

GRZEGORZ PRZEBINDA

Kraków

## PIOTR CZAADAJEW – OJCIEC PROWIDENCJALIZMU W ROSJI

Andrzej Walicki, gdy opisywał poglądy Czaadajewa, określił je mianem „immanentnego prowidencjalizmu”: „Od tradycyjnego prowidencjalizmu dzieli poglądy Czaadajewa istotna różnica teoretyczna: ponadindywidualną siłę wypełniającą plany Opatrzności traktował Czaadajew jako immanentną wobec historii, działającą poprzez ludzi nawet (podobnie jak chytry rozum w historiozofii Hegła) pomimo ich woli”<sup>1</sup>. W dziele Czaadajewa jest parę takich miejsc, które formalnie rzecz ujmując, mogłyby częściowo potwierdzić tę ogólną intuicję Zieńkowskiego i Walickiego. Skoro jednak Czaadajew – wbrew niektórym badaczom – w momencie pisania *Listów filozoficznych* wcale Hegła nie znał, to można przypuścić, że ta zbieżność ma jedynie pozorny charakter. Rosyjski myśliciel był przecież przekonany, iż trzeba koniecznie rozdzielać „Boże działanie przejawiające się w danym czasie w życiu człowieka” od „tego działania, które przejawia się w nieskończoności”:

W dniu ostatecznego zakończenia dzieła odkupienia wszystkie serca i wszystkie umysły będą stanowić tylko jedno uczucie i jedną myśl, i runą wszystkie mury oddzielające narody i wyznania. Ale w czasie aktualnym każdy ma znać swoje miejsce w ogólnym systemie chrześcijańskiego powołania, czyli wiedzieć, jakie są te środki, które znajduje w sobie i wokół siebie, po to, aby współpracować w osiągnięciu celu stojącego przed całym ludzkim społeczeństwem [I 99-100]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 46. O „chytrym rozumie” Hegła w odniesieniu do historiozofii Czaadajewa pisał wcześniej W. Zieńkowski (*Istorija ruszskoj filozofii*, t. I, Paryż 1989, s. 166), jednakże polski badacz nie powołuje się na niego.

<sup>2</sup> P. Ja. Cz a a d a j e w, *Połnoje sobranije soczinenij i izbrannyje pis'ma*, t. I-II, Moskwa 1991, otwistetwiennyj riedaktor Z. A. Kamienskij, Izdatielstwo „Nauka”. Cytaty i odwołania do tej najpełniejszej i najlepiej opracowanej z dotychczasowych edycji Czaadajewa oznaczane będą w tekście głównym numerem tomu i strony w nawiasie kwadratowym. Wszystkie przekłady moje – G. P.

Przeto, gdy myśliciel określał chrześcijaństwo jako „nie tylko system moralności przyjęty w skończonych formach ludzkiego rozumu”, lecz także jako „Bożą wieczną siłą działającą na sposób powszechny w świecie duchowym” [I 99], to do pewnego stopnia antycypował on na gruncie rosyjskim ideę Bogoczłowieczeństwa. W szóstym „liście” Czaadajew pisał o oddziaływaniu Boga na „rozum człowieka” jako o „akcie ciągłym i pochodzącym z zewnątrz” – dowodzi to, że ten providencjalizm miał charakter transcendentny, a nie immanentny. Gdy bowiem M. Gierszenzon pisał w tym kontekście o „immanentnej obecności ducha Bożego w ludzkości i o zlanie ludzkości z Bogiem jako o ostatecznym celu procesu historycznego”<sup>3</sup>, to musiał mieć na myśli jedynie taką obecność, która pochodzi z z e w n ą t r z, lecz jest zarazem s t a ł a. Czaadajew ze swej strony pisał przecież o „stałej obecności Bożego rozumu w świecie moralnym” (*cette action continue de la raison divine dans le monde morale*) [I 156].

W ósmym z „listów filozoficznych” myśliciel zwracał się przeciwko traktowaniu człowieka jako istoty „oddzielonej i jednostkowej, ograniczonej w danym momencie”. Gdyby taki pogląd był prawdziwy, to człowiek nie różniłby się niczym od „owada-jętki”, rodzącego się i błyskawicznie umierającego w ciągu tego samego krótkiego dnia. Tymczasem człowiek winien być pojmany jako „istota rozumnie uogólniona” (*l'être intelligent abstrait*) żyjąca w „rzeczywistości cudownej”, której przebłyśki widoczne są na razie przy „pewnym szczególnym natchnieniu” [I 200]. Z tego punktu widzenia myśliciel sprzeciwiał się teoriiom uznającym rozwój ludzkiego ducha za proces naturalny, „bez wszelkich śladów Opatrzności, bez wpływu jakiegokolwiek przyczyny, prócz mechanicznej siły ludzkiej natury”. Twierdził, że podobne teorie traktują rozum ludzki jako bryłę śniegu, która powiększa się w zależności od tego, jak długo się ją toczy. W zależności od faktu, czy taka filozofia patrzy na człowieka pesymistycznie czy optymistycznie, to raz traktuje go jako owada miotającego się bezmyślnie w świetle słońca, a innym razem każe mu się wznosić coraz wyżej wyłącznie siłami swej doskonalonej natury. Zawsze jednak widzi w nim „człowieka i tylko człowieka” [I 160].

Czaadajew był przekonany, iż w jego czasach wszelkie formy i dziedziny duchowego życia, a więc rozum, nauka, a nawet sztuka, z pasją dążą do „nowego moralnego przewrotu” (*un nouvaeu cataclysm moral*), tak jak było w czasach Zbawiciela [I 200]. Ludzkość współczesna, dzięki tym swoim przed-

<sup>3</sup> P. Ja. Czaadajew. *Żyżń i myszlenije*, w: t e n z e, *Gribojedowskaia Moskwa. P. Ja. Czaadajew. Oczerki proszlogo*, Moskwa 1989, s. 159.

stawicielom, którzy poprzez pokolenia i długie stulecia zachowali dla niej naukę i obraz Zbawiciela (w nich spełniła się obietnica Ukrzyżowanego, że przebywać będzie z człowiekiem po wsze czasy), ma nieodpartą świadomość potrzeby „ureczywistniania pośród nas obecności Bogoczłowieka”. Rezultatem tego będzie wielkie połączenie dusz i moralnych sił świata w jedną duszę i jedną siłę:

To połączenie wyczerpuje całą misję chrześcijaństwa. Prawda jest jedna: królestwo Boże, niebo na ziemi, wszelkie ewangeliczne obietnice nie są niczym innym jak przepowiednią dzieła zjednoczenia wszystkich myśli ludzkich w jedną myśl; owa jedyna myśl jest myślą samego Boga, a mówiąc inaczej – jest to *ureczywistnione prawo moralne*. Cała praca świadomych pokoleń miała na celu doprowadzenie do tego ostatecznego rezultatu, który jest granicą i celem wszystkiego, ostatnią fazą ludzkiej natury, rozwiązaniem światowego dramatu, wielką apokaliptyczną syntezą [I 205].

Pomimo podobnych apersonalno-panteistycznych motywów autor *Listów filozoficznych* w charakterystyczny dla chrześcijańskiej tradycji sposób traktował ludzką wolność. A. Walicki, gdy odnosił się do tego fragmentu jego rozważań, pisał oceniająco-krytycznie:

Wbrew myślicielom oświeceniowym, Czaadajew twierdził, że naturalnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do indywidualistycznie pojętej wolności; człowiek dąży do p o d p o r z ą d k o w a n i a s i ę, byt ma strukturę hierarchiczną, naturalny porządek rzeczy oparty jest na zależnościach<sup>4</sup>.

W roku 1973 ta ocena uległa jeszcze wyostreniu – tym razem polski badacz napisał, iż Czaadajew „wbrew myślicielom oświeceniowym twierdził, że naturalnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do wolności [...]”<sup>5</sup>. Wydaje się jednak, że taka surowa ocena nie może być odniesiona wyłącznie do samego Czaadajewa, lecz jest konsekwencją badawczej postawy, która kwestionuje tradycyjne chrześcijańskie pojmowanie wolności ludzkiej jako wartości pochodnej względem prawdy. Rosyjski myśliciel odrzucał oświeceniowe pojmowanie wolności, ale nie można mówić o ogólnie antywolnościowym

<sup>4</sup> *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 73.

