

Halina Rarot

Problem rosyjskiej filozofii religijnej

Słowa kluczowe: *fenomen filozofii religijnej, oryginalność rosyjskiej filozofii religijnej, niejednoznaczność terminu „rosyjska filozofia religijna”, tragedia rosyjskiej filozofii religijnej*

1. Wieloaspektowość recepcji rosyjskiej filozofii religijnej

Rosyjska filozofia religijna przełomu XIX i XX wieku, zwana dzisiaj także *filozofią teologiczną* (z powodu przejmowania twierdzeń, pojęć, aksjomatów z teologii chrześcijańskiej¹), stanowi zjawisko, które ewokuje wieloaspektowość swego odbioru. Moim celem jest zestawienie owych aspektów w celu wydobycia rzeczywistego znaczenia tego fenomenu i możliwości jego ewentualnego ideowego wkładu w rozwijającą się powoli, nie tylko na zachodzie Europy, lecz także w samej Rosji, myśl postsekularną. Jedną z idei tego nowego prądu myślowego jest minimalizowanie nowożytnego antagonizmu między zjawiskami religijnymi i świeckimi. Myśl postsekularna, zajmująca miejsce *pomiędzy (niezależną) filozofią a teologią chrześcijańską*, próbuje wskazywać, wbrew oświeceniowym tendencjom w Europie, że nie należy ujmować tych sfer jako binarnych opozycji ani też całkowicie negować jednej ze stron opozycji, to znaczy sfery sacrum.

Wspomnianą wielość ujęć w oglądzie rosyjskiej filozofii religijnej można nie tylko rozpoznawać, ale też ułożyć ją w dwie przeciwstawne grupy: jedną nazwać ujęciem nieproblematicznym, drugą, odwrotnie – problematycznym. W tej pierwszej znajdują się dwa dość rozpowszechnione stanowiska interpretacyjne, zgodnie z którymi: a) rosyjska filozofia religijna jest niepowtarzalnym wytworem rosyjskiego ducha i rosyjskiej kultury, b) rosyjska filozofia religijna, analogiczna do myśli katolickiej, protestanckiej, islamskiej, buddyjskiej, jest

¹ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolevitch, W. Kowalski, Biblos, Tarnów 2009, s. 23.

rzeczywiście oryginalna, ponieważ jest z kolei prawosławna. W drugiej natomiast grupie znajdują się stanowiska, które nie podzielają tego optymizmu interpretacyjnego badaczy z grupy pierwszej. Należą do niej ci filozofowie, którzy: a) nie zgadzają się na tworzenie analogii pomiędzy zachodnioeuropejskim tomizmem czy neotomizmem a rosyjską filozofią religijną, gdyż tomizm jest wytworem niezależnego rozumu, b) uznają wprawdzie prawosławność rosyjskiej filozofii religijnej, ale dostrzegają także jej kłopotliwość w kontekście jej zgodności z ortodoksją prawosławną, c) akcentują wyłącznie problematyczność tego rodzaju myślenia, włącznie z niejasnością samego terminu „rosyjska filozofia religijna”, d) podkreślają nie tylko problematyczność treści i samego terminu, lecz wręcz tragizm rosyjskiej filozofii religijnej, która nie spełniła i nie może spełnić, mimo jej odradzania się, pokładanych w niej nadziei.

2. Niepowtarzalność rosyjskiej filozofii religijnej

Przyjrzyjmy się bliżej poszczególnym stanowiskom z obydwu grup i ich typowej argumentacji, aby obraz rosyjskiej filozofii religijnej ukazał nam się jako rzeczywiście wielostronny. O tym, że rosyjska filozofia religijna jest szczególnym i niepowtarzalnym przypadkiem symbiozy antagonistycznych zazwyczaj dziedzin ludzkiego ducha, a więc myśli filozoficznej i świadomości religijnej, zaistniałym w kulturze europejskiej, pisze dzisiaj wielu badaczy i historyków myśli rosyjskiej. Zaczęli głosić tę tezę już sami twórcy tego nurtu myślenia. Znamienne stały się zwłaszcza – jak zauważa Janusz Dobieszewski – wypowiedzi Mikołaja Bierdiajewa zawarte w *Rosyjskiej idei* i w artykule *O charakterie rosyjskiej religioznej myśli XIX wieku*. Wedle nich, najcenniejsze nurty filozofii rosyjskiej są religijne ze względu na obecność chrześcijańskiej wrażliwości oraz z powodu podejmowania takich tematów, które samemu rozumowi jest trudno rozstrzygnąć bez pomocy Objawienia: wolności, osoby, Bogoczo-wieczności, soborności². Następnie podzielali owo przekonanie tacy znani badacze, jak A. Łosiew w *Rosyjskiej filozofii*, S. Frank w *Rosyjskim mirowozrieniu*, M. Połtorackij w *Rosyjskiej religioznej filozofii*. Tezę o wyjątkowości rosyjskiej filozofii religijnej zapisywano na różne sposoby, tutaj zostaje przytoczona tylko w swym jednym, a zarazem reprezentatywnym brzmieniu: „Przy całej wielości form filozofowania w Rosji, powstała w XIX wieku filozofia religijna była absolutnie oryginalnym tworem ludzkiego ducha nie posiadającym analogii w innych kulturach filozoficznych”³. W tym właśnie duchu formułuje ją współ-

² J. Dobieszewski, *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, dz. cyt., s. 11–14.

³ A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 9.

czesny badacz ukraiński, Anatolij Tichołaz, wahając się tylko w uzasadnieniu. Z jednej bowiem strony filozof wykazuje w swej pracy *Platon i platonizm w ruskiej religijnej myśli drugiej połowy XIX – początku XX wieku*, iż rosyjska filozofia religijna odróżnia się od innych typów filozofii religijnych w tym aspekcie, że jest chrześcijańskim platonizmem⁴. Niemniej, zdając sobie sprawę z faktu, iż w innych systemach europejskich filozofii religijnych także może być obecny chrześcijański platonizm, badacz dodaje, że doszło tu do niepowtarzalnej fuzji platonizmu i światopoglądu prawosławnego. Z drugiej strony, w innym miejscu, w artykule *Podstawowe osobliwości rosyjskiej filozofii* dopełnia tę argumentację następująco: „rosyjska filozofia powstaje tam i wtedy, kiedy Rosja staje się głównym problemem rozumu filozoficznego”⁵.

