

SERIA: BARWY RUSI

Redaktor serii

Grzegorz Przebinda

Recenzent

prof. dr hab. Cezary Wodziński

Projekt serii

Jacek Wnuk

Projekt okładki

Jadwiga Burek

Na okładce: Cmentarz w Egvekinot, Czukotka, Rosja, fot. M. Mielczarek, zdjęcie autora,
fot. B. Szewczyk

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filologicznego

© Copyright by Michał Milczarek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2013

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3512-2



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

PROOF

Rodzicom

PROOF

Spis treści

Wstęp	9
I. Moskiewski Sokrates	15
1. Konieczność biografii	15
2. Syn z nieprawego łoża	18
3. Rażenie ideą	20
4. Nauczyciel	23
5. Bibliotekarz	26
6. W poszukiwaniu „wielkiego człowieka”	32
7. Ostatnie lata życia	41
8. <i>Filozofia wspólnego czynu</i>	46
II. Metafizyczny horyzont filozofii „wspólnego czynu”	53
1. Człowiek – istota śmiertelna	53
2. Pomiędzy dobrem a złem	58
3. Człowiek – istota działająca	61
III. Wskrzeszenie umarłych	65
1. Dialektyka człowieka i przyrody	65
2. Dogmat o konieczności i nieodwracalności śmierci	70
3. Immanentne wskrzeszenie	75
IV. Etyczny wymiar projektu wskrzeszenia	83
1. Zabijam, więc jestem	83
2. Moralny imperatyw wskrzeszenia	87
3. Personalizm Fiodorowa	92
4. Zjednoczenie ludzkości	98
V. „Dobra Nowina” według Nikołaja Fiodorowa	111
1. Chrześcijański wymiar filozofii „wspólnego czynu”	111
2. Chrystus jako zwycięzca śmierci	116
3. Trójca Święta	121
4. Warunkowość Apokalipsy	125
5. Królestwo Niebieskie na Ziemi	128
VI. Metafizyka przeobrażenia	135
1. Przeobrażenie rozumu	135
2. Regulacja przyrody	140
3. Historiozofia Fiodorowa	155

Zakończenie. Dziedzictwo Fiodorowa	163
Podziękowania	169
Bibliografia	171
Indeks osób	177

PROOF

Wstęp

Śmierć. Temat odwieczny, równie stary jak sam człowiek. Śmierć towarzyszy człowiekowi od samego zarania, jest starsza niż on sam. Człowiek był zmuszony myśleć o śmierci, odkąd w ogóle zaczął myśleć.

Ze śmiercią od samego początku swych dziejów mierzyła się także filozofia. Ze szczególną atencją traktowali ów temat myśliciele tej miary, co Anaksymander, Platon, Epikur, św. Augustyn, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard. Również dwudziestowieczna filozofia była więcej niż zainteresowana faktem śmiertelności człowieka oraz wpływającymi stąd konsekwencjami. Dość wspomnieć w tym kontekście choćby Martina Heideggera, który istnienie człowieka określił jako „bycie ku śmierci”, podkreślając tym samym niebagatelne znaczenie śmierci dla rozumienia ludzkiej egzystencji. Wiele miejsca problemom tanatologicznym poświęcili w swoich pracach m.in. Max Scheler, Karl Jaspers, Emmanuel Lévinas czy też francuscy egzystencjaliści: Jean-Paul Sartre i Albert Camus. Temat ten nie był obojętny również rosyjskim myślicielom¹. Z nadzwyczajną uwagą potraktowali go Siergiej Bułgakow, Lew Karsawin, Jewgienij Trubieckoj, Siemion Frank czy Nikołaj Bierdiajew.

Pytanie o śmiertelność nigdy oczywiście nie stanowiło domeny wyłącznie myśli filozoficznej. Świadcami ludzkiej śmiertelności od zawsze były literatura, sztuka, religia; określone reakcje na ludzką skończoność znajdziemy we wszystkich kulturach, w każdym zakątku świata. Mimowolnym świadkiem zarówno śmierci innych, jak i własnego umierania, jest wreszcie każdy człowiek.

Żaden bodaj ze śmiertelników nie wejrzał jednak we właściwą człowiekowi śmiertelność w sposób tak radykalny, konsekwentny i bezkompromisowy, jak rosyjski myśliciel Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow (1829–1903). Jestem skłonny za ryzykować twierdzenie, że jeżeli śmierć nie istniałaby, Fiodorow uznałby filozofię za rzecz całkowicie zbędną – jej zadanie byłoby wówczas *a priori* spełnione. Filozofia to dla Fiodorowa ni mniej, ni więcej, tylko odpowiedź na śmiertelność. Odpowiedź, która nie chce jednak poprzestawać na samych słowach, lecz wzywa do czynu – do p o k o n a n i a ś m i e r c i. I to nie tylko dla aktualnie żyjących, ale i dla wszystkich zmarłych. A zatem – do i c h w s k r z e s z e n i a. Śmierć jest bowiem skandalem, obrazą dla naszej moralności, zjawiskiem, z którym niepodobna się po-

¹ Szerzej na temat stosunku rosyjskich myślicieli oraz pisarzy do śmierci pisze w swojej znakomitej książce współczesny badacz myśli rosyjskiej Władimir Warawa: В.В. Варова, *Этика неприятия смерти*, Воронеж 2005.

godzić... *Смерти не должно быть* – Śmierci być nie powinno. Nigdy i nigdzie. Ani w czasie przyszłym, ani przeszłym...

Fiodorow wciąż pozostaje myślicielem nieznanym. Fakt ów dziwi w dwójnasób. Po pierwsze, dlatego, że jest on twórcą bardzo oryginalnej filozofii, będącej – obok koncepcji Władimira Sołowjowa i Fiodora Dostojewskiego – myślą prekursorską wobec przypadającego na pierwsze dekady XX wieku renesansu religijno-filozoficznego, uchodzącego zwykle za szczytowe osiągnięcie całej rosyjskiej myśli². Jego idea wywarła ponadto wielki wpływ na literaturę rosyjską oraz stała się inspiracją do powstania osobnego nurtu w łonie rosyjskiej filozofii, nazywanego kosmizmem. Sławomir Mazurek jest zdania, iż „trudno w ogóle zrozumieć rosyjską kulturę, nie przyjrzawszy się postaci Fiodorowa i jego dorobkowi”³. Po drugie, zastanawia fakt, że Fiodorow nie zdobył popularności dzięki swej zaiste niespotykanej biografii myśliciela w bezprecedensowy sposób oddanego równie niespotykanej idei. Bodaj każdy adept filozofii wie, że grecki filozof Diogenes zwykł nocować w beczce, niemal nikt tymczasem nie wie, iż rosyjski myśliciel Fiodorow przez większość życia sypiał na gołej drewnianej skrzyni – bez pościeli i bez poduszki, które uważał za całkowicie zbędną rozkosz... Osobliwa postawa życiowa i niezachwiana wierność własnej idei kazały Siergiejowi Bułgakowowi nadać mu miano „Moskiewskiego Sokratesa”⁴.

Stosunkowo słaba znajomość koncepcji Fiodorowa jest również mankamentem recepcji myśli rosyjskiej w Polsce. Jak dotąd nie ukazała się w języku polskim monografia na temat jego filozofii⁵. Nie chcę przez to powiedzieć, że myśl autora *Filozofii wspólnego czynu* jest całkowicie obca polskiej humanistyce. Została w mniejszym lub większym stopniu przybliżona w kilku książkach, opublikowano też pewną liczbę artykułów na jej temat. Jako pierwszy w Polsce na rosyjskiego myśliciela zwrócił uwagę Ryszard Łużny (miało to miejsce dopiero 79 lat po śmierci Fiodorowa!),

² Zob.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 5 i 28. Swietłana Siemionowa, niestrudzona badaczka myśli Fiodorowa, jest zdania, że był on nie tylko prekursorem renesansu religijno-filozoficznego, ale i najbardziej konsekwentnym wyrazicielem jego naczelných idei: „Fiodorow jest prekursorem rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego końca XIX i początku XX wieku, przy czym jest twórcą tego odgałęzienia, które on sam nazywał *aktywnym chrześcijaństwem* [...]. Autor *Filozofii wspólnego czynu* był pierwszym, a zarazem najbardziej radykalnym i śmiałym (ze względu na pełnię swego ideału przez nikogo później nieprześcignionym) wyrazicielem głównych, oryginalnych założeń aktywno-chrześcijańskiej myśli” C. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 499. Cytaty w tłumaczeniu autora – M.M., o ile nie zaznaczono inaczej

³ S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny...*, s. 45.

⁴ С.Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 392.

⁵ Za próbę takiej monografii można poczytywać bardzo dobrą pracę magisterską Julii Żyliny-Chudzik, *Aktywistyczna eschatologia Nikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, napisaną pod opieką naukową dr. L. Augustyna w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2008 roku (praca dostępna jest na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl [data dostępu: 22.09.2010]).

ogłaszając artykuł na temat jego filozofii oraz jej wpływu na rosyjską literaturę⁶. Na szczególne zainteresowanie zasługują także: książka Adama Sawickiego⁷, poświęcony Fiodorowowi oraz Szestowowi almanach pod redakcją Janusza Dobieszewskiego⁸, dwie prace Sławomira Mazurka⁹ oraz bardzo sugestywna rekapitulacja jego idei w książce Cezarego Wodzińskiego *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*¹⁰. O relacjach między myślą Fiodorowa i Władimira Sołowjowa pisał z kolei Grzegorz Przebinda¹¹.

Oddzielnym, niejednokrotnie podejmowanym problemem, był wpływ myśli Fiodorowa na rosyjską literaturę piękną. W tym kontekście trzeba wyróżnić przede wszystkim nieopublikowaną jak dotąd rozprawę doktorską Moniki Madej-Cetnarowskiej¹². O literackim przetworzeniu motywów filozofii Fiodorowa w prozie Andrieja Płatonowa pisały Anna Chudzińska-Parkosadze i Krystyna Pietrzycka-Bohosiewicz¹³.

Fiodorow doczekał się również kilku przekładów na język polski¹⁴. Dopiero jednak w 2012 roku ukazał się bardzo obszerny wybór jego pism w przekładzie Cezarego Wodzińskiego i Michała Milczarka¹⁵.

Pomimo wymienionych wyżej publikacji (nie jest to lista kompletna) myśl Fiodorowa nie jest znana szerszemu kręgowi odbiorców; jej znajomość najczęściej ogranicza się do środowisk specjalizujących się w filozofii rosyjskiej. Fiodorow wciąż nie

⁶ R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa w kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, 1982, nr 1–2, s. 99–116; R. Łużny, *Mikołaj Fiodorow – rosyjski myśliciel zapomniany*, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych Oddziału PAN w Krakowie*, t. XXV/2: lipiec–grudzień 1981, Kraków 1983, s. 266–267.

⁷ A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 65–133.

⁸ *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.

⁹ S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 18–57; S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny...*, s. 44–61.

¹⁰ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 77–105.

¹¹ G. Przebinda, *Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, [w:] tegoż, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków 2003, s. 113–126 (pierwodruk: „Slavia Orientalis”, 1989, nr 3–4); G. Przebinda, *Wizje apokaliptyczne Nikołaja Fiodorowa i Władimira Sołowjowa*, [w:] *Pamięć serca. Liber amicorum. Tom jubileuszowy dedykowany Danucie Piwowarskiej*, red. W. Szczukin, Kraków 2008, s. 145–159.

¹² M. Madej-Cetnarowska, *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, <http://thesis.research.uj.edu.pl/dokt/plik.php?plik=72542f4a25784b18b4b970b30a045340> [data dostępu: 17.08.2009].

¹³ Temat ten poruszam nieco szerzej w Zakończeniu. Tam też odsyłam Czytelnika zainteresowanego bibliografią.

¹⁴ M. Fiodorow, *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)*, przeł. C. Wodziński, „Aletheia”, 1988, nr 2–3, s. 104–120; N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka, P. Kosiorek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 197–237; N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Nietzscheańskie)*, przeł. A. Sawicki, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 239–305; N.F. Fiodorow, *Filozofia wspólnego dzieła*, przeł. C. Wodziński, „Kronos”, 2009, nr 3 (10), s. 5–44.

¹⁵ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński i M. Milczarek, Kęty 2012.

jest obecny na ponadnarodowym „sympozjonie” filozofów, jego głos jeszcze tam nie dotarł. Czy kiedyś na nim zagości – pokaże przyszłość.

I jeszcze uwaga o charakterze metodologicznym. Filozofia „wspólnego czynu” pozostaje w istocie niezwykle oryginalnym splotem wielu różnych dyskursów: etycznego, teologicznego, antropologicznego, naukowego, historiozoficznego... Mimo różnorodności budulca filozofia ta wykazuje jednak zadziwiająco wysoki stopień wewnętrznej koherencji. Każda z wymienionych i niewymienionych tu narracji stanowi integralną część wielkiej, interdyscyplinarnej metanarracji, którą pragnie być myśl Fiodorowa. Wszystkie cząstkowe narracje obecne w jego myśli są ze sobą splecione, uzupełniają się i przenikają nawzajem. Ta niespotykana różnorodność jest ogromną zaletą filozofii Fiodorowa, przesądza o jej oryginalności, stanowi o sile przekonywania, a także częstokroć poraża swym rozmachem. Zarazem jednak stanowi ona wielką trudność dla komentatora tej myśli. Trudność ową potęguje dodatkowo fakt, że wspomnianej wielopłaszczyznowości towarzyszy charakterystyczny dla Fiodorowa brak systematyczności wykładu, ciągłe przeplatanie różnorodnych wątków, permanentna wielowarstwowość dyskursu¹⁶. Są to zresztą dwie strony tego samego medalu: integracja oznacza splot wszystkiego ze wszystkim, jej ceną zaś jest brak analitycznej systematyczności, trudny do rozsypłania węzeł współbrzmiających ze sobą głosów. Można powiedzieć, że Fiodorowska metanarracja odwzorowuje symfonię muzyczną: jest zharmonizowanym współbrzmieniem wielu instrumentów, podporządkowanych przewodniemu tematowi – idei „wspólnego czynu”. Można też rzec, sięgając po inną metaforę, że idea „wspólnego czynu” przegląda się w wielu lustrach jednocześnie, usiłując zharmonizować te cząstkowe obrazy w jeden „metaobraz” – w jedną, uniwersalną, a zarazem wielopostaciową metaideę.

Okoliczność ta zmusza do namysłu nad porządkiem wywodu, jaki powinna obrać rekonstrukcja Fiodorowskiej myśli. Zasadnicze pytanie brzmi: W jak wysokim stopniu należałoby zachować właściwą jej integralność? Czy rekonstruując filozofię Fiodorowa, powinno się za wszelką cenę odwzorować charakterystyczny dla niej metanarracyjny splot genetycznie niezależnych od siebie dyskursów? Odpowiadając na powyższe pytania i jednocześnie przesądzając o architektonice niniejszej pracy, decyduję się na analityczne rozdzielenie poszczególnych narracji i przedstawienie ich osobno. Zabieg taki podyktowany jest faktem, że chęć zachowania oryginalnego kształtu Fiodorowskiej metanarracji byłaby w istocie jej powtórzeniem. Trudno byłoby też wówczas o krytyczny dystans wobec badanego przedmiotu. Rozmach rozważań zawartych w *Filozofii wspólnego czynu*, a zarazem ich niepowtarzalny rytm domagają się podejścia analitycznego, które położy nacisk na ich złożoność i wielosegmentowość. Podejmę przeto próbę oddzielnego opisanie składających się na filozofię „wspólnego czynu” głosów, spróbuję przysłuchać się im osobno – dbając zarazem o to, aby nie stracić z pola widzenia przewodniej idei, którą harmonijnie

¹⁶ Zob.: В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*, Москва 2004, s. 169–170; С.Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель...*, s. 392.

współtworzą i która je spaja. Polifoniczność filozofii Fiodorowa przekłada się zresztą na jej uniwersalność. Zabieg rozdzielania narracji usprawiedliwiony jest także tym, iż każdy z częściowych dyskursów, choć pozostaje splątany z innymi, nie traci jednak własnej autonomii i wewnętrznej logiki. Współbrzmi z całością, a jednocześnie samodzielnie odtwarza temat przewodni, identyczną dla wszystkich głosów *idée fixe*.

PROOF

PROOF

I. Moskiewski Sokrates

1. Konieczność biografii

Biografia filozofa jest zazwyczaj jedynie mało istotnym uzupełnieniem, dodatkiem zapisanym na marginesie jego koncepcji filozoficznej. Za klasyczny tego przykład mogą posłużyć słowa Martina Heideggera, „streszczające” biografię Arystotelesa: „urodził się, pracował, umarł”. Heidegger powiada, że prawdziwe „życie” Arystotelesa rozgrywało się w obszarze jego rozmyślań – cała zaś reszta była bez znaczenia. Ów jaskrawy przypadek ilustruje prawidłowość polegającą na tym, że filozofowie najczęściej nie mają biografii, a ich droga życiowa jest czymś całkowicie wtórnym wobec drogi myślenia. Bo też jaki może być związek klasycznego pytania: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?”, z tym, jak dany filozof żył? Życie filozofa niewiele mówi o jego poglądach, o stworzonym przez niego systemie filozoficznym. W większości przypadków nie ma żadnego lub prawie żadnego związku z jego myślą. Dlatego lakoniczna zwykle biografia filozofa pozostaje co najwyżej marginalnym suplementem, małowównym załącznikiem dodanym do korpusu idei.

Inaczej jest w przypadku Fiodorowa. Wśród plejady rosyjskich oraz zachodnioeuropejskich myślicieli Fiodorow wyróżnia się tym, że jego życie pozostawało w ścisłym związku z jego filozofią. Oznacza to, że każda próba szerszej prezentacji jego myśli zakłada konieczność ukazania jego osoby oraz drogi życiowej. I faktycznie: czynią tak – choćby pobieżnie, ograniczając się do kilku barwniejszych faktów – bodaj wszyscy komentatorzy zajmujący się jego filozofią. Przedstawienie biografii Fiodorowa wydaje się koniecznością nie dlatego jednak, że był on postacią niezwykłą i wiódł nader osobliwe życie, nie dlatego, że liczne „dziwactwa”, które stały się jego udziałem, pozostają ciekawostką, barwną zachętą do zapoznania się z myślą rzekomego „dziwaka”, lecz przede wszystkim z tego względu, że jego osoba i życie przeniknięte były jedną ideą, jednej jedynej myśli w pełni podporządkowane. Fiodorow własne życie związał bowiem ściśle z własną filozofią – z ideą „w s p ó l n e g o c z y n u” (*обуцего дела*). Myśl u Fiodorowa nie zadowalała się sobą, nie pozostawała w „świecie idei”, lecz żądała wcielenia. Myślenie miało w sposób płynny przechodzić w realną działalność, być samym aktem przemiany. Cel miało stanowić w istocie zniesienie różnicy pomiędzy myślą a bytem. W zgodzie z tym imperatywem Fiodorow własne życie usiłował przekształcić w myśl, w akt działającego myślenia.

To właśnie ta osobliwa sytuacja przesądza o nieodzowności przedstawienia biografii Fiodorowa, która powinna służyć czemuś więcej, niż tylko podaniu garści suchych faktów z życia. Fiodorow własną biografię uczynił polem myślowego eksperymentu. Postulowaną przemianę całego wszechświata rozpoczął od przemiany

samego siebie. „Jego życie było dokładnym zwierciadłem jego poglądów”¹ – zapisał znający Fiodorowa z Muzeum Rumiancewa Grigorij Gieorgijewski. Natomiast uczeń Fiodorowa, Władimir Kożewnikow (1852–1917), scharakteryzował swego mistrza tak oto:

Człowiek zadziwiająco jednolity i konsekwentny, który szczerze wcielał w życiu i w praktyce swoje przekonania, urzeczywistniał w samym sobie wyższe ideały dobra, prawdy i moralnego piękna, nie mógłby zostać w pełni poznany i oceniony przez innych, jeśli porzeczalibyśmy na przedstawieniu samych jego idei; są one nierozzerwalnie związane z jego charakterem i zachowaniem, z całą pełnią jego człowieczeństwa. Oto dlaczego biografia Nikołaja Fiodorowicza powinna być koniecznym wprowadzeniem do wykładu jego koncepcji².

W przypadku „Moskiewskiego Sokratesa” trudno więc odseparować od siebie życie oraz myślenie. Życie Fiodorowa było częścią jego idei – było nią przeniknięte, doświadczyło na sobie jej inwazji. Słowo „biografia”, będące połączeniem dwóch greckich słów: *bios* (życie) oraz *graphie* (pismo, zapis, opis), nabiera w przypadku Fiodorowa szczególnego znaczenia. Dzieje się tak ze względu na fakt, że *bios* łączy się tu z *idea* (idea, zasada, ogólna cecha). Bio-grafia jednoczy się z ideo-grafią, ich przedmiotów nie da się ściśle odseparować od siebie. Tak dalece, jak było to możliwe, Fiodorow scalał *bios* z *idea*, życie z myślą. Mamy tu więc do czynienia z bio-ideo-grafią, przy czym różnica między dwoma pierwszymi członami (a właściwie nawet wszystkimi trzema...) powinna zostać zniesiona.

Biografia Fiodorowa nie wyczerpuje się jednak w samym związku z ideą. Kolejną warstwą, której można się w niej doszukiwać, jest domniemana *ś w i ę t o ś ć* Fiodorowa – fakt w żaden sposób nieuznany jednak przez Kościół prawosławny. „Świętym” w swoim dzienniku nazwał go wprost Lew Tołstoj³. Gieorgijewski zaś był zdania, że nawet powierzchowna znajomość z Fiodorowem wystarczyła, aby rozpoznać w nim „świętego starca”⁴. Także Władimir Iljin postrzegał go jako człowieka „świętego i sprawiedliwego”⁵, a Nikołaj Łoski mianował „niekanonizowanym świętym”⁶. Można by tu również przytoczyć słowa Władimira Sołowjowa, określające „projekt” Fiodorowa jako „pierwszy krok ducha ludzkiego na drodze Chrystusowej”⁷. Tak więc życie – *bios*, wzbogacone zostaje o element *hagios* – świętości, a biografia Fio-

¹ Г.П. Георгиевский, Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Из личных воспоминаний, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra*. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 173.

² В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*, Москва 2004, s. 30–31.

³ Л.Н. Толстой, *Из дневниковых записей и писем о Федорове*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 97.

⁴ Г.П. Георгиевский, Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров..., s. 173.

⁵ В.Н. Ильин, *Н. Федоров и преп. Серафим Саровский*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 222.

⁶ М. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 85.

⁷ *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. II, Санкт-Петербург 1909, s. 345.

dorowa kryje w sobie również pewne rysy hagiograficzne⁸. Można je odnaleźć w poświęconych Fiodorowowi wspomnieniach: jest on w nich przedstawiany jako postać przepelniona dobrocią, osoba bez skazy, „nie z tego świata”. Również tryb jego życia najczęściej prezentowany jest na przykładzie wybranych epizodów, które, niczym cuda czynione przez świętego, mają dowodzić jego niezwykłości. Do tego dochodzi aura tajemniczości, legendy – nikt dokładnie nie wiedział, skąd myśliciel pochodził, niewielu znało choćby samo jego nazwisko. Iljin stwierdził w tym kontekście: „jak się wydaje, Fiodorow to jedyny (jeśli nie liczyć Sokratesa) filozof z żywotem, a nie z biografią”⁹. Niekiedy odnosi się wrażenie, że życie (czy też „żywot”) Fiodorowa przenikała łaska – łaska nadludzkiej wierności własnej idei i służenia bliźnim.

W przypadku Fiodorowa biografia jest koniecznością w jeszcze jednym sensie. Zgodnie z filozofią „wspólnego czynu”, język jest „narzędziem pamięci”: „Słowo, oddziałując poprzez organ słuchu, umożliwiało odtwarzanie wyobrażeń, pismo za pośrednictwem organu wzroku przypominało o tym, co zapomniane” [III, 451 (760)]¹⁰. Język, którym posługuje się pamięć, to „most nad niszczącą rzeką czasu”¹¹, łączący ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Język posiada moc utrwalania i przywoływania minionego, a więc stanowi formę wskrzeszania. Biografia nie jest przeto niczym innym, jak przywoływaniem przeszłości, odtwarzaniem byłego, zawracaniem biegu czasu. Biografia to święto pamięci, myślowe wskrzeszenie osoby zmarłego: „wskrzeszenie oznacza przemianę przeszłości w teraźniejszość, w rzeczywistość” [I, 249 (397)]. Innymi słowy, biografia jest krokiem w stronę „wspólnego czynu”.

Jeśli scalimy powyższe elementy, otrzymamy: bio-ideo-hagio-grafię. Pragnieniem Fiodorowa było, aby myślniki łączące wszystkie ogniwa tego łańcucha zniknęły. Aby w życie wcieliła się idea, aby „słowo stało się ciałem”. Usunięcie myślników to połączenie ze sobą wszystkich wymiarów czasu i wszystkich ludzi – żywych i umarłych. To wielka synteza na wzór i podobieństwo Trójcy Świętej. Bio-ideo-hagio-grafia to hieroglif wskrzeszenia.

⁸ С. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 11.

⁹ В.Н. Ильин, *О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 676.

¹⁰ Н.Ф. Федоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, Москва 1995–2000. Wszystkie cytaty z tego wydania lokowane będą w nawiasie kwadratowym: rzymską cyfrą – numer tomu (uzupełniający tom piąty – *Дополнения. Комментарии к четвертому тому* – oznaczam skrótem UZUP), arabską – numer strony. Jeśli dany fragment znalazł się w polskim wyborze *Filozofii wspólnego czynu* (dokonanym przez R. Łuźnego i uzupełnionym przez M. Milczarka: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński i M. Milczarek, Kęty 2012), podaję dodatkowo w nawiasie okrągłym odpowiedni numer strony.

¹¹ К. Пиетрыцка-Бохосiewicz, „Przerzucić most nad rzeką czasu...” *Nikolaj Fiodorow i pisarze rosyjscy*, [w:] *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Świeży, Kraków 2001, s. 105.

2. Syn z nieprawego łoża

Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow przyszedł na świat 26 maja (7 czerwca według nowego stylu) 1829 roku¹² we wsi Klucze (*Ключи*) w guberni tambowskiej. Był dzieckiem z nieprawego związku księcia Pawła Iwanowicza Gagarina i nieznaney nam bliżej Jelizawiey Iwanowny. Podczas gdy o osobie ojca Fiodorowa dostępna jest pewna liczba świadectw, jego matka pozostaje dla nas postacią całkowicie anonimową. Nie znamy nawet jej nazwiska¹³, świadectwo chrztu Fiodorowa określa ją jako „pannę pochodzenia szlacheckiego” (*дворянская девица*), a bezspornym pozostaje jedynie to, iż księżę Gagarin miał z nią jeszcze trójkę nieślubnych dzieci. Zanim przejdę do przedstawienia Fiodorowa z okresu młodości, zatrzymam się na chwilę przy postaci jego ojca¹⁴. Charakter prowadzonego przez niego życia miał bowiem niebagatelny wpływ na formowanie się osoby przyszłego filozofa.

Księżę Gagarin (1798 – pierwsza połowa lat 60. XIX w.) był potomkiem starego szlacheckiego rodu wywodzącego swe korzenie od Ruryka. Jego ojcem był Iwan Aleksiejewicz Gagarin – działacz państwowy epoki Pawła I oraz Aleksandra I, w pewnym okresie senator, zajmujący bardzo wysoką pozycję w piętrowej tabeli rang. Paweł Gagarin miał pięciu braci – wszyscy również zajmowali wysokie stanowiska państwowe. Spośród nich wielki wpływ na dalsze losy młodego Nikołaja Fiodorowicza będzie miał Konstantin Iwanowicz Gagarin (1800–1851) – wedle świadectw człowiek obdarzony wyjątkowo dobrym sercem. Ojciec Fiodorowa, wbrew rodzinnym tradycjom, wiódł jednak dość beztrudne życie. Obdarzony duszą artysty, cechował się gorącym temperamentem i bujną wyobraźnią. Nie zajmowało go zbytnio gospodarstwo, choć w spadku po ojcu otrzymał majątek w Kluczach wraz z kilkoma wsiami i 786 duszami. Nie interesowała go również kariera w strukturach państwowych. Pasjonował się teatrem, muzyką, literaturą oraz... kobiecymi wdziękami. Mając już czwórkę dzieci z Jelizawietą Iwanowną, Paweł Iwanowicz ożenił się z Ludmiłą Iwanowną Wyrubową, która urodziła mu kolejnych pięcioro. Najprawdopodobniej w 1839 roku wraz z rodziną przeprowadził się do Odessy. Zabrał tam ze sobą dwie córki ze związku z Jelizawietą Iwanowną, a młodego Nikołaja Fiodorowicza i jego o rok starszego brata Aleksandra pozostawił pod opieką swojego brata Konstantina Iwanowicza. W Odessie Paweł Iwanowicz usiłował wcielić w życie swoje artystycz-

¹² Zob.: В.С. Борисов, *Кто же мать Н.Ф. Федорова?* [w:] *Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения*, Москва 1990, s. 233–234. Wcześniej jako datę narodzin myśliciele błędnie podawano rok 1828.

¹³ Istnieją obecnie dwie hipotezy dotyczące nazwiska matki Fiodorowa. Według pierwszej z nich miała ona nosić nazwisko Makarowa (tak bowiem nazywały się dwie siostry Fiodorowa ze związku P.I. Gagarina i Jelizawiey Iwanowny), wedle drugiej – Iwanowa (świadectwo chrztu Fiodorowa podawałoby zatem jej imię i nazwisko, a nie imię odojcowskie). Zob.: В.В. Богданов, *Новая версия происхождения матери Николая Федорова*, [w:] *„Служитель духа вечной памяти”*. Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения), сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, Москва 2010, т. II, s. 329–331.

¹⁴ Jako źródło służyć tu wspomnienia Aleksandra Leńskiego, aktora teatralnego i przyrodniego brata Fiodorowa: А.П. Ленский, *Статьи. Письма. Записки*, Москва 1950, s. 27–30.

ne pasje, próbował mianowicie zorganizować tam profesjonalny teatr dramatyczny. Następnie przeniósł się do Kiszyniowa, podążając za primadonną opery włoskiej Olgą Verviciotti, która już wkrótce urodziła mu dwoje (znowu nieprawych) potomków, w tym przyszłą gwiazdę rosyjskiej sceny – Aleksandra Leńskiego. W 1849 roku ojciec Fiodorowa powrócił do swego majątku w guberni tambowskiej, a pod koniec lat pięćdziesiątych przeniósł się do Moskwy, gdzie niebawem zmarł.

Jak z dużą dozą pewności można domniemywać, fakt bycia dzieckiem z nieprawego łoża bardzo zaciążył na psychice Fiodorowa i stał się jedną z przyczyn determinujących jego późniejsze przekonania. Już w dzieciństwie musiał on odczuwać swoje dwuznaczne położenie. Po ślubie Pawła Gagarina z Wyrubową Jelizawieta Iwanowna ze swoimi dziećmi zmuszona była zapewne usunąć się w cień. Przyrodnie rodzeństwo młodego Nikołaja Fiodorowicza nosiło inne nazwisko i najprawdopodobniej było inaczej traktowane – Fiodorow otrzymał bowiem nazwisko oraz imię odojcowskie wywiedzione, zgodnie z ówczesnym zwyczajem, od imienia ojca chrzestnego: registratora kolegiального Fiodora Karłowicza Bielawskiego. To najprawdopodobniej już wówczas, w rodzinnym domu, Fiodorow poznał gorzki smak uczucia, że „bracia nie są braćmi”, że naturalna więź pokrewieństwa jest zakładnikiem sztucznych, prawno-obyczajowych zasad. Przypisana mu, całkowicie niezrozumiała dla dziecka, „nieprawość” położyła się cieniem, zaciążyła na jego młodości. Właściwe dzieciom poczucie braterstwa, które w przyszłości stanie się jednym z filarów jego filozofii, napotkało tu absurdalną barierę. To pęknięcie w sercu Fiodorowa nigdy się nie zagoiło.

W 1836 roku Fiodorow razem z bratem Aleksandrem rozpoczął naukę w szkole w pobliskim Szacku. Była to powiatowa szkoła dla dzieci kupców, oficerów oraz szlachty. Na świadectwie ukończenia szkoły Fiodorow z bratem figurują jako „dzieci kupców”. Kiedy ich ojciec przeniósł się do Odessy, opiekę nad dziećmi przejął, jak już wspomniano, jego brat Konstantin Iwanowicz. W 1842 roku Nikołaj i Aleksander, ukończywszy szkołę w Szacku, rozpoczęli naukę w cieszącym się renomą gimnazjum w gubernialnej stolicy – Tambowie. Otrzymali tam solidne wykształcenie, poznali grekę oraz język francuski.

W 1849 roku bracia Fiodorowowie ze znakomitymi wynikami ukończyli gimnazjum i zostali przyjęci do Liceum im. Richelieu w Odessie, posiadającego wtedy status wyższej uczelni – wykładano w nim przedmioty uniwersyteckie. Dopiero w tym miejscu drogi braci się rozeszły, gdyż Nikołaj zdecydował się na studia na wydziale nauk stosowanych (*камеральное отделение*), a jego brat – na wydziale matematyczno-fizycznym. Kierunek wybrany przez Fiodorowa był utworzony na bazie katedr nauk przyrodniczych, ekonomicznych i rolniczych. W programie obliczonym na trzyletni cykl nauczania znalazło się szerokie spektrum przedmiotów: ekonomia polityczna, handel, fizyka z geografią, chemia, rolnictwo z leśnictwem, historia naturalna, technologia, prawo rosyjskie, architektura. Prócz nich wykładano także przedmioty wspólne dla wszystkich wydziałów: etykę, psychologię, logikę, teologię, historię Kościoła, literaturę rosyjską oraz języki obce. Nauka

nastawiona była na praktyczne zastosowanie wiedzy. Według komentarza Swietłany Siemionowej:

Fakt, że młody Nikołaj Fiodorowicz wybrał właśnie ten wydział, bardzo wyraźnie o nim świadczy: pociągała go nie teoretyczna, spekulatywna, naukowa kariera, ale działalność praktyczna, aktywnie wkraczająca w obszar ekonomicznych, życiowych potrzeb człowieka i społeczeństwa¹⁵.

Późną wiosną 1851 roku Fiodorow przystąpił do egzaminów finalizujących drugi rok studiów. Kilka z nich z powodzeniem zdał, na kolejnych jednak nie pojawił się. Podobnie zachował się jego brat. Przyczyną była śmierć ich wuja Konstantina, zapewne wciąż z oddali opiekującego się nimi i łożącego na ich naukę. Najprawdopodobniej wskutek tego właśnie zdarzenia Nikołaj i Aleksander bezpowrotnie przerwali edukację w odeskim liceum. Fiodorow nigdy już nie podjął dalszej nauki, nie ukończył żadnego uniwersytetu. Ogromną wiedzę, z której później słynął, zdobył dzięki prowadzonym samodzielnie studiom, lekturom, upartemu poznawaniu bardzo różnych dziedzin. Póki co jednak powrócił w rodzinne strony – zapewne na pogrzeb wuja...

3. Rażenie idea

Rok 1851 wyznaczył przełom w życiu Fiodorowa. Jego przyczyną nie był jednak fakt przerwania studiów. W roku tym został on rażony swą fundamentalną Ideą: „Ta Nowa Pascha, tj. Powszechne Wskreszenie zastępujące rodzenie, objawiła się j e s i e n i ą (1851 roku)” [IV, 16]. Choć sam Fiodorow milczy na ten temat, wszystko wskazuje, że to właśnie śmierć wuja była wydarzeniem, wskutek którego objawiła mu się idea „wspólnego czynu”. To najprawdopodobniej właśnie w wyniku tego traumatycznego przeżycia Fiodorow rzucił śmierci nieprzejeđnane wyzwanie – wyzwanie, jakiego ludzkość dotąd nie znała i nie śmiała sobie wyobrazić: śmierć należy pokonać, a wszystkie jej ofiary wskresić do życia.

Mimo że ów radykalny przewrót w duszy Fiodorowa nastąpił akurat w tamtym momencie, jego ukrytych zapowiedzi możemy się doszukiwać już w dzieciństwie przyszłego myśliciela. Dysponujemy zaledwie jedną krótką uwagą Fiodorowa, w której odnosi się on do okresu swojej młodości. Jest ona bardzo znamienita:

Z czasów dzieciństwa [...] zapamiętałem trzy rzeczy. Pamiętam czarny, przeczarny chleb, który, jak mówiono przy mnie, jedli chłopci zapewne podczas jakiego głodnego roku. Kiedy będąc dzieckiem zapytałem o wojnę, usłyszałem odpowiedź, która wprawiła mnie w straszne osłupienie: na wojnie ludzie strzelają do siebie nawzajem... Wreszcie dowiedziałem się nie o tym, że istnieją ludzie niespokrewnieni ze sobą lub obcy, ale że sami krewni – nie są krewnymi, lecz obcymi [IV, 161].

¹⁵ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 28.

Głód, wzajemne mordowanie się ludzi podczas wojen, zanik poczucia pokrewieństwa (*чувства родственности*) – zdaniem Fiodorowa wszystkie te fakty mają wspólne źródło, są różnymi postaciami tego samego zjawiska: śmierci. To ona jest ich skrytą przyczyną, wspólnym mianownikiem. Owo „egzystencjalne praodkrycie”¹⁶ musiało zatem pozostawić głęboki ślad w duszy Nikołaja Fiodorowicza, lecz, jak się wydaje, ślad ten trwał w uśpieniu aż do przełomowego 1851 roku. Przeżycie śmierci wuja wywołało wewnętrzny wstrząs, który pozwolił powiązać w jedną całość odczuwaną już od dawna i na różne sposoby objawiającą się niedoskonałość bytu. To właśnie wtedy Fiodorow narodził się ponownie – jako myśliciel, prorok, rzecznik idei „wspólnego czynu”. Wydarzenia z 1851 roku stały się więc przełomem, zwrotem prowadzącym do przewartościowania i odmienienia się jego życia. Od tego momentu wszystkie swoje siły oddał on walce ze śmiercią, bezwzględnie podporządkowując jej całą swoją osobę, całe swoje życie. Wyborom dokonany pamiętnej jesieni 1851 roku pozostał bezprzykładnie wierny aż do swoich ostatnich dni.

Nie wiadomo, czym Fiodorow zajmował się w przeciągu kolejnych dwóch lat, aż do lutego 1854 roku, kiedy to został nauczycielem w szkole powiatowej w Lipiecku. Najprawdopodobniej wciąż przebywał w rodzinnych stronach i pochłaniała go intensywna praca duchowa nad odkrytą ideą. Fiodorow rodził się wówczas jako „filozof” tudzież „myśliciel”, aczkolwiek użycie w stosunku do niego tych określeń wymaga komentarza. Oddajmy głos Władimirowi Kożewnikowowi:

Miana filozofa i myśliciela nie dają się zastosować w stosunku do niego w sensie, który zazwyczaj się im przypisuje. On miałby prawo czuć się głęboko zranionym, gdybyśmy nazywali go filozofem, rozumiejąc pod tym pojęciem jedynie m i ł o ś n i k a prawdy, człowieka, który poszukuje jej powodowany wyłącznie żądzą wiedzy, gwoli samej tylko ciekawości. Równie zdecydowanie odrzuciliby on pseudozaszczytne miano myśliciela, gdybyśmy za pomocą tego wyrażenia chcieli określić kogoś, kto dąży do prawdy i ma nadzieję osiągnąć ją jedynie na drodze spekulatywnego, „czystego” myślenia. Myśleć i tylko myśleć, odpowiedziałby on nam, nie jest żadną zaletą, ani zasługą¹⁷.

Fiodorow nie przystałby zatem na określenie go mianem „filozofa” lub „myśliciela” w tradycyjnym sensie. Zdyskredytowanie przez niego tych pojęć nie było jednak niczym przypadkowym. Jego źródła kryją się w idei „wspólnego czynu” oraz wynikającego z niej krytycznego stosunku do filozofii w tradycyjnej postaci¹⁸. Ujmując to najlapidarniej: „Oddzielenie myśli od czynu [дела] – to największy grzech. Myśl bez wspólnego czynu – to marzenie; czyn bez myśli – to ślepotą, mrok” [I, 70 (95)].

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 96.

¹⁸ Radykalnie krytyczny stosunek Fiodorowa do filozofii niekoniecznie jednak sytuuje go poza jej obrębem. Zwracają na to uwagę S. Mazurek (zob.: S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 22) i J. Żyłina-Chudzik (zob.: J. Żyłina-Chudzik, *Aktywistyczna eschatologia Nikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, praca magisterska, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl, s. 13 [data dostępu: 22.09.2010]).

Myśl – domena filozofii – powinna więc być harmonijnie połączona z czynem, powinna prowadzić do przeobrażenia świata, być myślą aktywną, działającą, realizującą się w czynie. Śmierć należy pokonać nie wysiłkiem samego tylko myślenia, lecz poprzez konkretne, realne działanie. W tym przełożeniu myśli na czyn kryje się sedno Fiodorowowskiej idei. Fiodorow rodzi się ponownie jako „myśliciel”, ale całym sensem jego myśli pozostaje jej rzeczywista, nie cierpiąca zwłoki realizacja w świecie¹⁹.

Innymi słowy, Fiodorow nie tyle rzucił wówczas wyzwanie śmierci, ile stanął do walki z nią, czyniąc polem bitwy swoje własne życie. Nietrudno się domyślić, iż tak „karkołomnego” czynu nie sposób było dokonać wprost i w pojedynkę. Poszczególne żywa jednostka nie jest w stanie własnymi siłami uwolnić się od śmiertelności. Fiodorow był przeto zmuszony wybrać drogę okrężną, drogę, której zasięg powinien się z czasem rozszerzać, która powinna angażować coraz szersze rzesze ludzkości. Albowiem dopiero pełne zjednoczenie nas wszystkich, absolutnie całej ludzkości, pozwoli nam zmierzyć się ze śmiercią. Fiodorow wybrał życie dla nieśmiertelności. Ale nie dla nieśmiertelności w kulturze, w pamięci ludzkiej – tę bowiem uważał za pozorną, nie dla wiecznego życia w zaświatach, gdyż to wydawało mu się równie złudnym, lecz dla nieśmiertelności, którą wspólną pracą powinniśmy sobie wywalczyć – nieśmiertelności powszechnej i realnej. I to nie dla siebie samego, ale przede wszystkim dla Innego, dla bliźnich. Tylko dla takiej nieśmiertelności warto podjąć trud „wspólnego czynu”.

Skoro więc pokonać śmierć zdołamy jedynie wspólnymi siłami i w zjednoczeniu, Fiodorow zmuszony był wstąpić na drogę prowadzącą m i ę d z y ludzi. Idea „wspólnego czynu” wymagała przekonania do niej całej ludzkości. Po raz kolejny napotykamy tu barierę – jak się wydaje – nie do przekroczenia. Nie dość, że sama idea była „niecodzienna”, to jeszcze warunkiem jej realizacji miało być pełne zaangażowanie w nią absolutnie wszystkich. Fiodorow jednak od samego początku doskonale zdawał sobie sprawę z tych wyjściowych „niedogodności”. Zważmy bowiem monstrualną trudność wyjściowego położenia... Dwudziestokilkuletni młodzieniec na głębokiej rosyjskiej prowincji w samotności zamyślał ideę, o jakiej dotąd świat nie słyszał. Ideę, która miała zaangażować całą ludzkość w dzieło wskrzeszenia wszystkich zmarłych przodków i przebóstwienia całego wszechświata. Jak zabrać się do jej realizacji, co robić? W jaki sposób objawić ją ludziom? Droga okrężna była koniecznością, jednak pozostawało pytanie, którądy konkretnie ma ona wieść.

Choć swą ideę Fiodorow uważał za absolutnie oczywistą i niepodważalną, nie zdecydował się na objawienie jej wprost. Aż do drugiej połowy lat siedemdziesiątych wstrzymywał się od wszelkich prób spisania swoich poglądów, nie wspominając nawet o chęci ich publikacji. Młody myśliciel postanowił nie ogłaszać idei światu, lecz przygotować warunki, w których będzie ona mogła zostać w przyszłości przyjęta. Wyruszył z nią między ludzi, aby wykonać pośród nich swoistą „pracę u podstaw” – wychować ich, rozbudzić w nich pozostające w uśpieniu poczucie braterstwa

¹⁹ Zob. G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont (Massachusetts) 1979, s. 79.

i pokrewieństwa, a następnie wszcząć słuszny bunt przeciw absurdalnemu prawu śmierci.

W pierwszej kolejności, niosąc „dobrą nowinę” w swym sercu, Fiodorow skierował swoje kroki do szkoły.

4. Nauczyciel

W lutym 1854 roku Fiodorow rozpoczął pracę jako nauczyciel szkolny. Przez czternaście lat (do kwietnia 1868 roku) uczył, aczkolwiek z przerwami, w szkołach nauczania początkowego w niewielkich, prowincjonalnych miejscowościach: Lipecku, Bogorodsku, Ugliczu, Odojewie, Bogorodicku, Borowsku, Podolsku²⁰.

Praca ta nie była dlań przypadkowym zajęciem. Droga do spełnienia „wspólnego czynu” rozpoczynała się, według niego, właśnie w szkołach i wiodła przez dziecięce dusze. Jak ujął to Kożewnikow: „szkoła jest kolebką przyszłego zbawienia powszechnego”²¹. Rolą szkoły nie powinno być ani praktyczne przysposobienie do życia w społeczeństwie w jego obecnym kształcie, ani bierne przekazywanie czysto teoretycznej wiedzy. Nauczaniu powinien przyświecać nakaz Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19)²². „Nauczajcie” – o śmierci, która wzięła się z grzechu, i o konieczności zmycia tego grzechu:

w żądaniu nauczania zawiera się nakaz obowiązującej powszechnie edukacji – w sensie poznawania grzechu pierwotnego, który skazał cały nasz ród na śmiertelność, w sensie takiego poznawania, które przeistacza się w dzieło zmycia grzechu pierwotnego jako przyczyny śmierci [I, 409 (530)].

Jak już było mówione, „dzieła zmycia grzechu” niepodobna dokonać wprost – wpieryw należy przygotować do niego całą ludzkość, a przygotowanie to powinno rozpoczynać się właśnie w szkole. Pierwszym krokiem na tym polu byłoby podtrzymanie i rozwinięcie wrodzonego dzieciom poczucia braterstwa i pokrewieństwa. Zadaniem szkoły jest uczynienie go świadomym drogowskazem życia. To właśnie w dziecięcym uczuciu **powszechnego pokrewieństwa** Fiodorow znajdował bowiem wzorzec, ku któremu powinniśmy dążyć:

Kiedy byliśmy mali, wszyscy ludzie byli dla nas braćmi i siostrami naszych ojców i matek (wujowie i ciotki); przekonywali nas o tym nasi rodzice, zmuszeni dostosować się do wymagań dziecięcej wyobraźni, nie podejrzewając przy tym wcale, że to przymusowe dostosowanie kieruje również ich samych ku pierwotnej prawdzie i dobru [I, 80 (111–112)].

²⁰ Zob.: *Румянцевский аттестат*, [w:] В.С. Борисов, *Уход Н.Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки*, „Начала”, 1993, nr 1, s. 148–149.

²¹ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 77.

²² Cytaty z Biblii przytaczam za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2003.

Kształtująca w dzieciach poczucie powszechnego braterstwa i pokrewieństwa szkoła jest przeto jedną z kluczowych instytucji wtajemniczających we „wspólny czyn”. W wizji Fiodorowa jej rola spleta się harmonijnie z rolą muzeów, bibliotek oraz świątyń – wszystkie te placówki powinny ze sobą ściśle współdziałać. Dziecięce poczucie pokrewieństwa trzeba rozciągnąć również poza granice śmierci i objąć nim zmarłych. Szkoła powinna w ten sposób rozbudzić w nas świadomość obowiązku wskrzeszenia; dlatego też należy „przenieść szkoły w pobliże grobów ojców” [I, 74 (101)] – na cmentarze. Zadaniem szkoły jest bowiem wychowanie przyszłych wskrzesicieli:

Dlaczego wychowanie nie zaczyna się u mogił pradziadów lub prapradziadów, dlaczego nie rozpoczyna się od uświadomienia sobie, że ono, dziecko, jest nie tylko synem swoich żywych rodziców, ale i wnukiem, prawnukiem zmarłych dziadów albo pradziadów? [I, 355]

Prócz tej specyficznej roli, szkoła powinna wypełniać swoją tradycyjną misję, a więc przekazywać wiedzę, nauczać. Także w tym względzie poglądy Fiodorowa okazują się oryginalne. Nauczanie poszczególnych przedmiotów powinno być podane wskrzesielskiej optyce. Pozostające we wzajemnej izolacji dziedziny nauki należy zjednoczyć i zaprząć do realizacji „wspólnego czynu”. Wiedza jest niezbędnym warunkiem wskrzeszenia – powinno się ono dokonać za pomocą narzędzi danych przez naukę. Przede wszystkim należy jednak przekształcić uczniów w aktywnych uczestników „życia kosmicznego”:

Zasłaniająca przed sobą niebo, współczesna (miejska) szkoła może być porównana do kajuty, w której przebywają pasażerowie w czasie podróży przez ocean. Natomiast proponowane przez nas wykształcenie może być porównane do wyjścia na pokład. Należy uświadomić sobie ruch Ziemi, zaakceptować, by tak rzec, udział w życiu kosmicznym, co jest całkowitym przeciwieństwem udziału w życiu rynkowo-obywatelskim; częste przebywanie na pokładzie [...] pozwoli uczniowi poczuć się żeglarzem, już to rozcinającym ruchem swego ziemskiego okrętu ogony komet i zraszanym deszczem spadających gwiazd, już to przepływającym przez pustynię niebios, gdzie tylko z rzadka spadnie kilka kropli kosmicznej materii albo kosmicznego pyłu [I, 261 (417)].

Fiodorow nauczał dwóch przedmiotów: historii oraz geografii. Oba miały ściśle wyznaczone miejsce w jego projekcie. Rosyjski myśliciel uważał, że powinny one być nauczane we wzajemnym powiązaniu, łącznie. Historia to dziedzina zajmująca się przeszłością, czasem minionym, a więc nauczająca o przodkach – naszych o j c a c h. Jest to nauka wydobywająca minione z mroku zapomnienia, ożywiająca przeszłość: „Historia – to odtworzenie przeszłości w projekcie pojednania i wskrzeszenia” [III, 154]. Historia nie mogła jednak pozostawać zawieszona w próżni, lecz powinna zostać uzupełniona geografią – ahistoryczną nauką o Ziemi, która badałaby namacalny ziemski konkret. Ziemia w optyce Fiodorowa pozostawała cmentarzem, składała się z prochów naszych przodków. Stąd więc konieczność syntezy historii i geografii – ziemia bowiem okazuje się materią historii *par excellence*, historia człowieczeństwa

w ścisłym sensie tkwi w ziemi. Pod kątem tej optyki należałoby zreformować szkołę:

Szkoła jest tworem racjonalizmu, tj. odrzucenia ojcostwa, i nie będzie wychowywała synów, dopóki nie przywróci dni pamięci, dopóki nie przekształci historii w synodyk, a geografii w opis nie tylko siedzib ludzkich, ale i cmentarzy, tj. szkoła nie będzie wychowywała synów, dopóki nie stanie się muzeum [I, 355].

