

O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej.

Z różnych stron przystąpić można do zagadnienia cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej. Przede wszystkim śledzić możemy zewnętrzne koleje wpływów kultury bizantyńskiej, opanowującej wschód Europy i kraje doń przyległe, podobnie jak śledzić możemy historię wpływów kultury łacińskiej w zachodniej i środkowej Europie—badania takie należą do ulubionych tematów historii kultury i historii w ogólności. Jednakże pomimo całej wdzięczności tematu badania te obarczone są pewnym brakiem zasadniczej natury. W istocie, różnice pomiędzy cywilizacją zwaną łacińską czyli zachodnią, a cywilizacją zwaną wschodnią czyli bizantyńską, nie są wszak różnicami stron świata, gdyż „Wschód” i „Zachód” nie wchodzą tu bynajmniej w grę jako pojęcia geograficzne, wyznaczają natomiast pewne swoiste treści *kulturowe*, których ustalenie stanowić musi *wstępny warunek* wszelkich dalszych badań. Jak długo nie wiemy, na czym polegają różnice Wschodu i Zachodu jako kategorii filozoficzno-cywilizacyjnych, próżną jest rzeczą badać koleje zewnętrzne tzw. wschodniej lub zachodniej cywilizacji. Próżną rzeczą badać ścieranie się wpływów dziejowych, gdy nie wiemy, na czym polegają ścierające się treści, wszelkie zaś zbliżenia, skojarzenia i refleksje na tematy takie jak „Wschód i Zachód”, „Polska jako placówka Zachodu”, „Rosja jako wyraz Wschodu” itp., refleksje, które wypełniają szpalty czasopism, a częstokroć dostarczają wątku potocznej nawet rozmowie, są wszystkie na wodzie pisane. Odczyt niniejszy, którego treść pozostaje zresztą w związku z pracą autora, wydaną przed 3 laty¹ — usiłuje odpowiedzieć na owo

¹ *Wschodnie Chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*. Wilno 1933. Nakładem Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej.

pytanie podstawowe, którego omijanie dotychczasowe uważać należy za grzech pierworodny wszelkich rozważań na temat Wschodu lub Zachodu bądź w polskiej, bądź też i w ogólnoeuropejskiej literaturze.

Czy można jednak mówić — gotów ktoś zapytać — o Wschodzie lub Zachodzie jako takich? Wszak wszystko na świecie ulega zmianie, wobec czego zmienne są również treści ideowe, które składają się na pojęcia cywilizacji zachodnio-łacińskiej lub wschodnio-bizantyńskiej! Otóż z truizmu tego nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Podobnie jak zasadnicza własność wszelkiego życia organicznego — mam na myśli zmienność zwierząt i roślin — nie zaprzecza istnieniu tendencji wręcz przeciwnej o niezmiernej doniosłości (nosi ona miano „dziedziczności”), tak też powszechna zmienność życia cywilizacyjnego ludzkości nie stanowi jeszcze instancji, która by mogła zwolnić nas od poszukiwania pewnych treści zasadniczych, będących tutaj wyrazem wielkiej zasady zachowania w strukturze bytu dziejowego i odgrywających w danym wypadku rolę, analogiczną do roli niezmienników w strukturze nauk ścisłych. Banalna prawda powszechnej płynności nie przekreśla jednak inwariantów, bez których wszelka wiedza stałaby się niemożliwą. To też zadaniu naszemu, jakim jest zbadanie i ustalenie pewnych zasadniczych własności cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej w odróżnieniu od cywilizacji zachodniej, nie należy przeciwstawiać banalnej prawdy, której na imię „powszechna płynność życia historycznego”, a to tym bardziej że ani język potoczny ani nauka historyczna nie zamierzają wszak wyrzec się używania terminów „Wschód” lub „Zachód” w przyszłości.

Poszukiwane przez nas cechy mają charakter cech strukturalnych i posiadają oparcie swe w *strukturze psychicznej* typów cywilizacyjnych, jakimi zajmujemy się tutaj. Zauważmy, że z pośród rozmaitych dziedzin życia cywilizacyjnego dwie zwłaszcza posiadają szczególniejsze znaczenie dla całości cywilizacji, mianowicie dziedzina religijna oraz dziedzina społeczno-prawna; dlatego też badania, dotyczące struktury psychicznej cywilizacji bizantyńskiej, winny odsłonić przede wszystkim strukturę psychi-

czną życia religijnego na Wschodzie chrześcijańskim jak również właściwości społeczno-prawne należących doń krajów.

Rozważania powyższe wyznaczają plan wykładu niniejszego. Ponieważ pierwiastek religijny posiada z pośród wszystkich przejawów życia cywilizacyjnego charakter najbardziej syntetyczny, ustalenie zasadniczych właściwości życia religijnego na Wschodzie chrześcijańskim będzie stanowiło pierwsze z naszych zadań; z kolei przejdziemy do właściwości życia społeczno-prawnego w obrębie kultury bizantyńskiej, po czym postaramy się o uwydatnienie wspólnych rysów strukturalno-psychologicznych w obrębie obydwóch dziedzin życia religijnego oraz prawnego-społecznego, a to celem sprowadzenia ich jak gdyby do pewnego wspólnego mianownika. Uzyskane w ten sposób rezultaty postaramy się wreszcie zastosować do rozważań, dotyczących największego z pośród narodów, wychowanych przez cywilizację bizantyńską, jakim jest naród rosyjski. Oczywiście, plan powyższy wchodzi tu w grę jedynie w najogólniejszych konturach — wypełnienie go należytą treścią wymagałoby bowiem nie krótkiego wykładu lecz wielkiego dzieła.

STRONA RELIGIJNA.

Zasadniczym punktem, jaki mieć należy na uwadze przy badaniu życia religijnego na Wschodzie chrześcijańskim, jest wielka — znacznie większa niż na Zachodzie — rola prądów duchowych, stojących wprawdzie poza nawiasem Kościoła wschodniego i jego hierarchii, niemniej przecież niezmiernie charakterystycznych dla ducha, nurtującego kraje o kulturze bizantyńskiej. Mam na myśli potężnie rozrosłe *sekty* wschodnio-chrześcijańskie, zwłaszcza zaś te wszystkie, które są wyrazem pierwiastków gnostyko-manichejskich. Ze względu na wielkie ich znaczenie dla duchowego życia Wschodu wskazaną będzie rzeczą szczegółowsze ich tutaj rozpatrzenie.

Nasamprzód jednak o Kościele oficjalnym. Badanie duchowości wschodnio-chrześcijańskiej w jego obrębie zaczniemy od charakterystyki tych *pierwiastków filozoficznych*, którymi posługuje się z upodobaniem patrystyka wschodnia i które—już po

przeminięciu epoki patrystycznej — pozostały nadal jako integralny czynnik życia duchowego. Pierwiastki powyższe dają się wyodrębnić w porządku kolejności dziejowej jako: 1. neoplatonizm, 2. orygenizm oraz 3. spekulacja filozoficzna Ojców IV w., tych zwłaszcza, którzy znani są jako „trzy światła Kappadocji”.

Pierwsza cecha, która uderzyć musi każdego badacza, rozmyślającego o chrystianizmie greckim wschodniego obrządku w całości kształcie jego treści teoretycznej — to niezaprzeczone znaczenie pierwiastka *neoplatońskiego*, na co zwrócił już był uwagę w swoim czasie (1913 r.) Adolf Harnack¹. Można powiedzieć bez przesady, że neoplatonizm stanowi niezmiennie tło ideowe w spekulacji filozoficzno-teologicznej Ojców wschodnich — i to w stopniu bez porównania większym, aniżeli w obrębie patrystyki zachodniej². Z kolei zatem staje przed nami pytanie, dotyczące istoty neoplatonizmu. Gdyby możliwością było główne jego rysy w kilku zawiązać zdaniach, powiedzielibyśmy, że w wielkim tym prądzie ideowym o charakterze zdecydowanie mistycznym znajdują wyraz następujące zwłaszcza pozycje myślowe: 1. intuicjonizm i antidyskursywizm; 2. bezosobowość Bóstwa i swoisty panteizm; 3. niepoznawalność Bóstwa; 4. nierealność Natury czyli „akosmizm”; 5. wywód świata z Boga w drodze emanacji (nie zaś przez akt woli twórczej); 6. ekstaza jako najwyższy stan duchowy, w którym jaźń dochodzi niejako do zlania się z Absolutem. Mistyczny

¹ „*Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*” (praca, przedstawiona Akademii Nauk berlińskiej w r. 1913).

