

MAREK JEDLIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Wschodni
e-mail: marekjedlinski@poczta.onet.pl

Wschód – Zachód, *sacrum-profanum*. Perspektywizacja religijna przestrzeni w dyskursie konfrontacyjnym z Europą (na przykładzie wybranych koncepcji myślicieli rosyjskich)

Abstarct. *The article discusses a mental scheme present in the Russian thought that describes the space of Europe and Russia in terms of a distinction between the sacred and the profane. This way of juxtaposing the East and the West has revealed itself to the world especially in moments of crisis in the relations between Russia and Europe (reaching its apogee during armed conflicts). The presented issue is highlighted through the example of the work of the founders of the Russian Slavophilism and thinkers-witnesses of the First World War. These thinkers saw Russia as a sacred space, while Europe as a fallen profane world: the space for rationalism, capitalism, free-thinking (atheism). Russia's mission was understood as showing Europe its way back to the re-domination of the sacred sphere.*

Keywords: *Russian philosophy, Russia, Russian Slavophilism, sacrum, profanum*

Wstępny przegląd stanowisk ideowych myślicieli rosyjskich różnych epok pozwala rozpoznać obecność stałego motywu w filozofii rosyjskiej. Mowa tu o schemacie dyskursywnym opisującym przestrzeń Rosji i Europy w kategoriach binarnego rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*. Taki sposób przeciwstawiania zsekularyzowanego świata europejskiego światu prawosławnemu rozpoznawalny był szczególnie w momentach kryzysu w relacjach między Zachodem a Rosją

(apogeum osiągając podczas konfliktów zbrojnych). Rosyjscy pisarze, historycy czy myśliciele złotego wieku kultury rosyjskiej (głównie epoki romantyzmu) oraz srebrnego wieku (przełom wieków XIX i XX) zwykle z najwyższym krytycyzmem odnosili się do epoki oświecenia europejskiego i jego następstw, czasów rewolucji, rozwoju sekularnych prądów umysłowych i kapitalizmu. Odtąd przeciwstawić będą agrarną i uporządkowaną przez wiarę religijną Rosję Europie kapitalistycznej, rewolucyjnej i laicyzującej się. Przedstawiony problem ukazany zostanie na przykładzie twórczości założycieli XIX-wiecznego słowianofilstwa rosyjskiego oraz myślicieli-świadków pierwszej wojny światowej, którzy nie tylko opisywali Zachód jako swoistą egzemplifikację antywzoru, antywartości (świata *profanum*), ale postulowali też zrealizowanie misji „religijnego nawrócenia” Zachodu.

Myśliciele rosyjscy w kategoriach *sacrum* opisywali zazwyczaj wszystko to, co określić można mianem „duszy rosyjskiej” – pojęcia wykraczającego zresztą poza wszelkie uchwytnie empirycznie charakterystyki i definicje; tak na Zachodzie, jak i w samej Rosji funkcjonuje ono jako silnie utrwalony, uproszczony obraz rosyjskości, kultury rosyjskiej, mentalności czy umysłowości. Filozofowie rosyjscy wpisywali doświadczenie głębi rosyjskości w ogólniejsze doświadczenie *sacrum*. Tendencję tę opisuje m.in. Marian Broda w najnowszej książce „*Zrozumieć Rosję*”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Polski badacz kultury rosyjskiej, odwołując się do licznych materiałów źródłowych, zauważa, że w świetle stanowisk ideowych wielu myślicieli rosyjskich przeżywanie rosyjskości byłoby równoznaczne z przeżywaniem rzeczywistości świętej, w której przekraczane są rozróżnienia, polaryzacje i antynomie właściwe dla sfery *profanum*. „Doświadczenie rosyjskości – jak stwierdza Broda – staje się aktem umożliwiającym człowiekowi odkrywanie nowej sfery rzeczywistości, która w formie wyższej syntezy integruje w ostateczności wszelką rzeczywistość”¹. *Sacrum* jest podstawą zarówno przedmiotowości, jak i podmiotowości. Podobnie dla religijnego (dodajmy: mistycznego) „przeżywania rzeczywistości” znamienne jest przewyciężanie opozycji między podmiotem a przedmiotem. Jak wyjaśnia Marian Broda:

Treść „rosyjskości” – „Rosji” jako przedmiotu wiary – wywodzi się, w jego następstwie, z owego *quasi*-religijnego aktu i nie może być czysto filozoficznym czy intelektualnym odkryciem lub ustaleniem i żadne argumenty filozoficzne ani wyłącznie intelektualne nie wystarczają do rozstrzygnięcia o jej intersubiektywnie ważnej prawdziwości albo fałszywości².

Pojęcie duszy rosyjskiej współkonstruuje również (a może przede wszystkim?) pierwiastek mistyczny. Mistyczne przeżywanie rosyjskości oznaczałoby w takiej perspektywie silne odczuwanie przez człowieka uzależnienia od rzeczywistości

¹ M. Broda, „*Zrozumieć Rosję*”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wyd. Naukowe Ibidem, Łódź 2011, s. 69.