<sup>5</sup> T e n z e, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973, s. 128. Ta fraza została złagodzona w angielskiej wersji pracy: „In contrast to the Philosophers of Enlightenment, Chaadaev held that the aspiration to individual freedom is not natural to man”. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, translated from the Polish by H. Andrews-Rusiecka, Stanford 1981, s. 82).

charakterze jego doktryny. Mało przekonująco brzmi dla nas twierdzenie Wালickiego, że „Czaadajew zaatakował w *Listach* moralną i intelektualną autonomię jednostki”<sup>6</sup>. Pomiędzy oświeceniowym indywidualizmem a pseudo-średnio-wiecznym przymusem jest jeszcze miejsce na takie pojmowanie wolności, które wynika ze znanego w tradycji chrześcijańskiej twierdzenia Jezusa: „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Do tej właśnie wypowiedzi nawiązywał w przyszłości Paweł z Tarsu, gdy przekonywał Galatów, iż wszyscy oni zostali powołani do wolności (Ga 4, 13). Czaadajew tak właśnie – a wbrew oświeceniu – starał się pojmować ludzką wolność:

Wszędzie, gdzie zostało wypowiedziane imię Chrystusowe, ono samo nieuchronnie ciągnie za sobą ludzi, cokolwiek by czynili. [...] Przy takim poglądzie na chrześcijaństwo wszelka wypowiedź Chrystusa staje się zrozumiałą prawdą. I wtedy można wyraźnie dostrzec działanie wszystkich dźwigni, które puszcza w ruch jego wszechmocna prawica, aby kierować człowieka ku jego przeznaczeniu, nie naruszając jego wolności, nie krępując żadnej z jego naturalnych sił [...] [I 103-104].

Rosyjski myśliciel był przekonany, że po upadku Adama, „jako jednego z nas, który poznał dobro i zło” [I 115], człowiek potrzebuje pomocy Opatrzności. Podstawowym zadaniem drugiego Czaadajewowskiego listu miało być ustalenie wzajemnych zależności pomiędzy ludzką naturą a Bożą łaską – wszelkie dobro, które człowiek czyni, jest bezpośrednim skutkiem ludzkiej możliwości podporządkowania się „nieznanej sile” [I 114]. Człowiekowi wydaje się wtedy, iż wyrzekł się siły własnej [I 113] – tymczasem jest to tylko usytuowanie siebie samego w kontekście Bożym, wbrew filozofom ograniczającym świat do zamkniętych kontaktów pomiędzy ludźmi:

... filozofowie zdolni są tylko do rozumienia człowieka poprzez człowieka: oddzielają go od Boga i narzucają mu myśl, iż jest on rzekomo zależny od siebie samego [I 125].

Tymczasem człowiek potrzebuje Boga po to, aby zrozumieć, czym jest ogólne i powszechne dobro, moralność i prawda [I 125]. W recepcji Czaadajewa i w nauce o nim już od momentu publikacji pierwszego „listu” za dominan-

---

<sup>6</sup> Por. hasło: *Czaadajew*, w: *Słownik filozofów*, t. I, Warszawa 1966, s. 148. Badacz opierał się tu głównie na trzecim liście filozoficznym, w którym Czaadajew wypowiedział parę myśli typu, „iż byłoby wyższym stopniem ludzkiej doskonałości, gdyby człowiek mógł doprowadzić swoją zależność do całkowitego pozbawienia się wolności” [I 126]. Jednak ową wypowiedź należy rozumieć na tle całego Czaadajewowskiego wykładu providencjalizmu przedstawionego we wszystkich ośmiu „listach”.

tę tego światopoglądu uznawano najczęściej jego moment historiozoficzny bez związku z metafizyką, przy czym zwracano przede wszystkim uwagę na fragmenty dotyczące filozofii dziejów Rosji. Z tego powodu często uważano Czaadajewa za ojca rosyjskiego historiozoficznego sceptycyzmu<sup>7</sup>. Temu interpretacyjnemu stanowisku sprzeciwił się najwcześniej Gierszenzon, który w pierwszej podjętej w nauce próbie rekonstrukcji Czaadajewowskiego światopoglądu dowodził, iż historiozofia myśliciela stanowi pochodną jego religijnej wizji dziejów („socjalny mistycyzm”), a sceptyczna wizja Rosji z pierwszego „filozoficznego listu” nie odgrywa w tym systemie większej roli<sup>8</sup>. Podobne stanowisko zaprezentował Zieńkowski, który określił system Czaadajewa mianem „prowidencjalizmu” i polemizował z tezą o „historiozoficznym sceptycyzmie” myśliciela:

Zazwyczaj przy streszczaniu nauki Czaadajewa na pierwszy plan jest wysuwana jego ocena przeszłości Rosji. Jest to, rzecz jasna, najbardziej znane i, być może, najbardziej barwne i wyraziste z tego wszystkiego, co Czaadajew napisał. Tym niemniej, jego poglądy dotyczące Rosji b y n a j m n i e j n i e s t o j ą w c e n t r u m j e g o n a u k i, lecz, przeciwnie, stanowią logiczny wniosek z jego ogólnych idei z zakresu filozofii chrześcijaństwa. Skupienie uwagi na sceptycznym poglądzie Czaadajewa na Rosję nie tylko nie objaśnia nam tego światopoglądu, lecz, przeciwnie, przeszkadza w prawidłowym jego zrozumieniu<sup>9</sup>.

Walicki polemizując z tą tezą Zieńkowskiego, stwierdził natomiast, iż u Czaadajewa „spojrzenie na Rosję doprowadziło [...] do takiej właśnie filozofii dziejów”<sup>10</sup>. Aby odpowiedzieć na pytanie, kto w tym sporze ma rację, trzeba najpierw ustalić, o czym dyskutowali wspomniani powyżej badacze. Zarówno Gierszenzon jak i Zieńkowski odnosili się do systemu Czaadajewa jako m o d e l u ś w i a t o p o g l ą d o w e g o i z tego punktu widzenia słusznie polemizowali ze stanowiskiem badawczym, rozpatrującym tę myśl z punktu widzenia jej historycznej g e n e z y i f u n k c j i. W Czaadajewowskim obrazie Boga i historii elementem najbardziej ogólnym i podstawą wszystkich innych tez było przekonanie o Bożym pochodzeniu człowieka oraz o stałej obecności Opatrzności w ludzkich dziejach. Jeżeli nie uznamy, że centrum tych rozważań stanowi teza o historii jako powrocie upadłego człowieka do Stwór-

<sup>7</sup> Autorem takiego poglądu był Pypin – por. G i e r s z e n z o n, dz. cyt., s. 163.

<sup>8</sup> Tamże, s. 145; 161, 188.

<sup>9</sup> Z i e ń k o w s k i j, dz. cyt., s. 162-163.

<sup>10</sup> W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 81.

cy, to cała metafizyka myśliciela stanie się wtedy zbędnym balastem dla jego rozważań historyczno-socjologicznych. W jaki sposób bowiem można byłoby uznać za ideę pierwotną przekonanie o niechrześcijańskim charakterze dziejów Rosji, a za ideę wtórną – przekonanie, iż pieczę nad całymi ludzkimi dziejami sprawuje Opatrzność? Nie wynika z tego, rzecz jasna, aby Czaadajew z tego ogólnego metafizycznego modelu *d e d u k o w a ł* konkretne tezy dotyczące dziejów Rosji i Zachodu – dlatego właśnie mógł tak zasadniczo zmieniać poglądy w kwestiach szczegółowych. Nigdy jednak nie odrzucił przekonania o providencjalnym wymiarze historii mającej się zakończyć urzeczywistnieniem królestwa Bożego na Ziemi – ten finalny cel był u niego ściśle związany z zasadą powszechności chrześcijaństwa [I 103; por. II 176].

Walicki miał natomiast rację w dziedzinie genetyczno-psychologicznej, a więc o tyle, o ile odnosił się do kolejnych empirycznych momentów powstawania Czaadajewowskiego światopoglądu. Rosyjski myśliciel w roku 1842 pisał na przykład:

Od przymusu pańszczyźnianego chłop doszedł tam [na Zachodzie – G. P.] do wolności, u nas natomiast od wolności doszedł on do zależności pańszczyźnianej; tam niewolnictwo było zniesione przez chrześcijaństwo, u nas niewolnictwo zrodziło się na oczach chrześcijańskiego świata [II 162].

Te dwa fakty empiryczne (istnienie niewolnictwa socjalnego w Rosji oraz jego zniesienie w Europie) wywarły decydujący wpływ na Czaadajewowską ocenę dziejów poszczególnych narodów w historii powszechnej. Skoro Czaadajew był przekonany, że ten, kto szuka prawdy, zawsze odnajduje wolność i dobrobyt [por. I 101], to zmuszony był przyznać, iż jest także odwrotnie. Kto nie odnalazł wolności i dobrobytu, ten zapewne nie szukał samej prawdy. Jest to jedna z głównych tez pierwszego listu filozoficznego. „Prawda” w tym kontekście to powrót stworzenia do Boga, dobrobyt zaś i wolność mają charakter socjalny i otrzymywane są w zasadzie „przy okazji”. Jednak te tezy mają już charakter metafizyczny (modelowy), a nie empiryczny – jest przeto rzeczą wskazaną, aby Czaadajewowską historiozofię uznać za pochodną jego providencjalizmu.

