W KRĘGU FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

„POCZWIENNICTWO”

IDEE W ROSJI

Komitet Redakcyjny:
Marian Broda
Janusz Dobieszewski
Justyna Kurczak
Andrzej de Lazari (Przewodniczący)
Sławomir Mazurek
Bożena Szczerbiak
Jacek Walicki

INSTYTUT STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

INTERDYSCYPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ
SOWIETOLOGICZNYCH

ANDRZEJ DE LAZARI

W kręgu
Fiodora Dostojewskiego

„Poczwiennictwo”

Ibidem
Łódź 2000

© Copyright by Andrzej de Lazari

RECENZENCI

Józef Smaga, Wasilij Szczukin

Publikacja dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych

Wydawnictwo *Ibidem*
ul. Krótka 6, 95-004 Kurowice k/Łodzi,
tel./fax (042) 214 00 04; e-mail ibidem@lodz.pdi.net
www.ibidem.infocentrum.com

DRUK
Zakład Poligraficzny „Presisto s.c."
Łódź, ul. Kilińskiego 210,
tel. (042) 684 13 70

ISBN 83-912403-7-1

WPROWADZENIE LIRYCZNE

Potrzeba posiadania autorytetu siedzi w każdym z nas, jednak nie wszystkim udaje się spotkać prawdziwego Mistrza. Ja spotkałem Mistrzów trzech. Pierwszy – Anglik Bibs Ekkel – był, co tu kryć, Antymistrzem (na wzór Antychrysta). Mało, że regularnie upijał moją dekadencką duszę, to jeszcze nauczył mnie gry na bałałajce. Gdybym nie spotkał Mistrza właściwego – Andrzeja Walickiego – pewnie do dzisiaj grałbym (jak to bywało) na bałałajce w „Borshch and Tears" na Beauchamp Place w Londynie. Gdy Mistrz właściwy wyjechał do Australii (później do USA), spytałem Ryszarda Łużnego, czy nie zostałby mym ojczymem, jako że ojciec duchowy mnie opuścił. Odpowiedź brzmiała: „Drogi pasierbie!...". Ryszard Łużny był moim trzecim Mistrzem, gdyż jak mówi Wielki Inkwizytor Dostojewskiego: „Najbardziej to męczący i nieustanny frasunek człowieka: mając wolność szukać czym prędzej tego, przed kim można się pokłonić". Pierwszy tom leksykonu *Idee w Rosji* (Warszawa 1999) chciałem wraz z kolegami zadedykować: „Ryszardowi Łużnemu na Jego siedemdziesięciolecie". Nie zdążyliśmy. Dedykacja brzmi: „Pamięci Profesora Ryszarda Łużnego".

Stefan Rieger (*Wielkość źle kochana*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 12) ubolewa: „Jak to się dzieje, że dzieła najpiękniejsze pozostają często w cieniu? Że zna je tylko garstka wtajemniczonych?". Rieger pisze o muzyce i literaturze pięknej oraz o zniewoleniu jej odbiorców przez producentów i będących na ich służbie krytyków. Mnie też od dawna boli, że ukochanej bałałajki nie usłyszę ani w rosyjskim, ani tym bardziej w polskim radiu i TV. Z tym się jednak już pogodziłem – Rynek. Nie mogę natomiast pogodzić się z faktem, że miliony widzów, słuchaczy i czytelników gazet dowiaduje się co dnia, jakie androny plótł jakiś polityk, cicho zaś było w polskich mediach, gdy Prezydent Włoch 23 listopada 1998 roku wręczył Andrzejowi Walickiemu jedną z najbardziej prestiżowych nagród w świecie nauk humanistycznych ***Premio Balzan 1998***: „Za jego wyjątkowy wkład w badania nad kulturą i historią społeczną Rosji i Polski oraz kulturą europejską XIX wieku. Jego dorobek naukowy przoduje wśród wszystkich badań poświęconych myśli filozoficznej i politycznej tych społeczeństw, w których spór pomiędzy liberalizmem i marksizmem stał się szczególnie ważny w ostatnim wieku, spór, bez którego nie zrozumiemy dnia dzisiejszego".

W maju 2000 roku Andrzej Walicki – Mistrz, nauczyciel kilku pokoleń polskich rosjoznawców – ukończył 70 lat. Bez niego nie byłoby tej i wielu innych książek.

I. UWAGI WSTĘPNE

Literatura jest wyrazem społeczeństwa, tak jak mowa jest wyrazem człowieka.

Vicomte de Bonald

Istnieje również historia literatury jako ***historia idei****...*

Maria Janion

1. O METODZIE

Podstawowymi kategoriami, które w oparciu o konkretny materiał historyczny i literacki poddane zostały badaniom w niniejszej pracy, są **światopogląd i narodowość**.

Najogólniej rzecz ujmując światopogląd najczęściej 1. utożsamia się z filozofią lub 2. traktuje się jako samodzielny system wartości określający widzenie świata, często niezależny od filozofii jako nauki albo traktujący filozofię jako jeden z możliwych swych wyrazów. W pierwszym przypadku cechą światopoglądu jest jego naukowość – uporządkowany system poglądów i wyobrażeń o świecie, w drugim – „filozof, posiadający ambicje teoretyczne i poznawcze może nie mieć światopoglądu. Można natomiast nie być filozofem, będąc równocześnie znakomitym wyrazicielem światopoglądów istniejących w społeczeństwie”[1]. Światopogląd utożsamiany z filozofią zakłada swój wyraz w systemie filozoficznym; światopogląd jako samodzielny system wartości określający widzenie świata często nie przybiera formy myślenia dyskursywnego – może być zawarty *implicite* na przykład w dziełach sztuki. Pierwszy – wśród marksistów nazywany był „sys-

[1] Zob.: *Mesjanizm i logika. Z profesorem A. Walickim rozmawia K. Nastulanka*, „Polityka” 1977, nr 28, s. 8.

temem światopoglądowym" (podkreślano, że jest to konstrukcja przede wszystkim teoretyczna)[2]. Drugi – nie posiadając częstokroć wykładni w systemie filozoficznym – poddawany jest przez badacza rekonstrukcji i dopiero wtedy uzyskuje charakter dyskursywny.

Spójrzmy na problem światopoglądu także z innej strony.

> Każdy człowiek – pisze Narcyz Łubnicki – stanowi samoistną niepowtarzalną całość. Jego pogląd na świat – obok elementów wspólnych, wywodzących się ze wspólnego doświadczenia z innymi ludźmi – zawiera składniki indywidualne, wyrosłe z osobistych przeżyć i rozmyślań, z osobistego układu wartości[3].

Z podobnych założeń wychodzi Ryszard Panasiuk, traktując światopogląd jako kategorię antropologiczną i stwierdzając, że wygodniej jest „mówić o światopoglądzie jednostki, jakkolwiek mamy świadomość, iż stanowi on w istocie partykularyzację świadomości społecznej grupy i jest w zasadniczych swoich rysach wyznaczony przez zespół determinantów społeczno-kulturowych określających usytuowanie społeczne, ogólny poziom intelektualny etc. zbiorowości do której dana jednostka przynależy". Zdaniem Panasiuka, „najlepiej byłoby mówić o światopoglądzie w odniesieniu do indywiduów, gdy w odniesieniu do grup społecznych możemy posługiwać takimi kategoriami jak **świadomość społeczna**, czy nawet **ideologia**"[4].

Nie wdając się w szczegółowe rozważania nad sensownością zawężania światopoglądu do świadomości poszczególnych jednostek lub obejmowania nim całych epok, formacji społecznych etc., podkreślam jedynie różnorodność jego ujęć, by następnie potraktować go jako system wartości określający widzenie świata i znajdujący swoje odzwierciedlenie, swój wyraz we wszelkiej działalności ludzkiej, tak indywidualnej jak i kolektywnej.

Uznając istnienie samodzielnych światopoglądów indywidualnych uważam, że światopoglądy te na danym etapie historycznym tworzą typy światopoglądów, które nazywać będę światopoglądami kolektywnymi. Te z kolei składają się na światopoglądy grup społecznych, wynikających z tak czy inaczej zorganizowanych form życia zbiorowego (np. państwo, kościół, inteligencja jako warstwa społeczna, w historii często niezależna od oficjalnej myśli państwowej i kościelnej, organizacja polityczna etc.), a gdy na danym etapie historycznym w większości światopoglądów grup społecznych odnajdziemy szereg cech wspólnych – wówczas możemy mówić o światopoglądzie epoki.

Oczywiście zdaję sobie sprawę z wzajemnych zależności i wpływów wymienionych światopoglądów. Często światopogląd epoki lub grupy społecznej jest podstawą tworzenia światopoglądów indywidualnych i kolektywnych, i odwrot-

---

[2] J. G o d l e w s k i, *Kontrowersje wokół światopoglądu*, Warszawa 1980, s. 12.

[3] N. Ł u b n i c k i, *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 6.

[4] R. P a n a s i u k, *Światopogląd naukowy – problem do ponownego przemyślenia*, // *Nauka i światopogląd*, Kraków 1979, s. 312.

nie. Należy też zaznaczyć, że o ile światopoglądy indywidualne i kolektywne bardziej podatne są na determinację środowiskową („klasową"), o tyle światopoglądy grup społecznych i epok takiej determinacji poddają się zdecydowanie oporniej, Można tu, dla przykładu, mówić o wpływie tzw. „świadomości narodowej", która z zasady jest świadomością ponadśrodowiskową (ponadklasową), lub o wpływie świadomości religijnej, która z reguły przekracza wszelkie granice (w tym społeczne), etc.

W pełni podzielam sąd tych badaczy, którzy twierdzą, iż światopogląd jest z reguły pewną strukturą ukrytą, mniej jawną niż na przykład myśl ideologiczna.

> Każda teoria filozoficzna – pisze Andrzej Walicki – jest zawsze – w tej czy innej mierze – ekspresją i konceptualizacją określonego światopoglądu, nie jest jednak tożsama z wyrażonym światopoglądem. Jeden i ten sam światopogląd może obiektywizować się w wielu teoriach filozoficznych (różnych pod względem rozstrzygnięć teoretycznych, ale identycznych w swej treści światopoglądowej); z drugiej strony, jedna teoria filozoficzna może łączyć elementy różnych światopoglądów – spójność teoretyczna nie zawsze pokrywa się ze spójnością światopoglądową. Światopoglądy, wreszcie, mogą wyrażać się i obiektywizować nie tylko w teoriach filozoficznych, lecz również – w zależności od charakteru epoki – w dziełach teologicznych, ekonomicznych lub historycznych, a także – często przede wszystkim – w dziełach sztuki i w utworach literackich; światopogląd nie musi występować w postaci skonceptualizowanej – jest on w istocie ateoretyczny i właśnie dlatego znajduje najbardziej różnorodne formy ekspresji, umożliwia porównywanie ze sobą i sprowadzanie do wspólnego mianownika różnych pod względem formy i pozornie heterogenicznych wytworów kultury[5].

Badacz-rekonstruktor jakiegokolwiek światopoglądu nie powinien więc rezygnować z dotarcia do nawet najdrobniejszych możliwych jego przejawów. Często prywatne notatki, listy, dzienniki dostarczają więcej informacji, niż na przykład zakończone dzieło sztuki, tworzone niejednokrotnie pod kątem światopoglądu konkretnego odbiorcy lub mecenasa.

Światopogląd, którego rekonstrukcji postanowiłem się podjąć, do historii myśli rosyjskiej wszedł pod nazwą *poczwienniczestwo* (od słowa *poczwa* – gleba). Termin ten jest nieprzetłumaczalny i dlatego stosował będę tradycyjną formę spolszczoną – **poczwiennictwo** (na wzór: *narodniczestwo* – narodnictwo), i odpowiednio – wyznawców poczwiennictwa nazywał będę **poczwiennikami**. Zaproponowany przez Ryszarda Łużnego termin „podglebie"[6] wydaje się nieuzasadniony, gdyż dla poczwienników, jak postaram się dowieść, największą wartością była symboliczna „gleba" rosyjska, nie zaś to, co znajduje się „pod" nią (z powodów „estetycznych" nie podoba mi się również „glebizm" Telesfora Poźniaka[7]).

---

[5] A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 8.

[6] R. Ł u ż n y, *Między publicystyką a beletrystyką, czyli „Dziennik pisarza" Fiodora Dostojewskiego*, // *Fiodor Dostojewski – myśl i dzieło. W setną rocznicę śmierci pisarza*, Łódź 1981, s. 4.

[7] T. P o ź n i a k, *Dostojewski i Wschód – Szkic z pogranicza kultur*, Wrocław 1992, s. 55 i in.

Ponieważ podstawą i ogniwem łączącym wszystkie elementy światopoglądu poczwienników była kategoria **narodowości**, wokół niej obracać się będzie większość moich rozważań.

Współczesne literaturoznawstwo i estetyka kategorię narodowości w zasadzie pomija. Świadczy o tym chociażby brak hasła „narodowość" w polskim *Słowniku terminów literackich*[8]. I jest to zrozumiałe. Koncepcje totalne, żądające od sztuki, by odpowiadała pod względem treści i formy „duchowi rasy" albo „duchowi kultury narodowej", skompromitowały się w historii tak bardzo, iż wszelkie nowe próby uzależnienia sztuki od narodowości napotykają zdecydowany sprzeciw współczesnej humanistyki. Sztuka dawno przekroczyła granice państw oraz narodów i oby już nigdy nie pozwoliła się w tych granicach zamknąć.

Proponowaną formę wypowiedzi określam jako „monografię światopoglądu"[9]. Jest to próba wychwycenia ze spuścizny twórców wszystkich tych wypowiedzi, które najlepiej charakteryzują ich jako myślicieli tworzących spójny światopogląd i nadania tym wypowiedziom postaci skonceptualizowanej. Monografia taka ma szczególny sens w przypadku myślicieli rosyjskich, którzy niezmiernie rzadko wyrażali *explicite* własny światopogląd w traktatach filozoficznych – nie tylko typu *Systemu idealizmu transcendentalnego* Friedricha Schellinga, lecz nawet typu *Spowiedzi* Lwa Tołstoja – pozostając mimo to oryginalnymi myślicielami-filozofami.

2. POCZWIENNICTWO WŚRÓD INNYCH „SŁOWIANOFILIZUJĄCYCH" ŚWIATOPOGLĄDÓW KOLEKTYWNYCH

W historii myśli rosyjskiej poczwiennictwo występuje wielokrotnie jako „słowianofilstwo" („młodosłowianofilstwo" itp.). Mówi się o „słowianofilstwie" Apollona Grigorjewa, Mikołaja Strachowa, a nawet samego Fiodora Dostojewskiego i jednocześnie o „słowianofilstwie" Aleksandra Ostrowskiego i „młodej redakcji" czasopisma „Moskwitianin", Michała Pogodina, Mikołaja Danilewskiego, Fiodora Tiutczewa i nawet Aleksandra Hercena, nie wspominając już o tzw. „starych słowianofilach" (Iwan i Piotr Kiriejewscy, Konstanty i Iwan Aksako-

---

[8] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.

[9] Taką monografią jest np. cytowana rozprawa A. Walickiego pt. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, a także rozprawa W. Szczukina pt. *Russkoje zapadniczestwo sorokowych godow XIX wieka kak obszczestwienno-litieraturnoje jawlenije*, Kraków 1987.

wowie, Aleksy Chomiakow i Jerzy Samarin). Warto nadmienić, że prowadzone były także badania nad „słowianofilstwem" w myśli i literaturze polskiej[10].

Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat słuszności tak szerokiego ujmowania „słowianofilstwa" można stwierdzić, iż pojęcie to wielokrotnie występuje po prostu jako synonim „antyokcydentalizmu" lub „myśli konserwatywnej".

Podzielając sąd Janusza Misiewicza, iż „jeśli uznamy, że romantyzm umożliwił pełną ekspresję nowożytnego indywidualizmu, to trzeba go uznać także za początek okresu, który nie wyróżnia żadnego światopoglądu jako powszechnie akceptowanego ujęcia bytu determinującego miejsce i rolę człowieka w świecie"[11], obserwujemy w Rosji począwszy od lat trzydziestych XIX wieku tworzenie się dwóch podstawowych światopoglądów grup społecznych („grupowość jest więc w pewnej mierze namiastką powszechności i typowości normy dawnej"[12]) – słowianofilstwa i okcydentalizmu. Pierwszy wyrażała ta część inteligencji rosyjskiej, która podstaw dla przyszłości Rosji szukała w jej historii i w ten czy inny sposób negowała wartość zdobyczy cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Drugi był domeną tych, którzy przyszłość Rosji uzależniali od przejęcia przez nią tego, co najcenniejsze w zachodnim życiu społecznym i politycznym.

Tak pojmowane „słowianofilstwo" ukształtowało się w sposób następujący.

Pod wpływem niemieckiej myśli romantycznej światopoglądy indywidualne wspomnianych braci Kiriejewskich i Aksakowów oraz Chomiakowa i Samarina złożyły się na światopogląd kolektywny określany jako „słowianofilstwo", „starosłowianofilstwo", „słowianofilstwo właściwe" lub „słowianofilstwo klasyczne"[13]. Jednocześnie, w tym samym czasie (lata trzydzieste – pięćdziesiąte XIX wieku) oficjalna myśl państwowa wykształciła inny światopogląd kolektywny, który do historii myśli rosyjskiej wszedł pod nazwą „narodowość oficjalna"[14]. Choć różnic między nimi można zaobserwować wiele, wspólne im było negowanie myśli zachodnioeuropejskiej i tworzenie mitu o wyższości kultury rosyjskiej i jej szczególnej roli w przyszłych losach Europy. Należy też zaznaczyć, że o ile „słowianofilstwo klasyczne" tworzone było przez szlachtę rodową, wywodzącą się ze starych rodów bojarskich, o tyle „oficjalna narodowość" była wykładnią przede wszystkim biurokracji państwowej. Już w latach czterdziestych XIX wieku oba te światopoglądy przez niektórych okcydentalistów były utożsamiane.

---

[10] Por.: M. Z d z i e c h o w s k i, *Mesjaniści i słowianofile*, Kraków 1888; Z. K l a r n e r ó w n a, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926; J. K u r c z a k, *Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie*, Łódź 2000.

[11] J. M i s i e w i c z, *Światopogląd i forma. O artystycznych wartościach literackich*, Lublin 1983, s. 150.

[12] Tamże.

[13] Por.: J. D o b i e s z e w s k i, *Słowianofilstwo klasyczne*, // *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, Warszawa 1999, s. 362-369 (tam też zawarta jest obszerna bibliografia dotycząca słowianofilstwa).

[14] Zob.: A. d e L a z a r i, *Narodowość oficjalna*, // *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 280.

W końcu lat czterdziestych coraz wyraźniej zaczęła dochodzić do głosu także inteligencja nieszlacheckiego pochodzenia (tzw. „raznoczyńcy"), nie związana z biurokracją państwową. Część tej inteligencji, bez wątpienia pod dużym wpływem „słowianofilstwa klasycznego", stworzyła w latach pięćdziesiątych nowy światopogląd kolektywny, określany w ramach szeroko rozumianego słowianofilstwa jako „młoda redakcja" czasopisma „Moskwitianin"[15]. Przewodzili tu Apollon Grigorjew i Aleksander Ostrowski. Ze „słowianofilami właściwymi" i z „oficjalną narodowością" łączyła ich nieprzychylność wobec Zachodu (choć wpływy cywilizacji zachodnioeuropejskiej na Rosję uznawali za rzecz historycznie niezbędną) oraz, co się ściśle wiąże z nieprzychylnością wobec Zachodu, idea narodowości.

Jednocześnie, pod wpływem wydarzeń natury politycznej, w latach czterdziestych-pięćdziesiątych wykształcił się światopogląd, który ze względu na dosyć słabe zaakcentowanie w nim elementów nacjonalistycznych nazywam „panslawizmem demokratycznym". Właśnie na gruncie tego „słowianofilstwa" dochodzi do wielu kontaktów między twórcami kultury różnych narodów słowiańskich[16]. Z „młodą redakcją" wiąże ten światopogląd, w sposób co prawda dosyć formalny, nazwisko redaktora czasopisma „Moskwitianin" – Michała Pogodina[17].

Tak więc przed poczwiennictwem, które ukształtowało się ostatecznie w latach sześćdziesiątych, w ramach szeroko pojmowanego słowianofilstwa (równoznacznego już w tym momencie z antyokcydentalizmem) odnajdujemy w historii myśli rosyjskiej następujące światopoglądy kolektywne: „słowianofilstwo klasyczne", „oficjalna narodowość", „młoda redakcja" czasopisma „Moskwitianin" oraz „panslawizm demokratyczny". „Słowianofilstwo właściwe", oddziaływując na kręgi inteligencji konserwatywnej, pozostało światopoglądem zamkniętego kółka szlachty rodowej. „Oficjalna narodowość" i „panslawizm demokratyczny" złożyły się na światopogląd propaństwowej, prowielkomocarstwowej grupy społecznej, która coraz wyraźniej zaczęła dochodzić do głosu i uzyskiwać poparcie rządu po powstaniu styczniowym, a kulminacja jej działalności przypadła na lata siedemdziesiąte, na okres kolejnej wojny z Turcją. Jej manifestem stała się głośna praca Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa* (1869), a światopogląd przez nią wypracowany można byłoby nazwać „panslawizmem nacjonalistycznym". „Mło-

---

[15] Zob.: A. de Lazari, *„Młoda redakcja" czasopisma „Moskwitianin"*, // tamże, s. 280.

[16] Zob.: T. Ivantyšynová, *Česi a Slováci v ideológii ruských slavianofilov (40–60. Roký XIX storotia)*, Bratislava 1987; H. Kohn, *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, New York 1960; L. Kuk, *Orientacja słowianofilska w myśli politycznej Wielkiej Emigracji (do wybuchu wojny krymskiej)*, Toruń 1996; J. Kurczak, *Słowianofilstwo (jako idea)*, // *Idee w Rosji...*, t. 3 i in.

[17] O „młodej redakcji" zob. też m.in.: W. Dowler, *Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism*, Toronto 1982; tegoż, *An Unnecessary Man: The Life of Apollon Grigor'ev*, Toronto 1995; A. Lazari, *A. Grigorjew, A. Ostrowski i „narodowość" literatury rosyjskiej*, // *Aleksander Ostrowski a problemy rozwoju dramatu rosyjskiego*, Warszawa 1991; tegoż, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996; R. Wittaker, *A. Grigor'ev and the Evolution of „Organic Criticism"*, Indiana University 1970.

da redakcja" była bezpośrednią poprzedniczką poczwiennictwa, zaś postacią łączącą oba światopoglądy – Apollon Grigorjew. Oczywiście, jak postaram się dowieść, poczwiennictwo wywarło wpływ także na „panslawizm nacjonalistyczny".

Wszystkie wspomniane światopoglądy łączył nieprzychylny stosunek do Europy Zachodniej i wywyższanie kultury rosyjskiej, z przypisaniem jej szczególnej roli w historii. Wszystkie, w tej czy innej mierze, były spadkobiercami idei Moskwy – Trzeciego Rzymu[18]. Jednak rozpatrywanie ich jako spójnego światopoglądu – „słowianofilstwa" – prowadzi do wielu niejasności i błędnych interpretacji (ich przedstawiciele częstokroć występowali przeciwko sobie z ostrymi polemikami, wielu z nich było wyłącznie **rusofilami**), i dlatego dalej, mówiąc o słowianofilach, będę miał na uwadze jedynie „słowianofilów klasycznych". Poczwienników potraktuję jako myślicieli „słowianofilizujących" (czyli – odwołujących się do idei „słowianofilstwa klasycznego"), jednak ich światopogląd rozpatrzę jako samodzielny, koherentny system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych w ramach właściwego sobie stylu. Nie będę natomiast rozgraniczał „panslawizmu demokratycznego" od „panslawizmu nacjonalistycznego", albowiem wymagałoby to poświęcenia im dużo większej uwagi. Panslawizm potraktuję jedynie jako ogólną ideę kulturowej i politycznej jedności Słowian pod berłem cara rosyjskiego.

3. STAN BADAŃ

Prac poświęconych autorowi *Zbrodni i kary* nie sposób wyliczyć. Ograniczę się więc jedynie do krótkiego omówienia tych pozycji wydawniczych, które dotyczą bezpośrednio poczwiennictwa oraz twórczości Apollona Grigorjewa i Mikołaja Strachowa – myślicieli najbardziej reprezentatywnych, obok Fiodora Dostojewskiego, dla badanego światopoglądu. Nie będzie to trudne, gdyż o Grigorjewie – jak do tej pory – napisano i opublikowano nie tak wiele, jeszcze mniej o Strachowie i o poczwiennictwie jako kierunku w myśli rosyjskiej. Właściwie, jeśli nie brać pod uwagę pierwszego wydania tej pracy, niepublikowanych rozpraw doktorskich Iwana Andriejewa i Ellen Bell Chances[19], jedyną dostępną w świecie rozprawą, w całości poświęconą temu zagadnieniu, wciąż pozostaje książka Wayne'a Dowlera pt. *Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism* (Toronto 1982).

---

[18] Zob.: A. d e L a z a r i, *Moskwa – Trzeci Rzym*, // *Idee w Rosji*..., t. 1, s. 258-262 (obszerna bibliografia).

[19] I. A n d r i e j e w, *Socialno-fiłosofskaja koncepcija poczwienniczestwa*, Moskwa 1973 (Archiwum Biblioteki Rosyjskiej w Moskwie, nr katalogowy DK 74-9/276); E. B. C h a n c e s, *The Ideology of „Pocvennicestvo" in Dostojevskij's Journals „Vremja" and „Epocha"*, Princenton University 1972.

W pracy Dowlera znajdujemy wyczerpujące uzasadnienie określenia poczwiennictwa jako światopoglądu konserwatywnego. Autor, powołując się na rozprawy Klausa Epsteina (*The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966), Russella Kirka (*The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, Chicago 1953), Noela O'Sullivana (*The Conservatizm*, London 1976), Andrzeja Walickiego (*The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford 1975) i innych, dał wyczerpującą charakterystykę myśli konserwatywnej, tak w Europie Zachodniej jak i w Rosji, ze szczególnym uwzględnieniem tych nurtów, które za podstawę rozważań o świecie i człowieku przyjęły ideę narodu, w których naczelną kategorią historiozoficzną i aksjologiczną była „narodowość".

Dowler, zgodnie z utrwaloną tradycją, wywodzi poczwienników z rosyjskiego słowianofilstwa i z tzw. „młodej redakcji" czasopisma „Moskwitianin". Zastrzeżenia budzi natomiast jego tendencja do stanowczego odgradzania poczwiennictwa od Mikołaja Danilewskiego oraz poprowadzenie „późnego poczwiennictwa" dziwną, niekonsekwentną drogą – poprzez Konstantego Leontjewa i Aleksandra Błoka do Aleksandra Sołżenicyna. Takie stanowisko pośrednio tłumaczy, dlaczego badacz kanadyjski nie umieścił w tytule swej rozprawy Mikołaja Strachowa i dlaczego myślicielowi temu (orędownikowi i propagatorowi teorii Danilewskiego) poświęcił stosunkowo mało uwagi. Dowler, słusznie wysuwając „narodowość" jako podstawową kategorię światopoglądu poczwiennictwa, w dalszych rozważaniach nie jest konsekwentny i stara się liberalizować tendencje nacjonalistyczne w wypowiedziach swych tytułowych bohaterów.

Z innymi założeniami metodologicznymi podszedł do omawianego problemu wspomniany wyżej Iwan Andriejew. W rozprawie doktorskiej oraz w artykule pt. *K ocenkie fiłosofsko-istoriczeskoj koncepcii poczwienniczestwa*[20] zajął pozycję socjologizującą i w zgodzie z duchem epoki określił poczwienników mianem „jednej z odmian szlachecko-burżuazyjnej ideologii konserwatywnej"[21]. „Szlacheckość" Dostojewskiego, Grigorjewa i Strachowa była dosyć dwuznaczna: Dostojewski musiał „doszukiwać się" swego szlachectwa, Grigorjew urodził się jako dziecko nieślubne i szlachectwa nie odziedziczył, Strachow pretensji szlacheckich nie miał w ogóle (nobilitowało ich wykształcenie). O „burżuazyjności" nie ma co wspominać. W tamtych czasach nie było jej jeszcze w Rosji (wśród poczwienników jedynym „burżujem" był Michał Dostojewski ze swoją fabryczką tytoniu). Natomiast za niewątpliwą zasługę Andriejewa należy uznać uwypuklenie

---

[20] I. A n d r i e j e w, *K ocenkie fiłosofsko-istoriczeskoj koncepcii poczwienniczestwa*, // *Aktualnyje problemy marksistsko-leninskoj fiłosofii*, Moskwa 1973, s. 312-321.

[21] Tamże, s. 313; wcześniej podobną pozycję zajął U. G u r a l n i k w artykule *Sowremiennik w bor'bie s żurnałami Dostojewskogo*, „Izwiestija AN SSSR. Otdieł litieratury i jazyka" 1950, t. IX, wypusk 4, s. 168-181, a jeszcze wcześniej – W. L e j k i n a w artykule *Rieakcionnaja diemokratija 60-ch godow. Poczwienniki*, „Zwiezda" 1929, nr 6, s. 168-181. W ostatniej pracy poczwiennicy określani są mianem „ideologów rosyjskiej drobnej burżuazji".

aspektów historiozoficznych w światopoglądzie poczwienników, a także potraktowanie Danilewskiego jako ich bezpośredniego kontynuatora. Z jednym zastrzeżeniem – Andriejew nie daje jasnego określenia pojęcia *narodnost'*, co bardzo utrudnia zrozumienie jego wniosków, gdyż często nie wiadomo, kiedy mówi o „ludowości", a kiedy o „narodowości".

Bez wątpienia najważniejszymi pracami, bez których żaden badacz poczwiennictwa nie może się obejść, są dwie książki Wiery Nieczajewej: *Żurnał M. M. i F. M. Dostojewskich „Wriemia"* (Moskwa 1972) oraz *Żurnał M. M. i F. M Dostojewskich „Epocha"* (Moskwa 1975). Są to jednak przede wszystkim monografie czasopism, a nie charakterystyki światopoglądu. Dlatego należy je uznać, obok trzydziestotomowego, akademickiego zbioru dzieł Fiodora Dostojewskiego[22], za elementarny materiał źródłowy do dalszych badań.

W zainteresowaniu spuścizną Apollona Grigorjewa wyodrębnić można w historiografii rosyjskiej dwa okresy – okres modernizmu i lata sześćdziesiąte-osiemdziesiąte XX wieku. Wcześniej tylko sporadycznie podejmowano próby scharakteryzowania jego twórczości. Zapoczątkował je w 1876 roku Mikołaj Strachow we wstępie do zredagowanego przez siebie pierwszego tomu dzieł „ostatniego romantyka" (Grigorjew często podpisywał swe artykuły takim pseudonimem; następne tomy nie ukazały się)[23]. Będąc współtwórcą poczwiennictwa i najbliższym przyjacielem Grigorjewa, Strachow nie był w stanie obiektywnie przedstawić jego dorobku – wyidealizował go ponad miarę. Równie mało obiektywną charakterystykę twórczości Grigorjewa, z pozycji „rewolucyjnych", dał Mikołaj Szełgunow w recenzji książki Strachowa, przedstawiając krytyka jako „proroka idealizmu słowianofilskiego"[24].

W 1899 roku w Petersburgu ukazała się praca Leona Szacha-Paronianca *Kritik-samobytnik A. A. Grigorjew*, a rok później niejakiego D. Michajłowa pt. *Apołłon Grigorjew, żizn' w swiazi s charaktierom litieraturnoj diejatielnosti jego*. Obie powtarzają wypowiedzi Strachowa, w sposób naiwny idealizują dorobek Grigorjewa i nie posuwają się ani na krok w zrozumieniu jego światopoglądu. Z ówczesnych prac dużo większą wartość naukową posiadają te, które rozpatrują Grigorjewa w powiązaniu z innymi myślicielami i grupami twórczymi. Do takich prac należy zaliczyć przede wszystkim 22-tomowe dzieło Mikołaja Barsukowa pt. *Żizn' i trudy M. P. Pogodina*[25].

Pięćdziesiąta rocznica śmierci Grigorjewa przypadła na okres rozkwitu modernizmu w rosyjskiej myśli i sztuce. Fakt ten niewątpliwie wpłynął na wzrost zainteresowania spuścizną „ostatniego romantyka". Aleksander Błok wydał wówczas

---

[22] F. M. D o s t o j e w s k i j, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. I-XXX, Leningrad 1972-1980; dalej w przypisach podawać będę jedynie tom i stronę tego wydania.

[23] *Soczinienija Apollona Grigorjewa*, t. 1, S.-Pietierburg 1976.

[24] Zob.: N. Szełgunow, *Prorok sławianofilskiego idiealizma*, // tegoż, *Litieraturnaja kritika*, Leningrad 1974, s. 331-366.

[25] N. B a r s u k o w, *Żyzn' i trudy M. P. Pogodina*, t. I-XXII, S.-Pietierburg 1880-1910.

z własnym wstępem zbiór poezji Grigorjewa[26], Włodzimierz Kniażnin przygotował *Materiały do biografii* krytyka[27]. Wasyl Spiridonow przystąpił do opracowywania pełnego wydania jego dzieł (wyszedł niestety znowu tylko pierwszy tom)[28], zaś Włodzimierz Sawodnik wydał czternaście zeszytów jego prac krytycznoliterackich[29].

W popularyzacji dorobku Grigorjewa szczególnie zasłużył się wspomniany Wasyl Spiridonow (1878-1952), który prócz wstępu do zbioru dzieł przygotował osiemnaście obszernych artykułów o twórczości naszego poczwiennika. Tylko część z nich doczekała się publikacji[30].

Najważniejszym współczesnym znawcą spuścizny Grigorjewa jest bez wątpienia Borys Jegorow, który od ponad czterdziestu lat publikuje zbiory twórczości krytyka, jego listy, wiersze i inne materiały archiwalne oraz pisze o nim ciekawe artykuły[31]. Niezwykle cenna jest bibliografia krytyki i prozy „ostatniego romantyka" sporządzona przez Jegorowa[32]. Uczniami Borysa Jegorowa są autorzy wszystkich znaczących monografii o Grigorjewie[33].

Jegorow jest również współautorem **prawdziwej** bibliografii dzieł Mikołaja Strachowa[34]. Mówię „prawdziwej", gdyż do tej pory nie wszyscy badacze kultury rosyjskiej uświadamiają sobie fakt, że w drugiej połowie XIX wieku tworzyli w Rosji dwaj Mikołajowie Mikołajewiczowie Strachowowie. Pierwszy (bo starszy i bardziej znany) żył w latach 1828-1896 i współtworzył światopogląd poczwienników. Ten Strachow był jednym z najbliższych przyjaciół oraz konsultantem w dziedzinie filozofii i myśli społecznej Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja oraz „ojcem chrzestnym" Wasyla Rozanowa (według słów samego Rozanowa[35]) w dziedzinie szeroko pojętej literatury. Drugi urodził się w 1852 roku

---

[26] A. G r i g o r j e w, *Stichotworienija*, Moskwa 1916; zob.: A. L a z a r i, *Aleksander Błok o Apollonie Grigorjewie (Zarys problemu)*, „Acta Universitatis Lodziensis", Seria I, z. 16, 1977, s. 47-51.

[27] A. G r i g o r j e w, *Matieriały dla biografii*, Pietrograd 1917.

[28] *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem Apołłona Grigorjewa*, t. 1, Pietrograd 1918.

[29] *Sobranije soczinienij Apołłona Grigorjewa*, wypusk 1-14, Moskwa 1915-1916.

[30] Zob. m.in.: W. S p i r i d o n o w, *A. Grigorjew*, „Sowriemiennik" 1914, nr 10, s. 245-264; tegoż, *A. Grigorjew i nacionalnyj wopros*, „Den'" 1914, nr 260; tegoż, *Ostrowskij w ocenkie A. Grigorjewa*, „Jeżegodnik Pietrogradskich Tieatrow" 1920, s. 157-174, i inne. Prace nieopublikowane znajdują się w Archiwum Instytutu Literatury Rosyjskiej RAN w Petersburgu („Puszkinskij Dom").

[31] Zob. m. in.: B. Je g o r o w, *A. Grigorjew – kritik*, „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwiersitieta", wypusk 98, Tartu 1960, s. 194-214; wypusk 104, 1961, s. 58-83; tegoż, *Matieriały ob A. Grigorjewie iz archiwa N. N. Strachowa*, tamże, wypusk 139, 1963, s. 343-350.

[32] B. J e g o r o w, *Bibliografija kritiki i chudożestwiennoj prozy Ap. Grigorjewa*, „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwiersitieta", wypusk 98, Tartu 1960, s. 215-246.

[33] R. W i t t a k e r, *A. Grigor'ev and the Evolution of „Organic Criticism"*, Indiana University 1970; S. N o s o w, *Apołłon Grigorjew – Sud'ba i tworczestwo*, Moskwa 1990; W. D o w l e r, *An Unnecessary Man: The Life of Apollon Grigor'ev*, Toronto 1995. Ja również wiele mu zawdzięczam – zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996.

[34] A. B u d i ł o w s k a, B. J e g o r o w, *Bibliografija pieczatnych trudow N. N. Strachowa*, „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwiersitieta", wypusk 184, Tartu 1966, s. 213-229.

[35] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, London 1992, s. X.

(zmarł w 1928) i od lat siedemdziesiątych wykładał w seminarium duchownym w Charkowie. Ponieważ obaj zajmowali się filozofią i publikowali swe prace pod własnymi nazwiskami, niektórzy badacze bezzasadnie przypisali część prac Strachowa młodszego Strachowowi starszemu. Dla przykładu, autorzy akademickiej *Historii filozofii w ZSRR*[36] uznali, że Strachow starszy jest autorem książek Strachowa młodszego: *Zarysu historii filozofii* (*Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени*, Харьков 1907; pierwsze wydanie – 1893) oraz *Filozofii poznania* (*Философское учение о познании и достоверности познаваемого*, Харьков 1896; pierwsze wydanie 1888). Błąd taki popełnił również Mikołaj Skatow w jedynym radzieckim wydaniu wyboru pism Strachowa starszego i we wstępie przypisał mu broszurę pt. *Nauka o Bogu według zasad rozumu* (*Учение о Боге по началам разума*, Moskwa 1893)[37]. Co ciekawe, Strachow starszy w obszernej recenzji zatytułowanej *O zadaniach historii filozofii* skrytykował tak *Naukę o Bogu...*, jak i *Zarys historii filozofii* jako prace dyletanckie[38], a wątpliwe jest przecież, by recenzował i ośmieszał własne książki, podpisując się własnym nazwiskiem. Również Wiktor Jakubowski w polskiej edycji *Dzienników* Lwa Tołstoja przypisał „naszemu" Strachowowi *Filozofię poznania*[39]. Błędy te powtarzają autorzy najnowszych rosyjskich słowników filozoficznych[40] oraz Ludmiła Awdiejewa w rozprawie o Apollonie Grigorjewie, Mikołaju Danilewskim i Mikołaju Strachowie[41]. Awdiejewa obszernie cytuje fragmenty prac Strachowa młodszego jako myśli Strachowa starszego, czym bezsprzecznie podważa wartość swej rozprawy i nadaje jej charakter swoistej karykatury pracy naukowej. Jeśli jej śladami pójdą kolejni badacze... A wystarczyłoby poważnie potraktować wspaniałą bibliografię prac Strachowa starszego przygotowaną czterdzieści lat temu przez Borysa Jegorowa i jego uczennicę.

Powyższe fakty świadczą o bardzo skromnej wiedzy o myślicielu, który w końcu XIX wieku oceniany był w Rosji jako jeden z najważniejszych autorytetów w dziedzinie filozofii. Niewiele o nim do tej pory napisano. Tuż po śmierci Strachowa jego przyjaciel, Borys Nikolski, w czasopiśmie „Istoriczeskij wiestnik" zamieścił o nim obszerny artykuł biograficzny[42]. W 1913 roku Wasyl Roza-

---

[36] *Istorija fiłosofii w SSSR*, t. 3, Moskwa 1968 (ideologicznym absurdem jest tytuł tej „historii", gdyż omawiana jest w niej myśl rosyjska i innych narodów wchodzących w skład ZSRR od średniowiecza począwszy).

[37] N. S k a t o w, *N. N. Strachow* (1828-1896), // N. S t r a c h o w, *Litieraturnaja kritika*, Moskwa 1984, s. 10.

[38] Zob.: N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*, S.-Pietierburg 1895, s. 433-480.

[39] Zob.: L. T o ł s t o j, *Dzienniki*, t. 1, Kraków 1973, s. 394.

[40] Zob.: *Russkaja fiłosofija. Małyj encikłopediczeskij słowar'*, Moskwa 1995; *Russkaja fiłosofija. Słowar'*, Moskwa 1995.

[41] L. A w d i e j e w a, *Russkije myslitieli: Ap. Grigorjew, N. Danilewskij, N. Strachow. Fiłosofskaja kulturołogija wtoroj połowiny XIX wieka*, Moskwa 1992, s. 125, 130-131, 186.

[42] B. N i k o l s k i j, *N. Strachow. Kritiko-biograficzeskij oczerk*, „Istoriczeskij wiestnik" 1896, nr 4, s. 215-268 (praca ta wydana została również jako broszura: S.-Petersburg 1896); zob. również: N. G r o t, *Pamiati N. N. Strachowa. K charaktieristikie jego fiłosowskogo mirosoziercanija*, „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1896, nr 2, s. 299-336.

now wydał swoje artykuły o Strachowie, jego listy do siebie (z obszernymi komentarzami) oraz kilka nekrologów pióra innych osób[43]. W 1914 roku wyszła korespondencja Lwa Tołstoja ze Strachowem[44]. Jedyną monografię o Strachowie napisała amerykańska badaczka Linda Gerstein[45]. Z prac, które ukazały się w Rosji radzieckiej, na uwagę zasługują wspomniane książki Wiery Nieczajewej poświęcone czasopismom braci Dostojewskich „Wriemia" i „Epocha", w których Strachow był naczelnym publicystą. Inne publikacje radzieckie omawiające twórczość i działalność Strachowa z reguły są przeideologizowane. Myśliciel występuje w nich jako „wojujący idealista, antynihilista i konsekwentny konserwatysta"[46], oskarża się go o „ahistoryzm", „wojowniczy konserwatyzm" itp.[47]. Typowym zjawiskiem jest przeciwstawianie „konserwatysty" Strachowa „rewolucjoniście" Dostojewskiemu[48]. Za wszelką cenę próbuje się udowodnić, że Strachow był „złym duchem" Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja (a nawet Apollona Grigorjewa[49]), że gdyby nie on, pisarze ci nieomalże gotowi byliby stanąć na czele rewolucji bolszewickiej.

Strachow wiedzą i intelektem przerastał wielu publicystów rosyjskich. Dyskusja z nim była niezwykle trudna, gdyż każdego był w stanie zapędzić w „kozi róg" i mało kto podejmował z nim poważną, merytoryczną dyskusję (zwykle kończyło się na połajankach i „wygwizdaniu"[50]). Czy mogli więc podjąć z nim dyskusję radzieccy „wykształceńcy" (*obrazowanszczina* – termin Aleksandra Sołżenicyna)? Badacze, którzy doceniali twórczość i działalność Strachowa, albo o nim w ogóle nie pisali, albo ograniczali się do podawania faktów historycznych (bibliografii), unikając ocen. Inni oceniali Strachowa zgodnie z obowiązującą ideologią, z reguły w ogóle go nie czytając (lub sięgając po teksty innego Strachowa, którego czyta się dużo łatwiej!).

Nie chcę przez to powiedzieć, że sam przeczytałem i zrozumiałem cały dorobek Strachowa (jego wiedzy nigdy nie będę w stanie osiągnąć; pocieszam się – że nie tylko ja). W tej pracy pominąłem wiele zagadnień, wobec których nie czuję się kompetentny. Dotyczy to przede wszystkim problemów przyrodoznawstwa (krytyki darwinizmu, problemów metodologii nauk przyrodniczych itp.). Skupiłem się na opisie działalności publicystyczno-naukowej Strachowa, jego współpracy z Fiodorem Dostojewskim, na problemach historiozoficznych, dyskusji

---

[43] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, S.-Pietierburg 1913 [London 1992].

[44] *Pieriepiska L. N. Tołstogo s N. N. Strachowym*, S.-Pietierburg 1914.

[45] L. G e r s t e i n, *Nikolai Strakhov. Philosopher, Man of Letters, Social Critic*, Cambridge 1971.

[46] N. G o r b a n i e w, *Litieraturnaja kritika N. N. Strachowa. Tiekst lekcii*, Machaczkała 1988, s. 5.

[47] U. G u r a l n i k, *N. N. Strachow – litieraturnyj kritik*, „Woprosy litieratury" 1972, nr 7.

[48] Zob.: tamże; I. W o ł g i n, *Poslednij god Dostojewskogo*, Moskwa 1986 i inne.

[49] N. G o r b a n i e w, *Apołłon Grigorjew i N. N. Strachow*, „Fiłołogiczeskije nauki" 1988, nr 1, s. 19-25.

[50] W satyrycznym dodatku do pisma „Sowriemiennik" – „Swistok" („Gwizdek").

z Włodzimierzem Sołowjowem o panslawizmie Mikołaja Danilewskiego oraz na problemach krytyczno-literackich. Te zagadnienia są wciąż aktualne, gdyż humanistyka się nie starzeje (w porównaniu np. z naukami przyrodniczymi lub technicznymi). W humanistyce „konserwatywny" myśliciel może okazać się bardzo „postępowy" i „rewolucyjny" (w Rosji takich myślicieli było i jest wielu – od Piotra Czaadajewa do Aleksandra Sołżenicyna). Zapewne w nowej rzeczywistości rosyjskiej także nazwisko Mikołaja Strachowa nabierze nowego znaczenia. Może z symbolu „konserwatyzmu" i „wstecznictwa" przeistoczy się on w autorytet naukowości i solidnego podejścia do pracy twórczej. Pierwsze przejawy takiej zmiany oceny jego twórczości już odnajdujemy, i co znamienne – wśród filozofów rosyjskich, mających, tak jak i Strachow, wykształcenie przyrodnicze. Chemik i fizyk, Mikołaj Malczewski, uznał Strachowa za jednego z pierwszych twórców „prawdziwej filozofii rosyjskiej" (obok Łopatina, Kozłowa, Astafjewa, Diebolskiego i Pawła Bakunina). Zdaniem Malczewskiego, do tej pory filozofię rosyjską kojarzono albo z „rewolucyjnością" (Czernyszewski, Pisariew i in.), albo z „filozofią religijną" (Włodzimierz Sołowjow i „odrodzenie religijne" początku XX wieku), zapominając zupełnie o prawdziwej filozofii racjonalistycznej, niezależnej od potrzeb ideologicznych i „*publicity* na rynku kultury zachodniej". I właśnie Strachow jest dla Malczewskiego „jednym z pierwszych przedstawicieli niezależnej filozofii rosyjskiej", „*autentycznym patentem* na szlachetność kultury rosyjskiej i inteligenta rosyjskiego w ogóle"[51].

O ile Grigorjew samodzielnie wydał za życia jedynie maleńki tomik poezji w nakładzie pięćdziesięciu egzemplarzy[52], o tyle Strachow większość swego dorobku zawarł w następujących książkach[53]: 1. *O kościach nadgarstka u ssaków* (1857), 2. *O metodologii nauk przyrodniczych i ich znaczeniu w wykształceniu ogólnym* (dwa wydania: 1865 i 1900 r.), 3. *Ubóstwo naszej literatury. Szkic krytyczny i historyczny* (1868), 4. *Analiza krytyczna „Wojny i pokoju"* (1871), 5. *Świat jako całość. Szkice z nauki o przyrodzie* (dwa wydania: 1872 i 1892 r.), 6. *Walka z Zachodem w naszej literaturze. Szkice krytyczne i historyczne*, t. 1 (trzy wydania: 1882, 1887 i 1897 r.), t. 2 (trzy wydania: 1883, 1890 i 1897 r.), t. 3 (dwa wydania: 1896 i 1897 r.), 7. *Artykuły krytyczne*, t. 1: *O Iwanie Turgieniewie i Lwie Tołstoju* (pięć wydań: 1885, 1887, 1895, 1901 i 1908 r.), 8. *O podstawowych pojęciach w psychologii i fizjologii* (trzy wydania: 1886, 1894 i 1904 r.), 9. *O wiecznych prawdach. Moja polemika ze spirytyzmem* (1887), 10. *Szkice o Puszkinie i innych poetach* (trzy wydania: 1888, 1897 i 1913 r.), 11. *Z historii nihilizmu literackiego* (1890), 12. *Wspomnienia* (1892), 13. *Szkice filozoficzne* (dwa wydania: 1895 i 1906 r.).

---

[51] N. M a l c z e w s k i j, *K istorii russkoj fiłosofii, // Logos. Sankt-Pietierburgskije cztienija po fiłosofii kultury*, kniga 2: *Rossijskij duchownyj opyt*, S.-Pietierburg 1992, s. 3, 4, 14.

[52] A. G r i g o r j e w, *Stichotworienija*, S.-Pietierburg 1848.

[53] Tytuły podaję w tłumaczeniu własnym.

Po śmierci Strachowa ukazały się (nie licząc odnotowanych wyżej wznowień)[54] jedynie jego *Artykuły krytyczne*, t. 2 (1902) oraz – w 1984 roku – wspomniany zbiór artykułów pod redakcją Mikołaja Skatowa.

Mimo tak obszernej spuścizny książkowej Strachow bardzo szybko został zapomniany. Na przełomie wieków napisano o nim kilka prac, z których na uwagę zasługuje biografia pióra Borysa Nikolskiego[55] oraz szkic Wasyla Rozanowa pt. *Osobowość i działalność Mikołaja Strachowa*[56]. Później stał się on dla badaczy postacią mało atrakcyjną. Z okresu międzywojennego na odnotowanie zasługuje jedynie artykuł Arkadiusza Dolinina o związkach Strachowa z Fiodorem Dostojewskim[57].

Żywsze zainteresowanie dorobkiem Strachowa zapoczątkowała amerykańska badaczka Linda Gerstein, publikując w 1971 roku monografię o nim[58]. Zainteresowanie Strachowem rosło wraz z pojawianiem się poszczególnych tomów wspomnianego, akademickiego zbioru dzieł Fiodora Dostojewskiego. W warsztatach badawczych odżyło zainteresowanie korespondencją Strachowa z Fiodorem Dostojewskim, Lwem Tołstojem, Włodzimierzem Sołowjowem oraz ich wzajemnymi sympatiami i antypatiami[59]. A mimo to (o ile mi wiadomo) nie wznowiono do tej pory dzieł Strachowa i nie powstała ani o nim, ani o poczwiennictwie żadna nowa książka. Dlatego wydaje mi się sensowne ponowne zredagowanie, uwspółcześnienie i opublikowanie niniejszej rozprawy. W 1988 roku Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego powieliło ją z maszynopisu (dostarczonego przeze mnie) w nakładzie 100+60 egzemplarzy jako moją rozprawę habilitacyjną pt. *„Poczwiennictwo". Z badań nad historią idei w Rosji* (recenzentem wydawniczym był śp. Ryszard Łużny[60]). Nie trafiła ona do sprzedaży i mało jest bibliotek,

---

[54] Nakładem *Russian Reprint Series* oraz *Slavistic Printings and Reprintings* wznowiono w latach 1967-1969 pozycje oznaczone numerami: 6, 7, 10, 11 i 12.

[55] B. N i k o l s k i j, *N. N. Strachow. Kritiko-biograficzeskij oczerk*, „Istoriczeskij Wiestnik" 1896, nr 4, s. 215-268.

[56] Zob.: W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, t. 1, S.-Pietierburg 1913, s.1-414.

[57] A. D o l i n i n, *F. M. Dostojewskij i N. N. Strachow*, // *Szestidiesiatyje gody*, Moskwa 1940; zob. tegoż, *Poslednije romany Dostojewskogo*, Moskwa 1963, s. 307-343.

[58] L. G e r s t e i n, *Nikolai Strakhov*, Cambridge, Massachusetts 1971.

[59] Zob. m. in.: W. Z a c h a r o w, *Problemy izuczenija Dostojewskogo*, Pietrozawodsk 1978; L. A l l a i n, *Dostoievski et l'Autre*, Lille 1984; tegoż, *Dostojewskij i Bog*, S.-Pietierburg 1993; I. W o ł g i n, *Poslednij god Dostojewskogo*, Moskwa 1986; G. P r z e b i n d a, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992; A. B o r i s o w, *Etiudy o russkoj fiłosofskoj kulturie*, cz. 1-3, Saratow 1996; M. B o h u n, *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.

[60] Zob. również: L. A l l a i n, *Andrzej Lazari, „Poczwiennictwo"*..., „Revue des Etudes Slaves", LX/2, Paris 1988, s. 532-533; S. N o s o w, *Polskoje issledowanije poczwienniczestwa w Rossii*, „Russkaja litieratura" 1989, nr 4, s. 219-221; S t y c z y ń s k i M., *Od „narodowości" do nacjonalizmu*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 10, s. 201-205 (też w: tegoż, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999, s. 23-29); M u c h a B., *A. Lazari, „Poczwiennictwo"*..., „Przegląd Rusycystyczny" 1989, z. 3-4, s. 101-103; K l i m o w i c z T., *A. Lazari, „Poczwiennictwo"*..., „Slavica Wratislaviensia" 1991, t. LXIV, s. 134-135.

w których można ją odnaleźć.

II. MICHAŁ DOSTOJEWSKI

Michał Dostojewski (1820-1864) – założyciel czasopisma „Wriemia" i jego oficjalny redaktor – był o rok starszy od swego genialnego brata. Do Wojskowej Szkoły Inżynieryjnej w Petersburgu zdawał razem z Fiodorem, jednak nie został przyjęty ze względu na zły stan zdrowia. Udał się więc do Rewla (dzisiejszy Tallin), gdzie podjął naukę w tamtejszej Szkole Inżynieryjnej. W 1847 roku zrezygnował z kariery inżyniera wojskowego, przeniósł się do Petersburga i podobnie jak Fiodor poświęcił się działalności literackiej. Tłumaczył Schillera i Goethego, zajmował się krytyką (Apollon Grigorjew pozytywnie ocenił jego artykuł pt. *Żukowski i romantyzm*[1]), napisał kilka opowiadań w duchu „szkoły naturalnej"[2]. 6 maja 1849 roku został aresztowany w związku ze „sprawą pietraszewców", jednak komisja śledcza stwierdziła, że „nie tylko nie miał zamiarów przestępczych wobec rządu, lecz nawet przeciwdziałał takim zamiarom" i po trzech tygodniach zwolniono go. Mało tego, w ramach rekompensaty za utracone zarobki polecono wypłacić mu „tajny zasiłek w wysokości dwustu rubli srebrem"[3].

W latach pięćdziesiątych Michał Dostojewski kupił małą fabrykę tytoniu, która nie przynosiła jednak wystarczającego dochodu. Miał liczną rodzinę, podobnie jak Apollon Grigorjew nie stronił od kieliszka i kłopoty finansowe nie opuszczały go nigdy. W latach 1853-1860 niczego nie opublikował, choć z listów do Fiodora wynika, że sprawy życia literackiego nie były mu obce nawet wówczas, gdy zajmował się działalnością komercyjną. Plany wydawania własnego pisma podyktowane były przede wszystkim nadzieją na poprawę złej sytuacji materialnej.

W czerwcu 1858 roku Michał Dostojewski zwrócił się do Petersburskiego Komitetu Cenzury z prośbą, by zezwolono mu na wydawanie tygodnika polityczno-literackiego „*Wriemia*". Fiodor o planach wydawniczych brata dowiedział się dopiero na początku września i rzecz jasna zaoferował swoją pomoc. Zdawał sobie sprawę, że nie będzie to łatwe, gdyż po zesłaniu zamierzał osiąść w Moskwie, a nie w Petersburgu. Michał Dostojewski zgodę cenzury otrzymał w listopadzie (na cenzora wyznaczono Iwana Gonczarowa). Nie wykorzystał jej jednak ani

---

[1] Zob.: A. G r i g o r j e w, *Pantieon. Żurnał litieraturno-chudożestwiennyj*..., „Moskwitianin" 1852, nr 16, s. 191.

[2] Zob.: M. D o s t o j e w s k i j, *Sobranije soczinienij*, t. 1-2, Pietrograd 1915.

[3] Cyt. za: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał... „Wriemia"*..., s. 22.

w 1859, ani w 1860 roku. Wiera Nieczajewa przypuszcza, że na przeszkodzie stanęły kłopoty finansowe i choroba. Michał postanowił poczekać na powrót brata z zesłania[4].

Do planów wydawniczych bracia Dostojewscy wracali kilkakrotnie w swej korespondencji. 12 listopada 1859 roku Fiodor, decydując się już na zamieszkanie w Petersburgu, pisze do Michała:

> Mówisz o idei, do zrealizowania której na początek potrzeba jakieś 15-20 tysięcy. Mnie, bracie, także to wszystko denerwuje. Wygląda na to, że przeklął nas ktoś. Spójrz na innych: ani talentu, ani zdolności, a ludźmi się stają, kapitał tworzą. A my drepczemy w miejscu... Jestem przekonany, że mamy dużo więcej sprytu, zdolności i wiedzy, niż Krajewski z Niekrasowem. Przecież to są literaccy prostaczkowie. Tymczasem oni się bogacą, a my osiedliśmy na mieliźnie. Ty, dla przykładu, prowadzisz ten swój handel. Ile to wymaga wysiłku, a rezultaty jakie? Czego się dorobiłeś? Jeszcze chwała Bogu, że masz co do garnka włożyć i dzieci wychowałeś. Handel twój osiągnął pewien pułap i na tym się zatrzymał. Smutne to dla zdolnego człowieka. Nie, bracie, trzeba poważnie zastanowić się, zaryzykować i zabrać się za jakieś literackie przedsięwzięcie – na przykład za czasopismo... A w ogóle pomyślimy i pomówimy o tym razem. Sprawa jest wciąż aktualna[5].

W końcu grudnia 1859 roku Fiodor Dostojewski wrócił do Petersburga. Obaj bracia całkowicie poświęcili się działalności literackiej i postanowili, że od 1861 roku będą wydawali własny miesięcznik. Rok 1860 był okresem przygotowań, poszukiwania współpracowników, zastanawiania się nad programem. Sprzyjał temu udział w życiu literackim. Michał Dostojewski znowu chwycił za pióro. Na łamach czasopisma „Swietocz" zamieścił własne tłumaczenia *Bogów Grecji* Schillera i opowiadania Wiktora Hugo *Ostatni dzień skazańca*, a także artykuł o *Burzy* Aleksandra Ostrowskiego, który później uznano za pierwszy przejaw poczwiennictwa braci Dostojewskich[6].

Artykuł ten antycypował wiele myśli rozwijanych później na łamach czasopisma „Wriemia" i w *Dzienniku pisarza* Fiodora Dostojewskiego. Michał przeciwstawił swoje stanowisko walce słowianofilów z okcydentalistami, podkreślając, że największą wartość ma dla niego sztuka sama w sobie, nie podporządkowana żadnym celom utylitarnym. Jednocześnie jednak odnotował, że słowianofile „stoją na bardziej twardej glebie niż ich przeciwnicy" i „tylko do nich należy zasługa odkrycia wielkiego talentu pana Ostrowskiego". Mówiąc o „słowianofilach" miał na uwadze przede wszystkim „młodą redakcję" czasopisma „Moskwitianin" z Apollonem Grigorjewem na czele. Michał Dostojewski doceniał kilkuletnią walkę Grigorjewa o uznanie autora *Burzy* za twórcę rosyjskiego dramatu narodowego oraz podtrzymywał jego myśl, że Ostrowski wypowiedział w literaturze ro-

---

[4] Zob.: tamże, s. 34.

[5] XXVIII/1, s. 376.

[6] Zob.: G. F r i d l e n d i e r, *U istokow poczwienniczestwa (Dostojewskij i żurnał „Swietocz")*, „Izwiestija AN SSSR. Sierija litieratury i jazyka" 1971, nr 5, s. 405.

syjskiej „nowe słowo”[7].

W interpretacji Grigorjewa właśnie Ostrowski dokonał w latach pięćdziesiątych przewrotu literackiego, otwierającego zupełnie nową epokę w rozwoju literatury rosyjskiej. Przewrót ten miał polegać na zastąpieniu w literaturze „poglądu negującego” przez „pogląd organiczny”.

Wychodząc z założenia, że rozwój literatury rosyjskiej przebiega w kierunku uświadamiania sobie przez nią odrębności rozwojowej Rosji, co z kolei miało doprowadzić do tego, iż kategoria „narodowości” stałaby się naczelną kategorią estetyczną, Grigorjew poszukiwał punktu kulminacyjnego tego rozwoju, by móc stwierdzić, że od tego momentu literatura jest „narodowa”. Co prawda najbardziej narodowym pisarzem pozostawał zawsze dla niego Puszkin, jednak twórca *Eugeniusza Oniegina* był w interpretacji krytyka jak gdyby geniuszem ponadczasowym. U Lermontowa i Gogola ideał był sprzeczny z rzeczywistością, w związku z czym ich twórczość, a także twórczość ich następców przedstawiała rzeczywistość jednostronnie – negując ją. Potrzebne było „nowe słowo”, nowe spojrzenie na rzeczywistość, które z „podwójnej” rzeczywistości akceptowałoby rosyjską historię, tradycję narodową, rosyjski światopogląd, religię. To „nowe słowo” w literaturze rosyjskiej, zdaniem Grigorjewa, wypowiedział Ostrowski. Analizując twórczość Ostrowskiego Grigorjew doszedł do wniosku, że autor *Burzy* nie jest satyrykiem i demaskatorem rosyjskiej ciemnoty i despotyzmu, jak to udowadnia w swoich artykułach Dobrolubow, jest natomiast „poetą narodowym” i w jego utworach naczelną kategorią jest „narodowość”, akceptacja prawdziwie rosyjskich pierwiastków, a nie negacja otaczającej rzeczywistości[8].

Podobne myśli wypowiedział w swym artykule Michał Dostojewski. Dla niego również największą zasługą Ostrowskiego jest „przedstawienie rosyjskich typów narodowych”. Gogol ukazał jedynie typy negatywne, natomiast Ostrowski potrafił dostrzec w życiu rosyjskim także typy pozytywne, potrafił przedstawić ideały całego narodu. Dramaturg nie jest „demaskatorem despotyzmu rosyjskiego” i błędem jest przypisywanie go do obozu słowianofilów bądź okcydentalistów. Ostrowski to „talent czysto artystyczny”. Pierwszy dostrzegł „szerokość natury rosyjskiej” oraz fakt, że „Rosjanin posiada zdolność bezpośredniego podejścia do prawdy i wszechstronnego jej zrozumienia”. Zdolność ta łączy się jakoby z innymi cechami szczególnymi – „wszechwybaczaniem” i „wszechgodzeniem” skrajności, w których zawarta jest prawda cząstkowa. Są to cechy przynależne „plemieniu słowiańskiemu”, w którym Rosjanie zajmują rolę przewodnią. I to jest owe „nowe słowo” wypowiedziane przez Ostrowskiego[9].

Michał Dostojewski idzie dalej niż Grigorjew i zarysowuje podstawy przyszłych panslawizujących koncepcji Fiodora Dostojewskiego oraz jego idei „Ro-

---

[7] „Swietocz” 1860, nr 3, s. 2-4.

[8] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*..., s. 372 i nast.; więcej na ten temat w: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew*, Katowice 1996.

[9] „Swietocz” 1860, nr 3, s. 8-15.

sjanina – wszechczłowieka", tak dobitnie wyrażonej w *Mowie o Puszkinie* w 1880 roku (o czym niżej).

Gdy zaczęły ukazywać się numery czasopisma „Wriemia", Michał Dostojewski nie miał już czasu zajmować się ani tłumaczeniami, ani krytyką literacką. Całkowicie pochłonęły go problemy wydawnicze. Przypuszcza się, że na łamach swego miesięcznika zamieścił jedynie anonimową recenzję zbioru wierszy Aleksego Pleszczejewa oraz kilka uwag w imieniu redakcji na temat *Sprzeczności i sympatii czasopisma „Wriemia"*[10].

Zmarł 10 lipca 1864 roku na marskość wątroby, pozostawiając po sobie masę długów i problemów związanych z wydawaniem pisma „Epocha", które miało zastąpić zamknięte przez cenzurę „Wriemia".

Zawiadamiając o śmierci brata, Fiodor tak scharakteryzował jego światopogląd i działalność edytorską:

> Z myślą o wydawaniu czasopisma Michał Michajłowicz nosił się dawno. Uważał, że potrzebny jest nowy organ literacki, niezależny od obowiązujących w czasopiśmiennictwie sądów, w pełni samodzielny, obcy partyjności i skostniałym, często nieświadomym antypatiom, nie ulegający autorytetom i całkowicie bezstronny. Z drugiej strony, uważał za konieczne zwrócenie się do narodowości, do zasad narodowych i pobudzenie tej części społeczeństwa, która oderwała się od gleby, do studiowania naszego narodu i do wiary w prawdę podstawowych zasad jego życia. Michał Dostojewski był przekonany, że wszystkie niepowodzenia społeczeństwa rosyjskiego, brak charakteru niektórych warstw narodu są wynikiem naszego demoralizującego, leniwego i apatycznego kosmopolityzmu [...] Kiedyś w młodości był zagorzałym fourierystą. Proces przejścia od braku wiary w glebę do stosunków czysto rosyjskich, do rosyjskiej, rodzimej wiary odbył się w nim organicznie, normalnie, jak to bywa z ludźmi rzeczywiście obdarzonymi siłą życia. Bardzo dobrze wiedział, że idea gleby, narodowości nie jest ideą nową, wymyśloną przez jakiegoś marzyciela dla samozadowolenia, ale że jest to idea, do której wcześniej czy później musi dojść każdy Rosjanin...[11].

Trudno sądzić, w jakim stopniu autor *Biesów* przedstawił tu poglądy Michała Dostojewskiego, a w jakim swoje własne. Biorąc jednak pod uwagę myśli wypowiedziane przez oficjalnego wydawcę czasopisma „Wriemia" w artykule o *Burzy* Ostrowskiego, można przypuścić, że Michał Dostojewski odegrał niepoślednią rolę w kształtowaniu się światopoglądu poczwienników.

---

[10] „Wriemia" 1861, nr 5 i 8; zob.: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał... „Epocha"...*, s. 236, 240.
[11] XX, s. 121.

III. MIKOŁAJ STRACHOW I FIODOR DOSTOJEWSKI

Apollon Grigorjew (1822-1864)[1] i Fiodor Dostojewski (1821-1881) byli rówieśnikami. Strachow był od nich o kilka lat młodszy. Urodził się 16 października 1828 roku w Białogrodzie (gubernia kurska). Jego ojciec był prawosławnym duchownym i wykładowcą literatury w Seminarium Białogrodzkim, matka wywodziła się z rodziny białogrodzkiego protojereja. Po śmierci ojca (1834) wychowaniem i wykształceniem przyszłego filozofa zajął się brat jego matki – rektor seminarium duchownego (w Kamieniu Podolskim, później w Kostromie). Po wstępnym przygotowaniu domowym dwunastoletni Strachow rozpoczął naukę w Seminarium Kostromskim, gdzie spędził cztery lata. Zajęcia polegały przede wszystkim na „wkuwaniu" literatury religijnej. Filozof wysoko jednak cenił swoje „pochodzenie seminaryjne": „seminarzyści przejawili w literaturze tak energiczną działalność, uzyskali takie znaczenie, że można mówić o bogactwie sił duchowych ukrywających się w seminariach"[2]. Godny uwagi jest fakt, iż Strachow myśl tę wypowiedział pisząc o Mikołaju Dobrolubowie, czyli o jednym ze swoich głównych (obok Mikołaja Czernyszewskiego – również seminarzysty) przeciwników ideowych. Dobrolubow wyrósł na walczącego ateistę, Strachow natomiast twierdził, że seminarium wykształciło w nim głęboką wiarę i gorący patriotyzm[3].

Do egzaminów uniwersyteckich przygotowywał się sam. Jesienią 1844 roku przeprowadził się do Petersburga, by od stycznia roku następnego zostać wolnym słuchaczem na Wydziale Prawa Uniwersytetu Petersburskiego. Latem zdał egzaminy i jesienią został studentem Wydziału Matematyczno-Fizycznego. „Chciałem właściwie studiować nauki przyrodnicze – wspomina – wybrałem jednak matematykę jako najbliższy im kierunek, by móc uzyskać stypendium, i otrzymywałem po sześć rubli miesięcznie"[4]. Uniwersytetu jednak nie ukończył. Jakieś nieporozumienia z wujem doprowadziły do tego, iż ten poskarżył się władzom uniwersyteckim i Strachowowi odebrano stypendium. Z powodu braku środków do

---

[1] O życiu i twórczości Grigorjewa oraz o jego współpracy z Fiodorem Dostojewskim zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996.

[2] N. S t r a c h o w, *Kriticzeskije stat'i*, t. 2, Kijew 1902, s. 299.

[3] Zob.: B. N i k o l s k i j, *N. N. Strachow. Kritiko-biograficzeskij oczerk*, „Istoriczeskij Wiestnik" 1896, nr 4, s. 217.

[4] Tamże, s. 222.

życia przyszły filozof przeniósł się na Wydział Przyrodniczy Głównego Instytutu Pedagogicznego, gdzie znowu otrzymywał stypendium, które jednak po ukończeniu studiów zobowiązany był odpracować. W roku 1851 podjął więc pracę w gimnazjum w Odessie, a następnie przez dziewięć lat nauczał fizyki, matematyki i przyrody w Gimnazjum Petersburskim, pisząc jednocześnie pracę magisterską *O kościach nadgarstka u ssaków* (obronił ją w 1857 roku)[5].

> Na słynnym korytarzu uniwersyteckim – wspomina – mogłem usłyszeć rozważania o tym, że wiara w Boga jest słabością niewybaczalną, zachwyty nad systemem fourierowskim i zapewnienia o możliwości jego urzeczywistnienia się w praktyce społecznej. Płytka krytyka pojęć religijnych i istniejącej rzeczywistości była rzeczą nagminną [...] i kiedy po dziesięciu mniej więcej latach zaczęła się ona coraz wyraźniej i głośniej przejawiać w literaturze, zupełnie mnie to nie zaskoczyło. Mówię tu oczywiście o podstawowej zasadzie tego kierunku – o negacji. Symbol wiary nihilistów, jak wiadomo, jest niezwykle prosty i składa się tylko z dwóch krótkich członów: Boga nie ma i car nie jest potrzebny. Negacja i sceptycyzm, w których sferze znalazłem się, same w sobie nie mogły silnie oddziaływać. Zrozumiałem jednak natychmiast, że mają one za sobą pozytywny i bardzo prężny autorytet – nauki przyrodnicze. Odwoływano się do tych nauk na każdym kroku. Materializm i wszelkiego rodzaju nihilizm wyprowadzano bezpośrednio z przyrodoznawstwa. I w ogóle głoszono, że tylko przyrodnicy znajdują się na właściwej drodze poznania i mogą prawidłowo osądzać najważniejsze problemy. Więc – jeśli chciałem być synem epoki i mieć własne zdanie w sprawach, które mnie interesowały – musiałem zaznajomić się z naukami przyrodniczymi. Tak też postanowiłem uczynić[6].

Strachowa charakteryzował niezwykły upór w konsekwentnym realizowaniu własnych zamierzeń. Niczym nie przypomina on swych późniejszych przyjaciół – Apollona Grigorjewa i Fiodora Dostojewskiego. Obce mu były słabości, którym Grigorjew (pijaństwo) i Dostojewski (hazard) ulegali bardzo łatwo. W odróżnieniu też od nich, kochających często i zmieniających towarzyszki swego życia, nigdy nie uległ żadnej kobiecie. Nawet w jego młodzieńczej liryce temat miłości jest na bardzo dalekim planie. Pobrzmiewa natomiast nuta zadumy nad własną przyszłością i świadomość niepewnego jutra:

Rój myśli
Na duszy
Ciężarem;
Los przyszły
Straszy
Koszmarem.
(*Noc*, fragment, 1849, tłum. własne)

Ta nuta niepewności nie charakteryzuje go jednak jako młodego romantyka – „zbędnego człowieka", jak sugeruje Linda Gerstein[7]. Nie jest to „rosyjska chan-

---

[5] N. S t r a c h o w, *O kostiach zapiastija mlekopitajuszczich*, S.-Pietierburg 1857.
[6] Cyt. za: B. N i k o l s k i j..., s. 222-223.
[7] Zob.: L. G e r s t e i n, *Nikolai Strakhov*..., s. 18-19.

dra" bez celu, która częstokroć przepełniała Apollona Grigorjewa, a jedynie niepewność młodego naukowca, który ma pełną świadomość wytyczonych celów i niepokoi go tylko ich realizacja ze względu na bezmiar otaczającego świata[8].