Podobnie wybrzmiewa pokrewne stanowisko, reprezentowane na przykład przez współczesnego historyka filozofii I.T. Frołowa (i innych badaczy), zaprezentowane w *Wwiedieniju w filozofiju*. Współcześni badacze filozofii, patrząc na panoramę religijnej filozofii XX wieku, stwierdzają tu mianowicie, że zawiera ona badania teoretyków różnych konfesji, łączących tradycyjne i nowe podejścia w próbie zrozumienia złożonej sytuacji współczesności⁶. W ten sposób, zdaniem Frołowa oraz jego współpracowników, wiele szkół o orientacji chrześcijańskiej, judejskiej, muzułmańskiej czy buddyjskiej proponuje własne rozstrzygnięcia aktualnych problemów światopoglądowych, spowodowanych dwiema światowymi wojnami, rewolucją techniczną, procesami modernizacyjnymi, a ostatnio globalizacyjnymi. Przy czym szkoły te zazwyczaj odradzają tradycyjne myślenie religijno-filozoficzne, dodając doń aktualną terminologię i formę, i wchodząc dzięki temu metodologicznemu zabiegowi w dialog z myślą sekularną. Frołow i współautorzy *Wwiedienija* nie mają żadnych wątpliwości interpretacyjnych, gdy ustawiają Mikołaja Bierdiajewa, Lwa Karsawina, Georgija Fiedotowa, Pawła Florenskiego, Semena Franka (traktowanych jako filozofów prawosławnych) obok myślicieli katolickich: Jaquesa Maritaina, Etienne’a Gilsona, Karla Rahnera, Gabriela Marcela, Emmanuela Mouniera, Pierre’a Teilharda de Chardin czy też filozofów protestanckich: Karla Bartha, Paula Pilicha, Paula Niebuhra. W tej panoramie myśli religijnej znajdują się też myśliciele żydowscy: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, muzułmańscy (Mohammed Iqbal) czy buddyjscy (Daisaku Ikeda). Nie widać ich wątpliwości w ocenie znaczenia dorobku rosyjskich filozofów religijnych, porównywanego z całą historią rosyjskiej myśli i kultury. Historycy filozofii włączają bowiem owe dokonania, jak zresztą czyni się to najczęściej wśród ba-

⁴ Tamże.

⁵ A. Tichołaz, *Podstawowe osobliwości rosyjskiej filozofii*, [w:] *Platonizm w Rosji*, dz. cyt., s. 186.

⁶ I.T. Frołow i drugie, *Wwiedienije w filozofiju*, Rzespublika, Moskwa 2003 oraz <http://www.gumer.info/>.

daczy współczesnej myśli rosyjskiej, w prąd umysłowy zwany „rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym”, który funkcjonował na przełomie XIX i XX wieku. Ten natomiast jest, jak powiada Frołow, „uznanym zjawiskiem w historii ojczystej myśli i kultury (...), które mogło się pojawić [jak Sowa Minerwy – H.R.] dopiero u zmięczeniu epoki petersburskiej, przed kolejnym i być może najbardziej dramatycznym kryzysem w rosyjskiej historii”⁷. Jak widzimy, Frołow podkreśla wyjątkowość rosyjskiej filozofii religijnej ze względu właśnie na ów kulturowy kontekst, w jakim powstała. Jej niepowtarzalna postać stała się możliwa dzięki wysokiemu poziomowi kultury petersburskiej Rosji z początku wieku.

Rosyjska filozofia religijna, odpowiadając na nowe potrzeby światopoglądowe, rodzone przez sekularyzującą się cywilizację i kulturę rosyjską, poruszała wiele zagadnień: wolności chrześcijańskiej, wspólnoty umożliwiającej ową wolność, celu ludzkiej historii, problematyki dotyczącej zła, cierpienia, sensu ludzkiego życia, osobowego charakteru Boga i inne. Jak pisał Bierdiajew, jeden z największych myślicieli tego nurtu, „rosyjska dusza otworzyła się na to ogromne i znaczące doświadczenie i wyraziła swą refleksję o nim. Ujęcie go w kategorii myśli greckiej i patrystyki bizantyjskiej oznaczałoby natomiast niezrozumienie samego tematu, wręcz jego odrzucenie. Człowiek może przecież mieć nowe doświadczenia, nowe poszukiwania, mogą otwierać się przed nim nowe horyzonty”⁸. W kontekście niniejszego artykułu interesujący jest zwłaszcza stosunek myślicieli rosyjskich do relacji pomiędzy filozofią a religią, nadający ich poszukiwaniom specyficzny rys w porównaniu z innymi dziedzinami kultury. Stosunek ten był również interesujący dla myślicieli zachodniej Europy, którzy mniej lub bardziej doceniają relację pomiędzy tymi antagonistycznymi zazwyczaj dziedzinami, wypracowaną już przez tomizm i dopełnioną unowocześnioną w dwudziestowiecznym neotomizmie formułą Maritaina *filozofii jako sekretarza stanu teologii* i frazą Vittorio Possentiego o *filozofii jako przyjaciółce teologii*. Niestety, z tej racji, iż rosyjska odmiana filozofii chrześcijańskiej formułowana była przez kilkunastu myślicieli i tworzona w dwóch różnych ośrodkach: petersburskim (mniej ortodoksyjnym) i moskiewskim (bardziej ortodoksyjnym), trudno mówić dzisiaj o jednej postaci tej relacji u filozofów rosyjskich.

⁷ Tamże.

⁸ M. Bierdiajew, *Ortodoksja i czelowiecznost'* (Prot. Gieorgij Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*), „Put” 1927, nr 53, [przedruk w:] tenże, *Sobranije soczinienij*, t. III, *Tipy religioznoj mysli w Rossii*, YMCA-Press, Paryż 1989, s. 671.

3. Kwestionowanie oryginalności i chrześcijańskości rosyjskiej filozofii religijnej

Owo optymistyczne ujęcie fenomenu rosyjskiej filozofii religijnej jako tworu niezwykle oryginalnego, *stricte* rosyjskiego i odpowiadającego na nowe potrzeby światopoglądowe, podzielane przez badaczy-filozofów, którym bliska jest (z różnych powodów) idea metafizyki religijnej i prawosławna Rosja, zderzyć się musi, wcześniej czy później, z innymi perspektywami oglądu, już wcześniej wskazanymi. Paradoksalnie, na fakt, że rosyjska filozofia religijna niekoniecznie jest filozofią autentycznie narodową, zwrócił uwagę po raz pierwszy, i to już w XIX wieku, filozof, który obecnie uznawany jest niemal jednogłośnie za pierwszego autentycznie rosyjskiego filozofa religijnego. Rzec dotyczy, oczywiście, Włodzimierza Sołowjowa, który w 1888 roku stwierdził – jak wykazuje M. Iljin – że nie może wskazać żadnych zadatków na oryginalność rosyjskiej filozofii, gdyż to wszystko, co się w niej pojawiło, to były tylko puste roszczenia do owej wyjątkowości. Natomiast wiele lat później W. Rozanow przytoczył w jednym ze swych listów inne kategoryczne stwierdzenie Sołowjowa o rosyjskiej filozofii (opublikowane w „Wiestniku Jewropy”): rosyjska filozofia jest czymś mniej niż niebyt, bo o niebycie można jeszcze rozmyślać, a o rosyjskiej filozofii trudno jest cokolwiek stwierdzić⁹.