² Ibidem, s. 70.

sakralnej (od autentycznej istoty rosyjskości) i wyobcowanie z tego wszystkiego, co nie jest z nią zgodne oraz integrację z tym, co absolutne³. Wobec tego doświadczanie rosyjskości przez samych Rosjan miałyby silny wymiar religijny, a dla człowieka religijnego – jak zauważył Mircea Eliade – przestrzeń nie jest homogeniczna⁴. W tym miejscu wyłania się jednak fundamentalne pytanie, czy Rosjanin jest (był) człowiekiem religijnym, a konkretyzując: czy Rosjan charakteryzuje (charakteryzowała) większa, niż inne narody, religijność. Sami filozofowie rosyjscy podkreślający szczególną religijność Rosjan operowali, rzecz jasna, uproszczonymi schematami myślowymi (i mglistymi pojęciami typu „dusza rosyjska”), nie troszcząc się o podawanie konkretnych danych dotyczących religijności (zresztą żądanie tego od nich zakrawałoby na absurd: w jaki bowiem sposób przedstawić liczbowo sferę emocji, odczuć, myśli, przekonań czy – szerzej ujmując – światopogląd?). Jest to jednocześnie pytanie o całokształt kultury rosyjskiej, o jej cechy konstytutywne i kierunek rozwoju. Czy w ogóle można wyodrębnić elementy (zjawiska) dominujące w danej kulturze? Przeprowadzenie rekonstrukcji historycznej nie może być wystarczające i odpowiednie, gdyż należałoby poddać dogłębnej analizie niemal wszystkie elementy dziedzictwa kulturowego i to w wielu obszarach. W tego typu badaniach łatwo o chaos poznawczy.

W celu uporządkowania niniejszych rozważań, nie rezygnując, mimo zasygnalizowanych trudności, z próby przedstawienia problemu badawczego, ograniczymy się do wskazania na ten element kultury, który w treści merytorycznej oraz w aspekcie egzystencjalnym odpowiada na potrzeby i pragnienia człowieka, stawiającego namysł wyżej niż uczucia. Jest nim bez wątpienia filozofia⁵. W tym miejscu można by wskazać na wiele osobliwości rosyjskiej refleksji intelektualnej. Na pierwszy plan wysuwałoby się jej zorientowanie na problem dziejów (zwłaszcza

³ Ibidem, s. 71.

⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 15. Przywołanie w tym miejscu opinii Eliadego nie jest przypadkowe. Choć rumuński badacz w swym piśarstwie naukowym *implicite* zawarł swe (tradycjonalistyczne) stanowisko ideowe i budował miejscami narrację w porządku wcześniej założonych tez, to jednak jego dorobek naukowy może stanowić ważne medium poznania tego, co nazwaliśmy „duszą rosyjską”, umysłowością rosyjską, tudzież wzorem mentalnym (mimo iż sam Eliade pogłębionych studiów nad kulturą rosyjską nie prowadził). Eliade stał się dla współczesnych, rosyjskich tradycjonalistów, pokroju lidera neoeurazjatyizmu Aleksandra Dugina, niekwestionowanym autorytetem i jednym z czołowych badaczy, przedstawicieli i propagatorów tradycjonalizmu, obok takich klasyków, jak René Guénon czy Julius Evola. Światopogląd Eliadego odpowiednio koresponduje ze sposobem postrzegania świata przez rosyjskich tradycjonalistów, do których – jak zaznacza George Kline – należała większość przedstawicieli myśli rosyjskiej. Por. G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo. Europa i co z tego wynika*, Res Publika, Warszawa 1990, ss. 159, 165.

⁵ Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* wskazał na taki właśnie sposób rozumienia refleksji filozoficznej, stwierdzając, że „namysł” stanowi zasadę filozofii, sprawiającą, iż uczucia czy wyobrażenia przemieniane są w „myśli”. Zob. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, PWN, Warszawa 1990, ss. 64, 66.

dziejów Rosji) i perspektywa *anthropos*, rozważane niemal zawsze przez pryzmat religii. Wskazała na tę osobliwość znawca filozofii rosyjskiej Wasilij Zienkowski: „Filozofia rosyjska [...] zajmuje się głównie człowiekiem, jego losem i drogą, sensem i celami historii”⁶. Religia określiła jednak całokształt rosyjskiej refleksji intelektualnej: „myśl rosyjska zawsze (i na zawsze) pozostała związana ze swoim żywiołem religijnym, ze swą glebą religijną; w tym tkwi niezmiennie główny korzeń swoistości, ale również różnych komplikacji w rozwoju rosyjskiej myśli filozoficznej”⁷. Fiodor Stiepun – emigracyjny pisarz, filozof i krytyk literacki – w bogatym poznawczo studium *Romantyzm niemiecki a słowianofilstwo rosyjskie* (1910) skonstatował późne ożywienie rosyjskiej refleksji filozoficznej (koniec XVIII wieku)⁸. Jego zdaniem musiało to skutkować zrodzeniem „świadomości filozoficznej” nade wszystko „naiwnej” i „religijnej”, niezdolnej do zrozumienia i przyjęcia wielowiekowego nurtu umysłowego, którego ukoronowanie stanowił system Kantowski, oraz uznania „nieomyślności myślenia naukowo-przyrodniczego”⁹. Warto również odnotować, że w warunkach rosyjskich problemy dziejów i człowieka komponowały się z religijno-politycznym pejzażem tworzonym przez intelektualistów, co warte podkreślenia – tworzonym zwykle na użytek władzy państwowej, a stanowiącym wsparcie dla realizacji bieżących celów politycznych władzy świeckiej. W tym kontekście można by wspomnieć o myślach zawartych w *Słowie o prawie i łasce* metropolity Hilariona z XI wieku, o koncepcji Moskwy-Trzeciego Rzymu mnicha Filoteusza czy też o założeniach ideowych XIX-wiecznego późnego słowianofilstwa i panslawizmu¹⁰.

