

JADWIGA SZĘDZIELORZ

DYMITR MIERIEŻKOWSKI –
ZAPOMNIANY ROSYJSKI PISARZ RELIGIJNY

Postać Dymitra Mierieżkowskiego – wybitnego myśliciela, poety, prozaika – twórcy niegdyś bardzo poczytnego, kontrowersyjnego, dobrze także i u nas znanego, należy do tych zjawisk, które trwale zaważyły na kulturze rosyjskiej. Dlatego też refleksja nad jego dokonaniem ujawnia wiele problemów, które do dzisiaj nie utraciły aktualności. Oświetla także procesy zachodzące w literaturze i myśli rosyjskiej końca XIX – początku XX stulecia, wprowadza wreszcie w atmosferę epoki, panujący wówczas styl myślenia, przeżywania i formułowania myśli.

Jego wielostronna działalność stanowi pogładową ilustrację zarówno głównych motywów przewodnich, jak i chronologicznych faz rosyjskiej odmiany modernistycznego przełomu.

Co w takim razie sprawiło, że recepcja twórczości Mierieżkowskiego w jego ojczyźnie, zarówno u współczesnych, jak i potomnych, dostarcza znacznie więcej dowodów negacji, aniżeli akceptacji, tak iż wkrótce stał się on zjawiskiem nieznanym szerszej publiczności literackiej? Wydaje się, że istnieją co najmniej dwa powody takiego stanu rzeczy. Zarówno w typie osobowości, jak i sposobie ujmowania problemów, czy też stylu pisarstwa, Mierieżkowski znalazł się w konflikcie ze swą epoką: jego czysto "mózgowy", schematycznie racjonalistyczny sposób traktowania zagadnień wydawał się sprzeczny z panującymi wówczas nastrojami. Nie stanowił autor trylogii *Chrystus i Antychryst* przykładu harmonii typu psychicznego z typem epoki, postulowanym przez nią wzorcem osobowym. Po październiku 1917 r. Mierieżkowski-emigrant staje się jednym z najbardziej nieprzejednanych wrogów nowej władzy. Rewolucja, która zmusiła go do ucieczki z kraju, budziła w nim przerażenie i odrazę. Widział w niej zanik wartości szczególnie dla niego cennych, mianowicie uczuć religijnych i poszanowania praw jednostki, zastąpionych przez komunizm – religię bez Boga. Tłum, którego zawsze się lękał,

zademonstrował swą destrukcyjną siłę. Rewolucyjny zamęt mógł mieć swój patos i pociągać tych, którzy uczestniczyli po jego stronie. Mierieżkowski nie mógł rewolucji zaaprobować, bo była zwrócona przeciwko niemu, przeciw wartościom, którym przyznawał prymat i których zawsze bronił. Postawa, jaką zajął wobec wydarzeń Października, przez długi czas uniemożliwiała obiektywną ocenę jego twórczości. Ograniczano się zazwyczaj do dosadnych, dyskredytujących epitetów, widziano w nim po prostu – jak to ujmuje znana antologia M. Trifonowa z 1966 r. – przedstawiciela "religijno-mistycznego obskurantyzmu" (*mrakobiesija*). Od kilku lat obserwujemy w jego ojczyźnie rosnące zainteresowanie epoką modernizmu, co z kolei musi pociągnąć za sobą bardziej wyważone spojrzenie na Mierieżkowskiego. Jest coraz widoczniejszy – choć na razie w ogólnych, syntetycznych zarysach okresu; docenia się jego format myśliciela i pisarza, który potrafił znakomicie wyrażać ówczesne poszukiwania i nastroje.

Poza granicami Rosji Mierieżkowskiemu wiodło się znacznie lepiej: jako prozaik i filozof tłumaczony był na wszystkie niemal języki europejskie. Znany i czytany był też w Ameryce. Miał wielu entuzjastów w Polsce. W dobie modernizmu, obok Włodzimierza Sołowjowa i Leonida Andriejewa, był pisarzem najbardziej cenionym i popularnym. Niesłabnącym powodzeniem cieszyła się jego twórczość w Polsce również w okresie międzywojennym. Dla zagranicy jeszcze dzisiaj dzieło Mierieżkowskiego jest żywe, stanowi jedno z podstawowych źródeł poznania Rosji w zakresie jej intelektualnej i psychologicznej odmiennosci i swoistej duchowej egzotyki.

Należał Mierieżkowski niewątpliwie do czołowych postaci rosyjskiego życia umysłowego i artystycznego końca XIX – początku XX stulecia, odegrał też istotną rolę jako jeden z inspiratorów i inicjatorów modernizmu rosyjskiego¹, dał się poznać jako zdecydowany krytyk zastanych tradycji myślowych i propagator nowych idei. Zawsze jako jeden z pierwszych wychodził naprzeciw najnowszym tendencjom współczesnej europejskiej i rodzimej literatury, estetyki, filozofii.

