

FIODOR DOSTOJEWSKI I NIKOŁAJ FIODOROW W ZWIERCIADLE DIALOGU ROSYJSKIEJ FILOZOFII I LITERATURY

Wiele jest w historii przykładów znajomości oraz przyjaźni między twórcami żyjącymi w jednym czasie. Bywa jednak i tak, że geniusze żyjący w jednej epoce, a nawet duchowo sobie bliscy, osobiście nigdy się nie spotykają. Dostojewski nigdy nie widział się z Nikołajem Fiodorowiczem Fiodorowem (1829–1903), „moskiewskim Sokratesem”, autorem *Filozofii wspólnego czynu*, szanowanym bibliotekarzem Muzeum Rumiancewa; mimo że tylko pośrednio zapoznał się z jego ideami, ta niebezpośrednia znajomość nie tylko odegrała znaczącą rolę w losach pisarza i filozofa, ale też wieloma głosami odezwała się w późniejszym biegu rosyjskiej kultury¹. Wizje Dostojewskiego i Fiodorowa dotyczące człowieka, jego twórczego zadania w świecie, dróg i celów historii przejęło religijno-filozoficzne odrodzenie końca XIX i początku XX wieku, a rosyjska literatura XX wieku kontynuowała poszukiwanie „wyższego ideału istnienia”², bez którego – w przekonaniu pisarza i filozofa – ludzkie życie straciłoby sens.

Duchowo-twórczy dialog pisarza i myśliciela stał się w rosyjskiej kulturze bodaj najjaskrawszym przykładem szerokiego wpływu, jaki wywierały na siebie

¹ Temat „Dostojewski i Fiodorow” ma obszerną tradycję badawczą. Ważniejsze prace to: W. Komarowitsch, *Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung»*, w: F.M. Dostojewski. *Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente*, München 1928, s. 3–58; A. Горностаев (A.K. Горский), *Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров*, Харбин 1929; Б.И. Бурсов, *Личность Достоевского. Роман-исследование*, Ленинград 1974, s. 73–79; К. Баршт, *«Научите меня любви». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф.М. Достоевском*, w: *Простор* 1989 № 7, s. 159–67; С.Г. Семенова, *«Высшая идея существования» Ф.М. Достоевского*, w: таż, *Метафизика русской литературы*, Т. 1, Москва 2004, s. 261–90; А.Г. Гачева, *Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре*, Москва 2008; М. Madej-Cetnarowska, *Мысль Николая Фiodorowa в литературе девятнадцатого и двадцатого веку*, Nowy Sącz 2013.

² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 162.

literatura i filozofia: wpływu niejednokierunkowego (przypominającego wpływ filozofii Schellinga na Odojewskiego i filozoficzną lirykę Tiutczewa lub wpływ idei Dostojewskiego na myślicieli rosyjskiego religijno-filozoficznego ruchu końca XIX i początku XX wieku: Mierieżkowskiego, Bułgakowa, Bierdiajewa, Erna i innych), ale wzajemnego, uwidocznionego w twórczości obu jego uczestników. Podobne obustronne zależności obserwujemy również w rozwijającym się w ostatniej ćwierci XIX wieku, religijno-filozoficznym dialogu Tołstoja i Fiodorowa³, choć w odróżnieniu od dialogu Fiodorowa i Dostojewskiego, całkowicie pozbawionego stosunków osobistych, dotyczącego jedynie sfery myśli i wyobrażeń, współoddziaływanie autora *Wojny i pokoju* oraz filozofa-bibliotekarza obejmowało również bezpośrednie, żywe spotkania, co odbijało się na kontaktach ideowych.

Duchowe spotkanie Fiodorowa i Dostojewskiego nie zrodziło polemiki, ideowego sporu (jak w niemalym stopniu było w przypadku Fiodorowa i Tołstoja), ale ruch ku sobie. Właśnie takim wyjściem naprzeciw było współoddziaływanie filozofii i literatury w Rosji. Nie była to rywalizacja, ale współpraca, „zgodne szukanie prawdy wspólnymi siłami”⁴ – jak w jednym z listów do Dostojewskiego poeta Majkow określił swoje rozmowy z filozofem-organicystą N.N. Strachowem. Fiodorow i Dostojewski w dużym stopniu wyrazili aksjologię tworzącą rosyjską myśl i literaturę: osiągnięcie religijnego celu, oczekiwanie przemiany. Umocnili kierunek filozofii, aby wyszła poza granice gabinetu, abstrakcyjnej, „przytulnej” teorii, poznania dla poznania, oraz kierunek literatury, aby przestała być tylko odbiciem życia, tworzeniem drugiej rzeczywistości, i stała się, jak później powie W.S. Sołowjow, „przejściem i wiążącym ogniwem między pięknem przyrody i pięknem przyszłego życia”⁵.

Wróćmy jednak do głównego wątku. W grudniu 1877 roku Dostojewski otrzymał od pracownika sądowego i publicysty N.P. Petersona długi list. W swoim czasie Peterson był członkiem kręgu iszutińskiego⁶, do którego należał też D.W. Karakozow, strzelający w 1866 roku do Aleksandra II. Pod wpływem Fiodorowa Peterson odwrócił się od „propagandy rewolucyjno-socjalistycznych idei”⁷, stając się wiernym

³ Zob. А.К. Горностаев (А.К. Горский), *Перед лицом смерти. Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров*, Харбин 1928; Н.Н. Скатов, *Спор двух утопистов*, в: *Звезда* 1878 № 8, s. 172–80; В.А. Никитин, *Богоискательство и богоборчество Толстого*, в: *Прометей* 1980 № 12, s. 113–38; С.Г. Семенова, *Об одном идейно-философском диалоге (Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров)*, в: таż, *Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе*, Москва 1989, s. 100–32; таż, *Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров)*, в: таż, *Метафизика русской литературы*, Т. 1, Москва 2004, s. 217–60; А.Г. Гачева, *Лев Толстой и Федоров: спор о смысле и назначении христианства*, в: *Литературоведческий журнал* 2011 № 29, s. 90–112.

