

HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



MICHAŁ KRUSZELNICKI

DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA

ROSYJSKI NIETZSCHE

Dla zachodniego ucha wypowiedź Władimira Sołowjowa o Nietzschem i nadczłowieku może brzmieć osobliwie, a wręcz zgrzytliwie. Wydaje się, że rosyjski myśliciel w ogóle nie chwyta filozofii Nietzschego, że tylko używa jej swobodnie w celu promowania własnej, religijnej koncepcji nadczłowieka, którą skądinąd opracowywał jeszcze zanim autor *Zaratustry* wystąpił z pierwszymi definicjami. Zrazu obojętny, następnie zaintrygowany (głównie z powodu kontrowersji wokół pism niemieckiego filozofa, znanych mu raczej z drugiej ręki), a wreszcie wrogo nastawiony do myśli Nietzschego, Sołowjow — niemający w zwyczaju cytować konkretnych fragmentów z dzieł swojego adwersarza — odnosił się tylko do jej najogólniejszego przesłania, które wykorzystywał na potrzeby swoich jednoznacznie konfesyjnych pozycji. Proponowanej przez Nietzschego wizji nadczłowieka rosyjski filozof przeciwstawia fundamentalną prawdę wschodnio-chrześcijańskiej dogmatyki i antropologii: grzech pierworodny nie zdołał zepsuć bosko-ludzkiej natury człowieka, który wciąż może

przewyciężyć swoje słabości i dopełnić się jako byt stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, tak by sięgnąć ideału prawdziwej doskonałości — wyższej, przebóstwionej formy egzystencji — bogocześnictwa.

Jeśli można mówić o jakimkolwiek punkcie styczonym między stanowiskami tych dwóch zakotwiczonych w całkowicie odmiennych tradycjach kulturowych twórców, byłoby to przekonanie, że człowiek nie zrealizował jeszcze danego mu potencjału, ale zawsze może wznieść się ponad swoją przyrodzoną istotę. Ten ruch ku perfekcji osoby ludzkiej posiada jednak u Sołowjowa — zupełnie inaczej, niż u Nietzschego — ściśle religijną podstawę. W sposób czytelny odcinając się od doktryny Marksa, która go po prostu nie zajmowała, oraz Tołstoja, której zarzucał całkowite zaniechanie/niedziałanie, a więc bierne poddawanie się złu świata, Sołowjow wskazuje na myśl Nietzschego jako najciekawszą i najbardziej inspirującą. Punktem wyjścia dla jego „analizy nietzscheizmu” staje się krytyczna dyskusja z ewolucjonizmem Darwina; jego koncepcję odnosi — mało zasadnie — do problemu nadczłowieczeństwa. Przypomnijmy, że Nietzsche, określający się mianem „anty-Darwina”, uważał ideę ewolucji (czy „postępu”) gatunku ludzkiego za nieporozumienie (Nietzsche, 2000, §4, s. 38-39). Uznawał raczej „odwróconą teorię ewolucji”: paradoksalnie, walkę o przetrwanie wygrywają jednostki słabe i przeciętne, które by zrekompensować własną twórczą niemoc, chętnie łączą się w „stada” a przy tym wykazują się „kompromitującą płodnością” (Nietzsche, 2012, s. 278). Wyższe, a więc nader rzadkie jednostki, przegrywają z nimi walkę o przetrwanie, gasną właśnie dlatego, że jest ich tak mało, że są wyjątkowe i stąd podatne na dezintegrację: „Gatunki *nie* wzrastają w doskonałości: słabi stale zapanowują nad silnymi” (Nietzsche, 2004, s. 62). Sołowjow co prawda również kwestionuje zdolność jednostki do awansowania na wyższy etap rozwoju, czyni

to jednak z zupełnie innych powodów. Jego zdaniem człowiek jest już doskonały, stanowi szczyt ewolucji, dlatego każdy z nas może i powinien dążyć ku nad-człowieczeństwu. To, co dla Nietzschego, hołdującego zasadom ścisłej hierarchii i selekcji, było kwestią wysiłku niewielkiej kasty, czy „rasy” ludzi wyjątkowych/„Panów” (Nietzsche, 2012, s. 364), u Sołowjowa staje się uniwersalnym zadaniem całej ludzkości. Jeśli chodzi o samego nadczłowieka, to w ujęciu Nietzschego nie reprezentuje on żadnej nowej fazy w „ewolucji gatunku”, lecz jest raczej incydentem, „szczęśliwym trafem” (*Glücksfall*) w historii ludzkości (Nietzsche, KSA 6, s. 171, cyt. za: Grillaert, 2008, s. 93).