Był wyjątkowej klasy erudytą, bardzo dobrze oswojonym z europejską tradycją filozoficzną, historyczną i literacką, a także z dziedzictwem starożytności. świetnie znał rodzimą klasykę. Wiele zawdzięczał Dostojewskiemu, teorii słowianofilskiej i myśli Sołowjowa. Znał doktrynę Artura Schopenhauera, Edwarda Hartmanna, za bliską sobie uznał krytykę współczesności, jaką przyniosło dzieło Fryderyka Nietzschego. Nie przesadzimy zbyt mocno stwierdzając, iż Mierieżkowski w tym okresie swej biografii twórczej intuicyjnie przeczuwał i intensywnie chłonał niemal wszystkie nowe artystyczne i filozoficzne zjawiska, asymilował je, formułował i

¹ Zasługi Mierieżkowskiego jako jednego z animatorów rosyjskiego "renesansu" przełomu XIX-XX stulecia i jego powiązania z dekadentyzmem, stanowiącym pierwszą fazę modernistycznego ruchu, zostały wszechstronnie przedstawione przez J. Smagę w pracy *Dekadentyzm w Rosji* (Wrocław-Warszawa-Kraków--Gdańsk-Łódź 1981).

podawał do publicznej wiadomości, krótko mówiąc – żywo reagował na to wszystko, co niebawem miało zaprzętać umysły współczesnych. Ten zupełnie wyjątkowy format duchowy i intelektualny Mierieżkowskiego dostrzegali już współcześni, jak na przykład równy mu klasą erudyta Walery Briusow². Również Andriej Biely miał świadomość doniosłej roli Mierieżkowskiego w życiu umysłowym inteligencji twórczej przełomu wieków, doceniał jego oddziaływanie na treściowe i formalne poszukiwania w sztuce tego okresu³. Podzielał ten punkt widzenia najwybitniejszy chyba poeta tej epoki Aleksander Błok, gdy w autobiografii właśnie m. in. znajomość z Mierieżkowskim uznaje za jeden z decydujących czynników formowania swej osobowości⁴.

Mierieżkowski wywierał duży wpływ na przedstawicieli obu nurtów, które zdobyły pozycję dominującą w rosyjskim procesie historycznoliterackim przełomu XIX i XX w.: zarówno na dekadentów⁵, jak i symbolistów.

Na początku naszego stulecia odegrał też istotną rolę jako inicjator rosyjskiego ruchu religijnego nazwanego "nową świadomością religijną" lub "religią neo-chrześcijaństwa", będącego reakcją na rosyjską prawosławną ortodoksję i głoszącego potrzebę powrotu do źródeł chrystianizmu. Jest Mierieżkowski bezsprzecznie jedną z najwybitniejszych indywidualności tego ruchu.

Na obszarze dociekań religijnych wykazał wyjątkowy encyklopedyzm zainteresowań, uwrażliwienie na wiele nurtów myślowych. Odnajdziemy u niego wszystkie zasadnicze kwestie, wokół których obraca się rosyjska myśl religijna początku stulecia: krytykę ortodoksji chrześcijańskiej, próbę pokonania antynomii duszy i ciała, mesjanizm, profetyzm⁶.

Podobnie jak inni przedstawiciele religijnej odnowy – Wasyli Rozanow, Mikołaj Bierdiajew – zagadnienia religijne podejmuje w ścisłym związku nie tylko z prawosławiem, ale losami całego narodu i państwa w ich przeszłości, przyszłości i teraźniejszości.

Musimy pamiętać, iż jest to epoka ostro uświadamianego kryzysu tradycyjnego światopoglądu europejskiej inteligencji, albo – jak to ujmuje Nietzsche – "przewartościowania wszystkich wartości". Diagnoza owego kryzysu jako gwałtownego załamania się pozytywistycznego myślenia, przekonanie o totalnej katastrofie kultury, przeświadczenie o zachwianiu zasad moralnych rządzących światem, nerwowe poszukiwanie nowych wartości – to klimat intelektualny i uczuciowy, w

² D.S. Mierieżkowskij. *Sobranije stichow*. "Russkaja myśl" 1910 nr 12 otd. III s. 397.

³ Mierieżkowskij. *Situet Andrieja Bielogo*. "Utro Rossii" 1907 nr 28 s. 2. Zob. także: t e n ż e. *Mierieżkowskij. Situet*. W: *Arabieski. Kniga statiej*. Moskwa 1911 s. 414.

⁴ *Awtobiografija*. W: t e n ż e. *Potnoje sobranije soczinenij w dwuch tomach*. T. 1. Moskwa 1946 s. 11.

⁵ Zob. S m a g a, jw.

⁶ W. K r z e m i e Ń. *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*. Warszawa 1979 s. 59.

którym kształtowała się refleksja Mierieżkowskiego i myślicieli spod znaku "neochrześcijan".

Przekonanie o wyjątkowym charakterze czasów, w jakich przyszło im żyć i tworzyć, towarzyszyło im do końca. W dużym stopniu zadecydował o tym bieg wydarzeń historycznych. Należeli do pokolenia, któremu oprócz doznań natury intelektualnej, przede wszystkim "wstrząsu" antypozytywistycznego, dane było doświadczyć kilku dramatycznych wydarzeń epokowych: rewolucji 1905 r., pierwszej wojny światowej, rewolucji 1917 r., a Mierieżkowskiemu i Bierdiajewowi – także drugiej wojny światowej, którą przewidzieli i przed którą ostrzegali. Wszystkie te doniosłe fakty najnowszej historii stanowiły dla nich niezaprzeczone potwierdzenie wyjątkowości czasów, ujawniały coraz to dobitniej słabość funkcjonujących w powszechnym obiegu ideałów. Stąd też wysunięta przez nich jeszcze na początku stulecia propozycja rozstrzygnięcia kwestii nurtujących myśl modernistyczną – pytania o sens i cel procesu dziejowego, o rodzaj sił rządzących owym procesem i rozwojem kultury, o system wartości godny obrony i kultywowania – będzie w miarę upływu czasu, na tle wydarzeń historycznych nabierać cech coraz donioślejszej aktualności.

