heglowskiej, co głosi na przykład autor monografii poświęconej Dobrolubowowi – Władimir Krużkow²⁵⁸. Jakkolwiek by nie było, Dobrolubow tak pisze w tym kontekście na temat „zbędnych ludzi”:

„Mieli w sobie coś z panteizmu w owym uznawaniu zasady: ich życie było służbą dla niej, człowiek – jej niewolnikiem. Każdy postępek niezgodny z zasadą uważali za przestępstwo. Oddalając się tym samym od życia i skazując na służenie zasadzie nie obliczyli dokładnie swych sił i wzięli na swe barki znacznie większy ciężar, niż mogli unieść”²⁵⁹.

Z powyższego fragmentu wynika, że hołdowanie „zasadzie” utrudnia skuteczne działanie, że „zasada” jest formułą, której nie sposób pogodzić z pragmatyzmem. Tymczasem to właśnie skuteczność winna być głównym wyznacznikiem wartości działania. Widzimy tutaj wyraźnie, że Dobrolubow posuwa się w swoich wywodach dalej niż Czernyszewski; tamten bowiem próbował jednak poszukiwać pewnych abstrakcyjnych ram i wytycznych działania, czego wynikiem było sformułowanie „zasady antropologicznej”. Tymczasem Dobrolubow zdaje się odrzucać nawet taką minimalistyczną formułę filozofii, jaką propagował Czernyszewski. Tutaj już nie ma miejsca na jakąkolwiek refleksję, pozytywnie wartościowane są jedynie skuteczność i działanie.

Najwyraźniej jednak Dobrolubow przyjmował jednak, na zasadzie wyjątku, pewne formy myślenia oderwanego od przedmiotu. Pozytywnym przykładem kogoś, kto wierzył w

²⁵⁷ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Drobiazgi literackie ubiegłego roku*, przeł. Halina Kowalewska, Kraków 1958, t.1, s. 218.

²⁵⁸ W. S. Krużkow, *N.A. Dobrolubow. Żyżn’ – diejatielnost’ – mirowozzrieniye*, Moskwa 1976, s. 255.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 218.

zasadę, a zarazem nie zasługuje jedynie na słowa krytyki, był w oczach Dobrolubowa Wissarion Bieliński. Zdaniem młodego publicysty:

„U Bielińskiego zewnętrzna, oderwana zasada zamieniła się w wewnętrzną, życiową potrzebę: głosić swe idee stało się dla niego taką samą koniecznością, jak jeść i pić”²⁶⁰.

Tymczasem w przypadku przedstawicieli pokolenia „zbędnych ludzi” rzecz miała się zupełnie inaczej²⁶¹:

„Większość poprzestała na ujęciu zasady i dlatego ludzie ci wciąż się zmuszali do takich rzeczy, które wcale nie odpowiadały ich naturze i upodobaniom. Stąd wieczne fałszywa sytuacja, wieczne niezadowolenie z siebie, wieczne zachęcanie siebie i podniecanie dźwięcznymi frazesami a zarazem wieczne niepowodzenia w działalności praktycznej”²⁶².

Z tej perspektywy podporządkowanie się „zasadzie” jest więc synonimem etyki heteronomicznej, a zarazem takiej, której reguły nie uległy pełnej internalizacji. Obarczony „zasadą” zbędny człowiek przypomina nietscheańskiego „człowieka wielbłąda”, który pozwolił włożyć na swój grzbiet cudze ciężary i pokornie je niesie. Sam Bieliński występowałby tutaj w roli „człowieka lwa”, którego zawołaniem jest „tak chcę”²⁶³ – choć bowiem może sam Bieliński nie był twórcą zasad, to jednak w pełni się z nimi utożsamiał i rzeczywiście wewnątrznie pragnął ich realizacji. „Szalony Wissarion” tym różnił się od „zbędnych ludzi”, że w jego przypadku „zasada” była autentyczną, wewnętrzną potrzebą, a nie narzuconą z zewnątrz normą.

Co gorsza, zdaniem Dobrolubowa rozdzźwięk między „zasadą” a rzeczywistością doprowadził wielu „zbędnych ludzi” do eskapizmu, nie potrafili oni bowiem skorygować reguł swojego postępowania, ale decydowali się raczej na zanegowanie niezgodnej z nimi rzeczywistości. O ile w innych warunkach historycznych nie byłoby to może aż tak groźne, to w Rosji czasu przełomu zdawało się szczególnie godne potępienia.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 218-219.

²⁶¹ Chociaż Bieliński w sensie generacyjnym należał do pokolenia „zbędnych ludzi”, to nihilisci raczej niechętnie, o ile w ogóle, zaliczali go do tego grona. Przeciwnie – powszechnie uznawali oni Bielińskiego za swojego mistrza i ojca duchowego, tymczasem ich stosunek do „zbędnych ludzi” był negatywny, co starliśmy się wykazać.

²⁶² *Ibidem*, s. 219.

²⁶³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O trzech przemianach*, op. cit., s. 21-23. Jak pamiętamy, ostateczną postacią jest u Nietzschego „człowiek dziecko” – istota swobodnie igrająca z przypadkiem i rzeczywistością. Autor zdaje sobie jednocześnie sprawę z ryzykowności zastosowania późniejszej przecież o lat z górą dwadzieścia, a dodatkowo dotyczącej innej nieco rzeczywistości kulturowej i społecznej, metaforyki Nietzschego. Wydaje się jednak z drugiej strony, że przywołane tutaj porównanie jest o tyle uzasadnione, o ile kluczową dla rozważań nad nihilizmem jest myśl Fryderyka Nietzschego.

„Zasada” mogła jawić się nihilistom jako coś negatywnego nie tylko dlatego, że jako abstrakcyjna wydawała im się czymś jałowym, ale także, a może właśnie przede wszystkim dlatego, że jawiła im się jako coś, co stoi na przeszkodzie skuteczności. Problem użyteczności, która może stać w sprzeczności w stosunku do ogólnych zasad moralnych, a także zasad prawa, stanowił istotną aporię, dostrzeganą już przez ojców założycieli Oświecenia. Szczególnie problematyczna zdawała się im kwestia ewentualnej sprzeczności nawet rozumnie skonstruowanego prawa z zasadą użyteczności właśnie. Zwraca uwagę na to Eric Voegelin w swoich rozważaniach dotyczących d’Alemberta. Ten ostatni próbował stworzyć katechizm moralności, nie potrafił jednak poradzić sobie z tymi przypadkami, w których trudno jednoznacznie przesądzić, jakie postępowanie byłoby dla danej jednostki korzystne i czy w imię ewentualnej korzyści może ona łamać prawo:

„Istnieją ludzie, którzy nie posiadają niczego, którzy wszystko oddają społeczeństwu, a którym społeczeństwo wszystkiego odmawia; których praca ledwie pozwala im wykarmić liczne rodziny, a niekiedy nie pozwala nawet i na to. Czy ci ludzie mogą kierować się innymi zasadami postępowania niż prawo? I jak można ich przekonać, że w ich rzeczywistym interesie leży prawność, jeśli bez strachu przed karą mogliby prawi nie być? [...] Gdybym znalazł na to pytanie satysfakcjonującą odpowiedź, napisałbym mój katechizm moralności już dawno temu”²⁶⁴ – zwierzał się d’Alembert królowi Fryderykowi II.

W kolejnych listach francuski filozof kontynuował swoje wywody, dochodząc do wniosku, że być może „... W wypadku najwyższej konieczności kradzież nie tylko jest dozwolona, ale staje się aktem sprawiedliwości”. Zdaniem Voegelina, od tego stwierdzenia blisko już do hasła Proudhona, głoszącego, że „własność jest kradzieżą”.

Kwestia ta jest dla problematyki niniejszej pracy szczególnie istotna – wiąże się bowiem mocno ze stosunkiem nihilisty do prawa moralnego i stanowionego, które to zagadnienie zajmowało centralne miejsce w twórczości Dostojewskiego, a któremu przyjrzymy się szerzej w innej części pracy. Tutaj chciałbym jeszcze zwrócić uwagę, że problem ten pojawia się w jednym z kanonicznych tekstów nihilistycznych – liście Jacobiego do Fichtego. Jacobi pisze w nim między innymi:

„Tak, jestem ateistą i bezbożnikiem, który na przekór woli pragnącej Niczego chce kłamać jak umierająca Desdemona, oszukiwać jak podający się za Oresta Pylades, mordować jak Timoleon, złamać przysięgę i prawo jak Epaminondas czy jak Jan de Witt, popełnić

²⁶⁴ Cyt. za E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Łukasz Pawłowski, Warszawa 2011, s. 120.

samobójstwo jak Otton i jak Dawid dokonać świętokradztwa – tak, wrywać kłosa w szabat, dlatego żem głodny i dlatego że prawo zostało ustanowione dla człowieka, a nie człowiek dla prawa. Jam jest tym bezbożnikiem i kpię z filozofii, która nazywa mnie bezbożnym, drwię z niej i z jej najwyższej istoty, bowiem noszę w sobie świętą pewność, że *privilegium aggratiandi* z powodu takich zbrodni wbrew literze absolutnego i powszechnego nakazu rozumu jest prawem majestatu człowieka, pieczęcią jego godności, jego boskiej natury”²⁶⁵.

Cytat z powyższego fragmentu listu Jacobiego pojawia się w sporządzonym przez Adama Landmana przypisie do rozdziału *Fenomenologii ducha – Piękna dusza*²⁶⁶. Zdaniem Landmana, właśnie Jacobi jest doskonałą egzemplifikacją takiej „pięknej duszy” i to jego być może miał też na myśli Hegel, pisząc ten fragment swego dzieła. Można by przy tej okazji dodać, że zatoczyliśmy tutaj pełne hermeneutyczne koło, na ten bowiem rozdział *Fenomenologii* zwraca uwagę w swojej pracy *W kręgu konserwatywnej utopii*²⁶⁷ Andrzej Walicki jako na doskonały opis sytuacji duchowej – jednak nie nihilistów, ale właśnie „zbędnych ludzi”.

7. Ilia Ilicz Obłomow

Postacią, na którą wskazywał w swojej publicystyce Dobrolubow jako na egzemplifikację „zbędnego człowieka” był Obłomow – główny bohater powieści Iwana Gonczarowa pod tym samym tytułem. Bohaterem tym zajmiemy się teraz obszerniej, stał się

²⁶⁵ F. H. Jacobi, *Do Fichtego*, przeł. Małgorzata Rutkowska, „Kronos” 2011, nr 1, s. 59. Sam Jacobi opatruje powyższy wywód przypisem, który z kolei odsyła do brytyjskiego filozofa Adama Fergusona (1723-1816). Słowa tego konserwatywnego skądinąd filozofa są w tej kwestii wielce wymowne:

„Władza może wywierać wpływ na ludzkie życie, grożąc człowiekowi nieszczęściem, aby powstrzymać go przed czynieniem zła. Lecz zło moralne jest większym nieszczęściem niż to, które jest w stanie spowodować władza. Dlatego zobowiązanie do uczciwości i człowieczeństwa jest doskonalsze niż to, jakie można wymóc strachem przed nieprzyjemnymi konsekwencjami lub przez wzgląd na szczęście. Jeśli ktoś zastanowi się, jak należy zachować się w pewnym konkretnym przypadku, odczuje czasem mniejszą potrzebę dać komuś to, do czego przysługuje mu prawo, niż okazać mu pomoc i wsparcie. Pewien chłopiec leżał półnagi na grobie ojca, który go niedawno odumarł; ujrzał go mężczyzna idący do swojego wierzyciela, aby zgodnie z obietnicą spłacić zaległy dług. Mężczyzna pomógł wstać chłopcu i wydał na jego użytek pieniądze, na które czekał wierzyciel, co tego z kolei rozczarowało. Kto potępiłby taki akt człowieczeństwa, jakby sprzeciwiała się mu silniejsza moc wiążąca? Nawet u Greków skrajna nędza jednego człowieka usprawiedliwiała niekiedy niewykonanie obowiązku wobec kogoś innego. Jeśli komuś grozi śmierć głodowa, wolno mu, aby przetrwać, naruszyć cudzą własność, nakaz człowieczeństwa jest świętszy niż nakaz bezwzględności i całkowitego podporządkowania się prawu” [A. Ferguson, *Principles of moral and political science* P. II.ch 5. sect.1].

²⁶⁶ A. Landman, przypis 72, [w:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Adam Landman, Warszawa 2010, t.2, s. 372.

²⁶⁷ Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 256.

on bowiem, pod niewątpliwym wpływem omawianego tutaj krytyka, postacią kluczową dla ducha badanej w niniejszej rozprawie formacji ideowej, a ukuty przez młodego publicystę termin „obłomowszczyzna” zrosł się na zawsze w kręgach rosyjskich radykałów ze zniechęconą przez nich gnuśną, pięknoduchowską postawą. *Obłomow* w interpretacji Dobrolubowa do pewnego stopnia pozwala też zrozumieć często szaleńczy aktywizm narodników, a potem bolszewików, jako właśnie swego rodzaju rozpaczliwą ucieczkę przed zgorzłą o twarzy głównego bohatera powieści Gonczarowa.

Postaci Obłomowa poświęcił Dobrolubow obszerny artykuł *Co to jest obłomowszczyzna* (1859 r.). Warto tutaj od razu podkreślić, że nie tylko sama postać głównego bohatera wydała się rosyjskiemu krytykowi ważna – także forma powieści Gonczarowa doskonale odpowiadała temu, czego Dobrolubow oczekiwał od utworu literackiego. Młody publicysta zwracał więc uwagę na chłodny, pozbawiony czułości ton narracji, dzięki której powieść zbliża się do ideału realistycznego portretu.

Jak wspomnieliśmy wyżej, Obłomow był zdaniem Dobrolubowa doskonałą, bo niezafałszowaną personifikacją „zbędnego człowieka”. Przed Gonczarowem pisarze przedstawiali owych zbędnych ludzi jako tych najlepszych – targanych romantycznym porywem, krępowanych jednak przez okoliczności nie do przewyciężenia. Jako poprzedników Obłomowa, a zarazem ludzi w istocie tego samego typu, wymienia Dobrolubow Oniegina, Rudina i Pieczorina. Choć z pozoru bohaterowie ci różnią się bardzo od Obłomowa, to jednak w istocie reprezentują ten sam typ narcystycznych, niezdolnych do sensownego, a więc społecznie użytecznego działania pięknoduchów. Powieść Gonczarowa powstała jednak 15-20 lat później niż utwory Puszkina czy Lermontowa. Dlatego dawny romantyk, przepełniony wolą działania, któremu jednak coś przeszkadzało ją realizować, przepoczwarzył się tymczasem w postać jawnego już apatycznego eskapisty.

Aby przedstawić całą sytuację zbędnego człowieka, Dobrolubow konstruuje w analizowanym tutaj artykule charakterystyczną alegorię. Przedstawia grupę ludzi, którym przyszło przemierzać rozległy, pełen niebezpieczeństw las. Po części aby uniknąć groźnych na ziemi niebezpieczeństw, a przede wszystkim po to, aby wypatrzeć drogę, niektórzy z wędrowców powchodzili na drzewa. Niczego jednak stamtąd nie dostrzegli. Ci, którzy pozostali na dole, pozbawieni wskazówek, musieli ciężką pracą wyrąbywać sobie drogę przez knieje. Nikt nie śmiał dręczyć tych, którzy z narażeniem życia wdrapali się na wierzchołki drzew: „Wszyscy im współczują, na razie nawet nikt nie żąda od nich, aby uczestniczyli w

wyrębie lasu; im przypadło w udziale co innego i spełnili swoje zadanie. Jeżeli nic z tego nie wyszło, nie ich wina”²⁶⁸. Tymczasem ci na drzewach znaleźli tam smaczne owoce, którymi zaczęli się żywić, zrzucając pozostałym jedynie łupiny. Pozostający na górze poczęli też rozprawiać i spekulować na temat różnych możliwości i dróg wyjścia z lasu, próbując w ten sposób ukryć fakt, że o żadnej drodze nie mają pojęcia. „Zapraszają do siebie jeszcze niektórych wybrańców z tłumu; ci idą i pozostają na drzewie nawet już nie wypatrując drogi, tylko pochłaniając owoce. To są już obłomowcy we właściwym znaczeniu tego słowa...”²⁶⁹. W pewnym momencie tłum na dole dostrzega, że lokatorzy drzew nie mają mu nic do zaoferowania, przestaje więc liczyć na jakieś wskazówki i zabiera się już z pełnym zapałem do samodzielnej pracy, w tym wycinania drzew, na których siedzą zbędni ludzie. Lokatorzy drzew, widząc, że tracą swoją uprzywilejowaną pozycję, lamentują: „Na litość boską, przecież możemy się zabić, a razem z nami zginą owe piękne idee, owe wysokie uczucia, owe humanitarne dążenia, owa elokwencja, wzniosłość, miłość do tego, co piękne i szlachetne, słowem, wszystko, co w nas żyło...”²⁷⁰

Wedle tej alegorii „zbędni ludzie” byliby przegranymi, pozbawionymi wizji przyszłości nieudacznikami, którzy jednak swoją porażkę potrafili przekuć w prywatny sukces. O ile pierwsze pokolenie zbędnych ludzi miało jeszcze dobre i wzniosłe intencje (weszli na drzewa, aby rzeczywiście odnaleźć drogę), to ich następcy są już jedynie próżniakami – do nich właśnie zalicza się również Obłomow. Przesłanie tej alegorii jest jasne – trzeba odwrócić się od zbędnych ludzi i zacząć działać. Warto dodać, trzymając się tej alegorii – że działać choćby po omacku, droga bowiem wciąż nie została odnaleziona.

Interpretacja powieści, jaką zasugerował Dobrolubow, nie jest w tym wypadku, podobnie jak w wielu innych podobnych u tego publicysty, zgodna z intencjami autora powieści. Gonczarow chciał raczej przedstawić wrażliwego idealistę – owszem, biernego być może i leniwego, ale i szlachetnego zarazem. Dobrolubow przytacza nawet fragment powieści, w którym jedna z bohaterek utworu mówi, że Obłomow:

„Ma coś droższego niż wszelki rozum: uczciwe, wierne serce. To jego szczere złoto, przeniósł je bez uszczerbku przez całe życie. Padał pod ciosami, stygnął, zasnął wreszcie, przybity, rozczarowany, straciwszy siłę do życia, nie stracił jednak uczciwości i wierności.

²⁶⁸ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Co to jest obłomowszczyzna*, op. cit., t.1, s. 340.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 341.

²⁷⁰ *Ibidem*, s. 342.

Serce jego nie wydało ani jednej fałszywej nuty, błoto nie przywarło do niego.(...) To dusza kryształowa, przejrzysta: ludzi takich jest mało, są rzadcy – to perły w tłumie. Serca jego nie przekupisz niczym; na nim zawsze i wszędzie można polegać”²⁷¹.

Dobrolubow przytacza ten fragment jedynie po to, aby się z nim całkowicie nie zgodzić. Na Obłomowie rzeczywiście można polegać „chyba tylko wtedy, kiedy nie ma nic do zrobienia”²⁷² – ironizuje Dobrolubow. Jeżeli Obłomow nie jest zły, to w istocie także tylko z lenistwa: „Nie pokłoni się bożkowi zła? Owszem, ale dlaczego? Bo mu się nie będzie chciało zwlec z kanapy”²⁷³.

Naszkicowana wyżej postawa rosyjskiego publicyisty wobec Obłomowa jest symptomatyczna w dwójnasób. Po pierwsze, o czym już wspominaliśmy, pokazuje, w jak bardzo instrumentalny sposób traktował on dzieła literackie. Po drugie jednak, na innej płaszczyźnie rozważań, wskazuje na charakterystyczną cechę pokolenia lat sześćdziesiątych: jego przedstawiciele byli najczęściej ludźmi wydającymi surowe sady, nieznanymi litości dla swoich poprzedników, skłonniymi do potępienia każdego, kto z nimi się nie zgadzał. Na wszystkie te cechy będzie wskazywał Hercen, o czym piszemy obszerniej niżej. Ten surowy, twardy fanatyzm nihilści zaszczepli kolejnym pokoleniom rosyjskich radykałów, a szerzej – rosyjskiej inteligencji, i w tej właśnie formie przejmą go potem bolszewicy²⁷⁴.

Najlepszym podsumowaniem stosunku Dobrolubowa do obłomowszczyzny wydaje się być głoszone przez niego hasło, że „lepiej pójść na dno ze statkiem, niżli ugrzęznąć w bagnie”²⁷⁵. Rosyjscy demokraci lat sześćdziesiątych woleli zaryzykować radykalne działanie i

²⁷¹ I. Gonczarow, *Obłomow*, przeł. Nadzieja Drucka, Warszawa 1959, s. 513.

²⁷² M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Co to jest obłomowszczyzna*, op. cit., s. 352.

²⁷³ *Ibidem*, s. 352.

²⁷⁴ Bolszewicki fanatyzm, surowość i bezwzględność sądów wobec wszystkich, których uznali oni za wrogów, nie jest rzecz jasna przedmiotem tej pracy. Warto może jednak przy tej okazji zwrócić uwagę, że ci surowi sędziowie byli zupełnie pozbawieni dystansu do siebie i choć sami szydzili ze wszystkiego, brak im było elementarnego poczucia autoironii. Dla autora tej pracy symptomem takiej postawy jest mord na kłownie Bim-Bomie, w istocie jednej z pierwszych ofiar czerwonego terroru, który w 1918 roku miał czelność krytykować formujący się reżim:

„Wyzuci z poczucia humoru czekiści poczuli się urażeni antysowieckimi żartami klauna Bim-Boma i w samym środku jego numeru wtargnęli na arenę, żeby go aresztować. Początkowo publiczność sądziła, że jest to część występu, ale Bim-Bom zaczął uciekać, a czekiści strzelili mu w plecy. Ludzie zaczęli krzyzczeć, wybuchła panika. Rozeszła się wieść o strzale, dając początek publicznym potępieniom Czeki. Setki osób przybyły na pogrzeb klauna, który przekształcił się w demonstrację” [O. Figes, *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Wrocław 2009, s. 652]. Rzecz jasna później bolszewicy mordowali i męczyli całe rzesze ludzi, w tym wybitnych intelektualistów, którzy ośmielili się ich krytykować.

Przypadek owego nieszczęsnego błazna, właśnie z racji jego pozornej trywialności, mocniej być może przemawia do wyobraźni niż losy wielu późniejszych dysydentów, którzy ginęli w łagrach. Świadczy on też o niezwyklej w istocie małostkowości bolszewików.

²⁷⁵ W. Iwanow-Razumnik, *Istoria ruskiej obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 48.

nawet ponieść klęskę niż powoli zmierzać do obranego (a w istocie nieokreślonego) celu, aby być może nigdy go nie osiągnąć.

8. „Zbędni ludzie”. *Hamlet i Don Kichot*

Używając porównania ukutego przez Turgieniewa w słynnym odczycie: *Hamlet i Don Kichot*²⁷⁶, zbędni ludzie grali w utworach ówczesnych rosyjskich pisarzy rolę właśnie swego rodzaju Hamletów. Wydaje się, że warto poświęcić temu odczytowi miejsce w niniejszej pracy, wiąże się on bowiem ściśle z badanym tutaj zjawiskiem nihilizmu, stanowiąc próbę obiektywnej, choć krytycznej zarazem, oceny całej formacji pokolenia lat sześćdziesiątych. Głos Turgieniewa jest w tym wypadku istotny także dlatego, że on sam jest do pewnego stopnia ojcem chrzestnym omawianej tutaj formacji; pisarz ten wszak spopularyzował określenie „nihilistów” w odniesieniu do młodego pokolenia. Po drugie, Turgieniew sam stanowi doskonałą egzemplifikację pokolenia Hamletów, pokolenia lat czterdziestych, czy też właśnie owych „zbędnych ludzi”.

Turgieniew zestawia ze sobą postacie Don Kichota i Hamleta jako swego rodzaju antynomiczne typy: oddanego sprawie idealistycznego działacza i pogrążonego w refleksji biernego melancholika. Zdaniem Andrzeja Walickiego, który szczegółowo badał kwestię wpływu Schopenhauera na myśl przywoływanego tutaj pisarza, opozycja Hamlet – Don Kichot jest odzwierciedleniem schopenhauerowskiej koncepcji „«prawa ludzkiego życia», przejawiającej się w wiecznej walce dośrodkowej siły przyrody (zasady egocentryzmu) z siłą odśrodkową (zasadą poświęcenia dla celów ponadjednostkowych)”²⁷⁷.

Rolę ówczesnych Don Kichotów mieliby odgrywać przedstawiciele młodego pokolenia. Bezpośrednie odniesienia ani razu wprawdzie ze strony Turgieniewa nie padły, ale tak była odczytywana jego mowa właściwie powszechnie²⁷⁸. Mimo że jak każda analogia także i ta zdaje się być nad wyraz dyskusyjna, w Turgieniewowskim Don Kichocie odnaleźć

²⁷⁶ I.S. Turgieniew, *Hamlet i Don Kichot*, przeł. Michał Bohun, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 3-11. Turgieniew wygłosił ten odczyt na publicznym zebraniu Towarzystwa Pomocy Potrzebującym Pisarzom i Uczynom w 1859 roku.

²⁷⁷ Por. np. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 299. W kwestii wpływu Schopenhauera na Turgieniewa, por.: A. Walicki, *O „schopenhaueryzmie” Turgieniewa*, [w:] tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000.

²⁷⁸ I tak też odczytują ją najczęściej literaturoznawcy. Antoni Semczuk – autor obszernego artykułu o Turgieniewie w *Historii literatury rosyjskiej* - traktuje tę interpretację jako oczywistość [*Historia literatury rosyjskiej*, red. M. Jakóbiec, t. 2, s. 180].

możemy wiele cech przystających do portretu radykała lat sześćdziesiątych. Don Kichot to więc fanatyk, który „sam swój żywot ceni na tyle, na ile może on służyć jako środek do urzeczywistnienia ideału, triumfu prawdy, rzeczywistości”²⁷⁹. Zarazem „jego twardy kręgosłup moralny (proszę zauważyć, że ten obłąkany wędrowny rycerz jest najbardziej etyczną istotą na świecie) nadaje szczególną siłę i majestatyczność wszystkim jego sądom i wypowiedziom, całej jego postaci, pomimo komicznych i poniżających sytuacji, w jakie nieustannie się wikła... Don Kichot to entuzjasta, sługa idei i dlatego owiany jest blaskiem”²⁸⁰.

Trzeba jednak pamiętać, że Turgieniewowski Don Kichot, podobnie jak ten pierwotny z kart utworu Cervantesa, to człowiek, który występował przeciwko urojonym „wrogim ludzkości mocom – czarownikom, olbrzymom – czyli prześladowcom”²⁸¹, społeczne zaś problemy, które podejmowali rosyjscy radykałowie, na pewno nie były urojone. Wydaje się, że bardziej problematyczna jest jednak inna strona tej analogii. Otóż Don Kichot jest rycerzem i walczy w obronie anachronicznych idei przeszłości – *Don Kichot* może być wszak interpretowany jako swego rodzaju pożegnanie z feudalizmem, zaprawioną goryczą i nostalgią satyrą wymierzoną w arystokratyczne cnoty, które na początku siedemnastego wieku, gdy Cervantes pisał swoje dzieło, ulegały stopniowej degeneracji. Tymczasem pokoleniu lat sześćdziesiątych cnoty rycerskie były całkowicie obce, rzec by można, że cała krucjata, jaką prowadzili jego przedstawiciele przeciwko tak zwanym „zbędnym ludziom”, była skierowana zarazem przeciwko cnotom arystokratyczno–rycerskim.

9. Eugeniusz Bazarow

Zarysowana w poprzednim podrozdziale sprzeczność pojawia się zresztą u samego Turgieniewa, jego bowiem Bazarow, którego stworzył w rok po wygłoszeniu odczytu, jest przede wszystkim przeciwnikiem wszelkich cnót rycerskich, które wydawały mu się być jedynie przeżytkiem. Ma więc chyba rację Jan Wasiewicz, gdy pisze, że Turgieniewowski Eugeniusz Bazarow nosi więcej cech Hamleta niż Don Kichota. Chociaż bohater dużo mówi o działaniu, to jednak jego aktywność ogranicza się tymczasem do łapania i krojenia żab.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 4.

²⁸⁰ *Ibidem*, s. 4.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 4.

Bazarowa pochłania narcystyczna refleksja, tak charakterystyczna dla typu Hamleta. Po drugie, Bazarow nie działa wcale w imię jakichś ideałów ani nawet nie wskazuje na żadne wiatraki, z którymi można by walczyć. Bazarow jest rzeczywiście konsekwentnym nihilistą, dla którego aktywność, o ile nawet jakąś sobie wynajdzie, to przede wszystkim próba wypełnienia wewnętrznej pustki: „Widzisz, co robię: mam w kuferku puste miejsce i kładę tam siano; tak samo rzecz się ma z życiem – wszystko jedno, czym je zapchasz, byle nie było pustki”²⁸².

Eugeniusz Bazarow w nic nie wierzy, nawet w człowieka:

„Choćbyś rzucił na człowieka największe oszczerstwo, w gruncie rzeczy zasługuje na dwadzieścia razy większe”²⁸³.

Jego mizantropia nie zna wyjątków: nie wierzy w szlachetnego dzikusa, i nie podziela wiary słowianofilów, ale też znacznej części pokolenia lat sześćdziesiątych, w tym właśnie przede wszystkim Dobrolubowa, jakoby prosty lud był depozytariuszem jakichś szczególnych wartości. Gdy reprezentujący pokolenie ojców Paweł Kirsanow próbuje wskazać na chłopów jako pozytywny element rosyjskiego społeczeństwa, Bazarow przypomina o szpetnym zwyczaju *stochaczestwa*²⁸⁴ oraz o tym, że „chłop chętnie sam okradłby siebie, byleby tylko upić się w karczmie do nieprzytomności”²⁸⁵.

Bazarow raczej nie jest typem rosyjskiego nihilisty, ale właśnie nihilisty zachodniego, indywidualistycznego rodzaju. Jednym z bohaterów powieści Turgieniewa jest Arkadiusz Kirsanow, młody arystokrata i do pewnego momentu wierny uczeń Bazarowa. To bardziej on zdaje się być reprezentatywnym przykładem rosyjskiego nihilisty. W dyskusji z Pawłem Kirsanowem, głównym adwersarzem Bazarowa, a wujem Arkadiusza padają następujące, bardzo symptomatyczne słowa:

„ – Niechże pan jednak pozwoli – odezwał się Mikołaj Pietrowicz. – Pan wszystko odrzuca albo, mówiąc dokładniej, wszystko burzy... Trzeba jednak także budować.

- To już nie nasza sprawa... Wpierw należy oczyścić grunt.

²⁸² I.S. Turgieniew, *Dzieła wybrane, Ojcowie i dzieci*, Warszawa 1966, t. 2, s. 194.

²⁸³ *Ibidem*, s. 138.

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 60. Utrzymujący się jeszcze w XIX wieku wśród rosyjskich chłopów zwyczaj, zgodnie z którym teść miał prawo do utrzymywania stosunków seksualnych ze swoją synową.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 57.

- Obecne położenie ludu tego wymaga – z namaszczeniem dodał Arkadiusz – powinniśmy spełniać te wymagania, nie wolno nam poświęcać się zaspokajaniu własnego egoizmu.

Ostatnie zdanie najwyraźniej nie spodobało się Bazarowowi; trąciło filozofią, czyli romantyzmem, ponieważ Bazarow filozofię również nazywał romantyzmem; nie uznał jednak za stosowne zaprzeczyć swojemu młodemu uczniowi”²⁸⁶.

Bazarow, podobnie jak zachodni nihilści, odrzuca nie tylko wszystko, co wiąże się z metafizyką, ale nawet to, co ma jakikolwiek bardziej abstrakcyjny charakter:

„ – Arystokratyzm, liberalizm, progres, principia – mówił tymczasem Bazarow – pomyśleć tylko, ile cudzoziemskich... i beużytecznych słów”²⁸⁷.

Bazarow nie godzi się też na inny, tak przecież często w kontekście rosyjskiego nihilizmu pojawiający się termin:

„... Materializm, który głosicie, nieraz już był w modzie i zawsze bankrutował (...)

- Znow cudzoziemskie słowo – przerwał Bazarow. (...) – Po pierwsze, nic nie głosimy; to nie leży w naszych zwyczajach...”²⁸⁸.

Sprowokowany przez Pawła Kirsanowa Bazarow odstania całkowicie swoje nihilistyczne oblicze, być może zresztą jest to jedynie swego rodzaju bluff, tym niemniej niepokojąco mocno pasuje do zabiegów, jakie czynili pięćdziesiąt lat później bolszewicy:

„ – Gotów będę zgodzić się z panem wtedy tylko (...), kiedy pokaże mi pan choć jedną rodzinę lub społeczną instytucję, której nie trzeba zupełnie odrzucić, i to w sposób najbardziej bezlitosny”²⁸⁹.

Dla Bazarowa „Rafael niewart złamanego szeląga”²⁹⁰, a w każdym razie o wiele mniej niż dobry chemik. Nawet postęp, tradycyjne natchnienie i nadzieja rosyjskich radykałów, nie

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 55. Arkadiusz z czasem uniezależnił się od Bazarowa. Skłoniła go do tego miłość, proza życia, a może też wrodzone umiarkowanie. Turgieniew tak konstruuując tę postać okazał się od pewnego stopnia prorokiem, czas bowiem pokazał, że wielu adeptów nihilizmu, zwłaszcza tych o arystokratycznej proveniencji, przeszło z czasem na pozycje legalizmu, współpracy z władzą, a niektórzy stali się wręcz orędownikami skrajnego konserwatyzmu (jak choćby przyjaciel Czernyszewskiego – Mikołaj Obruczew, przyszły szef sztabu generalnego). Ciekawe jest też zachowanie Bazarowa w czasie tego kluczowego dla wymowy powieści dialogu. Bazarow taktycznie nie przeczy Arkadiuszowi, gdy ten tak gorliwie opowiada się za walką o prawa ludu. Można przy tej okazji zadać sobie pytanie, dla ilu działaczy z kręgu *Sowriemiennika*, których przecież Turgieniew dobrze znał osobiście, walka o interesy ludu miała jedynie taki taktyczny charakter. Jeżeli niektórzy z nich rzeczywiście w ten sposób traktowali całą kwestię, to zasadne wydaje się określenie całego tego ruchu mianem populizmu, co też niektórzy historycy idei czynią (na przykład Isaiah Berlin).

²⁸⁷ *Ibidem*, s. 54.

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 57.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 60.

wzbudza w Bazarowie żadnego entuzjazmu: „Wczoraj przechodziłem koło płotu i słyszałem, jak tutejsi chłopcy ze wsi, zamiast śpiewać starą pieśń, drą się na całe gardło: «Nadchodzi czas, serce miłość czuje...» Oto masz postęp!”²⁹¹. Paweł Kirsanow, który wszak zrozumiał niemal od razu, że Bazarow „swoją sprawę oparł na nicości”²⁹², zadaje więc taktyczne pytanie o podstawy owego niszczenia, które zapowiada nihilista. Pada znamienna odpowiedź, która powtórzy się wielokrotnym echem w Europie, kiedy nihilizm święcił będzie swoje triumfy w postaci bolszewizmu i faszyzmu:

„Burzymy, ponieważ jesteśmy siłą (...) – Tak, siłą, a siła nie potrzebuje usprawiedliwienia”.²⁹³

Siła staje się prawie zawsze jedynym i ostatecznym oparciem nihilisty, nie potrzebuje bowiem niczego poza samą sobą, jest czymś całkowicie alogicznym, antyfilozoficznym, antymetafizycznym²⁹⁴.

Wydaje się, że dobrym kluczem do zrozumienia postaci Bazarowa jest wspomniana mowa Turgieniewa *Hamlet i Don Kichot*, przy założeniu, że Bazarowa nie będziemy traktować jak Don Kichota, ale spojrzymy nań przez pryzmat postaci Hamleta.

„Ucieleśniona została w nim zasada negacji, ta sama, którą inny wielki poeta, oddzieliwszy ją od wszystkiego, co czysto ludzkie, przedstawił nam w postaci Mefistofelesa. Hamlet to tenże Mefistofeles, ale Mefistofeles zamknięty w żywym kręgu człowieczej natury. Z tego względu jego negacja nie jest złem – sama skierowana przeciwko złu. Hamletowska negacja wątpi w dobro, nie wątpi jednak w zło i podejmuje z nim zażartą walkę. Powątpiewa ona w dobro, to znaczy ma podejrzenia co do jego prawdy i szczerości, ale atakuje je nie jako dobro, lecz jako dobro fałszywe, pod którego maską kryje się zło i kłamstwo, jego odwieczni wrogowie.(...) Ale w negacji, jak w ogniu, tkwi niszczycielska siła – i jak utrzymać tę siłę w ryzach, jak pokazać jej, gdzie dokładnie powinna się zatrzymać, kiedy to, co musi ona

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 59.

²⁹¹ *Ibidem*, s. 197.

²⁹² M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. Joanna i Adam Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 3.

²⁹³ *Ibidem*, s. 58. Słowa te nie padają z ust Bazarowa, ale jego wiernego (do czasu, por. przypis 286) adepta Arkadiusza Kirsanowa. Być może bardziej dojrzały i świadomy rzeczy Bazarow powstrzymałby się przed tak otwartą deklaracją, gdy jednak już padła, nie zaprzecza.

²⁹⁴ Rzecz jasna nie chodzi nam o to, jakoby siła jako pojęcie nie mogła być rozważana w kategoriach metafizycznych, ale jedynie o to, że doskonale bez takich rozważań się obywa. Siła może stać się nawet dla nihilisty kategorią metafizyczną, ale niejako wtórnie, czymże bowiem jest nietzscheańska wola mocy, jak nie wolą siły właśnie. Na siłę i przemoc, jako jedne z konstytutywnych elementów nihilizmu, zwraca uwagę wielu autorów, często piszących zresztą z zupełnie innej perspektywy, np. Iwan Iljin, Hermann Rausching, czy André Glucksmann.

zniszczyć i to, co powinna oszczędzić, często związane jest i związane nierozdzielnie węzłem?”²⁹⁵.

W myśl tej interpretacji postać Hamleta, a można przypuszczać, że również Bazarowa, napędzana jest wolą prawdy i nienawiścią do fałszu. Ta wola prawdy przybiera postać redukcjonizmu, wszystko bowiem, co wykracza poza proste, przyrodnicze prawidła, zostaje zanegowane, przycięte Ockhamowską brzytwą. Redukcjonizm zdaje się wieść w konsekwencji do symplicyzmu, *oproszczenia*. W ostateczności cała kultura zostaje zanegowana jako zbędny, a więc podejrzany (pewnie fałszywy), naddatek. W konsekwencji nie pozostaje już nic poza nagą siłą.

Tak Turgieniewowski Hamlet, jak i Bazarow są postaciami raczej biernymi, wiele w ich życiu dzieje się niejako przypadkiem, co również zdaje się być symptomatyczne dla indywidualistycznego, pasywnego nihilizmu. Bazarow tylko mówi o niszczeniu, tymczasem nie czyni w tej kwestii niczego. Być może czeka na bardziej sprzyjające warunki, tak też była jego bezczynność najczęściej interpretowana. Może też jednak być tak, że Bazarow nie bardzo ma o co i w imię czego walczyć. Ostatecznie umiera w sposób dosyć przypadkowy – w czasie kontaktu z chorym na tyfus, niechcący się zacina. Zbyt późno i niedbale dezynfekuje ranę – dochodzi do zakażenia. Choć to nie samobójstwo – takowe Bazarow uznałby za zbyt romantyczne - nosi wiele jego znamion²⁹⁶.

10. „Nowi ludzie”

Między pokoleniem zbędnych a nadchodzącym pokoleniem nowych ludzi znajduje się pokolenie przejściowe. Należą do niego ci, którzy przed odwilżą polityczną zainicjowaną przez cara Aleksandra II działali już „na arenie życia”.

²⁹⁵ I.S. Turgieniew, *Hamlet i Don Kichot*, przeł. Michał Bohun, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 7.

²⁹⁶ Samobójstwo wydaje się prawdziwie konsekwentnym zakończeniem życia nihilisty. Zdecydował się na nie najbardziej chyba radykalny przedstawiciel nihilizmu w dziewiętnastowiecznej Europie – Philipp Mainländer (1841-1876). Filozof ten uznał, że świat jest objawem śmierci Boga. Ów Bóg filozofa dąży ku nicości, z pewnych powodów, na wyluszczenie których nie ma tutaj miejsca, nie mógł tego uczynić od razu. Dlatego Bóg umiera poprzez tworzenie świata – uniwersum jest neantydującym się Bogiem. Po ogłoszeniu tych tez Philipp Mainländer popełnił samobójstwo (powiesił się) [por. P. Mainländer, *Metafizyka unicestwienia*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001 oraz J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 237- 256]. Wydaje się jednak, że przypadkowa śmierć czy też śmierć przez zaniedbanie jest jeszcze lepszym rozwiązaniem dla nihilisty – tutaj nie ma już miejsca nawet na wolę nicości, to sama nicość, której aspektem są przypadek i chaos.

„Jeszcze ich paraliżuje zasada, a zarazem życie już bardziej stanowczo zgłasza swoje prawa do nich niż do pokolenia minionego; toteż często wahają się na obie strony i niczemu nie mogą oddać się całą duszą”²⁹⁷.

Do pokolenia przejściowego Dobrolubow chętnie zaliczyłby pewnie Mikołaja Czernyszewskiego, który też z taką klasyfikacją zapewne by się zgodził.

Tymczasem pojawiło się pokolenie „ludzi nowych”, pragmatyków odrzucających „zasadę” jako krępującą i utrudniającą skuteczne działanie: „typ człowieka realnego, o mocnych nerwach i zdrowej wyobraźni”²⁹⁸.

„Ludzie nowego okresu nie tylko zrozumieli, ale i odczuli, że nie ma na świecie nic absolutnego, że wszystko ma znaczenie tylko względne. Dlatego niemożliwe jest, aby się dali porwać tendencjom takim, jak np. (...) «lepiej umrzeć, niż skłamać bodaj raz w życiu»; «lepiej stłumić głos serca, niż choć raz sprzeniewierzyć się obowiązkom małżeńskim, synowskim, obywatelskim» itp. Wszystko to jest dla nich zbyt abstrakcyjne i za mało ważne. Na pierwszym miejscu zawsze stawiają człowieka i jego bezpośrednią, rzeczywistą pomyślność...”²⁹⁹.

Jak widzimy, „nowy człowiek” to nie tylko pragmatyk, ale też zwolennik antropocentryzmu – stanowiska postulowanego przez Feuerbacha, które uznał za swoje również Czernyszewski. Nowy człowiek jawi się tutaj jako konsekwentny realizator nihilizmu, o jakim pisał Siemion Frank – do rangi absolutnej zasady zostaje podniesione dobro człowieka, a wszystko, co nie jest realizacją tego pryncypium, zostaje zanegowane. Dostrzec tutaj można również istotną trudność, na którą wskazuje Frank, a której Dobrolubow zdaje się być zupełnie nieświadomy: nihilisci głosili radykalne odrzucenie zasad, tymczasem jednak próbowali w miejsce tych odrzuconych podstawić własne, nie mniej, a może nawet bardziej, niż poprzednie, kontrowersyjne. Istotny w przywołanym fragmencie jest też fakt, że Dobrolubow przywiązuje tutaj wagę do owej „bezpośredniej, rzeczywistej pomyślności” człowieka:

„Religia służenia potrzebom doczesnym zderza się tu z religią służenia wartościom idealnym, i bez względu na złożoność i subtelność ich irracjonalnego psychicznego związku w duszy człowieka, w sferze świadomości inteligencji rosyjskiej zderzenie to prowadzi do

²⁹⁷ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Drobiazgi literackie ubiegłego roku*, op. cit., s. 222.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 222.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 223.

całkowitej ignorancji i wreszcie do usunięcia dążeń idealnych w imię harmonijności i czystości moralistycznej wiary”³⁰⁰.

Jako zapowiedź „nowego człowieka” można potraktować jednego z bohaterów powieści Gonczarowa, swego rodzaju „odtrutkę na Obłomowa – Sztolca”³⁰¹. Ten pól – Niemiec (od strony ojca) stanowi antytezę głównego bohatera powieści. To człowiek zdyscyplinowany, aktywny, a przede wszystkim w pełni świadom swoich celów. Próbuje zmusić Ilię Ilicza Obłomowa do zmiany stylu życia – rzecz jasna bez powodzenia. Zdaniem Dobrolubowa, postać Sztolca nie do końca odpowiada jednak społecznym oczekiwaniom – „nie jest on tym człowiekiem, który zdoła wypowiedzieć «w ojczystym języku duszy rosyjskiej owo wszechpotężne słowo *naprzód*»”³⁰². Przede wszystkim działania Sztolca nie rozwiązują problemów systemowych, a jedynie doraźne. Po drugie, postać ta została nakreślona nie do końca realistycznie – a to dlatego, że w rzeczywistości rosyjskiej nie ma warunków nie tylko dla działania podobnych osób, ale nawet dla ich formowania. Bohater ten wydaje się Dobrolubowowi mimo wszystko krokiem we właściwym kierunku.

Postacią, która o wiele bardziej odpowiada wyobrażeniom Dobrolubowa o „nowym człowieku”, jest jeden z bohaterów powieści Turgieniewa *W przededniu* – Dymitr Insarow. Bohatera tego, jak i cały utwór, poddaje Dobrolubow analizie w artykule pod znamienym tytułem: *Kiedyż nastąpi prawdziwy dzień?* Sztolc był częściowo Niemcem, wychował się jednak w Rosji, tymczasem Insarow jest już w pełni cudzoziemcem – Bułgarem³⁰³. Element ten jest istotny, stanowi bowiem fakt fundamentalny dla konstrukcji tego bohatera. Jest on mianowicie bojownikiem o wolność swojej ojczyzny. Po drugie jednak, wedle Dobrolubowa, nie mógłby być w ogóle Rosjaninem³⁰⁴, bo z rosyjskością wiąże się niemal istotowa niezdolność do działania i skłonność do jałowej spekulacji. Właśnie dlatego Turgieniew zdecydował się uczynić swojego bohatera obcokrajowcem. To właśnie kogoś takiego jak Insarow, zdaniem Dobrolubowa, potrzebuje teraz Rosja – osoby zdecydowanej, całkowicie i bezwzględnie oddanej sprawie. Główna bohaterka utworu – Helena Nikołajewna Stachowa - musi wybrać między starającymi się o jej miłość mężczyznami; obok Insarowa jest wśród nich

³⁰⁰ S. Frank, *Etyka nihilizmu*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986, s. 113.

³⁰¹ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Drobiazgi literackie ubiegłego roku*, op. cit., t. 1, s. 354.

³⁰² *Ibidem*, s. 356.

³⁰³ Nazwisko tego bohatera pochodzi od nazwy rzeki w Bułgarii [<http://dic.academic.ru/dic.nsf/lastnames/4961>]. Bułgaria walczyła w tym okresie z Turcją o niepodległość.

³⁰⁴ Podobnie jak nie mógłby być z zupełnie innych, oczywistych względów Polakiem, o czym Dobrolubow pisze w swoim artykule. Cenzura rzecz jasna usunęła tę uwagę.

jeszcze rzeźbiarz Szubin, młody uczonek – Biersieniew, a wreszcie, pojawiający się tylko epizodycznie, naczelny sekretarz senatu Kurnatowski. Wszyscy, poza Insarowem, rdzenni Rosjanie okazują się jednak niezdolni do udźwignięcia odpowiedzialnej miłości, czy w ogóle do podjęcia zdecydowanych działań. Ci klasyczni „zbędni ludzie” – choć są pełni szlachetnych intencji - zostają przez Helenę odrzuceni; kobieta wybiera Insarowa. Mimo że w zamierzeniu Turgieniewa Insarow miał być raczej postacią hamletyczną – bohater ten ostatecznie niczego nie osiąga (umiera na gruźlicę w drodze do ojczyzny)³⁰⁵ - to zgodnie ze swoim zwyczajem Dobrolubow zinterpretował powieść w sposób nie do końca zgodny z intencją autora, ale odpowiadający jego publicystycznym (i należałoby dodać – także politycznym) potrzebom. Jedną z tych potrzeb jest zaś odpowiedź na ciągle nierozstrzygnięte pytanie: „co robić?”³⁰⁶. Wszyscy szlachetni Rosjanie doskonale zdają sobie sprawę z fatalnej sytuacji panującej w państwie, nikt jednak nie wie, jak ową sytuację zmienić. Kwestią palącą jest więc pytanie o metody walki. Rzecz jasna Turgieniew nie udziela na nie odpowiedzi, Insarow jest jednak istotną wskazówką. Należy całkowicie podporządkować się sprawie, w którą się wierzy – „«Kto oddał się cały... cały... ten się o nic nie troszczy, ten już za nic nie odpowiada. Nie *ja* chcę, to *sprawa* chce»”³⁰⁷ – przytacza Dobrolubow słowa zakochanej w Insarowie Heleny.

11. *Very dangerous!*

Radykalizm poglądów, jakie Dobrolubow prezentował w swoich artykułach, doprowadził w końcu do otwartego konfliktu nie tylko z liberałami, którzy próbowali zmieniać Rosję wybierając drogę kompromisu z władzą i powolnych zmian, ale także z bardziej radykalnym, choć wciąż mieszczącym się w definicji liberała Aleksandrem Hercenem³⁰⁸. O ile tych pierwszych łatwo było zdyskredytować, nazywając ich „zbędnymi ludźmi”, w istocie bowiem i tak nie cieszyli się oni specjalnym autorytetem w szybko

³⁰⁵ Dobrolubow doskonale zdawał sobie sprawę z faktycznych intencji Turgieniewa: „Ale nasz autor [tj. Turgieniew – przyp. M.C.K.] wcale nie chciał – o ile zaś możemy sądzić na podstawie jego poprzednich utworów, nie był też w stanie napisać epopei bohaterskiej. ...z całej *Iliady* i *Odysei* przyswaja on sobie jedynie opowiadanie o pobycie Ulissego na wyspie nimfy Kalipso i nie wychodzi poza to” [M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Kiedyż nastąpi prawdziwy dzień?*, op. cit., t. 2, s. 49]. Warto podkreślić, że nawiązanie do epopei Homera nie jest przypadkowe – Turgieniew świadomie nadał swojej głównej bohaterce imię wybranki Parysa. Cała powieść Turgieniewa ma zresztą charakter metaforyczny – sama Helena symbolizuje Rosję.

³⁰⁶ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Kiedyż nastąpi prawdziwy dzień?*, op. cit., t. 2, s. 52.

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 55.

³⁰⁸ Pamiętajmy, że tak pojęcie „liberała”, jak i „demokraty” miało w badanym tutaj okresie inne znaczenie niż to, jakie przypisujemy tym pojęciom dzisiaj - por. przyp. 190.

radykalizującym się środowisku inteligenckim, to ze zdaniem Hercena trzeba było się liczyć. Dlatego też Czernyszewski udał się do Londynu, aby osobiście spotkać się z koryfeuszem rosyjskiej opozycji i wyjaśnić sprzeczności. Misja raczej się nie powiodła; obydwie strony utwierdziły się w swoich przekonaniach, a na wzajemne animozje – dotąd jedynie ideologiczne – nałożyły się też osobista niechęć i różnica temperamentów³⁰⁹.

Bezpośrednim zarzewiem sporu okazał się artykuł Dobrolubowa – *Drobiazgi literackie ubiegłego roku*, w którym rosyjski publicysta nie szczędził słów krytyki pod adresem „zbędnych ludzi”, zarzucając im bierność i pięknoduchostwo, o czym pisaliśmy wyżej. Hercen uznał za stosowne opublikowanie artykułu polemicznego, któremu nadał znamieny tytuł *Very dangerous!*.

Hercen w swoim artykule twierdził, że „zbędni ludzie” nie zasługują na drwiny i szyderstwa, jakimi obdarzało ich środowisko *Sowriemiennika*, ale na szacunek; owi „zbędni ludzie” byli bowiem w swoim czasie najlepszą częścią społeczeństwa i jeżeli wielu z nich rzeczywiście popadło w beczynność, to powodem tego był tłamszący wszelką inicjatywę i przejawy wolnej myśli, stworzony przez cara Mikołaja system. Przy tej okazji emigracyjny myśliciel zwracał uwagę na niekonsekwencję Dobrolubowa³¹⁰, który wyśmiewał skłonność literatów do rozwodzenia się nad wadami urzędnika i policjanta, choć ich złe postępowanie jest przecież raczej pochodną wadliwego systemu niż osobistych wad tego czy innego człowieka. Hercen dziwi się, czemu owa jak najbardziej zasadna okoliczność łagodząca nie stosuje się również do „zbędnych ludzi” – przecież o wiele szlachetniejszych od skorumpowanego biurokraty. Hercen postulował również odróżnienie „zbędnych ludzi” epoki Mikołajewskiej, których beczynność czy nieporadność były pochodną takiego a nie innego systemu, od „zbędnych ludzi” epoki Aleksandrowskiej, kiedy już można działać i kiedy bierność rzeczywiście nie znajduje usprawiedliwienia w rzeczywistości. To ci nowi zbędni

³⁰⁹ Por. J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t. 3, op. cit., s. 355.

³¹⁰ Żadne konkretne nazwiska w artykule Hercena nie padają, możemy jednak przyjąć, że polemizował właśnie z Dobrolubowem. Świadczy o tym tak czas pojawienia się tegoż artykułu, jak i tezy, do jakich autor zdaje się odnosić. Zarazem jednak felieton Hercena wymierzony był w całe radykalne środowisko.

ludzie zasługują na miano Obłomowów³¹¹. Natomiast postawę radykałów uznał Hercen za niebezpieczną i jako rozbijającą jedność opozycji – służącą caratowi³¹².

12. „Żółciowcy”

Dla niniejszej pracy bardziej może jednak istotny jest drugi artykuł Hercena – *Zbędni ludzie i żółciowcy*³¹³, w którym filozof ten dokonuje ciekawej i, jak pokaże historia, wnikliwej, o ile wręcz nie proroczej charakterystyki rosyjskiego środowiska radykalnego. Artykuł ten jest ważny również i z tego powodu, że wyraźnie określa zarysowującą się wtedy linię demarkacyjną dzielącą liberałów i radykałów.

Już samo miano, jakie ukuł Hercen na określenie środowisk radykalnych, sugeruje, że uważał ich za ludzi pełnych nienawiści, niezdolnych do współczucia, niemal okrutnych. Myśliciel z Londynu dostrzegał rzecz jasna, że radykalni przedstawiciele młodego pokolenia to ludzie pełni szlachetnych intencji, ci, którzy mimo mroków epoki Mikołajewskiej, w której przyszło im dorastać, zdołali ocalić w sobie nadzieję, że Rosję da się zmienić. Ta ciemna epoka wypaczyła jednak owych młodych ludzi, sprawiła, że teraz „to ludzie gniewni, chorzy na duszy i ciele, ludzie wyczerpani znoszonymi obelgami, patrzący spode łba, nie mogący wyzbyć się żółci i trucizny...”³¹⁴. Następnie Hercen wskazuje na inne jeszcze wady „żółciowców”, które z czasem staną się znakiem rozpoznawczym całej formacji politycznej (w tym także, a może przede wszystkim – narodników, potem – bolszewików), a mianowicie brak dystansu do siebie czy niezdolność do radowania się życiem³¹⁵.

„Uderzyła nas przede wszystkim szybkość, z jaką tracili wszelką nadzieję, złośliwa radość negacji i potworny brak litości.(...)Tam, gdzie myśmy się zatrzymywali, ocierali krew,

³¹¹ A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat, Very dangerous!*, przeł. Wiera Bieńkowska, Kraków 1966, t.2, s. 396. Warto przy tym zaznaczyć, że Hercen nie podzielał entuzjazmu publicystów *Sowriemiennika* w odniesieniu do powieści Gonczarowa. Przeciwnie – uważał ją za nudną, rozwlekłą i pełną niepotrzebnych szczegółów.

³¹² Hercen posunął się nawet do insynuacji, jakoby środowisko radykalne wysługiwało się (choćby nieświadomie) caratowi, co oczywiście było absolutnie krzywdzące. Postawę Hercena tłumaczą badacze nie tylko różnicami poglądów, ale także osobistymi zatargami – Hercen był na przykład skłócony z redaktorem naczelnym *Sowriemiennika* Nikołajem Niekrasowem, którego oskarżał o defraudację znacznej sumy pieniędzy.

³¹³ Artykuł ten ukazał się już po wizycie Czernyszewskiego w Londynie, wymownie świadcząc o tym, że wzajemne animozje nie zostały wcale złagodzone.

³¹⁴ *Ibidem*, s. 465.

³¹⁵ *Ibidem*, s. 465. „Mimo osiemnastu wieków umartwień chrześcijańskich życie jest w bardzo pogański sposób skłonne do epikureizmu i *a la longue* nie może znosić ponurych twarzy nadnewskich Danielów, którzy posępnie wyrzucają ludziom, że jedząc obiad nie zgrzytają zębami, a zachwycając się obrazem lub muzyką zapominają o nieszczęściach tego świata”.

sprawdzali, czy nie tli się jeszcze iskierka życia, oni szli dalej przez pustkowia logicznej dedukcji i bez trudu dochodzili do bezwzględnych, ostatecznych wniosków, które przerażają swym zuchwałym radykalizmem, ale które – jak duchy zmarłych – nie są już życiem, lecz oderwaną, zgęszczoną treścią, daleką od świata istot żywych. W tych wnioskach Rosjanin ma w ogóle nad Europejczykiem straszliwą przewagę jako człowiek pozbawiony tradycji, rodzimych zwyczajów, przyzwyczajzeń. Najbezpieczniej kroczy niebezpiecznymi drogami ten, kto nie posiada żadnego mienia – ani cudzego, ani własnego”³¹⁶.

13. Wykorzenie

W kontekście problematyki podejmowanej w niniejszej pracy warto może zwrócić uwagę na ów brak tradycji, który przypisuje Rosjanom Hercen. To kulturowe wykorzenie dotyczyło zaś w szczególnym stopniu raznoczyńców i formującej się inteligencji.

„Zachowajcie zaś swoją osobistą niezależność od wszelkiego autorytetu, zachowajcie swoją wewnętrzną moralność przeciw wszelkiemu zewnętrznemu naciskowi, przeciwko wszystkiemu, co gwałtem chcą narzucić wam pod kłamliwym pojęciem *domu*”³¹⁷ – pisał Dobrolubow zwracając się do młodzieży. Nawołuje tu więc do zerwania z tradycją i do niepoddawania się presji społecznej w imię realizacji swoich przyrodzonych, a więc na gruncie jego systemu moralnego dobrych zarazem skłonności. Iwanow-Razumnik podkreśla jednak, że nie chodzi tutaj o mieszczańskie siebiepaństwo, nie liczący się z nikim egoizm, który w Rosji doczekał się miana „samodurstwa”. Przeciwnie – chodziło tutaj raczej Dobrolubowowi o zerwanie z psychastenicznym typem wahającego się człowieka, owego gnuśnego Obłomowa, niezdolnego do walki w obronie swoich naturalnych potrzeb. Po raz kolejny okazuje się, że fascynacja naturalną, pierwotną siłą stanowi niemal nieodłączny symptom towarzyszący neantyzacji moralnych zasad. Tam, gdzie tradycja została podważona, naturalną koleją rzeczy pojawia się siła, która jako energia pierwotna nie potrzebuje żadnego innego, poza swoim własnym, uzasadnienia. Przypomnijmy sobie chociażby stirnerowskie zawołanie: „możesz być tym, na co pozwala ci twoja siła!” lub Nietzscheańską tęsknotę za płową bestią, które to uczucie filozof najmocniej wyraził w *Poza dobrem i złem*. Rzecz jasna Dobrolubow nie posuwa się do twierdzeń, które w tak bezpośredni sposób ukazywały konsekwencje jego

³¹⁶ *Ibidem*, s. 466.

³¹⁷ W. Iwanow-Razumnik, *Istoria ruskiej obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., 44.

światopoglądu. W prezentowanej przezeń wykładni zaspokajanie swoich potrzeb ma służyć samorealizacji³¹⁸, czyli *de facto* – powtórzmy to jeszcze raz – manifestacji pozytywnie nacechowanej aksjologicznie natury. Dlatego też działanie spontaniczne nie może być złe, przeciwnie – w ogólnym rozrachunku okaże się społecznie korzystne:

"Nawet natura czysto-kontemplacyjna, nie realizująca się w energicznej działalności społecznej, ale taka, która znalazła w sobie wystarczająco dużo siły, żeby wypracować wizję własnego życia i żyć w zgodzie z tą wizją, - nawet taka natura nie pozostaje bez dobroczynnego wpływu na społeczeństwo, właśnie poprzez swoją osobowość..."³¹⁹

Omawiamy tutaj artykuł wydaje się dla naszych badań ważny nie tylko dlatego, że przybliży nam postać „nowego człowieka” – a więc rosyjskiego nihilisty. Wskazuje również na istotny rys tego nihilisty. Ma on być mianowicie człowiekiem wykorzenionym ze swojej tradycji. W utworach literackich omawianego tutaj okresu często pojawiają się postacie obcokrajowców – a są to postacie silne, aktywne, przepojone wolą działania. Dobrolubow zwraca na to uwagę jako na pewien symptom. Warto tutaj jednak podkreślić, że choć działający w Rosji intelektualiści najczęściej nie byli cudzoziemcami, to jednak mogli czuć się w swojej ojczyźnie równie obco, jak właśnie owi cudzoziemcy³²⁰. Podkreśla to wielokrotnie Dostojewski, akcentując oderwanie inteligencji od rosyjskiej gleby. To, co Dostojewskiemu wydawało się wadą, to dla Hercena jawiło się jako zaleta: uważał on wszak rosyjskiego inteligenta za człowieka najbardziej wolnego na świecie – właśnie ze względu na jego wykorzenienie. Dla prekursorów rosyjskiej inteligencji sprawa własnej alienacji nie była jeszcze jednoznaczna. Tak pisał o tym Wissarion Bieliński:

„Jesteśmy pod tym względem wszyscy podobni do siebie jak krople wody: w życiu okropne świnie, chociaż z natury ludzie bynajmniej nie trywialni. Rzecz w tym, że zaciążył na nas bałagan panujący w społeczeństwie, odbił się jeden z najcięższych okresów w życiu towarzystwa, przemocą oderwanego od swojej bezpośredniości i zmuszonego do kroczenia ciernistą drogą, do zdobycia rozumnej bezpośredniości i ludzkiego stanu. Sytuacja to zaiste tragiczna! Z tego też powodu dusze nasze przypominają domy wybudowane z krzywych

³¹⁸ W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 45.

³¹⁹ *Ibidem*, s. 45.

³²⁰ Wykorzenienie i wiążąca się z tym nieufność, jaką rosyjska inteligencja darzyła własny naród, znajdzie później odzwierciedlenie w czasie bolszewickiej rewolucji. W jej pierwszym okresie główną siłą, na której oparł się Lenin wprowadzając nowy ład, tymczasem jeszcze w Petersburgu, byli Łotysze. Lenin przez długi czas i bardzo chętnie posługiwał się najemnikami obcego autoramentu, uważając ich za bardziej od Rosjan godnych zaufania.

belek – wszędzie jest pełno szczelin. Nie możemy zrobić kroku bez namyślenia się, zabieramy się do jedzenia pełni niezdecydowania, a nuż zaszkodzi?”³²¹.

Dopiero pokolenie lat sześćdziesiątych zaczęło przedstawiać wykorzenienie jako zaletę, być może także dlatego, że umożliwiało, a w każdym razie znacznie ułatwiało działanie bezwzględne, wyzute z sentymentów. Lepiej jest wszak, gdy burzyciel nie jest związany uczuciowo czy materialnie z celem swojej niszczycielskiej działalności. Wreszcie osoba wykorzeniona sama nie stanowi części systemu, który zamierza unicestwić:

„Chcą znieść niedolę bliźnich, a tymczasem ona zależy od układu warunków tego środowiska, w którym żyją zarówno pokrzywdzeni, jak ich ewentualni obrońcy. Co tu robić? Wywrócić do góry dnem całe to środowisko? Wówczas trzeba by wywrócić i samych siebie; no, proszę, siadźcie do pustej skrzyni i spróbujcie ją odwrócić do góry dnem razem ze sobą. Ileż to będzie wymagało wysiłku! Natomiast podszedłszy z boku moglibyście jednym pchnięciem uporać się ze skrzynią”³²².

Rozwijając tę myśl, Dobrolubow wywodzi, że rosyjski bohater, zwykle pochodzący „ze sfery wykształconej, sam jest połączony więzią krwi z tym, czemu ma się przeciwstawić. Znajduje się w takiej sytuacji, w jakiej byłby, na przykład, jeden z synów tureckiego agi, gdyby mu przyszło uwolnić Bułgarię od tureckiego jarzma. Trudno sobie nawet wyobrazić coś takiego; ale gdyby się taka rzecz zdarzyła, to ów syn, żeby nie wyglądać w naszych oczach na zabawnego głuptasa, musiałby się wyrzec wszystkiego, co go łączyło z Turkami – i wiary, i narodowości, i rodziny, i przyjaciół, i wygod życiowych związanych ze swoją sytuacją”³²³.

Potwierdza to po raz kolejny diagnozę Dostojewskiego, że nihilista jest zwykle, a być może zawsze, człowiekiem wykorzenionym. Z powyższego fragmentu wynika, jakoby owo wykorzenienie miało być warunkiem skuteczności nihilisty. Możemy jednak założyć, że to właśnie samo wykorzenienie, czy też jego poczucie, stwarza w ogóle warunki do bycia nihilistą; całe zaś jego zadanie miałoby polegać raczej na wtórnym utwierdzeniu się w tym wykorzenieniu, poczuciu obcości w środowisku, w którym przyszło mu żyć.

³²¹ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, list do W.P. Botkina z 13.06.1840 r., Kraków 1956, t.1, s. 195.

³²² M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Kiedyż nastąpi prawdziwy dzień?*, op. cit., t. 2, s. 62.

³²³ *Ibidem*, s. 63.

14. „Królestwo ciemności”

Jeżeli Obłomow był dla pokolenia lat sześćdziesiątych symbolem tego, co przebrzmiało, bo bierne i słabe, to zapowiedź przyszłości i nowego człowieka odnalazł Dobrolubow, być może zresztą nie do końca zgodnie z intencjami samego dramaturga, w sztukach Aleksandra Ostrowskiego³²⁴.

W dwóch niezwykle ważnych, programowych artykułach: *Królestwo ciemności* oraz *Promień światła w królestwie ciemności*, Dobrolubow zastosował opracowaną przez Bielińskiego metodę krytyczną, zwaną „krytyką realną”, o której pisaliśmy już w innym miejscu. Jak pamiętamy, nie chodziło tutaj bynajmniej o zrozumienie intencji autora, przeciwnie – czasami zabieg ten polegał na odnajdywaniu w omawianych utworach treści, o które ich twórców w żadnym wypadku nie można by posądzić. Ale zdaniem Bielińskiego, a za nim właśnie Dobrolubowa, jeżeli twórca jest rzeczywiście utalentowanym artystą, to wiernie portretuje rzeczywistość, choćby nawet nie do końca pojmował, jakie prawidła tą rzeczywistością rządzą.

Czym jest tytułowe „królestwo ciemności” (*темное царство*³²⁵)? „Królestwo ciemności to domena wielkiej ciasnoty rozumu i płytcy uczuć; to królestwo wyzutych z osobowości i poniżonych z jednej strony i samodurów - z drugiej; to królestwo, w którym nikt nie ma pojęcia o wielkiej wartości ludzkiej osoby; to królestwo pełnej, nieoświeconej kołtunerii. Samodur (...) to absolutny władca w tym ciemnym środowisku, jego słowo stanowi prawo, jego wola zaś jest niepodważalna. Głównym jego dążeniem jest całkowite zabicie i unicestwienie wszelkich objawów indywidualności w otaczającym go świecie...”³²⁶.

Nie trzeba chyba dodawać, że owym „królestwem ciemności” było dla środowiska związanego z *Sowriemiennikiem*, w tym dla samego Dobrolubowa w szczególności, państwo

³²⁴ Aleksander Ostrowski (1823-1886) – dramaturg, pisarz i tłumacz. Wychował się w kupieckiej dzielnicy Moskwy, dlatego też jego utwory dotyczyły najczęściej tego właśnie środowiska, którego był surowym krytykiem. Najwybitniejszy utwór Ostrowskiego – *Burza*, jest też według badaczy pokłosiem etnograficznej wyprawy wzdłuż Wołgi, której pisarz, obok wielu innych znakomitości świata literackiego, był uczestnikiem. Przez pewien czas związany ze słowianofilami, potem przeszedł na pozycje zbliżone do *Sowriemiennika*.

³²⁵ *Темное царство* zostało przetłumaczone jako „Królestwo ciemności” przez Halinę Kowalewską – tłumaczkę dwutomowego wydania pism Dobrolubowa. Można się także spotkać z innym tłumaczeniem – „Carstwo ciemnoty”, które proponuje Jadwiga Urbańska, autorka obszernego wstępu do polskiego wydania *Burzy* [por. J. Urbańska, *Wstęp*, s. LXXVIII, [w:] A. Ostrowski, *Burza*, przeł. Jerzy Jędrzejewicz, Wrocław 1958].

³²⁶ W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obščestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 48. Termin „мещанство” zdecydowaliśmy się przetłumaczyć w tym kontekście jako kołtunerię, w języku rosyjskim może to mieć bowiem także takie znaczenie, a wydaje się, że dobrze oddaje intencję Iwanowa-Razumnika. Termin „самодуръ” pozostawiam w oryginale, tak bowiem funkcjonuje on w literaturze polskiej.

rosyjskie w jego ówczesnym kształcie. W węższym jednak znaczeniu, zapewne bliższym temu, o czym chciał pisać sam Ostrowski, chodziłoby tutaj przede wszystkim o środowisko rosyjskiej kołtunerii.

Szczególnym echem odbił się drugi z wymienionych artykułów – *Promień światła w królestwie ciemności*. Podobnie jak *Królestwo ciemności*, utwór ten poświęcony jest analizie utworów Ostrowskiego, chociaż tym razem Dobrolubow koncentruje się tylko na jednym z nich: *Burzy*.

Ten czteroaktowy utwór dramatyczny opowiada historię nieszczęśliwej miłości Katieriny. Jest to młoda, zamężna dziewczyna, która nie kocha jednak swojego bezwolnego, uzależnionego od apodyktycznej matki małżonka. Teściowa – Kabanowa – stanowi w utworze Ostrowskiego uosobienie najgorszych cech kołtunerii – jest więc hipokrytką, materialistką, osobą o bardzo ciasnych poglądach, kierującą się jedynie nakazami tradycji i konwenansów, których sensu zupełnie nie rozumie. Inną ważną postacią w dramacie Ostrowskiego jest Dikoj³²⁷ – ten z kolei stanowi personifikację samodura; to człowiek agresywny, egoistyczny, nie liczący się z prawem, a jedynie z nagą siłą. Jest też wrogiem wszelkiego postępu, zmian, stoi na straży paternalistycznych relacji w najgorszym znaczeniu tego słowa. Tyranizuje swoją rodzinę oraz tych, którzy z jakiegoś powodu są od niego uzależnieni. Młoda Katierina zakochuje się w Borysie – relatywnie dobrze wykształconym młodzieńcu, który wychował się w Moskwie. Dziewczyna nie potrafi ukryć swojego uczucia, szybko więc zostaje zdemaskowana i w poniżający sposób ukarana, a jej kochanek odesłany w dalekie strony. Zrozpaczona dziewczyna popełnia samobójstwo.

Utwór Ostrowskiego miał być w zamierzeniu jego autora oskarżeniem kołtunerii, jednak Dobrolubow zinterpretował go w sposób głębszy, przydając mu cech swego rodzaju manifestu politycznego i społecznego. Sam tytuł artykułu Dobrolubowa – *Promień światła w królestwie ciemności* jest przewrotny, sugeruje bowiem optymistyczną wymowę utworu, który wszak kończy się samozagładą głównej bohaterki. Otóż dla rosyjskiego publicysty istniały jednak w dramacie Ostrowskiego poważne przesłanki, aby wysnuwać takie optymistyczne wnioski. Po pierwsze okazuje się, że samo królestwo ciemności chwieje się w posadach – jest ono bowiem silne mocą samodurów. Tymczasem ich czas przemija: ludzie

³²⁷ Nazwiska są tutaj, zgodnie z modną wówczas konwencją, znaczące. Dikoj – a więc „dziki”, co oddaje jego grubiański, porywczy charakter. Nazwisko Kabanowej można z kolei wywieść od słowa *кабан*, czyli „dzik”, co wiąże się również z prymitywnymi cechami jej charakteru.

zaczynają kierować się rozumem, tym samym odwracając się od ślepej tradycji, stanowiącej fundament dotychczasowego porządku.

„...Dikoj mówi, że «burza jest na nas zesłana za karę, żebyśmy czuli swoje grzechy», a Kuligin nie czuje nic albo czuje całkiem co innego, i rozprawia o elektryczności. Alboż to nie samowola, nie lekceważenie [władzy i] znaczenia Dikoja?”³²⁸.

Dikoj czasem opiera się na tradycji, ale bywa też, że nawet ona nie jest mu potrzebna, a wystarczy jedynie kaprys. Istotą królestwa ciemności był dotąd irracjonalizm, nieważne czy wywodzący się z tradycji, czy z samowoli. Promień światła jest więc niemal dosłownie Oświeceniem w znaczeniu historycznym, Oświeceniem, które toruje sobie ze stuletnim opóźnieniem drogę na rosyjską prowincję.

Nośnikiem tego Oświecenia jest jednak nie tylko rozum, którego przedstawicielem byłby tutaj wynalazca Kuligin, ale również naturalne instynkty. Wiara w pozytywną wartość tych instynktów jest również myślą *stricte* oświeceniową. Personifikacją tej z kolei siły jest, zdaniem Dobrolubowa, główna bohaterka utworu – Katierina. Wydaje się, że według rosyjskiego krytyka to właśnie owe instynkty są w większym nawet stopniu gwarantem ostatecznego triumfu nowych idei. Sam rozum i dobre intencje to jeszcze mało, o czym świadczy przykład „zbędnych ludzi”. Rozsądek – choć jest siłą napędzającą postęp, może jednak zarazem stać na straży dawnego porządku, skłaniając do kunktatorstwa, powstrzymywania się od działania. Inaczej jest z instynktem. To dlatego właśnie z Katieriną wiąże Dobrolubow główne nadzieje na triumf postępu. Katierina nie tyle nie chce, co nie może podporządkować się staremu porządkowi – kocha Borysa i próbuje to uczucie realizować, choćby za cenę życia. W dramacie pojawia się ze strony Warwary – siostry męża - sugestia, żeby Katierina kochała po kryjomu, żeby wygospodarowała sobie obszar niepodlegający kontroli opresyjnego środowiska. Gdyby Katierina przyjęła tę propozycję, zgodziłaby się tym samym na przyjęcie reguł gry mieszczaństwa. Dziewczyna nie czyni tego jednak, co dla Dobrolubowa jest dowodem na to, że system królestwa ciemności utracił już swoją prawomocność i atrakcyjność.

³²⁸ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Promień światła w królestwie ciemności*, op. cit., t.2, s. 276. Kuligin to postać wynalazcy – samouka z dramatu Ostrowskiego. Jej pierwowzorem był niejaki I.P. Kuligin (1735-1818) – również wynalazca. Jego biografia ukazała się w czasopiśmie *Moskwitanin* w czasie, gdy Ostrowski pracował nad sztuką, stąd też pochodzi zapewne inspiracja [<http://slovo.ws/geroi/354.html>].

Warto może dodać, że kontrowersyjną interpretację utworu Ostrowskiego potwierdził swoim autorytetem sam Dostojewski. W liście do M.N Strachowa z 1869 pisał bowiem w tym kontekście:

„(...) Jestem pewien, że Dobrolubow miał większą rację niż Grigoriew w swoim poglądzie na Ostrowskiego. Może Ostrowskiemu rzeczywiście nie przyszła do głowy cała koncepcja Królestwa Ciemności, ale Dobrolubow podpowiedział dobrze i trafił na dobry grunt”³²⁹

15. Samodur

Postacią, która zdaniem Dobrolubowa niepodzielnie panuje w królestwie ciemności, jest samodur. To prymitywny, środowiskowy tyran i despota, człowiek, który za nic ma prawo i godność innych, a dla którego liczy się jedynie siła. Dobrolubow wielokrotnie krytykował liberalnych publicystów za to, że piętnują tylko zło w jego najbardziej powierzchownej postaci, zapominając o tym, iż jest ono jedynie symptomem głębokiej patologii całego systemu. Wielokrotnie drwił z literatów i publicystów, którzy za cel obierali sobie skorumpowanego urzędnika czy nadużywającego władzy policjanta. Omawiając zagadnienie samodurstwa Dobrolubow wskazuje na nie jako na pochodną społecznego przyzwolenia, niezrozumienia praw przysługujących obywatelowi, systemowej niezdolności do reformy prawodawstwa, a nawet do egzekwowania tych praw, które już istnieją. Samodur jest silny słabością swoich ofiar – ludzi, którzy z racji chociażby nieznajomości obowiązujących praw, położenia materialnego, płci czy wieku nie mogą mu się przeciwstawić. Samodur nie napotyka więc oporu „oddolnego”. Jednak także odgórnie samodur jest chroniony, stanowi bowiem integralny element królestwa ciemności, fundament, na którym się ono wspiera – ten mały despota jest faktycznym oparciem dla całego paternalistycznego systemu. Z samodurem jedni więc nie mogą, a inni wcale nie chcą walczyć.

Aby unicestwić indywidualność i związane z nią poczucie własnej godności – największe przeszkody dla swojej władzy – samodur posługuje się podtrzymywanym przez siebie ciasnym systemem moralnym. System ten niejako uwierzytelnia jego działania, pozwala też wtłoczyć wszystkich do jednego schematu, co ułatwia kontrolę. To jednak

³²⁹ F. Dostojewski, *O literaturze i sztuce*, przeł. Maria Leśniewska, Kraków 1976, s. 328.

zarazem system wymuszony i samodur dobrze zdaje sobie z tego sprawę, dlatego trwa w ciągłym lęku i niepewności, podejrzewa – i słusznie - że jest ciągle oszukiwany. System, który samodur narzucił siłą, oparty na strachu, nie jest bowiem systemem przez ofiary samodura zinternalizowanym. Ofiary te próbują więc w jakiś sposób, potajemnie, stworzyć dla siebie niszę, w której mogą realizować swoje naturalne potrzeby. Cały system stworzony przez samodura przeczy więc, wedle Dobrolubowa, ludzkiej naturze³³⁰.