Strachow zadebiutował jako poeta[9], jednak poezja nigdy nie była silną stroną jego twórczości[10]. Bywało, że rozmyślał wierszem, który ograniczał jednak możliwość pełnej, racjonalnej wypowiedzi. Pisał więc artykuły naukowe, od czasu do czasu zajmował się krytyką literacką i publicystyką, a dla poezji pozostawiał jedynie chwile słabości, których w jego życiu było bardzo mało.

Jako przyrodnik Strachow zadebiutował w 1857 roku w czasopiśmie „Żurnał Ministierstwa narodnogo proswieszczenija", gdzie przez trzy kolejne lata drukował felietony i recenzje pod wspólnym tytułem: *Nowości nauk przyrodniczych*. Tu ukazała się też jego rozprawa magisterska. Jednak najistotniejszą pracą Strachowa tego okresu były trzy *Listy filozoficzne* zamieszczone w 1859 roku w czasopiśmie „Russkij mir", które później stały się pierwszymi rozdziałami dzieła pt. *Świat jako całość* (1872). „Listy" te zainteresowały Apollona Grigorjewa i przyczyniły się do osobistej znajomości obu myślicieli.

Strachow poznał Grigorjewa oraz braci Michała i Fiodora Dostojewskich najprawdopodobniej na „wtorkach" literackich Aleksandra Milukowa w końcu 1859 roku i tu zaczął kształtować się światopogląd, który do historii myśli rosyjskiej wszedł pod nazwą poczwiennictwa.

> Nasze dyskusje w nowej, niedużej grupie przyjaciół – wspomina Milukow – nie były już podobne do tych, jakie toczyliśmy w kółku Durowa [u „pietraszewców"]. I czyż mogło być inaczej? Europa Zachodnia i Rosja w ciągu tych dziesięciu lat [od procesu „pietraszewców"] jak gdyby zamieniły się rolami – tam rozleciały się w proch zajmujące nas poprzednio humanitarne utopie i we wszystkim triumfowała reakcja, tu zaczynało urzeczywistniać się wiele z tego, o czym marzyliśmy. Przygotowywano lub już dokonywały się reformy [chłopska, sądownicza] odnawiające życie rosyjskie i rodziły się nowe nadzieje[11].

W 1860 roku Milukow przystąpił do wydawania czasopisma „Swietocz" i zaprosił do współpracy Strachowa (również Grigorjewa, Dostojewskich i innych uczestników „wtorków" – Wsiewołoda Kriestowskiego, Apollona Majkowa, Lwa Meja i in.). W *Słowie wstępnym* redakcja nawoływała do „pogodzenia Wschodu z Zachodem" w imię „tej niedalekiej przyszłości, która przyniesie Rosji zupełnie nowe życie, kiedy wszystkie nasze siły fizyczne i moralne będą mogły rozwijać się prawidłowo i rozumnie"[12]. Zdaniem redakcji, w Rosji istniały do tej pory dwie „partie rządzące" umysłami – słowianofile i okcydentaliści. Obie były ko-

---

[8] Zob.: wiersz *Świat* przytoczony w rozdziale o religijności Strachowa.

[9] N. S t r a c h o w, *Nocznaja zamietka*, „Sowriemiennik" 1854, nr 6, s. 60-62.

[10] Większość swoich młodzieńczych wierszy opublikował dopiero w roku 1892.: N. S t r a c h o w, *Wospominanija i otrywki*, S.-Pietierburg 1892.

[11] Cyt. za: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał... „Wriemia"*, s. 36.

[12] „Swietocz" 1860, nr 1, s. I-XII.

nieczne w rozwoju samoświadomości Rosjan, jednak na danym etapie historycznym utraciły już sens i znaczenie. „Życie rosyjskie i myśl rosyjska potrzebują drogi nowej", na której nastąpiłoby „pogodzenie skrajnych sądów". Czas już rozpocząć walkę „z wszelkim kłamstwem i tępą jednostronnością". Tego zadania podjął się „Swietocz" („Pochodnia")[13]. Czasopismo miało „oświetlić" wszystkie zakątki ciemnej rzeczywistości rosyjskiej, miało być rosyjskim „luminarzem".

Strachow wziął na siebie rolę luminarza nauki. W pierwszym numerze opublikował ciekawy artykuł pt. *Znaczenie filozofii heglowskiej w obecnych czasach*[14], w numerach trzecim, piątym i ósmym ukazały się jego *Listy o życiu*, w pierwszych zaś dwóch numerach z 1861 roku dwa artykuły pod wspólnym tytułem *Treść życia*, które wraz z *Listami o życiu* stały się później kolejnymi rozdziałami *Świata jako całości*. W numerze siódmym z 1860 roku zamieszczona została Strachowowska krytyczna recenzja *Szkiców z filozofii praktycznej* Piotra Ławrowa, natomiast w numerze dziewiątym z 1861 roku artykuł *Znaczenie i życie Spinozy*.

W 1861 roku Strachow podał się do dymisji (jako urzędnik państwowy – nauczyciel) i całkowicie poświęcił się twórczości naukowej, publicystycznej i krytyczno-literackiej. W tym też roku rozpoczęli swą działalność wydawniczą bracia Dostojewscy („Wriemia" 1861-1863, „Epocha" 1864-1865) i z nimi, a przede wszystkim z Fiodorem, Strachow związał się na wiele lat.

Światopogląd grupy myślicieli i literatów skupionych wokół Dostojewskich zwykle określa się terminem „poczwiennictwo" (od ros. *poczwa* – gleba). Poczwiennicy postanowili doprowadzić powaśnione społeczeństwo rosyjskie do swoistej ugody. Miała to być, z jednej strony, ugoda między podzieloną inteligencją, z drugiej – między inteligencją a ludem-narodem. Ostatnia myśl zawarta była w haśle „powrotu inteligencji do gleby", czyli do tradycyjnego światopoglądu rosyjskiego, którego nosicielem pozostał jakoby lud i warstwy średnie, czyli mieszczaństwo i kupiectwo. Poczwiennicy podzielali pogląd słowianofilów, że do rozbicia w społeczeństwie rosyjskim doprowadził Piotr I, kształcąc i wychowując młodzież szlachecką na wzór zachodni. Nastąpiło tu „oderwanie od gleby" tej części społeczeństwa, która dała początki inteligencji rosyjskiej jako warstwie społecznej. Zadaniem współczesności jest więc uświadamianie inteligencji jej „oderwania" i nakłanianie do „powrotu" oraz rozwijanie oświaty wśród ludu-narodu, by nie było potrzeby rezygnowania w imię ugody ze zdobyczy cywilizacyjnych przyniesionych z Europy Zachodniej. Ugoda wśród samej inteligencji miała polegać przede wszystkim na znalezieniu wspólnego światopoglądu, jednoczącego okcydentalizm ze słowianofilstwem. Poczwiennictwo było oczywiście kolejną utopią rosyjskiej myśli konserwatywnej.

---

[13] Tamże, 1860, nr 9, s. V-VIII.

[14] Zob.: A. L a z a r i, *Heglizm w światopoglądzie Mikołaja Strachowa*, // *Dziesięć wieków związków wschodniej słowiańszczyzny z kulturą Zachodu*, część pierwsza, Lublin 1990, s. 209-219.

***

Niektórzy sądzą, iż Strachow spełnił wobec autora *Biesów* rolę spóźnionego Antoniego Salieriego „podsypując do pucharu pośmiertnej sławy pisarza odrobinę trucizny”[15]. A stało się to za sprawą głośnego listu Strachowa z 28 listopada 1883 roku, w którym pierwszy biograf Dostojewskiego spowiadał się przed Lwem Tołstojem:

> Pisząc [biografię Dostojewskiego] walczyłem ze sobą, walczyłem z budzącym się we mnie wstrętem, starałem się pokonać w sobie to paskudne uczucie. Proszę mi pomóc znaleźć wyjście z tej sytuacji. Nie mogę uznać Dostojewskiego ani za człowieka dobrego, ani za szczęśliwego (co w istocie jest tym samym). Był on zły, zawistny, rozpustny i przez całe życie ulegał podnietom czyniącym go nędznym i żałosnym. Czyniłyby i śmiesznym, gdyby nie był tak zły i tak mądry. Sam uważał siebie, podobnie jak Rousseau, za najlepszego i najszczęśliwszego z ludzi. Pisząc biografię przypomniałem sobie wszystkie te cechy. W Szwajcarii przy mnie tak sponiewierał sługę, iż ten obraził się i odpalił mu: *Przecież ja też jestem człowiekiem!* Uderzyło mnie wówczas, że słowa te skierowane były do głosiciela *humanizmu*, i że w nich wyraziło się pojmowanie *praw człowieka* w wolnej Szwajcarii. Takie sceny zdarzały się bardzo często, gdyż on nie potrafił pohamować swej złości. Częstokroć nie zwracałem uwagi na jego wyskoki, które wyczyniał zupełnie po babsku, w sposób nieoczekiwany i nieszczery, lecz bywało, że i ja mówiłem mu bardzo obraźliwe rzeczy. Odnosił się do tego jednak zupełnie inaczej niż zwykli ludzie, a najgorsze, że sprawiało mu to przyjemność i że nigdy nie kajał się do końca za swoje świństwa. Ciągnęło go do świństw i chwalił się nimi. Wiskowatow [Paweł – profesor uniwersytetu] opowiadał mi kiedyś jak chwalił mu się, że ... w łaźni małą dziewczynkę, którą przyprowadziła mu guwernantka. Niech Pan zwróci też uwagę na fakt, że przy zwierzęcej zmysłowości nie posiadał za grosz smaku i wyczucia piękna kobiecego. Widać to w jego powieściach. Osoby najbardziej podobne do niego to bohater *Notatek z podziemia*, Swidrygajłow ze *Zbrodni i kary* oraz Stawrogin z *Biesów*. Jednej ze scen Stawrogina (gwałt itd.) Katkow nie chciał wydrukować, jednak Dostojewski czytał ją tu wielu osobom.
>
> Mając taką naturę ulegał jednocześnie słodkawemu sentymentalizmowi, podniosłym i humanitarnym marzeniom, i właśnie te marzenia są jego kierunkiem, muzą literacką i drogą. W istocie wszystkie jego powieści są *samousprawiedliwianiem się*, pokazują jak w człowieku mogą sąsiadować ze sobą podniosłe uczucia i wszelkiego rodzaju obrzydliwości.
>
> Przytłacza mnie niemożność oderwania się od tych myśli, nieumiejętność znalezienia punktu pojednania! Czy to złość? Zazdrość? Czy życzę mu zła? Ani trochę! Gotów jestem tylko płakać, że te wspomnienia miast być pogodnymi – tak mnie gnębią!
>
> Przypominam sobie Pana słowa, iż ludzie, którzy zbyt dobrze nas znają, w sposób naturalny nas nie lubią. Bywa jednak też inaczej. Można podczas długiej, bliskiej znajomości dostrzec w człowieku cechę, za którą później wszystko się wybacza. *Odruch szczerej dobroci, iskra prawdziwego, serdecznego ciepła*, nawet jedna minuta szczerej skruchy może wszystko naprawić. Gdybym mógł przypomnieć sobie coś takiego – wszystko bym mu wybaczył i cieszyłbym się. Zamiast tego – ciągłe stawianie siebie na piedestale pięknego człowieka, humanizm jedynie rozumowy i literacki – Boże jakie to wstrętne!
>
> To był naprawdę nieszczęśliwy i zły człowiek, wyobrażający sobie, że jest szczęśliwcem, bohaterem, a tkliwie kochający tylko samego siebie.
>
> Ponieważ zdaję sobie sprawę, że sam mogę budzić wstręt (dlatego nauczyłem się rozu-

---

[15] I. W o ł g i n, *Poslednij god Dostojewskogo*, Moskwa 1986, s. 180.

mieć i wybaczać innym to uczucie), myślałem, iż znajdę wyjście z tej sytuacji i w stosunku do Dostojewskiego. Jednak w żaden sposób nie mogę![16].

Dziwny to zaiste list i wątpić należy, by kiedykolwiek uzgodniono jednoznaczne stanowisko w jego ocenie. Dostojewski był trudnym partnerem. Czy ze Strachowem współżyć było łatwiej? Dostojewski tak ocenia swego współpracownika:

O M. M. Strachowie. Jako krytyk bardzo przypomina ową Puszkinowską swatkę w balladzie *Pan młody*, o której poeta powiada: 'Pierogiem swatka się objada / I tak, kołując, rzecz wykłada'.

Pierogami życia nasz krytyk bardzo lubił się objadać i teraz też zajmuje dwie intratne pod względem literackim posadki, więc w artykułach swoich rzecz całą musi wykładać kołując, krążąc wokół, aby tylko nie dotknąć jej sedna. Jego literacka działalność zjednała mu, jak sądzę, nie więcej niż czterech czytelników, wyzwalając natomiast chęć zyskania sławy. Lubi siedzieć w miękkim krześle, zajadać się indyczkami, i to nie u siebie w domu, lecz za cudzym stołem. Tego rodzaju literaci, którzy niczego w życiu nie zrobili, usadowiwszy się na starość na dwóch posadkach, zaczynają nagle marzyć o sławie i stają się nadzwyczaj uraźliwi. Przybiera to już zupełnie błazeńską formę i jeszcze trochę, a sami staną się błaznami już do końca swych dni. Charakterystyczne, że na ową miłość własną ma wpływ nie tylko to, że owi literaci napisali dwie lub trzy najnudniejsze pod słońcem broszurki i cały szereg artykułów krytycznych pełnych dwuznacznych aluzji do czegoś tam i wydanych gdzieś tam i kiedyś tam, lecz i to, że siedzą właśnie na owych dwóch państwowych posadkach. Śmieszne to, lecz prawdziwe. Najczystszy rys charakteru seminarzysty. Pochodzenia nie da się ukryć. Żadnego poczucia obowiązku obywatelskiego, żadnego oburzania się na świństwo wobec kogoś, przeciwnie, taki sam będzie robił świństwa. Mimo swoich wyznawanych na zewnątrz surowych zasad moralnych w skrytości swej duszy jest on lubieżnikiem i dla możności popełnienia jakiejś lubieżnej obrzydliwości jest gotów sprzedać wszystko i wszystkich, porzuci dla niej swe obowiązki obywatelskie, do których się zresztą nie poczuwa, swą pracę, która jest mu obojętna, swój ideał, którego i nie miewa, nie dlatego, że nie wierzy w ideał, lecz z powodu grubej warstwy tłuszczu, poprzez którą nie może nic odczuć[17].

Mamy więc do czynienia ze wzajemnym oskarżaniem się o wszelkie podłości, a przecież z drugiej strony wiadomo, że Strachow ku radości Dostojewskiego towarzyszył mu w 1862 roku w podróży po Europie, że był świadkiem na ślubie pisarza z Anną Snitkiną, że przez wiele lat był cotygodniowym gościem Dostojewskich na niedzielnych obiadach, że pisarz wielokrotnie podkreślał, jak bardzo ceni sobie jego przyjaźń i działalność krytyczną. „Strachow, człowiek niezwykłej mądrości..." – napisze Dostojewski w 1868 roku do Apollona Majkowa, a w liście do Strachowa stwierdzi: „Wdzięczny jestem Panu za list, najmilszy Mikołaju Mikołajewiczu. Zawsze pisze Pan takie subtelne listy, że poruszony jestem do głębi [...] oprócz Pana w całej naszej literaturze nie ma nikogo, kto traktowałby

---

[16] *Pieriepiska L. N. Tołstogo s N. N. Strachowym*, S.-Pietierburg 1914, s. 307-309.

[17] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*, Wybrał, przełożył... Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 339-340.

krytykę jako sprawę poważną i absolutnie potrzebną”[18]. Czy tak pisze się do człowieka, którego się nie lubi i nie szanuje? Kto rozwiąże ten problem?

W swoich czasopismach bracia Dostojewscy powierzyli Strachowowi dział nauki. Od pierwszego numeru (artykuł *Mieszkańcy planet*, „Wriemia” 1861, później włączony do książki *Świat jako całość*) filozof polemizował z różnymi postaciami materializmu, atomizmu i mechanicyzmu w myśli rosyjskiej. Wcześniej, w recenzji pracy Piotra Ławrowa *Szkice z zakresu filozofii praktycznej*, próbował podważyć koncepcje antropologizmu materialistycznego i zanegował teorię egoizmu jako podstawowego czynnika sprawczego aktywności ludzkiej, przeciwstawiając jej ideę heglowską jako „prawdziwy motor prawdziwie ludzkiej działalności”[19]. Teraz wystąpił także przeciwko Mikołajowi Czernyszewskiemu i jego *Zasadzie antropologicznej w filozofii* (1860), będącej również swoistą recenzją pracy Ławrowa[20]. Wspominając ten okres swojej działalności pisał:

> Na pole literackie wstąpiłem późno, gdyż początkowo przygotowywałem się do działalności naukowej. Do dziennikarstwa odnosiłem się chłodno i z pewną dozą zarozumiałości. Bardzo starałem się unikać wodolejstwa i troszczyłem się o dokładne cyzelowanie artykułów. Fiodor Michajłowicz zwykle śmiał się ze mnie. «Pan wciąż myśli o *Dziełach zebranych*» – mówił, a ja odpowiadałem, że nigdy takie się nie ukażą. Po pewnym czasie wciągnąłem się jednak do działalności literackiej i zacząłem coraz żywiej reagować na jej potrzeby. Lekceważenie dziennikarstwa ustąpiło coraz poważniejszemu stosunkowi do niego, szczególnie, gdy okazało się, że wyrastają z niego takie zjawiska jak nihilizm[21].

Mianem nihilizmu Strachow określał kierunek w myśli rosyjskiej wyrastający z lewicy heglowskiej. Nihilizm był dla niego „szkołą” i „jednym z kierunków literackich” („literaturę” pojmował szeroko, jako wszelką działalność piśmienniczą). Przyznawał, że walkę z tym kierunkiem rozpoczął Dostojewski artykułem *Pan ...bow i problem sztuki* (1861), jednak zasługę konsekwencji i nieprzejednania, dzięki czemu pisma „Wriemia” i „Epocha” uzyskały jednoznacznie antynihilistyczny charakter, przypisywał z dumą sobie[22].

Dostojewski okazał się być przewidujący, gdy żartował, iż Strachow myśli o swoich *Dziełach zebranych*. Prace filozoficzne lat sześćdziesiątych krytyk zebrał w tomie *Świat jako całość. Szkice z nauki o przyrodzie* (1872)[23], a z większości artykułów publicystycznych stworzył tom *Z historii nihilizmu literackiego*

---

[18] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*, Przełożyli... Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 223, 280.

[19] „Swietocz” 1860, nr 7, s. 11.

[20] O etyce „rozumnego egoizmu” zob.: G. P r z e b i n d a, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 232-250.

[21] *Biografija, pis'ma i zamietki iz zapisnoj kniżki F. M. Dostojewskogo*, S.-Pietierburg 1883, s. 220.

[22] Zob.: *Biografija, pis'ma...*, s. 235-236.

[23] N. S t r a c h o w, *Mir kak cełoje. Czerty iz nauki o prirodie*, S.-Pietierburg 1872.

(1890)[24]. Różnica między tymi dwiema książkami polega przede wszystkim na formie. Treść jest w nich podobna – krytyka światopoglądu, który w filozofii nazywany jest przez Strachowa materializmem, zaś w publicystyce – nihilizmem.

Za pierwsze swoje antynihilistyczne wystąpienie na łamach czasopisma „Wriemia" Strachow uznał artykuł *Jeszcze o literaturze petersburskiej* zamieszczony w numerze czerwcowym z 1861 roku[25]. Była to ostra polemika ze *Scholastyką XIX wieku* Dymitra Pisariewa i z rozprawą Mikołaja Czernyszewskiego *O przyczynach upadku Rzymu*. Strachow odmawiał rozważaniom obu myślicieli jakiejkolwiek wartości. Twierdził, że o ile Pisariew całkowicie neguje wartość filozofii, o tyle Czernyszewski dopuszcza się negacji historii[26]. Wiąże się to jakoby z tendencją w literaturze rosyjskiej do odrzucania wszelkich autorytetów i z faktem negacji wartości tradycji, z „życiem w obłokach, a nie na twardej glebie historii"[27].

Następne polemiczne wystąpienia Strachowa są jedynie kontynuacją i rozwinięciem powyższego stanowiska. Pozytywizujący radykałowie skupieni wokół czasopism „Sowriemiennik" i „Russkoje słowo" pozostaną dla niego na zawsze symbolem nihilizmu, siły niszczycielskiej, obcej kulturze rosyjskiej[28].

Dostojewski w pełni podzielał negatywny stosunek Strachowa do nihilizmu i materializmu, i nieporozumieniem były radzieckie próby przeciwstawiania światopoglądów obu myślicieli i doszukiwanie się bardziej przychylnego nastawienia do tzw. rewolucyjnych demokratów w wypowiedziach autora *Biesów*[29]. „Sowriemiennik" w ówczesnych czasach był jednym z najbardziej poczytnych czasopism, cieszącym się dużym autorytetem wśród społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że Dostojewski starał się początkowo prowadzić polemikę z nim bez większych zadrażnień. Czasopismo miało przynosić dochód, a ten zależał od ilości czytelników. To, czego ze względów dyplomatycznych Dostojewski nie dopowiedział na łamach pisma, znajdujemy w jego notatkach:

> *Sowriemiennik* łatwo wydawać. Wybiera on najłatwiejszą drogę: nie ma własnych idei, niczego zresztą własnego w nim nie ma. Wszystko to, rzec można, jest żałosne. Nawet w Rosji, nawet w niej nie znajdujecie elementów inspirujących dla siebie (zapytać ich dlaczego). Młodzież gorąco, z uczuciem, sercem rzuca się w kierunku radykalnych przywódców, wierzy im. Naszym Proudhonom, jak powiadają. Niestety, aby być Proudhonem, trzeba wiele posiadać. Oczywiście, również w głoszeniu radykalnej idei **za wszelką cenę** (to znaczy dla sukcesu czasopisma) – na wiele trudności można natrafić, na wiele podwodnych skał się natknąć. Nie można przecież wszystkiego negować. Trzeba o czymś wyrażać się pozytywnie, o kimś z entuzjazmem – trzeba odkryć swoje karty. Ba! My i na to mamy le-

---

[24] N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma. 1861-1865*, S.-Pietierburg 1890.
[25] *Biografija, pis'ma...*, s. 235.
[26] N. S t r a c h o w, *Iz istorii...*, s. 16-17.
[27] Tamże, s. 30.
[28] Więcej na ten temat: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał... „Wriemia"*,, s. 273-287.
[29] Zob.: tamże.

karstwo, jest nim nieodzowny gwizd. Wszystko wygwizdać[30], wszystko, co szlachetne i wzniosłe, każdą rzecz wygwizdać, udawać Diogenesów, sceptyków, przecież mówią o sobie: śmiejemy się, szczerzymy zęby, lecz na duszy tak nam ciężko! Ileż u nas cierpienia, i tego, i owego... Długo jeszcze ludzie nie domyślą się, o co chodzi...[31]

W notatnikach Dostojewskiego znajdujemy wiele negatywnych wypowiedzi o Czernyszewskim, o materializmie, nihilizmie i socjalizmie[32].

Koncepcje estetyczne radykalnych demokratów Dostojewski poddał krytyce w artykule *Pan ...bow i problem sztuki*, który, jak już wspomniano, Strachow uznał za pierwszy przejaw walki poczwienników z nihilizmem[33]. Pisarz omówił w nim dwie prace Mikołaja Dobrolubowa *Przyczynek do charakterystyki ludu rosyjskiego* (1860) i *Wiersze Iwana Nikitina* (1860), ostro sprzeciwiając się utylitarystycznemu podejściu do sztuki. Później przez pewien okres czasu Dostojewski unikał otwartej polemiki z radykalnymi demokratami. Pozostawił to zadanie Strachowowi, sam polemizował przede wszystkim z czasopismem Michała Katkowa „Russkij wiestnik" i Iwana Aksakowa „Dień". Do krytyki nihilizmu powrócił dopiero w 1862 roku w artykule *Dwa obozy teoretyków* a także w *Ogłoszeniu o prenumeracie czasopisma „Wriemia" na 1863 rok*. Szczególnie ostre, wręcz zjadliwe było ostatnie wystąpienie. Pojawiło się w czasie, gdy pisma „Sowriemiennik" i „Russkoje słowo" były zamknięte przez cenzurę, gdy Czernyszewski i Pisariew znajdowali się w Twierdzy Pietropawłowskiej. Dostojewski pisał w imieniu redakcji:

Nienawidzimy bezmózgowców i krzykaczy, hańbiących wszystko, czego się dotkną, brudzących swą nieobecnością wszelką czystą i uczciwą ideę. Nienawidzimy gwizdalskich, wygwizdujących wszystko dla samego gwizdu, jeżdżących wierzchem na kradzionym frazesie jak na kiju i poganiających siebie maleńkim bacikiem szablonowego liberalizmu[34].

Takie sformułowania wypowiedziane w chwili, gdy „Swistok" nie mógł już nikogo „wygwizdać", wywołały oburzenie w prasie rosyjskiej. W obronie „gwizdu" i zamkniętych czasopism wystąpiły „Otieczestwiennyje zapiski", „Iskra", „Russkij mir". Po stronie poczwienników opowiedziała się jedynie skrajnie konserwatywna „Siewiernaja pczeła"[35]. Gdy na początku 1863 roku „Sowriemiennik" i „Russkoje słowo" wznowiły działalność, rozpoczęła się między nimi i poczwiennikami bezpardonowa walka, w której pisarz w negacji nihilizmu i materializmu niczym już nie ustępował Strachowowi[36]. W tym też okresie zapisał w notatniku:

---

[30] Dodatek satyryczny do czasopisma „Sowriemiennik" nosił nazwę „Swistok" (gwizdek).
[31] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*..., s. 19-20.
[32] Zob.: tamże, s. 18-22, 31-35.
[33] O nihilizmie i Strachowie zob. również w: B. O l a s z e k, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997, s. 133-148.
[34] XX, s. 211.
[35] Zob.: tamże, s. 394-397.
[36] Tamże, s. 50-128, 292-335.

> Nauka materialistów – ogólny zastój i sprowadzenie materii do mechanizmu, a więc śmierć. Nauka prawdziwej filozofii – to likwidacja zastoju, czyli myśl, czyli ośrodek i Synteza Wszechświata i jego zewnętrznej formy – materii, czyli Bóg, czyli wieczne życie[37].

Jednak bez wątpienia najsilniejszymi antynihilistycznymi i antymaterialistycznymi ówczesnymi wypowiedziami Dostojewskiego były *Notatki z podziemia*, zamieszczone w pierwszym (podwójnym) i czwartym numerze pisma „Epocha" (1864), oraz *Zbrodnia i kara*, opublikowana w 1866 roku na łamach miesięcznika Katkowa „Russkij Wiestnik" (nr 1-12).

Nie miejsce tu na analizę tych utworów, ani na omawianie dziejów ich interpretacji. Interesuje nas jedynie ich odbiór przez współczesnych pisarzowi, a przede wszystkim przez Strachowa, który, wedle słów Dostojewskiego, miał jakoby najlepiej zrozumieć jego zamysł twórczy[38].

Jak już zauważyła Wiera Nieczajewa, publicystyczny charakter *Notatek z podziemia* nadawał im znaczenie artykułu programowego w nowym czasopiśmie braci Dostojewskich[39], tym bardziej, że prawdziwy artykuł programowy pt. *Przełom*, napisany przez Strachowa dla pierwszego numeru, został przez cenzurę odrzucony. *Notatki z podziemia* otwierają cały szereg wystąpień antynihilistycznych Dostojewskiego i rozpatrywać je należy w ścisłym związku z artykułami: *Pan Szczedrin, albo Rozłam wśród nihilistów* (1864, nr 5), *Niezbędne oświadczenie* (1864, nr 7), *Aby zakończyć. Ostatnia rozmowa z czasopismem „Sowriemiennik"* (1864, nr 9), a także z satyrycznym opowiadaniem *Krokodyl. Niezwykłe zdarzenie, albo Pasaż w pasażu* (1865, nr 2). Zgodność stanowisk Dostojewskiego i Strachowa jest tu pełna. Pisarz kontynuuje i rozwija Strachowowską krytykę teorii rozumnego egoizmu (*Notatki z podziemia*), która na nowo odżyła w powieści Czernyszewskiego *Co robić?* (1863)[40]; występuje z pamfletem na innych przywódców lewicy rosyjskiej, rysując karykatury Szczedrina, Dobrolubowa, Pisariewa, Zajcewa (*Pan Szczedrin, albo Rozłam wśród nihilistów*); podważa uczciwość dziennikarską Maksyma Antonowicza (*Niezbędne oświadczenie*) a także całej redakcji organu lewicy (*Aby zakończyć...*); wreszcie daje pełny upust swej wrogości do nihilizmu w złośliwej parodii (*Krokodyl...*)[41]. Stąd wiodła już prosta droga do *Zbrodni i kary*, która zasadnie potraktowana została przez ówczesnych krytyków jako kolejne wystąpienie Dostojewskiego przeciwko radykalnej młodzieży lat sześćdziesiątych[42].

Strachow wspierał Dostojewskiego niewielkimi szkicami z cyklu *Notatki kro-*

---

[37] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*..., s. 31-32.
[38] Zob.: *Biografija, pis'ma*.., s. 290
[39] N. N i e c z a j e w a, *Żurnał M. M. i F. M. Dostojewskich „Epocha"*, Moskwa 1975, s. 146.
[40] Na temat polemiki Dostojewskiego z Czernyszewskim zob. m.in.: R. P r z y b y l s k i, *Dostojewski i „przeklęte problemy"*, Warszawa 1964, s. 188-206.
[41] V, s. 388-394.
[42] VII, s. 345-356.

nikarza[43]. Były to typowo polemiczne felietony, pisane *a'propos* i właściwie przeciwko wszystkim organom myśli rosyjskiej, z wyłączeniem wyraźnie panslawizującego czasopisma Iwana Aksakowa „Dień". O ile wcześniej „Wriemia", szukając ugody narodowej, wstępowało dosyć często w dyskusje ze zwolennikami tak czy inaczej rozumianego słowianofilstwa, o tyle „Epocha", przede wszystkim w osobie Strachowa, poczęła głosić myśl, iż „słowianofile zwyciężyli"[44]. Takie stanowisko nie mogło sprzyjać poczytności pisma i było jedną z przyczyn jego bankructwa.

W latach 1866-1867 Strachow współpracował z pismem Andrzeja Krajewskiego „Otieczestwiennyje zapiski", pełniąc w 1867 roku nawet funkcję redaktora. Tutaj też zamieścił trzy artykuły omawiające twórczość Dostojewskiego[45]. W pierwszym scharakteryzował dotychczasowy dorobek pisarza, zebrany w dwutomowym wydaniu (1865-1866) Fiodora Stełłowskiego, podkreślając szczególną zdolność autora *Biednych ludzi* do „odkrywania prawdziwie ludzkich odruchów w duszach wypaczonych i zgnębionych"[46], natomiast dwa następne w całości poświęcił omówieniu *Zbrodni i kary*.

Nową powieść Dostojewskiego Strachow ocenił, z jednej strony, jako utwór antynihilistyczny, z drugiej – jako studium psychologiczne przestępstwa. Krytyk nie zgadzał się ani ze stanowiskiem Grzegorza Jelisiejewa („Sowriemiennik"), który odczytał *Zbrodnię i karę* jako wystąpienie przeciwko „ogólnym przekonaniom całej korporacji studentów", ani z Aleksym Suworinem, traktującym Raskolnikowa jako człowieka chorego psychicznie[47]. Dla Strachowa Raskolnikow był „modyfikacją typu prawdziwego nihilisty", wywodzącego się w literaturze rosyjskiej z Turgieniewowskiego Bazarowa[48]. Samodzielnym jednak typem nie był, gdyż stanowił jednostkowy przykład oderwania się teorii od życia. Swą postawą i czynami udowodnił, do czego prowadzi Rosjan fanatyczna fascynacja myślą Zachodu.

Apollon Grigorjew już w latach pięćdziesiątych przeprowadzał ostre rozróżnienie pomiędzy „teorią" i „życiem". „Teoria i Życie – to Zachód i Wschód w chwili obecnej" – pisał do Michała Pogodina. We wszelkiej teorii, zdaniem „ostatniego romantyka", zawarta jest pociągająca strona – jej nieprawda i następstwa unaoczniają się dopiero po pewnym czasie. Pierwsi wyznawcy nowej teorii są zwykle ludźmi okłamującymi samych siebie. Dążąc do wydumanego ideału nie zauważają skrajności swych myśli. Są często utalentowani i o słuszności głoszonych poglądów potrafią przekonać innych. Słabość teorii ujawnia się jednak wówczas, gdy jej najwięksi zwolennicy zamilkną i pozostaną jedynie nagie rezul-

---

[43] N. S t r a c h o w, *Iz istorii...*, s. 343-596.
[44] Tamże, s. 439.
[45] N. S t r a c h o w, *Nasza iziaszcznaja słowiesnost'*, „Otieczestwiennyje zapiski" 1867, nr 2-4.
[46] Tamże, nr 2, s. 551.
[47] Zob.: N. S t r a c h o w, *Litieraturnaja kritika*, Moskwa 1984, s. 96-99.
[48] Tamże, s. 110.

taty tego, „co żyło i paliło się w utalentowanej i potężnej naturze, co oślepiało swym blaskiem i ciągnęło za sobą współodczuwające masy". Wówczas rozpoczyna się reakcja życia przeciwko teorii i pozostaje po niej jedynie „kamień nagrobny, przypominający o tym, co kiedyś istniało i wzruszało"[49].

Strachow, bliski przyjaciel i wydawca Grigorjewa, zastosował powyższą koncepcję do oceny *Zbrodni i kary*. Jego zdaniem, Raskolnikow wyróżnia się wśród nihilistów „zadatkami szerokiego umysłu i gorącego serca" oraz tym, iż jest „prawdziwym człowiekiem". Stąd jego siła, lecz i tragedia. Buduje teorię, która dzięki nieprzeciętności jego umysłu „dużo głębiej i bardziej zdecydowanie przeczy życiu", niż inne pomysły nihilistyczne (typu – „nie całuję rąk u dam"). Realizacja owej teorii doprowadza go do całkowitego „zerwania z życiem" i do zniszczenia własnej przyszłości.

Zdaniem Strachowa, Dostojewski chciał pokazać, do jakich cierpień prowadzi „żywego człowieka" pełne „zerwanie z życiem" – postępowanie według teorii, a nie według „praw życia". Raskolnikow – „zabójca-teoretyk", „uczciwy zabójca" – jest bez porównania bardziej nieszczęśliwy, niż zwykły przestępca, który niecny czyn popełnia z gniewu, z zemsty, z zazdrości, z chęci zysku, z innych życiowych pobudek, a nie według teorii". Raskolnikow czuje, „iż zbrodnia dokonana na własnej naturze moralnej jest dużo większym grzechem niźli sam akt zabójstwa" i cały sens powieści zawarty jest, zdaniem Strachowa, w słowach Soni Marmieładowej: „Cóżeś, cóżeś sobie uczynił!"[50].

Czym jednakże jest owo „życie", z którym zerwał Raskolnikow- teoretyk?

Bez wątpienia tak Dostojewski, jak i Strachow w pojmowaniu życia („żywego życia") są uczniami Grigorjewa, i wszyscy trzej swoiście antycypują „filozofie życia" końca wieku (Wilhelma Diltheya, Fryderyka Nietzschego).

W *Paradoksach krytyki organicznej* (1864) – w artykule w formie listów do Fiodora Dostojewskiego – Grigorjew pisał:

> Dla mnie życie jest w rzeczy samej czymś tajemniczym, gdyż jest bezgraniczne. To *otchłań pochłaniająca wszelki skończony rozum*, jak stwierdza jedna stara książka mistyczna; to niezmierzony przestwór, w którym często ginie, jak fala w oceanie, wywód logiczny jakiejś mądrej głowy; to coś nawet ironicznego a jednocześnie pełnego miłości, wyprowadzającego z siebie światy za światami...[51].

W tym samym czasie Dostojewski odnotował w swoich brulionach:

> Ten stan, w którym zbiorowość rozpada się na jednostki, inaczej cywilizacja, jest stanem chorobowym. Utrata żywej idei Boga o tym świadczy. Drugi dowód, że jest to choroba, to ten, że człowiek w tym stanie czuje się źle, tęskni, traci źródło prawdziwego [w oryginale – *żiwogo*] życia, nie ma bezpośrednich doznań, i wtedy na wszystko wyraża zgodę.

---

[49] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, Moskwa, 1967, s. 139; por.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996, s. 50.

[50] N. S t r a c h o w, *Litieraturnaja kritika*..., s. 100-101.

[51] A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika*, Moskwa 1980, s. 138-139.

> Teorie socjalne uchybiają prawdzie już tylko przez to, że są produktem w najwyższym stopniu oderwanym od życia. Człowiek odciął sobie nos oraz wszystkie inne członki i cieszy się, że może się bez nich obejść. Tymczasem powinno być odwrotnie, to znaczy – widoczne powinno być dążenie do zapewnienia rozwoju wszystkim członkom, miast się ich pozbywać[52].

Należy również pamiętać, iż „żywe życie" „przygniotło" bohatera *Notatek z podziemia*[53], zaś Razumichin w *Zbrodni i karze* przeciwstawił „żywy proces życia", „żywą duszę", „pragnienie życia" logice i próbom teoretycznego ustanowienia sprawiedliwości społecznej[54].

Nawet Strachow, głoszący w swych pracach naukowych idee racjonalistycznego poznania, wielokrotnie mówił o „żywym życiu", które toczy się niezależnie od wszelkich prób podporządkowania go teorii, o „życiu pełnym życia", o „oderwaniu myśli od życia" itd.[55], by wreszcie w traktacie *Świat jako całość* stwierdzić:

> Życie często bywa komedią, lecz w swej istocie jest wielkim dramatem. My nie tworzymy tego dramatu, a jedynie w nim uczestniczymy. Straciłby on dla nas całą wartość, gdybyśmy z góry wiedzieli, jak się będzie toczył. Życie jest rzeczywistą odnową, rzeczywistą zagadką i dlatego nie znając przyszłości nie wiemy również jak zakończy się życie każdego z nas[56].

Obserwujemy więc jednomyślność Grigorjewa, Dostojewskiego i Strachowa w pojmowaniu „życia" jako irracjonalnej siły nie dającej się określić teoretycznie, jako żywiołu obalającego wszelkie próby racjonalistycznego zamknięcia go w ciasnych ramach teorii. Nic więc dziwnego, iż interpretacja *Zbrodni i kary* w tym duchu w pełni Dostojewskiego usatysfakcjonowała.

Strachow w teorii Raskolnikowa wydziela następujące, najważniejsze elementy: 1. pogarda dla ludzi i wywyższenie własnego Ja; 2. „zachodnie" spojrzenie na historię jako bezustanną walkę, w której wszystkie środki są dozwolone; 3. uprawomocnienie egoistycznych dążeń materialnych[57]. Teoria oparta na tych trzech elementach prowadzi Raskolnikowa do przestępstwa, którym jest nie tyle zabójstwo człowieka, ile „zabójstwo zasady". Raskolnikow-teoretyk, zdaniem Strachowa, „nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, iż zabijając zasadę jednocześnie zamierzył się na życie swojej duszy, i dopiero później w wyniku strasznych mąk zrozumiał, jakiego przestępstwa dokonał [...] Największe wypaczenie pojmowa-

---

[52] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*..., s. 43, 51.
[53] V, s. 176.
[54] Zob.: F. D o s t o j e w s k i, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1984, s. 263.
[55] Zob.: N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom w naszej litieraturie*, t. 2, Kijew 1897, s. 170; N. S t r a c h o w, *Iz istorii*..., s. 100, 339, 571 i in.
[56] N. S t r a c h o w, *Mir kak cełoje*..., s. 188-189.
[57] N. S t r a c h o w, *Litieraturnaja kritika*..., s. 107-109.

nia moralności a następnie powrót duszy do prawdziwie ludzkich uczuć i pojęć – oto zasadniczy temat powieści pana Dostojewskiego”[58]. W dalszej części artykułu Strachow w pełni przekonywująco uzasadnia tę myśl.

Więcej artykułów o twórczości Dostojewskiego Strachow nie napisał (nie licząc wspomnianej *Biografii*, zamieszczonej w pierwszym, pośmiertnym wydaniu dzieł autora *Biesów*). Obiecał co prawda pisarzowi, że jedno ze swych wystąpień poświęci *Idiocie*. Powieść tę czytał „z chciwością i największą uwagą”, jednak przyrzeczenia nie dotrzymał, gdyż w całości wydała mu się ona zbyt zaplątana i tajemnicza[59]. Także następne utwory nie w pełni Strachowa usatysfakcjonowały. W listach zarzucał pisarzowi, że do swych powieści wprowadza zbyt wiele drugoplanowych postaci i epizodów, że czytelnicy nie są w stanie zrozumieć jego zamysłów twórczych[60]. Oczywiście chwalił poszczególne sceny, a zarzuty wysuwał na marginesie, delikatnie. Odnosimy jednak wrażenie, że Strachow po prostu sam nie ogarniał i nie rozumiał wielkości talentu Dostojewskiego. Prowadził z nim ożywioną korespondencję, zapraszał do współpracy w redagowanym przez siebie w latach 1869-1871 czasopiśmie „Zaria”, współpracował z czasopismem „Grażdanin”, gdy pisarz pełnił w nim rolę kierowniczą (1873-1874), jednak z roku na rok coraz bardziej staje się wyczuwalna ich wzajemna, choć rzadko ujawniana niechęć. W jednym z listów do żony (12.02.1875) Dostojewski pisał:

> zwierzyłem się trochę Strachowowi i powiedziałem, że Majkow [Apollon] przyjął mnie zbyt chłodno. Chociaż jest mi wszystko jedno, uważam, że się na mnie gniewa. Wówczas Strachow natychmiast zaprosił mnie na poniedziałek. Przekazał Majkowowi moje myśli i w rezultacie otrzymałem zaproszenie na obiad. Majkow, Anna Iwanowna i wszyscy byli dla mnie bardzo mili, ale z kolei Strachow, nie wiadomo dlaczego, nabzdyczył się na mój widok. Wówczas Majkow zaczął wypytywać o Niekrasowa i kiedy opowiedziałem, jakie komplementy prawił mi Niekrasow, przygasł, a Strachow zrobił się całkiem chłodny. Nie, Aniu! To jest obrzydliwy seminarzysta i nic więcej. Już raz w życiu mnie opuścił, właśnie wówczas, kiedy zlikwidowano *Epochę*, a przybiegł znów po sukcesie *Zbrodni i kary*. Majkow jest nieporównanie lepszy. Pogniewa się, ale potem znów zaprzyjaźni. Mimo wszystko jest to dobry człowiek, a nie seminarzysta[61].

Natomiast Strachow rok wcześniej (6.01.1874) informował Mikołaja Danilewskiego:

> Biedny Dostojewski zupełnie zaniemógł. Bardzo go cenię i wiele mu wybaczam, jednak przy obecnej jego drażliwości po prostu unikam spotkań z nim[62].

Już po śmierci pisarza krytyk zwierzał się temu samemu adresatowi

---

[58] Tamże, s. 110.
[59] IX, s. 411-412.
[60] XII, s. 258-259, XVII, s. 345.
[61] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*..., s. 407.
[62] „Russkij wiestnik” 1901, nr 1, s. 131-132.

(12.05.1882):

> Ma Pan rację, drogi Mikołaju Jakowlewiczu, mało, bardzo mało jest takich ludzi, z którymi przyjemnie porozmawiać [...] Staję się coraz większym milczkiem. Z Dostojewskim w ostatnich latach nie ładziłem. Wciąż miałem zamiar pogodzić się, aż odprowadziłem go na cmentarz. Na Pana też się gniewałem. I skąd się to wszystko bierze? Wydaje mi się, że to ja mam rację, że to wina innych, jednak coraz częściej dochodzę też do wniosku, że widocznie we mnie jest coś takiego, co innych prowokuje do niesprawiedliwych sądów"[63].

Te niesnaski i nieporozumienia absolutnie nie wynikały z istotnych różnic światopoglądowych. „Na nihilistów i okcydentalistów konieczny jest batog" – pisze Dostojewski do Strachowa[64], który z kolei rozwija tę myśl:

> Pana porównanie z listu do Majkowa, iż nihiliści to świnie, w których zamieszkały biesy Rosji jest wspaniałe! Ja także wierzę, że oni zginą, i że ich pojawienie się jest pożyteczne dla naszego rozwoju[65].

Obaj myśliciele różnili się temperamentem, psychiką, u obu rozwinięte było poczucie własnej wartości, łatwo się obrażali, lecz w ich spojrzeniu na Rosję i Europę, na osobowość i historię, na „glebę" rosyjską nigdy istotnych różnic nie było. Strachow nie zawsze ogarniał wielkość artystycznego dorobku pisarza, natomiast jego publicystykę akceptował bez zastrzeżeń.

***

Działalność wydawnicza braci Dostojewskich trwała krótko. Upadek ich czasopism („Epocha" w 1865 roku zbankrutowała) pozbawił Strachowa stałego dochodu. Ponieważ swobodnie władał greką, łaciną, językiem angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim, rozpoczął bardzo aktywną działalność przekładową, stając się znakomitym popularyzatorem myśli zachodniej. Dzięki jego przekładom Rosjanie mogli zaznajomić się między innymi z *Wprowadzeniem do filozofii mitologii* Schellinga, z kilkutomową *Historią filozofii* Kuno Fischera, z *Życiem ptaków* Alfreda Brehma, z *Historią materializmu* Fryderyka Langego, ze *Wstępem do medycyny eksperymentalnej* Claude'a Bernarda i z *Inteligencją* Hipolita Taine'a. Spod jego pióra wyszło także szereg rozpraw o myśli zachodniej, o Erneście Renanie, Dawidzie Straussie i wielu, wielu innych. Strachow należał bez wątpienia do największych erudytów w historii kultury rosyjskiej.

Wyżej wspomniałem, że Strachow był człowiekiem pozbawionym słabości. Nie uwzględniłem jednak jednej – był zapalonym bibliofilem. Mieszkał w domu przypominającym wielką szafę z książkami. Zajmowały one wszystkie półki,

---

[63] Tamże, nr 2, s. 458-459.

[64] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*..., s. 268.

[65] *Szestidiesiatyje gody. Matieriały po istorii litieratury i obszczestwiennomu dwiżeniju*, Moskwa-Leningrad 1940, s. 269.

stertami leżały na podłodze, na tapczanie, na stołach i krzesłach. Gdy umierał, biblioteka liczyła ponad dwanaście tysięcy tomów[66]. Spadkobiercy przekazali w darze Ministerstwu Oświaty 65 skrzyń z książkami, które wzbogaciły Bibliotekę Uniwersytetu Petersburgskiego (8.500 tomów, w tym prawdziwe białe kruki z XV-XVIII w.). Natomiast archiwum Strachowa (listy, rękopisy, dokumenty) przewiezione zostało do Kijowa i obecnie znajduje się w Centralnej Bibliotece Naukowej Ukraińskiej Akademii Nauk[67].

Problemy finansowe zmusiły Strachowa do ponownego podjęcia pracy w charakterze urzędnika państwowego. W 1873 roku zatrudnił się w Bibliotece Publicznej w Petersburgu, a w 1874 roku podjął równolegle obowiązki członka Rady Naukowej w Ministerstwie Oświaty (bibliotekarzem był do 1885 roku, członkiem Rady Naukowej do końca życia). W 1890 roku został ponadto członkiem-korespondentem Akademii Nauk.

Szukając możliwości zarobku Strachow kilkakrotnie podejmował próby działalności wydawniczej. Rozpoczął je jeszcze w 1857 roku, drukując swoją dysertację. Następnie w 1865 roku wydał w formie broszury pracę *O metodzie nauk przyrodniczych i ich znaczeniu w wykształceniu ogólnym*[68], dwa lata później – artykuł *Bieda naszej literatury*[69], a w 1872 roku – książkę *Świat jako całość*. Wszystkie te przedsięwzięcia zakończyły się finansowym niepowodzeniem. Książki Strachowa nie znajdowały czytelników i latami leżały w księgarniach. Sytuacja ta zmieniła się w latach osiemdziesiątych. W 1881 roku filozof wydał swoje *Artykuły krytyczne o Turgieniewie i Tołstoju*[70], w 1882 – pierwszy tom *Walki z Zachodem*[71] w 1883 – drugi, zaś od 1886 roku nieomal corocznie wydawał i wznawiał bez przeszkód kolejne swe dzieła. To powodzenie zawdzięczał niewątpliwie książce Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa*, która w latach osiemdziesiątych zyskała masę czytelników i kilka wznowień (ze wstępem Strachowa). Nie bez znaczenia dla popularyzacji nazwiska i umocnienia pozycji filozofa w środowisku czytelniczym był również jego udział w wydaniu *Biografii, listów i notatek* Fiodora Dostojewskiego (1883)[72] oraz coraz bardziej dostrzegana

---

[66] Zob.: D. S t a c h i e j e w, *Stanisław pierwoj stiepieni i jenotowaja szuba (Iz wospominanij o N. N. Strachowie)*, „Istoriczeskij wiestnik" 1904, nr 2, s. 442-443; W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, London 1992, s. 344-345.

[67] Zob.: A. G o r f u n k i e l, N. N i k o ł a j e w, *Nieotczużdajemaja cennost'. Rasskazy o kniżnych riedkostiach uniwiersitietskoj bibliotieki*, Leningrad 1984, s. 166; S. B i e l o w, E. B i e ł o d u b r o w s k i j, *Bibliotieka N. N. Strachowa, // Pamiatniki kultury. Nowyje otkrytija. Pis'mennost', iskusstwo, archeołogija*, Moskwa 1977, s. 134-140.

[68] N. S t r a c h o w, *O mietodie jestiestwiennych nauk i znaczenii ich w obszczem obrazowanii*, S.-Pietierburg 1865.

[69] N. S t r a c h o w, *Biednost' naszej litieratury*, S.-Pietierburg 1868.

[70] N. S t r a c h o w, *Kriticzeskije statji ob I. S. Turgieniewie i L. N. Tołstom (1862-1885)*, S.-Pietierburg 1881.

[71] N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom w naszej litieraturie. Istoriczeskije i kriticzeskije oczerki*, t. 1-3.

[72] Z prac nie swoich wydał: tom artykułów krytyczno-literackich Apollona Grigorjewa (*Soczinienija Apołłona Grigorjewa*, t. 1, S.-Pietierburg 1876), zbiór politycznych i ekonomicznych arty-

przyjaźń z Lwem Tołstojem. Od lat osiemdziesiątych można mówić o autorytecie Strachowa jako filozofa, krytyka, publicysty i wydawcy. Z wielkim szacunkiem wypowiadał się o nim Wasyl Rozanow, Borys Nikolski, Goworucha-Otrok (Jurij Nikołajew) i inni.

Dla Rozanowa Strachow był myślicielem, który w swoim „Ja" zawarł jednocześnie cechy filozofa-analityka, biologa, krytyka literackiego i publicysty. Wyróżniał się szczególną skromnością. Rozmyślając „o Bogu, o prawdzie, o duszy", prawie nigdy nie uzewnętrzniał tych myśli. Jako filozof skupił się natomiast na dwu ideach: „idei racjonalnego przyrodoznawstwa" oraz „idei kategorii organicznych". Tutaj czuł się i był kompetentny. „Ideę racjonalnego przyrodoznawstwa" wyraził w książce *Świat jako całość*. Omawianie „idei kategorii organicznych" zapoczątkował rozprawką *O metodzie nauk przyrodniczych i ich znaczeniu w wykształceniu ogólnym*, by dać jej pełny wyraz w swej najlepszej, zdaniem Rozanowa, pracy *O podstawowych pojęciach psychologii i fizjologii* (1886)[73]. „Należy przeczytać obie te książki – pisze Rozanow – aby dostrzec całą głębię myśli zawartą w nich, aby jasno zdać sobie sprawę z genialności wypowiedzianych, choć niestety nie rozwiniętych domysłów"[74].

Rozanow największą zasługę Strachowa jako naukowca-przyrodnika i filozofa widział w jego zdecydowanej krytyce wulgarnego materializmu. W odróżnieniu od „inżynierskich filozofów", którzy opanowali katedry uniwersyteckie i czasopiśmiennictwo naukowe, w odróżnieniu od Czernyszewskiego i „jego dziewic z *Co robić?*" tylko Strachow – twierdzi Rozanow – miał odwagę wystąpić w obronie biologii i psychologii jako samodzielnych dziedzin nauki, w obronie niezależności kategorii biologii i psychologii od kategorii mechaniki[75].

Naukowa niezależność Strachowa imponowała Rozanowowi, lecz cenił on również jego przyjaźń. W 1913 roku pisał:

> W rzeczy samej, Bóg nagrodził mnie nauczycielem Strachowem; również przyjaźń z nim zawsze była dla mnie pewnym oparciem i wsparciem. Nigdy nie zawiodła i wielokrotnie ogrzała. Młodzieży powiedziałbym dziś: starajcie się wśród starców, wśród ludzi dojrzałych zdążyć na czas odnaleźć sobie takiego przyjaciela – on ochroni was jak talizman Puszkina:
>
> ...Od zdrady, od niepogody...

---

kułów Mikołaja Danilewskiego (*Sbornik politiczeskich i ekonomiczeskich statej*, S.-Pietierburg 1890) oraz – przy aktywnym współudziale księcia Konstantego Konstantynowicza (zob.: L. K u z' m i n a, *Pieriepiska K. R. s N. N. Strachowym*, „Russkaja litieratura" 1993, nr 2, s. 148-187) pośmiertny tom liryki Feta (*Liriczeskije stichotworienija. W dwuch czastiach*, S.-Pietierburg 1894).

[73] N. S t r a c h o w, *Ob osnownych poniatijach psichołogii i fiziołogii*, S.-Pietierburg 1886.

[74] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*..., s. X, 10-11.

[75] Tamże, s. 11-12.

itd., itd.[76]

Strachow zmarł 26 stycznia 1896 roku.

Nikt za nim nie poszedł" – mówi Rozanow – nie miał wielu uczniów, gdyż nie był myślicielem „nawołującym", a i „sam nigdzie nie szedł". Stał w miejscu przy „wiecznych prawdach" (tytuł jednej z jego prac[77]), jak „nieruchoma gwiazda wśród błąkających się komet[78].

Sam Strachow w liście-spowiedzi do Lwa Tołstoja oceniał swoje życie dużo bardziej krytycznie:

W okresie największego rozkwitu mych sił (1857-1867) nie tyle żyłem, co uległem i podporządkowałem się życiu; jednak tak mnie to zmęczyło, iż później zrezygnowałem z życia na zawsze. Co właściwie robiłem wówczas, potem i co robię teraz? To, co robią ludzie, którzy życie mają już za sobą, starcy. Oszczędzałem się, starałem się niczego nie szukać, byle by uniknąć tego zła, które ze wszystkich stron otacza człowieka. Szczególnie oszczędzałem się moralnie... Następnie pracowałem, pisałem, ale jedynie tyle, by nie być uzależnionym od innych, by nie było mi wstyd przed kolegami i znajomymi. Pracę literacką natychmiast przerywałem, gdy widziałem, że pieniędzy mam dosyć. Dorobić się pozycji, majątku – nigdy o to się nie troszczyłem. Tak więc przez cały czas nie żyłem, a jedynie przyjmowałem życie, gdy przychodziło... Za to, jak Pan wie, ukarany jestem należycie. Nie mam ani rodziny, ani majątku, ani pozycji, ani współwyznawców, niczego nie mam – żadnych związków łączących mnie z życiem. A ponadto, albo raczej dlatego – nie wiem, co mam myśleć.

Na tłumaczenia Tołstoja, że to nie jest możliwe, że tak się żyć nie da, Strachow ripostował: „Przecież ja nie żyję" [79].

---

[76] Tamże, s. 208-209.
[77] N. S t r a c h o w, *O wiecznych istinach*, S.-Pietierburg 1887.
[78] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*..., s. X-XI.
[79] *Pieriepiska*..., s. 165-166, 171; cyt. za: N. S k a t o w, *N. N. Strachow*..., s. 28.

IV. NARODOWOŚĆ A HISTORIA

1. KATEGORIE NARODU I *NARODOWOŚCI* W DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ MYŚLI ROSYJSKIEJ*

Rosyjski termin *narodnost'* jest wieloznaczny. W języku polskim odpowiadają mu dwa pojęcia – *narodowość* (w tym znaczeniu w języku rosyjskim używany bywa nieraz termin *nacionalnost'*) i *ludowość*. Podobnie jest w przypadku słów *narod* i *narodnyj*.

Nowoczesne pojęcie narodu przyniosła Europie Rewolucja Francuska: „Rozbijając hierarchiczne więzi feudalne, rozdrabniając społeczeństwo pod względem formalno-prawnym na zbiorowisko wolnych i równych obywateli ideologia burżuazyjna zastąpiła dawne więzi przez łączność idealną. Wprowadziła do świadomości mas pojęcie narodu jako tego ogółu obywateli, który przez swych reprezentantów nadaje sobie ustawę zasadniczą (konstytucję), sprawuje władzę suwerenną przysługującą dotąd monarsze. Hasło *Niech żyje naród*! staje się wyznacznikiem rewolucji, w odróżnieniu od hasła *Niech żyje król*!, będącego wykładnią kontrrewolucji”[1].

Naród jest więc tu pojęciem wyłącznie prawno-politycznym, synonimem *społeczeństwa*, a często nawet *państwa* i nie zawiera w sobie elementów historyzmu. „Naród – piszą encyklopedyści francuscy – jest to znaczna ilość ludności, zamieszkałej w pewnej połaci kraju, zamkniętej w pewnych granicach i podwładnej jednemu rządowi”[2].

Taką koncepcję narodu przyjęła rosyjska myśl oświeceniowa, dla której pojęcia *narod* i *nacija* były synonimami. Słownik encyklopedyczny z 1804 roku głosił, że *narodnyj* oznacza to samo, co *obszczenarodnyj* lub *nacionalnyj*[3]. Dla ów-

---

* Ten tekst był już publikowany m.in. w mojej książce *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996. Powtarzam go tu, gdyż stanowi on podstawę do dalszych rozważań.

[1] J. B r u n - B r o n o w i c z, *Z dziejów współczesnej idei narodowej*, Łódź 1946; cyt. za: A. Z i e l i ń s k i, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831*, Wrocław 1969, s. 18.

[2] Zob.: A. Z i e l i ń s k i, *Naród i narodowość...,* s. 19.

[3] *Nowyj słowotołkowatel*, cz. 2, S.-Pietierburg 1804, s. 933–934.

czesnych myślicieli rosyjskich naród jest „ciałem politycznym", a nie tworem historycznym, stąd w *Rozmowie o tym, czym jest syn ojczyzny* Aleksandra Radiszczewa chłop rosyjski nie może posiadać tego miana, gdyż nie przysługują mu prawa polityczne i nie jest pełnoprawnym obywatelem[4].

Do rozwoju rosyjskiej nowoczesnej świadomości narodowej szczególnie przyczyniła się wojna z Napoleonem. Rosjanie dochodząc aż do Paryża mogli zaobserwować swoją „inność", mogli skonfrontować, jak nigdy dotąd, własną kulturę z kulturami Europy Zachodniej. Od tego czasu kategoria *narodu* (jeszcze nie *narodowości*) zaczyna coraz wyraźniej dominować w rosyjskich koncepcjach filozoficzno-społecznych, które już wówczas podzieliły się na dwa podstawowe nurty. Pierwszy, na początku dominujący, można byłoby nazwać obywatelskim, prawno-politycznym (decydujący wpływ wywierała tu francuska myśl oświeceniowa), a jego kulminacją było niewątpliwie powstanie dekabrystów. Pojęcie *narodu* jako „zbioru wszystkich ludzi, którzy, należąc do jednego państwa, tworzą społeczeństwo obywatelskie" (Paweł Pestel, *Prawda Ruska*)[5] nie odbiegało od koncepcji encyklopedystów i pozbawione było całkowicie historyzmu. Nurt drugi zaczęli kształtować rosyjscy preromantycy pod dominującym wpływem niemieckiej filozofii idealistycznej. *Naród* pojmowany tu już był historycznie, choć wciąż jeszcze utożsamiano go z państwem.

Jak wiadomo, pierwsze nowoczesne pojmowanie narodu jako wspólnoty historycznej, a nie tylko politycznej, znalazło swój wyraz w *Myślach o filozofii dziejów* (1784-1791) Johanna G. Herdera. Filozof niemiecki po raz pierwszy potraktował naród jako „organizm" rozwijający się podobnie jak organizmy biologiczne, oświeceniową jednolitość praw rządzących życiem i postępem zastąpił różnorodnością przejawów życia, i nie rezygnując z kategorii ludzkości uprawomocnił jako jej część składową kategorię narodu i jego „ducha"[6]. Gdy następnie Johann G. Fichte w *Mowach do narodu niemieckiego* (1808) potraktował wspólnotę narodową jako podstawową siłę napędową rozwoju historycznego i jednocześnie stworzył koncepcję „narodu wybranego", który na danym etapie historycznym najlepiej realizuje wartości powszechne, droga do nowej kategorii, jaką w romantyzmie stała się *narodowość*, a następnie do potyczek, który z narodów najlepiej wyraża sens dziejów, została otwarta.

W historii myśli rosyjskiej termin *narodnost'* odnajdujemy po raz pierwszy w liście Piotra Wiaziemskiego z Warszawy z 22 listopada 1819 roku do Aleksandra Turgieniewa[7]. W Polsce w owym czasie termin *narodowość* był już szeroko

---

[4] Zob.: A. W a l i c k i, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej,* Warszawa 1959, s. 29.

[5] Tamże, s. 32.

[6] J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1981, s. 142–146.

[7] M. Z e l d o w i c z, L. L i w s z i c, *Russkaja litieratura XIX wieka. Chriestomatija kriticzeskich matieriałow,* Moskwa 1964, s. 111.

rozpowszechniony, choć nie pojmowano go jednoznacznie[8]. Wiaziemski zdawał sobie sprawę także z wieloznaczności tego pojęcia na gruncie rosyjskim. W 1824 roku pisał, iż słowo *narodnyj* odpowiada słowom francuskim *populaire* i *national*, i że w języku rosyjskim mówi się *piesni narodnyje*, co odpowiada francuskiemu *chanson populaire*, lecz także *duch narodnyj*, co z kolei odpowiada francuskiemu *esprit national*[9].

Oprócz Piotra Wiaziemskiego problemem narodowości zajęli się także Orest Somow, Wilhelm Küchelbecker, Mikołaj Polewoj i wielu innych, co było oczywiście wynikiem wpływu na myśl rosyjską zachodniego romantyzmu z jego ideą odrębności i niepowtarzalności poszczególnych kultur narodowych, ujmującą naród jako „całość", a nie jako sumę jednostek związanych umową społeczną. Dla myślicieli rosyjskich naczelnym problemem stało się określenie „narodowej samoistności", co w latach dwudziestych i trzydziestych przejawiło się przede wszystkim w dyskusji o *narodowości* literatury, z tym, że samo pojęcie *narodowości* pozostawało wciąż niesprecyzowane. Aleksander Puszkin pisał w roku 1826:

> Od pewnego czasu zwyczajem u nas stało się mówienie o narodowości, domaganie się narodowości, utyskiwanie na brak narodowości w utworach literackich, lecz nikt nie myślał o wyjaśnieniu, co należy rozumieć pod terminem narodowość[10].

Stosuję tu już pojęcie *narodowość*, choć na początku zaznaczyłem, że *narodnost'* na język polski może być tłumaczona dwojako. Romantyzm oprócz kategorii narodu i narodowości wprowadził też kategorię ludu i ludowości. W języku polskim występowanie różnych słów sprzyja uwypukleniu różnicy znaczeniowej tych kategorii, natomiast w języku rosyjskim, jeśli słowom *narod, narodnyj, narodnost'* nie przeciwstawia się słów *prostonarodje, prostonarodnyj, prostonarodnost'* lub *nacija, nacionalnyj, nacionalnost'* i używa się tylko pierwszych w obu znaczeniach, wówczas jedynie dokładne studia nad światopoglądem epoki mogą zbliżyć nas do właściwego zrozumienia tych słów.

Badania przeprowadzone przez Franciszka Pepłowskiego dowodzą, że w publicystyce polskiej okresu Oświecenia i Romantyzmu pojęcie *ludowości* nieomalże nie występuje. Jedyny przypadek użycia tego terminu Pepłowski odnalazł tylko u Edwarda Dembowskiego w jego *Kilku myślach we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków* (1843), co nie może jeszcze świadczyć o pojawieniu się kategorii *ludowości* w polskiej myśli, tym bardziej, że sam termin *lud* używany był niekiedy jako synonim całego narodu[11]. Czy możliwe jest więc,

---

[8] A. Z i e l i ń s k i, *Naród i narodowość...,* s. 22 i nast.

[9] Por.: M. J a k ó b i e c, *U źródeł ludowości romantycznej niektórych literatur słowiańskich*, „Pamiętnik Słowiański" 1963, t. XIII, s. 14.

[10] A. P u s z k i n, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 7, Moskwa 1964, s. 38.

[11] F. P e p ł o w s k i, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu Oświecenia i romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 125, 164.

by myśl rosyjska, jak przypuszcza wielu polskich rusycystów, już w latach dwudziestych wprowadziła do swych rozważań „kwestię ludowości" (wciąż obracamy się wokół terminu *narodnost'*)[12]?

Jak już zaznaczyłem, na początku XIX wieku pojęcia *narod* i *nacija* były w Rosji utożsamiane, co absolutnie nie oznacza utożsamienia *ludu* z *narodem*[13]. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że w ówczesnej rosyjskiej świadomości społecznej ludu jeszcze w ogóle nie było – był jeden *narod* rosyjski, czyli państwo rosyjskie. Pojęcie ludu zaczynało dopiero zarysowywać się i do jego określenia służyło przede wszystkim słowo *prostonarodije*[14]. *Prostonarodije* nie było jeszcze kategorią historiozoficzną, „prosty naród" nie mógł być wyrazicielem „ducha narodu". Była to co najwyżej kategoria etnograficzna, która pomagała określić rosyjską „inność" w stosunku do kultur zachodnioeuropejskich, czyli rosyjską *narodowość*, a nie *ludowość*. Stąd duże i oficjalne zainteresowanie rosyjskim folklorem, wprowadzanie elementów folkloru do literatury. Używając pojęć współczesnych możemy tu mówić oczywiście już o elementach ludowości w literaturze, nie ma natomiast podstaw do mówienia o „kwestii ludowości", gdyż takiej wówczas jeszcze nie było – była jedynie kwestia narodowości. Aleksander Puszkin, próbując określić, czym jest dla niego *narodnost'*, pisał:

> Klimat, sposób rządzenia, wiara nadają każdemu narodowi szczególną fizjonomię, która bardziej lub mniej odzwierciedla się w poezji. Istnieje sposób myślenia i odczuwania, istnieje masa zwyczajów, wierzeń i przyzwyczajeń, które można przypisać tylko i wyłącznie jakiemuś narodowi[15].

Państwowo-kulturowe rozumienie kategorii narodu i narodowości najdobitniejszy wyraz uzyskało w *Historii państwa rosyjskiego* (1816-1824) Mikołaja Karamzina, a za jego kulminację należy uważać teorię tzw. *oficjalnej narodowości* zawartej w „trójjedynej" formule z 1832 roku – „prawosławie, samodzierżawie, *narodowość*". I nie mają, moim zdaniem, racji ci polscy badacze, którzy ostatni człon tej formuły tłumaczą jako *ludowość*[16]. Minister oświaty Sergiusz Uwarow nie lud rosyjski miał wówczas na myśli, a jednorodne *narodowe* państwo, które chciał utożsamić z wszystkimi poddanymi cara Rosji. Trudno nie zgodzić się z Mieczysławem Szererem, iż:

> Dzierżyciele władzy politycznej – trafnie oceniając wagę spoistości, jaką nadaje państwu jedność narodowa, i niebezpieczeństwo rozdarcia, jakie grozi państwu wielonarodowemu, ciągnionemu w różne strony – używali wszelkich środków z całej gamy przewrotności

---

[12] B. M u c h a, *Studia nad życiem literackim w Rosji (lata 1801–1825*), Kraków 1981, s. 97.
[13] Por.: tamże.
[14] Por. np.: *Russkije prostonarodnyje prazdniki i sujewiernyje obriady*, t. 1-2, Moskwa 1837–1839; zob.: *Russkaja litieratura i folkłor (pierwaja połowina XIX wieka)*, Leningrad 1976, s. 88.
[15] A. P u s z k i n, *Połnoje sobranije...*, t. 7, s. 39–40.
[16] Zob. np.: B. G a l s t e r, *Ruch literacki*, // *Literatura rosyjska. Podręcznik,* t. 1, Warszawa 1970, s. 459.

i brutalności, aby zniwelować duchowo swych poddanych. Metody tego wynaradawiania są nam dobrze znane. Członkowie państwa mieli za wszelką cenę należeć do jednej narodowości; jeśli nie wyrastali z niej organicznie, bywali do niej mechanicznie (czyli bezskutecznie) wtłaczani: *cuius regio, illius natio*...[17]

Ma również rację współczesny historyk rosyjski[18], gdy pojawienie się Uwarowowskiej formuły wiąże z polskim powstaniem listopadowym i z raportami carskich urzędników o wpływie kościoła katolickiego i kultury polskiej na świadomość narodową mieszkańców „Zachodniego Kraju". Otwierając w Kijowie w 1837 roku Uniwersytet św. Włodzimierza (powołany do życia na miejsce rozwiązanego polskiego Uniwersytetu Wileńskiego), Uwarow stwierdził, że zadaniem tej uczelni jest „upowszechnianie wykształcenia rosyjskiego i *narodowości* rosyjskiej w spolonizowanym kraju Rosji Zachodniej". Formuła Uwarowa (szefa Ministerstwa Oświaty Narodowej – *Ministierstwa narodnogo proswieszczenija* – a nie *ludowej*, co jest oczywiste) miała sprzyjać pełnej rusyfikacji wszystkich mieszkańców Cesarstwa i była swoistą, „cywilną" modyfikacją znanej dewizy wojskowej *Za cara, wiarę i ojczyznę*!

W 1843 roku w raporcie ze swojej dziesięcioletniej działalności państwowej Sergiusz Uwarow pisał: „Słowo *narodnost'* wzbudzało u ludzi nieżyczliwych nieprzyjazne uczucia za śmiałe stwierdzenie ministerstwa, iż Rosja godna jest kroczyć co najmniej ramię w ramię z innymi narodami europejskimi". Następnie, mówiąc o asymilacji, rusyfikacji poddanych w „Rosji Zachodniej", wzywał do „rozwoju narodowości rosyjskiej" i do „postawienia w jej centrum bytu państwowego"[19].

Przeciwstawiając się „państwowemu" traktowaniu historii Rosji, z nową koncepcją historiozoficzną wystąpił w latach 1829-1833 Mikołaj Polewoj w swej *Historii narodu rosyjskiego* (*Istorija russkogo naroda*). Tytuł jego pracy jest jednak bardzo mylący. To prawda, że już we wstępie Polewoj przeciwstawia się Karamzinowskiej *Historii państwa rosyjskiego*. „Uważam – pisał – że w słowach *państwo rosyjskie* zawarty jest podstawowy błąd moich poprzedników. Państwo rosyjskie zaczęło istnieć tylko od momentu zrzucenia jarzma mongolskiego". Do końca XV wieku istniało w Rosji kilka państw i dlatego „może istnieć tylko *Historia narodu rosyjskiego*"[20]. Polewoj uzasadniał więc tytuł swojej pracy brakiem jedności politycznej w średniowiecznej Rusi i stworzył właściwie jedynie historię powstania państwa rosyjskiego, a nie historię narodu w nowoczesnym znaczeniu tego słowa. Była to historia działalności politycznej ruskich możnowładców do Iwana Groźnego, daleka od historii narodu, w skład którego wchodziłby także lud

---

[17] M. S z e r e r, *Idea narodowa w socjologii i polityce*, Kraków 1922, s. 77–78.

[18] Zob.: N. K a z a k o w, *Ob odnoj ideołogiczeskoj formule nikołaewskoj epochi,* „Kontiekst" 1989, Moskwa 1989, s. 5–41.

[19] Tamże, s. 28; por.: A. G u ł y g a, *Russkaja idieja i jejo tworcy*, Moskwa 1995, s. 43–69.