Zasadniczą kwestią filozofii Mierieżkowskiego i pozostałych przedstawicieli odnowy religijnej jest poszukiwanie wartości, które umożliwią wyjście z powszechnie odczuwanej dezintegracji, wyobcowania, burżuazyjnego konformizmu, samozadowolenia, bierności i ateizmu. Ze sprzeciwu wobec utylitaryzmu etyki mieszczańskiej i wszelkich procesów dehumanizacyjnych, powodujących rozpad więzi międzyludzkich i zniewalających jednostkę, rodzą się na przełomie stuleci religijne koncepcje duchowego i moralnego uzdrowienia człowieka i ludzkości.

W tej fazie rosyjskiego modernizmu zainteresowanie religią, przyznanie jej statusu wartości najwyższej i uznanie za jedyny środek umożliwiający wyjście z dramatycznie odczuwanej alienacji, wyobcowania człowieka i świata jest powszechne. Z religią, tak jak ją widzieli, czy też – może ściślej – chcieli widzieć rosyjscy symboliści, wiązano nadzieje na rozwiązanie wszystkich konfliktów ówczesnego świata.

Lata rozkwitu symbolizmu nie bez racji uznane zostały przez jednego z najwybitniejszych teoretyków tego kierunku, Andrieja Biełego, za czas "gorączki religijnych poszukiwań".

Wśród literackich ugrupowań epoki modernistycznej, jak już zaznaczyliśmy, właśnie symboliści rosyjscy wykazują największe zainteresowanie zagadnieniami religijnymi. Stanowią one istotny element ich doktryny ideowo-estetycznej i przedmiot rozważań *par excellence* filozoficznych. Należą do najważniejszych i najbardziej absorbujących. Stają się tematem nieoficjalnych codziennych spotkań i rozmów. Znane są środowowe spotkania w "Wieży" u Wiaczesława Iwanowa i czwartkowe u Rozanowa. Zbierano się także w domu Pawła Astrowa i salonie

Margarity Morozowej. Tę atmosferę zainteresowania problemami religijnymi współtworzył i w znacznym stopniu współkształtował właśnie Dymitr Mierieżkowski. Najczęściej bywano u niego. Jako pierwszy też wystąpił z hasłem rewizji dotychczasowych podstaw światopoglądowych, sformułował diagnozę totalnego kryzysu kultury i wysunął postulat przewyciężenia go poprzez religijne odrodzenie człowieka i ogólnoludzką integrację. W latach rozkwitu symbolizmu stał się głosicielem maksymalistycznej idei przebudowy wszystkich dziedzin życia na gruncie odrodzonego prawosławia, konieczności przekształcenia świadomości jednostki i całego społeczeństwa w duchu idei prawdziwie chrześcijańskich, zagubionych i wypaczonych – jak mniemał – przez cerkiewną ortodoksję.

Teza o konieczności sakralizacji, zespolenia społeczeństwa na gruncie odnowionego prawosławia była dla niego impulsem do zorganizowania w roku 1901 Zebrań Filozoficzno-Religijnych⁷ i zabiegów o powołanie do życia czasopisma "Nowyj Put" propagującego istotę nowego ruchu. Zgodnie z koncepcją Mierieżkowskiego Zebrania skupiły przedstawicieli najróżniejszych orientacji w celu wymiany poglądów i wspólnego przemyślenia roli oraz znaczenia zagadnień filozoficznych, religijnych i problemów Kościoła prawosławnego. Podstawowym ich celem miało być zbliżenie inteligencji świeckiej z duchowieństwem. Rzecz o niesłyszanej doniosłości, jeśli uświadomimy sobie kulturalną specyfikę Rosji XIX w., którą m.in. określa nie tylko rozluźnienie kontaktów tych dwóch grup, ale ich wręcz antagonistyczne stosunki.

W referacie programowym *Russkaja cerkow' pieried wielikoj zadaczej* przedstawiciel duchowieństwa – Walenty Tiernawcew, jeden z członków-założycieli Zebrań Filozoficzno-Religijnych obok Mierieżkowskiego, Dymitra Filosofowa, Wasylego Rozanowa i Wiktora Mirolubowa – występując z diagnozą ideowego i moralnego kryzysu społeczeństwa, uzasadniał konieczność przewyciężenia go poprzez odrodzenie religijne. Podjęcie dialogu inteligencji z duchowieństwem, zgodnie z koncepcją Mierieżkowskiego, miało być pierwszym krokiem na drodze ku temu właśnie odrodzeniu i integracji społeczeństwa rosyjskiego. Etapem następnym miała być, w zamyśle autora trylogii *Chrystus i Antychryst*, integracja inteligencji z ludem. Mierieżkowski mniemał, iż religia – według jego ulubionego porównania – stanie się pomostem nad przepaścią oddzielającą lud od oświeconej warstwy społeczeństwa, spoiwem umożliwiającym scalenie religijnie odrodzonej inteligencji z prawdziwie religijnym ludem.

Zebrania stały się areną burzliwych polemik między ortodoksyjnie zorientowanymi przedstawicielami Kościoła prawosławnego a tzw. grupą świecką, głównie

⁷ Zebrania Filozoficzno-Religijne rozpoczęły działalność 29 XI 1901 r. w Petersburgu. W kwietniu 1903 r. decyzją nadprokuratora Synodu K. Pobiedonoscewa zostały rozwiązane. Wystąpienia z pierwszych dwudziestu zebrań były drukowane w czasopiśmie "Nowyj Put" (1903).

Mierieżkowskim, Rozanowem i Mikołajem Minskim. Podstawowy konflikt zrodził się wskutek tego, że świecka inteligencja niektóre ideały religii chrześcijańskiej i Kościoła rozumiała bardzo rewizjonistycznie i nietradycyjnie. Sprowadzało się to m.in. do krytyki dogmatycznego pojmowania doktryny chrześcijańskiej oraz ascezy, dążenia do powiązania z owymi ideałami problemów wówczas najbardziej istotnych, wśród których widziano takie, jak: chrześcijaństwo a kultura, chrześcijaństwo a władza państwowa, tolerancja religijna⁸.