Nauka historii i geografii powinna rozpoczynać się od poznawania „małych ojczyzn” uczniów – najbliższych, rodzinnych okolic. Fiodorow wprowadził w tym kontekście pojęcie „ojczyznoznawstwa” (*отечествоведение*). Ojczyzna w jego rozumieniu nie była abstrakcyjnym pojęciem, nie utożsamiała się ani z danym państwem, ani państwowością jako taką, lecz oznaczała wprost ziemię ojców, własne źródło znajdowała w rodzinnym domu. Dopiero wtedy, gdy nadamy jej takie znaczenie, będziemy w stanie właściwie ją pojąć. I dopiero wtedy jej pojęcie będzie mogło być rozszerzone na ojczysty kraj, a ostatecznie – na cały wszechświat. Fiodorow bowiem w żadnym wypadku nie pojmował ojczyzny w sposób partykularny – ów punkt wyjścia pełnił jedynie propedeutyczną funkcję:

Lokalna Historia jest konieczna nie jako zajmująca lektura, ale jako kształcący przedmiot, jako wprowadzenie w ogólnonarodowe, a nawet wszechświatowe zadanie, którego świadomość niemal przepadła, ponieważ również samego tego zadania prawie w ogóle nie ma [III, 154–155].

Nie wolno więc nigdy tracić z pola widzenia globalnego, a nawet kosmicznego horyzontu. Przeciwnie, należy „podtrzymywać więź każdego z ojczyzną i przygotowywać do poznania jej jako cząstki wszechświata” [I, 355] – pisał Fiodorow. W podobnym duchu również geografia nie mogła ograniczać się do ziemskiej perspektywy, lecz powinna płynnie łączyć się z astronomią, gdyż cały wszechświat ma być naszym przyszłym domem.

Fiodorow nie cenił wiedzy abstrakcyjnej, mechanicznego nauczania i podręczników – przedkładał ponad nie współuczestnictwo w poznaniu. Nauka miała prowadzić do praktycznego działania, mającego na celu przeobrażenie przyrody. Z tego powodu ważną rolę przypisywał on także meteorologii: „Dla Szkół-Świątyń, tworzonych w celu wybawienia od głodu i plag, meteorologia jest nauką bezwzględnie konieczną” [III, 147]. W pierwszej kolejności powinniśmy nauczyć się sterować zjawiskami atmosferycznymi i w ten sposób zapobiegać klęskom naturalnym, takim jak susze albo powódzie. Czyniąc te małe kroki zbliżalibyśmy się ku naszemu „wspólnemu dziełu” – wskrzeszeniu wszystkich zmarłych przodków.

Jako nauczyciel Fiodorow był ponoć bardzo oddany swoim uczniom, bezinteresownie pomagał słabszym, poświęcając im swój prywatny czas, biedniejszych zaś wspierał finansowo. Już więc wtedy miał służyć bliźnim, z czego słynął w późniejszym, moskiewskim okresie. Kożewnikow zauważa, iż jego oryginalne metody nauczania oraz bezkompromisowość niejednokrotnie prowadziły do konfliktów

z przełożonymi oraz stawały się przyczyną dość częstej zmiany miejsca pracy²³. Archiwalne raporty, sporządzone przez inspektora szkolnego w Lipecku, przedstawiają go jako osobę bezkompromisową i wybuchową²⁴. Już wtedy Fiodorowa miała charakteryzować całkowita obojętność wobec dóbr doczesnych i własnego wyglądu zewnętrznego: „uparcie nosi brodę i ubiera się nieprzyzwoicie, zawstydzając tym swoich kolegów”²⁵. Trudno jednak przypuszczać, by Fiodorowowi udawało się w tym okresie skutecznie i otwarcie propagować swoje idee wśród młodych uczniów. Zapewne poprzestawał on na wspomnianej „pracy u podstaw”, próbując jedynie wskazać kierunek i horyzonty, w których myśl powinna się poruszać. O głębszym wtajemniczaniu uczniów w idee „wspólnego czynu” w szkołach nauczania początkowego nie mogło być mowy.

W tym też okresie (wiosną 1864 roku) Fiodorow poznał Nikołaja Pawłowicza Petersona (1844–1919), który został jego najwierniejszym uczniem. Wspomnienia Petersona są właściwie jedynym źródłem przedstawiającym osobę Fiodorowa z tego okresu²⁶.

5. Bibliotekarz

W kwietniu 1868 roku Nikołaj Fiodorow zrezygnował z pracy na stanowisku nauczyciela i przeniósł się na stałe do Moskwy. Wraz z tymi przenosinami otworzył się w jego życiu nowy, decydujący okres. Właśnie wtedy zaczął spisywać swoją naukę, zainteresował nią współczesnych myślicieli i pisarzy – Władimira Sołowjowa, Fiodora Dostojewskiego, Lwa Tołstoja. Z tego też okresu pochodzą liczne wspomnienia o autorze *Filozofii wspólnego czynu*, a także jego korespondencja, co stwarza możliwość pełniejszego zarysowania jego osobowości i trybu życia – tym bardziej, że świadectwa pozostają tu wyjątkowo zgodne.

W maju 1869 roku Fiodorow rozpoczął pracę w Bibliotece Czertkowa, pełniąc w niej funkcję pomocnika bibliotekarza do końca 1872 roku. W 1873 roku jej zbiory zostały przeniesione do Muzeum Rumiancewa – największej wówczas biblioteki w Rosji²⁷ – a w ślad za nimi przeniósł się tam również Fiodorow. Rok później zajął w nim stanowisko dyżurnego czytelnika, które piastował bez mała ćwierć wieku, bo aż do jesieni 1898 roku. To właśnie z tym miejscem będzie już zawsze kojarzony, to tam zrodziła się jego legenda. Ostatnie lata życia (1901–1903) Fiodorow przepracował z kolei w bibliotece moskiewskiego Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

²³ Zob.: В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 57.

²⁴ Zob.: В.В. Богданов, *Николай Федоров в Липецке (начало педагогической деятельности русского религиозного философа)*, [w:] „Служитель духа вечной памяти”..., t. II, s. 332–349.

²⁵ Тамże, s. 341.

²⁶ Н.П. Петерсон, *Из воспоминаний о Федорове*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 132–151.

²⁷ Jego spadkobierczynią jest obecnie Rosyjska Biblioteka Państwowa, dawniej Biblioteka im. Lenina.

W świadectwach z tego okresu na pierwszy plan wysuwa się sama postać Fiodorowa. Bodaj wszyscy zapamiętali go jako starca: „Był to bardzo szczupły staruszek średniego wzrostu, zawsze źle ubrany, niezwykle cichy i skromny”²⁸ – wspomina jeden z synów Tołstoja. Wydaje się, że Fiodorow niejako siłą własnej woli zastygł w takiej postaci. Jego twarz miała promieniować dobrocią oraz łagodnością i jedynie w sporach o ideę „wspólnego czynu” bywał nieprzejednany i bezkompromisowy. Konstanty Ciołkowski, przyszły filozof-kosmista oraz teoretyk ruchu rakiet, wspominał po latach, iż nigdy więcej nie spotkał człowieka, z którego emanowałoby tyle dobroci²⁹. Oczy Fiodorowa, wedle świadectwa Gieorgijewskiego, „miały w sobie jasną pieczęć umysłu, energii i ogromnej siły woli”³⁰. Natomiast malarz Leonid Pasternak stwierdził, że przypominający ascetycznego mnicha Fiodorow mógłby służyć jako model do namalowania portretu św. Franciszka z Asyżu³¹.

Charakter egzystencji Fiodorowa Gieorgijewski trafnie określa mianem służby (*служение*)³². Całe jego życie, licząc najprawdopodobniej od przełomu z 1851 roku, było właśnie nieznaną wytchnieniem, całkowicie dobrowolną i bezinteresowną służbą na rzecz innych. Fiodorow oddawał się jej bez reszty i całym sobą. Był człowiekiem nieprawdopodobnie skromnym, pochłoniętym tylko i wyłącznie troską o dobro bliźnich. Wspomina Jekatierina Niekrasowa: „Ten niezrównany bibliograf-encyklopedysta żył i pracował wyłącznie dla innych, aby pomóc innym, aby ułatwić innym ich pracę naukową”³³. Trzykrotne powtórzenie słowa „inny” to nie przypadek. Całe myślenie i działalność Fiodorowa były nakierowane właśnie na Innego, na bliźniego.

Czynna służba na rzecz bliźnich stanowiła bezpośredni wyraz jego filozofii. Jak już wspominałem, Fiodorowska idea postulowała działanie, aktywną realizację swej treści. Myślenie musiało wobec tego bezpośrednio przekładać się na czyn, być myślą działającą. Mająca wyraźnie etyczny charakter koncepcja Fiodorowa na pierwszy plan wysuwała ideę powszechnego dobra, pod którą kryło się zwycięstwo nad śmiercią i wskrzeszenie wszystkich zmarłych. Dla Fiodorowa mogło to oznaczać tylko jedno: realizację tego dobra w rzeczywistym świecie, uczynienie siebie samego jego narzędziem. Dobro o tyle było dobrem, o ile było czynione. Fiodorow nie traktował więc własnej filozofii jako „eksperymentu myślowego”, sprawy przynależnej samemu tylko myśleniu – byłoby to bowiem sprzeczne z jej istotą. Wierząc w jej sens z niespotykaną mocą, żył według jej zasad. Jak pisał Aleksander Pankratow, „jego idea była jego życiem, jego «ciałem i krwią». Jego pewność, wsparta na

²⁸ И.Л. Толстой, *Мои воспоминания*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 180.

²⁹ Zob.: К.Э. Циолковский, *Черты из моей жизни*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 152.

³⁰ Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове. (К 40 дню кончины)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 157.

³¹ Zob.: Л.О. Пастернак, *Н.Ф. Федоров*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 226.

³² Zob.: Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове...*, s. 153.

³³ Е.С. Некрасова, *Памяти Н.Ф. Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 120.

jasnych, logicznych podstawach, była twarda jak kamień”³⁴. Fiodorow samym sobą ucieleśniał ideę „wspólnego czynu” – w takim zakresie, w jakim było to możliwe. Tutaj właśnie ma swoje źródło „świętość”, którą przypisywał mu m.in. Tołstoj, czy też pozostawanie człowiekiem „nie z tego świata” (*не от мира сего*), jak wyraził się o nim historyk literatury Władimir Szenrok³⁵. Ta „pozaświatowość”, „nietutejszość” Fiodorowa była wynikiem nawiedzenia przez myśl „nie z tego świata”, która domagała się urzeczywistnienia, unieśmiertelnienia. Fiodorow poddał jej całe swoje życie. Życie – a zatem również ciało, ów pomost wiążący nas z przyrodą. Jak wyraził się Gieorgijewski, „on przewyciężył i pokonał wszystkie cielesne namiętności oraz potrzeby i cały był uduchowiony”³⁶. Nie tylko umysł myśliciela był owładnięty ideą „wspólnego czynu” – owładnięte było nią także jego ciało, zgodnie z twierdzeniem: „nasze ciało powinno być naszym dziełem” [I, 82 (115)]. „Ciało uduchowione”, to ciało zjednoczone z ideą i zbuntowane wobec przysługującej mu śmiertelności – przeciwśmiertelne. Ciało Fiodorowa doświadczyło na sobie inwazji idei, która to inwazja została z rozmysłem zaprojektowana i przeprowadzona przez niego samego. Własne ciało uczynił on narzędziem myślenia, które ponad wszystko pragnęło właśnie wcielenia. Własnym ciałem rzucił wyzwanie śmierci.

Przyjrzyjmy się, jak wyglądało to w praktyce. Swoje potrzeby autor *Filozofii wspólnego czynu* ograniczał do koniecznego minimum. Opłacał podnajmowany pokój („komórkę”), zostawiał trochę, ściśle wyliczonego zresztą, grosza na nader skromne jedzenie, resztę zaś pensji (przynajmniej dwie trzecie) rozdawał swoim „stypendystom” – potrzebującym wsparcia młodym ludziom bądź też pierwszej lepszej napotkanej osobie. Podstawę jego diety stanowił suchy chleb oraz herbata z obwarzankami, i tylko z rzadka, będąc przez kogoś z przyjaciół zaproszonym w gości, spożywał pełnowartościowy obiad³⁷. Pieniądze były w jego oczach rzeczą przeklętą, ich obecność w kieszeni szczerze go drażniła, chciał się ich każdorazowo jak najszybciej pozbyć – co przenigdy nie oznaczało wydania ich na jakieś próżne rzeczy. Nie tolerował pieniędzy, ponieważ wprowadzały waśń (*рознь*) między ludzi. Nosił wciąż to samo, nieprawdopodobnie wytarte i zniszczone ubranie, co niekiedy powodowało nieporozumienia – brano go za lokaja lub bezdomnego. Sypiał na gołej skrzyni, nakrywając się swoim jedynym płaszczem³⁸; sypiał zresztą krótko, uważając sen za przejaw śmiertelności bezczynności: „Życie na jawie powinno uzyskać przewagę nad życiem sennym, tak jak życie aktywne nad życiem kontemplacyjnym” [I, 277 (443)]. Nie posiadał żadnych rzeczy osobistych, które traktował jako całkowicie

³⁴ А.С. Панкратов, *Философ-праведник*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 362.

³⁵ Zob.: В.И. Шенрок, *Памяти Н.Ф. Федорова и А.Е. Викторова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 123.

³⁶ Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове...*, s. 160.

³⁷ Peterson pisał w 1897 roku do Kożewnikowa: „Okazuje się, że przez kilka miesięcy nie jadł on [Fiodorow – М.М.] nic, prócz herbaty, chleba i jakiegoś sera” [IV, 607].

³⁸ Zob.: А.С. Панкратов, *Философ-праведник*, s. 354. Niekrasowa zaś wspomina, iż w pewnym okresie Fiodorow sypiał także w pozycji siedzącej – na drewnianym krześle. Е.С. Некрасова, *Памяти Н.Ф. Федорова*, s. 121.

zbędną rozkosz. „W oczach Nikołaja Fiodorowicza przedmioty materialne i wszelkie zewnętrzne dobra nie miały absolutnie żadnej wartości”³⁹ – pisał Georgijewski, dodając, że jedynymi posiadanymi przez Fiodorowa rzeczami (prócz jednego tylko kompletu odzieży i bielizny na zmianę) było kilka arkuszy czystego papieru, na których zapisywał swe myśli. Fiodorow był zdania, iż posiadane przez nas przedmioty, podobnie jak pieniądze, mają negatywny wpływ na naszą moralność, dzielą ludzi i czynią ich podległymi żądzy posiadania: „W rzeczywistości to nie człowiek włada rzeczą, ale rzecz włada człowiekiem, krępuje go, zniewala, wnosi rozłam między ludzi” [I, 288 (461)].

Podobny sposób życia w żadnym razie jednak Fiodorowowi nie ciążył. Nigdy nie godził się na określanie go mianem ascety czy też altruisty. Słowa te zakładały bowiem według niego negatywny moment poświęcenia, cierpienia w imię szczęścia innych. Fiodorow tymczasem swoich wyborów nie uważał za wyrzeczenia i podejmował je całkowicie dobrowolnie.

Autor *Filozofii wspólnego czynu* unikał również związków z kobietami. Kobiety na równi z mężczyznami powinny uczestniczyć w dziele wskrzeszenia, a celem małżeństwa „nie jest rodzenie, lecz wskrzeszenie” [I, 285 (456)]. Seksualność Fiodorow pojmował jako wyraz podległości wobec ślepej przyrody, zwierzęcości. Zachował się jednak niecodzienny list napisany przez Fiodorowa w 1880 roku do młodszej od niego o osiemnaście lat pisarki i historyka literatury Jekatieriny Niekrasowej. Okazuje się, że żywione do niej uczucie było czymś więcej niż przyjaźnią. Jest to zarazem bodaj jedyne świadectwo z całego życia „Moskiewskiego Sokratesa”, które dowodzi, że przynajmniej przez chwilę był on oddany „całym sercem, myślą i duszą”, czemuś, a raczej k o m u ś innemu, niż idea „wspólnego czynu”:

Napisałem do Pani, wielce szanowna Jekatierino Stiepanowna, około dziesięciu listów – może je Pani zobaczyć, jeśli Pani zechce – ale nie zdecydowałem się ich wysłać. Teraz wyrażę to samo w dwóch, trzech słowach – niech je Pani zrozumie dosłownie, w całej mocy ich znaczenia. Powiem wprost, że żywię do Pani bezgraniczne, wyjątkowe przywiązanie. Jestem oddany Pani całym sercem, całą myślą, całą duszą. [...] Czuję nieznośny ból, gdy widzę Panią niezadowoloną, a jeszcze większy ból odczuwam, gdy w ogóle nie widuję Pani [UZUP, 7]⁴⁰.

Do Muzeum Rumiancewa Fiodorow przychodził nieodmiennie dwie godziny przed otwarciem, a wychodził dwie godziny po zamknięciu. Pracy oddawał się całym sobą, nigdy nie odpoczywając, nie pozwalając sobie nawet usiąść. Georgijewski wspomina, że poraziła go w sześćdziesięciokilkuletnim już „starcu” zdumiewająca nadwyżka życia: był bardzo ruchliwy, żwawy, energiczny, aktywny⁴¹. Nigdy nie ustawał w działaniu, wciąż był w ruchu, uważając, że spoczynek równa się śmierci, potwierdza jej władzę. Nie spoczął dopóki nie odnalazł zamówionej przez czytelnika

³⁹ Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове...*, s. 158.

⁴⁰ Adresatka, nie odwzajemniając uczucia Fiodorowa, najprawdopodobniej pozostawiła ów list bez odpowiedzi.

⁴¹ Г.П. Георгиевский, *Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров...*, s. 165.

książki, a ponadto z własnej inicjatywy donosił mu cały szereg innych pozycji, poruszających to samo zagadnienie – nieodmiennie dobranych bardzo trafnie. Pomoc bibliotekarza Fiodorowa niejednokrotnie okazywała się nieoceniona, czytelnicy bywali wielce zaskoczeni, że otrzymują pozycje, o których istnieniu nie wiedzieli, a które trafiały w sedno interesującego ich problemu. Fiodorow był bardzo ceniony i szanowany także przez naukowców lub profesorów – również ich potrafił zadziwić swą wszechstronną erudycją. Jeżeli danej książki w bibliotece nie było, Fiodorow na własną rękę poszukiwał jej w zbiorach swoich znajomych lub innych bibliotekach. Jak stwierdza Niekrasowa: „Prędeż wy sami zarzucicie wasz temat, zapomnicie o nim, aniżeli on zapomni, czego potrzebujecie: nie spocznie dopóki nie wyczerpie całego materiału”⁴². Zdarzało się nawet, że Fiodorow brakujące wydania z własnej inicjatywy dokupywał, wydając na to swoje prywatne pieniądze. Georgijewski wspomina, że Fiodorow „całą bibliotekę Muzeum Rumiancewa znał jak swoje pięć palców”⁴³. Znajomość ta nie miała jednak ograniczać się do samego tylko katalogu posiadanych pozycji – Fiodorow miał znać także ich zawartość: „bodaj żadna inna biblioteka poza Muzeum Rumiancewa nie mogła pochwalić się zaszczytem posiadania na stanowisku bibliotekarza człowieka, który znał t r e ś ć książek”⁴⁴. Krążyły legendy o kolosalnej, iście encyklopedycznej wiedzy Fiodorowa.

Muzeum Rumiancewa było też miejscem organizowanych przez Fiodorowa dyskusji w gronie znajomych intelektualistów (bywali na nich m.in. Tołstoj i Sołowjow). Odbываły się one w miejscu pracy Fiodorowa – niewielkiej sali, w której mieściły się katalogi, a niekiedy również w ciasnym, podnajmowanym przez Fiodorowa pokoiku. Dyskutowano ponoć zawzięcie, a prym miał wieść sam gospodarz tych kameralnych sympozjów. Ze wspomnień N. Czernogubowa wynika, iż Fiodorow w dyskusjach przejawiał swój nieposkromiony temperament: „Jego wypowiedzi były niepoohamowane i namiętne, oczy płonęły, głos się urywał, na przeciwnika sypały się przekleństwa, sarkazm, wygrażające gesty”⁴⁵. Łagodny i wielkoduszny na co dzień, Fiodorow stawał się zapalczywy i nieprzejednany, gdy chodziło o ideę „wspólnego czynu”. Jeśli ktoś nie zgadzał się z jego ideą, tracił kontrolę nad własnymi emocjami. Bezwzględny był również wobec hipokryzji, pojmowanej jako rozmijanie się słów i czynów.

Podobnie jak pracę w szkole, również służbę w bibliotece Fiodorow zdołał harmonijnie wpisać we własną filozofię. Skłoniło to Władimira Iljina do nazwania go „bibliologiem” oraz „bibliosofem”⁴⁶.

W latach 90. Fiodorow opublikował szereg artykułów, w których wyłożył swój pogląd na rolę bibliotek [zob. III, 221–250]. Był zdania, że powinny one funkcjono-

⁴² Е.С. Некрасова, *Памяти Н.Ф. Федорова*, s. 121.

⁴³ Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове...*, s. 155.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Н.Н. Черногубов, *Н.Ф. Федоров*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 228.

⁴⁶ В.Н. Ильин, *Н.Ф. Федоров. „Философия общего дела”*, cyt. za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 68.

wać „na zasadach moralnych” [III, 225], co musiało oznaczać dlań zgodność z ideą wskrzeszenia. Apelowal do autorów, aby przekazywali bibliotekom choćby kilka egzemplarzy swoich książek. Wzywał również do stworzenia międzynarodowego systemu wymiany zbiorów. Kluczowym momentem jego rozważań jest jednak spojrzenie na istotę książki:

Samą książkę, jako wyraz myśli i uczuć jej autora, należy traktować jak uduchowioną, żywą istotę, zwłaszcza jeśli ów autor zmarł. W przypadku śmierci autora na książkę powinno się patrzeć jak na szczątki, od których zachowania zależy samo przywrócenie do życia autora [III, 229].

Książka okazuje się dla Fiodorowa odzwierciedleniem osoby autora, trwałą pieczęcią pozostawioną przez niego w świecie zewnętrznym; jest – wedle wyrażenia Siemionowej – „niczym niezniszczalne ogniwo, łączące ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”⁴⁷. Za treścią książki zawsze skrywa się jej autor, niepowtarzalna jednostka ludzka. Dla Fiodorowa w praktyce mogło to oznaczać tylko jedno: wszystkie bez wyjątku książki trzeba za wszelką cenę chronić, gdyż zawierają one w sobie klucze do przyszłego wskrzeszenia ich autorów. Należy je chronić bez względu na ich artystyczną tudzież naukową wartość – są one bowiem niczym prochy ich twórców. Biblioteka okazuje się wobec tego inną postacią *c m e n t a r z a* – chroni pozostałości przeszłości oraz wyznacza zadanie na przyszłość. Z nadzieją na przyszłe wskrzeszenie przechowuje odcisnięte na papierze pieczęcie umarłych istot ludzkich. „Biblioteka jest, albo powinna być, kultem nie książek, ale autorów tych książek, i to kultem w duchu prawdy, tzn. badaniem” [I, 444] – pisał Fiodorow. Biblioteka winna więc, obok muzeum, szkoły i świątyni, stać się jedną z centralnych instytucji. Należałoby przekształcić ją w otwarty dla wszystkich ośrodek pamięci i studiów, gdyż „b a d a ć, z n a c z y [...] p r z y w r a c a ć ż y c i e” [III, 232].

Kolejną osobliwą cechą Fiodorowa było konsekwentne unikanie wyróżniania własnej osoby w jakiegokolwiek formie. Rosyjski myśliciel bardzo niechętnie wspominał o sobie, niemal nigdy nie mówił o własnej przeszłości. Jak odnotował Geor-gijewski:

Nikołaj Fiodorowicz przez całe życie nie zająknął się choćby jednym słowem o najciekawszych momentach swojej biografii: ani o rodzicach czy krewnych, ani o ojczyźnie i wychowaniu, ani o dzieciństwie i rówieśnikach, ani o młodości lub początku służby, i bardzo mało o swojej nauce w Liceum im. Richelieu w Odessie...⁴⁸

Z tego właśnie powodu posiadane przez nas informacje o jego wcześniejszym, przedmoskiewskim życiu, są tak skąpe. Sam za siebie mówi choćby fakt, iż najdłużej, bo aż 39 lat znający go Nikołaj Peterson wkrótce po jego śmierci mylnie sądził, że Fiodorow przyszedł na świat w 1824 roku, podczas gdy w rzeczy samej urodził

⁴⁷ Tamże, s. 62.

⁴⁸ Г.П. Георгиевский, Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров..., s. 166.

się on pięć lat później⁴⁹. Jedyne bardzo niewiele spośród pracujących z nim przez długie lata w bibliotece osób znało też jego nazwisko – dla wszystkich pozostawał po prostu Nikołajem Fiodorowiczem⁵⁰. Fiodorow, prócz tego, że zawsze pragnął być całkowicie anonimowym, wzbraniał się też przed możliwością awansu służbowego. Kiedy dyrektor Muzeum Rumiancewa zaproponował mu awans wiążący się z podwyżką, Fiodorow zdecydowanie odmówił, znajdując swoją pensję i tak o wiele za wysoką⁵¹. Do końca życia pozostawał skromnym dyżurnym czytelnik – i w pełni go to satysfakcjonowało.

Nikomu nie udało się sfotografować go za życia, a Leonid Pasternak pragnąc naszkicować jego portret, musiał uciec się do podstępu⁵². Autor *Filozofii wspólnego czynu* zawsze pragnął pozostać jednym z wielu, nie wyróżniać się w żaden sposób. Bardzo ciążyła mu przypisywana rola proroka. Po części zapewne zaważył na tym wyniesiony z rodzinnego domu kompleks nieślubnego dziecka, po części zaś głoszona przezeń idea. „Wspólne dzieło” – jak sama nazwa wskazuje – powinno się dokonać „wspólnymi” siłami, a wszelkie eksponowanie własnej indywidualności może pożądanemu ideałowi braterstwa zagrozić. Fiodorow przez całe życie wolał pozostać w cieniu – w cieniu bliźnich.

6. W poszukiwaniu „wielkiego człowieka”

Wyjątkowa skromność Fiodorowa przesądziła przede wszystkim o jego stosunku do własnej idei oraz o wyborze nader osobliwej strategii jej propagowania – sprawie tej należy się w tym miejscu szerzej przyjrzeć.

Przez całe ćwierć wieku od odkrycia swej idei Fiodorow wstrzymywał się od wszelkich prób spisania jej i ogłoszenia drukiem. Rosyjski myśliciel propagował ją wyłącznie drogą ustną – i to jedynie wśród osób, którym zaufał. Sytuacja ta odmieniła się dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, a dokładniej w 1878 roku. Wtedy to Fiodorow rozpoczął pracę nad „odповідzią” na słynny list Fiodora Dostojewskiego, w którym ten ostatni pytał o jego „projekt”. Jednakże powstanie pierwszych tekstów bynajmniej nie pociągnęło za sobą ich publikacji – Fiodorow zdecydowanie wzbraniał się przed tym i zakazywał czynić to swym uczniom. Wspomina Peterson:

Chciałem rozpropagować doktrynę Nikołaja Fiodorowicza, która o władnęła mną, myślałem o opublikowaniu streszczenia tej doktryny, ale Nikołaj Fiodorowicz zawsze się temu

⁴⁹ Zob.: *Из переписки В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 6.

⁵⁰ Zob.: Г.П. Георгиевский, Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров..., s. 169.

⁵¹ Zob.: Е.С. Некрасова, *Памяти Н.Ф. Федорова*, s. 121.

⁵² Zob.: А.С. Панкратов, *Философ-праведник*, s. 353.

sprzeciwiał, znajdując ją niedoskonałą, niewystarczająco rozwiniętą, niekompletną i nie dość jasno wyrażoną⁵³.

Przytoczone przez Petersona powody nie wydają się jednak głównymi. Ważniejszym motywem jest raczej wspomniana wyżej niechęć do wyróżnienia własnej osoby, gdyż mogłoby to zachwiać głoszonym ideałem braterstwa⁵⁴. Nasze „ja”, nasza indywidualność mają szansę na przetrwanie tylko w przypadku pełnego i harmonijnego zjednoczenia całej ludzkości. Wszelka chęć wyróżnienia się oznacza tedy próżne wywyższanie, jest oznaką egoizmu – potwierdzając panowanie przyrody, prowadzi donikąd. Fiodorow nie tyle sprzeciwiał się tu indywidualizmowi jako takiemu, ile raczej jego skutkom: zanikowi braterstwa oraz pozostawianiu rodzaju ludzkiego w stanie waśni i poróżnienia. Cóż po naszym „ja”, skoro w pojedynkę jest ono śmiertelne...?

Ponadto, swoją ideę Fiodorow miał za wspólną wszystkim ludziom. Był absolutnie przekonany o jej słuszności i sądził, że wystarczy o niej napomknąć, aby przekonać do niej każdego. Uważał ją za naturalną, przyrodzoną rodzajowi ludzkiemu, a zarazem, jak można domniemywać, zdawał sobie sprawę, że w danym momencie dziejowym, dla „synów marnotrawnych” jej treść była aż nazbyt nieprawdopodobna. Te spreczne czynniki powodowały ten sam skutek: powstrzymywały Fiodorowa przed publikacją – zwłaszcza tych najważniejszych pism. Rosyjski myśliciel twierdził, że każdy powinien samodzielnie dojść do idei wskrzeszenia: „Wyjaśnianie synom, wnukom, prawnukom... potomkom z m a r ł y c h ojców, dziadów, pradziadów... przodków, praojca, ich wspólnego zadania, byłoby dla nich wręcz czymś obraźliwym” [II, 5]. Fiodorow pragnął wreszcie przemawiać w imieniu „niewykształconych” (неученые) – ludzi prostych, mieszkańców wsi, czyli głównych ofiar ślepego „porządku” historii i przyrody, a zarazem depozytariuszy idei „wspólnego czynu”. Autor *Noty od niewykształconych do wykształconych...* (Занеска от неученых...) chciał, aby jego głos współbrzmiał z anonimowym głosem śmiertelnych mas ludzkich, aby roztopił się w nim. „Wspólne dzieło” powinno być dziełem całej ludzkości i należeć do niej, a nie do konkretnego człowieka. Posłuchajmy Kożewnikowa:

Tak jak pod względem materialnym ów biedak odżegnywał się od wszelkiej własności i nie posiadając niemal niczego, oddawał wszystko, co miał, pierwszemu potrzebującemu lub pierwszemu proszącemu o to, tak też traktował własne bogactwo duchowe. Był przekonany, że wszelka myśl i każde uczucie, jeżeli tylko są one prawdziwe, treściwe i dobre, nie mogą i nie powinny być uważane za własność pojedynczej osoby: należą one do wszystkich i każdego z osobna, i tylko pod tym warunkiem zyskują rzeczywistą wartość⁵⁵.

⁵³ Н.П. Петерсон, Н.Ф. Федоров и его книга „Философия общего дела” в противоположность учению Л.Н. Толстого „о непротивлении” и другим идеям нашего времени, Верный 1912, s. 85.

⁵⁴ G. Young słusznie zauważa, iż odzwierciedliło się to również w warstwie gramatycznej Fiodorowskiej koncepcji: „Fiodorow w swoich pismach nigdy nie używa zaimka osobowego «ja»”. G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, s. 85.

⁵⁵ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 29–30.

Idea „wspólnego czynu” winna stać się ideą jednoczącą wszystkich bez wyjątku ludzi. Jedynie w sytuacji pełnego braterstwa będziemy w stanie pokonać śmierć – stąd też zabieganie o własne imię jest próżną troską. Jak pisze S. Siemionowa: „Znający Fiodorowa, podkreślają jego zdumiewającą cechę: niechęć do utrwalenia siebie w oczach świata, przed obliczem historii jako myśliciela, autora określonej doktryny filozoficznej lub nowego proroka”⁵⁶. I to właśnie cały ów splot okoliczności, a nie jedynie „niedoskonała forma doktryny”, wydaje się zasadniczym powodem niechęci do publikacji.

Nieco później, zwłaszcza w latach 90., Fiodorow dał się namówić na druk niektórych artykułów, ale ukazywały się one nieodmiennie pod pseudonimem, cudzym nazwiskiem bądź anonimowo: „jeśli przyszłoby nam do głowy wymienić własne nazwisko, byłoby to czystym plagiatem” [I, 307 (491)]. Ponadto, publikowane teksty najczęściej nie dotyczyły spraw zasadniczych, sedna idei, lecz poruszały kwestie marginalne: np. problem prawa autorskiego, konferencji pokojowej, cerkwi jednodniowych, zjazdu archeologicznego, rozbrojenia, doświadczeń związanych z regulacją zjawisk meteorologicznych... Jako że każdy powinien dojść do idei wskrzeszenia samodzielnie, Fiodorow nie mówił o niej otwarcie, lecz zaledwie ostrożnie napomknął, czynił różnorakie aluzje.

Autor *Filozofii wspólnego czynu* gotów był odstąpić „prawa autorskie” do idei „wspólnego czynu” komukolwiek innemu, kto tylko pojąłby jej niebagatelne znaczenie i zechciał odpowiedzialnie i umiejętnie ją propagować. Najlepiej jednak, gdyby był to ktoś spośród „wielkich ludzi”, osoba powszechnie znana i ciesząca się autorytetem. Niech ów „wielki człowiek” ogłosi ją wszem i wobec – całemu światu. Fiodorow jawnie nawiązywał tu do dawnej, chrześcijańskiej i staroruskiej tradycji anonimowości i przypisywania autorstwa innej osobie:

Ongiś, kiedy słowa nie traktowano jak towaru na sprzedaż, kiedy za pomocą słów usiłowano służyć wspólnemu dobru, autor utworu, który wydawał się mieć powszechne znaczenie, najczęściej przypisywał go jakiemuś dawnemu, znanemu mędrcom, pisarzowi, aby w ten sposób wzbudzić jak największe zainteresowanie utworem [IV, 607].

Pierwszym z „wielkich współczesnych”, z którym Fiodorow wiązał duże nadzieje, był Fiodor Dostojewski. Próba zaznajomienia autora *Braci Karamazow* z projektem Fiodorowa była jednak inicjatywą Petersona. W marcu 1876 roku w tajemnicy przed Fiodorowem wysłał on Dostojewskiemu dwa artykuły swojego autorstwa, w których zaledwie zasugerowane zostały niektóre momenty filozofii „wspólnego czynu” [zob. IV, 501–505]. Peterson w ostrożny i powściągliwy sposób wspominał w nich m.in. o konieczności „wybawienia od wszelkiego zła” oraz „zjednoczenia wiary i modlitwy z czynem” [IV, 505]. Dostojewski w odpowiedzi zanotował w swoim dzienniku: „rzadko czytałem coś bardziej logicznego”⁵⁷, ale zarazem sceptycznie odniósł się

⁵⁶ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 101.

⁵⁷ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. XXII, Ленинград 1981, s. 83.

do zaznaczonego tam rozmachu idei: „rzecz w tym, że u jej autora, który troszczy się o autentyczne zjednoczenie ludzi, znalazłem nadzwyczaj «odosobniony» w swoim rodzaju rozmach”⁵⁸. Rozmach ów miałby potwierdzać postawioną tam przez Dostojewskiego tezę o atomizacji społeczeństwa⁵⁹.

W grudniu 1877 roku Peterson po raz kolejny napisał do Dostojewskiego – ponownie informując o tym Fiodorowa dopiero *post factum*, już po otrzymaniu odpowiedzi od adresata. Z listu Petersona do Fiodorowa z 29 marca 1878 roku:

W grudniu wysłałem Dostojewskiemu rękopis, w którym usiłowałem streścić to, co zapisałem z Pańskich słów we Włodzimierzu w lipcu 1876 roku. W liście, do którego dołączony był rękopis, oznajmiłem, że streszczam cudze poglądy [IV, 576].

Niestety, zachował się jedynie brudnopis jednego z wariantów wysłanego rękopisu, zatytułowanego *Czy powinna być szkoła ludowa?* (*Чем должна быть народная школа?*) [zob. IV, 506–513], niemniej jednak jego treść, a także korespondencja między Petersonem a Fiodorowem jednoznacznie dowodzą, że tym razem Dostojewski otrzymał pełny wykład kluczowych motywów filozofii „wspólnego czynu”. Oto, jak po latach komentował treść artykułu Petersona Fiodorow:

Artykuł ten zaczyna się od pytania, czym powinna być szkoła ludowa, czy powinna ona wymagać wiecznego podporządkowania prawu ślepej przyrody, zgodnie z którym następcy pochłaniają poprzedników, aby, gdy przyjdzie ich kolej, zostać pochłoniętymi, czy też powinna wymagać wiecznego podporządkowania prawu Bożemu, boskiemu przykazaniu, wedle którego następcy powinni odtworzyć poprzedników, osiągając tym samym osobistą nieśmiertelność, tj. powinni spełnić ów obowiązek wskrzeszenia, o którym mówi Dostojewski. Oczywiście, problem ten zostaje rozstrzygnięty zgodnie z prawem Bożym, a nie prawem przyrody, które żąda ustawicznej walki [IV, 7 (707)].

Na przesłany artykuł Dostojewski zareagował z entuzjazmem, wysyłając do Petersona słynny list z 24 marca 1878 roku. Oto jego urywki:

Przede wszystkim jedno pytanie. Kto jest tym myślicielem, którego idee Pan wyłożył? Jeśli to możliwe, proszę mi podać jego prawdziwe nazwisko, ponieważ nadzwyczajnie mnie zainteresował. W każdym razie niech Pan mi poda jakieś szczegóły o nim, jako człowieku. Oczywiście, jeśli to możliwe.

Muszę bowiem powiedzieć, że absolutnie zgadzam się z jego poglądami. Czytałem je jak swoje własne. [...]

W zreferowanych przez Pana poglądach najbardziej istotna jest myśl o konieczności zmartwychwstania umarłych przodków⁶⁰.

⁵⁸ Tamże. Podobny „paralogizm” zarzucał później samemu Fiodorowowi Gięorgij Florowski, nazywając jego filozofię „samotnym marzeniem o wspólnym czynie”. Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 718.

⁵⁹ Szerzej na ten temat: А.Г. Гачева, Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. *Встречи в русской культуре*, Москва 2008, s. 106–117.

⁶⁰ F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 454–455.

Dostojewski zadał ponadto kilka rzeczowych pytań, świadczących o przejściu się streszczonymi przez Petersona ideami. Prosił o odpowiedź na nie, a także wyraził chęć szczegółowego zapoznania się z ideą. To właśnie ów list Dostojewskiego skłonił Fiodorowa do spisania własnej koncepcji. Jego „odpowiedź” rozrosła się do rozmiarów, jak się później okazało, najdłuższego i najpełniejszego wykładu projektu wskrzeszenia, jaki Fiodorow kiedykolwiek napisał. Był to *Problem braterstwa lub pokrewieństwa, przyczyn niebraterskiego, pozbawionego więzi pokrewieństwa, tzn. niepokojowego stanu świata, oraz środków służących przywróceniu więzi pokrewieństwa (Bonpoc o bratstwie...)*. Niestety, praca nad tekstem przeciągała się, Fiodorow wciąż nanosił różne poprawki, a kiedy zasadnicza część była już właściwie ukończona i gotowa do wysłania, Dostojewski w styczniu 1881 roku niespodziewanie zmarł.

Choć autor *Biesów* nigdy nie spotkał się z Fiodorowem osobiście ani też nie doczekał się wyczerpującego wykładu filozofii „wspólnego czynu”, w pozostawionej przez niego spuściznie odnaleźć można gros myśli i fragmentów wskazujących na pokrewieństwo z ideami głoszonymi przez Fiodorowa. Niewątpliwym pozostaje fakt, że myśl Fiodorowa do pewnego stopnia wpłynęła na poglądy „późnego” Dostojewskiego⁶¹. Ślady pokrewieństwa można odnaleźć przede wszystkim w *Dzienniku* pisarza oraz w jego ostatniej i, co warto podkreślić, nieukończonej powieści *Bracia Karamazow*, a także w brudnopisach do niej⁶². Nie przekreśla to, oczywiście,

⁶¹ Zob.: UZUP, 441–451; А.Г. Гачева, *Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 814–843; А.Г. Гачева, Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров...; С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 91–99; А. Горностаев (А.К. Горский), *Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского: Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров*, Харбин 1929; oraz w języku polskim: M. Madej-Cetnarowska, *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, <http://thesis.research.uj.edu.pl/dokt/plik.php?plik=72542f4a25784b18b4b970b30a045340> [data dostępu: 17.08.2009], s. 29–84; M. Madej-Cetnarowska, *Echo idei „wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa w powieści „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego. Historia niespełnionych nadziei*, „Slavia Orientalis”, 2003, nr 4.

⁶² Nie ma tu miejsca na dokładną analizę wszystkich fragmentów. Ograniczam się więc do przytoczenia kilku zaledwie znaczących cytatów.

W zakończeniu *Braci Karamazow*, podczas pogrzebu Iliuszczki, jego kolega Kola Krasotkin powiada do Aloszy Karamazowa: „– Wie pan, panie Karamazow – [Kola – M.M.] zniżył naraz głos, aby go nikt nie słyszał. – Bardzo mi smutno, gdyby można go było wskrzesić, oddałbym wszystko na świecie! / – Ach i ja też – rzekł Alosza”. (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1987, t. II, s. 465.) Zachowanie w pamięci miało być, według Fiodorowa, pierwszym krokiem w dziele wskrzeszenia – i pamięć tę przyrzekają sobie Alosza wraz z dwunastoma dziećmi (i liczba, i dzieci same nie są w tym kontekście bez znaczenia), przyjaciółmi zmarłego Iliuszczki: „I któż nas połączył tym dobrym, zacnym uczuciem, kogo teraz i zawsze, całe życie wspominać będziemy i wspominać zamierzamy, któż, jeśli nie Iliuszczka, dobry chłopczyk, kochany chłopczyk, drogi nasz chłopczyk na wieki wieków! Nie zapomnijmy go więc nigdy, zachowajmy wieczystą o nim pamięć w naszych sercach, dziś i na wieki wieków” (s. 468). Pamięć o zmarłym łączy się z obietnicą braterstwa: „– I wiecznie tak, przez całe życie, ręka w rękę!” – wykrzykuje na samo zakończenie młody Kola (s. 469).

Tymczasem w brudnopisie do *Braci Karamazow* można odnaleźć m.in. następujące myśli: „Wiara, że ożyjemy sobie nawzajem i ustanowimy między sobą powszechną harmonię. [...] Z m a r t y c h - w s t a n i e p r z o d k ó w z a l e ż y o d n a s” (Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. XV, Ленинград 1976, s. 204); „Bez braterstwa wszystko na nic” (s. 248); a gdy ustanowi-

różnic w poglądach Dostojewskiego i Fiodorowa, których również da się wskazać niemało. Anastazja Gaczewa jest jednak zdania, że wszystkie idee, które Peterson zawarł w wysłanych przez siebie artykułach, pozostawiły w twórczości Dostojewskiego wyraźny oddźwięk:

Dostojewski przyjął doktrynę Fiodorowa dokładnie w takim stopniu, w jakim wyłożył mu ją Peterson, i nie mógł w żaden sposób zareagować na to, czego nie było w ręko-pis i e. Te idee, które były obecne w artykule *Czym powinna być szkoła ludowa?*, wywołały zycliwą reakcję pisarza i znalazły swój artystyczny wyraz w jego ostatniej powieści⁶³.

Śmierć Dostojewskiego przerwała u zarania jego dialog z ideami Fiodorowa – dialog, w którym zdążyła się już pojawić nić porozumienia. Dostojewski nie do-czekał się jednak odpowiedzi na swój list⁶⁴. Przepadła nadzieja Fiodorowa, że, być może, właśnie Dostojewski okazałby się tym „wielkim człowiekiem”, któremu autor *Filozofii wspólnego czynu* gotów był oddać własną ideę, aby ten obwieścił ją światu.

Drugim spośród „wielkich ludzi”, których Fiodorow próbował przekonać do idei „wspólnego czynu”, był Lew Tołstoj. Tołstoj zapoznał się z ideami Fiodorowa również za pośrednictwem Petersona. Latem 1878 roku Peterson przypadkowo spotkał Tołstoja w pociągu i przeczytał mu list od Dostojewskiego oraz fragmenty szyko-wanej odpowiedzi⁶⁵. Epizod ten nie miał jednak żadnych następstw aż do września 1881 roku, kiedy to Tołstoj sam przyszedł do Muzeum Rumiancewa, aby osobiście poznać Fiodorowa. Od tego momentu rozpoczął się okres ich znajomości, charak-teryzujący się dość częstymi dyskusjami, sporami, wzajemnymi wizytami. Tołstoj spo-tykał Fiodorowa podczas wizyt w bibliotece, czasem uczestniczył w organizowanych przez niego dyskusjach lub zapraszał go do swojego domu w moskiewskich Cha-mownikach. Swoich interlokutorów Fiodorow zawsze starał się przekonać do idei „wspólnego czynu” i niekiedy czynił to w dość bezceremonialny sposób. Właśnie w stosunku do Tołstoja objawiało się to w sposób bardzo wyraźny. Według wspo-mnień jednego z synów Tołstoja: „Podczas każdego spotkania z moim ojcem [Fio-dorow – M.M.] żądał, aby ojciec szerzył jego idee. Nie prosił, ale właśnie natarczy-

my braterstwo, nową rolę otrzyma, podobnie jak w filozofii Fiodorowa, sama nauka: „WÓWCZAS NIE BĘDZIEMY SIĘ LĘKAĆ TAKŻE NAUKI. WSKAŻEMY W NIEJ NAWET NOWE SZLAKI” (s. 250).

⁶³ А.Г. Гачева, *Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова*, s. 838.

⁶⁴ Fiodorow będzie później (w napisanym w 1902 roku *Supramoralizmie*) niesprawiedliwie oskar-żać Dostojewskiego o „misticzm” oraz krytykować, że ten nigdzie nie rozwinął idei „wspólnego czy-nu” i nie domyślał się, iż wskrzeszenie pozostaje naszym zadaniem: „W liście [Dostojewskiego do Peter-sona – M.M.] mowa jest o tym, że zmartwychwstanie „d o k o n a s i ę n a z i e m i”; lecz już samo to „d o k o n a s i ę” dowodzi, że zdaniem Dostojewskiego zmartwychwstanie urzeczywistni się jak gdyby samo przez się, że nie stanowi ono zadania rodu ludzkiego; a przecież w tym samym liście zmartwych-wstanie nazwane zostało obowiązkiem i wydawałoby się, że również obowiązek wskrzeszenia, podob-nie jak każdy obowiązek, powinien zostać spełniony, powinien stać się zadaniem” [I, 419 (547)].

⁶⁵ Petersonowi nietrudno było nawiązać kontakt z Tołstojem, gdyż poznał go już przed laty. W 1862 roku pracował jako nauczyciel w organizowanej wówczas przez Tołstoja szkole wiejskiej w Jasnej Pola-nie. Zob.: Н.И. Петерсон, *Из воспоминаний о Федорове*, s. 132.

wie żądał, a kiedy ojciec delikatnie odmawiał, on posepniał, obrażał się i nie mógł mu tego wybaczyć⁶⁶. Na nalegania Fiodorowa Tołstoj przystał bodaj jeden jedyny raz: na posiedzeniu Towarzystwa Psychologicznego podjął, chyba nie do końca poważną, próbę zaprezentowania idei „wspólnego czynu”. Zebrana publiczność miała zareagować śmiechem na wieść o konieczności wyjścia człowieka w kosmos [zob. IV, 46]. Znajomość obu myślicieli trwała do 1892 roku, kiedy to Fiodorow ostatecznie zerwał stosunki z Tołstojem.

Choć Tołstoj, w przeciwieństwie do Dostojewskiego, dobrze zapoznał się przez te lata z poglądami Fiodorowa, nigdy ich do końca nie podzielał. Rzucające się w oczy podobieństwa w kwestiach takich jak krytyka współczesnej cywilizacji i konsumpcjonizmu, próby przyjęcia „ludowego” punktu widzenia oraz zainteresowanie problemem śmierci⁶⁷, okazały się w istocie dość powierzchowne. Istota koncepcji Fiodorowa różniła się od rozwiązań proponowanych przez Tołstoja. Już po zerwaniu znajomości Fiodorow napisał szereg artykułów, w których krytykował Tołstojowską zasadę „niedziałania” i niesprzeciwiania się złu przemocą, odrzucanie dogmatu o zmartwychwstaniu, ucieczkę od rozwiązania problemu śmierci, a także nazywał go „buddystą”, „nihilistą”, „faryzeuszem” tudzież „poganinem”:

Przyjmując tylko śmierć, Tołstoj odrzuca wskrzeszenie, i nie istnieje dlań nic bardziej zniechęcającego aniżeli zmartwychwstanie, do którego żywi odrazę, tak jak do prawosławia, gdyż prawosławie jest właśnie czynem wskrzeszenia – Paschą. [...]

Pełnoletność rodu ludzkiego [...] oznacza dla Tołstoja powszechną śmierć lub nirwanę; wedle Tołstoja, gdy tylko do ostatka zniknie między ludźmi nieprzyjaźń, wówczas dobiegnie końca również życie, nastąpi niebyt [I, 417–418 (544)].

Tołstojowi natomiast imponowała niespotykana skromność Fiodorowa, jego ascetyzm i umiejętność ograniczenia własnych potrzeb – czyli to, na co autor *Wojny i pokoju* sam nigdy nie potrafił się zdobyć. Dlatego też Tołstoj nazywał go „świętym” oraz pisał o nim w *Dzienniku*: „w życiu jest on [Fiodorow – M.M.] najczystszy chrześcijaninem. Kiedy mówię mu o wypełnianiu nauki Chrystusa, on odpowiada: to się rozumie samo przez się, i wiem, że ją wypełnia”⁶⁸. Pomimo wielokrotnych sporów czy wręcz kłótni z Fiodorowem Tołstoj do końca życia żywił do niego wielki szacunek. Syn Tołstoja wspomina, iż był on jedyną osobą, której jego ojciec, „zawsze krewki i niepohamowany”⁶⁹, potrafił ze spokojem i uwagą wysłuchać. Wybuchowy temperament w tych dysputach przejawiał raczej Fiodorow. Podziw, którym Tołstoj otaczał Fiodorowa, nie odzwierciedlił się jednak w przyjęciu jego przekonań. Nadzieje Fiodorowa i tym razem spełzły na niczym⁷⁰.

⁶⁶ С.Л. Толстой, *Очерки былого*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 181.

⁶⁷ Zob.: С.Г. Семенова, *Об одном религиозно-философском диалоге*. (Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров), [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 783–785.

⁶⁸ Л.Н. Толстой, *Из дневниковых записей и писем о Федорове*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 97–98.

⁶⁹ И.Л. Толстой, *Мои воспоминания*, s. 180.

⁷⁰ Dokładniej o relacjach Fiodorowa i Tołstoja piszą: Н.П. Петерсон, *Н.Ф. Федоров и его книга „Философия общего дела”...*; А. Горностаев [А.К. Горский], *Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой*

Ostatnim z „wielkich”, którego Fiodorow chciał przekonać do swojej idei, był Władimir Sołowjow. Autor *Filozofii wspólnego czynu* wiązał z nim duże nadzieje, ponieważ, jak ujmuje to Gaczewa: „w osobie Sołowjowa Fiodorow spotkał myślicie-la, który zmierzał w tym samym kierunku, co on sam” [UZUP, 80]. Z ideami Fio-dorowa Sołowjow zapoznał się częściowo już w marcu 1878 roku. Pośrednikiem był tym razem Dostojewski, który przeczytał Sołowjowowi artykuł Petersona *Czym po-winna być szkoła ludowa?*⁷¹. Osobiście jednak Sołowjow poznał Fiodorowa dopiero jesienią 1881 roku w domu Lwa Tołstoja [zob. IV, 48]. Na początku 1882 roku prze-czytał natomiast *Problem braterstwa lub pokrewieństwa...*, a więc tekst „odpowie-dzi” napisanej dla zmarłego już wtedy Dostojewskiego. Pod wpływem owej lektury 12 stycznia 1882 roku wysłał Fiodorowowi list – równie słynny, jak ten napisany przez autora *Braci Karamazow*. Sołowjow pisał:

Przeczytałem Pański rękopis z chciwością i rozkoszą ducha, poświęciwszy na lekturę całą noc i część poranku, a przez kolejne dwa dni, sobotę i niedzielę, wiele myślałem o prze-czytanym.