Wyraźne ukierunkowanie religijne większości myślicieli rosyjskich określiło obraz wspomnianej już umysłowości rosyjskiej, tego, co nazwać można istotą rosyjskości, tudzież duszą rosyjską. Pojęcia te rzecz jasna są nieuchwytnie i nieweryfikowalne empirycznie, otwierają szerokie pole do interpretacji (i nierzadko nadużyć poznawczych). W kulturze rosyjskiej znaleźć można wiele przykładów, kiedy najznakomitsi jej przedstawiciele, ludzie pióra, starannie opracowywali pojęcia składające się na obraz mentalny Rosjanina, Rosji czy też szeroko rozumianej rosyjskości¹¹. Znamienne, że zazwyczaj ów „obraz rosyjskości” konfrontowany

⁶ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Академический Проект, Раритет, Москва 2001, s. 21.

⁷ Ibidem, s. 18.

⁸ „[...] do końca XVIII w. Rosja nic lub prawie nic nie wniosła do skarbu naukowego ludzkości [...]”. Ф. Степун, *Немецкий романтизм и русское славянофильство*, „Русская мысль” t. III, 1910, s. 66.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Szerzej na ten temat: M. Jedliński, *Zarys staroruskiej myśli historiozoficznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1(73)/2010, ss. 217–236.

¹¹ Na temat „duszy rosyjskiej” (oraz „idei rosyjskiej”) zob.: В. М., Соловьев, *Тайны русской души: вопросы, ответы, версии*, Издательство: Русский язык, Москва 2001; A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Wyd. Naukowe Ibidem,

był z czymś, z kimś, z jakąś zbiorowością, kulturą, z innością i niemal zawsze porównania te budowane były na narracji mocno zabarwionej aksjologicznie.

Binarne odczuwanie przestrzeni właściwe jest przede wszystkim społecznościom tradycyjnym, aczkolwiek pewne elementy (pozostałości) takiego schematu myślowego rozpoznawalne są nawet w społecznościach stojących na wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego. Nawet współcześnie skłonni jesteśmy uznawać za oczywiste przeciwieństwo między obszarem, który zamieszkujemy, a nieznaną przestrzenią, która go otacza. Obszar zamieszkiwany przez społeczności tradycyjne – stwierdza Mircea Eliade – jest przez nie postrzegany jako „świat” („nasz świat”), jako kosmos, czyli – dodajmy – przestrzeń uporządkowana, sensowna i celowa. Inna przestrzeń nie jest już kosmosem, lecz czymś w rodzaju „innego świata”, przestrzenią obcą (wrogą), chaotyczną, opanowaną przez upiory, demony i „obcych” – wyjaśnia Eliade¹². Głębokie przekonanie o znajdowaniu się w środku świata odsłania fundamentalne znaczenie przestrzeni świętej. Wiele mitów, obrzędów i wyobrażeń religijnych opiera się na symbolizmie centrum świata; wszystkie one stanowią wyraz jednego i tego samego głębokiego uczucia religijnego: „nasz świat” to ziemia święta, gdyż jest najbliższa nieba, a zatem „nasz świat” jest miejscem wyjątkowym, jest „światem prawdziwym”¹³.

Dla mentalności religijnej (Marc Bloch) właściwe jest wyraźne przeciwstawianie świata „prawdziwego” światu „pozornemu”. Postawa religijna średniowiecza (również rosyjskiego) była częściową kontynuacją tradycyjnej wizji świata i świat „prawdziwy” był w związku z tym utożsamiany nierzadko ze światem wspólnoty,

Łódź 2003; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Fronda, Warszawa 1999; por. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Antyk, Kęty 2001, s. 267.

¹² M. Eliade, *Sacrum i profanum*..., s. 23.