Największym wyzwaniem na drodze do nadczłowieczeństwa/bogocłowieczeństwa pozostaje zjawisko śmierci. Człowiek nie godzi się z własną śmiertelnością, jej świadomość przejmuje go i paraliżuje. Prawdziwym nadczłowiekiem będzie ten — twierdzi Sołowjow — kto pokona śmierć, kto albo uwieczni swoje życie tu i teraz, albo umierając — zmartwychwstanie. Ta głęboko prawosławna idea — ostateczne przewyciężenie zła śmierci — jest oczywiście sprzeczna z duchem myśli Nietzschego, który domagał się życia bezwzględnie osadzonego w teraźniejszości, przemagającego, twórczego, a śmierć pojmował jako coś z gruntu nieistotnego w perspektywie wiecznego powracania wszechrzeczy. Tymczasem dla Sołowjowa nadczłowiek/bogocłowiek zobligowany jest do pokonania śmierci — jak Chrystus — przez rezurekcję. Jego zadaniem jest cierpliwie kroczyć drogą moralnego i duchowego samodoskonalenia i w ten sposób wypracowywać nowe „warunki” rzeczywistości, dzięki którym możliwe będzie pełne zwycięstwo nad śmiercią, czyli dosłowne, cielesne zmartwychwstanie człowieka. Sołowjow był co prawda mocno inspirowany niezwykłą koncepcją „wskrzeszenia zmarłych ojców”, wyłożoną przez Nikołaja Fiodorowa w *Filozofii wspólnego czynu*

(Fiodorow, 2012), lecz ostatecznie drogi ideowe tych dwóch myślicieli rozeszły się. Sołowjow, podobnie jak Dostojewski, akcentował bardziej personalistyczny wymiar *zmartwychwstania*, hołubił ideę osobowego istnienia poza historią; Fiodorowowi chodziło zaś w istocie o *wskrzyszanie*; kwestią imperatywną dla ludzkości było dlań przywrócenie do życia minionych „pokoleń”. Fiodorow za grzech uważał nawet płodzenie dzieci w obliczu istnienia ciągle niewskrzyszonych ciał „ojców” (zob. Przebinda, 2008).

Sołowjow był doskonale świadom wzrastającej popularności Nietzschego w Rosji; koncepcja nadczłowieczeństwa spotka się najpierw z żywym oddźwiękiem w kręgu symbolistów. Czując potrzebę ostatecznego odparcia „demonicznej” zachodniej idei, Sołowjow odsłoni wszystkie karty. W Nietzschem dostrzeże „ogromne zagrożenie dla kultury religijnej” (Sołowjow, cyt. za: Белый, 1911, s. 393)¹, a w nadczłowieku/Zaratustrze zobaczy już to marną namiastkę Bogocłowieka, już to figurę „Antychrysta”, który zresztą, w ujęciu Sołowjowa, nawet wierzy w Boga (!), tyle że ponad niego przedkłada miłość własną (Sołowjow, 1998, [Online])². Pozostaje jednak faktem,

¹ „Rozmawiałem z nim o Nietzschem, o stosunku nadczłowieka do idei bogocłowieczeństwa. O Nietzschem powiedział niedużo, ale w jego słowach była głęboka powaga. Mówił, że idea Nietzschego to rzecz wyjątkowa, z którą trzeba obecnie liczyć się jako wielkim niebezpieczeństwem, grożącym religijnej kulturze. Jakkolwiek nie zgadzałbym się z nim w poglądach, to głęboko przejął mnie w tym momencie jego poważny stosunek do Nietzschego”.