² Oczywiście, wpływ neoplatonizmu bardzo jest znaczny również w łonie patrystyki łacińskiej, zwłaszcza — jak to powszechnie wiadomo — gdy chodzi o największego z pośród wszystkich — o św. Augustyna. Wpływy neoplatońskie stają się ważnym czynnikiem również i w dalszym rozwoju umysłowym Zachodu, gdy z gruntu, użyźnionego przez patrystykę, powstanie z czasem filozofia scholastyczna. Piszący te słowa parokrotnie starał się już w różnych okazjach podkreślić, że wpływy neoplatońskie znacznie większe były w obrębie scholastyki (a tym bardziej w obrębie prądów heterodoksyjnych), aniżeli się zazwyczaj przypuszcza. Niezależnie jednak od wielkiej roli neoplatonizmu w kształtowaniu się duchowym Zachodu, której niedocenienie najmniej dotyczyć by nas mogło — podkreślić musimy jeszcze większe znaczenie wpływów neoplatońskich na Wschodzie chrześcijańskim.

ten, anti-intelektualistyczny i awoluntarystyczny pogląd na świat, skupiający w sobie wszystkie promienie zachodzącego słońca hellenizmu, uważać można za *integralny czynnik atmosfery cywilizacyjnej na Wschodzie*, w której obrębie dokonała się swoista synteza owego czynnika neoplatońskiego z czynnikiem chrześcijańskim, ucieleśniającym z natury swej na ogół obce hellenizmowi pierwiastki *personalizmu i woluntaryzmu*.

Zwrócimy się obecnie do filozoficzno-teologicznych spekulacji Ojców wschodnich, tych zwłaszcza, których twórczość największe miała znaczenie dla doktrynalnego rozwoju chrystianizmu wschodniego.

Szereg ten otwierają—jeden po drugim—Klemens oraz Orygenes, obaj wychowankowie duchowi Aleksandrii, stolicy gnostycyzmu i formującego się podówczas neoplatonizmu. Szczególnie wielkie, a dla Wschodu charakterystyczne posiada znaczenie Orygenes, niewątpliwie jeden z najpotężniejszych umysłów owych czasów, przedmiot podziwu powszechnego za życia, potępienia i klątwy po śmierci. System spekulatywny Orygenesesa, w którym dałyby się wyodrębnić pierwiastki platońskie, neoplatońskie oraz gnostyckie, stał się źródłem niezliczonych pomysłów teologicznych i metafizycznych w łonie wschodniego zwłaszcza chrześcijaństwa; jednakże—z powodu wielkiej przewagi w obrębie orygenizmu pierwiastków dopiero co wymienionych, a więc heterodoksyjnych—system ten, po długich i namiętnych sporach (tzw. orygenesowskich), został wyeliminowany przez późniejsze sobory z nauki oficjalnej Kościoła. Wyeliminowany jako całość, *żył jednak nadal w swych momentach poszczególnych*, a o żywotności jego po dziś dzień świadczą chociażby najświeższe pomysły *współczesnych nam* filozofów rosyjskich, przedstawione między innymi w zbiorowym wydawnictwie „Problemy russkago religioznago soznanija”³: piszący te słowa rozpoznaje orygenizm jako lwią część rzutów myśli tam rozwiniętych, przedstawianych i odczuwanych jako oryginalne rzuty „rosyjskiej myśli” i „rosyjskiej świadomości”. Do istoty orygenizmu należą: 1. zasada przeegzystencji dusz (pier-

³ Berlin, 1924, nakł. Y. M. C. A.

wiastek platoński); 2. słabe podkreślenie jedności Bożej (Chrystus - Logos nie jest właściwie Bogiem, lecz raczej „odblaskiem” lub „wypływem Chwały Bożej”, „zwierciadłem Mocy Bożej” itp.); pojmowanie stworzenia świata nie jako jednorazowego aktu Woli Najwyższej, lecz jako nieskończonego procesu stawania się kosmicznego, powołującego do istnienia nieskończoną ilość światów, jednego za drugim; pojmowanie zbawienia jako *sabatu dusz*, a więc ostatecznego i powszechnego zbawienia wszystkich, a to w związku z tezą eschatologiczną o Restauracji Powszechnej i powrocie do Pierwotnej Jedności (*Apokatastaza*); 3° pojmowanie powstania świata jako rezultatu odpadnięcia części duchów od Boga. Punkty, wyliczone pod 2., mają charakter neoplatoński, częściowo stoicki i gnostycki, punkt 3. wyraża pierwiastki typowo gnostyckie.

Obok Orygenesesa († 254) postawić należy, jako dalsze źródło autorytatywne spekulacji teologicznej na Wschodzie, trzy znakomite umysły IV w. — braci Bazylego Wielkiego i Grzegorza Nysseńskiego oraz Grzegorza z Nazjanzu, zwanych „trzema światłami Kappadocji”. Bazyli i Grzegorz Nazjanzeski, złączeni najgłębszą przyjaźnią, wspólną ożywieni byli czią dla Orygenesesa, a dokonany przez nich wybór myśli wielkiego teologa-filozofa (t. zw. *Philocalia*) stał się przewodnikiem orygenesowskich wpływów na Wschodzie. Jak bardzo potężne były pierwiastki platońsko-neoplatońskie w teologii spekulatywnej zwłaszcza Grzegorza Nysseńskiego, najwybitniejszego z pośród wspomnianej trójcy platończyka, dowodzi okoliczność, że filozof ten i teolog, będący przedstawicielem tzw. skrajnego realizmu, uważał za wielką nieścisłość samo nawet używanie w mowie potocznej *liczby mnogiej*. „Piotr, Paweł i Barnaba są jako tacy jednym człowiekiem... gdy się zaś mówi o nich w liczbie mnogiej, dzieje się to niewłaściwie i przez pewnego rodzaju nadużycie”. Postawa filozoficzna wobec rzeczywistości, z jaką się tu spotykamy, bardzo jest charakterystyczna: konkretne istnienia indywidualne, a więc Piotr, Paweł lub Barnaba zacierają się i zapadają w cień wobec kryjącej się poza nimi jednej i tej samej natury (lub essencji) ludzkiej, której tamci są przejawami tylko, złudnym zmysłom bliskimi

wprawdzie i dostępnymi, lecz od *rzeczywistości pojęciowej i myślanej nieskończenie odległymi*. Zachowuje też Grzegorz Nysseński myśl Orygenesesa o Powszechnej Restauracji czyli Apokatastazie.

Jako ostatnie wreszcie źródło samodzielne spekulacji teologicznej na Wschodzie (w tym wypadku o potężnym wpływie również i na Zachodzie) wymienić należy pisma tzw. pseudo-dionizyjskie, powstałe w VI w. i niezmierną otoczone powagą, przypisywane bowiem były Dionizemu Aeropagicie, pierwszemu biskupowi Aten i uczniowi Apostołów. Są one czystą, rzecz można, postacią neoplatońskiej myśli i nastroju w ich zastosowaniu do chrześcijaństwa.

Rysy filozoficzne patrystyki wschodniej.

Gdybyśmy chcieli obecnie zresumować rozważania powyższe, moglibyśmy powiedzieć, że rysy szczególnie charakterystyczne dla patrystyki wschodniej, a posiadające ogólniejsze znaczenie filozoficzne, dają się do pewnego stopnia wyodrębnić z pośród całego szeregu odnośnych znamion.