Od samego początku Zebrania odbywające się w Towarzystwie Geograficznym w Petersburgu cieszyły się ogromną popularnością. Zbierało się na nich bez mała całe ówczesne środowisko literackie. Bywał tutaj Aleksander Błok, Andriej Biły, Aleksander Benois, "wpadający" z Moskwy Briusow.

Mimo iż propozycje świeckiej inteligencji, reprezentowane głównie przez Mierieżkowskiego, dla wielu były atrakcyjne i nawet wśród duchowieństwa znalazły zwolenników w osobach W. Tiernawcewa, W. Uspińskiego, A. Kartaszewa (dwaj ostatni – docenci petersburskiej Akademii Duchownej), próba zbliżenia inteligencji z duchowieństwem zakończyła się niepowodzeniem. Nie zdołano wypracować kompromisowego stanowiska w żadnej z diskutowanych kwestii.

Przez cały okres działalności Zebrania sam Mierieżkowski i inni zdeklarowani zwolennicy religijnej odnowy (Z. Gippius, Mirolubow, Rozanow) byli gwałtownie atakowani zarówno przez świeckie środowisko inteligencji, jak i duchowieństwo.

Niezwykle ostro tę inicjatywę potępił Lew Tołstoj. Włodzimierz Korolenko wyrzucał Mirolubowowi podjęcie dialogu z duchowieństwem, a ideolog grupy artystów skupionych wokół czasopisma "Mir Iskusstwa", bardzo znany w owym czasie Aleksander Benois, zarzucał Mierieżkowskiemu doktrynerstwo⁹. Organy prasowe ortodoksyjnie zorientowanego duchowieństwa przypuściły też atak na czasopismo "Nowyj Put'", obwiniając je o propagowanie erotyzmu i satanizmu¹⁰. W tych warunkach nie mogło być mowy o zbliżeniu inteligencji z duchowieństwem. Stało się jasne, iż proponowany przez Mierieżkowskiego model odnowy musi ponieść fiasko. Finałem tej inicjatywy były decyzje administracyjne hierarchii cerkiewnej. W r. 1903 nadprokurator Synodu Konstanty Pobiedonoscew rozwiązał Zebrania Filozoficzno-Religijne, a czasopismo "Nowyj Put'", które nigdy nie uzyskało większej popularności, przewetowało jeszcze tylko rok.

Mimo, a może właśnie dlatego, iż maksymalistyczna idea religijnego scalenia społeczeństwa i odrodzenia chrześcijaństwa nie znalazła szerszego uznania i

⁸ Szerzej na ten temat zob. W. J e w g i e n j e w - M a k s i m o w, D. M a k s i m o w. *Iz proshlogo russkoj žurnalistiki*. Leningrad 1930 s. 138-143.

⁹ Zob. A. Ł a w r o w. *Archiw P. P. Piercowa*. Leningrad 1976 s. 38-39. Jeżegodnik Russkogo Otdiela Puszkinskogo Doma na 1973 God.

¹⁰ Zob. J e w g i e n j e w - M a k s i m o w, M a k s i m o w, jw. s. 160.

zrozumienia, Mierieżkowski z godną podziwu pasją nadal ją propagował, pozostając jej wiernym do końca. Podkreślić także należy, iż zaprezentowane przez autora trylogii *Chrystus i Antychryst* rozumienie istoty chrześcijaństwa, jak i wysunięta przez niego idea odnowy przez jakiś czas okazały się intelektualnie atrakcyjne dla Andrieja Bielego, Siergieja Sołowjowa, Aleksandra Błoka.

Przyjrzyjmy się temu, co w pisarstwie Mierieżkowskiego stanowi sprawę centralną – refleksji religijnej. Jest ona jednym z najbardziej dynamicznych komponentów jego światopoglądu, konstruktywnym oraz inspirującym składnikiem zarówno myśli estetycznej, jak i filozoficznej i historiozoficznej.

Zasadniczą kwestią jest tu dążenie do stworzenia przesłanek dla takiej wspólnoty, w której zostanie odzyskana utracona jedność kulturalna, moralna oraz religijna i znajdują urzeczywistnienie wszystkie ideały zawarte w przesłaniu Ewangelii.

W imię owego ideału podjęta zostaje krytyka tradycyjnego chrześcijaństwa, które nie jest w stanie sprostać temu zadaniu, dawno bowiem utraciło swe funkcje integrujące. Podobnie jak Wasyli Rozanow, Mierieżkowski twierdzi, że dzieje chrześcijaństwa, zwłaszcza prawosławnego monastycyzmu wynoszącego ascezę i życie kontemplacyjne do rangi ideału, są po prostu negacją świata i ludzi. Życie zakonne niewiele ma wspólnego z autentyczną wspólnotą, jest raczej zbiorowiskiem izolujących się od siebie i świata jednostek. Tradycyjne, martwe i zdogmatyzowane chrześcijaństwo – w rozumieniu Mierieżkowskiego – dotychczas bardziej sprzyjało izolacji, alienacji niż integracji ludzkości. Nie spełniło zatem swej misji dziejowej, wypaczyło i zagubiło wartości w prawdziwym chrześcijaństwie najcenniejsze: ideał miłości i wolności, afirmację życia i człowieka, czego wymownym potwierdzeniem było dla niego zmartwychwstanie Chrystusa. Tkwiąca u podstaw teologii chrześcijańskiej soteriologia, kładąca nacisk głównie na fakt odkupienia świata dzięki ofierze krzyża i związana z nią idea przebóstwienia człowieka poprzez cierpienie i wyrzeczenie się swego "ja", zostaje w doktrynie Mierieżkowskiego zakwestionowana. Ideologii męczeństwa i ascezy zostają przeciwstawione ideały dopełniające ascetyczną część chrystologii, zagubione – jak mniemał – przez Ojców Kościoła.