² „Żył wówczas wśród małej liczby wierzących spirytualistów człowiek niepospolity — wielu nazywało go nadczłowiekiem — równie daleki od dziecięctwa ducha jak od dziecięctwa serca. Jakkolwiek miał dopiero lat 33, posiadał jednak dzięki swemu geniuszowi rozgłośnie imię wielkiego myśliciela, pisarza i działacza społecznego. Świadomy swej wielkiej siły ducha był zawsze spirytualistą z przekonania. Jego jasny umysł ukazywał mu zawsze prawdę tego, w co trzeba wierzyć, jak: Dobro, Bóg, Mesjasz. On wierzył w to wszystko, ale kochał tylko siebie samego. Wierzył w Boga, ale w głębi duszy mimowolnie i nieświadomie przekładał siebie nad Niego. Wierzył w Dobro, ale wszechwiedzące oko Wieczności widziało, że ten człowiek skłoni głowę przed potęgą zła, jeżeli tylko go podkupi — nie przez nikczemność uczuć i niskich namiętności, ani nawet nie przez wysoką ponętą władzy — ale przez poęchtanie jego bezgranicznej miłości własnej”.

że to właśnie Sołowjow w wysokim stopniu przyczynił się do wzrostu filozoficznego zainteresowania Nietzschem w Rosji, najpierw w kręgu przedstawicieli tzw. renesansu kulturowego. To on jako pierwszy zwrócił uwagę na religijny (my powiedzielibyśmy raczej – quasi-religijny) aspekt Nietzscheańskiego dzieła i narzucił ramy późniejszej — jakże charakterystycznej dla Rosjan — teologiczno-religijnej jego interpretacji.

Od tego momentu pozycję Nietzschego w Rosji charakteryzować będzie dwuznaczność. Z jednej strony jego wpływ będzie przemożny; będzie się go czytać (od roku 1911 korpus głównych dzieł Nietzschego jest dostępny po rosyjsku) i cenić. Uwypuklone zostaną zasługi niemieckiego myśliciela dla krytyki moralności i religii oraz znaczenie odkrycia dionizyjskiego pierwiastka w kulturze (Siemion Frank, Andriej Biełyj, Wiaczesław Iwanow). Nietzscheańskie idee „odwrócenia wartości”, silnej woli, wybitnej jednostki stojącej ponad „niewolniczą” moralnością — zespolone z myślą Maxa Stirnera — staną się jakimś punktem odniesienia dla usiłujących obalić kapitalistyczne państwo anarchistów już post-Bakuninowskich, ale charakter tej inspiracji pozostaje czysto epigoński, bez poważniejszego znaczenia (zob. Avrich, 1967, s. 44, 49, 56, 172, 180). Z drugiej strony rosyjscy intelektualiści nigdy nie zaakceptują radykalnie antychrześcijańskiego wymiaru tej myśli i wszystkich płynących z niej konsekwencji. Nietzsche zostanie zapośredniczony w rewerencyjnej (mocno skądinąd redukcyjnej) lekturze Dostojewskiego jako prawdziwej ikony prawosławnego chrześcijaństwa. Z boju „nihilistycznego” nadczłowieka (jego antenatów dostrzeże się np. w Raskolnikowie, Kiriłowie, Stawroginie, Iwanie Karamazowie) z bogoczłowiekiem zwycięsko wyjdzie ten drugi. Co prawda Dymitr Mierieżkowski, Wasilij Rozanow czy Nikołaj