„Projekt” Pański przyjmuję b e z w a r u n k o w o i bez żadnych zastrzeżeń; podyskuto-wać trzeba by nie o samym projekcie, ale o pewnych teoretycznych podstawach lub prze-słankach, a także o pierwszych praktycznych krokach, prowadzących do jego urzeczywist-nienia. [...] Mam Panu bardzo wiele do powiedzenia. W tej chwili rzeknę tylko jedno: od czasów pojawienia się chrześcijaństwa Pański „projekt” jest pierwszym krokiem ludzkiego ducha na drodze Chrystusowej. Ze swojej strony mogę jedynie uznać Pana za swojego nauczyciela i ojca duchowego⁷².

Pod koniec stycznia 1882 roku Sołowjow udał się do Petersburga, gdzie w trakcie serii uniwersyteckich wykładów próbował przedstawić elementy filozofii „wspólnego czynu”. Już ta pierwsza próba miała się nie powieść: w opinii Sołowjowa stu-denci nie zaakceptowali idei wskrzeszenia. Fiodorow zaś skarżył się, że Sołowjow zniekształcił w tych wykładach jego filozofię: nie wspomniał o fundamentalnej roli nauki, a co za tym idzie, nadał jej „mystyczny” charakter: „W wykładzie tym nie ma mowy o nauce, a tylko o filozofii, sam czyn zaś jest jedynie myślą, a nie planem, pro-jektem przekształcenia ślepej siły przyrody w siłę kierowaną wspólnym rozumem rodu ludzkiego” [IV, 76]⁷³. Zachwyty Sołowjowa ideą „wspólnego czynu” prędko

i Н.Ф. Федоров, Харбин 1928; С.Г. Семенова, *Об одном религиозно-философском диалоге...*, s. 779–813; UZUP, 45–55; А.Г. Гачева, *Лев Толстой и Федоров: спор о смысле и назначении христианства*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29, s. 90–112.

⁷¹ „Dzisiaj przeczytałem je [Pańskie poglądy – M.M.] (anonimowo) Włodzimierzowi Sołowjowowi, naszemu młodemu filozofowi. [...] Postanowiłem specjalnie przeczytać mu Pański wykład po-glądów tego myśliciela, ponieważ ich stanowiska wydały mi się bardzo podobne. Spędziliśmy dwie wspaniałe godziny. Poglądy tego myśliciela są mu bardzo bliskie. Niemal to samo chciał głosić na na-stępnym wykładzie” – pisał Dostojewski do Petersona we wspomnianym liście z 24 marca 1878 roku. F. Dostojewski, *Listy*, s. 455.

⁷² *Письма Владимира Сергеевича Соловьёва*, t. II, s. 345.

⁷³ W kontekście koncepcji Fiodorowa wykłady te dokładnie analizuje Gaczewa: А.Г. Гачева, В.С. Соловьёв и Н.Ф. Федоров. *История творческих взаимоотношений*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 862–874.

zgasł, przeistaczając się w stosunek bardziej powściągliwy⁷⁴. Sołowjow nigdy jednak nie odrzucił filozofii Fiodorowa jako takiej, lecz tylko niektóre jej aspekty – przede wszystkim aspekt naukowo-praktyczny. Obu myślicieli łączyła zaś wiara w „religię Chrystusową» jako «religię Zmartwychwstania»⁷⁵ oraz związane z tym uznanie śmierci za „zło k r a n c o w e”⁷⁶, idea synergii sił boskich i ludzkich w procesie aktywnego przeobstwienia wszechświata i osiągnięcia wszechjedności.

Warto wspomnieć tu o jeszcze jednej podjętej przez Fiodorowa próbie skłonienia Sołowjowa do publicznego przedstawienia idei „wspólnego czynu”. 19 października 1891 roku Sołowjow miał wystąpić w moskiewskim Towarzystwie Psychologicznym z referatem *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*. Myśliciele spotkali się 10 października i w trakcie rozmowy Fiodorow w sposób skonkretyzowany zreferował Sołowjowowi własne idee [zob. IV, 247]. Sołowjow miał się z ochotą zgodzić się na ich „literackie” opracowanie oraz przedstawienie podczas wykładu, lecz dwa dni później zrezygnował z tego zamierzenia. Niemniej jednak w referacie znalazły się pewne Fiodorowowskie wątki – zostały jednak przedstawione bardzo ogólnie⁷⁷. Sołowjow mówił m.in.: „ureczywistnienie Królestwa Bożego zależy nie tylko od Boga, ale i od nas”, oraz: „jest to c z y n, którym zostaliśmy obarczeni, z a d a n i e, które powinniśmy wykonać”⁷⁸. Na czym miałyby one polegać, Sołowjow jednak już nie wyjaśnił, i Fiodorow po raz kolejny był rozczarowany [zob. I, 385].

Ostatnia z prób przekonania Sołowjowa do projektu wskrzeszenia podjęta została w 1897 roku w związku z publikacją w czasopiśmie „Don” słynnego listu Dostojewskiego z anonimową przedmową samego Fiodorowa. Także i tym razem nie przyniosło to oczekiwanych rezultatów [zob. IV, 321].

Niewątpliwym pozostaje fakt, iż pod wieloma względami koncepcje Fiodorowa i Sołowjowa wykazują znaczne pokrewieństwo – kwestią sporną pozostaje jednak pytanie, ile młodszy od Fiodorowa Sołowjow zaczerpnął z myśli tego pierwszego,

⁷⁴ Odnotujmy przy okazji, iż jako świadectwo zerwania Sołowjowa z ideami głoszonymi przez Fiodorowa w żadnym razie nie może służyć drugi list do autora *Filozofii wspólnego czynu* napisany przez Sołowjowa w czerwcu–lipcu 1882 roku, który to list bywa czasem w ten sposób interpretowany. Sołowjow pisał tam m.in., że zmartwychwstanie nie może się dokonać w nieprzemienionych ciałach, że nie może być zmartwychwstaniem „kanibalizmu”, po czym dodawał: „Z tym, oczywiście, Pan [Fiodorow – M.M.] się w pełni zgadza – jest to Pańska własna idea”. Słowa te, najprawdopodobniej wskutek niedopatrzania, nie znalazły się jednak w wydaniu listów Sołowjowa (*Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, t. II, s. 346–347), co częściowo tłumaczy nieporozumienie. Fiodorow ponadto zanotował na marginesie listu: „Przeciw komu Pan pisze – nie sposób pojąć!”. Zob.: В.С. Соловьев, *Два письма Н.Ф. Федорову*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 101. W istocie Sołowjow nie tyle spierał się tam z Fiodorowem, ile powtarzał jego własne myśli.

⁷⁵ J. Krasicki, *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 47.

⁷⁶ W. Sołowjow, *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, t. II, s. 112.

⁷⁷ W tekście *Zagadkowy myśliciel* zwraca na nie uwagę Siergiej Bułgakow: „Jeśli przeczytamy ten referat raz jeszcze, już po lekturze dzieł Fiodorowa, dojdziemy do wniosku, że jego zasadniczą treść stanowią – wypowiedziane półsłówkami, w sposób wymijający i z wielką ostrożnością, poprzez niezrozumiałe dla niewtajemniczonych aluzje – idee Fiodorowa”. С.Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 396.

⁷⁸ В.С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, Москва 1988, t. II, s. 339–340.

a ile jedynie – w mniejszym bądź większym stopniu – pokrywało się z jego własnymi pomysłami⁷⁹. Jakkolwiek by było, wydaje się, że spotkanie z filozofią „wspólnego czynu” było dla Sołowjowa ze wszech miar inspirującym wydarzeniem⁸⁰.

7. Ostatnie lata życia

Obrana przez Fiodorowa osobliwa strategia poszukiwania „wielkich ludzi” nie przyniosła znaczących rezultatów. Wszystkie trzy próby podjęte przez rosyjskiego myśliciela we współpracy z Petersonem zakończyły się fiaskiem. Lata mijały, a o idei „wspólnego czynu” mało kto słyszał. Fiodorow z czasem uświadomił sobie, że absorbująca praca w bibliotece uniemożliwia mu dopracowanie własnej koncepcji. Pod koniec lata 1894 roku Peterson pisał do Kożewnikowa: „Nikołaj Fiodorowicz wraca do Moskwy, jak mówi, na bezcelowy trud [...]. Wraz z upadkiem nadziei na wyzwolenie od bezcelowej pracy, znika również nadzieja na pełny wykład dzieła” [IV, 280]. Okazuje się, że aż czterokrotnie Fiodorow chciał zrezygnować z pracy w Muzeum Rumiancewa. Po raz pierwszy już w 1880 roku, aby móc napisać „odповідź” Dostojewskiemu, następnie kolejno w latach 1894, 1895, 1896. Zawsze jednak dyrekcji i kolegom Fiodorowa udawało się go zatrzymać. Pożegnać się z biblioteką Rumiancewa zdołał dopiero we wrześniu 1898 roku⁸¹. Przeczynał, iż nie zostało mu już wiele czasu, więc ze zdwojoną energią zabrał się do pracy. To właśnie pod koniec życia powstało wiele znaczących jego tekstów, jak choćby *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)* (*Супраморализм...*) – druga po *Problemie braterstwa lub pokrewieństwa...* próba całościowego przedstawienia projektu „wspólnego czynu”. Niestety, w ostatnich latach życia (1901–1903) Fiodorow zmuszony był powrócić do pracy w bibliotece – tym razem w Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Emerytura, którą otrzymywał była bowiem na tyle skąpa, że nie wystarczała nawet na jego niezwykle skromne potrzeby.

⁷⁹ A. Gaczewa w następujący sposób podsumowała rozważania nad relacjami obydwu filozofów: „Skrupulatna, nieuprzedzona analiza ujawnia zarówno wspólnotę światopoglądów, jak i punkty oddziaływania. Słowa Sołowjowa o Fiodorowie jako «nauczycielu i ojcu duchowym» w żadnym razie nie były frazą wypowiedzianą w zachwycie. Rzeczywiście otrzymał on od filozofa «wspólnego czynu» pokąźny zasób idei”. A.Г. Гачева, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров..., s. 935–936. Przeciwnego zdania jest Grzegorz Przebinda: „wbrew stwierdzeniom z cytowanego listu Sołowjowa do Fiodorowa [z 12.01.1882 r. – M.M.] – koncepcje eschatologiczne obydwu myślicieli są zupełnie różne”. I dalej: „[Fiodorow na Sołowjowa – M.M.] w niczym istotnym [...] nie oddziałał”. G. Przebinda, *Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, [w:] tegoż, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków 2003, s. 114.

⁸⁰ Szerzej o relacji obydwu myślicieli: A.Г. Гачева, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров..., s. 844–936; G. Przebinda, *Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow...*, s. 113–126; UZUP, 80–139; В.А. Никитин, *Владимир Соловьев и Николай Федоров*, „Символ”, 1990, nr 23, s. 279–300; J. Krasicki, *Bóg, człowiek, złoto...*, s. 46–49.

⁸¹ Zob.: *Румянцевский аттестат*, s. 149.

Przekonany już, zdaje się, o bezpłodności podjętych przez siebie strategii propagowania swej idei (skłanianie ludzi do samodzielnego domyślenia się jej treści, poruszanie marginalnych kwestii, próby zainteresowania nią „wielkich ludzi”), Fiodorow kilkakrotnie podjął w tym okresie próbę wyłożenia jej wprost. W 1897 roku w prowincjonalnym, wydawanym w Woroneżu czasopiśmie „Don” ukazał się list Dostojewskiego, poprzedzony przedmową Fiodorowa, w której otwarcie przedstawił on ogólny zarys idei [zob. IV, 5–11 (703–713)]. Nie zrezygnował jednak z anonimowości: ukrył swoje imię pod pseudonimem i nie przyznał, że „nieznanym myślicielem” z listu Dostojewskiego jest on sam: „W liście [Dostojewskiego – M.M.] mowa jest o pewnym nieznanym myślicielu, których obecnie tak wielu na Rusi i który nie interesuje nas tutaj” [IV, 5 (704)]. Tekst nie doczekał się żadnego komentarza.

Warto tu nadmienić, że dwukrotnie w propagowaniu idei „wspólnego czynu” przeszkodziła cenzura. Na przełomie 1884 i 1885 roku komitet cenzury nie dopuścił do druku *Problemu braterstwa lub pokrewieństwa...* Próbę publikacji tego tekstu podjął wówczas Peterson (nie wiadomo, czy w porozumieniu z Fiodorowem), podpisując rękopis Fiodorowa własnym nazwiskiem. Przyczyną odrzucenia tekstu miała być jego „niezrozumiałość” oraz podejrzenie o „heretycką” interpretację kwestii Trójcy Świętej [zob. UZUP, 248–249]. Po raz drugi cenzura zatrzymała tekst Fiodorowa (znów podpisany przez Petersona) w 1894 roku. Fiodorow polemizował w nim z poglądami Tołstoja⁸². Przyczyną niedopuszczenia broszury do druku był „radykalizm” poglądów autora, wyłożonych ponadto w sposób „mglisty i nieuporządkowany” [UZUP, 298–299].

Latem 1899 roku Fiodorow wyruszył w podróż do Aschabadu w Turkiestanie, dokąd wiosną tego roku przeniesiono pracującego w sferze sądownictwa Petersona. Po przyjeździe Fiodorow i Peterson udali się na kilkutygodniową wyprawę w kierunku gór Pamiru, które przed kilku zaledwie laty przypadły Rosji. Fiodorow pragnął ujrzeć Pamir, gdyż tam właśnie lokował kolebkę człowieczeństwa oraz mogiłę praojca rodu ludzkiego. Fiodorowowi i Petersonowi udało się jednak dotrzeć jedynie do jego przedgórzy – Samarkandy oraz Taszkentu.

Daleki Aschabad stał się jednak nieoczekiwanie areną jedynej szerszej dyskusji, jaką za życia Fiodorowa przeprowadzono wokół jego idei. Po powrocie z podróży Fiodorow z Petersonem opublikowali na łamach miejscowych czasopism „Aschabad” i „Turkiestanskije Wiedomosti” szereg, przeważnie podpisanych nazwiskiem Petersona, artykułów, w których poruszono wiele aspektów filozofii „wspólnego czynu”. Wiosną 1900 roku Fiodorow wrócił do Moskwy, lecz nie przerwało to rozpoczętego procesu – co jakiś czas Peterson publikował nowe teksty. W połowie 1901 roku pojawił się pierwszy, dość wyważony komentarz, jednak prawdziwa „bomba” wybuchła po publikacji artykułu *Samodzierżawie (Самодержавие)* [zob. II, 3–38] w lipcowych numerach „Aschabadu”. W tekście tym zawarta była teza, iż to rosyjski car powinien stanąć na czele „wspólnego czynu”. Jej domniemany konserwatyzm był jednak, zdaniem Fiodorowa, pozornym:

⁸² Chodzi o tekst „Не-делание” ли или отеческое и братское дело [zob. II, 342–370].

Artykuł ten, sugerujący swoim tytułem najęźszy konserwatyzm, w rzeczywistości poraża skrajnym radykalizmem, który pozostawia w tyle nie tylko monarchie konstytucyjne i republiki, ale także najsłrajniejszych socjalistów [I, 440 (583)].

Samodzierzawie wywołało lawinę nieprzychylnych komentarzy. Obojętność, z którą dotąd przyjmowano publikowane artykuły, zamieniła się teraz w ostrą, czasem wręcz prześmiewczą krytykę. Oponenti zniżali się niekiedy do poziomu paszkwilu i wyśmiewali niektóre pomysły Fiodorowa, nazywając je „brednią chorego człowieka”, „przygnębiającym koszmarem”, „apokryficznym bajaniem”, „wyobrażeniami z czasów króla Ćwieka”⁸³. Prowadzona przez Petersona polemika trwała aż do wiosny 1902 roku. Z czasem dyskusja nabrała nieco bardziej merytorycznego charakteru, jednak konsensus między oponentami nie został osiągnięty⁸⁴.

Chociaż idea „wspólnego czynu” nie spotkała się ze zrozumieniem, polemika w aschabadzkich czasopismach ujawniła kilka ważnych spraw. Błędem okazała się strategia zmuszająca czytelnika do samodzielnego wyciągania wniosków na podstawie różnorodnych aluzji. Samo sugerowanie idei „wspólnego czynu” spotkało się z zupełnym niezrozumieniem. Oponenti „aschabadzkiej dyskusji” dopiero z czasem zaczęli pojmować sens idei, co mogło być niezbędnym warunkiem porozumienia. Fiodorow tymczasem, powołując się przy tym na naukę Chrystusa, zakładał, iż „synowie człowieczy” samodzielnie odkryją ideę wskrzeszenia:

Chrystus, mówiąc: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, nie uważał za konieczne wskazać cel gromadzenia i zjednoczenia, pozostawiając odkrycie tego celu własnej, synowskiej przenikliwości, nauczając, by tak rzec, heurystycznie; tzn. człowiek powinien nie tylko włożyć własny wysiłek, cały rozum, całą swoją sztukę w wielkie dzieło wskrzeszenia, ale i domyślić się, że jego uczestnictwo w nim jest koniecznością [II, 12].

Wbrew tym oczekiwaniom okazało się, że „synowie człowieczy” nie potrafili domyślić się treści sugerowanej przez Fiodorowa idei. Przyjęta strategia prowadziła donikąd. Co więcej, ze zrozumieniem nie spotykały się – kiedy już je dokładniej wyjaśniono – także same propozycje rosyjskiego myśliciela. Poddana została w wątpliwość ich natychmiast objawiająca się wszystkim „oczywistość”: „dzieło wspólne dla wszystkich, bliskie każdemu» okazuje się obcym wszystkim i niepotrzebnym nikomu” [IV, 164] – zanotował z goryczą Fiodorow. „Aschabadzka polemika” ostatecznie przekonała go, iż właściwym sposobem propagowania idei „wspólnego czynu” powinna być jej wyczerpująca, niepoprzestająca na aluzjach prezentacja. Innymi słowy: publikacja napisanych tekstów w formie książki. Jedynie szeroko zakrojone przedstawienie idei „wspólnego czynu” zdołaloby uczynić ją zrozumiałą i przekonującą.

Wiosną 1902 roku Fiodorow otrzymał od literaturoznawcy Nikołaja Czernogubowa propozycję wydania tomu swoich tekstów. Pozbawiony przez dopiero co

⁸³ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 142–143.

⁸⁴ „Aschabadzka polemikę” dokładnie przedstawia Siemionowa: tamże, s. 133–150.

zakończoną dyskusję wszelkich złudzeń, przystał na tę ofertę i zabrał się za porządkowanie rękopisów. Do publikacji jednak po raz kolejny nie doszło. Jedna z wersji głosi, iż zawinił tu konflikt między Czernogubowem a właścicielem wydawnictwa, w którym tom miał się ukazać; druga, że z wydania zrezygnował sam Fiodorow. Książka miała być bowiem sprzedawana po wysokiej cenie, a to przeczyło poglądom autora – zacieklego przeciwnika handlu słowem i myślą, a już zwłaszcza – ideą „wspólnego czynu”.

Ostatnie lata życia Fiodorow spędził w Moskwie. Latem, jak miał w zwyczaju, wyjeżdżał na prowincję – do Podolska, w którym kiedyś pracował jako nauczyciel, lub do Nowej Jerozolimy, aby odwiedzić zbudowany w XVII wieku przez patriarchę Nikona monaster, którego sercem jest Sobór Zmartwychwstania. Kościół był dla Fiodorowa miejscem jednoczącym żywych i umarłych. Liturgię pojmował on jako wezwanie do „wspólnego czynu” przeobstwienia wszechświata i wskrzeszenia zmarłych. Najważniejszym świętem była dlań Pascha upamiętniająca zmartwychwstanie Chrystusa. Peterson wspomina, że pracując na prowincji w roli nauczyciela, Fiodorow podczas Wielkiego Tygodnia wyruszał pieszo do Moskwy, spiesząc na liturgię paschalną w Soborze Uspieńskim na Kremlu⁸⁵. Według świadków Fiodorow bardzo głęboko przeżywał wszystkie prawosławne święta i obrzędy⁸⁶. Jak pisze współczesny teolog Walentin Nikitin: „filozof był głęboko wierzącym chrześcijaninem, ascetą i człowiekiem pobożnym, przestrzegającym wszystkich zaleceń Kościoła”⁸⁷. W świątyni jego serce doznawało ukojenia, którego nie mogło odnaleźć w zwaśnionym świecie.

Pod koniec życia myśliciel podupadł na zdrowiu. Trapiła go samotność, a goryczą napełniało powszechne niezrozumienie jego projektu. Bał się, że jego idea przepadnie. W jednym z listów z tego okresu pisał: „Ostatnimi czasy całkowicie pogodziłem się z ostateczną zagładą nauki o tym, co «p o w i n n i ś m y c z y n i ć w e w s p ó ł n o c i e»”; a także: „pozostanie pamięć o tej doktrynie jako pewnym metafizycznym nonsensem, a nie projekcie wszechświatowego czynu” [IV, 482 (817)]. Osamotniony Fiodorow w chwili rozpaczy spalił część rękopisów – najprawdopodobniej nie było jednak wśród nich najważniejszych tekstów [zob. IV, 484 (819)].

Pięćdziesiąt dwa lata upłynęły od narodzin tej myśli, planu, który wydawał mi się i nadal wydaje największym, a zarazem najprostszym, najnaturalniejszym, nie wymyślonym, ale zrodzonym przez samą naturę! Myśl, że poprzez nas, za pośrednictwem istot rozumnych, przyroda osiągnie pełnię samoświadomości i samokierowania, odtworzy to wszystko, co zostało zniszczone, i to zniszczone ze względu na jej ślepotę, spełniając tym samym wolę Boga i stając się Jego, swego Stwórcy, podobizną – czyż [myśl ta] może być nienaturalną...?! [IV, 165]

⁸⁵ Н.П. Петерсон, *Из воспоминаний о Федорове*, s. 139.

⁸⁶ Zob.: Г.П. Георгиевский, *Из воспоминаний о Николае Федорове...*, s. 162.

⁸⁷ В.А. Никитин, *Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 753.

Słowa te Fiodorow zapisał u kresu życia, jesienią 1903 roku. Przez ponad pół wieku żył jedną jedyną rzeczą – ideą „wspólnego czynu”. Wszystkie swoje siły oddał walce ze śmiercią. Wszystkimi swoimi siłami służył bliźniemu, pragnąc go od tej śmierci wybawić. Albowiem filozofować, myśleć znaczyło dla Fiodorowa działać. Działać, to niwelować różnicę między myślą a bytem, przeobrażać świat. Działać, to czynić dobro. I Fiodorow, ów anonimowy prorok, „mnich pośród świata”⁸⁸, uczynił własne życie, siebie samego narzędziem przemiany. Oddał siebie samego idei, która miała zbawić nas wszystkich, wskrzesić nas do życia wiecznego. Był zdumiewająco wytrwały, nadludzko wierny swej idei. „Matka, której dziecko jest poważnie chore, zapomina o jedzeniu, o wszystkim, co nie dotyczy ukochanej istoty, przejawiając niepojętą siłę: w takim stanie Nikołaj Fiodorowicz przeżył całe swoje życie”⁸⁹ – pisał Jurij Bartieniew. Natomiast Gieorgijewski zanotował: „Jego życie nie znało i nie miało innych form, prócz bezwzględnej wierności swoim przekonaniom, prócz pełnego wcielania i urzeczywistniania kierujących nim poglądów filozoficznych, wcielania we wszystkim, do najdrobniejszych szczegółów, surowego aż po ascetyczne ubóstwo i samozapomnienie”⁹⁰.

Życie to dobiegało jednak końca. W grudniu 1903 roku Fiodorow zachorował na zapalenie płuc. Wieść niesie, iż w czasie silnych mrozów jadący sańmi przyjaciele Fiodorowa zauważyli go idącego ulicą w cienkim letnim płaszczu, więc niemal gwałtem opatulili go w kożuch i posadzili w saniach. Fiodorow przez okrągły rok chadzał bowiem w letnim płaszczu (nim też nakrywał się do snu). Nigdy też nie korzystał z sań czy dorożek. Zachorował dopiero wtedy, kiedy zmuszony został do porzucenia tych przyzwyczajen⁹¹.

Chory Fiodorow trafił do szpitala Marii Panny dla biednych – tego samego, w którym w 1821 roku urodził się Dostojewski. Zapalenie płuc miało ciężki przebieg i prędko zorientowano się, że Fiodorow nie zdoła już powrócić do zdrowia. Czekало go nieuchronne spotkanie z owym „wrogiem jedynym”, wrogiem, któremu całym sobą rzucił nieprzejednane wyzwanie – śmiercią. Teraz śmierć żądała odwetu.

Spoczywającego na łożu śmierci Fiodorowa do ostatnich chwil trapiła jedna jedyna myśl. Zdawał sobie sprawę, że umiera. Już zaraz miał opuścić ten świat, jego serce miało przestać bić, oddech ustać, a usta zawrzeć się w milczeniu. Jego żywe ciało miało przemienić się w trupa, a osoba zostać unicestwiona przez śmierć. Nie to jednak zajmowało w ostatnich godzinach Fiodorowa. Nie myślał on o własnej śmierci. Trapiło go wyłącznie to, że wraz z jego śmiercią zamilknie jego idea. Wspomina świadek, Jurij Bartieniew: „Słabnącymi już ustami wciąż powtarzał swoje formuły, a zbliżająca się śmierć niepokoiła go tylko tym, że jego dzieło przepadnie, zamilknie”⁹². W podobnym tonie wypowiada się Kożewnikow: „Tak więc o sobie –

⁸⁸ E.В. Барсов, *Памяти Н.Ф. Федорова*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 118.

⁸⁹ Ю.П. Бартеньев, *Памяти Николая Федоровича Федорова*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 131.

⁹⁰ Г.П. Георгиевский, *Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров...*, s. 173.

⁹¹ Zob.: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 86–87.

⁹² Ю.П. Бартеньев, *Памяти Николая Федоровича Федорова*, s. 131.

ani słowa: wszystkie myśli i wypowiedzi o «czynnie». Nie rozstawał się z nim do ostatnich chwil⁹³. Ostatnią dobę Fiodorow przeleżał w nieświadomości. Zmarł o szóstej nad ranem, 15 grudnia (28 grudnia według nowego stylu) 1903 roku.

To zaniedbanie cmentarzy, wydawałoby się, powinno zwrócić uwagę mieszkańców tej okolicy, tej części miasta, która na danym cmentarzu chowa zmarłych; mieszkańcy tej okolicy powinni uczynić go miejscem zgromadzeń, narad, nieustannej troski o przywrócenie mu całej jego świetności, pełni i znaczenia, które utracił na skutek zapomnienia ojców i nierówności synów; znaczy to: otworzyć na cmentarzu muzeum ze szkołą, w której nauka byłaby obowiązkowa dla wszystkich synów i braci, których ojcowie, matki i bracia pochowani zostali na tym cmentarzu [I, 72 (99)].

Historia zadrwiła sobie z Fiodorowa. Cmentarz moskiewskiego Monastynu Skorbiaszczeńskiego, na którym był pochowany, decyzją władz radzieckich w 1929 roku został zrównany z ziemią. Na miejscu cmentarza założono park, wybudowano boisko. W późniejszych latach zburzono również większość zabudowań oraz świątyni samego monastynu. Spełniło się ponure proroctwo Fiodorowa, że „ze świątyni nie ostanie się kamień na kamieniu”, a „cmentarze wytrzebione zostaną ogniem” [I, 411 (533)] i zamienione w „miejsca hulanki” [I, 119 (175)]...

8. *Filozofia wspólnego czynu*

Wszystkie swoje rękopisy, całą spuściznę Fiodorow przed śmiercią przekazał Władimirowi Kożewnikowowi. Rosyjski myśliciel oddał mu jednak nie tyle prawa do rękopisów, ile ideę „wspólnego czynu” – z nadzieją, że nie przepadnie ona wraz z jego śmiercią.

Kożewnikow we współpracy z Petersonem podjął się pracy nad uporządkowaniem rękopisów. Jej owocem była publikacja pierwszego tomu *Filozofii wspólnego czynu* (*Философия общего дела*) – autorem samego tytułu nie był jednak Fiodorow. Rosyjski myśliciel nigdy nie zatytułował całości własnych rękopisów i tytuł ów nadał Kożewnikow⁹⁴. Tom ukazał się w liczbie 480 egzemplarzy w 1906 roku w Wiernym

⁹³ В.А. Кожевников, *Из письма А.К. Горскому о последних часах жизни Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 113.

⁹⁴ Peterson tymczasem postrzegał ów tytuł jako niezgodny z duchem nauki Fiodorowa i proponował alternatywny: „*Filozofia czynu* nie podoba mi się, wątpliwym jest też, czy tytuł ten przypadłby do gustu Nikołajowi Fiodorowiczowi – dla niego ważny był sam c z y n, a nie filozofia, nie mądrość, nie sama miłość mądrości, coś bezczynnego, platonicznego, ale sama m ą d r o ś ć, pobudzająca do czynu. Czyż nie lepiej zatem zatytułować tego następująco: *Wezwanie do czynu – do wspólnego i jedyne go czynu wszystkich ludzi, całego rodu ludzkiego we wspólnocie!*”. *Из переписки В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона*, s. 15.

(dziś: Ałmaty w Kazachstanie)⁹⁵. Zgodnie z wolą Fiodorowa nakład w całości nie był przeznaczony na sprzedaż:

Zwyczaj opłaty za myśli i słowa mógł się narodzić tylko wskutek pełnego zapoznania sensu i znaczenia języka i piśmiennictwa, które u zarania mogły być tylko wyrazem serdecznej wzajemności, czym zresztą powinny znów się stać, a wówczas literatura osiągnie swój najwyższy pułap, szczyt doskonałości. Zwyczaj płacenia za słowa jest następstwem wzajemnego wyobcowania i wrogości... [III, 486]

W 1913 roku opublikowano w Moskwie drugi tom *Filozofii wspólnego czynu*. Kożewnikow i Peterson przygotowywali również materiały, które miały się znaleźć w trzecim i ostatnim w ich zamierzeniu tomie. Zawierucha I wojny światowej oraz rewolucji przeszkodziła jednak w jego publikacji. Obaj uczniowie Fiodorowa wkrótce zmarli, a władze Związku Radzieckiego niechętnym okiem patrzyły na Fiodorowa. Ów tom trzeci w całości ujrzał światło dzienne dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku – wszedł w skład czterotomowego wydania, na które złożyła się cała zachowana spuścizna Fiodorowa⁹⁶.

Niezwykła optyka myśli Fiodorowa przesądza również o stylu, w jakim napisana jest *Filozofia wspólnego czynu*. Cechuje ją niepowtarzalny język, niecodzienny, niemający nic wspólnego z tradycyjnym dyskursem filozoficznym sposób argumentacji, meandryczna narracja, długie, zawile, wielokrotnie złożone zdania. Co więcej, Fiodorow dość często sięga po archaizmy, wprowadza własne neologizmy (np.: supramoralizm, patrofikacja, wielojedność) oraz specyficzne kategorie (np.: niepełnoletność i pełnoletność, dziecinność i dziecięcość, ojcostwo i synostwo)⁹⁷. Wszystko to sprawia, że *Filozofia wspólnego czynu* nie jest łatwa w odbiorze.

Jako klucz interpretacyjny języka Fiodorowa może służyć podtytuł *Problemu braterstwa lub pokrewieństwa...: Nota od niewykształconych do wykształconych, duchownych i świeckich, wierzących oraz niewierzących*. Fiodorow podkreśla w ten sposób, że wypowiada się w imieniu „niewykształconych” (*неученые*), a zwraca się przede wszystkim do „wykształconych” (*ученые*) i chce być przez nich rozumiany. Pod kategorią „niewykształconych” kryją się, wedle Fiodorowa, ludzie czynu, osoby, których życie polega na działaniu. Zdaniem Fiodorowa, taki stosunek do świata dominuje przede wszystkim wśród ludu wiejskiego. „Wykształconymi” natomiast pozostawałyby osoby oddzielające od siebie myśl i działalność. Poznawanie świata mieliby oni pojmować jako „sztukę dla sztuki”; nie prowadziłyby ono do przeobrażenia świata, lecz służyło co najwyżej przemysłowi produkującemu przeróżne „ba-

⁹⁵ Egzotyczne miejsce wydania tłumaczy się tym, że Peterson wówczas tam pracował.

⁹⁶ W latach 1928–1930 niewielka część dwóch wydanych tomów została opublikowana po raz drugi w Harbinie przez Nikołaja Setnickiego. Niektóre artykuły Fiodorowa ukazały się także na przełomie lat 20. i 30. w Paryżu w emigracyjnym piśmie „Put”. W 1970 oraz 1985 roku w Anglii i Szwajcarii wyszły reprinty wydania przedrewolucyjnego. W ZSRR pierwszy (dość obszerny) wybór pism Fiodorowa ukazał się w 1982 roku dzięki staraniom S. Siemionowej.

⁹⁷ S. Mazurek stwierdził, że wszystko to nadaje pismom Fiodorowa „charakterystyczny posmak ezoterycznego, archaicznego traktatu”. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 21.

widełka” (*безделушки*) albo celom wojennym. Byłaby to postawa charakterystyczna dla cywilizacji miejskiej.

Fiodorow przyjmuje zatem punkt widzenia „niewykształconych” i skłania się ku ich językowi⁹⁸. Nie oznacza to jednak całkowitej rezygnacji z języka „wykształconych” (czyli języka filozofii i nauki), ale wskazuje na przystąpienie do wielopłaszczyznowej gry z nim. W pierwszym rzędzie polega ona na rozciągnięciu perspektywy „niewykształconych” na obszar „uczonej” filozofii – w ten sposób Fiodorow wkracza na jej terytorium i wchodzi z nią w spór. Odzwierciedla się to we wprowadzeniu do filozofii elementów języka „niewykształconych”, niewystępujących w jej słowniku – jak choćby wymienionych wyżej kategorii. Podejmują one polemikę z tradycyjnymi pojęciami filozoficznymi, próbując obnażyć charakter posługującej się nimi filozofii i apelując do jej sumienia. Aby jednak spór z filozofią prowadzić skutecznie, trzeba jednocześnie przystać na jej reguły językowe, przemówić jej językiem – Fiodorow korzysta więc również z zasobów języka filozofii. Oznacza to też, że prowadzona tą metodą polemika z filozofią działa zwrotnie na perspektywę „niewykształconych”, gdyż rosyjski myśliciel zmuszony jest wyrazić ją w języku filozofii właśnie. W *Filozofii wspólnego czynu* bardzo często można spotkać zaskakujące, nagłe zwroty: abstrakcyjną perspektywę filozofii Fiodorow niespodziewanie (niekiedy w tym samym zdaniu) porzuca na rzecz namacalnego konkretnego – bądź na odwrót. Obie warstwy rozgrywają między sobą nieustającą grę. Język Fiodorowa jest więc osobliwym spletem, materiałem utkany z dwóch różnych nici. Jego styl to wypadkowa splecenia ze sobą dwóch języków: „niewykształconych” i „wykształconych”. Przebiega między nimi nieprzerwany proces wymiany i kontaminacji znaczeń, leksyki, perspektyw. Jak komentuje tę sytuację Siemionowa:

Pod względem leksykalnym powstaje obraz sąsiedztwa i wzajemnego przenikania się u c z o n y c h s ł ó w, ścisłych terminów, konkretnych danych naukowych, analitycznych metod myśli światowej, własnych naukowych neologizmów (np. „supramoralizm”) oraz dogłębnie ludowej, prastarej warstwy językowej, zawierającej obrazy wierzeń, folkloru, bytowego i kultowego porządku, ludowe powiedzenia, słowianizmy⁹⁹.

Prawdziwym celem Fiodorowa jest jednak przewyciężenie obu wymienionych perspektyw i pojednanie ich na wyższym poziomie ludowo-uczonej czy też wiejsko-miejskiej jedności, zdolnej do dokonania „wspólnego czynu”. Język Fiodorowa, będący efektem twórczego napięcia i sprzężenia między oboma „podjęzycami”, jest więc p r o j e k t e m nowego języka (nadjęzyka?), który zdolny będzie wyrazić nową, aktywnie-kosmiczno-wskrzescielską perspektywę. „Nowy” znaczy tu zarazem „stary” – Fiodorow pisze bowiem o konieczności odtworzenia wspólnego

⁹⁸ W związku z tym Young trafnie zauważa, iż Fiodorow unika wyrazów obcego pochodzenia oraz latynizmów. Zob.: G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, s. 83.

⁹⁹ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 343. W innym zaś miejscu Siemionowa zauważa: „Pisma Fiodorowa częstokroć tchną archaicznością głębokiej, przedpiotrowej Rusi. Powstaje dziwne wrażenie, że słyszymy głos, powiedzmy, Nestora czytającego Kanta i Nietzschego, oglądającego lot balonem, ze smutkiem i zdumieniem przyglądającego się paryskiej Wystawie Światowej”. Tamże, s. 272.

dla wszystkich prajęzyka, języka naszych praojców, z którego wywodzą się języki współczesne¹⁰⁰. Projekt ten autor *Filozofii wspólnego czynu* nazywa „filologicznym zmartwychwstaniem” [I, 305 (488)]. Tutaj kryje się również przyczyna ciągłego niezadowolenia Fiodorowa z własnego stylu – był on wszak zmuszony do podejmowanych wciąż na nowo prób pokonania oporu i inercji zastanego języka, nieprzystosowanego do wyrażania projektów o podobnej treści i zasięgu. Z tego powodu jego dzieło sprawia czasem wrażenie niedokończonego zbioru szkiców lub przyczynków (bez względu na ich nierzadko bardzo okazałe rozmiary) – tak też miał traktować je sam Fiodorow¹⁰¹.

Filozofia „wspólnego czynu” nie jest kolejną teorią opisującą świat, lecz wezwaniem do jego gruntownego przeobrażenia. Wezwaniem do wskrzeszenia wszystkich zmarłych. Przyjmuje przeto formę zwrotu do czytelnika, pragnie przekonać go do podjęcia tego wyzwania, jest bezustannie ponawianym apelem do jego sumienia. Usiłuje uczynić go współ-czującym i współ-działającym¹⁰². Fiodorow co rusz ucieka się w tym celu do argumentacji moralnej, często posługuje się ironią, niekiedy jego myśl przybiera postać aforystyczną. Przesądza to także o apodyktycznym charakterze stylu autora *Filozofii wspólnego czynu*. Rosyjski myśliciel nie zadaje pytań innych niż retoryczne, gdyż zna odpowiedź. Wie, co należy myśleć, i wie, co należy czynić. Świat nie jest pytaniem, lecz zadaniem do spełnienia. Choć Fiodorow za wszelką cenę bronił się przed tą rolą, w istocie przemawiał z pozycji proroka.

Myśl Fiodorowa jest wreszcie próbą wielkiej syntezy. Jego idea zakłada konieczność zjednoczenia całej ludzkości i wspólnego działania na rzecz przeobrażenia wszechświata. Język Fiodorowa jest syntezą języka „wykształconych” i „niewykształconych”, ale również – o czym wspomniałem już na wstępie – próbą syntezy odrębnych dyskursów: etycznego, teologicznego, metafizycznego, naukowego, antropologicznego, estetycznego, historiozoficznego... W wyniku ich połączenia powstaje osobliwa metanarracja o encyklopedycznym rozmachu, zogniskowana wokół centralnej idei zwycięstwa nad śmiercią oraz wskrzeszenia wszystkich zmarłych przodków¹⁰³. Przekłada się to też na styl: Fiodorow sięga po słowa o szerokiej konotacji¹⁰⁴, usiłuje w każdym zdaniu pomieścić jak najwięcej treści, zjednoczyć jak najwięcej odrębnych dziedzin.

Fiodorow jest zarazem skrajnie monotematyczny – wszystko podporządkowuje wskrzesielskiej optyce, jak i skrajnie polifoniczny – stara się objąć swym szerokim gestem najróżniejsze obszary ludzkiej aktywności. Odgrywa bez końca jeden i ten sam temat w nieskończonych, niekiedy nader zaskakujących wariantach.

Język Fiodorowa to wreszcie język pragnący przeobrażenia, język, który chciałby być drogą do Boga i zmarłych ojców, język będący moralnym krzykiem buntu, usi-

¹⁰⁰ Zob.: M. Hagemeister, *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989, s. 111–112.

¹⁰¹ Zob.: Н.А. Сетницкий, *Целостный идеал*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 663.

¹⁰² Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 344.

¹⁰³ Zob.: C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 79.

¹⁰⁴ Zob.: J. Żylińska-Chudzik, *Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa...*, s. 14.

łujący wyrwać się z siebie, przewyciężyć siebie, przełożyć się na czyn, przyoblec we wskrzeszone ciało...

Oryginalność Fiodorowa potęguje fakt, że zamyślał on swoją ideę całkowicie samodzielnie, bez udziału zewnętrznej inspiracji o czysto intelektualnym charakterze. Kożewnikow pisał: „na pierwszym miejscu należy wymienić wpływ bezpośrednich przeżyć, doświadczeń życiowych, samodzielnej refleksji i upartej, wieloletniej pracy nad samym sobą”¹⁰⁵. Formowaniu się przekonań Fiodorowa nie towarzyszył zatem, jak się to zwykle dzieje, pozytywny wpływ jakiejś wcześniejszej koncepcji filozoficznej. Żadnego z filozofów Fiodorow nie mógłby nazwać swoim „ojcem duchowym”, od nikogo nic znaczącego nie zaczerpnął. Filozofia – i rosyjska, i zachodnioeuropejska – była dla niego co najwyżej negatywną odskocznią, za pomocą której formułował on własne poglądy. Twierdził, że cała właściwie filozofia obrała błędną drogę¹⁰⁶. Kożewnikow wspomina w tym kontekście zwłaszcza o filozofii Hegla, z którą miał się zetknąć młody Fiodorow i która wstrząsnęła nim swą bezduszną i nieludzką „logiką”:

Przy czym Hegel, wedle świadectwa Nikołaja Fiodorowicza, był tym myślicielem, który w młodości wpłynął na niego najbardziej: nieraz opowiadał on z pasją, jak „okropne” wrażenie wywarła na nim lektura *Logiki*, okropne, z jednej strony, ze względu na konsekwencję i całościowy charakter myśli oraz siłę ich przedstawienia, a z drugiej – ze względu na uczucie odrazy, które wzbudzała w nim ta koncepcja, najbardziej przeciwstawna jego własnej, przeniknięta duchem całkowitego niezrozumienia zasady pokrewieństwa, ojcostwa i synostwa, które dla naszego myśliciela były rzeczą najświętszą¹⁰⁷.

Źródła filozofii „wspólnego czynu” należy więc poszukiwać w doświadczeniach z innego wymiaru. Wyraźnie mówi o tym Kożewnikow: „Wezwanie do dzieła powszechnego zbawienia mogło wypłynąć nie z samotnej refleksji filozoficznej, ale z powszechnego bólu, wspólnych cierpień, z poczucia grożącej wszystkim zagłady”¹⁰⁸. Idea Fiodorowa była u zarania protestem przeciw choremu na śmierć światu i dopiero potem protest ten przyoblecł się w szaty filozofii, uznał konieczność wyrażenia siebie w sporze z nią. Idea „wspólnego czynu” zrodziła się z egzystencjalnej traumy, bezsłownego i absurdalnego doświadczenia śmierci, która eks-terminuje wszystkich naszych bliźnich. Korzeń myśli Fiodorowa wyrasta więc z krzyku przerażenia, z doświadczenia nieukojonego żalu utraty – z owego nieprzejednanego „nie” rzuconego śmierci. U źródeł filozofii „wspólnego czynu” leży przeżycie o charakterze e t y c z n y m – wstrząs moralny.

Jedyną inspiracją o pozytywnym charakterze było dla Fiodorowa chrześcijaństwo. Wszak to Chrystus – Bóg wcielony w człowieka – zwyciężył śmierć; On też przykazał nam: „wskrzeszajcie umarłych” (Mt 10, 8). Fiodorow jednak o tyle czerpał

¹⁰⁵ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 98.

¹⁰⁶ Własny „projekt” Fiodorow lokował przeto – jak zauważa S. Mazurek – poza dziejami filozofii. Zob.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 21.

¹⁰⁷ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 136.

¹⁰⁸ Tamże, s. 98.

z chrześcijańskiego przesłania, o ile projektował jego odnowę – aktywną anamnezę zapoznanego zadania.

Swietłana Siemionowa porównała dzieło Fiodorowa do świątyni¹⁰⁹. Jest to bardzo trafna metafora. Dzieło to ma charakter przestrzenny, wielowymiarowy. Choć na pierwszy rzut oka przytłacza swym bogactwem, różnorodnością, natłokiem sensów, głębsze wniknięcie weń ujawnia spajającą wszystko harmonię i jedność. Tak jak świątynia jest ziemskim odbiciem wszechświata, a sprawowana w niej liturgia (co po grecku oznacza „wspólny czyn” właśnie) – prawzorem przeobstwienia, tak też dzieło Fiodorowa nie poprzestaje na opisie rzeczywistości, lecz pragnie pokonać śmierć i przeobrazić całość kosmosu, dokonując w nim liturgii „wspólnego czynu”. Świątynia jest wszechświatem, a wszechświat świątynią [zob. II, 236 (682)]. Świątynia ta jednoczy nas, czyni braćmi – potomkami naszych wspólnych ojców i Ojca Niebieskiego. Podobnie jak dawni mistrzowie, Fiodorow pragnął pozostać twórcą anonimowym, a wzniesioną przez siebie świątynię pozostawić otwartą dla każdego, każdego uczynić jej współtwórcą: „W jeszcze większej mierze zbędna pozostaje znajomość imienia autora niniejszego dzieła, ponieważ nie może być ono nazwane ani naukowym, ani literackim, jest bowiem jedynie wezwaniem do czynu” [I, 307 (491)]. I tak jak świątyni niepodobna opisać samymi słowy, lecz chcąc ją w pełni poznać, trzeba do niej wejść, trzeba uczestniczyć w jej nabożeństwie, tak też dzieło Fiodorowa należy przeczytać.

¹⁰⁹ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 159.

PROOF

II. Metafizyczny horyzont filozofii „wspólnego czynu”

1. Człowiek – istota śmiertelna

Wypowiedzenie nowego słowa w dziedzinie filozofii wiąże się z dokonaniem wglądu w istotę rzeczy, oznacza redefinicję rudymenarnych metafizycznych rozstrzygnięć, niesie ze sobą konieczność przedarcia się przez warstwę skostniałego, bezwiednie przyjmowanego języka i obrazu świata. Jest poszukiwaniem nowego horyzontu, w którego obrębie myśl będzie mogła podjąć próbę zrozumienia rzeczywistości czy też nakreślenia projektu mającego za cel jej przekształcenie. Jest ponownym zapytaniem o świat i człowieka, a zarazem wejściem w spór z dotychczasową tradycją.

Tego rodzaju wgląd stał się udziałem myśli Nikołaja Fiodorowa. Jego oryginalna koncepcja była „nowym słowem” w filozofii (nie tylko rosyjskiej, ale i światowej), gdyż niosła w sobie nieznane dotąd spojrzenie na świat i człowieka. Horyzont jego projektu wyznaczyły dwie fundamentalne opozycje: opozycja między życiem a śmiercią oraz opozycja między dobrem a złem. To one stanowią metafizyczne ramy Fiodorowskiej myśli. Pierwotne rozstrzygnięcia w ich obrębie przesądza o budowie całej koncepcji, w ich granicach realizuje i organizuje się myślenie Fiodorowa, to one wyznaczają horyzont idei „wspólnego czynu”. Rzecz jasna, jako takie, opozycje te nie były odkryciem Fiodorowa. Jego niezaprzeczalny wkład stanowiło jednak ich nowatorskie oraz konsekwentne przemyślenie, a także wyprowadzenie z nich konkretnego projektu p r z e o b r a ż e n i a całości bytu.

Redefinicja metafizycznych założeń dotyczy w filozofii Fiodorowa przede wszystkim człowieka. To właśnie na nim ogniskuje się Fiodorowska optyka, to jego los ma na uwadze autor *Filozofii wspólnego czynu*, to jego wreszcie pragnie zbawić. Przesądza to o antropocentryzmie myśli Fiodorowa – filozofia „wspólnego czynu” jest w istocie sporem o sens człowieczeństwa.

Pragnąc wejrzeć na nowo w istotę człowieka, Fiodorow cofa się do samego początku ludzkich dziejów – do miejsca, w którym człowiek opuszcza świat zwierzęcy i rodzi się jako człowiek właśnie, a więc do momentu a n t r o p o g e n e z y. Cofnięcie się tak daleko nie jest niczym przypadkowym. Fiodorow usiłuje na nowo odsłonić najbardziej pierwotne, fundamentalne, a zarazem przyjmowane w sposób bezrefleksyjny cechy człowieczeństwa. Redefinicja człowieczeństwa wiąże się z reaktualizacją sensu zapomnianego, przypomnieniem treści najpierwotniejszej.

Problemom tym poświęcił Fiodorow odrębny, niewielkich rozmiarów tekst zatytułowany *Postawa horyzontalna i wertykalna – śmierć i życie* (Горизонтальное

положение...). Swietłana Siemionowa stwierdziła, iż jest to „najważniejszy utwór w spuściznie Fiodorowa”¹, natomiast Stephen Lukaszewich, autor pierwszej nierosyjskojęzycznej monografii o Fiodorowie, uczynił go podstawą rekonstrukcji systemu „Moskiewskiego Sokratesa”². Zgadając się w tej kwestii z wymienionymi autorami, spróbuję odnaleźć w owym artykule węzłowe rozstrzygnięcia, stojące u podstaw filozofii „wspólnego czynu”. Na początek zajmę się rozróżnieniem najpierwotniejszym – opozycją między życiem a śmiercią. To właśnie opierając się na niej, Fiodorow rozpoczyna dedukcyjny proces definiowania istoty człowieczeństwa.

Zdaniem Fiodorowa, cechą wyróżniającą człowieka spośród świata przyrody, cechą specyficznie ludzką i czyniącą człowieka człowiekiem jest *ś w i a d o m o ś ć ś m i e r t e l n o ś c i* (*сознание смертности*). To wraz z nią narodził się człowiek: „Początek człowieczeństwa jest ściśle związany ze świadomością śmiertelności” [II, 249 (781)]. Rozpoznanie siebie samego jako bytu śmiertelnego było przebudzeniem się człowieka z nieświadomego siebie zwierzęcego snu, a zatem kluczowym, inauguracyjnym wydarzeniem w procesie antropogenezy³.