Wiele konkretnych fraz z „listów filozoficznych” powinno się interpretować tylko na ogólnym tle całego systemu Czaadajewa. Bardzo długo nie było to możliwe, w sumie osiem „listów” wychodziło na światło dzienne w ciągu prawie stu lat (1836-1935). W trzecim „liście” Czaadajew stwierdził na przykład, iż wielkie osiągnięcia matematycznej analizy i fizycznej obserwacji wynikają

z tego, iż wykluczyły one ze swej metody „rozstrząsającą wolę”. Przywołał nawet w tym kontekście tezę Bacona, według którego „jedyną drogą otwartą dla człowieka w celu panowania na przyrodę, jest ten sam szlak, który prowadzi do królestwa niebieskiego: wejść tam można tylko w charakterze pokornego dziecka” [I 123]<sup>11</sup>. Tym niemniej nie znaczyło to, aby rosyjski myśliciel chciał tę metodę stosować do konstruowania innych nauk, czego dowodzą odpowiednie fragmenty czwartego listu. Rosyjski myśliciel – wbrew Oświeceniemu marzącemu o zastosowaniu praw obowiązujących w naturze fizycznej do sfery moralnej<sup>12</sup> – podjął tam próbę oddzielenia metody nauk ścisłych i empirycznych od metody metafizyki i nauki o moralności. Z czwartego listu wynika, że „ponad doskonałą prawdą nie ma niczego”, a „matematyczna doskonałość, konsekwentnie, ma także swoje granice”. Analityczny wywód nie może być równoznaczny z „Bożym *Fiat*”, jako że wtedy „już nie wiara przenosiłaby góry, lecz Algebra” [I 131]:

Stałe, nieruchome, geometryczne roztrząsanie, jak przeważnie pojmują je geometrycy, jest czymś pozbawionym rozumu i bezbożnym. [...] My bowiem widzimy w przyrodzie coś jeszcze ponad cyfry, my z pełną świadomością wierzymy w Boga, lecz gdy ośmielamy się wkładać do ręki Stwórcy cyrkiel, to popełniamy niedorzeczność [...]; przekształcając Najwyższą Istotę w geometrę, pozbawiamy go właściwej mu wiecznej natury i sprowadzamy go do naszego poziomu [I 132].

Protestując przeciwko takiemu antropomorfizmowi, Czaadajew uważał go za „tysiąc razy bardziej szkodliwy aniżeli antropomorfizm ludzi o prostych sercach” [I 132]. Nauki ścisłe, które zajmują się wyłącznie przedmiotami ograniczonymi, czyli ilością, nie mogą opisywać sfer, mających swą pierwszą przyczynę poza kategoriami liczb. Do takich dziedzin należy na przykład nauka o moralności, która nie może być zademonstrowana na sposób geometryczny:

Filozofia [...] zawsze mieszała element skończony z nieskończonym, widzialny z niewidzialnym, taki, który poddaje się recepcji przez zmysły, z takim, który się nie poddaje. Jeżeli momentami mówiła nawet coś innego, w głębinach swych myśli nigdy nie wątpiła, że świat duchowy można poznać dokładnie tak samo jak świat fizyczny: studiując go z cyrkiem w ręku, dedukując, wymierzając wielkości duchowe tak samo jak materialne, dokonując doświadczeń nad istotą obdarzoną rozumem, tak samo jak nad istotą martwą. Zadziwiająco, jak leniwy jest człowieczy rozum! [I 134].

<sup>11</sup> Cytat pochodzi z Baconowskiego *Novum Organum* (rozdz. 68).

<sup>12</sup> Najbardziej klasyczną próbą takiej syntezy był wykład Condorceta wygłoszony w 1782 r. w Akademii Francuskiej, zatytułowany *Avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales*.

Rosyjski myśliciel nie wiedział, jak można osiągnąć ścisłość w nauce o człowieku [I 133], twierdził jednakże, iż w nauce o moralności należy unikać „zasady niepotwierzonego przymusu”. Odrzucał pogląd mechanicystów, którzy za jednostronnie pojmowanym Newtonem oraz francuskim oświeceniem dostrzegali nieodparte działanie prawa grawitacji nie tylko w sferze materialnej, lecz także we wszelkich duchowych dziedzinach. Czaadajew tymczasem już w sferze materialnej dostrzegał nie tylko działanie prawa ciężenia, lecz również – za Newtonem – widział w niej twórczą obecność tzw. Impulsu Pierwotnego [I 136]. Rosyjski myśliciel sądził, że twórca mechaniki tylko dlatego mógł dojść do zadziwiających odkryć w dziedzinie przyrodoznawstwa, ponieważ był naturą ze swej istoty religijną. Nieprzypadkowo Newton, jak sądził rosyjski myśliciel, był również wybitnym komentatorem Apokalipsy.

Czaadajewowska myśl o istnieniu i trwałym działaniu tzw. Impulsu Pierwotnego, który nie był niczym innym jak działaniem Boga w naturze i historii, potwierdza tezę Zieńkowskiego o providencjalizmie rosyjskiego myśliciela. W jego systemie podjęta została próba wytłumaczenia historii w kontekście opatrnościowym, a wolność ludzka, jak pisał, „została postawiona na swoim właściwym miejscu”:

Być może ktoś pomyśli, że w tym systemie nie ma miejsca dla filozofii naszego *Ja*. I tu się pomyli. Przeciwnie, ta filozofia doskonale godzi się z wyłożonym systemem: została tu tylko postawiona na swoim właściwym miejscu, i to wszystko. Z tego, co powiedzieliśmy o dwojakiej sile rządzącej światami, bynajmniej nie wynika, aby nasza osobista działalność została sprowadzona do zera [I 138-139].

Myśliciel był zarazem przeciwny tzw. „wolności dzikiego oślątka”<sup>13</sup>, która, jak pisał, „jest nadużyciem mojej wolności, a jej skutkiem jest *zło*” [I 140-141]. Skoro moc zła jest w stanie dokonać „strasznych spustoszeń w głębi stworzenia”, to Czaadajew powtarzał klasyczne pytanie teodycei, dlaczego Bóg zezwolił na istnienie tego zła? Jego odpowiedź była równie klasyczna jak pytanie:

Takie jest widowisko, które przedstawiamy Najwyższemu. Dlaczego on to znosi? Dlaczego nie wymiecie z przestrzeni tego świata stworzenia, które się zbuntowało. I co bardziej dziwne – dlaczego wyposażył je w taką straszną siłę? Bo tak zechciał. *S t w o r z y m y c z ł o w i e k a n a n a s z o b r a z i p o d o b i e ń s t w o* – powiedział. Ten obraz Boży, to podobieństwo – to nasza wolność [I 141].

<sup>13</sup> Jest to nawiązanie do księgi Hioba (Hi 11, 12). Biblia Tysiąclecia tłumaczy „zrebę dzikiego osła” jako „lekkoduch”.



Z providencjalizmu Czaadajewa wynikało przeto, iż ludzka wolność, która nie postępuje zgodnie z planem Opatrzności, może przynosić plody zatrute – taka teza była od dawna obecna w tradycji chrześcijańskiej, a wynikało z niej, że człowiek jest prawdziwie wolny tylko wtedy, gdy czyni dobro. Rosyjski myśliciel nie był wszelako deterministą – nieprzypadkowo w 1842 r. w liście do Schellinga potępił „fatalistyczną logikę” heglizmu jako doktryny, która wszędzie dostrzega „nieuchronną konieczność” i prawie całkowicie wyklucza z historii działanie ludzkiej wolnej woli [II 145].

Dotychczas odwoływaliśmy się do dzieła Czaadajewa jako najbardziej charakterystycznego w dziejach myśli rosyjskiej 1. poł. XIX w. wykładu providencjalizmu. Jednakowoż badacz tego systemu powinien się również odnieść do kontekstu, w jakim dokonywała się recepcja Czaadajewowskiej myśli w ciągu wielu lat po publikacji pierwszego „filozoficznego listu” (1836). Wtedy zwracano przede wszystkim uwagę na „antypatriotyzm” Czaadajewa, jego apologię katolicyzmu oraz domniemaną pogardę wobec prawosławia. Tymczasem skierowane przeciwko rosyjskiej rzeczywistości Czaadajewowskie aforyzmy powinny być uznane tylko za główny temat r e c e p c j i Czaadajewa, a nie za pierwszą podstawę i dominantę jego własnego światopoglądu. Ujmując rzecz hierarchicznie, najbardziej ogólną ideą wyrażoną w pierwszym liście jest przekonanie o działaniu Opatrzności w historii, następnie teza, iż owo działanie najlepiej widać w całych dziejach Europy Zachodniej, i dopiero na końcu – paradoksalne stwierdzenie o „zapomnianej przez Opatrzność” Rosji [I 96], która jako przykład negatywny ma dać „wielką naukę światu” [I 93]. W siódmym liście za taki sam negatywny historyczny przykład zostały uznane cywilizacje: chińska („tępa nieruchomość Chin”) oraz indyjska („poniżenie hinduskiego narodu”). Obie te kultury, jak Czaadajew pisał, były „oddzielone od rodziny ludzkiej” [I 169-170].

