

JAN KRASICKI
Uniwersytet Wrocławski

Rosyjskie wartości i Ameryka Od „bohatera naszych czasów” do „Ostatniego Człowieka”¹

1. Wartości — „europejskie” czy „rosyjskie”?

Jak pokazali neokantyści, istotą wartości jest to, że „obowiązują”². „Byt jest, wartości mają ważność” (*gelten*). Wartości podlegają hierarchizacjom, stałym „przetasowaniom”, a procesów, jakie rządzą na skali wartości, nie da się do końca przewidzieć, w dużej mierze są one nieprzewidywalne, dyktowane czynnikami racjonalnymi i irracjonalnymi, emocjonalnymi³. Dlatego w dyskusji o „wartościach”, także „rosyjskich”, tak łatwo o uproszczenia i mitologie, dlatego podjętą kwestię chcielibyśmy opatrzyć wstępnym komentarzem.

Jak pisaliśmy o tym w innym miejscu⁴, wbrew wszystkim myślowym stereotypom oraz anachronizmom nic bardziej błędnego, niż przeciwstawiać to, co „rosyjskie”, temu, co „europejskie”, „zachodnie”. Rosyjska tradycja intelektualna, powia-

¹ Artykuł jest zmodyfikowaną wersją publikacji: J. Krasicki, *Russian values and America*, [w:] *American and European Values. Contemporary Philosophical Perspectives*, M.C. Flamm, J. Lachs, K.P. Skowronski (eds.), Newcastle upon Tyne 2008.

² Jak podaje H. Schnädelbach, termin *der Wert* wszedł do słownika filozoficznego dość późno i była to zasługa R.H. Lotzego. Lotze przyznał odmienne statusy ontologiczne bytom (*die Seiende sind*) oraz wartościom (*die Werten gelten*) w latach 40. XIX stulecia, przeciwstawiając się utrzymywanej u Hegla ich jedności. H. Schnädelbach, *Wartości*, [w:] *idem, Filozofia w Niemczech (1831–1933)*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 252.

³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1975.

⁴ J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, [w:] *Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), Kraków 2007, s. 13–14. M. Broda — w nawiązaniu do przywołanego studium — zauważa, że tak jak „wielkim błędem byłoby redukowanie całokształtu rosyjskiej myśli filozoficznej do problematyki związanej z »rosyjską ideą«, »rosyjską duszą«, niesłuszne byłoby jednak również marginalizowanie obecności i znaczenia owej problematyki w sferze szerszej tradycji myślowej i kulturowej Rosji”. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”. *O rosyjskiej zagadce — tajemnicy*, Łódź 2011, s. 19, przypis 42. Uważamy ten pogląd za słuszny, z podkreśleniem jego

da współczesny badacz, „powinna być widziana jako nieodłączna część zachodniej intelektualnej tradycji”⁵, a ostre dysjunktywne jej oddzielenie od „zachodniej” jest jednym z najbardziej utrwalonych a zarazem szkodliwych stereotypów i pojęciowych „klisz”⁶. Zmitologizowany na różne sposoby i przy różnych okazjach eksponowany stereotyp „rosyjskiej idei”, „rosyjskiej duszy”⁷, w który włączyć należy także stereotyp „rosyjskich wartości”, jawi się bowiem jako głęboko złudny, odsłaniając przy bliższym wejrzeniu, iż w całokształcie rosyjskich idei i wartości ukrywa się głęboka i źródłowa przynależność Rosji do duchowego i intelektualnego dziedzictwa Europy. Mniemana odrębna, by tak rzec, „rosyjskość” rosyjskiej tradycji intelektualnej, okazuje się głęboko złudna, także w tym znaczeniu, iż znajdziemy w niej zarówno „rosyjskie” niepowtarzalne fenomeny, jak i pod domniemanym rosyjskim „oryginałem” nierzadko wartości zapoznane przez samą Europę, tyle że niejako przez duchowo „zmęczoną” Europę (E. Husserl) wyparte poza rubieży „europejskiej identyfikacji kulturalnej”⁸. Nie da się bowiem nie zauważyć, że nierzadko wartości, które na Zachodzie, mówiąc za neokantystami, przestały „obowiązywać” (*gelten*) czy wręcz obróciły się już w popiół, żyją na swój sposób w Rosji, a nawet więcej — jak mityczny Feniks z tych popiołów ciągle się odradzają. Chodzi tu przede wszystkim o wartości szeroko pojętej kultury, sztuki, literatury, muzyki, o właściwą rosyjskim elitom kulturalnym *pietas* dla wartości kulturowych oraz estetycznych, a także właściwy tradycji prawosławia stosunek do Piękna, kult ikony⁹ (*ikonopocztitanije*) itp.

Dla wyjałowionej duchowo i tracącej coraz bardziej własną tożsamość Europy w konfrontacji z wzrastającą na falą multikulturalizmu i globalizacji ma to znaczenie, którego nie da się przecenić, rdzenne europejskie wartości są nierzadko pielęgnowane i znajdują ochronę w uznawanej na Zachodzie i w cywilizacji euroatlantyckiej za „niższą”, we wręcz pogardzanej cywilizacji „euroazjatyckiej”¹⁰. Jest to następny argument, aby przeciwstawienie Rosji Europie, „wartości rosyjskie” — „wartościom europejskim”, uznać za błędny i szkodliwy stereotyp.

odniesienia do „sfery szerszej tradycji [wyr. — J.K.] myślowej i kulturowej Rosji”. W tym znaczeniu temat został ujęty naszej książce *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012.

⁵ Por. M. Epstein, *An Overview of Russian Philosophy*, http://www.cc.emory.edu/INTELNET/rus_thought_overview.html.

⁶ M. Doppermann, *Einleitung*, [w:] *Russisches Denken im Europäischen Dialog*, M. Doppermann (hrsg.), Innsbruck 1998, s. IV. Także W. Goerd, *Zur Aktualität der Russische Philosophie*, [w:] *Russisches Denken im Europäischen Dialog, passim*; *idem*, „Rosyjskość” filozofii rosyjskiej, [w:] *idem*, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 37–39.

⁷ Por. np. W. Szczukin, *Dusza rosyjska*, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, A. de Lazari (red.), Warszawa 1999, t. 2, *passim*.

⁸ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] *idem*, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 15.

⁹ Por. np. J. Trubieckoj, *Umożnienie w kraskach. Tri oczerka o russkoj ikonie*, Paris 1965; S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999; P. Floreński, *Ikonostas*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.

¹⁰ I. Massaka, *Euroazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.