⁴ А.Н.Майков – Ф.М.Достоевскому, 22 ноября 1868, в: *Памятники культуры. Новые открытия*, 1982, s. 75.

⁵ В.С. Соловьев, *Общий смысл искусства*, в: таже, *Сочинения*, Т. 2, Москва 1988, s. 398.

⁶ Ишутинский кружок, тайне antycarskie stowarzyszenie powstałe we wrześniu 1863 roku, którego założycielem był Nikołaj Andriejewicz Iszutin (przyp. tłum.).

⁷ Н.П. Петерсон, *Автобиография*, в: НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 78, л. 1 об.

przyjacielem i uczniem filozofa. Petersonowi bliska była duchowa droga Dostojewskiego, który również przechodził „przemianę poglądów”, oraz jego analiza natury nihilizmu. Bliskie było mu marzenie o „ogólnoludzkim zjednoczeniu”, rozbrzmiewające w *Dzienniku pisarza*. W słowach Dostojewskiego widział wyraźne nawiązania do tego, co mówił mu Fiodorow, poszukujący prawdziwych, a nie urojonych podstaw ludzkiej wspólnoty, i zamieniający „pytanie o bogactwo i biedę” w „pytanie o śmierć i życie” – pytanie, które dotyczyło każdego, zarówno Rothschilda, jak i skończonego biedaka.

Do swojego listu Peterson dołączył artykuł zawierający zbiór idei Fiodorowa⁸, który tak poruszył pisarza, iż ten w odpowiedzi Petersonowi przyznał się, że przeczytał wyłożone w nim idee „jak swoje własne”⁹. Co więcej, podczas jednego ze spotkań z młodym filozofem Władimirem Sołowjowem, wygłaszającym w tamtym czasie w Petersburgu znakomite wykłady z filozofii religii, wydane później pod tytułem *Wykłady o Bogocześnictwie*, Dostojewski zaznajomił go z treścią nadesłanego artykułu. I co się stało? Sołowjow, według słów pisarza, wyraził głęboki zachwyt ideami myśliciela, a nawet dodał, że „niemal to samo chciał głosić w następnym wykładzie”¹⁰.

Nie było nic dziwnego w tym, że zarówno Dostojewski, jak i Sołowjow uznali idee Fiodorowa za własne. Trzech myślicieli stało na jednej religijno-filozoficznej platformie, przy czym światopogląd każdego z nich uformował się dzięki indywidualnym akcentom, „niepospolitemu wyrazowi twarzy”¹¹. Ową platformę wyraźnie opisał Sołowjow w trzecim wykładzie o bogocześnictwie: „religijny rozwój jest procesem pozytywnym i obiektywnym, jest realnym oddziaływaniem wzajemnym Boga i człowieka – procesem bogocześnym”¹². Zarówno twórczość Fiodorowa, jak i dzieła Sołowjowa oraz rozmyślenia Dostojewskiego przeniknięte są ideami chrześcijańskiej synergii, współpracy Boskiej i ludzkiej woli w dziele zbawienia. Najwyższe ich marzenie – przeobstwienie świata: pokonanie śmiertelnego i męczeńskiego porządku przyrody, zmartwychwstanie powszechne, osiągnięcie pełni wszechjedności. Ludzka historia jawi się jako droga do tego doskonałego stanu. „Nowe Jeruzalem”, które zapowiada 21 rozdział Apokalipsy św. Jana, nie schodzi z nieba jak *deus ex machina*; jego podstawy tworzone są w historii przy aktywnym współuczestnictwie ludzkości, która odrzuciła fałszywe ideały i cele, a uznała siebie za narzędzie świętej

⁸ Н.П. Петерсон, *Чем должна быть народная школа?*, w: Н.Ф. Федоров, *Собр. соч.*, Т. IV, Москва 1999, s. 506–13.

⁹ F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 455.

¹⁰ Tamże, s. 455.

¹¹ Ros. „лица необщим выражением”; z wiersza Eugeniusza Abramowicza Baratyńskiego pt. *Муза* (przyp. red.)

¹² W. Sołowjow, *Wykłady o bogocześnictwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2013, s. 60.

woli Twórcy. W świetle takiego spojrzenia przed wszystkimi różnorodnymi sferami działania i twórczości rodu ludzkiego odkrywają się nowe horyzonty: nauka, kultura, wykształcenie, społeczna i państwowa działalność, ekonomia i nawet polityka otrzymują wysokie moralne punkty orientacyjne, nie kierują się już korzyścią, współzawodnictwem, próżnością, żądzą władzy, ale świadomością długu i odpowiedzialności za świat powierzony człowiekowi do rozumnego i twórczego gospodarowania – nie na zmarnowanie i zniszczenie.

Dostojewski, Fiodorow, Sołowjow – to myśliciele chrześcijańscy. Koncepcję człowieka jako istoty powołanej do przeobrażenia świata i siebie samego ugruntowują w Ewangelii – w Chrystusowym „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48) i „kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni” (J 14,12). Przy czym u Fiodorowa – uprzedzającego nie tylko działaczy religijno-filozoficznego odrodzenia, ale i przedstawicieli aktywno-ewolucyjnej myśli XX wieku: N.A. Umowa i W.I. Wiernadskiego – twórczość człowieka w świecie jest uprawniona zarówno z pozycji chrześcijańskiej antropologii, jak i z punktu widzenia nauk przyrodniczych. „Przyroda zaczyna w nas nie tylko uświadamiać sobie siebie, ale i kierować sobą”¹³ – pisze myśliciel. Człowiek, zrodzony przez wielowiekowe wysiłki ewolucji, powołany jest do tego, aby stać się jej twórcą i zarządcą, aby nakierowywać rozwój świata w stronę, którą dyktuje mu jego rozum, zmysł moralny, świadomość wyższych celów.