Narzędziem, po które szczególnie chętnie sięgał samodur, było podporządkowanie materialne. Tak dzieje się w sztukach Ostrowskiego, podobnie w utworach Dostojewskiego³³¹, problem ten dotyczył jednak (choć w różnym stopniu) także innych państw ówczesnej Europy. Wydaje się, że to właśnie silna, często nie do zniesienia, presja materialna, stworzyła tak dogodne warunki dla popularyzacji marksizmu. Przypomnijmy, że według Andrzeja Walickiego istotą marksizmu jest próba wyzwolenia człowieka od władzy pieniądza – taka jest też natura marksistowskiej wolności: nie ma to być wolność w sensie liberalnym – gwarantująca jednostce maksimum praw, ale wolność od nacisków obiektywnego świata, w tym nacisków ekonomicznych. To rzecz jasna nie jedyny aspekt marksizmu, w kontekście naszych rozważań wydaje się on jednak kluczowy.

W dramatach Ostrowskiego samodur jest przede wszystkim okrutnym prostakiem, jednak w powieściach Dostojewskiego nabierze on o wiele bardziej mrocznego i głębokiego charakteru. Dobrolubow nie mógł poddać analizie najznakomitszych utworów Dostojewskiego, przeszkodziła w tym przedwczesna śmierć, na podstawie jednak tego, co zdążył o Dostojewskim napisać, możemy przypuszczać, że do grona samodurów zaliczyłby choćby Łużyna, Swidrygajłowa (do pewnego jednak tylko stopnia i momentu), Lebiadkina, Fiodora Karamazowa i całą plejadę innych postaci zaludniających karty powieści Dostojewskiego.

Samodur był w pracach Dobrolubowa głównym bohaterem negatywnym, ale słów krytyki nie szczędził autor również całej, na tle Europy bardzo w Rosji przecież wąskiej, klasie mieszczańskiej. Samodur nie jest tożsamy z mieszczańinem – ten pierwszy jest typem osobowym charakterystycznym dla Rosji, to zwykle kupiec, rentier, lub ziemianin, nie jest też zwykle samodur nosicielem specyficznie mieszczańskich cnót i wad. Jest bardziej od

³³⁰ Por. M. Dobrolubow, *Темное царство*, [w:] http://az.lib.ru/d/dobroljubow_n_a/text_0180.shtml.

³³¹ W *Braciach Karamazow* cały wątek fabularny osnuty jest wszak na owej zależności, nadużywanej przez Fiodora Karamazowa wobec syna Dymitra.

mieszczanina bezpośredni, ale i okrutny zarazem. Mieszczanin budził w Dobrolubowie „pogardę i obrzydzenie” – był bowiem kimś z gruntu fałszywym, wyzutym ze swej indywidualności. Nie podobały się też Dobrolubowowi małe, mieszczańskie cnoty: dokładność, umiarkowanie, pobłażliwość (*терпимость*). Mieszczanie to wedle Dobrolubowa istoty „bierne, bezosobowe i skrajnie ograniczone, tak w swoich zdolnościach, jak i w potrzebach”, a co gorsza „trudni do pobudzenia, nieruchomi i tępo wierni raz na zawsze wyuczonemu prawidłu, raz na zawsze przyjętemu autorytetowi”, wreszcie dla tych ludzi nie istnieją przekonania i zasady, a jedynie prawa i formy”³³². Wiele łączy mieszczan ze „zbędnymi ludźmi”, którym, jak pamiętamy, Dobrolubow również nie szczędził słów krytyki. Przede wszystkim więc jedni i drudzy cechują się „brakiem wszelkiej samodzielności, leniwą apatią i przywiązaniem do pozorów”³³³. Ta niechęć do mieszczaństwa i wszystkich związanych z nim cnót stanie się z czasem częścią tradycji narodnickiej, a potem bolszewickiej, której ostatecznym przejawem będzie agresja żywiona wobec „burżujów” i „kułaków”³³⁴. Warto może przy tej okazji zauważyć, że ta antymieszczańska niechęć towarzyszyła nie tylko nihilizmowi rosyjskiemu³³⁵. Podobne akcenty znaleźć możemy choćby u Fryderyka Nietzschego, dla którego „ostatni człowiek” – uosobienie człowieka masowego, drobnomieszczanina, jest „czymś najgodniejszym pogardy”³³⁶. Sam nihilizm zdaje się być, przynajmniej do pewnego stopnia, próbą radykalnego buntu wobec tradycji mieszczańskich, nie jest więc dziwne, że w Rosji, gdzie mieszczaństwo nigdy nie cieszyło się szczególną sympatią, nurt ten spotkał się z powszechnym odzewem. Mieszczaństwo jest też, jak się wydaje, siłą wszelkim nurtom progresywnym szczególnie wrogą, z natury bowiem jest konserwatywne i stoi na straży *status quo*. Mieszczanin dysponuje już pewnymi zasobami, ma też nadzieję na ich powiększenie, nie jest więc zainteresowany zmianami. Dlatego też i Marksowi projektującemu społeczeństwo przyszłości, i Nietzschemu marzącemu o nadczłowieku, mieszczaństwo musiało wydawać się siłą wrogą.

³³² W. Iwanow-Razumnik, *Istoria ruskiej obszczestwiennej mysli*, t. II, op. cit., s. 52.

³³³ *Ibidem*, s. 51.

³³⁴ Choć kułacy to w zasadzie bogaci chłopci, a nie mieszczenie, to jednak zgodnie z leninowską terminologią określani byli oni jako „wiejska burżuazja”, jeden z najistotniejszych w Rosji filarów kapitalizmu. Jakkolwiek by nie było, kułak wydaje się dobrze pasować do kategorii mieszczanina, o jakiej pisali Ostrowski i Dobrolubow w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku.

³³⁵ Por. np. J. Kuczyński, *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – nihilizm – faszyzm*, Warszawa 1967.

³³⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, op. cit., s. 13.

16. „Ludzie zahukani”

Pretekstem do napisania ostatniego artykułu, jaki wyszedł spod pióra Dobrolubowa, okazała się powieść Dostojewskiego – *Skrzywdzeni i poniżeni*. Powód, dla którego Dobrolubow poświęcił długi artykuł temu właśnie utworowi, miał dwojaki charakter. Po pierwsze, rosyjski publicysta uznał, że jest to w zasadzie jedyny wart uwagi utwór literacki, jaki ostatnio powstał w Rosji³³⁷. Po drugie zaś, *Ludzie zahukani* – bo taki tytuł nosi praca Dobrolubowa – są odpowiedzią na artykuł Dostojewskiego pt. *Pan – bow i zagadnienie sztuki*³³⁸, w którym Dostojewski polemizuje właśnie z Dobrolubowem.

W pierwszej części swojego publicystycznego tekstu Dobrolubow poddaje ocenie sam utwór Dostojewskiego – werdykt krytyka nie jest dla powieści Dostojewskiego zbyt korzystny. Dobrolubow twierdzi, że postaci Dostojewskiego są schematyczne – są to w istocie ciągle te same typy, które pojawiały się już we wcześniejszych utworach, a które pisarz umieszcza tylko w innych dekoracjach. Jest więc „typ przedwcześnie rozwiniętego, chorowitego, ambitnego dziecka – i oto powraca do niego i w *Nietoczce* i w *Małym bohaterze*, i obecnie w *Nelli* (...) Jest typ człowieka, który na skutek wybujałej ambicji i

³³⁷ To znaczy w ciągu ostatniego roku. Dobrolubow pisał omawiany tutaj artykuł w końcu 1861, będąc już na łożu śmierci.

³³⁸ Artykuł Dostojewskiego *P. ...bow i problem sztuki* (Г-н – бов у вопрос об укыцстве) ukazał się w nr. 2 wydawanego przez braci Dostojewskich czasopisma *Wriemia*. Dobrolubow publikował swoje artykuły pod pseudonimem N-bow, stąd też taka, a nie inna postać tytułu. Dostojewski dowodził w tym artykule, że kryterium użyteczności w istocie szkodzi sztuce, wymusza bowiem na artyście zajmowanie się problematyką, która być może wcale go nie porusza. Po drugie, wszelki przymus, jako przeciwny swobodnej ekspresji, jest dla sztuki szkodliwy. Dostojewski nie broni jednak w omawianym tutaj artykule idei „sztuki dla sztuki” – stara się sformułować stanowisko pośrednie. Pisarz twierdzi, że sztuka może być użyteczna, ale winno się to ujawnić niejako „przy okazji”. W danym historycznym momencie konkretny utwór może zresztą wydawać się zupełnie bezużyteczny, aby w innych okolicznościach okazać się jednak przydatnym. Artyści są więc użyteczni o tyle, o ile tworzą wartościowe dzieła. Czy jednak dane dzieło takie jest, nie zawsze da się stwierdzić od razu. Zarazem Dostojewski podaje w artykule swoją własną definicję artyzmu w sztuce powieściowej – „A zatem po prostu: artyzm to umiejętność dobrego pisania” [F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, P. ...bow i problem sztuki*, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 87]. W oparciu o tak pojmowaną sztukę Dostojewski poddaje krytyce artykuł Dobrolubowa *Przyczynek do charakterystyki ludu rosyjskiego*. W artykule tym Dobrolubow wnikliwie bada zbiór opowiadań Marka Wowczka (pseudonim ukraińskiej pisarki Marii Markowyczowej 1834 - 1907), dochodząc do wniosku, że to doskonała, choć być może pod względem artystycznym niezbyt imponująca, panorama typów prostego ludu rosyjskiego. Tymczasem Dostojewski dowodzi, że właśnie ze względu na swe artystyczne niedostatki opowiadania Wowczka nijak mają się do prawdziwego obrazu rosyjskiego ludu. Dostojewski twierdzi również, że choć artykuły Dobrolubowa charakteryzują się dużym zaangażowaniem autora, czym jedna on sobie sympatię czytelników, to ich słabą stroną jest całkowite oderwanie od życia [*кабинетность*] jego artykułów. Dobrolubow – „teoretyk, a czasem marzyciel” ma też, zdaniem Dostojewskiego, tendencję do dowolnego manipulowania faktami w taki sposób, aby służyły one za dowody jego karkołomnych często tez [por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, P. ...bow i problem sztuki*, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 77-112, w wersji oryginalnej <http://www.rvb.ru/dostoevski/01text/vol11/1861/76.htm>].

podejrzliwości wpada w niezwykle dziwactwa, a nawet w obłąd – i ten typ daje nam Goladkina, muzykanta Jefimowa (z *Nietoczki*), Fomę Fomicza (ze *Wsi Stiepanczikowo*). Jest również typ cynika, człowieka bezdusznego, obdarzonego jedynie siłą egoizmu i zmysłowości – autor przedstawia go w Bykowie (w *Biednych ludziach*), nieumiejętnie próbuje go odtworzyć w *Gospodyni*, zarysowuje szkicowo w postaci Piotra Aleksandrowicza (w *Nietoczce*) i wreszcie całkowicie go odśłania w księciu Wałkowskim...³³⁹. Typologia zarysowana przez Dobrolubowa, jak i przede wszystkim egzemplifikacje poszczególnych typów, jest wysoce niepełna, pamiętajmy bowiem, że krytyk nie poznał nigdy najwybitniejszych utworów Dostojewskiego. Zarzut Dobrolubowa polega na tym, że postacie wykreowane przez Dostojewskiego zachowują się nienaturalnie i niekonsekwentnie. Na przykład jedna z głównych bohaterek powieści – Natasza - przedstawiona jako osoba mądra i zrównoważona, zakochuje się w młodym arystokracie – Aloszy, człowieku zupełnie niepoważnym, co Dobrolubow uznaje za jawny dysonans. Inny zarzut, jaki wysuwał schorowany krytyk, polega na tym, że autor nie wyjaśnił genezy takiej a nie innej postawy swoich bohaterów. Tak dzieje się w przypadku jednego z głównych bohaterów utworu – księciem Wałkowskim – „wpatrując się (...) w jego portret znajdujemy odmalowane ze smakiem czyste szkaradzieństwo, nagromadzenie cech łotra i cynika, ale nie znajdujemy śladów ludzkiego oblicza...”³⁴⁰. Tymczasem w powieści nie ma żadnej próby wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek ten stał się takim potworem, co sprawiło, że wyzbył się on wszelkich ludzkich cech. Wydaje się, że znajdujemy tutaj u Dobrolubowa wiarę, którą podzielało większość przedstawicieli omawianej w tej pracy formacji ideowej, w przyrodzoną dobroć człowieka. Jeżeli ktoś okazuje się zły, to winno znaleźć to usprawiedliwienie w patologicznych warunkach środowiska. Gdy takowe nie zostają jednoznacznie wskazane, przedstawiciele tej formacji uznają to za dysonans.

W drugiej części artykułu Dobrolubow dokonuje zabiegu, który wielokrotnie stosował w odniesieniu do innych utworów literackich – takiej mianowicie reinterpretacji twórczości pisarza, zgodnie z którą staje się ona literacką realizacją przekonań bliskich krytykowi.

Przesłanie wszystkich utworów Dostojewskiego zawiera się, zdaniem Dobrolubowa, w twierdzeniu, że: „Każdy powinien być człowiekiem i odnosić się do innych po ludzku» - oto ideał, który ukształtował się w duszy autora pomimo wszelkich względnych i cząstkowych

³³⁹ M. Dobrolubow, *Ludzie zahukani*, op. cit., t.2, s. 365-366.

³⁴⁰ *Ibidem*, s. 359.

poglądów, widocznie nawet pomimo jego własnej woli i świadomości, jakoś tak *a priori*, jako coś, co stanowi część jego właściwej natury”³⁴¹.

Zdaniem krytyka, postaci Dostojewskiego, nawet te odpychające, w istocie walczą tylko o uznanie, o szacunek. Ich podłe postęпки są jedynie rozpaczliwą próbą zwrócenia na siebie uwagi, a tym samym odzyskania ludzkiej godności. Wielu postaciom z kart utworów Dostojewskiego nie wystarcza siły nawet i na to – przywodzi ich to do „zwykłego, cichego otępienia, od otwartego uznania siebie za coś o wiele niższego od człowieka”³⁴².

Dobrolubow stoi na stanowisku, które wedle jego własnej opinii ukształtowało się w Rosji pod wpływem Rousseau już na początku XIX wieku, że „«najmarniejszy nawet człowiek, nawet przestępca, jest mimo wszystko naszym bratem»”³⁴³ i oczekuje, iż owa myśl stanie się podstawą ideową dla twórczości literackiej. Niestety, tak się nie dzieje, lecz Dostojewski zdaje się tę ideę najlepiej oddawać w swoich utworach literackich, choćby nawet sam do końca jej sobie nie uświadamiał.

Zdaniem Dobrolubowa, każdy człowiek ma prawo do godnego życia³⁴⁴ i jeżeli rzeczywistość społeczna nie daje podstaw do realizacji tego prawa, to znaczy, że należy pracować nad zmianą warunków tej rzeczywistości. W utworze literackim powinna znaleźć się przynajmniej *implicite* sugestia, w jakim kierunku powinniśmy zmierzać. Tymczasem Dostojewski stawia problem, ale nie wskazuje na żadne rozwiązanie.

17. Poglądy metafizyczne Dobrolubowa

³⁴¹ *Ibidem*, s. 372.

³⁴² Jako doskonałe przykłady tej kategorii ludzi można podać nieznanego Dobrolubowowi postacie z późniejszych utworów Dostojewskiego – choćby Siemiona Zacharycza Marmieladowa ze *Zbrodni i kary* czy też do pewnego stopnia sztabkapitana Sniegirowa (ojca chorego Iliuszki) z *Braci Karamazow*.

³⁴³ *Ibidem*, s. 376-377.

³⁴⁴ *Ibidem*, s. 377-379. „Przedstawia on [to znaczy Dostojewski – przyp. M.C.K.] - w najrozmaitszych postaciach i sytuacjach – brak szacunku człowieka dla samego siebie i brak szacunku dla niego ze strony innych ludzi. Zdawałoby się, że to rzecz prosta – myślimy sobie przy czytaniu tej powieści: skoro się człowiek urodził, to powinien żyć, to ma prawo do istnienia; owo naturalne prawo musi mieć też naturalne warunki dla utrzymania się w mocy, to jest środki do życia. Ponieważ zaś owa potrzeba środków do życia jest potrzebą powszechną, to i jej zaspokojenie powinno być równie powszechne, dostępne dla wszystkich, bez podziału na tych, którzy mają takie prawo, i tych, którzy go nie mają. Odmawiać komuś tego prawa znaczy odmawiać mu życia. A jeżeli tak, to każdy bez wyjątku powinien być w granicach warunków naturalnych – pełnym, samoistnym człowiekiem, i wchodząc w złożoną kombinację stosunków społecznych wnosić w nie całą swoją osobowość, a podejmując się odpowiedzialnej pracy, choćby nawet najmniej znaczącej, w żadnym razie nie ukrywać, nie niszczyć i nie zagłuszać swoich praw i potrzeb”.

Przechodząc do zagadnień metafizycznych w pracach Dobrolubowa, już na wstępie trzeba zaznaczyć, że kwestie te nie należały raczej do sfery, która szczególnie by tego myśliciela interesowała. Podobnie jak inni przedstawiciele badanej tutaj formacji duchowej, Dobrolubow uważał roztrząsanie tych zagadnień za stratę czasu, uznając, że badanie struktury bytu należy raczej do nauk przyrodniczych. Tym niemniej w kilku swoich artykułach odniósł się do tych kwestii, najczęściej zresztą w związku z doraźną walką ideologiczną i polityczną czy też z bieżącymi wydarzeniami o takim zabarwieniu.

Tak więc obszar poglądów Dobrolubowa, który można by zaliczyć do filozofii w ścisłym znaczeniu tego słowa, nie prezentuje się specjalnie imponująco. Radziecki historyk filozofii i biograf Dobrolubowa Władimir Krużkow ubolewał, że „burżuazyjni” badacze w Rosji przedrewolucyjnej w zasadzie w ogóle nie uważali za stosowne zajmowanie się filozoficznymi poglądami Dobrolubowa, traktując je jedynie jako echo koncepcji myślicieli zachodnich, a przede wszystkim Feuerbacha³⁴⁵. Wydaje się, że nawet i ten pogląd nie jest prawdziwy, poglądy filozoficzne Dobrolubowa opierają się bowiem przede wszystkim na tym, czego dowiedział się od Czernyszewskiego. Być może istotną przeszkodą w rozwinięciu oryginalnych koncepcji był fatalny los publicysty – pamiętajmy, że Dobrolubow umarł w wieku lat dwudziestu pięciu, kiedy to w pełni samodzielna myśl najczęściej dopiero zaczyna się kształtować. Erudycja filozoficzna w ścisłym znaczeniu tego słowa była w przypadku Dobrolubowa nader skromna. Na przeszkodzie do jej poszerzenia stanęła też zapewne niechęć do poświęcania czasu zagadnieniom abstrakcyjnym, oderwanym od życia, a także słaba znajomość języków obcych, co w warunkach rosyjskich było na polu filozofii bardzo poważnym utrudnieniem. Biorąc pod uwagę ten fakt oraz trudności w dostępie do literatury światowej, co było bolączką Rosji tego okresu, możemy dostrzec spory potencjał intelektualny tego myśliciela, dający nam asumpt do przypuszczeń, iż w bardziej sprzyjających okolicznościach rozwinąłby wartościowe, samodzielne sądy. Tymczasem nie pozostaje nam nic innego, jak gwoili rzetelności niniejszej pracy, pochylić się nad zarysami metafizycznych koncepcji Dobrolubowa, próbując odnaleźć w nich interesujące wątki, z jednej strony, i uchwycić szerszą tendencję ruchu ideowego, którego Dobrolubow był przedstawicielem – z drugiej.

³⁴⁵ W. S. Krużkow W.S., N.A. Dobrolubow. *Żyżn' – diejatielnost' – mirowozzrieniye*, Moskwa 1976, s. 245.

W kontekście omawiania poglądów metafizycznych Dobrolubowa często można spotkać się z uwagą, że był on krytykiem wulgarnego materializmu³⁴⁶. Źródłem takich opinii są jego własne deklaracje:

„Śmieszne i żałosne wydaje się nam pełne ignorancji roszczenie wulgarnego materializmu, który pomniejsza wysoki walor duchowego pierwiastka w człowieku, usiłując dowieść, jakoby dusza ludzka składała się z jakiejś delikatnej materii”³⁴⁷.

Można by z tego wyciągnąć wniosek, że autor przeciwstawia wulgaryzm jakiejś formie spirytualizmu, zakładającego, że dusza ma bezcielesny charakter. Okazuje się jednak, że to właśnie spirytualizm jest w istocie owym „wulgarnym materializmem”, bowiem:

„...scholastycy nie rozumieli, że jeśli uważają duszę za istotę bezcielesną, mechanicznie wsuniętą w ciało, to przez to samo wpadają w najgrubszy materializm”³⁴⁸.

W istocie przeciwstawienie duszy i ciała wywodzi się, wedle Dobrolubowa, z psychologicznych uwarunkowań człowieka. Definiując siebie samego, człowiek czyni to w opozycji do świata zewnętrznego, do tego, co nim nie jest. Działając w świecie ten sam człowiek napotyka na opór świata zewnętrznego – te dwa czynniki rodzą dualizm. Internalizacja dualizmu rodzi przeciwstawienie duszy – tego, co jest istotą mnie samego, i ciała – tego, co nie jest do końca mną, bo nie dającym się do końca podporządkować moim pragnieniom i intencjom.

„Stąd prosty wniosek, że są w człowieku dwie wrogie sobie istoty – jedna, pochodząca od pierwiastka dobrego, wewnętrzna, wyższa; druga, która jest tworem siły złej, zewnętrzna, prymitywna, ciemna”³⁴⁹.

„Scholastyczni mędracy średniowiecza” podtrzymywali pogląd o dualizmie duszy i ciała jako „niewyczerpanego źródła sporów dialektycznych”³⁵⁰.

Tymczasem nauka współczesna:

„...widzi we wszystkich, najmniej nawet znaczących zjawiskach natury cielesnej działanie tej samej siły, biorącej nieświadomy udział w obiegu krwi, trawieniu itp., a

³⁴⁶ Por. np. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 295. Czytamy tam między innymi, że Dobrolubow „propagując materializm potrafił – w przeciwieństwie do Pisariewa – odciąć się od materializmu wulgarnego”.

³⁴⁷ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Organiczny rozwój człowieka*, op. cit., t.1, s. 125.

³⁴⁸ *Ibidem*, s. 131.

³⁴⁹ *Ibidem*, s. 130.

³⁵⁰ *Ibidem*, s. 130.

wznoszącej się do poziomu świadomości w funkcjach systemu nerwowego, zwłaszcza zaś mózgu”³⁵¹.

Materializm Dobrolubowa różni się więc tym od „wulgarnego materializmu”, że nie postrzega duszy jako innego rodzaju materii, albowiem istnienie owej duszy całkowicie neguje. To, co wcześniej określano mianem duszy jest w istocie jedynie funkcją pracy układu nerwowego. Skoro tak, to samo pytanie o istnienie duszy jako odrębnego bytu, jest pytaniem pozbawionym sensu.

„Cóż by to było, gdyby nam przyszło do głowy na przykład poszukiwać, w jakiej części skrzypiec tkwi wydawany przez nie dźwięk – w strunach, w kołeczkach, w wycięciach, czy w samej desce?...”³⁵²

Wszystkie objawy, które pozornie mogłyby świadczyć o niezależności duszy od ciała da się w zupełności wyjaśnić za pomocą praw przyrody – na przykład „fakt, że czasami patrząc nie widzimy”, znajduje swoje uzasadnienie w tym, że „proces widzenia zachodzi nie w oku, lecz w mózgu. (...) W ten sam naturalny sposób fizjologia objaśnia wszystkie przeciwieństwa wymyślane przez scholastyków, którzy popadli, nie zdając sobie z tego sprawy, w nazbyt już gruby materializm”³⁵³ – podsumowuje swój wywód Dobrolubow.

Wydaje się, że filozof zastosował tym samym sofistyczny zabieg, który z powodzeniem wykorzystywał w krytyce literackiej – zabieg ten polegał na przypisaniu przeciwnikowi poglądów, z którymi ten zupełnie by się nie zgodził, a nawet które zwalczał. Następnie Dobrolubow „korygował” jakoby skrajne stanowisko adwersarza, uzyskując w efekcie pogląd bliski swojemu własnemu.

Ostatecznie materializm Dobrolubowa tym różnił się od materializmu wulgarnego, że oprócz samej materii uwzględniał także siłę, która sama w sobie nie jest materialna, ale stanowi własność materii:

„Siła stanowi podstawową, nieodłączną cechę materii i nie może istnieć oddzielnie. Nie można jej udzielić materii, można ją tylko w niej obudzić. (...) A zatem i w mózgu

³⁵¹ *Ibidem*, s. 133.

³⁵² *Ibidem*, s. 136.

³⁵³ *Ibidem*, s. 138.

człowieka, jakkolwiek by był jego skład, musi być zawarta swoista siła. Cóż dziwnego, że przejawem tej siły są wrażenia?...”³⁵⁴

Dzięki powyższej prezentacji poglądów metafizycznych i antropologicznych Dobrolubowa dostrzegamy wyraźnie, że był on na tej płaszczyźnie wiernym uczniem Czernyszewskiego. Stosowanie pojęcia „wulgarnego materializmu” gra w jego pracach raczej rolę sofistycznego zabiegu i można dziwić się jedynie, że niektórzy badacze³⁵⁵ potraktowali poważnie jego *votum separatum* wobec tegoż „wulgarnego materializmu”.

Głównym celem filozoficznych ataków Dobrolubowa, jak i zresztą innych przedstawicieli formacji duchowej, do której publicysta ten należał, był idealizm. Artykuły polemiczne wobec idealizmu utrzymane były zwykle w tonie ironii, sarkazmu czy szyderstwa, co mogliśmy zaobserwować na przykładzie polemiki Czernyszewskiego z Jurkiewiczem. Podobnie było w przypadku Dobrolubowa, czego wymownym przykładem jest artykuł *O prawdziwości pojęć, czyli o wiarygodności wiedzy ludzkiej*³⁵⁶. W tym krótkim tekście uczeń Czernyszewskiego odnosi się do idealistycznych poglądów filozofa i publicysty Aleksego Kusakowa, który wychodził z założenia, że otaczający nas świat jest niepoznawalny, a jedyne co możemy zaobserwować, to jego na nas oddziaływanie. Filozof ów twierdzi również, że istnienie sprowadza się faktycznie do oddziaływania obiektu na podmiot obserwujący, innymi słowy podmiot ten jest warunkiem istnienia obiektu. Dobrolubow sprowadza ten pogląd do absurdu, twierząc, że być może również samo oddziaływanie obiektu jest urojeniem, *de facto* więc niczego nie sposób poznać, a cała wiedza jest bezwartościowa. Cały artykuł utrzymany jest w ironicznej formie, a *pointa* zdaje się dobrze określać stosunek Dobrolubowa do filozoficznej spekulacji:

„Ale filozofia widać nie poszła panu Kusakowowi na dobre; podjął się zaprowadzić nas dokądś i wprowadził w labirynt, z którego bodaj że sam nie może się wydostać”.

³⁵⁴ Dobrolubow wskazywał na elektryczność jako najbardziej prawdopodobną siłę, stanowiącą motor pracy mózgu. Współczesne nauki przyrodnicze zdają się przyznawać rację tej hipotezie, na elektryczności bowiem zasada się z grubsza działanie pompy sodowo-potasowej, do czego sprowadza się w istocie praca neuronów.

³⁵⁵ Wśród nich znajduje się na przykład Andrzej Walicki.

³⁵⁶ M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne, Organiczny rozwój człowieka*, op. cit., t.1, s. 114 -120. Por. również: В. С. Никоненко, *Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева*, Leningrad 1983, s. 56.

Dobrolubow cenił przede wszystkim taki rodzaj namysłu filozoficznego, który mógłby zostać użyty do celów walki politycznej, lub który mógłby w jakiś inny sposób zostać wykorzystany w praktyce, na przykład jako narzędzie postępu³⁵⁷.

18. Zakończenie Rozdziału II

Podsumowując nasze rozważania dotyczące poglądów Mikołaja Dobrolubowa, możemy stwierdzić, że stanowiły one logiczną kontynuację myśli Czernyszewskiego. Dobrolubowowi obce były jednak wątpliwości właściwe jego starszemu przyjacielowi, przyjął też pewien gotowy system, dlatego samodzielna spekulacja filozoficzna nie wydawała mu się potrzebna. W myśli Dobrolubowa odnajdujemy silniejszą, niż w przypadku Czernyszewskiego skłonność do upraszczania wywodu i pomijania intelektualnych subtelności. Odnaleźć też tu możemy niechęć do mieszczaństwa, a wyraźną tendencję do idealizacji prostego ludu, która to tendencja w przypadku Czernyszewskiego nie była aż tak wyraźna.

Głównym zagadnieniem, któremu Dobrolubow poświęcił swoją twórczą energię, była kwestia „zbędnych ludzi”. Wydaje się, że „zbędni ludzie” stali się dla młodego publicyisty negatywnym punktem odniesienia, tym samym grali więc rolę istotnego czynnika kształtującego samoświadomość pokolenia lat sześćdziesiątych.

Tak Czernyszewski, jak i Dobrolubow, nie uważali się za nihilistów. Inaczej sprawa ta przedstawia się w przypadku bohatera kolejnego rozdziału – Dymitra Pisariewa, który termin ten włączy do swojego ideologicznego systemu jako jego pozytywny element.

³⁵⁷ В. С. Никоненко, *Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева*, Leningrad 1983, s. 58-59.

ROZDZIAŁ III

DYMITR PISARIEW

1. Szkic biograficzny

Dymitr Iwanowicz Pisariew³⁵⁸ urodził się drugiego (czternastego) października 1840 roku. W przeciwieństwie do Czernyszewskiego i Dobrolubowa nie był synem popa ani raznoczyńcem – pochodził ze zubożałej rodziny szlacheckiej.

Już jako bardzo młody człowiek przejawiał wyjątkową wrażliwość. W sytuacjach napięcia zdarzały mu się omdlenia. Był wtedy także osobą bardzo religijną. Do końca życia, mimo swego filozoficznego radykalizmu, pozostał Pisariew człowiekiem niezwykle łagodnym, „prawdziwym dżentelmenem”, jak nazwał go bardzo przecież krytyczny wobec pokolenia radykałów Iwan Turgieniew. Być może dlatego Niekrasow mógł powiedzieć, że „Pisariew głosił miłość wrogim słowem negacji”³⁵⁹. Gimnazjum ukończył ze srebrnym medalem, po czym wstąpił na Uniwersytet Petersburski, aby podjąć studia filologiczne. Jednocześnie rozpoczął publicystyczną współpracę z czasopismem „nauk, sztuk i literatury dla dorosłych panien” – *Rasswiet*. Pod koniec lat pięćdziesiątych przeszedł duchową metamorfozę – odrzucił religię, stopniowo przechodząc na pozycje ateizmu i materializmu. Z czasopismem współpracował do 1859 roku, kiedy to przeżył głębokie załamanie nerwowe.

Rosyjski badacz Andriej Suchow tak opisuje tę metamorfozę: „Kiedy dla nich [tzn. dla młodego pokolenia – przyp. M.C.K.], wychowanych «w dusznym środowisku», znajdujących się pod wpływem «martwych przesądów», nadszedł czas stanąć «na własnych nogach», wymusiło to na nich przebudowę całego systemu pojęć - «od góry do samego dołu». Przy tym trzeba było «wypalać» i tę «niedorzeczną demonologię», która zastępowała «trzeźwe pojęcia» o świecie, przyrodzie i człowieku. Dawne poglądy «trzymały się» na tyle mocno, że konieczne było wyrywanie ich «poprzez ból i krew»”³⁶⁰.

³⁵⁸ Por. B. Olaszek, *Dymitr Pisariew : wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, op. cit., s. 64-65, A. Suchow, *Fiłosofskij materializm D.I. Pisariewa*, [w:] „*Fiłosofija i obszczestwo*”, 1/2005, s.134, por. też: Писарев, Д. И. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 4. М., 2001. С.с. 133-137, J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego, Lata przełomu. Romanow, Pugaczew, czy Pestel*, Komorów 2009, s. 672-682, W. Zieńkowski, *Istorija ruskoj fiłosofii*, t.1, op. cit. , 343-344.

³⁵⁹ Cyt. za L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Bogusław Żytko, Gdańsk 2008, s. 171.

³⁶⁰ [A. Suchow, „*Fiłosofija i obszczestwo*” 1/2005, s. 134, por. też: Писарев, Д. И. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 4. М., 2001. С. 25 –26.] – tłum. M.C.K.

Następnie Pisariew podjął współpracę z prowadzonym przez Grigorija Błogoswietowa³⁶¹ czasopismem *Russkoje Słowo*, gdzie szybko stał się głównym ideologiem i pierwszym piórem. W 1862 r. przeżywa kolejny kryzys psychiczny – tym razem związany z zawodem miłosnym³⁶². Zdesperowany³⁶³ pisze dla nielegalnej drukarni prowokacyjny artykuł *O broszurze Schedo–Ferroti*. W artykule tym, którym zajmiemy się obszerniej w dalszej części pracy, Pisariew nawoływał między innymi do unicestwienia dynastii Romanowów. Sam artykuł nigdy się nie ukazał, zostaje bowiem skonfiskowany jeszcze przed publikacją, ale Pisariew, mimo deklaracji skruchy i pokory, trafił na ponad cztery lata do Twierdzy Pietropawłowskiej. W więzieniu mógł jednak czytać i pisać, co też skwapliwie czynił – zapisał w twierdzy łącznie około 140 arkuszy drukarskich³⁶⁴. Otrzymał nawet zgodę na publikację. Na wolność został wypuszczony jesienią 1866 roku.

Po opuszczeniu więzienia przeżył kryzys twórczy. Skarżył się Turgieniewowi na trudności w pracy i problemy psychiczne. W lecie 1868 r. udał się nad Bałtyk dla poratowania zdrowia. W czasie kąpieli morskiej utonął, choć niektórzy badacze podejrzewają że mogła to być trzecia z kolei, tym razem udana próba samobójcza³⁶⁵.

³⁶¹ Grigorij Błogoswietow (1824-1880) – liberał, z wykształcenia prawnik, w latach 1857-1869 przebywał na zachodzie, gdzie poznał między innymi Hercena (był nawet nauczycielem jego córki). Redaktor naczelny *Russkogo Słowa* (1860-1866). Poglądy Błogoswietowa sytuują go w obozie okcydentalistów. Był zwolennikiem uprzemysłowienia kraju, popularyzatorem i orędownikiem nauki i techniki, a wreszcie propagatorem wolnej konkurencji (sam się w jej ramach doskonale odnajdując – *Russkoje Słowo* doprowadził do finansowej prosperity, którą przerwało zamknięcie czasopisma po zamachu Karakozowa w 1866 r.).

³⁶² Historia ta warta jest chyba przytoczenia: „Od młodych lat kochał kuzynkę swą, Raisę Korniew, którą wychowywała jego matka. Rósł z myślą, że ją poślubi, i istotnie zdawała się ona przychylić do tego planu. Lecząc, poznawszy niejakiego Gardnera, zaręczyła się z nim i w kwietniu 1862 roku odbył się ich ślub. Pisariew odchodził od przytomności z żalu i oburzenia, kuzynkę nie tylko kochał, lecz i wysoko cenił, miał ją za duszę wybraną, za umysł wybitny, Gardnera uważał za nicosć i sądził, iż pociągnął on Raisę tylko brutalną zmysłowością. Nie chcąc dopuścić do tego małżeństwa, rzucił osobliwy projekt, godnych stanąć obok innych dziwnych ekstrawagancji w dziedzinie stosunku do kobiety, jakie spotykamy u Rosjan tego okresu. Proponował Raisie, aby wyszła za niego za męża, a wprost z cerkwi udała się w podróż poślubną z Gardnerem. Sądził, że nasyciwszy zmysłowość, wróci do niego. Gdy ten pomysłowy projekt został odrzucony, Pisariew wystosował list, z widocznym celem prowokacji pisany, list do Gardnera, a, nie otrzymawszy odpowiedzi, szukał spotkania z nim, już po ślubie jego z Raisą, i uderzył go po twarzy laską na dworcu kolejowym. Konflikt ten zakończył się także osobliwie. Gardner odpowiedział listem, w którym ubolewał, że Pisariew popełnił «jeszcze jedną, zupełnie bezużyteczną dla siebie podłość» i wyraził gotowość stanięcia z nim na mecie, Pisariew na list ten nie reagował i (...) «stosunki między Pisariewem i Gardnerem potem wcale nie były nieprzyjazne» [J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego, Lata przełomu. Romanow, Pugaczew, czy Pestel*, op. cit., s. 673].

³⁶³ W istocie artykuł ten, który pod względem tematycznym nie ma z rozczarowaniem miłosnym nic wspólnego, powstał jako wynik charakterystycznej dla desperata pogardy wobec ryzyka. Przynajmniej tak przedstawiał tę sprawę badającym go śledczym sam Pisariew. Por. rozdz. pt. *O broszurze Schedo–Ferroti*.

³⁶⁴ „Sprzyjał temu wojskowy gubernator Petersburga Aleksandr Suworow – wnuk marszałka Suworowa, do którego zwróciła się matka Pisariewa” [L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk 2008, s. 171].

³⁶⁵ Taką opinię przytacza na przykład Frederick Copleston [por. F. Copleston, *Historia filozofii, tom 10, Filozofia rosyjska*, t.10, s. 105].

2. Filozoficzne poglądy Pisariewa – wprowadzenie

Przedstawienie poglądów Dymitra Pisariewa wydaje się zadaniem niełatwym. Nie chodzi tu przy tym o jakąś szczególną komplikację jego myśli, ale raczej o to, że ulegała ona ciągłym permutacjom, co wiązało się zapewne tak z młodością myśliciela (jego poglądy dopiero się w zasadzie kształtowały), jak i z indywidualnymi cechami jego osobowości filozoficznej – chaotycznej, wrażliwej, zmiennej. Formułując więc jakiegokolwiek zdanie na temat jego poglądów, musimy zdawać sobie sprawę z faktu, że dla niemal każdej tezy znajdzie się w ramach jego spuścizny także antyteza. Jest zarazem tak, że poglądy Pisariewa ewoluowały w czasie, innymi słowy mogły być nawet spójne, ale przy zastrzeżeniu, że dotyczy to danego, konkretnego okresu jego twórczego życia, a czasem wręcz tylko jednego artykułu. Zważywszy na formułę niniejszej pracy, nie będziemy zajmować się szczegółowym rozpatrywaniem ewolucji filozoficznej tego myśliciela, a ograniczymy się jedynie do tych jej części, które - po pierwsze - wiążą się z problemem nihilizmu, bo jako „pisariewszczyzna” stały się elementem kanonu rosyjskiej myśli radykalnej³⁶⁶, a po drugie, do tej części jego spuścizny, która ma rzeczywiście filozoficzny charakter. Warto tu bowiem podkreślić, że prace o tym profilu stanowią jedynie pewną, bynajmniej nie największą część jego dorobku. Pisariew, podobnie jak wielu jemu współczesnych rosyjskich inteligentów, koncentrował się raczej na publicystyce, i to o charakterze społecznym, choć czasem przybierała ona postać rozważań z zakresu krytyki literackiej.

Pisariew zdaje się być dla naszej pracy postacią o tyle istotną, że jest ostatnim niejako (w sensie chronologicznym, ale i logicznym) przedstawicielem badanego przez nas nurtu. Dlatego też, podobnie jak Iwanowem-Razumnikiem w swojej *Historii rosyjskiej myśli społecznej*, postaramy się w niniejszym rozdziale wskazać, „do jak skrajnych, logicznych

³⁶⁶ Autorem terminu „pisariewszczyzna” jest Jerzy Plechanow [W.S. Krużkow,, *Priedisowie*, s. 3, [w:] Pisariew D., *Izbrannyje filozofskije i obszczestwiennno-politiceskije stat'i*, Leningrad 1949]. Warto może, przywołując podaną tutaj pozycję bibliograficzną, podkreślić, że tak jak i w innych przypadkach radzieccy badacze próbowali podporządkować interpretację poglądów tego myśliciela wąskiej marksistowskiej wykładni. Według wspomnianego tutaj Krużkova nie tylko literaturoznawcy „burżuazyjni” błędnie interpretowali myśl Pisariewa, ale także marksista Plechanow. Tak czy inaczej, myśl Pisariewa o wiele trudniej dawała się przystosować do wąsko pojętej tradycji marksistowskiej niż koncepcje Czernyszewskiego i Dobrolubowa.

konsekwencji doprowadził on poglądy swoich poprzedników: Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego i Dobrolubowa”³⁶⁷.

Warto zdać szczegółową relację z poglądów (a przynajmniej z interesującej nas części poglądów) Pisariewa nie tylko dlatego, że wydają się one ciekawe i miejscami przynajmniej historycznie doniosłe, ale także dlatego, że jego prace nie zostały nigdy przetłumaczone na język polski i tym samym są w naszym kraju raczej nieznanne. O ile niektóre artykuły i utwory Czernyszewskiego czy Dobrolubowa doczekały się przekładu w czasach PRL-u, bo wydawały się ideologicznie użyteczne, to prace Pisariewa nie mogły już jednoznacznie spełniać takiej propagandowej roli. W III Rzeczpospolitej zaś, podobnie zresztą jak we współczesnej Rosji, trochę na zasadzie efektu wahadła, nastąpiło zupełne odwrócenie się od rosyjskiej myśli radykalnej, dlatego należący do tej tradycji Pisariew popadł w zapomnienie. A szkoda, wydaje się bowiem, że myśl jego, aczkolwiek pełna sprzeczności, zdaje się antycypować wiele późniejszych nurtów filozoficznych³⁶⁸, a młodość autora (pamiętajmy, że Pisariew zginął w wieku lat dwudziestu ośmiu) czyni jego myśl szczególnie świeżą, spontaniczną i oryginalną.

Ponieważ myśl Pisariewa nie ma jednorodnego charakteru, i ponieważ podlegała istotnym zmianom w ciągu życia autora, znaczna część tego rozdziału będzie miała charakter *stricte* deskryptywny – zdecydowaliśmy się na przedstawienie w nim kilku najważniejszych, filozoficznych artykułów naszego bohatera. Taki zabieg wydaje się uzasadniony również z tego (wskazywanego już) powodu, że artykuły te nigdy nie zostały przełożone na język polski.

Znaczenie Pisariewa dla naszych rozważań nie ulega w zasadzie kwestii. Iwanow-Razumnik tak charakteryzował jego znaczenie dla omawianej w tej pracy formacji ideowej:

„Pisariew dokładnie charakteryzuje sobą drugą połowę lat sześćdziesiątych; musimy poświęcić mu wiele uwagi, jeśli chcemy rozwiązać ten kłębek sprzeczności, w którym splotły się w latach sześćdziesiątych wszystkie nici rozwijającej się myśli społecznej. Ta nić Ariadny,

³⁶⁷ W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obszczestwiennoj mysli*, t. II, op. cit., s. 68). Iwanow-Razumnik wygłosił tę opinię w kontekście omawiania poglądów Pisariewa na wychowanie i edukację dzieci. O ile jego poprzednicy wskazywali na to, że edukacja powinna kształtować przede wszystkim człowieka, a nie specjalistę, jak to miało miejsce w Rosji dotychczas, to Pisariew poszedł w tej kwestii o wiele dalej. Odrzucał on na wczesnym etapie swojej filozoficznej działalności prawie całkowicie edukację, uznając ją za swego rodzaju gwałt zadawany indywidualności. W iście russoistycznym duchu głosił, że dziecko winno kształtować swoją osobowość za pomocą samodzielnej refleksji.

³⁶⁸ Na przykład nietzscheanizm, na co zwracał uwagę chociażby Tomasz Masaryk [por. W. Zieńkowski, *Istorija ruskoj filozofii*, t.1, op. cit., s. 345].

która nas tutaj przywiodła, pomoże nam znaleźć wyjście z utworzonego przez światopogląd lat sześćdziesiątych labiryntu przeciwieństw³⁶⁹.

Wedle Wasilija Zieńkowskiego, jest Pisariew w zasadzie kontynuatorem myśli Oświecenia, z Oświeceniem związany jest także etyczny patos, szczególnie u tego myśliciela silny. Zieńkowski dostrzega jednak u Pisariewa także „cechy neoromantyzmu”, konstatując, że ich rozwinięcie uniemożliwiła przedwczesna śmierć filozofa³⁷⁰.

Jak już zwróciliśmy uwagę, poglądy Pisariewa zmieniały się znacznie w czasie. Przyczyn tego należy upatrywać tak w młodym wieku filozofa, jak i zapewne w jego żywym, filozoficznym temperamencie. Wielu badaczy dzieliło jego aktywność twórczą na poszczególne etapy, a też podziały te różnią się znacznie tak co do cenzusu, jak i co do ilości samych etapów. Barbara Olaszek wyróżnia cztery takie etapy³⁷¹, Iwanow-Razumnik tylko trzy, przy czym ostatni kończy się dla niego już w roku 1865 roku, a więc na trzy lata przed śmiercią bohatera rozdziału, zdaniem bowiem tego badacza idei Pisariew niczego istotnego później już nie opublikował³⁷². Nie będziemy rekonstruować tutaj tych prób chronologicznego porządkowania, nie wydają się one bowiem istotne, świadczą wszakże o tym, że ewolucję poglądów Pisariewa dostrzegali w zasadzie wszyscy, którym przyszło zajmować się jego dorobkiem. Iwanow-Razumnik podkreśla zarazem, że sprzeczności i różnice nie zachodzą jedynie pomiędzy poszczególnymi etapami, ale można je znaleźć nawet w ramach jednego okresu i odpowiedzi na jedną, konkretną kwestię³⁷³. Zdaniem badacza „sprzeczności te wywołały zjawisko, które można nazwać «martwą falą» indywidualizmu i antyindywidualizmu w burzliwej epoce lat sześćdziesiątych”³⁷⁴.

Pisariew, zdaniem Iwanowa-Razumnika, łączy w sobie sprzeczne tendencje: skrajną antimieszczańskość i tendencje socjalistyczne, oraz trudny do pogodzenia z nimi „ultraindywidualizm”. Tendencje te, zwłaszcza indywidualizm i socjalizm, radykalnie się wykluczają, a Pisariew nie znalazł recepty na ich pogodzenie. Rozwiązania tej trudności

³⁶⁹ W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obszczestwiennej mysli*, t. II, op. cit., s. 57.

³⁷⁰ W. Zieńkowski, *Istorija ruskoj filozofii*, t.1, op. cit., s. 344.

³⁷¹ Por. B. Olaszek, *Dymitr Pisariew : wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997, s.65

³⁷² W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obszczestwiennej mysli*, t. II, op. cit., s. 58.

³⁷³ *Ibidem*, s. 58.

³⁷⁴ *Ibidem*, s. 58. Termin „Martwa fala” oznacza zjawisko długiej fali posztormowej, stopniowo gasnącej. Wydaje się, że takie właśnie stopniowe wygasanie nihilizmu ma w tym kontekście na myśli Iwanow-Razumnik. Pamiętajmy, że kolejne pokolenia odnosiły się do nihilistów lat sześćdziesiątych z niemal równym lekceważeniem, jak ci ostatni do „zbędnych ludzi”.

poszukiwali później również przedstawiciele kolejnego nurtu myśli rosyjskiej – „krytycznego narodnictwa lat siedemdziesiątych”³⁷⁵.

3. Idealizm Platona

Artykuł *Idealizm Platona*, który zdecydowaliśmy się omówić na początku, ukazał się w 1861 roku w kwietniowym numerze *Russkiego Słowa*. Jest to więc praca dosyć wczesna, a Pisariew stoi tutaj konsekwentnie na stanowisku radykalnego i nieprzejednanego indywidualizmu.

Istotnym powodem, który skłonił Pisariewa do zajęcia się historią filozofii, była chęć przeprowadzenia krytyki wymierzonej w idealizm. Jako że filozofia idealistyczna cieszyła się poparciem caratu, krytykę taką można było przeprowadzić tylko w sposób pośredni, na przykład tak, jak uczynił to Pisariew, poddając analizie myśl Platona³⁷⁶.

Artykuł, który tu omawiamy, wymierzony był zresztą nie tylko w idealizm *sensu stricto*, ale w zasadzie w całą filozofię, pojętą jako metafizyczna spekulacja. Wedle Barbary Olszeka, *Idealizm Platona* świadczy wręcz o instrumentalnym traktowaniu filozofii przez tego myśliciela, jako narzędzia walki ideologicznej z polityczną opozycją.³⁷⁷

Zdając sprawę z poglądów Pisariewa dotyczących platońskiego idealizmu, trzeba już na wstępie podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, poglądy te uległy później znacznym modyfikacjom, zwłaszcza w sferze dotyczącej afirmacji indywidualizmu. Po drugie, niektóre z rozważanych przez Pisariewa zagadnień mogą wydawać się wyważaniem dawno otwartych drzwi, pamiętajmy jednak o tym, że autor artykułu kierował swoje uwagi nie do kręgu profesjonalnych filozofów, ale do szerokiego ogółu czytających odbiorców. Choć niektóre, a może nawet większość, z przytaczanych tu opinii Pisariewa odnośnie idealizmu może wydawać się wtórna, to jednak są one o tyle istotne, że w takiej właśnie, a nie innej formie zaistniały w powszechnej świadomości rosyjskiej inteligencji.

³⁷⁵ *Ibidem*, s. 59.

³⁷⁶ L. Bielińska, *D.I. Pisariew jak historyk filozofii i obywatelstwo myśli*, Moskwa 1983, s. 5.

³⁷⁷ B. Olszek, *Dymitr Pisariew : wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997, s. 74. „Doskonałą ilustracją instrumentalnego traktowania filozofii stanowi artykuł *Idealizm Platona*, w którym koncentrował się nie na jej istocie, lecz konsekwencjach”.

Stosunek Pisariewa do Platona jest bardzo krytyczny i trudno nie odnieść wrażenia, że na greckiego filozofa przelał młody myśliciel całą swoją niechęć nie tylko do idealizmu czy spekulatywnej filozofii, ale nawet do carskiego reżimu, którego, rzecz jasna, nie wolno mu było krytykować wprost.

Pretekstem do napisania artykułu stała się dla Pisariewa książka poświęcona Platonowi, autorstwa Aleksandra Klewanowa³⁷⁸ *Filozoficzne biesiady Platona*. Pisariew zarzuca Klewanowowi wtórność myśli i brak prawdziwego zaangażowania w swoją publicystyczną działalność. Zdaniem Pisariewa już samo zajmowanie się Platonem (a w domyśle w ogóle filozofią) jest działalnością w zasadzie bezużyteczną, bo hermetyczną, a więc *ex definitione* mającą wąski społeczny zasięg.

Swój atak na filozofię Pisariew przypuszcza krytykując nie tylko Platona, ale także jego mistrza Sokratesa. Autor artykułu występuje tutaj jako swego rodzaju obrazoburca, podważający ogólnie przyjęte opinie i poglądy, dotyczące wielkich postaci starożytnej filozofii. I tak polemizuje z opinią, jakoby dzięki swoim poglądom Sokrates godnie umarł. W ten sposób Pisariew odnosi się do powszechnie przyjętego sądu, zgodnie z którym wartość poglądów filozofa można poznać po praktyce życiowej, jakie te poglądy ze sobą niosą. „Sokrates godnie umarł, bo był mężczyzną z charakterem, a nie dlatego, że miał takie a nie inne poglądy” – twierdzi Pisariew. Zarazem podkreśla, że z tej samej szkoły filozoficznej wywodzą się ludzie o różnym temperamencie – „człowiek nie jest pustą butelką, do której można wlać dowolną ciecz”³⁷⁹. Śmierć Sokratesa nie mówi więc nic o jego poglądach, a jedynie o osobowości. Pisariew zwraca uwagę, że spod skrzydeł Sokratesa wyszli przecież także ludzie pokroju Alcybiadesa i Kritiona, których postępowanie dalekie było od moralnej nieskazitelnosci.

Następnie przechodzi do właściwej części swoich rozważań – krytyki platońskiego idealizmu i jego politycznych konsekwencji. Przede wszystkim rosyjski myśliciel zwraca uwagę, że cała koncepcja idei wcale nie ma naukowego charakteru, ale jest raczej pochodną wybujałej fantazji Platona, jego poetyckiej natury. Idea to jedynie widmo (*призрак*), halucynacja, która zamajaczyła filozofowi-poecie³⁸⁰.

³⁷⁸ Aleksander Semienowicz Klewanow (1826-1889) – rosyjski tłumacz z języków klasycznych, badacz kultury starożytnej i staroruskiej.

³⁷⁹ Pisariew D., *Izbrannyje filozofskie i obszczestwiennno-politicheskie stat'i*, Leningrad 1949, s. 44. Tłumaczenie tego i kolejnych fragmentów rosyjskojęzycznych prac Pisariewa - M.C.K.

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 45.

Zdaniem Pisariewa, platonizm to nie filozofia, ale zbudowana na urojeniach religia i tym właśnie należy tłumaczyć sukces tego systemu w okresach mistycznych poszukiwań, najpierw w epoce upadku pogaństwa, a potem w epoce renesansu, a więc w czasach duchowego zamętu i przewartościowań. Dzięki swojemu mistycznemu i religijnemu zabarwieniu platonizm mógł i może stanowić natchnienie dla tych, którzy sami z siebie nie potrafią przeżyć mistycznych wykrzesać³⁸¹. Ale też charakterystyczna dla poetów i artystów arogancka pewność siebie zgubiła Platona jako filozofa, czyniąc zeń nieznoszącego krytyki doktrynera³⁸².

Za przykład takiego szkodliwego w istocie doktrynerstwa Pisariew bierze Platońską koncepcję miłości. Jak pamiętamy, wedle przedstawionej w *Uczcie* wykładni, ostatnim stadium miłości jest czyste, skierowane ku idei uczucie. Zdaniem Pisariewa, od tego momentu nie ma już miejsca dla cielesnego spełnienia, ostatnią więc fazę nazywa „moralną kastracją ludzkości”³⁸³. Według Pisariewa, jednak owo filozoficzne doktrynerstwo nie szło w parze z życiową praktyką Platona–artysty. Jako zdrowy mężczyzna, jako przywiązany do cielesności, żyjący w pięknej krainie Grek, kochał „na prawo i lewo”³⁸⁴ i jego poglądy nie zmieniały tego faktu.

Chociaż więc Platonowi cała jego doktryna osobiście „nie zaszkodziła”, to zło zostało już wyrządzone: ziarno ascetyzmu zostało zasiane i weszło w czasach rzymskich w postaci neoplatonizmu i neopitagoreizmu. Konsekwencją tego było dobrowolne umartwianie się i samoułuda. Kto nie był poetą, któremu łatwo przychodzi ignorowanie faktów, cierpiał z powodu rozdźwięku między rzeczywistością a ideałem, nie pojmując, że ideał jest jedynie pochodną samej rzeczywistości³⁸⁵. Tracił też swój czas i najlepsze siły na walkę z samym sobą, co jest zadaniem tyleż daremnym, co absurdalnym. Daremnym, bo niepodobna w istocie pokonać swojej natury, absurdalnym, bo całkowicie bezsensownym, opartym jedynie na platońskich mrzonkach. W taki sposób również Nietzsche będzie krytykował idealizm, w tym chrześcijaństwo, które uznał za szczególny przypadek platońskiego idealizmu.

To, że cała nauka Platona opiera się jedynie na bujnej wyobraźni filozofa, sprawia zarazem, iż jest ona niewywrotna, a sam Platon nie znosi ani nie przyjmuje żadnego

³⁸¹ *Ibidem*, s. 46.

³⁸² *Ibidem*, s. 47.

³⁸³ *Ibidem*, s. 47.

³⁸⁴ *Ibidem*, s. 47.

³⁸⁵ *Ibidem*, s. 47.

sprzeciwu – wszak logiczne rozumowanie na nic się nie przyda, skoro system filozoficzny nie jest oparty na logice, ani tym bardziej na doświadczeniu, ale na arbitralnych rozstrzygnięciach autora. Pisariew zarzuca więc Platonowi to, co Karl Popper nazwie sto lat później niefalsyfikowalnością. Owa niefalsyfikowalność, a więc brak chociażby teoretycznej możliwości wykazania fałszywości danej hipotezy, oraz niezachwiane przekonanie Platona o własnej nieomyślności sprawiają, że jego nauki nie podlegają dyskusji, są gołosłowne, a w konsekwencji dogmatyczne³⁸⁶.

W kolejnej części swoich rozważań Pisariew wywodzi, że ogólne pojęcie abstrakcyjnego dobra³⁸⁷ nie ma w zasadzie żadnej treści, sens tego terminu zależy bowiem od danej sytuacji, w jakiej znajduje się konkretny człowiek.

„Dla głodnego wyższym dobrem jest kawałek chleba, dla zakochanego – życzliwe spojrzenie ukochanej kobiety, dla urzędnika – uwaga naczelnika, awans, specjalne odznaczenie, dla poety – chwila natchnienia”³⁸⁸.

Dobro zależy nie tylko od indywidualnej sytuacji, ale także od indywidualnego gustu. Pisariew dowodzi, że gust to sprawa po części fizjologii, po części zaś przyzwyczajenia i poza właśnie indywidualnym gustem nie ma głębszego uzasadnienia to, czy ktoś woli sherry, czy portwein. Z tego zaś wynika zalecenie tolerancji – od naszego sąsiada mamy prawo oczekiwać jedynie, aby nie zagrażał nam lub temu, co jest nam drogie, ale nie tego, aby podzielał nasze przekonania odnośnie dobra i zła, te mają bowiem podobny charakter co upodobania kulinarne. Jesteśmy zobowiązani zgadzać się tylko z tym, co można udowodnić racjonalnie, tymczasem przekonania moralnych nie sposób wywieść z rozumu³⁸⁹. Cały ten passus dotyczy rzecz jasna roszczeń poznawczych Platona odnośnie absolutnego dobra.

Abstrakcyjny, ogólny ideał jest równie nieprzydatny – twierdzi Pisariew - jak wspólne okulary albo szyte na jedną miarę buty dla każdego. „Jeżeli weźmiecie na siebie bagaż cudzych ideałów i dążeń, to opadniecie z sił pod tym nienaturalnym ciężarem”³⁹⁰ – twierdził.

Ideał jest zresztą „ogólny” tylko pozornie, w istocie bowiem został wykreowany przez konkretną jednostkę i jako taki nosi w sobie elementy jej indywidualnego charakteru i

³⁸⁶ *Ibidem*, s. 48.

³⁸⁷ Pisariew w odniesieniu do platońskiego dobra używa najczęściej terminu *благо*, tak, jak to zwykle funkcjonuje w tym kontekście w języku rosyjskim. Czasami jednak posługuje się również terminem *добро*.

³⁸⁸ *Ibidem*, s. 49.

³⁸⁹ *Ibidem*, s. 49-50.

³⁹⁰ *Ibidem*, s. 50.

upodobań. Pisariew twierdzi, że ideał ogólny to nic innego jak jedynie „odprysk cudzej osobowości”, także więc w tym sensie nie może on obowiązywać wszystkich³⁹¹.

Rzeczywiście bywa jednak czasami tak, że abstrakcyjny ideał znajduje swoje zastosowanie, ale dotyczy to zwłaszcza środowisk złożonych z konformistów, ludzi, którzy chętnie przyjmują cudze wartości za swoje, czy to z obawy przed krytyką, czy w nadziei na korzyści. Dla takich ludzi ogólny wzorzec, któremu mogą się podporządkować i do którego mogą się dostosować, jest bardzo wygodny. Tyrania grupowej opinii sprawia, że mało kto ma odwagę powiedzieć szczerze: „tego chcę, a tego nie chcę”³⁹².

Negując wszelkie ideały moralne, Pisariew podkreśla jednak, że nie zamierza odrzucać ideału samodoskonalenia – jest on bowiem czymś naturalnym i oczywistym. Samodoskonalenie nie jest jednak powinnością człowieka, tak jak nie jest jego powinnością oddychanie czy trawienie. Dążenie do perfekcji to naturalny element egzystencji, czymkolwiek by się człowiek bowiem nie zajmował, z każdym dniem staje się w tym doskonalszy. Dotyczy to tak Europejczyka, jak i australijskiego dzikusa³⁹³.

Podług naszego myśliciela głównym zadaniem moralności jest nie to, aby zbliżyć się do jakiegoś ideału, ale raczej to, aby stać się w pełni samodzielną jednostką, aby nabrać takiej siły duchowej, która pozwoli uniezależnić się od wpływu innych, uczynić siebie istotą w pełni autonomiczną. „Każde indywidualne dążenie ma prawo wyrazić się w słowie”, bez względu na konsekwencje. Pisariew zdaje sobie sprawę, że jego indywidualistyczne postulaty mogą wydawać się zbyt radykalne. Nie będzie chyba nadużyciem zastosowanie do nich terminu „niewczesne”, który dobrze oddaje intencje Pisariewa, a który na gruncie filozofii wiąże się z nietzscheanizmem. Także problem idealizmu odnosi się do owej „niewczesności” – zagadnienie idealizmu będzie pozostawało nierozwiązane dopóty, dopóki istnieć będą mistyczne teorie i nieurzeczywistnione dążenia. Nie czas więc jeszcze na jego rozwiązanie³⁹⁴. Można jednak przypuszczać, choć Pisariew nie wyraża tego wprost, że „rozwiązanie” problemu idealizmu miałoby polegać na jego całkowitym zniesieniu.

Odrzucając platoński idealizm, Pisariew podkreśla, że cała koncepcja idei jest specyficznym wytworem mózgu Platona, bo tylko własnym mózgiem może się jednostka posługiwać, tak jak jedynie swoimi płucami oddycha, a swoim żołądkiem trawi. Skoro świat

³⁹¹ *Ibidem*, s. 51.

³⁹² *Ibidem*, s. 51-52.

³⁹³ *Ibidem*, s. 52-53.

³⁹⁴ *Ibidem*, s. 55.

doczesny jest tak koszmarny i odpychający, jak tego dowodzi Platon, to czemu antyczny filozof nie skrócił sobie tych mąk poprzez samobójstwo? – stawia okrutne pytanie Pisariew. I czemu właściwie grecki filozof opiewa mądrość Demiurga, który wszak jawić mu się powinien jako ostateczna przyczyna męki życia³⁹⁵. Podobne uwagi znajdujemy u Nietzschego. Do tych, którzy podważają wartość doczesności, w te słowa zwraca się Zaratustra:

„«Życie jest tylko cierpieniem» - mówią inni i nie kłamią przy tem: baczcież więc, abyście sami żyć przestali! Baczcież, aby ustało to życie, które jest tylko cierpieniem!

Tako więc niech brzmi cnoty waszej nauka: «Powinieneś samego siebie zabić! Powinieneś sam się stąd wykraść!»³⁹⁶.

Pisariew podkreśla, co również bardzo zbliża go do Nietzschego, że pogarda dla życia i uciech cielesnych była dla zwykłego Greka czymś zupełnie niezrozumiałym i obcym. Wrogość Platona wobec świata zmysłowego wymownie więc świadczy według Pisariewa o niechęci filozofa do rodzimej gleby. Ta obca Grekom tradycja „anty-życiowa”, wywodząca się zdaniem Pisariewa właśnie od Platona, znalazła potem wyraz lub potwierdzenie *per analogiam* w niektórych nurtach starożytności: u esseńczyków i neoplatoników, a potem wśród średniowiecznych rycerzy, mnichów i trubadurów. To odwracanie się od życia miało często swoje realne przyczyny i charakter terapeutyczny – rzeczywistość upadającego Rzymu czy mroki średniowiecza w naturalny sposób skazywały na marzycielstwo i skłaniały do eskapizmu. Byli też tacy, którzy od problemów codzienności próbowali uciekać w doraźność świata zmysłowego – Pisariew dochodzi do wniosku, że neoplatonizm, jak i epikureizm, miały w istocie tę samą przyczynę:

„...Jedni całkowicie odwrócili się od idei i zaczęli szukać przyjemności w fizycznych objawach procesu życiowego; inni zupełnie odwrócili się od życia i rozmiłowali się w wytworach swojego mózgu. Obie skłonności winny być postrzegane jako odruchowe i naturalne odchylenia od zwyczajnego porządku rzeczy”³⁹⁷.

Kolejną kwestią, która zajmowała Platona, a bez której żaden filozoficzny czy poetycko-filozoficzny system, jak zauważa Pisariew, obyć się nie może, jest problem zła. Wydawało się, że głównym winowajcą zła winien być na gruncie platońskiego systemu twórca świata – Demiurg. Platon nie chciał jednak obarczać swojego Demiurga taką

³⁹⁵ *Ibidem*, s. 55.

³⁹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O kaznodziejach śmierci*, op. cit., s. 39.

³⁹⁷ D. Pisariew, *Izbrannyje filozofskieje i obszczestwiennno-politiczeskije stat'i*, op. cit., s. 57.

odpowiedzialnością, oznaczałoby to bowiem podważenie całego systemu zaświatów, a wreszcie samej idei mądrego twórcy. Nie mógł też Platon stworzyć idei zła – bo przyznanie złu pełnego statusu ontologicznego oznaczałoby *de facto*, w ramach tego systemu, jego nobilitację, co więcej – sprzeczność wewnętrzną, to bowiem, co realnie istnieje (a realnie istnieją tylko idee), jest dobre, więc w konsekwencji mielibyśmy tu do czynienia z „dobrym złem”.

Nie można też było twierdzić, że doskonały Demiurg mógł, ale nie chciał unicestwić zła, bo nie byłby wówczas dobry, ani też że chciał, ale nie mógł tego uczynić, bo nie byłby wtedy wszechmocny – mamy tu do czynienia z klasycznym problemem teodycei. Platon wybrnął z sytuacji w taki sposób, że zło przypisał materii. Owa wieczna materia, istniejąca niezależnie od woli Demiurga, nie w pełni poddaje się jego woli i to właśnie jest dla Platona przyczyną zła. Ów bierny, nieracjonalny opór materii, który sprawia, że doskonałe idee odbijając się w niej tracą swoją doskonałość, to wedle Platona dusza świata³⁹⁸.

Platon musiał dojść do takich wniosków, nie mógł bowiem zignorować faktu, że rzeczywistość całkowicie przeczy jego idealistycznym założeniom – stąd owo negatywne obciążenie materii. Świadczy to zdaniem Pisariewa o sile ducha i trzeźwości Platona, który może nawet wbrew swojej woli zmuszony był jednak brać pod uwagę stan faktyczny – rzeczywistość taką, jaką ona naprawdę jest:

”Sprzeczność, w jaką popada Platon, rozwijając niemal obok siebie dwa, prawie diametralnie przeciwstawne światopoglądy, ujawnia nam jedną z sympatyczniejszych stron jego osobowości. Ta sprzeczność jasno pokazuje, że doktryner nie mógł zwyciężyć w Platonie poety i człowieka, i że żywe instynkty i upodobania jego duszy wydostały się na zewnątrz, nie mieszcząc się w martwej literze teoretycznego systemu”³⁹⁹.

Ostatecznie Pisariew nie odmawia Platonowi wielkości, twierdząc zarazem, że jego błędy zrodziły się z tego, iż prawdę próbował wywieść nie z faktów i obserwacji, ale z własnej wyobraźni. Jednak bywają takie „genialne błędy”, które przyczyniają się do rozwoju nauki – najpierw fascynując, a potem pobudzając do krytyki. Takim inspirującym błędem jest zdaniem Pisariewa platoński idealizm, który „długi czas był szkołą człowieczeństwa, był

³⁹⁸ *Ibidem*, s. 58-59.

³⁹⁹ *Ibidem*, s. 59.

przyczyną intelektualnej walki, źródłem rozwoju sił, przewodnikiem i zaczynem historycznych ruchów i przewrotów”⁴⁰⁰.

W końcu przechodzi Pisariew do kwestii dlań być może najważniejszej, a mianowicie do krytyki platońskiej idei państwa. Zdaniem Pisariewa, koncepcja ta przypomina „dziwaczny i szpetny budynek, z łukami, frontonami, portykami, altanami i kolumnadami, nie mającymi żadnego praktycznego przeznaczenia”⁴⁰¹. Tym, co najbardziej drażniło Pisariewa w platońskiej koncepcji politycznej, był fakt, że państwo wedle greckiego filozofa miało roztaczać paternalistyczną opiekę nad obywatelami, czy sobie tego życzą, czy też nie, że czyniło to w imię abstrakcyjnego celu, jakim zdaniem Pisariewa jest uczynienie z ludzi dobrych i cnotliwych obywateli. Pisariew przeciwstawia taką koncepcję państwa wizji niemieckiego myśliciela Wilhelma von Humboldta, który twierdził, że instytucja ta ma służyć przede wszystkim ochronie jednostek przed zewnętrzną przemocą i nadużyciami ze strony wewnętrznych wrogów⁴⁰². Co więcej, zdaniem Pisariewa nie tylko cel Platona jest niedorzeczny, bo abstrakcyjny, ale i środki, na które wskazuje dla osiągnięcia tego celu, są nieadekwatne. W państwie Platona ludzie nie tylko nie staną się, przygniecenii jego jarzmem, ludźmi dobrymi, ale przeciwnie – albo się zbuntują i dokonają rewolucji, albo też staną się posłusznymi niewolnikami, co zdaniem Pisariewa nie ma nic wspólnego z cnotą moralną. Mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość to cztery cnoty wyróżnione przez Platona, a „która z tych czterech cnot odbiera człowiekowi prawo do krytyki i prowadzi do bezwzględnego podporządkowania?”⁴⁰³ – pyta retorycznie Pisariew. Cały więc system opracowany przez Platona przeczy podstawowemu celowi, któremu ma służyć, czyli wychowaniu dobrego obywatela. Jeżeli zaś samo państwo jest tak skonstruowane, że uniemożliwia realizację ideału, to albo leżące u jego podstaw założenia są błędne, albo sam ideał jest bezużyteczny.

System Platona ma „produkować” posłusznych obywateli, przypisanych do danej, uznanej za użyteczną profesji, jednak filozof nie zadbał o to, aby kształtować w nim ludzi w pełnym znaczeniu tego słowa⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, s. 61.

⁴⁰¹ *Ibidem*, s. 62.

⁴⁰² *Ibidem*, s. 62.

⁴⁰³ *Ibidem*, s. 62-63.

⁴⁰⁴ Wydaje się, że akcent, jaki Pisariew kładzie na tę kwestię, jest echem toczącej się w tym czasie w Rosji dyskusji na temat systemu oświaty. Ścierały się dwie koncepcje – humanistyczna, w myśl której celem systemu miałyby być właśnie wychowywanie ludzi w pełnym znaczeniu tego słowa, oraz techniczna, której zwolennicy

Obywatel platońskiego państwa jest jedynie „trybikiem czy kółkiem w państwowej maszynie; oprócz tej służebnej roli, nie ma żadnego innego znaczenia; nie jest synem, bratem, mężem, ojcem, przyjacielem, ni kochankiem”⁴⁰⁵. Według projektu Platona, dziecko ma być wychowywane tak, aby stało się w swoim własnym mniemaniu jedynie „państwową własnością, nie związaną z nikim i z niczym w otaczającym je świecie”⁴⁰⁶.

Pisariew twierdzi następnie, że cały ustrój zaprojektowany przez Platona jest – co oczywiste – z gruntu antydemokratyczny. W rządzie jego państwa jest miejsce dla jednego lub kilku mądrych, ale rzecz jasna nieobieralnych – Platon, jako arystokrata z pochodzenia, nie uważał za stosowne, aby do władzy dopuszczać nieoświecone masy. Władza winna spełniać rolę lekarza, który aplikuje pacjentowi (rządzonym) gorzką pigułkę wedle przeprowadzonego przez siebie rozpoznania, nie licząc się w tej kwestii ze zdaniem pacjenta⁴⁰⁷. Nie powinien też ów dobry władca być ograniczony przez żadne prawo, skoro bowiem jest mądry i dobry, to jakiegokolwiek ograniczenie mogłoby tylko zaszkodzić jego działaniom. Jedynym, wobec którego rządzący byliby zmuszeni zdawać sprawę ze swoich poczynań, jest Demiurg. Na taką, przynajmniej doczesną bezkarność, nie mogą zaś liczyć poddani⁴⁰⁸. Pisariew przypomina o najbardziej symptomatycznych pomysłach Platona: o tym, że Homer ma być zakazany, że posągi Apollina i Afrodyty – ubrane, że podróże zagraniczne ściśle reglamentowane, a wracający z nich poddawani badaniu sprawdzającemu, czy aby nie przywieźli szkodliwych idei, wreszcie przypomina o poczesnej roli wojska w państwie Platona – wojska, które ma służyć nie tylko obronie, ale też, a może właśnie przede wszystkim, utrzymywaniu wewnętrznego porządku⁴⁰⁹.

Kończąc swój wywód, Pisariew zwraca uwagę, że pomysły Platona na szczęście nigdy nie zostały wprowadzone w życie: nawet najwięksi tyrani, tacy jak Domicjan czy Kaligula, nie próbowali ograniczać wolności artystów, a jeżeli męczyli ludzi, to nie w imię ich poprawy, ale ze zwykłego okrucieństwa, czego w zasadzie nie ukrywali, inni zaś tyrani, bardziej oświeceni,

kładli nacisk na te aspekty wykształcenia, które czyniłyby absolwentów dobrymi specjalistami w dziedzinie medycyny, inżynierii itd. Środowiska radykalne, jak i liberalne skłaniały się ku pierwszej koncepcji, która za panowania Aleksandra II zyskała przewagę, jednak jego następcą – Aleksander III skłaniał się ku drugiemu wariantowi i w tym też duchu została przeprowadzona reforma systemu edukacji (czy jak chcą inni, jedna z wielu „kontrreform”).

⁴⁰⁵ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, s. 64.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, s. 64-65.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, s. 65-66.

jak choćby Tyberiusz, Ludwik XI czy Ferdynand Katolicki, nie posunęli się w próbach kontroli tak daleko, jak to postulował Platon.

„Rzymskie męki i egzekucje, hiszpańska inkwizycja, wyprawy przeciwko albigensom, klatka kardynała Le Balue, stos Husa, noc świętego Bartłomieja, i tak dalej i tak dalej, mogą być nazwane gorzkimi, ale koniecznymi lekarstwami, które w różnych czasach i w różnych dawkach lekarze człowieczeństwa aplikowali swoim pacjentom, czy tego chcieli, czy nie chcieli, nie pytając ich o zdanie. Zasada, wyłożona przez Platona w jego traktatach o państwie i o prawach, jest dobrze znana nowożytnej cywilizacji europejskiej”⁴¹⁰ – kończy swój artykuł Pisariew.

4. *Scholastyka XIX wieku*

Artykuł *Scholastyka XIX wieku* Pisariew opublikował w czasopiśmie *Ruskoje Słowo*, prowadzonym wtedy przez Grigorija Błogoswiewowa. Praca ta jest swego rodzaju cenzurem w twórczości Pisariewa, oznacza bowiem odejście od pozycji indywidualistycznych i liberalnych w kierunku znacznie bardziej radykalnych, oznaczających *de facto* zerwanie z tradycją i kulturą szlachecką.⁴¹¹

Na wstępie Pisariew zwraca uwagę, że chociaż czytelników czasopism *Sowriemiennik* i *Russkij Wiestnik* jest w Rosji przynajmniej kilkadziesiąt tysięcy, to jednak owi czytelnicy najczęściej nie pojmują istoty toczących się na łamach tych czasopism sporów. Nie rozumieją, dlaczego i w jaki sposób autorzy artykułów doszli do takich a nie innych poglądów. Dlatego zdezorientowani odbiorcy zwracają uwagę jedynie na powierzchowne aspekty tych sporów. „To tak, jakbyśmy znaleźli się w pokoju, gdzie ludzie wiodą spór w nieznanym nam języku. Siłą rzeczy zwracalibyśmy uwagę jedynie na miny, tembr głosu, gesty”⁴¹² – uważa Pisariew.

⁴¹⁰ *Ibidem*, s. 66-67.

⁴¹¹ Por. A. Walicki, *Mikołaj Czernyszewski i rosyjska krytyka literacka drugiej połowy lat 50-tych – 60-tych*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, Warszawa 1971, t.2, s. 74. Mamy tutaj na myśli kulturę szlachecką w znaczeniu, w jakim funkcjonowała ona w XIX-wiecznej Rosji. Pojęcie to pokrywałoby się w znacznym stopniu z formacją pokoleniową lat czterdziestych i „zbędnymi ludźmi”, które to zagadnienie obszernie omówiliśmy w rozdziale poświęconym Dobrolubowowi. O ile sam liberalizm był w XIX-wiecznej Europie raczej ideą polityczną łączącą się z burżuazją, to w Rosji jej wyraziciele należeli najczęściej właśnie do stanu szlacheckiego.

⁴¹² D. Pisariew, *Scholastika XIX wieku*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

Rosyjski filozof wskazuje na to, że recepcja zamieszczanych w czasopismach artykułów jest często zupełnie niezgodna z intencjami twórców. To zaś z kolei wpływa na znikome „przełożenie” postulatów zawartych w artykułach na realne życie.

Zdaniem Pisariewa, to, co rzeczywiście winno należeć do zadań publicystyki, to oświecenie i pobudzanie wrażliwości ziemiaństwa, czyli tych, którzy faktycznie czytają czasopisma i mają wpływ na bieg wypadków w Rosji. Tylko w ten sposób można przekształcić rosyjską rzeczywistość. Rzecz jasna zgodnie z sytuacją polityczną panującą w Rosji tego okresu Pisariew ma na myśli – jako główny problem ówczesnej publicystyki – przede wszystkim kwestię chłopską. Im prędzej ziemiaństwo zacznie traktować chłopów jak ludzi, tym prędzej chłopci zaczną siebie szanować w myśl formuły amerykańskiej pedagogiki, która głosi, że „im wcześniej zaczniesz traktować chłopca jak dżentelmena, tym wcześniej on się nim stanie”⁴¹³.