Uświadamiając sobie śmiertelność, człowiek stanął oko w oko z własną skończonością, uzmysłowił sobie swój nieuchronny kres. Spostrzegł, iż jego istnienie jest nieustannie zagrożone nieistnieniem, nicością. Natknął się na absurd, ponieważ myśl o śmierci to myśl niemożliwa do pomyślenia: niepodobna pomyśleć bezwarunkowej pustki, czystego nic, gdyż trzeba byłoby w tym celu wyobrazić sobie stan pozbawiony wszelkiej myśli. Tymczasem nie udaje się nam przedstawić sobie sytuacji, w której nasza wyobraźnia, myśl i jaźń nie istnieją – jest to wewnętrznie sprzeczne, nasz umysł nie radzi sobie z takim zadaniem. Uświadomienie sobie własnej śmiertelności było wobec tego doświadczeniem bezgranicznie traumatycznym, zderzeniem z absurdem przekraczającym zdolność rozumienia i rujnującym wszelki sens⁴. Śmierć okazuje się graniczną i ostateczną porażką ludzkiej egzystencji – „jest *ostatecznym absurdem*, będąc zarazem *ostateczną prawdą*”, jak wyraził się Zygmunt Bauman⁵. Fiodorow powie, że śmierć leży poza sferą sensu, który mogą nadawać światu nasze uczucia lub rozum – śmierć niesie w sobie tylko zniszczenie:

Aby zrozumieć śmiertelność obiektywnie, nie należy, oczywiście, wnosić do świata zewnętrznego ani rozumu, ani uczucia – pozostanie wówczas po prostu ślepa siła albo ruch ślepych cząsteczek, a naturalnym następstwem ślepoty jest konflikt; konsekwencją konfliktu zaś będzie unicestwienie, rozpad [II, 251 (784)].

¹ С. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 183.

² S. Lukaszewich, *N.F. Fedorov. A study in russian eupsychian and utopian thought*, London 1977.

³ Tego samego zdania jest Edgar Morin, autor fundamentalnego studium o antropologii śmierci *L'Homme et la mort*. Morin twierdzi, iż to właśnie przede wszystkim świadomość śmiertelności wyróżnia człowieka spośród świata zwierzęcego i posiada w tym kontekście o wiele większe znaczenie niż umysł, język czy też umiejętność wytwarzania narzędzi. Zob.: Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 20.

⁴ Zob.: M. Hagemester, *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989, s. 62.

⁵ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, s. 22.

Według Fiodorowa, uzyskanie świadomości było ściśle związane z przyjęciem przez człowieka postawy wertykalnej (*вертикальное положение*) [zob. II, 249 (781)]. Oba procesy przebiegały paralelnie: „Wyobraźnia ludzka, pierwotne myślenie kształtowało się wraz z przyjęciem przez człowieka postawy wertykalnej; była ona jego świadomością” [II, 257 (792)]. Postawa ta oznacza dla Fiodorowa oderwanie się od przyrody, która pozostaje bytem nieświadomym, nierozumnym, ślepy m oraz, co za tym idzie, śmiertelnym (*смертоносный*). Wyraża ona wyodrębnienie się z nieświadomego świata zwierzęcego. Jak pisze Fiodorow: „Zwierzę, z powodu właściwej sobie pozycji horyzontalnej, odczuwa tylko części, żyje jedynie bieżącą chwilą” [II, 251–252 (784)]; zwierzę nie pojmuje więc swojej skończoności i śmiertelności, odczuwa jedynie sytość lub głód i ból. Innymi słowy, nie odnosi się ono do możliwości swojego nieistnienia, a więc nie umiera, nie potrafi umrzeć – umierają jedynie ludzie. Jak ujęła to Siemionowa: „Śmierć panuje w całej przyrodzie, ale tylko człowiek określa siebie jako śmiertelnego”⁶. Rewolucyjny krok poza przyrodę, który stawia przeciwko człowiekowi, polega zatem na uzyskaniu samoświadomości, a więc świadomości własnej śmiertelności.

Dodajmy tu, że uzyskanie przez człowieka świadomości oznacza jednocześnie uzyskanie samowiedomości przez przyrodę. To właśnie w człowieku przyroda uprzytomniła sobie samą siebie po raz pierwszy: „Przyroda zaczęła uświadamiać sobie siebie w synach człowieczych, w synach zmarłych ojców” [I, 389 (497)].

Świadomość, którą zyskał człowiek nie przyniosła mu wyzwolenia – stała się raczej rzeczą przeciwną. Uświadamiając sobie własną śmiertelność, człowiek już u zarażenia doświadczył własnej skończoności i ograniczoności:

Zyskując świadomość samego siebie i nazywając siebie istotą ograniczoną, skończoną, czasową, krótkotrwałą, słabą, zależną (tzn. nieposiadającą w samej sobie przyczyny istnienia), przypadkową, niekonieczną – człowiek, najwidoczniej, myślał i mówił tylko o śmiertelności, określał i wyjaśniał sobie śmiertelność; określenia te tworzą bowiem same kategorie myślenia, które obejmują wszystko, co możliwe do pomyślenia, i poza którymi nie jest możliwym pomyślenie czegokolwiek; tak więc, jeśli człowiek świadomie posługuje się rozumem, nie może zapomnieć o śmiertelności, myśli wyłącznie o niej [II, 250 (782)].

Egzystencjalna kondycja człowieka okazuje się kondycją tragiczną. Jego istnienie jest permanentnie zagrożone przez nieistnienie, jego działalność napotyka opór ślepej przyrody; człowiek jest czasowo i przestrzennie ograniczony oraz bezustannie narażony na śmierć. Odkrycie śmiertelności stanowi zarazem objawienie się życia jako takiego, które pozostaje jednak metafizycznie ułomne – jego egzystencjalne podstawy są bardzo kruche. Życie uwikłane jest w śmierć, podszyte nicością. Według Fiodorowa, wszelkie „niedogodności” ludzkiej kondycji dają się sprowadzić do

⁶ С. Семенова, *О философских категориях Федорова*, [w:] *На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова*, сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, С.Г. Семенова, Москва 2004, s. 17.

wspólnego mianownika – śmierci. Już człowiek pierwotny intuicyjnie odczuwał ów fatalny związek:

Wszystkie odkrycia, wszystko, co człowiek poznał w swojej nowej postawie (wertikalnej), sprowadza się do uświadomienia sobie własnej śmiertelności, śmiertelność jest bowiem zbiorczym wyrazem wszystkich dręczących człowieka nieszczęść, a zarazem jest świadomością własnej zależności od siły, której bezgraniczną potęgę dostrzegał człowiek w burzach i nawałnicach, w trzęsieniach ziemi, skwarze, mrozie itp. [II, 251 (783–784)]

Negatywna moc śmierci nie objawia się więc dopiero u kresu życia, lecz kładzie się cieniem na całe ludzkie egzystencje: „śmierć to nie tylko kres życia, ona przenika całe życie, jawiąc się w nim pod postacią wszystkiego, co je niszczy” [IV, 33]. Życie jest życiem ku śmierci, a raz uzyskanej wiedzy o tym nie da się wymazać, choć do pewnego stopnia można ją stłumić.

Przyjęcie postawy wertykalnej oznaczało jednak, co podkreśla Fiodorow, nie tylko wyodrębnienie się z nieświadomego świata przyrody, ale także przeciwstawienie się mu: „Postawa wertykalna była, rzecz można, antynaturalną, tzn. człowiek przeciwstawił się w niej naturze” [II, 257 (792)]. Akt narodzin człowieka był aktem transcendencji poza przyrodę. Ze względu na powszechną śmiertelność człowiek poczuł do przyrody odrazę:

Jedynym celem istot zwróconych ku ziemi, ku pokrywającym ją roślinom i zamieszkującym ją innym istotom, jest pożeranie (rozmnażanie jest jedynie uwiecznieniem pożerania); postawa wertykalna zaś stanowi wyraz wstrętu do pożerania, wyraża pragnienie wzniesienia się ponad królestwo unicestwienia [II, 252 (785)].

W świecie przyrody królują ślepe prawa doboru naturalnego, toczy się bezlitosna walka o przetrwanie. Z punktu widzenia przyrody (nadmieńmy jednak, że taki punkt widzenia nie istnieje; przyroda jest ślepa, a świadome widzenie przysługuje wyłącznie człowiekowi) śmierć jest jedynie narzędziem przemiany materii. Przyroda oznacza kołowrót narodzin i śmierci. Rzekome „prawa” natury to w istocie obojętne na wszystko i nieświadome siebie „b e z p r a w i e” [zob. III, 394]. Człowiek rozpoznaje ów stan i uznaje go za obcy sobie. Jak skomentował to Władimir Warawa: „Nieszgodna na osobiste unicestwienie – to fakt absolutny i uniwersalny”⁷.

Fiodorow nie jest jednak naiwny – odraza do naturalnego kołowrotu narodzin i śmierci nie oznacza bynajmniej rezygnacji z uczestnictwa w walce o przetrwanie. Człowiek, bez względu na swoje odczucia, był zmuszony podjąć ową walkę – tym bardziej, że przyroda pozostawiła go nagim i bezbronnym:

Przyjmując postawę wertykalną, człowiek wzniósł się ponad zwierzęce instynkty, mógł obserwować walkę, zastanawiać się nad nią, i na skutek własnej bezbronności musiał ją

⁷ В.В. Варава, *Нравственная философия Николая Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 945.

znenawidzić; ale zarazem nie mógł opuścić pola walki, nie mógł ani uciec, ani odlecieć [II, 253 (786)].

Człowiek pozostaje więc uwikłany w przyrodę, stanowi jej część i właśnie na tym polega jego rozpaczliwe w istocie położenie. Jest transcendencją w ścisłym sensie, gdyż przynależy do przyrody, a zarazem, będąc świadomym tej przynależności, wykracza poza nią. Zwracając spojrzenie ku niebu, wciąż stąpa po ziemi. Istnieje w zawieszaniu pomiędzy niebem a ziemią, życiem a śmiercią. Jest, wedle wyrażenia Siemionowej, „żywym, chodzącym paradoksem”⁸, bytem tragicznie rozdartym, skazanym na śmierć i świadomym tego wyroku.

Nie przez przypadek przywołuję tu opozycję nieba i ziemi – Fiodorow sięga po nią w tekście *Postawa horyzontalna i wertykalna – śmierć i życie*. Ziemia pozostaje w jego optyce residuum ślepych sił, ku ziemi ciąży bezwładna i nieświadoma strona ludzkiego ciała. Ku ziemi ciężą również – co częstokroć odzwierciedla sama ich postawa – wszelkie zwierzęta; ziemia jest nieświadomością samą w sobie. Po-wstający człowiek opuszcza tę sferę: „W królestwie zwierząt nie było miejsca dla człowieka” [II, 253 (787)]. Człowiek o tyle jest człowiekiem, o ile odrywa się od ziemi i zwraca swój wzrok ku niebu. Ponad ziemię wznosi go jego myśl – a fizjologicznym tego wyrazem jest zwiększenie się rozmiarów mózgu, wykształcenie się czoła [zob. II, 254 (788)]. Człowiek zwraca się ku niebu, szukając ratunku i ocalenia. Zaobserwowana przezeń harmonia sfer niebieskich jest bowiem sugestią porządku innego niż ziemski. Ściślej rzecz biorąc: „z tym, co niebieskie, zrosło się u nas pojęcie nieśmiertelności, a z tym, co ziemskie – pojęcie śmiertelności” [II, 341 (724)]. W tym sensie, naśladowując stylistykę biblijną, Fiodorow może rzec: „Królestwo człowieka nie pochodzi ze świata zwierzęcego” [II, 253 (787)]. Na niebo człowiek przenosi także swoich zmarłych: „Śmierć ojców na ziemi zmusiła do przeniesienia ich cieni na niebo i zasiedlenia wszystkich ciał niebieskich ich duszami” [II, 254 (789)]. W ten sposób, według Fiodorowa, narodziła się religia, a człowiek stał się *animal religiosum*: „Religia pierwotna jest zbiorowym [*соборное*] powstaniem synów w obliczu nieba, wywołanym przez śmierć ojców” [II, 256 (791)]. Sklepieniu niebieskiemu odpowiada sklepienie rozrastającej się czaszki ludzkiej; później w ów łańcuch wpisze się także sklepienie świątyni. Jak pisał autor *Filozofii wspólnego czynu*: „postawa wertykalna była wyrazem nieposłuszeństwa wobec przyrody oraz pokory w stosunku do Boga i zwrócenia się do Niego jako Kogoś ponad przyrodą” [II, 252 (785)]. Niebo staje się siedliskiem Boga, który jest życiem i nieśmiertelnością. Po-wstając, człowiek odkrywa to, co ponad przyrodą, to, co inne niż byt – odkrywa Boga.

⁸ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 162.

2. Pomędzy dobrem a złem

Opozycja między życiem a śmiercią, choć stanowi *conditio sine qua non* filozofii Fiodorowa, nie wydaje się jednak być dla tejże filozofii opozycją najważniejszą. Myślenie Fiodorowa napędza inna warstwa sensu – strukturalnie powiązana przez autora *Filozofii wspólnego czynu* z powyższą, lecz pochodząca z odrębnego wymiaru. Kluczowym horyzontem filozofii „wspólnego czynu” wydaje się h o r y z o n t e t y k i. Myśl Fiodorowa rozgrywa się przede wszystkim w horyzoncie dobra i zła. Z naciśkiem podkreśla to W. Warawa: „Właśnie moralny wymiar jego [Fiodorowa – M.M.] filozofii, będący, moim zdaniem, wymiarem najistotniejszym, jest kluczem do zrozumienia tajemnicy wspólnego czynu”⁹. Dokonywana przez Fiodorowa redefinicja człowieczeństwa wiąże się zatem w pierwszym rzędzie z umieszczeniem człowieka w wymiarze etycznym. Rozstrzygającą cechą człowieczeństwa jest m o r a l n o ś ć (*нравственность*). Potwierdzenia tych tez Fiodorow ponownie poszukuje w procesie antropogenezy.

Przyjęcie postawy wertykalnej oznaczające przeciwstawienie się przyrodzie było zarazem objawieniem się ludzkiej moralności. Zawiązanie się moralności jako takiej, to dla Fiodorowa zdarzenie znamionujące moment narodzin człowieka. Przeciwstawienie się porządkowi naturalnemu, w którym królują ślepe prawa przyrody i śmierć, oznacza więc n i e z g o d ę n a ó w s t a n r z e c z y. Powtórzmy: „postawa wertykalna zaś stanowi wyraz wstrętu do pożerania, wyraża pragnienie wzniesienia się ponad królestwo unicestwienia” [II, 252 (785)]. Człowiek w najpierwotniejszym sensie, to istota n i e g o d z ą c a s i ę n a ś m i e r ć. Źródłem tego sprzeciwu jest dla Fiodorowa sumienie (*совесть*), niezgoda ta ma moralny charakter: „Ta świadomość nieprawości jest właśnie sumieniem (początkiem moralności)” [II, 252 (785)]. Odkrywany przez człowieka świat okazuje się pogrążony w bezprawiu, zanurzony w absurdzie śmierci. Ludzkie sumienie odczuwa wobec niego odrazę, mówi „nie” śmierci oraz panującej w przyrodzie anarchii. Rozum zaś tutaj milczy, dostrzegając w śmierci „naturalną kolej rzeczy”. Ontologicznie rozpoznana śmiertelność – inaczej niż u Heideggera, który wykluczał etykę z badania ontologicznego – poddana zostaje przeto moralnej ocenie i nazwana z ł e m. Ocenie tej podlega zresztą w filozofii Fiodorowa całość bytu. I dopiero ów etyczny взгляд umożliwia nam poznanie pełnej prawdy o bycie oraz kondycji człowieka. Dopiero z pozycji d o b r a i z ł a jesteście w stanie adekwatnie poznać byt – twierdzi Fiodorow.

Rzecz jasna, rodzący się człowiek nie doświadczył śmierci s a m e j w s o b i e, gdyż śmierć oznacza kres wszelkiego poznawania i doświadczenia. Jak już pisałem, śmierć sama w sobie nie daje się pomyśleć ani doświadczyć – „jest” nicością. Człowiek doświadczył więc śmierci (i doświadcza jej tą drogą nadal) w sposób zapośredniczony – poprzez p r z e ż y c i e śmierci innych. Właśnie na ten moment całą swoją uwagę kieruje Fiodorow: „Synowie człowieczy poznali śmierć w śmierci ojców” [II, 255 (789)]. Śmierć objawiła się człowiekowi („synowi człowieczemu”) w trupie

⁹ В.В. Варавы, *Нравственная философия Николая Федорова*, s. 928.

jego ojca (lub matki¹⁰). Ukazała więc swoje negatywne oblicze za pośrednictwem umierania bliźnich – żywa osoba przeistaczała się nagle w martwego nieboszczyka: „Doznając strat, człowiek uświadamiał sobie, że w świecie czyha nań śmierć” [II, 252 (785)]. Narodziny specyficznie ludzkiej świadomości wiążą się zatem z traumatycznym doświadczeniem luki powstałej w świecie w związku ze śmiercią drugiego człowieka, z rozwarciem się nicości, którą wywołało jego absurdalne i niepojęte zniknięcie: „świadomość nie może być odseparowana od poczucia utraty, od świadomości śmiertelności, śmierci innych osób” [I, 140 (211)]. Śmierć bliźniego jest godzącym w nasze człowieczeństwo absurdem; śmierć ojca wywołuje ból (*боль*) w duszy syna oraz zwraca go – zrozpaczonego i przerażonego – ponad przyrodę: „ból spowodowany stratą najbliższych istot zmusił zrozpaczonego człowieka do wzniesienia oblicza, do zwrócenia się całą swą istotą ku niebu” [II, 231 (751)]¹¹. Reakcją na śmierć bliskich było dojmujące uczucie smutku (*скорбь*):

Tak więc, w uczuciu smutku pierwszego syna człowieczego, żalu z powodu utraty ojca narodził się ów smutek kosmiczny, wywołany zniszczalnością wszystkiego, powszechną śmiertelnością – smutek, w którym przyroda po raz pierwszy uświadomiła sobie swą niedoskonałość [I, 93 (134)].

Smutek związany ze stratą najbliższych Fiodorow rozciąga na całość wszechświata (*мировая скорбь*). Jest to rozpoznanie powszechnej śmiertelności i ułomności całego bytu, doświadczenie jego niedoskonałości i ontologicznego ubóstwa (*бедность*). O kosmicznym zasięgu ludzkiego smutku czy też bólu przesądza wiszący nad wszechświatem cień śmierci. Ale to dopiero w człowieku byt staje się boleśny, rozpoznaje swą ułomność, odczuwa ból. To człowiek jest „miejszem” ujawnienia się kosmicznego smutku. Ułomność bytu przekłada się na egzystencjalną nędzę (*нищета*) człowieka, którego wyróżnia „świadomość własnej nicości, zniewolenia, naturalnej nędzy” [I, 107 (155)]. Wszechświat jest ułomny, gdyż brak w nim miłości (*любовь*):

Ten prawdziwie kosmiczny smutek ma charakter obiektywnie kosmiczny, o ile powszechna jest śmierć, i subiektywnie kosmiczny, o ile powszechny jest ból z powodu śmierci ojców. Prawdziwie kosmiczny smutek jest wyrazem żalu z racji niedostatku miłości do ojców i nadmiaru miłości do samych siebie; ów smutek dotyczy wypaczenia świata, jego upadku, oddalenia się syna od ojca, skutku od przyczyny [I, 92 (132)].

¹⁰ Choć Fiodorow zdecydowanie częściej mówił o „ojcach” niż o „matkach”, pod słowem „ojcowie” należy rozumieć oboje rodziców. Płeć była w tym kontekście sprawą całkowicie drugorzędną. Również pierwotnego odkrycia śmierci jako takiej nie trzeba konieczności wiązać z płcią męską: „To uczucie, którego pojawienie się uczyniło człowieka człowiekiem, [...] być może narodziło się w pierwszej córce człowieczej wcześniej nawet niż w pierwszym synu człowieczym, i było skierowane wprawdzie do matki, a później do ojca” [I, 289 (462)].

¹¹ Komentarz Bierdiajewa: „W historii ludzkości u nikogo nie można znaleźć takiego bólu z powodu śmierci, jak u Fiodorowa”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 263.

Kluczowy moment stanowi tu jednak fakt, że przyczyną tego smutku nie jest moja własna śmiertelność, lecz śmierć „o j c a”, czyli – i n n e g o:

Natomiast smutek wywołany nie tym, że zmarli nasi ojcowie, a my ich przeżyliśmy, czyli że nie odnosiliśmy się do nich z wystarczającą miłością, lecz tym, że sami umrzemy, nie może mieć prawdziwie kosmicznego charakteru, jest to tylko smutek pozornie kosmiczny [I, 92–93 (132)].

Wprowadzone przez Fiodorowa kategorie smutku, bólu, ubóstwa, nędzy bądź też „niedostatku” miłości, ze względu na ich zasięg należałoby nazwać kosmologicznymi¹². Fiodorowowi oczywiście nie chodzi tu wyłącznie o sam ich zasięg – kategorie owe równie dobrze można by określić ontologicznymi, gdyż usiłują one wyrazić upadły charakter samego bytu. „Bytu” albo i „b y c i a bytu”. Czytając Fiodorowa odnosi się bowiem niekiedy wrażenie, że to nie tylko sam byt, ale i jego bycie, istnienie j e s t nędzne, wyzbyte miłości, przeniknięte kosmicznym smutkiem, ubogie tudzież bolesne. Fiodorow usiłuje połączyć w ten sposób ontologię z etyką¹³. W wyniku tego zabiegu sumienie staje się kryterium prawdy ontologicznej, poznaje prawdę o bycie.

Również śmierć zostaje pojęta przez Fiodorowa nie tylko w kategoriach czysto ontologicznych (a tym bardziej biologicznych czy psychologicznych), ale właśnie w sprzężeniu ontologii z etyką. Rozstrzygnięcie to przesądza o oryginalności Fiodorowa. Rację ma W. Warawa, pisząc:

Na długo przed Heideggerem, Foucaultem i egzystencjalistami Fiodorow w najbardziej radykalny sposób przedstawił człowieka jako śmiertelnika. Przy czym nie tylko na podstawie empirycznego faktu, ale na mocy moralnego wglądu w człowieka, co nadaje jego rozważaniom absolutnie niepowtarzalny charakter¹⁴.

Ludzka świadomość i ludzkie istnienie są, wedle Fiodorowa, e t y c z n e *par excellence* – fakt ten stanowi o c z ł o w i e c z e ń s t w i e człowieka. „Odpychając trupa zmarłego, odwracając wzrok od nieba, człowiek przemieni się w zwierzę” [III, 405] – przestrzega „Moskiewski Sokrates”. Ujawnione, wyzwolone jako reakcja na śmierć bliźnich sumienie, jest n i e r e d u k o w a l n ą własnością człowieka, czymś nieodłącznym od jego najgłębszej istoty. C z ł o w i e k p o - w s t a j e w h o r y z o n - c i e d o b r a i z ł a. Sumienie, będąc rdzeniem człowieczeństwa w człowieku, nie godzi się na to, by nasi bliźni umierali. Niezgoda na śmierć, to, wedle Fiodorowa, najpierwotniejszy akt sumienia, to w istocie ujawnienie się sumienia jako takiego. To moment narodzin człowieka. Jak komentuje W. Warawa:

¹² Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 180.

¹³ Wpisuje się to zresztą w prawosławną tradycję ontologizacji grzechu: „Grzech nie jest wykroczeniem przeciwko normie etycznej, jest kategorią ontologiczną stanu upadku pierwotnego”. J. Nowosielski, *Inność prawosławia*, Białystok 1998.

¹⁴ В.В. Варавя, *Нравственная философия Николая Федорова*, s. 936.

Myśliciel odkrywa fundamentalną antropologiczną cechę człowieka: niezgodę na śmierć nie tylko jako biologiczny lub psychologiczny lęk przed osobistym unicestwieniem, ale jako najgłębszy, pierwotny przejaw moralności¹⁵.

Śmierć stanowi u Fiodorowa wyzwanie dla ludzkiej moralności, staje się jej kryterium. Fundamentalna dla ludzkiej egzystencji opozycja między życiem a śmiercią zostaje w filozofii „wspólnego czynu” ściśle sprzężona z horyzontem etycznym – z opozycją między dobrem a złem. W ten sposób powstaje para kluczowych rozstrzygnięć, swoista matryca Fiodorowskiej myśli: „Życie jest dobrem; śmierć jest złem” [II, 136 (667)]. I oczywiście nie chodzi tu o życie w jego obecnym, ułomnym stanie, o ów ślepy kołowrót istnień, lecz o życie nieśmiertelne, o nieskończoną obecność bliźnich.

Przyjęcie postawy wertykalnej oznacza więc odkrycie horyzontu moralności. Moralność to transcendencja poza przyrodę, która dla Fiodorowa pozostaje bytem a m o r a l n y m, a więc totalnie neutralnym wobec dobra i zła. Dobro i zło same w sobie nie istnieją w przyrodzie – dopiero człowiek staje się „soczewką”, dzięki której wszechświat zaczyna o d c z u w a ć siebie w tych kategoriach. Narodziny człowieka wyznaczają moment przejścia bytu w horyzont dobra i zła. Owo specyficznie ludzkie „nie” rzucone śmierci to transcendencja w ścisłym sensie – to słowo rozpostarte pomiędzy dobrem a złem.

3. Człowiek – istota działająca

Chcąc w pełni przedstawić metafizyczny horyzont, w którym porusza się myśl Nikołaja Fiodorowa, wspomnieć należy o jeszcze jednym jego wymiarze. Wymiar ów ponownie dotyczy człowieka i jest – wraz z opisanymi powyżej świadomością śmiertelności oraz moralnością – częścią przeprowadzonej przez Fiodorowa redefinicji człowieczeństwa. Również i tym razem Fiodorow cofa się do procesu antropogenezy.

Przyjmujący wertykalną postawę, *homo sapiens* nie ogranicza się do samego – z istoty swojej biernego – uświadomienia sobie swej śmiertelności, nie poprzestaje na wyrażeniu moralnego sprzeciwu wobec niej, lecz podejmuje także realne działania mające na celu przeciwstawienie się śmierci. Człowiek jest dla Fiodorowa i s t o t ą d z i a ł a j ą c ą – zdolną do pracy, tworzenia czy też odtwarzania – potrafiącą zmieniać i kształtować świat wedle swojej woli. Rosyjski myśliciel stwierdził: „pierwszym zaś aktem samostwarzania człowieka jest jego postawa wertykalna” [II, 249 (781)]. Teza ta ma ogromną wagę: oznacza ona, że człowiek powstał dzięki swojej własnej mocy – s a m o d z i e l n i e stanął na nogach, wyzwalaając tym samym własne człowieczeństwo i wyznaczając kierunek dalszego rozwoju. Przyjęcie postawy wertykalnej to pierwszy czysto ludzki akt. Człowiek opuścił byt zwierzęcy dzięki własnej sile – dzięki nieświadomemu lub półświadomemu jeszcze zapewne wyborowi, który

¹⁵ В.В. Варавва, *Этика неприятия смерти*, Воронеж 2005, s. 180.

jednak niósł w sobie zarzewie samoświadomości. Człowiek narodził się zatem bez jakiegokolwiek ingerencji zewnętrznej – po-wstał mocą własnego działania: „postawa wertykalna nie była człowiekowi dana z przyrodzenia, w chwili stworzenia; zdobyta została przezeń pracą, wysiłkiem” [II, 257 (792)].

Tezie o samostworzeniu człowieka nie przeczy również poniższe, na pozór paradoksalne stwierdzenie Fiodorowa: „Człowiek nie jest wytworem przyrody, lecz Boga, który stworzył nas poprzez nas samych” [I, 398 (512)]. Fiodorow zawsze podkreślał, iż Bóg działa w świecie p o p r z e z (*чрез*) człowieka – w tym też sensie Bóg stworzył człowieka poprzez niego samego¹⁶. Był to, jak wyraził się Fiodorow, akt bosko-ludzkiego współdziałania, „teoantropourgii” [zob. II, 228 (748)]. Można to również ująć następująco: stwarzając świat, Bóg stworzył niejako samą potencjalność człowieka, a po-wstający człowiek samodzielnie ją zaktualizował.

Człowiek wkracza w byt jako czysty akt sam w sobie. Ów pierwotny akt s a m o - s t w o r z e n i a (*самодетельности*) wyznacza jego los: „przeznaczeniem człowieka jest bycie i s t o t ą d z i a ł a j ą c ą” [I, 57 (74)]. Dzięki przyjęciu postawy wertykalnej człowiek uzyskał niezbędne do działania organy – górne kończyny przekształciły się w zdolne do pracy i przeobrażania niedoskonałego świata ręce:

Właśnie dzięki tej postawie człowiek, nie pozbawiając się niezbędnych organów oparcia i przemieszczania się, wytworzył sobie organy samostwarzania. Nie były to organy chwytania, rozdzierania, niszczenia, ale organy tworzenia; ich doskonałość polegała na tym, aby nie niszczyć niczego, odtwarzać wszystko, co zostało zniszczone [II, 249 (781)].

Pierwotny człowiek zaczął używać narzędzi i z ich pomocą opanowywał otaczające środowisko, zdobywał sobie przewagę nad innymi gatunkami i zaznaczał swój dystans w stosunku do reszty przyrody. Skłaniała go do tego także jego bezbronność, fizyczna słabość oraz nagość: „Natura nie wyposażyła człowieka ani w odzież, ani w pokarm, ani w broń” [II, 253 (786)]; człowiek – ów „bękart przyrody” [I, 431 (568)] – zmuszony był samodzielnie zatroszczyć się o swój byt. Jego słabość okazała się jego siłą, zmuszając go do transcendującej naturalny porządek autokreacji¹⁷. Przyjmując postawę wertykalną, człowiek zyskał „świadomość konieczności samostwarzania gwoili podtrzymania istnienia” [II, 252 (785)]. Wszystko to miało na celu zwiększenie szans na przetrwanie, a więc, innymi słowy, polegało na odrzucaniu śmierci. Źródłowy sens ludzkiej działalności jako takiej kryje się bowiem, według Fiodorowa, właśnie w p r z e c i w - d z i a ł a n i u ś m i e r c i. A przeciw-działanie śmierci oznacza próbę podważenia jej konieczności, jest wyrazem p r a g n i e n i a nieśmiertelności: „Działanie wypływające ze świadomości śmiertelności (ograniczoności i czasowości) jest dążeniem do nieśmiertelności” [II, 251 (783)]. Zdaniem Fiodorowa, pragnienia owego człowiek nie kierował jednak wyłącznie ku samemu sobie, ale również ku swoim bliźnim. Pierwotnym sensem ludzkiego

¹⁶ Zob.: С. Семенова, *О философских категориях Федорова*, s. 20.

¹⁷ Zob.: S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 28.

działania była więc także próba odwleczenia śmierci bliźnich, a kiedy ci umierali – pragnienie wskrzeszenia ich do życia. Tym źródłowym motywem miałyby być – najczęściej w sposób niejawni – napędzana cała ludzka aktywność.

Tak więc człowiek w najpierwotniejszym sensie to byt przeciw-stawiony przyrodzie i przeciw-działający śmierci – swojej i innych. Człowiek po-wstał jako przeciwnik śmierci. Taki był źródłowy sens aktu „samostworzenia” i taki też sens miała cała jego dalsza aktywność. Dlatego też Fiodorow nazywa człowieka bytem *p o n a d n a t u r a l n y m* i *p o n a d z w i e r z ę c y m*:

Postawa wertykalna nie jest już darem narodzin, nie jest wytworem cielesnej żądz; ma charakter ponadnaturalny, ponadzwierzęcy, wymaga przebudowy całej istoty; jest rezultatem pierwotnej samostwórczości i koniecznym warunkiem dalszej samostwórczości [II, 254 (787)].

Głos sumienia nie jest głosem padającym w próżnię – głos ten zmusza człowieka do działania. Jak podsumowała to Swietłana Siemionowa: „Człowiek to jedyna żywa istota, która nie tylko żyje, i to żyje tym, c o j e s t, ale nieustannie porównuje swoje życie z tym, c o b y ć p o w i n n o, i dąży do tego”¹⁸.

Przeprowadzona przez Fiodorowa redefinicja człowieczeństwa polegała zatem na uwypukleniu trzech strukturalnie oraz funkcjonalnie związanych ze sobą wymiarów. Na obraz człowieka, który wyłonił się z tego zabiegu, składają się: świadomość śmiertelności, moralność (wyrażająca się przede wszystkim w niezgodzie na śmierć) oraz specyficznie ludzka zdolność do działania, której praprzyczynę stanowi pragnienie przewyciężenia śmiertelności. Ich wspólnym wyrazem jest postawa wertykalna – jej przyjęcie oznaczało wkroczenie przez człowieka w obręb trzech wymienionych horyzontów. Oznaczało narodziny człowieka jako człowieka. Postawa wertykalna to swoisty hieroglify człowieczeństwa.

Dynamikę antropogenezy napędzał jej przeciwsmiertelny charakter. Człowiek to istota przeciw-stawiona śmierci, „antytanatos” – tak rozszyfrowuje się skierowany ku niebu hieroglify postawy wertykalnej. Zwracając się ku niebu, człowiek odnajduje Boga: „w powstaniu i zwróceniu się ku niebu, człowiek odkrywa Boga, a Bóg objawia się człowiekowi” [II, 229 (748)]. Transcendencja poza byt to odkrycie logiki odmiennej niż logika bytu. To transcendencja ku Dobru, ku Nieskończoności, ku Innemu. Innemu niż byt i innemu niż ja. To wreszcie transcendencja, która staje się *z a d a n i e m*: „Zadanie człowieka zostało wyznaczone: uświadomiwszy sobie siebie jako śmiertelnego, a zarazem jako istotę zwróconą ku niebu albo wzwyż, człowiek określił w ten sposób całą swoją przyszłość” [II, 257 (792)].

¹⁸ С.Г. Семенова, *Тайны Царствия Небесного*, Москва 1994, s. 26.

PROOF

III. Wskrzeszenie umarłych

1. Dialektyka człowieka i przyrody

Skąd bierze się śmierć? Oto pytanie najwyższej wagi. Pytanie o przyczyny śmiertelności jest bowiem pytaniem o źródło wszelkiego zła w świecie, o ontologiczną niedoskonałość bytu. Jest to też pytanie, w którym ważą się nasze życie i nasza śmierć – poprawna odpowiedź na nie równa się ocaleniu życia, stanowi rozstrzygający krok na drodze eschatologicznej naprawy świata. Pytanie o śmiertelność jest dla Fiodorowa „pytaniem pytań”, do którego sprowadzają się wszystkie inne pytania.

Jak zatem brzmi odpowiedź? Fiodorow stwierdza: „śmierć jest następstwem zależności od ślepej siły przyrody, działającej na zewnątrz i wewnątrz nas oraz skierowanej przez nas” [I, 250 (399)]. Śmiertelność stanowi atrybut przyrody, jej ewolucyjne narzędzie, prawo, zgodnie z którym przyroda funkcjonuje. Umieramy, ponieważ nasza egzystencja pozostaje zależna od przyrody, jest jej znikomą cząstką i podlega wszystkim jej uwarunkowaniom. Mówiąc wprost, życie, będąc wytworem przyrody, podlega śmierci. Przyroda to kołowrót życia i śmierci, „potok, unoszący życie obdarzonych wrażliwością istot” [I, 198 (312)]. Wszystko, co żyje – umiera. Życie to zaciągnięty kredyt, który kiedyś przyjdzie nam spłacić – i spłaty tej nie dokonamy dobrowolnie: „śmierć jest bankructwem, konfiskatą, a nie swobodnym zwroceniem długu” [I, 259 (413)]. Żywa pozostaje wyłącznie sama dyspozycja życia, a wszelkie organizmy, wszystkie indywidua (osoby!) uczestniczą w niej tylko chwilowo, po czym zostają zgładzone, umierają: „wrażliwe, świadome jednostki umierają, żyje tylko gatunek” [I, 248 (396)]. Śmierć to uwolnienie materii organicznej, która może przybrać nową formę, przyoblec się w nowe życie, a następnie rozpaść się lub zostać wchłoniętą (pożartą) przez formę silniejszą: „wszystko, co następuje, pochłania to, co je poprzedza, aby z kolei samemu zostać pochłoniętym” [I, 248 (396)]. Przyroda jest nieustającą przemianą materii, ślepym kołowrotem, w którym życie i śmierć przestają być wzajemnie rozpoznawalne. Ów kołowrót form oznacza, że za czyjeś życie ktoś inny musi zapłacić śmiercią. Fiodorowowska wizja przyrody nie ma w sobie nic z pogodnego obrazu Jana Jakuba Rousseau – przypomina raczej dziki „stan natury” opisany przez Tomasza Hobbesa. Panująca w przyrodzie konieczność nieustannej walki o przetrwanie – *bellum omnium contra omnes* – jest jej stanem przyrodzonym. Byt w całości to powszechna wojna, jak mówił Heraklit z Efezu¹.

¹ „Trzeba wiedzieć, że wojna jest czymś powszechnym i walka utrzymuje się prawem i że wszystko powstaje przez walkę i konieczność”. Heraklit, *Być mądrym*, red. G.L. Kamiński, Wrocław 2003, s. 27.

Jak pamiętamy, śmierć jako taka została po raz pierwszy rozpoznana przez człowieka – a wraz z tym rozpoznaniem zrodził się protest przeciw niej, który stał się wyznacznikiem człowieczeństwa. Pomimo tego sprzeciwu jednak człowiek nigdy nie odseparował się w pełni od przyrody i po dziś dzień stanowi jej immanentną część – jest żywym organizmem i podlega wszystkim zasadniczym jej prawom. Separacja nie była zresztą możliwa – to przecież przyroda żywi człowieka; jeszcze zanim go zgładzi, wprawdzie obdarza go życiem. Przyroda – jak obrazowo wyraża się Fiodorow – to jednak nie kochająca matka, lecz obojętna na nasz los macocha: „Dlaczego przyroda nie jest dla nas matką, lecz macochą, albo karmicielką odmawiającą karmienia?” [I, 38 (41)].

Piętno śmiertelności nie stanowi jedynej oznaki ludzkiej zależności od przyrody. Również n a r o d z i n y – bolesna, zwierzęca droga, którą człowiek przychodzi na świat – są, wedle Fiodorowa, lustrzanym odbiciem śmierci, a jednocześnie kolejnym dowodem na fatalną podległość wobec natury:

Proces rozmnażania, powodujący wzajemne tępienie się istot, sprowadził na tę drogę, na drogę destrukcji, samego człowieka; również istota rozumna uległa temu popędowi, stała się niszczycielską, a nawet sprzyjała rozmnażaniu się innych istot, potrzebnych jej do odżywiania się [I, 302 (482–483)].

Egzystencjalną kondycję człowieka określa więc nie tylko świadomość śmiertelności, ale także świadomość własnych narodzin – bycie bytem z r o d z o n y m. Fiodorow zdecydowanie przeciwstawia się tradycji, zgodnie z którą narodziny dziecka uważane są za moment radosny, za wyraz triumfującego życia. Narodziny to jedynie sprytny fortel przyrody, która przemycą tą drogą właściwą sobie dialektykę życia i śmierci. Rosyjski myśliciel pisał: „Problem siły, zmuszającej dwie płcie do połączenia się w jedno ciało w celu przemiany w trzecią istotę na drodze narodzin, to problem śmierci” [I, 43 (51)]. Eros jest u Fiodorowa – podobnie jak u Freuda – nierozzerwalnie spleciony z Tanatosem. Jak ujął to Janusz Dobieszewski: „uciekając od śmierci w naturalną (płciową) namiętność życiotwórczą, człowiek tylko gwarantuje śmierci nieustanne, nieskończone i niezawodne triumfy”². Mnożenie życia – to mnożenie śmierci. Oto fatalny paradoks: „Życie żyje na rozrastającym się c m e n t a r z y s k u. Im więcej życia, tym więcej śmierci”³. Egzystencja człowieka wyznaczona jest zatem przez dwa graniczne „nastroje”:

Najistotniejszą, wyróżniającą cechą człowieka, są dwa uczucia: poczucie śmiertelności i wstyd narodzin. Można domniemywać, że całe oblicze człowieka zapłonęło rumieńcem wstydu, kiedy poznał on swój początek, oraz że zbladł z przerażenia, kiedy ujrzał swój koniec w osobie współbrata, współplemieńca. Jeśli te dwa uczucia nie zabiły człowieka natychmiast, to tylko dlatego że, najprawdopodobniej, poznawał on je stopniowo i nie

² J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 76.

³ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 82.

mógł w jednej chwili ocenić całej potworności i nikczemności swojego położenia [I, 277 (443–444)].

Narodziny są zwierciadlanym odbiciem śmierci, na równi z nią podtrzymują absurdalną dialektykę permanentnie zagrożonego istnienia oraz implikowanej przez śmierć nicości. Fiodorow pragnie wyzwolić człowieka z sidła obu przypisanych mu przez Freuda instynktów: seksualnego, życiotwórczego popędu libido oraz destrukcyjnego tanatosa⁴. Obecność tych sprzecznych popędów w człowieku jest odzwierciedleniem jego fatalnej zależności od przyrody – należałoby zatem wznieść się ponad nie i przezwyciężyć tę zależność. Realizacja „wspólnego czynu” w języku Freudowskiej psychoanalizy oznaczałaby absolutną dominację superego, połączoną z totalną neutralizacją sfery id.

Fiodorow zauważa ponadto, iż partycypacja w dialektyce narodzin i śmierci równa się uczestnictwu w procesie wymiany pokoleń: „jest przyczyną następstwa bądź efemeryczności, śmiertelności jednostek, zamiast ich współistnienia” [I, 301 (481)]. Rosyjski myśliciel zwraca na ów punkt baczną uwagę. Wymiana międzypokoleniowa okazuje się bowiem inną postacią właściwej przyrodzie przemiany materii, kołowrotu życia i śmierci. Człowiek nie rodzi się „za darmo”, nie jest potwórzaniem gestu *creatio ex nihilo*, który podważa prawo równowagi energetycznej, lecz rodzi się kosztem własnych rodziców. Narodziny nowego człowieka wiążą się z koniecznością oddania mu swych sił, energii życiowej przez jego matkę i ojca:

człowiek zaś rodzi się niedojrzałym; przez cały okres karmienia, wychowania pochłania on siły rodzicielskie, karmiąc się, by tak rzec, ich ciałem i krwią (rzecz jasna, nie dosłownie, nie w literalnym sensie); kiedy więc proces wychowania dobiega końca, siły rodzicielskie okazują się całkowicie wyczerpane i rodzice umierają albo niedołążniają, tzn. zbliżają się do śmierci [I, 278 (444)].

Energia przepływa tu w jedną stronę. Dzieci rodzą się i dorastają kosztem swoich rodziców. Oczywiście nie przybiera to postaci bezpośredniej, dorosłość dziecka nie implikuje natychmiastowej konieczności śmierci rodzica; niemniej jednak „wektor energetyczny” ma tutaj ściśle określony kierunek: „narodziny synów oznaczają śmierć ojców” [I, 159 (246)]. Ponieważ zasoby energetyczne Ziemi są ograniczone, rodzice (starsze pokolenia) są przez biologię zmuszeni umrzeć, aby dać miejsce swoim potomkom (młodszemu pokoleniu); kolejne pokolenia przychodzą przeto na miejsce – zwolnione miejsce – poprzednich. A zatem: „każde pokolenie, rodząc się, zadaje śmierć swoim rodzicom” [I, 108 (157)]. Wymiana pokoleniowa, o której tu mówimy, stanowi proces właściwy przyrodzie – uczestnictwo w nim jest oznaką immanentnej przynależności człowieka do świata natury. Fiodorow konkluduje: „dopóki istnieje rodzenie, dopóty istnieć będzie śmierć” [I, 279 (447)].

⁴ Zob.: А.К. Горский, Николай Федорович Федоров и современность, [w:] Н.Ф. Федоров: Про et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 579.

Niszczycielskie działanie przyrody przejawia się także w rozmaitych kataklizmach naturalnych: trzęsieniach ziemi, powodziach, suszach i związanym z nimi głodzie⁵. Człowiek pada ponadto ofiarą chorób, wybuchających cyklicznie epidemii. Wszystkie wymienione powyżej zjawiska mogą spowodować śmierć lub nadszarpnąć jego kruche zdrowie:

Większy lub mniejszy niedostatek pokarmu, głód, prowadzi do szybkiej bądź powolnej śmierci. [...] Śmierć pochodzi także z choroby w znaczeniu mniej lub bardziej szkodliwego, śmiertocznego wpływu przyrody (śmierć jako rozkład, zaraza) [I, 250 (399)].

Człowiek, mieniący się „królem stworzenia”, może zostać zabity przez byle bakterię – zauważa z ironią autor *Filozofii wspólnego czynu*. Cała przyroda, cały wszechświat jest dlań ślepy m żywołem. Kosmos to w istocie chaos, ponieważ rządzące nim prawa fizyki są arbitralne i pozbawione celowości [zob. I, 48 (58)].

Prawa natury rozciągają się również na obszar historii. Wydawałoby się, że historia, będąc ludzkim wytworem, powinna nabrać bardziej „ludzkich” cech. Dzieje się jednak inaczej – przykłady są tu zbędne. Konwulsje historii stanowią w istocie powtórzenie ślepych ekscesów przyrody. Fiodorow nie pozostawia co do tego żadnych złudzeń:

Historia jako fakt jest wzajemnym zabijaniem się, zabijaniem innych i siebie, rabunkiem albo trwonieniem poprzez eksploatację i użycie całej zewnętrznej przyrody (tzn. Ziemi), jest degeneracją i wymieraniem (tzn. kulturą); historia jako fakt jest zawsze wzajemnym zabijaniem się, niezależnie od tego, czy przybierze ono formę jawną, jak w czasach barbarzyństwa, czy też skrytą – jak w okresie cywilizacji, kiedy okrucieństwo staje się jedynie bardziej wyrafinowane, a tym samym znacznie gorsze [I, 138 (208)].

Historia zmierza jednak w pewnym kierunku, posuwa się naprzód, „rozwija się”. Epoka nowożytna nadała temu ruchowi miano „postępu”, zakładając, że prowadzi on do wyzwolenia człowieka. Fiodorow dostrzega tu jednak kolejny podstęp przyrody. Na czym bowiem polega istota tego ruchu? „Moskiewski Sokrates” stwierdza: „Postęp polega na świadomości wyższości, po pierwsze, całych pokoleń (żywych) nad poprzednikami (zmarłymi), a po drugie, młodszych nad starszymi” [I, 51 (63)]. Każda kolejna faza postępu implikuje negację fazy poprzedzającej, co w języku stosunków międzyludzkich oznacza walkę międzypokoleniową. Starsze pokolenia są wypierane przez pokolenia młodsze, nadbudowujące swoje dokonania nad osiągnięciami poprzedników: „W sensie biologicznym postęp polega na pochłonięciu starszych przez młodszych, na wyparci u ojców przez synów” [I, 51 (64)]. Postęp jest więc zjawiskiem amoralnym, ponieważ przyzwala na wymianę międzypokoleniową, a nawet posługuje się nią; jego narzędziem jest dana przez przyrodę negatywna siła śmierci. Postęp jedynie pozoruje swój cel, nie prowadzi do emancypacji człowieka, gdyż w istocie bez wahania kroczy po ludzkich trupach. Postęp buduje cywilizację,

⁵ Fiodorow kilkakrotnie przypomina w tym kontekście o głodzie, który nawiedził Rosję w 1891 roku. Panująca wówczas w niektórych guberniach susza wywołała nieurodzaj, a ten spowodował głód [zob. I, 38–40 (41–44)].

lecz na jej obszarze cytowane tu przez Fiodorowa Janowe wezwanie do miłości (J 13, 34) brzmi obco: „Przykazaniem cywilizacji staje się walka; nie jest nim już reguła «abyście się wzajemnie miłowali», ale coś innego, przeciwnego” [I, 197 (311)]. Gmach cywilizacji wznoszony jest na cmentarzu, a budulec owego gmachu tworzą prochy naszych przodków. Konkluzja brzmi: „postęp jest nie tyle działaniem rozumnej istoty, ile przejawem ślepej siły, i dlatego nie może być nazwany doskonaleniem” [I, 66 (89)].

Historia w swoim rzeczywistym kształcie nie stanowi więc, wedle Fiodorowa, transcendencji poza przyrodę, ale wpisanie się w logikę tej ostatniej bądź nawet eskalację owej logiki. Historia doskonalą swą postać, żywiąc się ludzką krwią – jej sensowność i celowość pozostają przeto złudzeniem:

Historia rodzaju ludzkiego nie będzie posiadała sensu, dopóki pozostanie, co łatwo zauważyć, nie naszym dziełem, dopóki nie stanie się wytworem naszego wspólnego rozumu i woli, dopóki będzie zjawiskiem nieświadomym i mimowolnym [I, 135-136 (204)].

Egzystencjalna kondycja poszczególnego człowieka oraz całej ludzkości jest zatem, według autora *Filozofii wspólnego czynu*, rezultatem ontologicznej zależności człowieka od przyrody. Ułomność bytu przesądza o ułomności ludzkiej kondycji, która podlega nicościującemu prawu śmierci. Ludzka transcendencja poza przyrodę okazuje się chwiejna i niepewna. Przyroda każdorazowo ostatecznie ją neguje, redukując do nieświadomej siebie immanencji. Wyprostowany i zwrócony ku niebu człowiek umiera – konstytuująca go materia powraca do ślepego obiegu przyrody. Moment ten oznacza zagładę, eksterminację jednostki. Za transcendencją jak cień podąża jej przyszła klęska.

Fiodorow nazwał przeto przyrodę w jej obecnym stanie naszym wrogiem (*враг*); jest ona: „naszym wspólnym wrogiem – jedynym, wszędzie i zawsze obecnym, żyjącym w nas i poza nami” [II, 239 (765)]. Zasadnicze cechy przyrody stanowią jej ślepotę (*слепота*) oraz nieświadomość (*бессознательность*). Przyroda sama w sobie nie jest zła, lecz ślepa – działa poza wszelką świadomością i moralnością, poza dobrem i złem, a więc nie może być w żaden sposób świadoma, że główne narzędzie jej ewolucyjnego „rozwoju” to śmierć. Przyroda ma śmiertelny (*смертоносный*) charakter. Z punktu widzenia przyrody śmierci jednak nie ma – jest natomiast wyłącznie jedna, ogromna rzeka życia, wciąż zmieniająca swe formy. Przyroda dąży jedynie do zachowania własnej istoty – życia; człowiek zaś jest tylko jedną z nieskończenie wielu figur w tej globalnej grze. Śmierć człowieka nie ma dla przyrody żadnego znaczenia, a nawet w ogóle się nie wydarza, gdyż uwolniona w momencie jego śmierci materia zostanie niezwłocznie wykorzystana przez inne formy życia – równie przelotne i nietrwałe. Walka o przetrwanie konkretnych jednostek lub gatunków, stan permanentnej wojny w świecie natury to narzędzie doskonalenia się form życia. Człowiek stanowi część tego procesu, wypadkową ślepej gry, jaką przyroda prowadzi sama ze sobą. Co gorsza jednak, człowiek

wciąż wierzy, że jego przeznaczeniem jest bycie biernym obserwatorem gry, a nie jej stroną. Wierzy, pomimo faktu, że jego własne życie jest stawką w tej grze...

2. Dogmat o konieczności i nieodwracalności śmierci

Wrogi charakter ślepej, zsyłającej na nas śmierć przyrody w jej obecnym kształcie był dla Fiodorowa sprawą oczywistą i niewymagającą dalszych dowodów. Niemniej jednak rosyjski myśliciel spostrzegł, iż w swoich poglądach pozostawał osamotniony. Okazuje się, że człowiek niekoniecznie zauważa ową wrogość:

Choć spotykamy tego wroga i w sobie, i poza sobą, wysoko i nisko, nad sobą i pod sobą, zawsze i wszędzie, wroga wspólnego, jedyne, niemniej jednak prawie nie zauważamy jego wrogości, a nawet oddajemy cześć tej sile, myśląc ją wręcz z Bogiem [II, 239 (765)].