Tak zresztą widział istotę swego systemu sam Czaadajew, który w liście napisanym w październiku 1836 r. wyrażał zdziwienie, że oburzenie rosyjskiej czytającej społeczności wywołała „idea, która wkrótce mieć będzie dwa tysiące lat, a którą głosiły, czciły i wyznawały wielkie umysły oraz tysiące świętych”. Skoro owa idea (chrześcijaństwo) wydała swe praktyczne owoce na Zachodzie, to jest rzeczą oczywistą, iż kraj, który „nie zebrał wszystkich plodów tej religii”, musiał się pomylić w ocenie jej istoty [II 108].

Mottem pierwszego listu jest łacińska fraza *Adveniat regnum tuum*, która odzwierciedla przekonanie, iż w świecie chrześcijańskim wszystko powinno „sprzyjać ustanowieniu doskonałego ustroju na ziemi i w rzeczywistości sprzyjało” [I 99]. Ta jedna myśl winna jednoczyć wszystkich a „system socjalny, czyli

kościół” powinien „ustanowić królestwo prawdy pośród ludzi” [I 87]. W części wstępnej przywoływaliśmy zawarte również w tym liście przekonanie myśliciela, iż każdy naród powinien znać swoje miejsce w ogólnym systemie chrześcijańskiego powołania. Położona pomiędzy Wschodem a Zachodem i nie należąca ani do jednego, ani do drugiego Rosja dotychczas nie odnalazła swego miejsca. W różnych fragmentach pierwszego listu Czaadajew tłumaczył przyczynę takiego stanu rzeczy raczej fatalistycznie – raz twierdził, iż wynikało to z „odgórnej” decyzji Opatrzności [I 96], innym razem mówił o „woli fatalnego losu”, która skłoniła Rosję do przyjęcia chrześcijaństwa („moralnej nauki”) z „zepsutego Bizancjum”. Winę za zepsucie ponosił Focjusz, który krótko przed chrztem Rusi wyłączył Bizancjum z powszechnej rodziny chrześcijaństwa. Tym samym przyczynił się do fatalnego rozbicia „życiodajnej zasady jedności” [I 96]. W innym miejscu Czaadajew pisał w tym kontekście o „słabości naszej wiary” albo „niewystarczalności naszych dogmatów” [I 100]. Gdzie indziej posunął się nawet do stwierdzenia, iż Rosjanie „we krwi mają coś takiego, co każe im odrzucić wszelki postęp” [I 97]. Wiemy jednak, iż w innych miejscach winą za zło historyczne Czaadajew obarczał ludzką wolność, która mogła się skutecznie sprzeciwić planom Opatrzności. Opisując jednakże wypadek Rosji, myśliciel nie uciekał się do takiego tłumaczenia, lecz pisał:

[...] ona [Opatrzność – G. P.] całkowicie pozostawiła nas samym sobie, nigdzie nie zapragnęła mieszać się do naszych spraw, nie zapragnęła niczego nas nauczyć [I 96].

Wyobcowanie Rosji z powszechnych dziejów chrześcijaństwa nie było przede wszystkim ludzkim wolnym aktem – to nie sama Rosja u źródeł zapomniała o Bogu, lecz Bóg odwrócił się od niej. Dodajmy jednak, że to „odwrócenie się Boga” musiało mieć swój odpowiednik w historycznej postawie samych Rosjan. Czaadajew był bowiem przekonany, że Bóg nie karze człowieka ani tym bardziej całego narodu bez wystarczającego ku temu powodu. Całe późniejsze dzieje Rosji, które w tym sensie mogą zostać potraktowane jako *sui generis* efekt grzechu pierworodnego, były rezultatem rozłączenia się dróg Opatrzności i człowieka. Zupełnie inaczej wyglądały w tym Czaadajewowskim planie dotychczasowe dzieje katolickiej Europy, która, jak twierdził myśliciel, w ciągu długich chrześcijańskich stuleci wypracowała właściwy model religijnej cywilizacji:

Wszystkie narody Europy, idąc naprzód poprzez stulecia, trzymały się obok siebie. Cokolwiek by one teraz czyniły, każdy na swój sposób, ich drogi stale się

zbiegają w tym samym punkcie. Aby pojąć rodzinne podobieństwo w rozwoju owych narodów nie trzeba nawet studiować historii: czytajcie tylko Tassa a zobaczycie wszystkie narody rozpostarte u stóp murów Jerozolimy. Przypomnijcie sobie, że w ciągu piętnastu wieków zwracali się do Boga w jednym tylko języku, mieli jeden moralny autorytet i jedno przekonanie; przypomnijcie sobie, że w ciągu piętnastu wieków w tym samym roku, w tym samym dniu i o tej samej godzinie, w tych samych słowach wznosili swój głos ku Najwyższemu, sławili go za największą z jego łask: oto cudowne współbrzmienie, tysiąckrotnie bardziej wspaniałe aniżeli wszelkie harmonie świata fizycznego [I 100].

Czaadajewowski model providencjalizmu, w którym zawierała się przede wszystkim apologia j e d n o ś c i, miał wyraźne cechy średniowieczne. W szóstym „liście” myśliciel pisał, iż dzieje chrześcijańskiej Europy stanowiły w zasadzie historię jednego narodu, jednego „ciała społecznego”, które – pomimo formalnego podziału na odrębne państwa – należało do tej samej całości wyższego rzędu. Rosyjski myśliciel ubolewał nad faktem osłabienia tej jedności przez Reformację, ale dodawał, iż w XVI w. nic już nie mogło odwrócić świata z niegdyś obranej drogi. Z tego punktu widzenia nie przyjmował krytyki europejskiego średniowiecza z jego wojnami religijnymi oraz „stosami zapalnymi przez nietolerancję”, jakiej dokonywała tradycja oświeceniowo-liberalna – ta antyśredniowieczna doktryna została przez niego określona mianem „powierzchnowej filozofii”. W szóstym „liście” Czaadajew odniósł się krytycznie do Woltera, który oburzał się faktem, iż w świecie chrześcijańskim przekonania często prowadziły do wojen [I 167]. Tymczasem w systemie Czaadajewa tamte historyczne fakty i wydarzenia wypełniały rolę providencjalną, ponieważ sprzyjały wytworzeniu „odpowiedniego świata pojęć” w procesie „krwawych starć w obronie prawdy” [I 102]. Jest to wyraźna polemika z tezami francuskiej Encyklopedii i jej negatywnym obrazem średniowiecza jako epoki fanatyzmu i inkwizycji<sup>14</sup>. W szóstym „liście” Czaadajew napisał, iż nie wolno tak interpretować dziejów, jak czyni to „pospolita historia” [I 155], a w ósmym – wspominał o „narzekaniach filozofów” (oświecenia) na czasy rzekomego „przesądu, ciemnoty i fanatyzmu” (średniowiecza). Owo „narzekanie” spowodowało, że człowiek zatracił sens religii – ten „pył niewiary” szybko zniknął, ale ludzie sprawiedliwi nadal mają trudności w odnalezieniu swego miejsca w społeczeństwie [I 201]. Czaadajew był przekonany, że historią, która podąża w prawidłowym kierunku, rządzą przekonania czyli idee, a nie interesy. Ta opinia była w formie oświeceniowa („historią rządzą przekonania”), a w treści – średniowieczno-romantyczna (religia jest p o z y t y w n ą, sprawczą siłą historii).

<sup>14</sup> Por. P. Ja. C z a a d a j e w, *Soczinienija*. Moskwa 1989, s. 576.

Tak właśnie Czaadajew opisywał osiemnaście wieków dziejów Zachodu, a nie tylko jego średniowiecze, twierdząc zarazem, że interesy i namiętności ludzkie były tam zawsze następstwem religijnych idei, a nigdy ich nie poprzedzały w genetycznym sensie. Wszelkie europejskie polityczne rewolucje, jak sądził, były w gruncie rzeczy przewrotami moralnymi – narody Europy „szukały prawdy, a odnalazły wolność i dobrobyt” [I 101]. Szczególny podziw myśliciela budziły dzieje nowożytnej Anglii, której historia – jego zdaniem – miała wymiar wyłącznie kościelno-religijny. Ostatnią rewolucję angielską (1640), a także wszystkie wydarzenia związane z jej nadejściem poczynając od Henryka VIII Czaadajew określił mianem „religijnego rozwoju” – jemu właśnie Anglicy zawdzięczają swoją wolność i dobrobyt [I 102]. W innym miejscu przypominał, że jeszcze do niedawna cała Europa określała się imieniem „chrześcijańskiego świata”, co znajdowało odzwierciedlenie w publicznym prawie. W providencjalny plan Czaadajewa były nadto mocno wpisane „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa i porządku”, które uważał za nieodłączne składowe cywilizacji opartej na Ewangelii („fizjologia europejskiego człowieka”) [I 93-94].