Wchodzą tu w grę przede wszystkim:

1. Tendencja, podkreślająca niepoznawalność Boga.
2. Charakterystyczne wahania w pojmowaniu „*creatio ex nihilo*”, będące podźwięciem zasadniczego w hellenizmie dualizmu dwóch pierwiastków — pierwiastka rozumnego i materii wiecznej.
3. Zaświatowy charakter uczucia i myśli religijnej wraz z pesymistycznym stosunkiem do życia doczesnego.
4. Pewna tendencja do rozdziału dobra od piękna zmysłowo-zewnętrznego: dobro i świętość częstokroć zdają się być bliższe brzydocie, a niżeli pięknu kształtów zewnętrznych ¹.

¹ Stąd tendencja, spotykana częstokroć w bizantyńskim malarstwie religijnym, do przedstawiania świętych w kształtach nieponętnych, o twarzach pomarszczonych i wychudłych, stąd też do pewnego stopnia niechęć do rzeźby, stanowiącej natomiast przedziwnie pięknie rozwiniętą gałąź sztuki katolickiej. — Wśród Rosjan swoiste to skojarzenie świętości z upośledzeniem lub brzydotą zewnętrzną znajduje wyraz w osobliwych postaciach, zwanych „*jurodiwyje*”.

5. Przewaga pierwiastka mistyczno-ekstazyjnego.

Wszystkie wyliczone tu rysy duchowości wschodnio - chrześcijańskiej są w gruncie rzeczy *poszczególnymi wyrazami pewnej pozycji centralnej* — jest nią *koncepcja jaźni, odmiennie nieco ukształtowana aniżeli na Zachodzie*. W patrystyce łacińskiej spotykaliśmy się z koncepcją jaźni woluntarystyczno - personalistyczną, tu, przeciwnie, spotykamy się z jaźnią kontemplacyjno - kwietystyczną, ciążącą do pewnego stopnia ku *impersonalizmowi*.

Rysy teologiczne patrystyki wschodniej.

Zajmowaliśmy się dotychczas ogólnymi poglądami *filozoficznymi* w obrębie patrystyki wschodniej. Przejdźmy obecnie do dziedziny teologiczno-dogmatycznej, blisko zresztą spokrewnionej ze spekulacją filozoficzną. Chodzi nam tutaj o *strukturę pojęciową* dogmatów, której ustalenie — dzieło soborów powszechnych — nie obywało się bez walki przeciwnych sobie poglądów i tendencji. Tendencje te i w tym wypadku rozmaicie kształtowały się na Wschodzie i Zachodzie, wobec czego na ustalonej przez sobory strukturze pojęciowej dogmatów, będącej w pewnym sensie *wypadkową* ścierających się wzajemnie prądów, niejednokrotnie odbijać się mogą pozycje myślowe, właściwe raczej zachodniej, zromanizowanej części Imperium Romanum, aniżeli wschodniej, zhellenizowanej.

Historia dogmatów potwierdza istnienie wspomnianych zależności. Zatrzymajmy się dłużej nieco nad uformowaniem się struktury pojęciowej idei Boga Trójjedynego. Jak wiadomo, dookoła zasadniczego pojęcia tego, opartego na koordynacji pojęcia substancji (gr. *usia*) z pojęciem istności indywidualnej, ewentualnie osoby (*hypóstasis*, ew. *prósopon*), odbywała się jak gdyby oscylacja całego szeregu koncepcyj, z pośród których inną nieco naturę posiadały koncepcje, w których częstokroć lubowały się w owym czasie kraje zachodnie Imperium, inną zaś poglądy, rozpowszechnione zwłaszcza na Wschodzie. Faktem jest mianowicie, że właśnie w krajach zromanizowanych Zachodu spotykamy się z tendencją, ciążącą całą siłą ku zasadzie jedności bożej z pominięciem różnic pomiędzy Osobami (tzw. „herezja modalistyczna”

lub „sabeliańska”); natomiast w krajach zhellenizowanych odchylenia od pozycji ortodoksyjnej idą raczej w kierunku tzw. subordynacjanizmu, tzn. w kierunku upodrzednienia drugiej, a także i trzeciej Osoby, wobec pierwszej, wskutek czego doznać musi uszczerbku idea jedności Bożej, usunięta w cień na rzecz „processio personarum”. Będzie to koncepcja tzw. Trójcy opadającej. Rzeczą jest powszechnie znaną, że tzw. *Filioque* stanowi do dziś dnia jeden z niewielu punktów, w których wyrażają się różnice dogmatyczne pomiędzy Kościołem katolickim a wschodnim; warto jest jednak uprzytomnić sobie przy tej sposobności, że odrzucenie *Filioque* przez Wschód posiada właśnie głębsze znaczenie symptomatyczne, stanowiąc w istocie swej daleki podźwięk starodawnego subordynacjonizmu.

Nie ulega wątpliwości, że różnice powyższe posiadają oparcie swe o różnice samej struktury duchowej i że pozostają one w szczególniejszym związku z odmiennym od Zachodu ujmowaniem *jaźni indywidualnej* na Wschodzie chrześcijańskim. Odmienność ta nie pozostała bez wpływu również i na koncepcję metafizyczno-religijną zbawienia, będzie to punkt następny naszych rozważań.

PROBLEM ZBAWIENIA.

Już w dobie patrystycznej spotykamy się na Wschodzie z pewną skłonnością do ujmowania zbawienia jako „przebóstwienia” czyli deifikacji. Według słów Klemensa Aleksandryjskiego zbawienie jest jak gdyby deifikacją, nie zaś samym tylko upodobnieniem Bogu, co zresztą pozostaje w związku z napoły gnostyckim charakterem jego spekulacji. Z analogicznymi zwrotami spotykamy się w otoczonych aureolą i wyjątkowy posiadających autorytet pismach Pseudo-Dionizego: „zbawienie w ten tylko sposób dokonać się może, że przebóstwieni staną się ci, którzy go dostąpią”. Nieinaczej wyrażają się św. Maksym Wyznawca, przewodnik idei Pseudo-Dionizego, wielkie również mający znaczenie w Kościele wschodnim, oraz Grzegorz Palama, słynny w w. XIV odnowiciel kierunku mistycznego na Wschodzie a protoplasta duchowy Niła Sorskiego, mającego tak wielki wyrzec

wpływ na rozwój ruchu anachoretyckiego („starców”) na Rusi. Coprawda, nie należy na zwroty te kłaść zbyt wielkiego nacisku. W rzeczywistości już w obrębie patrystyki greckiej liczne są głosy, zmierzające do ograniczenia zbyt daleko posuniętej koncepcji deifikacji, a zaliczyć do nich należy ostatniego z Ojców wschodnich, św. Jana Damasceńskiego (w. VIII). Z drugiej zaś strony, również i w teologii katolickiej spotkać się możemy — choć nierównie rzadziej niż we wschodniej — ze zwrotami analogicznymi, mającymi na celu uwydatnienie nieuchwytniej dla myśli wspólnoty pomiędzy stworzeniem a Bogiem (*consortium divinae naturae*).

Ostatni wreszcie punkt niniejszych rozważań na temat odmienności duchowej Wschodu i Zachodu w dziedzinie filozoficzno-religijnej dotyczy swoistego pogłębienia przez Wschód koncepcji wolności indywidualnej. Na skutek silnie przeżywanego dualizmu pomiędzy doczesnością a zaświatowością, a zarazem jako protest przeciwko żelaznemu uciskowi państwowości bizantyńskiej, rozwija się wzmożona potrzeba wolności indywidualnej. Nie mogąc jednak znaleźć dla siebie ujścia w formach zewnętrznych życia społecznego, potrzeba ta krystalizuje się we wzmożonym poczuciu *rzeczywistości wewnętrznej człowieka wierzącego*, wzniesionej ponad wszelką ingerencję władzy państwowej. W ten sposób powstaje swoisty ideał wolności wewnętrznej, powstaje koncepcja wolności jako „wolności nie z tego świata” — taką bowiem nazwę chciałbym nadać owej wschodnio-chrześcijańskiej koncepcji wolności indywidualnej, ucieleśnionej zwłaszcza w postaci mnicha wschodniego, przede wszystkim mnicha-anachorety.