W swej krytyce chrześcijaństwa dochodzi Mierieżkowski nierzadko do konkluzji paradoksalnych. Owa krytyka, wyrosła ze sprzeciwu wobec dogmatyzmu myśli religijnej, jak i racjonalistycznych koncepcji, prowadzi do utożsamienia tradycyjnego chrześcijaństwa z filozofią Augusta Comte'a i dogmatycznym materializmem. Zarówno refleksja pozytywistyczna, jak i zdogmatyzowane chrześcijaństwo zniewalają myśl ludzką, "nie pozwalają wątpić" i nakazują ślepo wierzyć: pozytywizm – "arytmetyce", a Kościół – wypaczonym "szczerym prawdom".

Dla Mierzejkowskiego i zwolenników religijnej odnowy religia ma swój głęboki sens, jeśli sprzyja przeobrażeniu świata i człowieka, jeśli dostrzega wagę spraw ziemskich.

Walka z Kościołem i tradycją podjęta zostaje przez myślicieli przełomu wieków w imię afirmacji człowieka i spraw doczesnych. Historyczne chrześcijaństwo nie wyzwoliło, lecz – wręcz przeciwnie – zniewoliło ducha ludzkiego, wyrządziło wiele zła w życiu moralnym, społecznym i religijnym. Mierzejkowski domaga się zasadniczej reorientacji w sferze refleksji teologicznej, nowego przemyślenia roli Kościoła w sprawach tego świata.

W przekonaniu myśliciela Kościół tylko wtedy może spełnić swe posłannictwo, jeśli nie żyje i nie działa wyłącznie sam dla siebie, lecz dla innych. Świat nie może być samodzielny, wrogą i obcą mu rzeczywistością. Takie rozumienie zadań i pozycji Kościoła w świecie współbrzmi z tezami Bierdiajewa, współczesnej teologii oraz myślą zarówno katolicką, jak i z kręgu reformacji.

Przedmiotem najostrzejszej krytyki stają się u Mierzejkowskiego zasady moralno-etyczne Kościoła. Pokora, skrucha, chrześcijańska formuła "błogosławieni ubodzy duchem", "posłuszeństwa w wierze" – są w pojęciu Mierzejkowskiego oznaką życia marnego, prowadzą do rezygnacji ze swego "ja", dezercji ze świata, niemal do duchowego samobójstwa. Szczególnie częstym obiektem ataków dla autora *Chrystusa i Antychrysta* jest konserwatyzm duchowieństwa prawosławnego, zwłaszcza postawa lojalizmu, a nawet serwilizmu hierarchii kościelnej, przejawiająca się od czasów Piotra I w podporządkowaniu Kościoła władzy państwowej, w "oddaniu cesarzowi, co należne Bogu".

W tej zresztą kwestii Mierzejkowski przeżył pewną ewolucję. Początkowo, podobnie jak Dostojewski i Sołowjow, w rosyjskim absolutyzmie, w zespoleniu państwowości z Kościołem widział zjawisko pozytywne, ułatwiające i przyspieszające zapanowanie teokracji. Z poglądów tych wkrótce się wycofał, uznając je – jak sam przyznał – "za duży błąd polityczny, filozoficzny i religijny"¹¹.

Warto podkreślić, że w swej krytyce Kościoła i tradycji chrześcijańskiej Mierzejkowski nie był odosobniony. Podobny styl myślenia reprezentuje inny zwolennik krytycznego przewartościowania tradycji religijnej – Mikołaj Bierdiajew. U Rozanowa natomiast krytyka ortodoksji, mimo iż zbieżna w wielu punktach z tezami Mierzejkowskiego i Bierdiajewa, wypływa z zupełnie innych przesłanek i podjęta zostaje w imię odmiennych ideałów. W jego skrajnie indywidualistycznej myśli nie ma miejsca dla jakiegokolwiek wspólnoty międzyludzkiej. Teologię moralną chrześcijaństwa, podobnie jak pozostali animatorzy odnowy, uznaje za kłamliwą, zniewalającą człowieka, wyrosłą z fałszywej postawy wobec życia, ale krytykę tę podejmuje w imię wartości cielesnych, rozumianych dosłownie. Odrzuci

¹¹ D. M i e r z e j k o w s k i j. *Griaduszczij Cham. Czechow i Gorkij*. S.-Pietierburg 1906 s. 168.

wszelkie ogólnoludzkie normy etyczne. Za moralne i dobre uzna to, co nie przeciwstawia się instynktowi erotycznemu; intymnym stronom życia przyzna wartość naczelną, bo seks ma dla niego sens metafizyczny¹². W odróżnieniu od Mierieżkowskiego i Bierdiajewa, którym zawsze przyświeca idea naprawy świata, Rozanow zaneguje i odrzuci całą cywilizację chrześcijańską. Jego krytyka ma charakter właściwie nihilistyczny, gdyż nie wskazuje dróg wyjścia.

Ten frontalny atak na Kościół i tradycję w środowisku hierarchii ortodoksyjnego Kościoła prawosławnego odebrany został jako sprzeniewierzenie się jednemu z najważniejszych kanonów doktryny społecznej Kościoła, obowiązującemu już w czasach patrystyki, mianowicie zasadzie podporządkowania "osoby" ludzkiej Bogu i Kościołowi.