Wszystkie osiem „listów filozoficznych” stanowiły otwartą polemikę z historiozofią oświecenia, dla której średniowiecze było jedynie epoką „fanatyzmu i przesądu”. Jednakże oświecenie, jak Czaadajew sądził w 1829 r., było tylko epizodycznym historycznym okresem pomiędzy dwiema epokami religijnymi: średniowieczem („cudowny ruch ludzkiej natury ku możliwej doskonałości”) i „aktualnym stanem społeczeństw, określonym przez religijną reakcję, czyli nowy impuls, nadany duchowi ludzkiemu przez religię” (a w naszej terminologii – epoka romantyczna) [I 101-102].

W planie historycznym Czaadajew przywiązywał wielką wagę do tradycji i powoływał się przy tym na Cycerona, który mówił o potrzebie łączenia teraźniejszości z przeszłością [I 92]. Gdzie indziej tradycja została określona mianem „stałości” albo „konsekwencji w umyśle, czyli logiki” [I 94]. Sylogizm Zachodu, którego nie zna Rosja, to w oczach Czaadajewa konsekwencja Europy w dziele budowania religijnej cywilizacji oraz zachodnia stałość przekazywana z pokolenia na pokolenie. Problem przekazywania Bożej wiedzy z ojca na syna został omówiony przez Czaadajewa w piątym „liście”, ale już w pierwszym fragmencie myśliciel pisał o wypracowywanej w ciągu długich wieków duchowej atmosferze Zachodu. Każde dziecko w Europie kształtuje swą moralną naturę za pośrednictwem matki, nim jeszcze wyjdzie w świat i pojawi się w społeczeństwie. Czaadajew uznawał narody za „istoty moralne”, podobnie jak są nimi poszczególne osoby. Proces wychowania tych ostatnich mierzy się

latami, podczas gdy dla tych pierwszych konieczne są długie wieki historii [I 93].

W porównaniu z konsekwentną religijną historią Europy dzieje Rosji jawiły się Czaadajewowi jako zbiór nietrwałych i niestałych elementów (antycywilizacyjne *panta rei*):

Czy cokolwiek trzyma się tu mocno? Można powiedzieć, że wszystko dookoła drzy. Nikt nie posiada określonej sfery działalności, nie ma dobrych przyzwyczajeń, nic nie posiada swoich reguł, nie ma nawet ogniska domowego, niczego takiego co wiąże, co wzbudza naszą sympatię, naszą miłość: nie ma niczego trwałego, niczego stałego; wszystko płynie, wszystko znika, nie pozostawiając śladów ani w nas, ani poza nami. W domach naszych czujemy się jak na popasie, w rodzinach sprawiamy wrażenie obcych przybyszy, w miastach podobni jesteśmy do koczowników, a nawet gorsi od tych koczowników, którzy pasą stada w naszych stepach, ci bowiem bardziej są przywiązani do swoich pustyń niż my do swoich miast [I 90].

Całe dzieje Rosji, poczynając od okresu „dzikiego barbarzyństwa” (chodzi tu o czasy przed przyjęciem chrześcijaństwa), a kończąc na dniu dzisiejszym, sprzyjały wytworzeniu powyższego stanu rzeczy. Czasy przed najazdem Tatarów były dla Czaadajewa wiekami „ordynarnego przesądu”, a okresowi niewoli tatarskiej i epoce moskiewskiej przypisywał dalszy zgubny wpływ na historię Rosji („obce panowanie, okrutne i poniżające, którego ducha odziedziczyła w przyszłości rodzima władza”) [I 91]. Okres moskiewski został uznany za niewolę jeszcze bardziej okrutną aniżeli jarzmo tatarskie, ponieważ ta niewola była „uświęcona faktem odzyskania niezależności” [I 97-98].

Z aforystyczną ironią myśliciel odniósł się do próby ucywilizowania Rosji dokonanej rękami Piotra I. Ów energiczny władca narzucił na Rosję zewnętrzną „płaszcz cywilizacji”, ale wcale nie zdołał jej ucywilizować. Negatywną ocenę Czaadajewa wywołała także kampania antynapoleońska Aleksandra I oraz powstanie dekabrystów jako jej zgubny rezultat:

[...] wielki monarcha [...] uczynił z nas zwycięzców od krańca po kraniec Europy; powróciwszy do domu z tego tryumfalnego pochodu po najbardziej oświeconych krajach świata, przynieśliśmy ze sobą wyłącznie szkodliwe, zgubne i fałszywe idee, których rezultatem było ogromne nieszczęście, opóźniające nasz rozwój o pół wieku [I 96-97].

Apogeum pesymizmu Czaadajewa, gdy chodzi o jego rozumienie znaczenia Rosji w powszechnej religijnej historii, stanowi fragment pierwszego listu,

w którym, formalnie rzecz ujmując, został wyrażony swoisty ponadczasowy sceptycyzm:

Żyjemy jedynie w najbardziej ograniczonej teraźniejszości, bez przeszłości i bez przyszłości, pośród płaskiego zastoju [I 91].

Jednak gdzie indziej myśliciel mówił o pilnej konieczności ożywienia w Rosji ducha chrześcijaństwa, ponieważ ono właśnie ukazało wszystkim europejskim narodom ich „ostateczne przeznaczenie” [I 101]. Należy więc przyjąć tezę, iż ta opozycja Rosja-Europa miała swój sens jedynie w odniesieniu do przeszłości i dnia dzisiejszego, gdy zaś chodzi o przyszłość, to myśliciel – wbrew stylistyce niektórych fragmentów – nie wykluczył pewnej roli Rosji w planie providencjalnym. Na pewno jednak istniała w pierwszym „liście” dychotomia dwóch cywilizacji, z których pierwsza realizowana na katolickim Zachodzie traktowana była *en bloc* jako religijna<sup>15</sup>, a druga, realizowana w Rosji oraz Stanach Zjednoczonych<sup>16</sup> miała wyłącznie wymiar materialny. Cywilizacja, która nie bierze pod uwagę faktu Odkupienia, dąży do „królestwa zła” – tak właśnie Czaadajew określał ideę nieograniczonego doskonalenia człowieka w zamkniętej historycznej przestrzeni „bytu materialnego”. Cywilizację materialną uznawał za rezultat „pobłądzenia umysłu”, który po to tylko wynosi człowieka na pewną określoną wysokość, aby natychmiast „strącić go w przepaść jeszcze większą” [I 99].

Jednakowoż odpowiednie fragmenty drugiego „listu filozoficznego” dowodzą, że europejska „religijna cywilizacja” nie była przez Czaadajewa traktowana jako przestrzeń ascetyczna i odwracająca się od świata rzeczy. Wręcz przeciwnie, myśliciel uważał, iż narody wypełniające plan Opatrzności potrafią również prawidłowo zagospodarować świat „rzeczy powszednich”. W szóstym „liście” napisał, że obecne w chrześcijaństwie dobra materialne nie są celem, lecz tylko rezultatem działalności duchowej, zgodnie ze słowami Zbawiciela: „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane” (Mt 6,

<sup>15</sup> W jednym tylko miejscu Czaadajew formalnie osłabił siłę swego twierdzenia, pisząc, że na Zachodzie nie wszystko „przepelnione jest mądrością, cnotą, religią”. Zaraz jednak dodawał, że wszystko jest tam tajemniczo podporządkowane „sile, niepodzielnie panującej w przeciągu wieków” [I 102].

<sup>16</sup> Stany Zjednoczone pojawiają się akcydentalnie w pierwszym „liście” w charakterze przedstawiciela „materialnej cywilizacji” [I 96]. W „liście” szóstym do tego materialistycznego grona Czaadajew dołączył świat antyczny, czyli Grecję oraz Rzym, a także Indie, Chiny, Japonię, a nawet Meksyk. Wszystkie te cywilizacje służyły wyłącznie rozwojowi cielesnej natury człowieka [I 173-174].

33) [I 174]. W Rosji („naszej oryginalnej cywilizacji”) myśliciel dostrzegwał zgubny ascetyzm, niechęć wobec sfery materialnej, a także nieroztropne lekceważenie wygod i radości życia [I 107].