¹³ Por. ibidem, ss. 29–31, 34. Rosyjski badacz Sergiusz Zienkowski zauważył, że wśród ludu ruskiego (rosyjskiego) na przełomie XVI i XVII wieku spontanicznie w podaniach i wierszach rodził się ideał duchowy Świętej Rusi. Wierzono, iż Ruś i jej mieszkańcy są ostoją chrześcijaństwa na świecie i że są centrum świata (zob. С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессиянство*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286>, 10.05.2015). Dodajmy, że sakralizacja ziemi była połączona z kultem wielkiego księcia, będącego niejako świętym całej ziemi ruskiej (por. B. A. Uspienski, W. M. Żywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, PIW, Warszawa 1992, ss. 27–28). Była to wizja „chrześcijańskiego królestwa staroruskiego” jako Królestwa Bożego urzeczywistnionego „tu i teraz”. Królestwo to – pojmowane jako jedyny i nieskalany Nowy Izrael – przeciwstawione zostało reszcie świata: nie tylko pogańskiego, islamskiego i łacińskiego, ale nawet prawosławnego-niemoskiewskiego (por. A. Hauke-Ligowski OP, *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego*, „Znak” 6(331)/1982, ss. 483–487). Rosyjski historyk i teolog, Anton Kartaszew, zauważył: „Ruś nazwała samą siebie »świętą«. Ani nasz kościół grecki – a to przecież kościół matka, ani prawosławni Syryjczycy, ani Arabowie, ani nasi bracia Słowianie, ani sąsiedzi Rumuni nie odważyli się określić samych siebie mianem świętych. Grecja nazywa się »wielką«, Anglia »starą«, Germania »uczoną«, a Francja »przebiekną«. »Świętym i wybranym« nazywany był tylko biblijny Izrael” (A. B. Карташев, *Судьбы „Святой Руси”*, w: *Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. 1*, YMCA – PRESS, Париж 1928, s. 136).

światem doczesnym, postrzeganym jako „ten prawdziwy”. Współtwórca szkoły Annales zauważył, że ówczesne życie religijne czerpało inspirację z mnóstwa wierzeń i praktyk, które bądź przekazywane przez odwieczną magię, bądź zrodzone w epoce ożywianej przez wielką siłę mitotwórczą, wywierały stałą presję na chrześcijaństwo¹⁴. Cała koncepcja świata, z której usunięty byłby czynnik nadzmysłowy, pozostawała najzupełniej obca umysłom epoki średniowiecza. W zgodnym przekonaniu wszystkich ludzi zdolnych do głębszej refleksji intelektualnej świat zmysłowy był tylko czymś w rodzaju zasłony, za którą przebiegać miały wszystkie sprawy naprawdę ważne, oraz czymś w rodzaju mowy, która poprzez znaki wyrażać miała głębszą rzeczywistość¹⁵. Światopogląd religijny (Wilhelm Dilthey) wyrasta z pewnej swoistości odnoszenia się człowieka do życia: poza obszarem możliwym do zawładnięcia i zrozumienia (*profanum*) rozpościera się obszar niepodlegający temu oddziaływaniu, niedostępny dla poznania (*sacrum*). Jednak – jak podkreśla Dilthey – podstawową kategorię pierwotnego życia religijnego stanowi siła oddziaływania tego, co niewidzialne. Istota doświadczenia religijnego i światopoglądu religijnego polega na tym, że z odnoszenia się do tego, co niewidzialne wypływa cała interpretacja rzeczywistości¹⁶. Wszystkie typowe formy światopoglądów religijnych zawierają wyraźny konflikt dobra i zła, istnienia świata wyższego i świata zmysłowego, *sacrum* i *profanum*. Często ta polaryzacja służy celom partykularnym, ma wymiar użytkowy, podział na dwa światy bywa żywiołowo interpretowany przez wspólnotę i uzależniany od okoliczności historyczno-politycznych.

Przeciwstawienie i konflikt tych dwóch światów (*sacrum* i *profanum*) nie sprowadza się tylko do dyskursywnego rozróżnienia na świat „nasz” i „obcy”, ale zakłada również istnienie poważnego, rzeczywistego konfliktu kultur, cywilizacji itp. Kategorialne rozróżnianie światów (rosyjskiego i zachodniego, *sacrum* i *profanum*) nacechowane było w twórczości większości znaczących myślicieli rosyjskich silną antynomią; na tyle silną, że przeżywanie „rosyjskości” oznaczać musiało odczuwanie przez człowieka uzależnienia od rzeczywistości sakralnej i wyobcowanie z tego wszystkiego, co nie było z nią zgodne. W konsekwencji rodziło to wręcz wrogie nastawienie wobec tego, co obce, co nie-święte. Tę polaryzację światów rozpoznać można, po raz pierwszy wyartykułowaną w sposób usystematyzowany, w pisarstwie słowianofilów klasycznych¹⁷. Słowianofilstwo rosyjskie pierwszej połowy XIX wieku (reprezentowane przez Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa i Konstantego Aksakowa) było pierwszym, dojrzałym nurtem ideowym, którego przedstawiciele postawili pytanie o miejsce Rosji w dziejach

¹⁴ Zob. M. Bloch, *Spółczesność feudalna*, wstęp A. F. Grabski, PIW, Warszawa 1981, s. 168.

¹⁵ Ibidem, ss. 167, 169.

¹⁶ Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła E. Paczkowska-Łągowska, PWN, Warszawa 1987, ss. 135–136.