2. Platon, Rorty i Rosja

Prawdziwości postawionych tu tez chcemy dowieść, odwołując się do Platońskiej transcendentalnej triady: Prawdy, Dobra i Piękną. Czynimy tak, dlatego że w powszechnej opinii zarówno badaczy zachodnich, jak rosyjskich nie tylko filozofia rosyjska, lecz także tak zwana *russkaja żyzn'* jest wręcz przesiąknięta platonizmem¹¹. Człowiek rosyjski, cokolwiek miałoby to znaczyć, to człowiek „platoński”, którego istotę, jak pisze współczesny rosyjski badacz, można wyrazić w trzech „słowach-haśłach”: utopizm, dualizm, metafizyka¹². Natomiast człowiek Zachodu to człowiek arystotelesowskiej „słusznej miary”, „złotego środka”. Może on, jak pisał S. Awierincew,

nigdy nie czytać Arystotelesa; może nie słyszeć nigdy tego imienia; może uważać się przekonanego przeciwnika wszystkiego co wiąże się z tym imieniem. A wciąż przecież jest on w pewnym sensie „arystotelikiem”, albowiem wywierany przez stulecia wpływ arystotelesowskiej scholastyki określili zbyt wiele, aż po nieświadomie używane zwroty leksykalne. Dlatego człowiek współczesności dobrze uczyni, jeśli częściej będzie myślał o arystotelizmie jako wewnętrznej formie cywilizacji zachodniej¹³.

Trafnie zauważa mieszkający na stałe i wykładający w Uniwersytecie Emory w Ameryce, a zatem patrzący z podwójnej, „amerykańskiej” oraz „rosyjskiej”, perspektywy współczesny rosyjski badacz M. Epstein, iż jeśli prawdziwe jest *dictum* A.N. Whiteheada, iż filozofia zachodnia to „przypisy do Platona”, to przypis rosyjski jest „najbardziej rozbudowany”¹⁴.

Za punkt wyjścia, jeśli chodzi o „amerykański” stosunek do tych rosyjskich „idei-wartości”, przyjmijmy jedną z wielu wypowiedzi Richarda Rorty'ego, by tak rzec — „papieża” amerykańskiego neopragmatyzmu. Można ją uznać nie tylko za jedną z enuncjacji typowych dla samego amerykańskiego filozofa, lecz także wypowiedź, która w oczach samych Rosjan mogłaby zapewne uchodzić za amerykańskie podejście do podjętej kwestii. Rorty, co rosyjskich filozofów (jak choćby takiego „platonika” jak W. Sołowjow) wyprowadziłoby zapewne w równowagi, w jednej ze swoich licznych i utrzymanych w tym samym niezmiennym krytycznym tonie o platońskim dziedzictwie wypowiedział się następująco:

Filozofia, Prawda, Dobro i Racjonalność są powiązane z sobą pojęciami Platońskimi. Pragmatyści powiadają, że największą nadzieją filozofii jest niepraktykowanie Filozofii. Sądzą oni, że myślenie o Prawdzie w niczym nie pomaga powiedzeniu czegoś prawdziwego, myślenie o Dobru nie pomaga temu, aby działać dobrze, a myślenie o racjonalności, temu, aby być racjonalnym¹⁵.

Deklaracja Rorty'ego wydaje się wręcz esencją „idei filozofii pragmatystycznej”¹⁶ zapoczątkowanej przez Ch.S. Peirce (który najprawdopodobniej ukuł sam

¹¹ Por. A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, tłum. H. Rarot, Kraków 2004.

¹² Np. A.A. Korolkow, *Russkaja duchownaja filozofija*, Sankt-Pietierburg 1998.

¹³ S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański a problemy współczesnej Rosji*, tłum. J. Wocial, „Więź” 3 (1992), s. 56.

¹⁴ Por. M. Epstein, *An Overview of Russian Philosophy*, http://www.cc.emory.edu/INTELNET/rus_thought_overview.html.

¹⁵ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. XV, cyt. za: A. Szahaj, *Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 14.

¹⁶ Por. S. Kijaczko, *John Dewey i idea filozofii pragmatystycznej*, Opole 2009.

termin „pragmatyzm”), rozwiniętej przez W. Jamesa i J. Deweya idei, dzięki której kierunek ten stał się nie tylko jednym z głównych nurtów światowej filozofii, lecz także symbolem „prawdziwej Amerykańskiej Teorii”. I jeśli Ch.S. Peirce napisał, iż „doświadczenie jest naszym jedynym nauczycielem”¹⁷, to jak głębokie i fundamentalne w kontekście dziejów filozofii nie tylko amerykańskiej, lecz także światowej jest to stwierdzenie, pokazuje się w jego lustrzanym odbiciu, czyli w naznaczonej platonizmem i idealizmem myśli rosyjskiej, choć przyznać trzeba, że jest to zarazem obraz widziany w „krzywym zwierciadle”.

Formuła Rorty’ego jest dla nas ponadto o tyle cenna, że ujmuje ona celnie to, co dziś dałoby się określić jako amerykańskie podejście do życia. Natomiast jeśli chodzi o to, co można by nazwać podejściem rosyjskim, wiele nie przesadzimy, jeśli powiemy, iż jest ono kontemplatywne, niezbywalnie „metafizyczne” i zarazem zawsze jakoś „ostateczne”. Rosjanin widzi świat w krańcowych kategoriach, w antynomiach i opozycjach¹⁸. Jeśli chodzi o wyższe „wartości”, można powiedzieć, iż „przeżywa” je a nawet gotów jest za nie poświęcić życie. Dlatego o Rosjaninie, który tak „kocha życie” (*Ja lublu tiebia żyzn’!*), można zarazem powiedzieć paradoksalnie to, co powiedział kiedyś M. Scheler o człowieku jako takim — że jest on „ascetą życia”, jedyną istotą mówiącą życiu „nie”, jako że jest jedyną istotą na Ziemi, która jest zdolna oddać wartość, jaką stanowi biologiczne „życie”, na rzecz wartości innych, wyższych: moralnych, metafizycznych, religijnych. Powtórzmy, dla Schelera człowieka nie określają ani życie, ani popędy. Przeciwnie, jest on wręcz „protestantem” wobec życia jest, „ascetą życiowym”¹⁹. To samo, wbrew przytoczonym stereotypom, można powiedzieć o człowieku rosyjskim. Przemawiają za tym głęboka, sięgająca dziejów „Świętej Rusi” scheda życia monastycznego i duchowego w „tradycji rosyjskiej”²⁰, a także świadectwa literatury rosyjskiej, od poezji Puszkina i Lermontowa, przez prozę Tołstoja i Dostojewskiego po klasyków dwudziestowiecznej literatury łagrowej A. Solżenicyna i W. Szałamowa. Owszem, dla amerykańskiego pragmatysty takie podejście „pachnie” nieuleczalnym i domagającym się natychmiastowej diagnozy i terapii idealizmem, ale to właśnie ów „idealizm” wyraża, mimo rosyjskiego umiłowania życia, najtrafniej rosyjskie podejście do wartości, w tym rosyjski holizm oraz eschatologizm²¹. I, w tym znaczeniu, wbrew pozorom rosyjskie podejście do wartości wcale nie jest idealistyczne. Jest

¹⁷ *Ibidem*, s. 43.