Podważana była również chrześcijańskość, a dokładniej prawosławność tego rodzaju myślenia, co można było zaobserwować już w okresie Srebrnego Wieku, a jeszcze bardziej w okresie emigracyjnym, który umożliwiał teoretyczny dystans i ucinał emocjonalne polemiki toczące się pomiędzy filozofami. Wypowiadali się w tym duchu jej twórcy pochodzący zwłaszcza z ośrodka petersburskiego, którzy przezwyciężyli swoje wczesne fascynacje kultami i misteriami antyku oraz gnostycznymi herezjami, dawno odrzuconymi przez Cerkiew. Owe fascynacje były następstwem ich radykalnej krytyki chrześcijaństwa historycznego, a zwłaszcza *kryzysowej postaci* cywilizacji chrześcijańskiej z przełomu wieków, oraz próby ożywienia skostniałego już fenomenu chrześcijańskiego. Takie cofnięcie się w czasie zarówno twórcy ruchu *nowej świadomości religijnej*, Dymitr Mereżkowski, jak i ważny jego uczestnik, Mikołaj Bierdiajew, uznali w końcu za niemożliwe. Prowadziłoby ono bowiem jedynie do bardziej lub mniej subtelnej formy współczesnego okultyzmu, tworzącego bogów na wzór ludzki; duch dionizyjskiego żywiołu wyparłby ideę nowej epoki Ducha Świętego, a względna prawda pretendowałaby do roli prawdy absolutnej¹⁰. Zatem – uznano – nawet pozytywne duchowe praktyki przedchrześci-

⁹ Cyt. za: M. Iljin, *Tragedija ruszkoj filozofii*, Ajris Press, Moskwa 2008, s. 62.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Nowoje rieligioznoje soznanije i obszczestwiennost'*, *Wwiedienije: Mistika i religija*, sostawlenije i kommentarii W.W. Sapowa, Kanon, Moskwa 1999, s. 44 oraz *Diekadienstwo i misticzeskij uralizm*, [w:] *Duchownyj krizis inteligencyi*, SP 1910, s. 24–26.

jańskie nie mogą być przyjmowane w żadnej formie przez chrześcijan współczesnych. Możliwa jest jedynie mistyka cerkiewna, a nie jej forma „żywiolowa” czy indywidualna. Mereżkowski natomiast zaakceptuje niemożność połączenia w jedno chrześcijańskiej *prawdy o niebie* z pogańską *prawdą o ziemi*, niemożność jedności umożliwiającej (jak sądził wcześniej) odkrycie pełnej, syntetycznej prawdy religijnej¹¹, gdyż uzna, że istotą chrześcijaństwa jest właśnie ów rozdział. Zwycięży w nim wiara, że dopiero powtórne przyjście Chrystusa umożliwi tę pożądaną syntezę (jak też syntezę „ciała” i „ducha” w człowieku).

Podobnie postrzegali zagadnienie problematycznej chrześcijańskości rosyjskiej filozofii religijnej także pierwsi historycy prądów umysłowych XX wieku w Rosji, zwłaszcza teologowie. W tropieniu nieortodoksyjnych naleciałości w nowej i nazbyt twórczej postaci filozofii chrześcijańskiej odznaczył się zwłaszcza Gieorgij Florowski (1893–1979), który w młodości był pod silnym wpływem rosyjskiej filozofii religijnej¹². Stopniowo jednak przekonywał się, iż ten nowy, zwłaszcza petersburski, prąd umysłowy obcy jest rosyjskiemu prawosławiu i prowadzi do całkiem *innych duchowych przestrzeni*. Z całą pewnością nie jest on także oryginalnym wytworem rosyjskiego ducha z powodu zapożyczeń z kultury zachodniej, zwłaszcza niemieckiej¹³. To właśnie duch zachodniego romantyzmu, przede wszystkim niemieckiego, charakteryzował się zastępowaniem teologii przez filozofię religijną, co wpłynęło negatywnie także na katolicką teologię spekulatywną. Dla Florowskiego rosyjska filozofia religijna jest zatem tylko epizodem w kulturze rosyjskiej, chociaż momentem o charakterze zdecydowanie negatywnym, wnoszącym bowiem do słabnącej kultury chrześcijańskiej akceptację fatalizmu historii, *amor fati*. W konsekwencji Florowski krytykował¹⁴ zarówno prekursorów nowej świadomości religijnej, czyli idei *nowego chrześcijaństwa*, formułowanej przez Dostojewskiego, Sołowjowa,

¹¹ D.S. Mierieżkowski, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 1, Moskwa 1914, s. 6 oraz O. Wołkogenowa, *Rieligioznyj anarchizm D. Mierieżkowskiego*, <http://www.philosophy.ru/library/misc/merez.html>.

¹² G. Florowski uczestniczył w spotkaniach religijno-filozoficznych w Moskwie, znajdował się w kręgu wpływów Bierdiajewa, związany był też na emigracji z Bractwem św. Sofii. Zob. <http://antimodern.wordpress.com/2009/02/09>.

¹³ Owa zależność od kultury niemieckiej jest tak silna, zdaniem Florowskiego, że Bierdiajew, najważniejsza postać rosyjskiej filozofii religijnej, ciągle odwołuje się do niemieckich źródeł filozoficznych i mistycznych, zwłaszcza w *Sensie twórczości*, i „nie może wyjść z tego fatalnego kręgu”. Zob. G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, YMCA-Press, Paris 1988, s. 490–492. Z taką opinią Bierdiajew nie mógł się zgodzić, zwłaszcza gdy zaczął rozwijać myśl personalistyczną. Wtedy wyraźnie już było widać, że porzucił antypersonalistyczny i monistyczny idealizm niemiecki.

¹⁴ Jak stwierdzał M. Bierdiajew w *Ortodoksija i czelowiecznost*, dz. cyt., praca Florowskiego *Puti ruskogo bogosłowija* podyktowana była nie miłością, a wrogością, przeważały w niej negatywne uczucia, co sprawiało, że stawała się jedynie obrazem duchowej reakcji, oczywiście po wojnie i rewolucji październikowej (s. 668).

Fiodorowa, jak i jej właściwych twórców: Mereżkowskiego, Rozanowa, Bierdiajewa, Iwanowa.

W przypadku Dostojewskiego krytyka nie była jednak tak ostra, jak można byłoby się spodziewać. Teolog doceniał bowiem w pisarzu-proroku przenikliwość jego myśli i profetyzm. Pozytywnie waloryzował jego praktykę życia religijnego, podnosząc fakt, że autor *Braci Karamazow* „wierzył w Boga nie ze strachu, lecz z miłości”¹⁵ i sprowadzał swe życiowe poszukiwanie prawdy do tradycji cerkiewnej. Jednocześnie zarzucał Dostojewskiemu, że stał się utopistą, wierzącym w historyczne rozstrzygnięcie sprzeczności społecznych, gdy instytucja państwowa stanie się wreszcie Kościołem. Ocena wkładu Sołowjowa do myśli chrześcijańskiej nie była już tak łatwa dla Florowskiego; ostateczna diagnoza była jednak negatywna, wszak autor *Historii i przyszłości teokracji* oraz *Sensu miłości* tworzył „cerkiewną syntezę z niecerkiewnego (gnostyckiego) doświadczenia”. Prawosławny teolog zadał sobie trud prześledzenia ewolucji Sołowjowowskiej myśli, zauważając obiektywnie, że droga twórcza myśliciela była bardzo nierówna, nawet sprzeczna, ale mimo wszystko próbował odnaleźć (z punktu widzenia teologii tradycyjnej) także elementy pozytywne w twórczości filozoficznej Sołowjowa. Jednak ostatecznie było to zadanie niewykonalne, ponieważ trudno przeoczyć czy przemilczeć zasadnicze błędy Sołowjowa: herezję chiliazmu z lat 70., wiarę w postęp procesu historycznego (będącą w gruncie rzeczy mistyczną wersją wcześniejszej socjalistycznej nadziei na rozwiązanie problemu prawdy społecznej), dopatrywanie się w procesach sekularystycznych tajemniczego oddziaływania Ducha Świętego, niewiarę w potęgę zła, czyniącą go chrześcijaninem „różowym” (rozmytym przez wpływy nowożytnego humanizmu), obwinianie tradycyjnej teologii o nieadekwatny do współczesności język oraz jego kategorie, tezę o odejściu ludzkiego rozumu od prawdy doświadczenia religijnego i chęć naprawienia tego błędu za pomocą kategorii przejmowanych z niemieckiej filozofii idealistycznej czy mistyki pochodzącej z różnych źródeł, także okultystycznych (przy jednoczesnym, niezrozumiałym pomijaniu mistyki prawosławnej i katolickiej)¹⁶. Owszem, Florowski dostrzegał, że obecne było u Sołowjowa także zainteresowanie nauką Ojców Kościoła, że doceniał on ten jej aspekt (ważny dla naszego teologa o orientacji historycznej), iż opierała się ona na faktach pozytywnych. Niestety, nie mógł pominąć milczeniem, że autor *Historii teokracji* dołączał natychmiast do nich spekulatywne objaśnienia, kierując się swoją modernistyczną chęcią „usprawiedliwiania wiary ojców” heglowskim rozumem.