Bierdiajew wykorzystają Nietzschego do swojej krytyki chrześcijaństwa, tylko po to jednak, by ugruntować jego nową antropologię — bliższą doczesnemu, cielesnemu czy twórczemu życiu (zob. Krzemień, 1979, s. 150, 91; Kruszelnicki 2004, s. 79). Nietzscheński nadczłowiek będzie, owszem, odczytywany jako zachęta do przekroczenia obecnej ludzkiej kondycji, lecz kierunek tego transcendowania zawsze wyznaczać będzie idea osiągnięcia „wyższego stanu świadomości religijnej” (por. Grillaert, 2008, s. 253). W przeciwnym wypadku nadczłowiek identyfikowany będzie z Antychrystem; może nie u Bierdiajewa, ale ostatecznie i on jedynie bogocłowiekowi przyzna możliwość zrealizowania tak ważnego dla filozofa ideału jednostkowej samo–realizacji i afirmacji. Stanowisko Lwa Szestowa pozostanie ambiwalentne. Autor *Filozofii tragedii* zrazu twórczo i niekonwencjonalnie czyta i Nietzschego, i Dostojewskiego, dostrzegając w nich wręcz duchowych braci, świetnie wygrywa ich dla celu skompromitowania wyzutego z tragizmu, spragmatyzowanego i zgnuśniałego przez racjonalne i moralne imperatywy życia. Stawia swoją słynną tezę, że zdarzają się takie doświadczenia, w wyniku których wszystkie zawiadujące dotychczas naszym życiem idee ulegają „przewartościowaniu”, a świat zaczyna jawić się w nowej, poza–moralnej, tragicznej właśnie perspektywie. Z czasem jednak Szestow zaczyna coraz dramatyczniej dobijać się do wrót wiary (choć w przeciwieństwie do swoich kolegów-*bogoiskateli* nigdy nie odnajdzie „spokojnej przystani” [por. Ерофеев, Online]), zwija tym samym potencjał swojej oryginalnej myśli krytycznej i stopniowo rozmiękcza jej pesymistyczną drapieżność. Nietzsche schodzi na dalszy plan jego zainteresowań. Sam Dostojewski — wcześniej wielki przewodnik Szestowa po świecie tragicznej, „podziemnej” i niespełnionej egzystencji, podejrzliwie odnoszącej się nawet do idei wiary jako apriorycznie istniejącej „pewności” — okazuje się ostatecznie

przykładem pełnej ufności we wszechmoc Bożą, która pozwala mu przewyciężyć wszelkie egzystencjalne i religijne wątpliwości. Wszak swój ostatni esej o Dostojewskim, w którym m.in. przytaczał gorzkie słowa Pascala: „Uznaję tylko tych, którzy poszukują, jęcząc” (*Je n’approuve que ceux qui cherchent en gémissant*), Szestow triumfalnie kończy fragmentem z *Braci Karamazow*, opisującym Aloszę Karamazowa, rzucającego się na ziemię i oblewającego ją łzami w nagłym wybuchu wiary... (Szestow, 2007, s. 158).

W Rosji antychrześcijańska i bezkompromisowa filozofia Nietzschego tak czy inaczej zostanie „oswojona”, wpasowana w macierzystą tradycję religijno-kulturową i uzgodniona z eschatologicznymi prawdami wschodniego chrześcijaństwa (nadczłowiek jako bogoczłowiek). Jeśli Rosja przyjmie ideę *Übermenscha*, to bynajmniej nie jako szansę na uwznioślenie jednostki w obliczu pustego nieba, lecz jako użyteczne narzędzie, pozwalające zdiagnozować kryzysy prawosławia, przywrócić do namysłu jego najwyższe prawdy i zbudować głębszą płaszczyznę relacji człowieka z Bogiem.

Oczywiście, zdarzać się będą wyjątki, jak choćby w przypadku zdumiewającego (pozytywnie) stanowiska jednego z najbardziej dziś wpływowych filozofów rosyjskich — Igora Jewłampijewa, który m.in. w artykule pt. *Dostoevsky and Nietzsche. Toward the New Metaphysics of Man* (Evlampiev, 2002) przedstawił postać Kiriłłowa z *Biesów* Dostojewskiego jako tego, kto jeszcze przed Nietzscheańskim Zaratustrą objawił drogę do pełnej afirmacji doczesnego życia, bez uciekania się do wiary w Boga i wizji pośmiertnego raju... Uświadomiwszy sobie swoją immanentną boskość, Kiriłłow stanowi wcielenie afirmacji świata do tego stopnia, że gotów jest umrzeć, by dowieść, że wszystko jest dobre i że nawet śmierć nie powinna być przedmiotem lęku dla człowieka,