[20] Cyt. za: P. M i l u k o w, *Gławnyje tieczenija russkoj istoriczeskoj mysli*, S.-Pietierburg 1913, s. 302.

rosyjski. Polewoj wprowadził jednak na stałe do rosyjskiej myśli historiozoficznej pojęcie *narodu*. On też po raz pierwszy spróbował historiozoficznie uzasadnić odrębność historii Rosji w stosunku do historii zachodnioeuropejskiej, pokazać jej samoistność i, co ciekawe, używał przy tym staroruskiego określenia *Ziemia Ruska*, a nie określeń *naród* czy *państwo rosyjskie*: „Przyszły los Ziemi Ruskiej powinien dokonać się niezależnie od losów innych państw europejskich, gdyż powstając wraz z nimi ziemia ta w przeciągu czterech wieków oddzieliła się od nich dzięki wierze, obyczajom i historii swojej" – pisał[21].

Mimo iż nawet słownik Akademii Nauk z roku 1847 nie podaje hasła *narodnost'*, kategoria ta od lat trzydziestych coraz częściej znajduje wyraz w rosyjskiej publicystyce i krytyce literackiej[22]. Oto dwie najbardziej typowe dla tego okresu definicje narodowości (*narodnost'*):

– całokształt wszystkich właściwości, zewnętrznych i wewnętrznych, fizycznych i duchowych, umysłowych i moralnych, które składają się na fizjonomię człowieka rosyjskiego i odróżniają go od wszystkich innych ludzi" (Mikołaj Nadieżdin, *Europeizm i narodowość w stosunku do literatury rosyjskiej*)[23];
– podstawowa zasada życia narodu, z której wynikają, w której skupiają się wszystkie warunki jego działalności – umysłowej, moralnej, politycznej; te tajemne cechy, te niezmienne właściwości, które składają się na fizjonomię narodu, wedle których naród tak się ma do ludzkości, jak gatunek do rodzaju, jak część do całości [...] Każdy naród ma swoją określoną drogę, przejawia w życiu swoim własną, szczególną ideę; idea ta jest duszą narodu i uświadomienie sobie tej duszy, uświadomienie sobie tej idei – oto co jest narodowością! Tak więc – narodowość (*narodnost'*) jest ideą narodu (*nacii*)" (Wasilij Mieżewicz, *O narodowości w życiu i w poezji*)[24].

Narod jako lud, a w ślad za tym kategoria ludowości, pojawiają się w świadomości rosyjskiej inteligencji dopiero na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku i to w kręgu konserwatywnych romantyków – tzw. słowianofilów. Wiąże się to z uznaniem ludu rosyjskiego (chłopstwa) za najpełniejszego wyraziciela „ducha rosyjskiego", w odróżnieniu od „nierosyjskiej", zeuropeizowanej, „oderwanej od gleby" inteligencji, która utraciwszy rodzimą narodowość nie może wyrażać i określać tego, co rosyjskie. Obracamy się tu znowu wokół tego samego słowa *narodnost'*, które w interpretacji słowianofilów uzyskało nowe znaczenie. Tłumaczę je jako *ludowość* (lud, chłopstwo jest ideałem), choć odbiega zasadniczo od współczesnego rozumienia ludowości. Dla słowianofilów inteligencja rosyjska przestała być narodem rosyjskim, a pozostał nim tylko lud. Dopiero tu mamy więc do czynienia z utożsamieniem ludu z narodem, a co za tym

---

[21] Zob.: tamże, s. 301.
[22] Zob.: A. E f i m o w, *Istorja russkogo litieraturnogo jazyka*, Moskwa 1971, s. 188.
[23] N. N a d i e ż d i n, *Litieraturnaja kritika. Estietika*, Moskwa 1972, s. 402 (artykuł z 1836 r.).
[24] W. Mieżewicz, *O narodnosti w żizni i poezii*, Moskwa 1835, s. 37.

idzie – ludowości z narodowością. Dopiero tu lud staje się samodzielną kategorią historiozoficzną. Konstanty Aksakow postawił nawet znak równości pomiędzy pojęciami *narod* i *prostoj narod*: „prosty naród [lud] jest po prostu narodem, lub narodem właściwym", gdyż „prosty naród jest podstawą całej budowli społecznej kraju"[25].

Do ówczesnej rzeczywistości rosyjskiej w pełni można zastosować słowa Marcelego Handelsmana, który w swej pracy *Rozwój narodowości nowoczesnej* pisał:

> Pojęcie narodu identyczne z pojęciem państwa utożsamia się z pojęciem ludu, rozszerza się na wszystkie warstwy, a przede wszystkim na te, które poprzednio narodem właśnie nie były. Naród chłopski występuje jako nowy właściciel dawnej kultury, choć odmienionej i rozszerzonej, a jednak obciążonej wspomnieniami przeszłości [...] Ludowość staje się założeniem, punktem wyjścia i istotą tworzącej się kultury. A ta ludowość może wówczas nie być identyczna z ideologią państwową[26].

Nic więc dziwnego, że takie postawienie sprawy „narodowości" (czy też „ludowości") przez słowianofilów nie mogło uzyskać poklasku ze strony kół rządowych. Koła te, gdyby poparły słowianofilów, musiałyby uznać siebie za „nienarodowe". Dlatego nie może dziwić częste wtrącanie się cenzury w wydawnictwa słowianofilskie, a nawet ustanowienie tajnego nadzoru policyjnego nad niektórymi z ich przywódców.

Uznanie ludu za wyraziciela narodowości rosyjskiej było reakcją części inteligencji na słynny *List filozoficzny* Piotra Czaadajewa, w którym zanegowana została cała wartość rosyjskiej kultury, w porównaniu z kulturą europejską. Rolę, jaką odegrało wystąpienie Piotra Czaadajewa w historii Rosji, bardzo trafnie ocenił w roku 1861 Apollon Grigorjew na łamach czasopisma braci Dostojewskich „Wriemia":

> W chwili ogólnego zaślepienia, podzielanego nawet przez najwybitniejszych przedstawicieli myśli, w chwili młodzieńczej wiary w to, iż uchwyciliśmy wreszcie naszą narodowość i wchodzimy z nią, wyczyszczoną, umytą i uczesaną, w powszechny krąg światowego życia, w owej chwili pojawił się człowiek, który nie siłą talentu, lecz siłą przekonania, i to czysto teoretycznego, rozwiał za jednym zamachem to zaślepienie, rozbił bezlitośnie i śmiało wiarę i nadzieję[27].

---

[25] K. A k s a k o w, *Moskwa, 7 ijunia*, „Mołwa" 1857, nr 9, s. 97–98.

[26] M. H a n d e l s m a n, *Rozwój narodowości nowoczesnej*, Warszawa 1923, s. 10. W myśli polskiej utożsamianie ludu z narodem (z jednoczesnym pozbawieniem szlachty prawa do wyrażania narodowości polskiej) znajdujemy m.in. u Edwarda Dembowskiego i Adama Gurowskiego; zob.: A. Z i e l i ń s k i, *Rozważania o narodzie i narodowości w publicystyce poznańskiej lat czterdziestych XIX wieku*; S. K a l e m b k a, *Pojęcie narodu w publicystyce obozu demokratycznego Wielkiej Emigracji*, // *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, Warszawa 1977, s. 124–125 i 163.

[27] *Soczinienija Apołłona Grigorjewa*, t. 1, S.-Pietierburg 1876, s. 509.

Po opublikowaniu *Listu filozoficznego* (1836) inteligencja rosyjska podzieliła się na dwa podstawowe obozy – na słowianofilów i okcydentalistów, a kwestia narodowości, czyli kwestia istnienia niezależnych kultur narodowych, stała się jednym z naczelnych problemów szeroko rozumianej myśli społecznej. O ile słowianofile w pojmowaniu narodowości byli dosyć zgodni, o tyle wśród okcydentalistów takiej zgodności nie było. Część z nich w imię wartości ogólnoludzkich całkowicie negowała sens istnienia tej kategorii: „jesteśmy przekonani – pisał np. Walerian Majkow, negując sądy o narodowości poezji Aleksego Kolcowa (nie o ludowości!) – że człowiek, którego można nazwać typowym przedstawicielem jakiegokolwiek narodu, w żadnym razie nie może być nie tylko człowiekiem wielkim, lecz nawet niepospolitym”[28].

Wśród okcydentalistów najbardziej zdecydowanym zwolennikiem i propagatorem idei narodowości był Wissarion Bieliński. Idea ta zajmowała w jego koncepcjach historiozoficznch niezwykle istotne miejsce. Dla okcydentalistów (w odróżnieniu od słowianofilów, dla których wolność mogła przejawiać się tylko w kolektywie, w *obszczinie*) rzeczą najważniejszą była wolna jednostka – osobowość. Bieliński za taką jednostkę, zgodnie z tradycją romantyzmu, uznał także naród:

> Tym, czym jest *osobowość* w stosunku do *idei* człowieka, *narodowość* jest w stosunku do *idei* ludzkości. Innymi słowy: narodowości tworzą osobowości ludzkości. Bez narodów ludzkość byłaby martwą i oderwaną spekulacją umysłową, słowem bez treści, dźwiękiem bez znaczenia. Ze względu na stosunek do tego zagadnienia gotów jestem raczej przejść do obozu słowianofilów niż pozostawać w obozie humanistycznych kosmopolitów, jeśli bowiem pierwsi nawet się mylą, to jak ludzie, jak żywe istoty, drudzy zaś nawet prawdę głoszą, jak któreś tam wydanie którejś tam logiki[29].

W polskiej literaturze przedmiotu stosunek Wissariona Bielińskiego do ludowości i narodowości wyczerpująco omówił już Andrzej Walicki[30]. On też uwypuklił fakt, iż Bieliński był pierwszym wybitnym teoretykiem i historykiem procesu narodowotwórczego w Rosji, w którego spuściźnie mamy do czynienia z wyraźnym odróżnieniem ludu (*narod, prostonarodje*) i narodu (*narod, nacija*) i, w ślad za tym, ludowości i narodowości, choć dla Bielińskiego jedynie naród i narodowość niosą w sobie wartości historyczne. Lud pozostaje siłą pozahistoryczną, z której wyodrębnił się naród z chwilą ukształtowania się nowożytnego *państwa* rosyjskiego za panowania Piotra I. Bieliński przeciwstawia ludowi (słowianofilskiemu wyrazicielowi narodowości) naród, który tworzą, jego zdaniem, przede wszystkim warstwy średnie i wyższe, warstwy, które poddały się wpływowi cywilizacji i kształtują rzeczywistość społeczną i historię.

---

[28] W. M a j k o w, *Życie i utwory A. Kolcowa*, tłum. H. Zelnikowa, // *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, Warszawa 1961, s. 327–328.

[29] W. B i e l i ń s k i, *Pisma filozoficzne*, przełożyła W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. 2, s. 232.

[30] A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 206–214.

W 1841 roku w artykule *Czyny Piotra Wielkiego*, a ściślej we fragmencie, który nie został dopuszczony przez cenzurę do druku, Bieliński pisał:

> W języku rosyjskim używa się dwóch słów o jednakowym znaczeniu; jedno, rdzennie rosyjskie, to *narodnost'*, drugie, przetłumaczone z języka francuskiego, który z kolei zapożyczył je z łaciny, to *nacionalnost'*. Jesteśmy jednak głęboko przekonani, że w żadnym języku nie może być dwóch słów o znaczeniu tak dalece identycznym, aby można je było dowolnie zastępować, z czego by wynikało, że jedno z nich jest całkowicie niepotrzebne. Tym bardziej zaś jest niemożliwe, by w jakimś języku utrzymało się słowo zapożyczone, jeśli istnieje słowo własne, wyrażające to samo pojęcie: w znaczeniu każdego z nich musi być koniecznie jakiś inny odcień, jeśli nie duża różnica[31].

Z cytowanej wypowiedzi wynika, że nawet na początku lat czterdziestych XIX wieku społeczeństwo rosyjskie nie uświadamiało sobie jeszcze w pełni różnicy między ludowością i narodowością, i Bieliński postanawia dopiero wskazać na tę różnicę:

> Słowa *ludowość* i *narodowość* [*narodnost'* i *nacionalnost'*] mają tylko podobne znaczenie, ale nie są bynajmniej identyczne, istnieje między nimi nie tylko pewien inny odcień, ale nawet duża różnica. *Ludowość* pozostaje w takim stosunku do *narodowości* jak niższe pojęcie gatunku do wyższego i bardziej ogólnego pojęcia rodzaju. Przez *lud* [*narod*] rozumiemy raczej niższe warstwy społeczne w państwie, *naród* [*nacija*] obejmuje całość wszystkich warstw społecznych. Lud jeszcze nie jest narodem, ale naród obejmuje także lud. Pieśń Kirszy Daniłowa jest utworem ludowym, wiersz Puszkina jest utworem narodowym: pierwszy z nich jest dostępny także wyższym (najbardziej wykształconym) klasom społeczeństwa, ale drugi dostępny jest już tylko wyższym (najbardziej wykształconym) klasom społeczeństwa i nie jest zrozumiały dla ludu w wąskim i właściwym znaczeniu tego słowa[32].

Powyższe wyjaśnienia, jak już nadmieniłem, nie zostały dopuszczone przez cenzurę do druku. Nic więc dziwnego, że pojęcia *narodnost'* i *nacionalnost'* w świadomości społecznej w dalszym ciągu pozostawały niesprecyzowane i częstokroć posługiwano się nimi wymiennie. Jedynie Bieliński starał się być konsekwentny w ich rozróżnianiu. W roku 1845 pisał:

> Jeśli narodowość [*nacionalnost'*] dzieł poetyckich stanowi jedną z największych ich wartości, to niewątpliwie dzieł prawdziwie narodowych [*nacionalnych*] należy szukać u nas wśród utworów z życia warstwy, która powstała po reformie Piotra Wielkiego i przyjęła formy życia cywilizowanego [...] Pierwszym prawdziwie rosyjskim poematem narodowym [*nacionalno-russkaja poema*] był i jest *Eugeniusz Oniegin* Puszkina, więcej jest w nim ludowości [*narodnosti*] niż w każdym innym rosyjskim utworze ludowym [...] Jeśli nie wszyscy uważają ten poemat za narodowy [*nacionalnyj*], to dlatego, że u nas od dawna utarło się dziwne mniemanie, że Rosjanin we fraku czy Rosjanka w gorsecie nie są już Rosjanami, że

---

[31] W. B i e l i ń s k i, *Pisma filozoficzne...*, t. 1, s. 237–238; por.: W. Bielinskij, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 5, Moskwa 1954, s. 121.

[32] W. B i e l i ń s k i, *Pisma filozoficzne...*, t. 1, s. 238.

ducha rosyjskiego czuje się tylko tam, gdzie jest siermięga, łapcie, siwucha i kiszona kapusta[33].

O tym, że pojęcie *narodnost'* pozostawało w świadomości inteligencji rosyjskiej wciąż niesprecyzowane, najlepiej świadczy fakt, iż Apollon Grigorjew w roku 1855, chcąc mówić o *narodowości* literatury rosyjskiej, musiał wpierw zdefiniować termin *narod*. Krytyk oddzielił pojęcie *narod w obszirnom smysle* (naród) od *narod w tiesnom smysle* (lud), a następnie *narodowość* od pojęcia *ludowość*, dla jasności pomagając sobie, jak uczynił to już Piotr Wiaziemski, francuskimi odpowiednikami *national* i *populaire*. Zdaniem Grigorjewa, o narodowości literatury [*narodnost' litieratury*] można mówić tylko wówczas, gdy odzwierciedla ona poglądy na życie typowe dla całego narodu, dla wszystkich jego warstw, bogatych i biednych, wykształconych i niewykształconych, natomiast literatura ludowa [*litterature populaire*], która „dostosowuje się do poglądów i smaku nierozwiniętej części narodu" lub bada tę część jako coś nieznanego, odosobnionego jest dla krytyka anomalią, świadectwem choroby, jaka panuje w społeczeństwie, choroby polegającej na oderwaniu się części społeczeństwa od rodzimej gleby[34].

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, iż Grigorjew zgodny jest tu z Bielińskim, lecz w rzeczywistości różni obu myślicieli w poglądzie na narodowość literatury stosunek do folkloru. Bieliński negując wartość „siwuchy i kiszonej kapusty" w literaturze negował także wartość folkloru, Grigorjew negował jedynie „pisanie pod lud", natomiast folklor jako najbardziej naturalną i bezpośrednią twórczość traktował jako jeden z podstawowych „organicznych wyznaczników danej narodowości"[35].

Rosyjska myśl pierwszej połowy XIX stulecia nie rozstrzygnęła problemu narodowości. Co prawda w słowniku Włodzimierza Dala, który ukazał się w latach 1863-1866 pojawiło się już hasło *narodnost'* (tłumaczone jako „całokształt cech i bytu odróżniających jeden naród od drugiego") obok haseł *nacionalnost'* (objaśnione jako synonim terminu *narodnost'*!) i *prostonarodnost'* (ludowość)[36], jednak objaśnienia te w żadnym razie nie oddają skomplikowanej sytuacji w stosowaniu tych pojęć w publicystyce i krytyce rosyjskiej owego okresu.

Przeciwko tendencji utożsamiania pojęć *narodnost'* i *prostonarodnost'* w latach sześćdziesiątych XIX wieku występował Aleksander Milukow, Fiodor Dostojewski, Apollon Grigorjew i wielu innych rusofilizujących myślicieli. Milukow, broniąc narodowego charakteru twórczości Puszkina, dowodził, że *narod-*

---

[33] Tamże, s. 89–90.

[34] *Soczinienija Apołłona Grigorjewa*..., s. 119–120.

[35] Zob. artykuł Grigorjewa *Russkije narodnyje piesni s ich poeticzeskoj i muzykalnoj storony*, // tegoż, *Sobranije soczinienij, wypusk* 14, Moskwa 1916.

[36] W. D a l, *Tołkowyj słowar' żiwogo russkogo jazyka*, Moskwa 1981, t. 2, s. 514.

nost' poety nie polega na jego popularności wśród mas ludowych[37]. W tym samym czasie Fiodor Dostojewski pytał: „Dlaczego *narodnost'* ma być domeną narodu prostego (*prostonarodnosti*)? Czyż wraz z rozwojem narodu zanika jego *narodnost'*? Czyż my *wykształceni* nie jesteśmy już narodem rosyjskim?"[38] Natomiast w końcu wieku ostatni dziewiętnastowieczny poczwiennik Mikołaj Strachow przekonywał, że „*narodnost'* uzyskuje siłę przede wszystkim jako uzupełnienie *idei państwa*, że najlepszym układem jest taki, w którym granice państwa odpowiadają granicom danego narodu"[39], uważając oczywiście, iż Imperium Rosyjskie „odpowiada" granicom narodu rosyjskiego.

W drugiej połowie XIX wieku powoływanie się na *narodnost'* coraz częściej rozpatrywane było w myśli rosyjskiej jako symbol konserwatyzmu i wstecznictwa. I jest to zrozumiałe, gdyż do kategorii tej odwoływali się przede wszystkim obrońcy wielkomocarstwowości. W romantyzmie walka o *narodnost'* odbierana była jako walka o niezależną, samoistną kulturę i element nacjonalistyczny rzadko był uwypuklany. Zupełnie inaczej sprawa ta wyglądała w czasie, gdy pozytywizm zachodni odsunął kwestie narodu i narodowości na plan dalszy. W Rosji, posiadającej przecież niezależny byt państwowy, *narodnost'* coraz częściej zaczęła uzyskiwać cechy nacjonalizmu i szowinizmu. Prócz poczwienników (na czele z Fiodorem Dostojewskim) *narodnost'* gloryfikowali głównie panslawiści (na czele z Mikołajem Danilewskim) oraz inni myśliciele rusofilizujący (na czele z Iwanem Aksakowem), czyli ci, w których światopoglądzie wciąż silny był element romantyzmu. Natomiast odrzucali *narodnost'* ze swych rozważań ci myśliciele, w których światopoglądzie coraz wyraźniej zaznaczały się elementy pozytywizmu. Dla Maksyma Antonowicza i innych tzw. rewolucyjnych demokratów *narodnost'* jest nic nie znaczącym abstrakcyjnym frazesem[40]. Zdaniem Mikołaja Czernyszewskiego, „debatowanie o *narodnosti* jest stratą słów i czasu"[41]. Dla nich rusofilstwo i podkreślanie *narodowości* było przejawem konserwatyzmu romantycznego i wstecznictwa. W ich świadomości istniał już *lud* jako ciemiężona klasa społeczna, któremu warstwy oświecone powinny dopomóc wyjść z niewoli, ciemnoty i ekonomicznej zależności. To właśnie stąd wywodziła się inteligencja, która „poszła w lud" w latach siedemdziesiątych i inteligencję tę lepiej byłoby nazywać „ludowcami", a nie „narodnikami", jak przyjęło się w polskiej tradycji. Rosyjskim „ludowcom" można byłoby przeciwstawić rosyjskich „narodowców" – przejrzystość terminologiczna sprzyjałaby lepszemu zrozumieniu typów światopoglądów w ówczesnej Rosji.

---

[37] A. M i l u k o w, *Kriestowyj pochod naszich pieriedowych żurnałow na Puszkina*, „Swietocz" 1860, nr 8, s. 11.

[38] F. D o s t o j e w s k i j, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Leningrad 1972–1986, t. XIX, s. 14.

[39] N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom w naszej litieraturie*, Kijew 1897, t. 2, s. 188.

[40] Zob.: M. A n t o n o w i c z, *O poczwie (Nie w agronomiczeskom smysle, a w duchie „Wriemieni"),* // *Szestidiesiatniki*, Moskwa 1984, s. 35–53.

[41] Zob.: *Russkije pisatieli o litieraturnom trudie*, Leningrad 1956, t. 2, s. 265.

W końcu wieku z pozycji ekumenicznych zanegował wartość omawianej kategorii również Włodzimierz Sołowjow. Doceniając jej istotę w epoce romantyzmu, w rzeczywistości drugiej połowy XIX wieku oceniał *narodnost'* jednoznacznie negatywnie, gdyż prowadzi ona, jego zdaniem, do rozpowszechniania egoizmu narodowego – choroby bardzo niebezpiecznej dla człowieczeństwa jako wartości nadrzędnej[42]. Takie stanowisko Sołowjowa wypływało z kategorycznego odrzucenia koncepcji zawartych w pracy Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa*[43].

***

Z przedstawionego materiału wynika, że w dziewiętnastowiecznej Rosji kategorie narodu i narodowości pojmowano co najmniej w czterech różnych znaczeniach:

1. Naród utożsamiano z państwem a narodowość (*narodnost'*) była kategorią, którą wyznaczały polityczne, wielkomocarstwowe interesy Rosji. W ramach tak pojmowanej narodowości tworzono np. koncepcję, iż język białoruski, ukraiński, a nawet polski i inne języki słowiańskie są jedynie narzeczami języka rosyjskiego[44].
2. Naród utożsamiano ze szlachtą lub inteligencją (w odróżnieniu od „prostego narodu"), a narodowość pojmowano już kulturowo jako osobowość narodu, którą wyznaczały jednak tylko warstwy ucywilizowane.
3. Naród utożsamiano z ludem, z chłopstwem (w odróżnieniu od „wynarodowionej" szlachty lub inteligencji), a narodowość pojmowano jako osobowość narodu, którą wyrażało jednak tylko chłopstwo.
4. Terminem *naród* (*narod* lub *nacija*) zaczęto określać wszystkie warstwy i klasy społeczne, które na danym obszarze geograficznym tworzyły jedną kulturę, posługiwały się jednym językiem i wyznawały jedną religię. Narodowość stawała się kategorią określającą cechy, osobowość danego narodu jako całości.

Pomijając oficjalną myśl państwową, „upaństwowienie" narodu charakterystyczne było dla tych myślicieli rosyjskich, którzy wyznawali „prawniczy" światopogląd oświeceniowy, a następnie dla rosyjskich heglistów (w historiozofii Hegla państwo było kategorią naczelną). Odejście od narodu-państwa w kierunku narodu-kultury charakteryzowało głównie rosyjskich romantyków, dla światopoglądu których podstawę filozoficzną stanowiła myśl Schellinga[45]. Później naród-kulturę i naród-państwo połączy panslawizm.

---

[42] Zob.: W. S o ł o w j e w, *Nacionalnyj wopros w Rosiii*, S.-Pietierburg 1891, t. 1, s. 115.

[43] O dyskusji Strachowa z Sołowjowem na ten temat zob. niżej.

[44] Zob. np.: N. N i k u l i n a, *Pierwyje naucznyje putieszestwija w sławianskije ziemli i ich rol' w istorii russkogo sławianowiedienija,* „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwiersitieta" 1981, wypusk 573, s. 75–94.

[45] Wyjątek stanowi tu heglista W. Bieliński.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż konserwatywna myśl schellingiańska stanowiła w pierwszej połowie XIX wieku dużo większe zagrożenie dla władz niż dialektyka heglowska. Rosyjscy romantycy, negując rzeczywistość w imię ideałów minionej kultury lub w imię „narodowości", negowali aktualne, „wynarodowione" („niemieckie"), biurokratyczne państwo rosyjskie. Taka negacja nie mogła być tolerowana przez władze. Natomiast rosyjscy hegliści albo uznawali, iż „to, co rzeczywiste jest rozumne", albo też, negując rzeczywistość i uznając tę negację za rozumną, nie negowali sensu istnienia aktualnego państwa wielonarodowego, a domagali się jedynie reform w celu uzyskania wolności obywatelskich dla całego społeczeństwa. Dla samodzierżawia stanowiło to pewne zagrożenie, nie było jednak tak groźne jak negacja całego systemu dokonywana na przykład przez słowianofilów. Sytuacja ta zaczęła się diametralnie zmieniać na początku lat sześćdziesiątych XIX stulecia, gdy do koncepcji słowianofilskich coraz wyraźniej zaczął wkraczać nacjonalizm i panslawizm, gdy myśliciele nazywani słowianofilami stawali się rusofilami i coraz bardziej zgodni byli z oficjalną myślą państwową. Dopiero wówczas podstawowe zagrożenie dla państwa władze zaczęły dostrzegać w heglizmie, a ściślej – w rosyjskiej lewicy heglowskiej. Wówczas też na nowo odżyje koncepcja narodu-państwa, a jej najbardziej skrajnym i reakcyjnym wyrazem stanie się praca Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa*[46].

2. GLEBA ROSYJSKA

Starając się określić na czym polega istota światopoglądu poczwienników, Dostojewski pisał w *Ogłoszeniu o prenumeracie czasopisma „Wriemia" na 1863 rok*:

> Cały spór zawiera się w problemie jak należy rozumieć naród i narodowość [...] Doktrynerzy chcą uczyć naród [...] a nie rozumieją najważniejszego aksjomatu, że tylko wówczas naród zacznie czytać ich książki, jeśli sami staną się narodem [...] jeśli interesy narodu staną się naszymi interesami i na odwrót [...] Powtarzamy – cała sprawa w rozumieniu słowa *narodowość* [...] moralnie należy połączyć się z narodem, w pełni i jak najmocniej [...] i moralnie być z nim jednością [...] Przynosimy nową myśl o pełnej narodowej samodzielności moralnej, bronimy Rusi, naszych korzeni, naszych podstaw [...] W istocie tylko nasze czasopismo uznaje w pełni naszą narodową samodzielność nawet w tym stanie, w jakim znajduje się ona w tej chwili. Wychodzimy bezpośrednio od niej, od tej narodowości, jako od

[46] O dalszej historii kategorii *narodnost'* zob. w: A. L a z a r i, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996.

samodzielnego punktu oparcia [...] Po ideały nie wracaliśmy do starej Moskwy, nie mówiliśmy, że wszystko należy przerobić najpierw na niemiecką modłę i dopiero wówczas zaliczyć naszą narodowość do materiałów nadających się do budowy przyszłości[47].

W oryginale w powyższym fragmencie występują pojęcia *narod* i *narodnost'*. Tłumaczymy je jako „naród" i „narodowość", choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, iż popełniamy błąd. Jakże to „doktrynerzy chcą uczyć naród"? Czyżby więc sami częścią narodu nie byli? Czy nie lepiej i jaśniej zabrzmi tłumaczenie, że „chcą uczyć lud"?, że należy „połączyć się z ludem"?

A jednak nie! Dla Dostojewskiego rzeczywiście część społeczeństwa rosyjskiego „narodem" nie była, a ściślej – była „oderwana od narodu". Pisarz podtrzymywał koncepcję słowianofilów, wedle której Piotr I rozbił jedność Rosjan na „naród" i „towarzystwo" (*obszczestwo*), innymi słowy – oderwał część inteligencji rosyjskiej od „rodzimej gleby" i zaczął ją wychowywać na ideałach cywilizacji zachodnioeuropejskiej. W ten sposób część Rosjan utraciła swą narodowość, stała się jak gdyby Francuzami, Niemcami, czy też Anglikami. „Rosyjskim", czyli „narodowym" pozostał przede wszystkim lud (we współczesnym rozumieniu tego słowa) i on przez dwa stulecia był nieomal jedynym wyrazicielem narodowości rosyjskiej, czyli **był narodem** [48].

Należy zatem w pełni podzielić sąd Małgorzaty Szpakowskiej, iż u Dostojewskiego „lud to po prostu naród rosyjski, ludowy to tyle co narodowy"[49]. Podobną myśl zawarł w swej pracy Bohdan Urbankowski twierdząc, że „gleba" i „naród" są u Dostojewskiego po części synonimami[50]. Jednak i Małgorzata Szpakowska i Bohdan Urbankowski nie są w swych poglądach konsekwentni. Pierwsza twierdzi np., iż „lud" jest kluczowym pojęciem w światopoglądzie pisarza[51], zaś autor książki *Dostojewski – dramat humanizmów* mówi o powrocie „ku wartościom ludowym"[52]. Nie można także zgodzić się z Małgorzatą Szpakowską, że Dostojewski dowolnie posługuje się obydwoma terminami „lud" i „naród"[53], gdyż pisarz używa przede wszystkim pojęcia *narod*, które dopiero w języku polskim uzyskuje podwójne znaczenie. Pisarz stosuje co prawda także pojęcie *nacija*, ale w jego świadomości, jak i w świadomości większości ówczesnej inteligencji, jest to synonim pojęcia *narod*, co w pełni potwierdza wspomniany już słownik Włodzimierza Dala: *Nacija – narod w obszirnom znaczenii* [...] ***Nacionalnyj**, narodnyj ili narodu swojstwiennyj* [...] ***Nacionalnost'**, narodnost'*"[54]. Tak więc tylko poję-

---

[47] XX, s. 208-210.
[48] Por.: przypis 26 w poprzednim rozdziale.
[49] M. S z p a k o w s k a, *Światopogląd sformułowany Fiodora Dostojewskiego*, „Twórczość" 1984, nr 1, s. 92.
[50] B. U r b a n k o w s k i, *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 267.
[51] M. S z p a k o w s k a, *Światopogląd sformułowany...*", s. 88.
[52] B. U r b a n k o w s k i, *Dostojewski...*, s. 293, 296-297.
[53] M. S z p a k o w s k a, s. 93.
[54] W. D a l, *Tołkowyj słowar'...*, t. 2, s. 493.

cie *prostonarodje* niesie w sobie znaczenie „ludu" we współczesnym rozumieniu tego słowa, co także znajduje potwierdzenie w słowniku Włodzimierza Dala[55]. Pojęcie to występuje jednak w spuściźnie Dostojewskiego niezmiernie rzadko. Gdy Dostojewski mówi *opriedieliajetie narodnost' prostonarodnostju* – oczywiście chodzi mu wówczas o to, by nie mylić narodowości z ludowością, i zrozumiałe są jego pretensje: *s kakoj stati narodnost' możet prinadleżat' odnoj prostonarodnosti? Razwie s razwitijem naroda isczezajet jego narodnost'*?[56].

By zrozumieć, czym dla Dostojewskiego jest kategoria narodowości, konieczne jest prawidłowe odczytanie szeregu symboli występujących w jego utworach. Do najważniejszych zaliczyć należy niewątpliwie symbole „gleby" i „ziemi".

Dymitr Karamazow w *Spowiedzi gorącego serca* mówiąc, iż jest człowiekiem „poniżonym", odwołuje się do Schillerowskich strof *Święta eleuzyńskiego*:

Człowiek, by wznieść się z poniżenia
I hartem wzmocnić duszę,
Musi z prastarą matką ziemią
W wieczyste wejść sojusze.

A następnie dodaje:

Tylko widzisz, o to mi właśnie chodzi: jakże wejdę w sojusz z ziemią na wieki? Ja nie całuję ziemi, nie wdzieram się do jej piersi: cóż, czy chłopem mam zostać albo świniopasem? Idę i nie wiem: w smród wpadłem i hańbę czy w światło i radość. W tym cała bieda, że wszystko na świecie jest zagadką![57]

W twórczości Dostojewskiego ziemię całują Raskolnikow i Alosza Karamazow. Pierwszy za namową Soni Marmieładowej:

Przypomniał sobie nagle słowa Soni: idź na rozstaje, pokłoń się ludziom, ucałuj ziemię, ponieważ popełniłeś grzech wobec niej, i głośno powiedz całemu światu: jestem zabójcą! Zadrżał przypomniawszy to sobie. I do takiego stopnia zgnębiła go cała nieuleczalna rozterka i trwoga ostatnich czasów, osobliwie zaś ostatnich godzin, że wprost runął w możliwość tego nowego, pełnego niepodzielnego doznania. Wezbrało w nim ono niby atak, zapłonęło mu w duszy drobną iskierką i nagle, jak płomień, zagarnęło go ze wszystkim. Wszystko się w nim naraz rozluźniło, z oczu trysnęły łzy. Jak podcięty powalił się na ziemię...

Uklęknął pośród placu, pokłonił się do ziemi i ucałował tę brudną ziemię – z rozkoszą i szczęściem! Wstał i pokłonił się drugi raz"[58].

Alosza Karamazow całuje ziemię pod wpływem nauk starca Zosimy:

---

[55] Tamże, t. 3, s. 514.
[56] XIX, 14.
[57] F. D o s t o j e w s k i, *Dzieła wybrane*, t. 4, Warszawa 1984, s. 131 (tłum. A. Wat).
[58] Tamże, t. 2, s. 538, (tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski).

> Cisza na ziemi zlewała się jak gdyby z ciszą niebios, tajemnica ziemi stykała się z tajemnicą niebios... Alosza stał, patrzał i nagle, jak podcięty, runął na ziemię.
>
> Nie wiedział, czemu ją obejmuje, nie zdawał sobie sprawy, dlaczego tak niepowstrzymanie chce ją całować, całować całą, lecz całował ją z płaczem, z łkaniem, oblewając łzami i nieprzytomnie ślubował, że będzie ją kochał na wieki wieków. Zroś ziemię łzami radości swojej i kochaj łzy swoje... – zadźwięczało mu w duszy[59].

Idea całowania ziemi pojawia się także w *Biesach*, gdy Szatow wzywa Stawrogina: „Niech pan całuje ziemię! [...] Niech pan łzami ją skropi! Niech pan błaga o przebaczenie!"[60]

Powyższe cytaty dobitnie świadczą o tym, że symbol ziemi jest jednym z najważniejszych wyznaczników światopoglądu pisarza. Do całowania ziemi wzywają przecież postacie uważane tradycyjnie za duchowo najbliższe Dostojewskiemu: Sonia Marmieładowa, Szatow i starzec Zosima.

Borys Engelhardt w pracy *Powieść ideologiczna Dostojewskiego* twierdzi, iż pojęcia „ziemia", „gleba" i „środowisko" określają jak gdyby świat zewnętrzny w utworach pisarza, żywioł „nie Ja" w trzech różnych sferach bytu: społecznej (środowisko), narodowej (gleba) i w sferze „miłości i całkowitej wolności" (ziemia)[61]. Czy rzeczywiście pojęcia „gleba" i „ziemia" określają różne sfery bytu i nie są dla Dostojewskiego synonimami?

Mikołaj Strachow na łamach czasopisma „Wriemia" w następujący sposób formułował znaczenie pojęcia „gleba":

> Pod nazwą *gleba* należy pojmować te rdzenne i szczególne siły narodu, w których zawiera się zalążek wszystkich jego organicznych przejawów [...] Gdy o narodzie mówi się jako o glebie, to gleba jest tu rozumiana nie w sensie geologicznym, czy też agronomicznym [...] a w sensie geografii *organicznej*. Gleba oznacza tu część powierzchni ziemi wyróżniającą się wiadomym charakterem swoich roślin[62].

Z przyrównywaniem narodu rosyjskiego (utożsamianego z ludem!) do „gleby" spotykamy się już w latach czterdziestych u słowianofilów. Konstanty Aksakow pisze: „Podobni jesteśmy do roślin, których korzenie oderwały się od gleby, schniemy i więdniemy". U Aksakowa „gleba" występuje jednoznacznie jako synonim „ziemi" i „narodu". Używa on tych pojęć zamiennie, mówiąc to o oderwaniu inteligencji rosyjskiej od narodu, to o oderwaniu od ziemi, to znów o oderwaniu od gleby[63]. A w innym miejscu wręcz stwierdza: „Użyjmy tu słów, które tak często, niezmiennie i z taką wielką precyzją występują w naszych źródłach histo-

---

59 Tamże, t. 4, s. 427.

60 Tamże, t. 3, s. 257 (tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec).

61 B. E n g i e l g a r d t, *Idieołogiczeskij roman Dostojewskogo*, // „F. Dostojewskij. Statji i matieriały", sbornik II, Leningrad-Moskwa 1924, s. 71-105.

62 N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma*, 1861-1865, S.-Pietierburg 1890, s. 113-115.

63 K. A k s a k o w, I. A k s a k o w, *Litieraturnaja kritika*, Moskwa 1981, s. 167, 170-171, 194.

rycznych – słów, które oznaczają lud [*narod*] i władzę, tj.: Ziemia i Państwo. Ziemia jak głosi samo słowo – to nieokreślony, pokojowy stan ludu [*naroda*]"[64].

Apollon Grigorjew także stosował pojęcie „gleba" jeszcze zanim wyszedł pierwszy numer czasopisma „Wriemia". Recenzując w 1859 roku powieść Iwana Turgieniewa *Szlacheckie Gniazdo*, krytyk zinterpretował powrót głównego bohatera na własną wieś jako „powrót do rodzimej gleby"[65].

Idea „gleby" była jednym z podstawowych wyznaczników historiozofii myślicieli skupionych wokół czasopism braci Dostojewskich. Ich zdaniem, rok 1861, rok reformy chłopskiej zamykał w historii Rosji epokę „Piotrową", epokę niesamodzielnego rozwoju i wpływów cywilizacji zachodnioeuropejskiej. W ślad za słowianofilami uznali, że Piotr I swoimi reformami „oderwał od gleby" inteligencję rosyjską, jednak wbrew słowianofilom twierdzili, że dzięki temu możliwy stał się w Rosji rozwój cywilizacyjny. Reformy Piotra traktowali jako konieczność historyczną, jako „owoc naturalny, pożądany przez glebę" rosyjską. Ponieważ jednak cywilizacja w Rosji „zatoczyła już pełny krąg", ponieważ Rosjanie „w pełni już ją wykorzystali", wzięli od niej „wszystko co należało", zadaniem epoki następnej staje się „powrót do rodzimej gleby" ucywilizowanej inteligencji rosyjskiej[66].

> Mniejsza o to – pisze Dostojewski – że niedużo jeszcze mamy ludzi cywilizowanych. Nie o liczbę chodzi, ale o to, że przewrót spowodowany europejską cywilizacją został już u nas historycznie zakończony, że zbliża się inny, a najważniejsze, że już to sobie u nas uświadomiono. Chodzi właśnie o tę świadomość. Uświadomiliśmy sobie, że cywilizacja tylko wnosi nowy element w nasze narodowe życie, w niczym mu nie szkodząc, nie sprowadzając go z normalnej drogi, wręcz przeciwnie – rozszerzywszy nasz horyzont, wyjaśniwszy nam samym nasze cele i dając nam nową broń dla przyszłych, wielkich czynów [...] Nowa Ruś już się po trochu zarysowuje, już zaczyna pomaleńku być siebie świadoma[67].

Ta świadomość siebie to, zdaniem Dostojewskiego, świadomość wartości zachowanych w „pierwiastku narodowym", wartości niezmiennych, które nie uległy wpływowi cywilizacji. Największą zdobyczą cywilizacji jest nauka, a zadaniem nowej epoki staje się zaniesienie tej zdobyczy narodowi i oczekiwanie, „co on sam z nią uczyni", gdyż „jej zaszczepienie, jej owoce zależą od właściwości narodowych, czyli od gleby i charakteru narodowego"[68]. „Idea gleby, narodowości jest punktem oparcia [...] Idea narodowości jest nową formą demokracji" – odnotowuje Fiodor Dostojewski[69].

---

[64] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, s. 177 (tłum. H. Zelnikowa).
[65] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, Moskwa 1967, s. 338.
[66] F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, przełożyła M. Leśniewska, t. 1, Warszawa 1982, s. 55; zob.: M. B o h u n, *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
[67] Tamże, s. 55-56.
[68] Tamże.
[69] XX, s. 179.

„Gleba" w ujęciu poczwienników jest więc synonimem „właściwości narodowych", czyli, innymi słowy, osobowości narodu – narodowości. O ile „gleba" jest tu symbolem, o tyle narodowość (nie „ludowość"!) jest samodzielną kategorią historiozoficzno-aksjologiczną.

Wróćmy jeszcze na chwilę do symbolu „ziemi".

W publicystyce Fiodora Dostojewskiego kult ziemi najdobitniej został wyrażony w rozdziale czwartym *Dziennika pisarza* z 1876 roku:

> Ziemia to wszystko [...] Nie odróżniam ziemi od dzieci [...] według mnie dzieci, prawdziwe dzieci, dzieci ludzkie powinny się rodzić na ziemi, a nie na bruku. Można żyć potem na bruku, ale rodzić się i wzrastać naród powinien przede wszystkim na glebie, na której rośnie zboże i drzewa. A europejscy proletariusze to obecnie sam bruk [...] jeśli widzę gdzieś ziarno czy ideę przyszłości – to tylko u nas, w Rosji. Dlaczego? A dlatego, że dotychczas ocalała w ludzie [*w narodie*] taka jedna zasada, to mianowicie, że ziemia dla niego jest wszystkim, i że wszystko wyprowadza z ziemi i od ziemi, i jest to niemal zasada powszechna. A co najważniejsze, że to właśnie jest naturalne prawo ludzkości. Ziemia, gleba ma w sobie coś sakramentalnego[70].

Cytowany fragment *Dziennika pisarza* świadczy o tym, iż pojęcia „ziemia" i „gleba" jako symbole używane są przez pisarza synonimicznie. Ma rację Borys Engelhardt, że „ziemia" symbolizuje w twórczości Dostojewskiego „świat miłości i najwyższej wolności", ale przecież nie jakaś tam ziemia, a konkretna ziemia rosyjska, gleba rosyjska, matka rodzona. Przecież na tej glebie, a nie na ziemi w ogóle, rodzi się „naród-bogonośca". Wszyscy bohaterowie Dostojewskiego „oderwani od gleby" utracili wolność (Człowiek z podziemia, Raskolnikow, Stawrogin, Kiriłłow, Szygalew, Iwan Karamazow i inni) i tylko ci, którzy do niej „powrócili", wolność odzyskali. To „gleba" rosyjska wyzwala zniewolonego przez myśl zachodnią Raskolnikowa i, cóż za paradoks!, wyzwala go na katordze. Podobną „wolność" odzyskał sam autor *Biesów* (także na katordze), gdyż „wrócił do gleby". „Kto traci związek ze **swoją** ziemią, ten traci **swoich** bogów, to znaczy wszystkie swoje cele" – powie Dostojewski ustami Szatowa.

Myśl o tym, że pojęcia „gleba" i „narodowość" (*narodnost'*) są synonimami wypowiedział już w 1861 roku na łamach czasopisma „Sowremiennik" Maksym Antonowicz. Krytyk z obozu tzw. rewolucyjnych demokratów w artykule *O glebie (nie w sensie agronomicznym lecz w duchu czasopisma „Wriemia")* wskazał, z dużą dozą ironii, na bezpośrednią zależność idei „powrotu do gleby" od wcześniejszych, słowianofilskich i oficjalnych koncepcji narodowości. Zdaniem Antonowicza, myśl rosyjska nie rozstrzygnęła kwestii narodowości, jak i nie wyjaśniła, co to pojęcie w ogóle oznacza. „Narodowość" stała się pustym frazesem i dyskusja wokół niej sprowadza się do problemu – „czy lepszym napojem jest kwas, czy woda?". Podobnie sprawa wygląda z pojęciem „gleba". Jest to nowy frazes, jeszcze bardziej nieokreślony, którym próbuje się zastąpić „narodowość". Częstokroć zresztą, podkreśla krytyk, słowo „gleba" tłumaczone jest przy pomocy słowa

---

[70] *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 233-235.

„naród" i zamiast o „połączeniu z glebą" mówi się o „połączeniu lub zbliżeniu z narodem". Znowu mamy do czynienia z frazesem, gdyż nie wiadomo o jaki „naród" tu chodzi. Sprawa byłaby oczywista, gdyby rzecz dotyczyła „prostego narodu" lub „narodu czarnego" (czyli ludu), jednak „głoszącym ideę zbliżenia nawet do głowy nie przyszło, by przeprowadzić wyraźną granicę pomiędzy narodem, który ma się zbliżyć i narodem, do którego należy się zbliżyć[71]. Twierdzi się, że społeczeństwo rosyjskie podzieliło się jakoby na dwie części, na „dwie narodowości". Jedną stanowią warstwy wykształcone, jakoby zniemczone i jest to „narodowość niemiecko-rosyjska", na drugą składają się warstwy, które nie poddały się obcym wpływom, i jest to jakoby „narodowość czysto rosyjska". Taki podział, zdaniem Antonowicza, pozbawiony jest sensu i świadczy o tym, że poczwiennicy są „nowymi słowianofilami". Społeczeństwo w Rosji składa się nie z dwóch, a z kilkunastu narodowości i nie wykształcenie, lub jego brak, wyróżnia oddzielne narodowości, różni je natomiast „natura, cechy rozumu i charakteru"[72].

Następnie Antonowicz ironizuje nad idealizowaniem przez słowianofilów i poczwienników „prostego narodu" (ludu) jako wyraziciela narodowości rosyjskiej. Zdaniem krytyka, twierdzenie, iż „gleba" rosyjska posiada jakieś szczególne cechy idealne, różniące ją od Europy Zachodniej, jest wielkim nieporozumieniem. Jak do tej pory jest to ugór, który należy zaorać i obsiać, i nie zaszkodzi, jeśli nasiona będą te same, dzięki którym rozwinęła się cywilizacja zachodnia. Gdyby sami poczwiennicy wyrośli rzeczywiście na rosyjskiej „glebie" i nie korzystali ze zdobyczy nauki zachodniej, pozostaliby wówczas tak samo ciemni jak owa „gleba" i nie posiadaliby oczywiście świadomości „oderwania". Poczwiennicy miast głosić frazesy powinni wreszcie zrobić coś konkretnego dla owej „gleby", na początek wybierając chociażby coś z tego, co rekomenduje wszystkim cywilizacja zachodnioeuropejska. W Rosji według teorii *generatio aeguivoca* nic nie wyrośnie[73].

Tak więc dla Antonowicza, jak i dla innych tzw. rewolucyjnych demokratów, problem zawiera się nie w narodowości, a w podniesieniu poziomu życia ludu rosyjskiego. Tu dopiero możemy mówić o **ludzie**, gdyż traktuje się go jako wyzyskiwaną **klasę społeczną**, a nie jako naród. Dla Antonowicza „rosyjskość" ludu nie była niczym istotnym. Istotny był natomiast fakt, że lud jest ciemny, że oświetla swoje chaty nie gazem, nawet nie lampą oliwną, a zwykłym łuczywem[74]. Antonowicz występuje tu niewątpliwie jako pozytywista, dla którego poczwiennickie nawoływania o podniesienie oświaty w imię jedności narodowej były tylko romantyczną mrzonką, były utopią. Oświata jest niewątpliwie czymś bardzo ważnym, lecz sama nie rozwiąże problemów Rosji. „Należy mniej marzyć – pisze Antonowicz – o swej przyszłej, wielkiej roli historycznej, a zająć się tym, co naj-

---

[71] M. A n t o n o w i c z, *O poczwie*, // *Szestidiesiatniki*, Moskwa 1984, s. 39.
[72] Tamże, s. 40-41.
[73] Tamże, s. 44.
[74] Tamże, s. 45.

bliższe, co najbardziej potrzebne w chwili obecnej, kiedy... itd...”[75]. Nic więcej oczywiście ze względu na cenzurę krytyk powiedzieć nie mógł.

W ten sposób na początku lat sześćdziesiątych dyskusja wokół problemu, jak pojmować *narodnost'*, sprowadzała się znowu do rozumienia słowa *narod*. Dla wszystkich rusofilskich myślicieli, w tym dla poczwienników, *narod* to w dalszym ciągu naród – wspólnota kulturowo-językowa, natomiast dla tzw. rewolucyjnych demokratów i prozachodnich liberałów jest to już coraz częściej lud – ciemiężona klasa społeczna.

3. *NARODOWOŚĆ* A KLASY SPOŁECZNE

Świadomość podziałów klasowych społeczeństwa w rosyjskiej myśli przełomu lat 50.-60. XIX wieku była jeszcze w powijakach. Na Zachodzie idee klas i walki między nimi były już częścią świadomości społecznej. *Manifest Partii Komunistycznej* (1848) zaczynał się od stwierdzenia: „Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”[76]. O przeciwstawnych interesach klasowych Marks i Engels wypowiadali się między innymi w pracach: *Walki klasowe we Francji 1848-1850* (1850), *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* (1852), *Wojna chłopska w Niemczech* (1850), *Rewolucja i kontrrewolucja w Niemczech* (1852). Wcześniej Hegel dzielił społeczeństwa państw na trzy klasy: rolniczą, przemysłową i „myślącą”[77]. Także francuscy historycy okresu Restauracji obserwowali podziały klasowe. Francois Guizot stwierdza wręcz: „Nowa Europa zrodziła się z walki klas społecznych”[78]. Pochodzenie klas tłumaczono między innymi przy pomocy hipotezy podboju. „Zdobywcy mieli stać się klasą uprzywilejowaną, podczas gdy ludność podbita stawała się klasą uciskaną – ludem, który musiał walczyć przeciwko swoim ciemiężcom”[79]. W interpretacji niektórych myślicieli (np. Thierry) rewolucja burżuazyjna likwidowała podziały klasowe, w interpretacji innych (np. Leroux, Saint-Simon) – tworzyła nowe podziały.

W Rosji wciąż silna była natomiast koncepcja o odmiennym jej rozwoju w stosunku do Europy Zachodniej. „Rosja – to kraj najzupełniej samoistny, ani trochę nie podobny do państw i krajów europejskich. W wielkim błędzie będą ci, którzy zechcą do niej stosować europejskie poglądy i na ich podstawie sądzić

---

[75] Tamże, s. 47.

[76] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s 514; por.: J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, s. 227.

[77] Zob.: J. S z a c k i, s. 209.

[78] Tamże, s. 289.

[79] Tamże, s. 190.

o niej" – pisał Konstanty Aksakow w 1850 roku. Wielu myślicieli rosyjskich przyjmowało koncepcje historyków francuskich w odniesieniu do historii Zachodu, zaś w odniesieniu do Rosji wykorzystywano je przede wszystkim jako udokumentowanie jej samoistnego rozwoju. Zgadzano się z Guizotem i Thierrym, że u podstaw historii Zachodu był podbój, że „on to wytworzył w społeczeństwie zachodnioeuropejskim dwie wrogie sobie klasy i on też zrodził cały ustrój tego społeczeństwa"[80]. Jednocześnie twierdzono (tzw. „teoria normańska"), że państwo ruskie „powstało nie w drodze podboju, lecz dzięki dobrowolnemu wezwaniu władzy"[81] – a więc nie było w nim jakoby podstaw do wytworzenia się antagonistycznych klas społecznych. Jak głęboko zakorzenił się wśród części inteligencji rosyjskiej pogląd o bezklasowych podstawach historii Rosji najlepiej świadczy fakt, że Jerzy Plechanow jeszcze w 1911 roku dyskutuje z poglądami słowianofilów i Michała Pogodina. W artykule *Pogodin a walka klas* Plechanow pisze:

> [Pogodin] sądził widocznie, że tylko podbój powoduje podział społeczeństwa na klasy. W rzeczywistości wcale tak nie jest. Zdobywcy stają się klasą panującą tylko tam, gdzie zajmują miejsce krajowych panów i spełniają tę samą funkcję społeczną, którą przedtem pełnili tamci. Innymi słowy: tylko tam, gdzie rozwój ekonomiczny już przedtem podzielił społeczeństwo na klasy. Ale ten poważny błąd popełnia Pogodin razem ze swymi mistrzami – historykami francuskimi czasów Restauracji, którzy tak samo wyolbrzymiali rolę podboju w dziejach społecznych Europy[82].

Poczwiennicy koncepcje historiozoficzne o braku klas i antagonizmów klasowych w Rosji w pełni podtrzymywali. Anonimowy autor artykułu *Szlachta i ziemstwo* udowadniał na łamach czasopisma „Wriemia", że „na Rusi nie było klas, że tam **narodu – ludzi ruskich** (*narod – ludi russkije*) nie dzieliły żadne różnice klasowe" i następnie dochodził do wniosku: „jeśli obecnie mówimy, że jedna część teraźniejszego społeczeństwa Rosji powinna bardziej zbliżyć się, połączyć się z drugą częścią, to absolutnie nie mamy tu na uwadze jakichś idei zachodnich, a jedynie myśl o danym fakcie, istniejącym od dawien dawna"[83].

Zdaniem anonimowego autora, reforma chłopska 1861 roku zaprzepaściła w Rosji możliwość wykształcenia się szlachty jako samodzielnej klasy społecznej. Przed reformą prawo do posiadania poddanych było jedynym jakoby wyróżnikiem szlachty jako potencjalnej klasy wśród reszty społeczeństwa. Reforma odebrała szlachcie ten jedyny wyróżnik i zakończyła ostatecznie problem ewentualnych podziałów klasowych w społeczeństwie rosyjskim:

> Szlachta to przede wszystkim ludzie rosyjscy, którzy nigdy nie byli i nie będą w stanie zniszczyć w sobie podstaw nacjonalnych. Znaczy to, iż nigdy nie należy dopuścić do sytu-

---

[80] Zob.: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, s. 173-174; J. P l e c h a n o w, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 3, Warszawa 1967, s. 33 (tłum. I. Strumińska).

[81] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska*, s. 174; zob.: K. C h o j n i c k a, *Teoria normańska*, // *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, Łódź 2000, s. 278-281.

[82] J. P l e c h a n o w, *Historia...*, t. 3, s. 74-75; zob. także t. 1, s. 275.

[83] „Wriemia" 1862, nr 3, s. 20.

acji, aby cała szlachta bez wyjątku zaczęła jednogłośnie bronić swych *quasi*-klasowych interesów, swego bytu klasowo-szlacheckiego. Wśród szlachty zawsze znajdą się ludzie, którzy będą rozpatrywać podziały klasowe z rosyjskiego punktu widzenia, co oznacza, że nie stworzą oni klasy, tym bardziej, iż nie stworzyli jej w przeszłości, gdy warunki były bardziej sprzyjające[84].

Idea powołania w Rosji szlachty jako oddzielnej klasy społecznej jest dla autora omawianego artykułu czystą utopią wziętą z Zachodu. W Rosji idea ta nigdy się nie urzeczywistni. W Rosji istnieje tylko jedna klasa – ziemstwo, czyli naród rosyjski. Szlachta powinna oczywiście spełniać tu rolę siły przewodniej, jednak nie jako oddzielna klasa społeczna, a jako „najlepsi mężowie, narodowi mędrcy"[85].

Autor odrzuca oczywiście także możliwość wykształcenia się w Rosji klasy średniej. Burżuazja jest dla niego „szlachtą finansową", która mogła powstać jedynie na Zachodzie, gdyż tam rządzi kapitał, a ona staje się jego wyrazicielem. W Rosji – z chwilą połączenia się szlachty z narodem – żadna siła „średnia" nie będzie potrzebna – zapanuje braterska jedność[86].

Jest to jedno z najbardziej utopijnych spojrzeń na ówczesną rzeczywistość rosyjską. Należy jednak podkreślić, że takie stanowisko nie było wówczas czymś odosobnionym. Wszyscy, którzy głosili idee ominięcia kapitalizmu w rozwoju Rosji (w tym między innymi Aleksander Hercen i narodnicy) w mniejszym lub większym stopniu negowali istnienie w Rosji burżuazji jako klasy społecznej. Strachow nawet w 1871 roku neguje sensowność wydzielania burżuazji i proletariatu w ogóle. Jego zdaniem, istnieją jedynie „klasy" ludzi biednych i bogatych, mądrych i głupich, dobrych i złych. Innych podziałów klasowych nie ma. „Istnieją robotnicy, którzy są uczciwsi od niektórych hrabiów, tak jak istnieją hrabiowie, którzy są biedniejsi od niejednego robotnika"[87].

Apollon Grigorjew o problemach klasowych w zasadzie się nie wypowiadał. Znane są jedynie jego nieprzychylne sądy o wszelkim „jaśniepaństwie". Krytyk szydził nawet z „hrabiowskiej natury" Lwa Tołstoja[88]. Inaczej rzecz ma się z Fiodorem Dostojewskim. Środowisko arystokratyczne, w którym obracał się pod koniec życia, niewątpliwie bardzo mu imponowało. Sam energicznie doszukiwał się swego szlacheckiego (rodowego) pochodzenia, a jego najbardziej pozytywny bohater – Myszkin – jest przecież księciem[89]. Jednak Dostojewski także nie traktował szlachty rosyjskiej jako klasy społecznej.

---

84 Tamże, s. 21.
85 Tamże, s. 21-28.
86 Tamże, s. 28.
87 N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom w naszej litieraturie*, t. 1, Kijew 1897, s. 225.
88 Zob.: *Matieriały dla biografii*..., s. 186.
89 Por.: A. S e m c z u k, *O ideale społecznym Dostojewskiego i Tołstoja („Idiota" a „Wojna i pokój")*, „Slavia Orientalis" 1958, nr 2, s. 93-94.

Jeżeli jakimś państwem – mówi Wiersiłow w *Młodziku* – rządzi stan w nim przodujący, to kraj jest bardzo silny. Stan przodujący posiada zawsze swój honor i swoją religię honoru, która może być błędna, ale która prawie zawsze służy jako więź społeczna i kraj umacnia; jest to rzecz pożyteczna z punktu widzenia moralności, ale jeszcze więcej z punktu widzenia polityki. Lecz cierpią na tym poddani, to jest ci wszyscy, którzy nie należą do stanu rządzącego. Aby nie cierpieli – dostają równe prawa. Tak się stało u nas, i jest to rzecz piękna. Ale wedle dotychczasowych doświadczeń wszędzie (to jest w Europie) występowało przy owym zrównaniu wobec prawa obniżenie poczucia honoru, a tym samym i obowiązku. Egoizm zastępował poprzednią ideę spajającą, i wszystko rozpadało się – zostawały swobodne jednostki. Oswobodzeni, pozbawieni owej spajającej myśli tracili w końcu ową więź wyższego typu do tego stopnia, że przestawali bronić nawet uzyskanej wolności. Ale rosyjski typ szlachectwa nigdy nie przypominał europejskiego. Nasza szlachta i teraz, utraciwszy przywileje, mogłaby stać się najwyższą warstwą, strażniczką honoru, oświaty, nauki i wysokiej idei, i co najważniejsze, mogłaby to robić bez zamykania się w osobną kastę, co byłoby śmiercią samej idei. U nas, na szczęście, wrota do warstwy przodującej były otwarte od dawna, aż zanadto, teraz nadszedł czas, by je otworzyć do ostatka. Wszelki wybitny czyn honoru, nauki i męstwa niech daje u nas prawo wstępu do warstwy przodującej. W ten sposób owa warstwa stanie się sama przez się, w znaczeniu dosłownym i istotnym, zbiorowiskiem najlepszych ludzi, a nie jak ongiś bywało tylko uprzywilejowaną kastą. W tej nowej, czyli raczej odrodzonej postaci mogłaby klasa naczelna utrzymać się jeszcze jakiś czas[90].

W innym miejscu powieści Wiersiłow rozwija swoją myśl o szlachcie rosyjskiej w sposób następujący:

...muszę wysoko cenić me szlachectwo. U nas wytworzył się w ciągu wieków pewien – niespotykany nigdzie indziej – wyższorzędny, kulturalny typ człowieka, cierpiącego za cały świat. Jest to typ rosyjski, a ponieważ odnosi się on do wyższej, kulturalnej warstwy naszego narodu, przeto ja mam zaszczyt należeć do niego. On jest strażnikiem przyszłej Rosji. Jest nas tysiąc ludzi, może trochę mniej, może trochę więcej, ale cała Rosja istniała tylko po to, by wydać ten tysiąc[91].

Tak więc dla Wiersiłowa, podobnie jak dla anonimowego autora artykułu *Szlachta i ziemstwo*, szlachta to „wyższa warstwa kulturalna narodu rosyjskiego", to „najlepsi mężowie, narodowi mędrcy". *Notatniki* Dostojewskiego dostarczają nam dowodów na to, że pisarz w usta Wiersiłowa włożył swoje własne sądy. Stąd też zapewne bierze się przypuszczenie Wayn'a Dowlera, że autorem *Szlachty i ziemstwa* jest sam Dostojewski[92].

Wypowiedzi Wiersiłowa a także wiele fragmentów *Notatników* z lat 1872-1875 są dyskusją Dostojewskiego z poglądami generała Rościsława Fadiejewa (1824-1883), wyrażonymi w cyklu artykułów na łamach gazety „Russkij Mir". Artykuły te ukazały się w 1874 roku w wydaniu książkowym pod wspólnym tytułem *Społeczeństwo rosyjskie w teraźniejszości i przyszłości*.

---

[90] T. D o s t o j e w s k i, *Młodzik. Powieść w trzech częściach*. Przełożyli z oryginału M. Bogdaniowa i K. Błeszyński, Warszawa 1929, s. 274-275.

[91] Tamże, s. 558.

[92] W. D o w l e r, *Dostoevsky...*, s. 108-109.

Fadiejew, odrzucając myśl o „wszechklasowości" społeczeństwa rosyjskiego jako „wymyślone i niebezpieczne kłamstwo sprzeczne z rzeczywistością rosyjską"[93], bronił szlachty jako jedynej siły zdolnej do pokierowania moralnym, kulturalnym i ekonomicznym rozwojem państwa rosyjskiego.

Dostojewski z częścią poglądów Fadiejewa się zgadzał: „myśli Fadiejewa są słuszne i godne najwyższego szacunku, to znaczy dwie jego myśli zasadnicze, a mianowicie myśl o zjednoczeniu sił duchowych i myśl o roli szlachty. Bez tego zjednoczenia – wszystko jest figę warte, wszystkim uczciwym ludziom opadają ręce, wszystko jest hańbą, wszystko jest triumfem gówniarzy". Z drugiej jednak strony Fadiejew był dla pisarza „głupawym generałem z fajką"[94].

Traktując, w ślad za Fadiejewem, szlachtę jako „wyższy typ kultury" rosyjskiej, Dostojewski nie zgadzał się na określanie przynależności do niej według cenzusu majątkowego, jak ma to miejsce w pracy „głupawego generała". Gdyby cenzus majątkowy miał decydować o szlachectwie, wówczas miejsce starych rodów zajęliby brzuchaci kupcy, którzy wykupiliby szlacheckie majątki. „Wtedy właśnie nastąpi koniec oświaty. Każdy z kupców powie: przecież tysiącletnie panowanie ducha szlacheckiego figę było warte. Teraz przyszli i pokłonili się przed kapitałem. Gdy mam własny kapitał, to robię, co chcę, owszem, i oświata jest potrzebna, jednak sami przyznają, że pieniądze są **ponad** wszystkim". Zdaniem Dostojewskiego, Fadiejew dopuszczając kapitał do szlachectwa staje się wbrew swojej woli „pierwszym wrogiem szlachty"[95].

W jednym z wariantów, który nie wszedł do ostatecznej wersji *Młodzika*, Wiersiłow uznaje chłopa (starca Makara) za szlachcica i głosi myśl o nadejściu takich czasów, gdy cały naród rosyjski uzyska szlachectwo[96]. Nie ma tu oczywiście mowy o żadnym cenzusie majątkowym, chodzi natomiast o „ducha szlacheckiego", o „świadomość własnej, najwyższej idei". Dostojewski zbliża się tu do poglądów innego anonimowego autora, który w artykule *O roli szlachty rosyjskiej przed reformą wojskową* na łamach czasopisma „Grażdanin" w 1873 roku podtrzymywał myśl o braku w Rosji szlachty jako samodzielnej klasy społecznej, samodzielnej siły politycznej. Szlachta w Rosji istnieje, zdaniem tego autora, jakoby jedynie „jako **duch**, jako świat wiadomych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie i święcie strzeżonych tradycji!"[97] Warto przypomnieć, że redaktorem czasopisma „Grażdanin" w 1873 roku był nie kto inny tylko sam autor *Biesów*.

Dostojewski zgadzał się z Fadiejewem, że „władza najwyższa bez oddanej jej warstwy [szlachty], oparta wyłącznie na zobojętniałych łupieżcach i leniwych

---

[93] R. F a d i e j e w, *Russkoje obszczestwo w nastojaszczem i buduszczem*, S.-Pietierburg 1874, s. 91.
[94] *Z notatników...*, s. 81-83.
[95] Tamże, s. 81.
[96] XVII, s. 151.
[97] „Grażdanin" 1873, nr 51, s. 1360; zob, XVII, s. 263.

urzędnikach, nie posiadających wspólnych z ludem [= narodem] idei politycznych, oraz zdemoralizowanych pod względem uczuć seminarzystach – nie utrzyma się długo i nie zajdzie daleko. Samodzierżawie niszcząc szlachtę podniosło rękę na siebie”[98]. Nie zgadzał się jednak na klasowe traktowanie szlachty. Co prawda Fadiejew także starał się nie wydzielać szlachty jako klasy. Mówił o „warstwie kulturalnej”, tak jak i Dostojewski. Negował również możliwość wydzielenia się w Rosji proletariatu jako klasy[99]. Wprowadzenie jednak przez niego elementu ekonomicznego jako wyróżnika „warstwy wyższej” nieuchronnie prowadziło do świadomości podziałów klasowych. Poczwiennicy w swej utopijnej koncepcji podziału Rosjan na naród i „towarzystwo” oderwane od narodu, które jednak jest w stanie z narodem zlać się w jedną całość, są dużo bardziej konsekwentni niż Fadiejew, który – z jednej strony – odrzuca ideę „oderwania się warstwy kulturalnej od rodzimej gleby” po reformach Piotra I i głosi myśl, iż jest ona nie mniej rosyjska niż lud[91], a z drugiej – prawo do urzędów i nauki „w pełnym znaczeniu tego słowa” daje jedynie ludziom wywodzącym się z „klasy kulturalnej”, oświatę techniczną rezerwuje dla „młodych ludzi, którzy dzięki dochodom swoich rodziców wyrośli ponad warstwę robotniczą”, a dla reszty pozostawia jedynie prawo do oświaty podstawowej[100]. Dla Fadiejewa Makar Dołgorukij nigdy nie mógłby zostać szlachcicem. Dla Dostojewskiego on jest „szlachcicem” (nie bez podstaw pisarz dał mu stare bojarskie nazwisko), tak jak i szlachectwo może uzyskać cały naród rosyjski. Szlachectwo jako takie nie jest więc tożsame z „oderwaniem od gleby”, „oderwała się” tylko ta część społeczeństwa, która uległa ideałom zachodnioeuropejskim. Część szlachty w ten sposób jak gdyby utraciła swą odmienną od zachodnioeuropejskiej „szlacheckość” rosyjską. Wśród nihilistów, najbardziej „oderwanych” przedstawicieli społeczeństwa rosyjskiego, byli potomkowie szlachty, ale przeważali wśród nich ludzie innych stanów, tak znienawidzeni przez Dostojewskiego „seminarzyści”. Natomiast książę Myszkin – symbol starej, rodowej szlachty rosyjskiej – nigdy od „gleby” się nie oderwał, nigdy szlachectwa nie utracił.

Nie traktując szlachty jako klasy społecznej Dostojewski tym samym nie dostrzegał innych klas w społeczeństwie rosyjskim. Ani lud (chłopstwo), ani burżuazja jako klasy dla niego w Rosji nie istniały. Oczywiście nie dostrzegał on w związku z tym w Rosji żadnej walki klas. W państwie, w którym miało zapanować jednonarodowe braterstwo prawosławne, po prostu nie mogło być podziałów klasowych i nie mogło być żadnej walki klas[101]. „Towarzystwo” nie było klasą, „wyższa warstwa kulturalna” także nie, lud był narodem, do którego miało

---

98 *Z notatników*, s. 82-83.
99 Zob.: R. F a d i e j e w, *Russkoje obszczestwo*..., s. 63-64.
91 Tamże, s. 70-71.
100 Tamże, s. 117-119.
101 Por.: W. P o p o w, *Problema naroda u Dostojewskogo*, // *Dostojewskij. Matieriały i issliedowanija*, t. 4, Leningrad 1980, s. 41-54.

dołączyć „towarzystwo", a burżuazji i robotników Dostojewski sobie nie życzył i uważał, że historia nie da im możliwości rozwinięcia się na glebie rosyjskiej. Dostojewski niewątpliwie zbliża się do Hercena, gdy twierdzi w *Szkicu o mieszczuchu* (francuskim), że „robotnik też jest w duszy posiadaczem: cały jego ideał polega na tym, aby stać się posiadaczem i zgromadzić jak najwięcej rzeczy. Taka już jego natura. Natura nie spada z nieba. To wszystko zostało wiekami wyhodowane, wiekami wpojone. Narodowe właściwości niełatwo przerobić, niełatwo jest zerwać z odwiecznymi nawykami, które weszły w krew"[102]. Chodzi tu jednakże o francuskiego robotnika-mieszczanina, dla którego w Rosji Dostojewski miejsca nie widział. Podobną myśl rok wcześniej wypowiedział Hercen: „mieszczaństwo to ostatnie słowo cywilizacji opartej na bezwzględnym samowładztwie własności [...] robotnik we wszystkich krajach to przyszły mieszczanin"[103]. Hercen także myślał tu o cywilizacji zachodniej. Obaj myśliciele nie widzieli w historii Rosji miejsca dla problemu robotniczego.

„Prostonarodje", „prosty naród" bez wątpienia także nie był dla Dostojewskiego klasą społeczną. To tylko nieoświecona część narodu. Naród rosyjski (nie całe społeczeństwo, a tylko *narod*) dzielił Dostojewski na dwie części – oświeconą i nieoświeconą. „Oświecona połowa – pisze – dowiodła, że też jest rosyjska, że to ten sam naród"[104]. Najlepszym przykładem jest Puszkin, który „będąc poetą tej części był jednocześnie poetą narodowym". Błąd popełniają ci, którzy utożsamiają narodowość z ludowością (*s kakoj stati narodnost' możet prinadleżat' tolko odnoj prostonarodnosti?*). Wraz z rozwojem narodu nie zanika przecież jego narodowość[105].

Na marginesie warto zaznaczyć, że Aleksander Milukow w 1860 roku na łamach czasopisma „Swietocz", z którego wywodziła się większość późniejszych współpracowników braci Dostojewskich, broniąc „narodowości" Puszkina także pisał, że część krytyków plącze *narodnost' s prostonarodnostju*[106]. Apollon Grigorjew w 1862 roku też wrócił do tego problemu.

> Spytają mnie być może – pisał – dlaczego stosuję obce terminy *nacionalizm*, *nacionalnost'* zamiast terminu rosyjskiego *narodnost'*? Odpowiedź jest prosta – zmuszony jestem, gdyż ostatnio wiele problemów zagmatwało się, a w tym problem narodowości (*wopros o narodnosti*). Słowianofile uznają narodowość jedynie roślinną lub przedpiotrową, 'Otieczestwiennyje zapiski' [...] roślinną lub jako *prostonarodnost*"[107].

---

[102] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce*, Wybór i przekład M. Leśniewskiej, Kraków 1976, s. 173-174.

[103] A. H e r c e n, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Przełożyła W. Bieńkowska, Kraków 1966, s. 492.

[104] *Dziennik pisarza...*, t. 1, s. 121; XIX, s. 14.

[105] Tamże.

[106] A. M i l u k o w, *Kriestowyj pochod naszich pieriedowych żurnałow na Puszkina*, „Swietocz" 1860, nr 8, s.11.

[107] A. G r i g o r i j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 471; terminem „roślinny" (*rastitielnyj*) Grigorjew określał stan naturalnego związku z „glebą".