Pisariew wskazuje następnie jeszcze jedną grupę czytelników czasopism, na którą nikt do tej pory nie zwracał należytej uwagi – ludzi wystarczająco wykształconych, aby rozumieć sens czytanych przez siebie artykułów, a zarazem żyjących i pracujących na wsiach i w małych miasteczkach – ludzi, którzy dzięki temu mają potencjał, aby stać się pośrednikami między chłopstwem a uczonymi.

Aby jednak rosyjskie czasopisma mogły spełnić swoją oświeceniową rolę, artykuły muszą przestać być hermetycznymi tekstami, zrozumiałymi jedynie dla specjalistów, a nabrać waloru popularyzatorskiego. Do tej pory publikacje czasopiśmiennicze przetykane były aluzjami i insynuacjami, będącymi odzwierciedleniem zakulisowych gier między redakcjami i dziennikarzami, które to środowiskowe animozje nie miały żadnego znaczenia dla czytającej publiczności ani też nie były dla niej zrozumiałe.

Zdaniem Pisariewa, bieżącym zadaniem publicystyki ma być: walka z zabobonem, kształtowanie opartego na rozumie światopoglądu, a wreszcie budowanie właściwej postawy moralnej, ale nie w wąskim, mieszczańskim sensie, lecz w takim, który zakłada przede wszystkim, aby każdy w pełni realizował swoją indywidualność i „nie podlegał zewnętrznej kontroli czy wydumanym ograniczeniom”. Podobne jest zresztą zadanie literatury:

„Literatura we wszystkich swoich odmianach winna uderzać w jeden punkt; powinna wszystkimi swoimi siłami wyzwalać ludzką osobowość od tych rozmaitych ograniczeń, które czynią tę myśl poddańczą: kastowych przesądów, autorytetu tradycji, dążenia do ogólnego

⁴¹³ *Ibidem.*

ideału i całej tej przestarzałej graciarni, która przeszkadza żywemu człowiekowi swobodnie oddychać i wszechstronnie się rozwijać”⁴¹⁴.

Wreszcie Pisariew twierdzi, że postawa autorów publikacji wobec poszczególnych, bieżących a istotnych zagadnień jest nader często wysoce niejednoznaczna. Filozof przywołuje tutaj sprawę Tołmaczewej⁴¹⁵. Odnosząc się do dyskusji w związku z tą sprawą, jak i z kwestią prawa kobiet do studiów, zwraca uwagę, że jedynie właściwa jest tutaj postawa jednoznaczna, że szukanie „złotego środka”, odwoływanie się do historii, tradycji itd. jest równie bezsensowne, jak bezsensowne byłoby to w przypadku dyskusji na temat tego, „czy kobietę można bić pięściami, czy też nie”.

Rosyjski filozof twierdzi, że ostrości pewnych zagadnień nie można rozmywać, że nie należy „łapać ryb w mętnej wodzie”, jak pisze w innej części omawianego artykułu. „Żywy fakt staje się bezbarwnym pojęciem”, oczywiście kwestie urastają do rangi metafizycznych problemów rozstrzyganych z całą powagą i przy użyciu dialektycznych narzędzi – twierdzi Pisariew. Tymczasem życie się toczy własnym rytmem, a jałowe rozważania okazują się zupełnie nieprzydatne i szybko popadają w zapomnienie. Wydaje się, że Pisariew daje tutaj wyraz swojej niechęci do abstrakcyjnych rozważań. Jak pamiętamy z podobną awersją spotykaliśmy się także w publicystyce Dobrolubowa.

Zdaniem Pisariewa, współczesna mu krytyka całkowicie rozmija się z życiem, stanowiąc jałową, abstrakcyjną gadaninę, która nie ma żadnego związku z realnymi problemami. Inaczej jest z literaturą – ta odzwierciedla rzeczywistość z dużą dokładnością, koncentrując się zwłaszcza, i słusznie według Pisariewa, na życiu klasy średniej (w znaczeniu rosyjskim z XIX w. ziemiaństwo również mogło uchodzić za część „klasy średniej”) – tzn. tej grupy, w łonie której rzeczywiście toczą się realne procesy przemian ideowych i obyczajowych. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że przynajmniej na pewnym etapie swojej działalności publicystycznej Pisariew podkreślał właśnie rolę klasy średniej, utożsamianej

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ Sprawa Tołmaczewej wzburzyła rosyjską opinię publiczną w 1861 roku. Dama ta odczytała w czasie wieczorku literackiego *Egipskie noce* Puszkina, co w napastliwy i szyderczy sposób skomentował na łamach czasopisma *S-Petersburskije Wiedomosti* poeta Piotr Isajewicz Weinberg (pod pseudonimem Kamień Winogorow). Chodziło o to, że w myśl ówczesnych standardów obyczajowych publiczny odczyt utworu o erotycznym zabarwieniu przez kobietę był czynem skandalicznym. W obronie artystki stanęły murem środowiska liberalne i demokratyczne, które uznały to za swój obowiązek w ramach walki o emancypację kobiet, co z kolei spotkało się z odpowiedzią Michała Katkowa na łamach *Russkogo Wiestnika*. Katkow twierdził, że na artykuł Weinberga nikt nie zwróciłby uwagi, gdyby nie cała kampania liberalnych czasopism. Kwestia była o tyle ważna, że łączyła się z zagadnieniem emancypacji kobiet w Rosji, to zaś z kolei było jednym z głównych haseł społecznych nihilistów.

przez niego, jak się wydaje, z inteligencją. Była to postawa w Rosji nowa, a Pisariew jawi się tutaj jako jeden z jej prekursorów⁴¹⁶. Jako kontrprzykład wobec współczesnych mu krytyków przywołuje postać Wissariona Bielińskiego. Choć z wielkim krytykiem, za jakiego Pisariew uważał Bielińskiego, można się nie zgadzać, to jednak niepodobna zaprzeczyć, że jego działalność publicystyczna pełna była pasji i to właśnie pasja czyni twórczość Bielińskiego tak ważną. Natomiast pozostała współczesna krytyka podobna jest średniowiecznej scholastyce. Choć rzeczywistość rosyjska może wydawać się uboga i szara, to w żadnym razie nie wynika z tego postulat odwracania się do niej plecami, jak to czynią rosyjscy krytycy, uciekając w świat jałowych teorii i sporów. Przeciwnie – obowiązkiem krytyka jest walka o zmianę tej rzeczywistości lub choćby próba postawienia odpowiedniej diagnozy.

Dokonawszy analizy stanu rosyjskiej krytyki, której wyniki okazują się dla niej niekorzystne, Pisariew próbuje wyznaczyć normy moralne, mające być drogowskazem dla rosyjskich publicystów.

Rosyjski myśliciel wyraża przede wszystkim opinię, że istotą moralności jest imperatyw praktyczny (choć sam termin ani nazwisko Kanta nie pada w artykule), który u Pisariewa przybiera postać nakazu: „Szanujcie w sobie i w innych ludzką osobę”⁴¹⁷.

Pisariew twierdzi jednak, że chociaż powyższy nakaz moralny wydaje się jasny i pozornie wszyscy się z nim zgadzają, to historia uczy, że jest on nagminnie łamany. Bohater nasz dochodzi w tym kontekście do wniosku, że być może „zastosowanie zasady jest o wiele ważniejsze niż sama zasada”⁴¹⁸.

Ogólnikowe hasła, choćby i najszczytniejsze, nie wystarczą, albowiem: „Pod tym samym hasłem mogą zbierać się ludzie o różnych charakterach, a tym samym o zupełnie innych dążeniach”. Aby szczytne hasła moralne mogły się jednak urzeczywistnić, trzeba, aby środowiska inteligenckie⁴¹⁹ przestały zajmować się sobą, a zajęły się problemami bieżącymi, choćby i niezbyt wzniosłymi. Tak jak dyskwalifikujące byłoby dla lekarza, gdyby bał się krwi, tak równie dyskwalifikujące dla krytyka i publicysty jest unikanie podejmowania aktualnych problemów.

Równie surowo wypada według Pisariewa ocena filozofii:

⁴¹⁶ Na rolę klasy średniej w światopoglądzie Pisariewa zwraca uwagę na przykład Barbara Olaszek [B. Olaszek, *Dymitr Pisariew : wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, op. cit., s. 88].

⁴¹⁷ D. Pisariew, *Scholastika XIX wieku*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ Pisariew nie używa tego terminu, ale z kontekstu wynika jednoznacznie, że właśnie o tę grupę mu chodzi.

„Filozofią nazywa się mętne abstrakcje”⁴²⁰ – twierdzi rosyjski publicysta. Przy okazji znowu pojawia się zarzut uprawiania tytułowej scholastyki. Jednak średniowieczna scholastyka miała swoje usprawiedliwienie w czynnikach historycznych, tymczasem dla rosyjskiej XIX-wiecznej „scholastyki” trudno znaleźć usprawiedliwienie – jest ona według Pisariewa zwyczajnym anachronizmem⁴²¹.

W swojej krytyce filozofii Pisariew zdaje się być nieodrodnym uczniem czołowych pozytywistów epoki, na co wielokrotnie zwraca uwagę Barbara Olszak w swojej monografii poświęconej Pisariewowi. Filozofia podlegała krytyce przede wszystkim jako nośniczka koncepcji metafizycznych, ale także zdań wartościujących – a te pozytywiści najczęściej odrzucali jako niedostatecznie ugruntowane w faktach, które ze swej natury są aksjologicznie neutralne.

Pisariew krytycznie odnosi się też do prób ustanowienia jakichś stałych kanonów piękna i w ogóle do rozważań, które miałyby do tego doprowadzić. Stoi na stanowisku relatywizmu estetycznego – gust jest pochodną indywidualnych predyspozycji, ale też warunków historycznych. Dlatego generalizujące rozważania na ten temat nie mają raczej sensu. „Piękno się odczuwa, a nie mierzy w arszynach” – twierdzi Pisariew. „Indywidualne doznanie i tylko indywidualne doznanie może być miarą piękna”⁴²² – dodaje. Takie stanowisko wobec estetyki stanowi również cechę charakterystyczną pozytywizmu i wiąże się z niechęcią do wszelkiego wartościowania.

Krytyk winien zwracać swoją życzliwą uwagę na prawdziwy, a nie „podrobiony” krzyk oburzenia literata, zde gustowanego obrazem rzeczywistości. Nie chodzi więc o to, aby literaci „na siłę”, wbrew sobie, krytykowali rzeczywistość – to tak, jakby nakazywać komuś „śmiać się albo płakać”. Literat powinien tworzyć podług własnych upodobań i przekonań, a nie pod dyktando oczekiwań krytyka i jego ideologicznych założeń⁴²³. Powyższy wywód może wydawać się sprzeczny z innymi postulatami Pisariewa, który wyznaczał jednak publicystyce pewien program. Jak już jednak wspominaliśmy, sprzeczności i aporie nie stanowiły dla naszego filozofa jakiegoś szczególnego problemu. Jego działalność publicystyczna podporządkowana była często potrzebie buntu czy wręcz prowokacji. Warto jednak dodać,

⁴²⁰ D. Pisariew, *Izbrannyje filosofskije i obszczestwiennno-politiceskije stat'i*, op. cit., s. 68.

⁴²¹ *Ibidem*, s. 68.

⁴²² *Ibidem*, s. 70.

⁴²³ *Ibidem*, s. 72-74.

że utylitarne postulatory zgłaszał filozof przede wszystkim pod adresem publicystyki i filozofii, a nie sztuki.

Pisariew, w przeciwieństwie do Dobrolubowa czy Czernyszewskiego, niechętnie odnosił się do fanatyzmu⁴²⁴:

„ Fanatyzm niekiedy bywa dobry jako napęd historii, ale w powszednim życiu może stać się znaczącą niedogodnością”⁴²⁵ – twierdzi Pisariew, po czym dodaje:

„Odpowiednia doza sceptycyzmu lepiej poprowadzi was między różnymi podwodnymi skałami życia i literatury ”⁴²⁶. Młody myśliciel uważał, że „odpowiednia doza sceptycyzmu” pozwoli człowiekowi smakować życie, traktować je niczym obiekt nowych, fascynujących obserwacji. Stanowisko Pisariewa zbliża się tutaj, jak się zdaje, do umiarkowanego liberalizmu Turgieniewa, a do pewnego stopnia również Hercena⁴²⁷. Sceptycyzm chroni też przed rozczarowaniem, a zarazem pozwala ustrzec się przed nadmiernymi oczekiwaniami wobec innych.

Pisariew, podobnie jak Czernyszewski, odwołuje się do egoizmu jako głównej sprężyny ludzkiego działania, i co więcej, także podobnie jak u Czernyszewskiego, koncepcja ta ma charakter nie tylko opisowy, ale także normatywny. Ostateczne wnioski, do jakich dochodzi, różnią się jednak zasadniczo od tych, które wyciągnął z teorii rozumnego egoizmu

⁴²⁴ Chociaż z punktu widzenia współczesnych standardów moralnych i obyczajowych termin „fanatyzm” ma jednoznacznie pejoratywną wymowę, to w połowie XIX wieku pojęcie to było nowe i nie miało takiego zabarwienia. Przeciwnie – fanatyk uchodził za osobę w pełni zaangażowaną w to, co robi. Czernyszewski przedstawia Rachmietowa jako pozytywny wzór, a jednocześnie używa dla określenia tej postaci terminu „fanatyk”. Warto może przy tej okazji podać nietzscheańską definicję terminu „fanatyzm”, zdaje się być ona bowiem w tym kontekście wielce pouczająca: „Fanatyzm jest bowiem jedyną «siłą woli», do której dojść mogą także słabi i niepewni, jako pewien rodzaj zahipnotyzowania całego zmysłowo-intelektualnego systemu na rzecz nadmiernego odżywienia (hipertrofii) pewnego poszczególnego punktu widzenia i czucia, który odtąd dominuje – chrześcijanin nazywa go swą wiarą” [F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2003, s. 189]. Nietzsche pisze tutaj o fanatyzmie nie tylko w odniesieniu do chrześcijaństwa, ale także buddyzmu. Obydwa przypadki są dla Nietzschego objawami choroby woli. Podobne uwagi czynił pod adresem socjalizmu, który uważał za spadkobiercę chrześcijaństwa i któremu był zdecydowanie wrogi. W przywoływanym paragrafie 347 *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisze również o „nihilizmie wedle petersburskich wzorów (to znaczy wierze w niewiarę, aż do męczeństwa za nią)”, który to nihilizm obok kilku innych zjawisk, takich jak szowinizm, ale też na przykład naturalizm czy pozytywizm, jest jego zdaniem objawem choroby woli. Psychologiczny mechanizm rodzenia się fanatyzmu, opisywanego przez Nietzschego, polega na tym, że ci, którym woli nie dostaje, poszukują jakichś zewnętrznych jej źródeł, jakiegoś wsparcia. Fanatyzm jest więc tutaj swego rodzaju protezą woli – gdy człowiek nie może już sobie rozkazywać, musi bezwzględnie wierzyć w jakąś powinność, konieczność, której całkowicie się poddaje. Jan Wasiewicz zwraca uwagę, że wszystkie te przypadki można zaliczyć do wprowadzonej przez Nietzschego kategorii „nihilizmu niekompletnego”, a więc takiego, który jest pozostałością wiary i który faktycznie zachował w zmutowanej formie wiele charakterystycznych dla wiary elementów [por. J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 387].

⁴²⁵ *Ibidem*, s.75.

⁴²⁶ *Ibidem*, s.75.

⁴²⁷ Por. s. 122-124 niniejszej rozprawy.

Czernyszewski. O ile bowiem dla Czernyszewskiego egoizm miał być paradoksalnie zachętą do altruizmu, tylko bowiem realizując się na niwie społecznej możemy być szczęśliwi, to Pisariew rozumie egoizm o wiele bardziej dosłownie i intuicyjnie. Człowiek, który jest egoistą, będzie zajmował się sobą, nie wtrącając się w życie innych, i to właśnie jest według autora *Scholastyki XIX wieku* najlepszą receptą na powszechne szczęście. Egoizm u Pisariewa ma więc charakter liberalny, podczas gdy u Czernyszewskiego, choć może zabrzmieć to paradoksalnie, raczej kolektywistyczny i socjalny.

Snując swoją wizję moralną, Pisariew odwołuje się do pojęcia człowieka jako osoby, a nie jedynie jednostki. Ma to rzecz jasna głębsze konotacje filozoficzne – w istocie chodzi tutaj o to, aby nie traktować drugiego w sposób instrumentalny, ale podmiotowy, na co Pisariew zwracał wielokrotnie uwagę tak w omawianym tu artykule, jak i w innych swoich wcześniejszych i późniejszych pracach. Zdaniem Barbary Olaszek, owa dbałość o podmiotowość osoby, wrogość wobec prób jej reifikacji, wreszcie walka o jej emancypację jest jedną z fundamentalnych dla tego filozofa kwestii. Inni publicyści i filozofowie tego okresu w Rosji, także ci, którzy deklarowali troskę o dobro drugiego, skłonni byli postrzegać istotę ludzką raczej jako jednostkę, nie osobę, a więc także podporządkowywać ją swoim planom, przyjętym schematom etc. Wydaje się, że silny akcent, jaki kładzie Pisariew na autonomię i podmiotowość człowieka, stanowi jego *differentia specifica* w stosunku do innych myślicieli i działaczy tego okresu.

Rosyjski filozof rozwijając powyższą myśl, dotyczącą autonomii osoby, nie wyklucza nawet, wbrew temu, co później zaczęto mu przypisywać (a czemu dał faktycznie asumpt w późniejszej swojej twórczości), roli fantazji i sztuki w budowaniu osobistego szczęścia. I tak na przykład poezja jest jego zdaniem doskonałym dziełem fantazji. Młody filozof zauważa jednak, że owa fantazja przekracza często wyznaczone ramy i pod postacią idealizmu próbuje przybierać miano teorii naukowej, roszcząc sobie tym samym prawo do bycia obiektywnym opisem rzeczywistości.

„Dopóki zdaję sobie sprawę, że przywołane przeze mnie obrazy należą jedynie do mojej wyobraźni, dopóty cieszę się nimi, panuję nad nimi i jestem w stanie uwolnić się od nich, kiedy zechcę. Lecz gdy tylko jaskrawość przyzwanych obrazów oślepią mnie, gdy tylko zapomnę o mojej nad nimi kontroli, wtedy tracę nad nimi i władzę; obrazy przekształcają się w widma i żyją pomimo mojej woli, żyją swoim własnym życiem, dławią mnie niczym

koszmar, wywierają na mnie wpływ, panują nade mną, budzą we mnie strach i napięcie”⁴²⁸ – głosi Pisariew.

Chodzi więc o to, aby marzenia nie stały się „wyalienowanymi” upiorami i aby te upiory nie zwyciężyły swego twórcy. Wzorce i ideały, którym podporządkowuje się jednostka, zwłaszcza ta oświecona, stanowić mogą, według Pisariewa, ograniczenie dla swobody osoby, odbierając jej możliwość radozenia się życiem. O wiele lepiej czyni ten, kto postępuje zgodnie ze swymi naturalnymi skłonnościami, spontanicznie, niżli ktoś, kto próbuje narzucić sobie cudze ideały. Pisariew zachęca więc do spontaniczności:

„Starajcie się żyć pełnym życiem, nie próbujcie autotresury, nie łamcie siebie, nie porzucajcie oryginalności i samoistności na rzecz rutyny i gustu tłumu - i żyjąc w ten sposób, nie pytajcie o cel; cel sam się znajdzie, a życie odpowie na pytania, zanim jeszcze zdążycie je postawić”⁴²⁹ – pisze młody filozof, a w tych hasłach nietrudno odnaleźć podobieństwa do postulatów głoszonych nieco wcześniej przez Maxa Stirnera, a później przez Fryderyka Nietzschego.

Pisariew jawi się w omawianym artykule jako modelowy wręcz przedstawiciel russoizmu. Twierdzi, że człowiek z natury jest dobry, że więc nie powinien obawiać się swych przyrodzonych instynktów, te bowiem nie mogą przywieść nikogo do złego. Zdaje jednak sobie sprawę Pisariew z trudności, jakie wiążą się z takim światopoglądem. Jeden z głównych i aż nazbyt oczywistych zarzutów polega na wskazaniu, że dzicy nie są wcale lepsi, a często są o wiele gorsi niż ludzie cywilizowani. Pisariew usiłuje odeprzeć ten zarzut twierdząc, że wady dzikich nie są pochodną ich przyrodzonej natury, ale po pierwsze, działania szkodliwych czynników zewnętrznych, które nasza cywilizacja po części zdołała już zneutralizować, po drugie zaś, dzicy również nie są wolni od szkodliwego działania ideałów, tym bardziej złowrogiego, że ideały te wiążą się najczęściej z wojną i polowaniem. Pisariew dochodzi więc do wniosku, że prawdziwą niezależność jednostki można osiągnąć dopiero na najwyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego⁴³⁰.

⁴²⁸ *Ibidem*, s. 76.

⁴²⁹ *Ibidem*, s. 77.

⁴³⁰ Podobnie sądził Nietzsche, który głosił, że nie ma powrotu do natury, naturalnego stanu w istocie ludzkość jeszcze nigdy nie doświadczyła. Ale do natury można dotrzeć na długiej i znoej drodze postępu, pojętego jako doskonalenie ludzkości (w specyficznym, nietzschearńskim sensie rzecz jasna, z ideałem nadczłowieka u końca tego procesu). „Postęp w moim rozumieniu. — Również ja mówię o «powrocie do natury», choć właściwie nie jest to ruch wstecz, lecz w górę— ku wyżynnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra, której w o l n o igrac wielkimi zadaniami... By użyć p o r ó w n a n i a : Napoleon był częścią „powrotu do natury" w moim rozumieniu (na przykład *in rebus tacticis*, a jeszcze bardziej, co wiedzą wojskowi, w

„Rozwój jednostki można uczynić niezależnym od wewnętrznych ograniczeń tylko na wysokim poziomie społecznego rozwoju; emancypacja osobowości i szacunek dla jej samodzielności okazuje się ostatnim produktem dojrzałej cywilizacji”⁴³¹ - uważa Pisariew.

Przy okazji wyraża swoją niechęć do filozofii systemowej, która jego zdaniem tylko zafałszowuje rzeczywistość, próbując wtłoczyć życie w szablony ciasnych schematów.

Zdaniem Pisariewa, systemowość jest szkodliwa nie tylko w procesie poznawania rzeczywistości, ale szkodzi także moralności. Kierując się odgórnie określonymi zasadami, czynimy ze swojego życia permanentną walkę, polegającą na nieustannym tropieniu własnych, zwierzęcych (naturalnych) instynktów i na zmaganiu się z nimi. Na łożu śmierci możemy wówczas za cezarem Oktawianem Augustem jedynie postawić sobie pytanie „czy dobrze odegrałem swoją rolę?”, co według Pisariewa już samo w sobie jest świadectwem klęski, zakłada bowiem właśnie odgrywanie jakiejś roli, podczas gdy życie ma być realizacją własnej, indywidualnej natury⁴³².

W kolejnej części omawianego artykułu Pisariew przypuszcza ponowny atak na znienawidzony przez siebie i wielokrotnie wyszydzany idealizm. Jego zdaniem, w praktyce idealista niewiele, wbrew pozorom, różni się od materialisty. Chociaż bowiem idealistę prześladują „koszmary” jego ideałów, to i tak działa w zasadzie tak, jakby ich nie było. Gdy nawet najbardziej zatwardziały idealista spróbuje herbaty, a ta okaże się gorzka, słodzi ją, choćby uprzednio był przekonany, że wsypał tyle cukru co zwykle. Jednym słowem, nawet idealista zmuszony jest liczyć się ze świadectwem swoich zmysłów. Tymczasem materialista działa podług własnych upodobań i instynktów, żadne aprioryczne przekonania nie krepują jego myśli, a jedynym, co stanowi dlań ograniczenie, jest zakaz krzywdzenia innych.

Zdaniem Pisariewa, materializm wyraża się całkowicie w następującej formule:

„wiem tylko to, co widzę albo w ogóle o czym mogę przekonać się dzięki świadectwu moich zmysłów”⁴³³.

Z powyższego wynika jednak wyraźnie, że metafizyczna doktryna, jaką jest materializm, została tutaj sprowadzona do aspektu epistemologicznego i jest *de facto* tożsama z pewnego rodzaju odmianą sensualizmu. Rzecz jasna nie jest tak, jakoby

sprawach strategicznych). — Rousseau natomiast — dokąd właściwie chciał wracać?” [F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy – czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków 2000, s. 113].

⁴³¹ *Ibidem*, s. 78.

⁴³² *Ibidem*, s. 79.

⁴³³ *Ibidem*, s. 80.

materializm był zupełnie niezależny od rozstrzygnięć epistemologicznych, bowiem jak każda doktryna metafizyczna niesie z sobą pewne także założenia o właśnie epistemologicznym charakterze. Sensualizm nie musi być jednak koniecznym ani przesłanką, ani też konsekwencją materializmu. W dalszej części wywodu Pisariew modyfikuje zresztą swoje stanowisko, tak, że w wymiarze epistemologicznym jego materializm wiąże się nie tyle z bezpośrednim doświadczeniem, ile z potencjalną możliwością takiego doświadczenia: mogę przyjąć za prawdę coś, o czym tylko słyszałem, o ile jestem przekonany, że istnieje choćby teoretyczna możliwość doświadczenia tego przeze mnie: wierzę, że taka a nie inna roślinność występuje w Afryce, choćbym nigdy tam nie był – wiem bowiem, że mógłbym tam pojechać i sam ją zbadać. Najlepszym jednak świadectwem prawdy jest naoczność, oczywistość [очевидность]. „Niemożność naocznego doświadczenia wyklucza rzeczywistość istnienia”⁴³⁴ – kończy w berkeleyowskim duchu swój wywód Pisariew.

Bohater nasz postuluje więc, aby filozofia opierała się ostatecznie na „bezpośrednim doświadczeniu”, chroniąc tym samym odbiorców od „jałowego trudu pojmowania nieistniejącego”, a więc czegoś apriorycznego, czysto intelektualnego.

„Ale co się tyczy chwili obecnej, to nie ma wątpliwości, że panuje materializm; wszystkie badania naukowe oparte na obserwacji i logiczny rozwój głównej idei, rozwój, nieopierający się na faktach, spotyka się ze zdecydowaną nieufnością w świecie nauki. Nie wywodów oczekujemy teraz, ale surowej ścisłości, nieobecności pierwiastka osobistego, czy samowoli w systematyzowaniu i doborze faktów”⁴³⁵ – pisze, precyzując tym samym pośrednio, co rozumie przez termin „materializm”.

Powołując się na pisma Heymanna Steinthala⁴³⁶, Pisariew twierdzi, że filozofia spekulatywna jest w znacznym stopniu wytworem ludzi, którzy nijak nie mogą obyć się bez baconowskich *idola theatri*.

W swojej rozprawie poddaje też krytyce serię artykułów Piotra Ławrowa, poświęconych filozofii. Krytyka ta jest o tyle istotna, że uświadamia, jak sam Pisariew definiował rolę filozofii. Głównym jego zarzutem wobec Ławrowa jest to, że Ławrow zdaje jedynie suchą relację dotyczącą różnych teorii filozoficznych, natomiast trudno z tej relacji wyciągnąć wnioski, jakie poglądy ma on sam i jaki jest jego stosunek do relacjonowanych

⁴³⁴ *Ibidem*, s. 80.

⁴³⁵ *Ibidem*, s. 81.

⁴³⁶ Heymann Steinthal (1823-1899) – niemiecki językoznawca i filozof, znawca języka i literatury chińskiej. Próbował stosować niektóre kategorie filozoficzne do analizy językowej.

teorii i poglądów. Pisariew uważa, że filozofia powinna czemuś służyć, powinna być narzędziem walki w imię zmian społecznych. Rosjanin zdaje się tutaj wpisywać w aktywistyczny i utylitarystyczny nurt, dosyć charakterystyczny dla lat sześćdziesiątych w Rosji.

„Czyż więc nie filozofia poruszała masy, czyż nie obalała zgrzybiałych bożyszcz, czyż nie podważała przestarzałych form życia obywatelskiego i społecznego?” – zadaje Pisariew retoryczne pytanie, odnosząc się w ten sposób do bezużyteczności stylu filozofowania prezentowanego w tym czasie przez Piotra Ławrowa. Wreszcie padają znamienne słowa, charakteryzujące ławrowowski sposób uprawiania filozoficznej refleksji:

„... to, co pan Ławrow nazywa filozofią, to oderwanie od gruntu, pozbawiona ciała i krwi gra słów - to scholastyka, próżna igraszka umysłu, w którą można bawić się z takim samym powodzeniem w Anglii i w Algierii, w Królestwie Niebieskim i we współczesnych Włoszech”⁴³⁷.

Jako przykład takich bezużytecznych rozważań Pisariew podaje relację Ławrowa dotyczącą kwestii istnienia jaźni i podmiotu. Jego zdaniem, to abstrakcyjne zagadnienie jest zupełnie bezużyteczne, *ergo* niewarte uwagi: „Do jakich rezultatów w dziedzinie myśli, prywatnego lub obywatelskiego życia może doprowadzić rozwiązanie tej kwestii?”⁴³⁸ – zadaje retoryczne pytanie.

„Kamień filozoficzny, eliksir życia i *perpetuum mobile* – to nadzwyczaj pożyteczne rzeczy w porównaniu z tymi gimnastycznymi sztuczkami myśli”⁴³⁹ – ironizuje.

Przy tej okazji Pisariew daje wyraz swojej niechęci do elitaryzmu, w tym także, a może w szczególności, w nauce: postuluje mianowicie wyrzucenie z niej tego, co jest na tyle mętne i skomplikowane, że nie stanie się nigdy udziałem powszechnej, ogólnodostępnej wiedzy. „Trudno byłoby nazywać wielkim dziełem Goethego drugą część *Fausta*, której nikt nie rozumie” – twierdzi młody publicysta. Uznaje całkowite ukierunkowanie na myślenie abstrakcyjne za dysproporcję w umysłowym rozwoju człowieka. Twierdzi, że poczytywać abstrakcyjne rozważania za szczególnie wartościowe to tak, jakby przypisywać wyższy [cywilizacyjny – przyp. M.C.K.] etap rozwoju ascetom lub skopcom⁴⁴⁰. Cały ten wywód, jak się

⁴³⁷ *Ibidem*, s. 85.

⁴³⁸ *Ibidem*, s. 85.

⁴³⁹ *Ibidem*, s. 85.

⁴⁴⁰ Skopcy – rosyjska sekta religijna, stosująca w swoich rytuałach religijnych między innymi samookaleczenie.

okazuje w dalszej części artykułu, dotyczy nie tylko nauki, ale także popadającej w zbytnią hermetyczność sztuki. Tak nauka, jak i sztuka mają służyć człowiekowi, a jeżeli mu nie służą, stają się bezużyteczne. Jak się wydaje, Pisariewowi nie chodzi przy tym o to, aby sztuka czy nauka służyły komukolwiek, lecz aby służyły większości.

„Co to za nauka, która w samej swojej istocie jest niedostępna masom? Cóż to za sztuka, której dziełami mogą rozkoszować się jedynie nieliczni specjaliści?”⁴⁴¹ – zadaje kolejne retoryczne pytanie.

Kolejny fragment, w którym Pisariew przeciwstawia swoje zapatrywania poglądom Piotra Ławrowa, wart jest zacytowania nie tylko dlatego, że stanowi syntetyczne ujęcie ówczesnych poglądów Pisariewa, ale także dlatego, że doskonale prezentuje on polemiczne zacięcie rosyjskiego filozofa:

„Ja wszystko opieram na bezpośrednim uczuciu; pan Ławrow buduje zaś na refleksji i na systemie; ja wymagam od filozofii namacalnych wyników; pan Ławrow zadowala się bezcelowym ruchem myśli w sferze logiki formalnej. Ja uważam naoczność za całkowite i jedyne poręczenie rzeczywistości; pan Ławrow przypisuje duże znaczenie dialektycznym dowodom, pyta o istotę rzeczy i mówi, że jest ona niepojęta, a więc wywodzi, że ona istnieje jakoś niezależnie od zjawiska. W dziedzinie moralnej filozofii spojrzenia nasze są niemal diametralnie przeciwne. Pan Ławrow wymaga ideału i celu życia poza jego procesem; ja widzę w życiu tylko proces i usuwam cel i ideał; pan Ławrow zatrzymuje się przed ascetą ze szczególnym szacunkiem; ja zaś udzielam sobie prawa do litości wobec ascety, tak jak litowałbym się nad niewidomym, bezrękim albo wariatem. Pan Ławrow widzi w człowieczeństwie jakiś złożony produkt różnych moralnych przypraw i ingrediencji; ja sądzę, że człowieczeństwo może realizować się w pełni tylko w jednolitej osobowości, rozwiniętej w sposób całkowicie naturalny i samodzielny, nieograniczonej przez służbę różnym ideałom, bez marnowania sił do walki z samym sobą”⁴⁴².

Pisariew wykazuje zarazem w tej polemice wiele ostrożności i samokrytycyzmu – twierdzi na przykład, że propaganda może być zamachem na cudzą niezależność, dlatego czytelnik sam winien zdecydować, które poglądy mu bardziej odpowiadają – jego czy Ławrowa. Ostrzega, że w przedstawionym przez niego rozumowaniu mogą tkwić błędy,

⁴⁴¹ *Ibidem*, s. 86.

⁴⁴² *Ibidem*, s. 89.

niekonsekwencje, mogą wreszcie pojawić się powierzchowne sądy, a w końcu wyjawia, że niespecjalnie zależy mu na ich tropieniu i usuwaniu – choć jeżeli czytelnik je zauważy, to dobrze. Chce w ten sposób przeciwstawić się „scholastycznej” metodzie filozofowania – być może precyzyjnej, ale zarazem martwej. Sam pragnie raczej inspirować i pobudzać do myślenia niż konfundować czytelnika mętym słownictwem lub nazwiskami filozoficznych autorytetów (jako przykłady takich autorytetów padają nazwiska Kanta i Hegla). Czytanie scholastycznej filozofii, której najlepszą egzemplifikacją są zdaniem Pisariewa prace Ławrowa, a także Mikołaja Strachowa⁴⁴³ czy Jewgienija Edelsona⁴⁴⁴, przynieść może tylko frustrację i znudzenie.

W swym antyidealistycznym ferworze Pisariew bardzo przypomina Fryderyka Nietzschego, który tak pisał w *Ecce homo*:

„Nie wznoszę zgola nowych bożyszcz: stare niech uczą, jak z glinianymi bywa nogami. Bożyszczka – mój wyraz na ideały – obalić, już to raczej należy do mego rzemiosła. Pozbawiono rzeczywistość w tym stopniu wartości, sensu, prawdziwości, jak świat idealny zełgano... «Świat prawdziwy» i «świat pozorny» – po naszymu: świat zełgany i rzeczywistość... Łgarstwo ideału było dotąd przekleństwem na rzeczywistości ciężącym, ludzkość sama stała się przez nie aż do najniższych swych instynktów łgarską i fałszywą, aż do uwielbienia wartości przeciwnych tym, które by jej dopiero były poręką rozwoju, przyszłości, wielkiego prawa do przyszłości”⁴⁴⁵.

Być może idzie tutaj o to, o czym mówił Turgieniew w wielokrotnie przywoływanym już tu odczycie *Hamlet i Don Kichot*. Hamlet nie atakuje dobra jako dobra, ale jako zło, które przyjęło maskę dobra – Hamlet atakuje więc fałsz⁴⁴⁶. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę wspólną dla Pisariewa i Nietzschego – choć tym razem o nieco bardziej formalnym charakterze. Chodzi mianowicie o wspólną niechęć do systematyczności, o częste zmiany stanowiska⁴⁴⁷, tak jakby prowokacja i bunt stanowiły dla nich wartość

⁴⁴³ Mikołaj Strachow (1828-1896) – rosyjski filozof i publicysta, bliski przyjaciel Dostojewskiego. Zwolennik specyficznie pojętego heglizmu (na modłę mistyczną), który usiłował godzić „z prawosławnym teizmem i słowianofilskim irracjonalizmem” [por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijnego – filozoficznego*, Kraków 2005, s. 310-312].

⁴⁴⁴ Jewgienij Edelson (1824-1868) – rosyjski filozof i krytyk literacki, zwolennik idealizmu.

⁴⁴⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006, s. 3-4.

⁴⁴⁶ Z podobną perspektywą mamy do czynienia w *Człowieku zbuntowanym* Alberta Camusa.

⁴⁴⁷ Owe zmiany stanowiska nie były jednak w żadnym wypadku podyktowane konformizmem. Jako swego rodzaju „papierek lakmusowy” nonkonformizmu niechaj posłuży stosunek Pisariewa do Józefa Sękowskiego (1800-1858) – publikującego pod pseudonimem Baron Brambeus – polskiego renegata, orientalisty, znakomitego erudyty, członka Stowarzyszenia Szubrawców i niezwykle płodnego publicyisty. Sękowski był

nadrzędną wobec koherencji i jasności wywodu. Wydaje się więc, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż obie te postacie, mimo oczywistych różnic, wynikających z innego kontekstu kulturowego, na płaszczyźnie filozoficznej są do siebie wielce zbliżone.

Pisariew daje tutaj świadectwo swojego polemicznego talentu, w ironiczny sposób krytykując ataki czasopism konserwatywnych wymierzone w *Sowriemiennik* i *Ruskoje Słowo*. W wielu czasopismach (*Otieczestwiennyje Zapiski*, *Domasznaja Biesieda*) autorzy załamują ręce nad stanem rosyjskiej kultury, upadkiem filozofii, literatury, autorytetów, mając w istocie na myśli właśnie działalność środowisk postępowych, które wykazują się odwagą szargania dawnych świętości. Zdaniem Pisariewa, te silne pozbawione miary ataki konserwatystów na „świstunów”⁴⁴⁸ świadczą *de facto* o ideowej słabości obozu prawicowego, a co więcej, stanowią raczej złą przysługę dla tych idei, których konserwatyści usiłują bronić. „Krytyki obawiają się jedynie obrońcy tego, co zgniłe, co, niczym egipska mumia, rozpada się w proch od poruszenia powietrza”⁴⁴⁹ – konkluduje. Twierdzi, że krytyka poglądów poprzedniego pokolenia jest zjawiskiem naturalnym i nie powinna być powodem nadzwyczajnego larum, jakie podnoszą środowiska konserwatywne. Zdaniem filozofa, roszczenia tych środowisk do posiadania monopolu na prawdę są nieuzasadnione. Podnoszą się w obozie konserwatywnym głosy, jakoby pewne idee były równie niezienne jak podstawowe twierdzenia matematyczne (w rodzaju tego, że $2+2=4$ lub że prosta przeprowadzona przez dwa punkty tworzy odcinek, który jest najmniejszą możliwą odległością między tymi punktami). Według Pisariewa, idee to nie twierdzenia matematyczne, których przedmiotem są pojęcia i wywodzące się zeń inne systemy pojęć. Przedmiotem idei są rzeczywiste byty istniejące w świecie i jesteśmy tu skazani na rozumowanie indukcyjne, a więc niepewne⁴⁵⁰.

Szczególnie istotny ze względu na temat naszej pracy jest kolejny fragment omawianego artykułu. Pisariew twierdzi, że żywa myśl, choćby i popadająca w sprzeczności i błędy, ale napędzana rzeczywistą wolą prawdy, lepsza jest niżli pełne zadufania formuły

ulubionym celem szyderczych ataków rosyjskich dziennikarzy, stając się modelowym przykładem wysługującego się władzy oportunisty. Ataki na Sękowskiego mogły też stanowić dosyć tanią okazję do wykazania się słusznym gniewem i własną moralną nieskazitelnością. Tymczasem Pisariew wyrażał w swoich artykułach pewien szacunek dla Sękowskiego, jeżeli nawet nie za jego uczciwość, to za erudycję.

⁴⁴⁸ Nazwa ukuta od tytułu prowadzonego przez Dobrolubowa satyrycznego dodatku do *Sowriemiennika* – *Swistok* (*Gwizdek*). Mianem tym określano pogardliwie wszystkich, zwłaszcza młodych działaczy radykalnych, niezależnie od tego, czy mieli jakikolwiek faktyczny związek z *Gwizdkiem*.

⁴⁴⁹ D. Pisariew, *Scholastika XIX wieku*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

wyłaszczane przez starszych *ex cathedra*. Już sama ta deklaracja świadczy o tym, że pełen wewnętrznej niekoherencji styl uprawianej przez Pisariewa filozofii był, przynajmniej do pewnego stopnia, jego świadomym wyborem.

Następnie pada znamienne ultimatum, często przywoływane przez tych, którzy omawiają jego poglądy, a które w istocie przypomina prowokacyjne deklaracje bohatera literackiego, Bazarowa:

„Słowem, oto ultimatum naszego obozu: co można rozbić, to i rozbijać trzeba; co wytrzyma uderzenie, to się nadaje; a co rozleci się w drzazgi, to chłam; w każdym razie, bij na prawo i na lewo, od tego szkody nie będzie i być nie może”⁴⁵¹.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że kontekst, w jakim pojawia się owo wyzwanie, osłabia nieco jego agresywną, rzeczywiście nihilistyczną wymowę. Otóż chodzi tu właśnie o swego rodzaju prowokację, pokoleniową próbę sił, test wytrzymałości, w żadnym zaś wypadku nie idzie o niszczenie dla samego niszczenia, a w takim duchu bywał i bywa ten fragment interpretowany.

Z drugiej strony pojawia się w kolejnej części omawianego tu wywodu twierdzenie, że żaden sąd nie jest bezwzględnie prawdziwy, a wszystkie są jedynie pochodną upodobań tego, kto go formułuje. Mamy tutaj więc do czynienia z rodzajem izostenii. Zarazem myśl Pisariewa po raz kolejny antycypuje do pewnego przynajmniej stopnia koncepcje Nietzschego, który na kartach *Poza dobrem i złem*⁴⁵² głosił, że wszelkie roszczenia filozofii do prawdy są nieuzasadnione, a kształt doktryn filozoficznych to raczej pochodna natury głosiciela niż wynik autentycznych poszukiwań obiektywnej prawdy.

W dalszej części artykułu Pisariew po raz kolejny krytycznie odnosi się do publicystycznych rozpraw, jakie pojawiały się na łamach rosyjskiej prasy w ówczesnym okresie. Chodzi przede wszystkim o napastliwe wobec Czernyszewskiego artykuły w *Otieczestwiennych zapiskach*. Z filozoficznego punktu widzenia najbardziej być może interesująca jest polemika Pisariewa z Konstantym Bestużewem⁴⁵³, który w swoim artykule poddał krytyce artykuł Czernyszewskiego *O przyczynach upadku Rzymu*, zarzucając przywódcy radykałów nieuctwo i niezrozumienie praw historii. Przypomnijmy, że Czernyszewski przeciwstawiał się w swojej publikacji heglowskiemu determinizmowi

⁴⁵¹ D. Pisariew, *Scholastika XIX wieku*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

⁴⁵² Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 11-12.

⁴⁵³ Konstanty Bestużew (1829-1897) – rosyjski uczonek, historyk, profesor Uniwersytetu w Petersburgu, autor *Historii Rosji*.

historycznemu, twierdząc, że Rzym wcale nie musiał upaść, a to, że upadł, nie jest w żadnym razie pochodną niezmiennych praw historii, a jedynie pewnego rodzaju zbiegiem okoliczności. Pisariew w zasadzie zgadza się z Czernyszewskim, choć nieco łagodni polemiczny rys jego stanowiska. Twierdzi, że i owszem, pewne zjawiska patologiczne w Rzymie narastały (pauperyzacja ludności, powiększające się szeregi proletariatu⁴⁵⁴), ale one same, bez barbarzyńców, nie doprowadziłyby do upadku Rzymu, a co najwyżej do zmiany władzy – ewentualni „rewolucjoniści” w wyniku przewrotu sami zresztą staliby się władzą⁴⁵⁵. Pisariew wykazuje jednak przy tym paradoksalność skrajnego stanowiska Czernyszewskiego, który twierdził, że społeczeństwo wcale się nie starzeje, bo dwudziestoletniego Piotra w następnym pokoleniu zastępuje dwudziestoletni Jan. Pyta wobec tego, czy rzeczywiście jest tak, że Czernyszewski powtarza dzisiaj poglądy i opinie barona Brambeusa⁴⁵⁶ sprzed dwudziestu lat i czy Czernyszewski zamierza wychowywać swojego syna w duchu tych idei, w jakich sam został wychowany⁴⁵⁷. Zdaniem Pisariewa istnieje więc nie tylko następstwo pokoleń, ale i następstwo idei, i w tym sensie można mówić o zmieniającym się wieku społeczeństw i kultur. Chociaż obiekcja Pisariewa świadczy o jego realizmie i odpowiedniej dozie zdrowego rozsądku, to wydaje się, że zarzut nie do końca trafia w tezy Czernyszewskiego, który nie neguje wszak istnienia postępu, a jedynie przeciwstawia się bałamutnej w istocie analogii, każącej porównywać starzejącego się człowieka do takiegoż społeczeństwa.

Zdaniem Pisariewa, przemiany społeczne następują w sposób ewolucyjny i być może także starożytny Rzym sam by się zreformował, gdyby najazdy barbarzyńców nie przerwały tego naturalnego procesu rozwojowego. I tu zgadza się z Czernyszewskim w tym sensie, że nie uważa upadku Rzymu za zjawisko nieuchronne, ale zarazem dostrzega, iż nawet bez tego najazdu Rzym uległby jednak przemianom, które zachodzą z mocą konieczności procesu chemicznego (choć tego akurat porównania użyje Pisariew w innym swoim artykule):

⁴⁵⁴ Chodzi tu rzecz jasna o proletariat w znaczeniu właściwym dla epoki starożytnej, a więc o tych, którzy nie mają nic oprócz potomstwa.

⁴⁵⁵ Radziecki wydawca, kierowany „ideologiczną czujnością”, umieścił w tym miejscu przypis, osłabiający wymowę tego fragmentu. Nietrudno wszak na jego podstawie dojść do wniosku, że również rewolucja bolszewicka była tylko zwyczajną zmianą warty, a nie radykalnym przeobrażeniem jakościowym, jak chcieli komuniści.

⁴⁵⁶ Por. przyp. 447.

⁴⁵⁷ Idzie tu o ideały konserwatywnej religijności – jak pamiętamy, Czernyszewski był synem popa.

„Przewrót był nieuchronny, ale sam ten przewrót uprzędziłby zagładę; gdy tylko zło, lub prościej: niegodziwość społecznego ustroju stają się nieznośne dla większości obywateli, wtedy rozpada się także ustrój, niczym zeschnięty strup, lub bezużyteczna łuska”⁴⁵⁸.

Pisariew przeciwstawia się głoszonemu przez Bestużewa pogładowi, jakoby Rzym upadł z powodu rozpasania i przyziemnej interesowności. Przeciwnie – uważa, że ascetyzm kwitł w Rzymie okresu schyłkowego, ale to przyczyniło się raczej właśnie do jego upadku, pochłaniał on bowiem siły, które w innej sytuacji mogłyby zostać wykorzystane w postaci działalności politycznej i pracy nad zmianą warunków w państwie.

Przy okazji sporu między Czernyszewskim a Bestużewem, w którym Pisariew stara się być arbitrem, pojawia się ważka deklaracja, z której wynika, jak bliskie były Pisarielowi idee liberalizmu⁴⁵⁹. Rosjanin twierdzi więc, że to właśnie stanowisko idealistyczne, podług którego istnieje gradacja wedle stopnia duchowego rozwoju, zdaje się upoważniać niektórych do przekonania, iż ci stojący wyżej mają prawo do kierowania znajdującymi się niżej na szczeblu duchowego rozwoju. Nie zgadza się rzecz jasna z takim poglądem, sam reprezentuje bowiem stanowisko, w myśl którego każda jednostka ma prawo do samostanowienia. Taki pogląd wynika, zdaniem Pisariewa, z materialistycznych założeń, przy czym owe „materialistyczne założenia” zdają się być tożsame z warunkami biologicznymi gatunku ludzkiego. Wszyscy jesteśmy ludźmi, należymy do tego samego gatunku, a więc nie jest tak, jakoby jeden mógł decydować o drugim. Stanowisko to zdaje się doskonale korespondować z poglądami Aleksandra Hercena i prawdopodobnie to właśnie koncepcje tego myśliciela miały przemożny wpływ na poglądy Pisariewa w omawianym tutaj artykule.

Wydaje się, że istotnym tropem przybliżającym nas do zrozumienia stanowiska Pisariewa jest ta część jego polemiki z *Otieczestwiennymi Zapiskami*, w której zarzuca on redakcji, że hasłem czasopisma jest w istocie łacińskie zawołanie: „*Vivat aurea mediocritas*” („Niechaj żyje przeciętność”). To właśnie przeciętność, banalność, zamykająca się w mieszczańskim stylu życia i w takim postrzeganiu świata, zdaje się być natomiast głównym wrogiem Dymitra Pisariewa na omawianym w tym fragmencie etapie jego filozoficznej działalności.

⁴⁵⁸ D. Pisariew, *Scholastika XIX wieku*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

⁴⁵⁹ Trzeba jednak uczynić zastrzeżenie, że poglądy Pisariewa uległy później zmianie w kierunku kolektywizmu.

Stanowisko, prezentowane w badanym tutaj artykule, zdaje się być pod wieloma względami niezwykle mocno zbliżone do koncepcji pozytywistycznej. Potwierdzeniem takiej diagnozy może być niechętny stosunek myśliciela do filozofii spekulatywnej. Chociaż Pisariew opowiada się w swoim artykule za nauką, która miałaby praktyczny wymiar, to jednakowoż nie wydaje się sprawiedliwa opinia, zgodnie z którą całkowicie odrzuca on filozofię⁴⁶⁰. Jest raczej tak, że rosyjski myśliciel postulował jej reformę, być może nawet uproszczenie, przesunięcie akcentów z idealistycznych na użyteczne. Rolą filozofii byłoby wtedy komentowanie osiągnięć ze sfery nauk przyrodniczych, być może wyciąganie z nich jakichś bardziej ogólnych wniosków o tyle, o ile przyczyniałyby się do poprawy jakości życia ludzi.

5. O broszurze Schedo-Ferroti⁴⁶¹

Dramatycznym wydarzeniem w życiu Pisariewa było jego aresztowanie i osadzenie w Twierdzy Pietropawłowskiej. Chociaż, jak wspominaliśmy, mógł tam czytać, a nawet miał zgodę na publikację artykułów, to jednak rzecz jasna cała sytuacja musiała w istotny sposób wpłynąć na ewolucję jego poglądów. Faktycznym powodem uwięzienia był nieopublikowany w końcu artykuł⁴⁶², wymierzony w agenta na usługach caratu – barona Firksa, który w grudniu 1861 ogłosił w Berlinie, pod pseudonimem Schedo-Ferroti, oszczerczy artykuł przeciwko Hercenowi. Pisariew, jako admirator Hercena i gorliwy jego zwolennik, poczuł się najwyraźniej zobligowany do stanięcia w obronie swego duchowego przewodnika. Dodatkowym bodźcem do napisania artykułu stały się dla Pisariewa, co zresztą sam wyznał podczas przesłuchań, nasilające się represje carskich władz, w tym masowe aresztowania studentów, zamknięcie szkół niedzielnych, a wreszcie zawieszenie działalności niektórych

⁴⁶⁰ Taką opinię głosi Timofiej Motrenko, [Т. Motrenko, *Giegielewskije idieji w mirowozrienczesko-religioznoj paradigmatie ruskaj filozofii XIX-naczala XX wieka: Monografija*, Moskwa 2005, s. 115].

⁴⁶¹ Artykuł ten miewa w literaturze różne tytuły: *Статья-прокламация против Шедо-Ферротти* [Д. И. Писарев. Литературно-критические статьи. Избранные Вступительная статья, комментарии, примечания и редакция Н. Ф. Бельчикова Государственное издательство "Художественная литература", 1940], *Русское правительство под покровительством Шедо-Ферротти* [Д.И. Писарев, *Избранные философские и общественно-политические статьи*, Ленинград 1949] lub właśnie *O broszurze Schedo-Ferroti (O брошюре Шедо-Ферротти)*, na który zdecydowała się w swojej pracy Barbara Olaszek [B. Olaszek, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, op. cit., s. 64].

⁴⁶² Nielegalna drukarnia, w której artykuł przygotowywano, została zlikwidowana przez policję, a jej właściciel aresztowany.

czasopism (między innymi *Sowriemiennika* i *Otieczestwiennych Zapisków*). Ze względu na niebagatelny wpływ tej niedosłej publikacji na kształtowanie się światopoglądu Pisariewa, a także na rosyjską myśl radykalną tego, jak i późniejszego okresu, pokrótce omówimy tutaj jej treść.

Pisariew zaczyna swój wywód od stwierdzenia, że artykuł Firksa dowodzi, iż władza nie ma do swojej dyspozycji mądrych ludzi, którymi mogłaby się wysługiwać.

Nazywa podłością całą mistyfikację barona Firksa, jak i oparte na wymysłach insynuacje pod adresem Hercena, a zmierzające do jego dyskredytacji⁴⁶³. Nie to jednak zapewne najbardziej oburzyło funkcjonariuszy III Oddziału⁴⁶⁴ i stało się faktycznym powodem uwięzienia młodego myśliciela. Pisariew twierdzi bowiem w swoim artykule, że system monarchii absolutnej działa w taki sposób, że *de facto* wymusza popełnianie przestępstw:

„Żeby jego poddani nie wiedzieli o swoich naturalnych ludzkich prawach trzeba trzymać ich w ignorancji – oto i przestępstwo wobec ludzkiego umysłu; żeby oświeceni poddani nie okazali się przypadkiem niesubordynowani, trzeba używać przemocy – oto kolejne przestępstwo; żeby mieć w rękach narzędzie władzy – wojsko, trzeba systematycznie okaleczać i zastraszać kilka tysięcy młodych, silnych, zdolnych ludzi – znowu przestępstwo”⁴⁶⁵.

Choćby nawet w charakterze samego władcy - jak to ma miejsce, zdaniem Pisariewa, w przypadku cara Aleksandra II - „nie było podłości, ni złości”, to sam system czyni go przestępcą, słabych zaś, wysoko postawionych ludzi, samodzierżawie zmienia w złoczyńców. Tak sformułowana krytyka rosyjskiego absolutyzmu miała rzecz jasna charakter fundamentalny i nie mogła spotkać się z akceptacją carskiej policji.

Aby zdyskredytować publikację Firksa, Pisariew odwołuje się do autorytetu rozumu. Píše, że to właśnie zasady rozumu nie pozwoliły Hercenowi otworzyć łamów *Kotokoła* dla

⁴⁶³ Firks twierdził, że Hercen to próżny bufon o dyktatorskich skłonnościach, którego marzeniem jest objęcie absolutnej władzy w Rosji. Głosił również, że działalność Hercena faktycznie wcale nie szkodzi władzy w Rosji (rząd mógłby się pozbyć Hercena, gdyby chciał), jest ona bowiem całkowicie nieudolna.

⁴⁶⁴ „W 1826 roku Mikołaj I powołał do życia III Oddział Kancelarii Osobistej Jego Cesarskiej Mości. Urząd ten miał jakoby roztoczyć opiekę nad «wdowami i sierotami»: jego oficjalny herb, chustka do nosa, którą Mikołaj podarował pierwszemu dyrektorowi, symbolizowała otarcie łez płaczącym. W rzeczywistości III Oddział był normalną tajną policją, której macki oplatały całe społeczeństwo i która z pewnością wywołała więcej łez, niż kiedykolwiek osuszyła” [R. Pipes, *Rosja carów*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2008, s. 300].

⁴⁶⁵ D. Pisariew, *Izbrannyje filozofskie i obszczestwiennno-politiceskije stat'i*, op. cit., s. 122.

ludzi o intelektualnym kalibrze i pokroju barona Firksa⁴⁶⁶. Pisariew powołuje się tutaj na artykuł Hercena, którego tytuł jest zarazem cytatem z wiersza Puszkina *Pieśń Bachincza* – „Niech żyje rozum!”⁴⁶⁷. To właśnie rozum sprzeciwia się wszelkiej świętoszkowatości, służalczości myśli, grubiańskości i niedorzeczności, wreszcie zgrzybiałemu despotyzmowi i takiejże religii, a w końcu oficjalnej moralności.

Gdyby zresztą pracownicy III Oddziału mieli jeszcze jakieś wątpliwości co do konieczności aresztowania Pisariewa, to następujący fragment wystarczyłby im pewnie aż nadto:

„Żeby w aktualnej sytuacji nie pragnąć rewolucji, trzeba być albo całkowicie ograniczonym, albo zupełnie zaprzędanym wobec panującego zła”⁴⁶⁸.

Publicysta głosi następnie, że po stronie carskiego rządu pozostała już tylko grupa sprzedajnych niegodziwców, a kończy takim oto, zaiste radykalnym apelem:

„Dynastia Romanowów i petersburska biurokracja muszą zginąć. Nie uratują ich ani ministrowie, podobni Wałujewowi, ani literaci, tacy jak Schedo-Ferroti.

To co martwe i zgniłe powinno samo przez się upaść do grobu. Nam pozostaje tylko po raz ostatni tym wstrząsnąć i zarzucić błotem cuchnące zwłoki”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ Firks próbował opublikować swój pełen pomówień artykuł właśnie na łamach *Kotłokoła*, spotkał się jednak rzecz jasna z odmową Hercena, co z kolei Firks uznał za dowód despotycznych skłonności publicysty z Londynu.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, s. 124.

ВАКХИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ.

Что смолкнул веселия глас?

Раздайтесь, вакхальны припевы!

Да здравствуют нежные девы

И юные жены, любившие нас!

Полнее стакан наливайте!

На звонкое дно

В густое вино

Заветные кольца бросайте!

Подыдем стаканы, содвинем их разом!

Да здравствуют музы, да здравствует разум!

Ты, солнце святое, гори!

Как эта лампада бледнеет

Пред ясным восходом зари,

Так ложная мудрость мерцает и тлеет

Пред солнцем бессмертным ума.

Да здравствует солнце, да скроется тьма!

⁴⁶⁸ *Ibidem*, s. 126.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, s. 127.

6. *Rosyjski Don Kichot*

Zdecydowaliśmy się na omówienie tego artykułu nie tylko dlatego, że należy on do jednego z bardziej filozoficznych tekstów, jakie wyszły spod pióra Pisariewa, ale również dlatego, że stanowi doskonały pretekst dla przedstawienia stosunku rosyjskich myślicieli radykalnych w badanym tutaj okresie do formacji słowianofilskiej. Stosunek ten był najczęściej niechętny, a radykałowie stali zdecydowanie na pozycjach okcydentalistycznych. Bywało jednak tak, że z różnych powodów myśliciele radykalni przejmowali niektóre koncepcje słowianofilów. Jednak w omawianym tutaj artykule Pisariewa nie ujawnia w zasadzie żadnych śladów jakiegokolwiek sympatii czy rzeczywistego (pozbawionego ironii) zrozumienia dla stanowiska słowianofilów. Można więc pokusić się o twierdzenie, że Pisariew prezentuje tutaj stanowisko radykalnie okcydentalistyczne.

Publikacja związana była z ukazaniem się dwutomowego dzieła słowianofila Iwana Kiriejewskiego. Przy tej okazji publicysta *Sowriemiennika* Maksim Antonowicz napisał krytyczny wobec słowianofilstwa artykuł. Praca Pisariewa jest polemiką z poglądami słowianofilów z jednej strony, a z Antonowiczem i *Sowriemiennikiem* z drugiej.

Pisariew rozpoczyna artykuł od stwierdzenia, że używanie ogólnych określeń, takich jak „obskurant, postępowiec, liberał, konserwatysta, słowianofil, zapadnik” może być krzywdzące, i to tym bardziej, im bardziej wyjątkowa jest jednostka, której dany epitet próbujemy przypisać. Idzie tu Pisariewowi rzecz jasna o to, aby unikać w polemikach nadmiernych uogólnień czy też typowego w takich przypadkach błędu *pars pro toto*.

Zdaniem Pisariewa, nietrudno jest podważyć wartość poglądów Kiriejewskiego, jak to uczynił Antonowicz, poglądy te przynależą bowiem *de facto* do historii i nie mają dzisiaj, ani nie będą miały w przyszłości żadnego większego znaczenia. Istota problemu zasadza się jednak, zdaniem Pisariewa, na tym, jak taki uczciwy i „niegłupi” człowiek jak Kiriejewski mógł być wyrazicielem tak nedorzecznych poglądów. Rozwiązanie tej zagadki kryje się, według Pisariewa, nie w filozofii, ale w psychologii.

Według Pisariewa, słowianofilstwo Kiriejewskiego jest niczym innym, jak pochodną jego sentymentalizmu. Kiriejewski bardzo dobrze wspominał dzieciństwo, nigdy nie przeszedł też fazy buntu wobec rodziców i rodziny, tak charakterystycznej dla etapu dorastania. To właśnie ów czarowny obraz sielskiego dzieciństwa jest powodem, dla którego idealizuje on Rosję, nie chce zaakceptować szybko zmieniającego się świata i szuka schronienia w konserwatywnej

utopii⁴⁷⁰. Kiriejewski przyzwyczał się też do pewnych idei, które zostały mu wszczepione we wczesnej młodości i aby, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, uniknąć dysonansu poznawczego, bronił się, zdaniem Pisariewa, przed ideami nowymi, mogącymi zburzyć tradycyjną wizję świata. Może gdyby znalazł się ktoś górujący nad Kiriejewskim mocą intelektu, albo gdyby w jego życiu miało miejsce jakieś dramatyczne wydarzenie, to myśliciel otrząsnąłby się ze swych złudzeń. Nic takiego się jednak nie wydarzyło. Infantylny Kiriejewski, mimo swych podróży po Europie, mimo wykładów Hegla, których słuchał, pozostał - zdaniem Pisariewa - „dzieckiem”, a filozoficzne idee, o ile nie zgadzały się z taką naiwną wizją świata, nie odcisnęły w jego myśli żadnego śladu. Pisariew zwraca uwagę na zachwyty, z jakim ten słowianofil odnosił się na pewnym etapie swojej filozoficznej ewolucji do nauk Hegla i Schellinga. Uważa jednak ów zachwyty za nieuzasadnione, faktyczny bowiem wpływ idealistycznych filozofów na życie umysłowe Zachodniej Europy był i jest niewielki. Zarazem Kiriejewski nie dostrzega tego, co rzeczywiście istotne, a więc ucisku robotników czy tyranii burżuazji. Odnośnie użyteczności filozofii Pisariew snuje takie oto refleksje:

„Jeżeli pod mianem cywilizacji rozumieć te formy, w które układa się życie poszczególnego człowieka i narodu, to spekulatywna filozofia zyska prawo do brania udziału w pejzażu cywilizacji na tyle, na ile pomaga ona w rozwoju i przekształcaniu form gospodarczych i stosunków życiowych. W tym przypadku przechodzi ona niczym prąd elektryczny przez tysiące działających głów; kiedy zaś ta spekulatywna filozofia ogranicza się do budowy formuł, wtedy staje się ona udziałem ludzi bezczynnych, których nie objęła żelazna ręka powszedniej troski i którym przyjemnie żyć w izolowanym środowisku, miast obserwować z dystansu otaczających ludzi i pomagać im czynem i radą”.

Nie tylko jednak wartość samej filozofii idealistycznej jest dyskusyjna, ale nade wszystko wnioski, jakie wyciąga z niej Kiriejewski, nie przynoszą tej filozofii chluby, bo w rzeczy samej stanowią jej karykaturę. Pisariew zarzuca Kiriejewskiemu, że w jego ujęciu heglizm jest *de facto* reakcją i zarazem remedium na oświeceniowy racjonalizm. Według Pisariewa, taka interpretacja jest tymczasem zupełnie niezgodna z intencjami twórców idealizmu. Przyczyną tej faktycznej dezinterpretacji idealizmu było według Pisariewa to, że Kiriejewski dostrzegł w nim jedynie potwierdzenie wcześniej powziętych przez siebie idei i

⁴⁷⁰ Choć tego terminu Pisariew nie używa, to wydaje się, że właśnie „konserwatywną utopię” ma tutaj na myśli. Terminu tego używamy za Andrzejem Walickim [por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002].

przekonań – idei i przekonań mocno zakorzenionych w jego dzieciństwie i w ojczyściej ziemi. Kiriejewski żywił tym samym złudną nadzieję, że dzięki Heglowi, przekonawszy się o tym, że racjonalizm jest ślepą uliczką, Zachód zwróci się po „radę w moskiewskim duchu”⁴⁷¹. Po raz kolejny Pisariew w zadziwiający sposób zbliża się tutaj do myśli nietszcheańskiej. Przypomnijmy, że na kartach *Poza dobrem i złem* Nietzsche formułuje tezę, iż wszelkie dążenie do prawdy jest tylko pozorem, za którym kryje się jedynie potrzeba potwierdzenia wcześniej powziętych przekonań, które z kolei są niczym innym jak pochodną przyrodzonych instynktów filozofa⁴⁷².

Poglądy Kiriejewskiego nie zawsze miały tak jednoznacznie słowianofilski, niechętny wobec Europy charakter. Przez pewien czas filozof redagował nawet czasopismo *Jewropiejec*, w którym propagował idee Hegla. Pisariew sugeruje, całkowicie zresztą niezgodnie z faktami, jakoby przyczyną zmiany poglądów Kiriejewskiego było to, że jego *Jewropiejec* przestał się ukazywać po wydaniu zaledwie dwóch numerów. Wrażliwy Kiriejewski doszedł do wniosku, że zapewne nie odpowiedział na potrzeby czytającej publiczności rosyjskiej, ergo, że w jego rozumowaniu tkwi jakiś błąd. Wniosek ten doprowadził Kiriejewskiego do zmiany poglądów, zmiana ta miała więc wedle Pisariewa charakter koniunkturalny⁴⁷³.

⁴⁷¹ Pisariew odnosi się w tej części swoich rozważań do pracy Kiriejewskiego *Wiek dziewiętnasty*.

⁴⁷² Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 11-12.

⁴⁷³ Pisariew nie mógł raczej nie wiedzieć, że prawdziwym powodem zamknięcia czasopisma była podejrzliwość cara Mikołaja I, spowodowana między innymi artykułem samego Kiriejewskiego *Wiek dziewiętnasty*. Wydaje się więc, że Pisariew świadomie dokonuje tutaj zabiegu dezinformacji jako narzędzia walki ze swoim ideologicznym przeciwnikiem. Jak pisze Andrzej Walicki:

„Obiekcje Mikołaja I sprowadzały się do twierdzenia, iż wywody Kiriejewskiego o cechującym współczesną Europę «dążeniu do syntezy» były w istocie rzeczy pochwałą francuskiej monarchii konstytucyjnej jako kompromisu między feudalną reakcją a osiągnięciami rewolucji” [A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 92-93]. Inna sprawa, że o prawdziwych powodach rosyjski nihilista ze względów cenzuralnych i tak nie mógłby napisać. Słuszna była jednak, jak się wydaje, intuicja Pisariewa, że za światopoglądową woltą Kiriejewskiego stały względy pozaracjonalne.

„Między zamknięciem *Jewropiejca* a stworzeniem przez Kiriejewskiego podwalin słowianofilskiej filozofii upłynęło kilka lat. W ciągu tego czasu miało się dokonać tak zwane «nawrócenie» Kiriejewskiego. Wedle świadectwa Aleksandra Koszelowa decydujący wpływ wywarła na Kiriejewskiego jego żona, kobieta głęboko religijna, rozczytująca się w pismach Ojców świętych Kościoła Wschodniego. Kiriejewski czytywał wraz z żoną dzieła Schellinga – która po każdorazowej lekturze stwierdzała, że główne myśli filozofa były już dawno znane z pism Ojców świętych. Pod wpływem żony Kiriejewski zapoznał się z tymi pismami, nawiązał kontakt z przedstawicielami hierarchii prawosławnej. W pobliżu majątku Kiriejewskich znajdowała się słynna pustelnia Optyńska – Kiriejewski stał się wkrótce stałym gościem «świętych starców», wziął udział w podjętej przez klasztor publikacji klasyków wschodniej patrystyki. W życiu jego dokonał się przełom: świecki filozof, proponujący żonie lekturę Woltera, stał się głęboko wierzącym prawosławnym chrześcijaninem” [A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, op. cit., s. 97].

Mimo całego psychologizmu i w gruncie rzeczy protekcjonalności powyższych rozważań Pisariewa o Kiriejewskim, rosyjski radykał docenia również talent i „dialektyczną zręczność” krytykowanego przez siebie słowianofila. Ubolewa jednak nad tym, że nie zdołał on doprowadzić swojego światopoglądu do pełnego rozwoju, że zatrzymał się w pół drogi, że wreszcie przypadł mu los podobny do Gogola, który, jak wiemy, również wycofał się ze swojego krytycyzmu wobec rosyjskiego społeczeństwa na rzecz prób rehabilitacji systemu carskiego⁴⁷⁴. Cały aparat logiczny i pojęciowy Kiriejewskiego podporządkowany jest sentymentalności i utrwalonym, infantylnym inklinacjom, co Pisariew w swoim artykule po wielokroć podkreśla.

Jego zdaniem, umysłowość Kiriejewskiego nie była zdolna objąć i przeanalizować zagadnień szerokich i ogólnych, doskonale zaś radziła sobie z wyzwaniem o charakterze wąskim i szczegółowym. Brak zatem było Kiriejewskiemu wyobraźni i rozmachu, potrzebnego do całościowego spojrzenia na zagadnienia historyczne i społeczne.

Choć stosunek Pisariewa do Kiriejewskiego jest raczej protekcjonalny, a czasem po prostu nieprzychylny, to jednak stara się on, aby zapewne uwiarygodnić swoje wywody, wskazywać także na pozytywne strony myśli omawianego przez siebie filozofa. Taką pozytywną stroną jest zdaniem Pisariewa koncepcja sztuki Kiriejewskiego: „jego krytyka literacka odznacza się celnością estetycznej intuicji”. Pisariew twierdzi w tym kontekście, że „Kiriejewski urodził się artystą i nie wiadomo czemu wyobraził sobie, że jest myślicielem”. Pisariew twierdzi, że są ludzie, którym nie dostaje krytycznego rozumu i dlatego na wszystko spoglądają przez pryzmat swoich uczuć i gorącej wrażliwości. Kimś takim jest właśnie Kiriejewski. Ludzie mu podobni mogą być niezwykle pożyteczni, gdy służą jakiejś wielkiej, wartościowej idei – służą jej bowiem wtedy z pełnym oddaniem. Gorzej się dzieje, gdy źle wybiorą swoją ideę – „swoje bożyszczę”⁴⁷⁵ – wtedy stają się ludźmi szkodliwymi i niebezpiecznymi.

Jak wskazywaliśmy wyżej, rozstrzygającymi czynnikami kształtującym światopogląd Kiriejewskiego były emocje i uczucia, a więc zjawiska ze sfery psychicznej. Nie tylko jednak one. Otóż w opinii Pisariewa Kiriejewski dostrzegał jednak mankamenty otaczającej go rzeczywistości: że mianowicie wiele ludzkich działań ma charakter irracjonalny, czy też, że

⁴⁷⁴ Chodzi rzecz jasna o drugą część *Martwych dusz*, a przede wszystkim *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi*, w których Gogol porzucał ton przenikliwego krytycyzmu wobec rosyjskiego społeczeństwa. Por. s. 30-31 niniejszej rozprawy.

⁴⁷⁵ Pisariewowi chodzi o to, że wybiorą ideę szkodliwą.

opierają się one na przesądach. Jako człowiek rozumny mógł albo starać się zmieniać rzeczywistość, albo też próbować się z nią pogodzić. Na pierwsze nie starczyło mu wewnętrznej siły, podjął więc próbę usprawiedliwienia zastanego ładu. Aby ten psychologiczny zabieg był łatwiejszy, Kiriejewskiemu potrzebne było kłamstwo – tym kłamstwem okazało się właśnie słowianofilstwo. Po raz kolejny pojawiają się tutaj akcenty, które znajdziemy również w diagnozach stawianych przez Fryderyka Nietzschego. Niemiecki filozof twierdził wszak, że chrześcijaństwo, a i wiele innych idei, to swego rodzaju remedium na wątpliwości, które aplikują sobie ludzie słabi, niemogący znieść rzeczywistości takiej, jaką ona istotnie jest. Rzecz jasna cały ten proces odbył się poza obszarem świadomości Kiriejewskiego. Nie idzie tu więc o kłamstwo w dosłownym znaczeniu tego słowa, ale raczej o autoiluzję, która możliwa jest dzięki „psychologicznej ślepotcie” (sam Nietzsche używa takiej formuły w podobnym kontekście).

Wedle Pisariewa, był więc Kiriejewski „ze swojej natury artystą, a podług wykształcenia uczniem niemieckich filozofów”. Logika i zasady dialektyki ograniczały artystyczną duszę myśliciela, z kolei zaś artystyczna wrażliwość mąciła klarowność, a przede wszystkim uczciwość wyводу. Kiriejewski nie szukał prawdy, ale potwierdzenia swoich własnych przekonań, które były mu miłe. Dlatego miał tworzyć autentyczne dzieła filozoficzne, pisał „złe poematy”.

Reasumując, można sformułować tezę, że w omawianym tu artykule Pisariew powtarza wobec Kiriejewskiego zarzuty, jakie stawiał greckiemu filozofowi w pracy *Idealizm Platona*. W istocie zasadzają się one na formule utożsamienia idealizmu z pewnego rodzaju eskapizmem, który sam w sobie może nie być zły, jeżeli znajduje wyraz w twórczości poetyckiej, gorzej, gdy występuje w szatach filozofii.

Pisariew przytacza za Kiriejewskim dosyć obszerne i całościowe, acz niepozbawione szyderczej nuty, zestawienie wad cywilizacji zachodniej z zaletami cywilizacji staroruskiej (bo XIX-wieczna rosyjska kultura zatraciła już wiele ze swoich zalet). Wedle Kiriejewskiego, duch cywilizacji zachodniej opiera się na indywidualizmie, abstrakcyjnym rozumowaniu, oparty jest na literze obiektywnego prawa, tymczasem cywilizacja staroruska jest kolektywistyczna, integralna, oparta na zdrowym rozsądku, a litera prawa ustępuje miejsca duchowi sprawiedliwości.

Pisariew ironizuje, że badacz cywilizacji staroruskiej powinien raczej wskazać na skrajną biedę, powszechne niewolnictwo, okrucieństwo i barbarzyństwo sądów, przemoc

wobec kobiet i wiele innych patologicznych zjawisk wpisanych w staroruską kulturę. Młody nihilista szydzi, że te negatywne zjawiska, nawet gdyby Kiriejewski je dostrzegł, zostałyby przezeń zbagatelizowane jako nieistotne i w gruncie rzeczy marginalne szczegóły, które nie mogą przesłonić jakoby pozytywnej idei wpisanej w staroruską cywilizację. Z równym sarkazmem Pisariew odnosi się do nadziei analizowanego przez siebie słowianofila, pokładanej w tym, że klasa oświecona znajdzie w kulturze staroruskiej przeciwwagę dla cywilizacji Zachodu, w którą jest do tej pory zapatrzona, oraz trafne odpowiedzi na dręczące ją dylematy i pytania.

Kończąc swój wywód, Pisariew polemizuje z *Sowriemiennikiem*, przedstawiającym słowianofilstwo jako umysłową plagę, która nie wiadomo skąd i dlaczego pojawiła się wśród rosyjskiej warstwy oświeconej. Młody nihilista utyskuje również na to, że różne postacie, takie jak Chomiakow, Aksakow i właśnie Kiriejewski, zostały wrzucone przez redakcję *Sowriemiennika* do jednego worka, a różnice między nimi uległy zatarciu. Obiekcja ta brzmi jak próba, jeżeli nie rehabilitacji słowianofilstwa, to choćby przedstawienia go w nieco bardziej neutralnym świetle. Ostatecznie nic takiego jednak nie następuje: okazuje się bowiem, że dla Pisariewa zrozumieć przyczyny zjawiska intelektualnego, jakim jest tu słowianofilstwo, znaczy tyle, co wniknąć w jego psychologiczną, żeby nie napisać „psychiatryczną” naturę. Przyczyną słowianofilstwa są zaś - i tu Pisariew powraca do swojej tezy ze wstępu artykułu - sentymentalizm i uporczywy idealizm, ten sam, który w szpetnej wieśniaczce kazał Don Kichotowi widzieć cudowną dziewicę, a w wiatrakach przeciwników⁴⁷⁶.

7. *Realności*⁴⁷⁷

Artykuł, który poddamy w tym podrozdziale analizie, jest jednym z najistotniejszych, jakie wyszły spod pióra Pisariewa. Jego wpływ na rosyjską inteligencję miał charakter

⁴⁷⁶ D. Pisariew, *Izbrannyje filozofskije i obszczestwiennno-politiczeskije stat'i*, op. cit., s. 151-152.

⁴⁷⁷ Por. D. Pisariew, *Riealisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0350.shtml

Artykuł ten został opublikowany w 1864 roku w *Russkim Słowie* i pierwotnie nosił tytuł *Nierozstrzygnięte pytanie*. Rosyjski nihilista napisał artykuł w Twierdzy Pietropawłowskiej i opublikował dzięki protekcji księcia Aleksandra Suworowa, lecz tekst został starannie ocenzurowany i zmieniony. W 1866 r. ukazał się on po raz kolejny, już pod tytułem *Realności*, pod którym znany jest do dzisiaj. Został też opatrzony dedykacją, której adresatką była matka autora.

fundamentalny i długofalowy, i pod wieloma względami można określić go jako swego rodzaju manifest młodych rosyjskich radykałów.