¹⁷ Najobszerniejsze studium na temat ruchu słowianofilskiego stanowi fundamentalna praca autorstwa Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

powszechnych, a szczególnie o jej stosunek do Zachodu (w wymiarze kulturowym, religijnym). Ich ambicją było zbudowanie odrębności kulturowej Rosji w oparciu o prawosławie i w opozycji do Zachodu. Narodziny refleksji intelektualnej słowianofilstwa poprzedzone zostały przez wzrost nastrojów mistycznych w ówczesnej Rosji, czemu sprzyjały okoliczności historyczno-polityczne. Mowa tu przede wszystkim o zwycięstwie nad Napoleonem. Tak imperator, rosyjskie duchowieństwo, jak i arystokracja zwycięstwo to postrzegali jako widomy znak szczególnego sprawowania przez Boga opieki nad Rosją. Triumfalny przemarsz władcy Rosji przez Europę utwierdzał rosyjskich mistyków w przekonaniu o polityczno-religijnym posłannictwie Rosji i utrwał w świadomości antynomie Wschód – Zachód, *sacrum* – *profanum*. Zresztą ów bujny rozkwit nastrojów mistycznych w pierwszej połowie XIX wieku winno się tłumaczyć – według propozycji interpretacyjnej Wasilija Zienkowskiego – nie tyle „ekstrawagancją umysłową” epoki, ile pewną „stałą dyspozycją” duszy rosyjskiej, za którą kryło się swoiste medium doświadczania głębi rosyjskości, które odpowiadałoby również przeżywaniu sfery *sacrum*¹⁸.

Przystępując do badania koncepcji słowianofilstwa, należy przypomnieć opinię literaturoznawcy Pawła Sakulina: jego zdaniem myśli Kiriejewskiego to *quinta essentia* mistyki i filozofii słowianofilskiej¹⁹. Artykuły Kiriejewskiego – przekonywał natomiast historyk Paweł Winogradow – mimo swej fragmentaryczności i niedoskonałości wykładu stanowiły najcenniejszy pamiętnik dający sposobność do zgłębiania arkanów szkoły filozoficzno-historycznej słowianofilstwa²⁰. Założenia tej szkoły trafnie oddadzą słowa Iwana Kiriejewskiego. W artykule *Wiek dziewiętnasty* (1832) w następujących słowach opisywał on współczesną mu Europę:

Religia upadła wraz z jej nadużyciem, jej miejsce zaś zajęła pusta niewiara. W naukach za prawdziwe uznawano wyłącznie to, co było doświadczalnie sprawdzalne, a wszystko ponadmysłowe odrzucano nie tylko jako niejasne, ale nawet jako niemożliwe. Sztuki piękne przestały naśladować wzory klasyczne i ukierunkowały się na naśladowanie martwej przyrody [...]. W filozofii zapanował ordynarny materializm. Normy moralne zdegradowane zostały do pokretnych rachunków korzyści. Jednym słowem, cały gmach poprzedniego sposobu myślenia runął w swe gruzy²¹.

Kiriejewski ubolewał nad upadkiem starego świata, wypełnionego przez wszechogarniające człowieka *sacrum*. W przekonaniu słowianofilów Europa porzuciła religię. Pogański pierwiastek *ratio* przeniknął do chrześcijaństwa zachodniego – przekonywał myśliciel w artykule programowym słowianofilstwa *W odpowiedzi*

¹⁸ В. Зеньковский, *Русское старообрядчество...*, s. 116.

¹⁹ П. Н. Сакулин, *Из истории русского идеализма*. Кн. В. Ф. Одоевского. Мыслитель-писатель, t. I, cz. I, Издание М. и С. Сабашниковых, Москва 1913, s. 352.

²⁰ Zob. П. Г. Виноградов, *И. В. Киреевский и начало московского славянофильства*, „Вопросы философии и психологии” 1892, t. XI, s. 107.

²¹ И. В. Киреевский, *Девятнадцатый век*, w: idem, *Полное собрание сочинений в двух томах*, t. I, М. Гершензон (red.), Типография Императорского Московского Университета, Москва 1911, ss. 87–88.

Chomiakowowi (1839). Kiriejewski jednocześnie odmalowywał obraz Rosji idealnej, krainy bezpiecznej, przewidywalnej, w której panował porządek zaprowadzony nie przez grzesznych ludzi, lecz przez istotę wyższą, doskonałą, duchową. Wiele wypowiedzi współzałożyciela ruchu słowianofilskiego miało stworzyć wrażenie, że ziemie ruskie były przestrzenią niemal sakralną: „Niezliczona masa owych małych wspólnot stanowiących Rosję pokryta była gęstą siecią cerkwi, klasztorów, chat pustelniczych, skąd nieustannie promieniowały na wszystkie strony jednako pojęcia o stosunkach publicznych i prywatnych [...]”²². Kiriejewski snuł sielankową opowieść o świętej Rusi, w której – jak pisał – nie było zbytków, nie było ludzi karmiących się swą próżnością, nie było niewolników, nie było ludzi majątnych, podziału na szlachetnie urodzonych i czeladź; ziemie ruskie obfitowały w bogactwo duchowe jej mieszkańców; serce Rosji biło w monasterach; anachoreci, wzgardziwszy pokusami materialnymi, zaszywszy się w kniejach, oddawali się głębokiej lekturze pism świętych mędrców chrześcijaństwa greckiego, by potem nauczać prosty lud²³.