¹⁸ Por. W. Warawa, *Rossija i Amierika: dwa puti preodolenija smierti* http://www.gambler.ru/plus/tavlej/road/road_9.htm.

¹⁹ W znanym studium Scheler pisał: „Człowiek jest istotą żywą, która wobec swego życia, przejmującego ją silnym dreszczem, może mocą swego ducha zachować się zasadniczo *ascetycznie*, powstrzymując i tłumiąc własne impulsy popędowe, tzn. *odmawiając* im pożytki, jaką stanowią obrazy spostrzeżeń i przedstawienia. W porównaniu ze zwierzęciem, które rzeczywisty byt potwierdza zawsze [swoim] »tak«, nawet wówczas gdy ma wstręt do niego i ucieka od niego — *człowiek jest »tym, kto może powiedzieć ‘nie’*« (*‘Neinsagenkönnner’*), »ascetą życiowym«, wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości”. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *idem, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 103.

²⁰ Por. J. Krasicki, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012, *passim*.

²¹ Por. W. Warawa, *Rossija i Amierika*.

ono praktyczne w tym sensie, że związane z afirmacją życia, co nie znaczy jednak „pragmatyczne”, jest wręcz zaprzeczeniem pragmatyzmu.

Podejście rosyjskie, jak pisał W.F. Ern w studium *Rozważania o pragmatyzmie (Razmyszlenija o pragmatizmie)*, nawet jeśli jest ukierunkowane na praktykę, to nie w wąskim empirystycznym znaczeniu terminu *pragma*, jaki nadali mu pragmatyści, ale starej filozoficznej *praxis*²². Przytoczony przez Erna pogląd twórcy pragmatyzmu W. Jamesa, że „metoda pragmatyczna próbuje interpretować każdy pogląd, odwołując się do jego praktycznych wyników”, w wyniku czego każda teoria i prawda stają się jedynie „narzędziami”²³, rosyjski neosłowianofil, co wprowadza zarazem w następny punkt naszych analiz, opatruje słowami, które brzmią jak ostrzeżenie przed śmiertelnym ciosem: „Bójmy się o prawdę!” (*Straszno za istinu!*).

3. Prawda

To swoiste praktyczne a zarazem niepragmatyczne rosyjskie podejście uwidacznia już pierwsza z analizowanych przez nas wartości — Prawda. W tym znaczeniu ironiczne zdanie Erna wypowiedziane jako komentarz do pragmatycznej teorii prawdy: „Głosujmy nad prawdą”²⁴, pokazuje, że nic nie jest tak obce rosyjskiej tradycji jak pragmatyzm z jego „instrumentalnym”²⁵ podejściem do prawdy. Jakże inaczej w zestawieniu z rozważaniami pragmatystów (neopragmatystów) o prawdzie brzmią, wielokrotnie i w różnych miejscach przywoływane, słowa M.K. Michajłowskiego, który w jednym ze swoich dzieł pisał:

Zawsze gdy tylko przychodzi mi na myśl słowo „prawda”, nie mogę nie zachwycać się jego zewnętrznym pięknem. Takiego słowa nie ma, jak się zdaje, w żadnym języku europejskim. Widocznie tylko po rosyjsku i prawda, i sprawiedliwość nazywane są jednym i tym samym słowem i jak gdyby zlewają się w jedną wielką całość²⁶.

Aby to podejście lepiej zrozumieć, zauważmy za S. Frankiem, że dla Rosjan funkcjonują dwa słowa dla wyrażenia „prawdziwości” — *prawda* oraz *istina*²⁷. O ile to pierwsze ma sens abstrakcyjny (np. „prawda matematyczna”), o tyle drugie wskazuje na związek prawdy z bytem, z życiem oraz nakazem przemiany świata i zbawienia człowieka. Prawda jest tu zatem pojmowana nie tyle w znaczeniu klasycznej teorii prawdy, jako zgodność myśli i bytu, ile ontologicznie, jak pisze Frank, jako „konkretne uchwycenie prawdziwego bytu”²⁸. Uwidacznia się to w samym rosyjskim języku²⁹. Język rosyjski, co ma głęboki sens filozoficzny, tak jak wyróżnia dwa terminy na oznaczenie „prawdy”, tak ma dwa terminy na oznaczenie „bytu”:

²² Por. np. W.F. Ern, *Razmyszlenija o pragmatizmie*, [w:] *idem*, *Soczinienija*, Moskwa 1991.

²³ *Ibidem*, s. 19.

²⁴ *Ibidem*, s. 20.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cyt. za: M. Broda, „Zrozumieć Rosję”, s. 445.

²⁷ Por. S.L. Frank, *Suszcznost' i wieduszcziye motiwy russkoj filozofii*, pierewod s niemieckogo A. Błaskina i A. Jermiczowa, [w:] *idem*, *Russkoje mirowozrenije*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 152.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Znakomity rosyjski filozof i uczyony P. Floreński wywodził w swoim traktacie *Stołp i utwierdzenie istiny* (Moskwa 1914) słowo *istina* z rosyjskiego słowa „jest” — *jest*.

bytje oraz *suszczeje*. Przy czym pierwszy termin, który tłumaczy się jako „byt”, określa to, „czym” rzeczy są — aspekt esencjalny — drugi, właściwie jest nieprzekładalny i najtrafniej oddaje się go w oryginalnym rosyjskim brzmieniu: *cyuuee*³⁰. Dodajmy, że do zrozumienia rosyjskiego podejścia do prawdy jako wartości to bardzo istotny termin, zawiera on bowiem wyraźny, aczkolwiek zatracony w większości języków indoeuropejskich aspekt egzystencjalny, nie tyle wskazuje, „czym” są rzeczy (istota, *essentia*), ile że „są” (istnienie, *existentia*)³¹. Dlatego:

Rosyjski myśliciel — powie Frank — od prostego pobożnego człowieka do Dostojewskiego, Tolstoja i Włodzimierza Sołowjowa, zawsze szuka „prawdy”; chce on nie tylko chce zrozumieć świat i życie, ale dąży do uchwycenia religijno-moralnej zasady wszechświata, aby świat przeobrazić i się zbawić. Pragnie absolutnego triumfu prawdy „jako prawdziwego bytu” nad kłamstwem, nieprawdą i niesprawiedliwością.