PRĄDY GNOSTYCKO-MANICHEJSKIE.

Dotychczas zajmowaliśmy się Kościołem wschodnim, obecnie przejdziemy do licznie na Wschodzie rozplenionych sekt, przede wszystkim — do sekt gnostycko-manichejskich.

Niezmiernie liczne sekty, obejmowane mianem gnostycyzmu, różnią się niemało ze względu na doktrynę, obrzędowość i cha-

rakter socjalny, a okoliczność ta utrudnia bardzo zrozumienie natury gnostycyzmu. W rzeczywistości, wielopostaciowość czyli „polimorfia” gnostycyzmu ma swe źródło w pewnej swoistej strukturze psychicznej, która właśnie z racji osobliwego swego charakteru jest punktem wyjścia całej różnorodności ukształtowań. Niemalą również trudność sprawia badaczowi ta okoliczność, że z wielu bardzo względów nieuchwytną częstokroć staje się linia demarkacyjna pomiędzy gnostycyzmem a manicheizmem z jednej strony, a gnostycyzmem i neoplatonizmem z drugiej — i tu i tam bowiem mamy cały szereg rysów *wspólnych*.

Systemy gnostyckie posiadają szereg rysów, wspólnych z neoplatonizmem i większością systemów filozoficzno-religijnych Indyj; te rysy natomiast, które są wyłączną własnością gnostycyzmu, związane są przede wszystkim z charakterystyczną koncepcją *zła*. Pierwsza grupa cech, a więc cech wspólnych z neoplatonizmem i systemami religijno-filozoficznymi indyjskimi, daje się przedstawić jak następuje:

1. Chrystus pojmowany jest nietyle jako Zbawiciel i uosobienie *porządku moralnego* świata, specyficznie odrębnego od *porządku Natury*, ile raczej jako *zasada kosmiczna*. *Proces wszechświatowy jest więc równocześnie — i przede wszystkim — własną historią Boga, historia zaś Ludzkości jest owej historii Boga okresem kulminacyjnym*.

2. Byt materialny, jak zresztą cała rzeczywistość zmysłowa, jest czymś *iluzorycznym*; iluzoryczny też charakter nosi również Inkarnacja. Natura ludzka Chrystusa, a więc śmierć Jego na krzyżu, były czymś pozornym tylko, nie zaś rzeczywistym — stąd nazwa *doketyzmu* (od gr. *dokein*, zdawać się), jako jednego z zasadniczych rysów wierzeń gnostyckich.

3. Tworzenie świata pojmowane jest jako proces *eksterioryzacji* czyli uzewnętrznienia Boga, innymi słowy, jako „*rzut emanacyjny*” (*probolé*).

4. Nieskończona odległość Boga od świata i Jego niepoznawalność idzie w parze z przyjęciem *łańcucha niezmiennie licznych istności Boskich*, wypełniających nieskończony dystans pomiędzy Bogiem a światem. Są to Eony, tworzące „*Pleromę*”

czyli „pełnię istnienia”, w przeciwieństwie do „Kenomy”, t. zn. „pustki”, którym to mianem objęty jest cały świat rzeczywistości zmysłowej.

5. Wyzwolenie i zbawienie ostateczne nie jest dziełem woli własnej ani też woli Bożej, działającej jako Łaska — leży ono jedynie w poznaniu, to znaczy w najwyższej formie poznania religijnego (gnosis): *„filozofia” zlewa się tu całkowicie z „religią”*.

Wyszczególnione tu punkty (1—5), bardzo istotne dla gnostycyzmu, nie są jednak, jak to już wiemy, wyłączną jego własnością. Dalsze natomiast właściwości gnostycyzmu, pojmowane w znaczeniu cech specyficznych, wyróżniających go od neoplatonizmu oraz większości systemów spekulatywnych Indii, są związane przede wszystkim z fundamentalną koncepcją Zła, która już w świadomości Plotyna rozdzielała, jak już wspomnieliśmy, neoplatonizm od gnostycyzmu. Jest to punkt wielkiej wagi — a jednocześnie niesłychanie trudny do uchwycenia. Chodzi o to, że napięcie samodzielności Zła przechodzi w systemach gnostyckich całą gamę odcieni: poczynawszy od pojęcia Zła, jako nieuniknionej konsekwencji pierwotnego wyjścia Dobra-Absolutu poza siebie w procesie powstawania świata, napięcie samodzielności pierwiastka Zła wzrastać może aż do *równorzędności* Zła i Dobra, właściwej już raczej manicheizmowi. Lecz oto równolegle ze zmianą stopnia samodzielności Zła zmienia się również *nastrój intelektualny i uczuciowy*, będący podłożem gnostyckich systemów, a potęgowanie nasilenia wewnętrznego kontrastów odbija się głęboko na całym układzie życia psychicznego oraz strukturze osobowości. W istocie wkraczamy tutaj w głąb subtelnych i małowychwytnych stanów duchowych, graniczących z zaczątkową *depersonalizacją* i dochodzących czasami nawet do rozdwojenia lub rozszczepienia osobowości. A jak płynne i nieokreślone są granice pomiędzy stanami normalnymi a chorobliwymi — graniczne te tereny obejmują nieprzebrane bogactwo objawów życiowych — tak też wielka dziedzina gnostycyzmu leży w pewnym sensie na rubieży normalnego odczuwania, częściowo zaś zdaje się już podpadać raczej pod koncepcje psychopatologii. W dwoistości tej — normalności i anomalii — gnostycyzmu leży równocześnie jego

wielkie znaczenie, z tego też źródła płyną częstokroć wyłaniające się zeń pierwiastki *perwersyjne* oraz znaczna siła atrakcyjna, którą wywiera,

Celem zrozumienia rysów specyficznych gnostycyzmu celową jest rzeczą wziąć za punkt wyjścia neoplatonizm. Jeżeli mianowicie, wychodząc od kontemplacyjnego tła neoplatonizmu, które — jak to podkreśliliśmy — stało się trwałym podłożem wschodniego chrześcijaństwa, zrobimy zwrot w kierunku woluntaryzmu i zarazem bardziej optymistycznego ukształtowania stosunku do rzeczywistości, wówczas znajdziemy się w orbicie zachodniej patrystyki i Augustyna, w których duchowym świecie dokonała się *synteza neoplatonizmu z owymi pierwiastkami woluntaryzmu, optymizmu i personalizmu*; jeżeli natomiast od wyżej wymienionej pozycji neoplatońskiej pójdziemy w kierunku przeciwnym patrystyce łacińskiej i spotęgujemy jeszcze bardziej, aniżeli w neoplatonizmie, kontrast dobra i zła, kontrast ducha i ciała, wówczas znajdziemy się już w zasięgu gnostycyzmu (właściwości psychiczne Kościoła wschodniego zajmą tu niejako miejsce pośrednie). W ten sposób otrzymujemy tę z pośród pozycji duchowych gnostycyzmu, którą uważać możemy za *pozycję zasadniczą*, za „*Grundstellung*” — jeśli wolno nam się posłużyć w tym miejscu terminem niemieckim. Jednakże pozycja taka ma charakter idealny jedynie, nie istnieje bowiem w czystej formie, to znaczy bez udziału innych jeszcze znamion, mających już charakter zastępczy, innych przecież, aniżeli fenomeny zastępcze w strukturze psychicznej neoplatońskiej, o których wspominaliśmy przed chwilą. Albowiem intensywniejszy, aniżeli w neoplatonizmie, udział Materii i Zła w budowie bytu i psychiki ludzkiej rzuca tu swój cień nie tylko na zmysły i płęć, lecz nadaje ponure częstokroć zabarwienie całości potęg kosmicznych. Nie będzie więc tutaj miejsca dla Plootnowego hymnu, sławiącego piękno wszechświata, zjawi się natomiast — wobec ostrego dualizmu ducha i ciała — tendencja *monistyczna*, idąca w kierunku wzajemnego ich zbliżenia i złagodzenia przeciwieństw, a to w drodze *penetracji wzajemnej* znamion ducha i ciała, Boga i seksualności. Następuje w ten sposób *seksualizacja Bóstwa*, równocześnie zaś pierwiastki płciowe w człowieku