Dla wszystkich poczwienników *prostonarodnost'* była po prostu folklorem i jako taka była jedynie elementem narodowości. Puszkin, mimo że wprowadzał do swej twórczości elementy folkloru (ludowości – jak współcześnie powiedzielibyśmy), nie był oczywiście dla poczwienników poetą ludowym (*prostonarodnyj*) lecz narodowym (*narodnyj*), gdyż wyrażał to, co rosyjskie, a nie to, co ludowe. Lud, „prosty naród" jako ciemiężona klasa społeczna poczwienników mało interesował, poświęcali mu uwagę (przede wszystkim Grigorjew w swych artykułach o folklorze) jedynie jako tradycyjnemu wyrazicielowi rosyjskiej narodowości. Drugim wyrazicielem narodowości stawała się dla nich ta część inteligencji rosyjskiej, która jak Puszkin, jak Aleksander Ostrowski, jak oni sami jakoby „powróciła do gleby".

Poczwiennicy byli oczywiście, podobnie jak słowianofile, przeciwnikami poddaństwa w Rosji i reformę chłopską przyjęli z wielkim entuzjazmem, jednak poddaństwo nie było dla nich wynikiem ustroju feudalnego i wynikających stąd podziałów klasowych. Było „azjatyzmem", czymś jakoby całkowicie obcym narodowości rosyjskiej. Reforma miała też świadczyć o tym, że w Rosji zmiany następują nie poprzez walkę klas, nie poprzez rewolucje, a w sposób pokojowy. Rok 1861 – rok zniesienia poddaństwa chłopów – zamykał dla poczwienników epokę „Piotrową", epokę podziału społeczeństwa rosyjskiego. Teraz już miała otworzyć się prosta droga do wielkiego rosyjsko-prawosławnego braterstwa[108].

Zupełnie inaczej należy rozpatrywać „powrót do gleby" Lwa Tołstoja. Tutaj nie mamy do czynienia z romantycznym „powrotem do narodowości" rosyjskiej, zaznacza się natomiast wpływ koncepcji pozytywistycznych. Tołstoj uznaje **lud** za swoisty autorytet moralny, **lud**, który może być **każdej narodowości**. Pisarz także dzieli społeczeństwo na *obszczestwo* i *narod*, jednak u niego „towarzystwo" to nie ci, którzy utracili narodowość rosyjską, lecz ci, którzy żyją kosztem ludzi pracy. Natomiast *narod* to nie ta część społeczeństwa, która zachowała rosyjskość, lecz ci, którzy pracują w pocie czoła, czyli lud[109]. Tołstoj „wraca do gleby" w sposób dosłowny – zaczyna pracować na roli, orze, sieje i zbiera plony własnymi rękoma, a jednocześnie naucza lud rosyjski, pracuje „u podstaw". Radykalni demokraci, Tołstoj, a także liberałowie rosyjscy, na których światopogląd wywarł wpływ pozytywizm zachodnioeuropejski, starali się oddzielić problem ludu od problemu narodowości. Dokonywało się to jednak stopniowo i dlatego pojęcie *narod* przez wiele dziesięcioleci będzie miało podwójne znaczenie, zależne od światopoglądu danego twórcy.

Na marginesie. Problem ten przysparza wielu problemów polskim tłumaczom. Oto przykład. Mikołaj Dobrolubow, chcąc być jednoznacznie zrozumianym, w tytule jednego ze swych programowych artykułów używa słowa *prostonarodje*

---

[108] Por.: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał...* „Wriemia", s. 71-92.
[109] Por.: W. A s m u s, *Lew Tołstoj*, Warszawa 1964, s. 136-138, 162-163.

(*Czerty dla charaktieristiki russkogo prostonarodja*) i polski tłumacz słusznie oddaje ten tytuł jako *Przyczynek do charakterystyki ludu rosyjskiego*[110]. Artykuł Dobrolubowa jest swoistą recenzją opowiadań Marka Wowczka *Rasskazy iz narodnogo russkogo byta* (1859) i krytyk już na wstępie wspomina, że dotyczą one życia Wielkorusi, w odróżnieniu od wcześniejszych opowiadań Wowczka, które dotyczyły życia Małorusi. Używa przy tym określeń *narod wielikorusskij* i *narod małorusskij* a następnie mówi o „ciasnym patriotyzmie", który „wszystkie ludzkie sprawy podporządkowuje ziomkostwu". Dobrolubow nie zgadza się na odgradzanie narodu małoruskiego od wielkoruskiego (współcześnie powiedzielibyśmy – ukraińskiego od rosyjskiego) i domaga się traktowania obu jako **jednego narodu.** Wynika z tego, że krytyk odbierał recenzowane utwory Wowczka jako *Opowiadania z życia* ***narodu*** *rosyjskiego,* a nie **ludu**, jak proponuje polski tłumacz, że w artykule mowa jest o narodzie wielkoruskim i małoruskim, a nie o „ludzie wielkoruskim" i „narodzie małoruskim", jak czytamy w omawianym tłumaczeniu[111]. Rozumiem, że *massa ludiej* może oznaczać dla Dobrolubowa „masy ludowe", nie rozumiem natomiast dlaczego krytyk mówiąc o „człowieku rosyjskim", o Rosjaninie miałby jakoby myśleć o „ludzie rosyjskim"[112]. Dlaczego dla Dobrolubowa *massa naroda* ma być to „ogółem narodu", to znów „masami ludu"[113]. Dlaczego krytyk pisząc, że opowiadanie *Masza* jest „umoralniającą powiastką, równie dobrze odnoszącą się do Hiszpanii czy Brazylii jak do Rosji", miałby twierdzić, że nie jest ono „obrazkiem z życia ludu" pisząc, że nie jest to obrazek *iz russkogo byta*? Dlaczego miałby stosować pojęcie *narod* jako „lud", stosując jednocześnie pojęcia: *prostonarodje, prostoludiny, prostoj kłass, prostoj byt*?

Moim zdaniem, Dobrolubow w omawianym artykule jest szczególnie, wręcz z premedytacją konsekwentny, gdyż wypowiada się przeciwko narodowości w imię swoiście pojmowanej ludowości. Ludowość Dobrolubowa nie ma oczywiście nic wspólnego z folklorem. Folklor jest zwykle atrybutem narodowości, natomiast krytyk pisał swój artykuł w imię praw ludu („prostego narodu") jako klasy społecznej. Dlatego stosuje konsekwentnie pojęcia: *prostonarodje, prostoludiny* itp. I nie ma uzasadnienia tłumaczenie tych pojęć jako „prosty lud", gdyż chodzi tu o „prosty naród", czyli o lud. Dobrolubow, ani nikt z ówczesnych myślicieli rosyjskich, nie dzielił ludu na „prosty" i „nieprosty" – tak można było wówczas dzielić jedynie naród.

Podobne błędy znajdujemy w tłumaczeniach publicystyki Fiodora Dostojewskiego, Mikołaja Czernyszewskiego i wielu innych autorów rosyjskich omawianego okresu.

---

[110] Zob.: M. D o b r o l u b o w, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. H. Kowalewska, Warszawa 1958, s. 89.
[111] Zob.: tamże, s. 89-90.
[112] Tamże, s. 90,94.
[113] Tamże, s. 96, 115

4. *NARODOWOŚĆ* W HISTORII ROSJI

Gleba-ziemia rosyjska symbolizuje więc największą wartość tak historiozoficzną, jak i etyczno-estetyczną, a jej wyznacznikiem w historii i sztuce jest narodowość. W ten sposób narodowość staje się naczelną kategorią w światopoglądzie poczwienników, a ich walka o narodowość literatury jest jednocześnie walką o poczwiennictwo jako jedyny, prawdziwy, narodowo-rosyjski światopogląd, zbawczy w sensie historiozoficznym dla społeczeństwa rosyjskiego.

Poczwiennictwo, jak już wspomniałem, w historii myśli rosyjskiej jest kontynuacją światopoglądu formułowanego w latach pięćdziesiątych przez tzw. „młodą redakcję" czasopisma „Moskwitianin". Oba światopoglądy łączy przede wszystkim osobowość Apollona Grigorjewa, który ideę „powrotu do gleby" inteligencji rosyjskiej wyrażał w latach pięćdziesiątych przede wszystkim wówczas, gdy mówił o narodowym charakterze literatury rosyjskiej i gdy swoiście próbował połączyć historiozofię słowianofilską z okcydentalizmem. Bez wątpienia w tym aspekcie można także mówić o wpływie Grigorjewa na kształtowanie się światopoglądu Dostojewskiego, a przede wszystkim jego poglądów estetycznych.

W artykule *O komediach Ostrowskiego i ich znaczeniu w literaturze i na scenie* (1855) oraz w cyklu artykułów zatytułowanym *Rozwój idei narodowości w naszej literaturze po śmierci Puszkina* (1861) Grigorjew prześledził historię pojmowania narodowości w myśli rosyjskiej i stwierdził, iż bez zapoznania się z tą historią nie sposób zrozumieć ani *Listu filozoficznego* Piotra Czaadajewa, ani sporu słowianofilów z okcydentalistami, ani współczesnej mu myśli rosyjskiej.

Zdaniem Grigorjewa, do roku 1836 (rok opublikowania w Rosji *Listu filozoficznego* Czaadajewa) nikt z pisarzy i poetów nie wątpił w istnienie samodzielnej, odrębnej narodowości rosyjskiej. W wieku XVII Europa Zachodnia starała się unikać problemu narodowości, wierząc w postęp i „abstrakcyjną ludzkość", natomiast Rosjanie jako plemię zupełnie nowe, które tylko co weszło do „ogólnoświatowego życia", bardziej lub mniej uświadamiali sobie własną „nowość" i odrębność. Idąc drogą reform Piotra I, Rosjanie, tak jak Kantemir, zwalczali ciemnotę, nieuctwo i obłudę życia, jak Łomonosow dążyli do oświecenia i wykształcenia, jednak także jak Szczerbatow „oglądali się do tyłu" i „przed ogólnym zdemoralizowaniem" szukali ucieczki w „starych podstawach życia". Tak jak Fonwizin byli Rosjanami nawet za granicą i jak Nowikow wyśmiewali i krytykowali nieznajomość życia i twórczości swoich przodków. W Rosji do roku 1836 nikt nie negował pojęcia narodowości i nikt nie walczył o nie, gdy tymczasem w Europie Zachodniej walka taka, w reakcji na myśl francuskiego Oświecenia, toczyła się już od końca XVIII wieku. Te fakty nie są dla Grigorjewa, co specjalnie podkreśla, dowodem, iż Rosja wyprzedziła Zachód w „duchowym rozwoju", świadczą jedynie o tym, że Rosjanie są plemieniem młodym, które nie wyszło jeszcze

ze stanu „bezpośredniości”[114]. Świadczą także o tym, że reformy Piotra I nie dokonały się *ex abrupto*, że z jednej strony nie były dla Rosjan czymś tak obcym i dziwnym, by od razu rozdzielić w ich świadomości, jak sądzili słowianofile, świat życia przedpiotrowego od świata życia popiotrowego, a z drugiej strony – że nie były na tyle dysharmonijne i natychmiastowe, by za jednym zamachem zniszczyć związki ze starymi obyczajami[115].

Rozdwojenie rosyjskiej świadomości następowało, zdaniem krytyka, stopniowo. Znalazło swój wyraz w poszukiwaniu ideału i zaznaczyło się w dwóch formach – w pozytywnym przywiązaniu do przeszłości oraz w negacji istniejącej rzeczywistości. Pierwszym przejawem tego rozdwojenia były światopoglądy Michała Szczerbatowa i Aleksandra Radiszczewa:

> ...uczciwy, choć prawie pozbawiony talentu historyk [Szczerbatow], tak jak i szlachetny, żarliwy, lecz także pozbawiony talentu publicysta [Radiszczew] – obaj są w istocie poszukiwaczami ideału, tylko, że jeden widzi ideał w przeszłości, u drugiego natomiast ideał całkowicie jest oderwany od wszelkiej rzeczywistości[116].

Następnym myślicielem, „któremu sądzone było rozpoczęcie podziału w literaturze i w samym życiu na stary i nowy pogląd” był Karamzin, który, zdaniem Grigorjewa, w swej działalności do 1812 roku jako pierwszy w pełni wyraził siłę idei ogólnoeuropejskich (sentymentalizmu) i wprowadził je do rosyjskiego „życia społecznego i moralnego”. On również, już jako historyk, pierwszy spojrzał na historię Rosji z europejskiego punktu widzenia, adoptując do niej ideały człowieka Zachodu. Zdaniem Grigorjewa był to błąd, lecz błąd zasadny w rozwoju rosyjskiego samopoznania. Nie pozwolił on jednak Karamzinowi na zrozumienie problemu narodowości rosyjskiej i dlatego narodowość tę przedstawił fałszywie[117].

List filozoficzny Czaadajewa był właśnie reakcją na takie nieprawdziwe przedstawienie rosyjskiej narodowości, czyli rosyjskiej „historii i życia”. Sylogizm Czaadajewa wyglądał, zdaniem krytyka, w sposób następujący:

> Jedynie ludzkimi formami życia są formy wypracowane życiem zachodniej części ludzkości.
>
> W tych formach nie mieści się nasze życie lub upycha je się na siłę, fałszywie, jak to uczynił Karamzin.
>
> Więc...
>
> Właśnie to *więc* rozdzieliło się na dwa wnioski:
>
> **Więc**, powiedzieli jedni, nie jesteśmy ludźmi i aby nimi zostać musimy wyrzec się swej indywidualności (*samosti*). Z tego *więc* została wyprowadzona teoria okcydentalizmu z wszystkimi jej logicznymi następstwami.

---

[114] Termin Bielińskiego (wzięty od Hegla), zob.: W. B i e l i n s k i j, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 5, Moskwa 1954, s. 308 („Każdy naród przeżywa dwie wielkie epoki: epokę naturalnej bezpośredniości, czyli dzieciństwa, oraz epokę istnienia świadomego”).

[115] Por.: *Soczinienija Apołłona Grigorjewa...*, s. 490-491.

[116] Tamże, s. 493.

[117] Tamże, s. 493-504.

> **Więc**, powiedzieli drudzy, bardziej śmiali i zdecydowani, nasze życie, zupełnie inne, choć nie mniej ludzkie, toczyło się i toczy według innych praw niż życie zachodnie[118].

Czaadajew jako „teoretyk" nie zrozumiał, zdaniem Grigorjewa, rzeczy najistotniejszej, mianowicie tego, że „sama narodowość jest zupełnie niewinna, iż ją fałszywie przedstawiano". Nie zrozumiała tego także „cała jego szkoła", czyli okcydentalizm[119].

Traktując okcydentalizm jako zjawisko historyczne, czyli konieczne w rozwoju rosyjskiej samoświadomości, Grigorjew twierdził, że błąd tego kierunku polegał przede wszystkim na tym, iż za „narodowość" przyjął on formy oficjalne, służalcze wobec państwa, czyli te, które hamowały rozwój cywilizacji i oddzielały Rosję od Zachodu. Skutkiem tego okcydentalizm paradoksalnie uznał reakcyjność wszelkiego odwoływania się do idei narodowych (np. wspomniany Walerian Majkow), by następnie w anonimowych artykułach na łamach czasopisma „Otieczestwiennyje zapiski" udowadniać historyczną, cywilizatorską, postępową rolę Austrii i Turcji w ujarzmianiu ziem słowiańskich[120]. Siła okcydentalizmu polegała, zdaniem krytyka, na „negowaniu fałszywych form narodowości", natomiast z chwilą pojawienia się „form prawdziwych" kierunek ten musiał upaść[121].

Na pytanie, co Grigorjew rozumiał pod „formami prawdziwymi", trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Słowianofilskie rozumienie narodowości także go nie satysfakcjonowało. Jeszcze przed przystąpieniem do współpracy z Fiodorem Dostojewskim pisał do Michała Pogodina:

> Kiedy słowianofile widzą podstawy narodowe jedynie w chłopstwie (dlatego, że ono wiąże się u nich ze starym bojarstwem), zupełnie nie uznając bytu czysto wielkoruskiej, zawodowej strony Rosji, kiedy to, co narodowe, podcinają i kastrują dla wąskiego, umownego, prawie purytańskiego ideału – wówczas, w imię uświadomionej i wyznawanej przeze mnie prawdy, słowianofilstwo staje się dla mnie częściowo śmieszne, częściowo nienawistne jako jaśniepaństwo z jednej i purytanizm z drugiej strony. Prawda uświadomiona i wyznawana przeze mnie (a chyba i przez Pana) nienawidzi wraz z okcydentalistami i silniej od nich despotyzmu państwowego i społecznego, lecz nienawidzi i okcydentalistów za ich utajoną myśl o uprawomocnieniu, wzniesieniu do ideału rozwiązłości, wyrafinowanej rozpusty, emancypacyjnego nierządu itd. Oprócz tego nie pogodzi się ona z myślą okcydentalizmu o zniszczeniu narodowości, kolorów i dźwięków życia, z myślą o abstrakcyjnej, uniformowej, mundurowej ludzkości. Czyż socjalna bluza jest lepsza od mundurów świętej pamięci I[mperatora] M[ikołaja] P[awłowicza] niezapomnianego i falanstery są lepsze od jego koszar? W istocie to jedno i to samo. Tak ze słowianofilstwem, jak i z okcydentalizmem rozmija się wyznawana przeze mnie prawda w tym jeszcze, że i słowianofilstwo, i okcydentalizm są w istocie produktami rozumu, a ona *tant bien que mal*, jest tworem życia. Przypuśćmy, że jesteśmy w rzeczy samej tworem knajp, piwniczek i k...., jak nazywał nas Pan nieraz w porywie gabinetowego oburzenia, lecz z tych miejsc wyszliśmy z wiarą w ży-

---

118 Tamże, s. 507-510.
119 Tamże, s. 519-520.
120 A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczinienij...*, wypusk 12, s. 26-27.
121 *Soczinienija...*, s. 542.

cie, z uczuciem, lub lepiej – z czuciem życia, z niewyczerpaną żądzą życia. My nie jesteśmy kółkiem naukowym jak słowianofilstwo i okcydentalizm – my jesteśmy narodem[122].

„My" oznacza w cytowanej wypowiedzi „młodą redakcję" czasopisma „Moskwitianin". Gdy więc Grigorjew mówi później o pojawieniu się „form prawdziwych" narodowości, najprawdopodobniej ma na myśli program, który próbowała wypracować „młoda redakcja", owe „nowe słowo" wypowiedziane jakoby w sztukach Ostrowskiego. „Nowe słowo Ostrowskiego jest najbardziej starym słowem – jest narodowością" – powie Grigorjew w 1855 roku, a na zarzut krytyki, iż nic tym nie wyjaśnił, doda: „określić czym jest narodowość z negatywnego punktu widzenia, jak to czyniły 'Otieczestwiennyje zapiski', bardzo łatwo, lecz czyż możliwe jest uschematyzowanie całej różnorodności, właściwej dla takiej narodowości, jaką jest nasza, słowiańska?"[123].

U podstaw koncepcji narodowości współpracowników czasopism „Wriemia" i „Epocha" znajdowało się stwierdzenie, iż każdy organizm narodowy, kształtując się przez wieki i modyfikując pierwotną tradycję w swoich tradycjach i wierzeniach, „wnosi własną, organiczną zasadę do życia świata"[124], „wnosi swoją cząstkę w całość ogólnoludzkiego rozwoju"[125]. Nie istnieje jako osobowość postać zbiorowa zwana ludzkością, istnieją natomiast narodowości, rasy, rodziny, typy, indywidua. Narodowość to osobowość narodu, świadomość zbiorowa, charakterystyczna i typowa jedynie dla danego narodu jako całości.

Była i istnieje narodowość w sztuce, nauce i w życiu – pisał Apollon Grigorjew – Szekspir był Anglikiem zawsze, nawet wówczas, gdy przenosił akcję na grunt starożytny lub włoski [...] nawet Hegel był Niemcem, a do tego jeszcze pruskim Niemcem w swojej filozofii historii[126].

Zdrowe jest tylko to społeczeństwo – wtórował Grigorjewowi Mikołaj Strachow – w którym silnie kultywowane jest życie historyczne, w którym każdy członek czuje pod sobą glebę, ten rodzimy autorytet. I odwrotnie – nędzne i chore jest to społeczeństwo, które autorytetu nie posiada, w którym każdy członek całe życie nosi i niańczy w sobie jedynie własne myśli[127].

Natomiast Fiodor Dostojewski w ogłoszeniu o warunkach prenumeraty czasopisma „Wriemia" na 1861 rok stwierdzał:

---

[122] Cyt. za: B. J e g o r o w, *A. Grigorjew – kritik*, s. 198.

[123] *Soczinienija...*, s. 118; Grigorjew nie utożsamia tu narodowości rosyjskiej z „narodowością słowiańską", co było charakterystyczne dla myśli panslawistycznej, a jedynie traktuje narodowość rosyjską jako jedną z narodowości słowiańskich, co znajduje potwierdzenie w innych jego artykułach.

[124] Zob.: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska...*, s. 378.

[125] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*, Wybrał, przełożył... Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 41.

[126] *Soczinienija...*, s. 343.

[127] N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma...*, s. 30.

> Nie jesteśmy Europą, u nas nie będzie i nie powinno być zwycięzców i zwyciężonych [...] Teraz wiemy, że nawet nie możemy być Europejczykami, że nie jesteśmy w stanie wcisnąć siebie w jedną z zachodnich form życia, wypracowanych przez Europę z własnych zasad narodowych, obcych nam i sprzecznych z naszymi zasadami, tak jak nie moglibyśmy nosić cudzego ubrania, uszytego nie według naszych rozmiarów. Przekonaliśmy się wreszcie, że jesteśmy także odrębną narodowością, w najwyższym stopniu samoistną, i że nasze zadanie polega na stworzeniu nowej formy, naszej własnej, rodzimej, wziętej z gleby naszej, z ducha narodowego i zasad narodowych[128].

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że Dostojewskiemu zależy tu na wyodrębnieniu narodowości rosyjskiej jako samoistnej kultury, że element polityczny jest tu nieobecny. Tak jednak nie było. O ile w latach pięćdziesiątych „młoda redakcja" z Grigorjewem na czele starała się stworzyć kulturową kategorię narodowości, niezależną od polityki i państwa, o ile Grigorjew takie rozumienie narodowości (o czym niżej) kontynuował i w latach sześćdziesiątych, o tyle „narodowość" Fiodora Dostojewskiego i Mikołaja Strachowa miała już wiele cech wspólnych z nacjonalizmem i panslawizmem.

5. OD *NARODOWOŚCI* DO PANSLAWIZMU. „SPRAWA POLSKA" 1863 ROKU*

> *Sprawę polską poczułem sercem – przecież to ból przeze mnie przemówił.*
>
> ***Ludzkość** coraz wyraźniej staje się pojęciem abstrakcyjnym, natomiast konkretność **narodowości** jest coraz bardziej oczywista.*
>
> Mikołaj Strachow (z listów do Wasyla Rozanowa)

W spuściźnie Fiodora Dostojewskiego pierwsze przejawy nacjonalizmu i panslawizmu odnajdujemy w wierszu *Na wydarzenia europejskie 1854 roku*, napisa-

---

[128] XVIII, s. 36.

* Gdy robiłem korektę tej książki otrzymałem od Henryka Głębockiego jego wspaniałą pracę *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856-1866)*, Kraków 2000. Mogę więc już tylko odnotować jej pojawienie się na rynku księgarskim.

nym na zesłaniu w Semipałatyńsku (opublikowany po śmierci pisarza)[129]. Dostojewski przeciwstawia w nim prawosławną Rosję, nosicielkę najczystszych ideałów chrześcijańskich, niewiernemu Zachodowi, gotowemu poświęcić Chrystusa dla celów politycznych i wesprzeć mahometan przeciwko chrześcijańskiej Słowiańszczyźnie. Zachód nie jest w stanie zrozumieć wielkiego przeznaczenia Rosji, która swą ideą prawosławną odradza cały Wschód:

I władając wśród azjatyckich narodów
Wszystkim młodość pierwotną daje,
I odrodzenie wiekowego Wschodu,
Tak zrządził Bóg, dziełem Rosji się staje.

Po raz pierwszy w wierszu tym pojawia się także myśl, później wielokrotnie przez pisarza rozwijana, o konieczności zdobycia przez Rosję Konstantynopola:

Miliony czekają carskiego słowa teraz,
Aby wreszcie Twój czas, Boże, się pełnił!
Zagrała trąba, wzbił się orzeł dwugłowy,
Idziemy na Carogród, zwycięży Rzym nowy!

Panslawistyczne hasła odnajdujemy również w listach Dostojewskiego z Semipałatyńska do przyjaciół.

W pełni podzielam z Panem – pisze Dostojewski do Apollona Majkowa – patriotyczne pragnienie moralnego wyzwolenia Słowian. To jest rola Rosji, szlachetnej, wielkiej Rosji, matki naszej świętej [...] Podzielam z Panem ideę, że o Europie i jej przeznaczeniu zadecyduje Rosja. Dla mnie było to już dawno jasne[130].

Dopiero po tych uwagach zrozumiały staje się fragment ogłoszenia o warunkach prenumeraty czasopisma „Wriemia" na 1861 rok, w którym pisarz stwierdza:

Wiemy, że nie odgrodzimy się już teraz od ludzkości murem chińskim. Przewidujemy, że charakter naszej przyszłej działalności powinien być w najwyższym stopniu wszechludzki, że idea rosyjska może stać się syntezą wszystkich tych idei, które z takim uporem, z takim męstwem rozwija Europa w odrębnych swoich narodowościach; iż możliwym jest, że sprzeczności tych idei znajdą swoje rozwiązanie i dalszy rozwój w narodowości rosyjskiej[131].

Zrozumiałe stają się także następujące uwagi w notatkach pisarza z lat 1860-1862:

---

[129] Zob.: B. M u c h a, *Wiersze Dostojewskiego a przełom ideowy pisarza*, // *Fiodor Dostojewski – myśl i dzieło*, Łódź 1981, s. 25-33; tłumaczenie wiersza W. Tkaczuka, zob.: „Znak" 1981, nr 1-2, s. 178-180. Wartości artystycznej tego wiersza nie będę komentował.

[130] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*, Przełożyli i komentarz opracowali Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 128.

[131] XVIII, s. 37.

Nie uważamy narodowości za ostateczne słowo i ostateczny cel ludzkości.
Tylko wszechczłowieczeństwo może żyć pełnym życiem.
Lecz wszechczłowieczeństwo możliwe jest do osiągnięcia nie inaczej jak poprzez narodowość każdego narodu[132].

Tymi uwagami Dostojewski rozpoczyna rozważania nad koncepcją Rosjanina-wszechczłowieka, koncepcją, która ostateczny rezultat uzyska prawie dwadzieścia lat później w słynnej *Mowie o Puszkinie*.

Idee nacjonalistyczne i panslawistyczne *expressis verbis* w czasopiśmie „Wriemia" wyrażane nie były. Pojawiały się co prawda myśli o narodzie rosyjskim jako „niezwykłym zjawisku w dziejach całej ludzkości", o tym, że „w charakterze rosyjskim daje się zauważyć jaskrawą odmienność od europejskiego, jaskrawą cechę szczególną: zdolność do syntezy, skłonność do tolerancji, pojednawczości, uczuć ogólnoludzkich" itd.[133], jednak chodziło tu przede wszystkim o uwypuklenie odmienności kulturowej, bez reperkusji w polityce. Sytuacja ta zmieniła się diametralnie z chwilą wybuchu powstania w Polsce.

Wybuch powstania styczniowego wywołał w Rosji nową falę szowinistycznych wystąpień antypolskich, którym przewodził redagowany przez Michała Katkowa „Russkij wiestnik". Antypolskość stała się oficjalnym, patriotycznym obowiązkiem każdego Rosjanina i mało kto zdobywał się na odwagę, by choć między wierszami usprawiedliwić walczących Polaków, nie mówiąc już o tym, by jak Aleksander Hercen otwarcie poprzeć powstańców.

Fiodor Dostojewski negował wartości, które niosła w sobie cywilizacja zachodnioeuropejska. Nie darzył też sympatią Polaków. „Wojna polska – pisał o powstaniu styczniowym w notatniku – to wojna dwóch światów chrześcijańskich – to początek przyszłej wojny prawosławia z katolicyzmem, innymi słowy – wojny geniuszu rosyjskiego z cywilizacją europejską"[134]. Mimo takiego stanowiska redaktora w pierwszych trzech numerach miesięcznika „Wriemia" z 1863 roku pojawiły się jedynie suche informacje o wydarzeniach w Polsce bez komentarza redakcji. Natomiast za numer kwietniowy czasopismo braci Dostojewskich zostało zamknięte na polecenie samego Aleksandra II za „zdradę sprawy rosyjskiej". Zdrady tej dopatrzono się w artykule Mikołaja Strachowa pt. *Fatalna sprawa*[135].

Strachow zawsze szczycił się swym liberalizmem i obiektywnym spojrzeniem na wszystko, co go otacza. W *Fatalnej sprawie* najbardziej rozdrażnił kręgi rządowe właśnie ów „obiektywizm". Filozof postawił w artykule dwa niewątpliwie drażliwe pytania: „Dlaczego Polacy powstali?" i „Co rodzi wrogość pobudzającą

---

132 XX, s. 179.
133 *Dziennik pisarza*, t. 1, s. 60-61.
134 F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników...*, s. 35.
135 M. S t r a c h o w, *Fatalna sprawa*, przełożył i komentarzem opatrzył A. Lazari, „Acta Universitatis Nicolai Copernici" 1994, Filologia Rosyjska IV, s. 117-126; dalsze cytowane fragmenty – tamże.

Polaków przeciwko Rosjanom?". Następnie stwierdził, że na pytanie pierwsze odpowiada się zwykle tak:

> 1. Polacy powstali z powodów kosmopolitycznych, tzn. w imię poprawy swego bytu i rozszerzenia swoich praw[136]; lub 2. – powstali, kierując się ideą narodową, tzn. po prostu – w imię wyzwolenia siebie spod władzy obcego narodu.

Odpowiedzi te Strachowa nie zadowalają, gdyż problemu nie wyczerpują. Jego zdaniem, by odpowiedzieć na pytanie pierwsze, należy najpierw odpowiedzieć na drugie. Chcąc sprostać postawionemu sobie zadaniu filozof zdecydował się „wejść w położenie Polaków" i spojrzeć na sprawę „z ich punktu widzenia".

> Polacy – pisze – wzburzeni są przeciwko nam jako naród wykształcony przeciwko narodowi mniej wykształconemu, czy wręcz zupełnie niewykształconemu. Jakiekolwiek byłyby powody do walki, ducha jej rozpala fakt, iż z jednej strony walczy naród cywilizowany, z drugiej – barbarzyńcy. Tak w każdym razie najprawdopodobniej wygląda stanowisko Polaków. Aby przekonać się o istocie tej przyczyny jako składowego elementu wrogości, wystarczy tylko uświadomić sobie, iż naród polski ma pełne prawo stawiać siebie w rozwoju cywilizacyjnym na równi z innymi narodami europejskimi i że wątpliwe jest, by mógł na nas patrzeć inaczej, niż na barbarzyńców.
>
> Polska od początku kroczyła na równi z resztą Europy. Razem z innymi narodami zachodnimi przyjęła katolicyzm, razem z nimi rozwijała swe życie duchowe. W nauce, sztuce, literaturze, w ogóle we wszystkich przejawach cywilizacji stale bratała się i współzawodniczyła z innymi członkami rodziny europejskiej, i nigdy nie była w niej członkiem opóźnionym w rozwoju czy też obcym [...] Polacy mogą więc uważać siebie za naród w pełni europejski, mogą zaliczać siebie do 'krajów świętych cudów', do tego wielkiego Zachodu, będącego szczytem osiągnięć ludzkości i zawierającego w sobie centralny potok historii ludzkiej.
>
> A my? Kim jesteśmy my – Rosjanie? Nie oszukujmy siebie, postarajmy się zrozumieć, jak patrzą na nas Polacy i w ogóle Europejczycy. Oni do tej pory nie zaliczają nas do swojej najświętszej rodziny, mimo naszych wysiłków, by do niej przystać. Nasza historia dokonywała się oddzielnie. Nie dzieliliśmy z Europą ani jej losu, ani jej rozwoju. Nasza obecna cywilizacja, nasza nauka, literatura etc. – wszystko to jest prawie bez historii, wszystko jest niedawne i blade, jako opóźnione i usilne naśladownictwo. Nie możemy pochwalić się naszym rozwojem i nie śmiemy stawiać siebie na równi z innymi, bardziej szczęśliwymi narodami.

Następnie Strachow stwierdził, iż jedynym niepodważalnym osiągnięciem narodu rosyjskiego jest stworzenie silnego państwa i, co za tym idzie, „możliwość własnego, niezależnego życia". Nikt oprócz Rosjan jednak tego faktu nie docenia, gdyż najbardziej dzikie i pierwotne ludy łatwo tworzyły państwa i fakt ten można traktować jedynie jako „dobry znak" i „pierwszy przejaw życia narodowego". „I dlatego – pisze krytyk – na nasze chwalenie się państwem mogą nam odpowiedzieć w ten sposób: «Nikt nie przeczy, że jesteście barbarzyńcami rokującymi wielkie nadzieje, lecz mimo wszystko jesteście barbarzyńcami»".

---

[136] „Kosmopolityzm" należy tu rozumieć jako utożsamianie się z cywilizacją zachodnią i występowanie przeciwko „narodowej" kulturze słowiańsko-rosyjskiej.

Rosjanie, zdaniem Strachowa, w sposób bardziej lub mniej jasny czują niewystarczalność swego wykształcenia i walka z Polakami bardziej niż cokolwiek innego powinna zwrócić ich myśli na siebie samych i przypomnieć im ich niską pozycję w szeregu narodów cywilizowanych. Tu najdobitniej uzewnętrznia się dysproporcja między rosyjską siłą państwową i znaczeniem moralnym kultury rosyjskiej.

> Problem jest ogromnych rozmiarów – twierdzi myśliciel. – Z powyższego punktu widzenia Polacy nie mogą uznać siebie za równych nam. Ponieważ wśród wszystkich plemion słowiańskich jedynie oni osiągnęli wyższą kulturę, więc wedle prawa, wedle idei do nich powinna należeć przywódcza rola w świecie słowiańskim, oni powinni stać na czele i kierować innymi plemionami. Takie roszczenie w sposób zupełnie naturalny wynika ze stanowiska Polaków i niemożliwe jest ich osądzenie, gdyby dążyli do jego urzeczywistnienia.

Strachow nie był pierwszym myślicielem rosyjskim, który zanegował wartość własnej kultury. Pierwszy uczynił to Piotr Czaadajew w słynnym *Liście filozoficznym*, po opublikowaniu którego został uznany za chorego psychicznie i poddany przymusowej opiece policyjno-lekarskiej. Stwierdził w nim, że Rosja jest krajem bez historii, całkowicie oderwanym od cywilizacji europejskiej, pozbawionym Opatrzności Boskiej i dlatego nie posiadającym jakiejkolwiek nadziei na przyszły pozytywny rozwój. W odróżnieniu od Czaadajewa Strachow przedstawił nie swój, a jedynie domniemany punkt widzenia Polaków. Sam głosił ideę o moralnej przewadze kultury rosyjskiej nad zachodnioeuropejską. Dwuznaczność *Fatalnej sprawy* wprowadziła jednak w błąd cenzurę i część społeczeństwa. Artykuł potraktowano jako sprzeniewierzenie się „sprawie rosyjskiej" na podobieństwo *Listu filozoficznego*.

> Polacy – kontynuuje Strachow – są dumni ze swojej cywilizacji, bardzo wysoko cenią wszystkie jej osiągnięcia. Kto będzie ich za to sądził? Kto doszuka się tu zła?
>
> Problem komplikuje się. Zawiera się w nim pojęcie cywilizacji, a na dalszy plan odchodzi idea samoistnych narodowości. Polacy w pełni zasługują na miano przedstawicieli cywilizacji i swoją kilkuwiekową walkę z nami mogą traktować jako walkę ducha europejskiego z barbarzyństwem azjatyckim.

Dalej Strachow dochodzi do następujących wniosków:

> Wyniosłość i roszczenia Polaków są wynikiem ich europejskiej kultury.
>
> Ponieważ roszczenia nie są zaspokojone – przysparzają Polakom wiele cierpień.
>
> Ponieważ roszczenia Polaków mogą być zaspokojone tylko naszym kosztem – są dla nas obraźliwe i krzywdzące.
>
> Możliwe, iż nasza krzywda równa jest ich cierpieniu. Problem jednak w tym (i to musimy w pełni sobie uświadomić), że ich cierpienie jest zrozumiałe dla wszystkich, natomiast nikt nie rozumie naszej krzywdy.
>
> Wszystko jest wynikiem tej sytuacji, iż my jesteśmy barbarzyńcami, natomiast Polacy są narodem cywilizowanym. Aby więc obalić wnioski, które stąd wynikają, musielibyśmy udowodnić:

1. albo, że nie jesteśmy barbarzyńcami, lecz narodem pełnym cywilizacyjnych sił;
2. albo, że już w samych korzeniach cywilizacji Polaków zawarta jest śmierć.

Zdaniem Strachowa, dane przemawiające na korzyść pierwszej z wymienionych tez są niezwykle skąpe. Ograniczają się jedynie do faktu, iż próby polonizacji ziem zachodnioruskich napotykały na duży opór mieszkańców tych ziem:

> Element ruski przejawił w tym wypadku niezwykłą prężność, świadomie odrzucając cywilizację, która starała się ujarzmić go moralnie. Nie prężność muskułów, a prężność i niezłomność moralną.

Także ciągłe wojny z Polską i fakt, iż europeizacja Rosji dokonała się bez wpływu Polaków, a poprzez wpływy Holendrów i Francuzów mogą świadczyć, zdaniem krytyka, o tym, że Rosjanie zachowali własną indywidualność narodową i posiadają możliwość samodzielnego, niezależnego rozwoju.

By podtrzymać tezę drugą Strachow, zwracając się do Polaków, rozwija ją w sposób następujący:

> Sama historia osądza waszą cywilizację. Nie dała mocy waszemu narodowi, nie przyniosła mu zdrowia i siły, nie była więc cywilizacją pozytywną, a możliwe, iż była bezpośrednim złem niszczącym życie waszego narodu. Polska rozwijała się chorobliwie i jej uczoność nie tylko nie potrafiła wyleczyć choroby, lecz wręcz była przyczyną wszystkich wrzodów.

Popadając z jednej skrajności w drugą Strachow dochodzi do wniosku, że najistotniejszym schorzeniem kultury polskiej jest brak w niej elementów narodowości i słowiańskości, elementów samoistnych i dlatego „nie była w stanie połączyć się w jeden silny organizm z duchem narodowym". Nie było harmonii między nią i elementami życia narodowego; nie wyrażała tych elementów i skutkiem tego nie posiadła sił prężnej cywilizacji. Myśli te prowadzą Strachowa do wniosku, że Rosjanie ustępują Polakom jedynie w zapożyczonym, zewnętrznym rozwoju cywilizacyjnym, natomiast w „cywilizacji rdzennej, narodowej, zdrowej" mają nad nimi przewagę lub przynajmniej nie ustępują ani im, ani żadnemu innemu narodowi. Polacy powinni to zrozumieć i jeśli kiedyś w przyszłości uzyskają niezależność polityczną „winni zdusić w sobie tę wyniosłość, którą im narzuca wykształcenie, gdyż inaczej nigdy nie będą w stanie zagłuszyć w sobie tego męczącego uczucia, które wzbudza w nich rosnąca potęga Rosji i odłączenie zachodnich prowincji spod polskiego panowania".

W zakończeniu artykułu Strachow pisze:

> Życzymy sobie z całego serca, by przy rozwiązaniu tej fatalnej kwestii popłynęło jak najmniej krwi dwóch bratnich plemion. Będziemy nawoływać do pokojowego, najmniej niszczącego wyjścia. Im głębiej jednak zrozumiemy wewnętrzne źródła problemu, im jaśniej uświadomimy sobie wzajemne stosunki, tym łatwiej znajdziemy słuszne rozwiązanie. I dlatego nie ukrywajmy wszystkich trudności zadania wewnętrznego, zawartego w tej kwestii. Sprawa polska najprawdopodobniej jeszcze długo będzie trudną sprawą rosyjską.

Wystąpienie Strachowa, jak wspomniałem, wywołało burzę. Niejaki Peterson w numerze 109 gazety „Moskowskije wiedomosti" oburzył się, iż *Fatalna sprawa* ukazała się bez podpisu autora (Strachow podpisał artykuł pseudonimem „Rosjanin") i stwierdził, że „jedynie bandyci zadają ciosy z maską na twarzy". Ta i dalsze uwagi Petersona miały charakter donosu, tym bardziej, że ukazały się w gazecie redagowanej przez Michała Katkowa, który przewodził wówczas szowinistycznej kampanii antypolskiej. Donos był skuteczny i czasopismo braci Dostojewskich zamknięto.

Potraktowanie *Fatalnej sprawy* jako wystąpienia propolskiego było nieporozumieniem. Udowodnił to Fiodor Dostojewski w niedopuszczonej do druku przez cenzurę *Odpowiedzi redakcji czasopisma „Wriemia" na napaść ze strony gazety „Moskowskije wiedomosti"*[137]. Pisarz stwierdził, że redakcja czasopisma całkowicie podziela pogląd Strachowa na sprawę polską i dwuznaczności *Fatalnej sprawy* rozwiał jednoznacznym zanegowaniem wartości kultury europejskiej i katolicyzmu w Polsce. Uznał za pewnik, że w kulturze tej „śmierć zawarta jest w korzeniach", że Polacy nie „zmartwychwstaną" nawet wówczas, gdy uzyskają niezależność polityczną, gdyż zgubił ich „duch antynarodowy, antyobywatelski i antychrześcijański" przyniesiony z Europy Zachodniej. Rosjan może natomiast zbawić „powrót do gleby", kultywowanie i rozwijanie ideałów prawosławnego ludu-narodu, gdyż cywilizacja europejska nie jest zgodna z „duchem rosyjskim, nie pasuje do narodu rosyjskiego". W liście do Iwana Turgieniewa z 17 czerwca 1863 roku pisarz w następujących słowach ujął sens wystąpienia Strachowa:

> Polacy tak gardzą nami jako narodem barbarzyńskim, tak wywyższają się z racji swojej cywilizacji europejskiej, że na moralną (tzn. najbardziej trwałą) ich ugodę z nami na długie lata nie ma co liczyć[138].

Słuszność takiej interpretacji *Fatalnej sprawy* Strachow potwierdził w nie dopuszczonych do druku listach do redakcji czasopism „Moskowskije wiedomosti" i „Dien'" (1863) oraz w artykule zatytułowanym *Przełom* (1864), przeznaczonym do pierwszego numeru nowego czasopisma braci Dostojewskich „Epocha"[139]. Później kilkakrotnie powracał do tego problemu, m.in. w artykułach: *Słowianofile zwyciężyli*, *Uczucie narodowe „Wiadomości Moskiewskich"*, *„Dzień" o przemianach w Polsce* (1864)[140]. W listach i artykułach Strachow starał się wyjaśnić „niedopowiedzenia" *Fatalnej sprawy* i zapewniał o swoim patriotyzmie. Najwię-

---

[137] XX, s. 97-101.

[138] Cyt. za: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał M. i F. Dostojewskich „Wriemia"*, Moskwa 1972, s. 309.

[139] Zob.: N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom w naszej litieraturie. Istoriczeskije i kriticzeskije oczerki*, t. 2, Kijew 1897, s. 106-144.

[140] Zob.: N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma. 1861–1865*, S.-Pietierburg 1890, s. 439-450, 471-472, 484-500.

cej uwagi poświęcił kategorii „narodowości". Jego zdaniem, wielowiekowa walka Rosjan z Polakami jest walką dwóch przeciwstawnych sobie cywilizacji. Historia udowadnia, że zwycięzcami będą Rosjanie, gdyż reprezentują samoistną kulturę narodową, Polacy zaś – zapożyczoną, „antynarodową" cywilizację „arystokratyczną, szlachecką". „Cywilizacja szlachecka" nie jest w stanie „zespolić się z duchem narodowym". Świadczy o tym brak poparcia dla powstańców ze strony mas chłopskich. Szlachta zawsze bardziej „sympatyzowała z żydostwem" niż ze swoimi współplemieńcami i współwyznawcami z ludu. Polacy powstali nie tyle przeciwko Rosjanom, ile „przeciwko sprawie rosyjskiej i chłopskiej", przeciwko reformom wyzwalającym chłopów. Dlatego „sprawa polska" jest „**wewnętrzną** sprawą rosyjską". Rosjanie „stanęli tu twarzą w twarz przed swoim narodem i swoją historią". Walka z Polakami dokonała swoistego „przełomu" w ich samoświadomości, uwypukliła przekonanie, że „ziemia rosyjska ma własny los i ważne przeznaczenie" oraz że „historia wyznaczyła Rosjan do wyleczenia narodu polskiego z jego chronicznych chorób"[141]. Dzięki polskiemu powstaniu w Rosji „zwyciężyli słowianofile". Rosjanie przestali pasjonować się obcymi, zachodnimi ideami. Obudziło się w nich i głośno przemówiło „poczucie własnej narodowości"[142].

Inaczej na „sprawę polską" i problem narodowości spojrzał w owym czasie Apollon Grigorjew[143]. Na początku 1863 roku Fiodor Stiełłowski postanowił wydawać nowy tygodnik „Jakor'" („Kotwica") i zaproponował Grigorjewowi funkcję redaktora naczelnego. Swój program „ostatni romantyk" sformułował w *Słowie wstępnym o fałszywych nutach w prasie i w życiu*. „Wiemy tylko jedno – pisał – iż mamy pozytywną przystań – narodowość z jej historycznymi cechami. Głęboko wierzymy w jej siłę i punkt oparcia znajdujemy w dziedzicznym związku jej legend. Przy tej przystani rzucamy naszą kotwicę" (*jakor'*)[144].

Ciekawym przedłużeniem tych rozważań jest artykuł *Kwestia narodowościowa* (*Wopros o nacionalnostiach*), będący niewątpliwie głosem Grigorjewa w sprawie powstania styczniowego w Polsce.

Grigorjew nigdy nie należał do ludzi ulegających psychozie tłumu lub jakiemukolwiek oficjalnemu autorytetowi. Sam zresztą przyznawał: „Jako człowiek zbędny sam dla siebie jestem psychicznym fenomenem... W tym czasie, gdy każdy staje pod jakimś sztandarem – ja zdecydowanie pod żadnym stanąć nie mogę. Współczuję wszystkim, wszystkim bez wyjątku"[145]. Nic więc dziwnego, że i w sprawie polskiej zajął odrębne, niezależne stanowisko.

Wystąpienie Grigorjewa zostało zamieszczone jako artykuł programowy na pierwszej szpalcie tygodnika (nr 5, zezwolenie cenzury z 11 kwietnia), bez podpi-

---

141 Zob.: N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom...*, s. 115-142.

142 N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma...*, s. 439-443.

143 Zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996.

144 „Jakor'" 1863, nr 1, s. 1.

145 A. G r i g o r j e w, *Wospominanija...*, s. 344.

su, jednak autorstwo Grigorjewa jest niepodważalne[146]. Jest to swoista odpowiedź na dwie odezwy Aleksandra II do narodu i do Senatu w sprawie powstania (zamieszczone w 4 numerze) a także swoisty komentarz do pierwszych *Wiadomości z Polski*, które wydrukowane są po nim. Takie sąsiedztwo, treść artykułu oraz atmosfera panująca ówcześnie w Rosji dają pełne prawo, by potraktować wypowiedź krytyka jako jego głos w sprawie toczącej się walki Polaków o niepodległość.

> Bywają w historii chwile – pisze Grigorjew – gdy pewne kwestie z pełną jasnością i konsekwencją stają przed wszystkimi i każdym z osobna, kto tylko ma możliwość widzenia i słyszenia. Kwestie te zwykle różnią się od innych, często im współczesnych, lecz jeszcze tylko teoretycznych tym, iż są samym życiem i że słychać w nich najsilniej przekonywujące odgłosy życia. Taką kwestią jest obecnie problem narodowości, czyli kwestia prawa każdej narodowości do niezależnego istnienia, do tego, by być czymś szczególnym, odrębnym, by być wiadomą barwą w ogólnym obrazie wszechświata. Z naszego punktu widzenia prawo to nie może podlegać najmniejszej nawet wątpliwości[147].

Trzeba było posiadać dużo odwagi cywilnej, by w ówczesnej sytuacji politycznej wypowiadać takie słowa, w sytuacji, gdy twierdzono, iż „ustąpienie polskiemu patriotyzmowi w jego roszczeniach oznacza podpisanie wyroku śmierci na naród rosyjski" i domagano się pełnej rusyfikacji Polaków[148]. Dalej Grigorjew pisze:

> Myśliciele dwóch rodzajów gotowi są zawsze poświęcać narodowości dla różnych racji, tak jak gotowi są na ogół poświęcać wszelkie osobliwości, kolory, barwy życia dla wąskiego ideałku, który zasiadł w ich głowach pod wpływem tej lub innej, często w pocie czoła wysiędzianej w gabinecie teorii. Są to doktrynerzy z jednej i niwelatorzy z drugiej strony. Dla jednych najważniejsze są racje polityczne, dla drugich – dobro abstrakcyjnej, w rzeczywistości nie istniejącej ludzkości. Życia nie cenią jako życia, droga jest im tylko myśl wypracowana procesem logicznym w ich głowach. *Pereat mundus, fiat iustitia*! W ich oczach jakiś polityczny ideałek lub jakaś zwierzęca utopia socjalna jest bez porównania droższa i ważniejsza.
>
> A jak konkretnie ustosunkowujemy się do tej sprawy? A jeśli narodowości na skutek najprzeróżniejszych warunków historycznych, na skutek całej swej historii nie mogą żyć bez tego, by jedna nie żyła kosztem drugiej?
>
> Przede wszystkim myślimy, że narodowości mogą amalgamować się, do pewnego stopnia nawet zlewać, lecz nie inaczej, jak wskutek bezpośredniej ich woli. Po drugie – uznajemy narodowości tylko w granicach ich legalnego prawa, tzn. w granicach ich języka, wiary i plemienia. A jeśli sprawy potoczą się inaczej, jeśli wystąpi narodowość ze swych naturalnych granic, samo życie i historia, choćby na drodze walki i cierpień, wskaże jej prawowitą drogę i naturalne granice[149].

Dwuznaczność wystąpienia Grigorjewa polegała na tym, iż poświęcone ono było przede wszystkim prawu narodu ukraińskiego do niezależności kulturowej

---

[146] Zob. W. S p i r i d o n o w, *Taras Szewczenko i nacionalnyj wopros w ponimanii A. Grigorjewa*, „Wiatskaja riecz" 1914, s. 2; B. J e g o r o w, *A. Grigorjew – kritik...*, s. 63.

[147] „Jakor'" 1863, nr 5.

[148] Zob.: „Russkij wiestnik" 1863, nr 1, s. 482.

[149] „Jakor'" 1863, nr 5.

(a prawo to powszechnie przez Rosjan było negowane). Pytania zawarte w przedostatnim, cytowanym wyżej akapicie świadczą jednak o tym, iż krytyk pisał swój artykuł myśląc konkretnie o sprawie polskiej.

Sądy Grigorjewa o prawie każdego narodu do własnego języka, literatury, sztuki, do własnej samoistnej kultury odbiegały od sądów innych współpracowników czasopism braci Dostojewskich. W rok po ukazaniu się *Kwestii narodowościowej* i *Fatalnej sprawy* w czasopiśmie „Epocha" pojawia się artykuł Aleksandra Milukowa zatytułowany *Kwestia literatury małoruskiej* (*Wopros o małorossijskoj litieraturie*)[150], w którym zanegowany został jakikolwiek sens wyodrębniania nie tylko literatury, ale nawet języka ukraińskiego. Język ukraiński traktowany jest przez Milukowa jako dialekt języka rosyjskiego, właściwy dla terenów „nazywanych zwykle Małorusią i zamieszkałych przeważnie przez plemiona południoworuskie"[151]. Do wieku XIX w „dialekcie" tym nie tworzono ani literatury, ani nauki i przejawiał się on jedynie w folklorze. Jeśli ktoś z ludzi wykształconych zamieszkujących te tereny brał się za pióro, wówczas wykorzystywał istniejące języki literackie (polski, rosyjski lub cerkiewnosłowiański). Nieporozumieniem jest więc, zdaniem Milukowa, tendencja dziewiętnastowieczna do tworzenia z miejscowych dialektów odrębnych języków, a następnie odrębnych literatur. Ukrainofilstwo jest szkodliwe dla kultury wielkoruskiej jako całości.

Następnie Milukow neguje wielkość talentu Tarasa Szewczenki i przeciwstawia mu innego Ukraińca – Mikołaja Gogola – piszącego po rosyjsku. Historia literatur europejskich jakoby dowodzi, że nie jest możliwe samodzielne istnienie „szczególnej literatury jakiejś prowincji"[152]. Każdy naród posiada lub posiadał jakieś dialekty, które wyrażają się w folklorze, ale nie prowadzi to do wyodrębniania się samodzielnych literatur. W jednolitym państwie rosyjskim powinien więc istnieć tylko jeden rosyjski język literacki, jedna nauka rosyjska i jedna literatura rosyjska. „Negować ten sąd – pisze Milukow w duchu tzw. oficjalnej narodowości – może tylko egoistyczna głupota lub wąski patriotyzm lokalny"[153].

W tym samym numerze czasopisma „Epocha" ukazały się również dramatyczne *Sceny z ostatniego powstania polskiego. Niezgoda* pióra Jakuba Połonskiego, rozwijające jak gdyby podstawowe myśli z artykułu Milukowa.

Rzecz dzieje się w maju 1863 roku w majątku polskiej szlachcianki panny Katarzyny Sławickiej „w jednej z zachodnich prowincji rosyjskich graniczących z Polską"[154]. Rosyjski kapitan Michał Tanin, stacjonujący ze swoją jednostką w majątku Sławickich, zakochał się w pannie Katarzynie i chcąc okazać jej swoją

---

150 „Epocha" 1864, nr 4, s. 75-102.

151 A. M i l u k o w, *Otgołoski na litieraturnyje i obszczestwiennyje jawlenija. Kriticzeskije oczerki*, S.-Pietierburg 1875, s. 126.

152 Tamże, s. 153, 161.

153 Tamże, s. 163.

154 J. P o ł o n s k i j, *Razład. Sceny iż posledniego polskogo wostanija*, „Epocha" 1864, nr 4, s. 121.

przychylność przymyka oczy na działalność jej brata Józefa, współdziałającego z „bandą", czyli z polskimi powstańcami.

Sławiccy na każdym kroku oszukują biednego, prostolinijnego Tanina. Panna udaje zakochaną, Józef kradnie płaszcz jednemu z oficerów i w przebraniu ucieka do lasu. Podczas potyczki wielkoduszny Tanin próbuje ratować życie Józefowi, lecz ten strzela raniąc kapitana.

Szlachtę polską ukazuje Połonski z jak najgorszej strony. Szlachcic-ekonom znęca się nad chłopami. Stara pani Sławicka pełna jest żółci i nienawiści. Józef snuje koncepcje historiozoficzne, wedle których Rosjanie nie są Słowianami lecz plemieniem mongolskim. Ksiądz okazuje się najbardziej nietolerancyjnym człowiekiem, gdyż nie chce dać rozgrzeszenia pannie Sławickiej na łożu śmierci, gdy ta wyznaje, że naprawdę pokochała Tanina, itd., itp.

Szlachcie polskiej przeciwstawia Połonski chłopów, dla których wojska rosyjskie są ręką opatrzności. Traktują oni Rosjan jako wyzwolicieli spod jarzma szlacheckiego. Tanin widzi w chłopach ludzi, natomiast Józef traktuje ich jak bydło. Dlatego chłopi chętnie znajdują wspólny język i bratają się z wojskiem rosyjskim, i nawet Tanin jest zmuszony bronić pań Sławickich przed „zemstą ludu". Chłopi wyznają oczywiście wiarę prawosławną.

Sztuka, bardzo mierna pod względem artystycznym, miała pełnić rolę dydaktyczną, ukazywać jedność narodową państwa rosyjskiego, w którym tylko szlachta polska, ksiądz katolicki i Żyd dostarczający wódkę oddziałom powstańczym okazują się być Judaszami.

Redaktorzy czasopisma „Epocha", chcąc widocznie naprawić nieporozumienie wywołane publikacją *Fatalnej sprawy*, poświęcają kwestii polskiej bardzo dużo uwagi. Sprostowań Strachowa cenzura nie dopuściła do druku, jednak w pierwszym (podwójnym) numerze ukazuje się artykuł, najprawdopodobniej Aleksego Razina, zatytułowany *Czym są powstania polskie?* (*Czto takoje polskije wosstanija?*) oraz recenzja-streszczenie, autorstwa prawdopodobnie Iwana Dołgomostjewa, pracy Friedricha Schmidta poświęconej historii powstania listopadowego[155]. W dwóch numerach następnych recenzja jest kontynuowana. Razem „sprawie polskiej" poświęca „Epocha" w swoich trzech książkach 242 strony.

Tak więc tylko Grigorjew wśród poczwienników wytrwale bronił praw każdej narodowości do niezależnego, samodzielnego istnienia. Tuż przed śmiercią, w więzieniu za długi pisał do Strachowa:

> Teraz, gdy słowianofile znajdują się w tak dogodnej sytuacji, należy tym bardziej zdecydowanie bronić przed nimi samoistnego życia dzielnic, tych zadatków życia, które mogą rozwinąć się w przyszłości, które tłumione przez Moskwę przejawiły świadomość własnej inności przeciw jej władzy[156].

---

[155] *Istorija polskogo wosstanija i wojny 1830 i 1831 godow F. Smita*..., „Epocha" 1864, nr 1-2, s. 469-495, nr 3, s. 348-374, nr 4, s. 257-268.

[156] *Pieriepiska Ap. Grigorjewa s N.N. Strachowym*, Wstupitielnaja statja, poblikacija i primie-

6. FIODOR DOSTOJEWSKI I PANSLAWIZM MIKOŁAJA DANILEWSKIEGO

W 1869 roku w Petersburgu zaczął wychodzić nowy miesięcznik zatytułowany „Zaria", którego współredaktorem był przez pewien czas Mikołaj Strachow. Fiodor Dostojewski przebywał w owym czasie za granicą, lecz o planach wydawniczych nowego czasopisma posiadał dokładne informacje, których dostarczali mu Strachow i Apollon Majkow. Jeszcze przed ukazaniem się pierwszego numeru miesięcznika pisarz w listach do obu przyjaciół wyrażał radość i nadzieję, że nowe pismo będzie kontynuowało i rozwijało kierunek w myśli rosyjskiej zapoczątkowany przez czasopisma „Wriemia" i „Epocha": „...nasz kierunek i nasza wspólna praca nie umarła. 'Wriemia' i 'Epocha' przyniosły jednak płody i nowe przedsięwzięcie zmuszone jest zacząć od tego, na czym my zatrzymaliśmy się. To bardzo radosne"[157].

Zdaniem Dostojewskiego, podobnie zresztą jak i zdaniem Strachowa i Majkowa, o poczwiennickim charakterze czasopisma „Zaria" miał świadczyć przede wszystkim traktat historiozoficzny Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa*.

> Ucieszyła mnie – pisał Dostojewski do Majkowa – między innymi wiadomość o rozprawie Danilewskiego *Rosja i Europa*, o której Mikołaj Mikołajewicz [Strachow] pisze, że jest wyśmienita. Muszę się panu przyznać, że o Danilewskim od 49 roku nic nie słyszałem, lecz nieraz myślałem o nim. Pamiętam, jakim był zawziętym fourierystą. I oto od fourieryzmu przejść do Rosji, stać się znowu Rosjaninem i pokochać własną glebę! Oto po czym można poznać wielkiego człowieka! [158].

Mikołaj Danilewski (1822-1885) z wykształcenia był przyrodnikiem. W młodości, podobnie jak i Fiodor Dostojewski, uczestniczył w kółku pietraszewców, jednak z powodu braku dowodów obciążających (sic!) po stu dniach aresztu został zesłany na prowincję, gdzie zajął się badaniem rosyjskiego rybołówstwa. W latach późniejszych rozgłos przyniosły mu dwie prace – wspomniany traktat *Rosja i Europa*, będący teoretycznym podsumowaniem rosyjskich koncepcji panslawistycznych, oraz dwutomowa krytyka darwinizmu[159].

Po przeczytaniu pierwszego numeru czasopisma „Zaria" Dostojewski był w pełni usatysfakcjonowany. Szczególnie spodobał mu się artykuł Strachowa o *Wojnie i pokoju* Lwa Tołstoja oraz pierwsze rozdziały pracy Danilewskiego.

---

czanija B. F. Jegorowa, „Uczenyje Zapiski Tartuskogo Uniwiersitieta" 1965, wypusk 167, s. 163-173.

[157] *Biografija, pis'ma i zamietki iz zapisnoj kniżki F. M. Dostojewskogo*, S.-Pietierburg 1883, s. 261.

[158] Tamże, s. 200-201.

[159] N. D a n i l e w s k i j, *Darwinizm. Kriticzeskoje issledowanije*, t. 1-2, S.-Pietierburg 1885-1889.

> Niczego takiego nie było jeszcze w naszej krytyce – pisał – niczego podobnego jeszcze nie czytałem. Praca Danilewskiego *Rosja* i *Europa* to rzecz ogromna, przewidziana na kilka numerów. I niezwykła [...] W ogóle czasopismo to ma przyszłość... [160].

Numer następny jeszcze bardziej urzekł Dostojewskiego. W liście do Strachowa pisze:

> Drugi numer szczególnie spodobał mi się. O Pana artykule [druga część artykułu o *Wojnie i pokoju*] nie powiem nic prócz tego, że jest to prawdziwa krytyka literacka [...] Natomiast rozprawa Danilewskiego, moim zdaniem, staje się coraz bardziej ważna i znacząca. Przecież to przyszły podręcznik wszystkich Rosjan. I jak bardzo sprzyja temu język, jego przejrzystość, mimo ściśle naukowego charakteru pracy [...] Rozprawa tak bardzo współbrzmi z moimi własnymi stwierdzeniami i przekonaniami, że zaskoczony jestem nawet tożsamością niektórych stwierdzeń. Wiele moich myśli od dawna notuję z zamiarem napisania artykułu i to prawie pod takim samym tytułem, dokładnie z takimi samymi myślami i wnioskami. I naraz – co za radość – to, co pragnąłem urzeczywistnić w przyszłości, jest już urzeczywistnione, przejrzyście, harmonijnie, w pełni logicznie i z tą siłą naukowości, której oczywiście mimo wszystkich moich wysiłków nigdy nie udałoby mi się zrealizować" [161].

Co w pracy Mikołaja Danilewskiego wzbudziło taki zachwyt autora *Zbrodni i kary*? Czy rzeczywiście *Rosja i Europa* kontynuuje kierunek w myśli rosyjskiej zapoczątkowany przez poczwienników w czasopismach braci Dostojewskich?

Jak już wspomniałem, *Rosja i Europa* jest historiozoficznym traktatem podsumowującym rosyjskie koncepcje panslawistyczne. Jest to jeden z najbardziej brutalnych przejawów rosyjskiego, dziewiętnastowiecznego szowinizmu wielkomocarstwowego.

Zdaniem Danilewskiego, Rosja i Europa stanowią dwa przeciwstawne i wrogie sobie typy kulturowe, dwie odmienne cywilizacje. Europa jest typem germańsko-romańskim, natomiast Rosja przewodzi nowemu typowi kulturowo-historycznemu, nowej cywilizacji, jaką tworzą Słowianie[162]. Stąd wniosek Danilewskiego, iż wrogość i niezrozumienie, cechujące stosunek Europy do Rosji, są czymś zupełnie naturalnym – Rosja nie jest, nie była i nigdy nie będzie Europą, geograficzny podział świata jest czymś sztucznym, naturalny jest jedynie podział etnograficzny, kulturowo-historyczny. Wrogość Europy wobec Rosji i wobec całego świata słowiańskiego, o czym świadczy, zdaniem Danilewskiego, chociażby popieranie przez Zachód Turcji w wojnie z Rosją, zagraża istnieniu nie tylko samej Rosji, ale także całej Słowiańszczyzny jako nowej cywilizacji. Dlatego Słowianie powinni jak najszybciej się zjednoczyć – oczywiście pod przywództwem samodzierżawnej Rosji:

---

[160] *Listy*, s. 255-256.

[161] XXIX/1, s. 30.

[162] Danilewski w historii ludzkości wyróżniał dziesięć typów kulturowo-historycznych: egipski, chiński, asyryjsko-babilońsko-fenicki (czyli starosemicki), indyjski, irański, hebrajski, starogrecki, rzymski, nowosemicki (czyli arabski) i romano-germański (czyli europejski); zob.: N. D a n i l e w s k i j, *Rossija i Jewropa*, Moskwa 1991, s. 88.

> ...dla każdego Słowianina – Rosjanina, Czecha, Serba, Chorwata, Słoweńca, Słowaka, Bułgara (chciałoby się dodać i Polaka) – po Bogu i Jego Cerkwi świętej idea słowiańska powinna być najwyższą ideą, wyższą od wolności, nauki, oświaty, wyższą od wszelkiego dobra ziemskiego, gdyż żadne z tych dóbr nie będzie osiągnięte bez urzeczywistnienia idei słowiańskiej, bez duchowego, narodowo i politycznie samoistnego, niezależnego Słowiaństwa[163].

Według Danilewskiego, powołanie ogólnosłowiańskiej federacji jest jedynym rozumnym i jedynym możliwym rozwiązaniem tzw. kwestii wschodniej. W tym celu konieczne jest zdobycie przez Słowian Konstantynopola (Carogrodu), do którego Rosja ma jakoby największe prawa kulturowe i polityczne, gdyż jest wyrazicielką idei Trzeciego Rzymu. Jednak Carogród powinien być stolicą nie Rosji, a całego Związku Wszechsłowiańskiego[164].

Ów Związek Wszechsłowiański składałby się, w koncepcji Danilewskiego, z następujących krajów: Imperium Rosyjskiego (wraz „z całą Galicją i Rusią Węgierską"), Królestwa Czecho-morawo-słowackiego, Królestwa Serbo-chorwacko-słoweńskiego, Królestwa Bułgarskiego, Królestwa Rumuńskiego, Królestwa Greckiego, Królestwa Węgierskiego i Okręgu Carogrodzkiego[165]. Danilewski nie tłumaczy, dlaczego wśród „Wszechsłowian" znalazły się narody niesłowiańskie – rumuński, grecki, węgierski, natomiast dokładnie tłumaczy, dlaczego w Związku Wszechsłowiańskim nie ma miejsca dla niezależnego bytu Polaków. Polska jakoby już u zarania dziejów zdradziła świat słowiański przyjmując chrześcijaństwo z Rzymu i zdradę tę przypieczętowała całą swoją dalszą historią, prowadząc ciągłe wojny z Rosją i zniewalając plemiona zachodnio-ruskie. Polska jest Judaszem Słowiańszczyzny, jest ohydną tarantulą, która chce pożreć Rosję, nie bacząc na to, iż zachodni sąsiedzi pożarli już jej własny odwłok. Zresztą, gdyby Polska zdołała w jakiś sposób uzyskać niepodległość byłoby to, zdaniem Danilewskiego, zgubą dla narodu polskiego, gdyż pochłonęłaby go narodowość niemiecka[166].

Aby Związek Wszechsłowiański mógł powstać, konieczna jest, jak twierdzi Danilewski, wojna Rosji z Europą – „Walka z Zachodem jest jedynym środkiem mogącym wyleczyć rosyjską rzeczywistość i rozwinąć ogólnosłowiańskie sympatie"[167]. Po zwycięskiej wojnie problemem pozostanie już tylko wprowadzenie wśród Słowian języka rosyjskiego jako obowiązującego, „aby między wszystkimi członkami rodziny słowiańskiej mogła dokonywać się płodotwórcza wymiana myśli i wzajemnych wpływów kulturalnych"[168].

---

[163] Tamże, s. 133.
[164] Tamże, s. 416-420.
[165] Tamże, s. 423-424.
[166] Tamże, s. 33, 425-426.
[167] Tamże, s. 472.
[168] Tamże, s. 464.

W pracy Danilewskiego uderza programowy amoralizm polityczny, niezwykle wygodny dla wielkomocarstwowego szowinizmu rosyjskiego[169]. Dla Rosjan, zdaniem propagatora wszechsłowiańskości, jedyną obowiązującą prawdą powinien być „rosyjski punkt widzenia", natomiast jedynym prawem politycznym zasada „oko za oko, ząb za ząb". Rosja może być bezpieczna tylko wówczas, gdy państwa Europy walczą między sobą, dlatego powstrzymywanie takiej walki i sprzyjanie równowadze sił w Europie jest szkodliwe dla Rosji. Rosji nie powinny obowiązywać żadne układy polityczne, żadne sojusze, oprócz tych, które są wygodne dla niej w danej chwili, niezależnie od tego, jakie zasady polityczne reprezentuje dany sojusznik. W ówczesnych czasach jedynym wygodnym dla Rosji sojusznikiem były, zdaniem Danilewskiego, Prusy[170].

Z materiału, który został przedstawiony w poprzednich rozdziałach, wynika, że tak dla Dostojewskiego, jak i dla innych poczwienników przeciwstawienie Europie Zachodniej Rosji jako całkowicie odrębnej i samoistnej kultury, całkowicie odrębnej i samoistnej cywilizacji było czymś charakterystycznym na długo przed ukazaniem się pracy Danilewskiego. Niewątpliwie sam Danilewski, będąc bliskim przyjacielem Strachowa[171], do stworzenia własnej koncepcji historiozoficznej wykorzystał także wiele przemyśleń poczwienników. O ile jednak Danilewski skupił swoją uwagę na Słowiańszczyźnie jako całości (oczywiście pod przywództwem Rosji), o tyle poczwiennicy w latach sześćdziesiątych tworzyli koncepcje historiozoficzne dotyczące przede wszystkim samej Rosji. Problem przywództwa Rosji w świecie słowiańskim na plan pierwszy wydobędzie dopiero wojna rosyjsko-turecka.

W odróżnieniu od Danilewskiego poczwiennicy dużo większą wagę przywiązywali do wyróżniania prawosławia jako podstawy rosyjskiej, a następnie wszechsłowiańskiej, a nawet wszechświatowej kultury. Autor *Biesów*, chwaląc pierwsze rozdziały *Rosji i Europy*, pisał do Strachowa:

> ...z niepokojem oczekuję ostatecznej konkluzji, wciąż nie jestem pewien, czy Danilewski ukaże z pełną siłą ostateczną istotę przeznaczenia rosyjskiego, które polega na ukazaniu wszystkim rosyjskiego Chrystusa, nieznanego światu, a którego istota zawarta jest w naszym rodzimym prawosławiu. Moim zdaniem, na tym właśnie polega sedno naszej przyszłej, potężnej roli cywilizatorskiej i możliwość wskrzeszenia chociażby całej Europy, sedno naszego potężnego, przyszłego istnienia[172].

O ile w latach sześćdziesiątych przeciwstawienie prawosławia Zachodowi nie miało jeszcze w koncepcjach poczwienników charakteru wyraźnie politycznego, o tyle w latach siedemdziesiątych połączenie prawosławia z polityką w publicystyce Dostojewskiego zaczyna dominować. W końcu 1870 roku w liście do Apol-

---

169 Zob.: A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia...*, s. 428.
170 N. D a n i l e w s k i j, *Rossija i Jewropa...*, s. 453-568.
171 Zob.: *Pis'ma N. Strachowa k N. Daniliewskomu*, „Russkij Wiestnik" 1901, nr 1-3.
172 XXIX/1, s. 30.

lona Majkowa Dostojewski jak gdyby potwierdza swoje obawy co do „ostatecznej konkluzji" traktatu Danilewskiego i stwierdza:

> Przeznaczenie Rosji zamyka się w Prawosławiu, w świetle ze Wschodu, które popłynie do ociemniałej na Zachodzie ludzkości. Całe nieszczęście Europy, całe, całe bez żadnych wyjątków, wzięło się stąd, iż narody Europy poddając się Kościołowi Rzymskiemu utraciły Chrystusa, a później zdecydowały, że obejdą się i bez Chrystusa. Niech Pan sobie wyobrazi, drogi przyjacielu, że nawet u takich wielkich Ludzi Rosyjskich, jak na przykład autor *Rosji i Europy*, nie spotkałem tego sądu o Rosji, tzn. o jedynie prawosławnym jej przeznaczeniu dla ludzkości[173].

W latach następnych, gdy konflikt z Turcją zacznie nabrzmiewać i panslawizm zacznie dominować w rosyjskiej politycznej myśli konserwatywnej, Dostojewski własne koncepcje historiozoficzne oprze na prawosławiu. Dla autora *Biesów* w kwestii wschodniej „sedno stanowi nie Słowiańszczyzna lecz Prawosławie"[174]. Pisarz, głosząc wizję Rosji jednoczącej wszystkich Słowian („to zjednoczenie nie jest zaborem ani przemocą, lecz ma na celu służbę całej ludzkości"), jednocześnie stwierdzi, że nie tyle zależy mu na zjednoczeniu politycznym – problemy polityczne jakoby same rozwiążą się później – ile na zjednoczeniu religijnym:

> Imperium po zwyciężeniu Turków powinno być nie panslawistyczne, nie greckie, nie rosyjskie – każde z tych rozwiązań byłoby niesłuszne. Powinno być prawosławne – wówczas wszystko będzie zrozumiałe[175].

