

Hanna Kowalska - Stus

Rosyjska prawosławna krytyka modernizmu. *Ad complementum* książki A. Walickiego *O Rosji inaczej*

Słowa kluczowe: *krytyka modernizmu rosyjskiego, mity moderny, modernizm, prawosławie wobec modernizmu, rosyjska myśl prawosławna złotego wieku*

Uwagi wstępne

Lektura książki Andrzeja Walickiego *O Rosji inaczej* (2019) jest bardzo ważną pozycją dla polskiego czytelnika, ponieważ traktuje o istotnych kwestiach polskiej i rosyjskiej historii, ideologii opartej na filozofii i sposobie interpretowania współczesności. Walicki jest wybitnym znawcą myśli rosyjskiej i z tej perspektywy interpretuje ważne zjawiska rosyjskiej kultury. Ma do tego pełne prawo i robi to kompetentnie. Walicki w swojej książce dużo miejsca poświęca zagadnieniu modernizmu, które miało wpływ na rozwój myśli socjalistycznej i zrodzoną w jej łonie opozycyjną filozofię religii tzw. złotego wieku. Zamierzeniem niniejszego tekstu jest dokonanie pewnych uzupełnień do oceny tych zjawisk z pozycji rosyjskiej myśli ortodoksyjnie prawosławnej¹.

Hanna Kowalska-Stus, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Rosji i Europy Wschodniej, ul. W. Reymonta 4, 30-059 Kraków; e-mail: hanna.kowalska-stus@uj.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8144-4978.

¹ O rosyjskim modernizmie religijnym pisali w Polsce m.in. Halina Rarot i Marek Kita. Artykuł Rarot (2015) ujmuje zagadnienie pod kątem ogłoszenia nowej chrześcijańskiej cywilizacji z uwzględnieniem warunków ekonomicznych, natomiast Kita (2015) analizuje ekumeniczny aspekt modernizmu. Niniejszy artykuł kładzie z kolei nacisk na problem

Rosyjscy filozofowie złotego wieku starali się zbudować całościowy obraz Rosji w obliczu nadciągających kataklizmów, których ideowe podłoże definiowali jako kulturowo obce Rosji. Akceptowali chrześcijaństwo z pozycji aksjologiczno-antropologicznych, ale przeciwstawnych prawosławiu i tradycji bizantyjskiej. Walicki interpretuje ich poglądy na różne sfery egzystencji Rosji, od historii po religię, z pozycji znawcy myśli rosyjskiej XIX w. i jej rozległych filozoficznych konotacji. Nie sięga jednak po bogaty dorobek rosyjskich teologów ani nie uwzględnia tradycji grecko-bizantyjskiej. Tymczasem spór, jaki toczył się w środowisku inteligencji rosyjskiej, wyrastał ze źródeł modernistycznych bez względu na stronę tego sporu, czego zresztą Walicki po mistrzowsku dowiódł. Istnieje jednak w tradycji myśli rosyjskiej krytyka modernizmu, która wyrasta z ontologii i antropologii prawosławnej.

Rosyjscy teologowie wobec moderny

Hasło „Moderna” (*Moderne*), w rozumieniu „nowoczesność”, autorstwa Denisa Diderota, znalazło się w Wielkiej Encyklopedii francuskiej. Zwraca ono uwagę na znaczeniową różnorodność samego pojęcia, jak również na różne odniesienia czasowe istnienia zjawiska nowoczesności. Nie wdając się w zawile dywagacje na temat definicji moderny (Welsch 1998, s. 64–108), chronologiczną granicę modernizmu w odniesieniu do problematyki postrzeganej przez rosyjskich teologów prawosławnych należy umieścić w renesansie. Sam renesans jest, z punktu widzenia historii kultury prawosławnej, zjawiskiem bardziej skomplikowanym, niż na to wskazuje perspektywa kultury zachodnio-chrześcijańskiej. Przede wszystkim bizantyjska kultura musi wziąć na siebie odpowiedzialność za wprowadzenie do kultury chrześcijańskiej pierwiastka pogańskiego przez odwołanie się Greków bizantyjskich do rodzimej tradycji antycznej w sytuacji zagrożenia bytu państwowego. Intelektualista grecki z XIV w. Gemistos Plethon usiłował stworzyć już wówczas synkretyczną – mitologiczno-chrześcijańską – religię, a inni przyczynili się do narodzin antropocentryzmu w kulturze Europy Zachodniej (Kowalska-Stus 2000, s. 52–63). I chociaż Ruś nie została w sposób istotny dotknięta ówczesnym modernizmem, jednak rozwój kultury rosyjskiej w późniejszych okresach poczynił się szlakiem wyznaczonym przez renesansowy modernizm.

Z punktu widzenia konserwatywnej prawosławnej krytyki, niezależnie od historycznego momentu jej formułowania, modernizm stanowi przeciwieństwo prawosławnej dogmatyki, antropologii, eklezjologii i patrystyki. Ma swoje

ortodoksyjnej krytyki religijnej myśli prawosławnej z punktu widzenia ontologicznej niezgodności.

korzenie w bizantyjskim renesansie, który przewędrował do Italii po upadku Konstantynopola. Modernizm stanowi ważny paradygmat post-średnio-wiecznej kultury. Jest aktywny w kulturze zachodniej, a stamtąd wpływa na kulturę rosyjską. Ponieważ kultura rosyjska w szczególności sposób przywiązana jest do prawosławia, które tworzy swoisty genotyp owej kultury, modernistyczne wpływy, zakorzeniając się w tej specyficznej glebie, rodzą zgoła odmienny efekt, niż to ma miejsce na Zachodzie. Takim najbardziej wymownym przykładem są absolutyzm, imperializm czy socjalizm marksowski w wydaniu zachodnim i rosyjskim. Jest to zaledwie sfera ustrojowo-państwowa, tym niemniej dobitnie pokazuje, że ideały moderny na gruncie kultury rosyjskiej przybierały charakter religijny, a że z natury rzeczy nie były religijne, można je umieścić w sferze mitu. Dotyczy to np. absolutyzmu Iwana IV, jak go charakteryzuje Mikołaj Bierdiajew i o czym pisze Walicki (2019, s. 49).