Na wstępie Pisariew stwierdza, że w Rosji często bywało tak, iż dominujące w danym pokoleniu lub okresie prawdy umysłowe nie miały nic wspólnego z autentycznymi psychologicznymi czy społecznymi potrzebami ich głosicieli. Martynizm, bajronizm czy heglizm były więc podług naszego myśliciela raczej wynikłymi z nudów fanaberiami, względnie swego rodzaju pozą, tak jak pozą jest wyrażana „przez bardzo młodych gimnazjalistów chęć zapalenia po posiłku mocnego papierosa”⁴⁷⁸ – nie wynika ona z autentycznych potrzeb organizmu tych ludzi, ale z chęci manifestacji swojej domniemanej dorosłości. Ta nieadekwatność manifestowanych poglądów wobec autentycznych potrzeb społecznych wynikała między innymi z tego, że wykształcona w duchu europejskim elita nie miała z rosyjskim społeczeństwem nic wspólnego.

Teraz jednak, to znaczy w momencie, w którym Pisariew pisze swój artykuł, sytuacja uległa zmianie. Przedstawiciele nowego pokolenia są w pełni świadomi siebie, ale i autentycznych potrzeb społecznych.

Pisariew zwraca uwagę na to, że momentem tu przełomowym była klęska Rosji w wojnie krymskiej – uświadomiła ona zacofanie i słabość kraju. Uaktywnili się więc liczni reformatorzy, którzy próbowali wynaleźć „ogólny lek na wszystko”. Tymczasem wedle Pisariewa sprawa nie jest prosta – myśliciel stawia diagnozę, która stanie się być może jednym z najbardziej znanych i trwałych elementów jego spuścizny publicystycznej: „jesteśmy biedni, ponieważ jesteśmy głupi, a jesteśmy głupi, ponieważ jesteśmy biedni”⁴⁷⁹. Pisariew wyjaśnia, że nie chodzi tutaj o jakieś fizjologiczne niedomogi narodu rosyjskiego – złe warunki bytowe powodują po prostu, że tylko niewielka część społeczeństwa ma czas na rozwijanie umysłowej działalności. Intelktualny marazm zaś pogłębia tylko biedę, trudno bowiem o budowanie materialnego bogactwa bez naukowego zaplecza. Diagnoza jest więc fatalna – mamy tu bowiem do czynienia z zaklętym kręgiem, z którego, przynajmniej na pozór, nie sposób wyjść. „Wąż gryzie swój ogon, tworząc znak wieczności, z której nie ma wyjścia”⁴⁸⁰ – przedstawia Pisariew obrazowo tę myśl. Rosyjski publicysta zaczerpnął ową

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ D. Pisariew, *Riealisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0350.shtml. Barbara Olaszek uważa tę formułę za jeden z najwyraźniejszych tropów świadczących o wpływie koncepcji Buckle’a na myśl Pisariewa, a pośrednio także o tym, że myśl ta ma w swojej istocie charakter pozytywistyczny.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

ideę zablokowania biedy i niewiedzy, co sam zresztą przyznaje, od Charlesa Fouriera, który rzecz jasna nie odnosił jej do Rosji, ale do współczesnego mu świata jako całości. Ta z gruntu pozytywistyczna koncepcja, łącząca w nierozdzielalną całość rozum i dobrobyt, będzie też odtąd stale towarzyszyć rosyjskiej inteligencji.

Ów zaklęty krąg dałoby się jednak przerwać, i to na dwa sposoby. Po pierwsze więc można, za pomocą odpowiednich rozporządzeń, spowodować zmniejszenie dysproporcji między posiadaczem a wytwórcą, dzięki czemu wytwórca zyska szanse rozwoju, także umysłowego. Temu służyła na przykład reforma włościańska. Ponieważ jednak ta możliwość leży w zasadzie całkowicie w gestii władzy, Pisariew koncentruje się na drugim sposobie. Polega on na oddziaływaniu na tych, którzy nie są robotnikami i mają czas na działalność umysłową, ale nie wiedzą, jak ją spożytkować. Tu właśnie otwiera się twórcza droga dla działalności teoretycznej, dla literatury, filozofii. Inteligenci mogą stać się pośrednikami między posiadaczami, a resztą społeczeństwa. Innymi słowy, Pisariew postuluje, aby nader skromnym rosyjskim kapitałem intelektualnym gospodarować tak oszczędnie, jak tylko się da, czyli nie trwonić czasu na pięknoduchostwo, ale skoncentrować się na działalności społecznie pożytecznej. Nazywa to „ekonomią (oszczędnością) energii umysłowej”⁴⁸¹. Postulat ten już tylko krok dzieli od słynnego hasła, głoszącego, że „para butów jest więcej warta niż Madonna Sykstyńska”.

Pisariew snuje dalej rozważania na temat tego, jak miałyby wyglądać w praktyce owa „oszczędność energii umysłowej”. Pozornie idealnym wcieleniem kogoś, kto spełnia ów wymóg, mógłby być Rachmietow z powieści Czernyszewskiego. Jak pamiętamy, bohater ten robił tylko to, co było konieczne, nie tracił czasu na czytanie omówień, ale sięgał do źródeł i to najbardziej fundamentalnych, a rozmawiał tylko z tymi, z którymi kontakt uważał za użyteczny dla sprawy. Pisariew ma jednak zastrzeżenia co do praktycznej skuteczności takiego wzoru postępowania, a zastrzeżenia te czynione są z pozycji realizmu, dodajmy – realizmu psychologicznego. Jego zdaniem większość ludzi nie potrafi prawidłowo funkcjonować, nie znajdując czasu na rozrywkę i relaks. Idzie więc o to, aby nie brać na siebie ciężaru nie do udźwignięcia, skutki tego będą bowiem przeciwne do zamierzonych⁴⁸², ale

⁴⁸¹ УМСТВЕННАЯ ЭКОНОМИЯ

⁴⁸² Pisariew przywołuje tutaj bajkę Iwana Kryłowa *Żaba i wół*. Opowiada ona o żabie, która próbując wielkością dorównać wołu, tak bardzo się nadęła, że w końcu pękła [I. Kryłow, *Bajki, Żaba i wół*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył Bohdan Galster, Warszawa 1989, s. 27-28]. Młody filozof w kolejnym zdaniu przypomina jeszcze inną bajkę Kryłowa – *Mucha i podróżni* [*Ibidem*, s. 99-100], opowiadającą o tym, jak to

żeby praca, którą się wykonuje w normalnym dla siebie wymiarze, była rzeczywiście pożyteczna dla ogółu. Rzecz jasna prawie nikt nie uważa swojej pracy za bezużyteczną, a jednak wielu właśnie taką wykonuje, czyniąc to najczęściej nieświadomie. Tutaj otwiera się pole dla działalności publicystycznej i literackiej – ma ona wskazywać na takie rodzaje aktywności, które są rzeczywiście pożyteczne, a piętnować te, które są zbędne.

Pisariew wdaje się przy tej okazji w polemikę z publicystą Maksimem Antonowiczem⁴⁸³, który na łamach *Sowriemiennika* skrytykował powieść Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*, a w szczególności jej bohatera, Bazarowa. Zdaniem Antonowicza, postać ta jest złośliwą karykaturą młodego pokolenia. Dla Pisariewa – przeciwnie: Bazarow stanowi wiernie odmalowany typ nihilisty, człowieka nowego typu. Wcale nie jest, jak chciałby Antonowicz, antybohaterem. Jest człowiekiem chłodnym, być może egoistą, ale „racjonalnym egoistą”, realizującym w ten sposób ideał wyznaczony przez Czernyszewskiego.

Pisariew po raz kolejny staje więc na gruncie utylitaryzmu – głosi, że sens ma tylko działalność przynosząca korzyść. Tutaj jednak otwiera się klasyczny, związany z tym stanowiskiem, dylemat: co jest rzeczywistą „korzyścią”, a co tylko pozorną i krótkotrwałą, a wreszcie czym w ogóle jest owa korzyść i jak ją mierzyć. Pisariew nie udziela na te pytania jednoznacznej odpowiedzi, dokonuje jednak na tym polu pewnych prób. Na pewno nie należy więc gonić za doraźną korzyścią czy przyjemnością, ale starać się tak zaprogramować swoje życie, aby korzyść osobista i społeczna wiązały się w sposób naturalny z przyjemnością. Pisariew przywołuje tutaj przykład dziecka, które, gdy postawić przed nim posiłek złożony z kaszy i cukru, zje najpierw cukier, a potem pod przymusem zabierze się za kaszę, podczas gdy zmieszana z cukrem kasza byłaby i pożywna, i smaczna. Podobnie jak owo dziecko postępują też ludzie dorośli, choć rzecz jasna w sprawach o większym znaczeniu. Nie potrafią odłożyć doraźnych korzyści w imię tych większych, jakie mogliby uzyskać w przyszłości. Pisariew ogranicza się więc raczej do zasygnalizowania problemu niż jego wyczerpującego zbadania, jak to ma miejsce w przypadku podobnych analiz u klasyków utylitaryzmu: Jamesa Stuarta Milla czy Jeremy’ego Benthama.

mucha próbowała ulżyć ciągnącym powóz koniom, a potem skarżyła się, że nikt nie okazuje jej wdzięczności. Zamiłowanie do bajek Kryłowa było dla pokolenia lat sześćdziesiątych zjawiskiem typowym. Odziedziczył je duchowy spadkobierca tej formacji – Włodzimierz Lenin, który z upodobaniem przywoływał te bajki przy różnych okazjach.

⁴⁸³ Antonowicz Maksim (1835-1918) – rosyjski krytyk i filozof, zwolennik materializmu, popularyzator darwinizmu. Współpracował z *Sowriemiennikiem*, przyjaźnił się z Dobrolubowem.

Następnie Pisariew przechodzi do analizy Turgieniewowskiego Eugeniusza Bazarowa⁴⁸⁴. Już na wstępie sugeruje, że Bazarow zdobył jego głęboką sympatię, której powodem jest między innymi tragizm tej postaci: „Tragizm bazarowowskiej sytuacji polega na całkowitym osamotnieniu pośród ludzi, którzy tego bohatera otaczają”⁴⁸⁵. Dramat Bazarowa jest tym większy, że wszystkim, którzy się z nim stykają, przynosi cierpienie. Nie jest jednak ono zarazem przez nikogo zawinione – ani przez samego Bazarowa, ani przez otaczających go ludzi. Bazarow jest bowiem niczym człowiek dorosły, zmuszony słuchać banalnych anegdot pięcioletniego dziecka – gdy zdradzi się ze swoim znudzeniem, wywoła w dziecku smutek, rozczarowanie. Bazarow nie jest w stanie współuczestniczyć w problemach swojego otoczenia ani ich współprzeżywać, wyrasta bowiem wysoko ponad nie – a to powoduje w owym otoczeniu frustrację.

Bazarow nie może porozumieć się ze swoimi współczesnymi, jego myśli bowiem „podążają w dal”, lecz nie ku zaświatom, ale ku jak najbardziej ziemskiej przyszłości. Bazarow taki, jakim postrzega go Pisariew, to człowiek rozdarty – z jednej strony sceptycyzm i inteligencja powodują, że nie może znaleźć płaszczyzny porozumienia z niedorastającym do jego wyżyn otoczeniem, z drugiej jednak, wbrew swym intencjom, przysparza temu otoczeniu dodatkowych cierpień. Pisariew ma tu na myśli zwłaszcza wizytę Eugeniusza u jego kochających i czułych rodziców, z którymi młody bohater starał się obchodzić łagodnie, a jednak nie mógł przecież ukryć dzielącego go od nich dystansu. Jest Bazarow bohaterem cokolwiek romantycznym i to w tym głębokim znaczeniu – nie chodzi więc o to, jakoby miał być kimś histerycznym i egzaltowanym, ale raczej postacią noszącą w sobie rozdarcie między rozsądkiem i sercem, osobą samotną w swojej mądrości, wreszcie, używając tego tak chętnie stosowanego przez Nietzschego terminu – kimś „niewczesnym”, niepasującym do swoich czasów, do ludzi, którzy go otaczają.

Następnie Pisariew poddaje wnikliwej analizie poszczególne postaci, występujące w *Ojcach i dzieciach*. W centrum tego fragmentu artykułu nadal pozostaje jednak Bazarow. Zwraca więc uwagę Pisariew na to, że Bazarow nie interesuje się w ogóle osobami pustymi, z którymi przebywanie jest zwyczajną stratą czasu – takimi choćby jak panna Eudoksja Kukszin⁴⁸⁶ czy Sitnikow⁴⁸⁷. Rodzice Bazarowa to ludzie dobrzy, ale już starzy, a także będący

⁴⁸⁴ Po raz kolejny, postać tę analizował bowiem już dwa lata wcześniej w artykule pt. *Bazarow*.

⁴⁸⁵ D. Pisariew, *Réalisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0350.shtml

⁴⁸⁶ Eudoksja Kukszin – drugoplanowa bohaterka *Ojców i dzieci* Turgieniewa. Postać groteskowa, zepsuta arystokratka, emancypantka, zwolenniczka nauki i postępu, których istoty zupełnie jednak nie rozumie.

wytworem rosyjskiej rzeczywistości – a więc bierny, nieprzejawiający inicjatywy czy samodzielności. Jest wreszcie Mikołaj Kirsanow – człowiek również dobry i wartościowy, lecz należący do zupełnie innej, romantycznej epoki. Analizie zostaje też poddany przyjaciel Bazarowa – młody Arkadiusz Kirsanow. Ten, wedle Pisariewa, jest czymś w rodzaju kawałka wosku – można z nim uczynić cokolwiek, ale każdy taki twór będzie równie jak wosk nietrwały i w gruncie rzeczy nieprzydatny. Jest jeszcze ukochana Bazarowa – Anna Siergiejewna Odincowa, która mogłaby stać się użyteczną i w pełni wartościową osobą, ma bowiem po temu wszelkie dane. Niestety, złośliwy los udaremnił tę możliwość, w takich bowiem przypadkach nawet najdrobniejsze zaburzenie może całkowicie popsuć efekt, podobnie jak to dzieje się w przypadku reakcji chemicznej⁴⁸⁸. Najwięcej miejsca poświęca Pisariew analizie głównego antagonisty Bazarowa – Pawła Kirsanowa. Zgodnie z interpretacją Pisariewa, Bazarow i Paweł Kirsanow to ludzie uczynieni z tego samego materiału – materiału szlachetnego, tyle że Kirsanowowi przyszło działać i kształtować się w czasach, gdy jego umysł nie mógł znaleźć pola dla pożytecznej działalności. Paweł Kirsanow stał się więc kimś w rodzaju „rosyjskiego Don Juana” czy lermontowskiego Pieczorina – tylko bowiem w miłości czy wiecznym podboju silne natury są w stanie znaleźć ukojenie i wyzbyć się poczucia nudy i pustki w epokach, w których z przyczyn obiektywnych nie mogą znaleźć dla siebie lepszego zajęcia.

Przy tej okazji pojawia się ważki fragment, w którym Pisariew poddaje analizie wartość nauk humanistycznych (wymienia tu historię, prawo, nauki społeczne, a nawet ekonomię) i przyrodniczych. Zajmowanie się naukami humanistycznymi to zdaniem Pisariewa próżna działalność, a w każdym razie luksus, na który ewentualnie mogą pozwolić sobie społeczeństwa wysoko rozwinięte, ale nie Rosja. „Gdy jesteś głodny, oczekujesz kromki chleba, gdy miast tego dostaniesz palisandrową deszczułkę lub atlasowy skrawek materiału, jest to dla ciebie niczym” – głosi Pisariew. Zajmowanie się naukami humanistycznymi to więc

⁴⁸⁷ Sitnikow (imię ani otczestwo tego bohatera nie pojawia się w powieści)– drugoplanowy bohater *Ojców i dzieci*. Podobnie jak Bazarow, za którego ucznia i przyjaciela się uważa, uchodzi za nihilistę. Jest synem kupca, który dorobił się na handlu alkoholem, co jest źródłem kompleksów młodego Sitnikowa. Podobnie jak Kukszina, Sitnikow to postać groteskowa, karykatura rosyjskiego radykała lat sześćdziesiątych. Bazarow twierdzi jednak, że „Tacy jak Sitnikow są niezbędni. Zrozum, że potrzebny jest taki bęcwał. Wyższe duchy na nic się tu nie zdadzą”. Ta dumna deklaracja skłania rozmówcę Bazarowa – młodego Arkadiusza Kirsanowa do następującej, pełnej nieufności, refleksji: „Oho! - pomyślał Arkadiusz i nagle ujrzał przez chwilę bezdenną przepaść pychy Bazarowa. - Więc jesteśmy wyższe duchy? A raczej ty jesteś wyższym duchem, bęcwałem zaś chyba ja?»” [Por. I.S. Turgieniew, *Dzieła wybrane, Ojcowie i dzieci*, Warszawa 1966, t. 2, s. 116].

⁴⁸⁸ Metafory i porównania z dziedziny nauk przyrodniczych, zwłaszcza chemii, należały do ulubionych w retorycznym instrumentarium epoki, której niniejsza praca dotyczy.

marnotrawienie drogocennej energii umysłowej, której tak niedostaje Rosji. Niestety, po stronie nauk humanistycznych wiele jest „syrenich głosów”, które wabią niedoświadczonych młodych ludzi, wkraczających na niwę nauki. Bo i nauki humanistyczne zdają się być bardziej atrakcyjne niż surowe przyrodoznawstwo, gdzie dokonuje się żmudnych, często nieestetycznych eksperymentów. Ale to właśnie nauki przyrodnicze potrzebne są obecnie światu, a Rosji w szczególności. Za czasów młodości Pawła Kirsanowa nie można było jeszcze spełnić się na tym polu, dlatego Kirsanow został Don Juanem. Bazarow zaś, jako przedstawiciel nowego pokolenia, które ma już możliwość działania w sferze nauk przyrodniczych, jest lekarzem. Ale u podstaw tych życiowych decyzji, tak diametralnie od siebie różnych, leży ta sama silna, egoistyczna w gruncie rzeczy natura, która szuka wyrazu – tyle, że w pierwszym przypadku w formie bezużytecznej, o ile nie szkodliwej, a w drugim – jak najbardziej pożytecznej.

Porównanie nauk przyrodniczych z namiętnością do kobiety nie jest w tym wypadku wcale przypadkowe. Zdaniem Pisariewa bowiem, ci, którzy w pełni oddali się zgłębianiu tajemnic przyrody, podobni są do zakochanych – ich pasja realizuje się poprzez pracę naukową i ma podobny charakter: tak jak zakochany postrzega trudy miłości jako coś mimo wszystko ekscytującego, podobnie jest z tym, kto w pełni poświęcił się badaniom na niwie nauk przyrodniczych. Mamy tu więc do czynienia z pewnym wariantem teorii sublimacji, jaką zaproponuje kilkadziesiąt lat później Freud.

Przy tej okazji Pisariew podkreśla też rolę Niemiec w rozwoju nauk przyrodniczych. Choć padają i słowa cierpkie – Niemcy są bowiem jego zdaniem ojczyzną idealizmu i filisterstwa (które to pojęcia zdają się być dla Pisariewa pokrewne), to jednak Niemcy są też ojczyzną tak wybitnych przyrodników jak Moleschott, Liebig, Humboldt, Helmholtz ⁴⁸⁹.

Pisariew do tego stopnia gloryfikuje nauki przyrodnicze kosztem humanistycznych, że nawet fascynację filozofią Feuerbacha, która traktowana była przez wielu myślicieli radykalnych jako kwintesencja postępu, uważa za oznakę niedojrzałości. Systemy filozoficzne bowiem nie wnoszą niczego nowego i przydatnego do skarbnicy nauki, a budowane są przy tym na podstawie przypadkowo i arbitralnie dobranych elementów⁴⁹⁰. Zainteresowanie Feuerbachem w Rosji składa Pisariew również na karb tego, że „zakazany owoc jest zawsze najbardziej pociągający”. „Prawdziwi przyrodnicy jednak odnoszą się z równą obojętnością

⁴⁸⁹ Pisariew wymienia tutaj aż dwadzieścia nazwisk niemieckich uczonych, najczęściej fizyków i chemików.

⁴⁹⁰ D. Pisariew, *Réalisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0350.shtml.

tak do idealizmu Platona, jak i materializmu Buchnera”⁴⁹¹ – twierdzi. Siła i skuteczność osiągnięć nauk przyrodniczych są zresztą, zdaniem Pisariewa, na tyle zniewalające, że nie potrzebują uprawomocnienia ze strony filozofii.

Być może rodzimi Pieczorinowie już wcześniej zajęliby się zgłębianiem pożytecznych nauk przyrodniczych, gdyby nie trzy przeszkody. Po pierwsze, narodowa, powszechna ignorancja, po drugie, „poezja i estetyka”, i wreszcie po trzecie, o czym już wcześniej wspominaliśmy, działalność humanistów, którzy odwozili potencjalnych badaczy od właściwego przedmiotu zainteresowań i kierowali ku jałowym rozważaniom⁴⁹².

Przy tej okazji Pisariew porządkuje też kwestie wewnętrznych podziałów w łonie działaczy radykalnych. Pisze między innymi, że „gdyby Bieliński i Dobrolubow spotkali się w cztery oczy, z pełną otwartością, to ich poglądy rozeszłyby się w wielu punktach. A jeśli ja porozmawiałbym w taki sposób z Dobrolubowem, to nie zgodzilibyśmy się prawie w żadnym punkcie”. Pisariew nawiązuje tutaj między innymi do sprawy różnic między nim i Dobrolubowem w interpretacji *Burzy* Ostrowskiego. Jak pamiętamy, Dobrolubow uznał zachowanie Katieriny, jej samobójstwo, za zwiastun buntu wobec chorej, rosyjskiej rzeczywistości i „promień światła w królestwie ciemności”. Tymczasem dla Pisariewa był to jedynie irracjonalny akt rozpacz, potwierdzający patologię całego systemu. W omawianym tu artykule Pisariew w istocie sugeruje, że tak Bieliński, jak i Dobrolubow przywiązywali szczególną i przesadną wagę do nauk humanistycznych – dlatego porozumienie między nimi, mimo różnic, byłoby możliwe. Pisariew neguje nauki humanistyczne całkowicie, stąd niemożność porozumienia między nim a Dobrolubowem.

Zarazem Pisariew, w przeciwieństwie do Dobrolubowa, wykazuje pewne współczucie wobec pokolenia lat czterdziestych, pokolenia Pieczorinów. Wspomnieliśmy już, że przynajmniej niektórych z nich postrzega jako silne natury, które nie znalazły niestety właściwego ujścia dla swoich mocnych instynktów. Ludzi tych nie należy dzisiaj potępiać ani wiele od nich wymagać. Należy zaś wymagać i to wiele oraz z całą surowością od ludzi

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² Jako międzynarodowy przykład takiego wybitnego humanisty, który jednakowoż szkodzi swoją działalnością, bo odwozi od właściwych przedmiotów zainteresowań, funkcjonuje w artykule angielski historyk Tomasz Babington Macaulay (1800-1859) oraz jego rosyjski odpowiednik – Timofiej Granowski. Jeżeli nawet Granowski - ówczesny idol postępowej młodzieży - został zaliczony do „darmozjadów”, to niewątpliwie świadczy to o ogromnej niechęci Pisariewa do nauk humanistycznych, w każdym razie w czasie, w którym pisany był omawiany tu artykuł. Owa pokoleniowa niechęć znalazła znakomity, literacki wyraz w *Biesach* w postaci nieporozumień, a w końcu otwartego konfliktu między Stiepanem Wierchowieńskim (inspiracją dla tej literackiej postaci był właśnie Timofiej Granowski) a młodymi nihilistami.

młodych, dopiero wchodzących w życie, którzy nie mogą usprawiedliwiać się brakiem możliwości działania.

Pisariew nie postrzega konfliktu między pokoleniem lat czterdziestych i sześćdziesiątych w sposób tak ostry jak Dobrolubow. Uważa, że porozumienie jest teoretycznie możliwe, tak jak byłoby możliwe porozumienie między Mikołajem Kirsanowem i Bazarowem. Przeszkadzają temu jednak z jednej strony ludzie pokroju Pieczorina, których egzemplifikacją jest w powieści Turgieniewa Paweł Kirsanow, z drugiej zaś strony, słabi i tępi – w rodzaju Arkadiusza Kirsanowa.

W kolejnym fragmencie Pisariew poddaje analizie stosunek Bazarowa do Odincowej, a szerzej – stosunek młodego pokolenia nihilistów do kobiet, jak i w ogóle do piękna. Bazarowowi zarzucano, a zarzut ten pojawia się w istocie już w samej powieści Turgieniewa, że jego stosunek do kobiet jest „cyniczny”. Bazarow w rozmowie ze swym druhem Arkadiuszem komentuje fizyczne walory Odincowej, wprawiając tym samym swojego przyjaciela w zakłopotanie⁴⁹³. Tymczasem wedle Pisariewa, zachowanie Bazarowa jest jak najbardziej naturalne. Więcej, jest nie tylko naturalne, ale pozbawione hipokryzji i nieszczerości – jeżeli więc nawet stanowi objaw cynizmu, to w starożytnym, filozoficznym znaczeniu tego słowa. Pisariew idzie jednak jeszcze dalej i wskazuje, że to na przykład zachwyty nad Wenus z Milo mogą być w istocie równie a może nawet bardziej moralnie podejrzane niż naturalny zachwyt młodzieńca nad pięknem kobiety. Pisariew wskazuje też, że te same zachwyty nad pięknem kobiecego ciała, gdy okraszone są górnolotnymi wyrażeniami, stają się akceptowalne, ba, budzą uznanie, podczas gdy kryją w istocie takie same emocje, jak te bezpośrednio werbalizowane przez Bazarowa.

Z górnolotnymi wyrażeniami i uczuciami związane jest jeszcze jedno niebezpieczeństwo, które dostrzega Pisariew. Chodzi mianowicie o przyzwyczajenie do permanentnej analizy swoich wewnętrznych stanów i uczuć oraz do nadawania im wyszukanych nazw. To przyzwyczajenie pewnej grupy ludzi jest „fałszywą monetą”, którą płaci się za poczucie własnej wartości. Miast nabywać ją w zamian za prawdziwy i użyteczny trud i poświęcenie, niektórzy uciekają w świat ułudy i niekończącej się autoanalizy. Skłonność do konstruowania wyszukanych fraz, estetyzm i romantyzm są klasycznymi symptomami takiej narcystycznej postawy. Opozycja nihilistów w rodzaju Bazarowa wobec estetów pokroju Pawła Kirsanowa rysuje się w wedle Pisariewa w ten sposób, że:

⁴⁹³ Por. I.S. Turgieniew, *Dzieła wybrane, Ojcowie i dzieci*, op. cit., s. 85.

„cynicy, podobni Bazarowowi, szanują siebie jedynie za to, że ciężko pracują; a estetycy szanują siebie za to, że pięknie jedzą, pięknie piją, pięknie się myją i pięknie patrzą na piękne kobiety”⁴⁹⁴.

Dla osób przyzwyczajonych do uznawania wszystkiego miłość Bazarowa do Odincowej może się wydawać czymś grubiańskim, realizacją zwierzęcych instynktów, jak zinterpretował to Antonowicz. Dla Pisariewa jednak właśnie taka a nie inna forma przeżywania i wyrażania uczuć jest synonimem szczerości i bezpośredniości emocji.

Na kolejnych stronach artykułu Pisariew wielokrotnie podkreśla, że Bazarow traktował Odincową w sposób w pełni partnerski, nie jako obiekt adoracji, ale właśnie podmiot (choć taka terminologia się tutaj nie pojawia). Tymczasem Odincowa, przyzwyczajona do tradycyjnych ról kobiety i mężczyzny, nie była w stanie docenić w pełni nowoczesnej postawy swojego wielbiciela. Oczekiwała pięknych słów, romantycznych dowodów miłości i wszystkich tych gestów, które wiążą się z rolą adoratora. Bazarow nie mógł jej tego dostarczyć właśnie dlatego, że traktował swoją ukochaną poważnie.

Pisariew broni się przed zarzutami czynienia z Bazarowa kogoś, kim w zamierzeniu jego twórcy wcale nie miał być, zarazem idzie jednak śladami Dobrolubowa, który, jak pamiętamy, twierdził, że artysta nie musi być wcale w pełni świadom przesłania, jakie kryje jego dzieło. Dzisiaj ta uwaga może na gruncie nauk humanistycznych zdawać się banalna, w połowie XIX wieku w Rosji taką jednak nie była.

Omówione fragmenty *Realistów* są o tyle ważne dla naszych rozważań, że wiążą idee filozoficznego cynizmu i nihilizmu. Wydaje się, iż mamy tutaj do czynienia z pewnym nieporozumieniem, towarzyszącym szkole cynickiej już od starożytności. Dezinterpretacja nauki cyników bywała czasem pochodną zwyczajnego niezrozumienia, a często złej woli. Podkreślić więc należy, że cynicy nie byli nihilistami, ale przeciwnie – ich negacja konwenansów i pewnych społecznych schematów stanowiła pochodną etycznego maksymalizmu, który przejęli następnie od nich stoicy. To mądrość, pojęta jako zrozumienie praw natury, ma być sensem istnienia, i w tym znaczeniu wszystko, co mądrości nie służy, winno być odrzucone. Z Bazarowem jest podobnie – jego pogarda dla konwenansu, dla społecznych masek i pozorów wynika nie tylko z szacunku dla prawdy, ale i respektu, jakim darzy człowieka. Pisaliśmy o tym także przy okazji omawiania postaci Bazarowa w rozdziale poświęconym Dobrolubowowi. Poprzez swoją bezpośredniość Bazarow obnaża wszelki fałsz

⁴⁹⁴ D. Pisariew, *Realisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0350.shtml.

kryjący się w pustych gestach, ale nie oznacza to w żadnym wypadku odrzucenia samych wartości. Bazarow i nihiliści lat sześćdziesiątych ze swoim obrazoburstwem jawiliby się więc tutaj jako rzeczywiści miłośnicy prawdy, jako filozofowie w jak najbardziej pierwotnym i właściwym sensie tego słowa. Byliby to więc ludzie, którzy atakują zastane wartości dlatego, że odgadli ich aksjologiczną pozorność, podobnie jak wielokrotnie przywoływany w tej rozprawie Hamlet w interpretacji Turgieniewa, atakują dobro nie jako dobro, ale jako zło, które jedynie maskę dobra przyoblekło.

Wskazywaliśmy wyżej na to, że obszernie analizując skomplikowane relacje między Eugeniuszem Bazarowem a Anną Odincową, Pisariew dochodzi do wniosku, iż arystokratka nie pokochała Bazarowa, nie okazywał on bowiem jej swoich uczuć w dostatecznie estetyczny, czyli można przypuszczać – romantyczny sposób. Spostrzeżenie to stanowi dla Pisariewa pretekst dla sformułowania opozycji między realizmem i estetyką:

„Estetyka i realizm w istocie znajdują się w niedającej się zlikwidować wrogości wobec siebie, a realizm powinien radykalnie zniszczyć estetykę, która obecnie zatruwa i pozbawia sensu wszystkie dziedziny naszej działalności naukowej, począwszy od wyższych sfer pracy badawczej, a na najzwyczajniejszych stosunkach między mężczyzną i kobietą kończąc”⁴⁹⁵.

W swojej walce w imię „zniszczenia estetyki” Pisariew używa klasycznego dla tej walki instrumentarium. Zwraca więc uwagę na to, że uczucia estetyczne nie mają najczęściej żadnego, poza czysto subiektywnym, zakorzenienia i jako takie nie mogą stać się obiektem poważnych, teoretycznych rozważań, ani tym bardziej argumentem cokolwiek potwierdzającym lub czemukolwiek przeczącym. Niektórym ryba smakuje, innym – przeciwnie – szkodzi nawet najdrobniejszy jej kęs⁴⁹⁶. Podobnie jest z odczuciami dotyczącymi piękna. Roztrząsanie zagadnień estetycznych jest też o tyle bezcelowe, że w żaden sposób nie prowadzi to do zmiany czyichkolwiek upodobań. Pewne nasze gusta mają charakter powszechny, a dzieje się tak wtedy, gdy są uwarunkowane budową ludzkiego organizmu (na przykład gwizd lokomotywy jest nieprzyjemny ze względu na naturę zmysłu słuchu), inne mają charakter indywidualny, ale tak na jedne, jak i na drugie nie sposób wpłynąć za pomocą teoretycznych rozważań. Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku uczuć – bywa, że mężczyzna B wydaje się kobiecie A odstręczający i zaradzić temu w żaden sposób nie można.

⁴⁹⁵ *Ibidem.*

⁴⁹⁶ *Ibidem.*

Gdyby kobieta A zechciała wejść z mężczyzną B w związek małżeński, przysporzyłaby sobie tylko cierpienia, podobnie jak uczyniłby sobie krzywdę ten, kto mimo uczulenia na ryby zechciałby je spożywać.

Prawdą jest jednak i to, że niektóre nasze gusta są pochodną uwarunkowań kulturowych. Pisariew wskazuje na arystokratki, które w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku kochały się w mężczyznach pieczorinowskiego typu. Zwraca uwagę, że takie powszechne zmiany gustów i upodobań nie mogą być pochodną uwarunkowań fizjologicznych, są zatem wynikiem nabytych na etapie dzieciństwa i wczesnej młodości przyzwyczajień. Tego typu upodobania możemy do pewnego stopnia modyfikować. Ale to nie estetyka ma być arbitrem w kwestii, które z nich odrzucić, a które pozostawić. Ślepemu przyzwyczajeniu kształtującemu nasze gusta Pisariew proponuje przeciwstawić „realizm, świadomość, analizę, krytykę i postęp umysłowy”. Co więcej – to sama estetyka jest być może największą przeszkodą na drodze postępu. Nasze nieuzasadnione upodobania, tak trudne do wykorzenienia, a przy tym dosyć odporne na głos rozsądku, otrzymują z jej strony teoretyczne uzasadnienie. Tymczasem to nie piękno ma być kryterium oceny wartości, ale, jak już wielokrotnie wspominaliśmy – użyteczność, pojęta jako skuteczność w osiągnięciu powszechnego dobrobytu oraz jako „ogólnoludzka solidarność”⁴⁹⁷. Poza wszystkim zaś, estetyka jest zwykłym „przelewaniem z pustego w próżne”, służy bowiem tylko pozornej racjonalizacji tego, co i tak na zasadzie przyzwyczajenia lub fizjologicznych uwarunkowań organizmu istniało już wcześniej i z rozumnym uzasadnieniem nie ma ani mieć nie może nic wspólnego.

Tak estetyk, jak i realista są wedle Pisariewa egoistami. Egoizm estetyka jest jednak „egoizmem dziecka” nieświadomego siebie ani praw rządzących przyrodą, tymczasem egoizm realisty to egoizm ludzi dojrzałych, świadomych i dzięki temu przyczyniających się do wzrostu powszechnej pomyślności. Rzecz jasna, zdaniem Pisariewa, estetykom również leży na sercu idea „ogólnoludzkiej solidarności”, traktują ją jednak jak kolejną zabawkę czy ozdobę, właśnie z pozycji jedynie estetycznego wyboru czy kaprysu, a nie etycznego wymogu.

Skąd tak ogromny u Pisariewa nacisk na rozważania natury estetycznej, skoro skądinąd podważa się w zasadzie prawomocność takich rozważań? Otóż wydaje się, że estetyka była „polem bitwy”, wybranym nie przez nihilistów lat sześćdziesiątych, ale przez

⁴⁹⁷ *Общечеловеческая солидарность.*

pokolenie romantyków, którzy właśnie na polu estetycznym próbowali pokonać mechanistyczny, naiwny materializm Condillaca i Holbacha⁴⁹⁸. Pokolenie radykałów przyjęło więc jedynie rzucone na tym polu wyzwanie, pewne, że najnowsze osiągnięcia naukowe dają mu oręż, którym nie dysponowali myśliciele Oświecenia.

Gdy Pisariew rozprawia o „ogólnoludzkiej solidarności”, chodzi mu w istocie o to, aby miłość ludzkości „sprowadzić z nieba na ziemię”. Estetycy postrzegali ją jako wzniosłe uczucie, niedostępne w zasadzie przeciętnemu człowiekowi, jako wyraz poetyckiego, o ile nie boskiego natchnienia. Tymczasem wedle Pisariewa realista przyczynia się do „ogólnoludzkiej solidarności” po prostu wtedy, gdy dobrze wykorzystuje dane mu przez naturę zdolności. To właśnie jest głównym zadaniem człowieka – właściwie rozpoznać swoje talenty i wykonywać rzetelnie swoją pracę, a tym sposobem lepiej przyczyni się on do pomnożenia szczęścia ludzkości, niżli rozprawiając o idei miłości. Przy tej okazji Pisariew po raz kolejny podkreśla, że interes osobisty nie oznacza interesu krótkoterminowego. Lepiej służyć wyższej idei, niżli trwonić swoje talenty w pogoni za zyskiem, to właśnie bowiem ta pierwsza droga da w dłuższej perspektywie więcej satysfakcji i zadowolenia.

Estetyk to wielkoduszny pan. Czasem obdarzy żebraka trzyrublówką, która w innym wypadku powędrowałaby do kieszeni śpiewającej cyganki, kieruje się on bowiem w swoim życiu kaprysem. Tymczasem realista to człowiek działający planowo, jest akcjonariuszem, który odbierze swoje dywidendy w przyszłości. Choć postawa estetyka jest być może bardziej efektowna, to działanie realisty – zdecydowanie bardziej efektywne.

W omawianym artykule pojawia się figura realisty jako „myślącego robotnika, który z miłością wykonuje swoją pracę”⁴⁹⁹. Takim myślącym robotnikiem może być na razie tylko człowiek wykształcony. Prawdziwi robotnicy są bowiem jak dotąd właściwie jedynie maszynami, i to o tyle gorszymi od tych „z drewna i żelaza, że zdolnymi do odczuwania zmęczenia, głodu i bólu”. Tacy robotnicy nie mogą rzecz jasna kochać ani szanować swojej pracy, ponieważ jest ona dla nich jedynie dojmującym przymusem. Tym bardziej więc muszą wyęźać swoje siły „myślący robotnicy”, aby proletariuszy wydobyć z materialnej, a przede wszystkim duchowej nędzy.

⁴⁹⁸ Pogląd taki głosi na przykład Isaiah Berlin [I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele, Niemiecki romantyzm w Petersburgu i w Moskwie*, op. cit., s. 143].

⁴⁹⁹ Można przypuszczać, że owa postać „myślącego robotnika” czy „proletariusza”, która stała się w ówczesnej Rosji ogromnie popularna, stanowi genezę tego, co później określone zostanie mianem „inteligencji pracującej”.

Poważna praca realisty, podobnie jak praca naukowca, wymaga specjalizacji – twierdzi Pisariew. Cóż, kiedy poziom kulturalny i intelektualny społeczeństwa prezentuje poziom tak niski, że realista nie może dzisiaj poświęcić się pracy w odpowiednio wąskiej sferze. Jest on więc, czy tego chce, czy też nie – skazany na dyletantyzm. Wszystkie wiadomości, jakimi dysponują Rosjanie, i to nie tylko ci prości, sprowadzają się do oderwanych faktów i ciekawostek, które absolutnie nie tworzą logicznej całości. Nikt nie podejmuje też próby zrozumienia ich genezy. Realista zaś ma być przede wszystkim tym, kto wskazuje społeczeństwu, które idee i fakty są wartościowe, a które stanowią jedynie wynik gry słów i sofistyczną zabawę.

Pisariew wydaje się tutaj gloryfikować ściśle związaną z pozytywizmem „pracę organiczną”. Nie posługuje się tym terminem, wprowadza za to ważne w tym kontekście rozróżnienie: procesowi zmian „mechanicznych” przeciwstawia zmiany natury „chemicznej”. Te pierwsze są szybkie i bezpośrednie, ale zarazem raczej powierzchowne. Taki charakter miały na przykład reformy Piotra Wielkiego. Sam Pisariew skłania się więc ku metodzie chemicznej – ewolucyjnej, ale gruntownej. Reformy społeczne winny przypominać syntezę chemiczną, w wyniku której powstaje nowa, integralna całość. Trzeba więc działać powoli i systematycznie. Na taką metodę wskazuje cała metaforyka artykułu. Mamy więc wedle Pisariewa do czynienia w Rosji z sytuacją, w której chcemy zabrać się za budowę i potrzebne jest nam drewno. Tymczasem nie tylko nie mamy do dyspozycji desek, ale nawet lasu, posiadamy zaś jedynie „miarkę żółdzi”, które trzeba zasadzić. Tym bardziej niepodobna w takiej sytuacji „godzić cieśli”. W innym miejscu Pisariew porównuje społeczeństwo do chorego, któremu niewiele pomoże, gdy porozkładamy wokół niego najlepsze zagraniczne lekarstwa, jeżeli ów chory nawet nie zamierza tych lekarstw zażywać czy choćby stosować się do wskazań lekarza. Więcej nawet – chory jest przekonany o swoim najlepszym zdrowiu, przed nami stoi więc dopiero zadanie uświadomienia pacjentowi jego fatalnego stanu.

Te obrazowe metafory wskazują jednoznacznie, że Pisariew nie miał złudzeń co do poziomu kulturalnego rosyjskiego społeczeństwa, ale też wskazują wyraźnie, że chodziło mu o zmiany powolne i systematyczne, a nie rewolucyjne.

Jako przedstawiciele myślącego proletariatu Pisariew wymienia między innymi: niemieckiego chemika Justusa von Liebiga, fizjologa Dubois-Reymonda, fizyka Hermanna von Helmholtza, a także Darwina czy Henry’ego Buckla. Spośród rodzimych uczonych miano to przypada na przykład filologowi i historykowi Fiodorowi Busłajewowi. Pisariew wyraża

przy tej okazji niezadowolone, że niektórzy wybitni uczeni rosyjscy, tacy, jak wspominieli w innym miejscu tej pracy lekarze Iwan Sieczenow⁵⁰⁰ czy Siergiej Botkin⁵⁰¹, we własnej ojczyźnie pozostają zupełnie zapoznani.

W związku z wielokrotnie podejmowaną przez nihilistyczną formację ideową „kwestią kobiecą”, odnosi się Pisariew do jeszcze jednego związanego z tym zagadnienia – instytucji małżeństwa. Negowanie małżeństwa oraz tradycyjnej pozycji i roli kobiety stanowiło klasyczny zarzut i podstawę do oskarżeń o nihilizm, wytaczanych przez środowiska konserwatywne. Pisariew podkreśla więc, że chodzi jedynie o to, aby kobieta nie była „kapryśnym dzieckiem” czy „zabawką”, ale w pełni użytecznym i dojrzałym członkiem społeczeństwa. Podobnie z małżeństwem – ma ono sens tylko wtedy, gdy kobieta i mężczyzna są dla siebie partnerami i dzięki temu tworzą pożyteczną dla społeczeństwa rodzinę. Jako idealny przykład takiego związku Pisariew wskazuje małżeństwo Łopuchowów z *Co robić?* Czernyszewskiego.

Takie oparte na wspólnocie celów małżeństwo jest zresztą nie tylko bardziej użyteczne, ale i bardziej trwałe, bo uczucia, miast gasnąć, będą dzięki wspólnej pracy stale pobudzane i wzmacniane.

Realista ma swój wyznaczony cel, który jest tak odległy, że „setki pokoleń” będą do niego zmierzać, a każde następne będzie odrobinę bliżej jego osiągnięcia niż poprzednie. Ukochana kobieta ma być najlepszą przyjaciółką i partnerką w dążeniu do tego dalekiego celu. Poza wszystkim widzimy po raz kolejny wyraźnie, na co zwraca uwagę na przykład Barbara Olszek, że Pisariew myśli tutaj o procesie ewolucyjnym, nie o rewolucji. Nie wydaje się, żeby pisząc o „setkach pokoleń” miał na uwadze jedynie potrzebę uspokojenia cenzury.

Z filozoficznego punktu widzenia ważny wydaje się ten fragment *Realistów*, który Pisariew poświęca mniej znanemu dzisiaj myślicielowi - Pierre'owi Leroux⁵⁰². Ten przedstawiciel utopijnego socjalizmu był między innymi głosił pewnej odmiany teorii reinkarnacji. Uważał mianowicie, że od czasów Adama i Ewy liczba dusz jest stała, zmieniają one tylko ciała. U kresu dziejów nastąpi królestwo miłości i braterstwa. Choć dla Pisariewa

⁵⁰⁰ Por. przyp. 139.

⁵⁰¹ Siergiej Botkin (1832-1889) – rosyjski lekarz, uczonec i działacz społeczny. Zwolennik teorii o fizjologicznym pochodzeniu afektów.

⁵⁰² Pierre Leroux (1797-1871) – francuski socjalista utopijny. Z zawodu zecer, stał się gorliwym zwolennikiem poglądów Saint-Simona, które jednak porzucił na rzecz własnej koncepcji naprawy świata. To właśnie on w 1834 jako pierwszy użył terminu „socjalizm” w odniesieniu do ideologii zakładającej przebudowę społeczeństwa i kolektywizację środków produkcji.

cała ta koncepcja jest w oczywisty sposób niedorzeczna, to jednak podkreśla, że temu, kto tak bardzo jak Leroux kocha ludzkość, można wiele wybaczyć, właśnie ze względu na tę miłość. I cytuje Pierre'a Leroux, który pisał, że:

„Z najogólniejszego punktu widzenia poetami można nazwać tych ludzi, którzy z epoki na epokę ukazują nam cierpienia ludzkości, zaś myślicielami - tych, którzy poszukują środków do łagodzenia i leczenia człowieczych chorób”⁵⁰³.

Pisariew przywołuje ten cytat, ponieważ dokładnie odpowiada on temu, czego rosyjski myśliciel oczekiwał od realistów. Mogą oni działać jak poeci – gdy uświadamiają nam bolączki swoich czasów; jeszcze lepiej, gdy realizują się jako myśliciele, poszukując sposobów uzdrowienia sytuacji.

Wreszcie po raz kolejny autor wraca do swojej ulubionej idei, jakoby kultura była swego rodzaju zbytkiem. Jego zdaniem ci, którzy ją tworzą – czy to w formie artystycznej, czy naukowej - czynią to z nudów. Lecz epikureizm⁵⁰⁴ musi się w końcu znudzić – nie sposób spędzać wiecznie czasu „między stołem a łóżem”. Wtedy przychodzi czas na wojowanie, a czasem na działalność artystyczną. Wszystkie te formy aktywności zrodzone są z przesytu. Jeżeli jednak przybierają wyższy, artystyczny wymiar, nie należy ich potępiać. Pamiętajmy, że Pisariew, jak i pozostali przedstawiciele nurtu, do którego należał, propagował egoizm (choć ograniczony przez rozum). Gorzej, gdy przesyt i hedonizm przybierają maskę „czystej sztuki” i mieniają się najwyższą formą ludzkiej działalności, gdy sztuka staje się celem samym w sobie.

Pisariew zastrzega się jednak, że chociaż realizm nawołuje do tego, aby ludzka działalność była pożyteczna, to owej pożyteczności nie należy – jak już wiemy – rozumieć w wąskim znaczeniu tego słowa. Nie chodzi więc o to, aby pisarz czy historyk nagle zajął się szyciem butów. Idzie o to, aby jego trud nie był próżny – a więc nie był powielaniem cudzych myśli, snuciem jałowych rozważań, lecz żeby przynosił korzyść – rozszerzał wiedzę, pogłębiał świadomość społecznych problemów.

Idealny poeta ma być artystą, który „pisze krwią”. Jego twórczość nie może stanowić jedynie hołdu składanego samemu pięknu, ale być ekspresją uczuć twórcy. Aby uczucia te nie były jednak tylko jałową igraszką, trzeba, aby wspierały się na fundamencie głębokiej i rzetelnej wiedzy o świecie.

⁵⁰³ Por. D. Pisariew, *Realisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0350.shtml.

⁵⁰⁴ W potocznym znaczeniu tego słowa, jako synonim hedonizmu.

W całej koncepcji estetycznej Pisariewa da się odnaleźć rysy heglowskie, a być może nawet antycypację pewnych koncepcji marksistowskich, które w tym czasie nie były jeszcze w Rosji szerzej znane. Twierdzi bowiem Pisariew, że prawdziwy twórca winien rozumieć proces historyczny, a nawet umieć przejrzeć pewne iluzje, które temu procesowi towarzyszą. Mamy zatem do czynienia z postrzeganiem procesu twórczego jako efektu aktywności świadomej jednostki. Jednostki nie działającej jednak w próżni, a operującej w środowisku historycznym (heglizm) z jednej strony, z drugiej strony zaś rozpoznającej zjawiska pozorne (marksizm).

Nawet w teoriach estetycznych Pisariewa daje się zauważyć tak charakterystyczną dla nihilistycznego nurtu alternatywę: „wszystko albo nic”. Twierdzi on bowiem, że „poeta to albo wielki bojownik myśli, nieulękły i bezinteresowny «rycerz ducha», jak powiada Heinrich Heine, albo nędzny pasożyt, bawiący inne nędzne pasożyty małymi sztuczkami płonnego figlarstwa. Poeta – to albo tytan, wstrząsający górami wiekowego zła, albo grzebiący w kwiatowym pyłku robak. Drogi pośredniej nie ma. To surowa, psychologiczna prawda”⁵⁰⁵.

„Rycerz ducha” ma być rzecz jasna realistą, kimś, kto wiernie odwzorowuje rzeczywistość, w przeciwieństwie do kuglarza służącego swym własnym upodobaniom, naginającego rzeczywistość do swych potrzeb, bawiącego retoryką.

Warto tu podkreślić, że używając słowa „realizm” Pisariew – przynajmniej na tym etapie swojej filozoficznej aktywności – nie ma na myśli wiernego odzwierciedlenia rzeczywistości jako takiej. Chodzi mu raczej o zdolność twórcy do uchwycenia pewnych istotnych właściwości świata rzeczywistego. Dlatego może wychwalać na przykład przymioty twórczości Goethego, chociaż nie sposób zaliczyć jej do realistycznej *sensu stricte*. Ale jeżeli niesie ona ze sobą autentyczną mądrość, to jest też „galwaniczną baterią”, którą przedstawiciele wyższych warstw wykorzystują do „regenerowania” swoich mózgów. O tyle właśnie twórczość Goethego może być wartościowa. Twórczość Goethego ma wartość także dzięki temu, że prowokuje, budzi emocje:

„Tylko niemoc jest zła, a tylko apatia prawdziwie niszczycielska; tymczasem starcie i walka wrogich sił w dziedzinie myśli zawsze prowadzą z czasem do owocnego pojednania na wyższej płaszczyźnie ogólnej syntezy”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ *Ibidem.*

⁵⁰⁶ *Ibidem.*

Innym przykładem twórcy, który nijak nie mieści się w schemacie realisty, a którego Pisariew podziwiał, był wspomniany już Heinrich Heine. Chociaż wiele utworów Heinego ma romantyczny, a czasem lekki, banalny charakter, to według Pisariewa to właśnie czyni z tego poety doskonałe ucieleśnienie ducha swoich czasów. W twórczości Heinego znajdujemy mieszaninę wzniosłości i głębi, trywialności i heroizmu. Taki jest też wiek dziewiętnasty – pełen sprzeczności i niejednorodny⁵⁰⁷.

8. *Walka o życie – stosunek Pisariewa do Zbrodni i kary*⁵⁰⁸

Ten późny, bo pochodzący z 1867 roku artykuł Pisariewa stanowi pozornie przykład pracy krytyczno-literackiej, w rzeczywistości jest jednak polemiką na płaszczyźnie filozoficznej, społecznej i psychologicznej z poglądami Dostojewskiego, jakie ten zawarł w *Zbrodni i karze*.

Pisariew wskazuje na materialne, w tym po prostu fizjologiczne powody tragicznego czynu Rodiona Raskolnikowa. Młody człowiek nie ma pracy, przymiera głodem, jest obdarty, a jego kwatera to brudna nora „niewiele większa od szafy”. Taka sytuacja utrzymuje się już od dawna, a przedłużający się fatalny stan powoduje, że student nie ma siły, żeby odpędzić chore, obsesyjne myśli. To więc, zdaniem Pisariewa, stanowi pierwsze i podstawowe źródło potwornych decyzji Raskolnikowa. Autor artykułu wskazuje, że postępowanie Rodiona niczym w zasadzie nie różni się od czynu pospolitego przestępcy – i tu, i tam motywem jest bieda, o czym przekonuje statystyka. Pisariew konsekwentnie więc przesuwa akcent z pobudek metafizycznych i duchowych na czysto materialne – fizjologiczne i społeczne, pozbawiając tym samym postawę Raskolnikowa, a szerzej sam nihilizm, demonicznej aury, która otacza ten światopogląd w powieściach Dostojewskiego. Jedyne, co odróżnia Raskolnikowa od pospolitego człowieka, który w wyniku biedy stał się rabusiem, to to, że od początku do końca śledzi on psychologiczny proces, który wiedzie go do zbrodni. Tutaj Pisariew stawia dwa pytania: po pierwsze, czy Raskolnikow popadł w obłąd, i po drugie, czy

⁵⁰⁷ Podziw, jaki Pisariew żywił wobec Heinego, może mieć też swe źródło w podobieństwach biograficznych. Jeden i drugi cierpieli z powodu nieszczęśliwej miłości, jeden i drugi musieli pogodzić się z tym, że ukochana odeszła z człowiekiem pozbawionym (przynajmniej zdaniem nieszczęśliwych adoratorów) wrażliwości.

⁵⁰⁸ D. Pisariew, *Bor'ba za żyzn'*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0200.shtml.

jego czyn jest pochodną teoretycznych przekonań. Odpowiedzi, jakich udziela na oba pytania, są negatywne.

Raskolnikow nie jest obłąkany, ponieważ tak jego uczynki, jak i myśli charakteryzują się, mimo swojego ekstremizmu oraz wyjątkowości, pewnym ładu i logiką – nie ma tam „szalonych piruetów i zakrętów”, które zdrowemu człowiekowi wydawałyby się właśnie wytworami umysłu ogarniętego obłądem.

Aby dowieść poczytalności Raskolnikowa, Pisariew proponuje taki oto eksperyment myślowy: należy sobie wyobrazić, że młody student w dniu, w którym ma dokonać morderstwa, otrzymuje nagłą przesyłkę zawierającą pięćset rubli, sama zaś przesyłka pochodzi od matki, która zawiadamia, że nieoczekiwanie odziedziczyła dwadzieścia tysięcy rubli srebrem. Gdyby coś takiego rzeczywiście się wydarzyło, to zdaniem Pisariewa Raskolnikow nie dokonałby zbrodni. To dowodzi jego poczytalności oraz tego, że faktycznym motywem przestępstwa była bieda. Pisariew ujmuje to w charakterystyczny dla siebie barwny sposób, twierdząc, że powyższy eksperyment wskazuje, iż „przyczyna jego [Raskolnikowa – przyp. M.C.K.] choroby leży nie w mózgu, ale w kieszeni”⁵⁰⁹.

Cały ten wywód służy sformułowaniu tezy, która kwestionuje w zasadzie samą istotę powieści Dostojewskiego: otóż według Pisariewa przestępstwo było dokonane w afekcie, który z kolei stanowi pochodną fatalnych warunków bytowych panujących w Rosji. Według Pisariewa za czynem Raskolnikowa nie stały wcale względy filozoficzne, na które zdaje się wskazywać sam autor powieści.

Pisariew sugeruje też, że katalizatorem przestępczego czynu Raskolnikowa było spotkanie z Marmieładowem. Uświadomiło ono młodemu studentowi, że korzystając z pieniędzy Duni, jakie pozyska ona dzięki małżeństwu z Łużynem, stanie się podobny do wyrodnego ojca, który przepija pieniądze prostytutki córki.

Polemizując z teorią Raskolnikowa, według której wybitna jednostka może łamać prawa moralne i niszczyć ludzi, o ile stoją oni na drodze do wyznaczonych przez nią wielkich celów, Pisariew dowodzi, że owi „wybitni ludzie” byli wyjątkowi nie dlatego, że krzywdzili innych, ale dlatego, że dokonali pożytecznego dla ludzkości czynu. W ogóle, zdaniem Pisariewa, cała teoria Raskolnikowa jest prymitywna i w gruncie rzeczy winna być potraktowana jedynie jako pretekst czy usprawiedliwienie, którym student posłużył się dla złagodzenia swoich wątpliwości i wyrzutów sumienia.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*

„Że w większości przypadków ci ustawodawcy i dobroczyńcy ludzkości najsrożej przelewali krew⁵¹⁰ – dowodzi zupełnie nie tego, że przelewanie ludzkiej krwi jest bardzo chwalebne i pożyteczne, a tylko tego, że ludzkość, w prostocie swojej kolektywnej duszy i wedle swojej znanej dziecinnej słabości do blasku i huku, do jaskrawych barw i ostrych dźwięków, dotychczas uważa za swoich dobroczyńców takich ludzi, którzy najwidoczniej sprawili jej, tej dobrodusznej i ufnej ludzkości, o wiele więcej szkody, niż pożytku”⁵¹¹ – twierdzi Pisariew.

Owszem, przelew krwi czasami bywa konieczny, na przykład wtedy, gdy dwie większe grupy ludzi albo przeciwne sobie partie nie mogą dojść do porozumienia i nieodzowna jest przemoc, aby wyłonić zwycięzcę. Ale nawet wtedy mord jest jedynie przypadłością, a nie istotą czynów wielkich ludzi. To nie z powodu przemocy, ale raczej mimo przemocy, której się dopuścili, wybitne jednostki stają się nimi w istocie.

„Nadzwyczajni ludzie starają się otworzyć oczy swoim rodakom i współczesnym, wyjaśnić im obecny stan rzeczy, skierować ich ku pokojowemu i nieszkodliwemu wyjściu z trudnej sytuacji i udowodnić potrzebę szerokich i dobrowolnych ustępstw na rzecz tego nurtu ideowego, który wyraża ducha czasu i który rodzi się z ogólnych przyczyn i warunków, a w żadnym razie nie za sprawą fantazji i wysiłków jakichś nadzwyczajnych ludzi”⁵¹² – przekonuje Pisariew.

Wreszcie dowodzi, że wyjątkowe jednostki zdolne są odkryć prawa jeszcze nieznanne pozostałej części ludzkości, nade wszystko zaś prawdy, które są dla tej ludzkości pożyteczne. Trudno odnaleźć tutaj podziw dla wybujałego indywidualizmu, jaki znajdujemy we wczesnych artykułach Pisariewa. Można chyba postawić tezę, że to wcześniejsze stanowisko było łatwe do pogodzenia ze stanowiskiem Raskolnikowa – takim, jakie opisał Dostojewski, a nie takim, jakim je uczynił Pisariew w omawianym tutaj artykule. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby egoista dążący do własnej chwały i szczęścia był przy okazji nośnikiem jakiejś dziejowej prawdy.

Odnosząc się do twierdzenia Raskolnikowa, że „gdyby odkrycia Keplera i Newtona, wskutek jakichś okoliczności, żadną miarą nie mogły stać się wiadome ludziom inaczej niż

⁵¹⁰ F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t.1, *Zbrodnia i kara*, przeł. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1984, s. 267.

⁵¹¹ D. Pisariew, *Bor'ba za żyzn'*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0200.shtml.

⁵¹² *Ibidem*.

przez ofiarę życia jednego człowieka, dziesięciu, stu i tak dalej ludzi, którzy by temu odkryciu przeszkadzali lub stawali mu w poprzek, wówczas Newton miałby prawo, owszem, byłby obowiązany... u s u n ą ć tych dziesięciu czy stu ludzi, ażeby całą ludzkość zapoznać ze swymi odkryciami”⁵¹³, Pisariew twierdzi, że sama istota nauki polega na tym, iż nie wymaga ona przemocy dla uzasadnienia niesionych przez siebie prawd. Więcej nawet – gdyby ktoś próbował dla triumfu swojej teorii dopuścić się przelewu krwi, niechybnie oznaczałoby to dla niej intelektualne bankructwo:

„Wyobrazić sobie Newtona albo Keplera w takiej sytuacji, w której, z umiłowania idei, musieliby usunąć choćby jednego żywego człowieka albo rozlać chociaż jedną kroplę ludzkiej krwi - jest jeszcze o wiele trudniejsze, niż gdyby Kepler i Newton, jako nadzwyczajni ludzie, korzystając ze swoich szczególnych praw, zabijali każdego, kto się nawinie, albo codziennie kradli na targu. Ale Raskolnikow do tego stopnia pragnie zmienić wszystkich wielkich ludzi w kryminalnych przestępców i wszystkich kryminalnych przestępców w wielkich ludzi, że nie zatrzymuje się nawet przed najbardziej niespodziewaną propozycją”⁵¹⁴ – konkluduje Pisariew.

Pisariew poddaje jednak ową hipotezę Raskolnikowa analizie. Można więc, wedle niego, przypuścić, że ten jeden czy stu ludzi mają odpowiednią władzę, aby powstrzymać rozprzestrzenianie się odkrytej przez Keplera czy Newtona prawdy. Ale nawet jeżeli tak czasem bywa, znaczy to tylko, że to nie tych „dziesięciu czy stu” stanowi w rzeczy samej przeszkodę na drodze do prawdy, ale czynniki, które umożliwiły temu „jednemu, dziesięciu czy stu” objęcie władzy i dysponowanie takimi środkami, które umożliwiają kneblowanie wielkich myślicieli. Przemoc nic tutaj nie pomoże. Wydaje się, że Pisariew podziela stanowisko Buckle’a, który twierdził, że poziom dojrzałości społeczeństw jest pochodną ich oświecenia, to zaś z kolei oświecenie może być tylko wynikiem długotrwałego procesu ewolucyjnego, a nie odgórnie, za pomocą siły wprowadzanych zmian. Integralnym elementem stanowiska pozytywistycznego jest głęboka wiara w moc nauki, ta zaś w żadnym wypadku nie może być owocem odgórnych dekretów. Głównym bowiem wrogiem prawdy okazuje się „umysłowa zatwardziałość, bojaźliwa pokora i dzikie przesady mas”, których nie da się przewyciężyć siłą. Zadawanie cierpienia i przelewanie krwi nikogo do niczego nigdy nie przekonało i w tym sensie byłoby dla Keplera czy Newtona zupełnie bezużyteczne, a tym

⁵¹³ F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t.1, *Zbrodnia i kara*, op. cit., s. 266.

⁵¹⁴ D. Pisariew, *Bor’ba za żyzn’*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisariew_d/text_0200.shtml.

samym równie bezużyteczne byłoby dla ludzkości. Pisariew ujawnia tutaj swoje historiozoficzne zapatrywania, twierdząc z całym przekonaniem, że:

„W dzisiejszych czasach nie ma ani jednego istotnego myśliciela albo znającego się na rzeczy historyka, który myślałby i udowadniał publicznie, że jakiegokolwiek osobiste talenty mogą zwolnić albo przyspieszyć, lub zawrócić, czy wykoleić naturalny prąd historycznych wydarzeń”⁵¹⁵.

Pisariew jawi się więc w tym artykule jako historyczny determinista, i to w o wiele większym stopniu niż choćby Czernyszewski, który wszak dopuszczał wpływ jednostki na kształtowanie dziejów. Pisząc o współczesnych filozofach i historykach, mógł mieć Pisariew na myśli heglistów, z jednej strony, i pozytywistów w rodzaju Buckle’a, z drugiej, o czym świadczy też wymownie fragment, w którym dowodzi, że wybitna jednostka „może dokonać jakiegoś trwałego dzieła tylko wtedy, gdy działa ona jednocześnie z ogólnymi przyczynami, to jest z charakterem, sposobem myślenia i pilnymi potrzebami danej epoki”⁵¹⁶. Rozwój człowieczeństwa odbywa się na mocy wpisanych w jego naturę praw i nijak nie da się go zmienić czy wypaczyć.

Taka radykalna krytyka głoszonych przez Raskolnikowa poglądów wydaje się być podyktowana względami politycznymi: jest mianowicie próbą obrony przed wepchnięciem obozu radykalnego w szablon opętanych żądzą niszczenia szaleńców. Przez przedstawicieli myśli radykalnej Dostojewski nie był postrzegany jako wielki twórca, ale przede wszystkim jako reprezentant wrogich sił konserwatywnych, którego poglądy trzeba było za wszelką cenę zneutralizować. Warto podkreślić tutaj, że Dostojewski nie był w żadnym razie pisarzem indyferentnym politycznie, ale poza wszystkim poczwiennikiem⁵¹⁷ i człowiekiem ściśle związanym z ikoną nieprzejednanego konserwatyizmu tamtych czasów – Michałem Katkowem. Powieści Dostojewskiego, i to te największe, jak właśnie *Zbrodnia i kara* czy *Biesy*, stanowiły w zamierzeniu autora pamflety polityczne. Postacie takie jak Raskolnikow czy Piotr Wierchowieński, choć z perspektywy czasu nabrały charakteru uniwersalnego, były pierwotnie figurami groteskowymi, karykaturami. Sofistyczne instrumentarium, którego używa Pisariew dla zneutralizowania propagandowego zagrożenia płynącego z utworów

⁵¹⁵ *Ibidem.*

⁵¹⁶ *Ibidem.*

⁵¹⁷ Poczwiennictwo – pojęcie utworzone od rosyjskiego słowa *poczwa* – oznaczające glebę. Był to nurt ideologiczny i filozoficzny, związany ze słowianofilstwem (choćby bynajmniej z nim nie tożsamy), nawołujący do związku z ludem i jego tradycją, piętnujący wykorzenienie inteligencji [por. A. Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego: poczwiennictwo*, Łódź 2000].

Dostojewskiego, wydaje się z punktu widzenia politycznej taktyki jak najbardziej uzasadnione. Warto jednak podkreślić, że w twórczości Pisariewa, mimo jej niekonsekwencji i zmienności w czasie, trudno wskazać na takie akcenty, które można by poczytać jako nawoływanie do niszczenia w imię samej destrukcji. Nawet jeżeli takie fragmenty się pojawiały, to wydają się być raczej owocem chwilowego rozdrażnienia, intelektualnym ekscesem niż konsekwencją przyjętego stanowiska filozoficznego.

Dowodem na to, że filozofowi istotnie chodziło o zwalczenie negatywnego obrazu radykalnej części młodego pokolenia, jaki poprzez przykład Raskolnikowa chciał przedstawić Dostojewski, jest wielokrotne zapewnianie ze strony Pisariewa, że poglądy Raskolnikowa „nie mają nic wspólnego z tymi ideami, które składają się na światopogląd współczesnych, wykształconych ludzi”⁵¹⁸.

Wszystkie te zabiegi interpretacyjne Pisariewa podporządkowane były w gruncie rzeczy jednemu celowi – ukazaniu Raskolnikowa jako przygniecionego biedą desperata, w gruncie rzeczy pospolitego przestępcy. Ta świadoma manipulacja stanowi przykład typowego chwytu radykalnych myślicieli lat sześćdziesiątych, polegającego na takiej interpretacji utworu literackiego, aby miał on inny od zamierzonego przez autora wydźwięk. W ten sposób „nihiliści” do pokonania przeciwnika używali jego własnej broni. Kryjąc się za parawanem literackiej krytyki mogli również pozwolić sobie na formułowanie ryzykownych sądów i tez z nadzieją, że zostaną one przepuszczone przez cenzurę. Tak też stało się w przypadku omawianego tutaj artykułu. Trudno przypuszczać, aby Pisariew rzeczywiście nie dostrzegał silnego, wielokrotnie sugerowanego przez samego autora związku postępków Raskolnikowa z jego filozoficznymi poglądami. Jest więc raczej tak, że oceniając powieść, zresztą słusznie, jako wymierzoną w reprezentowany przez siebie nurt ideowy, starał się Pisariew obrócić ją na swoją korzyść. Wydaje się w związku z tym, że termin „sofistyka” jest w odniesieniu do tego zabiegu całkowicie adekwatny.

9. Podsumowanie rozdziału III

W świetle powyższych rozważań wydaje się, że Pisariew zasługuje na miano najbardziej liberalnego przedstawiciela nurtu radykalnego lat sześćdziesiątych. Wedle

⁵¹⁸ D. Pisariew, *Bor'ba za żyzn'*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0200.shtml.

Barbary Olaszek nihilizm Pisariewa jest mocno dyskusyjny, abstrahując od kontrowersji dotyczących użycia tego terminu w odniesieniu do radykałów lat sześćdziesiątych, o czym była tu wielokrotnie mowa. Pisariew bardziej niż którykolwiek z omawianych w tej pracy myślicieli zasługuje też na miano przedstawiciela pozytywizmu. Wskazuje na to jego przywiązanie do zmian ewolucyjnych, wyraźne tendencje scjentystyczne, a wreszcie niechęć do idealizacji ludu, co odróżnia go nie tylko od Dobrolubowa i Czernyszewskiego, ale także od większości innych rosyjskich myślicieli i publicystów tego okresu, takich jak choćby wspomniany wyżej krytyk i publicysta Maksim Antonowicz, czy filozof Piotr Ławrow. Wydaje się też zarazem, że Pisariew jest spośród omawianej w niniejszej pracy trójki przedstawicieli radykalnej orientacji lat sześćdziesiątych myślicielem najbardziej współczesnym, antycypującym niektóre późniejsze nurty ideowe, takie choćby jak nietzscheanizm. Trudniej też niż w przypadku Czernyszewskiego i Dobrolubowa wskazać na oświeceniowe schematy myślenia Pisariewa. Źródła jego myśli należy poszukiwać przede wszystkim w poglądach Buckle'a, Comte'a czy Milla. O wiele mniejszy wpływ na koncepcję Pisariewa, niż było to w przypadku choćby Czernyszewskiego, miała filozofia niemiecka. Wydaje się, że był on odporny nie tylko na wpływy heglizmu, ale także na święcącą triumfy w środowiskach radykalnych tego okresu filozofię Feuerbacha. To również zbliża go do pozytywizmu, niechętnie odnoszącego się do wszelkiej filozofii o zacięciu metafizycznym.

Z drugiej strony, w publicystyce filozoficznej Pisariewa znajdujemy, przynajmniej miejscami, fascynację negacją i burzeniem, wreszcie radykalną krytykę estetyki⁵¹⁹ i metafizyki. To właśnie on okazywał najbardziej nieprzejednaną wrogość wobec tradycji, i to nie tylko arystokratycznej, którą potępiali przecież również Czernyszewski i Dobrolubow, ale także ludowej. Znajdujemy wreszcie u Pisariewa fascynację wybitną jednostką, która łamie przyjęte konwenanse i schematy. Warto jednak tu podkreślić, że owa wybitna jednostka służyć ma, chociażby pośrednio, właśnie przez swoją wyjątkowość, sprawie oświecenia i postępu.

⁵¹⁹ Trzeba zaznaczyć, że nie ma zgody, czy w przypadku estetyki chodziło rzeczywiście tylko o negację. Zieńkowski tak charakteryzuje stosunek Pisariewa do estetyki: „Pisariew dochodził do skrajnych wniosków w swojej walce ze sztuką umierającą arystokracji – na przykład w walce z Puszkinem, którego dyskredytował - w istocie zaś bronił owego człowieczeństwa w sztuce, tej siły prawdy, którą powinien nieść w sobie artysta. Tu Pisariew (o wiele głębiej niż Czernyszewski) zbliżał się do tego «teurgicznego» rozumienia sztuki, które znajdujemy u Wł. Sołowjowa”. [W. Zieńkowski, *Istoria ruskiej filozofii*, t.1, op. cit, s. 347]. O roli estetyki w filozofii Włodzimierza Sołowjowa por. np. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 312-318.

Jak wskazywaliśmy wyżej, tym, co pozwala wyraźnie wskazać różnice między poglądami Pisariewa i Dobrolubowa, jest spór, jaki wywiązał się między nimi przy okazji interpretacji *Burzy* Ostrowskiego⁵²⁰. Jak pamiętamy, dla Dobrolubowa postępowanie Kateriny było „promieniem światła w królestwie ciemności”, tymczasem dla Pisariewa to wyraz tragicznej desperacji prymitywnej w gruncie rzeczy bohaterki utworu i nie stanowi tym samym żadnej pozytywnej zapowiedzi. Według Pisariewa, to nie ciemny lud jest potencjalnym nośnikiem postępu i uzdrowienia, ale raczej inteligencja i elity. Przede wszystkim zaś przeobrazą świat systematyczna praca oświeceniowska, ewolucyjna „droga chemiczna”, polegająca na stopniowej i żmudnej walce z zacofaniem.

Wedle Pisariewa, prawdziwym realistą, a więc wcieleniem pozytywnego ideału, może być tylko inteligent. To również, jak się zdaje, *differentia specifica* tego myśliciela – ogromny nacisk, jaki kładł na rolę i znaczenie inteligencji w życiu społecznym, zwłaszcza Rosji.

Warto podkreślić, że spośród trzech omawianych w tej pracy radykalnych filozofów to właśnie Pisariew charakteryzował się najbardziej nieprzejednaną postawą antymieszczańską, przy czym, na co zwraca uwagę tak Iwanow-Razumnik, jak i Zieńkowski, owa „antymieszczańskość” jest pojęta bardzo szeroko, jako wrogość wobec małostkowości, interesowności i wyrachowania, ciasnej moralnej konwencji i oportunistów, tak, że jedynie najbardziej postępowe kręgi inteligencji mogły uniknąć ataków Pisariewa⁵²¹.

Zdaniem Iwanowa-Razumnika filozofia Pisariewa ze swoim indywidualizmem stanowi myśl w pełni reprezentatywną dla drugiej połowy lat sześćdziesiątych, socjalistyczny zaś i kolektywistyczny nurt reprezentowany przez Czernyszewskiego i Dobrolubowa to znak jedynie początku tej dekady.

Według Iwanowa-Razumnika cała filozoficzna działalność Pisariewa sprowadza się właściwie do „dążenia od egoizmu do etycznego indywidualizmu”. Zdaniem tego badacza etyczny indywidualizm do pewnego przynajmniej stopnia stoi w sprzeczności z utylitaryzmem, który „był wiarą nie tylko Pisariewa, ale (...) wszystkich działaczy lat

⁵²⁰ Pisariew poświęcił *Burzy* Ostrowskiego dwa artykuły: *Motywy ruszkiej dramy (Motywy dramatu rosyjskiego)* i *Posmotrim! (Zobaczmy!)*. O całym sporze wokół *Burzy*, w tym o różnicy stanowisk między Dobrolubowem i Pisariewem, por. np. R. Śliwowski, *Od Turgieniewa do Czechowa (Z dziejów rosyjskiej dramaturgii drugiej połowy XIX wieku)*, Warszawa 1970, s. 193-198.

⁵²¹ W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruszkiej obszczestwiennej mysli*, t. II, op. cit., s. 60. Por też. W. Zieńkowski, *Istorija ruszkiej filozofii*, t.1, op. cit., s. 346: „U Pisariewa odnaleźć możemy jeszcze jedną, tak charakterystyczną dla jego epoki (a i późniejszych) sprzeczność: tak zwane «unicestwienie estetyki» i zarazem gorliwe poszukiwanie właśnie estetycznej strony w życiu, wstręt wobec banalności, wobec mieszczaństwa”.

sześćdziesiątych”⁵²². Ów „ultrindywidualizm” prowadził także do tego, że o komunizmie Pisariew wyrażał się jako o „nieziszczalnej i obraźliwej dla jednostki utopii”⁵²³. W imię indywidualizmu Pisariew, przynajmniej na pewnym etapie swojej filozoficznej działalności, skłonny był poddać krytyce nawet tak bliską sercu każdego pozytywisty edukację, którą uznał za rodzaj indoktrynacji, a tym samym zamach na suwerenność i autonomię jednostki⁵²⁴. W imię tegoż indywidualizmu krytykował Platona, ale również – co może mniej w tym kontekście oczywiste – Arystotelesa, który podporządkowując część całości pomniejszał też rolę jednostki na rzecz harmonii społecznego organizmu⁵²⁵. Filozofia Pisariewa sprowadza się zdaniem Iwanowa-Razumnika do czterech negatywnych haseł: „Precz z ideałami!”, „Precz z teoriami!”, „Precz z celem!”, a wreszcie „Precz z estetyką!”⁵²⁶, życie bowiem jest tylko i wyłącznie procesem. Fundamentem tych w istocie swojej nominalistycznych haseł jest wedle Iwanowa-Razumnika wspomniany wielokrotnie indywidualizm. Nie dziwi zarazem fakt, że podobne stanowisko musiało być dla zwolenników idealizmu, a może w ogóle systemów metafizycznych, kamieniem obrazy i jako takie sprowadzało zarzuty o nihilizm. Etycznym zwieńczeniem tego nominalistycznego stanowiska jest odrzucenie wszelkich zasad i przekonań jako anachronicznej pozostałości takich pojęć jak „powinność” i „sumienie”. Pisariewowskie ataki na moralność bardzo przypominają w swojej warstwie argumentacyjnej podobną krytykę sformułowaną wcześniej przez Maxa Stirnera (którego Pisariew raczej nie znał), a później przez Nietzschego.

Po 1863 roku, na co zwraca uwagę Iwanow-Razumnik, Pisariew łagodzi swoje poglądy, czego wyrazem jest próba pogodzenia jednostki ze społeczeństwem⁵²⁷. Jednak nawet w późniejszych swoich pismach nie przechodzi choćby w przybliżeniu na pozycje kolektywizmu, tak charakterystycznego dla socjalistycznej myśli rosyjskiej.

Iwanow-Razumnik zdecydowanie krytykuje skrajny relatywizm estetyczny Pisariewa i negację estetyki w ogóle. Warto tu jednak zaznaczyć, że czyni tak z pozycji obiektywistycznych. Zdaniem Iwanowa-Razumnika, „naukowa i etyczna prawda, prawda – rzeczywistość [*истина*] i prawda - sprawiedliwość to jedność”⁵²⁸. Dlatego dla Iwanowa-

⁵²² W. Iwanow-Razumnik, *Istorija ruskoj obszczestwiennoj mysli.*, t. II, op. cit., s. 62.

⁵²³ *Ibidem*, s. 69.

⁵²⁴ *Ibidem*, s. 67-68.

⁵²⁵ *Ibidem*, s. 68.

⁵²⁶ *Ibidem*, s. 74, 84.

⁵²⁷ *Ibidem*, s. 75.

⁵²⁸ *Ibidem*, s. 85.

Razumnika postawa Pisariewa jest nie tylko ekstrawagancją, ale i herezją. Wedle tego uczonego utrzymanie porządku moralnego nie jest możliwe bez oparcia w obiektywnym porządku rzeczy. W tym sensie poglądy Pisariewa stanowią zapowiedź radykalnego, terrorystycznego nihilizmu późniejszego okresu.