Głoszony przez Mierieżkowskiego ideał harmonijnej wspólnoty, wizja Bogoczołowieczeństwa, mimo iż skierowana polemicznie wobec tradycji chrześcijańskiej, nie odrzuca w zasadzie żadnego z powszechnie uznanych dogmatów, kwestionuje natomiast sposób ich rozumienia i interpretacji.

W odróżnieniu od Rozanowa, który zaneguje je i odrzuci, Mierieżkowski, podobnie jak Bierdiajew, pragnie ujmować je w sposób dynamiczny, jako całość otwartą.

Punktem wyjścia dociekań religijnych Mierieżkowskiego jest zawsze misterium zmartwychwstania. W rozumowaniu tym Chrystus-Słowo Wcielone poprzez śmierć i zmartwychwstanie wskazuje drogę i cel ziemskiej wędrówki człowieka, ujawnia prawdę o powszechnym zmartwychwstaniu, o ostatecznym zwycięstwie życia nad śmiercią i o wiecznej radości, "żywot wieczny" zaś, w pewnym sensie już w czasie życia ziemskiego, winien być udziałem wierzących. Tradycyjne chrześcijaństwo, przejmując tylko ascetyczną część nauki Chrystusa, odrzucając pełnię i radość życia, niewiele ma wspólnego z istotą chrześcijaństwa. Mierieżkowskiemu i przedstawicielom "nowej świadomości" religijnej przyświeca jeden cel: pragną religijności wyzwolonej z kultu ofiary, męczeństwa, śmierci, ascezy, surowości etyki i zakazów. Nowa religia ma być pełną akceptacją życia, afirmacją człowieka – wszystkich sfer jego życia ziemskiego i całej kultury.

Mierieżkowski odrzuca chrześcijańską tezę, iż marzenie człowieka o pełnej doskonałości, jaką posiada Absolut, jest nierealne. Pojęcie deifikacji, "zostanie bogiem", oznacza u niego, wbrew tradycji prawosławnej, nie tylko troskę o duszę, ale także dążenie do osiągnięcia i scalenia w sobie wszystkich cech Absolutu: wielkiej miłości, wolności, radości i pochwały życia we wszystkich jego powabach. Przejętą od greckich Ojców Kościoła koncepcję człowieka – obrazu i podobieństwa

¹² Zob. M. B i e r d i a j e w. *O nowom rieligioznom soznanii*. W: *Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskije, socjalnyje i literaturnyje (1900-1906)*. S.-Pietierburg 1907 s. 358-360. Zob. także: K r z e m i e Ń, jw. s. 82-102 (rozdział poświęcony analizie refleksji Rozanowa); S m a g a, jw. s. 75-79.

Boga – rozumie autor trylogii w sposób odmienny, pełniejszy. Troska o duszę nie wyklucza u niego aprobaty dla pełni i radości życia. Ideałem jest tu właśnie synteza, harmonijne zespolenie pierwiastka niebiańskiego z ziemskim. Należy pokochać niebo i ziemię do granic możliwości, do końca – jak często mawiał – wówczas okaże się, iż oba ideały nie tylko nie wykluczają się, lecz wzajemnie dopełniają. Kwestionowanie owej prawdy jest, w jego przekonaniu, wyrazem duchowego ubóstwa, religijnej ślepoty, "zmieszczania".

W krytycznej postawie autora trylogii wobec tradycji chrześcijańskiej oraz w pragnieniu uzdrowienia życia wyraźnie brzmią, chciałoby się rzec – grzmią, echa Nietzscheańskiej krytyki kultury europejskiej. Rosyjski myśliciel nie ukrywał nigdy swego zafascynowania autorem *Zmierzchu bożyszc*. Cenił w nim szczerą negację, buntu, próbę zakwestionowania dotychczasowego systemu wartości. W swym zafascynowaniu nie był zresztą odosobniony. Dzieła autora *Wiedzy radosnej* były u schyłku stulecia prawdziwą rewelacją dla tych, którzy krytycznie patrzyli na tradycję i współczesność. Ale Mierieżkowski czerpie również, a może przede wszystkim z tradycji rodzimej.

Autor trylogii *Chrystus i Antychryst* po swojemu odczytuje dzieło słynnego Niemca. Główny błąd i niebezpieczeństwo tkwiące w koncepcji Nietzschego zdaje się dostrzegać w absolutyzacji antropocentryzmu, prowadzącego w konsekwencji do idei nadczłowieka, człowieka-Boga, który miałby rozwikłać wszystkie problemy świata ludzkiego. Rosyjski myśliciel wyklucza możliwość "zbawienia" przez nadczłowieka, człowieka-Boga. Ale – jak się wydaje – mimo werbalnych zastrzeżeń – nietzscheanizm zbyt głęboko przeniknął do świadomości Mierieżkowskiego, z czego sam autor trylogii chyba nie zdawał sobie sprawy.

Ale czy czasem "Bóg" Mierieżkowskiego to nie Dionizos Nietzschego? Czy, w pewnym przynajmniej sensie, religijność Mierieżkowskiego nie jest retorycznym ubiorem poglądów pozostających w sprzeczności z autentyczną religijnością?

W propozycji Nietzschego Mierieżkowski zakwestionuje nie samą ideę deifikacji jednostki, lecz wolność człowieka-Boga sprowadzającą się do przeciwstawiania transcendencji i zbiorowości. Afirmację swego "ja", gloryfikację osoby w pełni zaakceptuje i uzna za niezbędną na drodze do zbliżenia z Absolutem.