Z kolei Mereżkowskemu Florowski zarzucał, że przeszedł do filozoficznego namysłu nad religią z literatury, i z tego powodu preferował w swych

¹⁵ G. Florowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, dz. cyt., s. 300.

¹⁶ Tamże, s. 308–321.

historycznych powieściach o tematyce religijnej chwytły artystyczne (estetyczne kontrasty), zaniedbując tym samym racjonalne myślenie. Ponadto stale zbyt mocno fascynowali go, w duchu dekadentyzmu, ludzie zmierzający do upadku: samotni esteci, sofiści, gnostycy. Zbyt też pochopnie spodziewał się odrodzenia religijnego Rosjan za sprawą literatury. Jednak najważniejszym zarzutem skierowanym przeciwko autorowi trylogii *Christos – Antychrist* było wzmacnianie fałszywego, sztucznego obrazu historycznego chrześcijaństwa jako wyłącznie ascetycznego, podczas gdy ono nigdy nie było tak zdecydowanie „bezcielesne”¹⁷. Po prostu, zdaniem Florowskiego, więcej było w religijnej twórczości Mereżkowskiego schematów niż doświadczenia duchowego. Iwanow natomiast, długie lata studiujący religie antyczne, tworzyć miał nowy mit religijny zamiast prawdy o historycznym chrześcijaństwie, ponieważ przekładał je na język dionizyjsko-orgiastyczny. Chociaż, z drugiej strony, teolog doceniał ortopraksję Iwanowa i podkreślał fakt, iż autor bardzo ważnego dla myśli chrześcijańskiej zbioru esejów filozoficzno-społecznych *Rodnoje i wsielenskoje* (1914–1917) autentycznie odczuwał rzeczywistość religijną i religijny sens historii, występując tym samym przeciwko moralnemu nihilizmowi z przełomu wieków¹⁸.

Również u Rozanowa niewiele jest właściwego realistycznego myślenia chrześcijańskiego. Florowski widzi u niego więcej religijnej namiętności niż myśli czy wiary. Autor *Mietafizyki christianstwa* (1911) słyszy o chrześcijaństwie tylko to, co chce słyszeć, popada w zupełny antyintelektualizm, w romantyczny sentymentalizm, dlatego nie ma u niego odpowiedzialności za słowa. Nic zatem dziwnego, że ostatnie rozdziały Ewangelii są dla Rozanowa nieprzekonujące, że chętniej sięga do kultów starożytnego Wschodu i próbuje być niemożliwym do zaistnienia „naturalistycznym chrześcijaninem”, akceptującym świat takim, jaki jest, a odrzucającym konieczność jego zbawienia. Rozanow odczytuje też wybiórczo Stary Testament jako wyłącznie księgę namiętności i płodzenia, stając się tym samym, zdaniem Florowskiego, człowiekiem zahipnotyzowanym cielesnością¹⁹. Najmniej uwagi poświęca natomiast teolog Bierdiajewowi, nie ufając jego przejściu do filozofii religijnej z marksizmu. Przytacza jedynie dwa zdania z artykułu *O nowom rieligioznom soznanii* (1907), od których Bierdiajew chętnie potem się odżegnywał, a które miały być w przekonaniu Florowskiego charakterystyczne dla negatywnych początków całego ruchu nowej świadomości religijnej. Florowski nie zadawał sobie nawet trudu rekonstrukcji poglądów Bierdiajewa, porażony – jak można mniemać – wydźwiękiem owych zdań: „jesteśmy oczarowani nie tylko Golgotą, lecz też

¹⁷ Tamże, s. 457.

¹⁸ Tamże, s. 459.

¹⁹ Tamże.

Olimpem, pociąga nas nie tylko Bóg cierpiący na krzyżu, lecz także bóg Pan, bóstwo żywiołu ziemi, bóg rozkoszy życiowych, oraz dawna bogini Afrodyta, patronka artystycznego piękna i ziemskiej miłości. Oddajemy pokłon nie tylko przed Krzyżem, ale też przed bosko cudownym ciałem Wenery²⁰.

Moskiewska szkoła rosyjskiej filozofii religijnej również nie zadowalała Florowskiego, chociaż to właśnie tu dokonały się ostatecznie dwa przejścia z filozofii religijnej do teologii: u Florenskiego i Bułgakowa. Zanim jednak to się dokonało, filozoficzna praca Florenskiego *Stołp i utwierżdzenie istiny* (1914) stała się w oczach Florowskiego typowym wyrazem całej dwuznaczności i niestałości ruchu religijno-filozoficznego w Rosji. Dwuznaczność myślenia Florenskiego polegała na tym mianowicie, że w sposób zupełnie arbitralny łączył on sceptycyzm z platonizmem, antynomizm z ontologizmem. Teolog przywiązany do tradycyjnego intelektualizmu Ojców Kościoła widział w tej pracy tylko subiektywne teologiczne mniemania, właściwie literackie wyznania, mówiące wiele o samotności ich autora, lecz nie o Bogu. W konsekwencji owo modernistyczne, filozoficzno-religijne dopełnianie Objawienia przez Florenskiego owocowało treściami nie do przyjęcia dla tradycyjnej Cerkwi: była to niemal nieuwzględniająca samego Chrystusa prawosławna teodycea, wyraz niezadowolonia z Nowego Testamentu i oczekiwanie na Nowe Objawienie (objawienie Ducha Świętego), sięganie do religii przedchrześcijańskich i magii. Bułgakowowi natomiast Florowski zarzucał uleganie wpływom Sołowjowa i filozofii niemieckiej, chociaż tenże, w swojej dwuznaczności, sięgał też do neoplatonizmu i patrystyki.

W tej dość pobieżnej krytyce, w której nie było miejsca na przedstawianie historii idei i problemów (poza twórczością Sołowjowa), Florowski był z konieczności tendencyjny. Nie doceniał zatem ewolucji poglądów opisywanych autorów, co dotyczyło przede wszystkim Bierdiajewa, który swe najważniejsze prace napisał po 1917 roku, czyli po wyjściu z krytykowanego przez teologa etapu twórczości. W konsekwencji autor *Puti russkogo bogosłowija* stawał się niemal czystym teologiem, niecenianym już żadnej wolnej filozofii chrześcijańskiej. Bierdiajew natomiast, recenzując jego pracę, dostrzegł w nim jedynie religijnego konserwatystę z emocjonalną idealizacją przeszłości, niezdolnego do odczuwania tragicznego konfliktu chrześcijaństwa i historii. Wskutek tego cała dialektyka filozoficznego rozwoju, humanizm, wyzwolenie człowieka z feudalnego niewolnictwa, socjalizm, rozwój techniki stawały się tylko – dla teologa – iluzją i herezją²¹. Samego Florowskiego, niechętnego wobec wszelkich domysłów i dopełnień Objawienia, pojawiających się w jego czasach, i odwołującego się do teologii patrystycznej, tłumaczyć może przekonanie, iż tylko ona była *teologią*

²⁰ Tamże.