Ostatecznie sprzeczność wewnętrzna światopoglądu Pisariewa ma podwójny charakter: polega mianowicie na zderzeniu „socjologicznego indywidualizmu” z estetycznym ale i etycznym antyindywidualizmem utylitaryzmu⁵²⁹. Tę właśnie sprzeczność Iwanow-Razumnik nazywa „martwą falą lat sześćdziesiątych” i dodaje, że to w tej martwej fali utonął Pisariew, „o wiele wcześniej niż w falach Morza Bałtyckiego”⁵³⁰. Zdaniem Iwanowa-Razumnika, ta nieprzewycięzalna sprzeczność między utylitaryzmem i indywidualizmem⁵³¹, której Pisariew nie był w stanie rozwiązać, doprowadziła do jego kryzysu twórczego i do tego, że po opuszczeniu Twierdzy Pietropawłowskiej niczego istotnego filozof nie zdołał już w zasadzie napisać. Zdaniem rosyjskiego badacza, stało się tak, bowiem Pisariew uświadomił sobie, albo może tylko przeczuł, ową podstawową niekoherencję, której w żaden sposób nie mógł przezwyciężyć. W tym momencie otworzyła się przed nim alternatywa: albo stworzyć nowy, spójny system, czego nie był w stanie lub nie zdążył uczynić, albo też podążać drogą sprzeczności dalej, brnąć w absurd. Na to jednak był, wedle Iwanowa-Razumnika, „zbyt utalentowany”. Był „zbyt utalentowany”, aby stać się nihilistą – w istocie bowiem do końca pozostał „myślącym realistą”.

Drogą wyznaczoną przez Pisariewa, na której on sam się zatrzymał, poszli jednak jego następcy, „pisariewowcy”⁵³², choć już bez samego Pisariewa, prawdziwi nihilisci następnej epoki⁵³³.

W przypadku Pisariewa mamy też do czynienia, w większym stopniu, niż w przypadku Czernyszewskiego, czy Dobrolubowa, z tym, co Marian Broda nazywa źródłami

⁵²⁹ *Ibidem*, s. 87.

⁵³⁰ *Ibidem*, s. 87. Rzecz jasna jest to aluzja, raczej dosyć niezręczna, do sposobu, w jaki Pisariew faktycznie stracił życie.

⁵³¹ Nie wydaje się, aby dla utylitarystów, takich jak James Stuart Mill, rzeczywiście zachodziła sprzeczność między utylitaryzmem i indywidualizmem. Przeciwnie – dążenie do własnego szczęścia było jak najbardziej użyteczne, stanowiąc najlepszą rękomię pomnożenia go również w wymiarze społecznym i ogólnym. Indywidualizm był więc niejako jednym z fundamentów utylitaryzmu.

⁵³² Chodzi tutaj o kolejne pokolenia rosyjskich działaczy społecznych i politycznych o lewicowej i radykalnej proweniencji, którzy przejęli wiele haseł sformułowanych przez Pisariewa.

⁵³³ *Ibidem*, s. 87-88.

preepistemicznymi⁵³⁴ formacji światopoglądowej, z których najważniejsze wydaje się tutaj poczucie wyobcowania. Zdaniem Brody to wyobcowanie ma w przypadku rosyjskiej inteligencji charakter dwuwymiarowy. Z jednej strony dotyczy ono „stosunku rdzennej tradycji kulturowej dawnej Rosji, do ludu ojczystego, którego nie objęły procesy europeizacyjne, a także do polityczno-społeczno-ideologicznego kształtu rzeczywistości rosyjskiej, stanowiącej raczej karykaturę i zaprzeczenie niż formę urzeczywistnienia wartości kulturowych Europy”⁵³⁵. Drugi wymiar „odnosił się do wartości kulturowych Zachodu jako obcych rdzennej tradycji kultury rosyjskiej, destrukcyjnych wobec niej, grożących wynarodowieniem, nieurzeczywistnianych zgodnie z ich autentyczną treścią i, w tym sensie, w istocie nieobecnych w istniejącym kształcie realności rosyjskiej, a przecież zarazem internalizowanych przez tamtejszą inteligencję w procesie jej edukacji...”⁵³⁶. Pisariew wydaje się doskonałą egzemplifikacją zupełnie wyalienowanego inteligenta, który niejako „po omacku” poszukuje punktów stykowych, mogących połączyć go z resztą społeczeństwa. Pierwotnie nie znajduje żadnych, formą ucieczki wydaje mu się wobec tego etyka indywidualistyczna, która pozwoliłaby oderwać się od problemów społecznych, na rozwiązanie których i tak nie widać recepty⁵³⁷. W toku swojego światopoglądowego rozwoju Pisariew próbuje jednak przełamać alienację, poszukując dróg i recept społecznych reform. Wydaje się jednak, że ostatecznie żadna z podejmowanych na tym polu prób go nie usatysfakcjonowała, co może też okazało się jedną z przyczyn jego tragicznej śmierci (jeżeli przyjmiemy, że mamy tu do czynienia z samobójstwem).

⁵³⁴ Marian Broda analizuje źródła preepistemiczne w odniesieniu do formacji narodnickiej, wydaje się jednak, że ta kategoria ma również doskonałe zastosowanie do analizy rosyjskiego nihilizmu.

⁵³⁵ M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 46.

⁵³⁶ *Ibidem*, s. 46.

⁵³⁷ Por. *Ibidem*, s. 77.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI PIERWSZEJ

Chociaż trzech przedstawiciele nihilizmu, których poglądy poddaliśmy analizie w tej części rozprawy, różnili się od siebie czasami dosyć znacznie, to można niewątpliwie wyodrębnić pewien twardy, nienaruszalny rdzeń ich światopoglądu, bo to właśnie ze światopoglądem raczej, a nie ze zwartym systemem filozoficznym mamy tutaj do czynienia.

W sferze ontologicznej więc wszyscy trzech przedstawiciele nihilizmu głosili materializm i to taki, dla którego przesłanki zawarte były w naukach przyrodniczych, zgodnie z ich stanem z połowy XIX wieku. Był to więc materializm dosyć wulgarny, dla którego oparcia szczególnie chętnie szukano w dynamicznie rozwijającej się w owym czasie chemii, a po części także biologii. Te scjentystyczne inklinacje skłaniają niektórych badaczy do zaliczania przedstawicieli rosyjskich nihilistów w poczet pozytywistów.

Drugim charakterystycznym aspektem dla badanej tutaj formacji jest rosyjskie *oproszczenie* (*опрощение*), które na gruncie filozofii objawiało się tendencją do upraszczania, unikania subtelności, do trywializacji.

W sferze estetycznej rosyjscy nihilisci postulowali realizm, a więc możliwie wierne odzwierciedlenie rzeczywistości. Nie miało mieć ono jednak charakteru autotelicznego, ale być raczej ilustracją nędzy i niesprawiedliwości, i w ten sposób skłaniać do zmiany istniejącego stanu rzeczy.

Wszyscy trzech badani przez nas w tej części pracy myśliciele byli raczej wrogo nastawieni do mieszczaństwa, które zresztą w Rosji tego czasu dopiero się kształtowało. Szczególnie chętnie krytyce poddawani byli bogaci kupcy. Negatywny stosunek przejawiali rosyjscy nihilisci także do arystokracji.

Badanych tutaj przedstawicieli nihilizmu różnił stosunek do prostego rosyjskiego ludu. W przeciwieństwie do słowianofilów, czy narodników, nie był on jednoznaczny, choć raczej pozytywny. Dobrolubow zdecydowanie idealizował lud, Czernyszewski nie wierzył zaś w to, aby lud ten mógł stać się realnym podmiotem politycznych zmian. Podobny, a nawet jeszcze dalej idący sceptycyzm wykazywał w tej sferze Dymitr Pisariew, który pokładał nadzieję raczej w inteligencji, nazywanej przez niego „myślącym proletariatem”.

Remedium na fatalny stan rzeczy w swojej ojczyźnie rosyjscy nihiliści upatrywali w edukacji i oświeceniu, która to tendencja nosi w Rosji nazwę *просветительства* (*просветительство*).

Chociaż termin „nihilizm” łączy się tradycyjnie z odrzuceniem norm moralnych, to w przypadku rosyjskiego nihilizmu było zgoła odwrotnie. Rosyjscy nihiliści charakteryzowali się pasją moralizatorską i w zasadzie cała ich praca filozoficzna zaprzęgnięta była do służby etyce.

Nihilizm w wydaniu rosyjskim charakteryzował się nieprzejednaną wrogością wobec religii. Chociaż badani przez nas filozofowie nie mogli w sposób otwarty jej krytykować, to czy to posługując się ezopowym językiem, czy też w swoich nielegalnych publikacjach, starali się wykazywać, że religia opiera się na fałszu, że stoi w sprzeczności do nauki, tym samym będąc strażnikiem obskurantyzmu i zabobonu.

Wreszcie rosyjscy radykałowie lat sześćdziesiątych definiowali swoje stanowisko w opozycji do pokolenia lat czterdziestych, których pogardliwie nazywali „zbędnymi ludźmi”. „Zbędni ludzie” stali się synonimem ospałych, rozgadanych idealistów, którzy ze strachu i niezdecydowania nie potrafili wcielić swoich szlachetnych teorii w czyn.

W sferze etycznej rosyjscy nihiliści głosili pewną odmianę utilitaryzmu, którą Czernyszewski nazwał „rozumnym egoizmem”. Miał on polegać na mądrym zaspakajaniu naturalnych potrzeb, co wedle Czernyszewskiego, ale i pozostałych nihilistów, sprowadzało się *de facto* do działań prospołecznych. Miało to swoje uzasadnienie w głoszonej przez przedstawicieli tej formacji teorii antropologicznej, w myśl której człowiek jest istotą społeczną i będzie szczęśliwy tylko wtedy, gdy również inni członkowie społeczności będą szczęśliwi.

Przyczyną zła według nihilistów jest środowisko. Takie twierdzenie wynikało z przyjętych założeń antropologicznych, a szerzej – metafizycznych. Skoro wszystko jest materią podlegającą stałym, niezmiennym prawidłom, to nie ma miejsca na wolność – człowiek jest więc wytworem środowiska. Zmieniając środowisko, eliminując zeń zjawiska patologiczne, tworzymy tym samym warunki dla harmonijnego rozwoju społecznych skłonności człowieka. Powyższe założenia skłaniały nihilistów do pełnego zaangażowania w politykę, co w warunkach rosyjskich wiodło ich na ścieżkę działalności nielegalnej. Skoro aby uszczęśliwić ludzkość, trzeba zmienić środowisko, to filozofia i sztuka powinny służyć temu właśnie celowi. Jako że w warunkach rosyjskich żadne głębsze reformy w sferze społecznej i

politycznej nie były możliwe, nihilści skłaniali się ku rewolucji, która to tendencja będzie się nasilać wśród przedstawicieli kolejnych pokoleń rosyjskiej inteligencji.

CZĘŚĆ DRUGA

KRYTYCZNA RECEPCJA ROSYJSKIEGO NIHILIZMU

ROZDZIAŁ I

Samobójstwo jako ostateczny akt nihilizmu w utworach Fiodora Dostojewskiego

„Po nas już tylko Bóg Bestia”⁵³⁸
W.B. Yeates

1. Wstęp

W swoich rozważaniach koncentrujemy się na tych przypadkach samobójstwa w twórczości Dostojewskiego, które wydają się z punktu widzenia zagadnienia rosyjskiego nihilizmu najbardziej istotne, a więc: Kiriłłowa i Stawrogina z *Biesów*, N.N. z *Dzienników pisarza*, Hipolita Tierientiewa z *Idioty* oraz łącznie Iwana Karamazowa i Smierdiakowa z *Braci Karamazow*. Dwie z wymienionych postaci, to znaczy Hipolit i Iwan, nie dokonują co prawda aktu samobójstwa, ale z pewnych względów, które przedstawiam w odpowiednich miejscach, całkowicie mieszczą się w obszarze podejmowanego tu zagadnienia. Przywołujemy również, choć raczej sygnalizując tylko niż szczegółowo omawiając, postaci Swidrygajłowa ze *Zbrodni i kary* i Krafta z *Młodzika*.

Akt samobójczy w utworach Fiodora Dostojewskiego stanowi swego rodzaju broń ostateczną w walce, jaką prowadził on z rosyjskim nihilizmem. Mikołaj Czernyszewski, w

⁵³⁸ Powyższego cytatu użył także Al Alvarez jako motto swojej klasycznej monografii *Bóg Bestia* poświęconej samobójstwu. Wydaje się on jednak tak doskonale adekwatny do prezentowanych w tym rozdziale pokrewnych przecież rozważań, że również zdecydowałem się na jego wykorzystanie. Por. A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Łukasz Sommer, Warszawa 1997, s. 7.

latach sześćdziesiątych główny ideologiczny adwersarz Dostojewskiego, jak pamiętamy głosił w swoich licznych artykułach, a przede wszystkim w bijącej wszelkie rekordy popularności książce *Co robić?*, pogląd, że człowiek jest racjonalnym egoistą, *ergo*, jeżeli stworzy się odpowiednie warunki dla ludzkiej egzystencji, to znaczy takie, w których będzie mógł on realizować swoje interesy bez uszczerbku dla dobra innych, to świat stanie się dobry, a zło samorzutnie niemal zniknie lub stanie się tylko marginalnym, „technicznym” problemem. W jednym z rozdziałów tego utworu – *Czwartym śnie Wiery* – Czernyszewski snuje wizję szczęśliwego świata, gdzie ludzie prowadzą radosne życie w szklanych pałacach. Powieść Czernyszewskiego wywołała w Dostojewskim „homerycki śmiech”⁵³⁹, chyba przede wszystkim ze względu na jej literacką nieudolność. Nie zmienia to jednak faktu, że Dostojewski wielokrotnie pośrednio lub bezpośrednio odnosił się do poglądów Czernyszewskiego. Pierwszym utworem, w którym to uczynił, były *Notatki z podziemia*. Cały utwór można potraktować jako polemikę z racjonalizmem, próbę ukazania, że człowiek nie kieruje się rozumowo wywiedzionym interesem, ale przeciwnie – że jego wolą rządzi ślepy i często bezrozumny kaprys. Ostateczną zaś formułą, w której taki kaprys mógłby się zamknąć, jest bezinteresowny akt destrukcji lub jeszcze lepiej – autodestrukcji. To dlatego właśnie, poza innymi jeszcze przyczynami, które również postaramy się w niniejszym rozdziale wskazać i przeanalizować, samobójstwo stanowi tak ważny element twórczości „zbrodniczego geniusza”⁵⁴⁰. Istotą samobójstwa filozoficznego, jakie proponuje Dostojewski, jest więc bunt, bunt woli wobec rozumu, ale też jednostki wobec Boga, czasem również jednostki wobec ślepych sił przyrody, a więc wobec świata bez Boga. Wedle Lwa Szestowa, autor *Notatek* jest pierwszym, który poddał rozum prawdziwie dogłębnej krytyce, wskazując, że to właśnie wiedza i racjonalizm wiodą do „niechybnie umrzesz”⁵⁴¹.

Autor popularnej monografii dotyczącej samobójstwa, Al Alvarez, uważa tę kwestię za element myśli Dostojewskiego, który czyni ją rzeczywiście współczesną i aktualną. Stanowi o prawdziwej, egzystencjalnej głębi, która otwiera się pod powierzchnią jego twórczości, ale ujawnia też zarazem nieprzewyciężone aporie, jakie są w nią wpisane:

„Tak więc właśnie samobójstwo jest tą kwestią, w której Dostojewski stanowi pomost pomiędzy XIX a naszym [XX – przyp. M.C.K.] stuleciem. Jako powieściopisarz, mógł on

⁵³⁹ R. Przybylski, *Dostojewski i przeklęte problemy*, op. cit., s. 134.

⁵⁴⁰ Por. T. Mann, *Eseje, Dostojewski – z umiarem*, przeł. Jan Błoński, red. Maciej Żurowski, Warszawa 1964, s. 421. „Nie można mówić o geniuszu Dostojewskiego, żeby nie narzucało się słowo «zbrodniczy»”.

⁵⁴¹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. Cezary Wodziński, Kraków 1993, s. 81.

stworzyć postaci, które odegrałyby dramat życia duchowego, co wykroczyło poza religię – toteż Kiriłow [tak w tekście – przyp. M.C.K] popełnia samobójstwo triumfalnie, w pełni świadomości i w zgodzie z własną nieubłaganą logiką. Ale sam Dostojewski jako człowiek odrzucał tę logikę i nie chciał się wyzbyć swoich tradycyjnych przekonań. Chrześcijaństwo było uzasadnieniem jego pisania, tego, że nie ustawał w wystawianiu tego samego życia, które kłębi się w jego książkach. Zarazem stanowiło jednak miarę jego desperacji. Dlatego im potężniejsza w jego powieściach chrześcijańska miłość i miłosierdzie, tym silniejsze poczucie winy i fałszu. Kiedy umiera świętobliwy starzec Zosima, jego ciało natychmiast zaczyna cuchnąć – jak gdyby gdzieś i samemu Dostojewskiemu cuchnęły jego własne, chrześcijańskie cnoty”⁵⁴².

Oprócz rosyjskiego nihilizmu, tłem naszych rozważań na temat samobójstwa w twórczości Dostojewskiego będzie filozofia egzystencji, do jakiej zaliczamy, przy wszystkich zastrzeżeniach, o których nie miejsce tutaj pisać, także koncepcje Fryderyka Nietzschego. Całkowicie lub prawie całkowicie pomijamy w niniejszym rozdziale *stricte* historyczną, jak nam się wydaje, kwestię poczwiennictwa Dostojewskiego, która to idea (lub raczej *ideologia*), choć niewątpliwie doniosła ze względu na wymowę jego dzieł, wydaje się mało istotna z punktu widzenia problematyki tej pracy.

W rozdziale niniejszym nie staramy się forsować jakiejś jednoznacznej tezy, czy jedynie słusznej perspektywy spoglądania na zjawisko samobójstwa w twórczości Dostojewskiego. Rozpatrujemy je w ścisłym związku ze zjawiskiem nihilizmu, jednak w ramach tej perspektywy będziemy wykorzystywali różne koncepcje i hermeneutyczne wykładnie, które wydają mi się płodne i interesujące ze względu na podejmowaną tu problematykę.

⁵⁴² A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Łukasz Sommer, Warszawa 1997, s. 182.

2. Iwan Karamazow i Smierdiakow

„Kocham tego, co Boga swego gromi, ponieważ Boga swego kocha:
Gdyż on od gniewu swego Boga zaginąć musi”⁵⁴³.
Fryderyk Nietzsche

Rozważania dotyczące związku między nihilizmem i samobójstwem rozpoczniemy od analizy buntu Iwana Karamazowa. Rzecz jasna Iwan nie jest samobójcą w dosłownym tego słowa znaczeniu. Samobójstwo popełnia jedynie Smierdiakow – lokaj, przyrodni brat Iwana⁵⁴⁴, a faktyczny morderca ich wspólnego ojca – Fiodora Karamazowa. Wydaje się jednak, że umieszczenie postaci Iwana w tej pracy jest całkowicie uzasadnione. Po pierwsze dlatego, że Iwan, udając się w stanie obłądu do sądu z zamiarem przyznania się do niepopełnionej zbrodni, dokonuje samobójstwa cywilnego, publicznego, być może o wiele bardziej tragicznej formy autodestrukcji niż śmierć fizyczna. Po drugie jednak, pod koniec powieści Iwan i Smierdiakow stają się, jak sądzę, nierozzerwalną całością i samobójstwo Smierdiakowa można potraktować przynajmniej do pewnego stopnia jako śmierć samego Iwana. Faktycznie zresztą do niej w pewnym sensie dochodzi, bo Iwan traci zmysły – jako osoba ludzka przestaje więc w pewnym sensie istnieć⁵⁴⁵.

Postać Iwana będzie interesowała nas także dlatego, że jego prototypem wydaje się być Mikołaj Czernyszewski, a po części Wissarion Bieliński. Trudno tutaj wskazać jednoznacznie o którego z nich chodzi, bo i postać literacka nie jest rzecz jasna wiernym portretem jakiegokolwiek osoby realnej, a dodatkową komplikacją jest fakt, że poglądy Bielińskiego i Czernyszewskiego w wielu punktach są do siebie podobne. Kierowanie się „euklidesowym rozumem”, śmiała krytyka religii i jej zasad, a nawet rozważania wielkiego inkwizytora zdają się być parafrazą wielu wypowiedzi Czernyszewskiego. Z drugiej strony rozdział *Bunt*, w którym Iwan deklaruje na niezgodę na przyszłą harmonię okupioną choćby jedną łzą dziecka stanowi właściwie parafrazę słynnego listu Bielińskiego do Wasilija Botkina⁵⁴⁶.

⁵⁴³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, op. cit., s. 12.

⁵⁴⁴ Smierdiakow nie nosił jednak nazwiska Karamazow – był bowiem synem nieślubnym, owocem pijackiego ekscesu Fiodora Karamazowa, który to dla zabawy dopuścił się gwałtu na półobłąkanej kobiecie.

⁵⁴⁵ Podobnie jak miało to miejsce z Fryderykiem Nietzschem, który chociaż zmarł w roku 1900, to jako człowiek świadomy przestał istnieć o wiele wcześniej, bo w roku 1889, gdy fatalna choroba pogrążyła jego umysł w mrokach obłądu.

⁵⁴⁶ Por. s. 29.

Dostojewski znał Czernyszewskiego osobiście – obydwaj mężczyźni spotkali się dwukrotnie. Choć Dostojewski twierdził potem, że Czernyszewski zrobił na nim pozytywne wrażenie, to na płaszczyźnie wyznawanych poglądów obaj myśliciele byli zdecydowanymi przeciwnikami. Pisarz znał osobiście także Bielińskiego, w spotkaniach z którym, jeszcze jako młody człowiek, wielokrotnie uczestniczył. W postaci Iwana można doszukiwać się rysów także Michała Pietraszewskiego, czy Mikołaja Spieszniewa, nade wszystko jednak Iwan Karamazow pozostaje specyficzną postacią wykreowaną przez pisarza.

Andre Gide w swoich wykładach na temat Dostojewskiego zwracał uwagę, że wedle rosyjskiego pisarza działanie jest domeną przeciętności. Dlatego też postaci nieprzeciętne, owi nadludzie, tacy jak właśnie Iwan Karamazow czy Stawrogin, sami nie działają.

„Umysł sam nie działa. On popycha do działania. W wielu powieściach Dostojewskiego odnajdziemy ten szczególny podział ról, ten niepokojący związek, to ukryte porozumienie, które powstaje między istotą myślącą oraz tą drugą, która pod jej wpływem i jakby na jej miejscu będzie działać”⁵⁴⁷ – powiada Gide.

Pisarz wymienia kilka takich par z powieści Dostojewskiego: Swidrygajłowa i Filkę, o czym będziemy pisać w odpowiednim miejscu, Stawrogina i Piotra Wierchowieńskiego i rzecz jasna Iwana oraz Smierdiakowa.

Smierdiakow, ów bękart, co samo w sobie jeszcze w XIX wieku było okrutnym zrzędzeniem losu, choć odmalowany przez Dostojewskiego w ciemnych barwach, jest tyleż zbrodniarzem, co ofiarą. Ofiarą intelektualnych eksperymentów Iwana, jego wadzenia się z Bogiem. W przypadku wykształconego Karamazowa wojna odbywała się na wysokościach idei, które rzecz jasna prymitywnemu Smierdiakowowi były niedostępne. Ale to Smierdiakow jest *suma sumarum* do zbrodniczego czynu bardziej dojrzały⁵⁴⁸ i to on ma odwagę wyciągnąć ostateczne konsekwencje ze swojej zbrodni, to on ideę nihilizmu realizuje do końca. Możliwa jest też jednak inna interpretacja. Smierdiakow swoim krótkim liście notatce pisze:

„Zgładzam się ze świata z własnej woli i ochoty i żeby nikogo nie winić”⁵⁴⁹. Może być więc tak, że ów samobójczy czyn jest faktycznie aktem wielkoduszności. Smierdiakow w

⁵⁴⁷ A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. Karolina Kot, Warszawa 2003, s. 192.

⁵⁴⁸ W tym sensie, w jakim do zbrodni dojrzały jest nietzscheański *blady przestępca* [por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O bladym przestępcy*, op. cit., s. 32-33].

⁵⁴⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. Aleksander Wat, Warszawa 1970, t.2, s. 379. Prawie identyczna formuła, choć bez charakterystycznej dla lokaja niezręczności stylistycznej („zgładzam się”), powtórzy się w przypadku Stawrogina.

czasie ostatniej rozmowy z Iwanem powołuje się na obecność *Boga, Opatrzność*⁵⁵⁰. Chociaż w toku dalszej rozmowy, zapytany przez Iwana wprost, czy uwierzył w Boga, zabójca odpowiada, że nie, to jednak zdaje się być już bardzo tego bliski.

Biesy niższego rzędu, wykonawcy woli swych panów, stanowią praktyczny test wartości idei, którym ci panowie służą, w myśl biblijnej mądrości, głoszącej, że drzewa poznaje się po owocach. Tak zaś same drzewa, jak i - co naturalne – owoce, mają w tym wypadku racjonalną, a zarazem sataniczną proveniencję, albowiem:

„...u Dostojewskiego szatan nie zamieszkuje w najniższym obszarze ludzkim – mimo że sam człowiek może stać się jego schronieniem i łupem – lecz w obszarze najwyższym, obszarze inteligencji, umysłu. Największe kuszenie, którym poddaje nas zły duch, to kuszenia intelektualne, pytania”⁵⁵¹.

Tak więc za „euklidesowym rozumem”, o którym wspomina Iwan, stoi w myśl tej wykładni mroczna siła, którą tak niestrudzenie tropił i opisywał Dostojewski. Być może dlatego Lew Szestow mocno podkreślał w swoim dziele *Ateny i Jerozolima* ogromną rolę Dostojewskiego w próbie uwolnienia się od dyktatu racjonalności.

Tymczasem jednak, wracając do relacji między Iwanem i Smierdiakowem:

„Jest we wszystkich tych istotach podrzędnych, «małpach», służących, którzy wyręczają w czynie istoty myślące, miłość i oddanie dla diabolicznej wyższości umysłu”⁵⁵².

Stajemy tu rzecz jasna wobec klasycznego pytania o odpowiedzialność za słowo i za idee, które się głosi. Na ile Smierdiakow jest rzeczywiście wykonawcą woli Iwana, a na ile po prostu znalazł w koncepcjach Karamazowa uprawomocnienie swoich mrocznych instynktów? Czy w filozoficznym buncie Iwana rzeczywiście znajdowało się, choćby *implicite*, przyzwolenie dla zbrodni ojcobójstwa? Wszak cały bunt Karamazowa zrodzony jest właśnie z niezgody na przemoc. Być może tu właśnie należy szukać przyczyn samobójstwa Smierdiakowa. Ostatecznie wiesz się on po wizycie Iwana, wizycie, z której wynikało, że ten nic nie wiedział o planowanej zbrodni (czy jednak rzeczywiście?). Smierdiakow być może zrozumiał swoją pomyłkę, a bez usprawiedliwienia ze strony „diabolicznej wyższości umysłu” nie miał już siły na podźwignięcie brzemienia winy.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, s. 346. „Trzeci to Bóg, Opatrzność sama tu jest, wedle nas, niech tylko pan nie szuka, nie znajdzie pan” – odpowiada Smierdiakow Iwanowi na pytanie o świadków rozmowy.

⁵⁵¹ A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, op. cit., s. 184.

⁵⁵² *Ibidem*, s. 193.

Wulgaryzacja idei była, jak się zdaje, bolączką twórców i myślicieli w XIX wieku, gdy pojawiła się konieczność czy w ogóle możliwość kontaktu z szerokimi masami odbiorców, którzy z racji słabego wykształcenia i płytkiej kulturalizacji najczęściej wypaczali sens głoszonego im z wyżyn abstrakcji słowa. Nie tylko zresztą Smierdiakow jest wcieleniem idei Iwana, ale także jego szatan, ów podrzędny „rezydent”, którego Karamazow spotyka u kresu duchowej wędrówki. Na podobne wypaczenie swojej nauki uskarżał się także Zaratustra:

„A gdy w owo lustro spojrział, krzyknąłem z przerażenia i ścisnęło się serce moje, gdyż nie siebie tam ujrzałem, lecz dyabła maskarę i śmiech jego szydery.

Zaprawdę, aż nadto pojmuję tego snu przestrozę i znak: n a u k a moja jest w niebezpieczeństwie, zielsko za pszenicę się podaje!”⁵⁵³.

Wydaje się jednak, że Iwan jest o tyle uczciwszy od Zaratustry, iż dostrzega swoją winę w procesie wypaczania idei, pojmuje bowiem, że siewca winien brać pod uwagę typ podłoża, na który rzuca swoje ziarno.

Iwan jest dla naszych rozważań o tyle ważny, że jego osoba stanowi zwornik, w którym łączy się nihilizm, bunt i samounicestwienie. Nihilistyczne samobójstwo jest bowiem, jak się zdaje, właśnie przede wszystkim buntem, wypowiedzeniem posłuszeństwa podłej rzeczywistości, na której prawa nie można się zgodzić. Jak pisze Albert Camus:

„...w buncie żyć można tylko doprowadzając go do końca. Co jest u końca buntu metafizycznego? Rewolucja metafizyczna. Trzeba obalić władzę świata, którego prawowitość została zaprzeczona. Człowiek powinien zająć jego miejsce. «Ponieważ Boga i nieśmiertelności i tak nie ma, więc nowy człowiek ma prawo stać się człowiekiem-Bogiem». Ale co to znaczy być Bogiem? Uznać właśnie, że wszystko jest dozwolone; odrzucić każde prawo prócz własnego”⁵⁵⁴.

Jak pamiętamy, Iwana do owego buntu metafizycznego doprowadziła logika:

„Mój nędzny, ziemski, euklidesowy rozum mówi mi tylko to, że na ziemi jest cierpienie, że winnych nie ma — i że wszystko wypływa logicznie jedno z drugiego, wszystko płynie i wszystko równoważy — ale to tylko euklidesowe głupstwa, przecie znam to już i nie mogę się zgodzić, by według tego żyć!”⁵⁵⁵.

⁵⁵³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Dziecię ze zwierciadłem*, op.cti., s. 73.

⁵⁵⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 2002, s. 76-77.

⁵⁵⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. Aleksander Wat, Warszawa 1970, t.1, s. 296.

Jak pamiętamy, do wniosku, że „winnych nie ma” dochodził Czernyszewski w swoich filozoficznych artykułach. Zasadzie tej hołdowali także wykreowani przez niego powieściowi bohaterowie. Skoro wszystko jest jednakowo zdeterminowane przez prawa przyrody i rozumu, to na wolną wolę nie pozostaje już wiele miejsca. Warto tutaj może jednak odnotować, że sam Czernyszewski próbował żyć podług głoszonych przez siebie zasad – chociażby stosując je w małżeństwie, w którym pozostawiał swej żonie wiele swobody (Nabokov sugeruje, że kobieta obficie z tego daru korzystała). Ta wyrozumiałość wobec słabo wykształconej żony podyktowana była, jak się wydaje, nie tylko właściwym dla całego ruchu radykalnego szacunkiem dla kobiety, ale także wyrozumiałością dla cudzych słabości. Jeżeli człowiek jest jedynie wytworem środowiska, to rzeczywiście trudno go potępiać za to, co czyni. Warto dodać też, że Czernyszewski, w przeciwieństwie do Iwana, w obłąd nie popadł – przeciwnie, do końca swych dni mimo okrutnych ciosów ze strony władzy, systematycznie pracował jako tłumacz i myśliciel.

3. Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin

Myślałam zawsze, że zaprowadzi mnie pan do takiego miejsca, gdzie mieszka ogromny, zły pająk, wielkości człowieka, że przez całe życie będziemy patrzyli na tego pająka i bali się go⁵⁵⁶.

Stawrogin to zapewne najbardziej enigmatyczna, obrośła ogromną ilością często wzajem siebie wykluczających interpretacji postać, jaką stworzył Dostojewski. Może to zwyczajny „pubertalny kontestator”⁵⁵⁷, jak chce Ryszard Przybylski, a może postać tragicznego nihilisty, jak zdaje się sądzić na przykład Maria Janion. Wielu badaczy twierdzi, że to właśnie

⁵⁵⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 484. Słowa te wypowiada Lizawietta Nikołajewna w czasie rozmowy ze Stawroginem. Pająk ma w twórczości Dostojewskiego niezwykle znaczenie symboliczne. We *Wspomnieniach z domu umarłych* Dostojewski porównuje do pająka mordercę dzieci – Tatara Gazina. Koszmarna wizja życia po śmierci, jaką roztacza przed Raskolnikowem Swidrygajłow, to pełen pajaków mały pokój. Również Hipolit Tierientiew opowiada o gigantycznej tarantuli, która prześladowa go w snach. Wedle Zbigniewa Podgórcza pająk stanowi w twórczości Dostojewskiego symbol lubieżności [F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 680]. Biorąc jednak pod uwagę, że stworzenie to pojawia się także w kontekstach z lubieżnością niemających nic wspólnego (na przykład w snach Hipolita), wydaje się, że można je traktować także jako symbol zła *sesnu largo* [por. J. Kisiel, *Symbolika pająka w twórczości Dostojewskiego* [w:] *Wokół Tolstoj i Dostojewskiego*, red. Janusz Dobieszewski, Warszawa 2000].

⁵⁵⁷ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, posłowie T. Komendant, Warszawa 1996, s. 42.

Stawrogin stał się podstawą i modelem dla rozważań Nietzschego na temat zjawiska nihilizmu⁵⁵⁸.

Na wstępie warto przytoczyć opis wyglądu tej postaci, jest on bowiem w tym przypadku znaczący:

„Zdziwiła mnie także jego twarz: włosy miał jak gdyby zanadto czarne, jasne oczy jakoś zanadto spokojne i świetliste, cerę zanadto delikatną, rumieniec zbyt częsty i silny, zęby jak perły, wargi koralowe. Chłopiec jak malowanie, a jednocześnie dziwnie jakoś odrażający”⁵⁵⁹.

Opis ten nasuwa dosyć jednoznaczne skojarzenie z lalką, manekinem, a więc sztucznym przedmiotem, który choćby i się poruszał, to czyni to jedynie za pomocą jakichś martwych sprężyn i mechanizmów.

Być może najwięcej jednak mówi nam o Stawroginie scena, w której on sam wcale głosu nie zabiera ani też niczego istotnego nie czyni – przeciwnie – śpi. Matka Stawrogina, Barbara Pietrowna, po jego rozmowie z Piotrem Wierchowieńskim wchodzi do pokoju syna, aby sprawdzić, co się z nim dzieje:

„Zobaczyła, że Nicolas siedzi nieruchomo i z biciem serca zbliżyła się do stołu. Zdziwiło ją, że mógł zasnąć tak szybko i że może spać siedząc tak prosto i nieruchomo. Nawet oddech trudno było zauważyć. Śpiący miał twarz bladą, na pół zastygłą, martwą. Miał brwi zsunięte i nachmurzone. Przypominał bezduszną figurę woskową. Stała nad nim parę minut, bojąc się oddychać. Ogarnął ją lęk. Wyszła na palcach, zatrzymała się w drzwiach, przeżegnała go i opuściła pokój nie zauważona, pełna troski i bólu”⁵⁶⁰.

„W istocie nie dziwi nas to, że matka przeżegnała śpiącego syna. Wyczuła pewno obecność demona, czy demonów”⁵⁶¹ – dodaje Maria Janion. Wydaje się jednak, że demona ani demonów już tam nie było, a jedynie puste naczynie, które demony dawno opuściły, wstępując w Wierchowieńskiego, Szatowa, Kiriłowa. Stawrogin byłby w myśl tej wykładni raczej medium, bramą, przez którą dostają się demony z pustynnego świata nihilizmu.

W istotnym dla zrozumienia postaci Stawrogina rozdziale *U Tichona* znajdujemy ważną scenę, być może klucz do rozszyfrowania przyczyn ostatecznego upadku „obywatela

⁵⁵⁸ Por. np. J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, przeł. Anandrzej Szymański, „Literatura na świecie” 1983, nr 3 (140), s. 157 – 191.

⁵⁵⁹ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 43.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, s. 211.

⁵⁶¹ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, op. cit., s. 64.

kantonu Uri”. Jak często u Dostojewskiego bywa, chodzi tu o krzyżujące się jawę i sen. Otóż gdy wracający z podróży Stawrogin zamyka oczy w niemieckim pokoju hotelowym, jawi się przed jego oczami wizja obrazu Claude’a Lorraina *Akis i Galatea*, nazywanego przez Stawrogina, a i samego Dostojewskiego, *Złotym wiekiem*. To dzieło epoki baroku, które pisarz podziwiał w Dreźnie, stało się dlań symbolem utraconego raju, pierwotnej niewinności.

„Jest taki zakątek na morzu Egejskim. Błękitne, łagodne fale, wyspy i skały, wybrzeże całe w kwiatach, czarowna panorama w dali, zachód słońca przyciągający wzrok – słowami opisać się tego nie da. Tu znajdowała się kolebka ludów Europy, kraina mitologicznej szczęśliwości, ziemski raj ludzkości... Żyli tam wspaniali ludzie! Budzili się ze snu i kładli na spoczynek szczęśliwi i niewinni, zagajniki rozbrzmiewały ich radosnym śpiewem, zaś dla nadmiaru swych nieprzebranych sił znajdowali ujście w miłości i spontanicznej wesołości. Wyspa i morze kąpało się w promieniach słońca, które radowało się swymi urodziwymi dziećmi. Cudowny sen, szlachetny omam! Marzenie najbardziej nieprawdopodobne ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały, marzenie, dla którego ludzkość na przestrzeni całych swych dziejów poświęcała wszystkie swoje siły, dla którego umierano na krzyżach i za które ginęli prorocy, bez którego narodom trudno byłoby żyć i bez którego nawet nie są w stanie umierać”⁵⁶².

Na obrazie, na tle skąpanego w jasnym świetle śródziemnomorskiego pejzażu, leży obejmująca się para – nereida Galatea i pasterz Akis. W tle owej idylli rysuje się jednak mroczna postać zazdrosnego cyklopa Polifema. Ta mityczna historia nie ma szczęśliwego końca – okrutny Polifem zabije Akisa. Nimfa zamieni potem krew kochanka w rzekę noszącą jego imię⁵⁶³.

⁵⁶² F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 646-647.

⁵⁶³ Choć istnieje i bardziej optymistyczna wersja tego mitu, zgodnie z którą kochankowie zamieniają się w ryby i umykają pośród morskich odmętów, dając też tym samym początek gwiazdozbiorowi Ryb. Inspiracją dla obrazu Lorraina jest następujący fragment *Księgi przemian* Owidiusza:

„Znaczny wzgórek na morze w długim sterczy klinie;
Po obu jego stronach morska woda płynie,
Tu na samym wierzchołku dziki cyklop siada [...]
Ja przy boku Acysa siedząc pod opoką [...]”
(przekład Jerzego Krokowskiego)
[F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 683].

Odwwołanie do Claude’a Lorraina pojawia się także w innym, istotnym filozoficznie miejscu twórczości Dostojewskiego. Przyczyną faktycznego zdublowania tej sceny jest cenzura: gdy rozdział *U Tichona* został odrzucony, Dostojewski umieścił scenę z Lorraina w *Młodziku*. Świadczy to niewątpliwie o ogromnej wadze, jaką Dostojewski przypisywał temu opisowi. Można być więc prawie całkowicie pewnym, że chodzi tutaj o

Podobnie jak na obrazie Lorraina, tak i we śnie–marzeniu Stawrogina pojawia się jednak skaza. Gdy po zakończeniu wizji Stawrogin, w pokoju oświetlonym promieniami zachodzącego słońca, próbuje po raz drugi przywołać idylliczne marzenie, miast niego jawi się pod powiekami mały czerwony punkt, który przybiera postać pajęczka – takiego samego, jakiego Stawrogin oglądał na liściu geranium, gdy czekał na samobójstwo skrzywdzonej przez siebie dziewczynki Matrioszy. Obraz dziecka, które grozi swą małą piąstką, staje też potem przed oczami mężczyzny, aby odtąd prześladować go już do końca. Nie są to jednak raczej wyrzuty sumienia, ten doskonały nihilista dawno już sumienie utracił, ale psychiczny dyskomfort, który towarzyszy wspomnieniu czegoś nieestetycznego, widmowy ból kończyny, która onegdaj została amputowana. Ma więc rację Maria Janion, gdy pisze, że spowiedź Stawrogina jest raczej próbą utrwalenia sobie owego wspomnienia niż rzeczywistej ekspiacji⁵⁶⁴.

Przywołując obraz Lorraina, Dostojewski zdaje się tutaj mówić, że idylliczna, świetlista wizja niesie w sobie zarzewie rozkładu, że za plecami Madonny czai się Sodomia. Być może nawet owe marzenia, złociste utopie, są same w sobie właśnie przyczyną rozkładu. Pamiętajmy wszak, że Lucyfer, to „niosący światło” i może on przybierać fałszywą postać świetlistego anioła.

Jeżeli zgodzimy się na proponowane przez Dostojewskiego zrównanie idei i demona, to Stawrogin zdaje się być matecznikiem demonów, ich wylęgarnią, niczym gniazdo os.

reminiscencję jakichś osobistych przeżyć samego autora. Wizja złotego wieku, choć bez odwoływania się do Lorraina, przybiera najpełniejszą formę w *Śnie śmiesznego człowieka*. Bohater dostaje się tam po swojej sennej samobójczej śmierci do świata niewinnych ludzi, których też sam potem deprawuje – także i tym razem idylla zamienia się w koszmar.

Wizja skąpanego w słońcu krajobrazu była bliska także sercu Nietzschego, a i obraz przyszłego raj, jaki znajdujemy na kartach *Zaratustry* zdaje się być wielce podobny:

„...Hen, w dalekie przyszłości, których żaden sen jeszcze nie oglądał, w gorętsze południe, niżli je kiedykolwiek malarze śnili: tam, gdzie bogowie tańczący szat wszelkich się wstydzą.

Abym wam to w przenośni rzekł, i jako poeta śłaniał się i jękał: i zaprawdę, wstydzę się ja, że poetą być jeszcze muszę!

Tam, gdzie wszelkie stawanie się bogów tańcem i bogów swawolą mi się zdało, gdzie świat wolny i rozpętany, i do samego siebie ponownie pierzchający – był jak wieczne pierzchanie i odnajdowanie się wielu bogów, jako szczęśliwości pełne przeczenie sobie, ponowne uleganie i ponowne do się przynależenie wielu bogów” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s. 177].

Do samego Lorraina odwoływał się Nietzsche także bezpośrednio, już na granicy obłędu w *Ecce homo*:

„Nie przeżyłem nigdy takiej jesieni, ani też nigdy czegoś podobnego nie uważałem za możliwe na ziemi – jakiś Claude Lorrain do nieskończoności pomyślany, każdy dzień o jednakiej, ogromnej doskonałości” [F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006, s. 68].

⁵⁶⁴ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, op. cit., s. 61. Stawrogin jest zresztą świadom swojej moralnej indyferencji. W liście do Daszy pisze przecież: „Tak samo jak i dawniej – mogę zrobić dobry uczynek i robi mi to przyjemność. Ale już zaraz pragnę złego i tak samo czuję przyjemność” [F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 621].

Owych demonów jest w nim „legion”⁵⁶⁵. Idee, które rodzi, zaraz porzuca. Dlatego gdy wszystkie demony już go opuszczą, gdy opuszcza go też i ta ostatnia idea, w postaci snu z obrazu Lorraina, osamotniony Stawrogin sięga po sznur.

W ten sposób można też wyjaśnić duchową, a być może także domniemaną fizyczną impotencję Stawrogina⁵⁶⁶. W istocie nie ma już w tym „konsekwentnym wcieleniu nihilizmu jako takiego”⁵⁶⁷ miejsca nawet na namiętność, ostatnie być może jeszcze poruszenie duszy.

Chociaż opustoszały, pozostawiony przez demony, których był siedliskiem, Stawrogin, podobnie jak Kiryłow, którym to bohaterem zajmiemy się później, ulega procedurze deifikacji *a rebour*. Na proskynezę wobec jego osoby zwraca uwagę w swoim eseju Przybylski – hołd składa mu Iwan Szatow, jak i Piotr Wierchowieński⁵⁶⁸.

Ostatecznie „obywatel kantonu Uri”⁵⁶⁹ wiesz się na „mocno natartym mydłem jedwabnym sznurze”⁵⁷⁰, pozostawiając „skrawek papieru z napisem «Nie oskarżać nikogo, ja sam»”⁵⁷¹. Już samo to, że Dostojewski przywołuje tutaj fakt, iż Stawrogin jest obywatelem szwajcarskiego kantonu Uri, podkreśla jego wykorzenienie, ale może w ogóle szerzej – całkowitą alienację. Stawrogin ze swoim samobójstwem postaje całkowicie sam, nie wydaje się też, aby słuszne były interpretacje, podkreślające wolicjonalny charakter tego aktu. Wydaje się raczej, że samobójstwo Stawrogina jest, podobnie jak w przypadku Swidrygajłowa, o czym jeszcze wspomniemy, objawem ostatecznego wyczerpania, arymanicznego⁵⁷² rozpadu. Nie ma już demonów–idei, nie ma komu służyć. Jest jednak w tym akcie również cień wielkoduszności być może, próba uwolnienia ziemi od własnej osoby.

⁵⁶⁵ Łuk. VIII, 30.

⁵⁶⁶ Por. np. J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 354.

⁵⁶⁷ Por. np. J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, op. cit., s. 170.

⁵⁶⁸ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, op. cit., s. 10.

⁵⁶⁹ Uri jest jednym z trzech kantonów założycielskich Szwajcarii. W XIX wieku zamieszany wyłącznie przez katolików [red. S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, Warszawa 1903, t. XV, s. 33]. W godle kantonu znajduje się głowa czarnego żubra na żółtym (w nomenklaturze heraldycznej złotym) tle. Jak pisze sam Stawrogin w liście do Daszy, stał się obywatelem szwajcarskiego kantonu za przykładem Hercena (ten przyjął w 1851 roku obywatelstwo kantonu fryburskiego). W tym samym liście Stawrogin pisze: „Mówił mi brat Pani, że ten, kto traci związek ze swoją ziemią, ten traci swoich bogów, to znaczy wszystkie swoje cele” [F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 621]

⁵⁷⁰ Rodzaj samobójstwa, zdaniem np. Dawydowa, nie jest przypadkowy: zastrzelenie się uznałby nihilista za zbyt romantyczne. Stawrogin wybiera więc samobójstwo Judasza – *Stawrogin jest także zdrajcą: człowiekiem, który zdradził wszystko, co miał w sobie ludzkiego* [Por. np. J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, op. cit., s. 180].

⁵⁷¹ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 623.

⁵⁷² Termin ten zaczerpnęliśmy od Wiaczesława Iwanowa, który twierdził, że po fazie lucyferycznego triumfu i narcystycznego uniesienia przychodzi czas na rozpad, któremu patronuje Aryman. [Por. W. Iwanow, *Sobranije*

Zdaniem wielu badaczy, *Dziennik nihilisty*⁵⁷³ Nietzschego powstał w znacznym stopniu pod wpływem *Biesów*, z których też Nietzsche sporządził szczegółowy konspekt. Różnica między Dostojewskim a Nietzschem jest zasadnicza: dla Dostojewskiego Stawrogin jest postacią sataniczną, kimś, kto składa następującą deklarację:

„... oświadczam (...), z całą powagą i w pełni świadomości, że wierzę w diabła, wierzę w sposób kanoniczny, w diabła jako osobę, a nie alegorię...”⁵⁷⁴

Stawrogin nie tylko jednak wierzy w diabła, ale zdaje się być jego gorliwym wyznawcą, przynajmniej do pewnego momentu. Dla Dostojewskiego taka postawa była nie do przyjęcia – jego Stawrogin był więc antybohaterem. Zdaniem Jurija Dawydowa, całkowicie nowa i specyficzna dla Dostojewskiego perspektywa w historii europejskiego nihilizmu⁵⁷⁵ polega na tym, że Stawrogin gardził nie tylko innymi, jak to często bywało w przypadku romantycznych buntowników, ale także samym sobą. Tymczasem Nietzsche uczynił z osoby Stawrogina, jeżeli przyjmiemy, że kreując swego nihilistę rzeczywiście wzorował się na tej postaci, swego rodzaju ideał. Nie mogło być jednak inaczej, albowiem „Zaratustra, pierwszy psycholog dobrych jest (...) przyjacielem złych”⁵⁷⁶. Projekt nadczłowieka jest projektem satanicznym. Nietzsche jest tego całkowicie świadomy. O swoim Zaratustrze pisze w *Ecce homo*:

„[Zaratustra – przyp. M.C.K.] nie kryje tego, że jego typ człowieka, typ względnie nadludzki, jest właśnie w stosunku do dobrego nadludzki, że dobrzy i sprawiedliwi nazwaliby jego nadczłowieka diabłem...”⁵⁷⁷

soczinienij w 4 tomach, Stati, Prolegomieny o demonach, Lik i liczyny Rossiji, t. 3. Bruksela 1979, s. 243 – 252].

⁵⁷³ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885 – 1889)*, op. cit., s. 102-103.

⁵⁷⁴ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 631.

⁵⁷⁵ Por. np. J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, op. cit., s. 166.

⁵⁷⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006, s. 77.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, s. 77.

4. Arkadiusz Iwanowicz Swidrygajłow

Niejednemu chybiło życie: robak jadowity toczy mu serce.
Niechże więc tem bardziej baczy, aby mu się skon udało⁵⁷⁸.
Fryderyk Nietzsche

Arkadiusz Iwanowicz Swidrygajłow wyróżnia się spośród omawianych tu postaci samobójców chociażby wiekiem – pozostali, to ludzie „przed trzydziestką”, zaś Swidrygajłow jest człowiekiem starszym, można przypuszczać, że przynajmniej pięćdziesięcioletnim. Wydaje się to o tyle istotne, że decyzja o samouniwersytetowaniu nie jest w tym przypadku tylko abstrakcyjnym, wykoncypowanym, filozoficznym buntem, ale stanowi raczej efekt swego rodzaju podsumowania, bilansu życiowego, jaki czyni się na pewnym etapie egzystencji.

Swidrygajłow pod wieloma względami przypomina Stawrogina – zbliża ich do siebie już sama powierzchowność:

„Była to dziwna twarz, jak maska: biała, rumiana, z mocno czerwonymi ustami, jasnobłond brodą i dosyć jeszcze gęstymi, jasnobłond włosami. Oczy miał jakieś zbyt niebieskie, o spojrzeniu ciężkim i nieruchomym. Było coś okropnie nieprzyjemnego w tej twarzy przystojnej i uderzająco młodzieńczej jak na jego wiek”⁵⁷⁹.

Rzecz jasna wygląd zewnętrzny nie wyczerpuje listy podobieństw: obu bohaterów zbliża też rodzaj przewinień obciążających sumienie: obaj dopuścili się deprawacji dzieci, obaj przyczynili się do ich samobójstw. Obu też znajdujemy u kresu bujnego życia (choć Swidrygajłow mógł się nim cieszyć dłużej), wyczerpanych, zblazowanych, opuszczonych przez demony, które dotychczas animowały te ludzkie marionetki (obydwaj mają twarze–maski, co wymownie sugeruje pozór kryjący wewnętrzną pustkę).

W przypadku samobójstwa Swidrygajłowa, jeżeli chodzi o kluczowe dla tej decyzji sceny, powtarza się w zasadzie sekwencja, którą znamy z *Biesów*. Tutaj również bohater spędza czas w hotelowym pokoju. Podobnie jak Stawrogina, to chyba ostatecznie właśnie tutaj osiąga ostatecznie Swidrygajłowa „sfora Arymana”⁵⁸⁰. Zanim to jednak nastąpi, Swidrygajłow pogrążony w malignie marzy o przepelnionym słonecznym światłem, skąpanym w kwiatach domu z ogrodem. I w tej jednak wizji kryje się skaza, która

⁵⁷⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O wolnej śmierci*, op. cit., s. 64.

⁵⁷⁹ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1984, s. 480-481.

⁵⁸⁰ W. Iwanow, *Sobranije soczinienij w 4 tomach, Stati, Prolegomieny o demonach, Lik i liczyny Rossiji*, t. 3. Bruksela 1979. s. 250.

diametralnie zmienia jej znaczenie. Owo sielankowe domostwo kryje bowiem w swym wnętrzu trumnę czternastoletniej topielicy – samobójczyni, ofiary gwałtu. Swidrygajłow zna tę dziewczynę i można przypuszczać, że to on właśnie jest przyczyną jej nieszczęścia. Swidrygajłow doprowadził prawdopodobnie do jeszcze jednego samobójstwa – chodzi mianowicie o służącego Filkę, „domorosłego filozofa”, którego Arkadiusz Iwanowicz prześladował szyderstwami. Filka wiesza się („służba mówiła, że się «zaczytał»”), a jego duch nawiedza Swidrygajłowa, który chciał nawet „dać na mszę za jego duszę”, lecz z powodu „wstydu” poniechał tego zamiaru⁵⁸¹.

Przypadek Swidrygajłowa jest tutaj interesujący o tyle, o ile najlepiej wpisuje się w uświęconą w kulturze europejskiej tradycję postrzegania samobójstwa jako ostatecznej porażki. Swidrygajłow wyczerpuje, jak się zdaje, w swojej postaci znamiona romantycznego potępieńca, który nie mogąc udźwignąć własnych grzechów, podnosi na siebie rękę. Czy jest to jednak i zarazem wyraz nihilizmu? Wydaje się, że do pewnego przynajmniej stopnia tak: w akcie samobójczym Swidrygajłowa nie chodzi w gruncie rzeczy o skruchę, ale raczej o rezygnację, jest to więc objaw nihilizmu pasywnego, o jakim pisał Nietzsche. Dotychczasowe formy pocieszenia – lubieżność, rozkosz zostały wyczerpane. Pozostaje już tylko odebrać sobie życie.

Kluczem do zrozumienia postaci Swidrygajłowa, ale pewnie w znacznym stopniu i Stawrogina, może być następujący fragment wykładni Jurija Dawydowa:

„Wszędzie, gdzie powstaje tego rodzaju „izolacja” od ludu i „samoubóstwienie”, zetkniemy się niechybnie, jak chce pisarz, z nihilizmem, którego ulubioną sferą będzie ciągle ta sama dziedzina seksu: tam właśnie najpierw zakorzenia się nihilizm, a porzuca ją na samym końcu, kiedy gdzie indziej poniósł już był klęskę”⁵⁸².

Być może zarazem postać Swidrygajłowa najbardziej ze wszystkich samobójców Dostojewskiego przypomina figurę „zbędnego człowieka”, jest więc przedstawicielem pokolenia, które przygotowało grunt dla nihilistów lat sześćdziesiątych. Wskazuje na to nie tylko wiek tego bohatera, ale także rysy jego charakteru, które mogą wskazywać na postać zblazowanego liberała, mroczniejszy wariant postaci Pawła Kirsanowa. Podobnie jak Kirsanow, jest Swidrygajłow szlachcicem, nie raznoczyńcem, podobnie też jak bohater *Ojców i dzieci*, jest on Don Juanem u kresu bujnego, ale zupełnie wyczeranego z zasad moralnych życia.

⁵⁸¹ *Ibidem*, s. 297.

⁵⁸² J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, op. cit., s. 181.

5. Kraft

Inną postacią samobójcy, która pojawia się na kartach utworów Dostojewskiego, jest Kraft z powieści *Młodzik*. O Krafcie wiemy stosunkowo niewiele, jest to bowiem w zasadzie bohater epizodyczny, choć we wspomnieniach narratora – tytułowego młodzika – Arkadija Makarowicza Dołgorukiego, grający niepoślednią rolę. O Krafcie wiemy, że doszedł do wniosku, iż „Rosjanie są drugorzędnym gatunkiem ludzi”⁵⁸³. Kraft nabrał tego przekonania „w oparciu o zasady frenologii, kranilogii, a nawet matematyki”⁵⁸⁴. Przywiodło go to do wniosku, że „będąc Rosjaninem zupełnie nie warto żyć”⁵⁸⁵. Kraft w dniu swojego samobójstwa, a ściślej na kilka godzin przed tym czynem, spotyka się z Arkadijem. Zachowuje się wtedy podobnie w ostatnich godzinach przed fatalnym czynem Kiriłłow, do pewnego stopnia również Smierdiakow – jest zubożniały, roztargniony, mówi urywanymi zdaniami.

W przypadku Krafta warto zwrócić uwagę na „naukowe” podłoże jego „idei”. Zdaje się to być swego rodzaju krytyką pseudo- czy też „półnauki”, którą Dostojewski wielokrotnie przedstawiał jako szczególnie niebezpieczną. Wedle słów jednego z bohaterów *Biesów*, Szatowa, „półnauka [to] najgorszy bicz ludzkości, straszniejszy od mordu, głodu i wojny, nieznaną aż do naszego stulecia. Półnauka jest tyranem, jakiego jeszcze nigdy dotychczas nie znano. Tyranem, który ma swoich kapłanów i niewolników, przed którym korzą się wszyscy z miłością i zabobonnością. Tyranem nie znanym dotychczas, przed którym drży nawet sama nauka, bezwstydnie potakująca półnauce”⁵⁸⁶.

Atak na ową półnaukę był chyba również wymierzony w przedstawicieli rosyjskiego nurtu radykalnego, których poglądy omawialiśmy w poprzedniej części pracy. Jak pamiętamy tak Czernyszewski, jak Dobrolubow i Pisariew niezwykle chętnie odwoływali się do nauk przyrodniczych, często wyciągając z nich nader pochopne i daleko idące wnioski. Stanowisko, jakie prezentował Czernyszewski i jego współpracownicy, zyskało też niezwykłą popularność wśród rosyjskiej inteligencji, skutecznie wypierając tak chrześcijańską wizję świata, jak i rozpowszechniony w pewnych kręgach heglowski idealizm (również zresztą najczęściej bardzo uproszczony).

⁵⁸³ F. Dostojewski, *Młodzik*, przeł. Jerzy Polecki, Białystok 2002, s. 161.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁸⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 231.

Śmierć Krafta staje się „logiczna” także w świetle wywodów Szatowa, które w tym akurat punkcie pokrywały się w znacznym stopniu z poglądami samego Dostojewskiego, o czym świadczą niektóre fragmenty *Dzienników pisarza*, wedle których ci, którzy wyrzekają się swego ludu „natychmiast, w miarę, jak tracą wiarę ojczystą, stają się ateistami lub obojętnymi”⁵⁸⁷. Wykorzeniony, ale przecież wrażliwy Kraft, straciwszy wiarę, a więc rację i sens życia, nie mógł, zgodnie z założeniami światopoglądowymi Dostojewskiego, postąpić inaczej niż postąpił.

6. Hipolit Tierientiew

Kolejną, niezwykle istotną dla prezentowanych tu rozważań postacią samobójcy, jest Hipolit Tierientiew z *Idioty*. Gdyby przyjąć raczej powierzchowne kryterium, zgodnie z którym samobójcą jest ten, kto je faktycznie i skutecznie popełnił, to postać Hipolita nie powinna znaleźć się w niniejszej pracy. Ten młody, bo niespełna osiemnastoletni suchotnik, chociaż nosi się z zamiarem samouniwersowania, to owego zamiaru faktycznie nie przeprowadza do końca. Wydaje się jednak, że odrobinę bardziej wnikliwe spojrzenie na ten literacki przypadek pozwala nam ocenić, że Hipolit nie tylko jest samobójcą i to w najbardziej świadomym, dojrzałym i filozoficznym sensie, ale że jest wręcz samobójcą „zdublowanym”.

Młodzieniec starannie wyreżyserował swoje odejście z tego świata. Poprzedza je publiczne odczytanie swoistego *autodafe* pt: *Moje niezbędne wyjaśnienie*. Już samo wygłoszenie *Niezbędnego Wyjaśnienia*, wobec skrajnie nieprzychylnego, szyderczego audytorium, jest aktem zadanej sobie cywilnej śmierci. Później Hipolit rzeczywiście usiłuje popełnić samobójstwo, ale w wyniku choroby i napięcia źle przygotowuje broń do strzału. Lecz nieświadom swojego błędu pociąga za spust, co jest w zasadzie równoznaczne z dokonaniem samobójczego aktu. Wreszcie sama nieudolność czynu stanowi przypieczętowanie śmierci cywilnej tej postaci – Hipolit naraża się na śmiech i szyderstwa ze strony publiczności. Trudno o bardziej perfidną, wielokrotną śmierć zadaną samemu sobie (choć ostatni akt dramatu dzieje się już wbrew woli młodego bohatera).

Inspiracją dla postaci Hipolita może być, przynajmniej do pewnego stopnia, jeden z bohaterów naszej pracy – Mikołaj Dobrolubow. Wskazywałyby na to tak młody wiek

⁵⁸⁷ *Ibidem*, s. 38-39.

bohatera, gruźlica na którą jeden i drugi cierpiął i umarł, ale też surowość i łatwość ferowania wyroków.

Gdy Hipolit odczytuje swoje *Wyjaśnienie*, jest przekonany, że zostało mu jeszcze dwa tygodnie życia, może miesiąc. Tekst, który młodzieniec wygłasza wobec zgromadzonych jest, z punktu widzenia filozoficznego, przede wszystkim oskarżeniem rzeczywistości. Być może to właśnie w tym przypadku najlepiej da się odczytać sygnalizowane przez Marię Janion rysy gnostyckie w literaturze Dostojewskiego:

„Religia! Uznaję możliwość wiecznego życia i chyba zawsze ją uznawałem. Niech będzie, że świadomość powstaje z woli nadprzyrodzonej siły, że ta świadomość rozejrzawszy się po świecie wyrzekła: «Jam jest!», i że nagle ta sama nadprzyrodzona siła każe jej się unicestwić, ponieważ tak potrzeba dla jakichś tam - nawet bez bliższego wyjaśnienia, dla jakich mianowicie - przyczyn, niech tak będzie, wszystko to uważam za możliwe, ale znów sobie muszę zadać wieczne pytanie: na co przy tym potrzebna była moja pokora? Czy nie można mię po prostu zjeść, nie żądając ode mnie pochwał dla tego, co mię zjadło? Czy rzeczywiście może się ktoś obrazić o to, że ja nie chcę poczekać jeszcze dwa tygodnie? Nie wierzę, aby tak było; o wiele bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że moje nędzne życie, życie atomu, potrzebne było po prostu dla dopełnienia jakiejś powszechnej harmonii całego wszechświata, dla jakiegoś plusu i minusu, dla jakiegoś kontrastu i tak dalej, zupełnie tak samo, jak co dzień potrzebne są ofiary z życia mnóstwa istot, bez których śmierci reszta świata nie może istnieć (choć wypada zaznaczyć, że jest to myśl sama przez się niezbyt szlachetna). Ale niech tam! Zgadzam się, że w inny sposób, to znaczy bez ciągłego wzajemnego pożerania się, nie można było urządzić świata; gotów jestem nawet przyznać, że wcale nie rozumiem tego mechanizmu; ale za to wiem z pewnością jedno: skoro już raz dano mi świadomość tego, że «jestem», to cóż mię obchodzi, iż świat jest urządzony wadliwie i że inaczej nie może istnieć? Kto i za co będzie mnie po tym wszystkim sądził? Jak sobie chcecie, ale to wszystko jest nie w porządku, jest niesprawiedliwe”⁵⁸⁸.

Pozwoliliśmy sobie na umieszczenie tego dłuższego cytatu, ponieważ zawarta jest w nim cała istota gnostyckiego, a zarazem właściwego pewnego typu bohaterom Dostojewskiego sposobu myślenia, które jest oskarżeniem wobec Złego Demiurga i jego tworu – niesprawiedliwej, ślepej, immanentnie wadliwej przyrody⁵⁸⁹. Przyjaciół Hipolita,

⁵⁸⁸ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. Jerzy Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 459-460.

⁵⁸⁹ Podobny ton oskarżenia znajdujemy zresztą u Nietzschego. Na kartach *Zaratustry* czytamy o Bogu:

młody Kola, nazywa wynurzenia Hipolita zawarte w przytoczonym wyżej fragmencie „gigantyczną myślą”. Chłopak twierdzi, że gdyby to napisał Proudhon, Fourier czy Wolter, może nie robiłoby to aż takiego wrażenia, skoro jednak autorem tych słów jest człowiek, któremu zostało zaledwie dziesięć minut życia (po odczytaniu swego oświadczenia Hipolit dokonał próby samobójczej), to jest to „dowód wielkiej dumy i brawury”⁵⁹⁰, wreszcie jest „najwyższą miarą niezależnej godności osobistej”. Owa duma, pierwszy grzech główny, *superbia*, ta, która przywiodła, wedle apokryfów, szatana do upadku, towarzyszy zresztą wszystkim w zasadzie samobójcom Dostojewskiego, a jej apogeum osiągnęte jest zazwyczaj tuż przed dokonaniem autodestrukcyjnego aktu. Na pychę, jako tę cechę, która niechybnie wiedzie bohaterów Dostojewskiego do zatracenia, wskazuje na przykład Andre Gide⁵⁹¹.

Samobójstwo Hipolita, podobnie jak i Kiryłowa czy Iwana Karamazowa - Smierdiakowa, jest *de facto* buntem. Buntem nie tylko przeciw przyrodzie i rządzącej nią Opatrzności, prawom, Demiurgowi czy Bogu, ale także i buntem przeciw światu ludzi; stanowi też zarazem ostatni akt ciągu porażek w budowaniu relacji z innymi, co podkreśla w odniesieniu do Iwana Albert Camus na kartach swojego *Człowieka zbuntowanego*. W przypadku Hipolita jest to aż nadto wyraźne: Dostojewski często podkreśla dziecinną wręcz nieudolność młodego bohatera w tworzeniu relacji interpersonalnych. Gorycz tej nieudolności wzmacniają samoświadomość i wrażliwość młodego suchotnika. Akt odwrócenia się od bytu ku nicości jest więc w tym wypadku bez wątpienia aktem świadomego zaprzeczenia, niezgody na świat taki, jakim on jest, ale też być może na siebie samego. Wobec zaś perspektywy zaledwie miesiąca życia bohater nie może się łudzić, iż stanie się kiedykolwiek takim, jakim chciałby być.

„Był też niewyraźny. Jakże gromił on nas za to gniewem pałający, żeśmy go źle pojmowali! Lecz czemuż nie przemawiał dobitniej?

A jeśli uszu naszych w tem wina, czemuż dał nam takie uszy, co go źle rozumiały? Jeśli namuł w uszach naszych tkwił, któż go w nasze uszy włożył?

Zbyt wiele nie udało się temu garncarzowi, co wprawy jeszcze nie nabrał! Że jednak mścił się na garnkach i stworzeniach swych za to, że mu się one nie udały - to było już grzechem przeciw dobremu smakowi.

Gdyż i w pobożności istnieje dobry smak, który wreszcie powiada:

«Precz z takim Bogiem! Lepiej żadnego Boga, lepiej na własną rękę dołą swą zdziaływać, lepiej szaleńcem być, lepiej samemu Bogiem się stać!» [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Wyслуżony*, op. cit., 237].

⁵⁹⁰ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. Jerzy Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 490.

⁵⁹¹ „Dostojewski ukazuje z jednej strony pokornych (a niektórzy z nich doprowadzą pokorę aż do hańbiącego upokorzenia, w którym znajdują przyjemność), z drugiej – pysznych (a niektórych owa pycha doprowadzi do zbrodni). Ci ostatni posiadają zazwyczaj większą inteligencję. Widzimy ich, jak niepokojeni są przez demona pychy, atakującego bezustannie szlachetność...” [A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, Warszawa 2003, s. 118].

Zanim dojdzie do przeczytania *Wyjaśnienia* i nieudanej próby samobójczej, między zgromadzonymi w Pawłowsku gośćmi dochodzi do interesującej rozmowy, która zdaje się mieć dla naszych rozważań istotne znaczenie. Otóż gdy jeden z bohaterów, Gawriła Iwołgin, mówi, całkowicie zgodnie z duchem rosyjskiej, postępowej inteligencji tego okresu, że jedynym sposobem na zapewnienie ludzkości dobrobytu, sprowadzonego zresztą do możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb, jest powszechna solidarność, Eugeniusz Pawłowicz Radomski tytułem polemiki twierdzi, że jedzenie i picie to jedynie instynkt samozachowawczy.

„- A czyż sam choćby instynkt samozachowawczy to mało? Przecież instynkt samozachowawczy jest moralnym prawem ludzkości” – ripostuje Gawriła, na co Eugeniusz replikuje:

„Owszem, jest prawem, ale równie normalnym jest prawo niszczenia, a bodaj nawet samozniszczenia”⁵⁹².

To właśnie owo prawo zniszczenia najbardziej nas tutaj z oczywistych względów interesuje. Niezmiernie istotny jest też właśnie kontekst, w jakim się ono pojawia. Widzimy tutaj wyraźnie, że Dostojewski używał owego *tanatycznego* popędu jako swego rodzaju polemicznego argumentu w dyskusji z utylitarystami. Nie dość jednak na tym. Tytułem uzupełnienia całej teorii o samozniszczeniu pojawia się w tym miejscu wypowiedź jednego z bohaterów utworu, Lebediewa, który uznaje za stosowne obarczyć odpowiedzialnością za ów instynkt samego diabła. Nie do końca poważny Lebediew, pełniący tutaj częściowo rolę błazna, może mówić w sposób nie całkiem odpowiedzialny. Postać szatana, choćby i nawet groteskowa, pojawia się jednak także w innych kontekstach u Dostojewskiego.

„Prawo samoniszczczenia i prawo samozachowania są jednak silne w człowieku! Diabeł wciąż tak samo włada ludzkością aż do czasu, którego nie znamy jeszcze. Pan się śmieje? Pan nie wierzy w diabła? Niewiara w diabła to francuska myśl, to myśl nader lekka. Czy wie pan, co to diabeł? Wie pan, jak mu na imię? I nie znając nawet jego imienia pan się śmieje z jego kształtu za przykładem Woltera, śmieje się pan z jego kopyt, ogona i rogów, które pan sam wymyślił; albowiem zły duch jest duchem wielkim i groźnym, a nie takim z rogami i kopytami, które pan sam wymyślił. Ale nie o niego teraz chodzi!...”⁵⁹³.

⁵⁹² F. Dostojewski, *Idiota*, op. cit., s. 416.

⁵⁹³ *Ibidem*, s. 416.

To właśnie diabeł odpowiada za to, że człowiek miast życia wybiera samozagładę, a autodestrukcyjny popęd przeciwstawiony jest „źródłom życia”. Według Lebidiewa te źródła życia już się wyczerpały, w średniowieczu była to jedna, silna idea, można przypuszczać, że chrześcijańska, dzisiaj nie ma żadnej: „Bogactwa więcej, ale siły mniej; zabrakło myśli, która by spajała; wszystko rozmiękło, wszystko zgniło i wszyscy zgnili!” – twierdzi Lebidiew. Także i tutaj dochodzimy więc do nihilizmu, choć pojętego jako brak przewodniej idei, wiążącej ludzkość.

7. Elżbieta Ogariow i N.N.

„Odejść od ludzi, jeżeli bogowie istnieją, niczym nie jest strasznym; nie wydaliby cię bowiem na pastwę zła. Jeżeli zaś ich nie ma lub jeżeli ich ludzie nie obchodzą, to po cóż mi żyć w świecie pozbawionym bogów lub pozbawionym opatrności?”⁵⁹⁴

Marek Aureliusz

Rozważania dotyczące samobójstwa zawarte w *Dziennikach pisarza*, a w szczególności list hipotetycznego samobójcy – nihilisty – N.N., są niezwykle ważne z punktu widzenia tematyki naszej pracy; Dostojewski bowiem ukazuje nam w nich całą strukturę i mechanizm procesu intelektualnego, który kończy się samounicestwieniem. Choć z artystycznego punktu widzenia *Dzienniki* nie stanowią szczególnej atrakcji, to na płaszczyźnie filozoficznej są materiałem nie do przecenienia, tym bardziej ważkim, że sam autor dokonuje, w toku licznych polemik, egzegezy własnej twórczości. Mniejsza o to, czy tym razem twórca właściwie zrozumiał własną twórczość, jakkolwiek by bowiem nie było, dowiadujemy się z tych rozważań o świadomych intencjach, jakie mu towarzyszyły.

Dostojewski zdaje się uważać, że samobójstwo może być pochodną nihilizmu, pozbawienia egzystencji transcendentnej perspektywy. Bez niej bowiem świat zostaje odwartościowany, a życie staje się absurdem. Jediną logiczną konsekwencją takiej wyzutej z metafizyki postawy światopoglądowej jest właśnie samobójstwo. Aby dowieść swojej tezy, Dostojewski umieścił w *Dzienniku* pożegnalny list siedemnastoletniej córki Hercena⁵⁹⁵, która

⁵⁹⁴ Marek Aureliusz, *Rozmyślania, Księga Druga*, przeł. Marian Reiter, Warszawa 1997.

⁵⁹⁵ Dostojewski nie znał dokładnie okoliczności tego samobójstwa. W artykule pisze, że dziewczyna miała *dwadzieścia trzy, najwyżej dwadzieścia cztery lata*. W rzeczywistości córka Hercena – Elżbieta Ogariow (1858-

skutecznie targnęła się na życie, oraz sam stworzył list hipotetycznego samobójcy – nihilisty, będący znakomitym przykładem filozoficznego eksperymentu.

Jeżeli chodzi o list córki Hercena, Elżbiety Ogariow, utrzymany w nieco szyderczym czy sarkastycznym tonie⁵⁹⁶, co rzeczywiście pogłębia wrażenie dramatyzmu, to zdaje się on, wedle pisarza, wynikać ze swego rodzaju „oburzenia” nieszczęsnej autorki listu:

„Skądże mogło się wziąć oburzenie i na co?... Na prostactwo tego, co ją czeka, na pustkę życia? Aż za dobrze są nam znani sędziowie życia odrzucający je, oburzeni «głupotą» zjawienia się człowieka na ziemi, idiotyczną przypadkowością tego zjawienia się, tyranią przypadkowej przyczyny, z którą się nie można pogodzić. Ale tu wyczuwa się duszę właśnie zbuntowaną przeciw «prostolinijności» zjawisk, nie mogącą znieść tej prostolinijności z którą zetknęła się w domu ojca już w dzieciństwie. Najohydniejsze jest to, że umarła oczywiście bez żadnej wyraźnej wątpliwości. (...) A więc umarła po prostu wskutek «zimnego mroku i nudy», w cierpieniu, że tak powiem, zwierzęcym i bezwiednym, po prostu duszno jej było żyć, coś w tym rodzaju, jakby brakowało powietrza. Dusza nie zniosła prostolinijności bezwiednie i również bezwiednie zażądała czegoś bardziej złożonego”⁵⁹⁷.

Analizę tego przypadku możemy uznać, poza oczywistą w przypadku Dostojewskiego fascynacją samobójstwem, za formę polemiki z Hercenem – akt autodestrukcji interpretuje tu bowiem pisarz jako pochodną wychowania w materialistycznym duchu⁵⁹⁸. Aby wzmocnić wydzwięk swoich tez, Dostojewski zestawia śmierć Elżbiety Ogariow z samobójstwem młodej szwaczki, która nie mogąc znaleźć pracy rzuciła się z okna „trzymając w rękach obraz

1875) miała lat siedemnaście (pisarz w kolejnych artykułach skorygował swój błąd). Samobójstwo miało też swą raczej dosyć trywialną, a w każdym razie typową dla młodych ludzi przyczynę, a mianowicie zawód miłosny. Dziewczyna zakochała się bez wzajemności w czterdziestoczteroletnim francuskim etnografie-socjologu Charle’u Letourneau (1831-1902). [<http://rvb.ru/dostoevski/02comm/206.htm>]. Dostojewski prawdopodobnie nie znał tych szczegółów.

⁵⁹⁶ Dostojewski przytacza treść listu w oryginale (został napisany po francusku) oraz w tłumaczeniu. Oto jego treść:

„Wybieram się w długą podróż. Jeżeli samobójstwo się nie uda, niech się wszyscy zgromadzą, by uczcić moje zmartwychwstanie z kielichami Cliquot. A jeżeli się uda, proszę tylko, aby mnie pochowano nie wcześniej, niż przekonawszy się, że naprawdę nie żyję, bo jest bardzo niemiło zbudzić się w trumnie pod ziemią. To bardzo nieszykownie!” [F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, Dwa samobójstwa*, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t.2, s. 281].

⁵⁹⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, Dwa samobójstwa*, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t.2, s. 281.

⁵⁹⁸ Chociaż żadne nazwiska w artykule Dostojewskiego nie padają, większość czytelników doskonale wiedziała, o kogo chodzi, wydarzenie było bowiem powszechnie komentowanym skandalem tego okresu.

święty”⁵⁹⁹. Według Dostojewskiego, ten podyktowany tragiczną sytuacją materialną akt autodestrukcji ma zupełnie inny charakter niż śmierć zadana sobie przez córkę Hercena.

Zdaniem Dostojewskiego, sarkastyczne uwagi i wskazówki, którymi okrasza młoda osoba swój samobójczy list, świadczą o głębokiej rozpacz, jakiej musiała doświadczać. Niektórzy bohaterowie jego powieści, a przede wszystkim realni rosyjscy nihilści, manifestując swoją oficjalną niewiarę i chłodny cynizm, w istocie postępowali podobnie. Jak pamiętamy, wielu z nich było w dzieciństwie lub wczesnej młodości ludźmi religijnymi, trudno więc raczej przypuszczać, aby ich niewiara była jedynie pochodną naukowej rzetelności, która nie zna metafizycznych względów. Przeciwnie – im usilniej zapewniali o swoim ateizmie, tym bardziej przypominało to swoisty sarkazm owej dziewczyny, która odwracając się od życia okazywała mu tyle wyniosłej pogardy. Al Alvarez zestawia owo szyderstwo dziewczyny z ostatnimi chwilami życia literackiego Kiryłowa, który chciał na swoim pożegnalnym liście dorysować „gębę z wysuniętym językiem”⁶⁰⁰.