Powyższa myśl znajdzie szerokie rozwinięcie na wielu stronicach *Dziennika pisarza*. Dostojewski postara się umieścić swój światopogląd wśród światopoglądów epoki i stwierdzi, że pod wieloma względami jego przekonania są „czysto słowianofilskie". Zaobserwuje przy tym trzy możliwości rozumienia terminu „słowianofilstwo": 1. tradycyjne, odwołujące się do lat czterdziestych, 2. utożsamiane z panslawizmem, 3. takie, które „prócz zjednoczenia Słowian pod przewodem Rosji oznacza i zawiera w sobie sojusz duchowy wszystkich wierzących w to, że nasza wielka Rosja na czele zjednoczonych Słowian powie całemu światu, całej Europie i jej cywilizacji swoje nowe, zdrowe, jeszcze nie znane światu słowo. Słowo to będzie wypowiedziane dla dobra i naprawdę dla objęcia całej ludzkości nowym braterskim, powszechnym sojuszem, którego elementy tkwią w geniuszu Słowian, a przede wszystkim w duchu wielkiego narodu rosyjskiego, który cierpiał tak długo, tyle wieków skazany był na milczenie, ale zawsze krył w sobie wielkie siły dla przyszłego wyjaśnienia i rozstrzygnięcia wielu gorzkich, najtragiczniejszych nieporozumień cywilizacji zachodnioeuropejskiej". Pisarz zaliczy siebie do „tej grupy przekonanych i wierzących" [176].

---

[173] Tamże, s. 146-147.
[174] *Z notatników*, s. 336.
[175] Tamże, s. 256; *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 357-359.
[176] *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 205.

Dostojewski w swojej historiozofii przekracza więc panslawizm Danilewskiego. Czysto polityczne, obliczone jak gdyby na najbliższą przyszłość koncepcje jedności Słowian nie satysfakcjonują go. Pisarz przy pomocy swej prawosławnej „idei rosyjskiej" pragnie zbawić od razu cały świat, a nie tylko samych Słowian. Federacja Wszechsłowiańska ma być tylko pierwszym etapem owego zbawienia.

Dostojewski nie zgadza się także z Danilewskim, że Konstantynopol powinien być stolicą Wszechsłowian – „Konstantynopol jest prawosławny, a to, co prawosławne, jest rosyjskie"[177]. Rosja, władając Konstantynopolem, dzięki swej sile i autorytetowi nie dopuści do waśni między narodami słowiańskimi i Grecją o prawo do rządów nad tym miastem, „uratuje wszystkie narodowości przed wzajemnymi niesnaskami i będzie stała na straży ich wolności. Będzie stała na straży całego Wschodu i jego przyszłego ładu"[178]. Dla pisarza „nie jest Rosjaninem ten, kto nie uznaje konieczności zajęcia Konstantynopola". Rosyjski Konstantynopol powinien być stolicą prawosławia[179].

Tak więc cała koncepcja historiozoficzna Dostojewskiego w latach siedemdziesiątych wraca wciąż do tej samej podstawy – do prawosławia. Dostojewski już do śmierci będzie powtarzał, że kwestia wschodnia, losy Rosji, losy Europy i całego świata sprzęgnięte są z ideą prawosławia – panaceum na wszystkie bolączki i utrapienia ludzkości.

> Rzymski katolicyzm, który dawno już sprzedał Chrystusa za panowanie na ziemi – twierdzi Dostojewski – zmusił ludzkość do odwrócenia się od Niego i stał się w ten sposób główną przyczyną materializmu i ateizmu w Europie – ten katolicyzm musiał naturalnie zrodzić w Europie socjalizm. Socjalizm bowiem ma na celu rozstrzygnięcie losów ludzkości nie w zgodzie z Chrystusem, lecz poza Bogiem i Chrystusem, i musiał się zrodzić w Europie w sposób naturalny, zamiast cofającego się elementu chrześcijańskiego, w miarę jego wypaczania się i zanikania w łonie Kościoła katolickiego. Utracony obraz Chrystusa zachował się w całym blasku czystości w prawosławiu. Ze Wschodu też zabrzmi nowe słowo świata wobec nadchodzącego socjalizmu – słowo, które może znów ocalić mieszkańców Europy. Oto misja Wschodu, oto w czym tkwi dla Rosji kwestia wschodnia[180].

To „uprawosławnienie" panslawizmu nie jest jednak w gruncie rzeczy sprzeczne z podstawowymi założeniami pracy Danilewskiego. Dostojewski zmieni właściwie tylko nazewnictwo – „ideę słowiańską" zastąpi „ideą prawosławną", tożsamą u niego z „ideą rosyjską". Wielkomocarstwowość i monarchizm Danilewskiego („samodzierżawie jest czymś organicznym i dlatego koniecznym dla Rosji"[181]) charakteryzuje także światopogląd Dostojewskiego. Pisarz będzie jedynie konsekwentnie uwzględniał prawosławie we wszelkich swoich rozważaniach:

---

[177] *Z notatników...*, s. 220.
[178] *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 322.
[179] *Z notatników...*, s. 265, 299.
[180] *Dziennik pisarza...*, t.3, s. 322.
[181] N. D a n i l e w s k i j, *Rossija i Jewropa...*, s. 458-459.

Cały prawosławny Wschód powinien być podległy carowi prawosławnemu i w przyszłości nie powinniśmy go dzielić (na słowiański i grecki).

Powinniśmy właściwie ogłosić scalenie państwowości z prawosławiem. Jest ono najważniejsze z tego co posiadamy[182].

Różnić obu myślicieli będzie tylko to, że o ile Danilewski jest po prostu trzeźwym, często brutalnym politykiem, który rozważa, co Rosji bardziej opłaca się politycznie, a co nie, o tyle Dostojewski uzupełni swój panslawizm utopijną koncepcją etyczno-eschatologiczną, w której znajdą się słowianofilskie mrzonki o dobrym, sprawiedliwym, kochającym naród i kochanym przez naród carze rosyjskim, o narodzie rosyjskim jako bogonoścy itp. Jednak nawet w etyce Dostojewskiego pojawią się myśli, będące swoistym rozwinięciem koncepcji Danilewskiego, o wojnie potrzebnej Rosji „dla własnego zbawienia" – „wojna odświeży powietrze, którym oddychamy i w którym dusimy się, tkwiąc w niemocy rozkładu i w ciasnocie duchowej". Zdaniem Dostojewskiego, właśnie wojna jest w stanie zjednoczyć i zrównać pod każdym względem inteligencję z narodem („jedynie wspólna śmierć jest czymś, co jednoczy") i takiego „zrównania" nie jest w stanie przynieść nawet rewolucja społeczna[183].

7. KATEGORIA *NARODOWOŚCI* W POLEMICE MIKOŁAJA STRACHOWA Z WŁODZIMIERZEM SOŁOWJOWEM

Wydawać by się mogło, że w poprzednim rozdziale odeszliśmy od problemu narodowości. Tak jednak nie jest. Rosyjski panslawizm rozwijał się przede wszystkim w oparciu o kategorię narodowości wypracowaną przez rosyjską myśl romantyczną, jednak oprócz „narodowości rosyjskiej" wprowadzał częstokroć pojęcie „narodowości słowiańskiej", był to bardziej, to mniej nacjonalistyczny. Rozkwit panslawizmu w latach 70.-80. świadczy o tym, że kategoria narodowości znowu stała się w Rosji przede wszystkim kategorią polityczną, wspierającą rosyjskie samodzierżawie. O ile w światopoglądach rosyjskich romantyków *narodowość* często była w opozycji do oficjalnej myśli państwowej (jakoby „niemieckiej"), o tyle w drugiej połowie XIX wieku, wraz z odchodzeniem od romantyzmu, kategoria ta coraz częściej przyjmowała rolę podstawy jednania się z oficjalną rzeczywistością[184]. Myśl tę w pełni potwierdza polemika Mikołaja Strachowa z Włodzimierzem Sołowjowem.

---

[182] *Z notatników...*, s. 228, 335.
[183] Tamże, s. 125-126; *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 98.
[184] Nie myślę tu oczywiście o pojednaniu w duchu heglizmu, a jedynie o powrocie do Uwarowskiej formuły „prawosławie, samodzierżawie, narodowość".

Gdy Włodzimierz Sołowjow (1853-1900) opublikował w 1874 roku pracę magisterską pt. *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciwko pozytywistom* wszystkie kręgi rusofilsko-panslawistyczne mogły uznać, że jest to myśliciel im bliski. Tak się też stało. Po powrocie z zagranicy w 1876 roku filozof bardzo zbliżył się i z Iwanem Aksakowem, i z Dostojewskim, i ze Strachowem. „W Petersburgu – pisał do Strachowa – jest Pan dla mnie człowiekiem najbliższym i traktuję Pana jak swojego wujaszka"[185].

Słowianofilizujący okres w rozwoju ideowym Sołowjowa trwał jednak dosyć krótko[186]. W 1883 roku myśliciel zerwał współpracę z czasopismem „Ruś" Iwana Aksakowa i stał się publicystą okcydentalizującego pisma „Wiestnik Jewropy", gdzie zamieścił większość artykułów z cyklu *Problem narodowy w Rosji*[187], będących polemiką między innymi ze stanowiskiem Mikołaja Danilewskiego i jedynego już wówczas poczwiennika – Mikołaja Strachowa.

> Problem narodowy – pisze Sołowjow – dla wielu narodów jest problemem rozstrzygającym o ich istnieniu. W Rosji takiego problemu być nie może. Tysiącletnia historia stworzyła Rosję jako jednolite, niezależne i wielkie mocarstwo. Jest to fakt nie podlegający dyskusji. Jednak, im mocniejsza jest Rosja, tym bardziej nagląca staje się odpowiedź na pytanie – po co i w imię czego ona istnieje? Rzecz idzie nie o fakt materialny, lecz o cel idealny. Problem narodowy w Rosji jest problemem nie o istnieniu, lecz o **godnym istnieniu**[188].

Następnie, podtrzymując swoją utopijną ideę zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich i ustanowienia na ziemi teokratycznego Królestwa Bożego, myśliciel domaga się:

1. Podporządkowania polityki państwowej etyce chrześcijańskiej (rozdział *Moralność i polityka. Obowiązki Rosji w historii*).
2. Odrzucenia przez naród rosyjski „egoizmu narodowego" w imię idei solidarności z całą ludzkością (rozdział *O narodowości i sprawach narodowych Rosji*).
3. Uznania, że egoizm narodowy jest sprzeczny z ludowo-narodowym charakterem rosyjskim, z ideałem „świętej Rusi" (rozdział *Miłość do ludu i rosyjski ideał ludowo-narodowy*).
4. Uznania, że kultura Europy Zachodniej jest tak samo cenną kulturą chrześcijańską jak i kultura narodów prawosławnych, co dałoby podstawy moralne do przyszłego zbratania się Rosjan z nieprawosławnymi narodami słowiańskimi (rozdział *Problem słowiański*).

---

185 W. S o ł o w j o w, *Pis'ma*, t. 1, S.-Pietierburg 1908, s. 1.

186 Zob.: A. W a l i c k i, *W kręgu...*, s. 460; G. P r z e b i n d a, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.

187 W. S o ł o w j o w, *Nacionalnyj wopros w Rossii*, t. 1-2, S.-Pietierburg 1891 (wydanie pierwsze – 1888).

188 Tamże, t. 1, s. V.

5. „Wyzwolenia duchowego" Rosji, które miałoby polegać na pełnej wolności wiary i myśli, i prowadziłoby do urzeczywistnienia ideału miłości chrześcijańskiej, zawartego jakoby w rosyjskim charakterze ludowo-narodowym (rozdział *Czego wymaga się od partii rosyjskiej?*).
6. Uznania, że rosyjska antyeuropejskość jest czymś bezsensownym i nie prowadzi do pozytywnego rozwoju Rosji, że koniecznym dla Rosji jest przejęcie z Europy Zachodniej i przyswojenie „ogólnoludzkich form życia i wiedzy" (rozdział *Rosja i Europa*).

Zdaniem Sołowjowa, *narodowość* była do tej pory siłą dyferencyjną, dzielącą, co wyraziło się między innymi we wszystkich podziałach kościołów. Takie dzielące, odosabniające działanie *narodowości* przeczy wszechjednoczącym podstawom moralnym chrześcijaństwa, a także prawdziwemu przeznaczeniu samych narodów chrześcijańskich, których powołaniem jest wszechstronne urzeczywistnienie jedności bogoczłowieczej, a nie dokonywanie podziałów ludzkości.

> Jeśli naród chrześcijański – pisze Sołowjow – może ulec egoizmowi narodowemu i w procesie odosobnienia przekroczyć granice boskie, to tenże naród może sam rozpocząć proces odwrotny – integracji, czyli uzdrowienia podzielonej ludzkości.

Taką „pozytywną reformację" powinni rozpocząć właśnie Rosjanie[189].

Praca Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa* teoretycznie uprawomocniała podział świata na typy narodowości, uzasadniała panslawizm i nacjonalizm rosyjski, dawała podstawy teoretyczne wszelkiej maści szowinistom. Kolejne jej wydania potwierdzały fakt, że w Rosji znajdowała wielu przychylnych czytelników. Sołowjow, głosząc swą ideę wszechludzkiego braterstwa w chrześcijaństwie, nie mógł przejść obok pracy Danilewskiego obojętnie, a ponieważ wydawcą i autorem wstępu do jej kolejnych wydań był Mikołaj Strachow, którego antyokcydentalizm wyraził się już wówczas z całą siłą także w dwóch pierwszych tomach *Walki z Zachodem w naszej literaturze* (1882-1883), filozof zaatakował jednocześnie Danilewskiego i Strachowa.

Dla Sołowjowa idea *narodowości* była zdobyczą początku XIX wieku. Jej podstawy teoretyczne zawarł Johann Fichte w *Mowach do narodu niemieckiego*, zaś wojny napoleońskie przyczyniły się do jej rozprzestrzenienia w całej Europie[190]. W owym czasie idea *narodowości* zasługiwała, zdaniem filozofa, na szacunek i sympatię, gdyż w jej imieniu bronione były i wyzwalane narody słabe i uciśnione, i pokrywała się ona w pełni z „prawdziwą sprawiedliwością". Każda *narodowość* ma prawo żyć i swobodnie rozwijać swoje siły, nie naruszając takich samych praw innych *narodowości* – podkreśla Sołowjow. Jego zdaniem, zasada ta wnosi do polityki wyższą ideę moralną, której powinien być podporządkowany

[189] Tamże, s. VIII-IX.
[190] Tamże, s. 115.

egoizm narodowy. W takim wypadku wszystkie narody solidaryzują się ze sobą i „ludzkość przestaje być słowem pustym”[191].

Inaczej rzecz wygląda, gdy naród silny, posiadający niezależność państwową, czyni z idei *narodowości* naczelną zasadę historiozoficzną – prowadzi to wówczas bezpośrednio do rozwoju egoizmu narodowego, czyli do nacjonalizmu i wyraża się w formule:

> Nasz naród jest najlepszy i jemu jest sądzone podporządkowanie sobie w ten czy inny sposób innych narodów, lub przynajmniej zajęcie wśród nich miejsca przodującego [192].

Taka formuła prowadzi do usprawiedliwienia wszelkiej przemocy, bezustannych wojen i wszelkiego zła w historii świata.

W Rosji, zdaniem Sołowjowa, ideę *narodowośc*i pod wpływem dialektyki heglowskiej podnieśli do naczelnej zasady historiozoficznej słowianofile lat czterdziestych. Ponieważ bronili oni jednak przede wszystkim niezależności kultury rosyjskiej, nie negując jednocześnie historii świata i idei chrześcijańskiej solidarności, ich koncepcje nie były wewnętrznie sprzeczne i nie nosiły w sobie zła moralnego, tym bardziej, że narodowość była dla nich ideą „poetyckiego, proroczego i oratorskiego natchnienia”. Inaczej rzecz się ma z koncepcjami Danilewskiego. Tu już nie ma poezji, nie ma nawet „rynkowego patriotyzmu” – jest natomiast systematyczny wykład przyrodoznawcy-empiryka i praktycznego publicysty politycznego, który tworzy i uzasadnia całą teorię nacjonalizmu[193].

Potępiając nacjonalizm Danilewskiego, Sołowjow tworzył jednocześnie podstawy teoretyczne dla swojej utopijnej wizji zjednoczonej ludzkości pod władzą duchową papieża i władzą świecką cesarza Rosji[194]. Podział ludzkości na typy kulturowe, oddzielenie kultury Rosji od kultury Zachodu, dokonywane tak przez Danilewskiego, jak i przez Strachowa, nie mogło zmieścić się w tej wizji. Dla Sołowjowa kultura europejska była jednością chrześcijańską i Rosja była tylko cząstką tej kultury[195].

Artykuły Sołowjowa dotknęły Strachowa do żywego, co znalazło dobitny wyraz w jego listach do Lwa Tołstoja.

> Co za chwiejny umysł! Jeszcze raz się przekonuję – zwierzał się Strachow Tołstojowi – że Sołowjow nie jest w stanie zrozumieć nie tylko rzeczywistości, lecz nawet książki, którą analizuje. Zawsze buja w obłokach. Napisał kilka artykułów o Dostojewskim[196], w których nie ma ani jednego słowa o rzeczywistym Dostojewskim i jego rzeczywistych dziełach. Teraz natomiast napisał tyle bezsensów, że zmniejszył się nawet mój szacunek dla jego umys-

---

191 Tamże.
192 Tamże.
193 Tamże, s. 116-118.
194 Zob.: A. W a l i c k i, *W kręgu...*, t. 1, s. 464.
195 W. Sołowjow, *Nacionalnyj wopros...*, t. 1, s. 140-141.
196 Zob.: W. S o ł o w j o w, *Tri rieczi w pamiat' Dostojewskogo*, Moskwa 1884.

łu. W jednym miejscu pisze, że Rosja jest narodem europejskim, w innym, że Rosjanie są jednym z półdzikich narodów Wschodu. A w ogóle, czy można udowadniać problemy czysto negatywne? Odpowiem mu, choć czuję, że nie ma tu szans na porozumienie [197].

Artykuł Sołowjowa o książce Danilewskiego ukazał się w numerach lutowym i kwietniowym czasopisma „Wiestnik Jewropy" z 1888 roku, Strachow swoją odpowiedź zamieścił w numerze czerwcowym czasopisma „Russkij wiestnik" tegoż roku. Artykuł Strachowa nosił tytuł *Nasza kultura i jedność świata*, a za motto posłużyły mu słowa z Katechizmu: „Czcij ojca twego i matkę twoją, aby ci się dobrze działo i abyś długo żył na ziemi".

To przypomnienie czwartego przykazania świadczy o tym, że Strachow postanowił nie tyle dyskutować z Sołowjowem, co skarcić go za brak należnej czci dla Rosji – matki rodzonej. Strachow całkowicie zlekceważył większość argumentów Sołowjowa przeciwko nacjonalizmowi jako „zasadzie barbarzyńskiej" zawartej w pracy Danilewskiego i poddał w wątpliwość uczciwość Sołowjowa nie tylko jako filozofa, lecz nawet jako człowieka i chrześcijanina. Częstokroć sam, nie znajdując argumentów racjonalnych, odwoływał się do sądów typu: „No jak można pomyśleć, że człowiek z takim jasnym umysłem i taki szczery chrześcijanin jak Mikołaj Danilewski mógłby głosić zasadę barbarzyńską?"[198].

Sołowjow zaatakował Danilewskiego z pozycji ekumenicznych i tu Strachow okazał się bezradny. Spróbował więc bronić *Rosji i Europy*, broniąc „zasady *narodowości*". Zasada ta, jego zdaniem, uzyskuje siłę jako uzupełnienie idei państwa. Państwo jest pojęciem prawnym i teoretycznie może istnieć bez uświadomionej *narodowości*, jednak historia dziewiętnastowieczna udowodniła, że z idealnym państwem mamy do czynienia wówczas, gdy jego granice pokrywają się z granicami danego narodu. Współczesność wymaga, aby państwo nie było jedynie martwą, suchą formą – powinno posiadać żywą duszę. Poddanych powinny łączyć nie tylko więzy prawa, lecz także myśli i pragnienia, więzy fizyczne i moralne. Świadczy o tym wyzwolenie się Grecji, Serbii, Bułgarii, zjednoczenie Włoch i Prus:

...i da Bóg, i te wyzwolenia i zjednoczenia pójdą dalej [...] Europa poszukuje dla siebie porządku naturalnego i uparcie rozmieszcza się w swych naturalnych granicach. Gdyby nie było wielkiego zła internacjonalistycznego – socjalizmu – zasada *narodowości* wyznawana przez Europę uładziłaby wszystkie niesnaski[199].

Wydawać by się mogło, że Strachow występuje tu co najmniej jako liberał, któremu jedynie socjalizm jest nie w smak ze względu na ideę internacjonalizmu, która jakoby przeszkadza wyzwalaniu się narodów. Nie należy jednak zapomi-

---

[197] *Pierepiska L. Tołstogo s N. Strachowym*, S.-Pietierburg 1913, s. 365-366.
[198] N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom*, t. 2, s. 184.
[199] Tamże, s. 188-189.

nać, że broni on samodzierżawnej pozycji Danilewskiego, w której nie było miejsca np. dla wolności Polski, w której jedyną obowiązującą prawdą miał być „rosyjski punkt widzenia", a jedynym prawem politycznym zasada „oko za oko, ząb za ząb". Ten amoralizm Danilewskiego Sołowjow wychwycił i ostro skrytykował, Strachow natomiast próbował za wszelką cenę go złagodzić. Znalazło to między innymi wyraz w jego sądach o wojnie. Sołowjow, tak jak i Tołstoj, zanegował wszelki sens jakiejkolwiek wojny. Każda wojna była dla niego sprzeczna z ideałem miłości chrześcijańskiej. Strachow natomiast (podobnie zresztą jak i Dostojewski), broniąc pozycji Danilewskiego, bronił wojen „sprawiedliwych". W ówczesnej rzeczywistości rosyjskiej była to obrona i usprawiedliwienie wielkomocarstwowości i szowinizmu, rusyfikacji Polaków i pogromów Żydów – wszystko w imię jedności państwowo-narodowej. Dlatego z dużą dozą sceptycyzmu należy odczytywać takie np. myśli Strachowa:

> Nacjonalizm naszego wieku w niczym nie przypomina nacjonalizmu świata starożytnego. U barbarzyńców każdy naród chciał zawładnąć wszystkimi innymi narodami, chrześcijanie wyznają natomiast zasadę, iż żaden naród nie powinien władać innym narodem. Współczesna nauka o narodowości [czyli ta, którą głosił Danilewski!] w sposób oczywisty jest zgodna z nauką miłości i wolności [200].

Należy w pełni podzielić zdanie Wayne'a Dowlera, który twierdzi, że poczwiennictwo Strachowa ostatecznie przeszło w „tępy nacjonalizm"[201]. Wpływ Danilewskiego na Strachowa jest tu jednoznaczny. Trzeba być absolutnie zaślepionym, by twierdzić, że:

> Książka Danilewskiego promieniuje prawdziwie słowiańską łagodnością, brakiem wszelkiej nienawiści narodowej i mówiąc o przyszłości daje Rosji jedynie sprawiedliwe i wielkoduszne zadania. Ten duch książki jest i duchem teorii przez nią głoszonej[202].

Odpowiedzią Sołowjowa na Strachowowskie oskarżenia o brak miłości do Rosji – matki rodzonej – był artykuł *O grzechach i chorobach*, zamieszczony w styczniowym numerze czasopisma „Wiestnik Jewropy" z 1889 roku. Z dużym poczuciem humoru i z brawurą ciętego polemisty filozof zaatakował Strachowa jego własną bronią. „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu" – pisze, przypominając tym razem ósme przykazanie[203], a za motto wybiera dwie myśli samego Strachowa: „Wiele chorób toczy niezmierzone ciało Rosji" i „Wstydzę się za nasze społeczeństwo"[204].

---

[200] Tamże, s. 189.
[201] W. D o w l e r, *Dostoevsky...*, s. 168.
[202] N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom...*, t. 2, s. 191-192.
[203] W. S o ł o w j o w, *Nacionalnyj wopros...*, t. 2, s. 159.
[204] Tamże, s. 152.

Zdaniem Sołowjowa, Strachow nie chce zrozumieć, że między „**narodowością i nacjonalizmem** jest taka sama różnica jak między **osobowością i egoizmem**”[205]. W kategorii narodowości jako osobowości narodu nie ma nic niemoralnego, niemoralny natomiast jest egoizm narodowy, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy narodowość utożsamia się z nacjonalizmem, jak to uczynił Dani-lewski w swojej pracy. Jest to całkowite wypaczenie idei *narodowości* i jest to choroba, która toczy część społeczeństwa rosyjskiego. Dlaczego tej chorobie uległ także autor *Fatalnej sprawy* – pracy, w której egoizm narodowy został jakoby zdyskredytowany – dla Sołowjowa pozostaje zagadką[206].

To odwołanie się do *Fatalnej sprawy* ma w artykule Sołowjowa swoje uzasadnienie i świadczy o tym, że filozof inaczej oceniał Strachowa lat sześćdziesiątych i inaczej lat osiemdziesiątych. W *Fatalnej sprawie* chodziło jeszcze przede wszystkim o obronę odrębności, samoistności kultury rosyjskiej, opowiedzenie się natomiast po stronie Danilewskiego jednoznacznie stawiało Strachowa wśród nacjonalistów rosyjskich.

Niezmiernie ciekawe w artykule *O grzechach i chorobach* jest przeciwstawienie Strachowa słowianofilom i nazwanie go wręcz okcydentalistą. Walka Strachowa z Zachodem jest „zagadkowo niedorzeczna”, gdyż jako filozof wyrósł na myśli zachodniej, a nie na rosyjskiej i jego koncepcje są niczym innym jak jednostronnym i kiepskim naśladownictwem[207]. Takie stanowisko Sołowjow rozwinie w recenzji drugiego tomu pracy Strachowa *Walka z Zachodem w naszej literaturze* i zatytułuje swój artykuł *Fałszywa walka z Zachodem* („Russkaja mysl” 1890, nr 8)[208].

> Walka między Zachodem i Wschodem, między Europą i Azją – pisze Sołowjow – dawno już przeszła u nas z dziedziny czystej literatury na zupełnie inną glebę, gdzie decydującą rolę odgrywają już nie argumenty myślicieli, a instynkty tłumu i gdzie Zachód poniósł oczywistą klęskę, zaś zasady wschodnie, chińskie osiągnęły pełne zwycięstwo. Tym niemniej szanowny Mikołaj Strachow znowu wznawia swoją *Walkę z Zachodem w naszej literaturze* [209].

Wszystkie sądy i argumenty Strachowa dawno już wypracowane i wypowiedziane zostały, zdaniem Sołowjowa, w Europie Zachodniej i myśliciel rosyjski jest nikim innym, jak tylko konserwatystą typu zachodniego. O jakiej więc walce z Zachodem może tu być mowa?

---

[205] Tamże, s. 157.
[206] Tamże, s. 159-161.
[207] Tamże, s. 174.
[208] Tamże, s. 181-215.
[209] Tamże, s. 181.

Podobnie rzecz się ma z Mikołajem Danilewskim. On także tylko naśladuje konserwatywną myśl zachodnioeuropejską, tak w swoim antydarwinizmie, jak i w przeciwstawianiu tzw. typów kulturowych. Strachow myli się sądząc, że Danilewski odkrył cokolwiek samodzielnie. Nawet jego teoria typów kulturowych, twierdzi Sołowjow, zapożyczona została z pracy niemieckiego konserwatysty Heinricha Rückerta pt. *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* (1857)[210].

Dyskusja Sołowjowa ze Strachowem nie zakończyła się na tym. Na artykuły *O grzechach i chorobach* i *Fałszywa walka z Zachodem* Strachow ripostował *Ostatnią odpowiedzią panu Sołowjowowi* („Russkij wiestnik" 1890, nr 2), a następnie artykułem zatytułowanym *Nowy napad na książkę Mikołaja Danilewskiego* („Nowoje wriemia" 1890, nr 5231), na co Sołowjow odpowiedział z kolei artykułami *Szczęśliwe myśli Mikołaja Strachowa* („Wiestnik Jewropy" 1890, nr 11) i *Niemiecki oryginał i rosyjska kopia* (tamże, nr 12).

Lew Tołstoj kilkakrotnie doradzał Strachowowi zaprzestania tej polemiki[211]. Pisarz szybko zorientował się, że porozumienia tu być nie może, że obaj myśliciele tylko coraz bardziej zacietrzewiają się we własnych antypatiach. Sam stanowiska po żadnej stronie nie zajął, choć jednocześnie dostrzegał przewagę Sołowjowa. W grudniu 1890 roku pisał do Strachowa:

> Bardzo się cieszę, że Pana polemika z Sołowjowem wreszcie się zakończyła, a jeszcze bardziej cieszę się, że dał on Panu po nosie i musi się Pan wstydzić[212].

Strachow postanowił jednak, że do niego będzie należało ostatnie słowo i w 1894 roku opublikował obszerną pracę pt. *Poglądy historyczne Heinricha Rückerta i Mikołaja Danilewskiego*[213]. Nic nowego w niej jednak nie powiedział.

Dyskusja Strachowa z Sołowjowem w ostatnim etapie dotyczyła już tylko jednego tematu – czy praca Danilewskiego była czymś oryginalnym, czy jedynie mierną kopią, miernym naśladownictwem poglądów Rückerta. Strachow początkowo próbował twierdzić, że Danilewski zupełnie nie znał pracy niemieckiego myśliciela, że Rückert nie używał ani terminu „typ", ani „typ kulturowo-historyczny" i wreszcie, że najprawdopodobniej sam Sołowjow też pracy Rückerta dokładnie nie przestudiował[214].

Odpowiedź Sołowjowa była miażdżąca (stąd słowa Tołstoja o „daniu po nosie"). Filozof nie tylko udowodnił, obszernie cytując pracę myśliciela niemieckiego, stosowanie przez niego terminów „typ" i „typ kulturowo-historyczny",

---

[210] Tamże, s. 182-185.
[211] *Pieriepiska*..., s. 393, 413, 419.
[212] Tamże, s. 419.
[213] „Russkij wiestnik" 1894, nr 10; zob.: *Bor'ba*..., t. 3, s. 153-188.
[214] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 3, s. 130-131.

lecz także wskazał na wiele innych „kopii" z jego pracy dokonanych przez Danilewskiego, łącznie z wyodrębnieniem świata prawosławno-słowiańskiego, jako szczególnej kultury wrogiej Zachodowi. Dla Sołowjowa jest to jeszcze jeden dowód niesamodzielności myśli rosyjskiej, jej ścisłego powiązania z myślą zachodnią. Dlatego wszelka „walka z Zachodem" jest złem, gdyż jest walką z własną chrześcijańską kulturą. Konserwatyzm Danilewskiego i Strachowa jest niczym innym jak tylko odmianą konserwatyzmu europejskiego, a nie czymś specyficznym, czysto rosyjskim[215].

Ciekawe, że ostatni dziewiętnastowieczny poczwiennik w końcu 1890 roku powrócił do terminologii lat sześćdziesiątych i w polemicznym zapale oskarżył Sołowjowa o „oderwanie od gleby", a następnie o niezrozumienie wielkiego posłannictwa Rosji, która rosnąc w potęgę „zaprowadzi porządek na Zachodzie i dobrobyt na Wschodzie".

> Niechaj czyste zasady moralne – poucza Strachow Sołowjowa – składające się na duszę naszego narodu przenikną wreszcie do naszej świadomości i znajdą sobie pełny i jasny dla całego świata wyraz; wówczas nowe, lepsze życie może obudzi się w narodach starych i spełni się przepowiednia Chomiakowa o *potężnym i czystym źródle ukrytym w piersi Rosji*[216].

> Rosja jest wielka – ripostował Sołowjow – i różnych gleb w niej dużo – być oderwanym od niektórych z tych gleb daj Boże każdemu"[217]. Był czas, gdy „zrośnięci z glebą" domagali się utrzymania poddaństwa chłopa rosyjskiego, „oderwani" zaś doprowadzili do reformy 1861 roku. Obecnie, zamiast podtrzymywać przy pomocy fałszywych argumentów puste pretensje do wielkości Rosji, należy oczyścić owe „źródło żywej wody" z brudu i mułu, którego w nim pełno. Takim brudem jest dla Sołowjowa oczywiście nacjonalizm Danilewskiego i Strachowa[218].

W maju 1890 roku Lew Tołstoj pisał do Strachowa:

> Zawsze jest mi przykro, gdy widzę jak Pan specjalnie poniża swoje duchowe Ja w imię takich bezsensownych zabawek ludzkości jak rodzina, naród...[219].

Zdaniem Tołstoja, jeśli ktoś twierdzi, że myśli i wierzy jak naród, jak lud rosyjski, tym samym udowadnia, że myśli i wierzy zupełnie inaczej.

> Nauka u ludu nie polega na tym, by wierzyć w to, w co on wierzy, lecz by umieć wybrać przedmiot swojej wiary....

---

[215] W. S o ł o w j o w, *Nacjonalnyj wopros*..., t. 2, s. 216-228.
[216] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 3, s. 151-152 (Strachow cytuje fragment wiersza A. Chomiakowa pt. *Klucz*).
[217] W. S o ł o w j o w, *Nacjonalnyj wopros*..., t. 2, s. 226.
[218] Tamże, s. 226-227.
[219] *Pieriepiska*..., s. 402-403.

Dlatego też Tołstoj całkowicie odrzuca „słowianofilski” dorobek Strachowa. Jest to dla niego „kroczenie do tyłu”[220].

Trudno Tołstojowi nie przyznać racji. Poczwiennictwo lat 80.-90., jeśli w ogóle o takim można mówić, było już tylko teorią całkowicie „oderwaną od gleby”.

[220] Tamże.

V. NARODOWOŚĆ A RELIGIA

Naród rosyjski to prawosławie
i jego idea.

Fiodor Dostojewski

1. PRAWOSŁAWIE OFICJALNE I NIEOFICJALNE

> Na początku wszelkiego narodu, wszelkiej narodowości – pisał Fiodor Dostojewski pod koniec życia – idea moralna zawsze poprzedzała narodziny narodowości, gdyż ona ją właśnie tworzyła. A wynikała zawsze ta idea moralna z idei mistycznych, z przekonania, że człowiek jest wieczny, że nie jest zwykłym ziemskim zwierzęciem, lecz jest związany z innymi światami i z wiecznością. Przekonania te zawsze i wszędzie wyrażały się jako religia, jako wyznanie nowej wiary, i zawsze, skoro tylko się zaczynała nowa religia, od razu powstawała nowa pod względem obywatelskim narodowość[1].

Bez wątpienia rację mają ci badacze, którzy powyższą myśl traktują jako światopoglądową podstawę wszelkich rozważań Dostojewskiego o społeczeństwie i historii[2].

Twierdzenie, iż charakter wiary jest głównym czynnikiem określającym losy historyczne narodów, było jednym z naczelnych założeń doktryny słowianofilskiej[3]. Gdy Iwan Aksakow przystępował w 1858 roku do wydawania gazety „Parus" („Żagiel"), w zapowiedzi wydawniczej pisał: „Naszym sztandarem jest narodowość rosyjska jako rękojmia naszych zasad, pełniejszego wyrażenia prawdy ogólnoludzkiej", na co „starszy" słowianofil Aleksander Koszelow odpowiedział: „Pański program jest dobry, bardzo dobry, szkoda jednak, że jako sztandar wysta-

---

[1] *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 417.

[2] Por.: L. K a r s a w i n, *Dostojewskij i katoliczestwo*, // *F. Dostojewskij, Statji i matieriały*, S.-Pietierburg 1922, s. 35; zob.: M. B o h u n, *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.

[3] Por.: A. W a l i c k i, *W kręgu...*, s. 167.

wił Pan jedynie formę... Sama narodowość nie doprowadzi nas jeszcze do znaczenia ogólnoludzkiego. Wiara, jedynie wiara może stworzyć coś organicznego [...] **Bez prawosławia nasza narodowość jest niczym**. Z prawosławiem nasza narodowość ma znaczenie światowe"[4].

Z takim postawieniem tej sprawy poczwiennicy zgadzali się bez jakichkolwiek zastrzeżeń i wielokrotnie wskazywali na współzależność problemu narodowości i religii.

> Sprawa prawosławia – pisał Grigorjew w 1856 roku – dla plemienia wschodniosłowiańskiego połączyła się ze sprawą jego narodowości [...] Wszystkie nasze związki z historią, z przeszłością podtrzymywane są przez cerkiew[5].

Dwadzieścia cztery lata później Dostojewski kontynuował tę myśl:

> Kto odrzuca narodowość, odrzuca też wiarę. Właśnie u nas tak jest, ponieważ nasza narodowość u podstaw ma chrześcijaństwo. Słowa *kriestjanin* i *Ruś prawosławna* są naszymi korzeniami. Rosjanin negujący narodowość (wielu jest takich) jest bez wątpienia ateistą lub kimś obojętnym wobec religii. I odwrotnie – ateista nie jest w stanie zrozumieć i nigdy nie zrozumie ani narodu rosyjskiego, ani narodowości rosyjskiej[6].

Dla Dostojewskiego, jak i dla wielu innych słowianofilizujących myślicieli religijnych, słowo *kriestjanin* było synonimem *chrześcijanina*. Także słownik Włodzimierza Dala wyjaśnia pojęcie *kriestjanin* między innymi jako „człowiek ochrzczony"[7]. Dlatego absolutnie nie do przyjęcia jest przekład powyższego fragmentu zaproponowany przez Zbigniewa Podgórca i Ryszarda Przybylskiego, w którym *kriestjanin* tłumaczony jest jako „włościanin", zaś *narod* i *narodnost'* jako „lud" i „ludowość"[8].

To prawda, iż u poczwienników (szczególnie u Apollona Grigorjewa i Fiodora Dostojewskiego) wielkim autorytetem cieszyło się prawosławie nieoficjalne, „roślinne", które współcześnie możemy nazywać „ludowym". Prawosławie oficjalne tworzone przecież było przez inteligencję, często „oderwaną od gleby"; duże piętno odcisnęły na nim reformy Piotra I, który „upaństwowił" cerkiew rosyjską i przez część mas ludowych (starowierców) uważany był za Antychrysta[9]. W ujęciu poczwienników „prawosławie ludowe" było bardziej narodowe niż prawosławie oficjalne, dlatego też zasadniej mówić tu po prostu o prawosławiu nieofi-

---

[4] Cyt. za: P. M i l u k o w, *Iz istorii russkoj intieligencii*, S.-Pietierburg 1902, s. 293.
[5] A. G r i g o r j e w, *Nieczto o prawosławii...*, „Gołos minuwszego" 1922, nr 1, s. 132.
[6] Por.: XV, s. 484.
[7] W. D a l, *Tołkowyj słowar'...*, s. 192.
[8] *Listy*, s. 641.
[9] Zob.: K. I s u p o w, E. P r z y b y ł, *Antychryst*; H. Kowalska, *Stary obrzęd*, // *Idee w Rosji...*, t. 1.

cjalnym, lub nawet o „prawosławiu narodowym", gdyż będzie ono miało ścisły związek z „narodową" ideą rosyjską „Moskwy – Trzeciego Rzymu"[10].

Poczwiennicy do cerkwi oficjalnej odnosili się krytycznie. Grigorjew w 1857 roku zwierzał się Edelsonowi, iż rozwinęła się w nim wręcz wrogość do prawosławia oficjalnego[11]. Pobrzmiewa ona również w strofach jego poezji:

Nie, jam nie zrodzon bić pokłony,
Ani cierpliwie czekać w sieni,
Ani w książęce wejść salony,
Ani w zachwycie słuchać bredni.
Nie, jam nie zrodzon bić pokłony,
Gdyż nawet w cerkwi podczas mszy
Nie mogę wytrwać uniżony –
Czuję się wstrętnie, jestem zły.
I to, co w sercu u Marata,
Zrozumieć gotów jestem sam,
A będzie Bóg arystokratą
– Przeklnę go dumnie, zadam kłam...
Ukrzyżowany jednak Bóg
Był synem tłumu, wodzem sług.

(1845, tłumaczenie własne)

Strachow zaś w liście do Lwa Tołstoja pisał:

> Archijereje są ludźmi wierzącymi, jednak ich wiara przytłacza rozum i zamienia ich rozważania w najwstrętniejszą sofistykę i retorykę. Potrafią jedynie wszystko plątać, upraszczać, deformować, dużo mówić i nic konkretnego nie powiedzieć. Nienawidzę takich sztuczek, choć wiem, że obok nich może istnieć duch prawdziwej pokory i miłości. Historia naszej cerkwi w tym aspekcie jest bardzo żałosna. Brak nam wielkich teologów, wielkich nauczycieli, brak historii, walki, rozwoju, rozkwitu, upadku[12].

Ze zdecydowanie większym zainteresowaniem poczwiennicy śledzili losy prawosławia nieoficjalnego i z dużą dozą sympatii wypowiadali się na temat starowierców. Schizma w kościele rosyjskim świadczy, zdaniem Grigorjewa, o tym, iż „prawosławie jeszcze *ist im Werden*" [13].

Na lata sześćdziesiąte XIX wieku przypadła dwusetna rocznica rozłamu w Cerkwi rosyjskiej. Mimo brutalnych prześladowań starowiercy stanowili na początku panowania Aleksandra II około jednej trzeciej wszystkich Wielkorusów[14]. Nic więc dziwnego, że wraz z osłabieniem cenzury i ogólną liberalizacją

---

[10] Zob.: A. L a z a r i, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996; H. K o w a l s k a, *Kultura staroruska XI–XVI w., Tradycja i zmiana*, Kraków 1998.

[11] *Matieriały dla biografii*..., s. 184.

[12] *Pieriepiska*..., s. 234-235.

[13] *Nieczto o prawosławii*..., s. 132.

[14] Zob.: S. Z e n k o v s k y, *Russia's Old Believers*, München 1970, s. 15.

inteligencja rosyjska coraz więcej uwagi poświęcała tym swoistym dysydentom. W 1855 roku, jeszcze w duchu oficjalnym, ukazała się obszerna praca metropolity Makariusza Bułhakowa pt. *Historia schizmy rosyjskiej*[15]. Trzy lata później Afanasij Szczapow obronił znakomitą dysertację na temat *Rosyjska schizma staroobrzędowców i jej związek ze stanem wewnętrznym cerkwi i państwa rosyjskiego w XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku. Próba studiów historycznych o przyczynach powstania i rozprzestrzenienia się schizmy*[16].

Apollon Grigorjew powitał ukazanie się pracy Szczapowa krótką recenzją na łamach czasopisma „Russkoje słowo" (1859, nr 8), podkreślając, iż badacz raskołu udowodnił w swej książce następujące tezy: 1. Schizma jest zjawiskiem nie tylko cerkiewnym lecz i politycznym. 2. Zachowały się w niej skamieniałe resztki starej Rosji i wyraziła się narodowość rosyjska XVII wieku. 3. Cerkiewno-obywatelski demokratyzm schizmy jest protestem przeciw reformom i ich następstwom administracyjnym. 4. Niektóre „ponure przejawy nauk raskolniczych" są wynikiem braku oświaty i niedostatecznego wpływu moralnego duchowieństwa na naród.

> Czytając książkę pana Szczapowa – pisze Grigorjew – czytelnik zaznajamia się ze światem nie znanym mu dotąd, widzi takie sprężyny, o których istnieniu nie miał pojęcia...[17].

Jak już zauważyła Eliza Małek[18], momentem przełomowym w badaniach nad starowierstwem było opublikowanie w 1861 roku pełnego tekstu *Żywota protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślonego*. Od tej pory starowiercy stają się niezwykle frapującym tematem tak dla badań naukowych, jak i dla twórczości literackiej[19], a nawet dla działalności politycznej. W 1862 roku przy wsparciu Aleksandra Hercena zaczęło wychodzić w Londynie emigracyjne czasopismo dla starowierców o wyraźnie antypaństwowym nastawieniu zatytułowane „Obszczeje wiecze". Wyznawcami schizmy interesowali się żywo również narodnicy[20].

Na łamach czasopism braci Dostojewskich problem starowierców pojawiał się wielokrotnie. W numerze dziesiątym miesięcznika „Wriemia" z 1861 roku zamieszczona została obszerna, anonimowa recenzja książki Aleksandra Browkowicza (arcybiskupa Nikanora) pt. *Opis niektórych dzieł staroobrzędowców rosyj-*

---

[15] M a k a r i j, *Istorija russkogo raskoła, izwiestnogo pod imieniem staroobriadczestwa*, S.-Pietiersburg 1855.

[16] A. S z c z a p o w, *Russkij raskoł staroobriadczestwa, rassmatriwajemyj w swiazi s wnutriennim sostojanijem russkoj cerkwi i grażdanstwiennosti w XVII wiekie i w pierwoj połowinie XVIII. Opyt istoriczeskogo issledowanija o priczinach proischożdienija i rasprostranienija raskoła*, Kazań 1859.

[17] „Russkoje Słowo" 1859, nr 8, s. 58.

[18] E. M a ł e k, *Literatura dawnej Rusi w twórczości pisarzy rosyjskich drugiej połowy XIX wieku*, Bydgoszcz 1982, s.52.

[19] Zob.: tamże, s. 51-81.

[20] Zob.: S. Z e n k o v s k y, *Russia's Old Believers...*, s. 17-18.

skich[21]. Autor recenzji (Mikołaj Strachow lub Michał Władysławlew[22]), krytykując tendencyjny, oficjalny stosunek Browkowicza do schizmy i literatury starowierców, uznaje „raskolnictwo" za jeden z najistotniejszych problemów historycznych we współczesnej rzeczywistości rosyjskiej. Browkowicz, zdaniem recenzenta, należy do badaczy nie przestrzegających starej zasady łacińskiej *audiatur et altera pars*, gdy tymczasem w literaturze starowierców zawarte są bardzo cenne materiały pomagające zrozumieć narodowość rosyjską i wyjaśniające główne przyczyny rozbicia społeczeństwa rosyjskiego, które wcześniej stanowiło jakoby jedność.

Recenzent domaga się od historyków schizmy odpowiedzi na następujące pytania:

> Jakie miejsce w społeczeństwie zajmował chłop rosyjski do XVII wieku? Jaki system kierował wówczas stosunkami społecznymi?
>
> W jakiej mierze uświadamiała sobie ów system administracja cerkiewna, działająca w środowisku, w którym szczególnie rozwinęła się schizma?
>
> Co sprzyjało próbom oddzielenia się ludu (*prostogo naroda*) od reszty społeczeństwa i prowadzenia przezeń samodzielnego życia religijnego itd.?

Sam, czy to ze względu na cenzurę, czy na zbyt słabą orientację w temacie, odpowiedzi na postawione pytania nie daje. Podkreśla jedynie, iż właśnie w literaturze starowierców znalazł swoje odzwierciedlenie światopogląd rosyjski, iż ich pisma ułatwiają pełne i wszechstronne studiowanie „typu narodowego" XVII wieku. Inne zabytki piśmiennictwa takim studiom nie sprzyjają, gdyż w dużej mierze poddawane były kontroli władzy, która nie dopuszczała do swobodnego przedstawiania życia wewnętrznego ani jednostek, ani całego społeczeństwa; „Ich język nie mógł być szczery, gdyż szczerość zbyt często prowadziła do batogów". Raskolnicy natomiast niczego się nie bali, mówili, co myśleli.

W recenzji skrytykowany jest również „scholastyczny" stosunek Browkowicza do starowierców, wyrażający się między innymi omawianiem błędów gramatycznych zawartych w ich literaturze. Anonimowy autor nawołuje do rzetelnych, nietendencyjnych studiów nad zabytkami i całym ruchem raskolniczym w Rosji[23].

W numerze pierwszym czasopisma „Wriemia" z 1862 roku ukazał się następny artykuł poświęcony starowiercom, tym razem autorstwa historyka Mikołaja Aristowa (1834-1882; w latach 1869-1873 profesor Uniwersytetu Warszawskiego) pt. *W związku z nowymi wydawnictwami o schizmie*"[24]. Podstawę rozważań stanowiły tu: *Opowiadania z historii staroobrzędowców* zebrane przez Sergiusza

---

[21] *Opisanije niekotorych soczinienij, napisannych russkimi raskolnikami w polzu raskoła. Zapiski Aleksandra B.*, S.-Pietierburg 1861.

[22] Zob.: W. N i e c z a j e w a, *Żurnał... „Wriemia"*, s. 193.

[23] Zob.: „Wriemia" 1861, nr 10, s. 79-100.

[24] *Po powodu nowych izdanij o raskole*, „Wriemia" 1862, nr 1, s. 76-98.

Maksimowa[25], *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony* oraz *Opowieść o nowogrodzkim białym kłobuku* i *Opowieść o wstrętnym zielu tabaką zwanym*[26].

Aristow próbuje jak gdyby odpowiedzieć na pytania postawione w recenzji Browkowicza. Idealizując stosunki staroruskie, przeciwstawia im system centralizacji, podporządkowujący w XVII wieku wszelkie przejawy „samodzielnego życia" najwyższej władzy państwowej.

> Od panowania Michała Fiodorowicza – pisze – a szczególnie od wstąpienia na tron Aleksego Michajłowicza centralizacja przybrała na sile a naród odbierał rzeczywistość jako przelanie się na Rosję prawosławną czary klęsk apokaliptycznych.

Wprowadzenie poddaństwa, podporządkowanie cerkwi państwu, a także szereg innych reform Piotra I Aristow oceniał w duchu słowianofilskim jako sprzeczne z charakterem narodu rosyjskiego. Rozrost „centralizacji moskiewskiej" prowadził do coraz większego rozdziału pomiędzy masami narodu a biurokracją państwową. Raskolnicy oceniani są tu z jednej strony jako część społeczeństwa najbardziej wierna tradycjom narodowym, z drugiej – jako jeden z możliwych protestów przeciwko centralizacji, biurokracji i nienarodowemu rozwojowi Rosji. Aristow wręcz idealizuje starowierców. Podziwia ich gospodarność, kulturę bytu codziennego, czystość izb, obejść, i temu obrazowi przeciwstawia bezsensowność świata biurokratycznego, walczącego z brodami, krojem ubrania, dzielącego poddanych na kasty i gardzącego „rosyjskim życiem narodowym"[27].

Na łamach miesięcznika „Wriemia" pisał o starowiercach również Afanasij Szczapow w szkicu pt. *Ziemstwo i schizma. Bieguni* (1862, nr 10, 11)[28].

Na prace Szczapowa i ich związek z programem poczwienników szczególną uwagę zwracał już Apollon Grigorjew. W końcu 1861 roku bezpardonowo pisał z Orenburga do Strachowa:

> Ach, jak chce mi się kląć i rzucać k... . Niedawno przeczytałem październikowy numer pisma „Otieczestwiennyje zapiski", a w nim wspaniały wstęp do artykułu Szczapowa *Dzielnice wielkoruskie w okresie bezkrólewia* – wstęp do faktycznego uzasadnienia tego wszystkiego, co o Rosji i jej historii myśli Ostrowski i co znalazło wyraz także w moich przewidywaniach i wypowiedziach. Dlaczego wy (tzn. „Wriemia") drukujecie plwociny wściekłych w rodzaju p. Masłowa[29], a nie zwabicie takiego człowieka jak Szczapow, który nosi w sobie cały, zupełnie **nowy** i w pełni narodowy kierunek? Jak to możliwe, by czasopismo mówiące bez przerwy, choć w sposób nieokreślony o narodowości nie znalazło wspólnego ję-

---

[25] *Rasskazy iz istorii staroobriadczestwa, pieriewiediennyje S. Maksimowym po raskolniczjim rukopisiam*, S.-Pietierburg 1861.

[26] *Powiest' o nowgorodskom biełom kłobukie i Skazanije o chranitielnom bylii, mierzkom zielii, jeże jest' tabace. Dwa proizwiedienija raskolniczjej litieratury*, S.-Pietierburg 1861.

[27] „Wriemia" 1862, nr 1, s. 76-98.

[28] *Ziemstwo i raskoł. Bieguny*, „Wriemia" 1862, nr 10-11.

[29] Niejaki Dymitr Masłow w numerze 11 czasopisma „Wriemia" z 1861 roku zamieścił artykuł o G. Dierżawinie.

zyka z nim i z Pawłowem?[30] Czy oczy macie w ... i widzicie tylko to, co jest już za wami? Wstyd! Ale czas jeszcze jest. Przekonany jestem, że Szczapow zupełnie przypadkowo drukuje u Andrzeja[31] [...] Zostawmy przekleństwa. Przecież *Wriemia* chce mieć jakiś cel prócz czysto komercyjnego. Jednak jaki?.. Tylko **narodowość** w szerokim sensie tego słowa. Wszystkie inne cele – socjalizm, system angielski, wąską narodowość [czyli ludowość] itd., itp. – już rozdrapano...[32].

Szczapow przyciągał uwagę Grigorjewa przede wszystkim słowianofilizującą koncepcją historiozoficzną, rozróżniającą dwie formy rosyjskiego życia społecznego – „ziemską" i „państwową". Państwo niosło w sobie obcą jakoby narodowi rosyjskiemu ideę centralizacji (wspomniany wyżej Aristow był uczniem Szczapowa, a także autorem jego biografii[33]), natomiast prawdziwie rosyjską formą więzi społecznej było „ziemstwo". Myśl tę zawarł Szczapow w artykułach zamieszczanych w czasopiśmie „Otieczestwiennyje zapiski". Tam też pojawiła się pierwsza część jego pracy *Ziemstwo i schizma* (1861, nr 12), w której starowiercy występują jako rosyjscy opozycjoniści wobec coraz bardziej nierosyjskiego państwa, a ich wiara traktowana jest jako autentyczna, narodowa, nieskażona wpływem centralizacji postać prawosławia. Kontynuując swe rozważania w czasopiśmie braci Dostojewskich, Szczapow ostro skrytykował Piotra I i narzucone przez niego siłą „niemiecko-szwedzkie" formy państwowości, które doprowadziły do narodowego protestu, przejawiającego się dwojako: w pugaczowszczyźnie i w raskolnictwie. To właśnie brutalna centralizacja zniewalająca naród doprowadziła do tego, iż coraz częściej zaczęli pojawiać się w Rosji z jednej strony Pugaczowowie i Razinowie, a z drugiej – Chrystusi i prorocy[34].

Potraktowanie schizmy jako narodowego protestu przeciwko „niemiecko-szwedzkiemu" państwu było w dużym stopniu zgodne z koncepcjami poczwienników. Dla Grigorjewa idea centralizacji stała się jednym z wyróżników okcydentalizmu i polegała na pochłonięciu osobowości przez wspólnotę typu romano-germańskiego („papiestwo, starotestamentowa republika purytanów, terror konwentu, falanstery Fouriera"). Krytyk co prawda nie negował „narodowości" Piotra I, jednak wielokrotnie sprzeciwiał się skrajnemu okcydentalizmowi, który w latach pięćdziesiątych doprowadził, jego zdaniem, do absurdalnej myśli, iż „Turcja, jako państwo scentralizowane stoi wyżej niż „plemienna zbieranina" Słowian, zaś Austria poprzez swych żandarmów odgrywa w stosunku do tej zbieraniny rolę cywilizatorską"[35]. Grigorjew, zgadzając się ze Szczapowem, że idea centralizacji prowadzi do uprawomocnienia despotyzmu państwowego, do znie-

---

[30] Platon Pawłow (1823-1895) – historyk.
[31] A. Krajewski – redaktor czasopisma „Otieczestwiennyje Zapiski".
[32] *Matieriały dla biografii...*, s. 289-290.
[33] N. A r i s t o w, *Afanasij Szczapow. Żizn' i soczinienija*, S.-Pitierburg 1883.
[34] A. S z c z a p o w, *Ziemstwo i raskoł. Bieguny*, „Wriemia" 1862, nr 10, s. 319 i nast.
[35] A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczinienij...*, wypusk 12, s. 26-27.

wolenia całego narodu (narodów), dodawał, iż zniewala ona również jednostkę, a właśnie za zniewolenie jednostki we wspólnocie gminnej krytykował słowianofilów[36].

Na temat schizmy w duchu Szczapowa i Aristowa wypowiadał się też Michał Rodiewicz[37] w recenzji nowego wydania *Żywota protopopa Awwakuma* i anonimowej pracy *Z historii Cmentarza Przemienienia Pańskiego*[38].

> Schizma – pisze Rodiewicz – jest najbardziej znaczącym zjawiskiem życia rosyjskiego. Nie była narzucona naszemu narodowi z zewnątrz, jak większość ważnych zjawisk jego historii; powstała organicznie w samym narodzie, choć wśród obcych mu zjawisk. Schizma sama w sobie jest najbardziej żywą, energiczną negacją tych obcych zjawisk [...] Schizma jest świadomością narodową [39].

Zupełnie odmienne stanowisko wobec schizmy zajął niejaki Wasyl Kałatuzow. W *Szkicu bytu i wiary skopców* („Epocha" 1865, nr 1)[40] wystąpił zdecydowanie przeciwko starowiercom jako heretykom deprawującym chłopa rosyjskiego. Szkic ma podtytuł *Z opowiadań pątniczki* i jest utrzymany w stylu gawędy ludowej. Autor stara się unikać własnych komentarzy w samym tekście, jednak w przypisach uwidacznia się jego niechęć do wszelkich przejawów wiary nieoficjalnej, czemu wcześniej dał także wyraz w artykule o sekcie montanistów („Epocha" 1864, nr 8)[41].

Poglądy Kałatuzowa były w kręgu Dostojewskiego wyjątkiem. Poczwiennicy traktowali schizmę i raskoł zwykle z sympatią, co znalazło potwierdzenie również w twórczości samego Fiodora Dostojewskiego. Formułując własne stanowisko wobec raskołu w artykule *Dwa obozy teoretyków* („Wriemia" 1862, nr 2) pisarz stwierdzał:

> Ciekawe, że ani słowianofile, ani okcydentaliści nie są w stanie należycie ocenić tak ważnego zjawiska w naszym życiu historycznym. Wynika to oczywiście z faktu, iż jedni i drudzy są teoretykami. Z ich teorii w rzeczy samej nie wynika, by w raskole było coś dobrego. Słowianofile, pieszcząc w duszy jedynie moskiewski ideał Rusi prawosławnej, nie są w stanie ze współczuciem potraktować narodu zdradzającego prawosławie... Okcydentaliści, oceniając zjawiska historyczne życia rosyjskiego według książek niemieckich i francus-

---

[36] Zob.: *Matieriały dla biografii...*, s. 215.

[37] Michał Rodiewicz był przez pewien czas wychowawcą i nauczycielem Pawła Isajewa, pasierba Fiodora Dostojewskiego.

[38] *Iz istorii Prieobrażenskogo kładbiszcza*, Moskwa 1862.

[39] „Wriemia" 1862, nr 12, s. 79.

[40] W. K a ł a t u z o w, *Oczerk byta i wierowanij skopcow. Iz rasskazow strannicy*, „Epocha" 1865, nr 1, s. 1-38.

[41] W. K a ł a t u z o w, *Montany*, „Epocha" 1864, nr 8, s. 1-48.

kich, widzą w schizmie jedynie głupotę rosyjską, świadectwo ciemnoty, trwoniącej siły na dwukrotne alleluja, żegnanie się dwoma palcami[42] itd. W tej dziwnej negacji nie dostrzegają dążenia do prawdy, wielkiego niezadowolenia z rzeczywistości. Nie ma w tym nic niezwykłego, gdyż sądząc o wszystkim wedle teorii, łatwo zamyka się oczy na wiele spraw, łatwo ulega się swoistej ślepocie. A właśnie ten fakt głupoty i ciemnoty rosyjskiej, naszym zdaniem, jest najistotniejszym zjawiskiem w życiu rosyjskim i najlepszą gwarancją nadziei na lepszą przyszłość[43].

Także w swych powieściach Dostojewski kilkakrotnie wracał do problemu raskołu. We *Wspomnieniach z domu umarłych* znajdujemy ciekawą postać staruszka-staroobrzędowca, skazanego na katorgę za podpalenie cerkwi. „Często z nim rozmawiałem – pisze Dostojewski – i niewiele razy w życiu zdarzyło mi się spotkać równie zacną, dobrotliwą istotę”[44].

W *Zbrodni i karze* „z raskolników”, z sekty tzw. biegunów[45] (opisanych na łamach czasopisma „Wriemia” przez Szczapowa) wywodzi się malarz Mikołka, pragnący „przyjąć cierpienie”. Nieprzypadkowe jest także nazwisko głównego bohatera powieści. „Raskolnikowowie są znakomitego rodu. Raskolnikowowie od dwustu lat są znani” – mówi matka Rodiona w jednym z początkowych wariantów powieści[46]. Rodion nie jest raskolnikiem w sensie dosłownym, jednak jego bunt przeciwko panującym normom społecznym i ostateczne „przyjęcie cierpienia” czyni z niego symbolicznego starowiercę. Nie na próżno Porfiry Pietrowicz tak go charakteryzuje: „Mam pana za jednego z takich, co to – wypruwają mu kiszki, a on będzie stał i z uśmiechem patrzał na oprawców, jeżeli tylko znajdzie wiarę lub Boga”[47]. Szczególnego znaczenia nabiera również fakt, iż winę Raskolnikowa bierze na siebie prawdziwy raskolnik[48].

W *Idiocie* jedna z naczelnych postaci także pochodzi z rodziny starowierców. Jest nią Parfien Rogożyn, którego nazwisko etymologicznie wywodzi się od nazwy moskiewskiego Cmentarza Rogożskiego, będącego do dziś ważnym ośrodkiem raskolniczym[49]. Ojciec Rogożyna „chodził do cerkwi; twierdził jednak, że stary obrządek jest prawidłowszy. Skopców też bardzo poważał”[50]. Sam Parfien miał wiele cech swego ojca, na co w powieści zwrócili uwagę Myszkin i Nastasja Filipowna[51].

---

[42] W cerkwi oficjalnej alleluja powtarza się trzy razy i żegna trzema palcami.
[43] XX, s. 20-21.
[44] F. D o s t o j e w s k i, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 606.
[45] Zob.: H. P a p r o c k i, *Bieguni*, // *Idee w Rosji*..., t. 2., s. 18.
[46] M. A l t m a n, *Dostojewskij po wiecham imien*, Saratow 1975, s. 44.
[47] *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 472.
[48] Por.: M. A l t m a n, *Dostojewskij*..., s. 44.
[49] Por.: tamże, s. 68-72; E. M a ł e k, *Literatura dawnej Rusi*..., s. 69-70.
[50] *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 232.
[51] Zob.: tamże, s. 238-239.

Należy w pełni podzielić zdanie Moisieja Altmana, iż Nastasja Filipowna, obok Katarzyny z *Gospodyni*, Natalii Filipowny z *Wiecznego męża* i Poliny Aleksandrowny z *Gracza*, należy do typu „Bogorodzicy sekty chłystów”[52].

Jednym z prototypów Szatowa z początkowej wersji *Biesów* był staroobrzędowiec Konstanty Gołubow, który w latach sześćdziesiątych wydawał na emigracji książki i czasopismo „Istina” („Prawda”) dla zwolenników starej wiary. W zamierzeniach twórczych Dostojewskiego Szatow-Gołubow miał być człowiekiem „gleby”, ściśle związanym z tradycjami rosyjskimi. Religijne koncepcje Gołubowa odzwierciedliły się także w postaci Księcia (również z początkowej wersji *Biesów*), który postanawia „stać się chłopem i raskolnikiem”[53]. Nieco wcześniej w liście do Majkowa Dostojewski określił wydawcę pisma „Istina” jako „nowego człowieka”, jako „jednego z przyszłych ludzi rosyjskich”[54].

Mówiąc o prototypach Szatowa wymienia się zwykle również Wasyla Kielsijewa, który przy pomocy Hercena i Ogariowa wydawał w Londynie wspomniane już czasopismo dla starowierców „Obszczeje wiecze”[55].

Zarówno Kielsijew, jak i Gołubow zwrócili na siebie uwagę Dostojewskiego nie tylko jako zwolennicy starowierców (każdy na swój sposób[56]), lecz także jako emigranci, którzy dobrowolnie wrócili do Rosji, ukorzyli się przed carem, uznali prawosławie oficjalne i uzyskali przebaczenie win (Kielsijew w 1867 roku, Gołubow w 1868). Takie ich postępowanie było w oczach Dostojewskiego swoistym „powrotem do gleby”, charakterystycznym dla owych „nowych ludzi”, do których pisarz zaliczył Gołubowa.

Apollon Majkow opisał Dostojewskiemu „powrót” Kielsijewa w następujących słowach:

> Czy wie Pan, że Kielsijew jest autorem listów z Galicji (Iwanowa-Żełudkowa[57])? Zjawił się na granicy, podał się za przestępcę państwowego, sądzonego zaocznie i skazanego na katorgę, i oddał się w ręce sprawiedliwości. To było w końcu maja. Przewieziono go do Petersburga. Odbyła się komisja. Nie wiem, co się tam działo, tyle, że przed czterema dniami Kielsijew został wypuszczony z całkowitym ułaskawieniem, nawet bez nadzoru policji [...] Wie Pan, wzrusza mnie to do łez. Jakie to rosyjskie! [...] Poprosił, aby mu zezwolono przedstawić na piśmie tok swoich myśli i napisał na 15 arkuszach autobiografię, wskazując, iż jedynie w problemie słowiańskim i problemie roli Rosji w Słowiańszczyźnie znalazły rozwiązanie wszystkie jego dążenia do wolności i działania...[58].

---

[52] Zob.: M. A l t m a n, *Dostojewskij...*, s. 69. O chłystach zob.: H. P a p r o c k i, F. L i s t w a n, *Chłyści*, // *Idee w Rosji...*, t. 2, s. 372-380.

[53] Zob.: XII, s. 179-181.

[54] XXVIII/2, s. 328.

[55] Zob.: XII, s. 232-233.

[56] Kielsijew sam starowiercem nie był. Starał się natomiast nakłonić raskolników do wystąpień przeciwko władzy, między innymi podczas powstania styczniowego.

[57] Pseudonim Kielsijewa w czasopismach „Gołos” i „Otieczestwiennyje zapiski”.

[58] F. D o s t o j e w s k i j, *Statji i matieriały. Sbornik wtoroj*, Leningrad-Moskwa 1924, s. 341.

„O Kielsijewie – odpowiadał Dostojewski Majkowowi – przeczytałem ze wzruszeniem. Oto droga, oto prawda, oto sprawa!” [59].

„Powrót” Kielsijewa i Gołubowa Dostojewski odebrał (podobnie jak swój własny „powrót” – też był przecież „przestępcą państwowym”) jako swoiste nawrócenie się synów marnotrawnych, którzy wracają duchem i ciałem do Rosji – matki rodzonej.

Sympatia, z jaką poczwiennicy odnosili się do starowierców, nie prowadziła ich do zerwania z prawosławiem oficjalnym. Głosząc ideę powszechnej zgody narodowej bronili raskolników przed cerkiewnymi dogmatykami i przed represjami ze strony biurokracji państwowej, lecz jednocześnie bronili prawosławia w ogóle, jako religii najpełniej wyrażającej idee nauki Chrystusa. Jak bardzo Dostojewski był niekonsekwentny w swym krytycyzmie wobec cerkwi oficjalnej najlepiej świadczy jego korespondencja i wręcz serdeczna przyjaźń z oberprokuratorem Świętego Synodu Konstantym Pobiedonoscewem[60].

2. TRZECI RZYM

Poczwiennicy wyidealizowali prawosławie do tego stopnia, iż właściwie trudno jednoznacznie określić, co pod tym terminem pojmowali. W ich rozumieniu była to i religia, i sposób na życie, i droga do zbawienia poszczególnej jednostki, Rosji i całego świata. Grigorjew pod „prawosławiem” rozumiał „tak Prawosławie ojca Parfienija i Innokientija, jak i jakiegoś raskolniczego archijereja Andriuszki”[61], akceptował zatem nauki duchownych Cerkwi oficjalnej na równi z raskolnictwem. Z drugiej jednak strony, jak już wspomniałem, do Cerkwi oficjalnej odnosił się z dezaprobatą, a przecież i raskolnikiem nigdy nie został. Podobnie Dostojewski. „Prawosławie – pisał – czyli forma wiary Chrystusowej jest początkiem naszej moralności i naszego sumienia, a zatem podstawą siły społecznej, nauki, wszystkiego”, lecz jednocześnie stwierdzał: „Gdy popi uwolnią się od stanowczości, znikną zarówno sekty, jak i ateizm, bowiem to duchowieństwo przede wszystkim dostarcza kontyngent ateistów”[62].

---

[59] XXVIII/2, s. 227.

[60] Zob.: *Korespondencja Dostojewskiego z Pobiedonoscewem (wybór)*, „Literatura na Świecie” 1981, nr 2, s. 270-302.

[61] *Matieriały dla biografii...*, s. 226; *Pis'ma Ap. Grigorjewa k M. Pogodinu*, Publikacyja i primieczanija B. Jegorowa, „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwersitieta” 1975, wypusk 358, s. 340; Parfienij (Piotr Agiejew, 1807-1878) – duchowny, autor popularnych opisów podróży do Ziemi Świętej; Innokientij (Iwan Borisow, zm. 1857) – duchowny, historyk prawosławia.

[62] *Z notatników*, s. 83, 255.

Prawosławie poczwienników bez wątpienia nie było zgodne z bizantyjskim duchem ortodoksyjnej cerkwi rosyjskiej. Konstanty Leontjew, przeciwnik nacjonalizmu religijnego, po ukazaniu się *Braci Karamazow* pisał: „Prawdziwie prawosławnych utworów literackich u nas w ogóle nie ma. Zaliczać *Braci Karamazow* do powieści prawosławnych mogą tylko ci, którzy nie znają prawdziwego prawosławia ...”[63]. Dla Leontjewa prawosławie Dostojewskiego było „różowym chrześcijaństwem” sprzecznym z nauką Chrystusa, ojców Kościoła i z tradycją bizantyjską[64].

Jeszcze trafniej problem prawosławia Dostojewskiego ujął teolog rosyjski Sergiusz Bułgakow.

> Szatow – pisał – w rzeczywistości jest ideologiczną antycypacją tego chorobliwego nurtu w życiu rosyjskim, w którym nacjonalizm staje ponad religią, a prawosławie okazuje się być środkiem dla polityki. Ta tendencja wyraźna była i u Dostojewskiego, który w postaci Szatowa artystycznie zobiektywizował pokusę biesa nacjonalizmu ukrywającego się pod płaszczykiem religii[65].

Zdaniem innego współczesnego teologa mesjanizm rosyjski nieraz utożsamiał prawosławie z Rosją, zapominając o bizantyjskich korzeniach tego wyznania[66]. Z takim utożsamianiem mamy właśnie do czynienia u Dostojewskiego. W jego światopoglądzie odżywa na nowo idea Moskwy – Trzeciego Rzymu, prawosławie staje się kategorią historiozoficzną. „Powinniśmy właśnie ogłosić scalenie państwowości z prawosławiem. Jest ono najważniejsze z tego, co posiadamy” – twierdzi Dostojewski[67].

Ideę Moskwy – Trzeciego Rzymu powołał do życia ihumen Filoteusz na początku XVI wieku. Jest to jedna z podstawowych (jeśli nie najważniejsza) idei historiozoficznych tworzących ideologię i charakter Państwa Moskiewskiego, błąkająca się po zakamarkach umysłów rosyjskich do dnia dzisiejszego. Jest to swoisty archetyp rosyjskiego nacjonalizmu[68].

---

[63] K. L e o n t j e w, *Sobranije soczinienij*, t. 9, Moskwa 1912, s. 13.
[64] Tamże, t. 8, s. 183, 199-200, 305 i inne.
[65] S. B u ł g a k o w, *Tichije dumy*, Moskwa 1918, s. 23; Szatow – bohater *Biesów*.
[66] A. S z m i e m a n, *Istoriczeskij put' prawosławija*, Paris 1985, s. 340.
[67] *Z notatników...*, s. 228.
[68] O nacjonalizmie rosyjskim zob. m.in.: J. K u c h a r z e w s k i, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 1-7, Warszawa 1926–1935; S. C a r t e r, *Russian Nationalism: Yesterday, Today, Tomorrow*, New York 1990; A. A n d r u s i e w i c z, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1-2, Rzeszów 1994; J. B r a t k i e w i c z, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991; A. L a z a r i, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996; I. N e u m a n n, *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*, London-New York 1996; E. L e w a n d o w s k i, *Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród narodów świata*, Łódź 1999; M. S t y c z y ń s k i, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999.