²¹ M. Bierdiajew, *Ortodoksija i czelowiecznost'*, dz. cyt., s. 670.

faktów, gdyż odwoływała się do zdarzeń świętej historii. Wprawdzie opierała się przy tym na niechrześcijańskim instrumencie metodologicznym, jakim była filozofia helleńska, ale chrześcijaństwu udało się przecież „ukościelnić” greckie kategorie, doszło do ich *wocerkowlenija* (ponieważ były uniwersalne). Dlatego też teolog neguje wszelkie późniejsze próby unowocześniania przez filozofów symboli i kategorii teologicznych, określając je jako zapomnienie swych korzeni, jako niezdolność do akceptacji przeszłości. Sądzi ponadto, że głębi cerkiewnego doświadczenia nie jest w stanie ująć heglowski czy kantowski porządek myślenia, ponieważ jego zdaniem (przeciwnym do stanowiska Bierdiajewa, który uznawał uniwersalność myślenia filozofów niemieckich, analogiczną do myśli starożytnych filozofów greckich) są one tylko partykularne, narodowe. Tego rodzaju próba unowocześniania języka teologicznego przywodzi jedynie na myśl wszystkie wcześniejsze wysiłki podobnych przekładów, które z perspektywy czasu okazywały się tylko podstępem (priedatielstwom). Zawsze okazywały się nie tyle współczesnymi, co niebezpiecznymi dla Cerkwi²². Mamy tu, jak widać, do czynienia z problemem rodzącym ciągle poważne dyskusje historyczno-filozoficzne: czy rzeczywiście filozofowie niemieccy stali się, jak twierdził Hegel, stróżami świętego ognia filozofii uniwersalnej, przejętego od Greków, czy myśleli jednak raczej w duchu partykularyzmu narodowego?

Jak pisze współczesny badacz Mikołaj Iljin, biorący w obronę dawno zapomnianą w Europie czystą filozofię (klasyczną metafizykę), albo inaczej *filozofię filozofującą* (różną zarówno od filozofii naukowej, jak i filozofii religijnej), Florowski mimo przejścia na pozycję ortodoksyjną nie potrafił już wyzwolić się z niechęci do nowożytnej filozofii, która mogłaby rozwijać się równoległe do teologii i uczynił ją jedynie wprowadzeniem do czystej teologii²³. Dla samego Iljina takie podejście jest błędne, ponieważ Florowskiemu powinno było zależeć na dokładnym oddzieleniu zadań filozofii i teologii, aby możliwa była następnie rzeczywiście synergiczna ich współpraca. Natomiast w obecnym nawrocie zainteresowania rosyjską filozofią religijną, obserwowanym w samej Rosji, jak i w krajach sąsiednich, nasila się reakcja na nią ze strony chrześcijaństwa ortodoksyjnego, choć trzeba przyznać, że powstają też (znacznie rzadziej) stanowiska koncyliacyjne. Zwłaszcza w przypadku najmniej krytykowanej, późnej (personalistycznej) twórczości Bierdiajewa wydobywa się te aspekty, które mogą zbliżać jego koncepcję ze stanowiskiem myślicieli zaaprobowanych przez Cerkiew: z Aleksym Chomiakowem czy Sergiuszem Bułgakowem²⁴. Docenia się zatem Bierdiajewowską ideę chrześcijaństwa społecznego jako możli-

²² G. Florowski, *Puti russkogo bogosłowija*, dz. cyt., s. 511.

²³ M. Iljin, *Tragiedija russkoj filosofii*, dz. cyt., s. 127.

²⁴ Chodzi o teorię soborności, katefaticzną i eschatologiczną wizję Królestwa Bożego i Boga jako św. Trójcy. Zob. wypowiedzi Igumena Beniamina (Nowika) i Swiaszcz. S. Koczetkowa, www.vehi.net/berdyajev/.

wą do oddziaływania we współczesnej, koniecznej próbie duchowego odrodzenia Rosji, widzi się w nim wielkiego apologetę chrześcijaństwa, niemalże bezpośredniego kontynuatora Grzegorza Palamasa. Akcentuje się także jego rolę jako ekumenicznego pośrednika między kulturą Wschodu i Zachodu Europy, wnoszącego pewien wkład w odradzającą się ideę jednoczenia świata chrześcijańskiego. Natomiast negatywna reakcja najbardziej skierowana jest przeciwko skrajnemu modernistom, amoralistom i antychrześcijaninowi Rozanowowi oraz masonowi Mereżkowskiemu, którego niesłusznie nazywa się filozofem religijnym, skoro jego poglądy były mieszaniną romantycznych, rewolucyjno-narodnickich i modernistycznych idei, a jego mistycyzm był jedynie sposobem pozyskiwania aplauzu słuchaczy czy czytelników itd.²⁵

4. Kłopoty z nazwą rosyjskiej filozofii religijnej

Jeszcze więcej niejasności i problemów rodzić może samo pojęcie *rosyjskiej filozofii religijnej*. Zadaniem ujawnienia tych trudności zajmuje się dzisiaj wspomniany M. Iljin w książce *Tragedija ruskiej filozofii* (2008). Dokonując przeglądu prac najważniejszych filozofów religijnych i historyków filozofii, stwierdza, iż byli oni nadzwyczaj niefrasobliwi w wyborze nazwy dla swoich przymyśleń. Zdarzało się bowiem, że stosowali pojęcie *filozofii religii* (na przykład S. Frank, *Niepostizymoje. Ontologiczeskoje wnwiedienije w filozofiju religii*, 1937), nie siląc się na wyjaśnienie nawet tego terminu, który przecież zakłada krytyczną, filozoficzną analizę każdej religii, odróżnianie tego, co prawdziwe i co fałszywe w wyobrażeniach religijnych. Jeśli nawet pojawiała się próba odpowiedzi na pytanie „czy jest możliwa i w jakim sensie filozofia religijna?”, to jej rezultaty okazywały się również niezadowolające. Sam Frank napisał inne prace: *Wnwiedienije w filozofiju* (1922), *Filozofija i religia* (1923) oraz artykuł *Filozofija a religia*, w których pojawia się chęć wyjaśnienia miejsca i roli filozofii, filozofa, religii oraz filozofii religijnej. Jak analizuje dzisiaj krytycznie ów zamiar Iljin, w pierwszej pracy Frank stwierdza nieoczekiwanie, bez żadnego uzasadnienia, iż każdy całościowy system filozoficzny jest filozofią religijną (nawet ateizm, tylko w sensie negatywnym), czyli uniwersalność filozofii czyni ją jednocześnie religijną, a w *Filozofii i religii* stwierdza kategorycznie, iż jedynym przedmiotem filozofii jest Bóg, że filozofia z istoty – jeśli chce być uniwersalna – jest *bogopoznaniem* (a nie tylko logiką czy teorią poznania). Co więcej, jak to akcentuje krytycznie Iljin, jeśli uczynimy Boga „jedynym przedmiotem poznania”, to otrzymamy nie tylko wiedzę uniwersalną, ale też i szczegółową (z zakresu nauk szczegółowych)²⁶. Frank zna oczywiście tomistyczne

²⁵ <http://antimodern.wordpress.com/2009/07/27/merezhkovsky/>.