Należy sądzić, że teologowie rosyjscy przyjęli socjologiczną definicję mitu, uważając, że stanowi on zespół wyobrażeń odzwierciedlających wspólną koncepcję rzeczywistości, która zniekształca jej obraz i może przybrać postać ideologii. W świetle tego wszystkie post-renesansowe koncepcje: historii, państwa, człowieka, estetyki itd. należą do sfery mitu. Rzeczywista natomiast jest eschatologiczna wizja rzeczywistości.

Państwo w tradycji rosyjskiej, przez odwołanie do spuścizny chrześcijańskiego Cesarstwa Bizantyjskiego i jego doktryny diarchii, spełniało funkcje depozytariusza wiary, stanowiło dla jego mieszkańców przestrzeń eschatologiczną, w której można dążyć do zbawienia. Ponieważ powszechne było przekonanie o eschatologii dziejów, cała sfera działalności państwowej ukierunkowana była na ścisłą współpracę z Cerkwią. Należały do niej: cesarz, prawo, szkolnictwo. Cała ówczesna sztuka wyrastała z eschatologii liturgii. Miało to skutek taki, iż po czasach Piotra I zmodernizowane Imperium Rosyjskie przestało pełnić funkcję przestrzeni zbawczej, ale zachowało narzędzia społecznego oddziaływania (władzę, prawo, szkolnictwo), posługując się nimi w celach modernizacyjnych. Ponieważ na przeszkodzie do takich poczynań stały klasztory, w XVIII wieku doszło do sekularyzacji dóbr kościelnych, likwidacji większości klasztorów oraz zmiany struktury hierarchii duchownej i systemu jej przygotowania do pełnienia wysokich godności cerkiewnych. Do przeprowadzenia tych zmian posłużył z jednej strony mit silnego i oświeconego państwa, z drugiej mit oświecenia w sensie racjonalnej wiedzy o świecie. Pojawili się wówczas uczeni biskupi, którzy nie oglądali klasztorów, choć formalnie składali śluby zakonne, natomiast pełnili funkcję rektorów seminariów duchownych. Postać uczonego biskupa, którego państwo zatrudniało jako wysokiego urzędnika, została szybko zrównoważona, dzięki mechanizmowi obronemu rodzimej kultury, przez starca – przewodnika duchowego, który zyskał w prawosławiu rosyjskim niezwykle wysoki autorytet.

Sytuacja, jaka miała miejsce w rozwoju bizantyjsko-prawosławnej kultury rosyjskiej, świadczy o tym, że dzięki specyficznym wartościom tej kultury i jej eschatologicznemu charakterowi pierwiastki modernistyczne zyskiwały na tym gruncie mityczny charakter. Szczególnie jaskrawo uwidoczniło się to w literaturze i działalności rosyjskich masonów w drugiej połowie XVIII wieku. W odpowiedzi na nią aktywizują się liczne pustelnie zamieszkałe przez charyzmatycznych starców, których działalność była zadziwiająco wszechstronna. Od tego momentu obserwujemy paralelną współwzrost prawosławia i mitologii modernistycznej na gruncie kultury rosyjskiej. Już w pierwszej połowie XIX wieku dało się zauważyć współistnienie dwóch tendencji: przedstawiciele jednej dostrzegali fałsz oświecenia i podjęli z nim walkę, reprezentanci drugiej kroczyli drogą wytyczoną przez oświeceniowe poglądy, posługując się zmutowanymi i mutującymi w toku historii ideami-mitami. Do ostrego konfliktu między obu nurtami doszło po rewolucji rosyjskiej. Z tego okresu pochodzi najobfitsza i najbardziej przenikliwa krytyka mitów moderny ze strony prawosławnych hierarchów.

Rosyjski modernizm chrześcijański rozwijał się na kanwie działalności licznych stowarzyszeń, które domagały się reformy cerkiewnej zgodnie z normą współczesnej kultury. Postulowano zmiany w obrządku liturgicznym i prawie kanonicznym, w stosunku państwa i Cerkwi (Woroncowa 2008, s. 6). Inteligencja rosyjska zgadzała się z krytyką „historycznego” chrześcijaństwa Nietzschego, która łączyła się z antyklerykalizmem. Postulaty nowej świadomości religijnej nie odnosiły się do konkretnych nurtów teologii, reprezentowały stan świadomości „nowoczesnego wiernego”. W końcu XIX wieku inteligent rosyjski odkrył znaczenie tradycji prawosławnej, ale reinterpretował ją zgodnie ze współczesnym rozumieniem tego, kim jest człowiek, negował prawosławną antropologię monastyczną oraz dotychczasowe rozumienie dogmatów. W tym czasie dominowała skłonność do mistyki gnostyckiej propagowanej w nauce sofiologii², wiara w „nowe chrześcijaństwo” i „nową cerkiew”. Kładziono nacisk na twórczy stosunek człowieka do wiary.

Jednym z najbardziej konsekwentnych krytyków modernizmu stał się arcybiskup Serafim (Sobolew) (1881–1950), który od roku 1921 był duszpasterzem rosyjskiej emigracyjnej diaspory w Bułgarii. Swój stosunek do mitów moderny wyraził w pracy *Rosyjska ideologia (Russkaja ideologija)*, której trzon stanowi referat wygłoszony na Soborze Arcybiskupów Rosyjskiej Cerkwi na Emigracji w roku 1938 (Serafim 1994a). Treść referatu została przez

² Cerkiew prawosławna zarzuca modernistycznej sofiologii, że wykreowała czwartą osobę boską. „Ona nie imiejet niczego obszczego s prawosławnym uczeniem o Sofii – Priemudrosti Bożyjej, kotoraja tożdiestwienna Wtoroj Ipostasi Swiatoj Troicy – Iisusu Christu” (Masłow 2015; por. Karielin 1999, s. 354–361).

Sobór przyjęta jako założenia ideowe Rosyjskiego Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Pracy (*Russkoje christskije trudowoje dwizenije*).