Zauważmy: prawda jest tu pojmowana nie tyle w klasycznym znaczeniu reprezentacji, przedstawienia rzeczywistości, nie mówiąc już o nieklasycznych koncepcjach prawdy³² (pragmatycznej, koherencyjnej itp. czy współczesnych teoriach „dekonstrukcyjnych”³³), ile jak powie Frank — w starym religijnym rozumieniu jako więź (łac. *religiare*, „łączyć”) z prawdziwym bytem (Bogiem, Absolutem) od którego „człowiek odszedł i do którego powinien znów wrócić i w nie się zakorzenieć”³⁴. Prawda (*istina*), pisze rosyjski myśliciel, to nie sztuczna formalna „abstrakcyjna kategoria poznania; w swoim pierwotnym znaczeniu jest ona konkretną ontologiczną istnością, istotną podstawą życia”³⁵.

W istocie chodzi tutaj zarazem, jakby powiedział współczesny polski filozof, o związek człowieka z prawdą, albowiem tylko „człowiek doświadcza prawdy”³⁶. W tym sensie dla Rosjan pytanie o prawdę nie jest jednym ze zwykłych pytań, ale jest pytaniem jedynym i wyróżnionym bez względu na to, czy ten, kto pyta o prawdę, jest filozofem, czy też zwykłym „zjadaczem chleba”. Dla Rosjan teoretyczne pytania o prawdę nie mogą zatem przysłańać jej wymiaru antropologicznego i aksjologicznego. Prawda dla nich to nie tylko wartość teoretyczna, lecz przede wszystkim także wartość, w której złożono ratunek człowieka. Prawda to nie tylko jakość poznawcza, lecz także sprawa życia i śmierci człowieka, sensu i bezsensu jego egzystencji. Człowiek rosyjski uświadamia sobie to powiązanie z prawdą i w wielu sytuacjach życia tak domaga się prawdy, że, jak pokazuje to na przykład A. Sołżenicyn (*Nie żyj w kłamstwie*), rozminięcie się z prawdą poczytuje za życiową klęskę. Poświęca się on dla prawdy i o nią walczy.

³⁰ J. Dobieszewski, *Byt i cymee w filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2 (2002); *idem*, *Cy mee*, [w:] *idem*, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, s. 105–107.

³¹ E. Gilson, *Uwagi na temat słownika bytu*, [w:] *idem*, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 293–305.

³² B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 24–58.

³³ Por. B. Allen, *Prawda w filozofii*, tłum. M.S., Warszawa 1994.

³⁴ S.L. Frank, *Suszczość i wieduszczyje motiwy russkoj filozofii*, s. 152.

³⁵ Por. *ibidem*. Św. Tomasz w metafizycznym pojmowaniu prawdy (jako *transcendentalium*) definiuje prawdę: *verum est id, quod est* („prawdą jest to, co jest”).

³⁶ A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 18–20.

W tym znaczeniu w tradycji rosyjskiej inteligencji utrwaliło się także przekonanie o łączności prawdy z walką. Rosjanin, co podkreśla Bierdiajew, także filozof, nie tylko zajmuje się problemem prawdy, lecz także zawsze „walczy za Prawdę”³⁷. W tym sensie w książce Bierdiajew, kierując swoje zarzuty przeciw różnym formom filozofii „odczłowieczonej” (idealizm niemiecki, scjentyzm, różne formy transcendentalizmu, neokantyzm, fenomenologia itp.)³⁸, napisał zarazem:

Filozofia to walka. Nie można oddzielić poznania filozoficznego od całokształtu duchowego doświadczenia człowieka, od jego wiary, od jego mistycznej kontemplacji, jeśli takiej kontemplacji się oddaje. Filozofię uprawia poprzez akty poznania konkretny człowiek, a nie jakiś gnoseologiczny podmiot, nie jakiś abstrakcyjny, uniwersalny duch. Platon, Kartezjusz, Kant i Hegel byli konkretnymi ludźmi i wkładali w swoją filozofię całe swoje człowieczeństwo, całą swą egzystencję, chociaż nie zawsze chcieli się do tego przyznać³⁹.

„Filozofia — jak napisał Bierdiajew — to walka”⁴⁰, także „walka za Prawdę”⁴¹, a tam gdzie nie ma walki, nie ma autentycznej filozofii. Dlatego o Bierdiajewie jako o typowym myślicielu rosyjskim i przedstawicielu rosyjskiej inteligencji, do której grona autor *Samopoznania* się zaliczał, mało jest powiedzieć *filozof*, trzeba powiedzieć *filozof* i *boriec*. Ten ideowy rodowód oraz ideową przynależność myślicieli podkreślał w wielu miejscach, na przykład we *Wstępie* do wspomnianego *Samopoznania* pisał wprost: „Nie patrząc na zachodni element, jaki jest we mnie, czuję swoją przynależność do rosyjskiej inteligencji, poszukującej prawdy”⁴².

4. Dobro

Podobnie jak wartość-Prawda, wartość-Dobro nigdy nie zajmowała Rosjan jako abstrakcyjna, oderwana od życia. Jak pisze W. Zienkowski, filozofia rosyjska była zorientowana w dwu zasadniczych dopełniających się kierunkach „ontologicznym” oraz „antropocentrycznym”⁴³. I jeśli wskazuje się (na przykład A. Gułyga⁴⁴), iż „problem Absolutu”⁴⁵, myślenie w kategoriach zupełności, całkowitości, totalności, holizmu itp., stanowi podstawowy wyróżnik myśli rosyjskiej, to

³⁷ J. Krasicki, *Borba za pravdu (Bierdiajew, Kant i drugije)*, „Sołowjowskije Issledowanija”, выпуск 2 (42) (2014), s. 108 i n., <http://ispu.ru/node/12961>.

³⁸ J. Krasicki, *Filozof i anemia bytu*, [w:] *idem, Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 148–169.

³⁹ N. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paryż 1949, s. 111.

⁴⁰ *Ibidem*. W życiu Bierdiajewa represjonowanego przez organy służby bezpieczeństwa ówczesnego Związku Sowieckiego (przesłuchiwał go sam F. Dzierżyński), a następnie wydalonego poza granice swej ojczyzny — słowa te nabierają jedynego znaczenia. *Ibidem*, s. 261–262. Także A. Kogan, „Wystat’ za granicu biezzałostno”, [w:] *Filozofija nie konczajetsa. Iz istorii otieczestwiennoj filozofii. XX wiek. 1920–50-e gody*, Moskwa 1998, kn. I, s. 63.

⁴¹ Por. J. Krasicki, *Filozof i anemia bytu*.

⁴² N. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, s. 11.

⁴³ W.W. Zienkowskij, *Istorija russkoj filozofii*, Moskwa 1999, t. 1, s. 18 n. Także J. Dobieszewski, *Rosyjskie syntezy rosyjskiej świadomości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 43 (1998), s. 130.