W roku 1915 O. Mandelsztam napisał, iż Czaadajewowi udało się zrozumieć Zachód, którego istota wcale nie wyrażała się poprzez „zamięcione dróżki cywilizacji”<sup>17</sup>. Myśliciel, jak pisał poeta, pojmował historię jako „wychowywanie narodów przez Boga”, czyli „drabinę Jakuba, po której anioły schodzą z nieba na ziemię”, a nie jako „mechaniczny ruch wskazówki zegara”<sup>18</sup>. W tym ogólnie słusznym stwierdzeniu jest wszakże jedno ważne niedopowiedzenie, a mianowicie to, że naród, który kształtuje swą historię podług Bożego planu, ma również „zamięcione dróżki” cywilizacji. Gdy Czaadajew w drugim „liście” porównywał dotychczasowe osiągnięcia Zachodu i Rosji, posłużył się wyrazistą dychotomiczną metaforą. Pierwszą rzeczywistość (Europa) określił mianem „przetartej drogi, po której koło życia toczy się w wyjeżdżonych koleinach”, podczas gdy drugi świat (Rosja) był dla niego jedynie „ścieżką, po której trzeba się przedzierać przez kolce i ciernie, a czasami nawet – przez gąszcza” [I 110].

Dzieje Rosji, którym Czaadajew już w pierwszym „liście” odmówił jakiegokolwiek zrealizowanego udziału w „świętej historii” chrześcijaństwa, w drugim „liście” zostały przez niego ukazane jako nowożytna kontynuacja pogańsko-niewolniczej epoki starożytnej. Myśliciel tym razem odniósł się bezpośrednio do zasady niewolnictwa pańszczyźnianego urzeczywistnionego na Rusi w czasach Godunowa i Szujskich, uznając je zarazem za miarę wszystkich aktualnych nieszczęść Rosji [I 112-113]. Przypominał, że w Europie zniesienie pańszczyzny dokonało się dzięki wysiłkowi chrześcijan i pytał jednocześnie prawosławną Cerkiew, dlaczego naród rosyjski popadł w niewolnictwo właśnie wtedy, gdy stał się chrześcijański:

Niechże prawosławną Cerkiew objaśni to zjawisko. Niechże powie, dlaczego nie podniosła macierzyńskiego głosu przeciwko tej wstrętnej przemocy jednej części narodu nad inną [I 112].

Czaadajew przypominał w tym kontekście, że niewolnictwo było nieodłącznie związane ze światem antycznym. Ani jeden filozof starożytności nie mógł sobie wyobrazić społeczeństwa bez niewolników, a Arystoteles („uznany przedstawiciel całej tej mądrości, która istniała w świecie przed nadejściem Chryś-

<sup>17</sup> Piotr Czaadajew, w: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, t. II – Proza, Moskwa 1991, s. 290.

<sup>18</sup> Tamże, s. 286.

tusa”) pisał nawet, że jedni ludzie rodzą się po to, aby być wolnymi, inni zaś – aby „nosić okowy” [I 112]. Nowożytny świat, w którym nadal obowiązują podobne zasady, nie jest godny miana świata chrześcijańskiego.

W „liście” drugim, o czym już częściowo mówiliśmy, Czaadajew starał się ukazać związek pomiędzy ludzką indywidualną wolnością a Bożą wszechmocą. Korzenie tych związków widział w fakcie stworzenia człowieka przez Boga oraz w upadku Adama. Brak jasności i precyzji wszelkiej metafizyki, która zajmuje się kwestiami bosko-ludzkimi, był – według niego – rzeczą nieuchronną w świecie naznaczonym piętnem pierwotnego grzechu:

Cała ludzka mądrość zawiera się w tej strasznej ironii Boga w Starym Testamencie: *oto Adam stał jak jeden z nas, poznawszy dobro i zło* [I 115].

W piątym „liście” Czaadajew ironizował w tej epistemologiczno-metafizycznej kwestii nad tzw. „szkolną ludzką mądrością”, która traktowała człowieka tak, jakby dopiero co wyszedł on spod ręki Stwórcy i nie nadużył danej mu wolności. Rozum takiej czystej i nieskalanej istoty był uważany za „niebieską emanację, pochodząca od samego Boga” [I 151-152]. Z dalszych rozważań wynika, iż jest to zarówno krytyka oświeceniowego sensualizmu jak i kartezjańskiego racjonalizmu, które nie bacząc na pojawienie się chrześcijaństwa zamknęły się w kategoriach świata starożytnego, szukając istoty rozumu w dziedzinie zniekształconej i zepsutej przez samowolę człowieka [I 152-153]. Ludzkie zmysły i rozum, jak Czaadajew pisał w „liście” drugim, mogą jedynie poznać zjawiska naturalne (świat fizyczny), ale nawet tutaj nie są w stanie samodzielnie dotrzeć do pierwszej podstawy rzeczy [I 115].

Tymczasem życie człowieka jako istoty duchowej toczy się pomiędzy dwoma światami – ludzki rozum nie potrafi własnymi siłami poznać prawa rządzącego zarówno jednym jak i drugim światem. Dlatego owa zasada została mu przekazana przez „taki rozum, dla którego istnieje tylko jeden świat i jeden porządek rzeczy” [I 117]. Natura tego rozumu – jak wynika z „listu” piątego – nie jest podporządkowana ograniczeniom czasu i przestrzeni, ponieważ łączy on w sobie zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość oraz przyszłość. Ów niegdyś utracony rozum człowiek odzyska w przyszłości dzięki temu, iż w historii pojawiła się „osoba Chrystusa” [I 152]. Czaadajew odrzucał pogląd o istnieniu jakichkolwiek moralnych prawd, które człowiek poznawałby wyłącznie dzięki autonomicznej filozofii. Twierdził zarazem, iż nie ma takiej wiedzy ludzkiej, która mogłaby zastąpić wiedzę Bożą, a bez znaków przekazywanych



z nieba na ziemię, ludzkość już dawno zatraciłaby się we własnej wolności [I 119-120].

Zarówno w drugim jak i piątym „liście filozoficznym”, Czaadajew zajął się tzw. „pierwotnym objawieniem”, różnym i wcześniejszym od „dwóch wielkich objawień Starego i Nowego Testamentu” [I 117]. W kontekście poniższego cytatu z piątego „listu” ulegają znacznemu osłabieniu skrajnie pesymistyczne tezy o Rosji z „listu” pierwszego:

Jest jasno dowiedzione, że w każdym plemienu, niezależnie od tego, na ile ono oddzieliło się od głównego światowego nurtu, zawsze znajdują się pewne wyobrażenia, bardziej lub mniej wyraźne, o Istocie Najwyższej, o dobru i złu, o tym co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe nie jest; bez owych wyobrażeń byłoby niemożliwe istnienie plemienia, dokładnie tak samo jak byłoby niemożliwe jego istnienie bez materialnych produktów ziemi, po której to plemię chodzi, oraz bez drzew, które dają mu schronienie [I 149].

Na pytanie, skąd biorą się owe „wyobrażenia”, Czaadajew odpowiadał, że tego nikt dokładnie nie wie, jako że dzieci przejmują je od ojców i matek. Owo doświadczenie pokoleń, czyli „zbiór wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi” było rozdzielone w prowidencjalnym planie Czaadajewa na dwie części. Do pierwszej z nich należały tradycje przekazane przez ludzką historię i naukę, podczas gdy w skład drugiej części weszły takie idee, które „w głębinę duszy ludzkiej włożyła nieznaną ręką” – serce nowonarodzonego dowiadyuje się o ich istnieniu z pierwszego kontaktu z matką i ojcem [I 149]. Każda idea, nim stanie się własnością ludzkości, musi przejść przez pewną liczbę pokoleń, ponieważ jedynie *t r a d y c j a* może się stać udziałem rozumu powszechnego [I 148]. Bóg *r o z m a w i a ł* z człowiekiem w dniu jego stworzenia, a człowiek wtedy słuchał i rozumiał Boga – tutaj myśliciel widział pierwsze źródła rozumu ludzkiego, nazywając je „pierwotnym objawieniem”. Zarówno *a r c h e t y p y* Platona, jak i *i d e e w r o d z o n e* Kartezjusza oraz *a priori* Kanta istnieją o tyle, o ile są rezultatem „pierwotnego objawienia” [I 154].

W upadku pierwotnym człowiek *c z ę s c i o w o* zatracił zdolność rozumienia głosu Boga, co „było naturalnym rezultatem daru otrzymanej przez niego nieograniczonej wolności”. Jednakowoż pamięć o Bożym słowie nie została całkowicie zatracona i jest przekazywana ludziom za pośrednictwem tradycji pokoleń:

To oto Boże słowo skierowane do pierwszego człowieka, przekazywane z pokolenia na pokolenie, olśniewa dziecko w kolebce, ono wprowadza je w świat stworzeń

rozumnych i przekształca w istotę myślącą. Tym samym działaniem, którym Bóg wyprowadził człowieka z nicości, posługuje się on również teraz, aby stwarzać każdą nową myślącą istotę. To właśnie Bóg stale zwraca się do człowieka za pośrednictwem istot do niego podobnych [I 150].