Drugi rozdział książki w całości poświęcony jest modernizmowi, określanemu przez hierarchę mianem protestantyzmu. Sobolew podkreśla, że przez kilka stuleci uwodził on Rosjan przy pomocy mitu przewagi rozumu i wolności jednostki ludzkiej nad światem, olśniewał rzekomą postępowością głoszonych przekonań (Serafim 1994a, s. 48). Początki wpływów modernistycznych abp Serafim lokuje w odległych czasach Iwana III, rozwój – za panowania Piotra I, a ekspansję w drugiej połowie XVIII wieku. Ten okres zapoczątkował w kulturze rosyjskiej narodziny wolnomyślicielstwa i ideologii humanizmu, które stały się fundamentem dla rozwoju sekciarstwa religijnego, socjalizmu i nihilizmu. Likwidacja klasztorów na modłę protestancką, pozbawienie Rosji szkolnictwa prawosławnego oddało oświatę i wychowanie w ręce omnipotentnego państwa.

Najgroźniejszym mitem moderny, według hierarchy, jest humanizm (Serafim 1994a, s. 57). Nie tylko bowiem udziela ludzkemu rozumowi pełnej swobody w dziedzinie wiary, lecz także, w konsekwencji, całkowicie ją zabija, gdyż nie wierzy w istnienie bytu wyższego ponad człowiekiem. Humanizm to *człowiekობstwo*, a więc herezja, konkluduje abp Serafim. Nie uznaje on żadnych autorytetów ponad ludzkim rozumem, który ustanowił naukę jako najwyższe kryterium prawdy (*istiny*). Na mocy tych przekonań rosyjscy moderniści odrzucili autorytet Cerkwi, Ojców Kościoła, a w konsekwencji Ducha Świętego³. Arcybiskup Serafim dowodzi, że apogeum swego rozwoju humanizm osiągnął w momencie ogłoszenia w 1905 roku przez Dumę prawa o wolności sumienia. Spowodowało to uruchomienie marksistowskiej propagandy, głoszącej realność perspektywy rajy na ziemi: braterstwa, równości i wolności (Serafim 1994a, s. 63).

Koncepcja człowieka głoszona przez humanizm była źródłem powstawania kolejnych mitów moderny. Jednym z nich był polityczny i społeczny liberalizm i jego pochodna w postaci mitu demokracji i jej głównego postulatu – oddzielenia Cerkwi od państwa. Podkreślając absurdalność tego rodzaju dążeń, prawosławny hierarcha powołuje się na autorytet: metropolity moskiewskiego Filareta, bpa Fieofana Zatwornika, o. Joanna z Kronsztadu, o. Amwrosija Optyńskiego, a także Fiodora Dostojewskiego (Serafim 1994a, s. 125). Główne ostrze oskarżenia arcybiskupa skierowane jest przeciwko inteligencji rosyjskiej – nosicielce i propagatorce mitów moderny (pisze o tym Maslennikowa 2001, s. 173–184). Arcybiskup krytykuje poglądy i zjawiska, krytyka

³ Arcybiskup Serafim podnosił także problem wpływu niemieckiej protestanckiej teologii na kształcenie rosyjskich seminarzystów. Uważał to za przejaw cerkiewnego modernizmu (Serafim 1994b, s. 275–279). Problem ten został także poruszony przez innych hierarchów (Fieodor 2000, s. 239–241; Antonij 2002, s. 326–335), którzy zwracają uwagę, że teologia protestancka zamyka drogę do studiowania patrystyki w rosyjskich akademiach duchownych.

przybrała bardzo ogólne formy, odnoszące się do metafizyki zjawisk. Nie znajdziemy tu uwag *ad personam*.

Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do postaci Lwa Tołstoja. Zajmuje on szczególne miejsce w rosyjskiej prawosławnej krytyce mitów moderny. Najbardziej wszechstronnej i dogłębnej analizy tołstojowskiego humanizmu dokonał arcybiskup San Francisco Joann (Szachowskoj) w książce *K istorii russkoj intelliigencyi* (Ioann 1992, s. 203–335). Poświęcił Tołstojowi obszerny rozdział pod znamienym tytułem „Rewolucja Tołstoja”. Za szczególnie niebezpieczne w przypadku Tołstoja uznał arcybiskup połączenie wyjątkowego talentu pisarskiego i etycznego maksymalizmu z humanizmem typu russoistycznego. To z jednej strony przyciągało inteligencję rosyjską, spośród której rekrutowali się wyznawcy tzw. tołstoizmu, a z drugiej strony miało prosty lud ideami moralności społecznej. Wielu Rosjanom odpowiadał radykalizm Tołstoja, odrzucenie pozbawionych wówczas swojej treści instytucji państwowych, dlatego nie zauważali Tołstojowego anarchizmu. Tołstoj nie walczył, tak jak to czynił Dostojewski, z mitami moderny: biurokratycznym państwem, sądami, które umożliwiają skazywanie niewinnych itp. W anarchistycznym geście odrzucał wszystko, co w jakikolwiek sposób krępuje człowieka, nawet Cerkiew. Ponadto wyznawał swoisty dla takiej postawy deizm, zaprzeczając boskości Chrystusa i podważając dogmaty. Został w związku z tym ekskomunikowany, dzięki czemu zyskał rozgłos w całym świecie. Arcybiskup Joann dowodzi, że Tołstoj, jako ucieleśniona synteza moderny, siał ogromny zamęt w umysłach współczesnych mu Rosjan, gdyż jego „religijne kłamstwo niczym liana oplatało drzewo prawdy”, wyrastające z jego dzieł (Ioann 1992, s. 267). Hierarcha drobiazgowo analizuje powieści Tołstoja i zestawia ich fragmenty z cytatami zaczerpniętymi z moralnych traktatów pisarza. Dowodzi, jak różnym stylem operuje pisarz w obu przypadkach. Przytacza także świadectwo jego myśli z dzienników siostry – mniszki Marii Nikołajewny, i żony – Zofii Andriejewny. Za niezwykle niebezpieczny mit moderny uznał tołstoizm także arcybiskup Serafim. We wspomnianej pracy zwrócił uwagę na wpływ, jaki miała ta nauka na młodzież rosyjską. Dowodząc swojej tezy przytoczył znane słowa Włodzimierza Lenina, który nazwał Tołstoja zwierciadłem rosyjskiej rewolucji (Serafim 1994a, s. 59). Tołstoizm wraz z humanizmem oskarżał hierarcha o wzbudzenie wojującego socjalizmu w środowisku ateistycznej inteligencji, robotników, młodzieży, części ludu i wojska, co doprowadziło do podziału Rosji na czarnosecinną i czerwosecinną.