podniesione zostaną do *wyżyn boskości*, wobec czego zasadnicza antyteza Zła i Dobra, seksualności i Boga, ukaże się świadomości gnostyków już nie w odosobnieniu, ile raczej spowita w wizji seksualnie ujmowanej boskiej *Pleromy*¹. Jednakże zjawisko takie, stanowiące w gruncie rzeczy reakcję ze strony zdrowszych pierwiastków organizmu psychicznego, przeciwdziałających rozdarciu wewnętrznemu, jest wyrazem tendencji monizującej, bo zmierzającej do złagodzenia zasadniczej dysharmonii Zła i Dobra, Ciała i Ducha; przybiera też ona najrozmaitsze odcienie w zależności od zmiany *napięcia* w owym zasadniczym dualizmie dwu potęg. Naogół biorąc, w miarę wzrostu napięcia tego i pogłębienia się rozdarcia wewnętrznego, funkcja monizująca zdaje się maleć, aż wreszcie, miast wyżej przedstawionej „ambiwalencji dopełniającej“, opartej na kompensacji przeciwieństwa Boga i ciała i odnoszącej się nie tyle do uczuć samych, ile raczej do *przedmiotów* uczuć (w danym wypadku — do Boga i ciała lub seksualności), następuje właściwa już *ambiwalencja uczuć*, przypominająca *rozszczepienie schizofreniczne osobowości*, w którym częstokroć te same przedmioty budzą równocześnie pożądanie i wstręt, miłość i nienawiść, uwiel-

¹ Pleroma czyli „pełnia” (bytu) jest naczelnym pojęciem spekulacji teologicznej zwłaszcza u Walentyna, twórcy systemu gnostyckiego o wielkim polocie fantazji poetyckiej (w w. II). Pleroma wyłania się z Prazasady czyli „Praojca”, będącego „odmętem niewypowiedzialnym”, a jest ona czymś pośrednim pomiędzy Bogiem Niepoznawalnym a światem. Stanowi Pleromę szeregu Eonów, układających się w procesję par o naprzemian męskich i żeńskich pierwiastkach. Ostatni i najniższy z Eonów, Sofia (czyli Mądrość), staje się przyczyną powstania świata na skutek tęsknoty swojej do poznania Boga-Praojca czyli Prabytu, poznania bezpośredniego, nie uwzględniającego hierarchii Pleromy. Owocem zjednoczenia się Sofii z Prabytem jest właśnie świat, którego zbawienie, jak również wyzwolenie z cierpień „Sofii Niższej” (czyli Sofii Achamoth), staje się dziełem „Eona-Zbawiciela” czyli Chrystusa. W ten sposób pierwiastek cielesno - seksualny, z którym walczą gnostycy, znalazł w gruncie rzeczy dla siebie miejsce w ich *swoistej koncepcji Bóstwa o złożonym zróżnicowaniu seksualnym*. Postać Sofii wielką odgrywa rolę w filozoficznych inspiracjach największego myśliciela rosyjskiego Sołowjewa, a i wśród współczesnych filozofów rosyjskich na emigracji istnieje poważny bardzo „kierunek Sofijański” („Sofijanskoje naprawlenije”).

blenie i pogardę². Będzie to *graniczna pozycja* gnostycyzmu, w której bezwzględne potępienie płci i ciała przechodzi równocześnie w ich ubóstwienie, a odrzucenie Zła—w uwielbienie jego potęgi, w *kainizm* lub *satanizm*. Cały też szereg sekt gnostyckich (t. zw. kainici, ofici i in.) hołdował nie tylko libertynizmowi, lecz również rozpuście rytualnej oraz kainizmowi. Jaskrawa ambiwalencja uczuć w stosunku do Zła uwidoczniła się tu np. w apokryficznej „*Ewangelii Judasza*” (tekst jej pozostał nam nieznan), która proklamuje zasadę, że *prawdziwą drogą, prowadzącą do zbawienia, jest droga zbrodni, albowiem jedynie przejście przez wszystkie możliwe zbrodnie i zboczenia ludzkie uzdolnić może człowieka do ostatecznego wyzwolenia i zbawienia*. Wartościowanie zła staje się tutaj przykładem charakterystycznego „przebiegu” psychicznego, jeśli wolno mi się tak wyrazić przez analogię do charakterystycznych zmian w biegu linii krzywych (t.zw. punkty przebiegu w geometrii analitycznej). Zło jest przedmiotem prawdziwego uwielbienia, uwielbienie to spowite jest jednak w potępienie... Sądzę, że nie ma czytelnika, znającego Dostojewskiego, a z pośród współczesnych pisarzy rosyjskich np. Mereżkowskiego, któremu by już w tym miejscu nie przyszła na myśl ich twórczość literacka. O związki te poniżej potrącimy raz jeszcze.

Tak więc, począwszy od tego, cośmy nazwali „pozycją zasadniczą” gnostycyzmu, a kończąc na jego „pozycji granicznej”, istnieje *cała skala przejść nieznacznych*. Systemy gnostyckie, które oparte są wszystkie prawie — jak to już zauważyliśmy — na zasadzie gradualizmu (punkt 4), cechuje przeświadczenie, że świat jest nie tylko tworem istoty pośredniej pomiędzy Bogiem a człowiekiem (gradualizm), lecz że istota ta, zwana najczęściej Demiurgiem i kojarząca się w pojęciu gnostyków z Bogiem Starego Testamentu, jest zła lub conajmniej niedoskonała. Możemy więc do powyżej wyszczególnionych rysów gnostycyzmu (1—5) dodać obecnie jeszcze rysy następujące, wypływające wszystkie z dualizmu Zła i Dobra a będące cechami *specyficznymi* gnostycyzmu:

6. Teza o pochodzeniu świata od *złej* lub conajmniej *niedoskonałej* istoty.

7a-7². Ambiwalecja Dobra i Zła, Ducha i Ciała, Boga i Seksualności, przybierająca rozmaite postaci w zależności od stopnia napięcia kontrastowego pomiędzy pomienionymi czynnikami.

8. Zasadnicza opozycja wobec judaizmu, dążąca do wyeliminowania Starego Testamentu z obrębu chrześcijaństwa (t. zw. antynomizm).

Cechy te stanowią zatem rysy specyficzne gnostycyzmu.

STRESZCZENIE STRONY RELIGIJNEJ.

Przejdźmy do streszczenia wywodów powyższych. Badanie życia religijnego na Wschodzie chrześcijańskim, czy to w zamierzchłych czasach patrystyki, czy to w czasach późniejszych, w równym stopniu uwzględnić winny Kościół oficjalny jak i prądy gnostycko-manichejskie. Co więcej: wobec tego, że pierwiastki twórcze w zakresie życia religijnego rozwijały się właśnie w oparciu o gnostyko-manicheizm, znaczenie ostatniego dla zrozumienia duchowości wschodnio-chrześcijańskiej niezmiernie jest wielkie. Jednym z motywów zasadniczych, wiecznie powracających w twórczości filozoficzno-religijnej Wschodu chrześcijańskiego — to dualizm ideału i rzeczywistości, wolności i konieczności, zaświata i doczesności. Dla Zachodu będzie dualizm ten niewątpliwie jednym z najważniejszych motywów duchowych, dla Wschodu — to coś jeszcze większego — to jego „ewige Melodie”. Otóż owo radykalne nieukontentowanie z powodu całej doczesności jako zła koniecznego, od którego uczucie religijne najchętniej się odwraca, nie pragnąc nawet kształtowania jej na modłę niebieską, ów radykalny *maksymalizm* moralny, nieuznający w zasadzie żadnych kompromisów z doczesnością a przecież zmuszony do ciągłych z nią kompromisów, prowadzi częstokroć — zgodnie z prawami psychiki ludzkiej — do zjawisk swoistej pokory, w których występuje charakterystyczna dwoistość w odczuwaniu i wartościowaniu rzeczywistości. Jaskrawe wyrazy tego rodzaju dwoistości należą już do dziedziny psychopatologii, jednakże również i na pograniczu zdrowia i stanów chorobowych dwoistość taka (t. zw. ambiwalencja) odgrywać może pewną rolę, nie mówiąc już o tym, że występować ona może również w psychice