W panteistycznym utożsamianiu przyrody z Bogiem Fiodorow dostrzega przejaw pogaństwa, aczkolwiek zarzut ów skierowany jest nie tyle w stronę wyznawców politeizmu, ile w stronę filozofów-monistów. Za najbardziej wyrazisty tego przykład mógłby służyć „geometryczny” system Barucha Spinozy, w którym to systemie dokonano się wspomniane wyżej utożsamienie. Spinozjańskie twierdzenie *Deus sive natura* nadaje przyrodzie boski charakter oraz implikuje jej doskonałość. Oznacza to: „Nie dzieje się w przyrodzie nic, co by można przypisać jej wadliwości (*vitium*)”⁶. A zatem unicestwiająca człowieka śmierć jest procesem całkowicie naturalnym – naturalnym, więc zarazem boskim, immanentnym Bogu. Dlatego Spinoza stwierdził: „Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu”⁷. Wolność w ściśle zdeterminowanym Spinozjańskim bycie polega zaś na uświadomieniu sobie konieczności – dwa wieki później powtórzy to Hegel. Jednostka ludzka jest tu wypadkową naturalnych, ściśle zdeterminowanych praw bytu – jej śmierć nie ma żadnego znaczenia.

Przyjęcie perspektywy Spinozy oznacza również wykluczenie z poznania bytu moralnych kategorii dobra i zła:

Powiedziałem, że wolnym jest ten, kto kieruje się wyłącznie rozumem. Kto zatem rodzi się wolnym i wolnym pozostaje, ten posiada tylko idee adekwatne i nie posiada dlatego żadnego pojęcia zła [...], a skutkiem tego (ponieważ dobro i zło są korelatami) i dobra⁸.

Dobro i zło to jedynie „afekty radości i smutku”⁹, subiektywne odczucia, niemające niczego wspólnego z rzetelnym poznaniem prawdy o bycie. „Wiedza o złu

⁶ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 141.

⁷ Tamże, s. 314. Zwrócił na to uwagę również Vladimir Jankélévitch, pisząc, iż według Spinozy refleksja nad śmiercią stanowiła przykład zachowania „chorobliwego” i „wynaturzonego”. Zob.: V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2005, s. 15.

⁸ B. de Spinoza, *Etyka...*, s. 315.

⁹ Tamże, s. 251.

jest wiedzą nieadekwatną¹⁰ – stwierdził Spinoza; dostrzeżenie zła jest przejawem błędu poznawczego, dowodem na to, że rozum błądzi. Pojęcie zła jako idea „nieadekwatna” nie odnosi się do niczego rzeczywistego. Bóg Spinozy jest przeto, jak wyraził się Władimir Kozewnikow, Bogiem „niehumanicznym”¹¹. „Niehumaniczny” znaczy tu przede wszystkim: amoralny. Zdaniem Fiodorowa i wbrew Spinozie, kategorii dobra i zła nie można jednak wykluczyć z poznania bytu, a sam panteizm pociąga za sobą usprawiedliwienie, „rozgrzeszenie” zła; doktryna ta implikuje twierdzenie, że „zło stanowi konieczny warunek bytu i życia”¹².

Zarzut legitymizacji ślepej siły przyrody oraz podporządkowywania tej sile człowieka Fiodorow stawia również filozofowi, który „urodził się w mundurze” [II, 108] – Heglowi. Legitymizacja ślepej siły przyrody równa się, wedle autora *Filozofii wspólnego czynu*, legitymizacji piekła:

Inaczej mówiąc: ograniczając istoty rozumne, Hegel pozostawia wolność ślepej sile, podporządkowuje jej ludzi. Niewątpliwie, w takim stosunku rozumnych i moralnych istot do żywiołowej siły, niezającej ani rozumu, ani moralności, piekło znalazło swój adekwatny wyraz [II, 109 (649-650)]!

Fiodorow sprzeciwia się jednak przede wszystkim postulowanej przez Hegla rozumności Historii, w której człowiek pozostaje nic nieznaczącym momentem jej bezosobowej dialektyki. Hegel pisał w *Filozofii dziejów*:

Tak więc wszystko to, co nazwalibyśmy stroną podmiotową, tj. potrzeby, popędy, namiętność, interesy partykularne, występujące w postaci tworu natury, naturalnej woli, istnieje podobnie jak podmiotowe wyobrażenie i mniemanie od razu dla siebie samego. Ten niezmierny ogrom aktów woli, interesów i działań – to n a r z ę d z i a i ś r o d k i [podkreślenie moje – M.M.] ducha świata, służące do spełnienia jego celu, do uświadomienia go i urzeczywistnienia, a celem tym jest: odnaleźć siebie, dotrzeć do siebie i oglądać siebie jako rzeczywistość¹³.

W Heglowskiej teodycei dokonuje się wielkie usprawiedliwienie Historii. Jej ofiary służą jedynie – jak pisze Hegel – za „środki i narzędzia” Ducha, który urzeczywistnia się poprzez dzieje. Jednostka jest tu jedynie momentem Historii; cierpienia, które Historia może jej zadać, zostają tym samym usprawiedliwione. Wedle Fiodorowa, Heglowska dialektyka w istocie odzwierciedla amoralne prawa przyrody: „Logika Hegla nie jest wyobrażeniem Boga, ale odbiciem ślepej przyrody” [II, 110]. W panlogizmie niemieckiego filozofa Fiodorow dostrzega więc „illogizm” [II, 104 (644)]; intronizowana przez Hegla Historia w gruncie rzeczy naśladuje i powtarza ślepe gesty przyrody, usprawiedliwia powszechny stan wojny.

¹⁰ Tamże, s. 312.

¹¹ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*, Москва 2004, s. 135.

¹² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka, P. Kosiorek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 199.

¹³ G.W. Hegel, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, t. I, s. 38.

Optyka Fiodorowa jest przeciwna Hegłowskiej: rzekome „środki i narzędzia” historii – jednostki ludzkie – przeistaczają się w jego myśli w absolutny cel sam w sobie. Jednostka powinna stanowić podmiot, a nie przedmiot historii. Śmierć jednostki jest zbrodnią historii lub przyrody – zbrodnią, która powinna zostać odkupiona jej przyszłym wskrzeszeniem. Fiodorow proponuje w związku z tym „reformę” dzieła Hegla:

Ostatni, trzeci rozdział trzeciej części *Logiki*, składającej się z trzech stopni: życia, poznawania i idei absolutnej, mógłby być projektem tego, czym powinno stać się to, co jest. Jeśli do pojęcia „życie” dołączymy jego dopełnienie – „śmiertelne” („życie śmiertelne”), to poznawanie będzie dotyczyło zagadnienia życia i śmierci, a idea absolutna przekształci się we wspólny czyn [II, 107 (648)]¹⁴.

Absolutna idea – cel rozwoju Ducha – z pustej abstrakcji powinna przeistoczyć się we „wspólne dzieło” rzeczywistej naprawy bytu, polegające na wyrugowaniu zeń śmierci oraz wskrzeszeniu zmarłych: „idea absolutna zaś stanie się właśnie tym, co być powinno, wspólnym czynnem przywrócenia życia wszystkiemu, co umiera” [II, 107 (648–649)]. Filozofia Hegla nie jest więc „drogowskazem, prawem dla Przyszłości” [II, 108 (649)]; jej ważność ogranicza się do przeszłości i terażniejszości, czyli czasu, w którym człowiek pozostaje podporządkowany przyrodzie i historii.

Bezkompromisowy sprzeciw Fiodorowa wobec Hegłowskiej maszyny dziejów przypomina słynny „bunt” Wissariona Bielińskiego z początku lat 40. XIX wieku¹⁵. W jednym z *Listów do W.P. Botkina* Bieliński pisał wtenczas:

Dziękuję uniżenie, Jegorze Fiodoryczu [umowne imię Hegla – M.M.], chylę czoła przed pańskim filozoficznym kołpakiem; ale z całym należnym pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść panu, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny rozwoju, to i tam poprosiłbym pana o zdanie mi sprawy ze wszystkich ofiar warunków życia i historii, ze wszystkich ofiar przypadku, zabobonów, inkwizycji, Filipa II itp., itp.; w przeciwnym wypadku z owego najwyższego szczebla rzucam się głową w dół. Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej. Powiadają, że dysharmonia jest warunkiem harmonii: być może jest to pożyteczne i przyjemne dla melomanów, ale z pewnością nie dla tych ludzi, którym przypadło w udziale przez swój los wyrazić ideę dysharmonii¹⁶.

Bunt obu myślicieli ma te same korzenie: jest nim moralny sprzeciw wobec Historii-„Molocha”¹⁷, dla której jednostka pozostaje jedynie „środkiem” jej bezosobowego procesu. Cele historii bynajmniej nie uświęcają jej środków, powie Bieliński;

¹⁴ Mówiąc o „trzecim rozdziale trzeciej części *Logiki*”, Fiodorow ma na myśli podrozdział C: „Idea” trzeciego działu „Nauki logiki” *Encyklopedii nauk filozoficznych*.

¹⁵ Szerzej na temat „buntu” Bielińskiego: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 13–41.

¹⁶ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. I, s. 305.

¹⁷ Tamże, t. I, s. 304.

Fiodorow zaś wyciągnie w tym miejscu radykalny wniosek, iż naszym obowiązkiem jest ocalenie wszystkich ofiar historii – przywrócenie ich do życia, wskrzeszenie.

Wspólnym mianownikiem rozstrzygnięć Spinozy czy Hegla jest pogodzenie się ze śmiercią – a więc, według Fiodorowa, akt sprzeczny z najpierwotniejszym wyrazem ludzkiej istoty. Godząc się z przyrodą, człowiek przystaje na jej ślepy bieg, który niechybnie zniszczy go jako jednostkę. Godząc się z historią, nie czyni niczego innego – historia przetoczy się po nim jak walec, uczyni go „nawozem” swego ślepego wzrostu. Wbrew Spinozie i Heglowi, zgoda ta nie oznacza podporządkowania się siłom rozumnym, lecz przyzwolenie na panowanie sił nierozumnych. Stanowi ona wreszcie wyraz uzależnienia wymiaru moralnego od fizycznego [zob. I, 58 (75)]. Fiodorow reaguje na to z oburzeniem czy wręcz zgorszeniem: dlaczego istoty moralne podporządkowują się siłom amoralnym? Dlaczego siły, które zysują na nas wszelkie klęski ze śmiercią na czele, uważa się za siły rozumne? Absurdalny fakt uznania sił nierozumnych za rozumne Fiodorow składa na karb niepełnoletności człowieka:

Niepełnoletność rodu ludzkiego w niczym się tak nie wyraża, jak w zabobonnej czołobitności wobec wszystkiego, co naturalne, w przyznaniu ślepej przyrodzie władzy nad istotami rozumnymi (naturalna moralność); i w takim stanie niepełnoletności albo dziecinności znajdują się nie dzikie plemiona, nie młode, lecz sędziwe narody, niedostrzegające w ogóle właściwej sobie zabobonności, a nawet dumne ze swej wolności od przesądów [I, 105 (153)].

Jak pamiętamy, cała antropologia Fiodorowa osnuta została wokół motywu śmierci. Śmierć nie jest dlań jedynie izolowanym faktem, wyznaczającym kres istnienia, lecz przenika i podważa całą ludzką egzystencję – począwszy od samych narodzin, które pozostają funkcjonalnie związane ze śmiercią, w sensie ontologicznym zaś są jej zwierciadlanym odbiciem. Można by zatem wyciągnąć wniosek, iż człowiek, będąc bytem zawieszonym pomiędzy dwiema nicościami, jest jedynie tejże nicości chwilowym uchyleniem. To zaś pociągnęłoby za sobą twierdzenie, że świadoma sobie śmiertelność określa istotę człowieka, że stanowi jej rdzeń. Fiodorow jednak z całą mocą odrzuca tę tezę i usiłuje dowieść, że śmiertelność, pomimo faktu, iż przesądza o egzystencjalnej kondycji człowieka, nie tylko nie przynależy do istoty tegoż człowieka, lecz istotę ową ogranicza i wypacza, nie dając się jej w pełni ujawnić – śmierć czyni człowieka swoim zakładnikiem, okalecza jego duszę. Inaczej mówiąc, śmierć jest w najgłębszym sensie *nie ludzka*: „Śmierć jest własnością, stanem uwarunkowanym przyczynowo, a nie jakością, bez której człowiek przestałby być tym, kim jest i kim być powinien” [I, 258 (412)]. Tak więc w opinii rosyjskiego myśliciela, śmiertelność w żadnym wypadku nie może zostać przyjęta za istotowy rdzeń człowieczeństwa.

Przeciwnie: człowiek jest istotą niegodzącą się na śmierć. Oto jego prawdziwa natura i jego powołanie. Radykalna charakterystyka człowieka jako bytu przeciwstawionego śmierci pozwoliła „Moskiewskiemu Sokratesowi” wy-

ciągnąć równie radykalne wnioski: człowiek powinien przewyciężyć własną śmiertelność i uczynić się bytem nieśmiertelnym. Przeznaczeniem człowieka jest nieśmiertelność. Oto fundamentalne przesłanie Fiodorowa. Rosyjski myśliciel wzniesł bunt, jakiego ludzkość dotąd nie знаła – bezkompromisowy bunt przeciw śmierci.

Fiodorow niezachwianie wierzył, że zwycięstwo nad śmiercią leży w sferze ludzkich możliwości, że człowiek potrafi pokonać śmierć. Swoją wiarę opierał na nieodpartym przekonaniu, iż śmiertelność nie jest ani fizyczną, ani metafizyczną koniecznością: „Jakkolwiek głębokie są przyczyny śmiertelności, śmiertelność nie jest pierwotna; nie stanowi ona bezwarunkowej konieczności” [II, 201 (728)]¹⁸. Śmierć to zaledwie wypadkowa nieświadomych działań przyrody, a zatem nie ma ona w sobie nic nieuniknionego.

Tymczasem obserwujemy rzecz przeciwną – wszyscy wokół wierzą w nieodwołalną i niepodważalną rzeczywistość śmierci: „W oczach większości śmierć uchodzi za zjawisko bezwarunkowe, nieuchronne” [II, 200 (727)]. Wierzą w to także filozofowie, a nawet, co z ironią wychwytuje Fiodorow, „wątpiący w sam akt wątpienia” sceptycy:

Wszystkie filozofie, różniąc się we wszystkim, zgodne są co do jednego – wszystkie one przyjmują rzeczywistość śmierci, jej niewątpliwość, nie uznając nawet, jak niektóre z nich, niczego rzeczywistego w świecie. Najbardziej sceptyczne systemy, wątpiące nawet w sam akt wątpienia, uginają się przed faktem rzeczywistości śmierci [I, 258 (411–412)].

Rzekoma nieuchronność oraz nieodwracalność śmierci to dla Fiodorowa najbardziej fatalne urojenie ludzkiego rozumu – przesąd, w który ślepo i bezpodstawnie wierzymy. Nikołaj Setnicki oraz Aleksander Gorski ukuli w tym kontekście termin *смертбожничество*¹⁹, oznaczający sakralizację bezwarunkowej rzeczywistości śmierci. Wbrew temu, „przekonanie o nieuchronności i konieczności śmierci jest tylko jedną z wielu iluzji”²⁰. Nieodwołalność śmierci stanowi dogmat, który nigdy nie został udowodniony. Pochodzi on bowiem z obszaru, który „nie dostarcza wiecznych prawd” – sfery empirii i opartego na niej rozumowania indukcyjnego: „Śmiertelność to wniosek indukcyjny” [I, 258 (412)]. Obserwujemy, że ludzie umierają – i stąd wywodzimy ów dogmat.

¹⁸ Do podobnego wniosku dochodzi Ireneusz Ziemiński pod koniec swojej fundamentalnej pracy, poświęconej problemowi śmierci: „W poprzednich rozdziałach doszliśmy do wniosku, że śmierć nie jest konieczna, ponieważ zdanie «człowiek jest śmiertelny» nie jest logicznie konieczne i nie istnieje żaden czynnik (ontyczny ani biologiczny), który czyniłby ją nieuchronną”; „nie jesteśmy w stanie dowieść [...] hipotezy konieczności śmierci”. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 387 i 420.

¹⁹ А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, *Сочинения*, Москва 1995, s. 19–96.

²⁰ Н.А. Сетницкий, *О смерти и погребении*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 394.

Wszelkie dogmaty o konieczności i nieodwracalności śmierci Fiodorow uznaje więc za nieuprawomocnione, bezpodstawnie przyjęte²¹. Jego zdaniem, istnieje tylko jeden sposób, aby dowieść konieczności śmierci – należy w tym celu podjąć próbę jej przewyciężenia, podjąć się „wspólnego czynu”. I dopiero jeśli próba ta się nie powiedzie, będziemy mieli prawo uznać ów dogmat:

Rzeczywistą śmierć może być nazwana tylko wtedy, gdy za danymi środkami nie można już przywrócić życia, albo gdy wszelkie środki, jakie tylko istnieją w przyrodzie, jakie tylko mogą być odkryte przez ludzkość, zostały już wykorzystane [I, 258 (412)].

Tymczasem nie podjąwszy się „wspólnego czynu”, nie mamy prawa uznawać śmierci za stan nieodwracalny i konieczny. Przeciwnie, należy założyć jej warunkowość i niekonieczność:

Śmiertelność jako konkluzja wyprowadzona z zaistniałych przypadków jest zjawiskiem rzeczywistym, ale rzeczywistym jedynie warunkowo, a zatem bynajmniej nie koniecznym [II, 94 (638)].

Trzeba zatem wyzbyc się urojenia o rzeczywistości śmierci i podjąć próbę wyzwolenia się z jej okowów – wzywa Fiodorow.

3. Immanentne wskrzeszenie

Dochodzimy w tym miejscu do fundamentalnej idei Fiodorowa – idei, która objawiła się mu pamiętną jesienią 1851 roku i która odmieniła całe jego życie. Filozofia „wspólnego czynu” w żadnym razie nie wyczerpuje się bowiem w samym tylko pokonaniu śmierci oraz zdobyciu nieśmiertelności przez aktualnie żyjących ludzi. Taką wersję naprawy ontologicznej kondycji człowieka Fiodorow zawsze bezwzględnie odrzucał, gdyż byłoby to zwycięstwo połowiczne oraz całkowicie niemoralne:

Szczytem bezmyślności jawi się zaś przekonanie o możliwości nieśmiertelności dla niektórych, wybranych jednostek przy równoczesnej śmiertelności, której podlegałaby cała ludzkość – jest to taka sama niedorzeczność, jak wiara w możliwość szczęścia nielicznych, w możliwość indywidualnego szczęścia w warunkach powszechnego nieszczęścia, w warunkach powszechnej zależności od wielorakich nieszczęść i zła [II, 200 (728)].

Pragnienie życia – życia nieśmiertelnego – jest uczuciem wspólnym ludziom i zwierzętom, biologiczną funkcją organizmu, dążącego do zachowania samego siebie. To nie ono przesądza o wyjątkowości człowieka, o jego człowieczeństwie. Człowiek jest człowiekiem, ponieważ pragnie przywrócenia do życia swoich zmarłych bliźnich:

²¹ Ciekawe porównanie uczynił w tym kontekście Gorski, zestawiając Fiodorowa, który obalił dogmat „absolutnej śmierci”, z Einsteinem, który zanegował dogmat „absolutnego czasu”. Zob.: A.K. Гопский, Николай Федорович Федоров и современность, s. 528.

Oczywiście, w człowieku istnieje pragnienie życia – dzieli je on ze zwierzętami. Lecz specyficzną, charakterystyczną cechą człowieka albo syna człowieczego jest także żądza przywrócenia życia, które ślepa wola albo siła unicestwienia w osobie ojców [II, 111 (652)].

Zwycięstwo nad śmiercią musi iść w parze z ponownym ożywieniem wszystkich ofiar śmierci: „Zadanie synów człowieczych polega na przywróceniu życia, a nie tylko na usunięciu śmierci” [II, 239 (765)]. Innymi słowy, Fiodorow postuluje – i jest to główna teza jego filozofii – nie tylko osiągnięcie nieśmiertelności przez żyjących, ale również, a nawet przede wszystkim, wskrzeszenie (*воскрешение*) w *w*szystkich zmarłych dotąd ludzi. Oto Fiodorowska „idea idei” – myśl, której poświęcił on całe swoje życie. Idea wskrzeszenia „jest nie tylko alfą i omegą, ale również betą i wszystkimi pozostałymi literami alfabetu, słowem – wszystkim!” [II, 73 (620)]. Idei tej podporządkowane zostały cała egzystencja i całe myślenie Fiodorowa. Ze wszech miar usprawiedliwione są więc słowa Nikołaja Bierdiajewa, który stwierdził, że Fiodorow „był monoideistą, całkowicie pochłoniętym jedną ideą – ideą zwycięstwa nad śmiercią, przywrócenia życia umarłym”²².

Zanim przejdę do przedstawienia Fiodorowskiej idei wskrzeszenia, chciałbym pokrótce zastanowić się nad pytaniem, czy idea ta miała swoje antycypacje, czy ktokolwiek przed Fiodorowem zgłaszał podobne postulaty. Autor *Filozofii wspólnego czynu* twierdził bowiem, że „myśl, jeśli nie o wskrzeszeniu, to o możliwości cielesnej nieśmiertelności nie jest niczym nowym” [IV, 66]. Choć dla samego Fiodorowa główną inspirację stanowiło chrześcijaństwo, Swietłana Siemionowa zwraca uwagę, że ideę wskrzeszenia oraz doczesnej nieśmiertelności można odnaleźć również u kilku filozofów, których myśl niekoniecznie była myślą teistyczną²³. Zwykle wiązała się ona z wiarą w postęp i osiągnięcia nauki. Myśliciel francuskiego oświecenia Nicolas de Condorcet w dziele *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (1795) wyraził nadzieję na znaczne wydłużenie się życia ludzkiego, jednak samą ideę cielesnej nieśmiertelności odrzucił:

nadejdą czasy, gdy śmierć będzie już tylko skutkiem nadzwyczajnego wypadku albo wolnego zaniku życiowych sił [...]. Niewątpliwie człowiek nie stanie się nieśmiertelny, gdyż jednak nie może nieustannie zwiększać się przestrzeń oddzielająca moment, w którym zaczął istnieć, od momentu, gdy skutek naturalnego biegu rzeczy, a nie wskutek choroby czy jakiegoś wypadku, nie może już dalej żyć²⁴.

Natomiast osiemnastowieczny chemik i filozof materialista Joseph Priestley był zdania, iż śmierć, polegająca na rozpadzie danej struktury materialnej (człowieka),

²² M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 149. Podkreśla to także Wasilij Zieńkowski: W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papińska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 308–309.

²³ Zob.: C. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 223–224.

²⁴ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957, s. 244–245.

mogłyby zostać cofnięta poprzez powtórne odtworzenie tejże struktury. Do odbudowanej struktury powróciłyby życie²⁵. Dość mgliste uwagi o immortologicznej roli nauki można znaleźć również u Ernesta Renana²⁶. Idea przyszłego wskrzeszenia umarłych pojawiła się ponadto u pozytywisty Augusta Comte'a²⁷.

Wspomnieć tu należy o jeszcze jednej, zupełnie nieznannej, zagadkowej postaci – o jakimś Charlesie Stoffelsie, autorze wydanej w 1840 roku książki *Résurrection*²⁸. Niestety – jak pisze Siemionowa – nie udało się znaleźć żadnych świadectw dotyczących osoby samego Stoffelsa – jedynym świadectwem jest jego książka²⁹. Dowodzi ona doprawdy zadziwiającej zbieżności poglądów Stoffelsa oraz Fiodorowa³⁰. Podobnie jak Fiodorow, Stoffels zamyślał ideę wskrzeszenia zmarłych, które miałyby nastąpić po pełnym zjednoczeniu się całej ludzkości w chrześcijański Kościół. Również u francuskiego myśliciela pojawia się idea regulacji przyrody (całego wszechświata), która powinna dokonać się siłami zjednoczonej i przeobrażonej ludzkości:

Po przywróceniu jedności Boga z człowiekiem poprzez dzieło i osobę Chrystusa powinna zostać niezwłocznie przywrócona jedność człowieka z człowiekiem, skąd wreszcie wyprowadzona zostanie jedność człowieka z przyrodą; potrójna jedność, której realizacja doprowadzi do powszechnego wskrzeszenia³¹.

Pod powyższym fragmentem mógłby się podpisać także Fiodorow – wyraża on zasadnicze motywy jego filozofii. Choć Siemionowa wskazuje również na szereg momentów, które różnią obu myślicieli, zasadnicze motywy oraz wydzwięk obu koncepcji wykazują daleko posunięte podobieństwo. Rozmachem swego dzieła Fiodorow zdecydowanie jednak wykracza poza horyzonty zarysowane przez Stoffelsa, znacznie głębiej rozwija też wiele wątków, które zagadkowy Francuz zaledwie naskicował.

Jak już wspomniano, ideę „wspólnego czynu” Fiodorow odkrył nie w wyniku czysto intelektualnych przemyśleń, lecz skutek egzystencjalno-moralnego wstrząsu, spowodowanego przez śmierć bliskiej osoby. Traumatyczne przeżycie śmierci bliźniego jest zaś, zgodnie z opinią autora *Filozofii wspólnego czynu*, powtórze-

²⁵ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 223.

²⁶ Fiodorow poświęcił Renanowi krótki tekst zatytułowany *O Renanie*. Rosyjski myśliciel zaznacza tam, iż w myśli Renana pojawiły się „przebliski” idei „wspólnego czynu”, lecz prędko zgasły pod wpływem poglądów zaprzyjaźnionego z Renanem chemika M. Berthelota [zob. II, 63–64].

²⁷ Zwraca na to uwagę Władimir Sołowjow w artykule *Idea ludzkości u Augusta Comte'a*. Zob.: В.С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, Москва 1988, t. II, s. 579. Z drugiej strony jednak, Comte – na co wskazuje Karl Löwith – traktował śmierć jednostki jako niezbędną przesłankę postępu ludzkości. Już samo wydłużenie życia ludzkiego, zdaniem francuskiego filozofa, spowolniłoby go, nieograniczone trwanie zaś położyłoby mu kres. Zob.: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 85–86.

²⁸ Ch. Stoffels, *Résurrection*, Paris 1840.

²⁹ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 224. Treść książki Stoffelsa Siemionowa omawia na stronach 224–227.

³⁰ Na Stoffelsa zwrócił uwagę również sam Fiodorow [zob. IV, 66]. Kożewnikow wyjaśnia, że zapoznał się on z książką *Résurrection*, gdy jego poglądy były już od dawna skryształizowane [zob. II, 192].

³¹ Ch. Stoffels, *Résurrection*, cyt. za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 225.

niem najpierwotniejszych doświadczeń człowieka – istoty, która narodziła się wraz ze świadomością śmiertelności oraz niezgodą na ten stan rzeczy. Pierwotnej niezgodzie na śmierć odpowiada równie pierwotne pragnienie wskrzeszenia. Tak więc również motyw wskrzeszenia – centralny motyw filozofii „wspólnego czynu” – Fiodorow usiłuje wyprowadzić z najwcześniejszych doświadczeń *homo sapiens*, ponownie odwołując się w tym celu do procesu antropogenezy. Pragnienie wskrzeszenia objawiło się wraz z przyjęciem przez człowieka postawy wertykalnej:

Wskrzeszenie nie jest przykazaniem nowym – jest równie stare jak kult przodków, jak pochówek, który był próbą ożywienia; jest równie stare jak sam człowiek. [...] Obowiązek wskrzeszenia, obowiązek wobec ojców, obowiązek synowski, jak można go nazwać, pojawił się w świecie wraz z człowiekiem. W imię wskrzeszenia człowiek powstał, przyjął postawę wertykalną – postawę strażnika i pracownika [I, 114 (167)].

Myśl o wskrzeszeniu umarłego pojawiła się u pierwotnego człowieka, kiedy przetrwał śmierć bliźniego, uświadamiając sobie tą drogą zarazem własną śmiertelność. Myśl owa jest dla Fiodorowa prostą konsekwencją właściwej człowiekowi niezgody na śmierć własną oraz innych. Sprzeciw wobec śmierci równa się usiłowaniu wskrzeszenia. Człowiek jako istota przeciwstawiona śmierci pragnie nieśmiertelności dla swoich bliźnich oraz zmartwychwstania zmarłych:

Świadomość jest nierozzerwalnie związana z wskrzeszeniem; wskrzeszenie było pierwszą myślą, wywołaną przez śmierć, pierwszym świadomym czynem, pierwszym świadomym odruchem człowieka albo raczej pierwszego syna człowieczego i córki człowieczej; dlatego też pierwszy syn człowieczy powinien być nazwany zarówno śmiertelnikiem, jak i wskrzesicielem [I, 141 (213)].

Nawiązując do Kartezjańskiej formuły *cogito ergo sum*, Fiodorow powiada: „«myślę» będzie znaczyło «wskrzeszam», uczestniczę we wspólnym dziele wskrzeszenia” [I, 141 (212)]. Pragnienie wskrzeszenia nie wyczerpuje się bowiem w biernym oczekiwaniu na zmartwychwstanie, lecz stanowi imperatyw wzywający do działania, jest z a d a n i e m (*дело*) do wykonania. Człowiek to w s k r z e - s i c i e l (*воскреситель*) – oto jego właściwe imię. Z określeniem tym Fiodorow łączy też miano „istota grzebiąca”:

«Człowiek jest istotą grzebiącą zmarłych» – oto najgłębsza definicja człowieka, jaka kiedykolwiek została dana, i ten, kto ją zaproponował, wyraził dokładnie to samo, co powiedziała o sobie cała ludzkość, tyle że innymi słowy, nazywając siebie ś m i e r t e l n ą [I, 141–142 (213)].

Zdaniem Fiodorowa, człowiek zaczął grzebać zmarłych u zarania swego człowieczeństwa³². Źródłowym sensem pogrzebu była, według niego, próba przywróce-

³² Teza ta znajduje bardzo silne potwierdzenie we współczesnych badaniach antropologicznych i etnograficznych. Jak pisze Zygmunt Bauman: „Uniwersalna, ponadhistoryczna i ponadkulturowa obecność rytuałów pogrzebowych oraz zrytualizowanych obchodów pamięci zmarłych była najwcześniejszym i najbardziej imponującym odkryciem etnografii porównawczej. Nie odnalezio-

nia zmarłej osoby do życia – próba wskreszenia. To źródłowe znaczenie grzebania zmarłych zostało jednak zapoznane na przestrzeni dziejów:

Lecz dla pierwszego syna człowieczego, który ujrzał pierwszego zmarłego, pogrzeb nie mógł być niczym innym, jak tylko próbą wskreszenia; i wszystko to, co obecnie przekształciło się w obrządek pogrzebowy jedynie, jak np.: obmywanie, egzekwie lub modlitwa za zmarłego itd. – wszystko to kiedyś mogło być dokonywane wyłącznie z myślą o ożywieniu, z myślą o tchnięciu duszy w umarłego, z myślą o wskreszeniu [I, 142 (213–214)].

Obrzęd, w którym dziś dostrzegamy jedynie zadośćuczynienie pewnej tradycji bądź „ostatnie pożegnanie”, posiadał więc pierwotnie zupełnie inne znaczenie – był próbą przewyciężenia fatalnej mocy śmierci: „Sensem grzebania jest ożywienie” [I, 461]. Dlatego też „istota grzebiąca zmarłych” jest zarazem „wskresicielem”.

Sprzeciw wobec śmierci oraz dążenie do wskreszenia objawiło się zresztą nie tylko w grzebaniu nieboszczyków. Im m o r t o l o g i c z n a a k t y w n o ś ć człowieka była, zdaniem Fiodorowa, źródłem właściwie wszelkiej, specyficznie ludzkiej działalności: wiązała się z narodzinami kultu religijnego czy też pierwszymi przejawami sztuki [zob. II, 235 (757)]. Również powstanie języka miało swoje źródła w świadomości śmiertelności. Zacytujmy dłuższy passus:

Głos ma pochodzenie zwierzęce i dojrzewa jednocześnie z organami płciowymi; słowo artykułowane zaś mogło powstać i rozwinąć się tylko u istoty świadomej śmiertelności, jedynie bowiem słowo wyrażające pojęcie „ojca”, słowo, któremu przypisywano moc budzenia, przyzywania ojców, stanowiło początek i fundament społeczeństwa, nad którym śmierć nie posiada władzy, tzn. społeczeństwa ludzkiego, rodu. I jeśli moc, przypisywana temu słowu w odniesieniu do zmarłych ojców, była mocą pozorną, to przekonanie o takim oddziaływaniu słowa było potężną siłą, która oddalonych od siebie potomków utrzymywała w trwałym związku [II, 255 (790)].

Język lub sztuka mają, według Fiodorowa, mnemotechniczny charakter, są wskreszaniem w wyobraźni tego, co przeminęło: „Wyobrażenie jest utrwalonym obrazem przedmiotu, który zniknął” [II, 254 (788)]. Język powstał więc jako reakcja na odkrycie eksponowanej przez Fiodorowa niszczącej mocy czasu: wyobrażenie czy też symbol, zastępujący rzecz bądź człowieka, którzy znikają, stanowi próbę ich zachowania wbrew upływowi czasu. A skrajną postacią czasu jest śmierć. W opinii Fiodorowa, ów pierwotny impuls przeciwśmiertelnej aktywności w zawoalowanej formie przetrwał po dziś dzień. Żywi się nim oraz czerpie z niego energię cała ludzka kultura³³, cała aktywność człowieka:

no żadnej formy życia ludzkiego, nawet najbardziej prymitywnej, gdzie nie przestrzegano by jakiegoś wzorca narzucającego konieczność troszczenia się o ciała zmarłych i podtrzymywania ich pośmiertnej obecności w pamięci potomnych. W rzeczywistości wzorec ten jest na tyle uniwersalny, że odkrycia mogił i cmentarzyk przez badaczy prehistorii uznawane są za dowód na to, iż gatunek czelakokształtnych, których za życia nigdy przecież nie obserwowano bezpośrednio, przekroczył próg człowieczeństwa”. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 64–65.

³³ Ponownie mogę powołać się tu na świadectwo Baumana: „Śmierć jednak (czy ściślej, świadomość śmiertelności) jest ostatecznym warunkiem twórczości kulturowej jako takiej”. Tamże, s. 9. W od-

Cała jego [człowieka – M.M.] aktywność znajduje uzasadnienie w poczuciu śmiertelności i w odpowiadającym mu dążeniu do wskrzeszenia, nieustannie zresztą wypaczanym przez zwierzęce dążenie do samozachowania i rozkoszy [I, 114 (167)].

Wymienione wyżej formy aktywności ludzkiej mają jednak nader ograniczoną skuteczność, prowadzą do pozornej jedynie nieśmiertelności. Są to w gruncie rzeczy czynności symboliczne, których moc sprawcza nie wykracza poza subiektywne granice wyobraźni. Poprzestają na wskrzeszaniu czysto „myślowym”. Nie mogło to więc zadowolić Fiodorowa, który postulował r e a l n e wskrzeszenie zmarłych³⁴. Rosyjski myśliciel pisał:

Powszechne wskrzeszenie nie jest artystycznym tworzeniem z kamienia, na płótnie itp., nie jest nieświadomym rodzeniem, ale odtworzeniem z nas, jak ogień z ognia, za pośrednictwem tego wszystkiego, co na niebie i na ziemi, wszystkich minionych pokoleń [I, 101 (146)].

Wskrzeszenie należy przeto rozumieć „nie w sensie metaforycznym [...], ale w sensie fizycznym, fizjologicznym”, a także „w rzeczywistym, najprostszym, wulgarnym znaczeniu” [I, 415 (540)]. Według Fiodorowa, wskrzeszenie powinno być wskrzeszeniem immanentnym [zob. I, 61 (79)] i dokonać się tutaj – na ziemi. Immanencja aktu wskrzeszenia zakłada też immanencję dokonujących je mocy. Zadaniem wskrzeszenia wszystkich zmarłych przodków – aż po prarodzców rodzaju ludzkiego – Fiodorow obarcza człowieka, który winien dokonać go własnym wysiłkiem, p r a c ą (*мпыд*): „Zadaniem zaś, celem wysiłku tej istoty, której górne kończyny w postawie wertykalnej przekształciły się w organy pracy, stało się przywrócenie życia utraconym, zmarłym” [II, 341 (724)]. Rosyjski myśliciel bezustannie powtarzał, iż wskrzeszenie powinno się dokonać p o p r z e z n a s (*чрез нас*), być naszym w s p ó l n y m c z y n e m (*общее дело*). Innymi słowy, „zadanie polega na tym, aby również samą przyrodę, moce w niej zawarte, przeobrazić w narzędzie powszechnego wskrzeszenia i poprzez powszechne wskrzeszenie stać się związkim istot nieśmiertelnych” [I, 87 (124)]. Proponowane przez Fiodorowa wskrzeszenie odbyłoby się zatem bez czynnego udziału transcendentnych sił, choć człowiek spełniłby w ten sposób wolę Boga – rozważę to zagadnienie dokładniej w dalszej części.

„O d ś m i e r t e l n i c życie. Uczynić życie przeciwśmiertelnym. Uczynić śmiertelnika przeciwśmiertelnikiem i uniesmiertelniającym”³⁵ – komentuje C. Wodziński. Wskrzeszenie umarłych byłoby wielkim, wszechświatowym triumfem życia nad

różnieniu od Fiodorowa Bauman twierdzi jednak, że kultura jest środkiem antymnemotechnicznym – sferą, która przynosi zapomnienie, a więc tłumi dojmującą świadomość śmiertelności (zob. tamże, s. 41).

³⁴ Jak ujmuje to A. Sawicki: „Śmierć jest realnością i dlatego musi być realnie, a nie myślowo przezwyciężona”. A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 133.

³⁵ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, s. 80.

śmiercią. Byłoby przezwyciężeniem fatalnego uwikłania w przyrodę, aktem wymierzonym w jej ślepotę i nieświadomość. Byłoby wreszcie wykorzenieniem z bytu zła oraz wcieleniem weń absolutnego dobra. Właśnie temu wymiarowi myśli Fiodorowa należy się przyjrzeć w następnej kolejności.

PROOF

PROOF

IV. Etyczny wymiar projektu wskrzeszenia

1. Zabijam, więc jestem

Wymiar etyczny, uczynienie ze śmierci kryterium moralności stanowi – o czym już wspominałem – klucz do filozofii „wspólnego czynu”. Filozofia Fiodorowa zawiera w sobie bezkompromisowy zwrot moralny, który przesądza o jej optyce, o całym jej nastawieniu¹. Polega on na uczynieniu moralności najistotniejszym, fundamentalnym wymiarem człowieczeństwa. Jak pisał Fiodorow: „Oczywiście, można się wyrzec moralności, lecz oznacza to rezygnację z bycia człowiekiem” [I, 256 (409)]. Moralność jako taka nie ogranicza się jednak do samego człowieka, lecz – poprzez człowieka i dzięki człowiekowi – rozciąga na całość bytu. Zasięg moralności jest równy zasięgowi ludzkiej świadomości, nie można tych dwóch sfer oddzielać od siebie, gdyż świadomość jest na wskroś moralna – twierdzi Fiodorow. Sens istnienia człowieka i bytu kryje się w etyce.

Z argumentacją o charakterze etycznym pozostaje u Fiodorowa ściśle związana argumentacja o charakterze religijno-teologicznym. Fiodorow posługuje się tymi dwoma językami na przemian, traktuje je dialogicznie. Warunkiem tego dialogu jest założenie, że przekaz religii chrześcijańskiej to przede wszystkim przekaz moralny². Choć religia nie sprowadza się do etyki, to jednak czerpie z niej swój sens. W niniejszej książce dokonuję zabiegu rozdzielania obu tych narracji – w moim przekonaniu, najcenniejszych, obok warstwy antropologicznej, w dziele Fiodorowa; przedstawienie argumentacji odwołującej się do religii chrześcijańskiej, a zarazem będącej oryginalną interpretacją „Dobrej Nowiny”, odkładam do kolejnego rozdziału. Zabieg ów ma za cel ukazanie, że pomimo funkcjonalnego połączenia obu tych narracji na kartach *Filozofii wspólnego czynu*, wykazują one dostateczny stopień autonomii, by mówić o nich rozłącznie. Rozdzielenie obu sfer usprawiedliwione jest również tym, że Fiodorow kierował swoje wezwanie tak do osób wierzących, jak i ateistów: „Zarówno wierzący, jak i niewierzący mogą zjednoczyć się w tym naturalnym zadaniu, zjednoczywszy się zaś, dojdą do jednomysłności” [I, 394 (504)]. Oznacza to, że jego filozofia powinna pozostawać sensowną bez odwołania do religii, zadanie wskrze-

¹ Zob.: В.В. Варава, *Нравственная философия Николая Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 942.

² Zob.: Н.А. Сетницкий, *Целостный идеал*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 664.

szenia ma obowiązywać bez względu na fakt istnienia albo nieistnienia Boga³. Podkreślić wszakże należy, że ów zabieg stanowi ingerencję z zewnątrz – sam Fiodorow nigdy nie dbał o rozgraniczanie narracji składających się na filozofię „wspólnego czynu”. Przeciwnie, zależało mu na ich współbrzmieniu i syntezie, co, zgodnie z jego zamierzeniem, miało przesądzić o uniwersalizmie całej koncepcji.

Czym jest śmierć w horyzoncie etyki? Odpowiedź Fiodorowa brzmi: złe m. Złem największym oraz – jawną lub skrytą – przyczyną wszelkiego zła w świecie. Zło śmierci oraz bezprawia panującego w przyrodzie – o czym była już mowa – wychodzi na jaw dzięki człowiekowi. To człowiek je ujawnia. Przyroda sama w sobie leży poza moralnością – działa w sposób nieświadomy, jest ślepa na dobro i zło. Teza, że zło śmierci jest wynikiem nieświadomych działań przyrody oznacza, iż nie posiada ono własnej, niezależnej ontycznej podstawy. Posługująca się śmiercią przyroda nie jest zła sama w sobie. Jak zauważa George Young: „Według Fiodorowa, przyroda nie jest istotowo zła, lecz ślepa”⁴. Nie istnieje ontyczna podstawa złej woli, zło nie stanowi pozytywnej siły, jest raczej bezsilnością⁵, inercją nieświadomej przyrody. Fiodorow stwierdził: „Zło zawiera się w ślepotcie i nieświadomości”⁶. Przyroda nie jest świadoma faktu, że wciąż sięga po śmierć, bez końca pożera swoje własne dzieci. Stawiając sprawę w ten sposób, Fiodorow wydaje się wpisywać w długą tradycję myślenia o złu, które to myślenie, przeciwstawiając się manicheizmowi, zaprzeczało pozytywnej realności zła i redukowało je do nicości czy też „braku dobra”.

Tezy te oddają zarazem podstawową intuicję chrześcijańskiej metafizyki Fiodorowa, w której istnienie świata – świata stworzonego – było dobrem; istniejące w nim zło jest zaś wynikiem pierwotnego upadku. Pisał o tym: „Chrześcijaństwo, uznając zło w świecie, odrzuca je albo nie dopuszcza go u podstaw, u źródeł” [I, 82 (114)]. Świat stworzony nie jest źródłowo zły, lecz upadły. Świat u zarania oderwał się od Boga i upadł w zło. Odwołując się do św. Pawła (Rz 6, 33), „przyczyny śmierci” Fiodorow doszukiwał się zwykle w grzechu pierworodnym [zob. I, 409 (530)], jednakże pragnąc przekonać do swej idei zarówno „wierzących”, jak i „niewierzących”, stwierdził: „nie ma znaczenia, czy świat doszedł do swego obecnego stanu na drodze zwyrodnienia, czy też miał taki charakter od początku” [I, 303 (483)]. Przyjęcie dogmatu o grzechu pierworodnym nie jest zatem koniecznością. Równie dobrze można założyć, że ślepotą i śmierć królowały w świecie od zawsze. Nie ma też znaczenia, czy istniał kiedyś raj – istotne jest, że jego przagnienie tkwi w nas.

Przyjęcie powyższych tez wcale nie oznacza jednak zlekceważenia mocy zła w świecie. Fiodorow nie zapominał o słowach św. Jana: „Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego [*мир во зле лежит*]” (1 J 5, 19) [zob. I, 194 (305)].

³ Zob.: S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 24–25.

⁴ G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont (Massachusetts) 1979, s. 113.

⁵ Zob. tamże, s. 109.

⁶ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka, P. Kosiorrek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 200.

Odrzucenie ontycznej podstawy zła bynajmniej nie prowadzi do zaprzeczenia jego realnej obecności w świecie. Wręcz przeciwnie, Fiodorow był świadom, że całość bytu jest w nim pogrążona; stwierdził nawet, że przyroda w swoim obecnym stanie „jest złe m” [III, 260].

Świadomość zła w świecie to ludzka *differentia specifica*⁷. Niemniej jednak fakt rozpoznawania przez człowieka ułomności przyrody oraz doświadczania zła śmierci – jak już mówiłem – wcale nie oznacza, że opowiada się on jednoznacznie po stronie dobra oraz wydaje wojnę złu. W optyce Fiodorowa człowiek pozostaje bytem rozdartym: zawieszonym pomiędzy dobrem a złem, niebem a ziemią, co przesądza o tym, że aktywnie partycypuje on w obu stronach opozycji. Źródłowa skaza przesądza o całej logice istnienia: „w dzisiejszych warunkach naturalnych (a z jakiegoś powodu przyjęło się uważać je za nieprzewyciężalne) nie sposób czynić dobra, nie czyniąc tym samym zła” [I, 240 (384)]. Człowiek rodzi się jako istota zwrócona ku niebu, ale zarazem wciąż uczestniczy w zadanej mu przez przyrodę okrutnej walce o przetrwanie:

Nosząc w sobie załazek pokoju, człowiek, albo raczej – śmiertelnik, nie był zabezpieczony przed upadkiem, przed zapoznaniem własnej śmiertelności i przed przekształceniem swojej działalności w niszczycielską [II, 254 (788)].

Co więcej, posługując się neutralnym wobec etyki rozumem, człowiek zdołał wyraźnie zdystansować przyrodę w umiejętności czynienia zła i zadawania śmierci: „człowiek, podjąwszy współzawodnictwo z drapieżnikami, znacznie prześcignął wszystkie zwierzęta w drapieżności” [II, 254 (787)]. Historia ludzkości jest dobitnym potwierdzeniem ludzkich „talentów” w tym zakresie: „Cała historia jest takim łańcuchem aktów wzajemnego zabijania się” [I, 175 (273)]. Logika bytu wciąga człowieka w spiralę zabójstw. Zabójstwo staje się przymusem. Zabijam, aby istnieć. Zabijam, więc jestem.

Fiodorow nazywa człowieka „zabójcą” [I, 278 (444)], ale to nie ten zarzut wydaje się najcięższy. Rosyjski myśliciel oskarża bowiem człowieka również o k a n i b a l i z m, antropofagię (względnie „patrofagię”), „ukryte ludożerstwo” [I, 109 (159)]. Skoro ziemia, która nas karmi zawiera w sobie prochy naszych przodków, w istocie żyjemy się tymi prochami: „obecność w ziemi choćby nieznacznej ilości prochu przodków daje nam prawo do mówienia o przeobrażeniu prochu przodków w strawę dla potomków” [I, 279 (446)]. Jesteśmy zmuszeni z j a d a ć własnych ojców: „żyjemy na rachunek naszych przodków, z których prochu wytwarzamy pokarm” [I, 109 (159)]. Logika bytu to logika kanibalizmu.

Co więcej, zło, które w świecie przyrody działa nieświadomie, w człowieku staje się świadomym wyborem. Człowiek może opowiedzieć się po stronie dobra, ale może również w pełni świadomie wybrać zło. A wtedy zło nabiera w nas mocy pozytywnej, staje się rozmyślnie obranym narzędziem. Człowiek z premedytacją pożyczka od przyrody metody działania, potrafi je spotęgować, uczynić wyrafinowanymi.

⁷ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 31.

Zwróćmy uwagę na dokonaną przez Fiodorowa ocenę naszej cywilizacji, której rozwój wiąże się z doskonaleniem techniki wojennej, a więc narzędzi służących zabijaniu:

W obecnych czasach wszystko służy wojnie, nie ma ani jednego odkrycia, którym nie interesowaliby się wojskowi z myślą o wykorzystaniu go na wojnie, nie ma ani jednego wynalazku, którego nie usiłowano by wykorzystać do celów wojskowych [I, 39 (44)].

Zło czynione przez człowieka nie jest już nieświadome – staje się umyślnym i celowym instrumentem ludzkiej aktywności, który popycha historię „naprzód”. Pozytywna siła zła przybiera dziś rozmiary „monstrualne” [II, 143 (677)] – służy jej nauka doskonaląca narzędzia zbrodni oraz przemysł, który je produkuje. Fiodorow zwraca na to wszystko baczną uwagę: „wiek dzisiejszy uznał walkę za naczelną zasadę i ze ślepego narzędzia przyrody stał się jej świadomym sługą, organem” [I, 60–61 (79)]. Oto „istnienie zła w całej jego potędze” [I, 46 (55)]. Ów pogrążony w złu świat Fiodorow nazywa *p i e k ł e m*:

I w rzeczy samej, na drodze samopotępienia i krytyki wychodzi na jaw, że miejscem pozbawionym światła, tzn. piekłem, jest cały świat, przyroda jako ślepa siła, a w szczególności my sami, bez względu na to, a nawet tym bardziej, im bardziej uważamy siebie za oświeconych [I, 273 (436)].

Czyż więc to rozmyślne, infernalne zło, które się tutaj ujawnia, może być sprowadzone do samego tylko „braku dobra”? Wydaje się, że tok rozumowania Fiodorowa odbiega tu od rozwiązań tradycyjnych (św. Augustyn, G.W. Leibniz) i zbliża się do Immanuela Kanta, któremu zawdzięczamy tezę o „*r a d y k a l n y m*”⁸, pozytywnym złu tkwiącym w człowieku⁹.

Zapytajmy jednak: Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego człowiek, który – jak twierdzi Fiodorow – narodził się jako istota zwrócona ku niebu (dobru) i odwrócona od ciemnego świata przyrody (zła), wybiera to ostatnie? Według autora *Filozofii wspólnego czynu* – i jest to jego oryginalne rozwiązanie – zło pozostaje ściśle związane ze śmiertelnością. Człowiek czyni zło, gdyż ucieka przed śmiercią, odwleka jej nadejście. Czyni zło, ponieważ pragnie żyć. Owa pozytywność zła w człowieku napędzana jest zatem przez negatywność – przez negatywną bezsilność śmierci. To śmiertelnościowa logika bytu skazuje człowieka na czynienie zła: „Śmiertelnik nie może nie czynić zła”¹⁰. Ludzka bierność wobec śmierci w skali globalnej, śmiertelnościowa inercja całej historii przekłada się na aktywność wobec śmierci w zakresie jednostkowym – ta zaś może oznaczać tylko egoizm. Każdy z nas przeciwstawia się śmierci na własną rękę, a to oznacza, że nasze cząstkowe działania muszą wchodzić ze sobą w konflikt:

⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 54.

⁹ W świetle powyższych rozważań nie wydaje się słusznym twierdzenie Bierdiajewa, że Fiodorowowi „nie było dane poznanie zła”. Н. Бердяев, *Религия воскресения* („Философия общего дела” Н.Ф. Федорова), [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 466.

¹⁰ В.В. Варава, *Нравственная философия Николая Федорова*, s. 938.