Arcybiskup Joann interpretował w duchu krytyki mitologii modernistycznej wydarzenia drugiej wojny światowej. Pisał, że 22 czerwca, w dzień Wszystkich Świętych Czczonych w Ziemi Ruskiej, dokonał się Sąd Boży – starły się w śmiertelnym boju dwie najpotężniejsze w dziejach antychrześcijańskie siły modernistyczne: Niemcy i Związek Radziecki. Moment ten postrzegał jako początek duchowego zbawienia Rosji. Gdy jednak po zakończe-

niu wojny ZSRR nie upadł, hierarcha wystąpił z ostrą krytyką przeciwko szanowanemu na emigracji filozofowi Mikołajowi Bierdiajewowi, który usiłował pogodzić się z Rosją radziecką. Nazywał tego myśliciela socjalizowanym filozofem religii i starał się dowieść, że mimo dążenia do Królestwa Bożego, w jego myśli przeważa antropocentryzm (Ioann 1931). Spośród wielowątkowych wypowiedzi Bierdiajewa, najbardziej kontrowersyjny był pogląd na człowieka i wolność (Bierdiajew 1993).

Bierdiajew całkowicie zaprzecza zakorzenionej w rosyjskiej tradycji antropologii hezychastycznej, opartej na ascezie i przewodnictwie duchowym doświadczonego ascety. Człowiek, jako jednostka wolna, powinien kreować samego siebie i sam dążyć do zbawienia: „Religijno-kosmiczny sens twórczości jest tożsamy ze zbawieniem” (Bierdiajew 1916). Należy wyzwolić się od wszelakiego przymusu i stworzyć „nowy świat”. Pierwiastek twórczy w człowieku czyni go zdolnym do czynu teurgicznego, o charakterze eschatologicznym, przybliżającym koniec świata.

Porzuciwszy marksizm, Bierdiajew głosił rewolucyjne idee w odniesieniu do Kościoła, tradycji prawosławnej i rosyjskiej kultury. W konsekwencji doszedł do przekonania o prymacie wolności człowieka nad istnieniem. Istotą człowieczeństwa jest zatem wyzwolenie się od Bożych praw rządzących stworzeniem, metafizyczny anarchizm. Bierdiajew odrzuca kategorie dobra i zła, Bożą ekonomię stworzenia, a niczym nieograniczoną wolność człowieka uznaje za podstawę jego bytu.

Arcybiskup Joann starał się zrozumieć młodzieńczą fascynację myślą Karola Marksa takich postaci rosyjskiej emigracji, jak Siergiej Bułgakow, Piotr Struwe, Mikołaj Bierdiajew i inni. Tłumaczył to wrażliwością na problemy społeczne i niedojrzałością umysłu, który nie dostrzegał antropologicznego fałszu w poglądach Marksa. Jednak dla poglądów dojrzałego Bierdiajewa nie miał zrozumienia. Hierarcha dowodził, że determinizm ekonomiczny jako kryterium antropologiczne jest konsekwencją rozwoju mitologii moderny. Materializm dialektyczny kłamie, ukazując perspektywę zwycięstwa dobra nad złem, bowiem tylko człowiek działający na rzecz duchowej przemiany jest w stanie osiągnąć ten cel – pisze arcybiskup (Serafim 1994a, s. 469).

Krytykę modernistycznego mitu moralnej wyższości państwa konstytucyjnego nad monarchią odnajdujemy w spuściźnie wybitnej postaci spośród rosyjskich hierarchów na emigracji – metropolity kijowskiego i halickiego Antonija (Chrapowickiego) (1863–1936), który przewodniczył Synodowi Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi za Granicą z siedzibą w Sremskich Karłowcach pod Belgradem. Metropolita krytykuje, charakterystyczne dla myśli politycznej i społecznej od czasów Oświecenia, łączenie pojęć: społeczeństwo i państwo, oraz absolutyzowanie idei państwa. Gdy podniesione do rangi absolutu państwo rozciąga swą polityczną władzę nad sferą społeczną, starając się upaństwić wszelkie relacje międzyludzkie, wówczas życie społeczne

zamiera, żadna genialna myśl, żaden talent nie zdoła poruszyć woli społeczeństwa (Antonij 1998, s. 69–70). Metropolita zgadza się z sądem Fiodora Dostojewskiego, że przyczyna upadku Rosji wynika z drastycznego ograniczenia perspektyw życia społecznego przez absolutyzm państwowy. Porewolucyjny okres w życiu Rosjan postrzega jako otwierający nowe perspektywy ze względu na to, że nastąpił czas prawdziwej pokuty i wyrzeczenia się zabobonnej wiary w mity (Antonij 1998, s. 21). Jak konstatował metropolita:

Czas, już dawno czas porzucić nierozsądne i podświadomie zakorzenione przekonania rosyjskich i europejskich działaczy, jakoby lekarstwem na rozwiązanie wszystkich narodowych i społecznych potrzeb i trudności było prawidłowe rozłożenie władzy między klasami społecznymi. Ten zabobon zgubił nasze społeczeństwo, [...] poniżył i upodlił społeczeństwa zachodnioeuropejskie, cofnął je do poziomu [...] pogańskich Aten i Rzymu, odwrócił uwagę od treści życia i skierował na jego zewnętrzną formę. [...] Wszyscy Rosjanie są filozofami religijnymi i dlatego im bardziej starają się, pod wpływem mody europejskiej, uchodzić za ekonomistów politycznych, tym mniejszy odnoszą sukces (Antonij 1998, s. 23)⁴.