Według Fiodorowa droga do doskonałego porządku natury, do prawdziwej „światowej harmonii” prowadzi przez zwycięstwo nad śmiercią. Obecny porządek istnienia opiera się na pochłanianiu, walce jednostek, „wzajemnym krępowaniu i wypieraniu”. Śmierć tkwi głęboko w bycie, przeszywa go od środka. Doprowadzić świat do nowego, wyższego stanu, w którym nie byłoby wrogości i niezgody istnień ani wzajemnego pochłaniania, ale jak w chrześcijańskiej wizji Królestwa Bożego wilk leżałby obok jagnięcia – oto do czego powołany jest ród człowieczy. Uregulowanie przyrody, przezwyciężenie jej żywiołowych, niszczycielskich sił, które ujawniają się w trąbach powietrznych, huraganach, trzęsieniach ziemi i powodziach, suszach i śmiertelnych epidemiach zabierających miliony ludzkich istnień, przemienienie planety w prawdziwy Ogród, wyjście w kosmos w celu jego opanowania i przekształcenia, bezgraniczna twórczość w odnowionym Wszechświecie (ponieważ nie tylko ziemia, ale i cały świat jest polem działania błogosławionej pracy i twórczości człowieka) – takie zadania postawił przed ludzkością Fiodorow. Zwieńczeniem owej regulacji, jednoczącym wszystkie jej wysiłki, będzie zmartwychwstanie wszystkich

¹³ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Kęty 2012, s. 765.

ludzi kiedykolwiek żyjących. W sposób świadomy i wolny, kierując się wezwaniem sumienia i miłości, synowie i córki powinni wrócić życie ojcom, którzy „nam dali albo raczej oddali życie”¹⁴. Teoretyczne, metaforyczne zmartwychwstanie, poza granice którego kultura nie jest w stanie wyjść, zmieni się w mającej nadejść historii ludzkości w rzeczywiste odrodzenie każdej konkretnej osoby jako nierozdzielnej jedności ciała, duszy i ducha.

„Zmartwychwstanie przodków zależy od nas”¹⁵ – tak w materiałach przygotowawczych do powieści *Bracia Karamazow* Dostojewski określa ideę „nieznanego myśliciela”. Na długo przed duchowym spotkaniem z naukami Fiodorowa sam formułował myśli o tym, że żadna harmonia, żadne braterstwo nie są możliwe w świecie, w którym istnieje śmierć, a zatem i niewyczerpane źródło dysharmonii. Powieść *Idiota*, pisana w cieniu śmierci ukochanej pierworodnej córki – Soni – ilustruje ową myśl. Zapoznanie się z rękopisem N.P. Petersona, w którym zawarty był wykład na temat filozofii wspólnego czynu, kieruje uwagę pisarza ku zmartwychwstaniu. *Idiota*, którego światem włada Holbeinowski *Martwy Chrystus*, był powieścią rozpacz. *Bracia Karamazow*, w których dwa razy pojawia się Chrystus Wskrzesiciel (w poemacie *Wielki Inkwizytor* podnosi z trumny umarłą dziewczynkę, a we śnie Aloszy zaprasza wszystkich nowych gości w Kanie Galilejskiej na ucztę zmartwychwstania i miłości), są powieścią nadziei. Nadziei na to, że „na pewno się odrodzimy”¹⁶, a duchowym obowiązkiem jest zdziałać wszystko, co w ludzkiej mocy, aby światła chwila powszechnego zmartwychwstania ujawniła się w rzeczywistości.

Z zagadnieniem zmartwychwstania ściśle związany jest u Dostojewskiego temat Cerkwi. To właśnie Cerkiew uważa on za podstawę prawdziwej jedności, która nie opiera się na zewnętrznym przymusie, na sile i prawie, jak w przypadku formowania państw, ale na duchu miłości, braterstwa, dobrowolnego, radosnego służenia bliźniemu. W swoich religijno-społecznych ideach Fiodorow jest bardzo bliski pisarzowi. Ideałem międzyludzkiego porządku jest dla niego obraz Trójcy, której osoby nie są stopione, ale zjednoczone. Owa „jedność bez zmieszania, różnica bez waśni”¹⁷ ukazuje drogę do przełamania antynomii indywidualizmu, przeciwstawiającego jednostkę całości, oraz kolektywizmu, topiącego ją w masie. W społeczeństwie „w typie Trójcy” osoba utwierdza się i osiąga pełnię swego rozwoju w bratersko-miłującym współdziałaniu z innymi osobami. „Żyć trzeba nie dla siebie (egoizm) i nie dla innych

¹⁴ Tamże, s. 729.

¹⁵ Ф.М. Достоевский, *Подготовительные материалы к Братьям Карамазовым*, w: tenże, *Полн. собр. соч.*, Т. 15, Ленинград 1976, s. 204.

¹⁶ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 15, s. 197.

¹⁷ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, s. 138.

(altruizm), ale ze wszystkimi i dla wszystkich¹⁸ – taki jest moralny imperatyw wysunięty przez Fiodorowa.

W bratersko-miłującej, soborowej jedności łączącej istotę Trójcy i istotę Cerkwi wyrażone jest ponadnaturalne Boskie prawo, będące w sprzeczności z prawem wzajemnego wypierania i walki istot, które dominuje w naturalnym porządku, ukazując się w całej swej bezlitosnej sile również w ludzkich stosunkach. Temat braku pokrewieństwa i braterstwa rozwija się u Dostojewskiego i Fiodorowa paralelnie z tematem jedności. W *Braciach Karamazow* pisarz kreśli obraz waśni ogarniającej wszystkie poziomy ludzkiego istnienia, przenikającej nawet do świętej świętości człowieka – do rodziny. *Bracia Karamazow* – to przypowieść o rozłączeniu, o oderwaniu się dzieci od ojców, o utracie żywej jedności między braćmi, o zaniku między nimi miłości.