Dopóki jedność ludzkości nie odzwierciedli się w działaniu, dopóki ludzkość nie uczyni przedmiotem swego działania powszechnego wskrzeszenia, dopóki nie uzna go za obowiązek, dopóty aktywność ludzkości przejawiać się będzie we wzajemnym zabijaniu się [I, 103 (150)].

W tym sensie zło jest fałszywą pozytywnością. Czynimy zło, gdyż podpowiada nam tak instynkt przetrwania. Zło i śmiertelność tworzą wspólnie błędne koło, z którego nie potrafimy się wyplątać: „człowiek jest zły, ponieważ jest śmiertelny, a śmiertelny, ponieważ zły”¹¹ – pisze W. Warawa. Tkwiąca w nas miłość jest zakładnikiem śmierci:

Ludzie nie byliby skończeni i ograniczeni, gdyby istniała między nimi miłość, tzn. gdyby wszyscy razem stanowili jedną zjednoczoną siłę; lecz są śmiertelni właśnie dlatego, właśnie dlatego są ograniczeni, że nie ma między nimi jedności, miłości [I, 97 (139)].

Pomimo ogromu zła, w którym pogrążony jest świat i człowiek, posiadanie sumienia, zdolność do odróżniania dobra i zła stanowi nieredukowalną cechę człowieka – sumienie to wciąż w człowieku tkwi, nawet jeżeli jego głos pozostaje niesłyszalny. Fiodorow powie: „Choć istota zdolna uznać, dostrzec w walce zło (śmierć), podjęła walkę, niemniej jednak protest przeciwko walce jest faktem nieodłącznym od natury ludzkiej” [II, 253 (786)]. Sumienie wciąż, bez względu na wszelkie wybory człowieka, rozróżnia między dobrem a złem – i w tym tkwi podstawa Fiodorowskiej nadziei. „Rozróżnia między dobrem a złem” oznacza bowiem: wybiera dobro, pragnie dobra. Trzeba więc rozbudzić uspiony czy też stłumiony głos sumienia, pierwotny zew dobra – wzywa Fiodorow. Człowiekowi należy przypomnieć o jego przeznaczeniu: „Trzeba zatem przypomnieć zwierzopodobnemu człowiekowi źródłowy wzorzec; trzeba mu rzec: «oto – człowiek!»” [II, 254 (788)]. Tylko radykalny zwrot moralny całej ludzkości może ją ocalić. Jeżeli się w porę nie opamiętamy, czeka nas zagłada.

2. Moralny imperatyw wskrzeszenia

Śmierci być nie powinno. Śmierć kładzie się cieniem na całej naszej egzystencji, pozostaje fundamentalną skazą ludzkiego bytowania. Byt jest chory – jak powiedział Siergiej Bułgakow – chory na śmierć¹².

Powyższe stwierdzenia są tezami etycznymi: rozpoznanie ułomności bytu bądź stwierdzenie, że „śmierci być nie powinno”, mają swoje źródło w ludzkim sumieniu. Istota poznania dokonywanego przez sumienie polega na tym, że poznanie owo wiąże się z pragnieniem dobra i niezgodą na zło. Poznanie dobra i zła równa się więc dokonaniu wyboru. Dobro jawi się jako „dobre”, a zło – jako „złe”. A zatem to nie człowiek wybiera dobro, lecz sam zostaje przez nie wybrany. I po-

¹¹ Tamże.

¹² Zob.: В.В. Варова, *Этика неприятия смерти*, Воронеж 2005, s. 11–12.

wołany: człowiek rodzi się jako istota powołana do dobra. Dobro domaga się samo siebie – domaga się odpowiedzi od człowieka. Etyka ma charakter i m p e r a t y w u.

Wezwanie do wskrzeszania zmarłych zyskało w filozofii „wspólnego czynu” charakter właśnie domagającego się spełnienia imperatywu. Imperatyw ów ma, wedle Fiodorowa, postać o b o w i ą z k u (долг) – wskrzeszenie wszystkich zmarłych przodków jest m o r a l n y m o b o w i ą z k i e m wszystkich żyjących. Żyjemy wszak dzięki naszym przodkom, za cenę ich śmierci:

Nie posiadamy niczego własnego, przez nas stworzonego, wszystko co mamy jest darem, a ściślej, pożyczką; nasze życie wcale nie jest nasze, jest wywłaszczalne, odbieralne, śmiertelne; otrzymaliśmy życie od swoich ojców, którzy zaciągnęli taki sam dług u własnych rodziców, itd.; narodziny są przekazaniem długu, a nie jego spłatą [I, 107 (156)].

Od naszych rodziców i przodków dostaliśmy wszelkie środki niezbędne do życia – podkreśla autor *Filozofii wspólnego czynu*; cywilizacja, którą każdy z nas zastał w momencie własnych narodzin, jest dziełem naszych ojców – pozostajemy ich dłużnikami. Co więcej, poczucie obowiązku wskrzeszenia powinno wiązać się z żywionym przez nas uczuciem w i n y za ich śmierć: „Uświadomienie sobie, że nasze narodziny odbywają się kosztem życia ojców, że wypieramy ich, to uświadomienie sobie naszej winy” [I, 96 (137)]. Nasz w s p ó l n y (общий) obowiązek stanowi zatem przywrócenie do życia wszystkich zmarłych:

Ten obowiązek jest jedynym, wspólnym obowiązkiem wszystkich ludzi, tak jak wspólna jest wszystkim ludziom śmierć. Określenie obowiązku jako wskrzeszenia nie jest dowolną konkluzją; już w samym pojęciu obowiązku kryje się wymaganie wskrzeszenia, podobnie jak w każdym obowiązku o charakterze długu zawiera się konieczność spłaty, z tą jednakże różnicą, że powszechny obowiązek chrześcijański, obowiązek synowski, żądając spłaty, wymaga przywrócenia tożsamości, a nie podobnego, ponieważ obowiązek synowski nie jest wytworem abstrakcyjnego rozumu jedynie, ale i synowskiego uczucia [I, 107 (156)].

Postulat wskrzeszenia pociąga za sobą konieczność resemantyzacji pojęcia „człowiek” oraz ujęcia w całkowicie nowej perspektywie stosunków międzyludzkich. „Człowiek” okazuje się określeniem abstrakcyjnym, pozbawionym treści – pojęciem, które się zużyło. Zostaje ono zastąpione mianem s y n (сын) albo c ó r k a (дочь). Synostwo zaś oznacza bycie potomkiem zmarłych (lub mających umrzeć) rodziców – o j c ó w i m a t e k:

Syn i człowiek, rozpatrywani odrębnie, nie prowadzą do wyższego dobra, do pokoju. Rozpatrywani we wspólnocie, ujawniają sens i cel życia, tj. wskazują na zjednoczenie i na to, do czego jest ono potrzebne [II, 196].

„Człowiek-syn” to w istocie – na podobieństwo Chrystusa – s y n c z ł o w i e c z y (сын человеческий). Nadmienmy od razu, że pod pojęciem tym Fiodorow rozumiał obie płcie: „Mówiąc o synu człowieczym, mamy na myśli, oczywiście, również córkę człowieczą” [I, 96 (138)]. Dzięki powyższej redefinicji pojęcie „człowieka” doznało by zbawiennej odnowy, odnalazłoby swój zagubiony sens. Humanizm należy tedy

zastąpić „Synoczołwieczeństwem” [IV, 481 (816)] – pojęcie „syna człowieczego” powinno wypełnić pustkę powstałą wskutek dziejowej abdykacji „człowieka”:

w dzisiejszych zaś czasach powiedzieć można, że zajeżdżono człowieka w ogóle, pora więc zastąpić to niemające już żadnego znaczenia słowo innym, a mianowicie słowem śmiertelny, a ściślej, syn człowieczy albo syn zmarłych ojców [I, 299 (477)].

„Syn człowieczy” to nie byt zawieszony w próżni, wyizolowana jednostka; jest on dzieckiem swoich rodziców: „każdy z nas nie jest po prostu człowiekiem, ale synem człowieczym” [II, 289 (726)]. To własnym przodkom „syn człowieczy” zawdzięcza życie, co oznacza, iż jest im swoim życiem zobowiązany. A skoro życie jego rodziców zostaje przerwane przez śmierć, jego powinnością pozostaje ich wskrzeszenie: „przeżyć śmierć ojca, akceptując niemożliwość wskrzeszenia – znaczy nie być synem i nie być bratem, a zatem nie być istotą moralną” [II, 339 (721)]. „Syn człowieczy” to wskrzesiciel. Komentarz S. Bułgakowa brzmi: „Obowiązek miłości do ojców, obowiązek wskrzeszenia, staje się «wspólnym zadaniem» synów człowieczych, a zmartwychwstanie staje się z transcendentnego immanentnym”¹³. Odpowiedzią na: „Zabijam, więc jestem”, jest zatem: „Wskrzeszam, więc jestem”.

Obowiązek wskrzeszenia nałożony na synów i córki człowiecze odwraca także tradycyjny sens związku mężczyzny i kobiety, którym było wydanie na świat oraz wychowanie potomstwa. Proces rodzenia powinien zostać wstrzymany – ale bynajmniej nie od razu, natychmiast, ale stopniowo, proporcjonalnie do procesu wskrzeszenia – gdyż pozostaje nierozdzielnie związany ze śmiercią i grzechem pierworodnym¹⁴. Celem małżeństwa winno być wskrzeszenie: „Przekształcenie rodzenia we wskrzeszenie jest oznaką doskonałości związku małżeńskiego” [I, 284 (454)]. Ojcowie i matki przeistaczają się na powrót w synów i córki, a fundamentem ich związku ma być nie miłość rodzicielska, ale miłość do rodziców.

Zdaniem Fiodorowa, śmierć jest wynikiem naszej bierności, bezczynności, zaniechania. Oznacza to, że każdy człowiek jest pośrednio winny śmierci każdego człowieka. Jak pisał Fiodorow: „musimy uznać swą odpowiedzialność za śmierć każdego w szerokim sensie, ponieważ każdy przypadek śmiertelny dowodzi niewystarczającej troski o siebie nawzajem” [I, 272 (435)]. Skłoniło to Nikołaja Bierdiajewa do przypisania Fiodorowowi etycznego maksymalizmu, przejawiającego się w odpowiedzialności „wszystkich za wszystkich”:

Poczucie odpowiedzialności wszystkich za wszystkich osiągnęło u niego [Fiodorowa – M.M.] skrajną formę – każdy odpowiedzialny jest za cały świat i za wszystkich ludzi, każdy powinien przyczynić się do zbawienia wszystkich i wszystkiego¹⁵.

¹³ С.Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 394–395.

¹⁴ Księga Rodzaju: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci” (Rdz 3, 16).

¹⁵ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 148.

Nasza odpowiedzialność za śmierć winna skłonić nas do działania, do odkupienia naszych win. Dobro wymaga więc realnej działalności, aktywnego wprowadzania go w świat, a nawet przeobrażenia całego wszechświata. Rozpatrzmy ów mechanizm na przykładzie negatywnym – przywołując spór Fiodorowa z myślą Lwa Tołstoja.

Fiodorow zdecydowanie odrzucał pasywną koncepcję Tołstoja, głoszącą ideę „niesprzeciwiania się złu przemocą”. Jeżeli pójdziemy za radą Tołstoja i odrzucimy zło, „to jedynie przestanie istnieć zło, a w dodatku tylko takie zło, które ludzie wyrządzają sobie nawzajem” [IV, 27 (714)] – powiada Fiodorow. Dobro tymczasem nie uzyska pozytywnej mocy, pozostając zaledwie negatywnym stanem „braku zła”, który to stan sprowadza się do przykazania „nie zabijaj”. Wedle Fiodorowa to nie wystarczy; dobro domaga się również pozytywnego określenia: „Dobrem negatywnym będzie jedynie nieodbieranie życia, pozytywnym zaś – zachowanie i przywracanie życia” [IV, 27 (714)]. Fiodorow zauważa, że Tołstoj – ów „faryzeusz nad faryzeusz” [III, 394] – zatrzymał się w pół drogi, i sam doprecyzowuje, na czym powinno polegać dobro:

Dobro polega na zachowaniu życia żyjących i przywracaniu go tym, którzy je tracą lub utracili. W ten sposób nawet z tego, co głosi Tołstoj wynika zgodnie z zasadami ścisłej logiki, że dobro zawiera się we wskrzeszaniu zmarłych i nieśmiertelności żyjących [IV, 27–28 (714)].

Fiodorow oskarża Tołstoja o utopijność, a jego koronnym zarzutem jest niewzględnianie rzeczywistego źródła zła w człowieku i historii. Historia była świadkiem wielu utopijnych, a przez to bezskutecznych reform przeprowadzanych w jej łonie:

Prób zaprowadzenia braterstwa bez uwzględnienia przyczyn, które sprawiają, że ludzie nie są braćmi, tzn. sięją między nimi wrogość, było tak wiele, że historia straciła ich rachubę [IV, 28 (715)].

Autor *Filozofii wspólnego czynu* zdecydowanie wyklucza możliwość usunięcia zła z historii bez wykorzenia z bytu jego źródła – śmierci. Wszelkie próby społecznej, politycznej, prawnej naprawy świata nie zdadzą się na nic – źródła zła leżą poza obszarem historii jako takiej. Historia je ujawnia, lecz nie jest jego przyczyną. Dotąd zawodziły i zawodzić będą w przyszłości wszelkie próby „umoralnienia” historii bez jednoczesnej ingerencji w egzystencjalne podłoże człowieka i ontologiczną ułomność bytu – powszechną śmiertelność:

Należy przede wszystkim stwierdzić, że żadnymi reformami społecznymi niepodobna polepszyć doli człowieka: zło leży znacznie głębiej, zakorzenione jest w samej przyrodzie, w jej nieświadomości, w rodzeniu i nierozdzielnie związanej z nim śmierci [I, 283 (452)].

Konieczna jest zatem ontologiczna naprawa upadłego świata – urzeczywistnienie „wspólnego czynu”. Tylko pełne zwycięstwo nad śmiercią, a także wskrzesze-

nie wszystkich jej ofiar pozwoli człowiekowi przewyciężyć ciężące nad nim zło: „najbardziej wspólnym, wspólnym dla wszystkich złem, albo raczej zbrodnią, jest śmierć, i dlatego najwyższy czyn albo dobro polega na wskrzeszeniu” [I, 140 (211)]. Jak ujął to W. Warawa: nie sposób walczyć z niemoralnością, nie walcząc ze śmiercią, a zarazem nie sposób walczyć ze śmiercią, nie walcząc z niemoralnością¹⁶. Jeszcze dobitniej brzmią słowa Fiodorowa: „Dopóki człowiek nie będzie wskrzeszać, dopóty będzie zabijać” [III, 314].

Odpowiedzią na zło i śmierć jest aktywistyczna etyka, zdolna do przeobrażenia istoty człowieka i bytu. Fiodorow – sięgając po język „wyształconych” – opatruje ją nazwą *supramoralizm* (*супраморализм*):

Supramoralizm – to obowiązek wobec ojców-przodków, wskrzeszenie jako najwyższa i bezwarunkowo powszechna moralność, moralność właściwa z natury istotom rozumnym i wrażliwym, od której wypełnienia, tj. wypełnienia obowiązku wskrzeszenia, zależy los rodzaju ludzkiego [I, 388 (495)].

Supramoralizm to etyka absolutna, pragnąca wybawienia od zła i śmierci absolutnie całej ludzkości – nie tylko żywych, ale i zmarłych. „A ni jeden system filozofii praktycznej nie wznosi się na poziom wspólnego czynu” [III, 266] – pisał „Moskiewski Sokrates”. Nikt bowiem przed Fiodorowem nie próbował wyprowadzić etyki poza granice śmierci, uczynić ją silniejszą niż śmierć: „Przywrócenie przez wszystkich żyjących życia wszystkim zmarłym gwoźli życia nieśmiertelnego jest dobrem bez domieszki zła” [II, 136 (667)]. Tak pojęta etyka nie ma oczywiście nic wspólnego z etyką rozumianą jako zbiór „norm postępowania”. Świadom tego był sam Fiodorow, który w nawiązaniu do myśli Fryderyka Nietzschego¹⁷, pragnął ulokować swój projekt *jenseits von Gut und Böse*:

Poza granicami dobra i zła, poza granicami narodzin i śmierci „wieczne powroty” powinny przeobrazić się w jedno wspólne dzieło, w powszechne wskrzeszenie. Zaprawdę wykroczy ono poza granice pozornej dobra i rzeczywistego zła [II, 128 (665)].

Choć inercja języka zmusza Fiodorowa (i nas) do ustawicznego sięgania po terminy „etyka” lub „moralność”, projekt Fiodorowa ma w istocie charakter „ponadmoralny” [II, 128 (665)] albo właśnie *supra-moralistyczny*. „Dobro” poza

¹⁶ B.V. Варавы, *Нравственная философия Николая Федорова*, s. 946.

¹⁷ Moment ten bardzo wyraźnie ujawnia ambiwalentny stosunek Fiodorowa do filozofii Nietzschego. „W szaleńczym bredzeniu Nietzschego wyczytać można coś wielkiego” [II, 120 (656)] – pisał rosyjski myśliciel. Z jednej strony zarzucał on Nietzschemu promowanie immoralizmu, fatalizmu („*amor fati*”), dionizyjskiego upojenia, z drugiej jednak próbował wykorzystywać niektóre jego koncepty, nadając im nowy sens: wolę mocy należałoby pojąć jako wolę panowania nad przyrodą, nadczłowieczeństwo – jako *supramoralizm*, a „moralność” wyprowadzić „poza dobro i zło”. Niestety, nie ma tu miejsca, aby przedstawić ów spór dokładniej. Odsyłam do następujących tekstów: С.Г. Семенова, *Николай Федоров и Фридрих Ницше*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 937–963; A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 85–102.

życiem i śmiercią, „dobro” poza dobrem i złem jest nieskończenie dalekie od „bezsilnej cnoty” [II, 125 (660)] i „dzisiejszego, nędznego dobra” [II, 143 (677)]. Różnica aksjologiczna nie tyle obnaża, ile raczej przesłania grzech pierworodny, który jest jej źródłem – grzech skosztowania owocu z „drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2, 17). Człowiek przed upadkiem nie znał dobra i zła. „Dobro” poza dobrem i złem, „dobro” „bez domieszki zła” pochodzi z zupełnie innego porządku niż zło. Dobro i zło to nie modalności „tego samego”, to nie „wartości” symetryczne, lecz radykalnie transcendentne względem siebie: „Prawdziwa etyka domaga się takiego dobra, które nie potrzebuje zła. Dobro bez zła znajduje się poza złem oraz [poza] tym dobrem, które nie może istnieć bez zła” – pisał Fiodorow [IV, 435 (812)]. Królestwo Niebieskie mieści się poza różnicą aksjologiczną, która pozostaje „anachronizmem”¹⁸. Imieniem „dobra” spoza dobra i zła jest miłość. Fiodorow sięga tu po aforyzm Nietzschego: „Wszystko, co człowiek robi z miłości, dokonuje się poza dobrem i złem”¹⁹ [zob. II, 144 (678)]. Miłość zaś kieruje nas ku drugiemu człowiekowi, ku Innemu. I pragnie, aby bliźni żył, pragnie jego nieśmiertelności: „Gdyby jednak miłość istniała między ludźmi, to należałoby albo ożywić zmarłych, albo też umrzeć razem z nimi” [II, 337 (717)]. Miłość równa się pragnieniu wskrzeszenia.

3. Personalizm Fiodorowa

Bycie w horyzoncie etyki to bycie z innymi ludźmi – w s p ó ł b y c i e z bliźnimi. W optyce Fiodorowa człowiek nigdy nie występuje jako izolowana jednostka; rosyjski myśliciel nieodmiennie potępia egoizm zamykający na drugiego człowieka. Człowiek Fiodorowa jest od zarania bytem zwróconym w kierunku bliźnich – w s p ó ł - ż y j e z innymi ludźmi: „Ś w i a d o m o ś ć s a m e g o s i e b i e nie może być oddzielona od u z n a n i a i n n y c h” [I, 204 (322)]. Fakt ó w przesądza o p e r s o n a - l i s t y c z n y m nastawieniu myśli Fiodorowa²⁰.

Podrozdział ten, wyjątkowo, nie będzie monologiem Fiodorowa, lecz dialogiem czy też dwugłosem dającym świadectwo dość zaskakującej zbieżności poglądów Fiodorowa i Emmanuela Lévinasa – twórcy personalistycznej „filozofii dialogu”. Choć Lévinas znał język rosyjski oraz kulturę rosyjską, nic nie wskazuje na to, aby kiedykolwiek zetknął się z myślą Fiodorowa²¹. Samoistnie narzucające się podobień-

¹⁸ С. Семенова, *Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 926.

¹⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 98.

²⁰ Odmiennego zdania byli w tej kwestii Nikołaj Bierdiajew (zob.: Н. Бердяев, *Религия воскресения...*, s. 428) i Georgij Florowski (zob.: Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 720). Staram się dalej dowieść, iż kierowany przez nich pod adresem Fiodorowa zarzut antypersonalizmu jest zupełnie nietrafny.

²¹ Lévinas urodził się w 1906 roku w żydowskiej rodzinie w Kownie na Litwie, w latach 1916–1920 uczęszczał do rosyjskiego gimnazjum w Charkowie, a w 1923 roku wyemigrował do Francji i podjął studia filozoficzne na Uniwersytecie w Strasburgu. W domu rodzina przyszłego filozofa używała

stwo rozwiązań Fiodorowa i Lévinasa dowodzi, że filozofia tego pierwszego ma głęboko personalistyczny charakter.

„Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego”²² – pisał Lévinas w *Całości i nieskończoności*. Redukowanie Innego (drugiego człowieka, bliźniego) do Tego Samego (całości, bytu, bycia) wyraża, zdaniem Lévinasa, charakterystyczny dla filozofii zachodniej prymat ontologii nad etyką. Rozum neutralizuje tu inność Innego, sprowadzając ją do tego, co znane, i zamykając się na nią. Przejawem takiego nastawienia jest również ufundowanie filozofii jako egologii, której źródeł Lévinas doszukiwał się u Sokratesa: „Ideał prawdy sokratejskiej opiera się więc na istotowej samowystarczalności Toż-Samego, na jego identyfikującej się sobości, na egoizmie. Filozofia jest egologią”²³. Również Fiodorow nieustannie zarzucał filozofii dominację neutralnej etycznie ontologii, a źródeł egologii, podobnie jak francuski myśliciel, doszukiwał się w powtarzanej przez Sokratesa słynnej delfickiej formule „Poznaj samego siebie”²⁴. Zdaniem Fiodorowa, formuła ta przesądziła o kształcie dziejów myśli zachodniej, przejawiając się w nich pod rozmaitymi postaciami:

„Poznaj samego siebie” (nie wierz zatem ojcom, tj. tradycji, nie ufaj świadectwu innych albo braci, znaj tylko siebie) mówi demon (delficki albo sokratejski). „Myślę, więc jestem” – odpowiada Kartezjusz, a Fichte wyjaśnia: „Ja – poznające, istnieje; wszystko pozostałe zaś jest tylko poznawane, tj. tylko myślane, a zatem nie istnieje”. Tak więc: „Pokochaj siebie samego całą duszą, całym sercem” – konkludują Stirner i Nietzsche, tzn. znajdź siebie w sobie, bądź jedynym i niczym, prócz siebie, nie uznawaj... [I, 394 (505)]

Zarówno Fiodorow, jak i Lévinas pragną przewyciężyć perspektywę ontologii i egologii, kierując się ku drugiemu człowiekowi – ku „bliźniemu” lub „Innemu”. W odpowiedzi na egologiczne postulaty filozofii zachodniej Fiodorow proponuje własną „formułę”: „współczuję, współcierpię, współumieram, współdziałam” [III, 329]. Bycie człowieka polega więc na w s p ó ł b y c i u – jest ono źródłową modalnością bycia człowiekiem i ma charakter etyczny. Lévinas zaś mówi w tym kontekście o właściwym człowiekowi nieredukowalnym „pragnieniu absolutnie Innego”²⁵. Znamieniem Innego jest jego t w a r z – relacja z jego twarzą jest relacją źródłową

języka rosyjskiego. Zob.: J. Grzeszczak, *Emmanuel Levinas (1906–1995)*, [w:] *Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906–1995)*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2006, s. 13–14. O związkach Lévinasa z literaturą rosyjską pisał M. Dennes: *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Lévinasa*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz”, 2005, nr 11, s. 31–37.

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 32.

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ Szerzej na temat związku Fiodorowa z Sokratesem na płaszczyźnie biograficznej i ideowej: M. Milczarek, *Przypadek sobowótora. Fiodorow i Sokrates*, [w:] *Źródła humanistyki europejskiej*, t. V, red. K. Korus, Kraków 2012, s. 147–164.

²⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 20.

i absolutną: „Twarzą w twarz pozostaje sytuacją ostateczną”²⁶. Lévinas powiada tym samym, że człowiek egzystuje nie w „separacji”, ale z Innym – i ów Inny jest nieredukowalny. Co ciekawe, po formułę „twarzą w twarz” sięgnął również autor *Filozofii wspólnego czynu*:

W stosunku syna do ojca, wnuka do dziadka i w ogóle potomka do przodka, zawiera się nie tylko poznanie, ale i uczucie, które nie może ograniczać się do wyobrażenia, do myśli, lecz wymaga widzenia, osobistego zaangażowania, bycia twarzą w twarz [I, 81 (114)].

Pierwszeństwo relacji etycznej oznacza pierwszeństwo etyki przed ontologią – rozstrzygnięcie to spotykamy u obu myślicieli. Lévinas powiada: „Inny na mocy swego znaczenia, wcześniejszego niż moja inicjatywa, jest podobny Bogu. To znaczenie poprzedza moją inicjatywę *Sinnggebung*”²⁷. Również u Fiodorowa etyka zdecydowanie dominuje nad ontologią. Człowiek rodzi się jako istota niegodząca się na śmierć bliźniego, a więc horyzont etyczny wydaje się dlań horyzontem najwłaściwszym, źródłowym. Bliźni nie jest zatem kimś, kogo wtórnice obieram sobie za towarzysza, bliźni nie pojawia się jako uzupełnienie dla mojego „ja”, lecz poprzedza mój wybór; „zawsze już” – by sięgnąć po frazę Jacquesa Derridy – jestem z bliźnim i p r z e ż y w a m jego śmierć. Oznacza to, że również dla Fiodorowa etyka jest czymś pierwotnym – zjawia się zanim podejmę jakąkolwiek decyzję, jest wcześniejsza niż mój wybór. Co więcej, etyka nie szuka uzasadnienia, nie potrzebuje żadnych dowodów dla swojego pierwszeństwa – po prostu jest, wcześniejsza niż ja sam. Jest, a ja słyszę jej głos – głos Innego. Słyszę wezwanie do jego wskrzeszenia.

Twarz Innego czyni mnie o d p o w i e d z i a l n y m, powiada Lévinas: „Twarz otwiera źródłową rozmowę, której pierwszym słowem jest zobowiązanie”²⁸. Od odpowiedzialności za Innego nie możemy się uchylić, nie możemy jej z siebie zrzucić. Inaczej mówiąc, źródłowa relacja z Innym, po pierwsze, „kwestionuje brutalną spontaniczność mojej immanencji”²⁹, a po drugie, kwestionuje moją wolność: „Przyjęcie Innego oznacza *ipso facto* uświadomienie sobie własnej niesprawiedliwości – jest wstydem, jaki wolność odczuwa z powodu siebie samej”³⁰. Inny poprzedza mój wybór i moją wolność. J e s t, zanim go rozpoznam i wybiorę: „odpowiedzialność za Innego pochodzi z głębi, która wszelką wolność poprzedza”³¹. Momentem kulminacyjnym wydaje się tu jednak śmierć Innego:

Śmierć drugiego człowieka stawia mnie pod znakiem zapytania, jakbym przez swoją obojętność stawał się współnikiem tej śmierci, niewidzialnej dla Innego, który się na nią odślania; i jakbym, zanim sam zostanę oddany śmierci, musiał odpowiadać za śmierć Innego i nie mógł go zostawić w jego samotności. Właśnie w tym wezwaniu do odpowiedzialności

²⁶ Tamże, s. 82.

²⁷ Tamże, s. 352.

²⁸ Tamże, s. 236.

²⁹ Tamże, s. 240.

³⁰ Tamże, s. 89.

³¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 134.

przez twarz, która na mnie wskazuje, która o mnie pyta, która o mnie woła; właśnie w tym postawieniu mnie pod znakiem zapytania Inny jest bliźnim³².

Pod tymi słowami mógłby się podpisać również Fiodorow. Rozpoznajemy tutaj wciąż powtarzaną przez niego tezę o odpowiedzialności za śmierć bliźniego: „każde pokolenie jest odpowiedzialne, choć i mimowolnie, za śmierć rodziców, i dlatego nosi w sobie obowiązek wskrzeszenia” [I, 97 (140)]. Wspomniane przez Lévinasa „wezwanie do odpowiedzialności” byłoby zatem dla Fiodorowa wezwaniem do wskrzeszenia umarłych. Wbrew Heideggerowi, a w zgodzie z Fiodorowem, Lévinas stwierdził też, iż „sens śmierci zaczyna się w relacji między-ludzkiej”, a nie w moim „byciu-ku-śmierci”³³, nie w lęku o własne bycie albo nie-bycie: „Mam odpowiadać za śmierć innych, zanim zaczniesz mi chodzić o moje własne bycie”³⁴. W innym miejscu dopowiedział zaś, że śmierć Innego „jest już moją winą – winą tego, kto przeżył”³⁵. Pieczętując niejako swoje rozważania, francuski filozof przytacza słynne słowa starca Zosimy z *Braci Karamazow*: „Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystkich i za wszystko, a ja bardziej niż inni”³⁶. Dokładnie to samo mówił autor *Filozofii wspólnego czynu*: „ponosimy odpowiedzialność za śmierć” [I, 204 (323)] – za śmierć wszystkich naszych bliźnich. Wzięcie na siebie tej odpowiedzialności oznacza dla człowieka rozpoznanie samego siebie jako mimowolnego zabójcy: „Ale czyż są to zmarli? Są to wyparci, zabici, zresztą w ogóle nie ma po prostu zmarłych, lecz wszyscy są zabici, którzy sami też zabijali...” [III, 231]. Odpowiedzialność za śmierć rozciąga się na całość bytu, wypełniając dusze synów człowieczych powszechnym bólem i smutkiem kosmicznym.

Kolejną płaszczyzną wspólnoty między myślą Fiodorowa i Lévinasa jest próba ufundowania relacji społecznej na poczuciu powszechnego braterstwa. Wedle francuskiego filozofa braterstwo wypływa właśnie z pierwotnej i bezwarunkowej odpowiedzialności za Innego (czyli za wszystkich): „Odpowiedzialność nie jest następstwem braterstwa, gdyż braterstwo oznacza właśnie odpowiedzialność za Innego, płynącą spoza mojej wolności”³⁷. Ufundowane w ten sposób braterstwo Lévinas nazwie „faktem źródłowym”³⁸. Idea braterstwa przezwycięża czysto dialogiczną relację Ja–Ty (znaną z filozofii innego personalisty, Martina Bubera), każdorazowo odnosząc nas do My: „każdy dialog odnosi się do trzeciego, do My”³⁹. Również Fiodorow mówił o źródłowym braterstwie ludzi, opartym na odpowiedzialności za (zmarłych) bliźnich, a także o pierwotności „my” przed „ja”, nieoznaczającej jednak podporząd-

³² Tamże, s. 247.

³³ Tamże, s. 248.

³⁴ Tamże, s. 257.

³⁵ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Kraków 2008, s. 19.

³⁶ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 136. W przekładzie A. Wata: „Każdy z nas jest winien za wszystko wobec wszystkich, ja zaś winien jestem najwięcej”. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1987, t. I, s. 342.

³⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 135.

³⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 254.

³⁹ Tamże, s. 338.

kowania jednostki zbiorowości jako takiej – relacja etyczna różni się od relacji ontologicznej tym właśnie, że „nie ucieka się do zewnętrznego przymusu, przemocy” [I, 233 (372)]. „My” było dla Fiodorowa synonimem braterstwa i pokrewieństwa [zob. II, 199 (727)]. Jeśli zaś mowa o pokrewieństwie, to dla autora *Całości i nieskończoności* miało ono dwa aspekty: zakładało „indywidualność” oraz „wspólnotę ojca”. Prowadziło to Lévinasa do idei Boga:

Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm⁴⁰.

Lévinas to mówi czy Fiodorow? – zapytajmy, albowiem Lévinas dosłownie powtarza tu rozwiązanie „Moskiewskiego Sokratesa”. Wszak to Fiodorow konstruował ideę pokrewieństwa, biorąc za podstawę odpowiedzialność za bliźniego, to Fiodorow twierdził, że nasze pokrewieństwo zbiega się w osobie Ojca Niebieskiego [zob. I, 79 (111)].

Na tym nie koniec podobieństw między stanowiskami obu filozofów. Wedle francuskiego myśliciela, identycznie jak u Fiodorowa, relacja etyczna polega na przewyżczeniu opozycji między teorią a praktyką:

Tradycyjna opozycja między teorią i praktyką zniknie, jeśli wyjdziemy od metafizycznej transcendencji, w której zawiązuje się relacja z absolutnie innym – czyli prawda – i której królewską drogą jest właśnie etyka⁴¹.

Metafizyka i teologia spełniają się zatem w działaniu. Relacja z Bogiem sprowadza się do relacji z Innym:

Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. Żadne „poznanie” Boga nie istnieje w oderwaniu od tych stosunków. Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcielesnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg. Właśnie nasze stosunki z ludźmi, prawie niezbadane przez filozofię [...], nadają pojęciom teologicznym jedyne znaczenie, jakie one w ogóle posiadają⁴².

Także tutaj Fiodorow dzielił poglądy Lévinasa, twierdząc, że relacja z Bogiem powinna się spełniać w stosunkach z innymi (czyli w ich wskrzeszeniu), że wiara polega na działaniu, że teologiczne dogmaty powinniśmy rozumieć jako przykazania. Opowiadam o tym dokładniej w dalszej części.

Lévinas zapisał: „Pierwotnym celem ruchu Pragnienia nie jest nieśmiertelność, lecz Inny, Obcy. Jest ono absolutnie nieegoistyczne, na imię ma sprawiedliwość”⁴³. Myślę, że powyższe dwa zdania oddają także sedno Fiodorowowskiego projektu.

⁴⁰ Tamże, s. 255.

⁴¹ Tamże, s. 15.

⁴² Tamże, s. 79.

⁴³ Tamże, s. 59.

Rosyjski myśliciel pragnął nieśmiertelności nie ze względu na siebie, lecz właśnie z e w z g l ę d u n a I n n y c h. Oznacza to, że również dla Fiodorowa pragnienie Innego poprzedzało pragnienie nieśmiertelności, albo inaczej – pragnienie nieśmiertelności było pragnieniem nieśmiertelności Innego, bliźniego, który, podobnie jak u Lévinasa, zawsze pozostawał „jedynym, wyjątkowym”⁴⁴: „zmarły jest [...] kimś nie do zastąpienia” [I, 59 (77)]. Egoistyczne hasło „pamiętaj o śmierci” Fiodorow zastąpił przeto hasłem „pamiętaj o zmarłych”⁴⁵. I to właśnie ono napędzało całe myślenie (i życie) autora *Filozofii wspólnego czynu*. Zauważa to Lew Regelson:

Fiodorow ani razu, nigdy nie mówi o egoistycznym motywie przezwyciężenia śmierci; zawsze i wszędzie mówi tylko o wskrzeszeniu innych, całego łańcucha przodków, aż po praojca Adama⁴⁶.

Inny, drugi człowiek był a b s o l u t e m w filozofii Fiodorowa. I to absolutem zdecydowanie bardziej „absolutnym”, niż ma to miejsce w filozofii Lévinasa. Przesądza o tym Fiodorowowska idea wskrzeszenia umarłych – nieobecna w myśli autora *Całości i nieskończoności*. Choć pojawia się u Lévinasa myśl o odpowiedzialności za śmierć Innego, a źródłowa ekspresja, pierwsze słowo Innego brzmi u niego: „Nie zabijesz”⁴⁷, to jednak nigdy nie rozwinął on tej bezsłownej prośby w wezwanie do wskrzeszenia. U Fiodorowa natomiast: „starotestamentowe «nie zabijaj!» przekształca się w nowotestamentowe «wskrzyszaj!»” [I, 112 (165)].

Fiodorow nie godzi się na śmierć, gdyż jest ona zawsze śmiercią Innego, śmiercią bliźniego. Jak ujęła to Swietłana Siemionowa: „uświadamianie sobie śmierci, równa się uświadamianiu sobie strat”⁴⁸. I to tutaj właśnie ma swoje źródło Fiodorowowskie pragnienie wskrzeszania, pragnienie przywrócenia Innego do życia i zbawienia go, pragnienie anulowania i cofnięcia unicestwienia, którego Inny doświadczył. Jest to również niezaprzeczalny dowód na Fiodorowowski personalizm. Siemionowa i Gaczewa piszą:

Zadanie powszechnego wskrzeszenia, odtworzenia każdego, kto kiedykolwiek żył, oznacza, że każdemu przyznaje się unikalną wartość istnienia, a tym samym zasada indywidualności po raz pierwszy zostaje wprowadzona tak radykalnie i totalnie⁴⁹.

Filozofia Fiodorowa jest nieustającym opłakiwaniem Innego, nigdy niekończącą się żałobą, nieznaną kompromisu niezgodą na jego śmierć. Powinniśmy uczynić się nieśmiertelnymi, ponieważ śmierć Innego jest nie do zaakceptowania przez nasze sumienie. Tylko nieśmiertelność oraz wskrzeszenie wszystkich naszych bliź-

⁴⁴ Tamże, s. 358.

⁴⁵ С. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 162.

⁴⁶ Л.Л. Регельсон, *Тринитарные основы проекта Николая Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 887.

⁴⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 234.

⁴⁸ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 185.

⁴⁹ С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, *Николай Федоров и мифы о нем*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 987.

nich uciszy niemilknący krzyk sumienia: „Moralna antynomia «żyjących synów» i «zmarłych ojców» może znaleźć rozwiązanie jedynie w obowiązku powszechnego wskrzeszenia” [I, 258 (412)]. Imieniem pragnienia wskrzeszenia jest miłość – braterskie umiłowanie Innego oraz synowskie umiłowanie zmarłych ojców: „powszechne wskrzeszenie jest rezultatem powszechnej miłości” [I, 285 (456)]. Wskrzeszenie byłoby przeto absolutnym wyrazem moralności:

Śmierć jest triumfem ślepej, amoralnej siły, powszechne wskrzeszenie będzie zaś zwycięstwem moralności, będzie ostatecznym, najwyższym stopniem, na jaki wspiąć się może moralność [I, 298 (476)].

Personalizm Fiodorowa jest personalizmem doprowadzonym do ostatecznych granic – personalizmem absolutnym. Śmierć nie może stanowić bariery dla braterskiego związku osób. Śmierć nie jest kresem miłości, która pragnie przywrócenia do życia absolutnie wszystkich, albowiem „wszystkie co do jednego istnienia są konieczne” [I, 44 (53)]. Miłość jest silniejsza niż śmierć. Dlatego, jak stwierdza Władimir Warawa, etyka Fiodorowa jest etyką absolutną:

Filozofia „wspólnego czynu” jest naszym zdaniem jedyną soteriologiczną filozofią, w której wyrażono absolutny ideał moralny oraz położono fundament pod absolutnie moralny sens ludzkiego życia⁵⁰.

4. Zjednoczenie ludzkości

Filozofia Fiodorowa nie jest teorią, której wyłączny cel stanowi samo poznanie bytu, lecz projektem (*проект*). Zamierzeniem autora *Filozofii wspólnego czynu* było nakreślenie projektu bytu – planu jego przeobrażenia. Poznanie rzeczywistości w jej obecnym kształcie jest tu oczywiście wymogiem niezbędnym, ale pozostaje ono za ledwie pierwszym krokiem filozofii „wspólnego czynu”. Słowo „filozofia” okazuje się tu zresztą mylące, gdyż zakłada ono statyczny, czysto teoretyczny obraz bytu, tymczasem Fiodorowska filozofia to akt dynamiczny. Mówiąc wprost: filozofia jest działaniem – poznanie powinno przełożyć się na działanie:

Z chwilą zjednoczenia poznania i działania, obserwacja przeistoczy się w wyobrażenie tego, co być powinno, tzn. w projekt, a działanie, będące w stanie nieświadomości wzajemnym zabijaniem się, przeobrazi się w powszechne wskrzeszenie [I, 139 (209)].

Również w swojej warstwie etycznej myśl Fiodorowa jest przede wszystkim planem moralnego przeobrażenia człowieka. Rosyjski myśliciel adresuje go do całej ludzkości, czyni „Projektem Powszechnym” [I, 277 (443)] – jego żywiołem są stosunki międzyludzkie. Filozofia „wspólnego czynu” winna „dziać się” pośród ludzi, stąd też Fiodorow poświęca bardzo wiele miejsca analizie i projektowaniu relacji międzyludzkich.

⁵⁰ В.В. Варавва, *Нравственная философия Николая Федорова*, s. 931.

Rosyjski myśliciel wprowadza w tym celu cały system specyficznych kategorii – najczęściej występujących w parach. Zasadnicza opozycja, choć przejawia się na różne sposoby, jest łatwa do zidentyfikowania – to opozycja między pożądanym stanem braterstwa a negatywnie ocenianym stanem niebraterstwa (*братство – небратство*). Nad znaczeniem metaforycznym tego pojęcia dominuje u Fiodorowa znaczenie dosłowne: braterstwo oznacza bycie rzeczywistymi braćmi – dziećmi wspólnych ojców, praprzodków. Braterstwo to również nasz wspólny los wobec śmierci oraz wspólny smutek wywołany utratą ojców. Prawdziwe braterstwo jest braterstwem wobec śmierci – zwróconym jednocześnie w przeszłość i przyszłość. Ten bazowy schemat zostaje przez Fiodorowa powtórzony w opozycji między więzią pokrewieństwa a jej zanikiem, brakiem (*родство – неродственность*). Podobnie jak braterstwo, również pokrewieństwo jest pokrewieństwem wszystkich żyjących ludzi, będących synami człowieczymi, synami zmarłych ojców. Ponad wymiarem biologicznym nadbudowuje się tu wymiar etyczny – *родственный* znaczy także: życzliwy, serdeczny, przyjazny. Fiodorow pisał: „Podstawową cechą więzi pokrewieństwa jest miłość” [I, 81 (114)]. Pokrewieństwo oznacza wspólnotę życia przeciwstawionego śmierci⁵¹. Przywrócenie utraconej więzi braterstwa i pokrewieństwa stanowi niezbędny warunek podjęcia projektu „wspólnego czynu” – nie darmo otrzymał on miano *общего – wspólnego*. Projekt ten jest bowiem, wedle Fiodorowa, jedynym projektem, wokół którego ludzkość byłaby w stanie się zjednoczyć, ponieważ tylko on pozostaje wymierzony we wspólne nam wszystkim zło – śmierć. Zjednoczenie (*объединение*) ludzkości, do którego ustawicznie wzywa Fiodorow, byłoby więc w pierwszym rzędzie zjednoczeniem moralnym, nakierowanym na realizację najwyższego dobra, czyli dokonania immanentnego wskrzeszenia. Bodaj najoryginalniejszy wyraz postulat ów znalazł we wstępie do poświęconego Fiodorowowi zbioru *Wszczęświatowy czyn*: „Śmiertelnicy wszystkich krajów, plemion, narodów, wszystkich zajęć, tytułów, stanów, wierzeń, poglądów, przekonań – łączcie się!”⁵². Zjednoczenie jest koniecznością również w wymiarze praktycznym – w pojędykę nie mamy szans na realizację nakreślonego przez Fiodorowa projektu. Wielokrotnie powtarzanym przez rosyjskiego myśliciela ideałem moralnym staje się więc „życie ze wszystkimi i dla wszystkich”:

Życie trzeba nie dla siebie (egoizm) i nie dla innych (altruizm), ale ze wszystkimi i dla wszystkich; oto właśnie zjednoczenie żyjących (synów) w celu wskrzeszenia zmarłych (ojców) [I, 110 (160)].

Autor *Filozofii wspólnego czynu* pragnie tym samym wykroczyć poza opozycję egoizmu i altruizmu. Egoizm zna tylko siebie: „znajdź siebie w sobie, bądź jedynym i niczego, prócz siebie, nie uznawaj...” [I, 394 (505)] – ironizuje Fiodorow, oskarża-

⁵¹ Dokładną analizę tego terminu i jego pochodnych przeprowadzam w przypisie do polskiego przekładu *Filozofii wspólnego czynu*. Zob.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński i M. Milczarek, Kęty 2012, s. 45 (przyp. 11).

⁵² *Вселенское Дело*, t. 1, Одесса 1914, s. VIII.

jąc o promowanie tego rodzaju egoizmu zwłaszcza Maxa Stirnera oraz Fryderyka Nietzschego [zob. I, 412 (534)]. Altruizm natomiast zawiera w sobie negatywny moment ofiarowania siebie, poświęcenia się, tymczasem etyka Fiodorowa nie potrzebuje ofiary. Ofiara nie przewyższa bowiem logiki bytu, lecz ją potwierdza:

Jeżeli życie jest dobrem, to poświęcenie go będzie utratą dobra dla oddających swe życie w imię zachowania go przez innych; czyż dobrem będzie jednak życie dla tych, którzy skozykali na tym poświęceniu i zachowali swe życie za cenę śmierci innych? Jak możliwy jest altruizm bez egoizmu? [I, 58 (75)]

Fiodorow mówi przeto o konieczności syntezy egoizmu (nazywanego przezeń także „indywidualizmem” lub „solipsyzmem”) oraz altruizmu – jej wynikiem byłoby osiągnięcie pełni pokrewieństwa:

Będzie to pełnia pokrewieństwa: zamiast indywidualnego, zwaśnionego istnienia jednostek – współistnienie; zamiast następstwa pokoleń – pełnia życia, odrzucenie i wyrugowanie śmierci! [II, 199 (727)]

Podmiotem „wspólnego czynu” jest zatem mnogie „my” – ludzkość zjednoczona więzią pokrewieństwa i braterstwa. „My” to moralne zjednoczenie żywych przeciw amoralnej przyrodzie:

Pokrewieństwo – to my; nie istnieją dłań inni w sensie obcych: wszyscy – to dłań takie samo Ja, swoi, istoty pokrewne, pokrewne naturalnie, organicznie, a nie sztucznie, mechanicznie, zewnętrznie spokrewnione [II, 199 (727)].

Docelową postacią zjednoczenia jest osiągnięcie stanu wielojedności (*многоеди́нство*): „Kiedy wszyscy będą odczuwali i uświadamiali sobie siebie we wszystkich, i w ten sposób nawet dalecy staną się bliskimi, otrzymamy wielojedność” [II, 199 (727)]. Zjednoczone „my” to przeobrażona moralnie, zdolna do „wspólnego czynu” ludzkość. Wbrew pozorom, ideał wielojedności nie oznacza podporządkowania jednostki masie ludzkiej. Fiodorow podkreślał dobrowolność aktu zjednoczenia [zob. I, 403 (519)], który nie wiąże się z negacją wolności odrębnej jednostki. Różnica między jednostkami zostaje zawsze zachowana. Pokojową koegzystencję obu tych wartości wyraża Fiodorowowska formuła, odwołująca się do teologii Trójcy Świętej: „Jedność bez zmieszania, różnica bez waśni” [I, 96 (138)] (wróć do tego w następnym rozdziale). Wielojedność stanowi eschatologiczne „narzędzie” usunięcia z bytu śmierci oraz ożywienia zgładzonych przez nią jednostek. Ostatecznym beneficjentem Fiodorowowskiego projektu jest zawsze osoba ludzka – swoisty „absolut” filozofii „wspólnego czynu”. Wielojedność oraz pełne zjednoczenie służą potwierdzeniu tej wartości. Fiodorowowska totalność w żadnym wypadku nie jest więc totalitarna – celem i granicą jej działania okazuje się metafizyczne ocalenie wszystkich żywych i żyjących niegdyś jednostek ludzkich, a zjednoczenie to konieczny tego warunek.

W tym i tylko w tym kontekście Fiodorow sprzeciwia się indywidualizmowi oraz nieskrępowanej i beztroskiej wolności jednostki. Cóż po indywidualizmie właściwym współczesnym społeczeństwom – zapytuje „Moskiewski Sokrates” – jeśli każdy z ich członków zostanie zgładzony przez śmierć, a zanim to nastąpi będzie wielokrotnie wystawiany na mękę oglądania śmierci innych? Cóż po wolności, jeśli kopiuje ona „porządki” panujące w przyrodzie: „Jaką zresztą wartość mogą mieć życie i wolność, skoro *homo homini lupus*” [I, 297 (473)]? Wolność polegająca na swobodnej autokreacji, wolność do życia indywidualnego jest dla moskiewskiego myśliciela wolnością fałszywą – zostanie ona skutecznie anihilowana przez śmierć. „Niewolnik ślepej siły śmie nazywać siebie wolnym!” [II, 77 (624)] – ironizuje autor *Filozofii wspólnego czynu*. Wolność ta okazuje się ponadto niemoralna, gdyż otrzymujemy ją kosztem drugiego człowieka, kosztem własnych rodziców – wskutek naszej przynależności do świata przyrody nie uzyskujemy jej za darmo. Wolność, o jakiej marzymy, to wolność usiłująca wymazać synowski dług życia, powiada Fiodorow. Moja wolność realizuje się kosztem ograniczenia twojej wolności – regulatorem tej ekonomii jest śmierć. Śmierć innych wyręcza mą wolność, pozwala jej na zacerpienie głębszego oddechu. Stąd też: „wolność do życia wyłącznie dla samego siebie – to największe zło” [I, 186 (291)]. Wolność w jej dzisiejszym kształcie jest dla Fiodorowa złudzeniem, fałszywą wartością, ponieważ jest wolnością w istocie nader ograniczoną, pozorną: „w o l n o ś ć (wzięta sama w sobie, bez bliższego określenia i urzeczywistnienia swego powołania) nie jest dobrem; jest po prostu – nicością” [II, 106–107 (647)]. Prawo do nieskrępowanej wolności oznacza legitymizację śmierci, ergo: wolność... na cmentarzu. Prawdziwa droga do wolności wiedzie, wedle Fiodorowa, poprzez czyn wskrzeszenia. Stanie my się wolni, gdy spłacimy swój dług wobec zmarłych przodków, zapewniając sobie jednocześnie nieśmiertelność: „bez wypełnienia tego obowiązku wolność jest wręcz niemożliwa” [I, 296 (473)]. Nie wolność więc winna nami kierować, ale miłość: „Tylko miłość wyzwala” [I, 186 (292)].

„Nie istnieje bowiem wrogość wieczna, a usunięcie tymczasowej jest naszym zadaniem” [I, 239 (382)] – pisał Fiodorow. Zjednoczenie, o które apeluje Fiodorow, wciąż pozostaje w sferze projektu, co rosyjski myśliciel odnotowuje z goryczą:

Ród ludzki w swoim obecnym kształcie nie tworzy takiej wielojedności właśnie dlatego, że siła zewnętrzna nie tylko nie jest mu podporządkowana, ale, przeciwnie, panuje nad nim, wywołując w nim walkę, a poprzez nią – waśń, zniewolenie i dominację. W takiej (obecnej) sytuacji wielojedność albo pokrewieństwo pozostają jedynie projektem [II, 199 (727)].