Cechą charakterystyczną rosyjskich myślicieli społecznych, o różnym natchyleniu, było przekonanie, że życie narodu rosyjskiego stoi na fundamencie etyki ludu, w związku z czym mało kto interesował się składem rządu, stanem finansów państwa. Dlatego swoje ideały starali się adresować bezpośrednio do ludu, nie zabiegając o tworzenie programów partii czy przekonywanie polityków, by idee znalazły odzwierciedlenie w prawodawstwie państwowym. Przekładanie ideałów na język kazusów wydawał im się czystą abstrakcją – pisze metropolita Antoni. Bardzo współcześnie brzmi też zarzut metropolity dotyczący skarlenia życia społecznego, maniakalnego przywiązania do form życia politycznego, gdzie społeczne postulaty są jedynie elementami gry partyjnej, a co paradoksalnie mieni się realną polityką, czyli praktycznym odniesieniem do potrzeb społecznych i państwowych (Antonij 1998, s. 24). Przenikliwie i jakże aktualne są spostrzeżenia metropolity, że nierozumna jest fascynacja administracyjną stroną życia społecznego, której towarzyszy niezdolność do przywołania idei będących w stanie ożywić społeczeństwo, umocnić miłość do ojczyzny, obudzić sumienie społeczne. Ażeby zjednoczyć naród, bardziej potrzebny jest sztandar z hasłem: „Za wiarę Chrystusową i lud prawosławny” – niż ziemstwa, parlamenty i nihilistyczni nauczyciele.

Znamienne jest, iż metropolita Antoni adresuje swoje słowa nie do ludu rosyjskiego, lecz inteligencji, którą czyni odpowiedzialną za rewolucję. Za Dostojewskim inteligentów nazywa feldfeblami cywilizacji, krzewicielami mitycznego szablonowego myślenia, naiwnie wierzącymi w dogmaty ustrojowe życia na Zachodzie (Antonij 1998, s. 48). Choć przyznaje, że obecnie wyznaje ona żal za ten grzech, jednak wszystko zależy od wiary, a wiara nie jest sprawą łatwą.

⁴ Tu i dalej: tłumaczenie z języka rosyjskiego – Hanna Kowalska-Stus.

Agnostycyzm – kolejny mit moderny, pochodny od idei pluralizmu światopoglądowego i wolności sumienia, inteligencja rosyjska przeżywa bowiem jako wiarę w ateizm. Przejmuje też od liberalizmu niemieckiego zabobonne przekonanie, że można być moralnym i jednocześnie niewierzącym.

W omawianej książce metropolity Antoniego odnajdujemy także bardzo ważną uwagę na temat istotnej różnicy w pojmowaniu współczesności (moderny) w kulturze zachodniej i rosyjskiej. W mentalności zachodnioeuropejskiej współczesność stanowi normę i ze względu na nią ocenia się przeszłość. Taki punkt widzenia sprzyjał wypracowaniu mylnego poglądu na kwestię postępu (Antonij 1998, s. 32–33). Z tym poglądem koresponduje definicja modernizmu zaproponowana przez archimandrytę gruzińskiego Rafała (Karielina):

Wydaje się nam, że modernizm – to następstwo pomieszania dwóch perspektyw albo dwóch sfer ludzkiego poznania: przy pomocy duszy i ducha. Zagadnienia odnoszące się do życia i świadomości ducha rozstrzygane są na poziomie duszy; Objawienie odbierane jest przez przyrząd poznania duszy; duchowe wydaje się nie ziemskie piękno, a to, co według kryteriów ziemskich ładne, nie uwzniośnione, a mogące wywołać zachwyty, nie głębokie, a kolorowe. Oczyszczenie duszy rozumiane jest nie jako zwycięstwo umysłu i woli nad żądzami, ale jako *katharsis* w dramacie, to znaczy głębokie i rozdzierające przeżycia. Temu towarzyszy skutek, który pociąga za sobą nie harmonię i spokój duszy, a psychiczne pobudzenie i uczuciowość. Prawdziwe życie duchowe jest głębokie i proste. Modernizmowi obca jest ta prostota (Rafał 1999).

Krytyka moderny u pisarzy oskarżanych o modernizm

Podsumowując prezentację sądów rosyjskich hierarchów na temat „mitów moderny”, należy zauważyć, iż błędem byłoby wyciąganie powierzchownych wniosków, że układają się one w tradycyjny system poglądów antyzachodnich. Można by bowiem i w odniesieniu do zachodnich głosów dotyczących tej kwestii zastosować podobne kryteria. Problem polega na tym, że wymieniane jako mity moderny: humanizm, liberalizm, demokracja, dyktatura prawa, naukowy pogląd na rzeczywistość i wolność sumienia uznane zostały przez rosyjskich okcydentalistów za podstawowe wartości ludzkie i utożsamiane były z wartościami, którym hołduje Europa Zachodnia. Należy też zwrócić baczną uwagę na różnicę między chrześcijańską krytyką mitów moderny i krytyką postmodernistyczną. Trzeba najpierw rozpoznać podstawę ontologiczną krytyki, by nie wpaść w pułapkę Wolfganga Welscha, niemieckiego filozofa średniego pokolenia. Kierując się kryteriami konceptualizacji świata, uczony ten zalicza do postmodernistów zarówno Mikołaja Bierdiajewa, jak i Umberta Eco, którzy niezależnie i w różnych epokach opublikowali traktaty zatytułowane *Nowe średniowiecze*. Różnicę w obu podejściach badacz dostrzega wyłącznie

w innym definiowaniu jedności i wielości w odniesieniu do oświecenia (Welsch 1998, s. 81–85). Istota zawiera się jednak w tym, by dostrzec ontologiczną podstawę, z jakiej wyrasta dany pogląd.

Mikołaj Bierdiajew (1874–1948), znany myśliciel, zaliczany do pierwszej fali emigracji rosyjskiej, należał do nonmodernistów. Skupiał uwagę na problematyce historiozoficznej i moralnej. Jego krytyka moderny wiąże się ściśle z rozwojem typowym dla umysłowości rosyjskiej inteligencji. W swoich poglądach Bierdiajew przeżył ewolucję od autorytarnego marksizmu, przez irracjonalizm (*Filosofija swobody*), do przekonania, że współczesność wznosi się na fundamencie wolności zła (*Smysł istorii*). Bierdiajewa krytyka mitów moderny polega na głoszeniu poglądu, że niewłaściwie spożytkowana wola ludzka sprawia, iż człowiek, zamiast wyzwalać się, popada w coraz to nowe formy zniewolenia. Współczesne urzeczywistnienie zniewolenia, to, według rosyjskiego myśliciela, nietszcheanizm i marksizm, których odległe korzenie można odnaleźć w renesansie. Demaskują one jego „humanistyczne złudzenia” (Bierdiajew 1984, s. 19).