„Jeden gad pożre drugiego, dobrze im tak!”¹⁹ – taka jest „formuła” upadłego świata. Przeciw niej Dostojewski tworzy drugą formułę: „Rodzina jako praktyczny początek miłości”²⁰, kolejny raz nawiązując do Fiodorowa, dla którego miłość ojcowska i synowska zawierają w sobie wyższe kryterium moralności. Podobnie jak w haśle: „zmartwychwstanie przodków zależy od nas”, sens owej formuły nie ujawnia się bezpośrednio, ale cała powieść wyraża jej prawdę. Co więcej, w powieści znajduje wyraz jeszcze jeden zapis z przygotowawczych materiałów do *Braci Karamazow*: „Rodzina powiększa się, dołączają do niej również nierodzeni, utkał się początek nowego organizmu”²¹; wyrażona jest tu myśl o rodzinie jako komórce soborowości, tej życiodajnej, zbawiennej komórce, która rozrasta się w organizm powszechnego zjednoczenia i braterstwa. Scena przy kamieniu jest jedną z ilustracji tej idei. Wokół Aloszy gromadzi się dwunastu chłopców, a on mówi do nich: „Wszyscy wy, panowie, jesteście mi drodzy, wszystkich was zachowam w swoim sercu i proszę, byście i mnie zachowali w waszych sercach”²². Ci apostołowie-dzieci przysięgają miłować jeden drugiego oraz umarłego brata Iliuszeczkę. Pojawia się tu temat pamięci jako podstawy prawdziwej, dojrzałej miłości, jako pierwszego kroku na drodze do postępującego zmartwychwstania. Alosza nakazuje chłopcom pamiętać, zawsze pamiętać Iliuszeczkę, kierując wysiłek ludzkiej pamięci w stronę „wiecznej pamięci” Boga, w której nie zostaje pominięty nikt i nic.

Swego czasu literaturoznawczyni i filozof S.G. Siemienowa wysunęła trafne spostrzeżenie o całkowitym wyczerpaniu w *Braciach Karamazow* głównej idei

¹⁸ Tamże, s. 160.

¹⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow (Dziela wybrane, t. IV)*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984, s. 136.

²⁰ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 15, s. 249.

²¹ Tamże.

²² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 723.

Fiodorowa, dotyczącej długu synów względem ojców²³. Czy można kochać ojca, jeśli ojciec jest moralnym potworem? Czy naturalniej i rozumniej nie jest odwrócić się od takiego rodzica albo w ogóle usunąć go z powierzchni ziemi? Z całą swą artystyczną siłą Dostojewski prezentuje ślepy zaułek oraz zgrozę ojcobójstwa. W takim czy innym stopniu, wprost lub pośrednio, śmierci ojca Karamazowa winne okazują się wszystkie dzieci, nawet anioł Alosza, który zapomniał nakazu starca Zosimy, aby być razem z bratem Dmitrijem. I wszyscy oni, być może nawet sobie tego nie uświadamiając, szukają odkupienia grzechu ojcobójstwa. Każdy z nich wnosi cząstkę sensu do jedynej i zasadniczej odpowiedzi na pytanie: co mają czynić synowie, których ojcowie umarli, a którzy chcąc nie chcąc brali udział w ich śmierci? Uświadomić sobie swoją winę w śmierci ojca (Iwan, Smierdjakow), zrozumieć, że „każdy z nas jest winien za wszystko przed wszystkimi” (Dmitrij) i przygotowywać mające nadejść zmartwychwstanie przodków (Alosza).

Jest jeszcze jeden temat w powieści *Bracia Karamazow*, który wiąże Dostojewskiego z Fiodorowem: temat powszechności zbawienia. Pisarz i filozof są obrońcami światlanego, wszystko wybaczącego, paschalnego chrześcijaństwa. Nie dopuszczają idei wiecznego piekła, podziału zmartwychwstałej ludzkości na garstkę zbawionych i rzeszę wiecznie przeklętych. Według Dostojewskiego jest ona przeciwieństwem obrazu Chrystusa, od którego – jak sam wspominał – nie znał niczego wyższego, piękniejszego i doskonalszego. Fiodorow zaś podkreśla, że sąd ostateczny będzie karą zarówno dla prawych, jak i dla grzeszników: grzesznicy będą skazani na „wieczne męki”, a prawi – na „przyglądanie się tym mękom”²⁴. Myśliciel jest przekonany, że ci, którzy naciskają na konieczność wiecznego piekła, naprawdę ograniczają łaskę, miłość, miłosierdzie Boże, przypisując Twórcy ludzkie, nazbyt ludzkie uczucia, wyposażyć Go w swe płytkie, pamiętliwe, nienawistne serce. Wierzy w to, że – pod warunkiem odnowy rodu ludzkiego – groźba sądu i osądzenia będzie odmieniona, tak jak zdjęte zostało przekleństwo z miasta Niniwy po ukorzeniu się jego mieszkańców.

W powieści starzec Zosima uczy kochać „wszelkie Boże stworzenie”, mówi, że „każdy z nas jest winny za wszystko przed wszystkimi”²⁵, wiąże wiarę z działaniem – słowo bohatera jest tutaj słowem samego autora. Terapontowska pogarda i przeklinanie świata są Dostojewskiemu obce. Tak jak obce są one Fiodorowowi, jego bratu w myśli i duchu. Podstawą religijności nie jest dla nich strach, który wypełnia duszę surowego mnicha-ascety, ale miłość. I owa miłość, nie pragnąca niczyjej śmierci, skłania do aktywności, do dobrej pracy na niwie Bożej. Praca nie jest

²³ С.Г. Семенова, *Философ будущего века – Николай Федоров*, Москва 2004, s. 283–84.