⁴⁴ A. Gułyga, *Russkaja ideja i jejo tworcy*, Moskwa 1995, s. 64–65.

⁴⁵ B.B. Wyszewcew, *Wiecznoje w russkoj filozofii*, [w:] *idem, Etika preobrażennogo Erosa*, Moskwa 1994, s. 154.

nie należy zapominać, iż problem Absolutu-Dobra, jak stwierdza W. Zienkowski, był tu zawsze „problemem człowieka”⁴⁶. Można powiedzieć, co odnosi się w równej mierze do szczególnie wymownego przykładu, jakim była myśl przywołanego Bierdiajewa⁴⁷, i do całej rosyjskiej filozofii, że jedyną „rzeczą ostateczną” w niej był zawsze konkretny żywy człowiek.

Fakt, że wartość Dobra widziało się w Rosji zawsze w powiązaniu z ontologią świata, w perspektywie globalnej, „kosmicznej”, w wymiarze ostatecznych eschatologicznych przeznaczeń człowieka i historii (na przykład W. Sołowjow, F. Dostojewski czy N. Fiodorow⁴⁸); natomiast zbawienie jednostki ludzkiej w integralnej jedności ze zbawieniem całej Ludzkości, całego Wszechświata (*Wsielennaja*) sprawa, iż tradycja rosyjska podchodzi doń tak samo jak do wartości Prawdy. Jest to postawa, która, w swym najgłębszym przesłaniu, apeluje do człowieka jako istoty odpowiedzialnej nie tylko za los własny i wspólnoty ludzkiej, lecz także do odpowiedzialności kosmicznej. Człowiek, w myśl jej przesłania, jak w mowach starca Zosimy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, staje się odpowiedzialny nie tylko na życie swoich bliźnich, lecz także za całe poddane „marności” i „bólom rodzenia” stworzenie⁴⁹. Etyka Starego Testamentu („etyka Prawa”) oraz etyka Nowego Testamentu („etyka Odkupienia”) zostają tu zastąpione etyką odpowiedzialności absolutnej, sięgającej poza granice tradycyjnych podziałów religijnych i przyjętych barier i norm etycznych. „Odpowiedzialności” sięgającej aż po „odpowiedzialność” za „wrogów” i zabójców, zgodnie z postulowaną przez Bierdiajewa etyką „twórczej” świadomości moralnej, którą streszczają najkrócej słowa filozofa: „Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: »Kainie, gdzie jest twój brat Abel?«. Zakończy się ona innym pytaniem Boga: »Ablu, gdzie jest twój brat Kain?«”⁵⁰.

To właśnie Bierdiajew, rozwijając myśl starca Zosimy z *Braci Karamazow*, podkreślał, iż nikt nie zbawia się pojedynkę, a „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”⁵¹. W porównaniu z myślą zachodnią „zasada odpowiedzialności” nie ogranicza się zatem do sfery „obywatelskiej”⁵² czy też odpowiedzialności za stan Ziemi, jaki zostawimy przyszłym pokoleniom (J. Habermas), lecz ujmuje świat ludzki i przyrodniczy jako jeden żywy Organizm. Wyraża to metafizyka „bogomaterializmu”⁵³, łącząca się z nią „metafizyka Wszechjedności” (*Wsiejedinstwo*)⁵⁴ i Bo-

⁴⁶ W.W. Zienkowskij, *Istorijska russkoj filozofii*, s. 18.

⁴⁷ J. Krasicki, *Bierdiajew i inni*, s. 191 i n.

⁴⁸ M. Milczarek, *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013.

⁴⁹ F. Dostojewski, *Z rozmów i pouczeń starca Zosimy*, [w:] *idem, Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1978, t. 1, s. 364–391.

⁵⁰ M. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Paryż 1981, s. 297.

⁵¹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W., Warszawa 1999; także A. Gulyga, *Russkaja ideja i jejo tworcy*, s. 12.

⁵² Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996; K. Löwith, *Studia z dziejów świata mieszczańsko-chrześcijańskiego*, [w:] *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

⁵³ S. Bułgakow, *Priroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa*, [w:] *O Władimirie Sołowjowie. Sbornik pierwyj*, Moskwa 1911, s. 4.

⁵⁴ Por. W.W. Zienkowskij, *Mietafizyka Wsiejedinstwa*, [w:] *idem, Istorijska russkoj filozofii*, s. 435–474.

goczlówieczeństwa, metafizyka wspólna niemal wszystkim rosyjskim myślicielom religijnym, począwszy od Dostojewskiego i Sołowjowa, przez Bułgakowa i Bierdiajewa, W. Iwanowa⁵⁵ po współczesnego nam twórcę antropologii synergijnej S. Chorużyja⁵⁶.

5. Piękno

„Piękno zbawi świat”. W tych słowach księcia Myszkina z *Idioty* F. Dostojewskiego wyraża się jakby najbardziej sekretne stosunek „rosyjskiej duszy” do Piękna. Ten sam książę Myszkina powiada jednak zarazem: „Piękno to zagadka”⁵⁷, a na jego apologię Piękna Hipolit Terentiew z tej samej powieści zapytuje: „Jakie piękno?”. Piękno, jak powiada Dostojewski ustami Dymitra Karamazowa (*Bracia Karamazow*), to „straszliwa” tajemnica, bo w nim skrajności, niebo i piekło, „ideał Madonny” i „ideał Sodomy”, „łączą się” z sobą, „diabeł i Bóg” walczą o „serce” człowieka⁵⁸. Dlatego książę Myszkina (*Idiota*), patrząc na fotografię Nastazji Filipowny i stwierdzając, iż jest „zadziwiająco piękna”, dodaje zarazem: „Ach gdyby była dobra! Wszystko byłoby uratowane”. „Piękno” w ujęciu Dostojewskiego to kategoria dwuznaczna⁵⁹ i jako taka wymaga przemienienia i zbawienia. Tak jak „prawdziwe Piękno”⁶⁰ łączy się z Dobrem i z nieśmiertelnym, niepodległym nicości i gatunkowej śmierci życiem, tak jego odłączenie od Dobra, jak pokazuje to W. Sołowjow, łączy się ze śmiercią, bezwładem i duchową martwością⁶¹. Ostatecznie takim pięknem, które „zbawia”⁶² jest sam Chrystus.