Rosję swych wyobrażeń przeciwstawiali słowianofile Europie ukazywanej w najciemniejszych barwach. Pisarstwo słowianofilskie miało cel dydaktyczno-moralizatorski i tworzone było na wewnętrzne potrzeby elit. Retoryka antyzachodnia zwykle zaostrzała się podczas konfrontacji militarno-politycznych. Tendencję tę rozpoznać można było np. podczas wojny krymskiej. Andrzej Walicki w obszernej monografii *W kręgu konserwatywnej utopii* nazwał klasyka ruchu słowianofilskiego, Aleksego Chomiakowa, „nacionalistą-mocarstwowcem”, który w przededniu wojny „dął w fanfary, upajał się szowinistycznym entuzjazmem”²⁴. Chomiakow – jak relacjonuje Walicki – odnosząc się do przebiegu wojny krymskiej, ogłosił, że Rosja podejmuje „wojnę świętą”, „dla której porównanie z wyprawami krzyżowymi mogłoby być tylko zbeszczeszczaniem”²⁵. Chomiakow rzucił wtenczas hasło prowadzenia „wojny świętej” przeciwko bezbożnemu Zachodowi. W wierszu *Do Rosji*, napisanym w 1854 r., słowianofil roztaczał przed czytelnikami wizję Rosji wybranej przez Boga, powołanej do wielkiego i świętego zwycięstwa nad siłami zła:

*Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, диких сил*²⁶.

²² I. Kiriejewski, *Rosja a Europa*, w: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961, ss. 139–140.

²³ Zob. И. В. Киреевский, *В ответ А. С. Хомякову*, w: idem, *Полное собрание сочинений в двух томах*, t. I, s. 119.

²⁴ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 137.

²⁵ Ibidem.

²⁶ А. С. Хомяков, *России*, w: *Стихотворения Алексея Степановича Хомякова*, Университетская типография, Москва 1888, s. 130.

Wypowiedź Chomiakowa ilustruje wysunięcie radykalnych wniosków z diagnozy Iwana Kiriejewskiego: skoro Rosja jest reprezentantką świata wyższego moralnie, czystego duchowo czy też, inaczej ujmując, świata *sacrum*, to uświadomienie sobie trwania w błędzie Zachodu winno prowadzić do aktywności i zajęcia postawy misyjnej względem przedstawicieli zbłąkanego, europejskiego świata *profanum*. Wyraźnie ujawniała się w tym miejscu swoista misyjność, chęć nawracania. Uważano, że skoro Rosja jest depozytariuszem prawdy, to winna oświecić innych. Narracja Chomiakowa nie poszła w niepamięć. Miniona setna rocznica wybuchu wojny dała okazję do przypomnienia spuścizny naocznych obserwatorów działań wojennych: wówczas rzeczona tendencja do przeciwstawiania Rosji Europie wyraźnie się wzmogła²⁷.

W 1915 r. neosłowianofilski myśliciel Włodzimierz Ern w jednej ze swych książek napisał, że ostrzeżenia i proroctwa słowianofilów ziszczają się: otóż opisywany przez słowianofilów kryzys duchowy Europy zakończył się wojną prowadzoną na wielką skalę. Ern stwierdził, że „czas słowianofilstwuje”, co oznacza, iż rosyjska idea religijna „bije światłem nad potokiem światowych wydarzeń”, że ujawniony przez „huragan wojny” skrywany dotąd sens podobny jest do przeczuć pierwszych słowianofilów²⁸. Z kolei Sergiusz Bułgakow w 1915 r. w publicznym odczycie, zatytułowanym *Wojna i rosyjska samoświadomość*, wyraził pogląd, iż wojna światowa jest narzędziem duchowego odczarowania rosyjskości, uwolnienia jej od złego uroku europejskości²⁹. Jego zdaniem konflikt zbrojny obnażył bankructwo cywilizacji europejskiej, Rosja zaś dzięki niemu (wzbogacona obserwowaniem tegoż zjawiska) dojrzeje duchowo. Myśliciel rozpoznawał jednak głęboki sens „zbawienego kryzysu ducha”, z emfazą pisząc o „barbarzyńskiej Rosji” wybawiającej Europę od niej samej. Sens prowadzonej wojny miał być zawarty w zainicjowaniu przez Rosję powrotu do „cywilizacji ducha”. Bułgakow postulował porzucenie płytkiego, mieszczańskiego świata, którego fundament stanowiły pozytywizm, kult nauki, dominacja prawa, wiara w postęp materialny (sfera *profanum*), na rzecz świata bezgranicznej, wewnętrznej religijności (wysłuchiwanie się w głos wieczności). Bułgakow nie bez satysfakcji oznajmiał: „Duch Europy ocknął się z letargu swej cywilizacji mieszczańskiej i z wolna wznosi ku niebu swe oczy w modlitwie [...]”³⁰.