²⁴ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, s. 666.

²⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 277.

rozumiana przez Fiodorowa i Dostojewskiego jako przekleństwo człowieka, nie jako nacisk i przymus, ale jako radość budowania, całościowe ujawnienie twórczych sił człowieka, jako upodobnienie do Twórcy, który nie stronił od czynów, ale „działa aż do tej chwili” (J 5,17).

Opromieniając światłem wyższego religijnego celu wszystkie zakresy świeckiej działalności, Fiodorow szczególną uwagę poświęcał wiedzy naukowej. Myśliciel na długo przed kataklizmami XX wieku (które naocznie ukazały nieszczęścia, do jakich prowadzi nauka etycznie obojętna, umiejąca w równym stopniu tworzyć, jak i niszczyć) podkreślał konieczność rozwoju nauki w kierunku wyższego celu. Ów cel został przykazany przez samego Boga, który nie zakładał śmierci, bólu, strachu. Nie polepszanie materialnego komfortu, nie produkcja broni wzajemnego zniszczenia, ale zbawienie ludzkiego życia powinno być zadaniem dojrzałej, moralnie odpowiedzialnej nauki. Dostojewski, zapoznawszy się z ideami Fiodorowa, zapisuje w przygotowawczych materiałach do *Braci Karamazow*: „Wtenczas nie będziemy się bali nauki, drogi nowe nawet w niej odkryjemy”²⁶, przeciwstawiając nauce zsekularyzowanej, bezskrzydłej, nie pozostawiającej miejsca dla idei Twórcy – naukę podporządkowaną ideałowi Życia w całej jego pełni. U Władimira Sołowjowa zaś – który trzy lata po rozmowie z Dostojewskim na temat idei „nieznanego myśliciela” poznaje osobiście Fiodorowa i nazywa go swoim „drogim nauczycielem i pocieszycielem”²⁷ – pojawia się wizja nauki jako „ogólnoświatowej medycyny”²⁸, której celem będzie uleczenie człowieka oraz wszelkiego istnienia ze śmiertelnej choroby.

Po lekturze rękopisu, w którym Peterson rozwijał idee swego nauczyciela, u Dostojewskiego pojawiło się mnóstwo pytań. Zawarł je w obszernym liście z 24 marca 1878 roku; właśnie ów list pobudził Fiodorowa – wcześniej wyjaśniającego swoje poglądy w rozmowach – do całościowego, systematycznego przedstawienia nauki wspólnego czynu. Tak powstało główne dzieło myśliciela *Problem braterstwa*

FIODOROW I DOSTOJEWSKI WYRAZILI AKSJOLOGIE TWORZĄCĄ ROSYJSKĄ MYŚL I LITERATURĘ: OSIĄGNIĘCIE RELIGIJNEGO CELU, OCZEKIWANIE PRZEMIANY

²⁶ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 15, s. 260.

²⁷ В.С. Соловьев, *Письма б 4 т.*, Т. 2, Санкт-Петербург 1909, s. 345.

²⁸ В.С. Соловьев, *[Об истинной науке]*, w: *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год*, Санкт-Петербург 1997, s. 40.

lub pokrewieństwa, przyczyn niebraterskiego, pozbawionego więzi pokrewieństwa, tzn. niepokojowego stanu świata, oraz środków służących przywróceniu więzi pokrewieństwa. Powstało ono z odpowiedzi Dostojewskiemu; z tekstu, który pierwotnie miał jednego tylko adresata. Odpowiadając pisarzowi, Fiodorow odwoływał się nie tylko do kwestii podjętych bezpośrednio, ale również do głównych, kluczowych pytań, które były przez Dostojewskiego w sposób szczególny stawiane i rozwiązywane, zarówno w artystycznej twórczości, jak i w publicystyce: o naturę i człowieka, o śmierć i nieśmiertelność, o zadania chrześcijaństwa w świecie, o zasady doskonałej organizacji życia. W związku z ostatnim pytaniem szczegółowo wyjaśniał ideę Trójcy w jej społecznej projekcji, podkreślając: „Nauka o Boskiej Trójjedności jest problemem ludzkiej w i e l o - albo w s z e c h j e d n o ś c i, tzn. problemem Kościoła”²⁹.

Wiele tematów poruszanych przez Dostojewskiego zyskało dzięki myślicielowi oryginalne opracowanie, wielu zaś został nadany zupełnie nowy wydźwięk. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje kwestia duchowo-cielesnego przeobrażenia człowieka. Dostojewski postawił ją już w notatce zapisanej 16 kwietnia 1864 roku przy trumnie swojej pierwszej żony, a następnie niejednokrotnie wracał do niej w przygotowawczych materiałach do *Biesów* i *Braci Karamazow*, za każdym razem próbując zrozumieć, jakie są drogi nie tylko duchowego, ale i fizycznego doskonalenia osoby, jej przerodzenia się „w drugą naturę, która się nie pobiera i nie zagraża”³⁰. „Zmieni się wasze ciało (światło Taboru)”, „Odejdzie człowiek od żywienia, od krwi – zboża”³¹ – zapisuje w przygotowawczych materiałach do *Braci Karamazow*. I choć Fiodorow nie znał tych stron, ogólny wydźwięk myśli Dostojewskiego był dla niego jasny. Odpowiadając pisarzowi, myśliciel szczegółowo rozwija ideę psycho-fizjologicznej regulacji. W jego przekonaniu obecny niedoskonały, niesamowystarczalny organizm, nie będący w stanie utrzymać swego życia inaczej, niż przez niszczenie innego życia, organizm całkowicie zależny od warunków naturalnego środowiska, może być tylko śmiertelny. Aby uzyskać nieśmiertelność, człowiek powinien nauczyć się zarządzać swoim ciałem – na wzór tego, jak to czynią rośliny, które pod wpływem słonecznego światła przetwarzają nieorganiczne składniki środowiska w żywą tkankę.