Ale nie tylko ta teologiczna i filozoficzna miara wyraża rosyjskie widzenie tej kategorii. W ocenie takich filozofów kultury jak na przykład K. Leontiew (rosyjski odpowiednik F. Nietzschego), jak Piękno łączy się z duchowym arystokratyzmem i elitaryzmem, tak zło łączy się nieuchronnie z demokracją, równością i „plutokracją” (określenie W. Sołowjowa). W apologii nienawistnego Leontiewowi demokratycznego postępu⁶³, *mania democratica progressiva*⁶⁴, rosyjski myśliciel, na długo przed apokaliptycznymi wizjami Sołowjowa, upatrywał ducha „nadcho-

⁵⁵ Por. W.I. Iwanow, *O ruskiej ideje*, [w:] *idem, Rodnoje i wsielenskoje*, Moskwa 1994.

⁵⁶ S.S. Chorużyj, *Posle piererywa. Puti ruskiej filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994; także L. Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski. Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, kmps, Warszawa 2013.

⁵⁷ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1987, s. 88.

⁵⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 136.

⁵⁹ Ciekawe, że św. Tomasz z Akwinu waha się zaliczeniem piękna do *transcendentale*. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań 1992, s. 169.

⁶⁰ N.O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 127.

⁶¹ J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 373–375.

⁶² J. Krasicki, *Krasota, kotoraja „spasajet”. Oprawdanie krasoty w filozofii W.S. Sołowjowa i ruskiej religioznej myśli XIX–XX ww.*, „Sołowjowskije Issledowanija” 3 (23) (2009), s. 94.

⁶³ Por. J.I. Fudel, *K. Leontjew i Wł. Sołowjow w ich wzajemnych relacjach*, [w:] *Konstantin Leontjew: pro et contra*, Sankt-Pietierburg 1995, ks. 1, s. 398.

⁶⁴ Por. M. Bohun, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa*, Kraków 2000, s. 134.

dżącego Antychrysta” (*Antichristi venturi*)⁶⁵. Jak zło i zgubę człowieka upatrywał w nowoczesnych ideologiach humanizmu, socjalizmu i liberalizmu, w idolatrii postępu i „antropolatrii”⁶⁶, czyli tych prądach, które od czasów nowożytnych płynęły do Rosji z Zachodu i Ameryki⁶⁷, tak ochronę człowieka w wertykalnym Pięknie bizantyzmu. Mówimy o Leontiewie, lecz także Dostojewski był zdania, iż nic tak nie jest wrogiem Pięknu, jak „ideały” egalitaryzmu, socjalizmu i demokracji⁶⁸.

Piękno w ocenie Dostojewskiego, Leontiewa, Sołowjowa, S. Bułgakowa, P. Floreńskiego, W. Iwanowa, to nie „estetyka”. Piękno ma moc zbawczą. Piękno jest prawdziwym lekarstwem na nędzę ludzkiego bytu i zło życia, na upadłego ducha naszego czasu, albowiem Piękno ma Moc wcielania Dobra. Bez Piękna Dobro jest „bezsilne” (W. Sołowjow). „Bez piękna — powiada Stepan Trofimowicz Wierchowieński w powieści *Biesy* Dostojewskiego — nie warto będzie żyć na świecie”⁶⁹. Bez Piękna wszystko, co ludzkość ma najcenniejszego, obróci się w nicość.

Piękno, jak uczą filozofowie i teologowie prawosławni, to jedno z Imion Ducha Świętego Ducha Parakleta, Pocieszyciela. To ono wybawia od „martwoty serca” (*unynije*). Od „choroby na śmierć”. Od utajonej w pędzie cywilizacji chronicznej rozpacz i depresji. Wybawia od brzydoty Codziennosci i od namiastek Życia. Piękno ma moc przemiany człowieka i świata. Jak mówi S. Bułgakow, w perspektywie „wylania” Ducha Świętego u końca czasów (por. J1 31) ludzkie oblicza już jaśnieją Jego światłem, są dotknięte blaskiem Przemienienia. Objawienie się Ducha Świętego, będzie objawieniem transcendentnego Piękna, które przemieni ludzkie zszarzałe twarze światłem nadchodzącej Paruzji i, jak mówi Dostojewski, „zbawi świat”.

6. No American Future

Wzorem autora pracy *Umysł zamknięty* za „łącznika” między wartościami Staro Kontynentu, między „wartościami rosyjskimi” („europejskimi”) i Nowym Kontynentem, przyjął F. Nietzschego. „Niemiecki łącznik”⁷⁰ w jednym ze swoich

⁶⁵ J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło*, s. 268.

⁶⁶ Por. G.L. Kline, *Rosyjscy i zachodni myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Warszawa 1990, s. 167.

⁶⁷ Warto zauważyć, iż w powieściach Dostojewskiego siewcy tych idei, choć sami Rosjanie, przywożą je z zagranicy. O nich to prorokował w *Biesach* Dostojewski, iż pociągną Rosję w przepaść zagłady i zniszczenia (por. przypowieść o opętanym z Gerazy; Łk 8 27–36, którą pisarz umieścił jako epigraf do powieści oraz komentarz w liście do Apollona Majkowa wysłanym z Drezna 9/21 października 1870). Na przykład jeden z głównych „biesów”, Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin, to obywatel „kantonu Uri w Szwajcarii”.

⁶⁸ Stepan Trofimowicz Wierchowieński w powieści *Biesy* wygłasza „przestrożę-proroctwo” przed „nadchodzącym chamem” (*gradiuszczij cham*, D. Merezkowski): „Opowiem im o podłym niewolniku, i śmierzącym podłym lokaju, który stanie pierwszy na drabinie z nożycami w reku i rozetnie boskie oblicze wielkiego ideału w imię równości, w imię zawiści... i w imię trawienia”. F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Warszawa 1977, s. 333–334.

⁶⁹ „Pamiętajcie, że bez Anglików Ludzkość da sobie radę, bez Niemców także, bez Rosjan na pewno, przetrwa bez nauki, bez chleba, i jedynie bez piękna się nie obędzie, gdyż bez piękna nie warto będzie żyć na świecie! W tym cała tajemnica, w tym cała rzecz! Nawet nauka bez piękna nie utrzyma się ani na chwilę — czy rozumiecie to wy, którzy się śmiejecie? Nauka obróci się w chamstwo”. *Ibidem*, s. 478.

⁷⁰ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 163–182.

dział napisał znamienne zdanie: „Żadnej amerykańskiej przyszłości”. Pisał, że Europa potrzebuje „zbliżenia z Rosją”, a nie z plebejskim „duchem Anglii”. Wołał rosyjskich nihilistów niż angielskich utylitarystów, zbrodniarzy w stylu Raskolnikowa niż „politowania godną gadaninę mętnych i płytkich głów amerykańskich”, rosyjski „bałagan” niż „parlamentarny idiotyzm” i „demokratyczny przesąd”⁷¹.