²⁷ Niniejsze krótkie studium ma na celu jedynie zasygnalizowanie pewnego problemu, służąc celom heurystycznym. Stanowi ono propozycję interpretacyjną, otwierając pole do dyskusji. Ograniczono się wobec tego do przedstawienia poglądów najważniejszych myślicieli i wybrano te wyjątki z ich twórczości, które obrazują stan umysłowości ówczesnej epoki. Szeroko o rosyjskich neosłowianofilach i ich refleksji nad czasem wojny traktuje książka Michała Bohuna pt. *Oczyszczenie przez burzę: Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

²⁸ В. Эрн, *Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия*, Типография Т-ва И. Д. Сытина, Москва 1915, ss. 6–7.

²⁹ С. Булгаков, *Война и русское самосознание*, Типография Т-ва И. Д. Сытина, Москва 1915, s. 43.

³⁰ Ibidem, s. 46.

W kolejnych akapitach Bułgakow pisał o Rosji, która została wybrana przez Boga do wypełnienia wielkiego zadania-misji: ofiarowania światu idei czystej moralnie świętej Rusi. W przekonaniu Bułgakowa świat oczekiwał rosyjskiego przebudzenia, rosyjskiego słowa, twórczości rosyjskiego ducha, głębi religijnej Wschodu, nowego Bizancjum, Trzeciego Rzymu; a gdy się to ziści – dodawał – krąg historii zamknie się. Bułgakow wyraźnie odwoływał się do motywu apokaliptycznego – kreślił wizję, w której Słowiańszczyzna, a nade wszystko święta Ruś (Rosja) niejako zamknie dzieje powszechne. Filozof dokonał swoistego unarodowienia, „u-partykularyzowania” czasów ostatecznych, momentu omega. W jego wizji Rosja stawała się jakby klucznikiem zamykającym wrota czasu historycznego i otwierającego przestrzeń bezczasowości. Asumpt ku temu miała dać właśnie wojna światowa. W tym zawierał się – w intencji myśliciela – sens agresji, sens wojny³¹. Swoją odczyt publiczny zakończył Bułgakow nawoływaniem do czczenia rosyjskich męczenników wojny, przelewających krew za grzechy Zachodu, patetycznie wyjaśniając, że z krwi tej miał się wyłonić nowy „człowiek Przyszłości”. Cóż może mieć znaczenie większe – zapytywał retorycznie Bułgakow – od tej wojny świętej? Po czym kontynuował, afektowany: „Czyż znajdziemy słowa zdolne oddać chwałę, jakąż wdzięcznością możemy obdarzyć naszą armię, która niepostrzeżenie swą wielkością objawiła nam i całemu światu skarby duszy rosyjskiej, jej prostotę, czystość i wiarę [...]. Armia rosyjska potęgą swego ducha zbawi i wyzwoli zawczasu świat od zagrożenia antychrystusowego zniewolenia”³².

W podobnym tonie pisał książkę Eugeniusz Trubieckoj w broszurze zatytułowanej *Sens wojny*. W ujęciu księcia Trubieckiego wojna światowa będzie wojną wyzwolenczą, a Rosja wzniesie się na heroiczny czyn samowyrzeczenia, by służyć ludzkości³³. Trubieckoj miał na myśli przede wszystkim plan upowszechnienia na Zachodzie religijnego (prawosławnego) sposobu percypowania rzeczywistości (bodaj w wąskim, partykularnym i nieekumenicznym rozumieniu). Rozwiniętą myśl tę i intencje zarazem ówczesnych myślicieli rozpoznać możemy w słowach Włodzimierza Erna: w jego postulatach odrodzenia religijnego Europy, wskrzeszenia – jak pisał – tego wszystkiego, co w niej „ontologiczne”, „tego wszystkiego, co na Zachodzie wierne było Ojcu i niebiosom”³⁴. Ern postulował walkę z wszelkimi przejawami sekularyzacji, walkę o „powrót nieśmiertelnej duszy Zachodu”,

³¹ Wojna miała też być początkiem projektu teokratycznego: „Dla wszystkich umiejących słuchać wyczuwalne jest, teraz silniej niż kiedykolwiek, zbliżanie się Przyszłości, jako zupełnie nowej ery w historii ludzkości, skrywającej w sobie zapowiedź światowego spełnienia. Choćby na krótki czas, ale powinna zostać przełamana powszechna sekularyzacja życia z jej totalnością i ogłoszona powszechna teokracja, »tysiącletnie królestwo« świętych na ziemi. Właśnie tego, świadomie czy nieświadomie, pragnie serce rosyjskie [...]”. Ibidem, s. 58.

³² Ibidem, s. 59.

³³ E. Трубецкой, *Смысл войны*, Издательство: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, Москва 1914, s. 18.

³⁴ В. Эрн, *Время славянофильствует...*, s. 34.

walkę ze współczesną kulturą europejską dla dobra niej samej: „W imię Zachodu ontologicznego winniśmy trwać w nieustannej świętej walce z Zachodem fenomenologicznym”³⁵.