Organiczna pełnia – tak określa myśliciel jakość przyszłej przeobrażonej natury istnienia świadomego. Wykreśla perspektywę przejścia od postępu technicznego, który dzięki maszynie, „protezie” cywilizacji, sztucznymi mechanizmami zwiększa siłę człowieka, do postępu organicznego, który zakłada doskonalenie fizycznej natury

²⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, s. 148.

³⁰ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 20, Ленинград 1980, s. 173.

³¹ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 15, s. 245–46.

człowieka dzięki duchowej i świadomej regulacji wszystkich nieświadomie zachodzących w nim procesów.

Mówiąc o przeobrażeniu fizycznej natury człowieka, nie mniej uwagi poświęca Fiodorow życiu swego serca, swej duchowej, moralno-uczuciowej pracy. Pojawiającą się w twórczości Dostojewskiego tragedię zamknięcia, nieprzenikliwości, nieodpowiedniości powierzchownych, zewnętrznych cech osoby w stosunku do głębi jej wewnętrznego życia przekłada na język bezpośredni. Nie jest możliwe osiągnięcie pełni wzajemnego zrozumienia, tak jak niemożliwe jest pełne przejawienie się duszy na zewnątrz – Fiodorow widzi w tym jeszcze jedną cechę ludzkiej niedoskonałości. Droga do jej przewyciężenia opiera się na wysiłku auto- i współanalizy, połączonej z badaniem ojców i przodków, rozpoznawaniem ich w sobie i siebie w nich. Tak tworzy się psychokracja, stan wzajemnej przejrzystości osób, gdzie patrzenie na twarz staje się patrzeniem w duszę. Z bezkompromisowości Dostojewskiego Fiodorow tworzy alternatywę: „pozostaje nam wybór: albo całkowita samotność, albo powszechne wskrzeszenie, w którym zawiera się również pełne poznanie wzajemne. Inaczej mówiąc: albo nie istnieje ani Bóg, ani świat, ani ludzie, albo też istnieje to wszystko w absolutnej pełni!”³².

Prawie dwa i pół roku pracował Fiodorow nad pismem dla swego wybitnego rówieśnika. W jakim celu pisał tak szczegółowy tekst? Jego głównym zadaniem było przekazanie idei w taki sposób, aby natchnęła pisarza, aby Dostojewski dał jej wyraz w swej twórczości, przedstawił ją w artystycznym obrazie. Sztuka, która jest w stanie pokazać światu wyższy, Boski ideał – właśnie o niej marzył filozof wspólnego czynu. Przedstawić w bogatej paletce barw błogosławione piękno przeobrażonego świata, gdy „cały wszechświat, ożywiony wszystkimi zmartwychwstałymi pokoleniami”, stanie się „świątynią Nieśmiertelnej Trójjedności”³³. Wyrzucić „dług zmartwychwstania” nie w pojęciach abstrakcyjnych, do niczego nie zobowiązujących, ale w żywych, poruszających obrazach. To prawda, co innego jest mówić o obowiązku miłości wobec ojców i dziadków, co innego zaś – współczuć z Iliuszczką, który rzuca się, aby uratować swego ojca przed gniewem Dmitrija Karamazowa, krzyżując: „Puść go pan, daruj, to mój tatuś, to mój tatuś!”³⁴. Inną rzeczą jest pisać o śmierci jako „wrogu powszechnym” ludzkości, a inną – zobaczyć matkę szlochającą u nóg swego zmarłego synka. Inną rzeczą jest przekonywać, że przeobrażone, nieśmiertelne życie jest wyższym dobrem, a inną – wraz z Aloszą obserwować wizję Kany Galilejskiej i czuć, jak radość, radość wpływa do twego umysłu i do twego serca.

³² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, s. 432.

³³ Tamże, s. 797.

³⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 196.

Dostojewski i Fiodorow w ten sam sposób patrzą na istnienie i na człowieka. Postrzegają nie tylko ich kształty rzeczywiste, lecz także takie, jakie być powinny: człowieka – w perspektywie jego bogoczołwieczeństwa, istnienie – w perspektywie dobrego błogostanu. W tym zawiera się najgłębszy sens twórczej formuły Dostojewskiego: „W pełnym realizmie znaleźć człowieka w człowieku”³⁵. Pisarza nie zadowala ani jednostronny i jednowymiarowy sekularny realizm, ani romantyzm z jego wyraźnie określonym systemem podwójnego świata, dualizmem niższej i wyższej rzeczywistości, którym nigdzie się nie dojdzie, nigdy i pod żadnymi warunkami. W miejsce spirytualistycznej pogardy dla materii, dla żywego ciała świata, Dostojewski proponuje stosunek do świata, który filozof i teolog Władimir Iljin nazwie później chrześcijańskim materializmem lub materiologizmem („uznanie Logosu obecnego w materii”)³⁶. Gorliwym zwolennikiem materiologizmu, żarliwym jego wyrazicielem w myśli rosyjskiej był Fiodorow; Władimir Iljin wyraźnie to dostrzegął i stwierdzał: u Fiodorowa człowiek, noszący w sobie „obraz i podobieństwo Słowa Bożego”³⁷, jest zwiastunem nstania Logosu, przyczynia się do przyszłego przeobrażenia stworzenia. I jeśli Dostojewski przyjął za swą twórczą metodę „realizm w wyższym sensie”, to Fiodorow wprowadził pojęcie analogiczne – „realizm ogólnoswiatowy”, przyjmując za jego podstawę zmartwychwstanie Chrystusa, „zmartwychwstanie ciała”³⁸. Filozof tak jak pisarz ów prawdziwy realizm, realizm przeobrażonej materii, realizm Królestwa Bożego przeciwstawia zarówno jednostronnemu idealizmowi spoglądającemu na istnienie ze swej dumnej, niedosiętej dzwonnicy, jak i „realizmowi bydłęcemu” (naturalizmowi) XIX wieku³⁹.