normalnej, tutaj wszakże jedynie w formie zaczątkowej. Tak więc duchowość wschodnio-chrześcijańska zdaje się być predysponowana do zjawisk ambiwalencyjnych, choć zapewne nietylko w obrębie Kościoła wschodniego, ile raczej — jakeśmy to widzieli — w łonie prądów gnostyckich. Tendencje powyższe odbijają się również na koncepcjach, dotyczących stosunku jednostki do państwa. Koncepcja satanistyczna państwa czasami bowiem przechodzi tutaj — z racji krańcowego swego charakteru — w swe własne przeciwieństwo, wskutek czego w cywilizacji typu bizantyńskiego tak często spotkać się możemy nieledwo z *ubóstwieniem* państwowości. Analogiczne objawy spotykamy wreszcie w ujęciu stosunku jednostki już nie tylko do państwa jako wyrazu doczesności, lecz w ogóle do zbiorowości społecznej w znaczeniu powszechności wiernych. Ideałem jest tu niewątpliwie postać mnicha-pustelnika, pozostającego w pewnym stopniu poza zasięgiem więzi społecznej i stąd właśnie ucieleśniającego skłonności anarchiczne, skądinąd głęboko tkwiące w naturze ludzkiej. Z drugiej jednak strony, człowiek wierzący, niebędący anachoretą, a przebywający w łonie społeczności (w „mirie”, jak zwykli mówić Rosjanie), czuć się będzie przecież we wszystkich sprawach umysłu i ducha przede wszystkim częścią zbiorowości, wobec czego trudno o miejsce dla jego indywidualnej odrębności: *indywidualność mieć będzie tutaj tendencję do rozpułknięcia się w zbiorowości czyli w Kościele (jako Chrystusowym „corpus mysticum”), podobnie jak przez zbawienie w życiu przyszłym nastąpić ma rozpułknięcie się jej w Istocie Najwyższej.*

STRONA SPOŁECZNO-PRAWNA.

Zwróćmy się obecnie do drugiego pierwiastka, mającego wielkie znaczenie przy tworzeniu się pewnego typu cywilizacji — do pierwiastka społeczno-prawnego. Czynniki ten w krajach bizantyńskiego kręgu kulturowego posiada swoistą fizjognomię, różną bardzo od analogicznego czynnika w życiu cywilizacyjnym Europy zachodniej. Różnice te wyrażają się zwłaszcza: 1. w odmiennym stosunku Kościoła do Państwa, 2. w nieobecności

tych pierwiastków ideowych, które miały podstawowe znaczenie dla ukształtowania świadomości prawnej na Zachodzie. Mam tu na myśli niektóre doktryny prawa rzymskiego jak również doniosłą doktrynę prawa przyrodzonego.

Stosunek Kościoła do Państwa na Wschodzie jest, jak powszechnie wiadomo, przeciwieństwem nieledwie stosunku tego w dziejach Europy zachodniej, zwłaszcza w dobie średniowiecznej. Bezwzględna uległość Kościoła wobec Państwa, zaznaczająca się już w czasach pierwszych cesarzy bizantyńskich, którzy częstokroć w sposób definitywny decydowali o sprawach ściśle dogmatycznych, stanowi odwrócenie ideału teokratycznego, w którego świetle Rzym średniowieczny przez długie lata wychowywał ludy Europy Zachodniej. W parze zaś z tym wpływem kształtującym rzymskiego katolicyzmu biegły wpływy prawa rzymskiego oraz związanej z tym ostatnim doktryny „*ius naturale*” — wszystkie zaś one sprzyjały w niemałej mierze rozwojowi zasad indywidualistycznych w samej budowie życia społecznego, zasad tłumionych na Wschodzie na rzecz zbiorowości. Szczególniejsze znaczenie dla losów świadomości prawnej na Zachodzie posiadała ugruntowana przez jurysprudence rzymską zasada dualizmu prawa publicznego i prawa prywatnego. Zasada ta, obca naogół despotycznym państwom Wschodu, stała się jedną z podstaw cywilizacji zachodniej, głębsze zaś w rzeczy wejrzenie wykryje niewątpliwie wspólność tła ideowego indywidualistycznej tej zasady z pierwiastkami indywidualistycznymi, właściwymi w niemałej mierze, jak to już wiemy, uczuciu religijnemu właśnie na Zachodzie. W tym samym kierunku działały równocześnie wpływy doktryny prawa przyrodzonego. Już w epoce upadku państwa rzymskiego doktryna „*ius naturale*” staje się wyrazem ukrytej krytyki ustroju społecznego, wyrazem idei wolnościowych a zwłaszcza egalitarnych. Z czasem duch rewolucyjny doktryny praw jednostkowych stawać się będzie coraz wyraźniejszy, aż wreszcie dojdzie do szczególniejszej mocy w doktrynach J. J. Rousseau, zmierzających do konstruowania państwowości w drodze dedukcji z praw przyrodzonych jednostki. Połączone działanie dualizmu publiczno-prywatnego w prawie rzymskim z do-

ktryną prawa przyrodzonego jako prawa jednostki — oto główne ostoje indywidualizmu w świadomości prawnej na Zachodzie. Otóż czynniki te pozostały obce drogom duchowym Wschodu chrześcijańskiego, w którego łonie rozwinęła się jedynie, jak to już wiemy, doktryna „wolności nie z tego świata”, rezygnująca, z kształtowania społeczno-politycznej rzeczywistości. Natomiast do olbrzymich rozmiarów rozrosła się na Wschodzie wszechwładza państwa i potęga autokracji, czego wymownym przykładem są dzieje carów rosyjskich uważających siebie samych i uważanych przez ludy Wschodu chrześcijańskiego — za następców cesarzy bizantyńskich.

KONKLUZJE OGÓLNE O PSYCHICE WSCHODNIO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

Przejdźmy obecnie do konkluzyj ogólnych.

Na pierwszy plan w toku wywodów powyższych wybija się charakterystyczny dla Wschodu chrześcijańskiego temat dualistyczny, temat dualizmu zaświata i doczesności, wolności i konieczności, ideału i rzeczywistości. Jest to wprawdzie temat ogólnochrześcijański a nawet ogólnoludzki, nigdzie jednak temat ten nie dochodzi do takiego napięcia jak w krajach kręgu bizantyńskiego. Krańcowe napięcie dualizmu tego, z którym łączy się zarazem dualizm ducha i ciała, prowadzi zazwyczaj do zjawisk dwoistości wartości i uczuć, szczególnie wyraźnych w gnostycyzmie a odbijających się również na stosunku jednostki do państwa oraz do powszechności wiernych. W osnowie wszystkich tych różnic pomiędzy Wschodem a Zachodem zdaje się znajdować odmienny stosunek do jaźni indywidualnej i odmienna jej koncepcja, bardziej woluntarystyczna na Zachodzie, bardziej kontemplacyjna na Wschodzie, a wraz z nią odmienna nieco postawa wobec piękna i dobra, brzydoty i zła.

Właściwości te dadzą się uzmysłowić w załączonej tablicy, z której widać, że postawa chrystianizmu wschodniego czyli chrystianizmu hierarchii kościelnej na Wschodzie wydaje się być jak gdyby czymś pośrednim pomiędzy postawą katolicyzmu a postawą licznych sekt gnostyckich. Oczywiście, mowa tu jest o po-

stawie psychologicznej, postawie ugruntowanej w strukturze psychicznej, nie zaś o treściach doktrynalnych, drobne tylko przedstawiających różnice w stosunku do doktryny katolickiej.