Dla zrozumienia amerykańskiej postawy wobec „rosyjskich wartości” Nietzsche, ów „niemiecki łącznik”, wydaje się szczególnie ważny. W rozdziale pt. *Wartości* w swej pracy *Umysł zamknięty* Bloom cytuje fragment pracy M. Webera *Nauka jako zawód i powołanie*, w którym Weber pokazuje, iż „po Nietzschem” w oświeceniowe i demokratyczne ideały nie wierzy nikt oprócz „kilku dużych dzieci na uniwersytetach i w gabinetach redakcyjnych”⁷².

Weber zwraca zarazem uwagę na fakt, który ma miejsce w Ameryce, ale nie miał miejsca w Europie: los naszej epoki, właściwa jej racjonalizacja i intelektualizacja, „odczarowanie” świata (*Entzauberung*) rozpoczęły się na Starym Kontynencie — w Anglii, z duchem etyki purytańskiej R. Baxtera, ale jej finał dobiega na Nowym. To duch etyki purytańskiej Baxtera, powiada Weber, spełniony w „duchu” Ameryki sprawiły „pogrzeb” najbardziej wysublimowanym europejskim wartościom⁷³. To w demokracji liberalnej zostały pogrzebane boskość i świętość. Jak pisze współczesny Nietzschemu historyk filozofii: „Demokracja powstaje, gdy wygasa autentyczny patos arystokratycznego życia. Bóg umiera, przekształcając się w bożka sportu”⁷⁴. Dziedzicząc europejskie wartości, pisze Bloom, Amerykanie nie do końca są świadomi swej odpowiedzialności: „Jesteśmy dziećmi, którzy dostali do rąk zabawki dorosłych”⁷⁵.

American way?, „Amerikanizm”⁷⁶, „Przyzwoite Społeczeństwo Globalne”⁷⁷ Ależ: „U kresu tej drogi — jak pisał »niemiecki łącznik« — widnieje urna z popiołami ostatniego człowieka i grabarza (a na niej napis: »*nihil humanum a me alienum puto*«”⁷⁸. A. Bloom widział tego samego „człowieka” i tę samą „urnę” co F. Fukuyama, kiedy pisał o „nihilizmie po amerykańsku”⁷⁹. I jeden, i drugi powołują się na Nietzschego. Zastanawiające jest jednak, iż kiedy Bloom pisze o „Ostatnim człowieku” i „Śmierci Boga” Nietzschego z nutą rozczarowania i pesymizmu, drugi pisze o tych fenomenach w tonie zupełnie beznamietnym, a demoliberalizm obwieszcza z nutą triumfalizmu jako jedyną drogę ludzkości⁸⁰.

⁷¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905–1906, s. 21.

⁷² Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 230. Przytoczony tekst Webera: M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, M. Weber, Warszawa 1999, s. 208.

⁷³ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 217.

⁷⁴ E. Gilson, T. Langan, A.A. Mauer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Załewski, Warszawa 1979, s. 89.

⁷⁵ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 231.

⁷⁶ S. Francesc, *Nietzsche and American Culture: The „Uneasiness of Modernity” and The Destiny of Europe*, [w:] *American and European Values*, s. 151.

⁷⁷ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 166.

⁷⁸ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 54.

⁷⁹ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 163–288.

⁸⁰ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; *idem, Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.

W myśl tych diagnoz człowiek nie osiągnął jeszcze swego kresu upadku. „Ostateczna znikomość” — pisał Nietzsche — jest ciągle przed nami, wyszliśmy od „małpy”⁸¹, ale możemy „spaść” jeszcze niżej⁸². Te ostatnie słowa pozostawiamy bez komentarza.

7. The only one American way of life i „niemyta Rosja”

W ocenie myślicieli rosyjskich społeczeństwa Zachodu i Ameryki ciężące coraz bardziej ku uniformizacji i atomizacji życia, ku demokratyzacji i liberalizacji, ku idolatrii Postępu, skazują się na wyjałowienie i wewnętrzny rozkład kultury, na proces stopniowego samozniszczenia człowieka. Tak jak przed kulturą należy szukać nie człowieka⁸³, ponieważ kultura jest wręcz synonimem człowieka, tak „po” kulturze nie należy oczekiwać człowieka lub jak powiada rosyjski współczesny badacz P.S. Guriewicz innego „humanoida”⁸⁴. I jak się wydaje, właśnie z tego powodu ów by tak rzec „zimny projekt” Fukuyamy wydaje się Rosjanom tak bardzo obcy. W przeciwieństwie do amerykańskiego rosyjski projekt polityczny, cywilizacyjny i historiozoficzny jest by tak rzec „gorący”. Celem jest Królestwo Boże, zbawienie i „przebóstwienie” (*obożenije*) świata i człowieka. Jego najgłębsza wykładnia, jak kiedyś, co jest właściwością rosyjskiego ducha, tak dziś pozostaje, w istocie, niezmiennie apokaliptyczna i eschatologiczna⁸⁵.

Jednocześnie dla Sołowjowa i Leontiewa problem końca łączy się problemem zła⁸⁶. Symptomami „końca”, co tylko z pozoru wygląda na paradoks, były dla nich cywilizacyjne przyspieszenie⁸⁷ i cywilizacyjny „Postęp”⁸⁸ i to one, jak zauważa

⁸¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, s. 54.

⁸² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, 1906–1907, s. 168.

⁸³ J. Krasicki, *Człowiek czyli Kultura*, [w:] Aisthesis i Ratio. *Człowiek w przestrzeni kultury i estetyki*, J. Krasicki, T. Akindynowa, Z. Pietrzak (red.), Wrocław 2014, s. 22 i n.

⁸⁴ „Człowiek w postmodernizmie traci jedność (*celostonost'*), która odróżnia się właśnie mocną strukturą, symetrycznością, wyrazistością. Pojęcie jedności traci swoją wartość jako pewna idea i zostaje zamienione innymi słowami: »kompleksowość« (*kompleksnost'*), »fałda« (*sborka*), »jedność« (*jedninstwo*). Po tymi słowami pojmuje się pewne nagromadzenie cech indywidualności, które można zbudować w dowolnym kolejności (*luboj posledowatielnosti*), hierarchii, para taktycznie. [...] Komputer zamieni mózg [...] Okazuje się, że człowieka nie tylko można upodobnić do maszyny, ale można z nią zjednoczyć”. Por. P.S. Guriewicz, *Fienomien dieantropologizacii czelowieka*, „Woprosy Filosofii” 3 (2009), s. 25.

⁸⁵ Por. D.K. Achtyrskij, *Władimir Sołowjow i Danił Andrejew: proroczenia ob Antichristie i sowremiennost'*, [w:] *Sołowjowskoje Issledowanija*, M.W. Maksimow (red.), wydanie 6, Iwanowo 2003, s. 193–204. Także J. Krasicki, *Apokrif naszego wremieni. Nowoje procztienije „Kratkoj powiesti ob Antichristie” Władimira Sołowjowa*, [w:] *Sołowjowskoje Issledowanija*, s. 174–193. Także W. Warawa, *Rossija i Amierika*.