Spojrzenie na to, co istniejące, przez okulary wieczności, ze strony istnienia obmytego miłością Bożą i ludzką, przywróconego do pierwotnej siły i chwały, w szczególności sposób poszerza dla Dostojewskiego i Fiodorowa całą perspektywę rzeczy. Zwyczajny układ tego świata z jego cywilizacją, zsekularyzowaną kulturą, intrygami chytrych polityków, bankami, torami kolejowymi, ogólnoswiatowymi wystawami, okazuje się widocznym świadectwem upadku człowieczeństwa, które wyrzekło się dzieła Bożego, nie chciało słuchać „westchnień całego stworzenia”, z nadzieją patrzącego na „synów człowieczych”, oczekującego od nich wyzwolenia od zachłanności i ślepoty. Powstaje wyższy, Boski system wartości, którego podstawą jest przeobrażone, nieśmiertelne życie, ogarniające sobą i ludzi, i przyrodę, oraz którego „czująca myślą” jest człowiek⁴⁰.

³⁵ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 14, s. 186.

³⁶ В.Н. Ильин, *Материализм и материологизм*, w: *Евразия* 1928 № 2, 1 декабря.

³⁷ В.Н. Ильин, *Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира*, Париж 1930, s. 8.

³⁸ Н.Ф. Федоров, *Собр. соч.*, Т. 1, s. 379.

³⁹ Tamże, s. 67.

⁴⁰ Н.Ф. Федоров, *Собр. соч.*, Т. 3, Москва 1997, s. 509.

Z „realizmem w sensie wyższym” związany jest prognostyczny charakter myśli Fiodorowa i Dostojewskiego. Już w ostatniej ćwierci XIX wieku dostrzegli oni negatywne tendencje rozwoju świata, które wyraźnie ukazały się dopiero w następującym wieku XX. Pogłębienie międzyludzkich konfliktów, których skutkiem była ogólnoświatowa wojna; zaostrzenie problemów społecznych oraz krwawe próby ich rozwiązania; wyniszczenie i zanieczyszczenie ziemi, kataklizmy naturalne będące swego rodzaju odpowiedzią przyrody na eksploatacyjny, a nie twórczy wpływ człowieka; na koniec antropologiczny kryzys, kryzys sprzecznej, osamotnionej, śmiertelnej natury człowieka, „polegającego jedynie na własnych siłach”⁴¹, żyjącego według zasady „wszystko wolno” i już prawie dochodzącego do antropofagii... „Świat, pozostawwszy wiarę...”⁴², rozwijając się według praw „bydłęcego realizmu”, odrzuciwszy wyższy wymiar bycia, z konieczności musi dojść do samozatrącenia.

Świadomi tego zagrożenia myśliciele proroczej pary, Dostojewski i Fiodorow, ujawniali w swej twórczości inną, zbawczą perspektywę. Naśladowali ich w tym filozofowie XX wieku: N.A. Bierdajew i S.N. Bułgakow, N.O. Łoski i B.P. Wyszesaławcew, G.P. Fiedotow, F.A. Stiepun i inni. Rosyjskie odrodzenie religijno-filozoficzne postawiło w centrum swoich twórczych rozważań problem usprawiedliwienia historii, wysuwając ideę millenaryzmu, „Królestwa Bożego na ziemi” jako zwieńczenia historii, która stała się „dziełem zbawienia”⁴³. Przy czym usprawiedliwienie historii szło ręką w rękę z usprawiedliwieniem człowieka – nie samozapartego i dumnego indywiduum, żyjącego „w imię własne” i nie zagłębiającego się w hipotezy Boże, ale „syna człowieczego”, współpracownika Twórcy w dziele przeobrażania świata w Królestwo Boże. Ideał bogoczołwieczeństwa, opisany filozoficznie przez Fiodorowa i Sołowjowa, artystycznie zaś przedstawiony przez Dostojewskiego, inspirował początkowo myślicieli Srebrnego Wieku, następnie – działaczy rosyjskiej emigracji oraz tych przedstawicieli myśli filozoficznej sowieckiej Rosji, którzy pozostawszy w ojczyźnie, pragnęli nadać budowaniu nowego świata prawdziwie religijny wymiar.

Wśród tych ostatnich wymienić można trzech myślicieli orientacji „fiodorowskiej”: A.K. Gorskiego, N.A. Setnickiego, W.N. Murawiowa. W twórczości Fiodorowa i Dostojewskiego (w odróżnieniu od „niskiego”, „okaleczonego” ideału marksizmu, przywłaszczającego i sekularyzującego ideę „Królestwa Bożego na ziemi”) dostrzegli oni obraz doskonałego, „całościowego ideału”, który jednoczy chrześcijaństwo

⁴¹ Ф.М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, Т. 11, Ленинград 1974, s. 181.

⁴² Tamże, s. 186.