O ile w przypadku Elżbiety Ogariow możemy mieć wątpliwości, na ile jej intencje miały rzeczywiście cokolwiek wspólnego z nihilizmem, to absolutnie nie ma takich obiekcji w drugim omawianym przez Dostojewskiego przypadku, jednakowoż to przypadek jedynie literacki, autorem owego listu jest bowiem sam pisarz. W artykule pt. *Wyrok [Приговор]*, „zbrodniczy geniusz” umieszcza więc obszerny list rzekomego samobójcy, który decyduje się na akt samouniwersowania jako na manifestację własnej niezgody na bezsens świata⁶⁰¹. List ten zdaje się być polemiką z rosyjskim nihilizmem, ale przeprowadzoną niejako *od wewnątrz*, a więc z pozycji materialistycznej i ateistycznej. Ze względu na niezwykle ważną wagę owego listu dla podejmowanej w niniejszej pracy problematyki postaramy się zrekonstruować wszystkie wskazane w nim powody, dla których należy popełnić samobójstwo, a które to powody są w istocie, przynajmniej wedle Dostojewskiego, logiczną pochodną stanowiska nihilistycznego.

Autor listu, podpisujący się inicjałami N.N., rozpoczyna od oskarżenia przyrody, że wydała go na świat „na mocy jakichś tam swoich wiecznych reguł”. Rzecz jasna rzekomy autor listu zdaje sobie sprawę, że oskarżenie rzucone jest *de facto* w nicość, że nie ma żadnego świadomego podsądnego i ta świadomość czyni jego oskarżenie jeszcze bardziej dramatycznym. Być może istnieje jakaś „harmonia całości”, pisze autor listu, odnosząc się w

⁵⁹⁹ *Ibidem*, s. 282.

⁶⁰⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 570.

⁶⁰¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, Wyrok*, t.2, op. cit., s. 282-284.

ten sposób do znanej przynajmniej od czasów Epikura nauki, głoszącej, że chociaż poszczególne zjawiska mogą nawet zdawać się złe i bolesne, to jednak wpisują się w całościowy porządek rzeczy⁶⁰². Nawet jednak jeżeli ta harmonia rzeczywiście istnieje, to dla świadomej jednostki nie jest ona w istocie żadnym pocieszeniem:

„Lecz skoro mam wybierać świadomie, ma się rozumieć raczej zechcę być szczęśliwym tylko w momencie, póki ja istnieję, a całość i jej harmonia nic mnie nie obchodzą, kiedy już ja przeminę – nie obchodzi mnie, czy ta całość wraz z harmonią pozostanie w świecie po moim odejściu, czy też zniknie od razu wraz ze mną”⁶⁰³.

Można rzecz jasna sprowadzić swoje życie do tego, aby „jeść, pić, spać, urządzać gniazdo i płodzić dzieci”. Jednak aby to wszystko czynić, niepotrzebna jest świadomość. Nie tylko jest niepotrzebna, ale wręcz szkodliwa – dzięki niej bowiem pojmujemy, że „jeść, pić i spać po ludzku oznacza dorabiać się i grabić, a urządzać gniazdo, znaczy przeważnie grabić”⁶⁰⁴. Świadomość jawi się więc tutaj jako zbędny luksus, a nawet złośliwe szyderstwo. Stawia nas ona przed tragicznym, w klasycznym antycznym tego słowa znaczeniu, wyborem – albo żyć świadomie, zdając sobie sprawę, że żyjąc przysparzamy tylko cierpienia, albo zrezygnować ze świadomości i zdecydować się wegetować jak „roślina albo krowa”. Wreszcie można podjąć taką decyzję, jaką podjął N.N.

Dostojewski atakuje też ostatni bastion materializmu – pocieszenie, jakie płynie z nadziei, że uda się kiedyś stworzyć świat, w którym ludzkie życie nie będzie wiązało się z „grabieżą”, pomnażaniem cierpienia. Wedle Dostojewskiego:

„jeśli nawet założyć, że ta bajka o człowieku urządzonym wreszcie na ziemi na rozsądnych i naukowych podstawach jest możliwa i jeśli w nią nawet uwierzyć, uwierzyć w przyszłe szczęście ludzi – to już sama myśl o tym, że przyroda musiała na mocy jakichś swoich nieuchronnych praw dręczyć człowieka przez tysiące lat, nim go dopuściła do szczęścia – sama myśl o tym jest do głębi oburzająca”⁶⁰⁵.

Mamy tutaj rzecz jasna do czynienia z pewnym wariantem buntu Iwana Karamazowa⁶⁰⁶. U Karamazowa istnieje jednak, choćby w sferze hipotezy, potencjalny oskarżony – świadomy Bóg, tymczasem w omawianym tutaj liście pojęcie to w ogóle się nie

⁶⁰² Por. np. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, przeł. Edward Szymański, Kraków 1957. Dzieło Lukrecjusza (99-55 p.n.e.) jest systematycznym wykładem materialistycznych poglądów Epikura.

⁶⁰³ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, Wyrok*, t.2, op. cit., s. 282.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, s. 283.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, s. 283.

⁶⁰⁶ List ten powstał w październiku 1876 roku, a więc wcześniej niż *Bracia Karamazow*.

pojawia. Nie ma więc też nawet hipotetycznej nadziei na owo ostateczne *hosanna!*, na zadośćuczynienie, jest za to przekonanie, że „ta sama przyroda, dopuszczająca wreszcie człowieka do szczęścia, nie wiezieć czemu musi unicestwić go jutro, mimo cierpień, jakimi ludzkość zapłaciła za to szczęście”, przy czym chodzi tutaj o człowieka jako gatunek. Całemu temu ponuremu, oskarżycielskiemu monologowi towarzyszy przekonanie o tym, że w istocie „nie ma winnych”. Ponieważ więc człowiek jest samotny wobec bezdusznej przyrody, a dręczące go pytania nigdy nie znajdują odpowiedzi, bo w istocie nikt nie może mu odpowiedzieć (poza sobą samym, rzecz jasna, ale takie rozwiązanie wydaje się N.N. jeszcze bardziej dojmujące), wobec tego autor listu wydaje ostateczny wyrok – logiczną konsekwencję czystego racjonalizmu:

„...skazuję tę przyrodę, która tak bezceremonialnie wydała mnie na cierpienie – na unicestwienie wraz ze mną. A ponieważ przyrody zniszczyć nie mogę – niszcę samego siebie, wyłącznie z odrazy do znoszenia tyranii, w której nie istnieje winny”⁶⁰⁷.

Dostojewski kilkakrotnie wraca w swoich dziennikach do problemu samobójstwa. Najistotniejszym z punktu widzenia naszych rozważań jest artykuł *Gołosłowne twierdzenia*, będący uzupełnieniem i zarazem autorską wykładnią omówionego wyżej *Wyroku*.

Rosyjski pisarz wyjaśnia w swoim autoezgegetycznym artykule, że sensem koncepcji „logicznego samobójstwa”, którego wykładnię stanowi list N.N., jest w istocie wykazanie, że „...bez wiary we własną duszę i w jej nieśmiertelność życie człowieka jest nienaturalne, niezrozumiałe i nie do zniesienia”⁶⁰⁸, że w takiej sytuacji, „wobec milczenia martwego wszechświata ludzkie istnienie na ziemi jest zupełnym absurdem”⁶⁰⁹.

Pisarz twierdzi, że naukowe pojęcia i wywody, którymi rosyjska inteligencja próbowała zastąpić religię, w istocie wcale nie mają dla ludzi tak fundamentalnego znaczenia, jak mogłoby się to na pozór wydawać. Przeciwnie, ludziom bardziej potrzebne jest „wyższe słowo i wyższa myśl”⁶¹⁰.

„To słowo, tę myśl (bez których nie może żyć ludzkość) często pierwszy raz wypowiadają ludzie biedni, niedostrzegani, pozbawieni znaczenia, a bardzo często nawet prześladowani, umierający jako prześladowani i zapoznani”⁶¹¹.

⁶⁰⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t.2, op. cit., s. 284.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, s. 343.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, s. 344.

⁶¹⁰ *Ibidem*, s. 344.

⁶¹¹ *Ibidem*, s. 344.

I to ta „wyższa myśl”, która jest wyższa właśnie dlatego, że przeciwstawia się życiu zredukowanemu do „potrzeb czysto cielesnych”⁶¹², jest w istocie potężniejsza i bardziej płodna niż najbardziej nawet użyteczne prawdy nauki. Istotą tej myśli, nerwem aksjologicznego argumentu, uzasadniającego ludzkie istnienie, czy wręcz w ogóle je umożliwiającego, jest właśnie przekonanie o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Autor swoje twierdzenie sam nazywa „gołosłownym”, stąd tytuł artykułu. Można przypuszczać, bo wynika to z kontekstu, że faktyczną przesłanką dla tej teorii jest intuicja i mocne przekonanie (wiara).

Pisarz uważa również, że:

„...jednym z największych powodów do obaw o naszą [rosyjską – przyp. M.C.K.] przyszłość, i to przyszłość najbliższą, jest właśnie fakt, że moim zdaniem u bardzo wielkiej, zbyt wielkiej części rosyjskiej warstwy inteligenckiej, na mocy jakiegoś osobliwego... no, nazwijmy to przesądu, coraz bardziej, z postępującą szybkością utrwała się absolutna niewiara w swoją duszę i w jej nieśmiertelność”⁶¹³.

Dla znacznej części tej inteligencji pocieszeniem, a zarazem ekwiwalentem, substytutem utraconej wiary w nieśmiertelność duszy, było przekonanie o przyszłym szczęściu ludzkości. Dla N.N., podobnie jak dla Hipolita Tierientiewa, nie stanowiło to żadnego pocieszenia – już choćby z tego powodu, że sama ludzkość jako taka nie jest nieśmiertelna i wcześniej czy później, na mocy praw przyrody, również ulegnie zagładzie:

„Ale nieodparte przekonanie, że życie ludzkości jest w istocie takim samym momentem, jak jego własne, i że na nazajutrz po osiągnięciu «harmonii» (zakładając, że jest to w ogóle osiągalne marzenie) ludzkość zamieni się w taką samą nicość, co on, na mocy twardej natury – po tylu cierpieniach w drodze do osiągnięcia tego marzenia – ta myśl oburza jego duszę definitywnie, właśnie z powodu miłości do ludzi oburza, w imieniu całej ludzkości i – prawem odbicia myśli zabija w nim nawet miłość ludzkości”⁶¹⁴.

W omawianym tutaj artykule Dostojewski bada duchowe konsekwencje takiego przekonania, dochodząc do wniosku, że w jego obliczu miłość do ludzkości przekształcić się musi w nienawiść. Autor powołuje się tutaj na mechanizm psychologiczny, zgodnie z którym

⁶¹² *Ibidem*, s. 344.

⁶¹³ *Ibidem*, s. 344.

⁶¹⁴ *Ibidem*, s. 345.

rodzice, niemogący wykarmić swojego głodującego potomstwa, zaczynają odczuwać do swych dzieci nieprzepartą nienawiść, „właśnie za te nieopisane cierpienia”⁶¹⁵.

Tutaj pojawia się druga kluczowa (również zdaniem samego pisarza „gołosłowna”⁶¹⁶) teza artykułu, głosząca, że:

„miłość ludzkości – jest nawet w ogóle nie do pomyslenia, niezrozumiała i zupełnie niemożliwa bez jednoczesnej wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej”. Ci zaś, którzy odebrawszy człowiekowi wiarę w nieśmiertelność, chcą zastąpić tę wiarę, w sensie wyższego celu życia, „umiłowaniem ludzkości” - ci, powiadam, podnoszą rękę sami na siebie, gdyż zamiast umiłowania ludzkości sieją w sercu tego, co utracił wiarę, tylko ziarno nienawiści”⁶¹⁷.

Dostojewski twierdzi też, że:

„miłość ludzkości w o g ó l e – j e s t j a k o i d e a jedną z najbardziej niepojętych idei dla ludzkiego rozumu. Właśnie jako idea. Usprawiedliwić ją może tylko i wyłącznie uczucie. Ale właśnie uczucie jest możliwe tylko przy jednoczesnym przekonaniu o nieśmiertelności ludzkiej duszy. (Znów gołosłownie)”⁶¹⁸.

Wreszcie pisarz, niejako podsumowując swój artykuł i odnosząc się bezpośrednio do intencji listu z *Wyroku*, konkluduje

„że samobójstwo po utracie wiary w nieśmiertelność staje się absolutną, nieuchronną koniecznością dla każdego człowieka, który choć trochę wzniósł się w rozwoju ponad bydłęta”⁶¹⁹.

Nie koniec jednak na tym – autor wyciąga z powyższych przesłanek wnioski nie tylko psychologicznej, ale także metafizycznej natury (choć w tym wypadku trudno w istocie postawić wyraźną między nimi granicę): twierdzi mianowicie, że fakt psychologiczny, iż wiara w nieśmiertelność duszy to w istocie warunek *sine qua non* dla ludzkiej egzystencji, jest pośrednim dowodem na te same nieśmiertelności faktyczne istnienie. Jest to jak się zdaje specyficzna odmiana *dowodu ontologicznego*.

⁶¹⁵ *Ibidem*, s. 345.

⁶¹⁶ W tym miejscu także autor popiera ją jednak mocnym przekonaniem: „Niechaj rzecznicy «żelaznych idei» wzruszają ramionami na to moje twierdzenie. Ale ta myśl jest mądrzejsza od ich mądrości i wierzę niezbitcie, że stanie się kiedyś pewnikiem dla ludzkości. Ale i to też wysuwam na razie gołosłownie” [*Ibidem*, s. 346].

⁶¹⁷ *Ibidem*, s. 346.

⁶¹⁸ *Ibidem*, s. 346.

⁶¹⁹ *Ibidem*, s. 346.

8. Aleksy Niłycz Kiriłłow

„...o Zaratustro, tyś pobożniejszy, niżli sam myślisz, wraz z taką niewiarą!

Jakowys Bóg w tobie nawrócił cię do twojej bezbożności”⁶²⁰.

Fryderyk Nietzsche

Chociaż pierwotnie *Biesy* miały być politycznym pamfletem, wydaje się, że pod wpływem geniuszu spod pióra Dostojewskiego wydosłał się traktat teologiczny, a właściwie demonologiczny. W istocie autor niniejszej pracy, czytając po wielokroć opisy niektórych scen utworu, miał wrażenie obecności jakiegoś transcendentnego pierwiastka, dla którego oprawą była absolutna cisza, w jakiej dzieją się niektóre sceny i pośród której prowadzone są dialogi niczym szeptem w pustej świątyni (na przykład te z Kiriłłowem).

Jeden z bohaterów *Biesów*, którym zajmujemy się w tym podrozdziale – Aleksy Niłycz Kiriłłow - dochodzi do wniosku, że być może wszystko jest wpisane w porządek rzeczy, być może kiedy ludzie zrozumieją wielką prawdę i przestaną bać się śmierci, nie będzie już grzechu, ale zarazem drogą do owego przeobóstwienia, do niewinności w boskości, jest autodestrukcja – akt najbardziej konsekwentnego nihilizmu. Kiriłłow, ów święty na opak⁶²¹ - dwudziestosiedmioletni „brunet, o twarzy bladej, cerze niezupełnie gładkiej, o oczach czarnych, bez blasku”⁶²², zdaje się być osobą pogrążoną w stanie permanentnej, duchowej gorączki. Zdania buduje chaotycznie, dziwacznie, niedbale. Ten cierpiący na bezsenność młodzieniec ożywia się tylko wtedy, gdy mówi o swojej idei. Gdybyśmy mieli przyłożyć doń współczesne miary psychiatryczne, mielibyśmy prawdopodobnie do czynienia z osobą o skłonnościach maniakalno-depresyjnych, może też chodzić o stany towarzyszące epilepsji⁶²³. Na płaszczyźnie pneumatologicznej⁶²⁴ jednak, a więc badania raczej ducha niż duszy, na

⁶²⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Wyśłużony*, op. cit., s. 237.

⁶²¹ Wedle jednej z hipotez postać ta została ochrzczona przez Dostojewskiego świeckim nazwiskiem autentycznego świętego prawosławnego – Tichona Zadońskiego [F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 666].

⁶²² F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 86-87.

⁶²³ Badacze są zgodni, że Dostojewski przypisał Kiriłłowowi wiele własnych cech i zwyczajów – na przykład nocne picie herbaty. Jak wiadomo, Dostojewski cierpiał też na epilepsję. Choroba ta, poza wieloma innymi objawami, wywołuje euforię w okresie poprzedzającym atak. Po jego zakończeniu chory wykazuje często objawy apatii. Cykl ten sam w sobie przypomina zaburzenia maniakalno-depresyjne, a jest też niemal identyczny z cyklem zmiennych nastrojów Kiriłłowa. Jedną z postaci *Biesów* – Szatow, rozpoznaje u Kiriłłowa właśnie początki epilepsji [F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992, s. 544]. Choroba ta, jak powszechnie wiadomo, łączona była w historii z nawiedzeniem – boskim lub demonicznym (opętaniem), co w tym wypadku nie wydaje się być bez znaczenia.

⁶²⁴ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2004, s. 15.

której - jak się zdaje - operował w tym wypadku Dostojewski, chodzi tutaj raczej o postać opętaną. Tymczasem, jak pisze Bierdiajew:

„Dostojewski jest wspaniałym mistrzem w opisywaniu przekształcania się osobowości pod wpływem opętania przez złą namiętność lub złą ideę. Bada skutki ontologiczne takiego opętania”⁶²⁵.

Kiriłłow uważa, że dwie jedynie przyczyny powstrzymały dotychczas człowieka przed samobójstwem: jedna mała – to strach przed bólem, druga duża – „tamten świat”. Pierwsza przyczyna jest jednak zupełnie nieracjonalna – wszak można zadać sobie śmierć w taki sposób, aby nastąpiła ona w zasadzie w mgnieniu oka, aby nie było czasu na ból.

Trudniejszą przeszkodą jest „tamten świat”, przy czym Kiriłłow w zasadzie nie wyjaśnia prowadzącemu z nim rozmowę narratorowi, co dokładnie ma na myśli. Z kontekstu dialogu, choć nie jest to do końca jednoznaczne, wynika, że chodzi o lęk przed Bogiem. Gdy narrator pyta Kiriłłowa o ateistów, ten zbywa to milczeniem, tak jakby w szczerych ateistów nie wierzył, co wydaje się zgodne z przekonaniem samego Dostojewskiego. *De facto* jednak sam Kiriłłow również nie wierzy w Boga, to znaczy takiego Boga, który byłby niezależną, transcendentną siłą. Dla Kiriłłowa bowiem: „Nie ma Go, ale jest. W kamieniu nie ma bólu, lecz w strachu przed kamieniem jest ból. Bóg jest bólem strachu przed śmiercią”⁶²⁶. Wynika więc z tego, że wedle Kiriłłowa Bóg ma jedynie charakter subiektywny, względnie intersubiektywny, że jest tylko refleksem naszego lęku przed śmiercią. Gdy jednak ów lęk zostanie zanegowany, otworzy się nowa perspektywa boskości, tym razem już nie transcendentnej, lecz immanentnej. Mamy tutaj do czynienia z wzajemnie się warunkującym uczuciem: z jednej strony Bóg warunkuje lęk przed śmiercią, z drugiej porzucenie tego lęku umożliwi unicestwienie idei Boga w umyśle, a tym samym przezwycięzenie lęku.

Gdy człowiek przezwycięży lęk, nicestwując tym samym ideę Boga, sam stanie się bogiem. Otworzy się dla niego całkowita i nieograniczona wolność.

„Historię będą dzielili na dwa okresy: od goryla do unicestwienia Boga i od unicestwienia Boga do...

- Do goryla?

⁶²⁵ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, op. cit., s. 45.

⁶²⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 109.

- ... do fizycznego przekształcenia się ziemi i człowieka. Człowiek będzie bogiem i przemieni się fizycznie. I świat cały się zmieni, zmieniają się uczynki, myśli, wszelkie uczucia”⁶²⁷.

Na uwagę narratora, że być może wtedy „wszyscy zabiją się wzajemnie”, Kiriłłow odpowiada, że „to wszystko jedno”. Aleksy Niłycz stanął już „poza dobrem i złem”, co dla Dostojewskiego jednoznacznie wynikało z odrzucenia idei Boga. W czasie rozmowy ze Stawroginem, Kiriłłow twierdzi, że w świecie przyszłości wszystko ulegnie przewartościowaniu, a ściślej wszystko uzyska znak aksjologicznie dodatni:

„- A jeśli ktoś umrze z głodu, jeśli ktoś skrzywdzi i zhańbi dziewczynkę, czy to także będzie dobrze?

- Dobrze. I jeśli ktoś roztrzaska komuś głowę za to dziecko – jedno dobrze. I jeśli nie roztrzaska – drugie dobrze. Wszystko jest dobrze, wszystko. Temu jest dobrze, kto wie, że wszystko jest dobrze. Gdyby ludzie wiedzieli, że im dobrze, byłoby im dobrze. Póki nie wiedzą, źle im. Oto cała myśl, cała. Innej w ogóle nie ma!”⁶²⁸.

Trudno zresztą jednoznacznie rozstrzygnąć, czy owo „dobrze” Kiriłłowa ma rzeczywiście dodatnią aksjologicznie wartość, skoro już nic nie będzie miało ujemnej. Chodzi tu więc raczej o ostateczną formułę nihilizmu moralnego, która przybiera postać izostenii. Jeżeli nie ma źródła wartości, każdy czyn staje się równie dobry, ale zarazem w takim samym stopniu równie zły. Może być też tak, że Kiriłłowowi chodzi w istocie o afirmację życia takiego, jakim ono jest samo w sobie, bez upiększeń, tak, jak tego chciał Nietzsche. Skoro jednak afirmacja, to rzecz jasna bardziej odpowiednie jest słowo „dobry” niż „zły”.

Warto może jeszcze podkreślić, że dla Kiriłłowa kluczem do owego przyszłego szczęścia ma być świadomość. Człowiek, który uświadomi sobie, że jest szczęśliwy, staje się takim właśnie już przez samo zdawanie sobie z tego sprawy. To dlatego Stawrogin może powiedzieć do Kiriłłowa, że:

„Gdyby się pan dowiedział, że pan wierzy w Boga, toby pan uwierzył. Ponieważ jednak pan nie wie, że wierzy, więc jeszcze pan nie wierzy”⁶²⁹.

⁶²⁷ *Ibidem*, s. 109.

⁶²⁸ *Ibidem*, s. 218-219.

⁶²⁹ *Ibidem*, s. 219.

W rzeczy samej, jeżeli sama wiedza o uczuciu wystarczy, aby je wzbudzić i odczuć, to uwaga Stawrogina jest jak najbardziej słuszna. O bliskości myśli–idei i uczucia mówi Kiriłłow w trakcie tej samej rozmowy ze Stawroginem:

„«Poczuł» pan myśli? – powtórzył Kiriłłow. – To dobrze powiedziane”⁶³⁰.

Warto zwrócić tutaj jeszcze uwagę na spostrzeżenie rozmówcy Kiriłłowa – w tym wypadku narratora, który sugeruje, że być może historia zatoczy koło i człowiek powróci „do goryla”, co zdaje mu się widocznie bardziej naturalne niż przekonanie Kiriłłowa o deifikacji człowieka. Dalszy tok powieści potwierdza ową „naturalną” intuicję. Tuż przed swoją samobójczą śmiercią, w ciemnym pokoju, osaczony przez Piotra Wierchowieńskiego Kiriłłow, wciśnięty między szafę a ścianę, nie staje się bynajmniej bogiem, ale właśnie zwierzęciem, obłąkaną bestią:

„Potem stało się coś tak niespodziewanie potwornego, że Piotr Stiepanowicz nie mógł zupełnie odtworzyć w pamięci całej sceny. Ledwo dotknął Kiriłłowa, gdy ten szybko pochylił głowę i głową wytrącił mu świecę z rąk. Lichtarz z hałasem upadł na podłogę i świeca zgasła. W tej chwili Wierchowieński poczuł gwałtowny ból w małym palcu lewej ręki. Krzyknął i już nie wiedząc, co robi, trzy razy uderzył z całej siły rewolwerem po głowie Kiriłłowa, który wczepił się w niego i wpijał w palec zębami. Wyrwał nareszcie palec i co tchu zaczął uciekać, szukając drogi po omacku. A za nim leciały z pokoju straszliwe okrzyki:

- Zaraz, zaraz, zaraz, zaraz!...

Tak z dziesięć razy”⁶³¹.

Kiriłłow jest świętym na opak, o ile bowiem święty całym swoim życiem, a często również męczeńską śmiercią, miał zaświadczyć o istnieniu i potędze Wszechmogącego, o tyle autodestrukcyjny akt Kiriłłowa ma na celu dowiedzenie całkowicie odwrotnej tezy:

„Mam obowiązek złożyć świadectwo niewierze. Nie ma dla mnie wyższej idei jak to, że Boga nie ma”⁶³² – oświadcza Kiriłłow w czasie swojej rozmowy z Piotrem Wierchowieńskim.

Interesująca jest argumentacja, jaką przedstawia Kiriłłow Wierchowieńskiemu, a która miałaby przekonywać o nieistnieniu Boga. Otóż zdaniem Kiriłłowa jest nią daremna, jak uważał, śmierć Jezusa – ideału ludzkości:

⁶³⁰ *Ibidem*, s. 217.

⁶³¹ *Ibidem*, s. 574.

⁶³² *Ibidem*, s. 568.

„...jeśli prawa przyrody nie ulitowały się nawet nad Nim, jeśli nawet dla własnego cudu nie miały litości, a zmusiły i Jego, by żył wśród kłamstwa i umarł za kłamstwo – to widocznie cała nasza planeta jest kłamstwo; kłamstwo i głupie szyderstwo jest jej podwaliną. To znaczy, że prawa naszej planety są kłamstwem i szatańską farsą. Po cóż więc żyć?”⁶³³.

Wydaje się, że słuszny jest sygnalizowany wyżej przez nas trop Marii Janion, która wskazuje na gnostycyzm jako na jedno ze źródeł *Biesów*⁶³⁴. Świat jest zły, jest tworem złych sił (jest „szatańską farsą”), samozagłada zdaje się więc w tym momencie najbardziej logicznym rozwiązaniem. Także podkreślanie wyjątkowości i inności osoby Chrystusa w świecie łączy Dostojewskiego z niektórymi przynajmniej wariantami gnostycyzmu. W systemie tym Chrystus „wdzierał się” bowiem do złego świata zupełnie z zewnątrz, przeciwstawiając się materialnemu uniwersum stworzonemu przez Demiurga⁶³⁵. Na gnostycyzm, jako konstytutywny element rosyjskiej kultury, a zjawiska rosyjskiego nihilizmu w szczególności, będzie wskazywał także Mikołaj Bierdiajew, czym zajmujemy się w odpowiedniej części pracy.

Dla chrześcijan z kręgu prawosławnego istnieje sposób zbliżenia się do Boga, a właściwie na stanie się Bogiem, poprzez maksymalne do niego upodobnienie. Autodeifikacja w tym znaczeniu nie oznacza rzecz jasna deifikacji w dosłownym znaczeniu tego słowa. „Jednocząc się z bóstwem, człowiek osiąga zaledwie kilka jego atrybutów: nieśmiertelność, szczęście, nieziemską pełnię i intensywność życia”⁶³⁶. Tymczasem autodeifikacja Kiriłłowa jest satanicznym wypaczeniem tej idei – skoro nie ma Boga, rzecz jasna nie można się z nim zjednoczyć. Ale można zjednoczyć się z nicością, osiągając tym samym absolutną wolność w niebycie. Ostatecznym krokiem tego rytuału jest właśnie samobójstwo.

Samobójstwo jest też i w tym sensie częścią rytuału autodeifikacji, w jakiej jest potwierdzeniem osiągniętej wolności. Jest to zresztą zgodne z myślą heglowską:

⁶³³ *Ibidem*, s. 569.

⁶³⁴ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, op. cit., s. 52.

⁶³⁵ Por. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków 1994, s. 347. Wskazując na związek myśli gnostyckiej z nihilizmem i egzystencjalizmem, Jonas pisze między innymi:

„Pod bezlitosnym niebem, które nie wzbudza już przepojonej czcią ufności, człowiek uświadamia sobie, iż jest zupełnie sam. Otoczony przez nie i poddany jego potędze, a przecież odeń wyższy z racji szlachetności swej duszy, uważa on siebie nie tyle za część obejmującego go systemu, ile za istotę w niewytłumaczalny sposób w nim umieszczoną i wydaną na jego pastwę” [H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków 1994, s. 346].

⁶³⁶ R. Przybylski, *Dostojewski i przeklęte problemy*, op. cit., s. 160.

„Najwyższą formą Niczego [wziętego] dla siebie byłaby *wolność*, ale jest ona negatywnością o tyle tylko, o ile zagłębia się w siebie, dochodząc do najwyższej intensywności, i sama jest afirmacją, i to afirmacją absolutną”⁶³⁷.

Wedle słów samego Kiriłowa to właśnie nic innego, jak chęć dowiedzenia własnej wolności, pojętej jako samowola (*своеволие*), jest ostateczną przyczyną dla której decyduje się on na samobójstwo. Tak całą tę sprawę przedstawia Kiriłow podczas rozmowy z Piotrem Wierchowieńskim:

„Jeżeli Bóg jest, to wszystko jest wola Jego i ja z woli Jego nic nie mogę. Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest moją wolą i mam obowiązek ogłoszenia tej samowoli.

-Samowoli? Dlaczego?

-Bo cała wola stała się moja. Czyż nikt na ziemi, skończywszy z Bogiem i uwierzywszy w samowolę, nie odważy się zmanifestować tę samowolę w sposób najbardziej kategoryczny? To tak, jak gdyby nędzarz odziedziczył skarb i przestraszył się, i bał się podejść do worka z pieniędzmi, uważając, że brak mu sił, by władać tym majątkiem. Pragnę zmanifestować samowolę. Choćbym tylko był jedynym człowiekiem, ale uczynię to”⁶³⁸.

Warto tutaj może przynajmniej zasygnalizować związek nihilizmu z liberalizmem – doktryną polityczną, która w sposób istotowy łączy się z wolnością. Wydaje się, że liberalizm, aby ostatecznie ugruntować wolność, neguje istnienie wartości absolutnych, które zdają się liberałom zagrożeniem wolności. W ten sposób liberałowie wkraczają jednak na drogę permanentnego sceptycyzmu i problematyczności. Ostateczną zaś jego konsekwencją bywa właśnie nihilizm. Warto odnotować, że ojcem Piotra Wierchowieńskiego, a wychowawcą Stawrogina był nie kto inny, jak Stiepan Wierchowieński. Pierwowzorem tej postaci był dla Dostojewskiego liberalny⁶³⁹ uczyony, idol postępowej młodzieży i demokratów Timofiej Granowski⁶⁴⁰. Dostojewski sugeruje więc tutaj, a zamysł ten został w *Biesach* w sposób

⁶³⁷ G.W.F Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990, s. 146.

⁶³⁸ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 567.

⁶³⁹ O problemie związanym z funkcjonowaniem pojęcia liberalizmu w dziewiętnastowiecznej Rosji – por. przyp. 190.

⁶⁴⁰ Timofiej Granowski (1813-1855) – rosyjski historyk o liberalnych i postępowych poglądach, profesor Uniwersytetu Moskiewskiego. Zajmował się przede wszystkim historią zachodnioeuropejskiego średniowiecza. Czernyszewski poświęcił Granowskiemu pochlebny artykuł *Dzieła T.N. Granowskiego* [M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Walka stronnictw we Francji*, t. I, op. cit., s. 48-84]. Sam Granowski niewiele pisał ani nie pozostawił szczególnie imponującego dorobku naukowego. Za to jego wykłady przyciągały wielu słuchaczy. Można też przypuszczać, że był jednym z niewielu ówczesnych przedstawicieli nauki w Rosji, mających dość odwagi, aby otwarcie głosić poglądy, które nie były „koncesjonowane” przez władzę, co już samo w sobie jednaś dlań serca młodych adeptów. Tak pisał o tym Czernyszewski: „W Niemczech czy Anglii historyk może

czytelny przeprowadzony, że to nie kto inny, jak liberałowie odpowiadają za agresywny nihilizm młodego pokolenia. Związek liberalizmu i nihilizmu na pewno nie nosi znamion konieczności, wydaje się jednak, że koincydencja jest nader częsta. Zwłaszcza jeżeli będziemy rozpatrywać liberalizm w kontekście wolności negatywnej, a więc „wolności od”, jaką w gruncie rzeczy postulował Isaiah Berlin. Sam Berlin wielokrotnie pisał o „niewspółmierności” wartości, o tym, że trudno jest rozstrzygnąć, która jest wartością mniejszą, a która większą, że właściwie w ogóle takie rozstrzygnięcie nie jest możliwe, które to stanowisko bliskie jest w gruncie rzeczy izostenii. Ta z kolei o ile sama nie jest tożsama z nihilizmem moralnym, stanowi dla niego doskonały grunt.

Kiriłłow mówi o swojej autodeifikacji jako formie zbawienia. Te „soteriologiczne ambicje” skłaniają go do „rywalizacji z Chrystusem” – koniec końców Kiriłłow staje się w ten sposób Antychrystem⁶⁴¹ – o tyle, o ile treść jego nauki jest całkowitym zaprzeczeniem mądrości Jezusa Chrystusa. Kiriłłow staje poza dobrem i złem, akceptuje świat takim, jakim

spokojnie, nie odrywając się pracować nad tematem, który wybrał; jest sługa nauki i niczym więcej; obowiązki jego ograniczają się do tego, ażeby był pracowitym specjalistą, inni zaspokajają pozostałe potrzeby społeczeństwa. U nas prawdziwy uczony, jakim jest Granowski, nie jest jeszcze w tej sytuacji. Jest bowiem dotychczas sługa nie tyle swojej dziedziny nauki, ile oświaty w ogóle – zadanie to znacznie rozleglejsze” [M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne, Walka stronnictw we Francji*, t. I, op. cit., s. 53]. Wydaje się, że fragment ten doskonale charakteryzuje rolę, jaką będzie spełniał w Rosji przedstawiciel inteligencji.

Warto tutaj dodać, że o ile w wielu przypadkach trudno ustalić, kto był faktycznym pierwowzorem danej postaci literackiej w utworach Dostojewskiego, to w przypadku Stiepana Wierchowieńskiego nie ma żadnych wątpliwości. W listach do przyjaciół, w których Dostojewski opisuje swoją pracę nad *Biesami* Stiepan Wierchowieński funkcjonuje jako Granowski. Opozycja między Stiepanem a Piotrem Wierchowieńskim jest formułą, w której zawiera się opis konfliktu między ojcami i dziećmi w wykonaniu Dostojewskiego. Ma to więc polemiczny charakter wobec utworu Turgieniewa, który nie przypadł do gustu Dostojewskiemu. Dlatego właśnie ustami Stiepana Wierchowieńskiego Dostojewski wypowiada taki pogląd o Bazarowie: „...Bazarow to jakaś postać fikcyjna, nieżywa. Przecież oni pierwsi [tzn. przedstawiciele młodego pokolenia – przyp. M.C.K.] zaparli się Bazarowa jako figury do niczego niepodobnej. To jakaś mętna figura Nozdriewa z Byronem, *c'est le mot*. A niech pan na nich spojrzysz uważnie: wywracają koziołki i piszczą na słońcu. Są szczęśliwi jak zwycięzcy! Gdzie tu Byron! A co za powszedniość! Co za podrażnienie ambicyjek godnych kucharek!” [F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 198].

Wśród przedstawicieli pokolenia lat sześćdziesiątych Granowski nie cieszył się już jednak specjalną estymą. Wielu postrzegało go jako „zbędnego człowieka” – relikwinię minionej epoki. Dla nihilistów lat sześćdziesiątych propozycje liberalne wydawały się za mało postępowe. „Liberałowie” i „demokraci”, za jakich uważali się nihilisci, pozostawali ze sobą w konflikcie. Ci pierwsi chcieli zmian ograniczonych, licząc jedynie (albo aż) na to, że samodzierżawie uda się ograniczyć ramami konstytucji. Demokratom to w żadnym wypadku nie wystarczało – pragnęli radykalnego przekształcenia tak w sferze politycznej, jak i gospodarczej.

Warto też dodać, że chociaż postać Stiepana Wierchowieńskiego została przez Dostojewskiego obarczona odpowiedzialnością za postawę pokolenia „dzieci”, to jednak nie jest to bohater jednoznacznie negatywny. Gdy Stiepan wygłasza swój referat na temat wyższości Madonny Sykstyńskiej nad parą butów, to prezentuje tutaj poglądy samego Dostojewskiego. Powieść kończy się samotną wyprawą czy ucieczką Wierchowieńskiego i jego duchową przemianą – przemianą w kierunku poczwiennictwa, a więc stanowiska bliskiego samemu pisarzowi. Działania Stiepana są zwykle nieporadne, wynikają ze słabości, ale nie ze złej woli. Rosyjski liberał jawi się więc Dostojewskiemu jako postać do pewnego stopnia śmieszna, a na poły tragiczna.

⁶⁴¹ R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, „Znak”, nr 319-320, s. 117.

on jest, w jego immanencji, podobnie jak Nietzsche. Nie ma tu już miejsca na zaświaty, nie ma miejsca na aksjologiczny porządek. Ten ostatni, wszak fałszywy, bo skoro nie ma Boga, nie istnieje też żadna rękojmia jego prawdziwości, ogranicza absolutną wolność jednostki, czyniąc zarazem życie nieznośnym koszmarem. Wystarczy jednak odrzucić dotychczasowy porządek, „połamać stare tablice”⁶⁴², aby otworzyła się nowa, świetlana perspektywa. Tak twierdzi Kiriłłow–Antychryst, tak twierdzi Nietzsche.

Ostatecznie, jak pamiętamy, Kiriłłow kończy wciśnięty między ścianę a szafę, próbując zapasć się w nicość, „zniknąć zupełnie”⁶⁴³. To mu się nie udaje, przeszkadza mu w tym Wierchowieński – ostatecznie Kiriłłow nie zapada się w nicość po cichu, ale niczym zwierzę, coś mniej niż człowiek – ten, który miał stać się bogiem.

Dla Kiriłłowa człowiek jest „mostem, a nie celem”⁶⁴⁴, wobec czego Aleksy Niłycz oczekuje transformacji ludzkiej istoty:

„I zbawię. To jedno wyłącznie zbawi wszystkich ludzi i w przyszłym pokoleniu przerodzi ich fizycznie. Bo w dzisiejszym kształcie fizycznym, o ile się przekonałem, człowiek żadną miarą nie może obejść się bez dawnego Boga”⁶⁴⁵.

To, że musi zabić się ten pierwszy, jest również bardzo nietzscheańskie – bo wszak „kto pierwszym jest płodem, ten na ofiarę zawsze idzie”⁶⁴⁶. Jednakże, jak pisze Bierdiajew,

„Dostojewski demaskuje fałsz pretensji bycia nadczłowiekiem. Okazuje się, że fałszywa idea nadczłowieka gubi człowieka, pretensja do niezwykłej mocy okazuje się słabością i niemocą. Wszystkie współczesne dążenia do potęgi nadczłowieka są nędzne, kończą się upadkiem człowieka i nieludzką słabością”⁶⁴⁷.

Tu również ofiara Kiriłłowa okazuje się antytetyczna wobec Chrystusowej, a zbliżająca go do ideału głoszonych przez Nietzschego.

⁶⁴² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s. 176-195.

⁶⁴³ Na kwestię opisu pozycji Kiriłłowa tuż przed zadaniem sobie śmierci zwraca uwagę Przybylski. Podkreśla on, że Dostojewski użył tutaj szczególnego neologizmu – terminu *stuszewatsia*, które zostało wymyślone przez kolegów pisarza, gdy ten studiował w szkole inżynierskiej. Termin ten, wedle samego Dostojewskiego, „znaczy zniknąć, unicestwić siebie, zniknąć, jeśli się można tak wyrazić, zupełnie. Ale nie nagle, nie napełniając ziemię gromem i błyskawicą, lecz jakby to powiedzieć delikatnie, płynnie, naturalnie zapadając się w nicość, podobnie jak rozkłada się cień zatuszowanej tuszem smugi na rysunku, który najpierw jest czarny, potem nieco jaśniejszy aż w końcu staje się całkowicie biały. Zupełnie” [por. R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, op. cit., s. 121].

⁶⁴⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, op. cit., s. 11.

⁶⁴⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 569.

⁶⁴⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s.180.

⁶⁴⁷ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2004, s. 54.

Ostatnie chwile przed strzałem są tajemnicze, ale po strzale wszystko staje się jasne. W kącie jakiegoś pokoju, w prowincjonalnym mieście Rosji upadł martwy Antychryst i zaczął rozpyływać się. Zupełnie jak smuga kleksa strąconego z pióra Feuerbacha⁶⁴⁸ – pisze Ryszard Przybylski o śmierci Kiryłowa.

9. Zakończenie rozdziału I

Samobójcy Dostojewskiego, przynajmniej niektórzy, zdają się być pierwszymi kapłanami zbliżającej się nowej religii – religii nihilizmu. To ludzie o pustych duszach, tacy, do których zdążył już przybyć nihilizm – ten „najdziwniejszy ze wszystkich gości”⁶⁴⁹. Samobójcy z utworów wielkiego pisarza to ci, którzy odrzucają świat, jakim on jest. Jawi im się on jako bezduszny, okrutny mechanizm, być może nawet i stworzony przez jakąś wyższą inteligencję, lecz taką, która nie jest bogiem chrześcijan, ale gnostyckim złym demiurgiem. To ludzie, którzy zarazem odrzucają wszelkie utopijne wizje, wiedząc, że świat, jaki powinien być, nie tylko jeszcze nie istnieje, ale też nie będzie istniał nigdy. Wszystkie marzenia o raju na Ziemi są więc niczym innym, jak jedynie demonicznym pokuszeniem, czarowną ułudą, która po bliższym wejrzeniu ukazuje swój mroczny rewers. Utopijna idea wznosi niektórych na wyżyny pychy, aby tym łatwiej strącić ich potem w otchłań zwątpienia i autodestrukcji. Jedynym wyjściem z owego zakłętego kręgu nicości wydaje się być dla Dostojewskiego postać Chrystusa, ale i tu odzywa się echem gnostycka myśl, która prześladowuje bohaterów Dostojewskiego, a najpewniej właśnie jego samego, myśl, zgodnie z którą Chrystus jest postacią zupełnie nie z tego świata. Być może też istotą, której ofiara okazała się daremna:

„Był jeden taki dzień, że pośrodku ziemi stały trzy krzyże. A jeden z ukrzyżowanych tak wierzył, że rzekł do drugiego: «Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju». Dzień ów się skończył, umarli obaj, odeszli i nie znaleźli ani raju, ani zmartwychwstania”⁶⁵⁰ – mówi najbardziej może konsekwentny nihilista–samobójca spośród plejady podobnych postaci stworzonych przez Dostojewskiego, Antychryst-Kiryłow.

⁶⁴⁸ R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, „Znak”, op. cit., s. 121.

⁶⁴⁹ F. Nietzsche, *Nachgelasse Fragmente 1885-1887*, KSA, t.XII, [127], s.125.

⁶⁵⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 568.

Ów gnostycki rys, polegający na negacji świata takiego, jakim on jest, wynikał *de facto* ze zrozumienia przez samego Dostojewskiego tego, o czym Nietzsche napisze wprost, a czego Dostojewski tak się obawiał, i co zawiera się w formule:

„«Jak mają się prawdziwość, miłość, sprawiedliwość do świata rzeczywistego?»
Nijak się nie mają!»⁶⁵¹.

Dostojewski zdaje sobie zarazem sprawę, o czym już wspominałem, że ustanowienie wartości z pominięciem transcendencji, ustanowienie porządku wartości, którego źródłem byłby sam człowiek, jak chcieli tego Feuerbach i jego rosyjscy uczniowie, jest faktycznie niemożliwe. Rozumiał to doskonale także Nietzsche, który wyraził to bezpośrednio:

„Wszelkie czysto moralne ustanowienie wartości (na przykład buddyjskie) kończy się nihilizmem: należy tego oczekiwać dla Europy! Sądzi się, że wystarczy moralizm bez tła religijnego: tym samym jednak konieczna jest droga do nihilizmu. W religii nie ma przymusu, byśmy traktowali s i e b i e jako ustanawiających wartości»⁶⁵².

Samobójstwo w twórczości rosyjskiego pisarza to zarazem pewnego rodzaju filozoficzny eksperyment, polegający na sprawdzeniu, jakie są rzeczywiste konsekwencje psychologiczne lub pneumatologiczne nihilizmu:

„I rzeczywiście: głównym problemem nihilizmu dla Dostojewskiego (...) był problem «warunków» możliwości istnienia typu nihilistycznego: istnienia kosztem szargania świętości, rozpadu ideałów, obalenia absolutów. Jak daleko zaś może człowiek znajdujący się w takim – nieludzkim (w tym względzie rosyjski pisarz nie miał żadnych wątpliwości) stanie? Jak długo taki człowiek wytrzymać może w nieprzeniknionej mgle «braku ideałów», w absolutnej pustce bezdusznej strefy, w owej zaprawdę «etycznej nieważkości» absurdalnego świata, pozbawionego jakichkolwiek absolutów? Czy istnieje wyjście z takiego stanu, a jeśli nie istnieje, to czym winna się taka sytuacja zakończyć z mocy swej własnej logiki; na jaki koniec została skazana»⁶⁵³?

O ile jednak Nietzsche zakładał, że nihilizm można przekroczyć, osiągnąć drugi brzeg, nie tylko *poza dobrem i złem*, ale także, co zresztą ściśle związane z pierwszym – poza prawdą i fałszem, to dla Dostojewskiego ostatecznie nihilizm kończy się samozagładą,

⁶⁵¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, op. cit. s. 74.

⁶⁵² *Ibidem*, s. 82.

⁶⁵³ J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, op. cit., s. 171.

samobójstwem. Dostojewski nie dostrzegał owego drugiego brzegu nihilizmu⁶⁵⁴, chyba że przyjąć, iż odkrył go Kiriłłow – choć już nie dla siebie, ale raczej dla innych.

„Nihilizm, jak dowodzi Dostojewski właśnie na przykładzie Stawrogina, staje się konsekwentny aż do końca – konsekwentny w sensie filozoficzno-teoretycznym – tylko w tym jednym jedynym przypadku, kiedy człowiek, sprowadzający wszystko do «nicości», od negacji wszystkiego, co bogate w treść, całej egzystencji wokół siebie, w sposób logiczny i nieunikniony przechodzi do negacji bytu w samym sobie i jako taki – do negacji samego siebie jako «cząstki» bytu. Toteż samobójstwo jest dla nihilisty nie tylko jego «ostatnią» (a zaprawdę jedyną) cnotą, lecz również logicznym aktem, odpowiadającym realnej – a nie wymyślonej przez Nietzschego – «metafizyce» nihilistycznej: człowiek, dla którego unicestwienie (u-nic-zto-żenije) jest jedynie możliwym absolutem, tak czy inaczej winien dojść do tego, aby aktem własnej świadomej decyzji pogrążyć w nicość także samego siebie, bez szukania tego «nic» i bez «woli mocy» - przecież tam gdzie nie ma już „nic”, nie może być mowy o żadnej «woli»”⁶⁵⁵.

Zdaniem cytowanego Dawydowa, nihilista czyniąc zło (którego oczywiście za zło nie uważa, wykroczył już poza porządek aksjologiczny), neantyzuje w sobie człowieka, czyniąc z siebie „nikczemnego owada”. Zło, które wyrządza (a przecież Dostojewski, w przeciwieństwie do Nietzschego, wierzy w zło), wraca do nihilisty. Ostatecznie nihilicie nie pozostaje nic innego, jak „zabić siebie, zmieść siebie z ziemi jak «szkodliwego owada»”⁶⁵⁶.

Dostojewski zdaje się również dostrzegać, że przyczyny samobójstwa mogą mieć różne korzenie: być wyrazem nihilizmu aktywnego lub pasywnego. Jeżeli chodzi o nihilizm aktywny, jako „znak potęgi”, gdy „swe maksimum relatywnej siły osiąga on jako gwałcząca siła niszczenia”⁶⁵⁷, to mamy z nim do czynienia bez wątplenia w jednym w zasadzie tylko przypadku: Kiriłłowa. Bohater ten swoim autodestrukcyjnym aktem próbuje potwierdzić swoją moc, przewyciężyć lęk, dowieść osobistej supremacji wobec praw Boga i przyrody. Inne przykłady samobójstw to albo wyraz wyczerpania i znudzenia – chodzi więc, zgodnie z terminologią nietscheańską, o „nihilizm pasywny” jako znak słabości: „siła ducha może ulec przemęczeniu, wyczerpaniu, tak że dotychczasowe cele i wartości nie są na jej miarę i nie

⁶⁵⁴ *Ibidem*, s. 177.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, s. 178-179.

⁶⁵⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, op. cit., s. 622.

⁶⁵⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, op. cit., s. 82.

znajdują już wiary”⁶⁵⁸ (Stawrogin, Swidrygajłow) - lub też buntu (Hipolit Tierientiew, N.N.). Warto tutaj dodać, że wszystkie te czynniki mogą przynajmniej do pewnego stopnia ze sobą współistnieć w poszczególnych okolicznościach, ale klasyfikacja ta ma sens o tyle, o ile w każdym poszczególnym przypadku samobójcy mamy do czynienia z różnym rozłożeniem akcentów.

Przywykliśmy traktować samobójstwo jako akt słabości i rozpacz, jako ostateczne przypiętowanie życiowej klęski. Tymczasem na kartach utworów Dostojewskiego samobójca traktowany jest nie tylko z należnym szacunkiem, ale też i jego ewentualna porażka wcale nie jest tak oczywista. Wynikać to może z faktu, że Dostojewski, na co wskazuje na przykład Ryszard Przybylski, opierając się na nauczaniu Maksyma Wyznawcy, traktował prawdy wiary i rozumu jako dwie zupełnie nieprzecinające się płaszczyzny. Dzięki temu:

„Rozum Tierientiewa, Stawrogina, Iwana Karamazowa, rozum ludzi, których poglądy ukształtowała nowożytna filozofia europejska, polemizująca ustawicznie z zasadami Objawienia, pozostał w jego dziełach niezwyciężony. (...)

Mógł on przedstawić w sposób wyjątkowo głęboki i przejmujący argumenty ateistów i wniknąć w antynomie laickich systemów etycznych. Albowiem wszystkie najbardziej nawet przekonywające «prawdy rozumu» nie były dla niego straszne. (...) Zależało mu na obiektywnym przedstawieniu płynących z nich «przeraźliwych konsekwencji». W ten sposób Dostojewski otworzył w kulturze europejskiej epokę «laickiego tragizmu»⁶⁵⁹.

Samobójstwo, choćby jednak i było oznaką upadku, splata się u Dostojewskiego z wyniesieniem na wyżyny pychy, aż po autodeifikację. Korzenie tego są różnorakie, także teologiczne, niektóre być może ściśle związane z refleksją prawosławną, o czym wspominałem w odpowiednim miejscu. Wydaje się jednak, że w samym ateizmie tkwi istotowo pokusa autodeifikacji i samounicestwienia zarazem. Tak pisze o tym Al Alvarez:

„Jeśli zatem wierzysz, że wszystko jest wolą Boga, to sprzeciw wobec Jego woli i odbieranie sobie życia jest zbrodnią przeciwko Bogu. Oto klasyczny argument Tomasza z Akwinu na dowód tego, że samobójstwo jest grzechem śmiertelnym. Jeśli jednak Boga nie ma, to zarówno wola, jak i życie człowieka należą do niego samego. Sam staje się więc bogiem, nie w znaczeniu jakiejś nietscheańskiej pozy, ale całkiem po prostu i bez

⁶⁵⁸ *Ibidem*, s. 83.

⁶⁵⁹ R. Przybylski, *Dostojewski i przekłete problemy*, op. cit., s. 167-168.

przyjemności nie ma niczego poza nim, ani ponad nim. Tak więc ostatecznym potwierdzeniem własnej woli jest przyjęcie roli Boga i wzięcie jego śmierci na siebie”⁶⁶⁰.

ROZDZIAŁ II

Recepcja nihilizmu w *Drogowskazach*

1. Wstęp

Drogowskazy nawiązują do, a po części są kontynuacją innego zbioru artykułów filozoficzno-społecznych, zatytułowanego *Problemy idealizmu* (1902), którego ukazanie się wielu badaczy uważa za początek kształtowania się rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. *Wiechi*⁶⁶¹ znajdują zaś kontynuację w wydanym w 1918 roku zbiorze *De profundis*⁶⁶².

Wybór do naszej analizy Siemiona Franka i Mikołaja Bierdiajewa spośród siedmiu myślicieli, którzy opublikowali swoje artykuły w *Drogowskazach*, został podyktowany przekonaniem, że pierwszy może stanowić doskonały przykład neookcydentalizmu, drugi zaś neosłowianofilstwa, a więc nurtów światopoglądowych, które przynajmniej od połowy wieku

⁶⁶⁰ A. Alvarez, *Bóg Bestia*, op. cit., s. 181.

⁶⁶¹ Ze względów stylistycznych rosyjskiego tytułu *Wiechi*, który jak najbardziej utrwalił się w tradycji nie tylko polskiej, ale i światowej, będziemy używali zamiennie z polskim tytułem zbioru: *Drogowskazy*.

⁶⁶² Por. Józef Smaga w haśle *Wiechowstwo* [w:] *Idee w Rosji*, A. de Lazari (red.), t. 4, Łódź 2001, s. 62. Swego rodzaju późnym epilogiem historii ukazywania się takich filozoficzno-politycznych zbiorów, krytycznych wobec rosyjskiej, a potem radzieckiej rzeczywistości, może być wydany w drugim obiegu równocześnie w Moskwie i w Londynie w 1974 roku zbiór *Spod zwalisk*. Autorami zbioru byli między innymi Aleksander Sołżenicyn, Igor Szafarewicz i Michaił Agurski. Publicyści tego zbioru nie ograniczyli się jedynie do krytyki panującego w ZSRR systemu, ale wskazywali także na ogólne zagrożenia związane z postępem. Nawiązując do zawartej w *Drogowskazach* i *Z otchłani* krytyki inteligencji, Sołżenicyn utworzył w swoim artykule pojęcie „wykształceńca” – współczesnego radzieckiego inteligenta–oportunisty, który w porównaniu z inteligentem rosyjskim jawił się Sołżenicynowi jako ktoś o wiele mniej wartościowy. Inteligenci z czasów *Drogowskazów* charakteryzowali się jego zdaniem wieloma pozytywnymi cechami, w tym wysokim etosem moralnym, chociaż swoją energię wykorzystywali do realizacji złych celów [por. hasło *Iz-pod głyb* [w:] *Idee w Rosji*, A. de Lazari (red.), t. 4, Łódź 2001, s. 212-217].

dziewiętnastego wyznaczały ramy ideowe filozoficznych dyskusji w Rosji⁶⁶³. Pierwszy związał się też potem z okcydentalistycznym czasopiśmem *Logos*, drugi zaś ze słowianofilskim – *Put'*. Dodać trzeba i to również wydaje się symptomatyczne, że obaj filozofowie wywodzą się ze wspólnego, marksistowskiego korzenia⁶⁶⁴.

Oba, płynące z przeciwstawnych kierunków, nurty zbiegają się jednak ostatecznie w punkcie najważniejszym, a mianowicie w konkluzji i sugestii dotyczącej pewnego pozytywnego rozwiązania rosyjskich problemów społeczno-politycznych. Tak Frank, jak i Bierdiajew dostrzegają bowiem remedium w „twórczym, budującym kulturę humanizmie religijnym”.⁶⁶⁵

Wybór tych właśnie dwóch, a nie innych publikujących w *Drogowskazach* filozofów podyktowany jest też faktem, że obaj pisali o „areligijnym nihilizmie”⁶⁶⁶, kładąc nań szczególny nacisk jako na istotne źródło patologicznych zjawisk dotyczących inteligencji, podczas gdy pozostali autorzy omawianego tutaj zbioru rozkładali akcenty nieco inaczej.

Warto już na wstępie zaznaczyć, że *Drogowskazy* opisują nihilistów z zupełnie innej perspektywy historycznej i filozoficznej niż czynił to Dostojewski. Wiele się wydarzyło w ciągu półwiecza dzielącego epokę nihilizmu lat sześćdziesiątych od momentu wydania *Drogowskazów*. Oprócz radykalnych przemian w sposobie życia, na który wpływ miały przełomowe wynalazki techniczne, wyrosła nowa potęga polityczna w postaci Cesarstwa Niemieckiego (Drugiej Rzeszy). Dla Rosjan jednak szczególnie traumatycznym wydarzeniem było zabójstwo cara Aleksandra II, a w konsekwencji konserwatywna reakcja Aleksandra III i jego tzw. „kontrrreformy”. Zasadniczy kierunek takiej polityki został utrzymany, wbrew nadziejom na liberalizację kursu, przez następcę Aleksandra III – jego syna Mikołaja II. Jednak

⁶⁶³ O Siemionie Franku jako o przynależnym do neookcydentalistycznej grupy związanej z *Logosem* i Bierdiajewie jako członku neosłowianofilskiej grupy *Put'* pisze na przykład Marek Styczyński [M. Styczyński, *Ratio a logos: jedno czy dwoje? O filozofii rosyjskiej, sowietologii i o filozofii politycznej Andrzeja Walickiego. Zbiór rozpraw*, Łódź 2012, s. 107].

⁶⁶⁴ Trzeba tutaj zaznaczyć, że chodzi o tzw. „legalny marksizm”, czyli taki, który był koncesjonowany przez władzę. Zgoda caratu na działalność przedstawicieli tego nurtu podyktowana była między innymi tym, że w przeciwieństwie do Lenina, czy nawet Plechanowa, legalni marksiści krytycznie odnosili się do przemian o charakterze rewolucyjnym, kładli zaś nacisk na rozwój kapitalizmu w Rosji. Legalni marksiści byli przekonani, że kapitalizmu nie można w żadnym razie przeskoczyć, jak chcieli narodnicy, ale też później bolszewicy, lecz trzeba w Rosji powtórzyć drogę rozwoju ekonomicznego, którą przebyła Europa zachodnia. Legalni marksiści uważali, że Rosja stoi dopiero na początku tej drogi. Takie stanowisko pozwalało legalnym marksistom stać się sojusznikiem sił modernizacyjnych w łonie caratu, których przedstawicielem był na przykład premier Piotr Stołypin.

⁶⁶⁵ S. Frank, *Etyka nihilizmu*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Warszawa 1986, s. 126.

⁶⁶⁶ J. Dobieszewski, *Granice Drogowskazów [w:] Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004.

wydarzeniem absolutnie konstytutywnym dla *Drogowskazów* i formacyjnym dla całego nurtu światopoglądowego, z którego się one zrodziły, była rzecz jasna rewolucja lat 1905-1907⁶⁶⁷ oraz jej skutki w postaci fali politycznych i społecznych przemian.

Wreszcie w dziedzinie historii sztuki, która przecież nie pozostaje bez wpływu na działalność filozoficzną, *Drogowskazy* powstają w schyłkowej fazie modernizmu, w którym twórcy, z Dymitrem Mereżkowskim na czele, przeszli od modernizmu indywidualistycznego⁶⁶⁸ do symbolizmu historiozoficznego⁶⁶⁹. W filozofii społecznej Andrzej Walicki, za Stuartem Hughesem, proponuje nazywać ten okres „reorientacją europejskiej myśli społecznej lat 1890–1930”. Jakkolwiek jednak byśmy tego okresu nie nazywali, mamy w nim do czynienia z wyraźnym odejściem od wąsko użytecznej perspektywy, która dominowała w Rosji od lat sześćdziesiątych. W sztuce i kulturze dostrzeżono autoteliczny charakter tak jednej, jak i drugiej, kosztem użytkowego. Powrócono do rozważań o charakterze religijnym i metafizycznym⁶⁷⁰.

Można by się zastanawiać, czy abstrakcyjne rozważania o metafizycznej często proweniencji, jakie zaczęli uprawiać myśliciele Srebrnego Wieku, z Mikołajem Bierdiajewem, Sergiuszem Bułgakowem i Siemionem Frankiem na czele, w czasie, gdy ważyły się polityczne losy Rosji, nie było formą eskapizmu. Oderwanym i hermetycznym rozważaniom inteligencja

⁶⁶⁷ Tu przyjmujemy najbardziej powszechnie akceptowane ramy czasowe tej rewolucji. Za jej początek uznajemy styczeń 1905 roku, gdy robotnicy petersburscy wystąpili z petycją do cara, co skończyło się ich masakrą (tzw. „Krwawa niedziela” – według najpowszechniej przyjmowanych szacunków zginęło wtedy 200 osób, a ok. 800 zostało rannych). Warto dodać, że samego cara Mikołaja II nie było wtedy w Petersburgu, a fatalna decyzja ostrzału pokojowo nastawionych robotników wydaje się w świetle faktów historycznych pomyłką wywołaną paniką władz. Za zakończenie rewolucji przyjmuje się najczęściej rozwiązanie II Dumy przez premiera Piotra Stołypina w czerwcu 1907 roku. Warto zaznaczyć, że wśród historyków i badaczy tego zagadnienia nie ma zgodności tak co do początkowej daty rewolucji (niektórzy przyjmują, że zaczęła się ona już w czasie wielkiego głodu 1891, który nawiedził centralną Rosję i stał się zarzewiem powszechnego niezadowolenia i niepokoju), jak i co do daty jej zakończenia – w skrajnym przypadku przyjmuje się nawet datę 1924 roku, a więc ostatecznego przejęcia przez bolszewików władzy w Rosji. Tak właśnie rewolucję rosyjską – jako rozciągnięty na ponad 30 lat proces – postrzega Orlando Figes [O. Figes, *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Wrocław 2009]. Dla naszej pracy, która nie ma wszak ściśle historycznego charakteru, kwestia tego cenzusu wydaje się być pozbawiona aż tak istotnego znaczenia.

⁶⁶⁸ Za przedstawiciela tego nurtu uchodzi chociażby niezwykle w tamtym czasie popularny Michaił Arcybaszew. Warto może wspomnieć, że w artykule Franka pojawia się związane z twórczością Michaiła Arcybaszewa pojęcie „sanizmu”. Zrobiło ono na początku XX wieku w Rosji pewnego rodzaju karierę, a pochodzi od nazwiska tytułowego bohatera powieści tego pisarza *Sanin* (1907). Sanin jest hedonistą, który dąży do osiągnięcia własnych korzyści i przyjemności, nie licząc się przy okazji z nikim i z niczym. „Sanizm” funkcjonował w Rosji jako synonim nihilizmu pojętego w bardzo potocznym sensie – jako immoralizm.

⁶⁶⁹ Por. Z. Barański, *Literatura lat 1896-1917* [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, Warszawa 1976, t.2, s. 489-491.

⁶⁷⁰ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 689.

radykałna przeciwstawiała wtedy prymitywne, ale dzięki temu niezwykle popularne recepty na całkowite przeobrażenie świata, uczynienie z piekła raju, i to w krótkim czasie oraz prostymi metodami.

Wydaje się, że taki zarzut wobec grupy myślicieli, której przedstawicielami są omawiani w tym rozdziale dwaj filozofowie, nie byłby sprawiedliwy. Wilhelm Goerdts zwraca uwagę, że gdyby refleksja przedstawicieli tej formacji była rzeczywiście jałowa i bezużyteczna, to tak duża grupa dysydentów w okresie radzieckim nie przyznawałaby się, że to właśnie rozważania przedstawicieli Srebrnego Wieku były dla niej źródłem natchnienia i siły⁶⁷¹. Ten sam autor, powołując się na rosyjskiego poetę Aleksandra Błoka, twierdzi, że przyczyna braku popularności myślicieli o nierewolucyjnej proweniencji wynika raczej z wpisanego w rosyjską kulturę maksymalizmu dążeń. Ci, którzy tak jak Frank dostrzegali w przeszłości Rosji pewne, warte zachowania wartości, a którzy nawoływali zarazem do ewolucyjnego, a więc żmudnego i pracochłonnego procesu przekształcania rzeczywistości, nie cieszyli się popularnością. Po raz kolejny warto w tym kontekście przypomnieć tezę Isaiaha Berlina, że rosyjski nihilizm był w rzeczywistości pewną odmianą populizmu. Od siebie dodajmy: wczesną i może dlatego jeszcze dosyć niedojrzałą i prymitywną formą populizmu. Kontynuatorzy tej tradycji politycznej nauczyli się po prostu lepiej maskować swój nihilizm, wiedząc, że nie budzi on zaufania wśród mas, które choć dążą do szybkiej poprawy swojego losu, przywiązane są zarazem najczęściej do tradycji, nawet jeżeli nie do końca pojmują jej sens i znaczenie.

Nie będziemy tu szczegółowo rozważać politycznych i ideologicznych przyczyn wydania *Drogowskazów*, nie należy to bowiem z zasadzie do przedmiotu tej pracy⁶⁷². Warto może jednak, tytułem systematyzacji, a do pewnego stopnia również określenia politycznej „bazy” *Drogowskazów*, wskazać motywy i cele ich napisania i publikacji.

⁶⁷¹ W. Goerdts, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 584. Autor ten twierdzi w jednym z przypisów swego dzieła, że „badania nad filozoficznym dorobkiem Franka podkreślają bardzo mocno jego teoriopoznawczą i metafizyczną stronę. Dlatego warto byłoby poświęcić szkic etycznym i społeczno-filozoficznym refleksjom Franka, który to mógłby zachęcić do głębszych badań” [*Ibidem*, s. 587]. W tej części pracy spróbujemy przynajmniej po części sprostac temu oczekiwaniu.

⁶⁷² Warto wspomnieć przynajmniej o dwóch głosach w dyskusji na temat politycznych przesłanek wydania *Drogowskazów*: artykule Andrzeja Walickiego *Rosyjska wersja „Zdrady klerków”* [A. Walicki, *Rosyjska wersja „Zdrady klerków”* [w:] *Res Publica* 10/1988, s. 101-107] oraz niejako polemicznym wobec artykułu Walickiego tekście Janusza Dobieszewskiego *Granice Drogowskazów* [J. Dobieszewski, *Granice Drogowskazów* [w:] *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004, s. 51- 65].

Wiechi zostały wydane w 1909 roku i były w znacznym stopniu reakcją grupy inteligentów o proweniencji idealistycznej i religijnej, choć często zarazem byłych marksistów (Piotr Struwe, Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Siemion Frank) na proces postępującej radykalizacji i przesuwania się rosyjskiej opinii publicznej w kierunku lewego skrzydła ideowego. Wspominaliśmy już, że zbiór został wydany pod wpływem wydarzeń rewolucji lat 1905-1907, a zwłaszcza postawy, jaką zajęła w czasie tych wydarzeń inteligencja. W zamierzeniu *Wiechowców*, bo tak nazwano grupę twórców *Drogowskazów*, zbiorów miało określić zadania inteligencji w nowej sytuacji, a zwłaszcza wskazać błędy, zaniedbania, ale przede wszystkim głęboko zakorzenione w inteligencji rosyjskiej wady, które uniemożliwiają jej pozytywne włącznie się w przemiany, jakie w tym czasie zachodziły w układzie politycznym i społecznym Rosji. Co więcej, zdaniem właściwie wszystkich publicystów *Drogowskazów*, te istotowe wady inteligencji mogły doprowadzić kraj do katastrofy. *Wiechi* miały być więc zarazem drogowskazem i znakiem ostrzegawczym. Z różnych jednak powodów te ostrzeżenia zostały przez adresatów zignorowane.

Kto był jednak adresatem tych ostrzeżeń i wskazówek? Otóż nie była nią na pewno inteligencja radykalna, dla której jakiegokolwiek paktowanie z władzą, do czego namawiali autorzy *Wiechów*, stanowiło kamień obrazy. Radykałowie nie wykazywali zresztą w żadnym wypadku zainteresowania stabilizacją systemu: przeciwnie, działali w myśl często powtarzanej wtedy zasady, że „im gorzej, tym lepiej”. Stosunek skrajnego skrzydła do *Drogowskazów* dobrze charakteryzują słowa Lenina, który nazwał *Wiechi* „encyklopedią liberalnego renegactwa”⁶⁷³. Adresatami byli zaś przede wszystkim liberałowie i ta część lewicy, która nie wykluczała jakiegokolwiek formy współpracy z władzą⁶⁷⁴.

2. Siemion Frank

Zdecydowaliśmy się w naszej rozprawie na przedstawienie diagnozy Siemiona Franka, ponieważ spośród wszystkich rozpraw zawartych w *Drogowskazach* to właśnie ona zdaje się w największej mierze dotyczyć badanego zagadnienia – nihilizmu, na co wskazuje zresztą sam tytuł artykułu – *Etyka nihilizmu*. Decydującym jednak czynnikiem okazał się fakt, że

⁶⁷³ W. Miedwiediew, A. Włostowska, *Idee w Rosji*, t.4, hasło *Wiechi*, s. 58.

⁶⁷⁴ Liberałowie skupieni byli przede wszystkim w Partii Konstytucyjno-Demokratycznej (Partii Wolności Ludu) – nazywano ich kadetami, oraz w Związku 17 Października (oktyabryści).

praca Franka charakteryzuje się stosunkowo największą precyzją oraz filozoficznym profesjonalizmem.

Jako pewnego rodzaju wstęp do omawianego tutaj artykułu można potraktować wcześniejszą rozprawę Franka: *Fryderyk Nietzsche i etyka miłości ku dalekiemu*⁶⁷⁵. Praca ukazała się w 1902 roku w zbiorze *Problemy idealizmu*. Artykuł ten jest dla nas istotny, ponieważ wiąże się z wielokrotnie już przywoływaną tutaj tezą, że radykalne koncepcje socjalistyczne miały za swoją duchową podstawę, zwłaszcza w Rosji, właśnie ideę „miłości ku dalekiemu”.

Frank relacjonując poglądy Nietzschego zwraca uwagę na dwa charakterystyczne dla „miłości ku dalekiemu” wymogi: wymóg bycia twardym oraz bycia mężnym. Już samo to przywodzi na myśl etos rosyjskiego nihilisty: bezkompromisowego, nieznającego litości dla siebie, ni innych, prącego bezwzględnie i bez sentymentów do wyznaczonego sobie celu. Inteligent–asceta, inteligent–zawodowy rewolucjonista z przełomu wieków, dla którego życie było właściwie permanentną walką z ochroną, może bez problemu zostać uznany za wcielenie postulowanych przez Nietzschego cnót. Kimże innym jest literacki, niedościgły wzorzec rewolucjonistów – Rachmietow, jeżeli nie takim właśnie „miłośnikiem dalekiego”? Rosyjski inteligent jest twardy, czyli bezlitosny, wie bowiem, że litość nad tymi, którzy żyją w terażniejszości, nie sprzyja walce o ideały przyszłości. Przypomnijmy, że wedle Nietzschego to właśnie „litość zabiła Boga”.

Tym, co w miłości ku dalekiemu umacnia i utwierdza, jest pogarda dla terażniejszości. Miłość ku dalekiemu leży więc, według Nietzschego, na przeciwnym biegunie wobec miłości bliskiego.

Wydaje się, że rosyjska inteligencja i w tym punkcie spełniła wymogi Nietzschego z nadwyżką. Zwłaszcza nienawiść do terażniejszości była uczuciem niezwykle dla niej charakterystycznym. Dodajmy usprawiedliwiająco nieco tę sytuację, że taką rzeczywistość, w jakiej przyszło żyć rosyjskim inteligentom, rzeczywistość rosyjskiego caratu nietrudno było znienawidzić, będąc obdarzonym choćby elementarną wrażliwością czy zmysłem sprawiedliwości. Ale i to pozostaje w duchu myśli Nietzschego, który wszak twierdził, że to

⁶⁷⁵ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>.

właśnie wstręt do terażniejszości daje siłę i impuls dla dążenia ku przyszłości⁶⁷⁶. O ile „miłość ku dalekiemu” sprawia, że przyszłość zdaje się nam pociągająca, to z drugiej strony nienawiść do terażniejszości „wypycha” nas niejako ku przyszłości. Oba te czynniki wzajemnie się więc wzmacniają.

Wedle Nietschego, miłość życia sprowadza się do „miłości ku wyższej nadziei”, ale i zarazem gotowości do tego, aby w imię przyszłości poświęcić terażniejszość, jak i będącego częścią terażniejszości samego siebie.

Warto tu odnotować, że Frank wskazuje na liczne dezinterpretacje i wypaczenia, jakim podlegała myśl Nietschego⁶⁷⁷. Za jeden z największych grzechów uznał Frank niedocenianie roli poświęcenia, którą to właściwość postrzega rosyjski filozof jako niemal konstytutywną dla nauki moralnej autora *Zaratustry*. Frank wskazuje na to, że recepcja myśli Nietschego, która koncentruje się li tylko na akcentowaniu supremacji niczym nieograniczonej woli, dla której barierą nie powinny być zwłaszcza ograniczenia moralne, niekoniecznie odpowiada intencjom samego Nietschego. Frank zauważa, wbrew tym wczesnym interpretacjom, moralistyczny w gruncie rzeczy charakter nauki Nietschego. Podobne moralistyczne inklinacje odnajdzie Siemion Frank w rosyjskim nihilizmie.

Na dowód roli poświęcenia Frank przywołuje fragment *Tako rzecze Zaratustra*, w którym Nietzsche pisze o pierworodnych jako ofiarach oraz ludziach wyższych, którzy nie są zdolni do życia w terażniejszości. W przywoływanym fragmencie Nietzsche dowartościowuje rolę poświęcenia tych, którzy ponoszą ofiarę w imię niszczenia starych i tworzenia nowych wartości⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ „Mądrość tkwi w tem, że tyle rzeczy na świecie cuchnie: sam wstręt stwarza skrzydła i siły, wyczuwające krynice!” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s. 185].

⁶⁷⁷ Wydaje się faktem interesującym, także w świetle jakże przecież dzisiaj rozbudowanych badań nad myślą Nietschego, że już w swojej pracy, która powstała wszak w roku 1902, Frank uznał za stosowne wytknięcie licznych błędów interpretacyjnych, wynikających z nader powierzchownej lektury dzieł niemieckiego myśliciela.

⁶⁷⁸ S. Frank, *Problemy idealizmu, Friedrich Nietzsche i etyka lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>.

„O, bracia moi, kto pierwszym jest płodem, ten na ofiarę zawsze idzie. Lecz oto my pierworodnymi jesteśmy.

Krwawimy wszak wszyscy od utajonych razów ofiary; płoniemy i spalamy się wszyscy na cześć starych bożyszcz.

Co najlepsze jest w was, młode to jest jeszcze: drażni to stare podniebienia. Ciało nasze jest wątlę, skóra jest futrem jagnięcia: - jakżebyśmy starych bożyszcz kapłanów drażnić sobą nie mieli.

W nas samych mieszka on, ten starych bałwanów kapłan, który wszystko, co w nas jest najlepszego, na ucztę sobie warzy. Och, bracia moi, jakżeby pierwsze płody ofiarami być nie miały!

Frank przywołuje też pogląd głoszący, że miarą etycznego dostojęstwa jest stosunek nauki moralnej do śmierci. Jeżeli zgodzimy się na takie kryterium, to nauka Nietzschego jawi się rzeczywiście jako niezwykle wymagająca i wzniosła: dowodzi tego rozdział z *Tako rzecze Zaratustra*, noszący tytuł *O dobrowolnej śmierci*, który jest swego rodzaju jej apologią, w tym także śmierci samobójczej. Widzimy tutaj, że Nietzschemu nieobce są konsekwencje nihilizmu, o których pisał Dostojewski. Niemiecki filozof przyznawał nawet, że myśl o tym, iż w każdej chwili może odebrać sobie życie, stanowi dla niego najwyższą pociechę⁶⁷⁹.

„Jeżeli powiadają, że miarą wielkości moralnego światopoglądu stanowi ta siła, którą ona daje człowiekowi dla godnego i nieulętkiego spotkania ze śmiercią, to na tym polu nauka Nietzschego nie ustępuje żadnej innej”⁶⁸⁰ – pisze w tym kontekście Frank.

Twierdzi on, że postrzeganie Nietzschego jako immoralisty jest błędem. Dla Nietzschego, podobnie jak na przykład dla Heinego, którego Frank przy tej okazji przywołuje, nie było niczego gorszego niżli syte filisterstwo. Miłość ku dalekiemu czyni Nietzschego w istocie właśnie radykalnym moralistą, radykalnym, bo takim, który odrzuca wszelkie formy łagodzenia niedogodności „tu i teraz”, a czyni tak w imię futurystycznego projektu. Abstrahując od tego, czy zaprezentowana przez Franka lektura pism Nietzschego jest zgodna z jego intencjami, czy też nie, warto w tym miejscu podkreślić, że podobne, o ile nie identyczne właściwości przypisze Frank nihilistycznej etyce rosyjskiej inteligencji⁶⁸¹.

Nietzscheizm może zdawać się immoralizmem, ponieważ nobilituje te elementy ludzkiej natury, które zwykle były oceniane negatywnie, a więc namiętności, egoizm, zwierzęce instynkty. W rzeczywistości jest to jedynie pozór, owa nobilitacja nie wynika bowiem z autentycznej dodatniej waloryzacji wymienionych jakości, ale z faktu, że doskonale służą one „miłości ku dalekiemu”. Im większa męka i cierpienie, im bardziej bezwzględna walka dzisiaj, tym szybciej osiągniemy owo upragnione „dalekie” (nadcłowieka). Nietzsche podkreśla wszak, że to właśnie wstręt do teraźniejszości obdarza ludzi skrzydłami, które pozwolą im wznieść się ku przyszłości. I odwrotnie – litość,

Lecz tego właśnie ród nasz pragnie; kocham zaś tych, co trwać nie chcą. Kocham zachodzących całą swą miłością: gdyż oni za rubież przechodzą” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s. 180].

⁶⁷⁹ Ironia losu polega na tym, że ta pociecha akurat Nietzschemu została odebrana. Z powodu choroby Nietzsche nie był zdolny do zdecydowania o własnym końcu – umarł w sposób być może najmniej dostojny z możliwych – sparaliżowany, zupełnie nieświadomy tego, co się wokół dzieje, pod opieką siostry, której zanim postradał zmysły, nie cierpiał.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, s. 10. Tłumaczenie tego i kolejnych fragmentów *Problemy idealizmu, Friedrich Nietzsche i etyka lubwi k dalniemu* – M.C.K.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

współczucie, wszystko to, co łagodzi cierpienie, odsuwa perspektywę realizacji nietzscheańskiego projektu.