Społeczeństwa są wewnętrznie i zewnętrznie zantagonizowane, ludzkość znajduje się w stanie w a ś n i (*рознь*). Zamiast pokrewieństwa i braterstwa w życiu społecznym królują depatriacja i defraternizacja [zob. I, 402 (518)]. Jego uczestnicy trwają w permanentnym stanie skrytej walki, którą określa się jako „konkurencję” – o rozmaite dobra materialne, zaszczyty, partnerów seksualnych itd. Również światowy pokój stanowi dla Fiodorowa złudzenie. Walka o byt i teryto-

rium jest wprawdzie w czasie pokoju złagodzona, lecz dowodem na jej podskórną obecność są wszelkie otwarte konflikty, które regularnie wybuchają. Gdyby pokój był rzeczywisty, jego równowaga nie byłaby w stanie wygenerować otwartej wojny. Fiodorow odwołuje się w tym kontekście do nieprzetłumaczalnej na język polski dystrykcji ortograficznej: różnicy między słowami *mu p* oraz *mi p*. Wyraz *mi p* opisuje aktualną sytuację, czyli pokój fałszywy – w zapisie sprzed reformy ortograficznej z 1918 roku słowo to oznaczało wszechświat, a ten pozostaje ślepy i chaotyczny. Fiodorow zapytuje: „Dlaczego świat [*mi p*] nie jest ładem [*mu p*]? Dlaczego dla jednych ład [*mu p*] istnieje tylko poza światem [*вне мира*], a dla innych ładu [*мира*] nie ma ani w świecie [*в мире*], ani poza światem [*вне мира*]?” [I, 38]. *Mip* – wszechświat – powinien przestoczyć się w prawdziwy, jednoczący ład – *mu p*. Innymi słowy, *mu p* to projekt przeobrażonego wszechświata: „Ś w i a t [*mi p*] to fakt, a ł a d [*mu p*] – to projekt” [I, 425 (557)].

Proponowane przez Fiodorowa zjednoczenie byłoby czymś więcej niż zjednoczeniem obywatelskim – jednoczącym w oparciu o prawo i zasadę państwowości. Ba, Fiodorow właśnie w zewnętrznej, sztucznej, ustanowionej przez prawo jedności znajduje barierę dla prawdziwego braterstwa: „Pod pojęciem sytuacji niebraterskiej rozumiemy całokształt stosunków prawno-ekonomicznych, podział na warstwy i międzynarodową waśń” [I, 43 (50)]. P a ń s t w o w o ś ć i o b y w a t e l s k o ś ć (*государственность и гражданственность*) powinny zatem zostać zastąpione ojczyźnianością (*отечественность*) [zob. I, 43 (51)]. Ojczyźnianie nadaje ziemi sens bycia ziemią zmarłych ojców, cmentarzem wspólnych przodków, zawiera w sobie immanentne wezwanie do wskrzeszenia. „Idea ojczyzny zrodziła się na cmentarzu” [I, 124 (184)] – stwierdza Fiodorow. Rzecz jasna, należałoby tu wykroczyć poza partykularyzm poszczególnych ojczyzn, a także wszelkie inne dzielące nas różnice: wyznaniowe, rasowe, klasowe itd., i uświadomić sobie wspólnotę losu wobec śmierci, uświadomić sobie wspólny wszystkim ludziom ból utraty, dostrzec w ziemi wielki cmentarz przodków. Zjednoczenie, do którego bez wytchnienia nawiązuje autor *Filozofii wspólnego czynu*, miałoby więc *stricte* moralny charakter.

We wskrzeszeniu umarłych Fiodorow odnajduje również panaceum na obecny od zarania dziejów „problem socjalny” (*социальный вопрос*), czyli problem „bogactwa i ubóstwa”. Fiodorow zapytuje retorycznie: „Czyż bogactwo jest dobrem, a ubóstwo – złem, czy też życie, tzn. życie nieśmiertelne, jest dobrem prawdziwym, a śmierć – prawdziwym złem?” [I, 390 (499)]. „Problem socjalny” pozostaje dla niego problemem wtórnym, problemem o sztucznie wyolbrzymionym znaczeniu. Co więcej, kwestia ta przesłania kluczowy problem ludzkości, jakim jest „problem naturalny” (*естественный вопрос*), a więc problem „życia i śmierci” (Fiodorow niekiedy nazywa go też „problemem sanitarno-żywnościowym”). „Dopóki będzie śmierć – będzie także nędza” [I, 390 (499)] – żadne reformy społeczne czy gospodarcze nie rozwiążą problemu socjalnego, gdyż jego źródła tkwią w problemie naturalnym. Problem socjalny jest w istocie problemem zastępczym:

Należy pamiętać, że zagadnienie bogactwa jest wyłącznie zagadnieniem manufakturowych zabawek i igraszek, a nie kwestią tego, co najistotniejsze i absolutnie niezbędne – rozwiązanie tej zaś kwestii jest nie do pomyślenia bez radykalnego usunięcia nieurodzajów albo głodu i zaraz morowych, czy też chorób w ogóle (problem sanitarno-żywnościowy), i dlatego zagadnienie tego, co najistotniejsze, mieści się w problemie powszechnego przywrócenia życia [I, 390 (499)].

Rosyjski myśliciel na równi odrzucał ustrój socjalistyczny i kapitalistyczny. Wbrew twierdzeniom Karola Marksa, rewolucja proletariacka wcale nie rozwiązała-by trawiących społeczeństwo „sprzeczności”⁵³:

Socjalizm jest oszustwem; pokrewieństwem, braterstwem nazywa on stowarzyszenie obcych sobie ludzi, których wiążą jedynie materialne korzyści; podczas gdy rzeczywista, najżywniejsza więź pokrewieństwa wiąże się z wewnętrznym uczuciem [I, 59 (77)].

Sprawiedliwa (a w istocie „zawistna” [I, 249 (293)]) redystrybucja dóbr materialnych, którą oferuje socjalizm, nie rozwiąże trapiących ludzkość problemów, gdyż ich prawdziwą przyczyną nie jest powszechne ubóstwo, ale powszechna śmiertelność:

Prawdziwa religia i rzeczywiste wyzwolenie od nieszczęść wymagają zastąpienia problemu bogactwa i ubóstwa albo socjalizmu problemem życia i śmierci, wymagają zastąpienia powszechnego wzbogacania się powszechnym wskrzeszeniem [II, 188 (696)].

Socjalizm i komunizm Fiodorow nazywa więc „utopiami” [I, 160 (247)]. Równie (a może w nieco większym stopniu) obcy był mu kapitalizm, będący w istocie kopią relacji panujących w świecie przyrody i wprowadzający do wnętrza społeczeństw otwartą rywalizację – powszechną wrogość, walkę o byt. Socjalizm oraz kapitalizm nie tylko nie są w stanie przezwyciężyć nękającej ludzkość śmiertelności, nie tylko nie potrafią się skutecznie zmierzyć z dramatem historii, ale w gruncie rzeczy potwierdzają fatalną zależność człowieka od przyrody.

Również antagonizujący społeczeństwa podział na warstwy *w y k s z t a ł c o n e* (*ученых*) oraz *n i e w y k s z t a ł c o n e* (*неученых*) mógłby zostać zniesiony w akcie zjednoczenia przeciw naszemu wspólnemu wrogowi – śmierci. Zdaniem Fiodorowa, „wykształceni” wyrzekli się realnego działania na rzecz biernej kontemplacji i rozmyślań, a także zapoznali swoje pokrewieństwo z resztą ludzkości, odizolowali się od niej. Rosyjski myśliciel pisał:

Lepiej być najnikczemniejszym, ostatnim z „synów człowieczych”, niżli królem wszystkich wybranych umysłów, jak Platon, Arystoteles, słowem, wszyscy filozofowie od Talesa do naszych czasów, którzy nie potrafili zrozumieć, że są „synami marnotrawnymi”, tzn. naszymi braćmi [I, 124 (185)].

⁵³ Szerzej o stosunku Fiodorowa do marksizmu: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, *Николай Федоров и мифы о нем*, s. 995–998.

Warstwą działającą byłaby zaś warstwa niewykształcona, zwłaszcza mieszkańcy wsi. Z drugiej strony jednak, owi żyjący czynem plebejusze, prawem symetrii, pozbawieni są teoretycznej wiedzy i stąd ich działalność jest mało efektywna. Fiodorow mówi przeto o potrzebie zjednoczenia wiedzy z działaniem, warstwy wykształconej z niewykształconą, miasta i wsi – jest to kolejny warunek przystąpienia do wskrzeszenia wszystkich zmarłych. Zjednoczeni powinni zostać „wszyscy ze wszystkimi”:

Wskrzeszenie jako urzeczywistniający się akt jednoczy nie tylko wszystkie religie, wszystkie wyznania, ale w integralnym działaniu, w powszechnej, opartej na zasadzie pokrewieństwa [*родственной*] praojcowskiej miłości łączy zarówno wierzących, jak i wątpiących, wykształconych i niewykształconych, łączy warstwy społeczne, miasto i wieś [I, 228 (364)].

Idea wskrzeszenia pozostaje, w opinii Fiodorowa, uniwersalną, wspólną wszystkim warstwom społecznym i narodom ideą, która powinna znieść wszelkie dzielące je antagonizmy. Tylko ona bowiem godzi we wspólny nam egzystencjalny pauperyzm:

Jedynie supramoralizm jako powszechne, naturalne zadanie, jako problem powszechnego przywrócenia życia jest w stanie usunąć zewnętrzną (bogactwo i ubóstwo) oraz wewnętrzną (wykształceni i niewykształceni) waśń, a także zjednoczyć od wewnątrz – w uczuciu i myśli oraz od zewnątrz – we wspólnym dziele przeistoczenia siły rodzącej i uśmiercającej w odtwarzającą. Supramoralizm jest naturalnym problemem dla wszystkich żyjących, problemem, który stawia sama przyroda, osiągająca świadomość i uczucie – problem ten zostaje postawiony nie tyle z miłości do życia, które znamy wyłącznie w połączeniu z zatruwającą je bezustannie śmiercią, ile z odrazy wobec śmierci, z naturalnego współczucia zmarłym i umierającym [I, 408 (529)].

Fiodorowska etyka zjednoczenia opiera się na jeszcze jednej dystynkcji: różnicy między pełnoletnością a niepełnoletnością (*совершеннолетие* – *несовершеннолетие*). Niepełnoletność to dla Fiodorowa przyzwolenie na władzę przyrody nad człowiekiem, a więc przyzwolenie na śmiertelność:

Niepełnoletność rodu ludzkiego w niczym się tak nie wyraża, jak w zabobonnej czołobitności wobec wszystkiego, co naturalne, w przyznaniu ślepej przyrodzie władzy nad istotami rozumnymi (naturalna moralność) [I, 105 (153)].

Niepełnoletność oznacza również akceptację historii i cywilizacji w jej obecnym kształcie. Synonimem niepełnoletności jest *dziecinność* (*ребячество*). Zewnętrzne oznaki obu tych wad to: infantylny konsumpcjonizm, moda, bale, libidalny feminocentryzm, próżność. Przykładem tych tendencji była dla Fiodorowa paryska Wystawa Światowa z 1889 roku, której poświęcił on osobny (napisany w bardzo barwny i ironiczny sposób) artykuł *Wystawa 1889 roku* [zob. I, 442–463]. Tekst ten zawiera nader trafną krytykę konsumpcjonizmu, która zaskakuje swą ak-

tualnością⁵⁴. Zdaniem Mazurka, wprowadza ona ponadto „nową jakość w stosunku do tradycji słowianofilskiej”⁵⁵. Przyjrzyć się w tym miejscu pokrótce owej krytyce.

Według Fiodorowa, ulotnym światem paryskiej wystawy rządzi pieniądz: „Błogosławieni bogaci, albowiem do nich należy doczesne królestwo, i biada biednym, słabym, chorym – nie ma dla nich miejsca na uczcie życia, na wystawie” [I, 449]. Jest to świat „władzy rzeczy nad ludźmi” [I, 445]⁵⁶, świat, w którym „młodość jest cnotą, a starość – wadą” [I, 445]; to miejsce libidinalnego kultu kobiet, „arena doboru płciowego” [I, 445]. W sztucznym świecie, kreowanym przez konsumpcyjny świat paryskiej wystawy, królują *m a r n o t r a w n i s y n o w i e i c ó r k i (блудные сыны и дочери)*, nazywani przez autora *Filozofii wspólnego czynu* także wiecznymi kawalerami (*женухи*) i pannami (*невесты*). Jest to wreszcie świat nieustającej gry, niekończącego się balu, „pornokratycznego upojenia” [I, 59 (76)] – świat zepsuty i nieautentyczny:

Zapewniana przez bogactwo próżność rodzi kult kobiet, tj. uczucie nabiera charakteru płciowego, a wola przekształca się w żądzę; dlatego też w miastach wszyscy – od małego do dużego, od kołyski aż po grób – przeobrażają się w kawalerów i panny, życie stawia sobie za cel wyłącznie zadowolenie, sens i cel życia zostają utracone [I, 423 (554)].

Światu konsumpcji podporządkowany jest przemysł, który masowo produkuje przeróżne „bawidełka”, promuje „sztukę ubierania się” [I, 444], wytwarza rozmaite bibeloty: „Rzecz jest bogiem i nie ma innych bogów, prócz tych fetyszy” [I, 449]. Industrializm oraz libidalny feminocentryzm stymulują się wzajemnie: „Cały przemysł wywodzi się, bezpośrednio lub pośrednio, z doboru płciowego” [I, 278 (445)]. Fiodorow zauważa też, że na straży tego porządku stoi aparat represji (policja, wojsko) strzegący „wolności” konsumpcji: „industrializm jest ojcem militarystyki” [I, 420 (549)]. Industrializm odpowiada także za depersonalizację, gdyż zamienia robotników w maszyny, w „organy produkcji” [I, 247 (395)], w masę, którą można manipulować. Czas wolny robotników wypełniają często pijaństwo⁵⁷ i prostytutka, ich obyczaje upadają, religijność obumiera. Industrializm wspierany jest również przez naukę i samych naukowców, którzy dostarczają mu niezbędnych technologii, wydatnie przyczyniając się tym samym do dehumanizacji kultury. Cywilizacja industrialno-konsumpcyjno-obywatelska skłania do zapoznania ojców, czyni spustoszenie moralne i powoduje zanik braterstwa: „to nie braterstwo, ale obywatelstwo, nie ojczyzna, ale państwo niczyje” [I, 448].

⁵⁴ S. Mazurek słusznie określił ją jako „zdumiewająco dalekowzroczną”. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 52.

⁵⁵ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 36.

⁵⁶ Też o dominacji rzeczy nad ludźmi w społeczeństwie zaawansowanego konsumpcjonizmu wysunął w drugiej połowie XX wieku francuski filozof i socjolog Jean Baudrillard. Mówił on o zmierzchu podmiotu uwodzonego przez rzeczy, poddanego ich strategiom i grze.

⁵⁷ A skąd bierze się pijaństwo? Rzecz jasna z braku „wspólnego czynu”: „nawet najzwyczajniejsze pijaństwo w większości przypadków wytłumaczyć można, najwidoczniej, tym samym brakiem szerszej, czystszej, wszechobejmującej działalności” [I, 256 (410)].

Fiodorow zauważa przenikliwie, że społeczeństwo oddające się konsumpcji usuwa ze swojej świadomości śmierć, nie chce niczego o niej wiedzieć, wmawia sobie, że śmierć nie istnieje: „lękając się śmierci, [...] usiłuje przekonać siebie samo, że śmierci nie ma” [I, 445]. Wymazywanie śmierci ze świadomości nakazuje trupowi – w iście Baudrillardowskim sensie – symulować życie. Wymazywanie to dokonuje się dosłownie – trup poddany zostaje procedurze makijażu: „w Paryżu poszli jeszcze dalej: bielą tam i rumienią nieboszczyków, starając się nadać im wygląd nie tylko żywych, ale i całkowicie zdrowych, kwitnących wręcz” [I, 446]⁵⁸. Zdaniem Fiodorowa, eliminacja śmierci ze świadomości uwidacznia się także w tendencji do izolowania cmentarzy lub wypierania ich poza ramy przestrzeni miejskiej, która pragnie być przestrzenią wiecznej młodości, przestrzenią bez śmierci: „dla samych przodków, tj. cmentarzy, brak dziś miejsca w mieście, zostali oni przeniesieni daleko za miasto” [I, 446]⁵⁹. Śmierć zostaje usunięta ze świadomości, doznaje anihilacji, zmarłych nie wypada za często wspominać, ich kult zanika⁶⁰. Również sama ziemia, będąca prochem ojców, przeistacza się w kapitał, źródło dochodu, zostaje poddana rabunkowej eksploatacji (odnajdujemy tu załączki swoiście pojętych postulatów ekologicznych).

⁵⁸ W *L'Échange symbolique et la mort* Jean Baudrillard opisuje identyczny proces: „Oto makijaż śmierci – opis Victora Hugo przywodzi na myśl amerykańskie domy pogrzebowe, w których śmierć chroni się przed żałobą i bliskością żywych, by «wykreować» ją zgodnie z najczystszyimi prawami *standingu*, *smilingu* i *international marketingu* [...]. Scenariusz, jaki realizują domy pogrzebowe jest przeciwieństwem: idzie tu o zachowanie żywego wyglądu zmarłego, *naturalności* życia, jego pozoru: uśmiechu, tych samych kolorów, tego samego odcienia skóry, podobieństwa do samego siebie nawet po śmierci; zmarły wydaje się tu nawet nieco żywszy niż za życia”. J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007, s. 235–236.

⁵⁹ To samo zauważa Baudrillard: „Ewolucja prowadząca od społeczeństw pierwotnych do nowoczesnych ma charakter nieodwracalny: wraz z nią *zmarli stopniowo przestają istnieć*. [...] Nie są już pełnoprawnymi istotami, godnymi partnerami wymiany, co uświadamia im się boleśnie, wykluczając ich w coraz większym stopniu z grupy żywych, odpychając od siebie coraz dalej, wyrzucając z domostw, w których żyli w intymnej bliskości z żywymi, na odludzie cmentarza, mieszczącego się początkowo wewnątrz wsi lub w obrębie murów miejskich, potem jednak przybierającego postać pierwszego getta, będącego pierwowzorem wszystkich następnych, odsuwając ich coraz dalej od centrum ku peryferiom, by w końcu umieścić – jak to się dzieje we współczesnych miastach i metropoliach – nigdzie, czyli tam, gdzie nic nie jest już dla nich przewidziane, ani w przestrzeni fizycznej, ani psychicznej”. Tamże, s. 158.

⁶⁰ Ponownie Baudrillard: „Kult zmarłych obumiera. [...] O zmarłych mówi się coraz mniej, śmierć pogrąża się w milczeniu, popada w zapomnienie i powszechną niełaskę. [...] Śmierć, podobnie jak żałoba, staje się czymś obscenicznym i krępującym, dziś w dobrym tonie jest jej ukrywanie, może przecież zburzyć komuś dobre samopoczucie. Dobre maniere każą nam unikać wszelkich odniesień do śmierci. Skrajnym przypadkiem tego rodzaju dyskretnego uchylenia śmierci i nakazu pozostawiania minimalnych śladów jest kremacja”. Tamże, s. 237.

Oto świat niepełnoletniej, niedojrzałej ludzkości⁶¹. Oto „cywilizacja śmierci”⁶² albo „inkarnacja grzechu”⁶³. Fiodorow nie przeciwstawia jednak królującemu w kapitalizmie konsumpcjonizmowi bardziej „powściągliwego” w tej kwestii socjalizmu, lecz usiłuje wyjść poza tę fałszywą alternatywę. Antykapitalistyczna rewolucja proletariacka bynajmniej nie uzdrowi sytuacji:

Ujęta zwięźle, w jednej formule, rewolucja może być nazwana zamianą w s p ó l n e g o o j c o w s k i e g o, p r a o j c o w s k i e g o z a d a n i a n a z a d a n i e s p o ł e c z n e, z d r a d ą a l b o p o r z u c e n i e m s y n o w s k o - o j c o w s k i e g o o b o w i ą z k u w s k r z e s z e n i a z m a r ł y c h g w o l i d o b r o b y t u ż y j ą c y c h [I, 185 (290)].

Prawdziwą alternatywą jest dla rosyjskiego myśliciela osiągnięcie przez rodzaj ludzki „pełnoletności”, czyli podjęcie „problemu naturalnego” – zjednoczenie się w walce ze śmiercią oraz w zadaniu wskrzeszenia. Paradoksalnie osiągnięcie pełnoletności oznacza dla Fiodorowa powrót do bycia dzieckiem: powinniśmy stać się d o j r z a ł y m i d z i e c i m i. D z i e c i ę c o ś ć (*демство*) (ale nie „dziecinność”), to poczucie powszechnego pokrewieństwa wszystkich ludzi:

W dziecięcym uczuciu, w uczuciu powszechnego pokrewieństwa zawiera się kryterium i źródło dalszego doskonalenia się (tj. osiągnięcia pełnoletności), od którego odchylenie prowadzi do upadku, stwarza synów marnotrawnych, niemożliwym czyni osiągnięcie pełnoletności, przekształca w d z i e c i n n o ś ć, którą należy odróżniać od d z i e c i ę c o ś c i [I, 80 (111)].

To dziecięcość stanowi zatem kryterium „pełnoletności”, a zarazem „wzór moralny”, do którego winniśmy dążyć [zob. III, 395]. Przyczyna tego paradoksalnego rozstrzygnięcia kryje się w tym, iż to właśnie dzieci dostrzegają we wszystkich ludziach „braci i siostry” własnych rodziców; dzieci nie znają właściwej dorosłym różnicy między „swoimi” a „obcymi”. Dzieci nie zwracają również uwagi na wszelkie zewnętrzne podziały: majątkowe, klasowe, poziomu wykształcenia – wszystkich lu-

⁶¹ W pismach Fiodorowa znajdziemy również wyjątkowo sugestywną (i proroczą!) wizję społeczeństwa przyszłości, zdominowanego przez hiperkonsumpcję i hipertrofię techniki: „historia jako nauka przypominająca o przodkach, będzie ze złością tępiona przez owych czcicieli niepodzielnej terażniejszości, będzie tępiona we wszelkich przejawach, pod postacią pomników, świątyń, muzeów, cmentarzy... Panowanie obejmie sama technologia przeobrażona w bezduszną technikę – co będzie równało się atrofii rozumu praktycznego. Uczucie płciowe albo żądza [...], tworząc b e z d z i e t n e m a ł z e n ś t w o, wyprą miłość tak do ojców, jak i do dzieci. Jeśli owa istota, która nie będzie nawet rodziła, lecz tylko uśmiercała, opanuje sztukę produkowania środków odżywczych i innych surowców drogą fabryczną, która (tj. taka sztuka produkowania) również przekształci się w nieświadomą technikę, wówczas owo zwierzę – mieszczanin – stanie się najbardziej przeciwnaturalnym wytworem przyrody [...]. Cóż pocnie wtenczas ze zwierzętami i roślinami, które stały się zbędne, to zwierzę, które wyparło przodków i nie oszczędziło swoich własnych potomków...?! Nie oszczędzając nikogo, ów zezwierzęcony człowiek lub mieszczanin będzie bardzo mocno strzegł swojego własnego istnienia, a swoim zadaniem uczyni maksymalne przedłużenie go” [I, 411 (532–533)].

⁶² A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996, s. 31.

⁶³ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 32.

dzi traktują po bratersku. Co więcej, to dzieci, zdaniem Fiodorowa, mają najgłębsze poczucie międzypokoleniowej więzi i odczuwają nie tylko pokrewieństwo istniejące między żyjącymi w danym momencie ludźmi, ale również pokrewieństwo ponadczasowe, dla którego śmierć nie jest barierą:

W dziecięcym uczuciu powszechnego braterstwa zawierało się, kryło się to, że każdy człowiek jest synem, wnukiem, prawnukiem, praprawnukiem... potomkiem ojca, dziadów, pradziadów, przodków, wreszcie wspólnego praojca, a zatem w uczuciu tym mieściło się nie tylko ściśle zjednoczenie teraźniejszego, żyjącego (synów), ale także albo nawet przede wszystkim połączenie teraźniejszego z przeszłym (z ojcami) [I, 81 (113-114)].

Właściwe dzieciom wszechobejmujące poczucie pokrewieństwa nakazuje Fiodorowowi nazwać dziecko *synem człowieczym* w najściślejszym sensie [zob. I, 80 (112)]. Dziecko – choć przyszło na świat w bólu i krwi – jest przyrodą w stanie niewinnym, przyrodą, która nie została jeszcze skażona koniecznością walki o przetrwanie: „Człowiek i świat są czyste tylko u swych źródeł: dzieciństwo jest właśnie powrotem do źródeł” [I, 82 (115)]. Dziecko to cud przyrody niewinnej, nieskazitelnej (*беспопороной*), powie Fiodorow. Dorośli przeto, aby osiągnąć pożądaną i rzeczywistą pełnoletność, „powinni upodobnić się do dzieci [...]; upodobnić się do dzieci, znaczy zaś stać się synem człowieczym albo narodzić się ponownie jako syn człowieczy” [I, 80 (112)]. Wszyscy powinni stać się synami (córkami) człowieczymi, a więc dziećmi swoich rodziców, potomkami swoich zmarłych przodków. Jak pisał Fiodorow, dziecięce uczucie miłości do rodziców po ich śmierci powinno przekształcić się we wzniecające w nas metafizyczny bunt *współ-czucie* oraz *współ-umieranie*: „Siła czująca, ale nie zmysłowa, rodzi się w duszach dziecięcych; siła ta z nadejściem starości i śmiercią rodziców zamienia się w siłę *współczującą* i *współumierającą*” [I, 396 (508)]. Tylko w ten sposób świat dostąpi przeobrażenia, a śmierć zostanie pokonana przez życie. Nie darmo właśnie dziecięcość czyni Ewangelia warunkiem wejścia do Królestwa Bożego: „Do kogo zaś należy Królestwo Boże? Do dzieci i do tych, którzy osiągnąwszy pełnoletność, zachowali dziecięce uczucie” [I, 80 (112)]⁶⁴. Przeistoczenie się na powrót w dziecko to w istocie akt ponownych narodzin⁶⁵, akt polegający na gruntownym przeobrażeniu moralnym. Podkreślmy jednak, że przeobrażenie to jest w istocie *powrotem* do naszej prawdziwej istoty – zgubiliśmy ją, upadając w świat i poddając się fałszywej dorosłości, która, zgodnie z myślą Fiodorowa, oznacza uznanie panowania przyrody i jej amoralnych praw, a więc utratę niewinności i pogodzenie się ze śmiercią⁶⁶. Jedy-

⁶⁴ Ewangelia według św. Mateusza: „Dopuszczcie dzieci i nie przeszkadzajcie im przyjść do Mnie; do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 14).

⁶⁵ Zob. J 3, 3.

⁶⁶ O stosunku dziecka do śmierci w kontekście rosyjskiej literatury oraz filozofii Srebrnego Wieku bardzo interesująco pisze Warawa. Dziecko to nieznaną dobra i zła (a więc również upadku i grzechu), doznająca niebiańskiej szczęśliwości istota (Rozanow). Dzieci to także jedyne istoty, które nie przyjmują rzeczywistości śmierci w sposób aprioryczny (Czukowski). Warawa pokazuje, że w oczach dzieci śmierć jest czymś absolutnie nienaturalnym i niepojętym, czymś, co podważa jedyny prawdziwy porządek

nie istoty odrodzone, istoty, które staną się na powrót „jak dzieci”, wejdą do Królestwa Bożego: „Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).

Przypomnijmy sobie te trzy głębokie doświadczenia z lat dziecięcych, które wstrząsnęły młodym Fiodorowem, a później stały się podłożem jego filozofii. Właśnie będąc dzieckiem, Fiodorow doznał wstrząsu na wieść o głodzie, wojnach oraz nieistnieniu rzeczywistej więzi pokrewieństwa i braterstwa między ludźmi. Skrytą przyczyną wszystkich tych zjawisk okazała się być śmierć. Owo zderzenie niewinnej dziecięcej duszy z uznawanym za naturalne, zimnym okrucieństwem świata zrodziło w niej bezkompromisowy protest. Fiodorowski pytanie: „Dlaczego ludzie umierają?”, nie jest naiwnym pytaniem dziecka, lecz fundamentalnym pytaniem istoty, która zaznała metafizycznej słodczy istnienia niewinnego, bezgrzesznego. Dlaczego jednak my, dorośli, grzech oraz amoralizm przyrody przyjmujemy za normę, a lekceważymy dziecięce uczucia, składając je na karb niewiedzy bądź niewinności – jak gdyby ta ostatnia była czymś, co należy przekroczyć, czymś niepełnowartościowym? Dlaczego obecność zła i śmierci jest prawdą i normą, a niezgoda na nie czymś niedorzecznym? Być może to dziecko jest b a r d z i e j l u d z k i e niż człowiek dorosły, który pogodził się ze śmiercią i złem świata? Być może dorosłość jest kompromisem z ciemnym dziedzictwem ślepej natury, które w sobie nosimy – kompromisem, a zarazem rezygnacją z powrotu do właściwej człowiekowi niewinności, rezygnacją z odkupienia grzechu pierwotnego? Być może człowiek rodzi się jako „przeobrażony” i dopiero siłą własnej inercji upada w świat, zaczyna dzielić z nim jego chorobę? Być może człowiek *in statu nascendi* to człowiek *par excellence*, człowiek zachowujący w sobie metafizyczną energię wyzwoloną w momencie jego przyjścia na świat, które było pęknięciem nicości? Metafizyka dorosłych wcale nie musi być uprzywilejowanym obrazem świata, nie ma żadnych powodów, by metafizyka bytu upadłego była metafizyką obowiązującą byt, a tym bardziej projektującą jego przyszłość. Fiodorow stwierdził wszak: „powszechnie wskrzeszenie jest tylko powrotem do stanu normalnego” [I, 125 (186)]. Wskrzeszenie to powrót do raju – do takiego „dobra”, które jest poza dobrem i złem. Skoro tak, zapytajmy raz jeszcze: *Unde malum* – skąd zło? Dlaczego byt jest chory na śmierć?

Postawione przez Fiodorowa w radykalny sposób pytanie o śmiertelność i zło, a także o ich wewnętrzny związek, stanowi wynik zderzenia z absurdalną i niepojętą obecnością zła w świecie i w nas. Przydarza się ono naszej moralności i powyższe pytanie jest pytaniem moralnym – pierwszym, a zarazem najważniejszym pytaniem, które stawia światu nasza moralność. Nasza moralność, a więc – wedle Fiodorowa – nasze człowieczeństwo, pod którym kryje się odbita w lustrze czasu twarz dziecka.

istnienia, którego wyrazem są radość oraz szczęśliwość, a więc – przywołując słowa Rozanowa – „urzezywistnione «Królestwo Niebieskie»”. Zob.: В.В. Варавва, *Этика неприяття смерти*, s. 71–87. Zob. na ten temat również: J. Krasicki, *Dziecko a zło*, [w:] tegoż, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 157–166.

PROOF

V. „Dobra Nowina” według Nikołaja Fiodorowa

1. Chrześcijański wymiar filozofii „wspólnego czynu”

Chrześcijaństwo miało dla myśli Fiodorowa ogromne znaczenie. To właśnie z chrześcijańskiego Objawienia Fiodorow zaczerpnął najwięcej inspiracji dla swojej filozofii i wciąż się do niego odwoływał, odnajdując w nim przykazania obowiązujące całą ludzkość. Żaden z filozofów nie dał mu tyle, ile dały mu Ewangelie, z żadną z filozoficznych doktryn Fiodorow nie czuł się tak mocno związany, jak z chrześcijaństwem. Własną myśl pojmował jako myśl chrześcijańską, jako wyraz chrześcijańskiej wiary. Nie przekreśla to jednak jej uniwersalizmu, który Fiodorow postulował. Przypomnę, że zwracał się on zarówno do „wierzących”, jak i „niewierzących”. Tych ostatnich do podjęcia „wspólnego czynu” miałyby przekonać przedstawiona w poprzednim rozdziale tej pracy argumentacja etyczna. Niezgoda na śmierć bliźnich oraz pragnienie ich wskrzeszenia jest pierwotnym aktem sumienia i nie implikuje konieczności wiary w Boga. Niemniej jednak chrześcijańska warstwa Fiodorowskiego projektu stanowiła jego ukoronowanie i najpełniejszy wyraz.

Mimo to w pierwszej połowie XX wieku wśród myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego toczył się spór o chrześcijańskość projektu Fiodorowa. Najostrzej przeciw chrześcijańskiemu charakterowi dzieła „Moskiewskiego Sokratesa” wystąpił Gieorgij Florowski: „jego światopogląd, «z uwagi na większość swoich założeń», nie był w ogóle chrześcijańskim i stał w ostrej sprzeczności z chrześcijańskim objawieniem i doświadczeniem”¹. Zdecydowanie odpowiedzieli mu jednak Władimir Iljin² oraz Wasilij Zieńkowski. Ten ostatni w polemice z G. Florowskim zanotował:

Dlatego mamy pełne prawo powiedzieć, że natchnienie do całej swojej twórczości czerpał Fiodorow z gorącego, nieprzepartego dążenia do Królestwa Bożego, to zaś czyni jego twórczość filozofią chrześcijańską³.

W. Iljin zaś, tak jak wcześniej S. Bułgakow, nazwał Fiodorowa „Sokratesem”, podkreślając zarazem, iż jest to nowe, chrześcijańskie wcielenie Sokratesa: „«Moskiewski Sokrates» to postać całkowicie nowa, gdyż tajemniczym głosem, rozbrzmiewającym

¹ Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 722.

² Zob.: В.Н. Ильин, *Ответ Г.В. Флоровскому*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 725–732.

³ W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 314.

w duszy Sokratesa-chrześcijanina było słowo Logosu⁴. Na chrześcijański wymiar projektu Fiodorowa zwracali uwagę także Nikołaj Bierdiajew⁵, Siergiej Bułgakow⁶ czy Nikołaj Łoski⁷; również dziś większość badaczy podkreśla trwały związek tego myśliciela z chrześcijaństwem⁸.

Zdaniem Fiodorowa, najbliższe źródłowej prawdzie chrześcijaństwa miałyby być prawosławie i to właśnie do niego autor *Filozofii wspólnego czynu* się odwoływał, wyróżniając je spośród innych wyznań chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Katolicyzm oraz protestantyzm poddawał dość ostrej (a niekiedy również niesprawiedliwej) krytyce, widząc w nich niepełnowartościowe warianty wiary Chrystusowej: „Katolicyzm i protestantyzm to wypaczenia chrześcijaństwa rozumianego jako wskrzeszenie” [II, 42 (590)]. W katolicyzmie Fiodorow odrzucał przede wszystkim ogłoszony na Soborze Watykańskim I dogmat o nieomyślności (*infallibilities*) papieża⁹, a także symonię, która stanowiła poważny problem dla Kościoła katolickiego zwłaszcza w średniowieczu [zob. II, 43 (590)]. Ponadto, zarzucał katolicyzmowi, że przeniknięty jest duchem Sądu Ostatecznego oraz gniewu: „Przyczyną zmartwychwstania jawi się tam nie miłość, odradzająca życie, lecz gniew” [I, 172 (268)]. Również „wspólny czyn” religii rzymskokatolickiej – wyprawy krzyżowe – Fiodorow oceniał negatywnie: „nie tylko nie [są] wskrzeszeniem, ożywieniem, ale wręcz niszczeniem i uśmiercaniem” [II, 43 (590)]. Z drugiej jednak strony, rosyjski myśliciel dostrzegł szczerą wiarę szeregowych uczestników krucjat, którzy „szli, niosąc w sobie wspomnienie o zmarłych ojcach, do grobu praojców i do grobu Drugiego Adama” [II, 43 (591)]. Fiodorow na swój sposób wykorzystywał również ideę czyścica, odrzucaną przez Kościół prawosławny, określając niekiedy tym mianem obecną fazę historii [zob. II, 48–49 (596–597)]. Pomimo ogólnie negatywnego stosunku „Moskiewskiego Sokratesa” do katolicyzmu, jego projekt niósł w sobie akcenty ekume-

⁴ В.Н. Ильин, *Н. Федоров и преп. Серафим Саровский*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 702.

⁵ Zob. np. М. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 149.

⁶ Zob.: S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 498.

⁷ Zob.: М. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 87.

⁸ Zob. m.in.: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, *Философ будущего века (личность, учение, судьба идей)*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 5; В. Никитин, *Н.Ф. Федоров и православие*, „Начала”, 1991, nr 3, s. 16; Л.Л. Регельсон, *Тринитарные основы проекта Николая Федорова*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 902; В.В. Варава, *Нравственная философия Николая Федорова*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. II, s. 961.

⁹ „Nieomyślność [*Ненпогрешимость*] – to największy grzech” [I, 366]. Rosyjski teolog Walentin Nikitin zwraca jednak uwagę, że w kręgach prawosławnych utarła się błędna tradycja polegająca na tłumaczeniu „nieomyślności” (łac. *infallibilities*) słowem „*неногрешимость*” – „bezgrzeszność”, co przydawało papieskiej nieomyślności absolutnej kategoryczności, a zarazem było przekładem nieadekwatnym wobec intencji Soboru. Zob.: В.А. Никитин, *Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 765.

niczne¹⁰. Fiodorow wzywał do zjednoczenia się Kościołów we „wspólnym czynie”, albowiem: „Najbardziej znienawidzonym wśród wszystkich podziałów, jest podział Kościołów” [I, 370].

Głównym grzechem protestantyzmu jest z kolei, wedle Fiodorowa, przekonanie, że do zbawienia wystarczy sama wiara, co prowadzi do zgubnego indywidualizmu:

Protestantyzm ze swoim usprawiedliwieniem tylko przez wiarę musiał koniec końców dojść do samoubóstwienia. [...] Protestancki subiektywizm przekształcił się w absolutyzm indywidualnego myślenia, a chrześcijańska idea – w panteizm albo antropoteizm [I, 179 (280)].

Protestantyzm zawiera w sobie impuls do rozdzielania się ludzi – głosi indywidualną drogę do zbawienia, co Fiodorowowi jako rzecznikowi zjednoczenia w imię „wspólnego czynu” nie mogło przypaść do gustu. Autor *Filozofii wspólnego czynu* oskarżał też protestantyzm o zrodzenie świeckiego racjonalizmu oraz liberalizmu, czyniących moralne spustoszenie w społeczeństwach Zachodu:

Zrozumiałym jest, że reformacja (protestantyzm) i rewolucja, które wprowadziły liberalizm, a inaczej mówiąc: wyzwolenie się od wspólnego obowiązku wobec ojców i sumienia jako zasadę, są największymi przestępstwami [I, 180 (282)].

Co więcej, Fiodorow zarzucał protestantyzmowi, iż pojmuje on ideę wskrzeszenia w sposób abstrakcyjny [zob. II, 34], a także nie docenia znaczenia dogmatu Trójcy Świętej [zob. I, 195 (308)]. Gwoli sprawiedliwości odnotujmy jednak, że moskiewski filozof zauważył fakt ukrócenia przez reformację prześladowanej Kościoł rzymski symonii i poczytywał to za pozytywne osiągnięcie protestantyzmu [zob. II, 43 (590)]. Ogólna ocena wyznania protestanckiego była jednak negatywna – w oczach Fiodorowa reformacja przyniosła przede wszystkim kolejny rozłam: „Negatywne, tzn. niszczycielskie dokonanie protestantyzmu polega na podzieleniu” [I, 145 (220)]¹¹.

Ostrzej niż katolicyzm i protestantyzm Fiodorow krytykował wyznania niechrześcijańskie. Wspólną cechą judaizmu i islamu (czasem nazywanego przez Fiodorowa „neojudaizmem”) jest brak idei Syna Bożego oraz Trójcy Świętej: „Bóg, powiada nam islam, nie ma ani syna, ani towarzysza, ani kogokolwiek równego sobie” [I, 85 (119)], co czyni człowieka biernym poddanym boskiej władzy. Nieposiadający syna Allah nie może być Bogiem miłości, gdyż nie ma – prócz siebie samego – obiektu godnego tej miłości, lecz tylko poddanych: „«Bóg bezgraniczny i samotny» jest negacją miłości” [I, 348]¹². Allah nie jest miłującym ród ludzki „Ojcem”, dzieli go od człowieka „nieskończony dystans” [I, 85 (121)], powodując obopólną obcość: „Mahometański Bóg – to Bóg obcy człowiekowi, niewspół-

¹⁰ Zob.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 165.

¹¹ Szerzej o stosunku Fiodorowa do protestantyzmu i katolicyzmu (a także prawosławia): B.A. Никитин, *Учение Н.Ф. Федорова и главные...*, s. 748–776; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 164–165.

¹² Koran: „Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!”. *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 2007, sura VI, werset 171.

czujący mu, niewcielający się pod postacią syna w ciało człowieka, nieznający jego zmartwień, ani potrzeb” [I, 85 (120)]. Poddaństwo wobec Allaha przekłada się na poddaństwo wobec przyrody, islam okazuje się religią fatalistyczną: „Pozorna jedność islamu polega na bezwarunkowym podporządkowaniu się ślepej sile przyrody, w której widzi on wolę Allaha (fatalizm), i na nieustannej walce z bliźnimi (fanatyzm)” [I, 86 (122)]. Religią równie bierną miałyby być, w opinii Fiodorowa, judaizm, czego wyrazem jest szabat jako „dzień odpoczynku, bezczynności” [II, 44].

O najdalej posuniętą bierność Fiodorow oskarżał jednak buddyzm z głoszonymi przez niego ideami nicości oraz nirwany: „Nirwana – to bezwarunkowy, absolutny Szabat” [II, 44]. Inaczej mówiąc, buddyzm zachęca „do życia spędzanego na nieprzerwanej kontemplacyjnej bezczynności” [I, 93 (133)]. Propagowanie buddyjskiej bierności Fiodorow zarzucał zwykle Schopenhauerowi oraz Tołstojowi: „Pełnoletność rodu ludzkiego [...] oznacza dla Tołstoja powszechną śmierć lub nirwanę [...]. Tołstoj uznaje niebyt za dobro” [I, 418 (544)]. Także religie „pogańskie” Fiodorow oceniał negatywnie ze względu na obecny w nich kult przyrody, a więc irracjonalną czołobitność wobec siły ślepej i śmiercionośnej.

Źródłowy sens chrześcijaństwa i religijności jako takiej miało zatem zawierać w sobie prawosławie, aczkolwiek mówiąc o prawosławiu oraz chrześcijaństwie, Fiodorow miał na myśli, jak się wyraził Nikitin, „prawosławie idealne”¹³ – takie, jakim być powinno. Rosyjski myśliciel nie mówił więc o prawosławiu w jego rzeczywistym, obecnym kształcie (do tegoż odnosił się dość krytycznie¹⁴), lecz o jego idealnej, zwróconej ku przyszłości, „proroczej”¹⁵ postaci. Prawosławie było dlań dążeniem do przywrócenia jedności wszystkich ludzi – jedności przekraczającej śmierć:

Prawosławie jest żalem z powodu podziału (strapieniem) i pragnieniem pełni zjednoczenia w przestrzeni (wszystkich żyjących), w czasie (wszystkich zmarłych), w mocy (wskreszenie do życia nieprzerwanego) [I, 123 (182)].

Fiodorow pragnął być projektantem chrześcijaństwa przyszłości – uniwersalnego i dojrzałego, zintegrowanego z wszystkimi aspektami ludzkiej działalności oraz jednoczącego całą ludzkość wokół swej przewodniej idei. Projektowanie to oznaczało także ponowne odkrycie dziejowo zapoznanego sensu chrześcijaństwa. Jego przewodnią, lecz zapomnianą ideą była, zdaniem Fiodorowa, i d e a w s k r z e s z e -

¹³ В.А. НИКИТИН, *Учение Н.Ф. Федорова и главные...*, s. 762.

¹⁴ Najistotniejsza bodaj różnica między historycznym prawosławiem a jego wizją w myśli Fiodorowa polega na zlekceważeniu przez tego ostatniego kultu Matki Bożej. Fiodorow widział w Niej jedynie „Pocieszycielkę”, której adorowanie przesłania kult Trójcy Świętej: „I dopóki istnieć będzie służba strażnicza oraz obowiązkowa powinność walki z bliźnimi, dopóty kult niebieskiego Zwycięzcy [Archanioła Michała – M.M.] i Pocieszycielki w strapieniu zaćmiewać będzie kult Trójcy” [I, 118 (174)]. Kult Bogurodzicy-Pocieszycielki jest więc dla Fiodorowa przejawem niedojrzałego stadium wiary, która potrzebuje „pocieszenia w strapieniu”. Jest to kult w gruncie rzeczy bezradny. Tymczasem ideał Trójcy w opinii Fiodorowa zawiera w sobie wezwanie do aktywnego przewyciężenia grzechu i śmierci, a także jednoczy nas w imię wskreszenia.

¹⁵ В.А. НИКИТИН, *Учение Н.Ф. Федорова и главные...*, s. 754.

nia umarłych: „chrześcijaństwo jako religia prawdziwa jest wskrzeszeniem” [II, 42 (590)]. Tak pojęte chrześcijaństwo równa się supramoralizmowi [zob. I, 388 (495)], a zarazem wyraża prawdziwą istotę prawosławia: „Istota prawosławia kryje się w obowiązku wskrzeszenia” [II, 44 (592)]. Obowiązek ów Fiodorow nazywa „realizowanym poprzez nas dziełem Bożym” [I, 101 (147)]. Przeznaczeniem ludzkości jest zatem uczynienie siebie *n a r z ę d z i e m* (*opydue*) spełnienia Bożej woli i przykazań. Bycie „narzędziem” nie oznacza jednak ślepego podporządkowania, lecz raczej „przyjacielskie” współdziałanie: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15). Cały Nowy Testament pozostaje dla Fiodorowa wezwaniem do *c z y n u* (*дело*), zawiera w sobie projekt walki ze śmiercią: „Słowo Boże jest nie tylko wiedzą, ale i działaniem” [I, 102 (148)]. Fiodorow wysuwa tym samym projekt *a k t y w n e g o c h r z e ś c i j a ń s t w a* polegającego na współdziałaniu – *s y n e r g i i* – sił ludzkich oraz Boskich w dziele wykorzenia śmierci i grzechu:

ludzie zostali stworzeni po to, by stać się niebieskimi mocami na miejsce upadłych aniołów, by stać się boskimi narzędziami w dziele kierowania światem, w dziele przywrócenia go do tego stanu blasku niezniszczalności, w jakim znajdował się on przed upadkiem [I, 402 (518)].

„Kontekst Nowego Testamentu nie tylko nie jest sprzeczny z Fiodorowską interpretacją, ale w pełni ją dopuszcza”¹⁶ – stwierdza Nikitin. Fiodorow bezustannie powoływał się na szereg wybranych fragmentów z Nowego Testamentu, które, w jego opinii, stanowiły potwierdzenie słuszności idei „wspólnego czynu”¹⁷. Bezpośrednie wezwanie do wskrzeszania umarłych można odnaleźć w Ewangelii św. Mateusza. Chrystus nakazuje tam wprost: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy!” (Mt 10, 8). W Ewangelii św. Jana Chrystus powiada zaś: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14, 12). Powyższe fragmenty są dla Fiodorowa niezaprzeczalnym potwierdzeniem faktu, że dzieło zbawienia leży w gestii człowieka. Potwierdzenie tej tezy można znaleźć również u św. Pawła: „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie” (1 Kor 15, 21). Śmierć jest wynikiem upadku człowieka, ale „przez człowieka” dokona się również przezwyciężenie śmierci – zmartwychwstanie umarłych. Ludzie powinni dokończyć dzieło Chrystusa, postępując za Jego wskazówkami. Człowiek ma moc panowania nad śmiercią, jest zdolny pokonać ją ostatecznie, gdyż stoi za nim Bóg i Jego wola: „Stwórca poprzez nas odradza świat, wskrzesza to wszystko, co zostało unice-

¹⁶ В. Никитин, *Н.Ф. Федоров и православие*, s. 18.

¹⁷ Fragmenty te zestawia w swoich pracach Siemionowa. Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004, s. 258; С.Г. Семенова, *Тайны Царствия Небесного*, Москва 1994, s. 78–79.

stwione” [I, 255 (408)]. Przeciwiśmiertelny sens chrześcijaństwa wyrażają też słowa św. Łukasza: „Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych; wszyscy bowiem dla Niego żyją” (Łk 20, 38). Autor *Filozofii wspólnego czynu* zauważa w tym kontekście, iż w chrześcijaństwie życie było zawsze najwyższą wartością: „Chrześcijaństwo nadawało życiu nieskończoną wartość” [III, 419]. Śmierć nie jest dziełem Boga, ale stanowi wynik naszego upadku i oddzielenia się od Tego, który jest życiem, a także naszej bierności, przyzwolenia na jej panowanie. Fiodorow stwierdza:

Nie oddzielając człowieka od wszechświata, możemy powiedzieć, że to nie Bóg jest pozaświatowy [внемирен], ale świat z człowiekiem stał się pozaboski [внебожен] (albo bezbożny), o ile jest on do tego zdolny. To nie Bóg porzucił wszechświat, ale człowiek i wszechświat porzucili Boga [I, 174 (271)].

Wezwanie do wskrzeszenia przodków kryło się zresztą, zdaniem Fiodorowa, nie tylko w chrześcijaństwie, lecz w samej istocie religii jako takiej, która zrodziła się wraz z przyjęciem przez człowieka postawy wertykalnej: „Istota śmiertelna, wznosząca oczy, głos, ręce ku niebu – czymże jest ona, jeśli nie istotą modlącą się, *animal religiosum*” [II, 256 (791)]¹⁸. Od samego zarania religia była wyrazem pragnienia nieśmiertelności i wskrzeszenia bliźnich. Pragnienie to objawiało się jako kult zmarłych przodków – „ojców”: „Prawdziwa religia jest jedna, jest nią kult przodków – powszechny kult wszystkich ojców jako jednego ojca” [I, 71 (97)]. Wedle Fiodorowa, także chrześcijaństwo wyrosło z tego pradawnego kultu. Na potwierdzenie tej tezy Fiodorow sięgał zwykle po fragment z Księgi Wyjścia, w którym Bóg powiada do Mojżesza: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6). Istota religijności polega na wierności Bogu, który jest „Bogiem ojców”: „Wierność Bogu wszystkich ojców, Bogu Adama i wszystkich praojców – oto prawdziwa religia; wszystkie pozostałe – są zdradą Boga i własnego praojca” [II, 41 (587)].

Chcąc w pełni odtworzyć Fiodorowski „projekt” chrześcijaństwa, należy przyrzeć się osobno jego trzem kluczowym momentom: roli Chrystusa, koncepcji Trójcy Świętej oraz interpretacji Apokalipsy.

2. Chrystus jako zwycięzca śmierci

Rola Chrystusa jako Mesjasza jest dla Fiodorowa jednoznaczna – Bóg wcielił się w człowieka, aby go zbawić. Zbawienie to polegać miało przede wszystkim na wyzwoleniu ludzi od ciężącej nad nimi śmiertelności – Chrystus stał się człowiekiem, aby wybawić ludzkość od śmierci.

Według Fiodorowa, najważniejszym momentem ziemskiej działalności Chrystusa było wskrzeszenie Łazarza:

¹⁸ Teolog prawosławny Paul Evdokimov określił ją jako „postawę eschatologiczną”. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 224.

W całym życiu Chrystusa nie było wydarzenia ważniejszego niż wskrzeszenie Łazarza. Było to uroczyste ogłoszenie Siebie Mesjaszem, w czynie i słowie. Przystępując do dzieła, rzekł on: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem”! [J 11, 25 – M.M.] „Wskrzesiciel” – oto Jego prawdziwe imię [II, 59 (613)].