Po upadku Konstantynopola w 1453 roku zaczęto głosić myśl, iż sam Bóg wyznaczył Ziemię Ruską na spadkobierczynię Bizancjum. Kilkanaście lat przed upadkiem Konstantynopol („Drugi Rzym") zawarł unię z Rzymem, uznając jego autorytet w dziedzinie wiary i dogmatu, ale patriarchat Rusi potraktował ten fakt jako sprzeniewierzenie się prawosławiu. Gdy w 1472 roku Iwan III ożenił się z Zofią Paleolog, siostrzenicą ostatniego władcy bizantyjskiego, uzyskał w wianie dla carów Rusi dwugłowego orła. Fakty te dały podstawę do twierdzenia, iż Bóg wynagrodził Świętą Ruś i powierzył jej obronę jedynej prawowiernej religii chrześcijańskiej – prawosławia, czyniąc z Moskwy Trzeci Rzym. Od tej pory zadaniem Moskwy miałoby być doprowadzenie ludzkości do Królestwa Bożego na Ziemi. Czwartego Rzymu bowiem koncepcja ta już nie przewiduje.

Nie miejsce tu na dokładną historię tej idei[69]. Przed schizmą w łonie Kościoła rosyjskiego rozwijała się ona bez większych przeszkód, później podtrzymywana była głównie przez starowierców, którzy, odrzucając istniejące „królestwo Antychrysta", żyli przeszłością i przyszłością, historią i eschatologią; kościół oficjalny zaś, przeprowadzając reformy w imię tradycji greckich, odszedł od niej. Od Piotra I nie znajdowała ona również poparcia na dworze – podporządkowanie cerkwi państwu i reformy prozachodnie nie sprzyjały nacjonalizmowi religijnemu.

Nowy wyraz idea ta znajduje w dziewiętnastowiecznych, romantycznych koncepcjach misjonistycznych. Na swój sposób powrócili do niej ci myśliciele, dla których eschatologia łączyła się ściśle z historiozofią. Rzadko używali pojęcia Trzeciego Rzymu. Romantyzm wypracował już nowe kategorie, które, choć mniej dookreślone, w pełni odpowiadały tej samej idei misjonistycznej i eschatologicznej. Miejsce Moskwy-państwa coraz częściej zajmuje Moskwa-naród. Rosyjski „naród prawosławny" zaczyna pełnić w koncepcjach eschatologicznych tę samą rolę, którą wcześniej odgrywało carstwo (państwo) ruskie i ruski car. Do nielicznych myślicieli rosyjskich XIX stulecia, którzy tworząc własne historiozoficzno-eschatologiczne koncepcje wprost odwoływali się do idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, należał Fiodor Dostojewski.

> Wielkoruś – pisał – dopiero teraz zaczyna żyć, dopiero się podnosi, aby powiedzieć swoje słowo, i to może całemu światu; i dlatego Moskwa, ten ośrodek Wielkorusi – ma jeszcze długie życie przed sobą, daj to Boże. Moskwa nie była jeszcze trzecim Rzymem, a przecież musi się spełnić proroctwo, ponieważ czwartego Rzymu nie będzie, a bez Rzymu świat się nie obejdzie. A Petersburg teraz więcej niż kiedykolwiek trzyma się razem z Moskwą. Tak, wyznaję, mówiąc Moskwa, mam na myśli nie tyle miasto, ile pewną alegorię, tak że żaden Kazań czy Astrachań nie ma co się obrażać[70].

---

[69] Dokładniej zob. np.: S. Z e n k o v s k y, *Russia's Old Believers...*, s. 25-40; A. d e L a z a r i, E. P r z y b y ł, *Moskwa – Trzeci Rzym*, // *Idee w Rosji...*, t. 1., s. 258-267 (obszerna bibliografia).

[70] *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 143.

W ślad za słowianofilami poczwiennicy głosili myśl, iż nauka Chrystusa przyniesiona została na Ruś w sposób zupełnie odmienny niż do Europy Zachodniej.

> Prawosławie narodowe – pisze Grigorjew – nie było zbudowane, a wyrosło na ziemi ruskiej jak roślina. Nie ruszyło nawet bytu pogańskiego, gdyż ten radykalnie mu nie przeciwdziałał; nadało jedynie nowe imiona starym, na glebie wyrosłym obrządkom [...] wszystko zostało zachowane pod osłoną tej rośliny, w odróżnieniu od uciskającego i niszczącego wszystko katolicyzmu[71].

Cerkiew Wschodnia oddziaływała jakoby na życie innymi sposobami, „nie niszcząc ogniem i mieczem, nie polewając krwią". Dzięki temu niosła naukę Chrystusa w czystym odzwierciedleniu i stwarzała „królestwu ducha" niezwykle silną podstawę, której na próżno byłoby szukać na Zachodzie[72]. Katolicyzm w przeszłości dał światu wiele arcydzieł sztuki i „cudów życia historycznego", jednak w chwili obecnej jest już jedynie „wspaniałym porosłym mchem budynkiem". Protestantyzm „na drodze swobodnej dialektyki i dowolnej interpretacji" rozpadł się tak bardzo, iż wiele gmin protestanckich musi „grzebać w archiwach i w sposób naukowy dochodzić tego jakimi właściwie są – luterańskimi czy kalwińskimi". Natomiast prawosławie, mimo swoich „raskołów", świadczących między innymi o „życiodajności soków", jest zjawiskiem w pełni żywym i silnym[73].

Grigorjew, przeciwstawiając prawosławie katolicyzmowi i protestantyzmowi, nie tworzył jeszcze koncepcji mesjanistycznych. Prawosławie było dla niego jedynie najważniejszym wyróżnikiem kultury rosyjskiej, którą pragnął widzieć jako wartość całkowicie samoistną z jednej strony, z drugiej zaś – jako „barwę" w kulturze ogólnoludzkiej. Nie zawsze był, co prawda, konsekwentny w uznawaniu równoprawności każdej kultury i niekiedy głosił myśl o „wyższości pierwiastka wielkoruskiego" nad innymi narodami słowiańskimi oraz z pewną podejrzliwością traktował „pierwiastek lechicki i chachłacki"[74], jednakże choćby swym stosunkiem do powstania styczniowego udowodnił, iż daleki był od nacjonalistycznego mesjanizmu.

W tym względzie Grigorjew zajmuje jak gdyby pozycję pośrednią pomiędzy słowianofilami lat czterdziestych a Fiodorem Dostojewskim[75]. Krytyk głosi myśl o „nowym słowie", które wypowiedzieć ma naród rosyjski poprzez swych najlepszych przedstawicieli (poetów-proroków), jednak to „nowe słowo" („narodo-

---

[71] *Nieczto o prawosławii...*, s. 132.

[72] A. G r i g o r j e w, *Wzgliad na istoriju Rossii. Socz. S. Sołowjewa*, „Russkoje Słowo" 1859, nr 1, s. 43-44.

[73] *Nasza pristan'*, „Jakor'" 1863, nr 3, s. 41.

[74] *Matieriały dla biografii...*, op. cit., s. 151.

[75] O nieporozumieniach związanych z kwestią pojmowania „mesjanizmu" zob.: A. W a l i c k i, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 288-293.

wość") nie prowadzi go do heterodoksyjnej nadziei na całkowite religijne odrodzenie ludzkości poprzez naród rosyjski. Jego profetyzm ma bardziej podłoże estetyczne niż eschatologiczne.

Natomiast Dostojewski w swych antypatiach poszedł dużo dalej. Apoteozując rosyjskie prawosławie zanegował jednocześnie wszelką wartość tak katolicyzmu i protestantyzmu, jak i wszelkich innych religii i kultur (np. judaizmu, islamu itp.).

O nieprzychylnym stosunku pisarza do katolicyzmu wspomniałem już w rozdziale poświęconym panslawizmowi. Dostojewski utożsamiał katolicyzm z jezuityzmem, i wyprowadzał z niego idee ateizmu i socjalizmu. W pewnej mierze kontynuował tu koncepcję Grigorjewa, który pisał w roku 1857:

> W istocie idea socjalizmu łączy się z ideą jezuityzmu – jedna i druga ustanawia wprowadzenie martwego zastoju. Robią to tylko różnymi sposobami: jedna – poprzez odcinanie wszystkiego co typowe i podporządkowanie ślepej wierze, druga – poprzez uwolnienie wszystkiego co typowe od wszelkich więzów i uśmiercanie w nieskończoności, poprzez dogmatyczny utylitaryzm, sprowadzony do zwykłych funkcji fizjologicznych. I socjalizm, i jezuityzm jednakowo zamieniają człowieka w świnię, to znaczy – ryjem do dołu. A nuż, powiadają, tak mu będzie wygodniej...[76].

Myśl ta w twórczości Dostojewskiego stała się wręcz obsesją. Znajdujemy ją w *Idiocie* w monologach księcia Myszkina, w *Dzienniku pisarza* i oczywiście w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* w *Braciach Karamazow*.

Protestantyzm, zdaniem Dostojewskiego, może istnieć jedynie do chwili ostatecznego upadku katolicyzmu – później również upadnie, gdyż „nie będzie miał przeciw czemu protestować, zamieni się w jawny ateizm i na tym się skończy"[77].

O ile ideę katolicyzmu uosabiali, w oczach Dostojewskiego przede wszystkim Francuzi, o tyle ideę protestantyzmu – Niemcy, i o obu tych narodach wypowiadał się on nieprzychylnie. O antypolskości pisarza już wspominałem. Poza narodem rosyjskim nie było właściwie takiego, o którym Dostojewski wypowiadałby się z sympatią. Nawet Bułgarzy i Grecy, choć są narodami prawosławnymi, byli przez niego podejrzewani o przeniewierstwo i o zdradę „prawdziwego" prawosławia[78]. Jego antysemityzm jest powszechnie znany[79]. Niechęć do Tatarów można po części zrozumieć, choć popieranie „z całego serca" wysiedlania Tatarów Krymskich i nawoływanie do osadnictwa Rosjan, gdyż inaczej „na Krym nieuchronnie rzucą się żydy i wyniszczą całą glebę..." [80], poddaje w wątpliwość tezę, iż

---

[76] *Matieriały dla biografii...*, s. 187.
[77] *Dziennik pisarza*, t. 33, s. 10.
[78] Zob.: tamże, s. 73-75.
[79] Zob.: D. G o l d s t e i n, *Kwestia żydowska*, „Literatura na Świecie" 1983, nr 3, s. 89-102.
[80] *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 193.

Dostojewski był największym humanistą w historii ludzkości, co starają się udowodnić niektórzy badacze jego spuścizny[81]. Podobnie można zrozumieć nienawiść pisarza do Turków w czasie wojny. Jak jednak wytłumaczyć jego kolonizatorskie zapędy w Azji i nawoływania typu: „imię Białego Cara musi stać ponad Chanami i emirami, ponad cesarzową Indii, nawet ponad imieniem samego kalifa. Tak, jest kalif, ale Biały Car jest władcą kalifa! Takie się musi utwierdzić przekonanie!"[82].

Wytłumaczenie jest jedno. Nacjonalizm religijny spętał Dostojewskiego do tego stopnia, iż pisarz nie był w stanie inaczej oceniać rzeczywistości, jak tylko poprzez pryzmat misji rosyjskiego (narodowego) prawosławia zbawienia ludzkości przy pomocy „idei" i bagnetów. I nie powinny dziwić współczesnego badacza sugestie Ronalda Hingleya o możliwości przeprowadzenia porównań pomiędzy *Dziennikiem pisarza* a *Mein Kampf*[83]. Mesjanizm Dostojewskiego jest rzeczywiście przerażający:

> Każdy wielki naród wierzy i wierzyć powinien – o ile, rzecz jasna, chce długo żyć – że w nim właśnie, i tylko w nim, tkwi zbawienie świata, że po to żyje, by stać na czele narodów, przyłączyć je do siebie, wchłonąć i prowadzić harmonijnie zespolone do ostatecznie przeznaczonego im celu[84].

Oczywiście, cel ten, zdaniem Dostojewskiego, powinien przyświecać Rosjanom, którzy szczególnie predysponowani są do tworzenia „wspólnoty wszechludzkiej", gdyż Rosja jest przywódczynią prawosławia, jego opiekunką i strażniczką. Rola ta przeznaczona jej została „już za czasów Iwana III, który wyniósł carogradzkiego dwugłowego orła ponad starodawny herb Rosji..."[85]. Rosja stanie się więc Trzecim Rzymem, powie światu „nowe słowo": „to będzie prawdziwe podniesienie prawdy Chrystusowej, wciąż trwającej na Wschodzie, prawdziwe nowe podniesienie Krzyża Chrystusowego i ostateczne słowo prawosławia, na którego czele od dawna już stoi Rosja"[86]. Naród rosyjski jako „bogonośca" zbawi świat, poprowadzi nowe wojny krzyżowe i po ich zwycięstwie zapanuje na świecie Królestwo Boże, prawosławna „wspólnota ogólnoludzka".

---

[81] Zob. np.: B. B u r s o w, *Komentarz do listu Strachowa*, „Miesięcznik Literacki" 1974, nr 10, s. 74.

[82] *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 461.

[83] Zob.: R. H i n g l e y, *The Undiscovered Dostoevsky*, London 1962; M. S z p a k o w s k a, *Światopogląd sformułowany Fiodora Dostojewskiego*, „Twórczość" 1984, nr 1, s. 75.

[84] *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 20.

[85] Tamże, t. 2, s. 186-187.; jak zauważyła indyjska uczona Kalpana Sahni, wątpliwe jest, by Dostojewski uświadamiał sobie fakt, iż symbol dwugłowego orła zapożyczony został przez Europejczyków od Arabów podczas wypraw krzyżowych. Jest to stary symbol sumeryjski. Zob.: K. S a h n i, *Oriental Phantoms* (maszynopis), Sixth International Dostoevsky Symposium, Nottingham 1986.

[86] *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 187.

3. RELIGIJNOŚĆ STRACHOWA

Nie wiem, co Pan, pisząc o mnie, napisze o religijności, lecz ma Pan bezsprzecznie rację, że wszystko, co poważne, w ostatecznym rezultacie sprowadza się do religii.

M. Strachow (z listu do W. Rozanowa)

W spuściźnie Strachowa, a szczególnie w listach do Tołstoja, możemy znaleźć wiele wypowiedzi stawiających pod znakiem zapytania jego wiarę. Krytykując złe tłumaczenie rosyjskie dzieł Izaaka Syryjczyka myśliciel konstatował: „...dla wierzących wszelki bezsens jest dobry, byleby trącił bogobojnością. Pływają w bezsensie jak ryba w wodzie i są przeciwnikami wszystkiego, co jasne i określone”[87].

W innym miejscu z kolei stwierdzał:

> W religii najsilniej działa konserwatyzm i synkretyzm [...] Chrześcijaństwo zawarło w sobie wszystko – i buddyzm, i judaizm, i pogaństwo; zareagowało na wszystkie problemy serca i dlatego niemożliwe jest jego zrozumienie. Tak mi nieraz przykro, iż choć wychowałem się na Ewangelii, nie jestem w stanie czytać jej ze zrozumieniem. Buddyzm lub mahometanizm jest bardziej przejrzysty...[88].

Powyższe fragmenty korespondencji Strachowa z Lwem Tołstojem pochodzą z początku 1878 roku, to jest z okresu, w którym autor *Wojny i pokoju* przystępował do tworzenia swej *Spowiedzi*. Mamy tu do czynienia z niewątpliwym współoddziaływaniem światopoglądów obu myślicieli.

Obaj byli swoistymi racjonalistami i nie do przyjęcia były dla nich dogmaty kościołów chrześcijańskich. Odrzucali je jako absurdalne kłamstwa, zniewalające tak jednostkę, jak i całe społeczności ludzkie. Bezsprzecznie bardziej konsekwentny i odważny był tutaj Tołstoj, który swoją bezpardonową krytyką doprowadził do tego, iż cerkiew rosyjska rzuciła na niego klątwę[89]. Strachow był ostrożniejszy. W żadnej ze swych prac nie wystąpił otwarcie przeciw oficjalnemu prawosławiu, jedynie w listach do przyjaciół pozwalał sobie niekiedy na myśli typu:

---

[87] *Pieriepiska*..., s. 143.
[88] Tamże, s. 148.
[89] Zob. m. in.: S. B u ł g a k o w, *Tołstoj i cerkow'*, // *O rieligii Lwa Tołstogo*, Moskwa 1912, s. 9-16.

„Cerkiewny fanatyzm jest chorobą wypaczającą wszystko w duszy człowieka!”[90].

Odrzucenie dogmatów kościelnych w żadnym razie nie prowadziło jednak ani Tołstoja, ani Strachowa do odrzucenia wiary jako takiej. Obaj myśliciele poszukiwali własnej drogi do Boga, i tak Tołstojowski anarchizm, jak i poczwiennicki racjonalizm Strachowa były światopoglądami jeśli nie religijnymi, to z religią ściśle związanymi. W jednej z nielicznych prób poetyckich Strachow wyznawał:

Gdy świat niepojęty się sroży
I duszę przepełnia zdumienie,
Me serce ucichnąć nie może
I nie ma już końca zwątpieniu.
I rwie się ma dusza – dać wyraz
Tajemnym uczuciom i słowom,
Skąd rodzi się wieczne i nowe,
Czy Bóg raczy wiedzieć o nowym?
I wiem – dokądkolwiek nie pójdę
I ile los żyć mi pozwoli
Świat inny po stokroć odnajdę
I serce nie zazna spokoju.
I czyżby ten świat przemierzając,
W zadumie nad życia wielkością,
W milczeniu zdumienie skrywając,
W mogile już będę nicością?
A może tę myśl bez granicy
I pełną zdumienia mą trwogę
Na białe przerzucić stronice
I złożyć ofiarę tym Bogu ?

(*Świat*, 1855, tłumaczenie własne)

Natomiast w kolejnym liście do Tołstoja pisał:

Końcem i celem wszelkiego rozwoju jest Bóg, tak jak i jest jego źródłem. Wszystko to nie jest dla mnie jeszcze zupełnie jasne, choć skrajne punkty stały się już niepodważalne. Wszystko ma swe źródło w Bogu, wszystko do Boga prowadzi i w Bogu ma swój koniec. My w nim żyjemy, działamy i istniejemy[91].

Twierdzenie, iż Strachow był człowiekiem niewierzącym nie ma więc uzasadnienia, podobnie jak bezpodstawne są próby odgraniczenia światopoglądu Tołstoja od chrześcijaństwa, podejmowane przez niektórych teologów prawosławnych[92]. Tołstoj negował jedynie Kościół jako instytucję zniewalającą – wartości etyczne nauk Chrystusa przyjmował bez zastrzeżeń. Strachow natomiast odrzucał wszelki dogmatyzm religijny w imię racjonalizmu, ale i w imię tegoż racjonalizmu głosił myśl o „początku” i „końcu” wszystkiego w Bogu.

---

[90] *Pieriepiska*..., s. 360.
[91] Tamże, s. 341.
[92] Zob.: S. B u ł g a k o w, *Tołstoj*..., s. 10-11.

Światopoglądy Tołstoja i Strachowa różniły się jednak dosyć zasadniczo jeśli chodzi o stronę praktyczną ich wyrazów. O ile chrystianizm Tołstojowski prowadził przede wszystkim do idei o niesprzeciwianiu się złu przemocą, czyli posiadał konsekwencje etyczne, o tyle Strachowowi Bóg potrzebny był do zrozumienia „świata jako całości", stanowił zatem swoiste narzędzie historiozoficzne i metodologiczne. O ile także światopogląd Tołstoja pozbawiony był elementów nacjonalistycznych, o tyle poczwiennictwo nigdy nie pozwoliło Strachowowi wyzbyć się nacjonalistycznego pojmowania historii Rosji i świata, co odzwierciedliło się w omawianej wyżej dyskusji z Włodzimierzem Sołowjowem oraz w poglądach Strachowa na temat roli religii w społeczeństwie. „Powinniśmy szczerze życzyć sobie – pisał krytyk w felietonie pt. *Rosyjscy Niemcy* – aby wszyscy, którzy mówią po rosyjsku wyznawali wiarę rosyjską, czyli prawosławie"[93].

W swej wierze w Boga Strachow różnił się od przeciętnego wyznawcy prawosławia, jednak oficjalnie zawsze podtrzymywał w tym względzie „rosyjski punkt widzenia"[94].

Nieco inaczej problem ten postrzegał Wasyl Rozanow. Jego zdaniem, Strachow należał do grona tych bardzo nielicznych filozofów (Rozanow wspomina tu o Platonie, a z Rosjan o myślicielu religijnym, masonie Aleksandrze Łabzinie – 1766-1825), dla których religijność stanowi centrum wszelkich ich myśli, choć nigdy o tym nie mówią[95]. Są to bezustanni poszukiwacze prawdy i jeśli w ogóle odważą się napisać dzieło o charakterze religijnym – czynią to tylko w ostatnich latach swego życia[96].

Strachow był naukowcem i jego wiarę, jego religijność przepełniały „intelektualne" konflikty.

> Ma Pan rację – pisał do Rozanowa – że w prawdziwym chrześcijaństwie nie jest możliwe jakiekolwiek życie polityczne; jednocześnie nie zauważa Pan, że monarchia tak samo nie ma oparcia w ewangelii, jak i republika [...] U Pana rola chrześcijaństwa sprowadza się tylko do burzenia. Przy takim podejściu monarchia staje się dyktaturą, wszechpotężną i bezwzględną policją nad ludźmi, nad chaosem osobowości – staje się najmniejszym i koniecznym złem [...] Nie, nie dojrzejemy do świadomości prawdziwych obywateli! Nasz ideał jest zbyt wysoko i wciąż tylko będziemy płakać nad niemożnością jego osiągnięcia i pocieszać się wszelakimi zwiewnymi marzeniami i uczuciami. Jesteśmy ślepi i nie dostrzegamy rzeczywistości. Przez wieki będziemy gnać na oślep. «Brodate dzieci» – mówią o nas Anglicy[97].

---

[93] N. S t r a c h o w, *Iz istorii litieraturnogo nigilizma*..., s. 413.
[94] Tamże, s. 417.
[95] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, London 1992, s. 19.
[96] Tamże, s. 20-21.
[97] Tamże, s. 352-355.

VI. NARODOWOŚĆ A SZTUKA

Zasada narodowości jest niepodzielnie związana z zasadą sztuki.
Apollon Grigorjew

1. ETHOS SZTUKI

Tak dla Dostojewskiego, jak i dla Grigorjewa punktem wyjścia w spojrzeniu na sztukę było romantyczne, intuicyjne poznanie świata i praw nim rządzących[1]. Stąd wywyższenie sztuki i Artysty jako czynników najbardziej kompetentnych w owym poznaniu. Dla Grigorjewa „siłę w życiu mają tylko jednolite, wszechogarniające prądy życia" i do takich zalicza on jedynie filozofię i sztukę[2], i tak jak Schelling traktuje ogląd estetyczny jako uprzedmiotowiony ogląd intelektualny, uznając sztukę, mówiąc słowami niemieckiego myśliciela, za „jedyne prawdziwe, wieczne *organon* i zarazem dokument filozofii, który wciąż na nowo, nieustannie daje świadectwo czemuś, czego filozofia uzewnętrznić nie może; mianowicie temu, co w działaniu i wytwarzaniu nieświadome oraz jego pierwotnej tożsamości z tym, co świadome"[3].

Siedemnastoletni Dostojewski ujmował ten problem w sposób następujący:

> Poznanie natury, duszy, Boga, miłości... To wszystko poznaje się sercem, a nie rozumem [...] poeta w porywie natchnienia poznaje Boga, czyli wypełnia powołanie filozofii. Uniesienie poetyckie jest uniesieniem filozofii... A więc filozofia jest również poezją, jej wyższym etapem...[4]

---

[1] O poglądach estetycznych Grigorjewa zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996.

[2] A. G r i g o r j e w, *Wzgliad na knigi i żurnalnyje statji, kasajuszczijesia istorii russkogo narodnogo byta*, „Wriemia" 1861, nr 4, s. 173.

[3] F. W. S c h e l l i n g, *System idealizmu transcendentalnego*, Przełożyła... K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 367.

[4] *Listy*..., s. 8.

Schellingiańskie pojmowanie sztuki łączy się ściśle ze zmistyfikowaną koncepcją Absolutu-Boga, który dla Schellinga jest bezpośrednią przyczyną wszelkiej sztuki, gdyż przez swą absolutną tożsamość jest źródłem każdego jednoczenia tego, co realne, z tym, co idealne, na czym ma polegać wszelka sztuka[5]. Artysta jest swoistym wybrańcem, któremu dana jest przez Boga zdolność intuicyjnego poznania, wyrażająca się w sztuce.

Grigorjew sprowadzał sztukę bardziej na ziemię. W jego koncepcji swoistym absolutem jest „żywe życie", pojmowane jako siła irracjonalna, nie dająca się uchwycić lub określić przez naukę (racjonalnie), lecz możliwa do uchwycenia właśnie przez sztukę. Oczywiście artysta Grigorjewa również posiada zdolność intuicyjnego poznania, jednak dar ten uwarunkowany jest historią:

> Wiadomo, że ideał kształtuje się w duszy z przeróżnych osobistych, przeszłych i teraźniejszych wrażeń, a nie istnieje sam z siebie, tak ni z tego ni z owego. Prawda, że w duszy człowieka wrażenia rozproszone, przeszłe i teraźniejsze, harmonijnie zespalają się w coś jednolitego i wyższego od oddzielnych wrażeń; prawda, że z wrażeń przeszłych i teraźniejszych powstają jak gdyby wrażenia przyszłości, to znaczy jako możliwość istniejąca jedynie nieświadomie w duszy człowieka – lecz podstawą tego możliwego istnienia są zjawiska rzeczywiste[6].

Panteizująca absolutyzacja „żywego życia" charakterystyczna była także dla innych poczwienników. Autor *Zbrodni i kary* pisał do Apollona Majkowa:

> Poemat pojawia się w duszy poety jak drogi samorodek, diament, zupełnie gotowy, w całej swojej istności, i to jest właśnie pierwsze dzieło poety jako **stwórcy** i **twórcy**, pierwsza część jego stworzenia. Właściwie nawet nie on sam jest twórcą, lecz życie, potężna istota życia, Bóg żywy i istniejący, skupiający swoją siłę bądź w wielorakości stworzenia, bądź najczęściej – w wielkim sercu i mocnym poecie, tak że jeśli nie sam poeta jest twórcą [...] to w każdym razie jego dusza jest ową kopalnią, która rodzi diamenty i bez której nie sposób jej znaleźć. Dopiero potem przychodzi kolej na drugie dzieło poety, już nie tak głębokie i tajemnicze, lecz tylko artystyczne: otrzymawszy diament oszlifować go i oprawić. Teraz poeta jest niemal tylko jubilerem[7].

Także w swych powieściach Dostojewski wielokrotnie przeciwstawiał „żywe życie" ślepemu, zniewalającemu racjonalizmowi, zaś Strachow twierdził, iż dostrzec wokół siebie świat i tworzyć rzeczy trwałe zdolny jest jedynie „człowiek, którym kieruje życie"[8].

Poczwiennicy, jak starałem się pokazać, najbardziej zgodni byli w pojmowaniu problemu narodowości. W ich światopoglądzie historiozoficzna kategoria narodowości jako „osobowości narodu" przechodzi w kategorię estetyczną.

---

[5] F. W. S c h e l l i n g, *Filozofia sztuki*, Przełożyła... K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 49.
[6] A. G r i g o r j e w, *Lietopis' Moskowskogo tieatra*, „Moskwitianin", 1851, nr 13, s. 41.
[7] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce*, Wybór i przekład M. Leśniewskiej, Kraków 1976, s. 328-329.
[8] N. S t r a c h o w, *Iz istorii...*, s. 24-25.

„Zasada narodowości jest niepodzielnie związana z zasadą sztuki" – mówi Grigorjew – i jest to jedno z naczelnych haseł wartościujących w spuściźnie wszystkich poczwienników. Nie istnieje sztuka nienarodowa – „każda sztuka w sposób nieunikniony zawiera w sobie znamię narodowości i tym różni się od sztuki innego narodu[9].

Artysta jest przede wszystkim człowiekiem, czyli potomkiem tych lub innych przodków, synem konkretnej epoki, konkretnego kraju, konkretnej miejscowości w tym kraju, synem najbardziej utalentowanym, najbardziej „wrażliwym na krew, na historię swego kraju"[10]. „Zasada narodowości" nie wyklucza obecności w sztuce pierwiastka ogólnoludzkiego i nie może go wykluczać. W każdym talencie zawarty jest pierwiastek ogólnoludzki, gdyż inaczej nie byłby to talent, jednak nawet ten ogólnoludzki pierwiastek wyrażany jest w barwach czasu, miejsca i narodu[11].

> Prawdziwa, istotna siła zjawisk sztuki w ogóle i poezji w szczególności – zdaniem Grigorjewa – polega na organicznym powiązaniu ich z życiem, z rzeczywistością [...] A ponieważ żadne życie, żadna rzeczywistość nie może istnieć bez swojej narodowej powłoki, to można powiedzieć prościej, że siła ta polega na organicznym powiązaniu z narodowością[12].

Dla poczwienników nie ma i być nie może wielkiego poety, pisarza, artysty, który nie byłby jednocześnie w najwyższym stopniu wyrazicielem świadomości narodowej[13]. „Każdy pisarz w tej lub innej mierze, w tej lub innej formie jest wyrazicielem ducha narodowego"[14].

Jeszcze przed zesłaniem na katorgę Dostojewski twierdził, „że sztuka sama w sobie jest celem, że autor powinien troszczyć się wyłącznie o stronę artystyczną utworu, a idea przyjdzie sama, albowiem stanowi ona nieodzowny warunek sztuki"[15]. Grigorjew kilka lat później także napisze:

> Sztuka jest wolna i sama sobie celem; jej wielkie dzieła powstają w duszy twórców z obrazów, a nie z idei, lecz mimo to za pośrednictwem osobowości twórców ciałem i krwią związane są ze współczesnością[16].

Uznając wolność twórczości artystycznej za wartość naczelną, poczwiennicy dalecy byli od rozpowszechnionej w Rosji w połowie XIX wieku koncepcji „czystej sztuki". Założenie Schellinga, iż wszelkie tworzenie estetyczne jest z zasady absolutnie wolne, iż świętość i czystość sztuki wynika z owej niezależności od celów zewnętrznych, akceptowane było tak przez Wasyla Botkina i Aleksandra

---

[9] A. G r i g o r j e w, *Nieskolko słow o Ristori*, „Wriemia", 1861, nr 2, s. 152.
[10] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 126.
[11] A. G r i g o r j e w, *Nieskolko słow...*, s. 156.
[12] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 469.
[13] A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika...*, s. 127.
[14] N. S t r a c h o w, *Bor'ba s Zapadom...*, t. 2, s. 8.
[15] F. D o s t o j e w s k i, *Listy...*, s. 73.
[16] *Soczinienija A. Grigorjewa...*, s. 112.

Drużynina, jak i przez poczwienników, jednak ci ostatni, uzależniając sztukę od narodowości, jak gdyby ograniczali jej wolność. „Jak gdyby" – gdyż w ich ujęciu uzależnienie od narodowości nie było ograniczeniem wolności, a wypływało z samej istoty sztuki jako syntezy wolności i konieczności. Sztuka pozostaje wolna, gdy tworzy ją intuicja, a nie utylitarny rozum. Chodzi tu przede wszystkim o „wolność natchnienia"[17]. Natomiast teoretycy „czystej sztuki" uniezależniali twórczość artystyczną także i od narodowości, pojmując samą sztukę jako swego rodzaju absolut.

Mówiąc, iż sztuka jest wolna i sama sobie celem, poczwiennicy nie pozbawiali jej treści społecznych, nie zgadzali się jedynie na racjonalne podporządkowanie jej takim treściom. Dla Grigorjewa czysta sztuka w ogóle nie istnieje:

> Nawet kierunek czysto estetyczny mimo własnej kastracji posiada swoje sympatie i antypatie, posiada podstawy bardziej głębokie niż teorię gry szachowej w sztuce. Pod skrajnościami tego niewinnego eunucha ukryte są mimo wszystko, choć możliwe, iż nieświadomie, problemy społeczne, moralne i psychiczne[18].

Natomiast Fiodor Dostojewski podkreślał:

> Sztuka jest zawsze współczesna i aktualna, nigdy nie istniała na innej zasadzie, a przede wszystkim nie może istnieć na innej zasadzie[19].

W ten sposób problem wolności sztuki sprowadzał się u poczwienników do podstawowego problemu rosyjskiej myśli estetycznej lat pięćdziesiątych-sześćdziesiątych XIX wieku – „estetycznego stosunku sztuki do rzeczywistości".

Żadne dzieło sztuki, zdaniem Grigorjewa, nie może być rozpatrywane w swym estetycznym odosobnieniu:

> Jeśli dzieło sztuki odzwierciedliło rzeczywiste, żywe problemy organizmu społecznego, wówczas oczywiście zastanawiamy się nad znaczeniem tych potrzeb; jeśli wyraziło ono jakieś chorobowe napięcia, problemy [...] szukamy wówczas przyczyn tych napięć. [...] Często mało istotne są utwory, a ważne i znaczące problemy przez nie poruszane lub odkryte, [...] ważne i znaczące są te odgłosy różnorodnego życia, różnorodne jak samo życie, odgłosy miejscowości, warstw społecznych, kast, opinii, odgłosy samoistne lub przejęte od kogoś innego, obce lub narzucone z zewnątrz, ważne i znaczące dla myśliciela przysłuchującego się z niezwykłą uwagą pracy twórczych sił życia[20].

Na pierwszy rzut oka powyższe sądy niczym istotnym nie różnią się od sądów Mikołaja Czernyszewskiego. Autor *Estetycznego stosunku sztuki do rzeczywistości* także twierdził:

---

[17] Zob.: F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 1., s. 103.
[18] A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczinienij*, wypusk 12, Moskwa 1916, s. 208.
[19] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce...*, s. 81.
[20] A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczinienij*, wypusk 12, s. s. 23.

> Dziedzina sztuki nie ogranicza się do sfery piękna w estetycznym znaczeniu tego słowa, piękna ze swej żywej istoty, a nie jedynie z doskonałości formy: sztuka odtwarza wszystko, co może zainteresować człowieka w życiu[21].

Podobnie myśl Czernyszewskiego „piękno to życie" pozornie tylko niczym nie odbiega od często powtarzanego przez Grigorjewa hasła „gdzie życie – tam i poezja". Istota tych sądów różni się zasadniczo i przede wszystkim polega na odmiennym pojmowaniu „życia" jako kategorii filozoficznej.

Czernyszewski, uczeń Feuerbacha jest materialistą i jego „życie" to materia, człowiek („istota jedyna, mająca tylko jedną naturę") i rzeczywiste, materialne stosunki międzyludzkie. Stąd jego myśl, której poczwiennicy nigdy nie mogli zaakceptować:

> Rzeczywistość jest nie tylko żywsza, ale i doskonalsza od fantazji. Obrazy rzeczywistości – to tylko blada i zawsze niemal nieudana próbka rzeczywistości [...] Dzieła sztuki nie dorównują pięknu rzeczywistości nie tylko dlatego, że wrażenie, jakie wywiera rzeczywistość jest żywsze od wrażenia jakie wywierają dzieła sztuki: dzieła sztuki ustępują pięknu [...] w rzeczywistości również z estetycznego punktu widzenia[22].

Grigorjew, jak i inni poczwiennicy, jest idealistą i kategoria „życia" pozbawiona została przez niego wszelkich treści biologicznych: „życie" jest siłą irracjonalną, dającą się naprawdę poznać jedynie poprzez intuicję artysty. Dla Czernyszewskiego często „życie" = „rzeczywistość", podczas gdy dla poczwienników rzeczywistość jest jedynie bladą cząstką „życia". „Gdzie życie – tam i poezja", ale w żadnym wypadku nie „gdzie rzeczywistość – tam poezja". Sztuka wyprzedza rzeczywistość tworząc wizję przyszłości, tworząc prawa moralne, które będą obowiązywać dopiero w rzeczywistości przyszłej. „Wszystko co nowe – mówi Grigorjew – wnoszone jest do życia tylko poprzez sztukę"[23].

Dostojewski takie stanowisko w pełni podtrzymywał. Sąd pozytywizujących demokratów, iż „jabłko naturalne piękniejsze jest od jabłka narysowanego" traktował jako całkowicie błędne postawienie problemu zadań sztuki. Dla pisarza absolutyzowanie rzeczywistości w sztuce, tak jak i żądanie oderwania sztuki od rzeczywistości jest zniewalaniem sztuki przez teorię.

> Sztuka – pisał – tylko wówczas będzie wierna człowiekowi, jeśli nie będzie krępowana w swoim swobodnym rozwoju [...] Sztuce nie można narzucać celów i tendencji [...] Sztuka nie zbłądzi, nie zejdzie z właściwej drogi. Była zawsze wierna rzeczywistości i zawsze kroczyła w jednym szeregu z rozwojem i postępem człowieka. Ideał piękna, harmonii w zdrowym społeczeństwie nie może zaginąć, więc pozostawcie sztukę jej własnej drodze i ufajcie, że z niej nie zboczy[24].

---

[21] M. C z e r n y s z e w s k i, *Pisma estetyczne i krytyczno–literackie*, Przetłumaczyli J. Walicka, T. Zabłudowski, Wrocław 1964, s. 145.
[22] Tamże.
[23] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 324.
[24] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce...*, s. 86-87.

W listach do Apollona Majkowa i Strachowa z przełomu 1868 i 1869 roku wyjaśniał, że ma własny pogląd na rzeczywistość w sztuce, że to, co powszechnie uznaje się za coś fantastycznego i wyjątkowego, dla niego stanowi często „samą istotę rzeczywistości", że jego idealizm jest realniejszy od niejednego realizmu[25].

„Głosimy chwałę literaturze, głosimy chwałę sztuce. Wierzymy w jej samodzielną siłę" – pisał Dostojewski w imieniu redakcji czasopisma „Wriemia"[26], a nieco później zanotował: „Literatura to wyraz całego życia"[27].

Myśli te są kontynuacją sądów Grigorjewa, iż sztuka, będąc ściśle związana z „życiem", potrafi spojrzeć w przyszłość dalszą niż samo „życie", a to, co się już w nim znajduje, „co unosi się w powietrzu epoki", odzwierciedla w pełnej doskonałości. Tylko sztuka jest w stanie uchwycić ciągle płynące, ciągle dążące naprzód „życie" i utrwalić je w niezatartych formach. Sztuka pozostaje więc zawsze idealnym odzwierciedleniem „życia", a nie samej rzeczywistości. Odzwierciedlenie rzeczywistości byłoby tylko kopiowaniem. Rzeczywistość jest statyczna, „życie" jest ciągłym stawaniem się[28].

Sztuka jest więc w koncepcji poczwienników samodzielną, idealną siłą, zależną od „życia" i uzależniającą od siebie samo „życie", staje się „drugim światem drugiego Twórcy"[29].

Uznając, iż „życie" z natury swojej jest pozytywne etycznie i twierdząc, iż sztuka jest tą dziedziną ludzkiej działalności, która je najlepiej i najpełniej rozumie i odzwierciedla, poczwiennicy jako jedną z naczelnych kategorii swych poglądów estetycznych wysunęli „prawdę sztuki".

> Siła artyzmu – pisał Dostojewski – polega właśnie **na prawdzie i jej jaskrawym odtworzeniu**[30].

> Prawda – dodawał Strachow – jest niezmiennym żądaniem prawdziwej sztuki[31].

---

[25] Tamże, s. 327. Fiodor Dostojewski do końca swego życia był romantykiem. Doszukiwanie się za wszelką cenę wątków realistycznych w jego twórczości, by określić warsztat pisarza terminem „realizm mistyczny", „fantastyczny", „realistyczny symbolizm" czy nawet „realizm romantyczny" itp., moim zdaniem, nie ma sensu i do niczego nie prowadzi. W tradycji rosyjskiej, zapoczątkowanej przez Wissariona Bielińskiego i kontynuowanej w Rosji radzieckiej, romantyzm traktowano z reguły jako synonim konserwatyzmu, wstecznictwa i obskurantyzmu. Stąd tendencja do poszukiwania „realizmu" w warsztacie każdego „postępowego" twórcy, stąd określenie literatury postromantycznej terminem „realizm krytyczny", jak również powołanie do życia jeszcze bardziej „postępowego" „realizmu socjalistycznego". Pojęcie „realizm" w tradycji rosyjsko-radzieckiej ma typowo ideologiczny charakter. Zob. m.in.: A. W a l i c k i, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959; T. P o ź n i a k, *Dostojewski i Wschód – Szkic z pogranicza kultur*, Wrocław 1992, s. 11–12; H. B r z o z a, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995, s. 17-49.

[26] XX, s. 195.

[27] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników...*, s. 17

[28] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 324.

[29] A. G r i g o r j e w, *Matieriały dla biografii...*, s. 217; por. także cytowaną wyżej wypowiedź Dostojewskiego o poecie jako stwórcy i twórcy.

[30] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce...*, s. 127.

[31] N. S t r a c h o w, *Zamietki o Puszkinie i drugich poetach*, Kijew 1897, s. 66.

Znowu mogłoby się wydawać, że poczwiennicy zgodni są tu z pozytywizującymi radykałami, którzy domagając się sztuki realistycznej żądali ukazywania przez nią prawdziwej, niewyidealizowanej rzeczywistości. „Prawda" poczwienników nie miała jednak nic wspólnego z radykalnym realizmem.

„Nie, prawda artystyczna wcale nie jest tym samym, co prawda naturalna – jest zupełnie czymś innym"[32] – twierdził Dostojewski, natomiast Strachow wyjaśniał, że mówiąc o prawdzie w sztuce mówił o „prawdzie wewnętrznej", która jest „prawdziwsza od rzeczywistości"[33]. Problem ten najszerzej omówił Grigorjew już w 1856 roku w jednym ze swych programowych artykułów pt. *O prawdzie i szczerości w sztuce*. Dostojewski i Strachow jedynie rozwijali jego sądy.

> Sztuka – pisał Grigorjew – jako wyraz prawdy życia nie ma prawa ani przez chwilę być nieprawdą – **w prawdzie** jej szczerość, **w prawdzie** jej moralność, **w prawdzie** jej obiektywizm[34].

Zdaniem Grigorjewa, z prawdą w sztuce mamy do czynienia wówczas, gdy występuje ona jako „idealny wyraz życia", gdy ocenia „życie" z punktu widzenia ideału zawartego w duszy artysty[35]. Działalność każdego prawdziwego artysty składa się z dwóch elementów – subiektywności, czyli dążenia do ideału, oraz obiektywności, czyli zdolności do odtwarzania zjawisk świata zewnętrznego w „obrazach typowych". Dopiero te dwa elementy połączone razem stanowią „twórczość". Przewagę jednego lub drugiego elementu warunkuje osobowość samego artysty, natomiast stosunek między ideałem a rzeczywistością uwarunkowany jest „historycznym *status quo* współczesności". Jeżeli następuje zachwianie równowagi między nimi, wówczas w sztuce wyraża się to nasileniem komizmu i tragizmu[36].

Dla Grigorjewa nie ma sztuki czysto obiektywnej. Marzenie o takiej sztuce to „czysta bzdura":

> System filozoficzny, dzieło artysty-poety, kronika artysty-historyka – wszystko to było tworzone i tworzy się albo na skutek walki o ideały, albo jako spowiedź, jako ofiara w imię najwyższych zasad wewnętrznych[37].

Nie ma więc sztuki, w której nie zawierałby się moment subiektywności rozumiany jako „dążenie do ideału", jako „objawienie duszy ludzkiej". W tym właśnie widzi krytyk największą wartość sztuki – w walce „duszy ludzkiej" o prawdę

---

[32] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce...*, s. 124.
[33] N. S t r a c h o w, *Zamietki o Puszkinie...*, s. 66.
[34] A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika...*, s. 115-116.
[35] Tamże, s. 65.
[36] A. G r i g o r j e w, *Połnoje sobranije...*, s. 153.
[37] A. G r i g o r j e w, *Utro. Litieraturnyj sbornik*, „Russkoje słowo" 1859, nr 2, s. 117.

i w jej cierpieniach. W tak pojmowanej subiektywności zawiera się także naczelna zasada sztuki – jej szczerość[38].

Obiektywność w sztuce manifestuje się, zdaniem Grigorjewa, wrażliwością twórcy i trafnością przedstawianych obrazów. Cechy te składają się na „wejrzenie w istotę zjawisk" – warunek wszelkiej obiektywności. Najniższym stopniem obiektywności w ogóle, obiektywności nie charakterystycznej dla dzieł sztuki, choć świadczącej o „istnieniu w osobowości zadatków talentu artystycznego", jest dla krytyka „zdolność kopiowania" – zdolność aktora do naśladowania, gra lub śpiew ze słuchu u muzyka i śpiewaka, zdolność kopiowania w ścisłym znaczeniu u malarza lub rzeźbiarza, zdolność pisarza-naturalisty do wiernego przekazywania oddzielnych zjawisk rzeczywistości.

Wyższym stopniem obiektywności (charakterystycznym dla sztuki) jest w ujęciu Grigorjewa zdolność „tworzenia typów". Zdolność ta, w odróżnieniu od zdolności kopiowania, nie jest jednak czymś świadomym.

> Wierzę wraz z Schellingiem – mówi krytyk – iż nieświadomość nadaje dziełom sztuki głębię nie do zbadania. W duszy prawdziwego artysty ta zdolność widzenia orlim wzrokiem tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe, jest oczywiście zdolnością syntetyczną, choć wymaga podtrzymywania, rozwoju, wychowania. Ten, co urodził się z obiektywnością tego rodzaju, jest z zasady prawdziwym artystą, poetą, twórcą[39].

Wreszcie najwyższym stopniem obiektywności jest „siła świadomie posiadająca ideał". Jest to zdolność „w najwyższym przejawie i nieograniczonej wolności". Zakłada ona stały stosunek artysty do ideału i w związku z tym ukształtowany „idealny światopogląd"[40].

Przy takiej gradacji obiektywności zrozumiałą staje się myśl Grigorjewa, iż „genialna siła twórcza jest zawsze siłą w najwyższym stopniu świadomą"[41] i nie należy doszukiwać się tu sprzeczności ze zdaniem, że „nieświadomość nadaje dziełom sztuki głębię nie do zbadania"[42].

Dla Grigorjewa zatem obiektywność sztuki nie polega na wiernym odtwarzaniu rzeczywistości istniejącej i ewentualnym objaśnianiu jej i ocenianiu, jak to ma miejsce np. w estetyce Czernyszewskiego, lecz na „dostrzeganiu istoty zjawisk" poprzez pryzmat ideału zawartego w duszy twórcy. Tak rozumiana obiektywność jest dla nas czymś bardzo subiektywnym, należy jednak pamiętać, że dla krytyka istniał ideał „od zarania swego jednaki" – „prawda duszy ludzkiej", ideał

---

[38] Tamże, s. 119.
[39] A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika...*, s. 113.
[40] Tamże.
[41] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 143.
[42] Por.: U. G u r a l n i k, *Russkaja litieraturnaja kritika 50-60-ch godow i nauka o litieraturie*, [w:] *Akademiczeskije szkoły w russkom litieraturowiedienii*, Moskwa 1975, s. 462.

z natury zawarty w każdym człowieku. Stąd myśl: „w sercu człowieka znajdują się proste, wieczne prawdy i zrozumiałe są one przede wszystkim dla natury prawdziwie genialnej. Dlatego też istota światopoglądu jest taka sama u wszystkich prawdziwych przedstawicieli epok literackich – różnica polega jedynie na kolorze”[43]. Obiektywność sztuki polega więc tu na świadomości istnienia takiego uniwersalnego ideału i na przedstawieniu i ocenie „obrazów typowych” pod jego kątem, natomiast subiektywność sztuki polega na indywidualnym poszukiwaniu przez artystę własnego ideału, który co prawda będzie ideałem węższym od „prawdy duszy ludzkiej”, lecz w nim przejawi się osobowość i wolność artysty.

W anonimowej, przypisywanej Dostojewskiemu recenzji z *Wystawy w akademii Sztuk Pięknych za rok 1860/1861*, zamieszczonej w październikowym numerze czasopisma „Wriemia” z 1861 roku, odnajdujemy wiele nieomal dosłownych powtórzeń z Grigorjewowskiej koncepcji prawdy w sztuce. Recenzent, krytykując m. in. obraz Walerego Jakobiego *Grupa aresztantów na postoju*, pisze, że zdjęcia fotograficzne i odbicia w lustrze nie są dla niego dziełami sztuki. Prawdziwy artysta nie poprzestaje na kopiowaniu rzeczywistości – wyraża także siebie, swoją osobowość i swoje idee. Prawda artystyczna jest czymś innym niż prawda natury, kopia nie jest w stanie przekazać ani duszy oryginału, ani duszy artysty. Prawda artystyczna jest domeną jedynie prawdziwych talentów. Podobne sądy znajdziemy także w listach i notatkach Dostojewskiego[44].

Poczwiennicy odbierali sztukę w kategoriach etyczno-estetycznych. Podstawowymi wyznacznikami „prawdziwej sztuki” były dla nich pojęcia bliższe etyce niż estetyce. Nie prowadziło to ich jednak do podporządkowywania sztuki etyce a tym bardziej moralności. Prawdziwy artysta z natury rzeczy jest wyrazicielem dobra, lecz nie jest to równoznaczne z podporządkowaniem się istniejącej moralności. Moralność z zasady jest względna, zależna od etapu rozwoju społecznego, jest czymś umownym. Sztuka jest wieczna, jest twórczą siłą i działalnością twórczej siły, i jako taka nie podporządkowuje się i podporządkowywać się nie może żadnej wartości umownej.

Grigorjew, aby tę myśl przedstawić jaśniej, oddzielił „moralność względną” od „moralności bezwzględnej”. „Moralność bezwzględną” niesie w sobie religia w przykazaniach „nie zabijaj”, „nie kradnij” itd. Jest ona moralnością naturalną i wieczną, i sztuka nigdy przeciw niej nie występowała i niemożliwe jest, by kiedykolwiek przeciw niej wystąpiła. Natomiast „moralność względna” jest „moralnością społeczną” i w związku z tym wartością umowną. Z taką moralnością sztuka zawsze i wszędzie prowadziła jawną lub ukrytą walkę, gdyż inaczej „życie dawno pokryłoby się pleśnią, dawno sposobami inkwizycyjnymi doprowadzone

---

[43] A. G r i g o r j e w, *Naszy litieraturnyje naprawlenija s 1848 goda*, „Wriemia” 1863, nr 2, s. 8–9.

[44] F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce...*, s. 114-123; *Listy...*, s. 174-175; *Z notatników...*, s. 347.

byłoby [...] do martwoty i monotonii". To właśnie sztuka odpowiedziała na purytanizm twórczością Szekspira, na samowolę i bezprawie poezją Byrona, a na moralność mieszczańską protestem Sand. Zasady moralne zawarte w dziełach sztuki wyprzedzają często zasady moralne danej społeczności nawet o kilka pokoleń i nic dziwnego, że sztuka, będąc siłą wieszczą, proroczą, wybiegającą daleko poza krąg doznań współczesnego jej pokolenia, może nie znajdować zrozumienia i akceptacji w jego moralności[45].

Pojmując „życie" jako swoisty absolut, poczwiennicy każde zjawisko w nim zaistniałe traktowali jako coś koniecznego do dalszego rozwoju. Stąd ich akceptacja konieczności istnienia w Rosji na danym etapie historycznym tak sprzecznych światopoglądów jak słowianofilstwo i okcydentalizm. Stąd także ich myśl, iż każdy fakt moralny i historyczny mający miejsce w rzeczywistości powinien być przez sztukę poświadczony i oceniony. Ocenę powinna dać właśnie sztuka jako siła najbardziej wrażliwa na „prawdę życia".

> Poświadczyć prawdę każdego faktu moralnego – mówi Grigorjew – nie zatrzymywać się, iść do przodu zdolni są tylko ci, którzy dążąc do nowych brzegów odważnie palą za sobą stare mosty oraz – prostoduszne, tysiącgłowe dziecię zwane masami, idące do przodu uparcie i nieustannie dzięki swemu instynktowi. Kapłani wciąż chcą zawrócić myśl z powrotem z tej prostej przyczyny, bo nie chcą stracić ciepłego i zaszczytnego kąta; natomiast strachliwe moralne mieszczaństwo z uwagi na własne bezpieczeństwo trzyma się za poły ubrań kapłańskich; tylko masy, dzięki instynktownej wierze w życie, kroczą bez przerwy do przodu[46].

To zestawienie świadomych dążeń sztuki z nieświadomymi, instynktownymi dążeniami mas (ludu-narodu) charakteryzowało wszystkich poczwienników. Świadomy „powrót do gleby" inteligencji rosyjskiej to przede wszystkim „powrót" do światopoglądu narodu rosyjskiego w kategoriach etycznych. Etyczny ideał narodu jest piękny lub inaczej – dobro zawarte w instynkcie narodu jest piękne, w odróżnieniu od „dobra" głoszonego przez inteligencję „oderwaną od gleby", pozostającą pod wpływem ideałów Zachodu, sprzecznych w sobie z samego założenia (*Liberté, Égalité, Fraternité – ou la mort!*)[47]. Dostojewski myśli te rozwinie w swoich powieściach, a pod koniec życia zawrze w nacjonalistycznym haśle – „Ideałem piękna ludzkości jest naród rosyjski". Natomiast dziedziną ludzkiej działalności, poprzez którą ów „powrót do gleby" miał się dokonać, była dla poczwienników oczywiście sztuka.

---

[45] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*..., s. 407-409.
[46] Tamże, s. 420-421.
[47] A. G r i g o r j e w, *Matieriały dla biografii*..., s. 197; F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce*..., s. 177-179; N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 1, s. 250-272 i in.

2. „PIĘKNO" W ŚWIATOPOGLĄDZIE FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

„Estetyka to odkrywanie pięknych stanów duszy ludzkiej przez samego człowieka w celu samodoskonalenia się" – odnotowuje Dostojewski[48]. Ta poetycka definicja uświadamia nam, że w światopoglądzie autora *Idioty* nie da się oddzielić estetyki od etyki, że można w nim wyodrębnić jedynie swoistą filozofię wartości. Jedną z naczelnych kategorii tej filozofii jest kategoria piękna.

W *Spowiedzi gorącego serca* Dymitr Karamazow zwraca się do brata Aloszy z takimi słowy:

> Piękno to straszliwa i przerażająca rzecz! Straszliwa, bo nieokreślona, a określić się nie da, gdyż Bóg zadał nam tylko same zagadki. Tu brzegi się schodzą, tu jest harmonia wszystkich przeciwieństw, ich współżycie [...] Piękno! Nie mogę tego ścierpieć, że czasem człowiek, podniosłego nawet serca i wielkiego umysłu, zaczyna od ideału Madonny i kończy ideałem Sodomy. Okropniej jest, gdy już z ideałem Sodomy w duszy nie odtrąca ideału Madonny, który serce jego rozpala, że płonie ono, zaiste, zaiste płonie jak za młodych niewinnych lat. Nie, szeroki jest człowiek, zbyt nawet szeroki, ja bym go zwęził. Licho wie, co to jest naprawdę! Co rozumowi wydaje się hańbą, to sercu czystym pięknem. Czy jest piękno w Sodomie? Wierzaj mi, że dla większości ludzi jest ono w Sodomie [...] Przerażające, że piękno jest nie tylko straszną ale i tajemniczą rzeczą. Tu diabeł z Bogiem się zmaga, a polem bitwy jest serce człowiecze. A zresztą każdy mówi o tym co go boli[49].

Sam Dostojewski, tworząc powieść o księciu Lwie Myszkinie – Don Kichocie i „głupcu bożym" – pisał w liście do Zofii Iwanowej:

> ...wszyscy pisarze, nie tylko zresztą nasi, lecz również europejscy, którzy próbowali przedstawić piękno prawdziwe, zawsze ponosili klęskę ze względu na bezmiar tego zagadnienia. Piękno jest ideałem, a ideał zarówno nasz, jak i cywilizowanej Europy nie został jeszcze wypracowany. Na świecie jest tylko jedna prawdziwie piękna postać – to Chrystus – i już samo pojawienie się tej bezmiernie, nieskończenie pięknej postaci samo w sobie jest cudem nie pojętym (cały sens Ewangelii Janowej polega właśnie na tym, że dopatrzył się on cudu w samym wcieleniu, w samym objawieniu się piękna). Chyba jednak trochę za daleko się posunąłem. Wspomnę tylko, że w literaturze chrześcijańskiej wśród postaci pięknych najbliższą ideałowi zdaje się być postać Don Kichota. Jest on jednak piękny tylko dlatego, że równocześnie jest śmieszny. Pickwick Dikensa (postać nieporównanie słabsza od Don Kichota, ale wciąż jeszcze ogromna) też jest śmieszny i tylko dlatego ujmujący. Wzbudza współczucie do piękna, które jest wyśmiane i samo nie zna swojej wartości, a co za tym idzie, wzbudza również sympatię czytelnika. W owym wzbudzeniu współczucia zawarta jest tajemnica humoru. Jean Valjean też stanowi uwieńczoną sukcesem próbę takiego wzbudzenia współczucia, lecz wzbudza on sympatię ze względu na swoje straszliwe nieszczęścia i niesprawiedliwe traktowanie go przez społeczeństwo. U mnie zdecydowanie nic podobnego nie będzie, i dlatego boję się straszliwie, że czeka mnie absolutna klęska[50].

---

[48] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników...*, s. 57.
[49] F. D o s t o j e w s k i, *Dzieła wybrane*, t. 4, s. 132.
[50] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*, s. 230-231.

W cytowanym tłumaczeniu listu pozwoliłem sobie nanieść małą poprawkę – zamiast „piękna doskonałego", jak proponuje tłumacz, wprowadziłem „piękno prawdziwe", a zamiast „doskonale pięknej postaci" użyłem analogicznie zwrotu „prawdziwie piękna postać" (w oryginale: *izobrażenije położytielno priekrasnogo* i *położytielno priekrasnoje lico*). Tłumacząc dosłownie należałoby właściwie użyć zwrotu „piękno pozytywne", co pomogłoby zinterpretować wypowiedź Dymitra Karamazowa (ideał Madonny – piękno pozytywne, ideał Sodomy – piękno negatywne), ponieważ jednak w spuściźnie Dostojewskiego, jak już wspomniałem, estetyka ściśle łączy się z etyką, pojęcie piękna z pojęciem prawdy i dobra, uznałem, że przeciwstawienie „piękna prawdziwego" „pięknu fałszywemu" bardziej oddaje myśl pisarza niż przeciwstawienie „piękna pozytywnego" „pięknu negatywnemu", czy też „piękna doskonałego" „pięknu niedoskonałemu".

Apollon Grigorjew pisał w 1862 roku na łamach czasopisma „Wriemia":

> Bywa tylko piękno prawdziwe i piękno fałszywe (*krasota istinnaja i falsziwaja*), jednak na *prawdę* dusza nasza odpowiada pięknem. Tylko piękno może zawrzeć w sobie prawdę...[51]

„Piękno prawdziwe" nie jest w żadnym wypadku pięknem samej formy. Oprócz formy posiada także ideę, treść, duszę, która istotniejsza jest od formy. Stąd dla Grigorjewa piękny jest bohater sztuki Ostrowskiego *Bieda nie hańbi* – pijanica Lubim Torcow – piękny „prawdą życia", choć szkaradny formą zewnętrzną. Stąd dla Dostojewskiego „pięknem fałszywym" jest postać londyńskiej prostytutki (*Zimowe notatki o wrażeniach z lata*). Stąd też walka obu myślicieli rosyjskich z teorią czystej sztuki, głoszącej piękno samej formy, czyli – zdaniem Dostojewskiego i Grigorjewa – ideę „piękna fałszywego".

Truizmem jest myśl, iż idea w dziele Dostojewskiego „stała się *przedmiotem obrazowania*, a sam Dostojewski stał się wielkim *artystą idei*"[52]. Trudno jednak do myśli tej się nie odwołać. Piękno jest dla pisarza ideą. Idea ta w historii w pełni zrealizowała się w Chrystusie. Czy możliwa jest pełna jej realizacja w innej postaci, chociażby w postaci literackiej? Dostojewski podjął się takiego zadania tworząc obraz Lwa Myszkina. Jednocześnie miał świadomość, że obrazy dotychczasowe ideału nie wyraziły, że bliskie mu były jedynie obrazy „śmieszne". Czym jest owa „śmieszność"? Dlaczego Don Kichot jest „piękny" tylko dlatego, że równocześnie jest „śmieszny"?

Czy Lew Myszkin jest śmieszny (abstrahując od zestawienia imienia Lew z nazwiskiem Myszkin[53])? Danuta Kułakowska uważa, że nie jest i powołując się

---

[51] A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczynienij*, wypusk 7, s. 39.

[52] M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Przełożyła N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 129.

[53] Zob.: H. P a p r o c k i, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997.

na Dostojewskiego dodaje – „ma inną sympatyczną cechę – jest niewinny”[54] (Dostojewski stwierdza, że jego bohater „jeśli nie jest śmieszny to [...] jest niewinny”[55], co nie oznacza wcale, że nie jest śmieszny). Takie przeciwstawienie absolutnie nie rozwiązuje problemu, a wręcz bardziej go komplikuje. Cóż poza tym znaczy „niewinność”? Don Kichot także był „niewinny”, a Kułakowska przeciwstawia „niewinność” Myszkina „śmieszności” Don Kichota. „Niewinność” tożsama jest tu „śmieszności”.

Bardzo trafnie natomiast „śmieszność” jako kategorię estetyczną Dostojewskiego uchwyciła Barbara Stempczyńska, porównując postać Myszkina z postacią Chrystusa z niedokończonego obrazu Iwana Kramskoja *Śmiech* (1877-1882). Cytowane przez Stempczyńską słowa Kramskoja tak precyzują ideę tego obrazu:

> I poszła w świat wieść o biednych wariatach, którzy chcieli wskazać drogę do raju. I tak się to spodobało, że jeszcze do tej pory zataczają się ze śmiechu i zupełnie nie mogą się uspokoić[56].

Stempczyńska spostrzegła, iż Myszkin także jest takim „biednym wariatem”, pragnącym wskazać ludziom drogę do raju, jednak wątpliwości budzi jej konkluzja, że rozwiązania artystyczne proponowane przez Dostojewskiego, jak i przez Kramskoja, świadczą o zwątpieniu obu artystów we własne ideały religijne. Przeczy takiej konkluzji cała spuścizna publicystyczna Dostojewskiego, nie mówiąc już o jego listach.

Tak więc Myszkin jest śmieszny, śmieszny jak Chrystus Kramskoja, śmieszny dla tych, którzy nie są w stanie zrozumieć jego „idei”. Z księcia – „głupca bożego” już na pierwszych stronach powieści śmieją się Rogożyn i Lebiediew, Gania Iwołgin i cała rodzina Jepanczynów, śmieją się wszyscy oprócz Nastasji Filipowny, która pierwsza zrozumiała, a właściwie odczuła „ideę” Księcia Chrystusa i zobaczyła w nim „pierwszego człowieka”. Bliska zrozumienia „idei” jest także Agłaja, jednak duma nie pozwala jej ukorzyć się przed „idiotą”:

> Całymi godzinami wystawiała księcia na śmieszność i nieomal robiła z niego błazna [...] Dlaczego pan wszystko w sobie wykoślawił, dlaczego w panu nie ma dumy? [...] Czyż można wyjść za takiego śmiesznego jak pan człowieka?[57].

Agłaja zdaje sobie jednak sprawę z tego, że książę Myszkin należy do tych niewielu ludzi „zdolnych do posiadania ideału”, że jest człowiekiem, który „gdy raz już sobie wynajdzie jakiś ideał, wierzy w niego i gotów każdej chwili, bez najmniejszego wahania poświęcić dla niego swoje życie”, że jest Don Kichotem,

---

[54] D. K u ł a k o w s k a, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981, s. 184-185.
[55] IX, s. 239.
[56] B. S t e m p c z y ń s k a, *Dostojewski a malarstwo*, Katowice 1980, s. 111.
[57] Wszystkie cytowane fragmenty z *Idioty* w tłumaczeniu J. Jędrzejewicza, *Dzieła wybrane*, t. 2.

że jest Puszkinowskim „biednym rycerzem”, który uwierzył w „czyste piękno” swej Dulcynei – Nastasji Filipowny.

> Biedny rycerz – mówi Agłaja – jest również Don Kichotem, tylko poważnym, nie komicznym. Z początku nie rozumiałam tego i śmiałam się, a teraz lubię biednego rycerza, a przede wszystkim cenię jego czyny.

Ponieważ dla Agłai Myszkin jest tylko „biednym rycerzem”, nie jest ona w stanie przestać się z niego śmiać, a duma i rozum nie pozwalają jej zaakceptować „czystego piękna” Nastasji, gdyż musiałaby poniżyć siebie, a to jest ponad jej godność (a może sama chciała być Dulcyneą księcia?).

Inaczej rzecz się ma z Nastasją Filipowną, gdyż dla niej Myszkin nie jest ani Don Kichotem, ani Puszkinowskim „biednym rycerzem” – jest natomiast Księciem Chrystusem, więc jakże ona – Maria Magdalena – mogłaby się śmiać ze swego Zbawiciela.

Książę Myszkin – „głupiec boży”, co ciekawe, ma pełną świadomość własnej „śmieszności”.

> Są idee – mówi – wzniosłe idee, o których nie powinienem nigdy mówić, bo gdy tylko zacznę, z pewnością wszystkich rozśmieszę.

Warto w tym miejscu uświadomić sobie, że w *Zbrodni i karze* tłum śmieje się z całującego ziemię Raskolnikowa, a także, iż program poczwienników, program-idea „powrotu do gleby” inteligencji rosyjskiej został „wyśmiany” przez część rosyjskich publicystów (przede wszystkim przez satyryczny dodatek do czasopisma „Sowriemiennik” – „Swistok”).

Rzeczą zupełnie zrozumiałą jest, że Myszkin nie jest śmieszny w sensie dosłownym ani dla Dostojewskiego, ani dla czytelników jego spuścizny. Pisarz kontynuuje tradycję niemiecką (Schelling) i w jego interpretacji nie jest śmieszna także postać Don Kichota.

W *Dzienniku pisarza* znajdujemy następującą charakterystykę dzieła Cervantesa:

> Tej najsmutniejszej książki nie zapomni zabrać ze sobą człowiek na Sąd Boży. Wskaże na zawartą w niej najgłębszą, najistotniejszą tajemnicę człowieka i ludzkości. Wskaże na to, że największe piękno człowieka, jego największa czystość, wstydliwość, prostoduszność, dobrotliwość, męstwo, wreszcie mądrość – wszystko to nierzadko (niestety nawet często) sprowadza się do zera, mija bez pożytku dla ludzkości, a nawet staje się jej pośmiewiskiem jedynie dlatego, że wszystkim tym przebogatym i arcyszlachetnym zdolnościom, w które, i to nawet często, wyposażony jest człowiek, brakowało jednej tylko cechy – mianowicie geniuszu, aby pokierować całym bogactwem tych uzdolnień i ich potęgą; pokierować i skierować tę całą potęgę na właściwą, a nie fantastyczną i nie szaloną drogę działania na korzyść ludzkości![58].

---

[58] F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 256.

Nie ma tu żadnej sprzeczności z cytowanym wyżej fragmentem listu do Zofii Iwanowej. Tragizm otaczającego świata polega dla Dostojewskiego na tym, iż wyśmiane i nie zrozumiane pozostają idee zawarte w takich postaciach jak Chrystus, Don Kichot, Lew Myszkin. Don Kichot jest „śmieszny", gdyż (tak jak i Myszkin) podobny jest do Chrystusa z obrazu Kramskoja.

W literaturze przedmiotu przyjęło się wyprowadzenie koncepcji estetycznych Dostojewskiego od Kanta i Schillera, gdy tymczasem już sam fakt, że dla Kanta, na przykład, sąd estetyczny nie jest sądem poznawczym, że dla niego piękny jest przedmiot nie ze względu na treść, a jedynie ze względu na formę, że nieistotna jest dla niego ani prawda, ani doskonałość piękna z punktu widzenia moralnego, stawia światopogląd Dostojewskiego w opozycji do estetyki filozofa niemieckiego[59]. Zwykle pomija się lub mało podkreśla to, że w najbliższym otoczeniu Dostojewskiego w latach sześćdziesiątych pracował schellingianista Apollon Grigorjew i heglista Mikołaj Strachow, i koncepcje estetyczne pisarza (po katordze) formułowały się pod ich przemożnym wpływem[60].

Grigorjew fascynował się filozofią Hegla jedynie w okresie studiów, później występował już jako zdecydowany antyheglista. Krytykował przede wszystkim historyzm heglowski. Idąc śladami Schellinga, filozofię Hegla pojmował jako „filozofię negatywną", filozofię czystego, logicznego myślenia, całkowicie oderwaną od życia i posługującą się „pustymi pojęciami". Zdaniem Grigorjewa, filozofia ta doprowadziła do powstania tzw. „poglądu historycznego", którego podstawową wadą była całkowita obojętność wobec pojęć moralnych oraz brak jakiegokolwiek ideału. Głosząc ideę nieograniczonego rozwoju, nie mającego początku ani końca, pogląd ten arbitralnie i nielogicznie zatrzymywał np. cały rozwój na plemieniu germańskim jako granicy ostatecznej, jak to uczynił Hegel, i „dzisiejszemu bożyszczu" podporządkował dzieje ludzkości „jako szczeble do niego wiodące". W Rosji pogląd ten uzewnętrznił się przede wszystkim w krytyce literackiej, w której „Gogolowi wystawia się pomnik na ruinach pomnika Puszkina", w której „każdy artykuł w latach minionych zaczynał się niezmiennie od przekreślenia całej literatury na rzecz jednego bożka". Odrzucając „pogląd historyczny" Grigorjew za wytyczną dla swych koncepcji przyjął tzw. „zmysł historyczny", „poczucie historii", „poczucie organicznego związku między zjawiskami życia, poczucie harmonii i jedności życia", broniąc w ten sposób „bezpośredniego", intuicyjnego poznania[61].

Strachow interpretował heglizm zupełnie inaczej niż Grigorjew. W 1860 roku napisał artykuł *O znaczeniu filozofii heglowskiej w obecnym czasie*. W 1873 roku

---

[59] Por.: S. M o r a w s k i, *Rozwój myśli estetycznej od Herdera do Heinego*, Warszawa 1957, s. 22-23.

[60] Por.: H. S t a m m l e r, *Dostoevsky's Aesthetics and Schelling's Philosophy of Art*, „Comparative Literature" 1955. vol. VII, s. 313-323.

[61] Więcej na ten temat zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996, s. 43-54.

w liście do Lwa Tołstoja stwierdzał: „już wyrzekam się Hegla, już neguję ten konieczny, prawomocny postęp, który Hegel znajdował w rozwoju umysłowym ludzkości, neguję także i to, że rozum kieruje historią, że jest ona rozwojem idei”[62]. Jednak pod koniec życia, w 1893 roku w liście do Mikołaja Grota pisał:

> Jestem heglistą i czym dłużej żyję, tym uparciej trzymam się metody dialektycznej, której jak do tej pory nikt sobie nie przyswoił i dlatego nie jestem zrozumiany[63].

Różnice w odczytywaniu spuścizny Hegla, a także sprzeczne wyznania samego Strachowa spowodowały, iż nie było jednomyślności w ocenie jego heglizmu. W charakterystyce, którą otrzymał, gdy wraz z Lwem Tołstojem był wybierany na honorowego członka Towarzystwa Psychologicznego czytamy, że „jest on oryginalnym przedstawicielem szczególnego światopoglądu bliskiego lewicy heglowskiej”[64]. Natomiast jego pierwszy biograf Borys Nikolski twierdzi, że „całkowicie błędne jest rozpowszechnione określenie Strachowa jako heglisty”[65].

Współcześni badacze także różnią się w swych ocenach. Uran Guralnik pisze, że „Strachow podzielał heglowską interpretację filozofii jako historii rozumu”[66]. Linda Gerstein dochodzi do wniosku, że „Strachow czuł się bardziej związany z poszukiwaniami Hegla niż z jego rozwiązaniami”[67], z kolei Andrzej Walicki (w ślad za Dymitrem Czyżewskim), uznając filozofię Hegla za teoretyczną podstawę Strachowowskiej holistycznej wizji świata twierdzi, że „w oczach Strachowa heglizm był nie racjonalizmem, lecz najczystszym mistycyzmem pokrewnym mistyce Baadera, mistrza Eckharta i Anioła Ślązaka”[68].