⁸⁶ J. Krasicki, *Apokalipsa i zło*, [w:] *idem, Bóg, człowiek i zło*, s. 312–354.

⁸⁷ M. Zdziechowski pisał: „Pęd historii jest coraz gwałtowniejszy. Rozmiarami i szybkością zdobyczy swoich w zakresie techniki, cywilizacja prześcignęła szybkość marzenia, skróciła czas [...]. Czy to przyspieszone tempo — zapytywał wielki poeta, myśliciel i prorok Włodzimierz Sołowjow — nie oznacza początku końca — końca świata, owego przesilenia dziejowego, w którym zapanuje Antychryst, a po nim zagrzebie trąba Archaniola i Sędzia straszny a sprawiedliwy sędzić przyjdzie żywych i umarłych?”. Por. M. Zdziechowski, *Wstęp*, [w:] *idem, Chateaubriand i Napoleon*, Wilno 1932.

⁸⁸ Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz, [w:] *idem, Wybór pism*, Poznań 1988, t. 2, s. 159.

rosyjska badaczka, stwarzają „grunt”⁸⁹, na którym rozwinie się nadchodzące apokaliptyczne zło.

Wprawdzie, jak pisał Rorty, liberalizm i praktyka demokratyczna spokojnie obejść się mogą bez takich „metafizycznych” pozostałości jak „jaźń” i „podmiot”⁹⁰, niemniej dla obrońców takich „rosyjskich”, a zarazem, czemu nie da się zaprzeczyć, „europejskich” wartości, jak „prawda”, „dobro”, „piękno”, pozostaje pytaniem, czy po takim demoliberalnym eksperymencie istota, która nominalnie nazywała się człowiekiem, będzie nim jeszcze realnie. Co się stanie z człowiekiem, jego kulturą, nauką i sztuką w świecie, w którym, jak pisał J. Życiński, „ironizujący błazen” i *homo pragmaticus*⁹¹ wyręczy do końca „kapłana, proroka i poetę”? Nie do końca jest dla nich oczywisty pogląd, iż jesteśmy lepsi i budujemy lepszy świat, lepszy i bezpieczniejszy dla innych rejonów „globalnej wioski”, bez platońskich i poplatońskich „metafizycznych straszyleł”⁹².

Dla pragmatycznej mentalności brzmi to może ckliwie, pompatycznie, idealistycznie i może nie znaczyć nic. Ale dla obrońców „rosyjskich wartości” brzmi naprawdę poważnie. Tak poważnie, że dla obrony tych wartości są w stanie nie tylko „nie wyjechać”⁹³ z „niemytej Rosji” — *Proszczaj niemytaja Rossija!* jak wołał M. Lermontow — lecz także w Rosji, wedle powieści tego samego Lermontowa, już jako nowy Pieczorin, „bohater naszych [scire: postmodernistycznych — J.K.] czasów”, mieszkać i dla nich żyć.

Zdaniem Rorty’ego świat nie potrzebuje filozofii, lecz demokracji. Dla Nietzschego, Webera, Blooma i ich rosyjskich adherentów zgodzić się na taką prawdę to dobrowolnie zgodzić się na śmierć. „Urnę z popiołami ostatniego człowieka”⁹⁴ sporządził wszak sam człowiek. On też sam dla siebie, jak zauważył skwapliwie za Nietzschem M. Foucault, jest prawdziwym i jedynym „grabarzem”⁹⁵. I jeśli zechce, nikt go powstrzyma przed „pogrzebem”, jaki sobie zechce sprawić.

Wedle rosyjskich „platoników” i „metafizyków” w świecie urządzonym na amerykańską demoliberalną modłę wzrost pozytywnej entropii twórczej nad twórczym „chaosem” jest nieuchronny. W świecie urządzanym dzisiaj globalnie *de modo America*, a takie jest również zdanie współczesnych socjologów, będzie coraz mniej życia i Piękna⁹⁶, albowiem coraz mniej ludzi będzie zdolnych, jak powiada Zaratustra Nietzschego, „porodzić gwiazdę tańczącą”⁹⁷. Tymczasem, nie patrząc na różne proroctwa, na analizy i diagnozy, świat, nie zważając na nic, prze ku temu, co Pięknu jest najbardziej wrogie. Prze linią, jeśli wierzyć proroctwom Fukuyamy i co budzi sprzeciw nie tylko takich „antyatlantystów”, jak głośny skądinąd współczesny

⁸⁹ I.B. Rodnianskaja, *Koniec historii i „okonczatielnyj wzglad na cerkownyj wopros”: (k strojeniju Trioch rozgoworow)*, [w:] *Sotoujowskiy sbornik*, I.W. Borisowa, A.P. Kozyriew (red.), Moskwa 2001, s. 453.

⁹⁰ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 16–17. Także A. Szahaj, *Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego*, s. 14–15 i n.

⁹¹ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 110 i n.

⁹² P. Śpiewak, *Obietnice demokracji*, Warszawa 2004, s. 55.

⁹³ http://ruek.narod.ru./knigi/parshev_neoamerika.html.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, s. 54.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Por. P. Śpiewak, *Obietnice demokracji*, s. 180.

⁹⁷ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 12.

rosyjski ideolog A. Dugin, lecz także samych amerykańskich krytyków *only one American way of life* i dogmatycznego neoliberalizmu (na przykład N. Chomsky, J. Stieglitz itp.), egalitaryzmu, liberalizmu i demokracji, czyli prze ku... powolnej duchowej śmierci.

Egalitaryzm — pisze Bloom — oznacza konformizm, ponieważ daje władzę ludziom mdłym, posługującym się cudzymi wartościami przejętymi w gotowej postaci, wartościami martwymi, w które ich propagatorzy nie są zaangażowani. Egalitaryzm opiera się na rozumie, a rozum zaprzecza istnieniu twórczości⁹⁸.

Czyżby demokratyczne „odczarowanie” świata i powolna śmierć w objęciach „Ostatniego Człowieka” była jedyną przyszłością nowego „bohatera naszych czasów”?

Russian values and America

Summary

The article poses the question of the interdependencies between Russian and American values, the former being perceived as an inherent part of the European legacy. The author tries to define the essence and characteristic features of the Russian stance towards values by pointing to its Platonic and metaphysical genealogy, and opposing it to the American ideas of pragmatism. He also echoes the views of some Russian thinkers for whom the philosophy of pragmatism (neo-pragmatism) and utilitarianism as well as the ideology of democratic liberalism create danger to the values of Truth, Good and Beauty.

⁹⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 239.