Frank przywołuje tutaj „starą jak świat prawdę” dotyczącą sublimacji, której nikt jednak przed Nietzschem tak jasno nie sformułował. Prawda ta głosi, że nawet nasze złe instynkty, gdy zostaną wkomponowane w wewnętrzny ustrój psychiki danego człowieka, gdy zaczną służyć jego celom, stają się dla niego pełnowartościowymi cechami:

„Wytknąłeś cel najwyższy swoim namiętnościami: i oto stały się one cnotami i uciechą twoją”⁶⁸².

Frank przywołuje przy tej okazji postać głównego literackiego bohatera naszej rozprawy – Eugeniusza Bazarowa, jako przykład takiej mrocznej postaci, o „namiętym, grzesznym zbuntowanym sercu”, która potrafiła instynkty uczynić swymi sługami⁶⁸³.

„Jeżeli w etyce miłości ku dalekiemu miłość do ludzkości, można rzec, w swojej statyce oparta jest, jak widzieliśmy, na dokładnym przeciwieństwie - na obcości wobec ludzi i pogardzie dla nich, to w swojej dynamice, jako twórczość, jest ona także nierozzerwalnie związana ze swoim przeciwieństwem – zniszczeniem; i jeżeli miłość okazuje się niemożliwa bez nienawiści i wrogości, to jest ona zarazem niemożliwa i bez okrucieństwa: pozytywny i negatywny biegun moralnego życia, katoda i anoda prądu moralnych uczuć, wzajemnie się podtrzymują i żywią” – pisze Frank, po czym przywołuje jakże Bakuninowski cytat z *Tako rzecze Zaratustra*:

„A kto twórcą być musi w złem i dobrem: zaprawdę, burzycielem być on wprzód musi i winien kruszyć wartości.

I tak oto nieodłączne jest najwyższe zło od najwyższej dobroci: ta jednak jest twórcza”⁶⁸⁴.

Pojawia się tutaj także interpretacja słynnej formuły Nietzschego, a warto dodać, że podobną znaleźliśmy także u Pisariewa, głoszącej, że „co pada, to trzeba jeszcze popchnąć”. Frank zwraca tutaj właśnie uwagę na to, że chodzi o „co”, a nie o „kogoś”. Nie idzie tutaj

⁶⁸² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O radości i namiętnościach*, op. cit., s. 31.

⁶⁸³ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>

⁶⁸⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O przewycięzaniu samego siebie*, przeł. op. cit., s. 104.

więc o jakieś okrucieństwo wobec bliźniego, ale raczej o przewyżnianie „epok, moralnych układów życia, pokoleń”⁶⁸⁵.

Frankowska interpretacja pism Nietzschego⁶⁸⁶ wydaje się być prawdziwie nowatorska. Mamy tutaj do czynienia z zupełnie innym rozkładem akcentów niż w przypadku innych wczesnych interpretacji myśli Nietzschego. Przede wszystkim Frank kładzie nacisk na to, że koncepcja Nietzschego nie ma wcale jednoznacznie immoralistycznego charakteru, ale przeciwnie, że jest pod względem etycznym niezwykle rygorystyczna. Także indywidualizm nie jest tutaj specjalnie mocno akcentowany. Frank koncentruje się za to na progresywnym elemencie nietzscheizmu. System Nietzschego jawi się, chyba zgodnie z intencjami niemieckiego filozofa, jako przyszłościowy projekt. Wszystko, co w innym wypadku może być interpretowane jako indywidualistyczny eksces, umiłowanie chaosu i niszczenie dla niego samego, w świetle odczytania Franka nabiera jedynie instrumentalnego charakteru - ma służyć przygotowaniu gruntu dla nadejścia nadczłowieka. W tym sensie to, co szkodzi człowiekowi, może być korzystne, bo wszak „człowiek jest mostem ku nadczłowiekowi”⁶⁸⁷. Taka interpretacja jest całkowicie zgodna z tym, o czym Frank będzie pisał w *Drogowskazach*, a więc ze skrajnym, zorientowanym progresywnie moralizmem inteligencji. Chociaż u podstaw światopoglądu rosyjskiej inteligencji leżał nihilizm, to podobnie jak to było w przypadku Nietzschego próbowała ona ukrywać ten nihilizm przed innymi, i chyba przede wszystkim przed sobą, za fasadą futurystycznego projektu.

Im bardziej rosyjska inteligencja (i Nietzsche) nienawidziła teraźniejszości, tym bardziej potrzeba jej było usprawiedliwienia dla nienawiści w postaci marzenia o przyszłości. To marzenie dawało zarazem pełną swobodę negacji tego, co zastane dzisiaj, w myśl hasła, że cel uświęca środki. I jak w przypadku Nietzschego, tak w przypadku rosyjskiej inteligencji

⁶⁸⁵ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dal niemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>.

„O bracia moi, zaliż ja okrutny? Wszakże pouczam: co pada, pchnąć to jeszcze należy!

To wszystko dzisiejsze pada i rozpada się: któż by to podtrzymywać zechciał. Ja wszakże – pragnę to jeszcze pchnąć!

Znacie rokosz staczania kamieni w przepaściste głębie? – Ci ludzie dzisiejsi: patrzcież, jak oni w moje staczają się głębie!

Przygrywką jestem dla lepszych graczy, o bracia moi! Przykładem jestem! Naśladujcież przykład mój!

O, kogo latać nie nauczycie, nauczcież mi go padać co prędzej!” [F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O starych i nowych tablicach*, op. cit., s. 188].

⁶⁸⁶ Frank już na wstępie swego artykułu zaznacza, że jego rozważania dotyczą późnych pism Nietzschego – punktem granicznym jest tu dla niego data 1880 roku. W istocie głównym dziełem, które Frank poddaje interpretacji, jest *opus magnum* Nietzschego – *Tako rzecze Zaratustra*.

⁶⁸⁷ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, op. cit., s. 11.

tymi środkami były okrucieństwo i bezwzględność (surowość) wobec siebie i innych, bo doprawdy – uważano – nie można oszczędzać siebie i bliźnich, skoro odległe cele przyszłości są aż tak wzniosłe.

W obu przypadkach, jeżeli wejrzymy w te futurystyczne projekty bardziej uważnie, okazuje się, że mamy do czynienia z mrzonką, mirażem, a wreszcie niedorzeczną hybrydą, której realne zaistnienie i funkcjonowanie, biorąc pod uwagę prawa rządzące rzeczywistością, jest całkowicie nieprawdopodobne. Chociaż rzecz jasna obie koncepcje różnią się od siebie diametralnie: inteligencja rosyjska dysponowała kilkoma projektami kolektywnych rajów różnego autorstwa (Fourier, Owen, Saint-Simon, Czernyszewski, Marks i Engels), Nietzsche zaś w żadnym wypadku nie snuł wizji wspólnotowego Edenu. Przeciwnie, jego nadczłowiek to raczej indywidualistyczna dystopia, przynajmniej z punktu widzenia współczesnych Nietzschego odbiorców⁶⁸⁸. Ale też chyba prawdą jest, że Nietzsche zupełnie już nie dbał o stworzenie choćby pozorów ścisłości i prawdopodobieństwa dla swojego projektu. W gruncie rzeczy nie wiadomo, kim miałby być nadczłowiek i próżno szukać na ten temat w pismach Nietzschego precyzyjnych wskazówek⁶⁸⁹.

Zwraca na to uwagę sam Frank. Podkreśla on, że dla uczucia miłości ku dalekiemu faktyczny obiekt tej miłości nie jest w rzeczy samej istotny:

„Co by nie było wewnętrzną treścią moralnego ideału, przykazania etyki miłości ku dalekiemu pozostają niezmiennie...”⁶⁹⁰.

Innymi słowy, wedle Franka istotny element myśli Nietzschego stanowi jezuicka zasada głosząca, że cel uświęca środki. Zasada ta o tyle jednak ściśle wiąże się z nihilizmem, że sam cel jest nieistotny, więcej nawet: choć niejasny, a może nawet pusty w swej treści, stanowić może usprawiedliwienie dla wszystkiego, a zwłaszcza dla postępowania

⁶⁸⁸ "Wy ludzie najwyżsi, jakich me oko spotkało, to jest wątpieniem mym o was i tajnym mym śmiechem: zgaduję, że nadczłowieka zwalibyście – diabłem!

Tak obce są dusze wasze wielkości, że straszny wam byłby nadczłowiek w dobroci swej..." [F. Nietzsche, *Ecce homo, czyli jak się staje, kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006, s. 77].

⁶⁸⁹ Chociaż oczywiście pośród licznych prac poświęconych interpretacjom myśli Nietzschego znajdziemy wiele prób uściślenia, kim w istocie jest nadczłowiek. I tak na przykład Walter Bröcker twierdzi, że nadczłowiek miałby być „zintensyfikowaniem człowieka jako natury”. Natura nie ma tutaj nic wspólnego z korzeniami człowieczeństwa (jak na przykład u Rousseau): „właściwie nie jest to ruch wstecz, lecz w górę – ku wyżynnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra, której wolno igrać wielkimi zadaniami... By użyć porównania: Napoleon był częstką «powrotu do natury» w moim rozumieniu». Występując przeciw wszelkim ideałom, które chcą ulepszyć człowieka, powiada Nietzsche: «Chcemy, by człowiek stał się bardziej zły, niż kiedykolwiek był» (*Wola mocy*, nr 988)" [W. Bröcker, *Nietzsche i nihilizm europejski [w:] Wokół nihilizmu*, red. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001, s. 149].

⁶⁹⁰ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>

niehumanego, wrogości bliźnim, satanicznego. Pamiętajmy: wszak człowiek jest czymś, co winno być przezwyciężone – co szkodzi człowiekowi teraźniejszemu, przyspiesza tym samym nadejście nadczłowieka.

W ten sposób koncepcja nihilizmu Franka z 1902 roku zbliża się już bardzo do tej, którą będzie głosił siedem lat później w *Drogowskazach*. Cel nihilistów jest niejasny i mętny, ale im bardziej nie wiadomo, czemu ma cała ich walka służyć, tym bardziej się ona zaostrza, rygoryzm ulega eskalacji, środki stają się bardziej bezwzględne. Nie ma litości dla tego, co bliskie. Najbardziej agresywna i otwarta forma nihilizmu, jaka wyszła spod pióra człowieka – *Katechizm rewolucjonisty* Nieczajewa – wydaje się antycypacją tak właśnie odczytanej myśli Nietzschego. Jest w nim zawarta i miłość ku dalekiemu, i surowy rygoryzm, i nawoływanie do poświęcenia, o którym będzie wielokrotnie pisał Nietzsche (choćby w przywoływanym przez Franka rozdziale *O wolnej śmierci*), jest wreszcie zasada „im gorzej, tym lepiej”.

Frank zwraca uwagę, odnosząc się zapewne do współczesnej sobie rosyjskiej inteligencji, że „miłość ku dalekiemu” nie musi wcale dotyczyć przyszłości. Równie dobrze może być miłością do pewnego ideału, choćby „człowieczeństwa”. Ktoś, kto „kocha ludzkość”, w nie mniejszym stopniu poddaje się etyce miłości ku dalekiemu niż marzący o nadczłowieku Nietzsche. Owa wszak „ludzkość” jest czymś zupełnie innym niż żyjący obok, potrzebujący pomocy człowiek⁶⁹¹. Zależności między etyką „miłości ku dalekiemu” i „ku bliskiemu” są zresztą dosyć skomplikowane: utylitaryzm, chociaż wypływa z miłości bliźniego, teoretycznie, niejako *ex definitione*, bliskiego, może jawić się zarazem jako pewna forma „miłości ku dalekiemu”, bo gdy powiększenie sumy szczęścia tego wymaga, utylitarysta winien poświęcić szczęście konkretnego bliźniego tu i teraz w imię powiększenia tejże sumy.

Moralność utylitarna, która podług Franka sprowadza się do „osiągnięcia największego szczęścia przez maksymalną liczbę ludzi”, choć oczywiście oparta jest na miłości bliźniego, zaprzeczy Iwanowi Karamazowowi, który - jak pamiętamy - odrzucał przyszłe szczęście ludzkości, choćby miało być ono okupione jedną, niewinną łzą dziecka. „Przeciwnie – twierdzi Frank - jeżeli postęp prowadzi do wzrostu sumy szczęścia, to, z jej punktu widzenia, może być on okupiony mnóstwem łez i cierpienia, byle tylko ten moralny koszt nie przekroczył dochodu”⁶⁹². W istocie moralną podstawą utylitaryzmu okazuje się wedle Franka „zasada gospodarności”. Mamy więc tutaj do czynienia z dialektyką miłości

⁶⁹¹ *Ibidem*, s. 16 -17.

⁶⁹² *Ibidem*, s. 17.

dalekiego i bliskiego. Miłość bowiem do bliskiego (bliźniego) wymaga rachunku, a więc czasami w imię eskalacji przyszłej sumy szczęścia ludzkości postępowania przeciwko aktualnemu szczęściu człowieka. Mimo tej sprzeczności idzie jednak cały czas o maksymalizację szczęścia. W istocie więc pozostajemy w kręgu tak czy inaczej pojętego hedonizmu.

Docieramy tutaj do jeszcze istotniejszej kwestii, która wedle Franka jest kluczowa dla właściwego zrozumienia myśli Nietzschego. O ile do tej pory Frank wskazywał na to, co zbliża do siebie utylitaryzm i myśl nietzscheańską, to teraz będzie wskazywał na zasadnicze różnice między jedną a drugą koncepcją. Kluczowym zagadnieniem okazuje się tutaj miłość do „rzeczy i upiorów”. W związku z tym poniższy fragment *Tako rzecze Zaratustra* Frank czyni mottem drugiej części swojego artykułu:

„Ponad umiłowanie najbliższych stoi miłość ku najdalszym i przyszłym; a bardziej jeszcze niżli umiłowanie człowieka waży mi ukochanie rzeczy i upiorów”⁶⁹³.

Przywołuje także cytaty z klasycznego dzieła Geорга Simmla *Filozofia pieniądza*⁶⁹⁴, w którym niemiecki filozof dowodzi, że poza egoizmem i altruizmem istnieją inne zupełnie motywy ludzkiego działania, przede wszystkim służba wybranej przez jednostkę idei. To właśnie ma zdaniem Franka na myśli Nietzsche, gdy pisze o „rzeczach i upiorach”. Według rosyjskiego filozofa, na tym polega zasadnicza różnica między utylitaryzmem i Nietzscheanizmem. Niezwykle oryginalna i śmiała teza, jaką wysuwa Frank, sprowadza się do tego, że Nietzscheanizm jest odmianą idealizmu, choć może nie do końca w metafizycznym znaczeniu tego słowa, utylitaryzm zaś to wciąż tylko nader przyziemny hedonizm.

Czy jednak w przypadku omawianych przez nas nihilistów nie mamy również do czynienia z taką „miłością do rzeczy i upiorów”: oderwanych idei i teoretycznych konstruktów?

Owe „upiory”, o których wspomina Nietzsche, to zdaniem Franka: prawda, sprawiedliwość, piękno, harmonia, honor. Chociaż Frank zdaje sobie sprawę, o czym świadczy jego własny przypis do odpowiednich rozważań, że samemu Nietzschemu chodziło o dosyć konkretnego „upiora” (niem. *Gespens*, w tekście Franka tłumaczony jako *призрак*),

⁶⁹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O miłości bliźniego*, op. cit., s. 53.

⁶⁹⁴ Wybór tego inspirowanego naukami Marksa, ale jakże samodzielnego i twórczego w ujęciu, klasycznego dzieła, nie jest tutaj rzecz jasna przypadkowy – Frank w okresie swoich berlińskich studiów był uczniem Geорга Simmla. Pamiętajmy również, że przez długi czas pozostawał pod wpływem myśli marksistowskiej.

a mianowicie nadczłowieka. Rosyjski filozof świadomie jednak decyduje się na rozszerzenie pojęcia, którym posługuje się Nietzsche, uważa bowiem, że służy to lepszemu wyjaśnieniu nietzscheańskiej etyki⁶⁹⁵.

Wedle Franka, zapominanie o tym elemencie nauki autora *Zaratustry*, jakim jest teoria „miłości do upiorów”, wynika z faktu, że współcześnie dominuje etyka utylitarna, której jedynymi parametrami są: altruizm i egoizm. Tymczasem etyka Nietzschego z jego „miłością do rzeczy i upiorów” całkowicie wykracza poza ten paradygmat. Zarazem to właśnie etyka utylitarna jest najbardziej istotnym dla Nietzschego elementem współczesności – jest ona w istocie tym, co sprawia, że:

„Zbliża się czas po tysiącokroć wzgardy godnego człowieka, człowieka, co nawet samym sobą już gardzić nie zdoła”⁶⁹⁶. Chodzi oczywiście o ostatniego człowieka (*der letzte Mensch*).

Frank twierdzi również, że utylitarysty popełniają błąd, sprowadzając wszystko do korzyści. Rzecz jasna także „upiory”, czyli ideały, będą dla utylitarysty akceptowalne, o ile służą maksymalizacji szczęścia. Utylitarysty mają manię zadawania policyjnego pytania: „komu to służy”, a według nich służyć komuś musi zawsze. Tak więc ostatecznie łacińska sentencja *fiat justitia, pereat mundus* przekształca się u nich w *fiat utilitas, pereat justitia*⁶⁹⁷. Jednak u podstaw takiego rozumowania leży, zdaniem Franka, oczywisty fałsz: gdyby chodziło tylko o korzyść, to wartości te nie nazywałyby się „ideałami” czy, jak w przypadku Nietzschego, „upiorami”. A właśnie tak je nazywając, obydwaj autorzy chcieli podkreślić, że nie mają one służyć cemukolwiek i komukolwiek. Taka interpretacja nietzscheizmu wydaje się być dokładnie wymierzona w ideologię rosyjskiego ruchu inteligentckiego i radykalnego, którego fundamentem jest omawiany w tej pracy nihilizm lat sześćdziesiątych. Skrajne upolitycznienie inteligencji i jej wąski utylitaryzm powodowały, że klasa ta we wszystkim „wietrzyła” polityczny interes. Z drugiej strony wąski interes, pojęty jako korzyść materialna w odniesieniu do ludu (i to tego, który przyjdzie, a nie tego, który jest), był główną przesłanką działania inteligenta.

⁶⁹⁵ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu* [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>

⁶⁹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry*, op. cit., s. 14.

⁶⁹⁷ S. Frank, *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etika lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>. Dokładnie to samo można napisać o wielu współczesnych doktrynach quasi-etycznych i paranaukowych, takich jak choćby socjobiologia i psychologia ewolucyjna. Jakikolwiek zachowanie byłoby na ich gruncie rozpatrywane, zawsze okazuje się, że służy to w istocie „samolubnym genom” (pojęcie ukute przez Edwarda Willsona, a spopularyzowane przez Richarda Dawkinsa).

Czy taka interpretacja nauki o moralności Nietzschego jest zgodna z intencjami jej twórcy? Nie jesteśmy o tym przekonani. Zwłaszcza gdy Frank pisze o sprawiedliwości czy prawdzie jako przykładowych „upiorach” (ideałach), to taka interpretacja wydaje się poważnie odbiegać od intencji niemieckiego filozofa. Dla Nietzschego tak prawda, jak i sprawiedliwość są jedynie przeszkodami na drodze do nadczłowieka. Owszem, Nietzsche akceptuje cnoty indywidualne i pluralizm tychże, ale nie jako wcielenie jakichś immanentnych, obiektywnych ideałów, lecz raczej jako swego rodzaju tylko zabawki, a w istocie jako to, co ma przywieść człowieka do zguby, aby „żyć mógł nadczłowiek”. Ostatecznie dla Nietzschego liczy się tylko jeden „upiór” i jest nim właśnie nadczłowiek.

Wydaje się, że cały wywód Franka wymierzony jest w utylitaryzm. Służy temu wyakcentowanie nietzscheańskiego elitaryzmu i domniemanego idealizmu. Na zakończenie swego artykułu Frank przywołuje obszerny fragment z *Tako rzecze Zaratustra*, którego istotę wyraża ostatnie jego zdanie:

„Lecz na miłość i nadzieję moją zaklinam cię, bracie, nie wyrzucaj bohatera z swej duszy! Dzierżij święcie swą najwyższą nadzieję!”⁶⁹⁸.

Jednak lektura omówionego artykułu nie do końca przekonuje do stawianych w nim tez. Nawet ostatni fragment jest w gruncie rzeczy nawoływaniem do heroizmu, ale wcale niekoniecznie do jakiegokolwiek formy idealizmu, jak chciałby Frank. Heroizm może łączyć się równie dobrze z poczuciem klęski, nawet z nadaremnością działania. Można też w sposób jak najbardziej heroiczny złożyć swoje życie na ołtarzu przyszłego szczęścia ludzkości.

O ile w *Problemach idealizmu* Frank bada relacje między nietzscheanizmem, idealizmem i utylitaryzmem, to w *Drogowskazach* koncentruje swoją uwagę na interesującym nas bezpośrednio zagadnieniu nihilizmu. Obydwa artykuły są jednak ze sobą ściśle związane, chociażby dlatego, że, jak postaram się wykazać, rosyjski nihilizm jest według Franka pochodną utylitaryzmu. Poza tym filozofia Nietzschego pozwoliła Frankowi spojrzeć na problem nihilizmu z szerszej, bo europejskiej, a nie specyficznie rosyjskiej perspektywy. Sam Nietzsche z kolei znał problem nihilizmu w Rosji, czytał *Ojców i dzieci*⁶⁹⁹, a pewnie także *Zbrodnię i karę* oraz, co w tym przypadku najważniejsze – *Biesy*⁷⁰⁰. Zbieżność problematyki jest tu więc absolutnie nieprzypadkowa.

⁶⁹⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, O drzewie na wzgórzu*, op. cit., s. 38

⁶⁹⁹ Por. np. Z. Kunicki, *Wprowadzenie [w:] Oblicza nihilizmu*, red. Z. Kunicki, Olsztyn 2001, s. 9.

⁷⁰⁰ Por. s. 225.

Jak wspomnieliśmy na wstępie tego rozdziału, adresatem rozprawy Franka, jak i chyba *Drogowskazów* jako całości, jest inteligencja. Warto więc może w tym miejscu przynajmniej zarysować genezę i znaczenie tego pojęcia.

Termin „inteligencja”⁷⁰¹ został po raz pierwszy użyty przez Piotra Boborykina (lub Iwana Aksakowa, badacze nie są co do tej kwestii zgodni) w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Możemy więc założyć, że ze względu na moment narodzin, a być może także na „ojcostwo”, tak inteligencja, jak i zjawisko rosyjskiego nihilizmu są czymś w rodzaju pochodzącego z tego samego połogu rodzeństwa. Rzecz jasna takie postawienie sprawy jest dużym uproszczeniem, już wcześniej w Rosji istnieli bowiem „inteligenci”, do których można by zapewne zaliczyć chociażby Aleksandra Radiszczewa czy Piotra Czaadajewa. Jednakowoż dopiero w latach sześćdziesiątych formuje się odrębna klasa z własną samoświadomością, a nawet czymś w rodzaju specyficznej dla siebie kultury.

I tak Piotr Ławrow nazywał inteligencję „grupą krytycznie myślących indywidualności”, zaś Pisariew „myślącym proletariatem”. Iwanow-Razumnik skonstruował definicję inteligencji, którą można by określić mianem normatywnej, „przedstawił ją [bowiem – przyp. M.C.K.] jako antymieszczańską, pozawarstwową i pozaklasową, przechodnią grupę, charakteryzującą się twórczością w zakresie nowych form i ideałów oraz aktywnym działaniem w imię fizycznego i intelektualnego wyzwolenia społeczeństwa i jednostki”. Dlatego mógł zaliczyć do tej grupy Radiszczewa, Pestela, Puszkina, Bielińskiego i Hercena, ale już nie konserwatystów, takich jak choćby Bułharyn czy Mieszczerski.

Wydaje się, że prostą, ale dobrą definicją tego pojęcia jest ta podana przez Dmitrija Owsienko-Kulikowskiego, który uważał inteligencję za tę „część społeczeństwa, która tworzy i upowszechnia wartości duchowe”.

⁷⁰¹ Przy sporządzaniu szkicu dotyczącego inteligencji oparliśmy się na haśle *Inteligencja* w Leksykonie *Idee w Rosji* (por. *Idee w Rosji*, A. de Lazari (red.), t. 4, Łódź 2001, s. 224-235. Wszystkie cytaty pochodzą z tego właśnie artykułu.

Justyna Kurczak zwraca w tym artykule uwagę na dramatyczne losy rosyjskiej inteligencji w jej ojczyźnie. Za czasów stalinowskich była ona niszczone jako klasa pasożytnicza lub też podlegała próbie całkowitej wasalizacji wobec państwa. Jej status materialny, jak i prestiż uległy planowemu pomniejszeniu. Upadek komunizmu wcale nie poprawił sytuacji inteligencji, która skompromitowana wymuszonym oportunizmem w czasach sowieckich funkcjonuje w Rosji pod pogardliwym mianem „wyształceńców”. Merkantylizm dzikiego kapitalizmu nie sprzyja też wcale ewentualnej rewaloryzacji statusu inteligenta – przeciwnie, jako dysponenta wartości duchowych, a więc w epoce wczesnego kapitalizmu dóbr nie nazbyt pożądanych, skazuje inteligentów wręcz na ostracyzm. Także fizyczna eliminacja inteligentów – dysydentów (autorka hasła przywołuje tutaj przykład Galiny Starowojtowej) spotyka się z przyzwoleniem, o ile nie życzliwością szerokich kręgów społecznych.

Warto też w tym miejscu podkreślić, że od swego zarania inteligencja przeciwstawiana była w Rosji ludowi. Tak postrzegali ją poczwiennicy z Dostojewskim na czele, który często używał jako synonimu dla niej pejoratywnie i szyderczo zabarwionego w tym kontekście terminu „towarzystwo” (*общество*). Równą niechęcią darzyli inteligencję słowianofile. Swego rodzaju ironią wydaje się dosyć oczywisty fakt, że tak poczwiennicy, jak i słowianofile byli najczęściej sami przedstawicielami inteligencji, bez względu na to, jak bardzo gorliwie próbowali się od pokrewieństwa z tą klasą odzęgnywać.

Prezentację wywodu Franka warto rozpocząć od uporządkowania terminologicznego, które w przypadku tak wieloznacznego zagadnienia, jakim jest nihilizm, wydaje się wyjątkowo uzasadnione. Co więc kryje się pod pojęciem „nihilizmu” wedle Siemiona Franka?

„Przez pojęcie nihilizmu rozumiem odrzucenie lub nieuznanie wartości absolutnych (obiektywnych)”⁷⁰².

Zanim powyższa definicja zostanie jednak sformułowana, Frank polemizuje z pewnym ujęciem zagadnienia religijności, zgodnie z którym rosyjska inteligencja jest właśnie religijna, bo fanatyczna. Zdaniem Franka, takie postawienie sprawy związane jest z nieuprawnionym rozszerzeniem pojęcia religijności. Wedle rosyjskiego filozofa, warunkiem *sine qua non* religijności jest założenie, że istnieje jakiś absolutny byt, który stanowi oparcie dla wartości moralnych. Tymczasem rosyjska inteligencja taką absolutną podstawę wartości odrzuca. Klasa ta prezentuje według Franka „postawę nihilistyczną, dążącą do unieśmiertelnienia i absolutyzacji tego, co «ludzkie, arcyłudzkie»”⁷⁰³. Religia zaś, podług Franka, „sprowadza się właśnie do uświadomienia sobie kosmicznego, nadczłowieczego sensu wartości wyższych”. Jeżeli więc „ideał ma jedynie względne, ludzkie znaczenie, jest światopoglądem areligijnym i antyreligijnym, bez względu na psychologiczną siłę towarzyszących mu i umacniających go uczuć”⁷⁰⁴.

Wydaje się, że przy takim ujęciu kwestia ta jawi jako rozłączna alternatywa: albo oparty na transcendencji absolutyzm moralny, albo nihilizm. Dla Franka zresztą absolutyzm moralny bez transcendencji nie jest możliwy. Nawet jeżeli inteligencja (wydaje się, że nie tylko rosyjska, chyba że przyjmiemy specyficznie rosyjskie znaczenie tego terminu) będzie próbowała absolutyzować jakiś element bytu immanentnego, to i tak na nic to się nie przyda,

⁷⁰² S. Frank, *Etyka nihilizmu* [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986, s. 112.

⁷⁰³ *Ibidem*, s. 111.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, s. 111.

za każdym razem może on bowiem zostać zakwestionowany i zastąpiony przez cokolwiek innego (choćby człowieka czy nadczłowieka), albo zwyczajnie odrzucony w imię nicości.

I ta właśnie ostatnia możliwość wydaje się Frankowi najbardziej logiczna.

Tytuł pracy Franka wydawać się może na pierwszy rzut oka paradoksalny, chociażby z tego powodu, że istnieje rozpowszechnione i jak się wydaje nieźle uzasadnione przekonanie, iż nihilizm z istoty swojej wrogi jest wszelkiej moralności, a w każdym razie takiej moralności, którą można by ująć w jakiś system i uczynić przedmiotem namysłu etycznego. I tym razem jednak Frank okazuje się filozofem rzetelnym, czyniącym zadość wymogowi precyzyjnego definiowania stosowanych przez siebie pojęć.

Główna teza artykułu Franka głosi, że rosyjska inteligencja jest moralistyczna. Czym jednak jest moralizm? Otóż wedle filozofa:

„Ów stan, w którym moralność nie tylko zajmuje centralne miejsce, ale również posiada nieograniczoną i despotyczną władzę nad świadomością, pozbawioną wiary w wartości absolutne, można nazwać moralizmem; właśnie ów nihilistyczny moralizm stanowi istotę światopoglądu inteligencji rosyjskiej”⁷⁰⁵.

Paradoks polega na tym, że cały ów moralizm stanowi tylko psychologiczną kompensację ukrywającą pustkę. Wartości moralne, które ulegają absolutyzacji bez absolutu, są jedynie iluzją. Stają się one jednak tym bardziej bezdyskusyjne, ponieważ tylko właśnie jako takie mogą się ostać. Inteligencja skazana jest na fanatyczny, nieznoszący sprzeciwu moralizm, podświadomie bowiem przeczuwa, że za wyznawanymi przez siebie wartościami nic nie stoi. Możemy chyba dodać, że przypomina to powszechnie znaną sytuację, w której ktoś tym bardziej agresywnie obstaje przy swoim stanowisku, im lepiej zdaje sobie sprawę, że jest ono nie do utrzymania. „Obowiązek wyrzeczenia, bezinteresowności, ascetycznego samoograniczenia i samopoświęcenia stają się absolutnym, autonomicznym nakazem, gdyż w przeciwnym wypadku nie będzie obowiązywał nikogo i nikt mu się nie podporządkuje”. Dlatego też rosyjscy nihilisci z taką pasją atakowali wartości, które mogłyby stanowić konkurencję dla świeckich norm etycznych, a tym samym podważyć ich bezdyskusyjność – z równą zawziętością negowali więc oni wartości religijne, estetyczne czy też naukę, bo to „osłabia moralistyczny entuzjazm”⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, s. 112.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, s. 112.

Dla wierzącego wartości moralne nie mają autonomicznego, a jedynie heteronomiczny charakter – istnieją tylko o tyle, o ile odnoszą się do transcendencji. Tymczasem dla nihilistów jest inaczej: wartości pozbawione transcendentnego korzenia istnieją same dla siebie.

Wreszcie dochodzi do syntezy nihilizmu i moralizmu, którego efektem jest opisywany przez Franka „nihilistyczny moralizm”:

„Nihilizm i moralizm, niewiara i fanatyczna surowość nakazów moralnych, apryncypialność w sensie metafizycznym – gdyż nihilizm jest negacją ocen pryncypialnych, obiektywnego rozróżnienia dobra i zła – i surowa rzetelność w przestrzeganiu zasad empirycznych, czyli w istocie wymagań przypadkowych i bezzasadnych – owo swoiste, racjonalnie niepojęte, a zarazem praktycznie trwałe powiązanie sprzecznych motywów w potężną psychiczną siłę jest właśnie postawą, którą nazywamy nihilistycznym moralizmem”⁷⁰⁷.

Zdaniem Franka, cała rosyjska kultura i światopogląd rosyjskiego inteligenta „funkcjonuje wyłącznie pod znakiem utylitaryzmu”⁷⁰⁸.

Światopogląd rosyjskich nihilistów oparty jest na sprzecznościach, wypieranych tym gorliwiej, im bardziej są oczywiste. Swego rodzaju „podpórką metafizyczną” jest dla nich wiara w przyszłe szczęście ludzkości. Jak pamiętamy, uzasadnia ona okrucieństwo wobec siebie i innych w teraźniejszości. Trudno jednak zrozumieć, jaką głębszą podstawę mają te millenarystyczne nadzieje, skoro dla konsekwentnego materialisty „świat jest chaosem i kieruje się tylko ślepyimi materialnymi siłami”. „Socjalizm naukowy”⁷⁰⁹ to gmach zbudowany jedynie z deklaracji bez prawdziwie naukowego pokrycia. Ale rosyjski inteligent przymyka na to oko, wiara w sens historii, czy szerzej – w jakikolwiek sens, jest mu bowiem bardzo potrzebna.

Kolejną cechą nihilizmu, tym razem psychologiczną, na którą rosyjski filozof zwraca uwagę, jest nieodłączna odeń nienawiść, która nie tylko niszczy samego nihilistę, ale także zmusza go niejako do eksterioryzacji tego uczucia, jego realizacji w świecie. Nihilista nie jest w stanie tworzyć, może tylko niszczyć, gdyż *ex nihilo nihil fit*.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, s. 113.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, s. 114.

⁷⁰⁹ Symptomatyczny dla ewolucji duchowej tego myśliciela (pamiętajmy, że autor *Etyki nihilizmu* swoją filozoficzną biografię rozpoczął jako marksista) wydaje się fakt, że Frank zamyka tę frazę w cudzysłowie.

Aby jednak ukryć przed sobą i światem swoją faktyczną niemożność tworzenia, nihilista zajmuje się kwestią dystrybucji i redystrybucji już wytworzonych dóbr. To dlatego rosyjscy radykałowie koncentrują się na tym, komu i co się należy, ale zupełnie nie mają pomysłu, jak zwiększyć produkcję, co skądinąd, zdaniem Franka, który wykazywał się na tym polu trzeźwością oceny sytuacji, winno być w biednej Rosji wymogiem podstawowym.

Teza Franka, która stanowi swego rodzaju podsumowanie tej części jego rozważań, głosi, że „rewolucjonizm staje się jedynie wyrazem metafizycznej absolutyzacji wartości destrukcji”⁷¹⁰. Ta właściwość nihilizmu – pasja niszczenia - pojawiała się już wielokrotnie w tej pracy. Wydaje się, że stanowi ona istotową cechę nihilizmu, chociaż często bardzo skrętnie ukrywaną. Co ciekawe, według Franka destrukcja jest pochodną nienawiści, o której wspomnieliśmy wyżej, ta zaś jest w zasadzie nawet nie tyle spontanicznym uczuciem, co obowiązkiem moralnym rosyjskiego inteligenta⁷¹¹.

Jako że nienawiść jest główną sprężyną działania nihilisty,
„... dlatego wobec współczesnych nie żywi żadnego rzeczywistego uczucia; drugich nienawidzi i walkę z nimi uważa za najważniejsze zadanie i podstawowy środek do zrealizowania swego ideału. Uczucie nienawiści do wrogów ludu jest rzeczywistą psychologiczną podstawą jego życia”⁷¹².

Frank analizuje również kwestie antropologiczne, które, jak się wydaje, stanowią faktyczny fundament wszelkich rozstrzygnięć natury moralnej. Otóż, na co wskazywaliśmy już wielokrotnie, rosyjski nihilizm wiąże się w swej warstwie etycznej z utylitaryzmem. Natomiast zdaniem Franka, „etyka utylitarystyczna w dobrobycie widzi podstawy problemu kondycji ludzkiej”. Wskazówka praktyczna, jaka z tego wynika, jest bardzo prosta: wystarczy zmienić warunki materialne ludzkiej egzystencji, aby życie stało się szczęśliwe. Takie rozstrzygnięcie łączy się z jeszcze jedną przesłanką – przekonaniem, że człowiek jest dobry, a ewentualne zło rodzi się z kulturowego wypaczenia jego natury.

W końcu Frank zwraca uwagę na zjawisko, które wydaje się być *differentia specifica* rosyjskiego nihilizmu, a mianowicie na *oproszczenie*:

„Inteligent rosyjski kieruje się prawdziwą miłością do upraszczania, zubożania, zawężania życia; będąc reformatorem społeczeństwa jest zarazem – i przede wszystkim –

⁷¹⁰ *Ibidem*, s. 118.

⁷¹¹ *Ibidem*, s. 119. „...nienawiść odgrywa w jego [inteligenta – przyp. M.C.K] życiu rolę głębokiego i strasznego impulsu etycznego, subiektywnie zatem nie może być traktowana jako jego wina”.

⁷¹² *Ibidem*, s. 117.

mnichem nienawidzącym doczesnych marności i zabaw, wszelkich luksusów – materialnych i duchowych – wszelkich dóbr i rzeczy trwałych, wszelkiej mocy i twórczości. Kocha słabych, biednych, ubogich ciałem i duchem nie jako nieszczęśliwych, którym pomoc znaczyłoby uczynić z nich silnych i bogatych, czyli unicestwić ich jako typ społeczny czy duchowy – kocha ich właśnie jako idealny typ ludzi”⁷¹³.

Rzecz jasna, między dążeniem do dobrobytu, jako podstawową formułą utilitaryzmu, a ascetyzmem i *oproszczeniem* istnieje sprzeczność. Jednak rosyjski nihilista nie uświadamia jej sobie, najczęściej zresztą nie tyle nawet dlatego, żeby z jakichś powodów brakowało mu intelektualnych możliwości, ale raczej z tego powodu, że sprzeczności tej dostrzegać nie chce. Działa tutaj mechanizm obronny, który Freud nazwałby mechanizmem wyparcia. Rosyjski inteligent broni się przed całkowitą inercją, jaka *de facto* wynika z konsekwentnego nihilizmu, i pewne sprzeczności omija właśnie dzięki wyparciu.

Wreszcie inteligent „wprost ucieka się do nihilistycznej niewiary i materializmu i oba motywy łączą się w uzasadnianiu negatywnego stosunku do kultury w pryncypialnym usprawiedliwianiu i utrwalaniu barbarzyństwa”⁷¹⁴.

W końcu Frank dociera do kwestii definicji obiektu swojej krytyki – inteligenta. Okazuje się on przede wszystkim eskapistą, kimś, kto żyje w oblężonej twierdzy, czyją egzystencję określają wewnątrzgrupowy konformizm i rytualizacja postępowania.

„Grupka obcych świata i pogardzających światem mnichów wydaje światu wojnę, aby na siłę go uszczęśliwić i zaspokoić jego doczesne materialne potrzeby”⁷¹⁵.

Pogląd, według którego system aksjologiczny o czysto moralnej, homogenicznej i wsobnej genezie musi prowadzić do nihilizmu, nie jest pomysłem samego tylko Franka. Można przypuszczać, że przekonanie to zaczerpnął od Nietzschego, którego poglądy wszak doskonale znał⁷¹⁶.

Zdaniem Ludwiga Landgrebe, który swoje rozważania na temat nihilizmu także oparł w dużej mierze na fundamencie nietzschearńskim, istotne znaczenie ma tutaj kwestia, którą również porusza Frank, polegająca na tym, że etyka autonomiczna⁷¹⁷ jest niejako z góry

⁷¹³ *Ibidem*, s. 122.

⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 123.

⁷¹⁵ *Ibidem*, s. 124.

⁷¹⁶ L. Landgrebe, *O przewyciężeniu nihilizmu europejskiego* [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 232.

⁷¹⁷ Oczywiście mowa tu przede wszystkim o racjonalistycznej etyce autonomicznej. Kryje się za tym założenie, że człowiek jako twórca wartości jest *de facto* tożsamy ze swoim rozumem. Jest to rzecz jasna tylko

skazana na nihilizm. Etyka tego rodzaju odwołuje się najczęściej do rozumu jako ostatecznej instancji – to tradycja wywodząca się przynajmniej z Oświecenia, choć przecież jej korzeni można upatrywać już w intelektualistycznej postawie Sokratesa. Sam Sokrates był dla Nietzschego ucieleśnieniem groteskowego kaleki, kogoś, kto z premedytacją wypaczył ducha Greków, ponieważ duch ten był mu z gruntu obcy i wrogi. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że bez religii nie sposób utrzymać wartości etycznych, że w gruncie rzeczy moralność jest pochodną religii i pozbawiona jej fundamentu najzwyczajniej traci swój sens.

„Wszelkie czysto moralne ustanowienie wartości [...] kończy się nihilizmem: należy tego oczekiwać od Europy! Sądzi się, że wystarczy moralizm bez tła religijnego: tym samym jednak konieczna jest droga do nihilizmu. W religii nie ma przymusu, byśmy traktowali siebie jako ustanawiających wartości”⁷¹⁸.

Frank uzasadnia w swoim artykule potrzebę prowadzenia rozważań o charakterze metafizycznym. Pamiętajmy, że rosyjska inteligencja odnosiła się do wszelkiego namysłu metafizycznego wyjątkowo niechętnie. Tymczasem dla Franka to właśnie tego typu refleksja pozwala umieścić własną działalność w odpowiednim horyzoncie, który określa jej trwałość i nadaje sens. Namysł metafizyczny pozwala też ujawnić głębsze podstawy, na których opierają się wyznawane przez inteligencję idee. Uświadomienie sobie błędności tychże wymaga pogłębionej analizy, a ta nie jest możliwa bez metafizycznej perspektywy:

„Aby zrozumieć błędność i jednostronność danej idei i móc ją skorygować, należy przede wszystkim w pełni sobie uświadomić jej podstawowe założenia, dotrzeć do jej najgłębszych korzeni. W tym sensie brak zainteresowania problemami moralnymi i metafizycznymi, skupienie uwagi wyłącznie na technicznych pytaniach o środki, nie zaś na zasadniczych pytaniach o cel ostateczny i pierwszą przyczynę, jest powodem ideowego chaosu i zamętu. Być może najbardziej widoczną cechą współczesnego rosyjskiego ruchu

jedno z możliwych rozstrzygnięć antropologicznych. Klasycznym, konkurencyjnym stanowiskiem jest przekonanie o prymacie woli, co nie oznacza przecież wcale, że racjoniści negują działanie woli (choć najczęściej stanowisko racjonalistyczne wiąże się z determinizmem – prawa rozumu są bowiem precyzyjne, niezmiennie i konieczne, a może też właśnie dlatego nie sposób się im sprzeciwić). Wolicjoniści również zwykle nie odrzucają znaczenia rozumu, ale je pomniejszają, wskazując na cząstkowość i niedoskonałość poznania oraz na to, jak na przykład Nietzsche, że rozum w istocie służy jedynie potrzebom woli (namiętności). W myśl tego stanowiska wola prawdy jest jedynie taką czy inną formą ekspresji woli jako emocji. Tutaj również otwiera się niejako symetrycznie wobec racjonalizmu sprawa niezależności woli od rozumu: kiedy, na ile i w jakim stopniu poruszenia woli są zgodne z rozumem, a na ile działają niejako autonomicznie jako ślepe instynkty.

⁷¹⁸F. Nietzsche, cyt. za L. Landgrebe, *O przewyciężeniu nihilizmu europejskiego* [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 232.

społecznego, która w znacznej mierze przesądziła o jego losie, jest jego filozoficzna mętność i nieokreśloność⁷¹⁹.

Frank zwraca uwagę, że ten deficyt pogłębionej refleksji jest przyczyną filozoficznego (lecz bynajmniej nie politycznego) konserwatyzmu rosyjskiej inteligencji. Ten niedostatek jest również przyczyną tego, że przyjmuje ona wiele idei „na wiarę”, bezkrytycznie kopiując formy, których treści nie rozumie ani zrozumieć nie chce. Rosyjski filozof podkreśla w tym kontekście charakterystyczną dla badanej tutaj formacji społecznej amorficzność ideową:

„W ostatnich czasach wszystko się pomieszało, socjaldemokraci rozprawiają o Bogu, zajmują się estetyką, bratają się z «anarchistami mistycznymi», tracą wiarę w materializm i łączą Marksa z Machem i Nietzschem; w postaci syndykalizmu uzyskuje popularność swoisty socjalizm mistyczny; «interesy klasowe» w jakiś sposób łączą się z «problemami płci» i dekadencją poezją, i tylko nieliczni przedstawiciele klasycznego narodnictwa lat siedemdziesiątych uporczywie i jałowo brodzą pośród babilońskiego oceanu języków i wiar, niczym ostatnie egzemplarze niegdyś potężnej, lecz już nietwórczej i wymierającej formacji kulturalnej⁷²⁰.

Oprócz specyficznej dla Rosji przyczyny takiego stanu rzeczy, a mianowicie braku zakorzenienia, można też wskazać inną przyczynę, wspólną dla całego zjawiska nihilizmu. Jest nią właśnie ideowa amorficzność nihilizmu. Idee, które nihilista przyjmuje, nie są jego własnymi ideami w tym sensie, w jakim stają się nimi idee przez siebie wypracowane albo przynajmniej zinternalizowane. W przypadku nihilisty idee stanowią jedynie tymczasową, a w każdym razie przygodną maskę, za którą kryje się nicość.

Negacja kultury, owo *oproszczenie*, sprzyja nihilistycznemu nicestwieniu wartości, to bowiem kultura stanowi faktyczne ich zakorzenienie, ona bowiem, stojąc na gruncie stworzonego w późniejszym okresie przez Franka metafizycznego systemu – jako emanacja wspólnotowości i jako *sobornost'* – jest swymi korzeniami zanurzona w absolicie, a tym samym stanowi fundament dla wszystkiego, co trwałe. W tym sensie dysharmonia między zewnętrznym poziomem bytu społecznego (*obszczestwiennost*) i *sobornost'ią* jest naruszeniem prawa ontologicznego. Prawo ontologiczne zaś, w przeciwieństwie do tego

⁷¹⁹ S. Frank, *Etyka nihilizmu* [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986, s. 125.

⁷²⁰ *Ibidem*, s. 125.

empirycznego, może być złamane, ale wiąże się to z koniecznością poniesienia kary immanentnej⁷²¹.

Frank twierdzi, że korzenie europejskiego socjalizmu sięgają „z jednej strony indywidualistycznego racjonalizmu XVIII wieku, z drugiej zaś reakcyjnej filozofii romantycznej, powstałej w wyniku ideowego rozczarowania rezultatami Wielkiej Rewolucji Francuskiej”. To jednak, co na Zachodzie stanowi owoc długiego i naturalnego procesu, w Rosji jest sztucznie zaimplementowaną koncepcją, która nijak ma się do głębszych podstaw duchowych rodzimej inteligencji. Ową genetyczną część swoich rozważań Frank kończy twierdzeniem, że w istocie „żywimy się okruchami z filozoficznego stołu XVIII i początku XIX wieku”⁷²².

Nie ze wszystkimi zarzutami stawianymi przez Franka można się zgodzić. Wydaje się, że daje się on, mimo całej swej precyzji i analitycznego zmysłu, ponieść krytycznemu ferworowi, tracąc z oczu rzetelność wyводу.

I tak na przykład, gdy twierdzi, że pasja niszczenia nihilistów ma związek z ich mechanistycznym światopoglądem, to zarzut ten nie wydaje się do końca adekwatny. Frank twierdzi w tym kontekście, że:

„Cały polityczny i społeczny radykalizm inteligencji rosyjskiej, jej skłonność do dostrzegania w walce, i to w najbardziej drastycznych jej przejawach – spiskach, powstaniach, terroryzmie itp. – najkrótszych i najlepszych dróg prowadzących do szczęścia ludu w całości wywodzi się z wiary, że walka, unicestwienie wroga, przemoc i mechaniczne zburzenie starych form społecznych zapewniają realizację ideału społecznego. Jest to całkowicie naturalne i logiczne z punktu widzenia mechanistyczno-racjonalistycznej teorii szczęścia. Mechanika nie zna twórczości, stwarzania czegoś co nowe w ścisłym sensie. Jedyne, co człowiek może zrobić w stosunku do naturalnych sił i substancji, to umieścić je w innym, dogodnym dla siebie schemacie i usunąć szkodliwe kombinacje materii i energii”⁷²³.

Wydaje się jednak, że twórczość zawsze, a w każdym razie na pewno bardzo często polega faktycznie na „usuwaniu szkodliwych kombinacji materii i energii” – tak postępuje chociażby rzeźbiarz. W każdym razie Frank zdaje się dopuszczać wobec mechaniki pewnego rodzaju niesprawiedliwości.

⁷²¹ Na temat prawa empirycznego i ontologicznego, a wreszcie kary immanentnej, por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 126.

⁷²² S. Frank, *Etyka nihilizmu* [w:] Drogowskazy. *Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, op. cit., s. 126.

⁷²³ *Ibidem*, s. 118.

Dotykamy tutaj zarazem wielokrotnie w tej pracy przywoływanego problemu, na który często zwracają uwagę badacze nihilizmu: chodzi o związek tegoż z kartezjańskim racjonalizmem (w odróżnieniu od heglowskiego). Choć wielu taki związek podkreśla, to nie wydaje się, aby zostało to kiedykolwiek dostatecznie udowodnione czy choćby przekonująco uzasadnione. Równie dobrze można dowodzić tezy przeciwnej: że właśnie bolszewizm, ale i faszyzm są *de facto* neoromantycznym irracjonalizmem, a zarazem duchowym regresem, który przywdział jedynie szaty postępu i racjonalizmu. O tym, że tak jest w przypadku faszyzmu z jego fascynacją średniowieczem, pogańskimi obrzędami, kultem „krwi i ziemi” czy rustykalizmem, którego urokowi poddał się w pewnym momencie nawet Heidegger, nie trzeba chyba wspominać. Ale czy bolszewizm nie zawierał w sobie również elementów retrospektywnej utopii, choćby w postaci fascynacji *obszcziną*, która zmutowała, przybierając postać sowchozów i kołchozów? W każdym razie sprawa nie jest jednoznaczna. Równie dobrze możemy dowodzić, że obozy koncentracyjne (a pewnie i łagry) stanowiły, jak chce Bogusław Wolniewicz, „epifanię diabła”⁷²⁴.

Rosyjski nihilizm, a być może nihilizm *in totus* można rozpatrywać jako pochodną pozytywizmu, a ten z kolei jako eskalację racjonalizmu – wskazywaliśmy na to w tej pracy wielokrotnie. Wydaje się jednak, że problem nie leży w kartezjańskim racjonalizmie, ale w tym, co Dostojewski nazywał „półnauką”, a co jest w istocie mieszaniną pseudonaukowych półprawd, ignorancji i pewności siebie. To nie racjonalizm winien jest grzechów pozytywizmu, ale raczej jego niedostatek, zbyt ni pośpiech, tak charakterystyczny dla epok przełomu, pochopność wyciąganych wniosków z niedostatecznej ilości nie do końca potwierdzonych faktów⁷²⁵.

Zamykając swe krytyczne rozważania, Frank formułuje pozytywne hasło – oczekiwanie wobec rosyjskiej inteligencji:

„Od nietwórczego, antykulturalnego nihilistycznego moralizmu powinniśmy przejść do twórczego, budującego kulturę humanizmu religijnego”⁷²⁶.

⁷²⁴ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości, Epifania diabła*, Warszawa 1993, s. 208-223.

⁷²⁵ Jako doskonały przykład może posłużyć eugenika, która uprawiana przez hitlerowskich naukowców, położyła się cieniem na wszelkich badaniach genetycznych. Tymczasem eugenika, jaką uprawiali naziści niewiele miała wspólnego z poważną nauką o genach, nie tylko z powodu złej woli, ale chociażby i dlatego, że wiedza na temat mechanizmów dziedziczenia była w odnośnym okresie absolutnie niedostateczna.

⁷²⁶ S. Frank, *Etyka nihilizmu [w:] Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, op. cit., s. 126.

3. Mikołaj Bierdiajew

Już sam tytuł artykułu Bierdiajewa w *Drogowskazach – Filozoficzna prawda i inteligentna racja* - sugeruje, że prawda nie jest tutaj tożsama z racją, a więc że poglądy inteligencji opierają się na fałszu, filozoficzność zaś nie jest tym samym co inteligentność. Cała praca Bierdiajewa jest próbą wykazania, że inteligent w swej walce ideologicznej rozmija się z klasycznie pojętą prawdą, bo też jego dążenia nie mają nic wspólnego z umiłowaniem mądrości.

Podobnie jak Frank, a także pozostali autorzy *Drogowskazów*, również Bierdiajew kieruje swoje przesłanie do rosyjskiej inteligencji. I podobnie jak pozostali, także on nie szczędzi tej grupie społecznej krytyki, jednakowoż inaczej nieco rozkłada akcenty.

Dla Bierdiajewa inteligencja rosyjska jest izolowaną grupą ukształtowaną przez dwa czynniki: opresyjną władzę z jednej strony i wewnątrzgrupowy konformizm z drugiej.

Bierdiajew przywołuje funkcjonujący w tym kontekście pejoratywny termin „inteligentność” (*"интеллигентщина"*), który oznacza właśnie pewną zamkniętą kastę miłujących lud oportunistów. „Inteligentność” nie jest dla Bierdiajewa synonimem inteligencji, do której zaliczają się także ci myśliciele i uczeni, dla których znaczenie mają inne wartości niż jedynie dobro ludu⁷²⁷.

Podobnie jak Frank, również Bierdiajew zwraca uwagę na przedkładanie kwestii dystrybucji kosztem twórczości i produkcji (tak materialnej, jak i duchowej). Ta właśnie cecha inteligencji sprawia, że ani twórczość artystyczna, ani działalność prawdziwie naukowa nigdy nie cieszyły się wśród rosyjskiej inteligencji szczególnym prestiżem. Tak nauka, jak i twórczość miały znaczenie i wartość tylko o tyle, o ile przyczyniały się do powiększenia dobra ludu. Rzecz jasna taka postawa po raz kolejny przywodzi na myśl wielokrotnie przywoływane w tej pracy zagadnienie *oproszczenia*.

W swoim artykule Bierdiajew odnosi się bezpośrednio do przedstawicieli nihilizmu lat sześćdziesiątych (wymienia Czernyszewskiego i Pisariewa) nie szczędząc im słów krytyki. Czernyszewskiemu przeciwstawia Bierdiajew postać Pamfiła Jurkiewicza⁷²⁸:

⁷²⁷ M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligentna racja* [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986, s. 15.

⁷²⁸ Por. przyp. 120.

„W latach sześćdziesiątych, gdy filozofia znajdowała się na dnie upadku, uwagę zwraca postać Jurkiewicza, który w przeciwieństwie do Czernyszewskiego, wykazywał cechy wszechstronnego autentycznego myśliciela. Lecz ówczesny charakter materializmu, najprymitywniejszej i najbardziej przyziemnej formy filozofowania, wciąż odwracał uwagę od pytań o sens filozofii i świata”⁷²⁹.

Zdaniem Bierdiajewa, działalność filozofów pokroju Czernyszewskiego nie odpowiadała na potrzebę prawdy, ale raczej miała uzasadniać bezwzględną walkę z władzą (której Bierdiajew nie stara się wybielać) i usprawiedliwiać „żądania sprawiedliwości za wszelką cenę”⁷³⁰. W ogóle w odniesieniu do Pisariewa czy właśnie Czernyszewskiego termin „filozofowie” używany jest w cudzysłowie, dla podkreślenia, że nie byli oni w istocie autentycznymi poszukiwaczami mądrości.

„Pisarze ci nie wzbogacili filozofii, niczego nie wnieśli do kultury duchowej narodu, lecz zaspokajali «potrzebę światopoglądu» inteligenckiej młodzieży i uzasadniali teoretycznie życiowe dążenia inteligencji...”⁷³¹

Bierdiajew zwraca uwagę na wielokrotnie w tej pracy wskazywany przerost potrzeby użyteczności kosztem autentycznego poszukiwania prawdy i piękna. Ma to też jednak swoją dobrą stronę – dążenie do holistycznego oglądu rzeczywistości, takiego, w którym mieściłoby się tak uzasadnienie praktyki, jak i teoretyczne ujęcie.

Podobnie jak Frank, również Bierdiajew podkreśla słabą znajomość europejskiej tradycji filozoficznej inteligencji rosyjskiej. Zwraca uwagę na ważną w kontekście naszych rozważań relację między rosyjskim nihilizmem a pozytywizmem. Otóż wedle Bierdiajewa pozytywizm europejski został w Rosji wypaczony:

„Pozytywizm, jak wszystko, co przyszło z Zachodu, przyswojony został w najskrajniejszej formie i przekształcony nie tylko w prymitywną metafizykę, ale i w szczególną postać religii, która zastąpiła religie poprzednie”⁷³².

Można sądzić, że Bierdiajew po trosze idealizuje europejski pozytywizm, twierdząc, że „ze swoim nastawieniem naukowym sam w sobie nie jest ani postępowy, ani reakcyjny, cechuje go wyłącznie poszukiwanie prawdy”⁷³³. Nie wydaje się, żeby tak rzeczywiście miała

⁷²⁹ *Ibidem*, s. 16-17.

⁷³⁰ *Ibidem*, s. 17.

⁷³¹ *Ibidem*, s. 17.

⁷³² *Ibidem*, s. 20.

⁷³³ *Ibidem*, s. 20.

się sprawa z pozytywizmem, który jest jednak pewnym światopoglądowym i to bardzo mocnym wyborem i filozoficznym projektem zarazem. Współcześni badacze są raczej zgodni co do takiego postrzegania pozytywizmu, wydaje się jednak, że również na początku XX wieku istniały przesłanki, aby tak właśnie odczytywać ten nurt. Podkreślmy – pozytywizm sam w sobie nauką nie jest, chociaż scjentyzm – skądinąd sam w sobie również niebędący nauką, a raczej jej kultem - stanowi istotną, o ile nie konstytutywną cechę tej ideowej (o ile nie ideologicznej) formacji. Co prawda, w sporządzonym do kolejnych wydań przypisie Bierdiajew zastrzega się, że nie chodzi mu o „pozytywizm filozoficzny”, ale o pozytywizm jako naukę. Nie bardzo jednak wiadomo, czym miałby być pozytywizm jako nauka, wydaje się bowiem, że światopogląd ten wykrystalizował się na gruncie filozofii i tylko w takim kontekście może być sensownie rozpatrywany.

Przy tej okazji Bierdiajew czyni interesującą uwagę, że „świadomość religijna i metafizyczna rzeczywiście odrzuca wyłączność nauki i prymat poznania naukowego w dziedzinie ducha, lecz sama nauka może jedynie zyskać na takim ograniczeniu swojego terytorium”⁷³⁴.

W kontekście pozytywizmu zwykle rozważano tę kwestię z odwrotnej perspektywy: że mianowicie nauka odrzuca zdecydowanie metafizykę. To bardzo istotny element; pamiętajmy, o czym pisaliśmy obszernie w rozdziale poświęconym Czernyszewskiemu, że radykalna negacja metafizyki była jednym z kluczowych elementów światopoglądu nihilistycznego i pozytywistycznego zarazem i uwaga ta dotyczy tych zjawisk także na gruncie pozarosyjskim. Szczególnie wrogo do rozważań metafizycznych nastawiony był Nietzsche⁷³⁵.

Istotą zarzutów Bierdiajewa wobec inteligencji pozostaje to, że jego zdaniem szukała ona w filozofii jedynie sankcji dla swoich politycznych i społecznych dążeń. Nawet gdy wczesna ideologia narodnicka uległa „unaukowieniu” ustępując miejsca marksizmowi, w istocie cały czas było to jedynie wyrazem poszukiwania ideologicznego usprawiedliwienia, a nie prawdy.

Bierdiajew wskazuje zarazem pozytywną alternatywę dla krytykowanej przez siebie tradycji. Wylicza Aleksieja Chomiakowa, Borysa Cziczierina, Sergiusza Trubieckoja, Lwa Łopatina i Wiktora Niesmiełowa jako tych, którzy na gruncie rosyjskim odznaczyli się

⁷³⁴ *Ibidem*, s. 20.

⁷³⁵ Co rzecz jasna nie oznacza, że Nietzschemu udało się przed nimi ustrzec, czego najlepszym dowodem jest chociażby stworzona przez niego (w tym sensie „stworzona”, że starożytną teorię stoicką wypełnił nowym sensem) doktryna wiecznego powrotu.

oryginalnością. To, co zdaniem autora omawianego tutaj artykułu wyróżnia tych filozofów, to próba przezwyciężenia „europejskiego racjonalizmu” oraz zabarwiona religijnie i metafizycznie perspektywa rozważań.

Zdaniem Bierdiajewa, specyficznym, wyrosłym na gruncie rosyjskim nurtem filozoficznym jest idealizm konkretny, który wiąże się z realizmem ontologicznym i „mistycznym wypełnieniem rozumu europejskiego”. W sferze społecznej byłby to zaś „metafizyczny socjalizm”, którego podstaw upatruje Bierdiajew w pracach Włodzimierza Sołowjowa czy Sergiusza Trubieckoja. Ta rosyjska, oryginalna perspektywa ma w jakiś sposób przywrócić naturalną więź z „żywym bytem”⁷³⁶.

Niektóre właściwości rosyjskiej filozofii w tym pozytywnym, niejako postulowanym przez Bierdiajewa sensie, wiążą się z inteligencją rosyjską: „pragnienie całościowego światopoglądu, organicznej jedności prawdy i dobra, wiedzy i wiary”. Także wrogość wobec „abstrakcyjnego racjonalizmu” jest właściwością tej inteligencji, którą to właściwością zdaniem Bierdiajewa, odznaczają się „nawet filozofowie akademicy”⁷³⁷.

Idealizm konkretny według tego myśliciela wiąże się z „realistycznym stosunkiem do życia”. Bierdiajew uważa, że winien się on stać „fundamentem narodowej tradycji filozoficznej”. Rzecz jasna autor *Rosyjskiej idei* zdaje sobie sprawę z faktu, że prawda nie ma narodowego charakteru, uważa jednak, że każdy naród może odkrywać ją na swój specyficzny sposób, a powołaniem narodu rosyjskiego jest właśnie odślanianie jej na drodze religijnej⁷³⁸.

To wszystko Bierdiajew przeciwstawia „środowiskowej samowoli”, która cechuje rosyjską inteligencję. Pada w tym kontekście stwierdzenie, że „Włodzimierz Sołowjow i książę Sergiusz to lepsi Europejczycy, niż Bogdanow i Łunaczarski”⁷³⁹, filozofia bowiem tych pierwszych wyrażała ducha uniwersalizmu, nie tracąc jednak wymiaru narodowego.

Rosyjską inteligencję charakteryzuje tragiczne rozdarcie, bo zdaniem Bierdiajewa, chociaż ceni ona wolność, postęp, wspólnotowość, sprawiedliwość i poświęcenie, wyznaje zarazem filozofię, w której na te wszystkie wartości nie ma miejsca. Powodem takiej tragicznej sytuacji jest zjawisko, które Bierdiajew nazywa „aberracją świadomości”.

⁷³⁶ *Ibidem*, s. 24.

⁷³⁷ *Ibidem*, s. 24.

⁷³⁸ *Ibidem*, s. 24-25.

⁷³⁹ *Ibidem*, s. 24. Nazwisko ks. Sergiusza Trubieckoja podajemy zgodnie z pisownią w cytowanym dziele. W samej pracy stosujemy pisownię tego nazwiska zaproponowaną przez Andrzeja Walickiego.

Z tego fatalnego impasu nie może jednak inteligencji wywieść „anarchistyczna negacja rozumu”, którą praktykują tacy filozofowie, jak Mereżkowski czy Iwanow⁷⁴⁰. Jak już wspomnieliśmy, wedle Bierdiajewa należy podążać drogą wyznaczoną przez Sołowjowa – ma to być więc synteza namysłu metafizycznego, religijnego i racjonalnego zarazem. Prowadzi to Bierdiajewa do sformułowania postulatu, aby „dionizyjską zasadę mistyki (...) połączyć z apollińską zasadą filozofii”⁷⁴¹. Idzie mu o to, aby przy okazji nawrotu do tradycji mistycznej nie ujawniły się wpisana weń niechęć do realizacji celów społecznych i negacja rozumu. Halina Rarot zwraca uwagę, że nie chodzi tutaj o odrzucenie dorobku Oświecenia, ale o przezwycięzenie go w sensie heglowskim, a więc takim, w którym kolejny etap rozwoju będzie zawierał najlepsze elementy etapu poprzedniego⁷⁴².

Chociaż Bierdiajew dostrzega rolę „chorej historii” i opresyjnej władzy w kształtowaniu ducha rosyjskiej inteligencji, to jednak, jego zdaniem, nie powinno to zdejmować z tej klasy poczucia odpowiedzialności, gdyż „sama ona wybrała ateizm, sama też obrała drogę ubóstwienia ludzkości, zniekształcając w ten sposób swoją duszę i zabijając w sobie poczucie prawdy”⁷⁴³.

Tak więc zdaniem Bierdiajewa, wzięcie na siebie odpowiedzialności za swój los pozwoli odrodzić się inteligencji w duchu religijnej filozofii o proveniencji idealistycznej, co z kolei umożliwi sprostanie zadaniom, jakie w Rosji przed tą klasą stoją.

Warto tutaj przywołać późniejsze wypowiedzi Bierdiajewa na temat nihilizmu lat sześćdziesiątych. Decyzja taka zdaje się o tyle uzasadniona, że praca niniejsza zbliża się ku końcowi, jest to więc dobre miejsce na pierwsze podsumowanie. Bierdiajew zaś, ze swoją skłonnością do syntezy, wartościowania, ale i jako najznakomitszy ekspert i znawca rosyjskiej kultury, wydaje się doskonale nadawać do roli punktu orientacyjnego takiego właśnie

⁷⁴⁰ Bierdiajew przez pewien czas pozostawał pod wpływem idei głoszonych przez Wiaczesława Iwanowa, Wasilija Rozanowa, Zinaidy Gippius i Dymitra Mereżkowskiego, jednak w 1907 odciął się od głoszonego przez nich mistycznego anarchizmu, określanego przezeń również mianem „nihilizmu religijnego”, uznając go za szczególną postać antyrealizmu i bezsilną mistyfikację [por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężenia nihilizmu*, op. cit., s. 218]. Bierdiajew uznał, że próba powrotu do antycznych rytuałów, jaką proponowała grupa Mereżkowskiego i Iwanowa, jest nie tylko skazana na niepowodzenie, ale musi ona doprowadzić „wyłącznie do bardziej lub mniej subtelnej formy współczesnego okultyzmu, w ramach którego tworzy się bogów na wzór samego siebie i ulega się wizji kosmocentryzmu poddającej człowieka władzy przyrody i kosmosu” [*Ibidem*, s. 221].

⁷⁴¹ *Ibidem*, s. 25.

⁷⁴² H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 216.

⁷⁴³ M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligencka racja* [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, op. cit., s. 26.

podsumowania. Praca, którą chcemy w tym miejscu przywołać, ma jeszcze tę dodatkową zaletę, że została napisana w 1947 roku, a więc refleksja w niej zawarta prowadzona jest z odpowiedniej perspektywy czasowej. W *Rosyjskiej idei* – syntetycznym dziele, będącym próbą uchwycenia specyfiki rosyjskiej myśli - Bierdiajew poświęca więc sporo miejsca analizie zjawiska rosyjskiego nihilizmu lat sześćdziesiątych, koncentrując się na postaci przywódcy i w pewnym przynajmniej sensie ojca–założyciela tego ruchu – Mikołaju Czernyszewskim. Innym ważnym dziełem, w którym Bierdiajew zmierzył się z zagadnieniem rosyjskiego nihilizmu jest książka *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*. Obydwie te prace odznaczają się też tą ważną cechą, którą można tu poczytać za ich atut, że dzięki czasowej i przestrzennej (Bierdiajew pisał je na emigracji) perspektywie, jaka dzieli ich autora od rewolucyjnych wydarzeń, mają one walor obiektywności, w przeciwieństwie do takich utworów, jak *Duchy rosyjskiej rewolucji* ze zbioru *De profundis*, czy też *Filozofia nierówności*⁷⁴⁴.

Już na wstępie Bierdiajew podkreśla znaczenie wielokrotnie przywoływanej tu opozycji między romantykami lat czterdziestych, którzy wywodzili się zwykle z arystokracji, a przedstawicielami lat sześćdziesiątych – *raznoczyńcami*. Akcentuje specyficzne pochodzenie dwóch najwybitniejszych przedstawicieli nurtu – właśnie Czernyszewskiego i Dobrolubowa (Pisariewa rozważa Bierdiajew jako nieco inny przypadek) - którzy byli synami popów, przeznaczonymi do stanu duchownego: „Byli seminarzyści stają się nihilistami”⁷⁴⁵. W tym kontekście pisze, że „jest coś tajemniczego w powstawaniu ruchów społecznych”⁷⁴⁶, ponieważ jednak ową opinię pozostawia bez wyjaśnienia, brzmi ona dosyć zagadkowo.

Bierdiajew podkreśla wysoki poziom moralny Czernyszewskiego. Przywołuje tutaj zdanie żołnierzy, którzy prowadzili go na zesłanie, a którzy mieli o nim powiedzieć: „rozkazano nam wieść przestępcę, a my wieziemy świętego”⁷⁴⁷. Wedle samego Bierdiajewa również „był to nie tylko jeden z najlepszych Rosjan, ale człowiek wręcz bliski świętości”⁷⁴⁸. Także szlachetną i czystą miłość, jaką Czernyszewski darzył swoją żonę, podaje Bierdiajew jako dowód nieposzlakowanej moralności twórcy postaci Rachmietowa:

„Miłość Czernyszewskiego do żony, z którą go rozłączono – to jeden z najbardziej niezwykłych przejawów uczucia między kobietą i mężczyzną, przewyższający nawet miłość

⁷⁴⁴ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej, „Komunistyczne” rozterki Nikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2012, s. 162-163.

⁷⁴⁵ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 114.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, s. 114.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, s. 114.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, s. 114.

Milla do żony czy Lewisa do pani Eliot. Trzeba przeczytać listy Czernyszewskiego z katongi do żony, aby w pełni ocenić moralne oblicze Czernyszewskiego i niemal mistyczny charakter jego miłości do żony”⁷⁴⁹.

Warto podkreślić, że owo akcentowanie moralizmu Czernyszewskiego doskonale współgra z tym, co pisał Frank o rosyjskiej inteligencji. Czernyszewski jest niejako archetypem takiego inteligenta. Zresztą nie tylko on sam, ale także wykreowane przez niego postacie literackie: Rachmietow, Łopuchow, Wiera Pawłowna. Wszystkie te *dramatis personae* będą przez kolejny wiek funkcjonowały jako niedościgłe wzorce, choć po upadku caratu nabierze to rytualnego i sztucznego charakteru, tak że z czasem postacie te utracą swoją atrakcyjność i duchową wartość, przekształcając się pod wpływem socjalistycznej, natrętej propagandy w swoje cienie czy może upiory.

„Przypadek Czernyszewskiego zdumiewa dysharmonią jego dość przeciętnej, materialistycznej i utylitarystycznej filozofii i jego pełnego poświęcenia życia, wielkości jego charakteru”⁷⁵⁰.

Psychologiczne i filozoficzne źródła owej dysharmonii, choć nie odnosiły się do samego Czernyszewskiego, ale całej inteligencji, zostały precyzyjnie opisane przez Siemiona Franka, o czym pisaliśmy wyżej.

Bierdiajew zwraca też uwagę na symptomatyczny element filozofii Czernyszewskiego – prymat dystrybucji nad produkcją, o którym to elemencie równie dużo pisał Siemion Frank, oraz na to, co być może zaważyło na przyszłości całej idei narodnickiej, a potem socjalistycznej w Rosji, a mianowicie na przekonanie Czernyszewskiego, że etap kapitalizmu w Rosji da się skrócić praktycznie do zera. Bierdiajew wskazuje jednak i na różnice, jakie zachodzą między ideami głoszonymi przez Czernyszewskiego a klasycznym narodnictwem. Jedną z nich było docenianie przez twórcę postaci Rachmietowa roli przemysłu.

Bierdiajew wyraża wreszcie zdziwienie agresywnymi atakami na Czernyszewskiego ze strony konserwatystów. Podkreśla, że głoszone przezeń idee nie były nawoływaniem do życia

⁷⁴⁹ *Ibidem*, s. 115. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kontrast, jaki zachodzi między małostkową próbą zdezwuowania tej miłości, którą to próbę podjął Nabokov w swoim *Darze*, a być może także Dostojewski (być może, bo Dostojewski wypierał się tego, jakoby w szyderyczym opowiadaniu *Krokodyl* miał na myśli żonę Czernyszewskiego) [por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza, Coś ze spraw osobistych*, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 291-299], a szlachetnym jej docenieniem przez Bierdiajewa. Szlachetnym, ponieważ Czernyszewski był dla Bierdiajewa niewątpliwie ideowym, o ile nie ideologicznym przeciwnikiem i trudno by wskazać na powody, dla których filozof ten miałby darzyć postać Czernyszewskiego szczególną sympatią.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, s. 115.

bez zasad, ale raczej próbą zastąpienia starego systemu, opartego na fałszu i hipokryzji, nowym porządkiem moralnym, wyrastającym z rozumu i prawdziwych uczuć. Bierdiajew wskazuje na szczególnie ostre ataki konserwatystów, które polegały między innymi na przypisywaniu Czernyszewskiemu pobudek hedonistycznych i niemoralnych. Ci agresywni adwersarze, którzy sami prowadzili życie podporządkowane zasadzie przyjemności, radzili sobie w warunkach caratu świetnie, także pod względem materialnym⁷⁵¹, niskie pobudki przypisując człowiekowi, który w imię głoszonych przez siebie idei poświęcił w zasadzie wszystko, co miał, wybierając długoletnie (prawie dożywotnie) zesłanie. Dla Bierdiajewa jest jasne, że „etyka *Co robić?* była bardzo wzniosła, a już niewątpliwe znacznie wznioślejsza od nikczemnej etyki *Domostroju*, hańbiącej naród rosyjski”⁷⁵².

Także wspomniane *Co robić?* nie zostało przez Bierdiajewa ocenione jednoznacznie, jak to zwykle bywało wśród przedstawicieli rosyjskiej emigracji. Chociaż nie żywi on złudzeń co do artystycznej wartości utworu Czernyszewskiego, to zarazem przywołuje opinię teologa Aleksandra Buchariewa⁷⁵³, który „uznał *Co robić?* za książkę z ducha chrześcijańskiego”⁷⁵⁴. Dla samego zaś Bierdiajewa „jest to książka o ascezie”⁷⁵⁵. Uznał on ten ascetyczny element za cechę właściwą inteligencji rewolucyjnej. W innym miejscu pisze, że „etykę *Co robić?* należy uznać za wyjątkowo czystą i ascetyczną”. Ujawnia się tutaj po raz kolejny psychologiczny paradoks, na który pierwszy raz wskazał Włodzimierz Sołowjow, a który przywoływał Bierdiajew już w *Drogowskazach*, sprowadzający się do konstatacji, że choć człowiek pochodzi od małpy, mamy się wzajemnie miłować⁷⁵⁶. Nawet gdy Czernyszewski pisze o miłości, to ma ona charakter wzniosłego, opartego na wzajemnym poszanowaniu uczucia,

⁷⁵¹ „Autorami tych napaści byli przedstawiciele prawicowego, konserwatywnego obozu, którzy w praktyce najbardziej hołdowali etyce hedonistycznej. Rozpusta kwitła przede wszystkim w kręgu gwardyjskich oficerów, próżniaczych ziemian i wyższych urzędników, a nie w środowisku ascetycznie nastawionej inteligencji rewolucyjnej” [*Ibidem*, s. 118].

⁷⁵² *Ibidem*, s. 117.

⁷⁵³ Aleksander Buchariew (1824-1871) znany również jako archimandryta Fiodor – filozof i teolog prawosławny. Przez pewien czas był mnichem, jednak porzucił zakon i wstąpił w związek małżeński. Umarł w biedzie i zapomnieniu. W swoich pracach teologicznych koncentrował się na osobie i roli Chrystusa. Wedle jego wykładni, Chrystus oddał swoje życie nie tyle w imię posłuszeństwa Bogu Ojcu, co raczej przede wszystkim dla ludzi i świata. Zdaniem Bierdiajewa, myśl Buchariewa „charakteryzował niezwykle humanitaryzm” [*Ibidem*, s. 195]. W innym miejscu Bierdiajew pisze: „Buchariew to jeden z najbardziej interesujących teologów, jakich wydało środowisko naszego duchowieństwa. Był archimandrytą, lecz porzucił zakon. Wiązał człowieczeństwo z integralnym chrześcijaństwem. Domagał się przyswojenia Chrystusa całą pełnią ludzkiego życia. Wszelkie prawdziwe człowieczeństwo miało dla niego charakter Chrystusowy. Buchariew był przeciwnikiem pomniejszania ludzkiej natury Chrystusa, przeciwnikiem wszelkiego monofizytyzmu” [*Ibidem*, s. 99].

⁷⁵⁴ *Ibidem*, s. 117.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, s. 117.

⁷⁵⁶ Por. *Ibidem*, s. 115. W oryginalnej, sformułowanej przez Sołowjowa wersji fraza ta brzmi: „Człowiek pochodzi od małpy, a więc oddajmy życie za wspólnotę gminną”.

nie jest zaś w żadnym wypadku pochodną fascynacji cielesnością, z jaką według Bierdiajewa mamy do czynienia na przykład u Mereżkowskiego.

Warto tutaj dodać, że nawet gdy Czernyszewski podejmuje kwestie erotyczne, czyni to dosyć niezręcznie, jak ktoś w tej sferze w istocie skrępowany. Jeżeli pojawiają się wzmianki na temat czegoś, co można by nazwać dzisiaj „wolną miłością”, a pojawiają się one chociażby przy okazji słynnego *Czwartego snu Wiery Pawłowny*, to raczej chodzi tutaj o prowokację wobec powszechnego zakłamania, niżli prawdziwą fascynację tego typu praktykami. Dodajmy, że to skrępowanie odziedziczy potem kultura radziecka – niezwykle pruderyjna i konserwatywna pod względem obyczajowym⁷⁵⁷.