W koncepcji myśliciela tylko człowiekobóg ma szansę stać się Bogoczłowiekiem, istotą zdolną do odczucia autentycznej więzi z Absolutem i ze zbiorowością. Idea Bogoczłowieka, tak jak widzi ją Mierieżkowski, oznacza sprzymierzenie, niemal tożsamość dwóch natur: boskiej i ludzkiej. Jak łatwo spostrzec, ów ideał przebóstwienia mało ma wspólnego z pojęciem deifikacji proponowanym przez teologię prawosławną. Ale tak właśnie jawi się rosyjskiemu myślicielowi przewyciężenie idei człowieka-Boga, otwierające drogę ku przyszłej wspólnotcie Bogoczłowieczeństwu, w której zapanuje powszechna miłość, pełna wolność

jednostki nie naruszająca praw ogółu. Według Mierieżkowskiego będzie to wspólnota jednolita i wewnętrznie harmonijna, wzniosła i radosna.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, ów ideał wydaje się blisko spokrewniony z myślami zawartymi w *Narodzinach tragedii* Nietzschego, współtworzącymi mit kolektywistyczny.

Koncepcje Nietzschego traktuje Mierieżkowski jako niepełne, mówiące część prawdy, wymagające nie tyle odrzucenia, ile przetworzenia i uzupełnienia. Tak więc Nietzscheańskie motywy i symbole ulegają przekształceniu i wkomponowaniu w inną hierarchię wartości. Stąd też, jak można sądzić, otwarcie deklarowana polemika z Nietzschem jest raczej quasi-polemiką.

Zobaczymy, jak tradycja Nietzschego funkcjonuje u innych myślicieli rosyjskich.

W podobny sposób wydobyte z dzieł autora *Zaratustry* motywy ulegną transformacji w refleksji Bierdiajewa. Filozofia obu myślicieli, mimo że różni się w sposobie rozstrzygnięcia wielu kwestii szczegółowych, wykazuje sporo zbieżności. Sugestie autora *Zmierzchu bożyszcz*, podobnie jak u Mierieżkowskiego, uwidaczniają się głównie w sposobie rozumienia idei Bogoczłowieka i Bogoczłowieczeństwa.

W propozycjach Rozanowa przejęte od Nietzschego wątki ujawniają się w postaci skrajnej. W postulowanej przezeń hierarchii wartości erotyzm stoi najwyżej. Utożsamiony zostaje on z przeżyciem religijnym i uznany za sposób poznania i bezpośredniego odczuwania Absolutu. Religijność Rozanowa jest manifestacją osobowości wyzwolonej z nakazów i powszechnie przyjętych norm moralno-etycznych. Koncepcja ta różni się całkowicie z potocznie rozumianą religijnością.

Zgodnie z prognozami Mierieżkowskiego, ideał Bogoczłowieczeństwa zrealizowany zostanie w przyszłości. Chrześcijańska ludzkość zmierza ku temu celowi. Jest pielgrzymem podążającym od Bogoczłowieka ku Bogoczłowieczeństwu.

Zapowiadany Trzeci Testament, Trzecie objawienie, Bogoczłowieczeństwo będzie ostatnim etapem religijnej ewolucji ludzkości, przebiegającej trójstopniowo i układającej się w schemat obrazu Trójcy: Ojca, Syna i Ducha. Pierwsza faza owego rozwoju obejmuje okres przedchrześcijański, gdy istnieje jeszcze niższa jedność ducha i ciała. Następny etap dziejów – chrześcijaństwo – to antyteza poprzedniego. Nastąpiło wówczas, jak już wiemy z wcześniejszych rozważań, naruszenie pierwotnej integralnej jedności świata i Boga, przeciwstawienie pierwiastka boskiego pogaństwu. Zgodnie z przyjętymi założeniami ewolucji dziejowej, ludzkość pokonała dopiero dwa niezbędne etapy rozwoju. Nie osiągnęła jednak dotąd finalnego rezultatu – fazy ostatecznej integracji, w której przewyciężona zostanie antynomia pogaństwa i chrześcijaństwa, nastąpi scalenie Starego i Nowego Testamentu, synteza idei religii pogańskich z chrześcijańską, religii Ojca z religią Syna. Wówczas to powstanie Kościół św. Jana, zapanuje

pełna harmonia, religijna wspólnota ogarnie wszechświat i rozwiązane zostaną wszystkie problemy ludzkiej egzystencji.

W idei walki dwóch antagonistycznych sił będących motorem procesu dziejowego oraz w teorii religijnej ewolucji ludzkości nie tylko łatwo dostrzec wpływ mistycznej myśli W. Sołowjowa, lecz także pokrywanie się tych koncepcji w ogólnych zarysach. Taka zresztą interpretacja dogmatu o Trójcy Świętej wskazuje na bliskie pokrewieństwo z myślą Fryderyka Schellinga, Augusta Cieszkowskiego oraz z metafizyką Zygmunta Krasieńskiego¹³.

Prezentowane przez autora trylogii triadyczne ujęcie procesu dziejowego nie jest bynajmniej myślą oryginalną i nową. Jak słusznie zauważa rosyjski badacz twórczości Mierieżkowskiego, L. Kozłowski, podobne koncepcje rodziły się w mistycznych sektach chrześcijańskich już od pierwszych wieków chrześcijaństwa i towarzyszyły ludzkości nieprzerwanie aż do okresu angielskich i niemieckich ruchów religijnych w XVI i XVII stuleciu. Odnaleźć je można także w dziełach wielu mistyków¹⁴.