²⁶ M. Iljin, *Tragedija ruskiej filozofii*, dz. cyt., s. 145–146.

rozstrzygnięcie relacji między filozofią a religią chrześcijańską, ale jego zdaniem rozumienie filozofii jako *wprowadzenia do teologii* jest niepoprawne, nie dlatego, że pomniejsza ono filozofię, lecz dlatego, iż filozofia jest i powinna być teologią. Aby jednak odróżnić swą chrześcijańską twórczość od oficjalnej teologii cerkiewnej, której nie chce się podporządkowywać, stosuje pojęcie filozofii religijnej. Jak zauważa jednak ironicznie autor *Tragedii ruszkiej filozofii*, Frank mimo wszystko ogląda się na religię, tyle że o innym już odcieniu konfesyjnym: jest to na wpół protestancki i na wpół jezuicki jansenizm Pascala (oraz inne inspiracje).

Natomiast kolejny, wspominany już przedstawiciel renesansu filozoficzno-religijnego, Siergiej Bułgakow, stawiając to pytanie w *Świetle niewiecznym* (1917), określa najpierw, czym jest religia. Jest nią przeżycie tego, co transcendentne, a taką transcendentą jest Bóg. I to właśnie Bóg jako przedmiot poznania jest łącznikiem pomiędzy filozofią a teologią. Można jednak podważać takie utożsamianie tego, co transcendentne, z Bogiem (i to wyłącznie chrześcijańskim) i można stwierdzać, jak czyni to Iljin, że Bułgakow zamienia ideę metafizyki na ideę filozofii religijnej²⁷, chociaż taka zamiana nie prowadzi autora *Świeta niewiecznego* do niczego pozytywnego. Albowiem niemal zaraz po deklaracji o transcendentności Boga zaczyna on wykazywać względność pojęć „transcendentny” i „immanentny”, zacierać jakąkolwiek granicę między nimi, a samego Boga określać bytem transcendentno-immanentnym. Na to już zwolennik ścisłego myślenia filozoficznego, czyli Iljin, nie może się zgodzić, gdyż zauważa, że w ten sposób istnieje każdy realny przedmiot poznania, a także wewnętrzny świat samego poznającego podmiotu²⁸. Podsumowując niejasność wypowiedzi Bułgakowa, pokazuje, iż ten dochodzi w końcu do swoistego załka, do rozumienia religijnej filozofii jako swobodnej twórczości na tematy religijne i do ujmowania filozofa religijnego jako *chudożnika poniatij*, artysty w dziedzinie pojęć.

Uzupełniając wysiłek interpretacyjny Iljina – który skoncentrował się na mimo wszystko mniej swobodnych w swej twórczości (poza Florenskim) myślicielach moskiewskich – ustaleniami filozofów z ośrodka petersburskiego, także nie uzyskamy oczekiwanej jasności definicyjnej. Sam Sołowjow, rozgoryczony stanem tradycyjnej, patrystycznej teologii, zamkniętej na nowe odkrycia nauk przyrodniczych (uniemożliwiającej twórcze spekulacje ludzkiego rozumu) i wytwarzającej tym oporem stan trojakiemu rodzaju prawd: teologicznej, przyrodniczej i filozoficznej, podjął się zadania skonstruowania ich syntezy, nadając jej miano *teozofii*. Ten nowy rodzaj wiedzy ludzkiej wprowadzać miał religijną, to znaczy chrześcijańską (bo uniwersalną) prawdę w formę wypracowaną przez

²⁷ Tamże, s. 139.

²⁸ Tamże, s. 140.

wolną myśl ludzką i nadto miał ją realizować, czyli właściwie potwierdzać, w danych nauk empirycznych. W ten sposób powstałaby jedna prawda jako forma adekwatnego dla nowych czasów światopoglądu chrześcijańskiego. Teologia chrześcijańska powiązana byłaby wewnętrznie z niezależną filozofią i nauką, tworząc wolny i naukowy system teozofii. Z kolei Bierdiajew nie wyjaśniał precyzyjnie tego, co było dla niego i jego chrześcijańskich odbiorców oczywiście, nie zastanawiał się nad definicją rosyjskiej filozofii religijnej. W *Filozofii wolności* (1911) filozofię religijną nazwał tylko ogólnie *wolną filozofią*, filozofią uprawianą *przez wolnych ludzi* (w odróżnieniu od tych, którzy uwikłani są w świat konieczności i przedmiotów²⁹). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę jego inne prace, na przykład *Rozważania o egzystencji*, to zobaczymy, że owi wolni ludzie są właśnie chrześcijanami, gdyż to właśnie chrześcijaństwo dokonało wyzwolenia człowieka nie tylko spod władzy antycznego fatum, ale też „spod władzy naturalnego świata przedmiotów”³⁰, budując w nim wolność wewnętrzną. Pisał zaś więcej o podstawowych ideach pojawiających się w religijnym (równoznacznym tylko z chrześcijańskim) sposobie rozumienia nowego doświadczenia ludzkiego. Temu sposobowi rozumienia współczesnego świata, jak też tradycji Objawienia, przyznawał prawo do sięgania do równie współczesnych kategorii filozoficznych, wypracowywanych przez najlepsze szkoły filozofii niezależnej od chrześcijaństwa. Broniąc statusu filozofii religijnej, skoncentrował się na specyfice doświadczenia religijnego, podkreślając jego wiarygodność, równą pewności doświadczenia empirycznego. Podstawową różnicę pomiędzy nimi widział w wolności, sprawiającej, że człowiek nie może zanegować realności stołu, na którym się pisze, ale może odrzucić rzeczywistość Boga³¹. Zatem wiara jest poznaniem swobodnym, wręcz ryzykownym (i niezobiektywizowanym), a poznanie empiryczne jest przymusowe (i zobiektywizowane). Inna rzecz, że ostatecznie zbliżał się zbyt mocno do paradygmatu *teologii filozoficznej*, która także jest reakcją ludzkiej myśli na Objawienie (na doświadczenie religijne), reakcją zależną od kategorii filozoficznych.

Również rosyjscy historycy filozofii czy teologii nie przykładali zbyt dużej wagi do zagadnienia jasności terminu *filozofia religijna*. Jak wykazuje Iljin, ani Mikołaj Łosski, autor *Istorii ruszskoj filozofii*, ani Siergiej Lewicki, twórca *Oczerkow po istorii ruszskoj filozofii*, nie wspominają żadnym słowem, jak należy rozumieć „religijność” filozofii w ogóle, a w szczególności filozofii rosyjskiej³². Dla Wasilija Zienkowskiego, jeszcze innego autora kolejnej *Istorii ruszskoj filozofii*, także nie istnieje to pytanie, pozostaje tylko deklaracja, iż ro-

²⁹ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 1.

³⁰ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Pa-procki, Antyk, Kęty 2002, s. 11.

³¹ M. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha*, Moskwa 2005, s. 115.