Oba nurty, oparte na antywartościach, stanowią konsekwencję kryzysu współczesnej filozofii. Przejawia się on w niemożności rozpoznania rzeczywistości. Jak zauważa Bierdiajew:

Abstrakcyjny indywidualizm i abstrakcyjny kolektywizm zrodziła jedna i ta sama przyczyna – oderwanie człowieka od boskich podstaw życia i oddzielenie go od konkretnego. [...] Współczesność, to epoka przejściowa naznaczona progresizmem i wiarą w jego powodzenie (Bierdiajew 1984, s. 172).

Charakterystyczny dla postawy nonmodernistycznej Bierdiajewa jest także jego negatywny stosunek do estetyki współczesnego mu modernizmu. Pisał:

W sztuce współczesnej, skierowanej wyłącznie ku przyszłości i wielbiącej przyszłość, skazane zostały na zagładę zarówno ciało człowieka, jak jego odwieczne formy. Powinien w niej zniknąć ostatecznie obraz człowieka. [...] Form swoich nie szuka on ani w naturze, ani w człowieku, a w maszynie. [...] Ten rozkład duszy ludzkiej rozpoczyna się od impresjonizmu (Bierdiajew 1984, s. 21–22).

Moderna tworzy obraz kresu i rozkładu świata czasów nowożytnych. Kultura, nauka i polityka tracą swój autorytet i możliwość kreowania światopoglądów. Prowadzi to w obliczu kryzysu porenasansowej rzeczywistości do starcia dwóch sił: Kościoła i antychrześcijaństwa. Stawką w tej walce jest „prawda o człowieku i jego powołaniu we Wszechświecie” (Bierdiajew 1984, s. 57). Zaranie „nowego średniowiecza” zapowiada walka religii Boga i Szatana w radzieckiej Rosji i faszystowskich Niemczech. Natomiast europejską demokrację myśliciel definiuje jako ideologię doby kryzysu – mechaniczną próbę zjednoczenia ludzkiej woli (Bierdiajew 1984, s. 93).

Myślenie Bierdiajewa ma charakter onto-antropologiczny. Skupia się wokół pojęć prawdy, dobra, zła, bierze pod uwagę ostateczny cel życia ludzkiego. Odwoływanie się do tych pojęć nie oznacza jednak, że myśl Bierdiajewa przybrała formę dyskursu filozoficznego czy teologicznego. Tu myśliciel rzeczywiście okazał się „postmodernistą”, ponieważ programowo odrzucał doktrynę konkretnego kościoła, jak i możliwości filozofii, która, jego zdaniem, jest dotknięta kryzysem charakterystycznym dla całej kultury porennesansowej.

Znanym przedstawicielem rosyjskiego modernizmu był Siergiej Bułgakow. Cerkiewna krytyka jego poglądów dotyczy wyznawania i propagowania sofologii Władimira Sołowjowa, czego dał wyraz w licznych opracowaniach oraz wykładach w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu⁵. Głoszone przez niego poglądy zostały surowo osądzone przez Patriarchat Moskiewski w 1935 r. (*Opriedielenije*). Krytyka poglądów sofologicznych Bułgakowa wiąże się ściśle z diatrybą sposobu interpretacji soteriologii i Wcielenia.

Ojciec Aleksander Szmeman (1921–1983) należał do młodszego pokolenia emigrantów, nie jest więc związany z atmosferą umysłową złotego wieku. Edukację szkolną pobierał we Francji. Ukończył Instytut Teologiczny św. Sergiusza w 1945 r. i tam zetknął się z modernizmem prawosławnym. Był liderem Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego (*Russkoje studienckeskoje chriścianskoje dżiżenije*), oskarżanego o współpracę z masonerią (Połtawskij 1926), założycielem w 1952 r. bractwa „Syndesmos” (*Wsiemirnoje bratstwo prawosławnojej młodioży „Sindiesmos”*) – ekumenicznego stowarzyszenia młodzieży. Był współautorem zbioru artykułów *Prawosławije w żyźni* (1953) i autorem modernistycznego kierunku w teologii liturgicznej. We wskazanym zbiorze opublikował artykuł *O Cerkwi*, w którym zadaje pytanie, czym jest Cerkiew w świetle Ewangelii (Szmeman 1953). Cerkiew to nie instytucja i tradycja: „Jest Ciałem Chrystusa i źródłem życia. Królestwo Boże jest w nas, Chrystus pośród nas” (Szmeman 1953).

Najistotniejszą wypowiedzią Aleksandra Szmemana o charakterze modernistycznym była jego książka habilitacyjna *Wwiedienije w liturgiczeskoje bogosłowije* (1959). Prezentował w niej negatywną charakterystykę współczesnej liturgii prawosławnej i stosunku do niewiernych (Szmeman 1961).

Za niezgodny z chrześcijaństwem uważał cały historyczny rozwój liturgii, także w Kościele rzymskim, jej ekskluzywną, symboliczną postać, brak dialogu ze współczesnym człowiekiem i światem, związku z życiem codziennym. Uważał, że obecnie obowiązująca liturgia w Kościele prawosławnym ma

⁵ *Swiet niewieczernij* (Moskwa 1917), *Swiatyje Pietr i Ioann* (Paryż 1926), *Kupina nieopalimaja* (Paryż 1927), *Drug Żenicha* (Paryż 1927), *Lestwica Iakowla* (Paryż 1929), *Ikona i ikonopoczitanije* (Paryż 1931), *Agniec Bożyj* (Paryż 1933). Fragmenty na temat modernizmu Bułgakowa, Szmemana i Blooma zostały zaczerpnięte z autorskiego artykułu: Kowalska-Stus 2020, s. 57–74.

charakter kulturowy. Stanowi wielowarstwowy, narastający wiekami twór kształtowany w różnych stadiach rozwoju kultury, poczynając od czasów bizantyjskich. Jest daleka od świadomości współczesnego człowieka i postrzegana przez niego wyłącznie jako symboliczny rytuał. Aleksander Szmeman krytykował „staromodny kult” (*staromodnoje blagocestije*) (Szmeman 1961, s. 13–16).