<u>Patrystyka Zach. (Katol.)</u>	<u>Chryścianizm Wsch.</u>	<u>Gnostycyzm</u>
Jaźń woluntarystyczna	Jaźń kontemplacyjna	
Jedność osobowości	Skłonność do mniejszej spoistości osobowości	Rozdwojenie (ew. rozpylenie) osobowości
Optymizm { zło=nieobecność dobra dobro=piękno	Pewne skłonności do pesymizmu etycznego a zwłaszcza estetycznego	Pesymizm zasadniczy
Zasada odrębności wiedzy i wiary	Oślabienie akcentów odrębności wiedzy i wiary	Jednolitość wiedzy i wiary
Częściowe uwzględnienie doczesności (wolność względna i doczesna)	Negatywny stosunek do życia doczesnego (wolność absolutna, lecz jako „wolność nie z tego świata” ew. anarchizm komunizujący.	

PODŁOŻE WSCHODNIO-CHRZEŚCIJAŃSKIE W DZIEJACH CYWILIZACJI ROSYJSKIEJ.

Rozważania dotychczasowe pozwolą zrozumieć dogłębnie niektóre właściwości cywilizacji rosyjskiej, dla których brakowało dotychczas odpowiedniego wyjaśnienia. Chodzi mi zwłaszcza o znany już nam motyw dualistyczny z jego konsekwencjami w postaci dwoistości wartości i uczuć, chodzi również o wyniesienie na wyżyny zasady wolności wewnętrznej („wolności nie z tego świata”) przy równoczesnej omnipotencji państwa w społeczno-politycznej rzeczywistości i przy równoczesnym upodrzedzeniu jednostki wobec zbiorowości w koncepcjach spekulatywnych t. zw. słowianofilów; chodzi wreszcie o intymny związek duchowości rosyjskiej — zwłaszcza w najznakomitszych jej kreacjach w dziedzinie literatury i filozofii — z pierwiastkiem gnostycko-maniachejskim.

Wspomniany motyw dualistyczny wyjątkowo wielkie posiada znaczenie dla dziejów ducha rosyjskiego, a śmiało rzecz można, że niepodobna zrozumieć bez niego właściwości literatury i filozofii rosyjskiej. Państwo jako bóstwo doczesne, uosobione w wielkim carze Piotrze, i państwo-szatan, uosobione w tymże Piotrze Wielkim jako Antychryście — obie te koncepcje żyją w świadomości rosyjskiej (przypomnijmy sobie „raskolników”), a nikt spraw tych nie przedstawił lepiej niż słynny twórca „Piotra i Aleksego”, Dymitr Mereżkowski. Szczególnie też wielkie posiada znaczenie prymat zbiorowości przed jednostką, tak jaskrawo wyznawany przez słowianofilów, którzy przeorali całą glebę duchową rosyjską w kierunku tym, już dawno zresztą wytyczonym przez zanalizowane powyżej tendencje wschodnio-chrześcijańskiego bizantynizmu. Wpływy te sięgają aż po dziś dzień, one to bowiem odbiły się na procesie radykalizacji inteligencji rosyjskiej, którego aktem końcowym stał się przewrót rewolucyjny w r. 1917. Zapewne, ideologia słowianofilska, mistyczna i naogół konserwatywna, głęboko jest odmienna od ideologii bolszewickiej, materialistycznej i rewolucyjnej, ta i tamta jednak opierają się o prymat zbiorowości, przytłumiającej sobą jednostkę, a okoliczność ta nie jest bynajmniej czymś przypadkowym. Co więcej: właśnie owo przeciwieństwo mistycyzmu i materializmu stanowiło w danym wypadku tło psychiczne, z którego wywodzi się w pewnej mierze ów głęboki przewrót, jaki znany jest pod nazwą rewolucji bolszewickiej. I w tym bowiem wypadku nie pozostała bez wpływu zasada kontrastowości i alternacji przeciwieństw w psychice rosyjskiej, znana już z poprzednich uwag o gnostyckiej dwoistości wartości i uczuć. Pamiętać bowiem należy, że analizy powyższe zmierzały nie tylko do wykrycia pewnych stałych treści ideowych w znaczeniu elementów statycznych, lecz również do odsłonięcia swoistej dynamiki uczuciowej, związanej właśnie z zasadą alternacji przeciwieństw.

Że tego rodzaju przemiana psychologiczna, prowadząca od słowianofilstwa do rewolucji bolszewickiej, należy do świata rzeczywistości i nie jest bynajmniej jakąś sztuczną konstrukcją teore-

tyczną, tego dowodzi twórczość poetycka najznakomitszego z pisarzy rosyjskich początków naszego stulecia, Aleksandra Błoka.

W poezjach Błoka uderza wielokrotnie nastrój mesjanistyczno-religijny i tęsknota ideowa, właściwa szlachetniejszym spośród słowianofilów, w szczególności zaś dźwięczą tam nuty, pokrewne Sołowiewowi. Dotyczy to zwłaszcza wiersza p. t. „Wierzę w Słońce Zapowiedzi“. („Wieru w Sołnce Zawieta“), jak również „Przeczuwam Ciebie“. Wpływ Sołowiewa na utwory te jest zupełnie widoczny; zresztą w „Przeczuwam Ciebie“ autor nawet parafrazuje niejako Sołowiewa. Lecz Błok-słowianofil, być może, posiada już przeczucie własnej w przyszłości przemiany. Istotnie, wyczerpany trwożnym nastrojem chiliastycznego wyczekiwania, poeta nie potrafi ukryć tajemnych swych obaw:

Przeczuwam Ciebie. Mijają już lata
A ja wciąż w jednym widzę Cię obliczu —
Widnokrąg cały w płomieniach się jarzy,
Ja czekam, milcząc, w tęsknem ukochaniu,
Lecz straszno mi — Ty zmienisz Swe oblicze!
— — — — —
Lecz straszno mi — Ty zmienisz Swe oblicze!

(Tłumaczyłem z wydania ros., Berlin 1922, s. 64. Podkreślenia moje).

Lecz przychodzi wielki przewrót socjalny 1917 r.—i Błok-słowianofil staje się twórcą słynnego poematu rewolucyjnego p. t. „Dwunastu“, równocześnie zaś pisze on znamienity wiersz p. t. „Scytowie“, w którym podźwięki słowianofilstwa z czasów Dostojewskiego (związane zwłaszcza ze słynną mową ku czci Puszkina) zlewa w jedną całość z ideologią eurazjańską jak również z maksymalistycznym przeciwstawieniem staremu światu nowego ustroju socjalnego. Znany pisarz p. Iwanow-Razumnik w studium, poświęconym obydwom tym utworom (Berlin, 1920), wskazuje na to, że w „Dwunastu“ wyraża się podwójna prawda, jedynie godna prawdziwego poety: prawda krwi, błota, zbrodni — i prawda radosnej nowiny, idącej w świat od ludzi, skąpanych właśnie w krwi i zbrodni. A więc jeszcze raz wypływa tu gloryfikowany przez ducha rosyjskiego motyw dwoistości, tak dobrze nam znany z części pierwszej pracy niniejszej. Czymś nowym eoprawda jest uzasadnienie samej nazwy wiersza, albowiem krytyk rosyjski, powołując się na ustęp Dziejów Apost. (w roz. V, 1—10, jest tam mowa o ukaraniu śmiercią Ananiasza i Safiry przez św. Piotra za „kłamstwo Duchowi św.), nie waha się twierdzić, że „i dwunastu apostołów było naprawdę mordercami“. W ten sposób ma się stać zrozumiałym apostołstwo dwunastu zbroczonych krwią rewolucjonistów. Natomiast w „Scytach“ moment ideowy rewolucji socjalnej skojarzony jest z dwoistością eurazjańską „Sfinksa, jakim jest Rosja“. Albowiem duch rosyjski, duch „Scytów o skośnych oczach“, obejmujący wszystko, co europej-

skie, z równą łatwością wżyć się potrafi w „wyostrzony zmysł galijski“ jak i w „mroczny geniusz germański“, co nie przeszkadza mu posiadać, poza obliczem europejskim, inną jeszcze, bo „azjatycką głęb“ („azjatskaja roz-za“), którą ukazać może w pewnej chwili ludom europejskim. Motyw dwoistości świętości i zbrodni, z którym spotykamy się w „Dwunastu“, został tu rozszerzony przez skojarzenie z motywem dwoistości *eurazjańskiej*, której właściwością jest wszak „kochać i nienawidzić zarazem“.