³² M. Iljin, *Tragedija ruszskoj filozofii*, dz. cyt., s. 133.

syjska myśl zawsze była (i będzie) związana ze swym wcześniejszym źródłem i glebą, z religią. W swej jakże poważnej pracy historycznej nie wyjaśnia jednak przyczyn owej nierozzerwalnej więzi, pomniejszając tym samym samodzielne znaczenie religii i skazując ją na bycie tylko podstawą dla filozofii. Iljin zauważa jeszcze inny fakt. Otóż zarówno Zienkowskij, jak i inni autorzy, używają zwrotu *rosyjska filozofia religijna* tak, jakby chodziło o religię w ogóle, podczas gdy treść ich prac związana jest tylko z religią chrześcijańską. Nawet sama nazwa epoki rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego nie jest precyzyjna, ponieważ winien to być raczej *rosyjski renesans chrześcijańsko- (czy prawosławno-) filozoficzny*. Jest to istotny mankament metodologiczny, zauważany zwłaszcza w tym kontekście, że w pierwszym dwudziestolecu XX wieku w Rosji można było obserwować odradzanie się różnych światowych religii. Także współczesny teolog prawosławny Paul Evdokimov w swej wypowiedzi zawartej w pracy *Poznanie Boga w tradycji wschodniej* przyznaje wprost, iż granica między teologią a filozofią nigdy nie była w Rosji dokładnie wyznaczona, co sprawiło, że „teolog wychodzący poza ramy tradycyjnego nauczania i filozof rozmyślający o sprawach ostatecznych” nazywani są „myślicielami religijnymi”³³.

5. Tragizm rosyjskiej filozofii religijnej

Jak zatem widać, rosyjska filozofia religijna jest tworem zdecydowanie niedomkniętym i niejasnym. Trudno jednak nazwać kategorycznie ten stan tragicznym. Na czym zatem miałyby polegać tragedia rosyjskiej filozofii religijnej? Dla autora takiego spojrzenia na historię filozofii rosyjskiej, M. Iljina, ową katastrofą było zastąpienie rzeczywiście samodzielnej, narodowej filozofii metafizycznej, tworzonej w XIX wieku, intelektualnym wielosłowieм twórców nowej świadomości religijnej i zamiana chrześcijańskiego ideału duchowej świeżości na gnostyczną fałszywą mądrość, „religijną” retorykę oraz „filozoficzną sofistykę”. Zamiana ta musiała prowadzić do upadku rosyjskiej kultury Petersburga i Moskwy, chociaż, paradoksalnie, ów upadek został nazwany właśnie odrodzeniem, renesansem religijno-filozoficznym. Samorozkład rosyjskiej filozofii religijnej został brutalnie przerwany przez wydarzenia rewolucji rosyjskiej, ale jego wyraźne symptomy były już, zdaniem Iljina, zauważalne w przededniu rewolucji. Po tak nieoczekiwanej dla wielu badaczy diagnozie, Iljin domaga się dekonstrukcji historii rosyjskiej filozofii religijnej, budowanej dość długo przez filozofów religijnych i ich zwolenników, co sprawiło, że czynili ją tendencyjną i pomijali cały szereg wybitnych myślicieli XIX wieku

³³ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, przeł. A. Liduchowska, Wyd. „M”, Kraków 1996, s. 86.

oraz pierwszej połowy XX wieku (za wyjątkiem Gustawa Szpieta)³⁴. Chce, aby oddano im teraz głos (co sam zresztą czyni, przedstawiając na dwustu stronach poglądy Iwana Kiriejewskiego, Apollona Grigorjewa i Mikołaja Strachowa) i rozumiano ich poważny i niezbywalny wkład do kultury rosyjskiej. Albowiem to właśnie oni stworzyli rzeczywiście oryginalną i narodową filozofię rosyjską, narodową metafizykę. Owszem, podlegała ona przy tym inspirującym zachodnim wpływom, potrafiła jednak rozróżnić, które struny i siły duszy rosyjskiej powinny być wzmacniane, a które nie powinny. Dlatego twórczo zapożyczała jedynie najcenniejszą tradycję europejskiej metafizyki i energicznie rozwijała idee metafizyki racjonalistycznej (wraz z jej kryterium prawdy jako jasności i oczywistości), która stawała się na gruncie Rosji metafizyką religijną³⁵. To właśnie do niej powinna obecna kultura rosyjska nawiązywać, jeśli pragnie autentycznego odrodzenia. Każde bowiem odrodzenie kultury jest możliwe tylko w kontekście narodowym, a nie kosmopolitycznym.

Nic dziwnego, że Iljin neguje tę drogę odrodzenia współczesnej filozofii w Rosji, którą większość myślicieli upatruje w powrocie do jakoby narodowej, rosyjskiej filozofii religijnej, czyli w odrodzeniu stylu intelektualno-duchowego, charakterystycznego dla renesansu religijno-filozoficznego. Dla Iljina był to tylko okres zmaczenia czystych prąźródeł wiary i wiedzy³⁶. Patrząc przez pryzmat ścisłości myślenia filozoficznego i zgodności z prawosławnymi dogmatami, nie może uznać zwłaszcza tego ważnego elementu metodologicznego rosyjskiej filozofii religijnej, jakim była akceptacja antynomii, dowartościowującej autentyczne doświadczenie duchowe z jego paradoksami i sprzecznościami. Tymczasem Bierdiajew, krytykowany przez niego nieustannie mistrz antynomii, postrzegał chrześcijaństwo jako właśnie na wskroś mitologiczne, a niezwiązane z pojęciami³⁷, i dlatego w jego przekonaniu „tylko mit czy symbol jest w stanie zobrazować świat duchowy człowieka, świat tego bytu, który jest istotą nie tylko cierpiącą, ale i lubiącą cierpienie”³⁸; cierpienie, jakie nie tylko tkwi głęboko w człowieku, ale jest też niezbędnym warunkiem zaistnienia jego samoświadomości, wrażliwości moralnej i odkupienia zła. Jednak dla Iljina, jakkolwiek by nie uzasadniano roli antynomii, jest ona nie do przyjęcia,

³⁴ Można tu wesprzeć refleksję M. Iljina pewnym faktem, wiele mówiącym o owej tendencji rosyjskich filozofów religijnych. Otóż kiedy Bierdiajew tworzy mapę samej tylko rosyjskiej filozofii religijnej, wskazując na trzy nurty jako jej części składowe (nurt ascetyczny, kosmologiczny i antropologiczno-eschatologiczny), to pomija nurt metafizyczny (metafizykę wszechjedności Sołowjowa, Franka, Karsawina, Iljina). Pisze o tym J. Dobieszewski w artykule *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolovitch, W. Kowalski, Biblos, Tarnów 2009, s. 21.

³⁵ M. Iljin, *Tragedija ruszkoj filozofii*, dz. cyt., s. 104.

³⁶ Tamże, s. 15.

³⁷ M. Bierdiajew, *Filozofija swobodnogo ducha*, Paris 1927–1928, s. 113.