W rozumowaniu Czaadajewa można wyróżnić trzy momenty: 1. pierwsza istota człowieka polega tu na tym, że jest on „stworzeniem myślącym”, zdolnym do przyjmowania „oświecenia bez granic” (na tym polega jego przewaga nad wszelkim stworzeniem) [I 150]; 2. w wyniku grzechu pierworodnego człowiek częściowo utracił zdolność do doskonałego rozumienia głosu Boga; 3. dlatego konieczny jest nowy proces stwarzania, tym razem długi i ciągły, a nie jednorazowy, jak na początku czasów [I 151] – w tym procesie rolę pośrednika Boga lepiej lub gorzej wypełniają kolejne historyczne pokolenia. Rozum ludzki po swym upadku zawsze odczuwał potrzebę rekonstrukcji samego siebie podług idealnego wzorca – dlatego istota historii polega na międzypokoleniowym odzyskiwaniu przez człowieka zdolności rozumienia głosu Boga [I 152].

W czasach starożytnych, czyli przed drugim i trzecim Objawieniem ów idealny wzorzec był najczęściej odnajdywany w zamkniętym obrębie samego człowieka. Zarówno w drugim, jak i w szóstym oraz siódmym „liście” filozoficznym Czaadajew próbował ocenić rolę świata pogańskiego w procesie odbudowy obrazu Bożego w człowieku i historii. W drugim „liście” owa ocena miała wymiar względnie pozytywny – myśliciel stwierdził, że zarówno Pitagoras, jak i Sokrates oraz Zoroaster, a w szczególności Platon, dostrzegli pewien odbłask tego „nowego słońca”, które dopiero po nich miało wzejść na ziemi (misja Chrystusa). Jednakowoż nie mogli w pełni rozpoznać „znaków absolutnej prawdy”, ponieważ od momentu, gdy człowiek zmienił swą naturę (grzech pierworodny), prawda nie objawiała mu się w pełnym blasku [I 119].

W drugim „liście” filozoficznym Czaadajew stwierdził w duchu arystokratyczno-romantycznym, że ludzkie masy zawsze podporządkowują się mniejszości stojącej na „społecznych szczytach”. Miał tutaj na uwadze niewielką liczbę ludzi („pewna liczba myślicieli”), którzy m y ś l ą za większość i określają tym sposobem świadomość oraz aktywność nacji [I 95]. W szóstym „liście” powrócił do tej intuicji, starając się teraz powiązać ideę „duchowego arystokratyzmu” z ogólną providencjalną zasadą jako podstawą ludzkiej wolności. Pisał przeto, iż obecność Boża w historii „powinna się przejawiać w taki sposób, aby ludzki rozum pozostawał całkowicie wolny i mógł rozwijać całą swoją działalność”. Stąd było dla niego całkowicie zrozumiałe, że istniał taki naród oraz

tacy pojedynczy ludzie, pośród których tradycja pierwotnego Objawienia zachowała się w postaci najczystszej:

Gdyby nie było tego narodu, gdyby nie było tych wybranych ludzi, to należałoby uznać, iż pośród wszystkich narodów, we wszystkich epokach powszechnego życia człowieka, w każdej poszczególnej osobie Boża żywa myśl zachowała się w jednako-  
wej pełni. A to oznaczałoby zatracenie wszelkiej osoby i wszelkiej wolności w świecie [...]. Jest oczywiste, że osoba i wolność istnieją jedynie o tyle, o ile istnieje różnorodność w umyśle, w moralnych siłach i w poznaniu. [...] Pewne narody i pewne jednostki posiadają taką wiedzę, której nie mają inne narody i inne jednostki [I 156]<sup>19</sup>.

W szóstym „liście” Czaadajew próbował nadto wbrew ideologiom oświeceniowym dokonać reinterpretacji minionych dziejów ludzkości, przy czym za najbardziej płodne dla człowieka uznał pierwsze wieki naszej ery, oraz ten „długi okres, który nastąpił w ślad za nimi”. Nietrudno zauważyć, że miał on na myśli pierwsze wieki chrześcijaństwa oraz następujący po nich długi okres średniowiecza. Wbrew „przesądowi i filozoficznemu fatalizmowi” (tak Czaadajew określał ideologie oświeceniowe) uważał on średniowiecze za epokę niezwykłą w sensie *moralnym*, jakkolwiek twierdził, że w sensie *umysłowym* było ono momentem zastoju („nieruchomość umysłów” [I 161]). Światło chrześcijaństwa oddziaływało wtedy bezpośrednio na życie i moralność, ale ludzie tamtych czasów nie umieli stworzyć odpowiedniej „racjonalnej” filozofii historii [I 159]. Dopiero w nowych czasach, „w których umysł ludzki przyjął swój nowy kierunek” [I 161], możliwa jest nie tylko adekwatna ocena średniowiecza, lecz także przewartościowanie znaczenia ludzkiej historii z okresu przed chrześcijaństwem.

Ta reinterpretacja, znów tworzona w stylu polemicznym wobec oświecenia, dokonywała się za pomocą przeciwstawiania świata Starego Testamentu światu starożytnej Grecji i Rzymu. W prowidencjalnym planie rosyjskiego myśliciela pierwszy świat bezpośrednio przygotował nadejście chrześcijaństwa, podczas gdy drugi – był jedynie dowodem na upadek człowieka („człowiek pozostawiony samemu sobie zawsze kierował się ku coraz większemu upadkowi” [I 165].) Mojżesz pierwszy odstonił ludziom oblicze prawdziwego Boga, podczas gdy

<sup>19</sup> Zwróćmy uwagę, w jaki konsekwentny sposób Czaadajew przewycięzał w podobnych fragmentach motywy panteistyczne, obecne przecież w *Listach filozoficznych*. Powyższy cytat zaprzecza również wszystkim tym interpretacjom, które uznają Czaadajewowską myśl za wykład antypersonalizmu.

Sokrates był jedynie ojcem „małodusznego i niespokojnego zwątpienia” [I 162].

Apogeum tej krytyki nastąpiło w liście siódmym, gdzie Sokrates został przez Czaadajewa uznany za człowieka niemoralnego. Głosił bowiem pochwałę zepsucia (pochwała homoseksualizmu opisana przez Platona w *Uczcie*), słyszał głosy „demonów”, a przed śmiercią wyraził całkowity sceptycyzm wobec własnej nauki [I 190]. Mojżesz natomiast był gigantem, któremu rosyjski myśliciel przypisywał zasługę „zachowania na ziemi idei jedyne Boga” [I 187]. W siódmym „liście” Czaadajew sprzeciwił się także współczesnej sobie tradycji patrzącej na Mojżesza wyłącznie jako na „doskonałego prawodawcę” i „liberała”. Myśliciel dopatrywał się ponadto w działalności patriarchy prefiguracji chrześcijańskiego ponadnarodowego uniwersalizmu:

Bez wątpienia, on był patriotą: bo jakże mogłaby nim nie być wielka dusza, niezależnie od misji, jaką miałyby wypełnić na ziemi! Jest to na dodatek prawo ogólne: aby oddziaływać na ludzi, trzeba wywierać wpływ w kręgu domowym, tam gdzie kto przebywa, na środowisko społeczne, w którym ktoś się urodził. Aby mówić jasno do rodzaju ludzkiego, trzeba się zwracać do swojego narodu, inaczej nikt nie będzie usłyszany i niczego nie zdoła zrobić [I 188]<sup>20</sup>.

Do idei ponadnarodowego uniwersalnego Boga Mojżesz dochodził przeto za pośrednictwem idei „wybranego narodu” [I 187-189]. Ta Czaadajewska ocena była jawnie polemiczna w stosunku do tradycji oświeceniowej, która patrzyła na Mojżesza z wielką niechęcią, uważając go za ojca ślepego posłuszeństwa, niewolnictwa, narodowej ograniczoności i krwawych podbojów. Opinię tę podzielał zarówno Wolter, jak i Holbach w pracy *Chrześcijaństwo zdemaskowane* [*Le Christianisme dévoilé*, 1757]. Czaadajew nie wiedział natomiast, że podobnie surowo oceniał działalność Mojżesza i w ogóle całą historię Żydów młody Hegel w niedokończonym dziele *Duch chrześcijaństwa* [*Das Geist des Christentums*, 1799].

Król Dawid był dla Czaadajewa „najbardziej doskonałym wzorem najświętszego heroizmu”, podczas gdy Marek Aureliusz jawił się w tym planie jako przedstawiciel „sztucznej pyszałkowej cnoty”. Podobnie surowo został przez Czaadajewa oceniony Arystoteles, którego „imię wkrótce będzie wymawiane z pewnym wstrętem”, jako że był „aniołem ciemności, który w ciągu kilku wieków pętał siły dobra pośród ludzi”. Homer tymczasem został uznany za „przestępczego kusiciela, który w straszny sposób sprzyjał poniżeniu ludzkiej

<sup>20</sup> Trudno się powstrzymać od uwagi, że w stylistycznym maksymalizmie pierwszego „listu” Czaadajew zgrzeszył przeciwko tej słusznej skądinąd zasadzie.

natury” [I 162]. W siódmym liście autor *Iliady* został nawet uznany za „Arymana w współczesnego świata”, podobnie jak był nim w świecie przez siebie stworzonym. Jego bogowie i bohaterowie po dziś dzień chcą wyrwać świat spod wpływu chrześcijańskiej idei [I 195-196].