Jak większość emigracyjnych modernistów, o. Szmeman uważał, że prawosławna liturgia znalazła się w niewoli teologii zachodniej. Hieronimich Damaskin (Christensen) – uczeń o. Serafima (Rousa) i autor wielu opracowań na temat amerykańskiego prawosławia, w następujący sposób charakteryzuje poglądy o. Serafima na teologię o. Szmemana:

Szmeman sądził, że prawosławie skorzysta na tym, jeśli odrzuci „staromodne” myślenie. On i jemu podobni chcieli, żeby prawosławie uznało autorytety współczesnej teologii i ruchu ekumenicznego, żeby prawosławie uczestniczyło w dialogu z zachodnim chrześcijaństwem i odważnie, nowocześnie podchodziło do dyskutowanych „problemów”. Oczywiście, żeby to osiągnąć, trzeba było nadążać za współczesną modą, żonglować chodliwymi słówkami w rodzaju „kryzys”, „sakralizacja świata”. Jednym z „postępowych” kierunków myśli chrześcijańskiej było lekceważenie cnót osobistych (Christiensien 2012).

Krytyka poglądów teologicznych o. Szmemana świadczy o tym, jak wielki wpływ miała teologiczna szkoła modernistyczna Bierdiajewa i Bułgakowa na wychowanków paryskiego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza.

W duchu modernistycznym wypowiadał się też metropolita Antoni Surożskij (Bloom). Chociaż nie należy on do pokolenia modernistów ani emigracji rosyjskiej, to można go zaliczyć także do tego nurtu. Podobnie jak o. Aleksander Szmeman, neguje on wartość tradycji prawosławnej i postuluje oparcie wiary na samym Chrystusie (Antonij Surożskij 1994a, s. 76). Jednocześnie na zadane w jednym z wywiadów pytanie, czy możliwe jest chrześcijaństwo bez Chrystusa, metropolita odpowiada: „Odpowiedziałbym: tak” (*Ja by skazał – da*) (Antonij Surożskij 1994b, s. 166).

W przypadku metropolity Antoniego problem polegał na tym, że o ile pozostali przedstawieni tu duchowni nie należeli do jurysdykcji moskiewskiej, o tyle Antoni był metropolitą Patriarchatu Moskiewskiego. W związku z tym uwagę na jego stosunek do liturgii zwrócił biskup pomocniczy, jakim w Londynie był od roku 2001 Hilarion (Ałfiejew). Konflikt między bp. Hilarionem i londyńskimi hierarchami był wielowątkowy. Opisał go Hilarion w liście otwartym (Hilarion 2002).

Zakończenie

Demaskowanie mitów moderny w rosyjskich środowiskach emigracji porewolucyjnej miało dwojaki charakter. Ortodoksyjni hierarchowie związani z Synodem karłowackim odzwierciedlają w swoich poglądach tradycję patrystyczną. Zatem punktem wyjścia w definiowaniu człowieka i jego miejsca w świecie była dla nich antropologia wypracowana przez wieki we wschodniej praktyce monastycznej, która zyskała miano hezychazmu. Znamienne jest, że przedstawiciele współczesnej rosyjskiej myśli filozoficznej uznają hezychazm za pożądaną model życia, ponieważ posiada on sprawdzone metody życia jednostkowego i zbiorowego (Chorużyj 2005).

Duchowni i myśliciele spoza środowiska karłowackiego, zwłaszcza skupieni wokół Instytutu Teologicznego im. św. Sergiusza z Radoneża w Paryżu, do których należał m.in. Mikołaj Bierdiajew, w większości przeżyli osobisty kryzys światopoglądowy. Dali temu wyraz w znanym zbiorze artykułów zatytułowanym *Drogowskazy (Wiechi)* (1909). Sprawdzian, jaki przeszła idea marksizmu podczas rewolucji bolszewickiej, uzmysłowił im przede wszystkim etyczny krach antropologicznego eksperymentu modernistycznego mitu człowieka. Nie byli oni jednak w stanie poszukiwać rozwiązań w tradycji antropologii hezychastycznej. Reprezentowali formację racjonalistów, dlatego ich projekty mają charakter racjonalny. W przypadku Bierdiajewa jest to „nowe średniowiecze”, dla o. Sergiusza Bułgakowa – sofiologia, u ks. Mikołaja Trubieckiego i Gieorgija Wiernadskiego – euroazjanizm, dla o. Gieorgija Fłorowskiego – ekumenizm. Odkrywali oni fakt, że moderna egzystuje w przestrzeni mitów – ale i sami poszukiwali rozwiązań w tejże mitotwórczej przestrzeni.

Bibliografia

- Antonij (Chrapowickij) Mitropolit (1998), *Słowa k tworienijam Dostojewskogo. Nie dołžno otczaiwat'sia*, Moskwa: Russkaja istoriko-filologiczeskaja szkoła „Słowo”.
- Antonij (Chrapowickij) Mitropolit (2002), „*Szkoła nie razwiwajet ni christianskogo nastrojenija, ni pastyrskogo ducha*”, w: Ilarion (Ałfiejew) Ijeromonach, *Prawosławnoje bogosłowije na rubieże stoletij*, Kijew: Krutickoje podworje.
- Antonij Surożskij Mitropolit (1994a), *O wstriece*, t. 1, Sankt Petersburg: Satis.
- Antonij Surożskij Mitropolit (1994b), *O wstriece*, t. 2, Sankt Petersburg: Satis.
- Bierdiajew M. (1916), *Smysł tworczestwa. Opyt opravdanija czelowieka*, Moskwa: AST, <http://www.mudriyfilosof.ru/2013/03/berdyaev-smisl-tvorchestva.html> [24.03.2021].
- Bierdiajew M. (1984), *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Poznań: Głosy.
- Bierdiajew M. (1993), *O naznaczenii czelowieka*, red. Ł. Griekow, Moskwa: Riespublika.