³⁸ M. Bierdiajew, *Ruszkaja idieja*, Paris 1971, s. 181.

rodzi bowiem błędy logiczne w rodzaju: „oświecona niewiedza”, „stworzony stwórca”, „istniejący niebyt”. Jej absurdalność widoczna jest dla niego zwłaszcza w pojmowaniu ludzkiego istnienia, ponieważ faktycznie utwierdza równoprawność tego, co wysokie i tego, co niskie w człowieku; tego, co prawdziwe i tego, co nieprawdziwe³⁹. Wskutek czego człowiek w wizji rosyjskiej filozofii religijnej stawał się, jak ocenia to autor *Tragediji ruszskoj filozofii*, jedynie mechanicznym splotem przeciwstawnych zasad i jakości. Z całą pewnością widać tu, jego zdaniem, naruszenie nauki Chrystusa, który formułował wyraźną sugestię dotyczącą prawdziwości wypowiedzi: „Niechajże wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto więcej jest, od złego jest” (Mt 5,37)⁴⁰.

6. Przemilczana odmiana rosyjskiej filozofii religijnej

Natomiast do owej przemilczanej i pomijanej plejady myślicieli należą, w jego ujęciu, ci filozofowie, którzy tworzyli właściwy rodzaj filozofii chrześcijańskiej i autentycznie rosyjskiej (czyniącej swym przedmiotem samoświadomość jednostki i narodu), poczynając od wspomnianego Iwana Kieriejewskiego (1806–1856) przez Pawła A. Bakunina (1820–1900) z ważną pracą *Osnowy wiery i znania*, Mikołaja Strachowa (1828–1896) z pracą *Mir kak celoje*, Piotra E. Astafiewa (1846–1893) z *Wiarą i wiedzą w jedności światopoglądu*, W.A. Sniegiriewa (1842–1899), A.A. Kozłowa (1831–1901), Lwa Łopatina (1855–1920) z pracą *Połožytelnyje zadaczy filozofii* aż po Wiktora Niesmiełowa (1863–1937) z jego dwutomową *Nauką o człowieku*.

Doceniając tę twórczą i nowatorską perspektywę przebudowy mapy historii filozofii rosyjskiej zaproponowaną przez Iljina, należy dodać, że są to postaci *rzeczywiście* przemilczane czy tylko sporadycznie wspominane. Na przykład M. Łoski poświęca tym (i to tylko niektórym) postaciom ledwie po kilka zdań, a współczesny polski historyk myśli rosyjskiej, Andrzej Walicki, autor ponad 800-stronicowego *Zarysu myśli rosyjskiej* przeznacza jedynie dwie strony dla Mikołaja Strachowa jako krytyka „oświecicieli”, trzy strony dla A. Kozłowa jako neoleibnizjanisty, jedno zdanie dla Piotra E. Astafiewa itd. Zauważmy też, że Iljin, pomimo częściowej krytyki Florowskiego, zdaje się dzielić jego konserwatywne stanowisko i powtarza wiele jego diagnoz, zwłaszcza wtedy, gdy neguje pewien (ale tylko pewien) rodzaj zachodnich wpływów (mistycyzmu katolickiego, francuskiego i niemieckiego antyinte-

³⁹ M. Iljin, *Tragedija ruszskoj filozofii*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁰ Tak zderzają się dwie antropologie: pesymistyczna i optymistyczna. Iljin broni optymistycznej, którą np. Bierdiajew podważał (na przykładzie antropologii Tomaszowej jako zbyt optymistycznej, przez co niedostatecznie liczącej się z upadłym światem i człowiekiem, z jego irracjonalnością).

lektualizmu modernistów) w rosyjskiej filozofii religijnej i domaga się racjonalizmu w myśli chrześcijańskiej (to znaczy racjonalizmu nowożytnego, w odróżnieniu od intelektualizmu patrystycznego u Florowskiego), gdy wykazuje obojętność wobec bezpośredniego rozwiązywania *kwestii społecznej* w chrześcijaństwie. Są oczywiście także różnice, mianowicie Florowski postulował właściwie niezależność teologii od filozofii, a Iljin jest filozofem pragnącym z jednej strony autonomii dla filozofii, a z drugiej – jej przyjaźni z teologią. Ponadto Florowski był tylko krytykiem, nie dostrzegał żadnej pozytywnej postaci myśli chrześcijańskiej w Rosji. Iljin natomiast wyraźnie wskazuje i rehabilituje prawdziwy, jego zdaniem, typ filozofii chrześcijańskiej w Rosji, sformułowany już w XIX wieku, silnie intelektualistyczny⁴¹. Na koniec jeszcze jeden interesujący szczegół w owym krótkim porównaniu: Florowski nie cenił Wiktora Niesmielowa, filozofa i teologa, twórcy oryginalnej antropologii religijnej, autora swoistego, antropologicznego dowodu na istnienie Boga; wierny był tu tradycyjnej patrystycznej drodze teologicznej prowadzącej od Objawienia do Boga, a nie od człowieka do Boga. Natomiast Iljin, dowartościowując nowożytny racjonalizm, pozytywnie ocenia także obecność antropocentryzmu w myśli chrześcijańskiej.

Odpowiadając zaś na postawione na początku pytanie, czy rosyjska filozofia religijna pojęta w wersji modernistycznej może stanowić znaczący wkład do postsekularnych dyskusji, możemy stwierdzić, że taka szansa istnieje. Rosyjska filozofia religijna, zwana też niekiedy rosyjską odmianą *filozofii życia*, wpisuje się przecież świetnie w kontekst *osłabionego rozumu* postmodernizmu, i to o wiele lepiej niż rehabilitowana przez Iljina intelektualistyczna odmiana rosyjskiej filozofii chrześcijańskiej. A tylko osłabiony rozum jest skłonny do tworzenia nieantagonistycznej relacji z religią czy teologią chrześcijańską.

⁴¹ Jak przekonuje na różne sposoby Iljin, młoda filozofia rosyjska nie mogła pozwolić sobie na samobójczy krok, czyli na rezygnację z racjonalizmu, z kolei chrześcijanie nie mogą odrzucać zdrowego rozsądku. Por. *Tragedija russoj filozofii*, dz. cyt., s. 97.

Streszczenie

Rosyjska filozofia religijna przełomu XIX i XX wieku stanowi zjawisko, które ewokuje wieloaspektowość swego odbioru. Ową wielość ujęć w oglądzie rosyjskiej filozofii religijnej można ułożyć w dwie przeciwstawne grupy: jedną nazwać ujęciem nieproblematycznym, drugą, odwrotnie – problematycznym. W tej drugiej grupie, wśród wielu wątpliwości i zarzutów, najistotniejszym jest ten, iż *rosyjska filozofia religijna* niekoniecznie jest filozofią autentycznie narodową. Właściwie należy mówić, zdaniem M. Iljina, o tragedii rosyjskiej filozofii religijnej. Doszło bowiem do zastąpienia rzeczywiście samodzielnej, narodowej filozofii metafizycznej tworzonej w XIX wieku, intelektualnym wielosłowiem twórców „nowej świadomości religijnej” (D. Mereżkowskiego, W. Rozanowa, M. Bierdiajewa) i do zamiany chrześcijańskiego ideału duchowej świeżości i rozsądku na gnostyczną fałszywą mądrość, „religijną” retorykę oraz „filozoficzną sofistykę”. Jak zostaje pokazane w artykule, Iljin domaga się dekonstrukcji tendencyjnej historii rosyjskiej filozofii religijnej, budowanej dość długo przez filozofów religijnych i ich zwolenników, przypomnienia całego szeregu wybitnych myślicieli XIX wieku oraz pierwszej połowy XX wieku.