Dzieło Mierieżkowskiego w tej warstwie, o której mówiliśmy, sprawia ambiwalentne wrażenie. Z jednej strony jego teksty są gęsto inkrustowane pojęciami religijnymi (Bóg, Absolut, Ewangelia, Antychryst), czyli jest to – przynajmniej zewnątrz – wypowiedź zwolennika chrystianizmu, akcentującego konieczność powrotu do źródeł, do fundamentów. Ale przy uważniejszym spojrzeniu okazuje się, iż jest to bardziej krytyka zewnętrzna niż wewnętrzna, albowiem posiłkuje się tradycją przeciwną duchowi chrześcijaństwa. Pojęcia, którymi operuje autor trylogii, są sztucznie wypreparowane z kontekstu, a przeciwstawienia – to efekt racjonalistycznej spekulacji. Wiele jego zarzutów i diagnoz jest słusznych, ale w większości wypadków nie mają one uzasadnienia.

Ideał chrześcijaństwa Mierieżkowskiego to synteza Chrystusa i Dionizosa. Chrystus ten jest bez krzyża i Golgoty, dominuje natomiast entuzjastyczna afirmacja życia we wszystkich jego pogańskich urokach. Heterodoksyjność, łączenie elementów pogańskich z chrześcijańskimi, jest cechą typową myślicieli spod znaku "neochrześcijan". Rozanow całkowicie zaneguje i odrzuci zasady chrystianizmu i postulować będzie powrót do ideałów religii Starożytnego Egiptu i zmysłowego judaizmu¹⁵. Bierdiajew w tym okresie swej twórczości, podobnie jak Mierieżkowski, opowie się za zbrataniem Chrystusa i Dionizosa, za zespoleniem życia ziemskiego z wartościami duchowymi, za ucieleśnieniem ducha i uduchowieniem materii.

¹³ Na fakt ten zwraca uwagę A. Zakrzewski w pracy *Religija. Psichologiczeskije paralleli. Dostojewskij* (Kyjiw 1913 s. 142). Zob. także: B i e r d i a j e w, jw. s. 367.

¹⁴ L. K o z ł o w s k i j. *D. S. Mierieżkowskij kak chudożnik i myslitel. "żyzn dla wsiech" 1910 awgust-sientiabr'* s. 142. Zob. B i e r d i a j e w, jw.

¹⁵ Zob. S m a g a, jw. s. 77; K r z e m i e Ń, jw. s. 95-96.

Niezaprzeczalna natomiast wartość tych systemów polega na wprowadzeniu w sferę rozważań religijnych problematyki jednostki i świata, który ją otacza, na akcentowaniu wagi spraw ziemskich, a także podjęciu kwestii na gruncie rosyjskim dotychczas zupełnie pomijanych, jak na przykład zagadnienie relacji między Bogiem a człowiekiem.

I wreszcie na koniec, dzieło Mierieżkowskiego – myśliciela i pisarza – jest dla nas dzisiaj atrakcyjne i inspirujące nie tyle może przez swą oryginalność, co przez wyjątkowy encyklopedyzm. Autor ten dokonał znakomitej syntezy wszystkich obiegowych nurtów filozoficznych i szkół myślenia o kwestiach religijnych początku obecnego stulecia w Rosji. Zalety jego stylu, zdolność precyzyjnego i pogładowego ujmowania zagadnień, przesłaniają niewątpliwy eklektyzm jego koncepcji, łączenie postaw, których połączyć nie sposób, jak na przykład nietzscheanizmu i chrystianizmu. Winę za to ponosi również jego skłonność do dychotomicznego myślenia, widzenie problemów w systemie opozycyjnych wartości, skutek czego problematyka religijna ulega pod jego piórem niewątpliwemu spłyceniu i uproszczeniu.

Doniosłość Dymitra Mierieżkowskiego polega głównie na wyartykułowaniu całego katalogu spraw, problemów, konfliktów i rozdarć przeżywanych przez inteligencję rosyjską przełomu dwóch stuleci. Kwestii również dla nas niezwykle ciekawych i godnych ponownego przemyślenia.

DIMITRI MEREJKOVSKY – L'ECRIVAIN RELIGIEUX RUSSE, OUBLIÉ

R é s u m é

Cet article se propose de faire part des idées dominantes de Merejkovsky sur les problèmes philosophiques et religieux. Les analyses effectuées au cours de la recherche ont démontré aussi bien des éléments constructifs de la doctrine que l'argumentation fautive de certains récapitulatifs, pronostics et postulats.

Les observations faites ci-dessus amènent à conclure de la réflexion ambivalente du penseur russe. Ses textes font penser aux énonciations d'un partisan du christianisme, accentuant la nécessité de remonter jusqu'aux origines, aux fondements mêmes de la doctrine. En revanche, un regard plus attentif démontre clairement que c'est une critique externe plutôt qu'interne, car l'auteur recourt à la tradition étrangère à l'esprit du christianisme.

Si la problématique religieuse se trouve ainsi appauvrie et simplifiée, c'est que Merejkovsky était enclin à se servir d'une pensée dichotomique, à voir le problème en termes de valeurs opposées. C'est pourquoi son christianisme, c'est une synthèse du Christ et de Dionysos.

Cependant la qualité indéniable de la conception tient à ce que l'auteur a enrichi ses considérations religieuses des problèmes de l'individu et du monde qui entoure celui-ci, et à ce qu'il a abordé les questions, passées jusqu'alors sous silence, telles que relations entre Dieu et l'homme – problèmes qu'ont développés de même la théologie contemporaine et la pensée orthodoxes que les catholiques ou les protestants.