⁴³ Zob. А.Г. Гачева, *Идеал “Царства Божия на земле” в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов*, w: *Соловьёвские исследования* 2015 № 3, s. 80–98; А. Gacheva, *Millennium and Apocatastasis in Russian Philosophy at the End of 19th-First Third of 20th Century*, „Kronos. Philosophical Journal” Vol. V, 2016, s. 58–63.

i historię, pokonując przepaść między „świętynnym” i „pozaświętynnym”, godząc wiarę z wiedzą, stawiając przed nauką cel religijny, ażeby „rozumne działanie” stało się „eklezyjalnym dziełem przeobrażenia świata”⁴⁴. Opierając się na eschatologicznej koncepcji Dostojewskiego, Fiodorowa i Sołowjowa, wysunęli ideę „aktywnej apokalipsy”. Jeśli w tradycyjnym tłumaczeniu prorocstwa Jana narodzinom „nowego nieba i nowej ziemi” towarzyszyła katastrofa, a historia zmieniająca się w arenę apokaliptycznej bitwy dobra i zła tragicznie się urywała, to w twórczo-chrześcijańskiej optymistycznej eschatologii historia, będąc soborowym, bogocześnym działaniem, kieruje się w stronę millenium (etapu na drodze do przebóstwienia, gdzie przeobrażenie dotyka tylko ziemi), a od milenium do Niebieskiego Jeruzalem, gdzie dobra, przeobrażająca aktywność rodu ludzkiego rozpościera się na wszelkie stworzenie.

Przedstawiciele tak zwanych „porewolucyjnych” ruchów pierwszej fali rosyjskiej emigracji, zaniepokojeni poszukiwaniami „trzeciej drogi”, całościowych modeli rozwoju społeczeństwa, również niejednokrotnie nawiązywali do Fiodorowa i Dostojewskiego. Eurazjanie, *utwierździency*, współpracownicy czasopisma „Nowyj Grad” domagali się moralnych, religijnych podstaw wszelkiego państwowego i narodowego działania. Kontynuowali zaczęta przez Fiodorowa i Dostojewskiego krytykę kapitalizmu i socjalizmu (jako zewnętrznie przeciwnych, lecz wewnętrznie zbieżnych modeli), podkreślając, że obydwa zorientowane są na to, co materialne, przemieniają człowieka w środek i tworzą „królestwo świata tego”: albo imperium światowego kapitału, albo proletariackie „mrowisko” powszechnej równości. Dążyli do nakreślenia konturu nowego porządku, opierającego się na duchu soborowości, miłości i odpowiedzialności. Ich „filozofia gospodarcza” wzięła początek z pierwszego przykazania danego człowiekowi przez Twórcę – przykazania, aby uprawiać i ochraniać świat, być w nim dobrym gospodarzem, a nie złodziejem i rozbójnikiem, który usilnie zmierza do zgromadzenia jak największej ilości cudzych dóbr.

Pomimo tragedii i katastrof, których doświadczyli myśliciele rosyjskiej emigracji w XX wieku (I wojna światowa, rosyjska rewolucja, wojna domowa, a dwa dziesięciolecia później II wojna światowa), nie gasła ich wiara w możliwość wyprostowania historii, nakierowania jej na Bożą drogę. Tak jak inni literaci i filozofowie pozostający w sowieckiej Rosji, byli oni zagorzałymi zwolennikami aktywnego, twórczego chrześcijaństwa, nie odrzucającego świata, ale dążącego do jego zbawienia. Matka Maria, założycielka ruchu Prawosławna Sprawa⁴⁵, wzięła sobie głęboko do serca słowa starca

⁴⁴ В.Н. Муравьев, *Сочинения*, Т. 1, Москва 2011, s. 454.

⁴⁵ Православное дело, organizacja powstała wśród emigracji rosyjskiej w Paryżu, mająca cele społeczne, religijne i kulturalne. Założona przez Matkę Marię (Jelizawietę Jurjewna Pilenko, *primo voto* Kuźmina-Karawajewa), rosyjską poetkę, mniszkę, działaczkę społeczną (przyp. tłum.).

Zosimy o mnichach, którzy wyjdą z monasteru w świat i pójną czynić wielkie rzeczy. „Odtąd dla mnicha będzie jeden monaster – cały świat”⁴⁶ – powtarzała zawsze. Jej duchowi bracia – filozofowie Bierdiajew, Fiedotow i Moczulski – w przedmowie do jednoimiennego zbioru, który ukazał się w Paryżu przed samą wojną, podkreślali: właśnie w ciężkich, przełomowych momentach historii szczególnie ważna jest pozytywna aktywność Cerkwii Chrystusowej, powstałej nie tylko po to, aby podtrzymać świat stojący na skraju rozciągającej się bezdenności, ale po to, aby stać się Hodegetrią, „przewodniczką ludzkiego rodu” do Królestwa Bożego⁴⁷.

Takie rozumienie chrześcijańskiego obowiązku w świecie pobudzało myśli Fiodorowa i Dostojewskiego, którzy nigdy się nie widzieli, a mimo to wielokrotnie spotykali się w przestrzeni rosyjskiej kultury, za każdym razem dorzucając do niej ziarna wiary w twórcze moce rodu ludzkiego, nadziei na ogólnoludzkie i ogólnoświatowe odnowienie oraz miłości i czulej troski o wszystkich żyjących współcześnie i w przeszłości. Pisarz i myśliciel dali przykład filozofowania, w którym Logos jest nierozzerwalny z Agape; działa nie nagi rozum, pozbawiony namiętności i miłości, ale „serdeczny umysł”; dokładniej zaś – gdzie myśl, wola, działanie i uczucia tworzą jedność na wzór tej jedności, którą były w Bogoczłowieku Jezusie Chrystusie.

przełożyła Paulina Sury

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01432) в ИМЛИ РАН. The research was conducted at the expense of the grand, funded by the Russian scholar fund (project Nr 17-18-01432) in IMLI (RAN).

⁴⁶ Е.Ю. Кузьмина-Караваева (Мать Мария), *Жатва духа: Религиозно-философские сочинения*, Санкт-Петербург 2004, s. 113.

⁴⁷ *Предисловие*, w: *Православное дело*, Париж 1939, s. 6.