Ta Czaadajewowska retoryka miała swój wymiar dydaktyczny – myśliciel uważał, iż filozofia historii<sup>21</sup> powinna mieć charakter krytyczno-oceniający. Zamiast być „pustą ciekawością”, powinna stać się „najwyższym sądem”, który mógłby wskazać czasom terażniejszym oraz przyszłym prawidłowy kierunek rozwoju:

Ogłaszałby bezlitosny wyrok nad pychą i wielkością wszystkich wieków; starannie sprawdziliby wszelką reputację, wszelką sławę; rozprawiłby się z wszelkimi mirażami i wszelkimi historycznymi pokusami; zajęłby się usilnie niszczeniem fałszywych obrazów, które zaśmiecają pamięć ludzkości, po to, aby przeszłość stanęła przed rozumem w prawdziwym świetle i umożliwiła mu wyciągnięcie określonych wniosków w stosunku do terażniejszości, a także z określoną pewnością skierowała ludzkie oczy w nieskończone dale przyszłości [I 164].

W takim właśnie kontekście Czaadajew surowo oceniał wielką sławę starożytniej Grecji, uznając ją za kraj fałszywych nadziei i iluzji, za geniusza kłamstwa, który nieszczęśliwie oddziałuje na ludzkość aż do czasów współczesnych. Spośród starożytnych jedynie Epikur uzyskał w *Listach filozoficznych* pozytywną ocenę Czaadajewa [I 192]. Myśliciel rosyjski uważał, że cała cywilizacja starożytnego świata szła niedoskonałą drogą; najważniejszym dowodem na taki stan rzeczy był dla niego fakt, iż zarówno „głęboka mądrość Egiptu”, jak i „urzekające piękno Jonii”, zarówno potęga Rzymu jak i blask Aleksandrii zniknęły po wsze czasy z powierzchni ziemi. To nie barbarzyńcy zniszczyli stary świat, ponieważ on sam przed ich nadejściem był już tylko „zetłętym trupem”. Odnosi się to nie tylko do Rzymu, lecz w ogóle do całej starożytnej cywilizacji, która już wcześniej roztopiła się w Cesarstwie. Czaadajew mówił tu zarówno o Grecji jak i o Egipcie, a nawet o tej części judaizmu, która uległa procesowi hellenizacji [I 170]. W takiej ocenie, pomimo negatywnej frazeologii, zawarta była myśl o względnej wartości antyku, który „wypełnił do końca swoje zadanie i dokonał wstępnego wychowania ludzkiego rodzaju”. Okres ten dowiódł niezbitnie, iż zdany na siebie duch ludzki, nawet jeśli z pasją dąży do wyjścia poza granice ziemskiej sfery, nigdy nie będzie w stanie nadać

<sup>21</sup> Czaadajew w tekstach francuskich używał m. in. pojęcia „la philosophie des temps” [I 165] lub „philosophie de l’histoire” [I 172].

historii jej właściwego biegu. Może jedynie chwilowo w przebłyskach świadomości poszczególnych swych przedstawicieli docierać do „prawdziwej podstawy wszystkich rzeczy”. Nie zdoła jednak przekształcić dziejów w taki sposób, aby stały się one konsekwentnym i trwałym ruchem ku Bogu. Dla tego bowiem potrzebne było nowe działanie Opatrzności, czyli powstanie chrześcijaństwa, przez rosyjskiego myśliciela określonego mianem „myśli, która przysłała z nieba na ziemię” i „osią, wokół której kręci się cała sfera historii” [I 171]. Powstanie chrześcijaństwa było dla Czaadajewa najważniejszą graniczną linią dziejów:

Czyż światowy rozum nie jest teraz rozumem chrześcijańskim? Nie wiem, być może linia, oddzielająca nas od starego świata, nie jest widoczna dla każdego oka, ale ja sądzę że do tego sprowadza się cała moja filozofia, cała moja moralność, cała moja religia [I 171]<sup>22</sup>.

Istnienie człowieka i narodów w czasach antycznych nie miało ściśle wytyczonego celu, dlatego właśnie tak wiele społeczeństw zniknęło w tym czasie z areny dziejów. W okresie chrześcijańskim, jak twierdził myśliciel, obserwujemy jedynie przesuwanie geograficznych granic poszczególnych państw, podczas gdy narody i społeczeństwa istnieją już na sposób trwałe. Świat chrześcijański nie przeżyje już żadnej katastrofy, lecz będzie konsekwentnie wprowadzał w obręb swojego systemu kolejne najbardziej nawet oddalone niechrześcijańskie narody. Nie ma takiego miejsca na świecie, które mogłoby oprzeć się działaniu chrześcijańskiej idei – Czaadajew przepowiadał w tym kontekście prędko upadek Imperium Ottomańskiego [I 172].

Tak właśnie zamykał się w *Listach filozoficznych* „krąg wszechmocnego działania świętej prawdy” – przestrzeń chrześcijaństwa będzie się geograficznie powiększać, przybliżając tym samym ludzi do „czasów zapowiadanych” [I 172-173]. Szósty „list” kończył się apologią papieżstwa jako „widzialnym znakiem jedności” i „znakiem ponownego zjednoczenia”. Czaadajew przywoływał odpowiednie fragmenty arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa o jedność uczniów (J 17, 11), twierdząc, iż zjednoczenie chrześcijaństwa będzie w praktyce peł-

<sup>22</sup> Przy okazji Czaadajew potępił XV-wieczne europejskie odrodzenie, którego próbę powrotu do pogaństwa nazywał „przestępczym szaleństwem”. Wyrażał przy tym nadzieję, że pamięć o tzw. „odrodzeniu sztuk” zostanie prędko zatarta w powszechnej świadomości [I 171]. Podobnie surową ocenę uzyskała Reformacja, która chciała pozbawić chrześcijański świat „wzniosłej idei powszechności i jedności” na rzecz pogańskiego indywidualistycznego rozdrobnienia [I 178].

nym pokuty powrotem „kościół odłączonych” (*les Eglises schismatiques*) do katolickiego „Kościoła-matki” (*L'Eglise mère* [I 179]).

Ostatnią fazą ludzkiej historii, czyli rozwiązaniem światowego dramatu, ma być wielka „apokaliptyczna synteza” [I 205]. Taką metaforą Czaadajew zakończył ósmy, czyli ostatni z „filozoficznych listów”. Ich podstawą, co staraliśmy się powyżej wykazać, było przekonanie o providencjalno-teleologicznym wymiarze historii. Z tej ogólnej istoty wywodził się Czaadajewowski „okcydentalizm” – myśliciel bowiem w momencie pisania listów był przekonany, iż w sposób najbardziej przybliżony do ideału plan Opatrzności realizuje się na katolickim Zachodzie. Historia Europy była przeto dla niego historią świętą, której obrazu nie były w stanie zniekształcić ani pogańskie Odrodzenie, ani równie pogańska Reformacja, ani też „nowa filozofia”, uznająca człowieka za istotę wyłącznie naturalną.

W Czaadajewowskim providencjalizmie zawarta była myśl o aktywnym, a więc także historyczno-ludzkim charakterze chrześcijaństwa. Takie właśnie przekonanie stanowiło ogólne centrum i oś tego światopoglądu – tezy o moralnych zadaniach, jakie stoją zarówno przed jednostkami jak i całymi narodami, były jego logiczną pochodną.

## ПЕТР ЧААДАЕВ – ОТЕЦ ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМА В РОССИИ

### Резюме

Статья Чаадаева *Философические письма* имеет полемический и апологетический характер. Мы полемизируем с такой исследовательской позицией, которая считает метафизику этой мысли производной его историософии (А. Валицкий), или просто лишним баластом Чаадаевских исторических воззрений (И. Плеханов). Не соглашаемся также с тезисом В. Зенковского, который провозглашал мнение о гегельянском (имманентном) характере providenciализма Чаадаева. Наша позиция близка взгляду М. Гершензона, хотя считаем, что также и этот исследователь очень сильно подчеркивал „мистицизм” Чаадаева в ущерб для его „рационально-providenciальной” историософии. Реконструируя Чаадаевское изложение providenciализма на основании всех восьми „философических писем”, утверждаем, что наиболее общей идеей, выраженной в этих письмах, есть убеждение о действии в истории Провидения, дальше – тезис, что это действие лучше всего видно во всей истории Западной Европы, и только в конце – парадоксальное утверждение о „забытой Провидением” России, которая как отрицательный пример должна „хорошо проучить мир”. Чаадаев одновременно защищал христианскую концепцию свободы как производной ценности по отношению к правде и полемизировал с просветительно-либеральной концепцией свободы.