Ten ostatni sąd wypływa z myśli Strachowa zawartej w liście do Lwa Tołstoja z końca 1887 roku. Krytyk pisze w nim, że Hegla rozpatruje się zwykle „jako panteistę nieomal w materialistycznym duchu, gdy tymczasem jest on najczystszym mistykiem pokrewnym mistyce Baadera, mistrza Eckharta, Anioła Ślązaka itp.”. Następnie Strachow wyjaśnia, że

> mistyka nie jest niczym nieokreślonym, jak to zwykle się pojmuje, a przeciwnie – jest czymś najjaśniejszym i najczystszym, i na niej kończy się wszelkie poważne myślenie [...] Mistyka jest czystą religią, gdyż dla mistyków wszystkie religie są równe i w każdej z nich człowiek może łączyć się z Bogiem [...] Obrzędy i cała strona zewnętrzna nie ma dla nich znaczenia [...] U filozofów od Platona do Hegla znajduję to samo dążenie, co i u mistyków, i nikt się na nich tak często nie powoływał jak Hegel[69].

---

62 *Pieriepiska...*, s. 23.
63 *N. Grot w oczerkach, wospominanijach i pis'mach*, S.-Pietierburg 1911, s. 253.
64 N. G r o t, *Pamiati N. Strachowa*, „Woprosy fiłosofii i psichołogii” 1896, nr 2, s. 300.
65 B. N i k o l s k i j..., s. 231.
66 U. G u r a l n i k, *N. Strachow – litieraturnyj kritik...*, s. 140.
67 L. G e r s t e i n..., s. 23
68 A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 326.
69 *Pieriepiska...*, s. 358.

Nie mamy tu więc przeciwstawienia racjonalizmu mistycyzmowi, a jedynie panteizmu „w duchu materialistycznym" mistyce jako „czystej religii". W 1860 roku Strachow pisał:

> Bywa, że filozofię Hegla nazywa się dziwacznym panteizmem, strasznym nihilizmem, ubóstwieniem ludzkości itd. [...] Wszystkie te nazwy zupełnie nie pasują do systemu Hegla. Ponieważ system ten zawiera w sobie wszystkie systemy dotychczasowe, dlatego można do niego zastosować najprzeróżniejsze nazwy. Jest on i empiryzmem, i sceptycyzmem, i absolutnym idealizmem itd. Historia najlepiej potwierdza takie rozumienie systemu Hegla. Najprzeróżniejsze partie, przeciwstawne sobie szkoły opierają się na tym systemie. Każdy widzi w nim coś innego, nikt nie widzi tego, co należy zobaczyć. A najlepszą nazwą dla niego jest racjonalizm, w tym prostym sensie, że system ten jest filozofią, nauką, dziedziną rozumu i myślenia[70].

Właśnie racjonalizm Hegla najbardziej przyciągał uwagę krytyka i bez wątpienia, w odróżnieniu od Grigorjewa i Dostojewskiego, dla których największą wartość miało poznanie intuicyjne, cała spuścizna Strachowa świadczy o tym, że rozum w poznaniu zawsze był dla niego największym autorytetem.

Pisząc o „znaczeniu filozofii heglowskiej w obecnym czasie" i broniąc poznania rozumowego Strachow przytacza bajkę o Słońcu, któremu doniesiono, że na Ziemi często jest ciemno. Słońce postanowiło samo sprawdzić donos. Gdziekolwiek jednak nie zajrzało – wszędzie było jasno. Z owym Słońcem, zdaniem Strachowa, można porównać rozum.

> Rozumowi – pisze – wystarczy tylko wskazać coś ciemnego, a natychmiast stanie się to jasne. Rozum, tak jak i Słońce, nie musi zmieniać swego sposobu działania, gdyż nie jest winien, że ciemno jest tam, gdzie go nie ma. Wiele jest ciemnych miejsc, lecz to nie dowód, że rozum źle świeci. Dlatego jeśli coś zostanie uznane poza rozumem, jakiś substrat, jakiś świat przedprzedmiotowy, coś nieprzedstawialnego, to w żadnym razie nie dotyczy to rozumu, nie dotyczy systemu Hegla[71].

Poza racjonalizmem heglizm przyciągał Strachowa także myślą, iż

> niezależnie od tego jak różnorodne narody istnieją na ziemi i jaka by kotłowanina i plątanina nie działa się na kuli ziemskiej, filozofia Hegla uznaje konieczność istnienia każdego zjawiska, a uznając tę konieczność jednocześnie uważa, że wszystkie te zjawiska przyczyniają się do rozwoju ducha ludzkiego i w związku z tym prowadzą rozwój ludzkości do przodu i każde z nich jest pozytywne w swoim miejscu i czasie[72].

Dla Grigorjewa taki indyferentyzm w odniesieniu do zjawisk historycznych był czymś niemoralnym. „Ostatni romantyk" miał także pretensje do Hegla o to, że ten zatrzymał swą ideę nieskończonego rozwoju na państwie pruskim. Podob-

---

[70] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*, S.-Pietierburg 1895, s. 18.
[71] Tamże, s. 21.
[72] Tamże, s. 36.

nie jeden z ideologów niemieckiego liberalizmu – Rudolf Haym – w głośnej (przetłumaczonej w 1861 roku na rosyjski) pracy pt. *Hegel i jego czasy* (1857) przedstawił autora *Zasad filozofii prawa* jako zwolennika reakcyjnego prusactwa. Nie ma dowodów na to, że Strachow dyskutuje tu z Grigorjewem, natomiast powołując się na pracę Karla Rosenkranza zatytułowaną *Obrona Hegla przeciwko dr R. Haymowi* (1858) zdecydowanie sprzeciwia się traktowaniu niemieckiego filozofa jako reakcjonisty:

> Czy nie okazało się, że i protestantyzm wystąpił przeciwko systemowi Hegla, i państwo pruskie było z niego niezadowolone i wezwanemu Schellingowi polecono zniszczyć ten system tak rozumnie wyjaśniający monarchię pruską[73].

Nie jest także prawdą, zdaniem Strachowa, że Hegel jest indyferentny wobec tego, co dobre i złe. Należy po prostu zrozumieć, że „myśl sama w sobie zawsze jest indyferentna", w odróżnieniu od uczucia i działalności ludzkiej[74].

Takie stanowisko było w pełni zgodne z programem poczwienników. Dawało ono historiozoficzne podstawy do uznania konieczności istnienia na gruncie rosyjskim tak słowianofilstwa, jak i okcydentalizmu, tak samodzierżawia, jak i działalności reformatorskiej. Dzięki filozofii Hegla w latach sześćdziesiątych Strachow na swój sposób „pojednał się z rzeczywistością" i owo pojednanie charakteryzuje całą jego późniejszą twórczość. Z pojednania w duchu prawicy heglowskiej wypłynie jego antynihilizm, a także historiozoficzne uzasadnienie konieczności rozwoju Rosji w „duchu rosyjskim", a nie zachodnioeuropejskim.

Oczywistym nieporozumieniem jest twierdzenie, iż Strachow był bliski lewicy heglowskiej, tak jak nieporozumieniem jest odcinanie go od heglizmu w ogóle. „Wyrzekanie się Hegla" we wspomnianym liście do Lwa Tołstoja było jedynie odrzuceniem teorii postępu, głoszonej przez lewicę heglowską. Strachow miał pełną świadomość, że w systemie Hegla „były nasiona, z których musieli narodzić się Strauss, Feuerbach, Stirner etc. etc.". Zgodnie ze swoją koncepcją historiozoficzną uznawał on lewicę heglowską za zjawisko konieczne i prawomocne w rozwoju dziejów, jednak tylko na danym etapie tego rozwoju. Lewica heglowska była dla niego jednostronnym ujęciem systemu Hegla i ona zrodziła z kolei największe zło i nieporozumienie w myśli europejskiej – nihilizm. Właśnie walce z lewicą heglowską i z nihilizmem Strachow poświęci większą część swego życia. A walkę tę prowadził w duchu prawicy heglowskiej, starając się przedstawić w polemice argumenty racjonalne.

W takim ujęciu antyheglizm Grigorjewa nie był sprzeczny z heglizmem Strachowa.

Dostojewskiemu niewątpliwie musiały być znane następujące myśli:

„Piękno jest zmysłowym przeświecaniem idei" (Hegel);

---

[73] Tamże, s. 37-44.
[74] Tamże, s. 38.

„Piękno jest objawianiem się idei" (Schelling);

„Piękno i prawda są jednym i tym samym" (Hegel);

„Piękno i prawda same w sobie, czyli w aspekcie idei, są jednym i tym samym" (Schelling);

„Dobro, które nie jest pięknem, nie jest dobrem absolutnym, i odwrotnie" (Schelling)[75].

Specjalnie wskazuję na myśli wspólne obu filozofom i nie zatrzymuję się na dzielących ich różnicach, gdyż zależy mi jedynie na uwypukleniu faktu tworzenia przez nich swoistej filozofii wartości, która w odpowiedniej interpretacji była do przyjęcia tak dla heglisty Strachowa, jak i dla antyheglistów – Grigorjewa i Dostojewskiego. To, że Schelling w poznaniu kieruje się intuicją, a Hegel rozumem – także będzie tu miało znaczenie drugorzędne, tym bardziej, że historia udowodniła możliwość wielu, nawet przeciwstawnych, interpretacji tak myśli Hegla, jak i Schellinga.

> Dla ludzi zwykłych, przeciętnych piękno jest względne – mówi Dostojewski, – tylko wówczas uczucie uszlachetnia się, gdy dosięga piękna wyższego, piękna ideału[76].

> Piękno – mówi Hegel – nie jest abstrakcją rozsądku, lecz konkretnym w sobie absolutnym pojęciem, a ściślej mówiąc, absolutną ideą w jej sobie samej adekwatnym przejawianiu się[77].

> Jak dla filozofii absolut jest prawzorem prawdy – stwierdza Schelling – tak dla sztuki jest prawzorem piękna. Dlatego będziemy musieli pokazać, że prawda i piękno są tylko dwoma różnymi sposobami rozpatrywania absolutu[78].

U Hegla i Schellinga spotykamy się z „ideą absolutną" i z „pięknem absolutnym", które występuje niezależnie od Ja, czyli niezależnie od tego, czy nasze poznanie jest poznaniem racjonalnym, czy intuicyjnym. Podobnie u Dostojewskiego, choć występuje tu jedna istotna różnica – Dostojewski „ukonkretnia" absolut w obrazie Chrystusa. To co dla Hegla i Schellinga jest pięknem w ogóle, ideą piękna, dla autora *Idioty* jest pięknem Chrystusa.

Z rozważań dotychczasowych możemy wyprowadzić już dwa następujące wnioski: 1. – niedoścignionym ideałem piękna („pięknem prawdziwym") jest dla Dostojewskiego Chrystus; 2. – zdaniem pisarza, ideału tego w pełni żaden obraz artystyczny do tej pory nie wyraził.

---

[75] Cyt. za: G. W. H e g e l, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Warszawa 1964; F. W. Sc h e l l i n g, *Filozofia sztuki*, Przełożyła... K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.

[76] Cyt. za: N. K a s z y n a, *Estietika F. Dostojewskogo*, Moskwa 1975, s. 229.

[77] G. W. H e g e l, *Wykłady o estetyce...*, t. 1, s. 156.

[78] F. W. S c h e l l i n g, *Filozofia sztuki...*, s. 29-30.

Zatrzymam się teraz na najbardziej kontrowersyjnej myśli Dostojewskiego, którą odnajdujemy w jego notatnikach:

„Ideałem piękna ludzkości jest naród rosyjski”[79].

Aby zrozumieć, o jakim „pięknie” mówi tu Dostojewski, przyjdzie nam odwołać się nie tylko do jego koncepcji etyczno-estetycznych, lecz także do historiozoficznych.

> Chrystus wiedział – pisze Dostojewski do jednego ze swych polemistów – że samym chlebem nie ożywi się człowieka. Jeśli jednocześnie nie ofiaruje mu się życia duchowego, ideału Piękna, to umrze z tęsknoty, zwariuje, zabije siebie albo popadnie w pogańskie fantazje. A ponieważ Chrystus wraz z Sobą i Swoim Słowem przynosił ludziom ideał Piękna, to zdecydował, że lepiej jest wsączać ten ideał w dusze. Przeniknięte tym ideałem dusze staną się dla siebie braćmi i wówczas naturalnie, pracując dla siebie nawzajem, ludzie staną się bogaci. A jeśli dostaną tylko sam chleb, to choćby z nudów staną się sobie wrogami[80].

Chleb bez piękna proponuje człowiekowi, zdaniem pisarza, Europa Zachodnia, przede wszystkim ustami socjalistów. Socjaliści chcą jak gdyby naprawić błąd Chrystusa, ulec pokusie Szatana i zamienić kamienie w chleb[81]. Podstawy koncepcji socjalistycznych widział Dostojewski w katolicyzmie. Pisarz kontynuował tu myśl słowianofilską, wedle której katolicyzm jest religią wypaczoną przez racjonalizm. Rozumowe poszukiwania Boga doprowadziły Zachód najpierw do protestantyzmu, a następnie do zastąpienia Boga-Człowieka Człowiekiem-Bogiem, czyli nową religią – ateizmem, a ten z kolei zrodził myśl socjalistyczną. Prawosławie nigdy racjonalizmowi nie uległo i dlatego jest religią najbliższą Bogu. Jednak w Rosji część społeczeństwa pod wpływem ideałów Zachodu została oderwana od „czystego” prawosławia, gdyż została „oderwana od gleby” rosyjskiej. Wierny ideałowi prawosławnemu, wierny „pięknu prawdziwemu” pozostał natomiast naród-lud rosyjski.

> U Rosjanina z ludu – pisze Dostojewski – należy oddzielić piękno rodzime od naleciałości barbarzyńskich z zewnątrz. Kto jest prawdziwym przyjacielem ludzkości, u kogo choć raz drgnęło serce ze współczucia nad cierpieniami narodu, ten znajdzie zrozumienie i usprawiedliwienie dla całego tego naniesionego błota i sięgnie po brylanty[82].

Stąd też myśl Dostojewskiego, iż wszystko, co jest „naprawdę piękne” w literaturze rosyjskiej, pochodzi z ludu-narodu – „poczynając od pokornej, prostodusznej postaci Biełkina, Puszkinowskiej kreacji”[83].

---

[79] XXVII, s. 59.

[80] F. D o s t o j e w s k i, *Listy*, s. 430-431.

[81] Zob.: tamże, s. 431-432.

[82] F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*, s. 110; por. XXIV, s. 79 (tłumaczenie zmienione przeze mnie – A. L.)

[83] F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 45-46; por. XXII, s. 43.

Właśnie Puszkin, zdaniem pisarza, pierwszy ukazał światu „literackie wzory rosyjskiego piękna" (Biełkin, Tatiana z *Eugeniusza Oniegina*, Mnich z *Borysa Godunowa* itp.).

> Tu już trzeba powiedzieć całą prawdę – pisze Dostojewski, – nie w dzisiejszej naszej cywilizacji, nie w tak zwanym europejskim wykształceniu [...] nie w potwornościach czysto zewnętrznych idei i form europejskich znalazł Puszkin to piękno, lecz jedynie w duchu narodowym, **tylko w nim jednym**. W ten sposób, rozpoznawszy chorobę dał też wielką nadzieję: Uwierzcie w ducha narodowego, tylko odeń się spodziewajcie zbawienia, a będziecie zbawieni[84].

> Piękno to normalność, to zdrowie. Piękno jest pożyteczne, bo jest pięknem, bo ludzkość ma wieczną potrzebę piękna i jego szczytnego ideału. Jeżeli naród zachował ideał piękna i jego potrzebę, to znaczy, że w narodzie istnieje także potrzeba zdrowia, normy, a więc tym samym gwarancja wyższego rozwoju tego narodu[85].

Zdaniem Dostojewskiego, narodem, który ów ideał piękna zachował, jest naród rosyjski. Dlatego też jest on „ideałem piękna ludzkości". Stąd już tylko krok do myśli o narodzie rosyjskim jako „bogonoścy", którego zadaniem jest zbawienie Europy Zachodniej, o Rosji jako „Trzecim Rzymie", który zjednoczy Słowian i uratuje ludzkość przed „mrowiskiem„ socjalizmem, „ideałem Sodomy". Nacjonalizm pisarza uzyskuje tu swoje apogeum.

Tak więc, gdy Dostojewski ustami Hipolita Tierientiewa w *Idiocie* mówi, iż „piękno zbawi świat", nie myśli o pięknie jako kategorii estetycznej, lecz jako o metafizycznej kategorii etycznej odzwierciedlonej w obrazie Chrystusa i jakoby kultywowanej przez „naród bogonoścę", czyli naród rosyjski[86]. Ciekawe, że to „zbawienie świata" przez „piękno" wcale nie ma się dokonać jedynie poprzez „ideę". Jak już wspomniałem, Dostojewski jest daleki od pacyfizmu Lwa Tołstoja. W roku 1876 stwierdza: „Nie jest Rosjaninem ten, kto nie uznaje konieczności zajęcia Konstantynopola [...] W powietrzu wisi wielkie mordobicie – trzeba więc w tę mordę uderzyć"[87].

Odbieranie piękna w kategoriach etyczno-estetycznych w kulturze europejskiej ma wielowiekową tradycję i rozważania Dostojewskiego nie są oczywiście niczym odosobnionym. A na dowód aktualności problemu po dzień dzisiejszy niech posłuży myśl Marii Ossowskiej z jej artykułu *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*:

---

[84] F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 380; por. XXVI, s. 130 (tłumaczenie poprawione przeze mnie – A. L.).

[85] Tamże, t. 1, s. 111.

[86] Por.: J. K a p u ś c i k, *Jakie piękno zbawi świat?...*, // tegoż, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 93-167.

[87] *Z notatników*, s. 35, 299-300.

Sfery moralna i estetyczna zazębiają się tak ściśle, że nie podobna postawić wyraźnych granic między reakcją moralną a estetyczną. Gdy pracujemy nad sobą, wzór, do którego chcemy się upodobnić, pociąga nas estetycznie. Gdy nie poddajemy się zazdrości, gdy nie poddajemy się tchórzostwu, dzieje się to często dlatego, że nie chcemy „brzydkim" uczuciem albo czynem zeszpecić własnego obrazu. Co tu jest reakcją estetyczną, co moralną rozeznać trudno. Kultura estetyczna nie gwarantuje kultury etycznej, ale jej sprzyja, przy niepewnej bowiem granicy między dobrem a złem wybór takiego, a nie innego czynu bywa często wyłącznie rzeczą smaku[88].

3. *NARODOWOŚĆ* I PUSZKIN

Mikołaj Strachow oceniając uroczystości związane z odsłonięciem pomnika Aleksandra Puszkina w Moskwie w 1880 roku a także spory, które toczono na tych uroczystościach wokół spuścizny poety, jednoznaczną palmę pierwszeństwa w doniosłości wypowiedzi przyznał Fiodorowi Dostojewskiemu. Zdaniem filozofa, tak słowianofile jak i okcydentaliści musieli uznać się za pokonanych – zwyciężyła „partia" Dostojewskiego, którą „można nazwać **czysto literacką**, lub **puszkinowską**, lub po prostu rosyjską".

Oto jaka partia zwyciężyła – pisze Strachow – Przypomniałem sobie moich zmarłych znajomych. Apollona Grigorjewa – największego i najgłębszego znawcę Puszkina. Przypomniałem sobie wzniosłe wypowiedzi i szlachetność Eugeniusza Edelsona, Borysa Ałmazowa i innych. Od tej 'młodej redakcji' Pogodinowskiego „Moskwitianina" przeszedłem pamięcią do innych, nie istniejących już czasopism, takich jak „Russkoje słowo" 1859 roku, „Wriemia" i „Epocha" (1861-1865) – ostatnie dwa wydawane były pod kierownictwem i z olbrzymim zaangażowaniem Dostojewskiego, i w nich znalazły się najlepsze artykuły Apollona Grigorjewa – i wreszcie do czasopisma „Zaria" (1869-1872), które starało się zachować i podtrzymać tradycje tej szkoły. W samym wystąpieniu Dostojewskiego, a także w deklamowanych przez niego wierszach mimowolnie rozpoznałem ducha i zasady szkoły, do której sam należałem, ducha i zasady doprowadzone do najwyższej doskonałości[89].

Strachow miał rację. Poglądy Dostojewskiego zawarte w *Mowie o Puszkinie* są podsumowaniem koncepcji poczwienników, a przede wszystkim sądów Apollona Grigorjewa[90].

W latach 50.-60. XIX wieku w rosyjskiej krytyce literackiej toczyła się dość burzliwa dyskusja o wartości spuścizny Puszkina. Niemal powszechnym stał się

---

[88] M. O s s o w s k a, *O człowieku, moralności i nauce. Miscelanea*, Warszawa 1983, s. 364.
[89] N. S t r a c h o w, *Zamietki o Puszkinie*..., s. 120-121.
[90] Por.: A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*..., s. 447; W. D o w l e r, *Dostoevsky*..., s. 174-175.

wówczas sąd o „bezideowości" poety. Pozytywizujący radykałowie przeciwstawiali „estetyzmowi" Puszkina zaangażowaną w sprawy społeczne twórczość Mikołaja Gogola i jego następców. Ogólnie znana jest opinia Mikołaja Dobrolubowa o lirykach autora *Eugeniusza Oniegina* jako „albumowych grzechotkach", a także pełna negacja wartości spuścizny poety dokonana przez Dymitra Pisariewa[91]. Liberałowie negowali „narodowość" Puszkina, gdyż, ich zdaniem, nie zrozumiały był dla niższych warstw społeczeństwa[92]. Okcydentalista Jerzy Wołkow (pseudonim – Gymałe) na łamach gazety „Sanktpietierburgskije wiedomosti" ganił poetę za „zacofanie"[93]. Skrajni konserwatyści typu Wiktora Askoczenskiego gromili go za „niemoralność", kontynuując w ten sposób tradycje czasopisma „Majak", w którym w latach czterdziestych bohaterowie Puszkina porównywani byli do przestępców kryminalnych[94].

Obrońcy Puszkina i jego twórczości rekrutowali się przede wszystkim z obozu „czystej sztuki" i, jak np. Aleksander Drużynin i Paweł Anienkow[95], starali się uczynić z poety swego duchowego przywódcę, podnosząc jego rzekomą bezideowość do wartości idealnej, oraz – z obozu „młodej redakcji" i poczwienników.

W koncepcjach Apollona Grigorjewa, tak historiozoficznych jak i estetycznych, Puszkin zajmował miejsce centralne – od niego wszystko się zaczynało i na nim kończyło. „Pierwszy, pełny wyraziciel naszej natury", „pierwszy lecz pełny zarys naszej typowej fizjonomii", „nieosiągalny ideał piękna, czystości, jasności światopoglądu i pełnego miłości spokoju", „żywioł naszego życia duchowego" – to tylko niektóre z określeń osobowości i znaczenia poety, jakimi go krytyk obdarzył[96]. Mimo to nie ma w spuściźnie Grigorjewa ani jednego artykułu w całości poświęconego Puszkinowi. Najważniejsze prace krytyka rozpatrują myśl i literaturę rosyjską „po śmierci Puszkina" (*Pogląd na literaturę rosyjską po śmierci Puszkina*, *Rozwój idei narodowości w naszej literaturze po śmierci Puszkina*). W tych i innych artykułach Grigorjewa Puszkin i jego twórczość występują zwykle jako wzór, typ idealny, archetyp, od którego można wyprowadzać drogę innych twórców (Gogola, Turgieniewa, Dostojewskiego, Tołstoja itd.) lub kierunków literackich (np. szkołę naturalną).

> Puszkin – pisał Grigorjew – jest uprawomocnieniem poezji i życia, idealizmu myśli i odczuć – oto dlaczego dla teoretyków jest on „poetą grzechotek". Puszkin jest naszym prawem do Europy i do naszej europejskiej narodowości, a jednocześnie prawem do naszej sa-

---

91 Por.: B. O l a s z e k, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.

92 Zob. np.: S. D u d y s z k i n, *Puszkin – narodnyj poet*, „Otieczestwiennyje zapiski" 1860, nr 4.

93 Zob.: *Litieraturnyje wpieczatlienija*, „S.-Pietierburgskije wiedomosti" 1860, nr 158, 170, 190.

94 Zob.: A. M i l i u k o w, *Kriestowyj pochod naszych pieriedowych żurnałów na Puszkina*, „Swietocz" 1860, nr 8, s. 1-22.

95 Zob. np.: P. A n n i e n k o w, *O znaczenii chudożestwiennych proizwiedienij dla obszczestwa*, „Russkij wiestnik" 1856, fiewral', kniga 2, i inne.

96 Zob.: *Matieriały dla biografii*..., s. 182, 215 i inne.

moistnej szczególności w kręgu innych narodów europejskich, nie do szczególności fantastycznej i izolowanej, a do takiej, którą Bóg dał, która złożyła się z naporu reform i resztek rdzennego bytu – oto dlaczego nie lubią go słowianofile. Puszkin jest naszym konsekwentnym i w pełni wyrażonym protestem przeciwko dogmatyzmowi i *okrutnym zwyczajom*, on uwieńczył dzieło wielu *protestantów* od Łomonosowa do Karamzina – oto dlaczego dla pana Buraczka, Askoczenskiego i całej kompanii kołtunów jest on bardziej nienawistny nawet od demonicznego Lermontowa. Jednocześnie Puszkin-Biełkin, Puszkin *Córki kapitana, Dubrowskiego* itp. uprawomocnił naszą glebę, nasze legendy, jest reakcją naszej rodzimej obłomowszczyzny przeciwko sztolcowszczyźnie – oto dlaczego nieprzychylni są mu ultrareformatorzy[97].

Rozwój Puszkina jako poety był dla Grigorjewa symbolem „powrotu do gleby" inteligencji rosyjskiej. Początkowy wpływ kultury zachodnioeuropejskiej – klasycyzmu, romantyzmu, a przede wszystkim byronizmu – został przez poetę przezwyciężony, zaś protest jednostki przeciwko otaczającej ją rzeczywistości zastąpiony pojednaniem nie z rosyjską rzeczywistością, lecz z rosyjską narodowością.

Pouczająca w najwyższym stopniu – pisze Grigorjew – jest historia duchowej walki Puszkina z różnymi ideałami, walki, z której wychodzi on zawsze sobą, jako szczególny, zupełnie nowy typ. Cóż jest na przykład wspólnego między Onieginem i Childe-Haroldem Byrona? Cóż jest wspólnego między Puszkinowskim i Byronowskim, lub Molierowskim francuskim, lub wreszcie hiszpańskim Don Juanem? Są to typy zupełnie różne, gdyż Puszkin, wedle słów Bielińskiego, był *przedstawicielem świata rosyjskiego*, człowieczeństwa rosyjskiego. Ponury splin i zjadliwy sceptycyzm Childe-Harolda zastąpiony został w osobie Oniegina chandrą z próżniactwa, tęsknotą człowieka, który posiada zdrową, rosyjską zdolność krytyczną, zdolność przyrodzoną, a nie nabytą, który jest krytykiem z talentu, a nie z rozgoryczenia[98].

Aby w pełni zrozumieć i określić miejsce Puszkina w światopoglądzie Grigorjewa i innych poczwienników, konieczne jest odwołanie się do Grigorjewowskiej koncepcji rozwoju typów historycznych i literackich. Mimo, że przed Grigorjewem o „typach" mówiło wielu myślicieli, tak zachodnioeuropejskich jak i rosyjskich[99], należy w pełni podzielić zdanie Aleksandra Brücknera, iż Grigorjew „zasady Taine'a dawno przed Tainem sformułował"[100].

Głosząc myśl organiczności dzieła i procesu rozwojowego sztuki Grigorjew stworzył w ramach swej „krytyki organicznej" niezwykle ciekawą koncepcję rozwoju typów – typu historycznego (w tym typu artysty), typu bohatera literackiego oraz koncepcję rozwoju osobowości artysty jako typu historycznego.

---

[97] A. G r i g o r j e w, *Sobranije soczinienij, wypusk* 12, s. 32; „protestant" – tu w znaczeniu „protestujący" (bez zabarwienia religijnego); Obłomow i Sztolc – bohaterowie powieści I. Gonczarowa pt. *Obłomow*; Sztolc z pochodzenia był Niemcem.

[98] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 535-536.

[99] Zob.: R. W e l l e k, *Pojęcia i problemy nauki o literaturze...*, Warszawa 1979, s. 333.

[100] A. B r ü c k n e r, *Historia literatury rosyjskiej*, t. 2, Lwów 1923, s. 234.

O ile „narodowość" oznacza u Grigorjewa osobowość danego narodu, o tyle pojęcie „typu historycznego" oznacza światopogląd grupy społecznej, narodu, lub nawet wielu grup etnicznych wyrażony w danej epoce historycznej w oddzielnej osobowości. Oczywiście nie każda istniejąca osobowość jest dla krytyka typem – może nim być jedynie osobowość będąca jak gdyby ogniskową osobowości danej epoki, a więc jednostka wybitna, która weszła lub wejdzie do historii danego narodu lub całej ludzkości[101].

Najpełniej wyrażonym typem historycznym jest dla Grigorjewa typ artysty, co wynika z sądu, iż „sztuka jest zawsze najpełniejszym i jednocześnie najjaśniejszym wyrazem sensu życia w danej epoce". Światopogląd artysty nie jest czymś zupełnie osobistym, całkowicie przynależnym samemu artyście. Głębia tego światopoglądu uwarunkowana jest przez epokę, kraj, jednym słowem przez czas i warunki historyczne danej narodowości. Genialna natura artysty z całą swoją niewątpliwą osobowością stanowi „ogniskową skupiającą w sobie skrajne, *prawdziwe* granice współczesnej jej myśli, jest ostatnim, *prawdziwym* szczeblem rozwoju pojęć i sądów społecznych"[102].

Najbardziej pełny typ historyczny – typ artysty – w trakcie procesu twórczego „rozszczepia się" na typy węższe – na bohaterów literackich. Każdy z typów literackich reprezentuje jak gdyby jedną ze stron duszy artysty i nie może być utożsamiany z osobowością samego artysty. Typ taki z chwilą powstania staje się bytem samodzielnym, żywiołem posiadającym własną osobowość i może się rozwijać niezależnie od swego twórcy. Mało tego – sam może wpływać nie tylko na osobę czytelnika, lecz także na swego twórcę, doprowadzając go nawet do śmierci. W ten sposób krytyk zinterpretował między innymi śmierć Puszkina i Lermontowa – Puszkina zabił „oswobodzony żywioł Aleko", zgubę Lermontowa spowodował żywioł *Demona*[103].

W koncepcji Grigorjewa niezmiernie ważne miejsce zajmuje problem ewolucji typów (historycznych i literackich). Jego zdaniem, każdy typ istnieje wiecznie jako możliwość i w zależności od konkretnych warunków kulturowych na danym etapie historycznym urzeczywistnia się w konkretnym typie historycznym lub literackim, lub innymi słowy – jako możliwość oddzielny typ rozwija się w osobowościach ludzkich albo w postaciach literackich do tej pory, aż w konkretnych warunkach kulturowo-historycznych przejawi się w konkretnym typie (np. w Iwanie Groźnym, Piotrze I, Puszkinie, Lermontowie, Ostrowskim lub Biełkinie, Pieczorinie, Lubimie Torcowie).

Lermontow jako typ historyczny artysty powstał, zdaniem Grigorjewa, na drodze ewolucji z typów historycznych Poleżajewa i Marlińskiego. Pisarze ci w terminologii krytyka byli w stosunku do autora *Bohatera naszych czasów* „talentami

---

[101] Zob.: A. G r i g o r j e w, *Wospominanija*, Leningrad 1980, s. 26-27.
[102] A. G r i g o r j e w, *Połnoje sobranije soczinienij*..., s. 105.
[103] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, s. 172-173.

przedpotopowymi" – typ historyczny Lermontowa istniał w nich już jako możliwość. Podobnie dramatopisarz Iwan Łażecznikow był w tej interpretacji „talentem przedpotopowym" w stosunku do Aleksandra Ostrowskiego[104].

W koncepcji Grigorjewa istnieje oczywiście także pojęcie „typu narodowego", jednak typ taki nie jest czymś jednoznacznym i z zasady jest „dwoisty". Na przykład, grecki typ narodowy „rozdwoił się" na typ Odyseusza i Achillesa, natomiast „dwoistość" rosyjskiego typu narodowego Grigorjew obserwuje już w twórczości ludowej, przede wszystkim w bylinach, gdzie występują dwa „równoprawne żywioły" – Dobrynia Nikitycz oraz Alosza Popowicz z Czuryłą Plenkowiczem[105]. Żywioły te rozwinęły się z czasem (tak w typach historycznych jak i w literackich) w dwa najbardziej charakterystyczne dla rzeczywistości rosyjskiej typy – typ „drapieżny" i typ „pokorny".

Pierwszym pełnym wyrazem typu „pokornego" w literaturze rosyjskiej była dla Grigorjewa postać Puszkinowskiego Biełkina. Postać ta obdarzona została wszystkimi cechami „strony krytycznej" duszy rosyjskiej z jednoczesnym uprawomocnieniem jej „powrotu do gleby"[106]. Typ Biełkina stał się następnie archetypem takich postaci w literaturze rosyjskiej jak Maksym Maksymowicz z *Bohatera naszych czasów*, Sawielij z powieści Aleksego Pisiemskiego *Bojarszczyzna*, Tołstojowski narrator *Dzieciństwa*, *Lat chłopięcych* i *Młodości* itp.[107].

Puszkin dla Grigorjewa jest jedynym typem historycznym, w którym zawarły się syntetycznie wszystkie „żywioły" rosyjskiego typu narodowego. Poeta nie popadł w żadną skrajność i obok typu „pokornego" stworzył równoprawne postacie typu „drapieżnego" (Aleko, Sylwio, Oniegin, Pugaczow). U następców Puszkina takiej równowagi krytyk już nie dostrzega. Lermontow na przykład także tworzy typ „pokorny" (Maksyma Maksymowicza) jednak przewagę nad tym typem uzyskuje w świadomości poety typ „drapieżny" w postaci Pieczorina, stając się jednocześnie najpełniejszym wyrazem typu „drapieżnego" w całej literaturze rosyjskiej. Tołstoj natomiast jakoby zupełnie odrzuca możliwość istnienia typu „drapieżnego", drogą analizy dochodzi „do ostatecznej niewiary we wszelkie uwznioślone uczucie" i uznaje prawomocność tylko typu „pokornego", co świadczy, zdaniem Grigorjewa, o jednostronności pisarza.

> Bylibyśmy narodem – pisze – nader nieszczodrze obdarzonym przez naturę, gdyby naszymi bohaterami byli Puszkinowski Biełkin, Lermontowski Maksym Maksymowicz a nawet uczciwy kapitan kaukaski z *Wyrębu lasu* Tołstoja [...] Do życia potrzebny jest namiętny pierwiastek, potrzebny jest zaczyn[108].

---

104 A. G r i g o r j e w, *Soczinienija...*, s. 336-337.
105 Zob.: A. G r i g o r j e w, *Wzglad na istoriju Rossii...*, s. 25.
106 A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 523-525.
107 Zob.: tamże, s. 525-526.
108 Tamże, s. 524.

Typy „pokorny" i „drapieżny" są w ujęciu Grigorjewa tzw. typami „szerokimi" i razem składają się na typ charakterystyczny dla narodu rosyjskiego, natomiast konkretne postacie literackie są typami „wąskimi", powstałymi na skutek „rozszczepienia się" osobowości artysty, którego krytyk traktuje także jako typ „szeroki". Jednak wszystkie typy, i „szerokie" i „wąskie", przechodzą „kilka indyjskich awatar", rozwijają się aż do swej ostatecznej postaci, zaś uzyskawszy ją, tracą możliwość dalszego rozwoju i wówczas następuje „wytracanie się" (*iżżywanije*) danego typu, przedstawianie go w sposób komiczny – „komizm – to jedyna śmierć dla typu"[109].

W ten sposób Grigorjew zinterpretował dla przykładu rozwój typu Pieczorina. Jako możliwość typ ten istniał już w twórczości Poleżajewa i Marlińskiego, natomiast w twórczości Lermontowa rozwinął się z typów Arbienina i Zwiezdicza (postacie *Maskarady*), by „wytracić się" w postaci Tamarina z powieści Michała Awdiejewa, w *Idealiście* Aleksandra Stankiewicza i w postaci Wołodi Wierżencewa z *Listów prowincjonalnych* Pawła Annienkowa[110].

Koncepcja rozwoju typów stanowi dla Grigorjewa podstawę do szerszych rozważań na temat rozwoju literatury, tak rosyjskiej jak i zachodnioeuropejskiej, a także na temat rozwoju osobowości oddzielnych pisarzy i ich twórczości. Kategoria typowości, obok omawianej kategorii narodowości, stanowi w ogóle podstawę wszelkich rozważań estetycznych w ramach Grigorjewowskiej „krytyki organicznej"[111].

Wróćmy jednak do problemu miejsca, jakie zajmował Puszkin w światopoglądzie Grigorjewa.

Walka, tocząca się w duszy Puszkina, doprowadziła go do uznania równoprawności istnienia na glebie rosyjskiej dwóch typów – „drapieżnego" i „pokornego". Początkowo w twórczości poety przeważał typ „drapieżny", później pewną przewagę uzyskał „pokorny" typ Biełkina, co wcale jednak nie świadczy o zmianie osobowości Puszkina. Typy są „żywiołami", które, jak już wspomniano, mogą istnieć samodzielnie („oswobodzony żywioł Aleko" doprowadził poetę nawet do zguby) lecz nie są tożsame z osobowością: „Puszkinowska osobowość to nie Aleko i nie Iwan Piotrowicz Biełkin [...] Puszkinowska osobowość to sam Puszkin – zaklinacz i władca różnych żywiołów"[112].

Stworzenie typu Biełkina świadczy jedynie o dojrzałości i mądrości poety, o jego syntetyzującym podejściu do rzeczywistości rosyjskiej, do rozwoju której oba typy są konieczne:

---

[109] Tamże, s. 261.

[110] Zob.: A. G r i g o r j e w, *Lermontow i jego naprawlenije*, // *Sobranije soczinienij*, wypusk 7, s. 3-34.

[111] Zob.: A. G r i g o r j e w, *Nieskolko słow o zakonach i tierminach organiczeskoj kritiki*, // *Estietika i kritika*, s. 51-116; więcej na ten temat zob.: A. L a z a r i, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew*, Katowice 1996, s. 67-78.

[112] A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, s. 173. 535.

> Puszkinowski Biełkin to prosty i zdrowy kierunek, proste, zdrowe i łagodne uczucie prawnie występujące przeciwko złemu pojmowaniu przez nas szerokiej możliwości rozumowania i czucia. Tak więc w istocie jest to początek jedynie negatywny i prawdziwy tylko jako negacja, gdyż zostawcie go samemu sobie, a zdolny jest przejść w zastój, martwe lenistwo, chamstwo Famusowa i poczciwe łapownictwo Jusowa[113].

„Negacja" polega tu jedynie na sprzeciwie wobec wyobcowania się typu „drapieżnego" z rzeczywistości, z kultury, z narodowości rosyjskiej. Typ Biełkina poprzez tę negację czyni prawomocnym „dążenie do gleby" inteligencji rosyjskiej, lecz zupełnie nie świadczy o tym, by poeta wyrzekł się swych poprzednich sympatii do typu „drapieżnego"[114].

Właśnie syntetyczne ujęcie rzeczywistości rosyjskiej jest dla Grigorjewa największym osiągnięciem Puszkina. Krytyk prawie zupełnie nie zwraca uwagi na mistrzostwo formy utworów poety, interesuje go przede wszystkim treść – forma po prostu z założenia jest genialna, skoro stworzył ją geniusz.

> W chwili obecnej – pisze – zaszliśmy chyba nieco za daleko w lekceważeniu formy. Co prawda, dała nam do tego prawo epoka poprzednia, która podnosiła formę ponad wszystko i która do tej pory jeszcze się dziwi, że prozaik Gogol jest wielkim poetą, a wielu wierszokletów to wcale nie poeci[115].

Zdaniem Grigorjewa, o genialności twórcy świadczy jedność formy i treści w utworze, przy czym forma podporządkowana jest treści, a nie odwrotnie, o czym świadczą np. Gogolowskie dygresje liryczne w *Martwych duszach*[116]. Puszkin jako mistrz treści jest oczywiście jednocześnie mistrzem formy, jednak najbardziej istotnym dla Grigorjewa jest to, iż poeta w swych utworach poprzez treść potrafił wyrazić całokształt rosyjskiej narodowości.

> Są natury – pisze Grigorjew – których przeznaczeniem jest naszkicowanie pełne i trafne ideałów – taką była właśnie natura Puszkina. Puszkin wszystko nasze przeżył w swej duszy – od miłości do zaszczutej historii do przychylnego przyjęcia reform [Piotra I], od naszych namiętnych zachwytów błyszczącymi, egoistycznie-czarownymi ideałami [Zachodu] do pokornej służby Sawielija z *Córki kapitana*, od naszego rozhukania do pragnienia samopoznania[117].

Wszystko, co zostało stworzone w literaturze rosyjskiej po Puszkinie, miało swój początek w jego twórczości. „Ziarnem szkoły naturalnej" jest Puszkinowski *Poczmistrz*; cały „proces negujący", nie wyłączając nawet i samego Gogola, w linii prostej bierze swój początek w „poglądach na życie Iwana Piotrowicza Biełkina"; „początki wszystkiego są w Puszkinie"[118].

---

113 Tamże, s. 519.
114 Zob.: tamże, s. 523-524.
115 A. G r i g o r j e w, *Stichotworienija A. Fieta*, „Otieczestwiennyje zapiski" 1850, nr 2, s. 51.
116 Tamże, s. 51-53.
117 A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika...*, s. 517.
118 Tamże, s. 183, 517-518.

Mikołaj Strachow, uznając Grigorjewa za największego krytyka rosyjskiego i za „rzeczywistego twórcę krytyki rosyjskiej”[119], w pełni podzielał, choć swoiście interpretował Grigorjewowską koncepcję roli Puszkina w odzwierciedleniu i kształtowaniu rosyjskiej narodowości. W odróżnieniu od Grigorjewa dużo większą sympatią darzył typ „pokorny”. W jego interpretacji typ „drapieżny” był całkowicie obcy kulturze rosyjskiej, był typem zapożyczonym z kultury Zachodu[120]. Prawdziwie rosyjski był natomiast typ Biełkina i tylko on. Zdaniem Strachowa, największą zasługą Grigorjewa było właśnie odkrycie znaczenia tego typu dla literatury i rzeczywistości rosyjskiej. I filozof nie obawiał się, jak to miało miejsce w przypadku Grigorjewa, że typ ten może przejść w zastój i lenistwo, chamstwo i łapownictwo[121].

Zgodnie z takim stanowiskiem Strachow zinterpretował rozwój literatury rosyjskiej od Puszkina jako nieprzerwaną walkę z typem „drapieżnym”. W tym duchu rozpatrzył twórczość Turgieniewa, uznając między innymi postać Litwinowa z powieści *Dym* za „typ pokornego i prostego człowieka”, po którego stronie była cała sympatia autora[122]. W tym duchu omówił twórczość Lwa Tołstoja i stwierdził, że *Wojna i pokój* jest „apoteozą pokornego typu rosyjskiego”, że w powieści tej pisarz pokazał jak „typ drapieżny uległ pokornemu, jak na polu pod Borodinem prości ludzie rosyjscy zwyciężyli wszystko to, co można uznać za najbardziej heroiczne, lśniące, namiętne, silne, drapieżne – zwyciężyli Napoleona I i jego armię”[123]. W tym duchu wreszcie tworzył Strachow swoją filozofię kultury, której podstawą była *Walka z zachodem w naszej literaturze*.

> Moim zdaniem – pisał Strachow do Tołstoja w końcu 1875 roku – naród rosyjski wyraźnie dzieli się na dwie klasy – na ludzi pasywnych i aktywnych. W pasywnych, których jest większość, zawarte są nasze najlepsze cechy – prostota, prawda, wszelkie piękno duchowe. Aktywni w swej większości są głupcami. Są to albo nierozumni młodzi ludzie, jak np. nihiliści, albo ludzie bez czci i sumienia, okrutni, samowolni, silni lecz odpychający. Ci aktywni robią u nas co chcą, a my wraz z całą pasywną masą jedynie cierpimy i negujemy ich głupotę[124].

Wychowanek seminarium duchownego, stary kawaler prowadzący ascetyczny tryb życia nigdy nie potrafił zaakceptować rosyjskości typu „drapieżnego”. Onieginowie, Pieczorinowie, Rudinowie byli mu obcy tak klasowo, jak i psychicznie – dlatego uznał ich za typy nierosyjskie, obce glebie rosyjskiej, nienarodowe. Typ

---

119 Zob.: N. S t r a c h o w, *Kriticzeskije statji ob I. Turgieniewie i L. Tołstom (1862-1885)*, t. 1, Kijew 1901, s. 236.
120 Tamże, s. 246.
121 Zob.: tamże, s. 234.
122 Zob.: tamże, s. 130,248.
123 Tamże, s. 248-249.
124 *Pieriepiska...*, s. 72.

„drapieżny", będąc nosicielem idei zachodnioeuropejskich, przynosił Rosji zło, które przejawiło się najpierw w nienawiści do gleby rosyjskiej a następnie w nihilizmie. Nihilizm był ostatnim i ostatecznym przejawem bezsensu idei zachodnioeuropejskich w Rosji – niszczył wszystko, co rosyjskie, by wreszcie w 1881 zabić rosyjskiego cara[125]. Walce z nihilizmem, z Zachodem Strachow poświęcił swoje całe dojrzałe, „pokorne" na wzór Białkina życie.

Dostojewski problem typu narodowego widział podobnie jak Grigorjew. Dla pisarza „i Pugaczow, i patriarcha, i mnisi, i Biełkin, i Oniegin, i Tatiana – to wszystko Ruś i rosyjskość[126]. Ciekawe, że o ile Strachow pisząc o Puszkinie zwracał uwagę przede wszystkim na formę i nią się zachwycał, że jeśli omawiał w związku z twórczością Puszkina problem narodowości, to głównie interesował się typem „pokornym" jako swoiście rosyjskim, o tyle Dostojewski przede wszystkim starał się udowodnić narodowość, rosyjskość typu „drapieżnego" i – podobnie jak Grigorjew – formie utworów poety poświęcał bardzo mało uwagi.

> W Onieginie – pisze Dostojewski – Rosjanin po raz pierwszy z goryczą pojmuje albo przynajmniej zaczyna odczuwać, że nie ma nic do roboty na świecie. Jest Europejczykiem: cóż jednak przyniesie Europie i czy jest jej w ogóle jeszcze potrzebny? Jest Rosjaninem: cóż zrobi dla Rosji, no i czy ją przynajmniej rozumie? Typ Oniegina właśnie musiał powstać najpierw w tak zwanych wyższych sferach, w tych sferach, które najbardziej oddzieliły się od gleby i gdzie pozory cywilizacji osiągnęły najwyższy rozwój [...] Jest to dziecko epoki, jest to cała epoka, *po raz pierwszy świadomie* patrząca na siebie. Szkoda nawet słów, jak bardzo jest to wszystko rosyjskie, nasze, oryginalne, niepodobne do niczego europejskiego, jakie narodowe, z jaką pełnią, mistrzostwem, czarującym pięknem nas to wyraża[127].

Typ „drapieżny" przyniósł Rosji duch okcydentalizmu. Dostojewski zgadzał się tu ze Strachowem, jednak podobnie jak Grigorjew, potępiając z jednej strony „zachodnie spojrzenie" na historię i rzeczywistość rosyjską, z drugiej – traktował okcydentalizm jako zjawisko konieczne w rozwoju rosyjskiej myśli i kultury. Tak słowianofile jak i okcydentaliści są dla niego „zjawiskiem historycznym i to wysoce narodowym"[128]. Bez okcydentalizmu Rosjanie nie staliby się Europejczykami, a Dostojewski bardzo pragnął być Rosjaninem-Europejczykiem. Nie oznacza to oczywiście bycia okcydentalistą. Przez swoisty okcydentalizm przeszedł Dostojewski w kółku Pietraszewskiego i do okcydentalizmu wracać już nie chciał. Próbował natomiast, z jednej strony, usprawiedliwić swoje młodzieńcze „oderwanie od gleby", a z drugiej – udowodnić wielkość misji Rosji w Nowej Europie. By tę misję spełnić, Rosja musiała być Europą i Puszkin stanowił dla autora *Biesów* wspaniały dowód tak na rosyjską europejskość, jak i na rosyjską samoistność, narodowość.

---

[125] Zob.: N. S t r a c h o w, *Bor'ba...*, t. 2, s. 36, 54, 57-90.
[126] F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 1, s. 122.
[127] Tamże, s. 119-120.
[128] Tamże, s. 118.

Jedna część (i to największa) narodu rosyjskiego prawie zupełnie nie uczestniczyła w tym – pisze Dostojewski – w czym uczestniczyła druga, i rozdział ten trwał bardzo długo. Puszkin był narodowym poetą jednej części, ale po pierwsze, ta część również składała się z Rosjan, a po drugie, wyczuła, że Puszkin pierwszy świadomie przemówił do niej w rosyjskim języku, rosyjskimi obrazami i postaciami, rosyjskimi poglądami i przekonaniami – wyczuła w Puszkinie rosyjskiego ducha.

A z drugiej strony:

Z elementem ogólnoludzkim, do którego nasz naród ma tak silną inklinację, najlepiej – jesteśmy tego pewni – zapozna się on przez Puszkina[129].

Dostojewski uznając narodowość, rosyjskość typu „drapieżnego" jednocześnie całą swoją twórczością opowiadał się przeciwko niemu, choć starał się go zrozumieć i niekiedy usprawiedliwić. „Bohaterzy Dostojewskiego – pisze Aleksander Rogalski – to nie są ludzie dobrzy lub źli – to są ludzie pokorni lub pyszni (ci zwykle odznaczają się wybitnymi zdolnościami intelektualnymi)"[130]. Raskolnikow, Stawrogin, Iwan Karamazow to niewątpliwie pyszni, drapieżni następcy Oniegina, natomiast Sonia Marmieładowa, Myszkin, Alosza Karamazow wywodzą się z pokorności Biełkina i ... Tatiany. Właśnie Tatiana z *Eugeniusza Oniegina* stała się dla Dostojewskiego ideałem rosyjskości – „typ niespotykany dotychczas w całej naszej poezji. Postać, przed którą z taką miłością ugięła się dusza Puszkina jako przed bliską, rdzennie rosyjską istotą"[131].

Już Wissarion Bieliński pisał, iż wielkość Puszkina „polega może jeszcze bardziej na tym, że on pierwszy stworzył w postaci Tatiany poetycki wizerunek kobiety rosyjskiej"[132]. Krytykowi zależało tu jednak na podkreśleniu faktu, że nie tylko mężczyźni tworzą rzeczywistość rosyjską, że jej częścią składową są także kobiety – pomijane w literaturze lub przedstawiane przez nią nieprawdziwie. Zdaniem Bielińskiego, „w postaci Oniegina, Leńskiego i Tatiany Puszkin przedstawił towarzystwo rosyjskie na jednym z etapów jego kształtowania się, jego rozwoju", i krytyk nie zastanawiał się, która z postaci poematu jest bardziej rosyjska, bardziej narodowa. Cały poemat był dla niego „encyklopedią życia rosyjskiego i dziełem w najwyższym stopniu narodowym"[133].

Nieco inaczej na tę sprawę spojrzeli poczwiennicy. Dla nich, a w każdym razie dla Grigorjewa i Dostojewskiego, ideałem rosyjskości i świadectwem „powrotu do gleby" Puszkina była właśnie postać Tatiany.

W artykule *O prawdzie i szczerości w sztuce* (1856) Grigorjew, dostrzegając wpływ kultury Zachodu na *Eugeniusza Oniegina*, pisał, że Puszkin – „poeta ro-

---

129 Tamże, s. 122-123.
130 A. R o g a l s k i, *Profile i preteksty*, Warszawa 1958, s. 12.
131 F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 1, s. 119.
132 W. B i e l i ń s k i, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 148.
133 Tamże, s. 192-193.

syjski, poeta narodowy, poeta wysoce moralny" – stworzył ideał Tatiany, w którym zawarł wszystko to, co rosyjskie, łącznie z otaczającą przyrodą i tradycjami. Dla krytyka jest to dowód, że Puszkin stopniowo rezygnuje z ideałów złudnych, obcych, gdyż znajduje ideały rdzenne, „zakorzenione i rzeczywiste"[134]. Trzy lata później w artykule *Iwan Turgieniew i jego działalność* (1859), analizując postać Lizy ze *Szlacheckiego gniazda* jako typ bohaterki, której archetypem jest Puszkinowska Tatiana, Grigorjew stwierdza, że „rosyjski ideał kobiety do tej pory wyrażony został w pełni tylko w Tatianie". Księżniczka Mary Lermontowa jest „rośliną egzotyczną", Gogol nie stworzył ani jednego kobiecego ideału. Nie udało się to także ani Tołstojowi, ani Połonskiemu, Fetowi, Majkowowi i Niekrasowowi. Daleka od ideału jest Gonczarowowska Olga z powieści *Obłomow*. Ideałem pozostaje „jedynie Puszkinowska Tatiana z jej odzwierciedleniami", a takie odzwierciedlenia widzi krytyk jedynie w postaci Marii Andrejewny z *Biednej narzeczonej* Aleksandra Ostrowskiego i Lizy ze *Szlacheckiego gniazda* Turgieniewa[135].

Dostojewski podchwycił i rozwinął powyższe sądy Grigorjewa przede wszystkim w swej *Mowie o Puszkinie*. Oniegin, choć pozostaje dla pisarza w dalszym ciągu typem rosyjskim, jednoznacznie oceniany jest już jako „nasz typ negatywny", którego pojawienie się było rezultatem oderwania się inteligencji rosyjskiej od „gleby", od narodu. Wielką zasługą Puszkina było ukazanie tego typu jako wyniku choroby toczącej ciało Rosji po reformach Piotra I, jednak jeszcze większą jego zasługą było wskazanie na antidotum, dzięki któremu społeczeństwo rosyjskie może być wyleczone. Tym antidotum jest **pokorny** „powrót do gleby", do „piękna rosyjskiego". I właśnie Puszkin pierwszy uświadomił sobie owo „piękno" i dał inteligencji „literackie typy rosyjskiego piękna, które wyrosło wprost z ducha rosyjskiego", a świadczy o tym między innymi typ Tatiany – „absolutnej Rosjanki, która się uchroniła przed importowanym fałszem"[136].

> Tatiana jest całkiem inna: jest to typ stanowczy, mocno wrośnięty w swoją glebę. Jest głębsza od Oniegina i oczywiście mądrzejsza od niego. Sama już swoją szlachetną intuicją wyczuwa, gdzie i w czym jest prawda, co się też wyraziło w zakończeniu poematu. Może Puszkin lepiej by nawet zrobił tytułując swój poemat imieniem Tatiany, a nie Oniegina, bo bezspornie to ona jest główną bohaterką poematu. Jest to typ pozytywny, a nie negatywny, jest to typ pozytywnego piękna, apoteoza Rosjanki, i jej to polecił poeta wypowiedzieć główną myśl poematu w słynnej scenie ostatniego spotkania Tatiany z Onieginem. Można nawet powiedzieć, że tak piękny typ Rosjanki już się nie powtórzył w naszej późniejszej literaturze – oprócz może postaci Lizy w *Szlacheckim gnieździe* Turgieniewa[137].

---

[134] A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika*, s. 67.
[135] A. G r i g o r j e w, *Soczinienija*..., s. 445-447.
[136] Zob.: F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 379-380; por. XXVI, s. 129-130.
[137] Tamże, s. 391; por.XXVI, s. 140 (zmiany w przekładzie – A. L.).

To odwołanie się do Turgieniewowskiej Lizy świadczy o tym, że Dostojewski interpretował *Szlacheckie gniazdo* podobnie jak Grigorjew. Liza uosabia „piękno rosyjskie" podobnie jak Tatiana. Ławrecki kocha ją właśnie za tę rosyjskość; nie kocha zaś swej sfrancuziałej żony, której przyjaciele nazywają go *le gros taureau de l'Ukraine*. Ławrecki „wrócił do gleby", pokochał „piękno rosyjskie".

Różni natomiast Dostojewskiego i Grigorjewa stosunek do twórczości Aleksandra Ostrowskiego. Dla Grigorjewa Ostrowski miał powiedzieć „nowe słowo", miał rozwinąć ideę narodowości w swych bohaterach pozytywnych. Na początku lat sześćdziesiątych Dostojewski popierał taką interpretację sztuk dramatopisarza:

> O, nie myślcie panowie Europejczycy, żeśmy przeoczyli p. Ostrowskiego. Nie, jego miejsce nie jest w literaturze demaskatorskiej. Wiemy, gdzie jest jego miejsce. Mówiliśmy już niejednokrotnie, że wierzymy w jego nowe słowo i wiemy, że jako artysta odgadł to, co się nam śniło już nawet w epoce pierwiastków demonicznych i samooskarżeń[138].

Później, po śmierci Grigorjewa, Dostojewski zdecydowanie zmienia swój stosunek do dramaturga. W 1869 roku w liście do Strachowa pisze:

> Jestem pewien, że Dobrolubow miał większą rację niż Grigorjew w swoim poglądzie na Ostrowskiego. Może Ostrowskiemu rzeczywiście nie przyszła do głowy cała koncepcja Królestwa Ciemności, ale Dobrolubow *podpowiedział* i trafił na dobry grunt[139].

Nic więc dziwnego, że Dostojewski nie poparł Grigorjewa w interpretacji postaci Marii Andrejewny z *Biednej narzeczonej*.

W swych brudnopisach wskazał natomiast na inną postać, która, jego zdaniem, może być porównana z Puszkinowską Tatianą. Jest nią Natasza z *Wojny i pokoju* Lwa Tołstoja[140]. Tu można mówić o wpływie Mikołaja Strachowa, dla którego właśnie Tołstoj był bezpośrednim spadkobiercą ideałów puszkinowskich.

Do problemów typu i typowości Dostojewski wielokrotnie wracał w swej publicystyce, listach i notatkach. Typowi „drapieżnemu" poświęcił wiele uwagi w brudnopisach do *Młodzika*. Jego zdaniem, „typ drapieżny nie znajduje zrozumienia" i dlatego pisarz postanawia „myśleć o tym typie". O typowości swych bohaterów pisze w listach do Katkowa i Apollona Majkowa. Mówi o typach historycznych, jakimi są dla niego między innymi Hercen i Niekrasow[141]. Formułuje nawet w ślad za Grigorjewem koncepcję powstawania typów literackich:

> Jeśli ktoś będzie bezwiednie opisywać materiał, niczego się nie dowiemy; ale przychodzi artysta i przekazuje nam swoje *spojrzenie* na ten materiał i opowie nam, jak się to zjawisko nazywa, nazwie nam człowieka biorącego w nim udział – niekiedy tak nazwie, że nazwisko stanie się typem, a gdy wreszcie wszyscy w ten typ uwierzą, stanie się on imieniem

---

138 F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce*, s. 49.
139 Tamże, s. 328.
140 Zob. XXVI, s. 496.
141 XVI, s. 7; *Listy*, s. 276, 290; *Dziennik pisarza*, t. 1, s. 275; t. 3, s. 366.

pospolitym dla wszystkich ludzi należących do tego typu. Im większy artysta, tym trafniej i głębiej wyrazi swoją myśl, swój pogląd na zjawisko społeczne, i tym bardziej ukształtuje świadomość społeczną”[142].

Oczywiście największym artystą dla Dostojewskiego był Puszkin. Grigorjew na równi z Puszkinem stawiał jeszcze Byrona i Mickiewicza; Strachow – Lwa Tołstoja. Dostojewski jednoznacznie opowiadał się wyłącznie po stronie Puszkina, nazywając go wieszczem, prorokiem na miarę ogólnoświatową.

Koncepcja wieszcza, *vatesa*, nie była obca także Grigorjewowi. Przejął ją najprawdopodobniej od Tomasa Carlyle'a, którego uznawał, obok Schellinga, za swego nauczyciela w dziedzinie krytyki „organicznej”[143]. Carlyle twierdził, że prorocy i poeci spełniają w otaczającym ich świecie identyczną rolę – przenikają swą intuicją „świętą tajemnicę wszechświata”. Tajemnica ta otwarta jest dla wszystkich, lecz nikt oprócz wieszczów (poetów-proroków) jej nie dostrzega. *Vates* – mówi Carlyle – jest człowiekiem zesłanym na ziemię, by prawdę uczynić bardziej zrozumiałą[144].

Grigorjew w artykule *Paradoksy krytyki organicznej*, zadedykowanym Fiodorowi Dostojewskiemu, poetę-proroka także nazywa *vatesem*[145]. Obaj myśliciele kontynuują Schellingiańską koncepcję Artysty. Można też śmiało stwierdzić, że Dostojewski właśnie w tym romantycznym duchu ocenia Puszkina jako proroka. O ile jednak dla Grigorjewa każdy wielki artysta jest wieszczem swego narodu, o tyle Dostojewski przypisuje Puszkinowi znaczenie proroka ogólnoludzkiego – „wszechczłowieczego”.

Dla Grigorjewa „Puszkin był wyrazem współczesnego mu świata, przedstawicielem współczesnego człowieczeństwa – jednak **świata rosyjskiego**, człowieczeństwa rosyjskiego” i w ten sam sposób krytyk oceniał wszystkich innych wielkich pisarzy europejskich[146]. W latach sześćdziesiątych Dostojewski poparłby tę myśl – wtedy Szekspir, Cervantes, Schiller są dla niego wielkimi autorytetami. W latach osiemdziesiątych natomiast przeciwstawia Puszkina *Szekspirom, Cervantesom, Schillerom*. Nie pozbawia ich epitetu „geniusze” lecz mówi o nich w liczbe mnogiej, na co w odniesieniu do Puszkina nigdy by sobie nie pozwolił. Puszkin był jeden, gdyż:

jako jedyny z poetów świata ma właściwość całkowitej przemiany w inną narodowość [...] nie było poety tak wrażliwego na sprawy ogólnoludzkie jak Puszkin [...] w tym właśnie najbardziej się wyraził narodowy charakter jego poezji, narodowy charakter w jego dalszym rozwoju, narodowy charakter w naszej przyszłości, utajonej już w teraźniejszości – wyraził

---

142 F. D o s t o j e w s k i, *O literaturze i sztuce*, s. 126.
143 A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, s. 120.
144 T. C a r l y l e, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, Warszawa 1892, s. 117-118.
145 A. G r i g o r j e w, *Estietika i kritika*, s. 164-165.
146 A. G r i g o r j e w, *Litieraturnaja kritika*, s. 163, 470.

się proroczo. Albowiem czym jest siła duchowa rosyjskiej narodowości, jeśli nie ostatecznym dążeniem do tego, co ogólnoludzkie? Stawszy się w pełni narodowym poetą, Puszkin, z chwilą gdy się zetknął z siłą narodu, od razu wyczuł przyszłą wielką misję tej siły. Dlatego jest wieszczem, dlatego jest prorokiem[147].

Grigorjew, broniąc narodowości Puszkina, bronił prawa kultury rosyjskiej do samoistności, do tego, by była swoistą barwą wśród innych kultur. Na tej samej zasadzie bronił samoistności innych kultur, jak chociażby ukraińskiej i polskiej. Każda narodowość była dla niego wartością niepowtarzalną. Nie ma „narodów wybranych", narodów – wyrazicieli Heglowskiego *Weltgeist*. Każdy organizm narodowy „zamknięty jest sam w sobie, sam przez się jest konieczny, sam przez się ma dozwolone żyć wedle praw mu właściwych i nie musi służyć jako forma przejściowa dla innego narodu". Dlatego Puszkin, choć jest czymś najważniejszym w rozwoju kultury rosyjskiej, w kulturze europejskiej stawiany jest przez Grigorjewa na równi z Byronem i Mickiewiczem. Puszkin i Mickiewicz to „woda i ogień, morze i góry nowego świata... Wszystko, co płomienne w prorokach europejskich, zawarte jest w piewcy Wallenroda, wszystko, co szerokie, bezgraniczne i jednocześnie kobieco delikatne, zawarte jest w naturze Puszkina"[148].

Dla Dostojewskiego porównanie Puszkina z Mickiewiczem byłoby bluźnierstwem. Pisarz zdecydowanie odszedł od problemów narodu-kultury i zaczął głosić ideę narodu-misji:

O tak, misja Rosjanina jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, zupełnym Rosjaninem, może znaczy tylko (w ostatecznym rachunku trzeba to podkreślić) stać się bratem wszystkich ludzi, **wszechczłowiekiem**; jeśli się tak można wyrazić [...] do powszechnego, ogólnoludzkiego, braterskiego zjednoczenia serce rosyjskie nadaje się najbardziej ze wszystkich narodów [...] Jeśli nasza myśl jest fantazją, to dzięki Puszkinowi ta fantazja ma przynajmniej jakieś oparcie[149].

Dostojewski niewątpliwie sam chciał być prorokiem na miarę Puszkina i znaleźli się myśliciele, przede wszystkim z kręgów nacjonalistycznych, którzy za takiego proroka go uznali[150].

---

147 F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 396-398.

148 A. G r i g o r j e w, *Matieriały dla biografii...*, s. 217.

149 F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, s. 398-399.

150 Zob.: A. L a z a r i, *Fiodor Dostojewski jako współczesny autorytet ideologiczny*, // *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996.

VII. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Doszukiwanie się nietolerancji w wierze Rosjanina jest grzechem, po prostu grzechem.

Fiodor Dostojewski

1. CZY STRACHOW BYŁ POZYTYWISTĄ?

Powyższe pytanie ma swe źródło w dosyć niezwykłej dla badań radzieckich pracy Pawła Szkurinowa pt. *Pozytywizm w Rosji XIX wieku*[1]. Nauka radziecka zwykle rozpatrywała problemy pozytywizmu w Rosji jedynie w odniesieniu do nauk ścisłych, albo – pod silnym wpływem publicystycznych prac Lenina – negowała lub bagatelizowała wpływ pozytywizmu na myśl rosyjską[2]. Wiązało się to ściśle z socjologizującym pojmowaniem tego kierunku jako prokapitalistycznej ideologii burżuazyjnej i w związku z tym – z pomniejszaniem jego wartości w rozwoju historycznym współczesnej cywilizacji. Szkurinow swoją pracą udowodnił jednostronność takiego stanowiska i na bardzo obszernym materiale omówił kształtowanie się i przejawy myśli, jego zdaniem, pozytywistycznej w dziewiętnastowiecznej Rosji, tak w jej aspekcie postępowym, jak i konserwatywnym.

Ustosunkowanie się do problemów poruszanych przez Szkurinowa wymaga dogłębnych studiów. Zagadnienia, którymi się zajął w większości są jeszcze bardzo mało zbadane. Rozdział ten poświęcony więc będzie jedynie problemowi światopoglądu Strachowa, który w pracy radzieckiego badacza występuje to jako „bliski pozytywizmowi" (s. 171, 227), to jako wyznawca „doktryn pozytywistycznych" (s. 202), to znów jako „ortodoksyjny zwolennik Comte'a (s. 254) i głosiciel „nauki właściwie pozytywistycznej" (s. 368).

W pracy Szkurinowa pojęcie „pozytywizm", zgodnie z tradycją radziecką, wy-

---

[1] P. S z k u r i n o w, *Pozitiwizm w Rossii XIX wieka*, Moskwa 1980.

[2] Zob.: B. O l a s z e k, *Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997 oraz bibliografię w pracy Szkurinowa.

stępuje jakoby w dwóch znaczeniach: w szerokim – „oznacza całokształt doktryn idealizmu subiektywnego najnowszych czasów", w wąskim – „wyraża system filozoficznych i socjologicznych poglądów swego założyciela [Comte'a], a także poglądy jego bezpośrednich uczniów i popularyzatorów" (s. 9). Mówię „jakoby", ponieważ badacz radziecki, co jest całkowicie zrozumiałe, nie był w stanie definicjom tym (a szczególnie pierwszej) konsekwentnie dochować wierności. Określanie pozytywizmu mianem idealizmu subiektywnego jest postawieniem sprawy na głowie – metodologicznie jest nieprzydatne i miast obraz rozjaśnić, zaciemnia go, ponieważ z samego założenia pozytywizm jest tak antyidealistyczny, jak i antymaterialistyczny. Idealizm i materializm traktuje jako metafizykę i żąda stawiania tylko takich pytań, na które możliwa jest odpowiedź sprawdzalna.

Nie przyjmując więc definicji Szkurinowa, w dalszych rozważaniach kierować się będę: z jednej strony – określeniem Barbary Skargi, iż pozytywizm to

> szeroki prąd kulturowy i filozoficzny, który w drugiej połowie XIX wieku przenikał do wielu dziedzin życia i twórczości, znajdując swój wyraz nie tylko w filozofii, lecz również w literaturze, historiografii, a także w koncepcjach polityczno-społecznych. Prąd ten wyciskał także piętno na poglądach ludzi, którzy mu się przeciwstawiali, podejmowali jego krytykę. Należy jednak pamiętać, że nigdy nie stworzył on jakiegoś jednego monolitycznego systemu, że posiadał liczne warianty, że ulegał stałym metamorfozom[3].

Z drugiej zaś strony – wykorzystam myśl Leszka Kołakowskiego, iż:

> Pozytywizm jest pewnym stanowiskiem filozoficznym dotyczącym wiedzy ludzkiej; w samym tym stanowisku nie są przesądzone, ściśle biorąc, pytania o sposób nabywania – w sensie psychologicznym lub historycznym – wiedzy przez ludzi. Pozytywizm natomiast jest zbiorem reguł oraz kryteriów wartościowania odnoszących się do poznania ludzkiego; mówi o tym, jakiego rodzaju treści zawarte w naszych wypowiedziach o świecie zasługują na miano wiedzy, oraz podaje normy pozwalające odróżnić to, co stanowi przedmiot możliwego pytania, od tego, o co pytać rozsądnie niepodobna. Pozytywizm jest więc stanowiskiem normatywnym regulującym sposób używania terminów takich, jak „wiedza", „poznanie", „informacja"; tym samym reguły pozytywistyczne odróżniają w pewien sposób spory filozoficzne i naukowe takie, które prowadzić warto, od takich, które nie mają szans rozstrzygnięcia i nie zasługują wobec tego na uwagę[4].

***

Czy Strachow sam uważał siebie za pozytywistę?

Oczywiście nie. Był przecież myślicielem, który całe swoje życie poświęcił walce o samoistność i niezależność kultury rosyjskiej (dlatego często nazywa się

---

[3] B. S k a r g a, *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*, // *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, t. 1, Warszawa 1980, s. 9.

[4] L. K o ł a k o w s k i, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 10-11.

go słowianofilem), co najdobitniejszy wyraz znalazło w jego obszernej, trzytomowej pracy zatytułowanej *Walka z Zachodem w naszej literaturze*. Pozytywizm traktował jako jeden z przejawów kryzysu myśli zachodnioeuropejskiej, jako dowód koniecznego i ostatecznego upadku cywilizacji Zachodu.

> Nie komuniści – pisał – nie materialiści i pozytywiści są w istocie prawdziwymi przedstawicielami współczesnego oświecenia; to jedynie szkaradzieństwa przez oświecenie zrodzone i mające siłę tylko dlatego, iż tak samo pełne są metafizyki, fanatyzmu, ślepej wiary, jak i szkoły najdawniejsze. Człowiek oświecony, umysłowo rozwinięty przejrzyście widzi sprzeczności zawarte w tych wolnomyślicielstwach; widzi, że opierają się one na wąskiej wierze. Jak można uznawać, że wszystko, co istnieje, jest substancją? Albo, że celem życia ludzkiego jest dobrobyt materialny? Albo, że filozofia jest jedną z pomyłek ludzkości?[5].

Czy termin „pozytywizm" oznaczał jednakże dla Strachowa to samo, co obecnie dla nas?

We wstępie do swych *Szkiców filozoficznych* (1895) Strachow pisał:

> Jeśli chodzi o szkoły filozoficzne czytelnik nie znajdzie w mojej książce prawie nic o tak silnym w ostatnich dziesięcioleciach pozytywizmie i ewolucjonizmie (szkole Spencera). Teorie te zawsze wydawały mi się swego rodzaju konglomeratami, w których wewnętrzny związek nie da się wyprowadzić z określonych podstaw, lecz trzeba go odgadywać psychologicznie lub historycznie. Nie podejmowałem się takiego zadania, gdyż przypuszczałem, że są to twory chwilowe, które znikną z biegiem czasu, ponieważ nie zawierają w sobie zasad długowiecznych[6].

W innym miejscu Strachow wyraźnie odgradza od pozytywizmu tak koncepcje Claude'a Bernarda, jak i tzw. „czysty empiryzm", charakterystyczny, jego zdaniem, głównie dla myśli angielskiej (Mill)[7]. Dla myśliciela rosyjskiego pozytywizm, będąc „zjawiskiem czysto francuskim"[8], ogranicza się właściwie tylko do „szkoły Comte'a"[9] i jako taki zawsze traktowany jest przez niego nieprzychylnie. Szkurinow nie ma więc, moim zdaniem, żadnych podstaw do określania Strachowa mianem „ortodoksyjnego zwolennika Comte'a".