który zdał sobie sprawę z bezwzględnej wartości każdej chwili egzystencji. Trzeba przyznać, że to bardzo silna i atrakcyjna interpretacja. W Polsce mamy dostępne tłumaczenie tekstu Jewłampijewa zawierającego podobne tezy: *O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego (Hercen, Dostojewski, Tołstoj)* (Jewłampijew, 2016), do którego odnosi się frapujący komentarz Janusza Dobieszewskiego (Dobieszewski 2020, online). Ja miałem jednak okazję, by wskazać poważne rozbieżności między myślą Nietzschego a stanowiskiem Jewłampijewa, przypisującego człowiekowi zdolność do nietzscheańskiej nieledwie „afirmacji” ziemskiego życia i uświadomienia sobie swojej „immanentnej boskości” — czego uczyć miał zdaniem rosyjskiego filozofa najpierw Jezus a następnie Kiryłow Dostojewskiego. Pisałem o tych kwestiach dość szeroko (Kruszelnicki, 2017, s. 119–145). Cóż, moim zdaniem, wyjątki zdają się zatem potwierdzać ogólną regułę: próby pozyskania Nietzschego dla myśli rosyjskiej — przy całkowitym odcięciu od tak ważnych dla niej idei, jak: nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie, grzech pierworodny, łaska, nowy czy reformowany wgląd religijny – wydają się filozoficznie mało przekonujące, jeśli nie wręcz niemożliwe.

BIBLIOGRAFIA

Avrich, P. (1967). *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press.

Белый, А. (1911). *Владимир Соловьев. Из воспоминаний*. W: А. Белый, *Арабески. Книга статей* [393– 394]. Москва: книгоиздательство „мусагетъ”.

Dobieszewski J. (2020). Kilka uwag w kwestii „Nietzsche a religia”, *Teologia Polityczna*, (Online), <https://teologiapolityczna.pl/janusz-dobieszewski-kilka-uwag-w-kwestii-nietzsche-a-religia>, [Data dostępu: 4.03.2021].

Ерофеев В. (Online). *Остается одно: Произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова*, http://samlib.ru/v/victor_v_e/ostaetsya_odno.shtml [Data dostępu: 3.04.2021].

Evlampiev, I. I. (2002). Dostoevsky and Nietzsche: Toward a New Metaphysics of Man, *Russian Studies in Philosophy*, Vol. 41, Issue 3, 7–32.

Jewłampijew I. I. (2016). O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego (*Hercen, Dostojewski, Tołstoj*). Przeł. A. Olszewski. *Slavia Orientalis*, t. LXV, nr 4, 651–666.

Fiodorow, N. (2012). *Filozofia wspólnego czynu*. Przeł. C. Wodziński, M. Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Grillaert, N. (2008). *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Amsterdam–New York: Rodopi.

Kruszelnicki, M., (2004). *Mistrz w księżycowym stroju. Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaiła Bułhakowa*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek.

Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar.

Krzemień, W. (1979). *Filozofia w cieniu prawosławia: rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*. Warszawa: PAX.

Nietzsche, F. (2000). *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Nietzsche, F. (2012). *Notatki z lat 1887–1889*. Przeł. i przedmowa P. Pieniążek. Łódź: Oficyna.

Nietzsche, F. (1967–1977). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band 6, Berlin–New York: De Gruyter.

Nietzsche, F. *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Przekł. i posłowie P. Pieniążek. Kraków: Zielona Sowa.

Przebinda, G. (2008). *Wizje apokaliptyczne Nikołaja Fiodorowa i Władimira Sołowjowa*. W: W. Szczukin (red.), *Pamięć serca. Liber amicorum: tom jubileuszowy dedykowany Danucie Piwowarskiej* [145–161]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sołowjow, W. (1998). *Krótką opowieść o Antychryście*. Przeł. L. Posadzy. Wrocław: Lumen.

(Online: <https://zapisz.blog/2014/03/29/wladimir-solowjow-krotka-opowiesc-o-antychryście-1899/> / Data dostępu: 23.03.2021)

Szestow, L. (2007). *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*. W: L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*. Przeł. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.