Bierdiajew zwraca uwagę na kolejną istotną właściwość rosyjskiego nihilizmu, która naszym zdaniem jest jedną z kluczowych dla zrozumienia tego zjawiska. Chodzi mianowicie o pogardę, a w każdym razie głęboką niechęć, do wszystkiego, co nie jest użyteczne w wąskim znaczeniu tego słowa. Zwracał na to uwagę także Siemion Frank, o czym pisaliśmy obszernie, ale również chociażby Sergiusz Bułgakow. To właśnie z owej niechęci zrodzi się klasyczne rosyjskie, a potem i radzieckie *oproszczenie*. Ów ferwor upraszczania i pogarda dla formy jest tym, co zdecydowało być może nie tylko o kształcie (to rozumiałe), ale i o treści bolszewizmu⁷⁵⁸.

Bierdiajew kwestię tę ujmuje w ten oto sposób:

„Inteligenci lat sześćdziesiątych, «rozumni realiści», nie uznawali gry nadmiaru sił twórczych, nie uznawali czasu wolnego zrodzonego z dostatku. Ich realizm był ubogi, świadomość zawężona i skupiona na jednym, najważniejszym dla nich punkcie. To byli «Judejczycy», a nie «Hellenowie». Przeciwwstawiali się wszelkim subtelnościom, nie znosili wyrafinowanego sceptycyzmu, na który pozwalał sobie Hercen, zwalczali grę intelektualnej błyskotliwości, byli dogmatykami. U «nihilistów» lat sześćdziesiątych pojawia się pierwiastek ascetyczny, charakterystyczny dla następnych pokoleń rewolucyjnej inteligencji. Bez tego elementu ascetycznego niemożliwa byłaby heroiczna walka rewolucyjna. Wyraźnie rośnie ich nietolerancja i izolacja od reszty świata. Doprowadzi to do *Katechizmu rewolucjonisty Nieczajewa*”⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ Pomijamy tutaj pierwsze lata radzieckiego ustroju, kiedy rzeczywiście próbowano realizować pewne idee związane z „wolną miłością”, a które to praktyki dosyć szybko zostały porzucone.

⁷⁵⁸ Problem ten uchwycił Zbigniew Herbert w jednym ze swoich najbardziej popularnych wierszy *Potęga smaku*.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, s. 117.

Pamiętajmy jednak, że obóz radykalny był tego wszystkiego świadom, pisaliśmy o tym chociażby przy okazji omawiania poglądów Pisariewa, który postulował „ekonomię działania”, uważał bowiem, że gdy przed społeczeństwem stoją realne i palące zadania, trwonienie sił na działania chociażby piękne, ale niekonieczne, jest szkodliwym luksusem.

Warto może jeszcze zwrócić uwagę na to, że Bierdiajew swoim autorytetem potwierdza genetyczny łańcuch łączący ze sobą nihilistów lat sześćdziesiątych i bolszewików:

„Łagodny typ «idealisty» lat 40-tych zastąpiony zostaje twardszym typem «realisty» lat 60-tych. Tak jak łagodniejszy typ narodnika zastąpiony będzie twardszym typem marksisty, łagodniejszy typ mienszewika – twardszym typem bolszewika”⁷⁶⁰.

Bierdiajew odróżnia jednak stanowisko Czernyszewskiego od pozycji, reprezentowanej przez Pisariewa. O ile ten pierwszy uważany był za socjalistę, to drugiego postrzegano raczej jako indywidualistę:

„Wartością najwyższą była dla niego wolna jednostka ludzka, co naiwnie łączył on z materialistyczną i utylitarystyczną filozofią”⁷⁶¹.

Na tym właśnie, zdaniem Bierdiajewa, polega „podstawowa wewnętrzna antynomia rosyjskiego nihilizmu”⁷⁶².

Pisariew chciał człowieka wolnego, ale do tego potrzebny mu był człowiek rozumny – ten zaś jest według niego niemal tożsamy z inteligentem – prawdziwym synonimem „rozumnego realisty”. Fanatyczny sprzeciw wobec wyższej kultury wyływał u niego z troski o ludzi „głodnych i obdartych”, którym trzeba pomóc. I chociaż skutki tej wielokrotnie tu wspomianej niechęci okazały się dramatyczne, to przecież wedle Bierdiajewa:

„«nihilista» Pisariew bliższy jest tu Ewangelii, aniżeli «imperialista», choćby i prawosławny, traktujący potęgę państwa jako cel ostateczny”⁷⁶³.

Istotą jednak wewnętrznej niekoherencji nihilizmu w wydaniu pisariewowskim jest niemożność wyprowadzenia moralnych imperatywów o charakterze heroicznym z utylitaryzmu, a przecież takie *de facto* postulował Pisariew. Wracamy tutaj po raz kolejny do paradoksu Sołowjowa o małpie i miłości bliźniego. Pisariew, który chciał walczyć o godność i wolność człowieka, jakby nie był świadom tego, że przecież:

⁷⁶⁰ *Ibidem*, s. 116.

⁷⁶¹ *Ibidem*, s. 119.

⁷⁶² *Ibidem*, s. 119.

⁷⁶³ *Ibidem*, s. 120.

„ochrona życia i dobrobytu może stać w sprzeczności z wolnością i godnością człowieka”⁷⁶⁴.

Bierdiajew formułuje przy tej okazji tezę, że „utilitaryzm ma charakter antypersonalistyczny”⁷⁶⁵. Wydaje się, że teza ta jest trafna zwłaszcza w odniesieniu do redukcjonistycznego w gruncie rzeczy utilitaryzmu w wydaniu rosyjskim. Pisariew, który odrzucał wszelkie kulturowe „zbytki”, chcąc pozostawić człowieka sam na sam z nagimi, przyrodniczymi faktami, siłą rzeczy skazywał osobę – dzieło chyba bardziej kultury niż natury – na niebyt, a w każdym razie na drastyczne zubożenie.

Także materializm, który Bierdiajew utożsamia ze „skrajną formą determinizmu”, skazuje jednostkę na ścisłą zależność od świata materialnego i to pojętego w mechanistyczny sposób. Trudno powiedzieć, co miałyby w takim stanowisku być fundamentem wolności, której domagał się dla jednostki Pisariew, skoro ze swej istoty jest ona w tym ujęciu jedynie pochodną warunków zewnętrznych.

„Taka była druga strona rosyjskiej walki o wyzwolenie i prawdę społeczną. Konsekwencje tej postawy ujawniły się w rewolucji rosyjskiej, w jej nagonkach na ducha. Niesprawiedliwie byłoby jednak obarczać za to całą odpowiedzialnością nihilistów oraz tych, którzy poszli ich śladem”⁷⁶⁶ – konkluduje Bierdiajew.

Chociaż zdaje on sobie sprawę, że okres „dyktatury nauk przyrodniczych” w Rosji związany był z jej kulturowym prowincjonalizmem i zacofaniem, to zarazem nie uważa lat sześćdziesiątych za czas stracony.

„Przejsie przez bałwochwalczy stosunek do nauk przyrodniczych było koniecznym momentem w dziejach inteligencji poszukującej prawdy. Związane to było z tym, że nauka duchowa przekształcona została w narzędzie zniewolenia człowieka i narodu”⁷⁶⁷.

Warto może jeszcze wspomnieć o kwestii wiążącej się z zagadnieniami estetycznymi. Jak pamiętamy, postulowanym tu przez nihilistów kierunkiem był realizm, sprowadzający się w istocie do możliwie wiernego odzwierciedlenia rzeczywistości. Ta rzeczywistość ma jednak wedle Bierdiajewa „charakter rewolucyjny, a nie konserwatywny”. Chodzi bowiem o to, aby ją przekształcić dzięki działaniu oświeconego rozumu. Odzwierciedlanie nie ma być

⁷⁶⁴ *Ibidem*, s. 145.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, s. 145.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, s. 145.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, s. 143.

więc tutaj biernym kopiowaniem, ale impulsem do przekształcenia – dodajmy, że możliwie szybkiego i radykalnego, rewolucyjnego właśnie.

Warto może jeszcze podjąć kwestię „wspólnoty szalbierskiej”, inspiracją której to idei jest twórczość Bierdiajew, a którą wprowadza w opublikowanej niedawno książce Paweł Okołowski. Otóż jeżeli przyjmiemy, że wspólnota szalbierska to między innymi taka, na czele której stoją nihilistyczne elity, mające szarych członków ideami, w które same nie wierzą, to wspólnota przedstawianych przez nas nihilistów nie byłaby, przynajmniej pierwotnie, tego typu wspólnotą⁷⁶⁸. Inteligenckie elity święcie wierzyły w głoszone przez siebie idee. Ich nihilizm był właściwie względny – czasowe zawieszenie norm moralnych miało tylko przyspieszyć nadejście upragnionego raju. Walka nie odbywała się jednak w imię nicości. Wspólnota nihilistów była wspólnotą rygorystyczno–hierarchiczną. Pozostała nią nawet wtedy, gdy przepoczwarzyła się we wspólnotę bolszewików. Chociaż sam Okołowski sugeruje, że Lenin był postacią demoniczną, że był szalbierzem, teza ta wydaje się dyskusyjna, nie miejsce tutaj jednak na podejmowanie tego sporu. Rzecz jasna nihilizm miał wrodzoną niejako predylekcję do wyrażania się we wspólnotę szalbierczą. Klasycznym tego przykładem jest organizacja Nieczajewa, której literacki obraz odnajdujemy w *Biesach*. Jednak ojcowie–założyciele rosyjskiego nihilizmu, których filozoficzną działalność poddaliśmy w tej pracy dosyć obszernej analizie, na pewno nie byli szalbierzami. Gdyby nawet zakwestionować szczerłość słów, które przelewali na papier, to biografia każdego z nich jest dostatecznym świadectwem, że święcie wierzyli w to, co pisali i czynili. Jeżeli rosyjski nihilizm wyrodził się w końcu we wspólnotę szalbierską, to chyba dlatego, że w pewnym momencie elity przestały wierzyć w głoszone przez siebie hasła, podczas gdy potrzeba i przyzwyczajenie władzy pozostały. Ale to akurat zjawisko dotyczy już zupełnie innej epoki niż ta, którą badaliśmy w naszej pracy.

⁷⁶⁸ Terminy, których używamy w tym fragmencie naszych rozważań, mają szerszy charakter. Pojęcie „wspólnoty szalbierskiej” wywodzi się z idei kolektywności, natomiast przeciwstawione mu pojęcie „wspólnoty rygorystyczno–hierarchicznej” z idei sobornost’i. Ta druga opiera się na związkach „dubeltowoosobowych”, a więc opartych na „miłości mężczyzny i kobiety, przyjaźni, autorytecie życiowym” w układzie dwóch osób. Wspólnota szalbierska neguje wartość takich związków. Zakłada absolutną nadrzędność interesów wspólnoty ponad interesami dwóch osób, który to układ stanowi wręcz zagrożenie dla wspólnoty szalbierskiej. Wreszcie wspólnota szalbierska opiera się na „sztuce miłości”, w opozycji do „łaski miłości” w przypadku wspólnoty rygorystyczno–hierarchicznej. [P. Okołowski, *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno–antropologiczne, Bierdiajew a Zdziechowski. Spór o sens pesymizmu*, Warszawa 2012, s. 232-239].

4. Podsumowanie Rozdziału II

Podsumowując rozważania Bierdiajewa na temat rosyjskiego nihilizmu, spróbujemy wskazać na czynniki, które filozof ten uznał za istotne dla kształtowania się rosyjskiej świadomości nihilistycznej.

Po pierwsze, przywołuje Bierdiajew opinię Oswalda Spenglera, który twierdził, że „Rosja jest apokaliptycznym buntem przeciwko antykowi, tj. przeciw doskonałości formy, doskonałości kultury”⁷⁶⁹. Wyrazem tego właśnie ducha buntu miałyby być rosyjski nihilizm.

Drugim elementem, który wpłynął na kształtowanie się rosyjskiego lewicowego radykalizmu, była właściwość prawosławia, którą Bierdiajew określa jako „nihilistyczny stosunek do wszystkiego, co człowiek tworzy w świecie”⁷⁷⁰. Przesłanką tej niechęci prawosławia do kultury jest też fakt, że wyznanie to, w przeciwieństwie do katolicyzmu, nigdy nie przyswoiło sobie antycznego humanizmu. W odróżnieniu od Franka, Bierdiajew uważa, że nihilizm rosyjski, podobnie jak wchodzący w jego skład materializm, ma charakter religijny⁷⁷¹. Głównym motywem diagnozy i genezy rosyjskiego nihilizmu, jaką stawia Bierdiajew, jest przekonanie, że daje się on wywieść właśnie z prawosławnego wyznania oraz związanego z nim myślenia apokaliptycznego, maksymalizmu i pogardy dla świata doczesnego. Wszystkie te właściwości zbliżają nihilizm nie tylko do prawosławia, ale także do gnostycyzmu, zwłaszcza w wydaniu Marcjona⁷⁷², którego imię pojawia się w tym kontekście w pracach Bierdiajewa wielokrotnie.

Po trzecie, wedle Bierdiajewa:

⁷⁶⁹ *Ibidem*, s. 138.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, s. 138.

⁷⁷¹ Por. M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 34-35. „Tym niemniej nihilizm należy uznać za fenomen religijny”. W innym miejscu zaś Bierdiajew pisze, że „w materializmie rosyjskim nie ma niczego sceptycznego, jest on wiarą”.

⁷⁷² Marcjon (ok. 85-170 r. n.e.) – przedstawiciel gnostycyzmu. „Ten syn chrześcijańskiego armatora z Synopy nad Morzem Czarnym działał już podobno za czasów cesarza Hadriana, czyli w okresie między 117 a 138 rokiem nowej ery, w roku 144 zerwał z Kościołem rzymskim, a rządów Marka Aureliusza już nie dożył” [M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Ivonna Nowicka, Gdynia 1999, s. 81]. Odrzucał Stary Testament, a z Nowego przyjmował jedynie dziesięć listów św. Pawła i Ewangelię wg Łukasza, z której jednak usunął fragmenty dotyczące młodości i pochodzenia Chrystusa. Uważał, że Chrystus miał czysto duchową postać i przeszedł przez Maryję „jak przez kanał”. Chrześcijaństwo miało sprowadzać się do umiłowania dobra. Uznawał, że świat został stworzony przez złego Boga – Demiurga, o którym w istocie opowiada Stary Testament. Ponad Demiurgiem stoi Bóg miłości, prawdziwy Ojciec Chrystusa. Zarówno wcielenie, jak i śmierć Chrystusa miały wedle Marcjona jedynie pozorny charakter – dobro nie może wszak mieszać się ze z gruntu złą materią.

„Naród rosyjski jest narodem kresu, a nie środka procesu historycznego”⁷⁷³. Chodzi tutaj więc o specyficzny eschatologizm wpisany w mentalność rosyjskiego narodu.

Po czwarte, składową rosyjskiego nihilizmu był też moralny maksymalizm, o którym wiele pisał w *Drogowskazach* Sergiusz Bułgakow. W tym akurat aspekcie rosyjski nihilizm jest wręcz negatywem swojego zachodnioeuropejskiego odpowiednika, który najczęściej odrzucał moralność. O ile w zachodniej odmianie to odrzucenie wynikało z wyrafinowania, będąc zarazem ostatnim etapem procesu relatywizacji, to w przypadku rosyjskim chodziło raczej o zawód i żal wywołany tym, że wzniosłe ideały pokolenia lat czterdziestych nie zostały zrealizowane w rzeczywistości. Ujawnia się tutaj zrodzona z młodzieńczego rozczarowania alternatywa: „wszystko albo nic!”. Owo „wszystko” najlepiej chyba odzwierciedla przywołany przez Bierdiajewa fragment artykułu Bielińskiego:

„Przyjdzie czas – wierzę w to płomiennie, przyjdzie czas, kiedy nikogo nie będzie się palić i nikomu nie będzie się ścinać głowy, kiedy zbrodniarz będzie błagał o karę jak o łaskę i ocalenie, ale nie będzie dlań kary i życie pozostanie dlań karą jak teraz śmierć; przyjdzie czas, kiedy nie będzie bezmyślnych form i obrządków, nie będzie umów i warunków w dziedzinie uczuć, nie będzie obowiązku, a wola ludzka będzie ustępowała nie woli, lecz jedynie miłości; kiedy nie będzie mężów i żon, a tylko kochankowie, i kiedy kochanka będzie mogła przyjść do swojego kochanka i powiedzieć mu: Kocham innego, a Kochanek odpowie: nie wyobrażam sobie szczęścia bez ciebie, będę cierpiał przez całe życie, ale idź do tego, którego Kochasz; i nie przyjmie jej ofiary, jeśli przez wspaniałomyślność ona nawet zechce z nim zostać, lecz podobnie jak Bóg powie: chcę miłości, a nie ofiary. Nie będzie bogatych i biednych, królów i poddanych, ludzie będą braćmi i zgodnie ze słowami apostoła Pawła, Chrystus obdarzy swoją władzą ojca, a ojciec, którym będzie rozum, zapanuje znowu ale już na nowym niebie i nowej ziemi”⁷⁷⁴.

Próbę literackiej konkretyzacji tej wizji podjął Czernyszewski w *Co robić?* Wydaje się, że jej echo pobrzmiewa także w *Śnie śmiesznego człowieka* Dostojewskiego, ale tam już przecież snuje się za nią mroczny cień dystopii.

Po piąte, także charakterystyczna dla młodości skłonność do poświęcenia i heroizmu wydaje się być jednym z istotnych, tym razem psychologicznych źródeł nihilizmu.

⁷⁷³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 138.

⁷⁷⁴ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, przeł. Wiera Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t.1, s. 304.

Po szóste, składową nihilizmu, zwłaszcza w tym aspekcie, w którym jego twórcy odrzucali wysoką kulturę, a na piedestał wynosili lud, jest tradycyjny, niejako zawarty w prawosławiu, obskurantyzm.⁷⁷⁵

Wbrew pozorom wreszcie:

„Nihilisci rosyjscy nie byli oświeconymi sceptykami, byli ludźmi wierzącymi. Nihilizm to ruch fanatycznej młodości. Kiedy nihilisci występowali przeciwko moralności, to czynili to w imię dobra. Dowodzili fałszu idealnych zasad, lecz czynili to w imię nagiej, nie upiękzonej prawdy. Występowali przeciw umownym kłamstwom cywilizacji. (...) Demaskowanie wzniesłego fałszu – to jeden z istotnych motywów rosyjskich”⁷⁷⁶.

Tak więc młodzieńczy, bojowy bunt wobec hipokryzji łączy się tutaj z charakterystyczną dla narodu rosyjskiego tradycją.

Istnieje jeszcze jedna szczególna właściwość myśli rosyjskiej, na którą wskazuje Bierdiajew, a która jest istotna dla naszych rozważań. Wydaje się ona zarazem adekwatna do tej części naszej pracy, w której znajduje się miejsce na podsumowanie. Otóż według Bierdiajewa:

„Wszystkie problemy Rosjanie podejmowali w sensie istotnym, stając jak gdyby bezpośrednio w obliczu tajemnicy bytu. Natomiast obciążeni swoją przeszłością ludzie Zachodu rozważali wszystkie problemy w kontekstach kultury. Znaczący to, że w myśli rosyjskiej więcej było świeżości i bezpośredniości. Można wykazać pewne pokrewieństwo między poszukiwaniem Boga przez lud i poszukiwaniem Boga przez wyższe warstwy inteligencji”⁷⁷⁷.

W innym swoim dziele, w *Źródłach i sensie komunizmu rosyjskiego*, Bierdiajew wskazuje na Oświecenie jako ten właśnie europejski nurt, który w Rosji został doprowadzony do skrajnych konsekwencji:

„Oświecenie w Rosji, ze względu na maksymalistyczny charakter narodu rosyjskiego, zawsze kończyło się nihilizmem. Wolter i Diderot nie byli nihilistami. W Rosji materializm nabrał całkowicie innego charakteru niż na Zachodzie. Materializm przekształcił się w szczególny rodzaj dogmatyki i teologii. (...) Już w latach sześćdziesiątych materializm nabrał cech teologii, stał się moralnie obowiązującym dogmatem, za którym kryła się swoista asceza

⁷⁷⁵ Por. przyp. 114.

⁷⁷⁶ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 139.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, s. 256.

nihilistyczna. Napisano katechizm materialistyczny, który przyswoili sobie fanatycy lewicowej inteligencji rosyjskiej. (...) Stosunek nihilistów do nauki był bałwochwalczy. Nauka – pod tym pojęciem rozumiano przede wszystkim nauki przyrodnicze, w tamtym czasie materialistyczne - stała się przedmiotem wiary i idolem”⁷⁷⁸.

Innymi słowy, wedle Bierdiajewa rosyjski nihilizm jest zmutowanym dzieckiem doprowadzonego do skrajności Oświecenia, z wpisanymi weń materializmem i scjentyzmem, oraz prawostawia, które rosyjskiemu wydaniu Oświecenia przydało rysów eschatologicznego dogmatyzmu. Dochodzi do tego specyficznie rosyjska cecha narodowa, polegająca na przyjmowaniu pewnych idei na zasadzie „prawdy objawionej”:

„Typowy Rosjanin nie ma wątpliwości, bardzo łatwo tworzy dogmaty, którym bez reszty się oddaje. Rosjanin-sceptyk jest typem przesiąkniętym ideami Zachodu”⁷⁷⁹.

Rosyjski nihilizm był w swoim materialistycznym i racjonalistycznym aspekcie tak radykalny być może także dlatego, że nazbyt często za wzniosłymi hasłami idealizmu i religijności kryły się nader przyziemne interesy:

„Skrajny materializm, filozoficznie naiwny, [Czernyszewski – przyp. M.C.K] wyprowadzał z ascetyzmu. Utylitarna moralność rozumnego egoizmu wynikała z moralizmu, z miłości do dobra. Aspekt moralny zawsze był niezwykle silny u nihilistów, którzy w teorii odrzucali wszelką moralność. Idealizm, metafizyka spirytualistyczna i religia związane były z życiowym materializmem i niesprawiedliwością społeczną, ku czemu podstawy dawało samo chrześcijaństwo. Idealiści i spirytualiści zbyt często pod wzniosłymi ideami ukrywali podłe interesy”⁷⁸⁰.

Po raz kolejny pojawia się tutaj teza wygłoszona jeszcze przez Turgieniewa w czasie omówionego wcześniej odczytu *Hamlet i Don Kichot*, głosząca, że dobro atakowane jest przez nihilistów nie jako dobro samo, ale jako zło, które jedynie maskę dobra przybrało. Ten element nihilizmu, i to nie tylko rosyjskiego, wydaje nam się niezmiernie ważny, być może w nim kryje się sama istota tego zjawiska. Chodzi mianowicie o to, że nihilizm jest buntem przeciwko hipokryzji i w tym sensie nihilisci stają się kontynuatorami tradycji Sokratesa i

⁷⁷⁸ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 35. Pisząc o „katechizmie materialistycznym”, ma Bierdiajew zapewne na myśli *Zasadę antropologiczną w filozofii Czernyszewskiego*, którą omówiliśmy obszernie w odpowiedniej części niniejszej pracy. Przypomnijmy, że na polskim gruncie głosicielem teorii, jakoby rosyjski nihilizm lat sześćdziesiątych był radykalną wersją Oświecenia, jest Grzegorz Przebinda.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, s. 35.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, s. 38.

Chrystusa, którzy walcząc z kłamaniem oddali ostatecznie w tej walce swoje życie. Tutaj być może też kryje się tajemnica heroizmu rosyjskich nihilistów, o której chyba zapomniał nawet Włodzimierz Sołowjow, wygłaszając słynny, wielokrotnie przywoływany *passus* o człowieku pochodzącym od małpy i wspólnocie gminnej. To nie marzenie o przyszłym raju było głównym czynnikiem pchającym rosyjskich (nie tylko rosyjskich) nihilistów do poświęcenia, ale nienawiść do kłamstwa i obłudy, do tych, którzy „dbają o czystość zewnętrznej strony kielicha i misy”, a których „wnętrze pełne jest zdzierstwa i niegodziwości”⁷⁸¹, jak opisał Chrystus faryzeuszy. W tym sensie antyreligijny, a często w ogóle antykulturowy, graniczący niemal z chamstwem⁷⁸² ferwor rosyjskiego nihilizmu staje się psychologicznie zrozumiały. Dodajmy, że w podobny nieco sposób diagnozował źródła tym razem nietzscheańskiej antyreligijności Max Scheler w przenikliwym dziele *Resentiment a moralność*.

Istnieje rzecz jasna cień całego zjawiska nihilizmu, jego negatywny aspekt, który być może zawiera się w stwierdzeniu Bierdiajewa, że „jest on odwrotnością ascezy prawosławnej, jest ascezą bez łaski”⁷⁸³. Janusz Dobieszewski tak opisuje tę kwestię:

„Bierdiajew nad wyraz trafnie określił istotę postawy życiowej nihilistów jako «odwrotność ascezy prawosławnej», jako «ascezę bez łaski», ascezę – moglibyśmy powiedzieć – w imię samej siebie, nieszukającą żadnego spełnienia i ukojenia w transcendencji, natomiast potwierdzającą swój chłód i surowość w najróżniejszych wymiarach immanencji: w scjentyzmie, materializmie, utylitarystyce, kolektywizmie, negacji nie tylko religii, ale także kultury, a zwłaszcza sztuki. Zarazem – powtórzmy – wszystko to motywowane było bezinteresownością, ofiarnictwem, nieustraszonym oddaniem idei i namiętym pragnieniem sprawiedliwości społecznej. Mamy tu do czynienia z utratą wiary, porażoną złością i cierpieniem ludzi, oraz samowezwaniem do działania, wyrastającym z poczucia solidarności i obowiązku wobec skrzywdzonych oraz z najszlachetniejszej niecierpliwości”⁷⁸⁴.

⁷⁸¹ Łk 11,39.

⁷⁸² O „chamstwie”, jako składowej rządów motłochu, który z kolei bywa konsekwencją odrzucenia hierarchii i wysokiej kultury, pisał sam Bierdiajew w jednym ze swoich dzieł: „Również panujący motłoch wytwarza swoją mniejszość, wydaje najlepszych i najsilniejszych w chamstwie, najbardziej chamskich z chamów, książąt i magnatów chamskiego królestwa” [M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, przeł. Jacek Chmielewski, Kęty 2006, s. 95].

⁷⁸³ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 34.

⁷⁸⁴ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej, „Komunistyczne” rozterki Nikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2012, s. 170.

Innymi słowy, to, co czyni postawę nihilistyczną prawdziwie heroiczną i dramatyczną, właśnie dlatego że wyzuta z nadziei na zbawienie czy nagrodę, stanowi zarazem psychologiczną podstawę tego, że nihilizm jakże często przekształca się w niszczycielską pasję, negację dla samej negacji. Prometejski bunt staje się buntem Lucyfera, który pierwotnie miał nieść światło, ale ostatecznie odwrócił się od Boga i bytu, aby zatracić się w sobie, zamknąć się we własnej dumie. Źródłem tego jest gorycz, jaką sprawia właśnie walka bez nadziei na zwycięstwo czy choćby rekompensatę. Ale powtórzmy, nawet jeżeli nihilistyczny bunt wyradza się jakże często w niszczycielski szal, to jego źródła leżą niejednokrotnie w umiłowaniu dobra. Nawet oskarżycielski ferwor ma tam właśnie swoje źródło. Rozpacz, jaka ogarnia nihilistę, który - jak pamiętamy - wedle Nietzschego uważa, że „świat jaki jest, nie powinien być, a ten, który powinien być, nie istnieje”, może doprowadzić do szaleństwa. Podobnie dzieje się z ludźmi młodymi, którzy dostrzegają, że ideały wpajane im w dzieciństwie i wczesnej młodości w sposób drastyczny rozmijają się z rzeczywistością. Jakże często reakcją na to jest właśnie młodzieńczy radykalizm, przyjmujący zresztą różne, czasem przeciwne sobie formy: hedonistycznego rozpasania, skrajnej ascezy albo eskapizmu i odwrócenia się od życia. Wszystkie te postawy znajdujemy również wśród nihilistów. Być może analogia między młodością i nihilizmem polega właśnie na tym, że obie sytuacje mają podobną cechę – są właściwością przełomu, kryzysu, gdy wszystko się waży i ulega przewartościowaniu, gdy dawne ideały muszą na nowo zostać poddane weryfikacji, aby ostać się lub ulec odrzuceniu. W tym sensie bunt młodych wobec starszych przybiera postać archetypicznego schematu – konfliktu pokoleń. Odnajdujemy go i u Sokratesa, sążonego między innymi za „psucie młodzieży”, co w tym wypadku oznaczało podważanie ideałów starszych, i u Chrystusa, który młodzieńcowi, chcącemu się do niego przyłączyć, polecił sprzedać wszystko i porzucenie rodziny. Ten sam Chrystus mówił wszak o sobie, że nie przynosi „pokoju, ale miecz”⁷⁸⁵, a w końcu zapowiadał, że dzieci wystąpią przeciwko swoim rodzicom⁷⁸⁶. Ci, którzy w epokach przełomu przynoszą nowe wartości i kruszą stare, są niejako skazani na to, że postawią pokolenie dzieci, jako tych, którym można zaszczepić nowe wartości, przeciwko generacji ojców. A przecież: „Nihilizm rosyjski można sobie wyobrazić wyłącznie jako ruch ludzi młodych, nihilizm ludzi starych ma odpychający

⁷⁸⁵ Mt 10,34: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz”.

⁷⁸⁶ Mt 10,35: „Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy”.

charakter”⁷⁸⁷ – pisze Bierdiajew. W istocie chodziło mu chyba o to, że o ile w przypadku ludzi młodych bunt, choćby i całkowity, miał swoje uzasadnienie w naturalnej kolei rzeczy, to ten sam nihilizm u ludzi starszych, u pokolenia ojców jest już jedynie oznaką frustracji, rozgoryczenia, wypalenia, obojętności – jest więc nihilizmem w sensie potocznym, w jego jak najbardziej pejoratywnym wymiarze.

Socjologowie mówią dzisiaj o braku konfliktu pokoleń i być może paradoksalnie to właśnie jest oznaką autentycznego nihilizmu i jego triumfu⁷⁸⁸. Możliwe, że dzisiaj świat wartości jest równie obojętny tak ojcom, jak i dzieciom, wszyscy bowiem stali się już tylko konsumentami, dla których liczą się jedynie wartości merkantylne i którym bliżej do centrum handlowego niżli do świątyni.

Rzecz jasna, jeżeli zgodzimy się, że rosyjski nihilizm miał zasadniczo idealistyczną genezę, to w istocie nie jest on wcale nihilizmem. To bunt, jednak nie w imię nicości, ale raczej w imię czegoś, co miałoby zastąpić stary porządek. Nawet jeżeli zaś pozytywna alternatywa nie zostaje wskazana, jeżeli bunt jest już tylko rozpaczliwym sprzeciwem, to jednak właśnie „rozpaczliwym”, a więc zrodzonym nie z nihilistycznej obojętności, ale z autentycznego zaangażowania w życie i jego proces⁷⁸⁹. Owszem, trzeba też jasno powiedzieć, że ten bunt może łatwo przerodzić się w obojętność, rezygnację, przekształcając się wtedy w autentyczny, potocznie rozumiany nihilizm. Analiza pojęcia nihilizmu związana jest więc z istotną aporią: trudno często odróżnić prawdziwy nihilizm moralny, który wynika z obojętności, lekkomyślności, nieokiełznanego hedonizmu czy rozpacz, od stanowiska, które choć jest negacją, to jednak stanowi pochodną prawdziwej pasji i zaangażowania. Na płaszczyźnie semantycznej mamy tu więc do czynienia z homonimem. W biologii stosuje się w takim wypadku pojęcie „fenokopii”. Fenokopią jest organizm, który z powodów środowiskowych przyjmuje postać taką, jakby był nosicielem odpowiednich genów. Ktoś może na przykład mieć jasną karnację nie dlatego, że taką odziedziczył (czyli że taki jest ze swojej istoty), ale dlatego, że w jego diecie brak składników do syntezy melaniny. Podobnie rosyjscy nihilisci nie byli ze swej istoty nihilistami, ale raczej z powodu dramatycznych

⁷⁸⁷ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 38.

⁷⁸⁸ Taką opinię opartą o raport *Młodzi 2011* przedstawił socjolog Tomasz Szlendak w czasie swojego wykładu *Młodzi i średni: dwa subświaty społeczne*, wygłoszonego 11.03.2013 w ramach Wszechnicy Edukacyjnej Targówek. W korespondencji z autorem tej rozprawy Szlendak potwierdził wygłoszoną wtedy opinię.

⁷⁸⁹ Na takie odróżnienie buntu od nihilizmu wskazywał na przykład Albert Camus [por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 219].

warunków politycznych i społecznych przybrali nihilistyczną formę. Mogli wydawać się, jak Eugeniusz Bazarow Turgieniewa, cynikami i nihilistami, ale w rzeczywistości za ich postawą kryło się dramatyczne rozczarowanie światem, który w żaden sposób nie mógł sprostać ideałom. W ten sposób staje się też zrozumiałe, dlaczego rosyjscy nihilisci byli następną generacją po pokoleniu idealistów. Mamy tutaj do czynienia z dialektycznym zaprzeczeniem, które znajduje swoje podstawy również w psychologii. Najlepsi ojcowie zaszczypliwi najwartościowszym swym dzieciom ideały, które w zderzeniu z rzeczywistością musiały okazać się mrzonką. Być może epoka „nihilistycznego” rozgoryczenia i wyrastającego z tego buntu i przeczenia jest kolejnym, logicznym i koniecznym taktem, następującym po epoce rozbudzonych, ale niezrealizowanych nadziei.

Pozwoliliśmy sobie na dosyć szczegółowe przedstawienie Bierdiajewowskiej recepcji rosyjskiego nihilizmu, ponieważ wydaje się, że jak w soczewce zostały w niej skupione wszystkie główne cechy i przyczyny tego zjawiska. Wymienialiśmy je w naszej pracy wielokrotnie. O ile jednak w przypadku dzieł Bierdiajewa za opiniami w nich formułowanymi stoi przede wszystkim ogromny i niepodważalny autorytet autora jako najznakomitszego znawcy rosyjskiej kultury, to my w naszej pracy staraliśmy się poprzez systematyczny przegląd najważniejszych wątków obecnych w filozofii głównych nihilistów lat sześćdziesiątych w Rosji wykazać, że diagnoza autora *Rosyjskiej idei* jest słuszna. Innymi słowy, to, co w przypadku Bierdiajewa było owocem genialnej intuicji, w naszej pracy zostało niejako udokumentowane.

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że interesującej perspektywy interpretacyjnej dla podsumowania naszych rozważań o rosyjskim nihilizmie, dostarcza nam – uznawany dziś niekiedy za stanowisko nieco zdezaktualizowane - egzystencjalizm. W swoim *Człowieku zbuntowanym* Albert Camus zajmuje się analizą zjawiska rosyjskiego nihilizmu. Także on, podobnie jak Bierdiajew i wielu innych, przywołuje paradoks Sołowjowa, zgodnie z którym: „Człowiek pochodzi od małpy; kochajmy się więc nawzajem”. Jak pamiętamy, Łunaczarski twierdził, że nie ma tutaj żadnej sprzeczności. Jego zdaniem brak nadziei na życie wieczne ma nas skłaniać do większej troski o bliźniego. W podobnym duchu sprzeczność tę próbuje rozwiązać Camus, choć jego

interpretacja, zgodnie z duchem egzystencjalnym, zdaje się być nacechowana większą dozą indywidualizmu:

„ A jednak prawda Pisariewa kryje się w tym rozdarciu. Jeśli człowiek jest refleksem Boga, niewiele znaczy brak miłości ze strony ludzi, przyjdzie dzień spełnienia. Lecz jeśli jest ślepą istotą, błakającą się w ciemnościach okrutnego i ograniczonego losu, trzeba mu bliźnich i ich nietrwałej miłości. Gdzie schroni się miłosierdzie, jeśli nie na tym pustym świecie? W świecie Boga łaska zatroszczy się o wszystko, także o zatroskanych. Ci, którzy wybrali negację, rozumieją tyle przynajmniej, że jest ona niedolą. Mogą więc otworzyć się na niedole innych i zaprzeczyć samym sobie. Pisariew nie cofał się w myśli przed zabójstwem matki, a mimo to znalazł właściwe akcenty, mówiąc o niesprawiedliwości. Chciał egoistycznie cieszyć się życiem, lecz trafił do więzienia, potem popadł w obłąd. Cynizm przywiódł go w końcu do poznania miłości i cierpienia z miłości, aż po samobójstwo; tak zamiast upragnionego człowieka-króla, pojawia się odwieczny człowiek ze swoją nędzą i cierpieniem: tylko jego wielkość rozświetla historię”⁷⁹⁰.

Camus zalicza Pisariewa, obok Bakunina i Nieczajewa, do grupy „trzech zbuntowanych”. Jego zdaniem to właśnie bunt jest kluczem do zrozumienia zjawiska rosyjskiego nihilizmu. W naszej pracy, idąc także za sugestią Camusa, zwracaliśmy uwagę na to, że cały ruch nihilistyczny był ruchem ludzi młodych. Młodość wiąże się z buntem i to wydaje się psychologiczną płaszczyzną, która zdaje się być właściwa dla podsumowującego namysłu na temat nihilizmu. To bunt młodości przeciwko cynicznemu pragmatyzmowi i obłudzie świata ludzi dojrzałych. Ale to też bunt płynący z rozczarowania pozornością tych wartości, którym dojrzały służą. Ostatecznie zaś to wołanie o metafizyczne usprawiedliwienie w świecie, w którym „Bóg umarł”, to dramatyczne wołanie o autentyczność tam, gdzie dotąd królowało kłamstwo, którego nie sposób już utrzymać:

„Z pozoru zbuntowani dzielą się na tych, co chcą umrzeć, i na tych, co chcą uśmiercić innych. Lecz są to ci sami, spaleni pragnieniem prawdziwego życia, zawiedzeni bytem: wołają powszechną niesprawiedliwość od okaleczącej sprawiedliwości. Gdy oburzenie osiąga ten stopień, rozum ogarnia szaleństwo. Jeśli jest prawdą, że instynktowny bunt serca ludzkiego z biegiem wieków zmierza ku większej świadomości, prawdą jest też, jak to widzieliśmy, że rośnie ślepa odwaga; nadchodzi chwila, gdy na zabójstwo powszechne bunt odpowiada

⁷⁹⁰ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 2002, s. 187.

zabójstwem metafizycznym”⁷⁹¹.

Nihiliści rosyjscy, o których pisaliśmy w niniejszej pracy, to ci, którzy tak jak Kafkowski Józef K. zdali sobie sprawę, że „z kłamstwa robi się istotę porządku świata”⁷⁹² i postanowili się temu przeciwstawić, choćby za cenę ładu, porządku, kto wie, może nawet powszechnego unicestwienia i to nie tylko świata wartości, ale także bytu. Być może kryje się za tym prawda, że prawdziwym zagrożeniem nie są wcale wyrachowani cynicy, ale idealisci i bliski im moralny maksymalizm. Ci, którzy marzą o świecie doskonałym, gdy widzą, że taki świat nie jest możliwy do realizacji, wpadają w gniew. To właśnie maksymaliści czują się oszukani wtedy, gdy widzą, że wartości moralne, ideały stanowią często jedynie parawan, kryjący za sobą brudne, a może tylko przyziemne interesy. Taki był N.N. Dostojewskiego, który nie chciał pogodzić się z tym, że żyć, to znaczy „dorabiać się i grabić”. Podobny gniew zawarty jest w liście Bielińskiego, w którym ten protoplasta rosyjskich nihilistów pisze: „kocham ludzkość na sposób Marata: żeby uszczęśliwić najmniejszy jej odłam, gotów byłbym zdaje się wytępić resztę ogniem i mieczem”⁷⁹³. Burzycielami okazują się więc rozczarowani idealisci, ci, którzy serio potraktowali to, co dla innych jest jedynie przedmiotem cynicznej gry i odkrywszy kłamstwo postanowili wyrzucić zemstę na świecie, który ich oszukał czy rozczarował.

Camus przywołuje słowa hiszpańskich anarchistów, którzy w końcu XIX wieku ostrzegali:

„Jeśli społeczeństwo nie ustąpi, zło i zbrodnie i tak zginą, choćbyśmy wszyscy mieli zginąć razem z nimi”⁷⁹⁴.

W przypadku rosyjskiego nihilizmu mamy jednak do czynienia z tym, co Nietzsche określał mianem „nihilizmu niekompletnego”⁷⁹⁵. Była to bowiem mimo wszystko próba odnalezienia jakiegoś porządku, jakiegoś ostatecznego uzasadnienia buntu, a być może szerzej - poszukiwanie prawdy, niezmiennych prawideł, którym można by zawierzyć i które zastąpiłyby prawa, gdy ich rękojmią przestała być już wola Boga.

Tej siły czy rękojmi poszukiwali rosyjscy nihilisci w przyrodzie, podobnie jak sto lat

⁷⁹¹ *Ibidem*, s. 127.

⁷⁹² F. Kafka, *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Warszawa 2000, s. 246.

⁷⁹³ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne, List do W.P. Botkina, 27-28.IV.1841*, przeł. Wiera Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. 1, s. 316.

⁷⁹⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 2002, s. 197.

⁷⁹⁵ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885 – 1889)*, op. cit., s. 92.

wcześniej francuscy oświeceniowcy. Pisze o tym Jan Kucharzewski⁷⁹⁶.

Można chyba sformułować tezę, która - jak się wydaje - znajduje potwierdzenie w historii, że rosyjski nihilizm jest prazródłem nihilizmu politycznego, a być może także nihilizmu filozoficznego, a w każdym razie to właśnie na rosyjskim gruncie w połowie dziewiętnastego wieku przybrał on tak wyraźny kształt.

„Kiedy filozof daje dziś do zrozumienia, iż nie jest sceptykiem, — czytelnik, mam nadzieję, wyczuł to z co tylko nakreślonego opisu przedmiotowego ducha? — to cały świat słucha go niechętnie; ludzie patrzą nań z niejaką bojaźnią, o tyle rzeczy radziby spytać, spytać... zaś wśród lękliwych słuchaczy, których obecnie tak wielu jest w tłumie, zwie się on odtąd niebezpiecznym. Zda się im, iż obalając sceptycyzm, budzi w dali jakieś groźne, niedobre szmery, jakby próbowano gdzieś nowego materiału wybuchowego, dynamitu duchowego, może nowo odkrytej rosyjskiej nihiliny, pesymizmu bonae voluntatis, który nie tylko przeczy, przeczenia pragnie, lecz także — okropna myśl! — przeczenie w czyn wprowadza”⁷⁹⁷.

Jan Wasiewicz w odniesieniu do poglądów Nietzschego na temat rosyjskiego nihilizmu formułuje taką oto tezę:

„Dziś wiemy, że te obawy [obawy Nietzschego wyrażone w *Poza dobrem i złem* odnośnie rosyjskiego nihilizmu – przyp. M.C.K] nie były bynajmniej bezpodstawne: «rosyjska nihilizna» [tak w oryginale – przyp. M.C.K] faktycznie okazała się materiałem wybuchowym, którego skutki użycia po roku 1917 w Rosji, w 1933 w Niemczech, gdzie tenże materiał został nieco zmodyfikowany, oraz po 1945 w innych częściach naszego globu są nadal boleśnie odczuwalne”⁷⁹⁸.

Andre Glucksmann twierdzi w swej słynnej pracy *Dostojewski na Manhattanie*, że odczuwamy je właśnie do dzisiaj, że zamachy terrorystyczne, także te, u podstaw których leży pozornie religijny fundamentalizm, w rzeczywistości są wyrazem nihilizmu. Podobnie jak

⁷⁹⁶ „Rysem znamionym tych epok krytycznych, powtarzającym się w Anglii XVII wieku, Francji XVIII wieku, a jakby w ich ślady i w Rosji środka XIX stulecia, jest ogarniająca umysły ludzkie żywiołowo idea, iż istniejący ustrój i system, instytucje, wierzenia, pojęcia są spaczony, przeciwne prawom natury i że rozum ludzki, na podstawie badań tych praw i stosowania badań do życia zbiorowego ludzi, winien i może dokonać gruntownego odnowienia, przekształcenia rzeczywistości. Stąd zwrot do przyrodoznawstwa, które ma dać wzory do nowego życia i dźwignię do podważenia i obrócenia w gruzy podstaw starego świata we wszystkich dziedzinach” [J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t.3, op. cit. s. 233].

⁷⁹⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 156.

⁷⁹⁸ J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 386,

w dziewiętnastowiecznej Rosji, także i dzisiaj wielu poszukuje dla swej niszczycielskiej pasji usprawiedliwienia – w przeszłości lub przyszłości:

„Szczęście zakończenia zimnej wojny – i towarzysząca mu euforia – spowodowały, że zaprzecza się rzeczywistości na dwa sposoby. Przez ucieczkę w przód i wystawianie rozmaitych fantazyjnych wizji społeczeństwa «posthistorycznego», w którym nie będzie miejsca na krwiożercze gwałty. Przez ucieczkę w tył, obiecującą powrót do tradycyjnych «prehistorycznych» wspólnot, w których *Hybris* hamowały obyczaj i religia. W obu wypadkach chodzi o to, aby przeskoczyć bezlitosną aktualność, która uważa się za nieistotną i która tak czy owak niebawem zniknie. W obu wypadkach ten sam paradygmat podbudowuje zbożne życzenia”⁷⁹⁹.

Próbując ostatecznie zakończyć nasze rozważania, odwołajmy się po raz ostatni do autorytetu Mikołaja Bierdiajewa. Chociaż ocena nihilizmu, jak i wyrosłego zeń bolszewizmu nie jest w przypadku Bierdiajewa jednoznaczna, a w każdym razie w przeciwieństwie do wielu innych badaczy tego zagadnienia⁸⁰⁰ potrafił on dostrzec w tych zjawiskach elementy pozytywne, projekt nihilistyczny jawi się jednak Bierdiajewowi jako porażka. Porażką jest on przede wszystkim z perspektywy egzystencjalnej, jak i, może nade wszystko, personalistycznej. Poniższy fragment, który chociaż odnosi się do komunizmu, stosuje się również całkowicie do zjawiska rosyjskiego nihilizmu, wydaje się wyrażać istotną przyczynę, dla której nihilistyczny czy komunistyczny projekt nie może być przez Bierdiajewa zaakceptowany:

„Ideolodzy komunizmu nie zauważyli radykalnej sprzeczności, która leży u podstaw wszystkich ich dążeń. Chcieli wyzwolić człowieka, głosili bunt przeciwko wszystkim wierzeniom, wszystkim normom, wszystkim abstrakcyjnym ideom, w imię emancypacji. W imię wyzwolenia człowieka odrzucali religię, filozofię, sztukę, moralność, negowali ducha i życie duchowe, ale właśnie przez to niewolili człowieka, pozbawiali go treści, pustoszyli jego życie wewnętrzne, negowali prawo jednostki do tworzenia i duchowego wzbogacania się. Zasada utylitaryzmu w żadnym razie nie sprzyja osobie, podporządkowuje osobę pożytkowi, który w despotyczny sposób panuje nad jednostką. Dla nihilizmu charakterystyczny był narzucony siłą i pochodzący z zewnątrz ascetyzm w myśleniu i twórczości. Materializm

⁷⁹⁹ A. Glucksmann, *Dostojewski na Manhattanie*, przeł. Maryna Ochab, Warszawa 2003, s. 56.

⁸⁰⁰ Pomijamy tutaj rzecz jasną interpretację radziecką, jako będącą wytworem raczej politycznego zamówienia lub ideologicznego zaciętrzewienia niż filozoficznej refleksji.

również narzuca tego typu ascezę, ubóstwo myślenia. Osoba w żaden sposób nie może zostać uzasadniona na gruncie materializmu. Empiryczna osoba okazała się kimś pozbawionym prawa do pełni twórczego życia. Gdyby utalentowany Pisariew dożył wieku dojrzałego, to zauważyłby być może tę podstawową sprzeczność, zrozumiałby, że o osobę nie można walczyć na gruncie wiary w >żabę<<”⁸⁰¹.

A jednak ten sam Bierdiajew nie odrzucał przecież całkowicie spuścizny komunizmu, uważając, że jest on bliższy duchowi chrześcijańskiemu niż kapitalizm. Geneza komunizmu, a chyba możemy zasadnie założyć, że dotyczy to także rosyjskiego nihilizmu, była szlachetna, nawet jeżeli z czasem wyrodziła się w karykaturę samej siebie i nawet jeżeli przyczyny takiego fatalnego losu tej idei tkwiły już u samych jej podstaw. Wedle Bierdiajewa, rewolucyjna burza – ostateczna historyczna konsekwencja nihilizmu lat sześćdziesiątych - miała oczyszczający charakter. Nie jest w każdym razie alternatywą dla komunizmu porządek świata „burżuazyjno-kapitalistycznego”. Dlatego Bierdiajew mógł napisać, że „nasza kontrrewolucyjność powinna być porewolucyjna, a nie rewolucyjna”⁸⁰².

Ocena rosyjskiego nihilizmu, chociaż raczej negatywna, nie może być więc jednoznaczna. Po pierwsze, był on krokiem niejako wymuszonym przez opresyjną władzę caratu, sytuację społeczną i moralną rosyjskiego narodu. Nie należy do przedmiotu tej pracy wdawanie się w spekulacje, co by się stało, gdyby władza poszła na kompromis i już w latach sześćdziesiątych starała się wciągać rosyjskich inteligentów w konstruktywny dialog, miast wysyłać ich na Sybir lub przetrzymywać w więzieniach. Być może w tamtych warunkach taki liberalny projekt z różnych powodów nie mógłby się powieść. Nie ulega jednak wątpliwości, że był rosyjski nihilizm dramatyczną i heroiczną zarazem próbą zanegowania istniejącego stanu rzeczy, który wydawał się nie do zniesienia i nie do zaakceptowania przez oświeconą, choćby przeciętnie wrażliwą jednostkę. Czy projekt ten był „sataniczny”, jak wyraża się Bierdiajew (choć w odniesieniu do samej rewolucji, a nie nihilizmu)? Być może, ale przynajmniej pierwotnie – w najbardziej szlachetnym aspekcie diabelstwa, o ile takie istnieje – gdy Szatan jawi się jako Prometeusz, Orc – bóg rewolucjonista z mitologii Williama Blake’a.

⁸⁰¹ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, op. cit., s. 42. Na „niezrozumienie problemu osoby”, jako jedną z najistotniejszych przyczyn porażki komunistycznego, ale i chyba nihilistycznego projektu wedle Bierdiajewa, wskazuje również Janusz Dobieszewski [por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej, „Komunistyczne” rozterki Nikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2012, s. 175].

⁸⁰² M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, przeł. Jacek Chmielewski, Kęty 2006, s. 219-220. Por. też: J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej, „Komunistyczne” rozterki Nikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2012, s. 176.

Sataniczna negacja okazuje się być tutaj jedynie składnikiem szerzej zakrojonego przeczenia w dialektycznym procesie historycznego postępu. Owoce tego buntu okazały się rzeczywiście toksyczne, więc ewangeliczny test, polegający na poznawaniu po nich drzew, które je zrodziły, źle o tych roślinach świadczy. Ale mimo to bunt ów może pozostać cennym, historycznym doświadczeniem, nie tylko jako nauka, o ile nie „nauczka” na przyszłość, ale także jako próba, heroiczny eksperyment, który choć chybiony, był właśnie efektem niezgody na zło, „oddaniem biletu”. Chociaż odbywał się pod egidą rozumu, był może najbardziej dramatycznym, właśnie wynikającym z wiary, z ducha Jerozolimy, a nie Aten – buntem przeciwko złu. Zawinił tutaj maksymalizm, niecierpliwość, niedojrzałość, zapóźnienie cywilizacyjne i zapewne wiele jeszcze innych czynników, o których w tej pracy była częściowo mowa. Ale jeżeli za kryterium oceny moralnej przyjmujemy przede wszystkim intencje, to nihilizmu rosyjskiego potępić nie sposób. Nie było tam bowiem złej woli. W tym sensie rosyjski projekt jest bardziej moralny niż projekt burżuazyjny. I w tym też sensie jest bardziej Chrystusowy niż sataniczny. Stoi za nim Chrystus z *Kazania na górze*, który broni uciśnionych, ale i Chrystus surowy, z biczem, który rozpędza kupców w jerozolimskiej świątyni, wreszcie ten Chrystus, który przynosi miecz.

Właściwości rosyjskiego nihilizmu, na które wskazuje Bierdiajew, są zarazem słabością i siłą myśli rosyjskiej. Badając spuściznę filozoficzną nihilistów, często mieliśmy do czynienia z pochopnością, niedojrzałością czy może nawet prostotą ocierającą się o prostactwo, a w każdym razie daleko idący brak subtelności. Wiąże się to też ze świadomym odrzucaniem wyższej kultury i konwenansu, o czym była wielokrotnie mowa. Ale dzięki temu właśnie w rosyjskim nihilizmie tym wyraźniej dostrzegamy te wszystkie nici i powiązania, które w ukryciu tkwiły gdzieś w europejskiej kulturze, zwłaszcza w jej oświeceniowym i pozytywistycznym aspekcie, ale wplecione w liczne konteksty kulturowe pozostawały nierozpoznawalne. To więc, co tkwiło w europejskiej filozofii niejako *implicite*, zostało *explicite* wypowiedziane przez rosyjskich nihilistów. Może przypomina to trochę sytuację, w której młody człowiek, nieznający zbyt dobrze skomplikowanych relacji świata dorosłych albo znający je już wystarczająco dobrze i wyczuwający, że często opierają się one na fałszu, głośno wypowiada publicznie to, co starsi pragnęliby ukryć i zamknąć w czterech ścianach swoich prywatnych mieszkań.

Nawet gdy rosyjscy nihiliści prezentują samych siebie jako cyników, wзира spód tej maski silne, nieomal rozpaczliwe pragnienie prawdy i być może absolutnego sensu, tak jak to dzieje się często w przypadku ludzi młodych.

W końcu znajdujemy u Bierdiajewa także kwestię idei „miłości ku dalekiemu”, która w kontekście rozważań nad nihilizmem była centralnym zagadnieniem podejmowanym, jak pamiętamy, przez Siemiona Franka. Rosyjscy nihiliści rozczarowawszy się do teraźniejszości i religii, która w wymiarze historycznym stanowiła jej integralny składnik, przenieśli wszystkie swoje marzenia i uczucia, koncentrujące się dotychczas na transcendencji o charakterze religijnym, na transcendencję historyczną. Transcendencja uległa immanentyzacji jako wciągnięta w dyskurs historyczny, aby potem, już jako projekt, stać się na powrót transcendencją, ale o zupełnie innym charakterze. To transcendencja anonimowej i niepewnej przyszłości, a nie osobowego Boga. W sposób niezwykle syntetyczny i wyczerpujący zarazem omówił istotę tej kwestii u Bierdiajewa Janusz Dobieszewski:

„Pozbawione złudzeń nastawienie na transcendencję–wieczność zostaje całkowicie «rozpisane» w projekt i plan transcendencji–przyszłości, nie potrzebujący przy tym żadnego dodatkowego uszlachetnienia wyższymi racjami, ideami, obietnicami zbawienia, metafizyką. W tej sytuacji powoływanie się na rację religijną byłoby dla bojownika o prawdę i sprawiedliwość czymś zawstydzającym i absurdalnym – przy czym w pewnym sensie (ważnym dla Bierdiajewa) jest to postawa religijna najwyższej próby: nie czyniąca Bogu wyrzutów, lecz biorąca na siebie «pracę» Boga. Jej ograniczeniem jest pycha dogmatyzmu i rygoryzmu, odwołująca się – niemal prowokacyjnie – do wszystkiego, co trywialne i płaskie, co przyrodnicze, a co w odniesieniu do człowieka musiało oznaczać negowanie go jako osoby i sprowadzenie do jednostkowości, co z kolei prowadzić musiało do całkowitego prymatu nad jednostką przyrody i kolektywu, do zdegradowania wszystkiego, co istotnie czyni człowieka człowiekiem: religii, filozofii, sztuki, wolności (w tym wolności do zła i błędu)”⁸⁰³.

Innymi słowy, nihilizm w wydaniu rosyjskim prowadził w konsekwencji do atrofii wszystkich najważniejszych dla Bierdiajewa elementów ludzkiej egzystencji. Człowiek przestaje być osobą opromienioną boskim majestatem, a staje się zniewoloną jednostką – częścią przyrody. Miraż przyszłej potęgi i pełnego, powszechnego szczęścia sprawia, że rezygnuje on z całości tego, co jest tu i teraz. Oddaje więc wszystko za nic. Choćby atrakcyjny

⁸⁰³ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej, „Komunistyczne” rozterki Nikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2012, s. 171.

projekt przyszłości sprawiał, że dzięki eskalacji wysiłku i osiągnięciom nauk przyrodniczych człowiek stopniowo będzie zyskiwał panowanie nad przyrodą, a nawet własnym losem, to i tak tracąc wymiar osobowy pozostanie z niczym, a właściwie z ponurym memento w postaci retorycznego pytania św. Pawła:

„Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?”⁸⁰⁴.

Projekt przyszłości pozostaje wciąż tylko mirażem, jest równie niepewny, jak był na początku drogi, co z kolei przywołuje na myśl słowa Szatana–Wolanda z *Mistrza i Małgorzaty*, który na pełną zadufania deklarację Berlioza o kreowaniu ludzkiego losu, odpowiada mu w te słowa:

„Przepraszam – łagodnie powiedział nieznajomy – po to, żeby czymś kierować, trzeba bądź co bądź mieć dokładny plan, obejmujący jakiś możliwie przyzwoity okres czasu. Pozwoli więc pan, że go zapytam, jak człowiek może czymkolwiek kierować, skoro pozbawiony jest nie tylko możliwości planowania na choćby śmiesznie krótki czas, no, powiedzmy, na tysiąc lat, ale nie może ponadto ręczyć za to, co się z nim samym stanie następnego dnia?”⁸⁰⁵.

Jak pamiętamy, cała historia kończy się tragicznie dla Berlioza, bo choć ten zdeklarowany wróg religii, a zwolennik racjonalizmu, materializmu i postępu miał wszystko dokładnie zaplanowane, tego samego jeszcze wieczoru poślizgnął się na oleju, który wylała Anuszką, i wpadłszy pod tramwaj postradał życie. Ta groteskowa historia opowiedziana w wiekopomnym dziele Bułhakowa została wielokrotnie omówiona i zinterpretowana, nie będziemy więc tutaj czynić tego po raz kolejny, bo i praca nie tego dotyczy. Przytoczyliśmy jednak ten znakomity, literacki przykład jako obraz czegoś, co w istocie przytrafiło się rosyjskim nihilistom, a właściwie ich prawnikom – bolszewikom, którzy chociaż dysponowali zdawałoby się znakomitym planem uszczęśliwienia ludzkości, to efekt okazał się zupełnie inny od zamierzonego. W głębszym wymiarze jest to jednak metafora tragicznego losu człowieka, który pozbawiony transcendentnej perspektywy skazany zostaje na błędzenie po omacku. Tragedia rosyjskich nihilistów miała też ten dodatkowy, tragiczny w swej istocie wymiar, że im głębsza ciemność zapadała, a zapadała, bo sami gasili po kolei wszystkie światła – światło „religii, filozofii, sztuki, wolności” - tym dobitniej i z większym

⁸⁰⁴ Mt 16,26.

⁸⁰⁵ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. Irena Lewandowska i Witold Dąbrowski, Kolekcja Gazety Wyborczej, s. 16.

przekonaniem głosili wszem i wobec, że wiedzą doskonale, dokąd zmierzają. Przypomina to może nieco sytuację człowieka ogarniętego rozpaczą, który kryje się gdzieś w kącie ciemnego pokoju (niczym Kiriłłow przed swoim samobójstwem), ale chociaż śmierć jest blisko, chociaż jest nieuchronna, człowiek ten wciąż marzy o przyszłości i o własnym, prywatnym *theosis*⁸⁰⁶ bez Boga.

Być może najbardziej satanicznym elementem rosyjskiego nihilizmu jest nienawiść, jego odwetowość, potrzeba zemsty i rozliczenia. Pisał o tym Dostojewski, Frank, pisał Bierdiajew⁸⁰⁷. Zabrakło w rosyjskim nihilizmie szacunku dla przeszłości i miłości do teraźniejszości, w tym do tego, co bliskie, do bliźniego – nie takiego, jakim ma się on stać w dalekiej przyszłości, ale takiego, jakim jest dzisiaj, z jego wadami i słabościami. To ciemna strona wszelkiego maksymalizmu, często idącego zresztą w parze z młodzieńczą niecierpliwością, o czym pisaliśmy wyżej. W tym sensie sataniczna jest w rosyjskim nihilizmie owa „miłość ku dalekiemu”, zatruwająca serca radykałów. W najbardziej głębokim, filozoficznym sensie chodziłoby tu zaś o zastąpienie transcendencji wieczności transcendencją teraźniejszości. W tym sensie chodziłoby tu, jak zwykle w przypadku działania zła, o wynaturzenie, zaburzenie proporcji, o usterkę. „Zło jest brakiem dobra”, jak twierdził św. Augustyn, i w tym sensie nie stwarza czegoś nowego, ale przetwarza to, co stare, wypacza, karykaturyzuje.

Mefistofeles Goethego twierdził, że jest

„Tej siły cząstką drobną,

Co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro”⁸⁰⁸.

W przypadku rosyjskich nihilistów było chyba odwrotnie – pragnęli dobra, ale z różnych przyczyn, o których pisaliśmy w tej pracy, sprowadzali zło.

Tytułem zakończenia zdecydowaliśmy się przytoczyć słowa złowrogiej postaci z filmu *Jajo węża* Ingmara Bergmana. Rzecz dzieje się u schyłku istnienia Republiki Weimarskiej. Negatywny bohater – prowadzący eksperymenty na ludziach naukowiec - tuż przed swoją samobójczą śmiercią, trzymając w ręku ampułkę z cyjankiem, przepowiada przejęcie sterów władzy przez Hitlera i dramatyczne wydarzenia, które potem nastąpią:

⁸⁰⁶ *Theosis* – przebóstwienie, w teologii wschodniej mogące się dokonać dzięki łasce Boga i oznaczające upodobnienie lub nawet utożsamienie się człowieka i Bóstwa.

⁸⁰⁷ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005, s. 135.

⁸⁰⁸ J.W. Goethe, *Faust*, przeł. Feliks Konopka, Warszawa 1962, s. 104.

„To jest tak, jak z jajem węża: przez cienką skorupkę widać doskonale ukształtowanego już gada”.

Wydaje się, że słowa te w pełni stosują się do rosyjskich nihilistów lat sześćdziesiątych, których poglądy poddaliśmy analizie w tej rozprawie, spoglądając niejako przez ścianki do wnętrza jaja, z którego później wykluje się wąż w postaci bolszewizmu. Chociaż bowiem intencje rosyjskich nihilistów były czyste i wynikały z młodzieńczego idealizmu i słusznego oburzenia, to konsekwencje, jakie ten nurt przyniósł okazały się dramatyczne.

Nawet gdybyśmy przyjęli, za Dostojewskim, że rosyjski nihilizm ma rzeczywiście jakieś sataniczne proveniencje, to i tak być może jedynym rozsądnym rozwiązaniem, zwłaszcza w odniesieniu do buntu o tak szlachetnym charakterze, jakim był bunt rosyjskich nihilistów, jest sugestia św. Izaaka Syryjczyka, wedle której trzeba modlić się za demony⁸⁰⁹. Może więc także złe duchy rosyjskiego nihilizmu doczekają się z czasem historycznej apokatastazy, gdy okaże się, że cały ich projekt, chociaż błędny, był błędem koniecznym i pożytecznym

⁸⁰⁹ Por. R. Zając, *Zbawienie szatana*, <http://www.kosciol.pl/content/article/20040521111753470.htm>

BIBLIOGRAFIA:

- Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska*, t. II, Warszawa 2005.
- Augustyn L., *Od niemocy do nadmocy. Diagnoza nihilizmu rosyjskiego*, „Kronos”, 2011 nr.1.
- Augustyn L., *Wolność w jedności?*, Kraków 2012.
- Alvarez A., *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Łukasz Sommer, Warszawa 1997.
- Bazyłow L., *Mikołaj Dobrołubow*, Warszawa 1955.
- Berlin I., *Rosyjscy myśliciele*, przeł. Sergiusz Kowalski, Warszawa 2003.
- Berlin I., *Zmysł rzeczywistości, Filozofia i represje rządowe*, przeł. Michał Filipczuk, Poznań 2002.
- Bielienkowa L. *D.I. Pisariew kak istorik filozofskoj i obszczestwiennoj mysli*, Moskwa 1983.
- Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, t. I-II, przeł. Wiera Anisimow-Bieńkowska, przekład przejrzął, wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Walicki, Warszawa 1956.
- Bierdiajew M., *Filozofia nierówności*, przeł. Jacek Chmielewski, Kęty 2006.
- Bierdiajew M., *Filozoficzna prawda i inteligencka racja*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, przeł. J.C.- S.W., Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2004.
- Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2005.
- Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
- Bohun M., *„Socjalizm albo unicestwienie”. O pewnej konserwatywnej wizji modernizacji Rosji*, [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. Włodzimierz Rydzewski, Michał Bohun, Kraków 1999.
- Broda M., *Narodnicke ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003.
- Broda M., *O „rosyjskości” albo „nierosyjskości” źródeł, charakteru i rezultatów rewolucji bolszewickiej*, [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. Włodzimierz Rydzewski, Michał Bohun, Kraków 1999.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Ivonna Nowicka, Gdynia 1999.
- Buckle H.T., *Historia Cywilizacji w Anglii*, przeł. Władysław Zawadzki, Warszawa 1873.
- Bużakow M., *Mistrz i Małgorzata*, przeł. Irena Lewandowska i Witold Dąbrowski, Kolekcja Gazety Wyborczej.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 2002.
- Copleston F., *Historia filozofii. Tom 10. Filozofia rosyjska*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 2009.
- Custine A.L.L. de, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, przeł. Beata Geppert, Warszawa, Londyn 1988.
- Czernyszewski M., *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, przeł. Jerzy Brzęczkowski, Warszawa 1951.
- Czernyszewski M., *Izbrannyje filozofskije soczinienija, Priedisłowije i zamietli k knigie „Energija w prirodie” Karpientiera*, t.3, Moskwa 1951.
- Czernyszewski M., *O sztuce*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, Warszawa 1953.
- Czernyszewski M., *Pisma filozoficzne*, t. I-II, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Bleszyński, wstępem i przyp. opatrzył Andrzej Walicki, Warszawa 1961.

Czernyszewski M., *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych*, przeł. Jerzy Brzęczkowski, Warszawa 1952.

Czernyszewski M., *Zasada antropologiczna w filozofii*, przeł. Kazimierz Bleszyński, Kraków 1956.

Dawydow J., *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, przeł. Andrzej Szymański, „Literatura na świecie” 1983, nr 3 (140).

Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowiow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.

Dobieszewski J., *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012.

Dobrolubow M., *Pisma filozoficzne*, t. I-II, przeł. Halina Kowalewska, przekład przejrzał i wstępem poprzedził Andrzej Walicki, Kraków 1958.

Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. Aleksander Wat, Warszawa 1970.

Dostojewski F., *Biesy*, przeł. Tadeusz Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Londyn 1992.

Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. I-III, przeł. Maria Leśniewska, Warszawa 1982.

Dostojewski F., *Młodzik*, przeł. J. Polecki, Białystok 2002.

Dostojewski F., *Idiota*, przeł. Jerzy Jędrzejewicz, Warszawa 1971.

Dostojewski F., *O literaturze i sztuce*, Przeł. Maria Leśniewska, Kraków 1976.

Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, przeł. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1984.

Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej, przekł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1986.

Durkheim E., *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa 2011.

Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami, t. I-XIII, red. S. Orgelbrand, Warszawa 1903.

Feuerbach L., *Wybór pism*, t. I-II, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Mirosław Skwieciński, przekład przejrzał i wstępem poprzedził Ryszard Panasiuk, Warszawa 1988.

Figes O., *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Wrocław 2009.

Fiodorow M., *Filozofia wspólnego dzieła*, przeł. Cezary Wodziński i Michał Milczarek, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Michał Milczarek, Kęty 2012.

Frank S., *Etyka nihilizmu*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW (Cezary Wodziński), Warszawa 1986.

Frank S., *Problemy idealizmu, Fridrich Nicsze i etyka lubwi k dalniemu*, [w:] <http://www.vehi.net/frank/etika.html>.

Gide A., *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. Karolina Kot, Warszawa 2003.

Glucksmann A., *Dostojewski na Manhattanie*, przeł. Maryna Ochab, Warszawa 2003.

Goerd W., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Jacek Antkowiak, Kraków 2012.

Gogol M., *Martwe dusze*, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa 1968.

Gonczarow I., *Obłomow*, przeł. Nadzieja Drucka, Warszawa 1959.

Gulian C.I., *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, przeł. Maria Ochab, Stanisław Cichowicz, Warszawa 1974.

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Estetyka*, t. III, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman, objaśnieniami opatrzył Adam Landman.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I-II, przeł. Adam Landman, Warszawa 2010.

- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. I: *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, przeł. Janina Walicka, opr. Andrzej Walicki, Warszawa 1965.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. II: *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, przeł. Wiera Bieńkowska, tłum. przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Walicki, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. V: *Część siódma. Cienie rosyjskie*, przeł. Jerzy Wyszomirski, Warszawa 1954.
- Holland H., *O antropologizmie i materializmie Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, przeł. Kazimierz Bleszyński, Kraków 1956.
- Idee w Rosji*, A. de Lazari (red.), t. 4, Łódź 2001.
- Iwanow W., *Sobranije soczinienij w 4 tomach, Stati, Prolegomieny o demonach, Lik i liczyny Rossiji*, t. 3. Bruksela 1979.
- Iwanow-Razumnik W., *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli. Indywidualizm i mieszczaństwo w russkoj literaturze i żyzni XIX w.*, t.2, Petersburg 1911.
- Jacobi F. H., *Do Fichtego*, przeł. Małgorzata Rutkowska, „Kronos” 2011, nr 1.
- Janion M., Przybylski R., *Sprawa Stawrogina*, posłowie T. Komendant, Warszawa 1996.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków 1994.
- Kisiel J., *Symbolika pająka w twórczości Dostojewskiego*, [w:] *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, red. Janusz Dobieszewski, Warszawa 2000.
- Kafka F., *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Warszawa 2000.
- Kotakowski L. *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003.
- Kotakowski L., *Główne nurty marksizmu t. I-III*, Warszawa 2009.
- Kotakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- Kotakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009.
- Krasicki J. *Bierdajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krużkow W.S., *N.A. Dobrolubow. Żyżn' – diejatielnost' – mirowozzrienije*, Moskwa 1976.
- Kryłow I., *Bajki*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył Bohdan Galster, Warszawa 1989.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 3: *Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, Komorów 2009.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 4: *Wyzwalanie ludów*, Komorów 2009.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 5: *Terroryści*, Komorów 2009.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 6: *Rządy Aleksandra III. Ku reakcji*, Komorów 2009.
- Kuczyński J., *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – nihilizm – faszyzm*, Warszawa 1967.
- Kuzniecowa F., *Nihilizm i nihilisty. O niektórych nowomodnych traktorkach twórczego nasliedija Pisariewa*, [w:] „Nowy Mir” 1982, Nr 4.
- Lazari A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego: pocziwnictwo*, Łódź 2000.
- Landgrabe L., *O przezwyciężeniu nihilizmu europejskiego*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001.
- Łoskij M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2000.

Łunaczarski A., *Pisma wybrane, Etyka i estetyka Czernyszewskiego przed sądem potomności*, przeł. B. Strumiński, Warszawa 1963.

Mainländer P., *Metafizyka unicestwienia*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001.

Mann T., *Eseje*, przeł. Jan Błoński, red. Maciej Żurowski, Warszawa 1964.

Motrenko T., *Giegielewskije idieji w mirowozrienczesko-religioznoj paradigmie ruskoj filozofii XIX- naczata XX wieka: Monografija*, Moskwa 2005.

Müller-Lauter W., *Nihilistyczny cień Zaratustry*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001.

Nabokov V., *Dar, Rozdział czwarty*, przeł. Eugenia Siemaszkiewicz, Warszawa 2003.

Nieczajew S., *Katechizm rewolucjonisty*, http://pol.anarchopedia.org/Katechizm_Rewolucjonisty.

Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2006.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1907.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waclaw Berent, Poznań 1995.

Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885 – 1889)*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001.

Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz – czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2000.

Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy, red. S. Gromadzki i J. Niecikowski, Warszawa 2001.

Nikonienko W.S., *Materializm Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Pisariewa*, Leningrad 1983.

Nowikow A. I., *Nigilizm i nigilisty. Opyt kriticzeskoj charakteristiki*, Leningrad 1972.

Okołowski P., *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne, Bierdiajew a Dzieduchowski. Spór o sens pesymizmu*, Warszawa 2012.

Olaszek B., *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź, 1997.

Ostrowski A., *Burza*, przeł. Jerzy Jędrzejewicz, Wrocław 1958.

Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979.

Panasiuk R., *Feuerbach*, Warszawa 1981.

Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, przeł. Tadeusz Szafar, Warszawa 2006.

Pipes R., *Rosja carów*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2008.

Pipes R., *Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy. Studium kultury politycznej*, Kraków 2009.

Pipes R., *Rosyjscy malarze pieriedwiżnicy*, przekł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2008.

Pisariew D., *Bor'ba za żyzn'*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0200.shtml.

Pisariew D., *Izbrannyje filozofskie i obszczestwiennno-politicheskie stat'i*, Leningrad 1949.

Pisariew D., *Riealisty*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0350.shtml.

Pisariew D., *Scholastika XIX wieka*, [w:] http://az.lib.ru/p/pisarew_d/text_0120.shtml.

Plechanow G.W., *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija, N.G. Czernyszewskij [1909]*, t.4, Moskwa 1958.

Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*, przeł. Jarosław Merecki SDS, Lublin 2003.

Przebinda G., *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.

Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.

Przybylski R., *Dostojewski i przekłete problemy*, Warszawa 2010.

Przybylski R., *Śmierć Antychrysta*, „Znak”, nr.319-320.

- Radziński E., *Aleksander II. Ostatni wielki car*, przeł. Eugenia Siemaszkiewicz, Rene Śliwowski, Warszawa 2005.
- Rarot H., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011.
- Russkaja filozofija. Małyj encyklopediczeskij Słowar', Moskwa 1995.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum Jan Garewicz, wstępem opatrzyła Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1997.
- Siechenow I., *Odruchy mózgowe*, przeł. L. Uszkiewiczowa, Warszawa 1986.
- Sikora T., *Zamiast wstępu: Nihilologia rediviva*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001.
- Simmel G., *Filozofia pieniądza*, przeł. i postwaniem opatrzył Andrzej Przyłębski, Poznań 1997.
- Sitek R., *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*, [w:] „Almanach myśli rosyjskiej”, *Wokół Andrzeja Walickiego*, red. J. Dobieszewski, Jan Skoczyński, Michał Bohun, Warszawa 2009.
- Sołowjow G., *Estieticzeskije wozzrienija Czernyszewskogo i Dobrolubowa*, Moskwa 1974.
- Stiektow J., *N. G. Czernyszewskij, jego żyzń i diejatielnost'*, Moskwa-Leningrad 1928.
- Stiepnia-Krawczyński S., *Rosja podziemna*, przeł. Janina Dziarnowska, Warszawa 1960.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. Joanna i Adam Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk 2008.
- Styczyński M., *Ratio a logos: jedno czy dwoje? O filozofii rosyjskiej, sowietologii i o filozofii politycznej Andrzeja Walickiego. Zbiór rozpraw*, Łódź 2012.
- Suchow A., *Filosofskij materializm D. I. Pisariewa*, [w:] „Filosofija i obszczestwo” 1/2005.
- Szełgunow N.W., Michajłow M.L., *Do młodego pokolenia*, przeł. J. Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. II, Warszawa 1965.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. Cezary Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. i wstępem opatrzył Cezary Wodziński, Warszawa 1987.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski, Warszawa 2011.
- Śliwowski R., *Od Turgieniewa do Czechowa (Z dziejów rosyjskiej dramaturgii drugiej połowy XIX wieku)*, Warszawa 1970.
- Trochimiak J., *Czernyszewski*, Lublin 1988.
- Turgieniew I.S., *Dzieła wybrane, Ojcowie i dzieci*, Warszawa 1966.
- Turgieniew I.S., *Hamlet i Don Kichot*, tłum. Michał Bohun, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 3-11.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996.
- Walicki A., *Mikołaj Czernyszewski i rosyjska krytyka literacka drugiej połowy lat 50-tych-60-tych*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, t. II red. M. Jakóbiec.
- Walicki A., *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*.
- Walicki A., *Rosyjska wersja „Zdrady klerków”* [A. Walicki, *Rosyjska wersja „Zdrady klerków”*, [w:] Res Publica 10/1988.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

- Wasiewicz J., *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.
- Wodziński C., *św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2009.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości, Epifania diabła*, Warszawa 1993.
- Wołk S., Nikonienko B.S., *Matierializm N.G. Czernyszewskiego*, Leningrad 1979.
- Vischer F., *Aesthetik oder Wissenschaft der Schönen*, Lipsk 1846-1858.
- Voegelin E., *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Łukasz Pawłowski, Warszawa 2011.
- Zajac R., *Zbawienie szatana*, <http://www.kosciol.pl/content/article/20040521111753470.htm>.
- Załęski S., *Geneza i rozwój nihilizmu w Rosyi. Szkic historyczno-społeczny*, Kraków 1892.
- Zieńkowski W., *Istorija russskoj filozofii*, t. I-II, Paryż 1989.
- Żdanow W., *Nikołaj Aleksandrowicz Dobrolubow*, Moskwa 1955.
- Żywczyński M., *Historia powszechna. 1789-1870*, Warszawa 2008.