Zarówno przedstawiciele nurtu słowianofilskiego, jak i myśliciele srebrnego wieku kultury rosyjskiej (świadkowie pierwszej wojny światowej) w swym dyskursie konfrontacyjnym z Zachodem operowali dość naiwnymi konstrukcjami intelektualnymi. Europę opisywali jako świat upadły, bezbożny, w hierarchii jakby niżej sytuowany. Przecistawiali mu wyidealizowany świat rosyjski, który miał być ostoją (co najmniej) pozostałości porządku sakralnego. Przedstawieni myśliciele powracali do świata, nad którym człowiek co prawda technicznie nie panował, ale w którym wszystko było dlań obrazem więzi między człowiekiem a owym nigdy niedostrzeganym bezpośrednio źródłem wszechrzeczy. Powracali do świata (z ich perspektywy) bezpiecznego, przewidywalnego, bliższego wieczności, nie zaś ulotnej chwili.

W strukturach myślenia binarnego, nieuznającego kategorii pośrednich i wartości względnych, brakuje miejsca na obszar aksjologicznie neutralny. W przekonaniu licznych przedstawicieli myśli rosyjskiej (wyznających światopogląd religijny) w przestrzeni podzielonej na *sacrum* i *profanum* nie mogły się zmieścić zjawiska, zachowania czy instytucje nieprzynależące do żadnej z dwu przestrzeni. Taki sposób postrzegania świata i taka zależność rozpoznawane są szczególnie we wspólnotach wczesnotradycyjnych, gdzie zaobserwować można niemal powszechną manifestację (powszechną obecność) pierwiastka *sacrum*: aby ważny moment w życiu człowieka spełniał się jako coś autentycznego, musi zostać uświęcony, stanowić przedmiot szczególnego kultu. Natomiast w świecie konstruowanym przez wymienionych myślicieli rosyjskich rozpoznajemy dodatkowo postawę misyjności wynikającą z poczucia siebie za depozytariusza prawdy. W tym miejscu pojawia się moment przeobrażenia idei w czyn (często bywając nieuniknioną konsekwencją pogłębionych refleksji i wysunięcia wniosków). Mianowicie depozytariusz prawdy, chcąc wiedzę o niej upowszechnić, zwykle nad cel przedkłada środki, co może prowadzić do nadania sensu, nierzadko nadrzędnego (wręcz w wymiarze sakralnym), wojnie. Okrucieństwo bywa usprawiedliwiane potrzebą ochrony własnego życia (wojna obronna) albo (bodaj częściej) ideą, ideologią, systemem wartości, które należy (w przekonaniu agresorów) rozpowszechniać. Wojna (ekspansja militarno-polityczna) może być jednym z narzędzi upowszechnienia np. prawdy (z punktu widzenia agresora), tudzież jedynej idei, jeszcze inaczej ujmując: zbioru przekonań normatywnych, zdolnych obejmować świat ludzki całościowo, porządkować go, organizować, wyjaśniać niepojęte i szczegółowo określać system nakazów i zakazów, jakich człowiek, by osiągnąć stan szczęścia, winien przestrzegać. Wojnie sens najwyższy może nadać wobec tego np. potrzeba „oświecenia” umysłów tych, którzy wzbraniają się przed (bądź nie są świadomi ważności) *sacrum*. Choć to, co

³⁵ Ibidem.

dla jednej strony konfliktu jest *sacrum*, dla drugiej będzie niczym nieuzasadnionym okrucieństwem³⁶. Kiedy wojna prowadzona jest w imię np. obrony, utrzymania czy też rozszerzenia obszaru *sacrum*, nie może być wojną pozbawioną sensu, dodajmy: z perspektywy agresora i obserwatorów partycypujących w systemie aksjonormatywnym (sposobie myślenia) zorientowanym totalnie, maksymalistycznie. Opisują oni świat albo jako „święty”, albo jako „grzeszny”, „dobry” albo „zły”, coś jest „boskie” bądź „szatańskie”, „akcydentalne” bądź „wieczne”, a przeciwnik odbierany jest jako nosiciel zła, które należy unicestwić³⁷.

³⁶ Na kwestię tę uwrażliwia rosyjski myśliciel Siemion Frank w artykule *O poszukiwaniach sensu wojny*: „Uzasadnić stan wojny oznacza udowodnić, że prowadzona jest ona w imię spraw wyższego rzędu, iż jest uwarunkowana potrzebą ochrony i urzeczywistnienia w życiu ludzkim jakichś obiektywnie istniejących wartości. Owe obiektywnie istniejące wartości, to znaczy: wartości cenne jednakowo dla wszystkich [...]. Ale rozpoczęta wojna prowadzona jest przez walczące strony motywowane na różny sposób: to, co jedna ze stron postrzega jako dobro, dla drugiej jest złem; więc znalezienie uzasadnienia dla wojny oznacza dla każdej z walczących stron dostrzeżenie prawdy jedynie u siebie, a kłamstwo, czyli złą albo – w skrajnym przypadku – ślepą wolę po stronie przeciwnika”. С.Л. Франк, *О поисках смысла войны*, „Русская мысль” 1914, т. XII, s. 126.

³⁷ Por. J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i tłum. B. Żyłko, Łódź 1993, Wyd. Łódzkie, ss. 18–19.