- Chorużyj S. (2005), *Oczerki siniergijnoj antropologii*, Moskwa: Institut sinierg. Antropologii.
- Christiensien D. (2012), *Obnowlenczestwo. Ijeromonach Sierafim (Rouz) i protopries-witier Aleksandr Szmieman*, <https://apologet.spb.ru/ru/1029.html> [09.03.2019].
- Fieodor (Pozdiejewskij) Archijepiskop (2000), *K nowomu stoletiju*, w: tenże, *Żywnio-pisanije. Izbrannyje trudy*, Siergijew Posad: Swiato-Troickaja Siergijewa Ławra.
- Harion (Ałfiejew) Mitropolit (2002), *Surożskaja smuta*, http://hrampm.org/userfiles/library/autors/%5Balfeev_ilarion%5Dsurozhskaya_smuta.pdf [23.03.2021].
- Ioann (Szachowskoj) Archijepiskop (1931), *O naznaczenii czelowieka i o putiach filozofa*, <https://www.xpa-spb.ru/libr/-Berdyaev-pro-et-contra-kniga-1/367-Ioann-Shahovskoj-o-naznachenii-cheloveka.pdf> [28.03.2021].
- Ioann (Szachowskoj) Archijepiskop (1992), *K istorii russkoj intelliigencyi*, Pietrozawodsk: Lepta Priess.
- Karielin R. (1999), *Christianstwo i modierizm*, Moskwa: Moskowskoje podworje Swiato-Troickoj Siergijewoj.
- Kita M. (2015), *Rosyjski „prawosławny modierizm” i ekumeniczna ortodoksja. Refleksja teologiczno-fundamentalna*, „Kultura i Wartości” 14.
- Kowalska H. (2001), *Postmodierizm wobec kultury średniowiecza*, w: K. Galon-Kurkowa, E. Studziżba-Komisarek (red.), *Wielkie tematy kultury III*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kowalska-Stus H. (2000), *Bizantyjski renesans palamicki i kultura ruska*, w: „Musica Antiqua Europae Orientalis” XII, „Acta Slavica” 2, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz: Filharmonia Pomorska im. I. Paderewskiego.
- Kowalska-Stus H. (2020), *Tradycja i modierizm w prawosławiu rosyjskim*, w: H. Duć-Fajfer, E. Pilarczyk, M. Ziomek (red.), *Srebrny wiek w dialogu idei*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Maslennikowa N. (2001), *Wopros russkoj intelliigencyi w soczinienii archijepikopa Sierafima*, w: H. Kowalska (red.), *Inteligencja. Tradycja i nowe czasy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Masłow I. (2015), *Doktrina nowego religioznogo soznania*, „Nowyj Uniwersitet” 3, <https://pravoslavie.ru/76976.html> [18.07.2020].
- Nowik W. (2002), *Christianskij socyalizm prot. Siergija Bułgakowa*, <http://www.vehi.net/bulgakov/novik.html> [09.03.2021].
- Opriedielenije* (1935), *Opriedielenije Archijeriejskogo Sobora RPCZ ot 17/30 oktjabria 1935 o nowom uczenii protoijerieja Siergija Bułgakowa o Sofi*, <https://vseeresi.com/1935/10/30/119/> [09.03.2021].
- Poławskij F. (1926), *Doklady o masonstwie, obszczestwie YMCA i Pariżskom bogosłowskom institucie*, Pariż, <http://acathist.ru/en/literatura/item/doklady-o-masonstve-obshchestve-ymca-i-parizhskom-bogoslovskom-institute> [09.03.2021].
- Rafał Archimandrit (1999), *Cerkowji mir na porogie Apokalipsisa. Czto takoje modierizm*, <http://www.vernost.ru/rafaill6.htm> [24.03.2021].
- Rarot H. (2015), *Modierizm i neomodierizm religijny w Rosji*, „Kultura i Wartości” 14.
- Serafim (Sobolew) Archijepiskop (1994a), *Russkaja idieologija*, Sankt-Pietierburg: Obszczina Kazan. Cerkwi Woskriesien. Nowodiewiczjego Monasteryia.
- Serafim (Sobolew) Archijepiskop (1994b), *Ob istinnom monarchiczeskom mirosoziercanii. Statji i propowiedi*, Sankt-Pietierburg: Gazieta „Litieraturnyj wiestnik”.

- Szmieman A. (1953), *O Cerkwi*, w: tenże, *Prawosławije w żywni*, <https://azbyka.ru/o-cerkwi> [09.03.2021].
- Szmieman A. (1961), *Wwiedienije w liturgiczeskoje bogosłowije*, Paryż: Ymca-Press.
- Welsch W. (1998), *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Woroncowa I. (2008), *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl w naczale XX wieka*, Moskwa: PSTGU.

H a n n a K o w a l s k a - S t u s

**Russian Orthodox criticism of modernism:
A complement to *O Rosji inaczej* by Andrzej Walicki**

Keywords: *criticism of Russian modernism, modernism, myths of modernism, Orthodox Church and modernism, Russian Orthodox thought of the golden age*

Andrzej Walicki's book: *O Rosji inaczej* („On Russia in a different way”, 2019) is a crucial item for the Polish reader, because it treats significant issues in Polish and Russian history, as exemplified by ideology based on philosophy and other pivotal issues of contemporary times. Walicki was a prominent expert on Russian thought and on important phenomena of Russian culture. He was well prepared to raise important questions and offer competent new answers. In his book, Walicki focused primarily on modernism which had influenced the development of socialist thought and on the philosophy of the opposition at the so-called golden age. The main intention of this paper is to make certain additions to the assessment of these phenomena by the Russian Orthodox thought, and especially by those who sustain the position of the conservative Orthodox Church, regardless of the historical moment of its formulation. Modernism stands in opposition to Orthodox dogmatics, anthropology, ecclesiology and patristics. It has its roots in Byzantine Renaissance that migrated to Italy after the fall of Constantinople. Modernism constitutes an important paradigm of post-medieval culture. It is active in Western culture and influences Russian culture as well. Obviously, Russian culture is attached to the Orthodox Church in a special way, as the Church constitutes a specific genotype of that culture. Modernist influences that are rooted in this specific soil bring forth completely different upshots in Russia from those that emerge in the West. Essential examples of this phenomenon are absolutism, imperialism or Marxist socialism in their Western and Russian versions. These phenomena concern primarily political matters but they clearly show that the ideals of modernism in Russia assume a religious character. However, they were not inherently religious, and should rather be placed in the sphere of myths.