Oddajmy jednak głos twórcy „Dwunastu“.

Hej! wprzód, hej! wprzód,
Robotniczy idzie lud!
I bez świętego znaku
Dwunastu idzie w dal,
Na wszystko są gotowi
I sercu obcy żal...

— — — — —

Sztandar z nami
Purpurowy!
Krok rozlega się
Miarowy!

— — — — —

Kto tam chyłkiem się przekrada
I za węgly domów chowa?!
— Wszystko jedno—znajdę przecież
Lepiej poddaj się i kwita!
— Towarzyszu, no jak chcesz!
Wyjdź — lub kulka Cię powita!
— Trach — tach — tach! — Dalekim echem
Odgłos strzału się roznosi —
Zawierucha długim śmiechem
O beztrosce swojej głosi!

— — — — —

A z sztandarem purpurowym,
I zadymką otulony,
I od kul zabezpieczony,
Lekko idąc przez puchowe
Przez płateczki te perłowe,
W wianku z róż, kryjącym głóg,
W dal ich wiedzie Chrystus - Bóg!

(tłum. Karola Winawera, Warszawa 1921).

Przeobrażenia duchowe Al. Błoka—a zresztą i tylu, tylu innych
czołowych przedstawicieli ducha rosyjskiego — występują w tym
wypadku z całą potęgą symbolu, symbolu duchowości rosyjskiej.

Lecz muszą one pozostać zagadką dla tych historyków literatury rosyjskiej i jej filozofów, którzy, pragnąc przecież wznieść się ponad samo tylko konstatowanie pewnych faktów, nie chcieliby jednak lub nie potrafili przenieść się myślą od zjawisk poszczególnych do bardziej rozległych perspektyw filozoficzno-dziejowych, w których światłe zjawiska te utracą swe znamię przypadkowości i, przestawszy być przedmiotem rejestracji tylko, staną się zrozumiałe dla *poznania naukowego*.

Nie inaczej rzecz się ma z Dostojewskim. Istny ten tytan literatury rosyjskiej, jak i ogólnoeuropejskiej, daje się zrozumieć jedynie w związku z prądami kulturowymi, płynącymi z bizantyńskiego kręgu, które staraliśmy się odsłonić. Mówię tu rzecz prosta, nie o artystycznej stronie twórczości Dostojewskiego, lecz o jej zawartości ideowej, której zawdzięcza ona poczesne swe miejsce w literaturze wszechświatowej. Nie będziemy mieli trudności w zidentyfikowaniu znanych już nam rysów gnostyckich w odczuwaniu i pojmowaniu rzeczywistości przez Dostojewskiego. Dualizm dobra i zła, znaczenie zbrodni dla oczyszczenia wewnętrznego („proświetlenie”) człowieka, dwojenie się postaci Chrystusa i Antychrysta i ciągle rozdwojenie wewnętrzne jego bohaterów, dalej, orygenistyczne akcenty w koncepcji powszechnego zbawienia, wreszcie związane z orygenizmem głębokie zainteresowanie problemem Judasza—czy nie znajdujemy tu znowu znanych nam cech gnostycko-manichejskich? Natura ludzka, jako połączenie przeciwieństw, jest stałym i zasadniczym tematem twórczości Dostojewskiego, a przez usta Prokuratora w „Braciach Karamazowych” Dostojewski wypowiada zarazem przekonanie swoje o szczególniejszym charakterze duszy rosyjskiej, objawiającej się w dysharmonijnym przeciwieństwie wewnętrznym. „O, my jesteśmy bezpośredni, jesteśmy wszak dobrym i złym w dziwnym zmieszaniu... Jesteśmy naturą szeroką, karamazowską, zdolną do łączenia najmożliwszych przeciwieństw, do tego, by oglądać równocześnie obie przepaści, przepaść nad nami, przepaść górnych ideałów i przepaść pod nami, przepaść najbardziej głębokiego i cuchnącego upadku... Dwie przepaści, dwie przepaści w jednej i tej samej chwili... Tak, jesteśmy szerocy, szerocy jak nasza matu-

szka Rosja"... Przez cały szereg postaci, stworzonych przez Dostojewskiego, przewija się duch przeciwieństwa i skłócenia, duch ambiwalencji uczuciowej, dobrze już nam znanej, który dochodzi czasami aż do poczucia nienawiści dla zasady harmonii wewnętrznej. „Ja nienawidzę owej harmonii” — woła Iwan Karamazow. Krańcowo-kontrastowe odczuwanie dobra i zła, leżące w istocie pierwiastka gnostycko-manichejskiego, prowadzi, wiemy już to dobrze, do swoistych stanów duchowych, mieniących się wszystkimi kolorami kontrastu tego, poczynając od nienawiści dla grzechu i zła a kończąc na uwielbieniu potęgi zła — i samego zła...

Podobnie jak literatura, również i filozofia rosyjska (pomijam w tym wypadku filozofię kierunków materialistycznych) przepojona jest pierwiastkami gnostycko-manichejskimi i orygenistycznymi, z której to zależności nawet nie zdaje sobie ona sprawy. Odnosi się to zwłaszcza do największego filozofa rosyjskiego ub. stulecia, Włodzimierza Sołowjewa. Co najwyżej posiada ona świadomość zależności swej raczej wobec Kościoła oficjalnego (tak właśnie pojmowane podłoże dziejowe kultury rosyjskiej stanowi dawno utarty temat w piśmiennictwie rosyjskim i nierosyjskim), nigdy zaś prawie nie widzi zależności swej od gnostyko-manicheizmu i orygenizmu, co wypływa z braku samokrytycyzmu a jednocześnie z deprecjacji pomienionych treści ideologicznych jako hereetyckich. Punktem wyjścia filozofii Sołowjewa jest jednak krytyka filozofii zachodniej jako opartej na „rozsądkowości jednostkowej”, mylnie poszukującej prawdy na drodze ujmowania indywidualnego rzeczywistości, zamiast w „myśleniu kolektywnym, opartym na miłości”. Lecz oddajmy głos samemu Sołowjewowi: „Ostateczne rezultaty naszych rozważań, które formułują zarazem rezultaty całego rozwoju filozofii zachodniej, dają się zawrzeć w następującej prawdzie z dziedziny etyki: ostateczny cel i najwyższe dobro mogą być osiągnięte jedynie przez zbiorowość istot w drodze celowościowego procesu rozwoju kosmicznego, który dąży do zniesienia ekskluzywnej egzystencji poszczególnych istot w ich odosobnieniu i wyłączności oraz do restytucji wszechobejmującego ducha absolutnego. I oto okazuje się, że ostatnie te a nieuniknione rezultaty rozwoju filozoficznego Zachodu wyrażają

w formie racjonalistycznej te same prawdy, które w formie wiary i kontemplacji były przedmiotem nauk teologicznych Wschodu starożytnego, a zwłaszcza chrześcijańskiego”.

* * *

Dobiegamy do końca. W krótkich rozważaniach powyższych chodziło o poznanie i wyjaśnienie, nie zaś o wartościowanie, sądy wartościujące pozostają bowiem poza nawiasem nauki teoretycznej. Chodziło o to, by ująć nieskończenie liczne objawy życia ludzkiego z punktu widzenia pewnej całości, o to, by oczom naszym mógł okazać się ład i porządek tam, gdzie zazwyczaj widzi się chaos tylko, chaos szczegółów. Czyliż nie jest to bowiem najpierwsze i odwieczne zadanie myśli filozoficznej, aby pozorny bezład przetworzyć w ład i harmonię?

Sapientis est ordinare.