A co przemawia na korzyść stanowiska rozpatrującego światopogląd Strachowa w duchu pozytywizmu?

Strachow z wykształcenia był przyrodnikiem, cenił nauki ścisłe, był jednym z nielicznych metodologów nauki w myśli rosyjskiej. Jego zasługi w tym zakresie współcześnie są niedoceniane, a przecież nieprzypadkowo w drugiej połowie XIX w. kilkakrotnie wznawiano jako rozprawy: *O metodologii nauk przyrodniczych i ich znaczeniu w wykształceniu ogólnym*, *O podstawowych pojęciach*

---

[5] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 1, s. 241.
[6] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*..., s. X-XI.
[7] Zob.: tamże, s. 148-150, 378-379.
[8] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 3, s. 97.
[9] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*..., s. 378.

w psychologii i fizjologii, Świat jako całość. Szkice z nauki o przyrodzie. Jak już pisałem, Strachow był także znakomitym tłumaczem, popularyzatorem i krytykiem myśli zachodnioeuropejskiej.

Są to jednak tylko zewnętrzne przejawy zainteresowania myślą zachodnioeuropejską. Spróbujmy więc zagłębić się w światopogląd Strachowa i wydobyć stamtąd elementy przemawiające za i przeciw określaniu go mianem pozytywisty.

Leszek Kołakowski wyróżnia cztery najważniejsze reguły, jakich wedle doktryny pozytywistycznej trzymać się należy[10]. Są to: reguła fenomenalizmu, nominalizmu, reguła negująca wartości poznawcze sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych, oraz wiara w zasadniczą jedność metody wiedzy.

Reguła fenomenalizmu zakłada, iż „nie ma różnicy realnej między «istotą» a «zjawiskiem»". Odrzuca więc jako bezpodstawne wszelkie byty wykraczające poza doświadczenie, jak np. „materię" i „ducha". Strachow, zgadzając się z pozytywistami, że „materializm jest najłatwiejszą metafizyką", odrzucał jednocześnie empiryzm jako „najłatwiejszą" formę poznania[11]. Jego ideałem było poznanie aprioryczne, którego podmiotem jest człowiek z duszą i ciałem. Strachowowski dualizm prowadził do sformułowań typu „życie duszy jest dla nas bezpośrednią rzeczywistością"[12], co z regułą fenomenalizmu było w jawnej sprzeczności.

Dualizm Strachowa nie daje się także pogodzić z regułą nominalizmu, która zakazuje przypuszczać, „by jakakolwiek wiedza formułowana w terminach ogólnych miała w rzeczywistości inne odpowiedniki aniżeli jednostkowe przedmioty konkretne". Strachow bardzo często do swych rozważań wprowadzał byty, które pozytywiści traktowali jako metafizyczne urojenia. Charakterystyczne dla niego było mówienie np. o „Życiu" jako swoistym absolucie, którego poznanie w sposób empiryczny nie jest możliwe[13]. Strachowowskie „żywe życie"[14], byt tak często występujący również w twórczości Apollona Grigorjewa i Fiodora Dostojewskiego, dla pozytywisty nie ma jakiegokolwiek realnego uzasadnienia (jest natomiast ciekawą antycypacją późniejszych „filozofii życia").

> Nauka – pisze Strachow – nie obejmuje tego, co dla nas jest najważniejsze – nie obejmuje życia. Poza nauką znajduje się podstawowa strona naszego bytu, to, co składa się na nasz los, to, co nazywamy Bogiem, sumieniem, naszym szczęściem i godnością [...] Dlatego nie tylko postrzeganie tego wszystkiego w rzeczywistości, nie tylko odzwierciedlenie w dziełach wielkich myślicieli i artystów, ale nawet jakaś słaba powieść lub legenda może zawierać w sobie więcej ogólnodostępnego sensu niźli najlepszy kurs fizyki i chemii[15].

---

[10] Zob.: L. K o ł a k o w s k i, *Filozofia pozytywistyczna*..., s. 11-18.
[11] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*..., s. VIII-X.
[12] Zob.: N. S t r a c h o w, *Ob osnownych poniatijach*..., s. 74-87.
[13] N. S t r a c h o w , *Iz istorii*..., s. 99-100.
[14] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*..., t. 2, s. 170.
[15] N. S t r a c h o w, *O wiecznych istinach*, S.-Pietierburg 1887, s.54-55.

Ponieważ Strachow nie pojmował wiedzy ani fenomenalistycznie, ani nominalistycznie, nie przestrzegał także reguły, która przeczy wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych. Wiązało się to z jego poglądami religijnymi. Dla przykładu – prawda, dobro, wolność były dla niego „pojęciami stojącymi ponad zwykłymi formami poznania, wymagającymi szczególnego rodzaju myślenia, a jednocześnie danymi nam bezpośrednio i będącymi zasadniczą treścią naszego życia duchowego”[16].

Takie postawienie tej sprawy, jako nie mogące znaleźć potwierdzenia w doświadczeniu, było oczywiście sprzeczne z filozofią pozytywistyczną. Także pseudonaukowy nacjonalizm Strachowa afirmujący wartości „gleby rosyjskiej”, nie ma jakiegokolwiek uzasadnienia w doktrynie pozytywistycznej.

Spośród fundamentalnych idei pozytywizmu, wymienionych przez Leszka Kołakowskiego, do Strachowa da się odnieść jedynie wiarę w zasadniczą jedność metody wiedzy. Jednak dla myśliciela rosyjskiego podstawą tej jedności będzie nie empiryzm, a aprioryzm, poznanie racjonalne w duchu prawicy heglowskiej. Trudno więc także tutaj mówić o pozytywizmie[17].

Jak widzimy, według definicji Leszka Kołakowskiego Strachow pozytywistą być nie mógł – zbyt wiele elementów metafizycznych zawiera jego światopogląd. Spróbujmy teraz prześledzić idee zawarte w spuściźnie myśliciela rosyjskiego pod kątem stanowiska Barbary Skargi.

Dla Leszka Kołakowskiego pozytywizm jest przede wszystkim scjentystyczną postawą metodologiczną, którą odnajduje on nawet w myśli średniowiecznej. Natomiast Barbara Skarga stara się pozytywizmu ze scjentyzmem nie utożsamiać, gdyż, mając świadomość zmienności postawy scjentystycznej w rozmaitych okresach historycznych, dla pozytywizmu rezerwuje jedynie epokę drugiej połowy XIX w. Jej zdaniem, zakresy tych dwóch pojęć krzyżowały się i trudno jest wyznaczyć ich dokładne granice. Bez wątpienia stanowisko polskiej badaczki bliższe jest historykom literatury polskiej, którzy mianem pozytywizmu określają całą epokę literacką.

Wśród najważniejszych cech charakteryzujących pozytywizm jako prąd kulturowy i filozoficzny drugiej połowy XIX w. wymienić należy: upowszechnienie oświaty, popularyzację nauki i laickiego światopoglądu (z czym wiąże się tendencja antymetafizyczna i niechęć do religii), tendencję scjentystyczną, a w ślad za tym – ideę podniesienia nauk humanistycznych do poziomu nauk przyrodniczych, ewolucjonizm, utylitaryzm w etyce, utylitaryzm w sztuce, traktowanie dzieła literackiego genetycznie oraz pomniejszanie, a niekiedy negowanie znaczenia narodu jako istotnej kategorii historiozoficznej[18].

---

[16] N. S t r a c h o w, *Ob osnownych poniatijach...*, s. 84.

[17] N. S t r a c h o w, *O mietodie jestiestwiennych nauk...*, s. V-VI; *Pieriepiska...*, s. 357-358.

[18] Oprócz prac cytowanych zob.: M. G ł o w i ń s k i, T. K o s t k i e w i c z o w a, A. O k o p i e ń - S ł a w i ń s k a, J. S ł a w i ń s k i, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 333-335.

Z wymienionych cech najbliższymi Strachowowi były: upowszechnienie oświaty i popularyzacja nauki, co znalazło odzwierciedlenie już w jego pierwszych artykułach z cyklu *Nowości nauk przyrodniczych*, zamieszczanych w 1857 roku na łamach czasopisma „Żurnał Ministierstwa narodnogo proswieszczenija", a następnie w szeregu innych prac własnych i we wspomnianych tłumaczeniach literatury zachodniej. Popularyzacja nauki i oświaty nie prowadziła jednak Strachowa w żadnym razie do negacji metafizyki i do światopoglądu laickiego. Metafizyka zawsze pozostawała dla niego „najwyższym, prawdziwym poznaniem, w porównaniu z którym poznanie zwykłe jest całkowicie niedostateczne, gdyż nie obejmuje istoty bytu rzeczywistego"[19], zaś religijność Strachowa najsilniej odzwierciedliła się w krytyce teorii Darwina[20].

Tendencji scjentystycznej uległ Strachow w tym sensie, iż nauka była dla niego wielkim autorytetem. Jednak, doceniając wartość nauk przyrodniczych i zajmując się nimi (*O kościach nadgarstka u ssaków*), filozofię traktował zawsze jako aprioryczną naukę nauk i podstawę wszelkiej metodologii[21]. Obca była mu więc również idea podniesienia humanistyki do poziomu nauk przyrodniczych – głosił natomiast prymat logiki i racjonalizmu we wszelkich rozważaniach[22].

Utylitaryzm w etyce i sztuce, tak charakterystyczny w Rosji dla poglądów pozytywizujących radykałów i narodników (np. dla Czernyszewskiego i Ławrowa), Strachow zwalczał zawzięcie począwszy od lat sześćdziesiątych (na łamach czasopism „Wriemia" i „Epocha"), krytykując tak teorię „rozumnego egoizmu", jak i wszelką tendencyjność w literaturze[23].

Wspominana wyżej obrona racjonalizmu heglowskiego w najmniejszym stopniu nie przeszkadzała Strachowowi wierzyć w Boga osobowego i ostro krytykować materializm i empiryzm. Właśnie z pozycji racjonalistycznych występuje on w polemice lat sześćdziesiątych przeciwko materializmowi wulgarnemu, przeciwko poglądom Moleschotta, Vogta i Büchnera, a także przeciwko materializmowi antropologicznemu Feuerbacha, Czernyszewskiego i Ławrowa.

Feuerbachowskiemu materializmowi przeciwstawił Strachow swój antropocentryzm. Świat jest całością – twierdził – jednak jest to całość uduchowiona, w której nie ma nic przypadkowego. Wszystko łączy się organicznie i tworzy strukturę hierarchiczną, której centrum stanowi człowiek:

> Człowiek jest szczytem przyrody, węzłem jej bytu. W nim zawarta jest największa zagadka i największy dziw wszechświata. Zajmuje on centralne miejsce wśród wszystkich linii łączących świat w jedną całość – jest sednem, najważniejszym zjawiskiem i organem świata[24].

---

[19] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*..., s. 389-390.
[20] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*, t. 2, s. 250-465.
[21] N. S t r a c h o w, *O mietodie jestiestwiennych nauk*..., s. VI.
[22] N. S t r a c h o w, *Ob osnownych poniatijach*..., s. VII.
[23] N. S t r a c h o w, *Iz istorii*..., s. 14-38, 70, 94, 309-342 i in.
[24] N. S t r a c h o w, *Mir kak cełoje*..., S.-Pietierburg 1892, s. VII-XII.

Człowieka jednak nie zadawala ten fakt i bez przerwy próbuje on zerwać nici łączące go z organiczną jednością stworzenia. Poszukuje centrum w innym miejscu, w innych światach, szuka rozwiązań w poznaniu nieracjonalnym, w czymś dalekim, a nie w samym sobie.

Występując przeciwko materializmowi Strachow jednocześnie neguje koncepcje spirytystów, którzy „przerobili już świat na swoją modłę i delektują się dyskusją z mieszkańcami planet". Dla człowieka wartością najwyższą i punktem wyjścia do wszelkich rozważań o świecie powinien być zawsze on sam i tylko w sobie, a nie poza sobą i w innych światach powinien szukać rozwiązania zagadki swego bytu[25].

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Strachow jest w swych rozważaniach przynajmniej w pewnym stopniu uczniem Feuerbacha, podobnie jak Czernyszewski i Ławrow. Nic bardziej błędnego (choć zapewne tu należy szukać przyczyny przypisania go do lewicy heglowskiej[26]). Głosząc idee antropocentryzmu Strachow nigdy nie negował ani istnienia Boga osobowego, ani dualizmu duszy i ciała. Człowiek był dla niego centrum świata organicznego, gdyż został stworzony na wzór i podobieństwo Boga, i w tym kryje się jego doskonałość. Nauki przyrodnicze, udowadniając wyższość człowieka nad innymi organizmami, jedynie poświadczają tę prawdę. Materializm nigdy nie będzie w stanie zrozumieć pojęcia Boga, gdyż dąży do tego, by wszystko sobie wyobrazić, przedstawić, gdy tymczasem Bóg jako absolut jest niedostępny dla ludzkiej wyobraźni. Pojęcie Boga można osiągnąć jedynie poprzez myślenie i dlatego rozum jest najistotniejszy w ludzkim poznaniu. Pod koniec życia, podtrzymując swoje wcześniejsze sądy, filozof stwierdzi, że materializm jest dla niego „najłatwiejszą metafizyką", natomiast empiryzm – „najłatwiejszą teorią poznania" i że „materia i doświadczenie nie wystarczą, by zrozumieć przyrodę i nasze poznanie"[27].

O nacjonalizmie Strachowa już wspominałem. Do końca życia bronił on kategorii narodowości jako podstawy wszelkich rozważań historiozoficznych i estetycznych; wspierał swoim autorytetem panslawistyczno-rusofilskie koncepcje Mikołaja Danilewskiego i „walczył z Zachodem" w literaturze rosyjskiej.

Do rozwiązania pozostał więc nam już tylko problem ewentualnego traktowania przez Strachowa dzieła literackiego genetycznie. Muszę przyznać, że tutaj myśliciel rosyjski najbliższy był pozytywizmowi. Bliskość ta wynikała jednak ze zbieżności pomiędzy teorią czynników składających się na genetyzm Taine'a (rasa, środowisko i czas) i Heglowskim historyzmem[28]. Strachow sam dostrzegł ową zbieżność i choć podstawowe założenia estetyki Taine'a krytykował, genetyzm w rozpatrywaniu literatury nie był mu obcy[29]. Oczywiście silniej oddziałał na

---

[25] Tamże, s. IX-XII.
[26] Zob.: przypis 64 w poprzednim rozdziale.
[27] N. S t r a c h o w, *Fiłosofskije oczerki*..., s. 37-44.
[28] Por.: Z. M i t o s e k, *Teorie badań literackich*, Warszawa 1983, s. 80-81.
[29] N. S t r a c h o w, *Bor'ba*, t. 3, s. 104-108.

niego Hegel niż Taine, co nie zmienia jednak faktu, że w swych koncepcjach metodologicznych dotyczących literatury i jej historii był w wielu momentach zgodny z „duchem epoki".

Strachow rozpatrywał dzieło literackie przede wszystkim jako zjawisko społeczne, starał się uwarunkować jego powstanie podobnymi czynnikami jak i Taine, z tym, że „rasa" była u niego „narodowością", a „środowisko" – „glebą". Także jego koncepcję typów literackich i społecznych można byłoby porównywać z estetyką Taine'a.

Moje rozważania prowadzą więc do negatywnej odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Strachowa pozytywistą nazwać nie można. W ostateczności i z wieloma zastrzeżeniami możemy jedynie mówić o pewnych elementach pozytywizmu, które oddziałały na jego światopogląd. Błąd Pawła Szkurinowa tłumaczę – z jednej strony – skromnym dorobkiem nauki radzieckiej w badaniach nad pozytywizmem, z drugiej – słabą znajomością spuścizny Strachowa.

> Rosja nie przyjęła i nie wykorzystała jego myśli. Dla Rosji jest on milczeniem – pisał w 1913 roku o Strachowie Wasyl Rozanow – gdy tymczasem jest to wspaniały myśliciel, w życiu zaś i we wszelkich stosunkach międzyludzkich – dusza, nie człowiek[30].

Przyczynę tego faktu Rozanow upatrywał z jednej strony w „zepsutym wykształceniu" Rosjan, w złym nauczaniu w szkołach i uniwersytetach, w braku własnych, niezapożyczonych ideałów, w szukaniu autorytetów poza Rosją lub w „knajpie Niekrasowa-Szczedrina i czasopisma «Sowriemiennik»" (czyli wśród „nihilistów"), a nie wśród takich mędrców jak Serafim Sarowski czy Strachow (Rozanow przyrównuje Strachowa do Sokratesa)[31]; z drugiej strony – w tym, iż Strachow był „wiecznym pedagogiem", że bez przerwy „nauczał", czego młodzież nie akceptowała i „przechodziła obok niego obojętnie"[32].

> Z przerażeniem obserwuję – pisał Strachow do Rozanowa w 1891 roku – iż Rosjanie kierują się jedynie wielkimi słowami, przesłodzonymi uczuciami, pokusą wszelakich ładnych, pełnych zachwytu uczuć i form, lecz poważnie myśleć nie są zdolni[33].

W innym miejscu stwierdzał, że sam z reguły pisze „chłodno i sucho"[34]. Strachow był przede wszystkim naukowcem, popularyzatorem wiedzy i to nawet wówczas, gdy zajmował się publicystyką. W publicystyce był zbyt naukowy („chłodny i suchy"), by przyciągnąć uwagę szerszego grona czytelników, w nauce zaś nie był „odkrywcą", lecz jedynie „systematyzatorem" i metodologiem.

---

[30] W. R o z a n o w, *Litieraturnyje izgnanniki*, London 1992, s. 211.

[31] Tamże, s. 211-212, 222; zdaniem Rozanowa, Strachowowska praca *Świat jako całość* powinna znaleźć się w programie VIII klasy rosyjskiego gimnazjum (zob.: tamże, s. 222).

[32] Tamże, s. 242.

[33] Tamże, s. 351.

[34] Tamże, s. 247.

Żadnego systemu filozoficznego nie stworzył (w Rosji nikt właściwie systemu nie stworzył) – tłumaczył jedynie, wyjaśniał i krytykował systemy filozofów zachodnich. Zapewne idealnym miejscem pracy byłaby dla niego katedra uniwersytecka, gdzie mógłby wykładać historię myśli ludzkiej – nikt mu jej jednak nie zaproponował, a i sam chyba o nią nie zabiegał. O ile Strachow-naukowiec pozostanie więc jedynie drobną cząstką historii nauki rosyjskiej (kto z naukowców-przyrodników sięgnie dziś po jego prace?), o tyle Strachow – intelektualny współbiesiadnik Dostojewskiego, Tołstoja, Sołowjowa i Rozanowa – będzie zawsze postacią niezwykłą, wciąż intrygującą badaczy i interpretatorów historii idei w Rosji.

2. WSPÓŁWYZNAWCY

Czy światopogląd określany mianem poczwiennictwa odzwierciedlił się jedynie w spuściźnie Grigorjewa, Strachowa i Fiodora Dostojewskiego? Oczywiście nie. Myśliciele ci wystąpili z jego ideami najbardziej konsekwentnie i wyraziście, szczególnie w takich formach wypowiedzi (artykuły krytyczne i publicystyczne, eseje i rozprawy filozoficzne, dzienniki i wspomnienia), które nie sprzyjają interpretacji w duchu tzw. polifonii[26]. Dlatego najwięcej uwagi poświęciłem ich pracom, choć wspominałem także o różnych pośrednich przejawach poczwiennictwa w działalności Michała Dostojewskiego i Aleksandra Milukowa, Jakuba Połonskiego i Mikołaja Danilewskiego. Kilkakrotnie wspominałem również o Apollonie Majkowie (1821-1897) – długoletnim przyjacielu Grigorjewa, Strachowa i braci Dostojewskich, jednym z najciekawszych korespondentów autora *Zbrodni i kary*. Właśnie **Apollon Majkow** wysuwa się na czoło twórców, którzy jedynie pośrednio wyrażali idee poczwiennictwa.

Rozwój ideowy Majkowa ma wiele cech wspólnych z rozwojem Fiodora Dostojewskiego. Podobnie jak i autor *Biesów* przeszedł przez kółko Bielińskiego oraz kółko pietraszewców, by później stać się apologetą Moskwy – Trzeciego Rzymu. Jego zaangażowanie w sprawę pietraszewców było na tyle znikome, iż nie poniósł żadnych konsekwencji; w 1852 roku został nawet powołany na stanowisko cenzora w Komitecie Cenzury Zagranicznej i funkcję tę pełnił ponad czterdzieści lat.

W latach pięćdziesiątych poeta zaprzyjaźnił się z Apollonem Grigorjewem.

---

[26] O krytyce Bachtinowskiej koncepcji „polifonii" zob. m. in. E. D r u z h a k o w, *Siegmientacija wriemieni w romanie „Priestuplenie i nakazanije"*, „Dostoevsky Studies" 1985, nr 6, s. 67-69.

W jednym z najtrudniejszych dla mnie okresów – wspominał – podczas Wojny Krymskiej lat 1853-1855, uciekłem z Petersburga do Moskwy aby poczuć pod sobą glebę... Trafiłem do młodej redakcji czasopisma 'Moskwitianin' [...] Tam znalazłem nie tylko zrozumienie i współczucie, lecz także współwyznawców...[35].

Już po śmierci Grigorjewa Majkow (w listach do żony) ocenił „ostatniego romantyka" jako najwybitniejszego po Bielińskim krytyka rosyjskiego i stwierdził:

Teraz nie mam już przyjaciół w literaturze petersburskiej, tzn. takich, którzy rozumieliby mą duszę. Apollon Grigorjew wciąż miał zamiar pisać o moich wierszach – jednak nie zdążył. Teraz już nikt nie jest w stanie stworzyć mojego portretu literackiego[36].

Majkow drukował swoje utwory w najprzeróżniejszych periodykach i ich pojawianie się na łamach czasopism „Moskwitianin", „Swietocz", „Wriemia", „Epocha", „Zaria" i „Grażdanin" nie świadczy jeszcze o „poczwiennictwie" poety, tym bardziej, że w jego dorobku literackim niewiele możemy znaleźć wierszy, które byłyby wyraźnie programowe. Nieprzypadkowo zalicza się Majkowa do przedstawicieli tzw. „czystej sztuki".

Początkowo w swej poezji „antologicznej" Majkow daleki był od poczwiennickiego rusofilstwa. Pewne elementy tego światopoglądu znajdujemy dopiero w cyklu *Rok 1854* i w szeregu wierszy z lat sześćdziesiątych (*Obrazek, Babcia i wnuczek, Zachodnia Ruś, Do Katkowa, 4 kwietnia 1866* i inne). Z całą natomiast siłą poczwiennictwo Majkowa odzwierciedliło się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, gdy do swojego warsztatu zaczął wprowadzać coraz więcej problemów związanych z historią Rosji. Zaowocowało to doskonałym tłumaczeniem *Słowa o wyprawie Igora* (1870) na współczesny język rosyjski, lecz także skrajnym konserwatyzmem wiernopoddańczych, carochwalczych „wirszy" (*Przy grobie Groźnego, Na 25-lecie panowania... Aleksandra Mikołajewicza, Kantata...* i inne) oraz poematu *Księżna* (1878). W tym też okresie Majkow zaczął wyrażać swój światopogląd (w formie poetyckiej) bardziej jednoznacznie:

„Co może światu przynieść Wschód?
To golec. O powszednim chlebie
Mędrkuje gardząc chlebem wprzód,
A duszą pozostaje w niebie!.."
– Rzymianin dumny sądził tak,
A przed Mesjasza padł łachmany...
Czyż Rusi obraz nie był wszak
I dla Zachodu takim samym?
Ruś przecież wierzy – nie ma bram
Zbawienia w złocie i purpurze,

35 „Istoriczeskij wiestnik" 1888, nr, s. 694-695.
36 „Litieraturnoje nasledstwo" 1973, t. 86, s. 397-398.

Zaś jest zbawienie tylko tam,
Gdzie pozostała łaska Boża.
(1887; tłumaczenie własne)

Sama poezja Majkowa nie daje nam jednak zbyt wielu przesłanek do określania tego poety mianem poczwiennika i dlatego konieczne jest odwołanie się do jego korespondencji, a przede wszystkim do jego listów z lat sześćdziesiątych-siedemdziesiątych do Fiodora Dostojewskiego.

W listach tych rusofilstwo i antyokcydentalizm Majkowa wysuwa się na plan pierwszy. Informując pisarza o narodzinach syna następcy tronu (przyszłego Mikołaja II) poeta prorokuje, iż w pokoleniu nowo narodzonego narodowość rosyjska stanie się świadomością całego społeczeństwa. Rosjanie wyleczą się „z niewoli myśli" i zaczną patrzeć na rzeczywistość wyłącznie „z rosyjskiego punktu widzenia". Prawda, zdaniem Majkowa, jest wyłącznie po stronie Rosji[37]. Europa próbuje za pomocą rozumu przebudować życie narodów, głosi kosmopolityzm, wypracowuje „tysiąc dróg i środków w celu pozbawienia wszystkich pariasów narodowości", zapominając, że życie nie może się toczyć według teorii, że „architektem jest samo życie". Uratować świat może tylko Rosja. Jej istnienie jest dla świata konieczne i w niej cała nadzieja. Zrozumieć to są jednak w stanie tylko ci, „którzy posiadają dar czucia życia", czyli artyści („talent to instynkt, wyczucie prawdy, życia"), prorocy, i do nich Majkow zalicza siebie i Dostojewskiego („przecież my, Pan i ja, jesteśmy ***vatesami***, prorokami")[38].

Głosząc wiarę w Rosję, w jej siłę i przeznaczenie, Majkow z jednej strony akceptuje całą jej historię, łącznie z reformami Piotra I, z drugiej – w okcydentalizmie widzi podstawy nienawistnego mu nihilizmu. Sprzeciwia się dzieleniu społeczeństwa rosyjskiego na klasy. Klasowość, czyli wzajemna nienawiść, jest dla niego atrybutem Zachodu i Polski. Rosja jest kolebką miłości, w której żadne podziały nie powinny mieć miejsca. Antypolskość w listach Majkowa zaznaczona jest bardzo wyraźnie:

> Nie, nie będzie zgody między samodzierżawiem rosyjskim, dającym chłopu ziemię, a polsko-europejskim szlachectwem nazywającym siebie narodowością polską! Polacy są zdrajcami Słowiańszczyzny i Rosja nigdy nie może się zgodzić na ich niezależny byt[39].

Sądy te świadczą o pełnej zgodności światopoglądu Majkowa, Strachowa i Dostojewskiego. Grigorjew, jak starałem się wykazać, był jedynie bardziej tolerancyjny jeśli chodzi o „sprawę polską". Inne myśli Majkowa na pewno także by zaakceptował.

---

[37] F. D o s t o j e w s k i j, *Statji i matieriały, Sbornik wtoroj*, s. 352.

[38] Zob.: tamże, s. 338, 340, 348-349; N. A s z y m b a j e w a, *A. Majkow. Pis'ma k F. Dostojewskomu*, // „Pamiatniki kultury. Nowyje otkrytija" 1982, Leningrad 1984, s. 64, 86.

[39] Tamże, s. 338-339, 344-347; N. A s z y m b a j e w a..., s. 74-75.

Z poczwiennictwem bardzo ściśle związany był również **Dymitr Awierkijew** (1836-1905) – przyrodnik, krytyk, dramaturg, pisarz, poeta i tłumacz. Podczas studiów na Uniwersytecie Petersburskim zaprzyjaźnił się ze Strachowem, a nieco później stał się najbardziej wiernym uczniem Apollona Grigorjewa[40]. Awierkijew drukował między innymi w tygodniku „Jakor'" i był jednym z najpłodniejszych współpracowników miesięczników „Epocha", „Zaria" i „Russkij wiestnik".

Jako krytyk literacki, myśliciel ten zawsze opowiadał się po stronie Grigorjewowskiego „poglądu organicznego".

> Jak łatwo i wygodnie jest wyjaśniać życie – pisał po śmierci swego nauczyciela – według wiadomej teorii, a jak trudno studiować i odkrywać własne tajemne ideały! Łatwo jest wyjaśniać historię ludzkości zwykłą przypadkowością, mechanicznym splotem wydarzeń, szczególną głupotą i niedorozwojem przodków; niełatwo natomiast przeniknąć prawa jej rozwoju"[41].

Życie, zdaniem Awierkijewa, tworzy samo i nie potrzebuje żadnych teorii. Twórca powinien mieć tego świadomość i „z miłością studiować prawa życia, nie uczyć, a uczyć się"[42]. Awierkijew w pełni popierał Grigorjewowską koncepcję rozwoju literatury rosyjskiej oraz interpretację twórczości Puszkina, Lermontowa, Gogola i Ostrowskiego w duchu „rozwoju idei narodowości". Występował przeciwko Dobrolubowowi i przeciwko traktowaniu świata przedstawionego w sztukach Ostrowskiego jako „królestwa mroku", wysuwając na plan pierwszy rosyjskość dramaturga[43].

W latach sześćdziesiątych Awierkijew, zgodnie z tym co głosił, rozpoczął studia nad historią Rusi, sięgając do latopisów i innych zabytków starego piśmiennictwa, w rezultacie czego spod jego pióra wyszło szereg dramatów historycznych (*Bitwa Mamaja. Opowieść kronikarska wierszem* – „Epocha" 1864, nr 10; *Komedia o szlachcicu rosyjskim Frole Skobiejewie i o Annuszce, córce stolnika Nardyna Naszczokina* – „Zaria" 1869, nr 3; *Dawne czasy Kaszyry* – „Russkij wiestnik" 1872, nr 1 i wiele innych), które mimo małej wartości artystycznej przyniosły mu niezależność finansową i sporą popularność. W utworach dramatycznych, a także w wielu opowieściach i artykułach krytycznych Awierkijew apoteozował historię Rosji, idealizował tradycje i obyczaje staroruskie, i nic dziwnego, że wszedł do historii literatury jako jeden z apologetów ciemnogrodu[44].

Jako ciekawostkę warto dodać, że Awierkijew tak uwierzył w swe zdolności i popularność w społeczeństwie, że po śmierci Dostojewskiego przez dwa lata

---

[40] Zob.: P. B o b o r y k i n, *Wospominanija*, t. 1, Moskwa 1965, s.394.

[41] D. A w i e r k i j e w, *Apołłon Alieksandrowicz Grigorjew*, „Epocha" 1864, nr 8, s. 2.

[42] Tamże.

[43] Zob.: *Odin iz poczitatielej Ostrowskogo. Znaczenije Ostrowskogo w naszej litieraturie*, „Epocha" 1864, nr 7, s. 1-2.

[44] Por.: S. W i e n g i e r o w, *Kritiko-biograficzeskij słowar' russkich pisatieliej i uczenych*, t. 1, S.-Pietierburg 1889, s. 66-75; A. A n i k s t, *Tieorija dramy w Rossii ot Puszkina do Czechowa*, Moskwa 1972, s. 410-429.

(1885-1886) wydawał własny *Dziennik pisarza*, w którym próbował głosić między innymi ideę „powrotu do gleby", podając się za ucznia autora *Zbrodni i kary*. Przedsięwzięcie to skończyło się jednak niepowodzeniem z braku czytelników. Prawdziwym „kwiatkiem" w *Dzienniku* z 1885 roku jest *Rozmowa Rosjanina z Polakiem*, w której antypolskość i antykatolicyzm przekroczyły wszystkie możliwe bariery przyzwoitości[45].

Pewne przejawy poczwiennictwa możemy odnaleźć jeszcze u kilku innych literatów rosyjskich. Są to jednak albo twórcy bardzo niskiego lotu (np. Konstanty Babikow, Fiodor Berg, Mikołaj Bunakow), albo też tacy, w których życiu poczwiennictwo było jedynie epizodem (np. Michał Władysławlew, Wsiewołod Kriestowski, Aleksy Razin, Orest Miller)[46]. Światopogląd ten, mając u swych podstaw wiele elementów konserwatywnego romantyzmu, nie mógł uzyskać w drugiej połowie XIX wieku większej popularności.

Trudno również mówić o „nawrotach poczwiennictwa" w okresach późniejszych. Nacjonalizm rosyjski przełomu wieków niewiele miał wspólnego z poczwiennictwem. O Grigorjewie i Strachowie jako myślicielach rychło zapomniano. „Ostatni romantyk" przetrwał w pamięci potomnych głównie dzięki Cyganom śpiewającym jego *Cygańską węgierkę* (*Dwie gitary*) i inne romanse, natomiast Strachow – dzięki obszernej korespondencji z Dostojewskim i Tołstojem.

Jedynie twórczość Dostojewskiego pobudzała i wciąż pobudza rosyjską i światową myśl do nowych rozważań, stanowisk światopoglądowych i konkluzji, ale przecież nie dzięki poczwiennictwu. W utworach tego pisarza coraz rzadziej dostrzega się wyraz jego światopoglądu. Odczytuje się je jako niezgłębioną kopalnię „przeklętych problemów" dręczących współczesnego człowieka. Mamy tu do czynienia z kolejnym rosyjskim „paradoksem". Dzieła treściowo konserwatywne w danej epoce, w określonych warunkach funkcjonują jako zalążek nowej, często bogoburczej idei. Tak było z *Listem filozoficznym* Piotra Czaadajewa, tak też było i jest z powieściami Fiodora Dostojewskiego. Wystarczy wspomnieć o fascynacji egzystencjalistów francuskich, Lwa Szestowa, Mikołaja Bierdiajewa, Zygmunta Freuda, Stefana i Arnolda Zweigów, Thomasa Manna, Czesława Miłosza i wielu, wielu innych wybitnych myślicieli i twórców ideami zawartymi w *Notatkach z podziemia*, w *Zbrodni i karze*, *Biesach*, *Idiocie* i w *Braciach Karamazow*, by uznać, że Dostojewskiego nie da się zamknąć w poczwiennictwie, że z czasem jego twórczość dzięki „przeklętym problemom" przestała być wyrazem określonego światopoglądu indywidualnego czy też kolektywnego, przestała jak gdyby być osadzona w historii – stała się natomiast źródłem problemów współczesnej antropologii i szeroko rozumianego humanizmu.

W tej książce interesowała mnie jednak tylko historia.

---

[45] Zob.: D. A w i e r k i j e w, *Dniewnik pisatielia za 1885 god*, S.-Pietierburg 1887, s. 134-136.

[46] O współpracy tych i innych literatów z Fiodorem Dostojewskim zob. m. in. cytowane prace W. Nieczajewej.

3. WNIOSKI

Umieszczając poczwiennictwo wśród rosyjskich światopoglądów słowianofilizujących, tym samym, w ślad za Andrzejem Walickim, uznałem jego konserwatywny charakter. Tak treściowo, jak i funkcjonalnie mieści się ono „w kręgu konserwatywnej utopii”[47]

Na zakończenie spróbuję wypunktować te cechy poczwiennictwa, które umożliwiłyby odróżnienie go od innych konserwatywnych światopoglądów dziewiętnastowiecznych. Obok cech typowych dla konserwatyzmu i słowianofilstwa (w szerokim znaczeniu tego słowa) powinny tu wystąpić także takie, które byłyby właściwymi wyróżnikami poczwiennictwa.

Na czoło wysuwa się:

1. Uznanie ***narodowości*** za naczelną kategorię aksjologiczną.
2. **Historiozofię** poczwienników da się zamknąć w następujących tezach:
   traktowanie historii jako wyrazu opatrzności Boskiej, przejawiającej się w dziejach narodów;
   uznanie „życia” za szczególną, pozytywną siłę sprawczą w historii;
   negacja wszelkich teorii rozwoju jako sprzecznych z „życiem”;
   przekonanie o szczególnej roli i misji Słowian, a przede wszystkim narodu rosyjskiego, w dziele tworzenia Królestwa Bożego na Ziemi;
   akceptacja reform Piotra I i Aleksandra II jako organicznych przejawów *narodowości* rosyjskiej;
   przeciwstawienie Rosji Zachodowi jako odmiennego, najbardziej wartościowego typu kultury;
   niedostrzeganie i nieuznawanie podziałów klasowych w Rosji.

Z historiozofią poczwienników ściśle wiąże się ich

3. **postawa religijna**, przejawiająca się:
   w uznaniu prawosławia rosyjskiego za jedyną religię zgodną z naukami Chrystusa i w ślad za tym
   w negowaniu wartości innych wyznań (przede wszystkim katolicyzmu, protestantyzmu i judaizmu);
   w akceptacji idei Moskwy – Trzeciego Rzymu.

Jak podkreślałem, estetyka i etyka poczwienników ściśle łączy się, tworząc swoistą

4. **filozofię wartości**, charakteryzującą się następującymi cechami:
   wywyższeniem sztuki ponad inne przejawy ludzkiej działalności;
   przypisaniem artyście (prorokowi) szczególnej roli poznawczej;
   utożsamieniem piękna z dobrem i prawdą;
   „unarodowieniem” estetyki i etyki;

---

[47] Zob.: A. W a l i c k i, *W kręgu*..., s. 428-450.

brakiem tolerancji w stosunku do innych poglądów, wyznań, kultur (chwalebny wyjątek stanowi Apollon Grigorjew).

Od słowianofilstwa lat czterdziestych poczwiennictwo różniło się przede wszystkim:

1. stosunkiem do *narodowości* (dla słowianofilów wyrazicielem narodowości rosyjskiej było przede wszystkim chłopstwo, dla poczwienników – również warstwy średnie);
2. akceptacją reform Piotra I (mimo świadomości, iż jakoby właśnie ten władca doprowadził do rozbicia społeczeństwa rosyjskiego);
3. absolutyzowaniem „życia" (słowianofile „teorii" przeciwstawiali zwykle wiarę);
4. wywyższaniem sztuki i roli artysty w poznaniu i ludzkiej działalności;
5. większym upolitycznieniem elementu panslawistycznego.

„Młoda redakcja" czasopisma „Moskwitianin" w porównaniu z poczwiennictwem miała zdecydowanie mniej skonceptualizowany program, co sprzyjało nastrojom demokratycznym wśród jej członków oraz uwypukleniem postaw tolerancyjnych. Czynnik mesjanistyczny nie stanowił jeszcze istotnej cechy tego światopoglądu. Kategoria *narodowości* obejmowała tylko problemy kultury, a nie polityki.

Z kolei w panslawizmie lat siedemdziesiątych-dziewięćdziesiątych element polityczny wysunął się na plan pierwszy. Problemy kultury zaczęto coraz silniej podporządkowywać polityce. Zgodnie z duchem epoki światopogląd ten postawił sobie szereg zadań praktycznych i odrzucił większość cech romantycznych, które zawarte były jeszcze w poczwiennictwie.

Tak więc poczwiennictwo zajmuje w rosyjskiej historii idei konserwatywnych miejsce pośrednie pomiędzy „młodą redakcją" czasopisma „Moskwitianin" a panslawizmem nacjonalistycznym drugiej połowy XIX wieku. Jest to światopogląd „wpisany" w epokę, w której powstał. Określanie mianem poczwiennictwa (lub słowianofilstwa) czy to światopoglądu Aleksandra Błoka, czy też Aleksandra Sołżenicyna i innych dwudziestowiecznych pisarzy i myślicieli[48] może mieć charakter jedynie symboliczny. Bez wątpienia na światopogląd Aleksandra Błoka oddziałała twórczość tak Apollona Grigorjewa, jak i Fiodora Dostojewskiego[49], jednak nie upoważnia to jeszcze do nazywania go „poczwiennikiem", gdyż zdecydowanie większy wpływ na poetę miał chociażby Włodzimierz Sołowjow i rosyjskie „odrodzenie" religijne początku XX wieku. Myśl nie stoi w miejscu i człowiek innej epoki nie jest po prostu w stanie odbierać świata przy pomocy identycznych kategorii, co jego przodkowie.

---

[48] Zob.: W. D o w l e r, *Dostoevsky...*, s. 177-181; tegoż, *Echoes „Pochvennichestvo" in Solzhenitsyn's „August 1914"*, „Slavic Review" 1975, nr XXXIV/1, s. 109-122.

[49] Zob. m. in.: A. L a z a r i, *Aleksander Błok o Apollonie Grigorjewie*, „Acta Universitatis Lodziensis" 1977, s. I, z. 16, s. 47-51; T. P o ź n i a k, *Dostojewski w kręgu symbolistów rosyjskich*, Wrocław 1969.

Igor Szafariewicz, odgrywający we współczesnej rzeczywistości rosyjskiej rolę Mikołaja Danilewskiego, w wywiadzie udzielonym w 1978 roku korespondentowi gazety „Frankfurter Allgemeine" podzielił dysydentów rosyjskich na okcydentalistów i poczwienników, siebie zaliczając oczywiście do ostatnich. Okcydentaliści, zdaniem Szafariewicza, wychodzą z założenia, że wszystkie społeczności ludzkie rozwijają się według tych samych zasad i dlatego jedyną rozsądną drogą rozwoju dla Rosji jest korzystanie z doświadczeń Zachodu. Poczwiennicy natomiast uważają, że każdy naród jest indywidualnością i że drogę życia każdego narodu określa jego własna osobowość. Dlatego rozwój Rosji musi być organicznie związany z jej własną historią i należy za wszelką cenę powrócić do zerwanej tradycji historycznej. Dla większości przedstawicieli tego kierunku – twierdzi Szafariewicz – poglądy Fiodora Dostojewskiego mają znaczenie podstawowe. I ma rację, gdyż każdy współczesny „poczwiennik", chcąc przedstawić własną koncepcję historiozoficzną, obowiązkowo odwoła się do Dostojewskiego, i zawsze sprowadzi swój światopogląd do nacjonalizmu[50].

W latach sześćdziesiątych XIX wieku, w chwili powstawania poczwiennictwa, nacjonalizmu z nim nie utożsamiano. Było ono jednym z późnych, romantycznych prądów rusofilskich. Zdecydowanie brutalniejszy i bardziej wpływowy był nacjonalizm Michała Katkowa, Iwana Aksakowa i Mikołaja Danilewskiego. Nawoływania Dostojewskiego, skierowane do inteligencji – „powróćcie do gleby", czyli do rosyjskości-narodowości – odbierane były raczej jako kolejny przejaw „słowianofilstwa", niż jako myśl samodzielna. A poza tym palców na jednej ręce wystarczy, by wyliczyć wszystkich dziewiętnastowiecznych poczwienników. Nie należy przecież mylić poczwienników z panslawistami (choć w światopoglądzie samego Fiodora Dostojewskiego panslawistycznych elementów znaleźliśmy dużo), a tym bardziej z „czarną sotnią" przełomu wieków.

Inaczej sprawy te wyglądają współcześnie. Określenie Szafariewicza jest tak powierzchowne, iż wedle niego każdy dziewiętnastowieczny romantyk i każdy nacjonalista obojętnego okresu historycznego staje się „poczwiennikiem".

Nie mniej szeroko pojmuje poczwiennictwo Michał Nazarow. W artykule *Okcydentaliści i poczwiennicy, albo Rozrąbanie dwugłowego orła* czytamy:

> Terminy słowianofile i poczwiennicy nie są synonimami i etymologicznie nieściśle odzwierciedlają sens, jakim dzisiaj obdarzamy je chcąc dochować tradycji: połączenie rosyjskich, narodowych i chrześcijańskich elementów jako fundamentu. Ponieważ jednak nie mamy lepszego określenia – będziemy stosować oba synonimicznie[51].

Do tej pory raczej poczwienników nazywano słowianofilami, niż odwrotnie. Nazarow utożsamiając te dwa kierunki w myśli rosyjskiej i umiejscawiając je we

---

[50] I. S z a f a r i e w i c z, *Put' iz-pod głyb*, Moskwa 1991, s. 267-268.

[51] M. N a z a r o w, *Zapadniki i poczwienniki, ili Rassieczenije dwugławogo orła*, „Nasz sowriemiennik" 1990, nr 9, s. 133-142.

współczesności dąży do połączenia rosyjskiego nacjonalizmu w jeden światopogląd, choć jednocześnie obserwuje wśród współczesnych „poczwienników" następujące „frakcje": 1. zwolennicy państwa prawa opartego na tradycji chrześcijańskiej (Aleksander Sołżenicyn[52] i jego uczniowie), 2. narodowy bolszewizm (czasopismo „Mołodaja gwardija" i Towarzystwo „Pamiat'"), 3. „estetyczno-nostalgiczni utopiści różnej orientacji". „Frakcje" te w żaden sposób nie dadzą się sprowadzić do jednego światopoglądu i łączenie ich pod wspólną nazwą „poczwiennictwa" obraża Dostojewskiego, Grigorjewa i Strachowa. Wątpliwe jest, by Dostojewski otworzył drzwi czasopisma „Wriemia" przed czarnymi mundurami współczesnych szowinistów rosyjskich[53].

Dlatego tak istotne dla każdego historyka są badania rekonstruujące i rozróżniające poszczególne typy światopoglądów w danej epoce historycznej. Świadomość różnorodności z reguły sprzyja postawom tolerancyjnym i nie prowadzi do tendencyjnego przyklejenia etykietek wartościujących z punktu widzenia modnej w danym momencie teorii lub ideologii.

---

[52] O „poczwiennictwie" Sołżenicyna zob.: A. de Lazari, *Aleksander Sołżenicyn*, // *Idee w Rosji*..., t. 2, s. 318-324.

[53] Więcej na ten temat zob.: A. de Lazari, *Fiodor Dostojewski jako współczesny autorytet ideologiczny*, // *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem*..., s. 81-91; por.: J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991; tegoż, *Rosyjscy nacjonaliści w latach 1992-1996. Od detradycjonalizacji do retradycjonalizacji*, Warszawa 1998; T. Mac Daniel, *The Agony of the Russian Idea*, Princeton New Jersey 1996

INDEKS NAZWISK

Aksakow I., 11, 33, 35, 53, 93, 103, 174
Aksakow K., 11, 49, 58, 63
Aleksander II, 14, 19, 77, 83, 105, 107, 168, 172
Allain L., 20
Altman M., 111, 112
Ałmazow B. 144
Andriejew I., 13, 14, 15
Andrusiewicz A., 114
Anikst A., 170
Anioł Ślązak, 138
Anisimow-Bieńkowska W., 50
Annienkow P., 145, 149
Antonowicz M., 34, 53, 60, 61
Aristow M., 107, 108, 109, 110
Asmus W., 69
Astafjew P., 19
Aszymbajew N., 169
Awdiejew M., 149
Awdiejewa L., 17
Awierkijew D., 170, 171
Baader F. von, 138
Babikow K., 171
Bachtin M., 134
Bakunin P., 19
Barsukow M., 15
Berg F., 171
Bernard C., 39, 161
Bibs, 5
Bieliński W., 50, 51, 52, 54, 72, 128, 146, 153, 167, 168
Biełodubrowski E., 40
Biełow S., 40
Bieńkowska W., 68
Bierdiajew M., 31, 171
Błeszyński K., 65
Błok A., 14, 15, 16, 173
Boborykin P., 170
Bogdaniowa M., 65
Bohun M., 20, 59, 103
Bonald V. de, 7
Borisow A., 20, 113
Botkin W., 125
Brückner A., 146
Bratkiewicz J., 114, 175
Brehm A., 39
Browkowicz A. (arcybiskup Nikanor), 106, 107, 108
Brun-Bronowicz J., 43
Brzoza H., 128
Büchner F., 164
Budiłowska A., 16
Bułgakow S., 114, 119, 120
Bułhakow M. (metropolita), 106
Bunakow M., 171
Bursow B., 118
Byron G., 132, 146, 156
Carlyle T., 156
Carter S., 114
Cervantes M., 136, 156
Chances E., 13
Chojnicka H., 63
Chomiakow A., 11, 100
Comte A., 159
Czaadajew P., 19, 31, 49, 71, 72, 73, 79, 171
Czernyszewski M., 19, 25, 31, 32, 33, 34,

41, 53, 70, 126, 127, 130, 164, 165
Czyżewski D., 138
Dal W., 52, 56, 57, 104
Danilewski M., 10, 12, 14, 15, 17, 19, 38, 40, 53, 54, 55, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 165, 167, 174
Darwin K., 164
Dembowski E., 45, 49
Diebolski M., 19
Dierżawin G., 108
Dilthey W., 36
Dobieszewski J., 11
Dobrolubow M., 23, 25, 33, 34, 69, 70, 145, 155
Dolinin A., 20
Dołgomostjew I., 85
Dostojewski F., 5, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 86, 87, 89, 91, 92, 103, 104, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 126, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 155, 156, 157, 159, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175
Dostojewski M., 12, 14, 21, 22, 23, 24, 27, 167
Dowler W., 12, 13, 14, 16, 65, 97, 144, 173
Druzhakov E., 167
Drużynin A., 126, 145
Eckhart mistrz, 138
Edelson E., 105, 144
Efimow A., 48
Engelhardt B., 58, 60
Engels F., 62
Epstein K., 14
Fadiejew R., 65, 66, 67
Fet A., 154
Feuerbach L., 164
Fichte J. G., 44, 94
Fischer K., 39
Fonwizin D., 71
Freud Z., 171
Fridlendier G., 22
Galster B., 46
Gerstein L., 18, 20, 26, 138
Głębocki H., 75
Głowiński M., 10, 163
Godlewski J., 8
Goethe J. W., 21
Gogol M., 23, 84, 145, 150, 154, 170
Goldstein D., 117
Gołubow K., 112
Gonczarow I., 21, 146, 154
Gorbaniew M., 18
Gorfunkiel A., 40
Goworucha-Otrok (Jurij Nikołajew), 41
Grabowski J., 141
Grigorjew A., 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 35, 36, 37, 40, 49, 52, 59, 64, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 83, 84, 85, 104, 105, 106, 108, 109, 113, 116, 117, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 137, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175
Grot M., 17, 138
Guizot F., 62, 63
Gułyga A., 47
Guralnik U., 14, 18, 130, 138
Gurowski A., 49
Handelsman M., 49
Haym R., 140
Hegel G., 54, 62, 72, 74, 137, 138, 139, 140, 141, 166
Hercen A., 10, 64, 68, 77, 106, 112, 155
Herder J. G., 44, 137
Hingley R., 118
Hugo W., 22
Isupow K., 104
Ivantyšynová T., 12
Iwan III, 115, 118

Iwan IV, 47, 147
Izaak Syryjczyk, 119
Jakóbiec M., 45
Jakubowski W., 17
Janion M., 7
Jastrzębiec-Kozłowski Cz., 57
Jegorow B., 16, 17, 74, 83, 86, 113
Jędrzejewicz J., 135
Kalembka S., 49
Kałatuzow W., 110
Kant I., 137
Kantemir D., 71
Kapuścik J., 143
Karamazow D., 57
Karamzin M., 46, 47, 72, 146
Karsawin L., 103
Kaszyna N., 141
Katkow M., 29, 33, 34, 77, 81, 155, 168, 174
Kazakow N., 47
Kielsijew W., 112, 113
Kiriejewski I., 10, 11
Kiriejewski P., 10, 11
Kirk R., 14
Klarnerówna Z., 11
Klimowicz T., 20
Kniażnin W., 16
Kohn H., 12
Kolcow A., 50
Kołakowski L., 160, 162, 163
Kostkiewiczowa T., 10, 163
Koszelow A., 103
Kowalewska H., 70
Kowalska H., 104, 105
Kozłow A., 19
Krajewski A., 22, 35, 109
Kramskoj I., 135, 137
Kriestowski W., 27, 171
Krzemieniowa K., 123, 124, 141
Kucharzewski J., 114
Küchelbecker W., 45
Kuk L., 12
Kułakowska D., 134, 135
Kurczak J., 11, 12
Kuźmina L., 41
Landman A., 141
Lange F., 39
Lazari A. de, 11, 12, 13, 16, 20, 23, 25, 28, 36, 55, 77, 82, 105, 114, 115, 123, 137, 149, 157, 173, 175
Lejkina W., 14
Lenin W., 159
Leontjew K., 14, 114
Lermontow M., 23, 146, 147, 148, 149, 154, 170
Leroux P., 62
Leśniewska M., 59, 68, 124
Lewandowski E., 114
Listwan F., 112
Liwszyc L., 44
Ławrow P., 28, 31, 164
Łażecznikow I., 148
Łomonosow M., 71
Łopatin L., 19
Łubnicki N., 8
Łużny R., 5, 9, 20
Mac Daniel T., 175
Majkow A., 27, 30, 38, 39, 76, 86, 90, 112, 113, 124, 128, 154, 155, 167, 168, 169
Majkow W., 38, 50, 73, 86, 112, 167, 168, 169
Maksimow S., 108
Malczewski M., 19
Małek E., 106, 111
Mann T., 171
Marks K., 62
Marliński A., 147, 149
Masłow D., 108
Mej L., 27
Michajłow D., 15
Mickiewicz A., 156, 157
Mieżewicz W., 48
Mill S., 161
Miller O., 171

Milukow A., 27, 47, 52, 53, 68, 84, 104, 145, 167
Miłosz Cz., 171
Misiewicz J., 11
Mitosek Z., 165
Modzelewska N., 134
Moleschott J., 164
Morawski S., 137
Mucha B., 20, 46, 76
Nadieżdin M., 48
Napoleon Bonaparte, 44
Nastulanka K., 7
Nazarow M., 174
Neumann I., 114
Nieczajewa W., 15, 18, 21, 24, 27, 32, 34, 69, 81, 107, 171
Niekrasow M., 22, 38, 154, 155, 166
Nietzsche F., 36
Nikolski B., 17, 20, 25, 26, 41, 138
Nikołajew N., 40, 41
Nikulina N., 54
Nosow S., 16, 20
O'Sullivan N., 14
Ogariow M., 112
Okopień-Sławińska A., 10, 163
Olaszek B., 33, 145, 159
Ossowska M., 143
Ostrowski A., 10, 12, 16, 22, 23, 24, 69, 71, 74, 108, 134, 147, 148, 154, 155, 170
Panasiuk R., 8
Paprocki H., 111, 112, 134
Pawłow P., 109
Pepłowski F., 45
Pestel P., 44
Peterson, 81
Piotr I, 28, 50, 56, 59, 67, 71, 104, 108, 109, 115, 147, 150, 154, 169, 172, 173
Pisariew D., 19, 32, 33, 34, 145, 159
Plechanow J., 63
Pleszczejew A., 24
Pobiedonoscew K., 113
Podgórzec Z., 30, 31, 58, 74, 76
Pogodin M., 10, 12, 15, 35, 63, 73
Polewoj M., 45, 47, 48
Poleżajew A., 147, 149
Połonski J., 84, 85, 154, 167
Popow W., 67
Poźniak T., 9, 128, 173
Przebinda G., 20, 31, 93
Przybylski R., 31, 34
Przybył E., 104, 115
Puszkin A., 19, 23, 30, 41, 45, 46, 51, 52, 53, 68, 69, 71, 77, 128, 129, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 170
Radiszczew A., 44, 72
Razin A., 85, 171
Renan E., 39
Rieger S., 5
Rodiewicz M., 110
Rogalski A., 153
Rousseau J. J., 29
Rozanow W., 16, 18, 20, 40, 41, 42, 75, 119, 121, 166, 167
Rückert H., 99
Sahni K., 118
Saint-Simon C. H., 62
Salieri A., 29
Sałtykow-Szczedrin M., 34, 166
Samarin J., 11
Sawodnik W., 16
Schelling F., 10, 39, 54, 123, 124, 125, 136, 137, 141, 156
Schiller F., 21, 22, 137, 156
Schmidt F., 85
Semczuk A., 64
Serafim Sarowski, 166
Skarga B., 160, 163
Skatow M., 17, 42
Sławiński J., 10, 163
Snitkina A., 30
Sołowjow W., 19, 20, 54, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 121, 167, 173
Sołżenicyn A., 14, 18, 19, 173, 175

Somow O., 45
Spiridonow W., 16, 83
Stachiejew D., 40
Stammler H., 137
Stankiewicz A., 149
Stełłowski F., 35
Stempczyńska B., 135
Stiełłowski F., 82
Strachow M., 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 53, 54, 58, 64, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 128, 129, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 151, 152, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 175
Strachow M. (młodszy), 17
Strauss D., 39
Strumińska I., 63
Styczyński M., 20, 114
Suworin A, 35
Szach-Paronianiec L., 15
Szacki J., 44, 62
Szafariewicz I., 174
Szczapow A., 106, 108, 109, 110, 111
Szczerbatow M., 71, 72
Szczukin W., 10
Szekspir W., 74, 156
Szełgunow M., 15
Szerer M., 46, 47
Szestow L., 171
Szkurinow P., 159, 160, 161, 166
Szmieman A., 114
Szpakowska M., 56, 118
Taine H., 39, 146, 165
Thierry J., 62, 63
Tiutczew F., 10
Tkaczuk W., 76
Tołstoj L., 10, 16, 17, 18, 20, 29, 41, 42, 64, 69, 86, 95, 97, 99, 100, 101, 105, 119, 120, 121, 138, 140, 143, 145, 148, 151, 154, 155, 156, 167, 171
Turgieniew A., 44
Turgieniew I., 35, 59, 81, 145, 151, 154, 155
Urbankowski B., 56
Uwarow S., 46, 47
Vogt K., 164
Walicka J., 127
Walicki A., 5, 7, 9, 10, 14, 44, 50, 89, 93, 95, 103, 116, 128, 138, 144, 172
Wat A., 57
Wellek R., 146
Wiaziemski P., 44, 45, 52
Wiengierow S., 170
Wittaker R., 12, 16
Władysławlew M., 107, 171
Wołgin I., 18, 20, 29
Wowczok M., 70
Zabłudowski T., 127
Zacharow W., 20
Zagórski T., 58
Zajcew W., 34
Zdziechowski M., 11
Zeldowicz M., 44
Zelnikowa H., 50, 59
Zieliński A., 43, 45, 49
Zienkowski S., 105, 106, 115
Zofia Paleolog, 115
Zweig A., 171
Żełudkow I., 112

SUMMARY

Pochvennichestvo [‘Native Soil conservatism’[1]] was the view held by thinkers and writers associated with the journals *Vremya* (1861–1863) and *Epokha* (1864–1865) issued in Petersburg and edited by the brothers Dostoevskii. Apart from the editors, the group consisted of a reviewer with a philosophical bent Apollon Grigor'ev, the philosopher Nikolai Strakhov, the writers Dmitrii Averkiev and Vsevolod Krestovskii, the publisher Aleksei Razin and others.

Pochvennichestvo was a continuation and development of the views of ‘The Young Editorial Board’ of the journal *Moskvityanin* and mainly reflected the ideas which Grigor'ev adhered to in the 1850s concerning the national character of Russian literature. The intended goal of the *Pochvenniki* was to bring about some kind of reconciliation in their divided society. It was to be a reconciliation among fractions of the intelligentsia, and between the intelligentsia and common people. The idea of reconciliation was contained in the slogan propagating the intelligentsia’s ‘return to the Native Soil’. It meant the return to traditional values, whose main observers were, it was believed, the common people and the middle class (burgers and merchants). The *Pochvenniki* took up the views of their spiritual predecessors, that is Slavophiles of the 1830-40s. According to them, it was Peter I who was to blame for the divisions in society and for introducing western ways into the education and upbringing of young noblemen. That led to the ‘severing from the Soil’ of that part of the society which was to be the precursor of the intelligentsia as a social class. The emancipation of the serfs (1861) closed, in the opinion of the *Pochvenniki*, the age of Peter I, which was a period of division. The intelligentsia, therefore, should have been made aware of themselves being cut off from the rest of the people, a ‘return to the Native Soil,’ and a merger with the nation. On the other hand, the common people should be educated, so that there would be no need to give up the blessings of civilization which had already been imported from the West. The reconciliation among members of the intelligentsia itself was to be based on the recovery of Russian values shared by both Westernism and Slavophilism.

By placing *Pochvennichestvo* within the Russian conception of the universe and of human life biased towards Slavophilism, we have acknowledged, together

[1] See W. Dowler, *Dostoevsky, Grigor’ev and Native Soil Conservatism*, Toronto 1982.

with Andrzej Walicki[2], its conservative character. Both in its content and its function it may be situated within the 'circle of conservative utopia.'

In summery let us make an attempt at pointing out the characteristics of *Pochvennichestvo* which would enable us to distinguish it from some other 19th century world views.

In addition to some typical features characteristic of both Conservatism and Slavophilism (in general sense of the word) there should be such qualities that might be considered as proper determinants of *Pochvennichestvo*.

The following come to the fore:

1. Recognition of **nationality** as a primary axiological category.
2. **Philosophy of history** can be contained in the following propositions:
   a) treatment of history as an expression of Divine Providence, which manifests itself in the history of nations;
   b) acknowledging 'life' as a particular, positive, and causative force in history;
   c) negation of any singular theory of development as contradictory to *life*;
   d) conviction in a special role and mission of the Slavs, first of all the Russian nation in the act of creating God's kingdom on earth;
   e) acceptance of Peter the First's and Alexander the Second's reforms as organic expressions of the Russian nationality;
   f) confronting Russia with the West, the latter being different, most valuable type of culture;
   g) failure to notice and recognize class division in Russia.

The philosophy of history of *Pochvenniki* is closely connected with their

1. **religious attitude** manifested in
   a) recognizing the Russian Orthodoxy as the sole religion, true to the teachings of Jesus Christ, and thus
   b) in negating values of other creeds (above all Roman Catholicism, Protestantism and Judaism);
   c) in accepting an idea of Moscow being the Third Rome.

As it has been stressed above, aesthetics and ethics of *Pochvenniki* are closely connected, together forming a specific

1. **philosophy of value**, characterised by the following features:
   a) identifying beauty with goodness and truth;
   b) exalting art. Above some other aspects of human activity;
   c) crediting the artist (prophet) with particular role of cognition;

---

[2] See A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964; *History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought*, Oxford 1975.

d) 'nationalising' aesthetics and ethics;
e) lack of tolerance towards other views, opinions, beliefs, traditions, and cultures (Apollon Grigor′ev makes a commendable exception).

Pochvennichestvo differed from the Slavophilism of the 40s first of all in: 1. Attitude towards nationality (Slavonophiles conceded the right to represent Russian nationality to the peasantry only; *Pochvenniki* on the other hand, to other social strata as well), 2. In acceptance of Peter the First's reforms (despite realization that that the ruler was believed to have led to breaking up the Russian society), 3. advocating absolution of 'life' (with Slavophiles, belief was generally opposed to 'theory'), 4. Elevating art and artist's role in cognition and in human activities, 5. Increased politicizing of the Pan-Slavic element.

The 'Young Editorial Board' of the journal *Moskvityanin* as compared with *Pochvenniki* had a programme which was less conceptual, and which favoured democratic feelings among its members as well as promoted liberal attitude. The Messianic element had not yet been an intrinsic quality of the philosophy. The category of nationality comprised problems of culture only, not politics.

In turn, in the Pan-Slavism of the 70s-90s the political element came to the front. Cultural problem were markedly being subordinated to politics. In accordance with the spirits of the epoch the philosophy put a number of practical tasks and rejected most of the romantic qualities, still embodied in *Pochvennichestvo*.

Thus *Pochvennichestvo* takes an intermediary place in the history of the Russian conservative ideas, between the 'Young Editorial Board' of the journal *Moskvityanin* and the nationalist Pan-Slavism of the second half of the 19th century. It is idea that has been 'written into' the epoch, in which it came into being.

As an anti-occidental idea *Pochvennichestvo* was adhered to by, among others, the so-called Village writers – *Derevenshchiki* (V. Rasputin, V. Belov and others) and also by A. Solzhenitsyn. The Native Soil is for them a symbol of Russian nationality. The contemporary *Pochvenniki* consider communism a Western idea and the Soviet Union a negation of the Russian national character. The onus of restoring the traditional Russian values, which are still alive among common people and country people in particular, has now been placed on the intelligentsia after the downfall of the Soviet Union.

The main characters of this book, besides Fedor Dostoevskii, are:

Apollon Grigor'ev (1822 – 1864)

A follower of Schelling's philosophy, leader of the 'Young Editorial Board' of the journal *Moskvityanin*, one of the founders of the 'Native Soil conservatism,' theoretician of 'organic criticism.' He rejected the historicism of Hegel's leftwing followers (the 'historical outlook') by contrasting it with the 'organic outlook' based on intuitive cognition ('sense of history'). Dilthey's conception of

the knowledge of history by means of experience and reconstruction was anticipated by Grigor'ev. He was, in a way, a forerunner of Dilthey's epistemological relativism and philosophy of life. Life ('living life') was for him an irrational force, comprised of all those aspects of history and culture that could not be analyzed rationally; hence his dislike for *theory*, the stress on its uselessness and aimlessness in the face of the historical changeability of culture and the relative nature of human artifacts, outlooks and feelings as seen from the perspective of history.

Grigor'ev's historicism is strictly connected with the concept of 'nationality.' In his worldview the traditionally philosophical category of 'nationality' as the nation's personality is transformed into an aesthetic category. He maintains that 'the idea of nationality is inherently connected with the idea of art' and is the principal evaluating category in his legacy. According to Grigor'ev, art is a self-contained, ideal force, dependent on 'life' and influencing 'life' itself, it becomes 'another world by another (or a second) Creator.' For Grigor'ev, the notion of aesthetic beauty is combined with the concept of ethical goodness and is to be identified with 'the meaning of life.' Like Dostoevskii, he separates 'true beauty' from 'false beauty.' 'False beauty' is only the beauty of form, whereas 'true beauty,' apart from form also has content: *soul*, which is generally much more significant than form. Beauty is an ethical and aesthetic category and is basically defined by notions which are closer to ethics than to aesthetics – 'sincerity' and 'the meaning of life.'

According to Grigor'ev, criticism relates to art in the way art relates to life. Art 'reflects the ideal' and criticism 'clarifies the reflections'.

Nikolai Strakhov (1828 – 1896)

A Hegelian, one of the founders of *Pochvennichestvo*. He devoted his life to the campaign for the selfcontainment and independence of Russian culture (and this is why he is often considered a Slavophile). His attitudes are most clearly expressed in the three-volume work *The Struggle Against the West in our Literature*. Strakhov sharply criticized leftwing followers of Hegel, materialism and empiricism, and was opposed to the views of Moleschott, Vogt, Büchner and the anthropological materialism of Feuerbach, Chernyshevskii and Lavrov. He considered positivism a symptom of the crisis in Western European philosophy, and proof of the inevitable, final downfall of Western civilization.

He countered Feuerbach's anthropological materialism with his own anthropocentrism. In his view, the world is a spiritual entity in which everything has a reason for existence. All its elements are organically connected and constitute a hierarchical structure, in which human beings are the most important part. Man, however, is not satisfied with his position and constantly endeavours to sever his connections with the organic unity of existence. He tries to find this center somewhere else, in other worlds; he looks for solutions in irrational thought, in

something remote, not within himself. According to Strakhov, the most important value for man and the foundation for interpreting the world should be sought within himself, and it is within himself, not in some other world, that he should try to find the answer to the mystery of his existence.

In propagating anthropocentric ideas he never negated the existence of a personalized God and the dualism of the soul and the body. In his view, man was at the very center of an organic world, since he had been created in God's image thus enshrining God's perfection. Natural sciences, providing evidence of man's superiority over other creatures, cannot but prove this truth. Materialism is unable to comprehend the idea of God, because it led to the conceptualization of God as an absolute, who is beyond human comprehension. God can only be understood by means of thought and that is why reason is the most important element in human experience.

He considered Hegel's leftist followers as – at a certain stage only – an inevitable part of the development of history. According to him, it was a superficial understanding of Hegel's philosophy that gave rise to the worst evil and misinterpretation in European thought, i. e. nihilism. The development of nihilism (in Russia in the ideas of 'revolutionary democrats' and *Narodniki*) accounted for in Strakhov's critical attitude towards the theory of progress. He devoted most of his life, like other *Pochvenniki*, to a campaign against nihilism, and the Hegelian left, which he conducted in the spirit of Hegel's rightwing followers, striving to use rational arguments in his polemics. A rightwing interpretation of Hegel's philosophy did not prevent him from finding a common language with A. Grigor'ev and F. Dostoevskii. They had the same enemies – Hegel's leftist followers in Russia and nihilism, while they shared the same passion – 'Russian Native Soil.' He was among the most erudite men in the history of Russian culture. Owing to his translations, Russian society gained access to several volumes of *The History of Philosophy* by K. Fischer, *The Life of Birds* by A. Brehm, *The History of Materialism* by K. Lange, *The Introduction to Experimental Medicine* by C. Bernard and *The Intelligence* by H. Taine. He was also the author of essays on Western thought – on E. Renan, D. Strauss and others.

Mikhail Dostoevskii (1820 – 1864)

The brother of F. Dostoevskii, the founder of the journal *Vremya* (1861–1864) and its official editor. He translated Schiller, Goethe and Hugo, he was involved in literary criticism, wrote several short stories in the spirit of the 'naturalist school.' He was opposed in his views both to the Slavophiles, and the Westerners, emphasizing that the greatest value is to be found in art itself not when it is subordinated to any utilitarian aims. He positively evaluated A. Grigor'ev's fight to have A. Ostrovskii recognized as the creator of Russian national theatre maintaining the view that the author of *The Storm* issued 'a new word' into Russian literature. Ostrovskii's merit, according to M. Dostoevskii, 'is the presentation of

Russian national types.' N. Gogol depicted merely negative types, while Ostrovskii was able to perceive in Russian life equally positive types, was able to present the ideals of the entire nation. This dramatist is the 'unmasker of Russian despotism' and it is mistaken to include him amongst the Slavophiles or Westerners. This is 'pure artistic talent.' The first to perceive the 'breadth of the Russian character' along with the fact that 'a Russian possesses the ability to directly approach truth and to understand it universally.' This ability is connected as if with other peculiar traits – 'total forgiveness' and 'total reconciliation' of extremities. These are traits common to 'the Slav tribe' in which Russians play the foremost role. This is the 'new word' uttered by Ostrovskii.

M. Dostoevskii outlined the bases for the future Pan-Slavic concepts of F. Dostoevskii as well as his idea of 'a Russian – universal man' (*vsechelovek*) emphatically expressed in the speech at the Pushkin Celebration in 1880. On being informed of his brother's death, Fedor thus characterized his views and publishing activities:

'The idea of publishing a journal came to Mikhail already a long time ago. The idea was that there was a need for a new literary journal, independent of those publishing traditions in force, completely independent of political parties, alien to inveterants, alien to successive and almost unconscious antipathy, not subject to authorities and completely impartial. On the other hand he considered it imperative to refer to the people, to national beginnings and to awaken that section of society cut off from the soil, for them to study our nation and to believe in the truthfulness of the fundamental principles of its existence. Mikhail Mikhailovich was convinced that all the failures of Russian society, all the facelessness of certain social layers of the Russian nation are derived in fact from our corrupting, indolent and apathetic cosmopolitanism [...] Once, in his youth, he was a passionate Fourierite. The process of transfer from a lack of belief in the soil to relations that are inherently Russian took place in him organically, lucidly, as always with people endowed with vitality. He knew so well that the idea of the soil is nothing new [...] not something contrived in the whimsical musing of some dreamer, but something so intrinsic that sooner or later it will reveal itself to every Russian...'

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE LIRYCZNE 5

I. UWAGI WSTĘPNE 7

1. O METODZIE 7
2. POCZWIENNICTWO WŚRÓD INNYCH „SŁOWIANOFILIZUJĄCYCH” ŚWIATOPOGLĄDÓW KOLEKTYWNYCH 10
3. STAN BADAŃ 13

II. MICHAŁ DOSTOJEWSKI 21

III. MIKOŁAJ STRACHOW I FIODOR DOSTOJEWSKI 25

IV. NARODOWOŚĆ A HISTORIA 43

1. KATEGORIE NARODU I NARODOWOŚCI W DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ MYŚLI ROSYJSKIEJ 43
2. GLEBA ROSYJSKA 55
3. NARODOWOŚĆ A KLASY SPOŁECZNE 62
4. NARODOWOŚĆ W HISTORII ROSJI 71
5. OD NARODOWOŚCI DO PANSLAWIZMU. „SPRAWA POLSKA” 1863 ROKU 75
6. FIODOR DOSTOJEWSKI I PANSLAWIZM MIKOŁAJA DANILEWSKIEGO 86
7. KATEGORIA NARODOWOŚCI W POLEMICE MIKOŁAJA STRACHOWA Z WŁODZIMIERZEM SOŁOWJOWEM 92

V. NARODOWOŚĆ A RELIGIA 103

1. PRAWOSŁAWIE OFICJALNE I NIEOFICJALNE 103
2. TRZECI RZYM 113
3. RELIGIJNOŚĆ STRACHOWA 119

VI. NARODOWOŚĆ A SZTUKA 123

1. ETHOS SZTUKI 123
2. „PIĘKNO” W ŚWIATOPOGLĄDZIE FIODORA DOSTOJEWSKIEGO 133
3. NARODOWOŚĆ I PUSZKIN 144

VII. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA 159

1. CZY STRACHOW BYŁ POZYTYWISTĄ? 159
2. WSPÓŁWYZNAWCY 167
3. WNIOSKI 172

INDEKS NAZWISK 177

SUMMARY 183