Wskrzeszając Łazarza, Chrystus objawia się jako wskrzesiciel (*воскреситель*). Zdaniem rosyjskiego myśliciela, imię to jest konkretyzacją nieokreślonego miana „zbawiciel” (*спаситель*) – kryje ono w sobie najpełniejszą wykładnię sensu ziemskiej misji Chrystusa, odsłania Jego prawdziwą twarz: „Chrystus jest wskrzesicielem, i w tym kryje się cały Jego sens, tak jak cały sens – ostatnie słowo – moralności kryje się we wskrzeszeniu” [I, 144 (218)]. Syn Boży wcielił się w człowieka, aby zwyciężyć śmierć, czego dowodem jest dokonanie szeregu uzdrowień oraz czyn z Betanii. Jak pisał Janusz Dobieszewski, „wskrzeszenie Łazarza to wyraz najdoskonalszej relacji między Bogoczłowiekiem a światem stworzonym”¹⁹. Samo wcielenie oraz czyny Chrystusa były przejawem miłości Boga do człowieka. Bóg okazuje się Filantropem: „Wskrzeszenie Łazarza było uczynkiem moralnym najwyższej wagi, poświęceniem własnego życia w imię przywrócenia życia «przyjacielowi»” [II, 58 (612)].

„Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14, 12). Czyn wskrzeszenia Łazarza jest przykładem, wzorem, który powinniśmy naśladować; dzieło Chrystusa kryje w sobie wezwanie całej ludzkości do działania – wskrzeszania umarłych²⁰. Jak wyraził się Fiodorow: „Chrystus zaś to nie tylko prawda, ale także droga do jej urzeczywistnienia” [I, 62 (82)]. Naszym zadaniem jest kontynuacja Chrystusowego dzieła, ponieważ nie zostało ono ukończone:

Wskrzeszenie nie jest ani myślą tylko, ani faktem, lecz projektem; i jako słowo lub przykazanie, jako nakaz Boży, jest ono faktem dokonany, a jako czyn, dokonanie, jest aktem jeszcze niezakończonym; w sferze Boskiej już się rozstrzygnęło, w ludzkiej – jeszcze nie zostało urzeczywistnione [I, 142 (215)].

„Eschatologiczna inicjatywa”²¹ należy teraz do nas. Autor *Filozofii współnego czynu* obstaje zatem przy chrześcijaństwie aktywnym, którego sens spełni się we współdziałaniu człowieka i Boga: „Chrześcijaństwo zaś nie polega wyłącznie na oczekiwaniu na odnowę, zmartwychwstanie, ale na działaniu, urzeczywistnianiu go” [I, 116 (170)]. Możliwość teandrycznego współdziałania wyraża i warunkuje figura Bogoczłowieka:

¹⁹ J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 73.

²⁰ Znamiennym pozostaje w tym kontekście fakt, że Jezus wskrzesił Łazarza w szabat: „Dokonując tych czynów w Szabat, przekształca On dzień odpoczynku w dzień pracy, odkupienia i wskrzeszenia” [III, 400].

²¹ A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdajew*, Białystok 2008, s. 72.

Pokazując, że Chrystus był nie tylko Bogiem, ale i rzeczywistym człowiekiem, dowiedziono tym samym konieczności aktywności samego człowieka w dziele wskrzeszenia – aktywności nie tylko moralnej, ale także umysłowej, fizycznej, materialnej. Łącząc zaś w Chrystusie dwie natury, dwa rodzaje woli, dwie zasady działania, uznawano konieczność udziału w dziele odkupienia albo wskrzeszenia dwóch rodzajów woli, działających w pełnej zgodzie [I, 160 (247)].

Bogoczołowieczeństwo Chrystusa, harmonijnie łączące w sobie naturę boską i ludzką, stanowi więc metafizyczny warunek możliwości wskrzeszenia, polegającego na synergicznej współpracy Boga i człowieka: „My bowiem jesteśmy pomocnikami [συνεργοί] Boga” (1 Kor 3, 9). Jest ono dla Fiodorowa również warunkiem możliwości przeobstwienia człowieka²². Jak głosi „złota zasada” soteriologii patrystycznej: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem”²³. Poprzez wcielenie Bóg uczestniczy w naturze człowieka, a człowiek – w naturze Boga (2 P 1, 4). Wcielenie czyni człowieka istotą teandryczną, predestynowaną do pokonania śmierci i przeobstwienia. Bogoczołowieczeństwo tworzy zatem ontologiczny wzorzec, ku któremu – wskrzeszając zmarłych oraz przeobrażając swą postać – powinien dążyć człowiek będący aktywnym narzędziem Boga w dziele zbawienia świata [zob. III, 310]. Czyż nie byłoby to uzurpacją boskich cech i prerogatyw? Na tego rodzaju zarzuty Fiodorow odpowiadał następująco:

Co prawda, wielu ludziom zastąpienie zmartwychwstania powszechnym wskrzeszeniem wszystkich przez wszystkich, wydaje się wielką zuchwałością, pokusą uzurpowania sobie prawa boskiego, nieprzysługującego jakoby człowiekowi. Aby jednak rozwiać te wątpliwości, wystarczy porównać wspomniany przez [...] Nietzschego aryjski mit o Prometeuszu z opowieścią o grzechu pierworodnym: w pierwszym człowiek zostaje ukarany za uzurpację cech boskich; w drugim wypadku zaś – za ciekawość, za kłamstwo, za oszustwo. Również Chrystusa spotyka kara za przypisywanie sobie cech boskich. Któż jednak wymierza karę? – Sam człowiek! Jeśli więc niektórzy bogobojni chrześcijanie traktują uczestnictwo w dziele wskrzeszenia jako przypisywanie sobie Boskich własności, to chrześcijanie ci bez wątpienia stają się w tym wypadku poganami, ponieważ myślą chrześcijańskiego Boga z Zeusem, karzącym za cnotę oraz żądzę światła i poznania [II, 155 (683)]²⁴.

Zbawcza synergia Boga i człowieka stała się możliwa także dzięki odkupieniu (искупление) rodzaju ludzkiego przez Chrystusa. Krzyż, na którym umarł Chrystus

²² Przychyłam się tu do opinii Sławomira Mazurka, iż myśl Fiodorowa należy uznać za „wczesny wariant filozofii Bogoczołowieczeństwa”. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 27.

²³ Można ją odnaleźć m.in. u św. Ireneusza z Lyonu, św. Atanazego Wielkiego, św. Bazylego Wielkiego, św. Maksyma Wyznawcy. Zob.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 66 i 83.

²⁴ Adam Sawicki pisze zaś: „Przy tym nie jest tak, że człowiek «wyręcza», zastępuje Boga, wskrzeszając zmarłych. To raczej Bóg podnosi w ten sposób człowieka do wyższej godności, powierzając mu dzieło wskrzeszenia i pozwalając w ten sposób wydobyć się ze stanu upadku, który przyniósł ze sobą śmierć, o własnych siłach. A to wyniesienie człowieka jest konsekwencją tego, że Syn Boży poprzez Wcielenie partycypuje w ludzkiej naturze”. A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 78.

przemienił się w drzewo życia²⁵. Jak pisze w kontekście filozofii Fiodorowa W. Zieńkowski: „po Chrystusie i po dokonanych przez niego zbawieniu świata *siła zbawienia przebywa już w świecie*”²⁶. Inaczej mówiąc, od czasu ofiary Chrystusa moc zbawienia pozostaje i m m a n e n t n a światu²⁷. Dla Fiodorowa może to oznaczać tylko jedno: powołaniem człowieka jest kontynuacja zbawczej misji Chrystusa – jej sens może zaś polegać tylko i wyłącznie na ostatecznym pokonaniu grzechu i śmierci oraz ustanowieniu Królestwa Bożego we wszechświecie. Immanencja w istocie pokrywa się tu z transcendencją, a „wspólny czyn” należy pojmować jako zadanie zniwelowania dystansu między oboma wymiarami bytu. Dystansu, będącego wynikiem grzechu. Ofiara Chrystusa wiązała się bowiem z zawieszeniem mocy grzechu pierwotnego, który stał się „przyczyną śmierci i wszystkich nieszczęść” [II, 49 (599)]. Przejawem tego grzechu jest uznanie śmierci za fakt nieuchronny, pogodzenie się z nią, przyjęcie jej za coś naturalnego²⁸. Grzech to nasza bierność wobec upadłej przyrody i śmierci, „paraliż naszej woli”²⁹. Dlatego właśnie Fiodorow nazywa go „nieświadomym”, mimowolnie przenoszonym z pokolenia na pokolenie: „Nieświadomy, mimowolny grzech, grzech pierwotny, jest najcięższym grzechem śmiertelnym, grzechem przeciwko Duchowi Świętemu” [I, 108 (158)]. Grzech ten kryje się w samym sercu egzystencji człowieka – w jej fatalnej ułomności i skończoności. Śmiertelność jako taka jest grzechem, lecz jej moc została zawieszona dzięki ofierze Chrystusa; ofiara ta odnowiła stworzenie i związała siły zła: „Nic nas jednak nie upoważnia do uznania prawowitego charakteru tego zjawiska po zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią” [I, 261 (416)] – pisał Fiodorow. Odkupienie dokonane przez Chrystusa winno przeto zostać potwierdzone powszechnym wskrzeszeniem: „o d k u p i e n i e j e s t w ł a ś n i e t y m w s p ó ł n y m d z i a ł a n i e m, d z i a ł a n i e m w s z y s t k i c h ż y j ą c y c h g w o l i p r z y w r ó c e n i a ż y c i a w s z y s t k i m z m a r ł y m” [II, 187 (694)].

Ziemska misja Chrystusa zakończyła się zwycięstwem nad śmiercią – z m a r t w y c h w s t a n i e m³⁰. Jak głosi paschalna formuła liturgiczna: „Chrystus powstał

²⁵ Niektórzy komentatorzy zarzucają Fiodorowowi, że teologia krzyża nie została przezeń zadowalająco rozwinięta (zob. np.: Н. Бердяев, *Религия воскресения* („Философия общего дела” Н.Ф. Федорова), [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 466; Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], s. 722). Fiodorow istotnie rezygnuje tu z wymiaru tajemnicy na rzecz poglądu naturalistycznego (zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 222). Perspektywę tę zdaje się jednak przekraczać, uznając krzyż za prawzór przebóstwienia świata: „Ostatnim zaś stopniem rozwoju modlitwy, ucieleśnionej w znaku krzyża, będzie przeobrażenie całego świata w krzyż, to znaczy, nadanie całej nierozumnej przyrodzie postaci syna człowieczego” [II, 42 (589)].

²⁶ W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, s. 312.

²⁷ Zob. tamże, s. 313.

²⁸ Zob.: G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont (Massachusetts) 1979, s. 91.

²⁹ В.Н. Ильин, *Ответ Г.В. Флоровскому*, s. 729.

³⁰ Adam Sawicki słusznie zauważył, że wskrzeszenie Łazarza oraz zmartwychwstanie Chrystusa posiadają w filozofii Fiodorowa odmienną „rangę metafizyczną”. Wskrzeszenie Łazarza polega na ingerencji „siły zewnętrznej”, zmartwychwstanie zaś na „rozwinięciu wewnętrznej potencji” (zob.: A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 77). Co więcej, zmartwychwstanie Chrystusa Fiodorow wiąże z globalnym odkupieniem „od grzechu i śmierci” [II, 212 (739)], czyli związaniem mocy zła. Nie ma o tym mowy w przypadku wskrzeszenia konkretnej osoby – Łazarza. Tę samą „rangę” wydarzenia te

z martwych, śmiercią podeptał śmierć, i będącym w grobach życie dał". W tym właśnie kryje się zapoznany sens chrześcijańskiej „Dobrej Nowiny”: „Chrześcijaństwo wierzy w triumf nad śmiercią; wiara ta jest jednak martwa i dlatego króluje śmierć” [II, 201 (728)]. Uznanie (anamneza) kerygmatu zmartwychwstania³¹ równa się dla rosyjskiego myśliciela uznaniu konieczności wskrzeszenia: „Zmartwychwstanie Chrystusa jest początkiem powszechnego Wskrzeszenia” [I, 146 (221)]. Wcielając się w człowieka i zmartwychwstając jako człowiek, Chrystus związał moce grzechu i przekazał człowiekowi klucze do zbawienia całości bytu; Jego dzieło powinno być kontynuowane: „wskreszajcie umarłych” (Mt 10, 8).

Wedle Fiodorowa, cały Nowy Testament jest wielkim wezwaniem do działania: „Nowy Testament wzywa wszystkich, którzy pragną działać” [III, 401]. Wiara winna przechodzić w czyn: „Wiara bez czynu jest martwa” [II, 41 (587)] – powiada rosyjski myśliciel, zdecydowanie odrzucając protestancką zasadę *sola fide*: „wiara sama w sobie nie może być zbawienną” [I, 179 (280)]. Fiodorow zauważa również, iż w sytuacji, w której biernie oczekujemy wskrzeszenia, czynimy Boga „narzędziem” swojej woli. Tymczasem powinno być na odwrót – to my powinniśmy stać się narzędziem woli Bożej i ją spełnić, zarazem zbawiając siebie samych. Moskiewski filozof zapytuje retorycznie: „I czyż chrześcijaństwo polega na tym, aby czynić Boga swoim narzędziem, a nie siebie narzędziem woli Bożej, pragnącej zbawienia dla wszystkich?” [II, 72 (618)]. Wiara i modlitwa powinny znaleźć wyraz w czynie – czynie wskrzeszenia: „Modlitwa wszystkich przeistacza się we wspólny czyn” [III, 403].

Odkupicielska śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystusa były przeto zwrotnym momentem historii, wkroczeniem bytu w nowy eon. Chrystus objawił się jako Syn Boży i Człowieczy zarazem – jako idealny prawzór *b o g o s y n o s t w a*:

B o g o s y n o s t w o powinno być rozumiane jako usunięcie, eliminacja wyobcowania od Boga [*богоотчуждения*]; z chwilą zaakceptowania *b o g o s y n o s t w a* zaś konieczna staje się świadomość braterstwa, w przeciwieństwie do stanu wyobcowania od Boga, któremu towarzyszy *n i e b r a t e r s t w o* [II, 185 (692-693)].

Istota synostwa spełnia się w miłości do Ojca Niebieskiego oraz ojców ziemskich. Wspólne synostwo czyni nas braćmi i wzywa do ich wskrzeszenia, zgodnie z imperatywem: „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski – Bóg-ojciec nie martwych, lecz żywych” [I, 402 (518)]. Bycie dziećmi Bożymi oznacza również bycie stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże”, zatem jako istoty twórcze i aktywne³² – a dzięki Chrystusowi podobieństwo to zostało odnowione. Przez to, że Bóg przyjął postać człowieka,

mają co najwyżej w aspekcie praktycznym: wskrzeszenie oraz zmartwychwstanie powodują ten sam skutek – przewyciężenie śmierci.

³¹ Mówiąc o zmartwychwstaniu, Fiodorow przy okazji zaznacza swój dystans względem filozofii: „zmartwychwstanie jest pojęciem najmniej filozoficznym: zmartwychwstanie wszystko gromadzi, odradza i ożywia, podczas gdy filozofia wszystko dzieli, wszystko wyabstrahowuje, i tym samym uśmierca” [I, 230 (368)].

³² Zob.: G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, s. 91.

człowiek upodobił się do Boga: „cały człowiek jest podobizną Chrystusa” [II, 253 (787)]. Wszyscy zmarli zaś są Łazarzami oczekującymi na wskrzeszenie:

Albowiem Chrystus z martwych wstał dla wskrzeszenia wszystkich Łazarzy, wszystkich zmarłych, a nawet wrogów Swoich jako Swoich przyjaciół, wskrzeszenie Łazarza jest przeto zwieńczeniem całego dotychczasowego życia Chrystusa, podobnie jak i całego dotychczasowego życia ludzkości, które było przygotowaniem do życia Chrystusa, podczas gdy całe przyszłe życie rodu ludzkiego powinno być kontynuacją wskrzeszenia Łazarza, to znaczy wskrzeszeniem powszechnym [II, 60 (614)].

„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Fiodorow często przytaczał te słowa, interpretując je na sposób „projektywny”: „chrzest, czyli oczyszczenie od grzechu pierworodnego, który spowodował śmierć, oznaczać ma, oczywiście, wskrzeszenie – wskrzeszenie dla zmarłych i nieśmiertelność dla żywych” [I, 388 (496)]. Chrzest zmywa z nas grzech, lecz by przezwyciężyć jego moc w pełni, należy dokonać dzieła wskrzeszenia. „Wspólny czyn” można więc pojmować jako formę p o k u t y: wskrzeszając własnych przodków, odpokutowalibyśmy nasze grzechy. Przywrócenie do życia wszystkich pokoleń aż po prarodziców rodzaju ludzkiego byłoby definitywnym wykorzeniem grzechu pierworodnego. Punkt końcowy cofa nas tedy do punktu początkowego – powracamy do raj, czyniąc go wiecznym i wprowadzając do niego wszystkie pokolenia. Śmierć i zło zostały pokonane. Dramat stworzenia został rozwiązany. „Idźcie więc i wskrzeszajcie...”

3. Trójca Święta

Chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej Fiodorow uczynił jednym z centralnych momentów filozofii „wspólnego czynu”. Na ogromne znaczenie tego dogmatu dla moskiewskiego myśliciela wskazuje m.in. serbski filozof Władimir Medenica, pisząc: „u Fiodorowa [Trójca – M.M.] staje się Alfą i Omegą, punktem wyjścia i ukoronowaniem”³³.

Trójca Święta jest dla Fiodorowa idealnym w z o r e m do naśladowania – s w o i s t ą „ideą regulatywną”, wedle której ludzkość ma się zjednoczyć w celu realizacji „wspólnego czynu”: „Prawdziwa jedność na obraz Trójcy jest najściślejszym związkiem osób, w którym wyrażona została zasada, zwana przez nas moralnością” [I, 238 (380)]. Będąc fundamentem moralności, Trójca kieruje nas również ku wskrzeszeniu: „W nauce o wewnętrznym życiu Trójjednej Istoty objawione zostaje wspólne zadanie powszechnego wskrzeszenia, objawiona zostaje prawdziwa droga albo przebieg tego zadania” [I, 95 (136)].

Dogmat trynitarny głosi, że Bóg istnieje w trzech O s o b a c h – jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Bóg jest osobowy, zasadą Jego istnienia jest bycie Osobą. Osoba nie

³³ В. Меденица, *Тени забытых предков*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 852.

może jednak istnieć sama, bycie osobą zakłada istnienie drugiej osoby – I n n e g o³⁴. Osoba Ojca zakłada Osobę Syna i Osobę Ducha Świętego. Bóg jako Osoba stwarza człowieka jako osobę.

Sięgnięcie po ów dogmat jest jawnym potwierdzeniem personalistycznego nastawienia Fiodorowa. Trójca Święta stanowi dla autora *Filozofii wspólnego czynu* wzór harmonijnej koegzystencji dwóch, na pozór sprzecznych, wartości. Z jednej bowiem strony, Fiodorow postuluje absolutne zjednoczenie ludzkości, całkowitą jedność „wszystkich ze wszystkimi”, z drugiej jednak strony, w imię swej głęboko personalistycznej postawy pragnie zachować indywidualność, odrębność każdej z osób. I właśnie w ideale Trójcy Fiodorow odnajduje rozwiązanie tej sprzeczności:

W sformułowanej przez tych ostatnich [Ojców Kościoła – M.M.] koncepcji, osoby Trójcy Świętej jawią się jako „nierozdzielne”, tzn. niewyobcowane, nieodseparowane od siebie nawzajem, niewalczące między sobą, co samo z siebie prowadzi do zniszczenia wspólnoty i śmierci – związek Osób Boskich jawi się tu jako niezniszczalny, nieśmiertelny. Natomiast dzięki ukazaniu osób Trójcy Świętej jako „niezmieszanych” usuwało się możliwość ich śmierci, ponieważ niez mieszanie wyklucza perspektywę pochłonięcia przez jedną osobę wszystkich pozostałych osób, które tracą przy tym swoją indywidualność, stają się jej nieświadomymi narzędziami i wreszcie w pełni się z nią zlewają, przekształcając się razem z nią w całkowite niezróżnicowanie, w nicość [I, 160 (247)].

Trójca jest równocześnie nierozdzielna (нераздельная) i niez mieszana (неслиянная). Stanowi absolutną jedność (единство) trzech Osób – jedność, która nie opiera się na negacji samodzielności i odrębności którejkolwiek z Nich. Harmonijna jedność między trzema Osobami Trójcy jest tedy jednością bez cienia przemocy i egoizmu: „jedność nie jest jarzmem, a samodzielność osób nie prowadzi do waśni” [I, 402 (518)]. Mówiąc jeszcze inaczej, to: „Jedność bez zmieszania, różnica bez waśni” [I, 96 (138)] – jedność w pełni zharmonizowana z osobową odrębnością. Trójca tworzy więc wzorzec pełnego zjednoczenia ludzkości składającej się z odrębnych osób – obierając sobie za wzór Trójcę, odrębności tej niepodobna zakwestionować. W żadnym razie nie przeczy tej zasadzie konieczność ich zjednoczenia w imię „wspólnego czynu”. Paradoksalnie, pełne zjednoczenie stanowi warunek ocalenia indywidualnego istnienia poszczególnych osób. Wszak celem „w s z e c h - o s o b o w e g o [в с е - л и ч н о е] wskreszenia” [I, 275 (440)] jest przywrócenie do życia w s z y s t k i c h o s ó b, które zostały unicestwione w momencie śmierci. Trójca stanowi przeto wzorzec absolutnej m i ł o ś c i, silniejszej niż śmierć:

Trzeba przyznać, że Bóg, w Którym bezgraniczna miłość Syna i Ducha Świętego do Ojca czyni śmierć niemożliwą, a życie nieśmiertelnym, jest wzorem dla świata, gdzie istot narodzonych (synów i córek) wciąż jeszcze nie przepelnia bezgraniczna miłość do rodzających (do ojców), wskutek czego w świecie panuje rodzenie i śmierć [I, 422 (552)].

³⁴ Zob.: Л.Л. Регельсон, *Тринитарные основы проекта Николая Федорова*, s. 896.

Zasada Trójcy to zasada Życia – Trójca jest „Trójcą Życiodajną” [I, 89 (127)]³⁵. Fiodorow nazywa Ją także „Kościołem nieśmiertelnych” – upodobnienie się do Niego ludzi powołałoby „Kościoł wskrzeszonych”. Oto jeden z najważniejszych fragmentów *Filozofii wspólnego czynu*:

Boska Istota, Która Sama w Sobie ujawniła najdoskonalszy wzór wspólnoty, Istota, Która jest jednością autonomicznych, nieśmiertelnych osób, w całej pełni odczuwających i świadomych swej niemożliwej do rozdzielania przez śmierć, wykluczającej śmierć jedności – oto chrześcijańska idea Boga, co oznacza, że w Boskiej Istocie objawia się to samo, co potrzebne jest ludzkości, aby stać się nieśmiertelną. Trójca – to Kościoł nieśmiertelnych, a jej podobizną ze strony człowieka może być jedynie Kościoł wskrzeszonych. Trójca nie kryje w sobie przyczyn śmierci, zawiera zaś wszystkie warunki nieśmiertelności [I, 90 (127–128)].

Fiodorow zauważa jednak z goryczą, iż w rzeczywistości traktujemy Trójcę Świętą jak martwy dogmat: „Trójca nierozdzielna pozostała pustą formułą” [I, 90 (129)] – Trójca nie jest dla nas przykładem, nie stanowi wzorca dla naszej działalności. Tymczasem, przypomina rosyjski myśliciel [zob. I, 62–64 (81–84)], Ewangelia zwraca nas do naśladowanego Trójcę zjednoczenia: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21). Martwe dogmaty chrześcijaństwa powinny stać się żywą podstawą etyki – nakazami moralnymi, z a d a n i a m i:

Odnajdywać w dogmacie wyłącznie myśl moralną, ideę zamiast przykazania, zadania – znaczy przekształcać moralność z zadania w dogmatykę, znaczy pogrzebać moralność. Przeistaczać zaś dogmatykę w moralność, to przeistaczać dogmat w zadanie [I, 62 (82)]³⁶.

Dogmat Trójcy powinien stać się projektem. Autor *Filozofii wspólnego czynu* podaje w tym kontekście konkretną, zawierającą podział na „role”, receptę na osiągnięcie jedności i upodobnienie się do Trójjedynego Boga. Wzorem dla synów powinien być Syn Boży, a dla córek – Duch Święty:

synowie człowieczy powinni mieć nieustannie przed oczyma Syna Bożego, córki człowiecze zaś – Ducha Bożego; w tym też sensie mówi się o podobieństwie jednych do Syna Bożego, a drugich do Ducha Świętego [I, 94 (135–136)].

Wbrew wyrażanym przez niektórych komentatorów opiniom, nie jest więc prawdą, że Fiodorow nie doceniał roli kobiet-córek w dziele wskrzeszenia³⁷. Znaj-

³⁵ Zob.: Н.А. Сетницкий, *Целостный идеал*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 668–669.

³⁶ Celny komentarz Mazurka: „Skoro celem ludzkiej aktywności jest przebóstwienie świata, a naturę Boga opisują dogmaty, przekształcenie tychże w dyrektywy moralne wydaje się najzupełniej logiczne”. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 48.

³⁷ O „mizoginizm” niesłusznie oskarżał Fiodorowa m.in. Andrzej Walicki: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 550. Mit ten obalają S. Siemionowa i A. Gaczewa: „Co się zaś tyczy kobiety w jej najlepszym, idealnym wymiarze, to, przeciwnie – bodaj żaden z myślicieli i teologów nie usytuował jej tak wysoko jak rosyjski apostoł aktywnego chrześcijaństwa”. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, *Николай Федоров и мифы о нем*, [w:] Н.Ф. Федоров:

dując w jednej z Boskich Hipostaz wzór dla „córek człowieczych”, Fiodorow tym samym zrównał ich rolę z rolą synów:

Jeśli wzorem rodu ludzkiego, składającego się z synów i córek, z sierot, które utraciły ojców, powinien być Trójjedyny Bóg, to jedynie stawiając córkę ze względu na obowiązek wobec ojców w jednym rządzie z synem, odnajdziemy ów wzór w Synu Bożym, w Duchu Świętym oraz w ich stosunku do Ojca [I, 99 (142–143)].

Synów i córki człowiecze powinna zjednoczyć ich wspólna miłość do ojców. Trójca stanowi więc doskonały wzór dla naszej wielojedności (*многоединство*) tudzież w s z e c h j e d n o ś c i (*всеединство*) [zob. I, 90 (129)]. Projekt wielojedności oznacza rozciągnięcie relacji panujących w Trójcy na cały ród ludzki, po- ciąga za sobą ich nieskończoną multiplikację. Ludzka wielojedność jest odpowiedzią na Boską Trójjedność. Zasada Trójcy – zasada Osoby – winna zostać rozciągnięta na całość kosmosu. Wszechświat nabrałby wówczas osobowego charakteru – stałby się wielojedną Osobą.

„Nie ma Boga prócz Trójjedynego, a wskreszenie jest Jego przykazaniem” – pisał Fiodorow [I, 107 (156)]. Przebóstwienie na wzór Trójcy Świętej oznacza upodobnienie się do Boga: „Jeśli zaś Królestwo Boże jest odbiciem Boskości, to również sama Boskość jest uduchowionym Synem i uduchowioną Córką, pałającymi bezgraniczną miłością do Ojca” [I, 95 (136)]. Wcielenie ideału Trójcy równa się także przywróceniu stanu sprzed upadku, wyzwoleniu od grzechu – oznacza powrót do raju: „Prarodzice rodu ludzkiego, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, przed wygnaniem z raju, tzn. w rajskim stanie, mogli być podobni do Syna i Ducha Świętego” [I, 86 (121)].

„Bóg Trójjedyny jest Bogiem przyszłego wieku” [I, 89 (127)]. Wzorująca się na Trójcy wielojedność byłaby urzeczywistnieniem personalizmu absolutnego, wielką wszechświatową komunią nieśmiertelnych osób, a zarazem ich zjednoczeniem z Bogiem. Relacja „twarzą w twarz” wobec żywych i umarłych przywiodłaby nas do momentu, w którym formuła ta określałaby również nasz stosunek do Trójjedynego Boga:

Jedynie poprzez wielki, ciężki, długotrwały wysiłek spełnimy swój obowiązek, dokonamy wskreszenia, dostąpimy obcowania z Trójjedynym, pozostając podobnymi Doń samodzielny, nieśmiertelnymi osobami, w całej pełni odczuwającymi i uświadamiającymi sobie swą jedność. I dopiero wtedy będziemy posiadać ostateczny dowód na istnienie Boga, będziemy oglądać Go twarzą w twarz [I, 125 (186)].

4. Warunkowość Apokalipsy

Ukoronowaniem religijnego wymiaru filozofii „wspólnego czynu” jest Fiodorowska interpretacja Apokalipsy. Nikołaj Bierdiajew określił ją jako „genialną i wyjątkową w historii chrześcijaństwa”³⁸.

Jej istota kryje się w oryginalnej tezie o w a r u n k o w o ś c i (условность) apokaliptycznego proroctwa. Zdaniem Fiodorowa, proroctwo św. Jana nie jest nieuchronną, nieodwołalną przepowiednią przyszłości, ale jedynie o s t r z e ż e n i e m, które „nie może skazywać na nieuchronną zgubę” [I, 402 (519)]. Inaczej mówiąc, przepowiednia o końcu świata to „przestroga, a nie nieodwracalne proroctwo” [II, 51 (601)]. Taką wykładnię Apokalipsy potwierdza fragment z Księgi Jeremiasza:

Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać (Jr 18, 7–8).

Spełnienie się proroctwa o końcu świata zależy tylko i wyłącznie od nas samych – od tego, czy przewyciężymy naszą „niepełnoletność”, czy zdołamy się zjednoczyć w imię „wspólnego czynu”, aby odnieść zwycięstwo nad grzechem i śmiercią oraz wskrzesić wszystkich zmarłych. Interpretując Księgę Apokalipsy w ten sposób, Fiodorow staje po stronie „niewykształconych”, którzy rozumieją Pismo Święte przede wszystkim jako wezwanie do czynu, w przeciwieństwie do „wykształconych”, dla których proroctwo jest właśnie nieodwołalną przepowiednią losów świata: „Dla ludzi nauki zaś prorok jest obserwatorem, to znaczy uczniem, który ma za przedmiot wiedzę o przyszłości jako czymś nieuniknionym, fatalnym” [II, 49 (598–599)]³⁹. Wbrew opinii „wykształconych”, los świata jest w naszych rękach:

Czy koniec świata będzie katastrofą, czy też pokojową przemianą bez wojen, bez naturalnych klęsk – zależy od tego, czy ludzie pozostaną przeciwnikami woli Bożej, czy pozostaną w stanie wiecznej wrogości, czy też zjednoczą się, przeobrażą w narzędzie woli Bożej w dziele przekształcenia siły niszczącej w odtwarzającą [II, 50 (600)].

Koniec świata nastąpi pod warunkiem, że ludzie się nie opamiętają. Zagłada będzie karą dla ludzkości, która stoczyła się na dno upadku, na dno „antybraterstwa” [I, 321]. Objawienie św. Jana głosi, że końcowi świata towarzyszyłoby wskrzeszenie umarłych. Byłoby to wskrzeszenie t r a n s c e n d e n t n e, dokonane przez pozaświatowe moce. Fiodorow ma rację, twierdząc, że jest ono momentem, którego się lęka-

³⁸ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 149. Tego samego zdania był Georgij Fiedotow: „Idea Fiodorowa o warunkowym charakterze proroctw była dla nas prawdziwym wyzwoleniem”. Cyt. za: C. Семенова, *Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокалиптика)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 916.

³⁹ Tomáš Špidlík w kontekście filozofii Fiodorowa zauważa, że pojmowanie Apokalipsy jako *fatum* byłoby „sprzeczne z chrześcijańską ideą wolności”. T. Špidlík SJ, *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 272. To samo mówi Bierdiajew: „Stałoby to w sprzeczności z chrześcijańską ideą wolności”. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 149.

my. Paradoksalnie, wybawienie od śmierci, a więc od fundamentalnej ułomności naszej egzystencji, nie byłoby dla nas radosnym momentem (choć w rzeczy samej powinno być takim!), dokonałoby się „niezależnie, a nawet wbrew naszej woli” [I, 402 (519)]. Fiodorow pisze:

co się zaś tyczy zmartwychwstania transcendentnego, przypuszczano, że wydarzy się ono nie wtedy, kiedy wola ludzka podporządkuje się woli Boskiej, ale na odwrót: kiedy sprzeciw wobec woli Boskiej osiągnie najwyższy stopień, tzn. sądzono, że zmartwychwstanie traktować należy jako karę i dlatego właśnie wzbudzało ono strach [I, 180 (281)].

Wskreszenie umarłych wiązałoby się bowiem z Sądem Ostatecznym – ludzie zostaliby podzieleni na zbawionych i potępionych. Nikt z nas nie mógłby mieć pewności, czy znalazłby się w „księdze życia”:

I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a *otwarto księgi*. I inną *księgę otwarto*, która jest *księgą życia*. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, *według ich czynów*. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów. A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w *księdze życia*, został wrzucony do jeziora ognia (Ap 20, 12–15).

Komentując rozważania Fiodorowa, Bierdiajew stwierdził: „Transcendentne zmartwychwstanie będzie sądem nad ludzkością, która nie zapragnęła zmartwychwstania immanentnego”⁴⁰. Według autora *Filozofii wspólnego czynu*, możemy jednak uniknąć końca świata oraz Dnia Sądu. Uda nam się to, jeśli pokonamy śmierć, a tym samym wyplenimy wszelkie zło oraz grzech. Postulowane przez Fiodorowa wskreszenie i m m a n e n t n e nie będzie sądem nad ludzkością, a więc nie może napawać nas lękiem. Wskreszenie dokonane p r z e z n a s będzie wyrazem podporządkowania się woli Bożej:

Koniecznym warunkiem zmartwychwstania immanentnego jest zaś podporządkowanie woli ludzkiej woli Boskiej, i przy tym wskrzeszeniu nie może być mowy o takim dziwaństwie, jak w przypadku transcendentnego, gdzie wskreszenie, tzn. wybawienie od wszelkiego zła, przywrócenie wszystkich strat, jawi się jako kara [I, 180 (281)].

Adam Sawicki słusznie zauważa w tym kontekście, że nie należy tu mówić o „buncie i pysze” człowieka wobec Boga, ale o „pokorze” wobec Jego zamiarów. „Buntem i nieposłuszeństwem wobec Boga jest, przeciwnie, bierne oczekiwanie na koniec świata [...], w którym objawi się gniew Boży”⁴¹.

Fiodorowowska teza o warunkowości prorocत्व Apokalipsy opiera się na pewnym niezwykle istotnym argumencie etycznym. Zdaniem Fiodorowa, wieszczony przez św. Jana podział ludzi na zbawionych i potępionych dokonałby się wbrew naszemu sumieniu, a także wbrew ideałowi miłości, (za)danemu w Trójcy. Fiodorow twierdzi, że nasze sumienie nie godzi się na Sąd Ostateczny. Podział na zba-

⁴⁰ Н. Бердяев, *Религия воскресения...*, s. 458.

⁴¹ A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 108.

wionych i potępionych „zakłada, że jedni (grzesznicy) skazani zostają na wieczne męki, a drudzy (sprawiedliwi) – na wieczne obserwowanie tych mąk” [I, 391 (500)]. Fiodorow powiada, że świadomość, iż nasi bliźni zostali skazani na wieczne męki, w istocie uniemożliwiłaby nam osiągnięcie pełnego zbawienia. Niepodobna zaznawać słodczy Królestwa Niebieskiego, wiedząc, że nasi bracia cierpią katusze w „jeziorze ognia”⁴². Fiodorow stwierdza, że proroctwo o Sądzie Ostatecznym jest sprzeczne nie tylko z naszym sumieniem, ale i z duchem nauczania Chrystusa:

Byłoby wielkim zuchwalstwem pomyśleć, iż Chrystus mógłby wyrazić żal z powodu niewypełnienia się proroctwa o zagładzie świata. Dziwnym byłoby również, gdyby Apostoł miłości nie podziękował Bogu za to, że objawienie o końcu świata nie spełniło się [II, 50 (600)].

Rosyjski myśliciel wciąż przywoływał słowa z 1 Listu do Tymoteusza, mówiące o Zbawicielu, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). U Fiodorowa nad ideą sprawiedliwości Bożej i „sprawiedliwej odpłaty” zdecydowanie góruje idea miłości Bożego, które wybacza. „Moskiewski Sokrates” przypomina nam przypowieść o kobiecie cudzołożnej, której Chrystus rzekł: „I Ja ciebie nie potępiam” (J 8, 11). A zatem: „Grzeszni karac nie mają prawa, a bezgrzeszni karac nie będą” [II, 51 (602)] – mówi Fiodorow. Takie jest przesłanie Nowego Testamentu, który wznosił się ponad Stary Zakon – „Prawo i Proroków”: „Syn Człowieczy zaś zastąpił srogiego praojca pełnym miłości Ojcem” [II, 56 (608)]. Fiodorow pragnie więc, aby zbawieni zostali wszyscy, i ufa, że takie samo pragnienie żywi kochający człowieka Chrystus⁴³. Autor *Filozofii wspólnego czynu* nie dopuszcza do siebie myśli, że ktokolwiek mógłby nie zostać ocalony. Jeśli bowiem choć jeden spośród nas nie zostanie zbawiony, nikt zbawiony nie będzie. Oto przyczyna, dla której Bierdiajew powiedział o Fiodorowie: „jego świadomość moralna jest najwyższa w dziejach chrystianizmu”⁴⁴. Zbawieni winni zostać wszyscy bez wyjątku:

Lecz tacy bezlitośni myśliciele, przekształcający Stworzyciela świata w jego niszcyciela, będą musieli wpiery zapomnieć o aż nazbyt jasnych słowach Zbawiciela

⁴² Postawę odwrotną – rozkoszowanie się „sprawiedliwymi” mękami grzeszników – dzielący na tym polu poglądy Fiodorowa Nikołaj Bierdiajew nazwał wyrazem „ducha mściwości” i „moralnego sadyzmu”. Zob.: J. Krasicki, *Zbawienie powszechne w filozofii N.A. Bierdiajewa*, „Otwarte Referarium Filozoficzne”, 2010, nr 3, s. 75.

⁴³ Zauważmy, że mowa jest tu o „pragnieniu” zbawienia wszystkich. Granicą tego pragnienia jest ludzka wolność – nikogo nie można zbawić wbrew jego woli. Jeśli ktoś z własnej woli odwróci się od Boga na wieczność całą, zbawiony nie będzie. Pisał o tym przekonująco Bierdiajew: „Chociaż brzmi to paradoksalnie, ale piekło jest postulatem moralnym wolności ludzkiego ducha. Piekło jest potrzebne nie po to, żeby zatriumfowała sprawiedliwość i źli dostali odpłatę, ale po to, żeby człowiek nie był zniewolony przez dobro i przymusowo wprowadzany do raju, tj. w jakimś sensie człowiek ma moralne prawo do piekła, ma prawo w wolności przedłożyć piekło nad raj”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 270 (przekład poprawiony). Działa to też w drugą stronę: idea apokatastazy zakłada konieczność aktywnego udziału człowieka: „apokatastaza nie zależy od samego Boga, ale także od naszej miłości”. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 67.

⁴⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 149.

świata, powiadającego, że nie pragnie On zagłady n i k o g o, lecz chce, aby w s z y s c y zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy [II, 50 (600)].

Głosząc nadzieję powszechnego zbawienia, Fiodorow przywołuje tym samym ideę a p o k a t a s t a z y, rozwijaną w pierwszym tysiącleciu po Chrystusie przez św. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, św. Grzegorza z Nyssy czy też Jana Szkota Eriugę. Obok Fiodorowa ideę powszechności zbawienia postulowali również W. Sołowjow, S. Bułgakow i N. Bierdiajew⁴⁵. Autor *Filozofii wspólnego czynu* – mając na myśli własny projekt idealnego prawosławia – powiada zatem: „Prawosławie nie zna piekła bez wyjścia” [II, 48 (597)]. Zbawieni powinni zostać w s z y s c y, nawet największy grzesznik, nawet sam Antychryst, o którego nawrócenie należy się modlić: „można by modlić się również za zbawienie Antychrysta” [II, 49 (598)]. Powszechność zbawienia jest koniecznością, ponieważ – powtórzmy – albo zbawieni zostaną w s z y s c y, albo też zbawiony nie zostanie n i k t. Innymi słowy, supramoralizm „wymaga [...] zbawienia p o w s z e c h n e g o” – w przeciwnym bowiem wypadku: „kara będzie miała charakter powszechny” [II, 129 (666)]. Świadomość piekła, „jeziora ognia”, gehenny naszych bliźnich, na całą wieczność uczyniłaby nasze sumienia niespokojnymi, nawet w niebie. Fiodorow w pewnym miejscu sugeruje, że wolałby iść na wieczne męki z grzesznikami aniżeli przyglądać się tym mękom z „bezgrzesznymi” [zob. II, 71 (618)]. Zbawienie wszystkich jest koniecznością także dla Boga – tylko w ten sposób Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) i spełnione zostanie Jego pragnienie powszechnego zbawienia. Jak zatem słusznie zauważa Bierdiajew: „Zbawienie wszystkich, całego świata, jest dla Fiodorowa nie tylko usprawiedliwieniem człowieka, ale i usprawiedliwieniem Boga”⁴⁶.

5. Królestwo Niebieskie na Ziemi

„Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi” – uczył nas modlitwy Chrystus. Fiodorow interpretował ten fragment – podobnie jak wiele innych miejsc z Pisma Świętego – dosłownie [zob. II, 72 (618)]. Modlitwa powinna znaleźć swoje przedłużenie w działaniu – we wcielaniu Boskich woli i słowa w rzeczywistość: „Słowo Boże stanie się w nas dziełem Bożym” [I, 87 (124)]. Teologia winna przeistoczyć się w t e u r g i ę [zob. II, 188 (697)]. Przeznaczeniem człowieka pozostaje „własnoręczne” zasypanie przepaści dzielącej niebo i ziemię⁴⁷. Przyzywa go ku temu naczel-

⁴⁵ Fiodorowowską ideę powszechności zbawienia w kontekście poglądów wyżej wymienionych myślicieli omawia Siemionowa: C. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 276–289; C. Семенова, *Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова...*, s. 904–926.

⁴⁶ Н. Бердяев, *Религия воскресения...*, s. 459.

⁴⁷ Ręce stają się w ten sposób „organem zbawienia”: „Istota, która przyznała pierwszeństwo Niebu nad ziemią, także od górnych kończyn żąda innego czynu – niebieskiego, przeciwdziałającego upadkowi, [czynu] przywrócenia upadłego” [III, 316].

ne przykazanie chrześcijaństwa, polegające na „połączeniu wymiaru niebieskiego z ziemskim, boskiego z ludzkim” [I, 61 (79)].

Głosząc konieczność działania, Fiodorow odwołuje się do źródłowego znaczenia greckiego słowa „liturgia”. Dziś pod tym pojęciem rozumiemy obrządek eucharystyczny – celebrowaną w świątyniach Mszę Świętą. Rosyjski myśliciel przypomina jednak, iż „liturgia” oznaczała pierwotnie właśnie „wspólny czyn” (*общее дело*)⁴⁸. To źródłowe znaczenie terminu „liturgia” Fiodorow wypełnia nową treścią – „wspólny czyn” powinien być czynem przywrócenia do życia zmarłych: „Liturgia jest jednym, powszechnym, jeszcze niezakończonym czynem – czynem powszechnego wskrzeszenia” [I, 171 (266)]. Oznacza to, że liturgia w żadnym razie nie może ograniczać się do murów świątyni – przestrzenią liturgii winien stać się cały wszechświat. Fiodorow wzywa tym samym do liturgii pozaświątynnej (*внехрамовой*): „do liturgii świątynnej dołączyć trzeba liturgię pozaświątynną” [I, 171 (267)]. Jednym słowem, liturgia to kosmiczny czyn wskrzeszenia zmarłych.

Ukoronowaniem kościelnego cyklu nabożeństw jest nabożeństwo paschalne, upamiętniające zmartwychwstanie Chrystusa. Pascha jest dla Fiodorowa również najdoskonalszym wyrazem liturgii – Pascha zmartwychwstania stanowi wezwanie do dokonania Paschy wskrzeszenia wszystkich zmarłych: „Pascha może mieć miejsce jedynie u mogił przodków. Zmartwychwstanie Chrystusa wymaga powszechnego Wskrzeszenia” [I, 146 (220)]. Pascha wyraża właściwy sens człowieczeństwa; przyjęta przez człowieka postawa wertykalna jest w istocie „postawą paschalną”: „Pascha narodziła się wraz z człowiekiem, nie opuści go nigdy, nie może też być przezeń porzucona, ponieważ stanowi samą istotę synów człowieczych” [I, 400 (515)]. Fiodorow pragnął rozciągnąć jej przeciwmierelną moc na całość kosmosu i w ten sposób go przebóstwić – Pascha to „przejście od ziemi do nieba i od śmierci do życia” [III, 318]. Pascha wskrzeszenia stanowi również jedyną drogę zbawienia całej ludzkości; jest odpowiedzią na Apokalipsę – oznacza uchylenie proroctwa o Sądzie Ostatecznym: „amnestia zamiast Sądu Ostatecznego, wojny światowej, końca albo katastrofy świata” [I, 402 (518)]. Mówiąc najlapidarniej – Pascha to „Antyapokalipsa”⁴⁹. Wszystkie te elementy zawiera katecheza paschalna św. Jana Złotoustego: „mowa Złotoustego stanowi najdoskonalszy wyraz święta Paschy” [I, 274 (439)]. Warto przytoczyć ją tu w całości, ponieważ pobrzmiwają w niej idee bliskie Fiodorowowi (przewyciężenie idei sprawiedliwości na rzecz miłosierdzia, zwycięstwo nad śmiercią i piekłem, wyraźna nadzieja na powszechne zbawienie):

Jeśli ktoś jest uczciwy i pobożny, niech znajdzie radość w tej dobrej i pełnej światłości uroczystości. Jeśli ktoś jest sługą roztropnym, niech wejdzie ciesząc się do radości Pana swego. Jeżeli ktoś dźwigał postu udreki, niechże otrzyma dziś słuszną zapłatę. Jeśli niósł trudy od pierwszej godziny, niech sprawiedliwą otrzyma należność. Jeśli ktoś przyszedł po trzeciej godzinie, niech też świętuje z wdzięcznością. Jeżeli ktoś dopiero po szóstej godzinie się do-

⁴⁸ Zob.: А.К. Горский, Николай Федорович Федоров и современность, [w:] Н.Ф. Федоров: Про et contra..., ks. I, s. 553.

⁴⁹ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 94.

łączył, niech nie ma żadnej wątpliwości, ponieważ niczego nie traci. Jeżeli zaś ktoś pozbawił się nawet dziewiętej godziny, niech także o niczym nie wątpi, niczego się nie boi. Jeśli ktoś dołączył się nawet o jedenastej godzinie, niech wcale nie boi się zwłoki, albowiem gościnnie jest Pan. Przeto przyjmuje ostatniego jak i pierwszego, i daje odpocząć tym, co o jedenastej godzinie przyszli, podobnie jak tym, którzy pracowali od pierwszej godziny. I nad ostatnim się lituje i pierwszego wynagradza, i jednemu daje, i drugiego wspomaga. I uczynki przyjmuje i zamiary wita, i wysiłki szanuje i chęci pochwała. Przeto wejźmy wszyscy do radości Pana swego: i pierwsi, i drudzy nagrodę przyjmijcie. Bogaci i ubodzy, wszyscy razem się ciescie. Wstrzemięźliwi i leniwi, ten dzień uczcijcie. Ci, co pościli i co nie pościli, weselcie się dziś. Uczta przygotowana, rozkoszujcie się wszyscy. Baranek przygotowany, niech nikt nie wyjdzie głodny. Wszyscy nasyćcie się ucztą wiary, wszyscy przyjmijcie bogactwo miłosierdzia. Niech nikt nie opłakuje ubóstwa, objawiło się bowiem wspólne królestwo. Niech nikt nie opłakuje grzechów, przebaczenie bowiem z grobu zajaśniało. Niech nikt nie lęka się śmierci, wybawiła nas bowiem śmierć Zbawiciela. Wygasił ją Ten, który był przez nią trzymany. Ujarzmił piekło Ten, który zstąpił do piekła. Zgorzkniało piekło, skosztownawszy ciała Jego. I to właśnie przewidując, Izajasz tak wołał: „Piekło”, mówił, „zgorzkniało, spotkawszy Cię w otchłani”. Zgorzkniało, bo zostało puste. Zgorzkniało, bo zostało oszukane. Zgorzkniało, bo umarło. Zgorzkniało, bo zostało obalone. Zgorzkniało, bo zostało skrępowane. Przyjęło ciało, a natknęło się na Boga. Przyjęło ziemię, a spotkało samo niebo. Przyjęło to, co mogło widzieć, a wpadło w to, czego nie mogło widzieć. Gdzież więc, o śmierci, jest Twój oścień? Gdzie tve, piekło, zwycięstwo? Zmartwychwstał Chrystus i tyś zostało rzucone. Zmartwychwstał Chrystus i upadły demony. Zmartwychwstał Chrystus i weselą się aniołowie. Zmartwychwstał Chrystus i życie świeci swą pełnią. Zmartwychwstał Chrystus i nikt martwy nie pozostał w grobie. Chrystus bowiem powstawszy z martwych stał się pierworodnym pośród umarłych. Jemu chwała i królestwo na wieki wieków. Amen⁵⁰.

„Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48) – wezwał nas Chrystus, a Fiodorow nie daje nam zapomnieć o tych słowach. Czy możliwa jest inna droga zdobycia owej „doskonałości”, niż podjęcie walki z czyniącą nas grzesznymi, skazującą na zło i zsyłającą na nas wszelkie klęski śmiertelnością? To śmiertelność czyni nas ułomnymi, to śmierć zgładziła naszych przodków i wciąż, jednego po drugim, odbiera nam naszych bliźnich. W reakcji na czyjąś śmierć powiadamy czasem, że to Bóg „wezwał kogoś do siebie”. Dla Fiodorowa jest to bluźniercze oskarżanie Boga o posługiwanie się śmiercią, o zabójstwo bez mała. „Bóg śmierci nie stworzył, lecz stworzył życie” [I, 150 (228)]. To ślepa i upadła przyroda, a nie Bóg, zsyła na nas śmierć. To uwikłanie w przyrodę, a nie Bóg, czyni człowieka istotą ograniczoną i ułomną:

Tylko filozofowie mogą jednak myśleć, że Bóg przed wiekami postanowił stworzyć świat ograniczonych, śmiertelnych istot, i widzieć w takim planie immanentną Bogu mądrość, nadawać jej predykat wieczności i nieskończoności. Lepiej byłoby dla filozofii, gdyby uświadomiła sobie własną ograniczoność, niżli przypisywała Bogu myśl stworzenia ograniczonych istot, podporządkowania istot rozumnych ślepej sile, złożenia istot wrażliwych w ofierze niewrażliwemu! Lepiej byłoby, gdyby człowiek uświadomił sobie, że jest ograniczony z własnej winy, z powodu bierności, z powodu niezgody panującej między nim

⁵⁰ Przeł. H. Paprocki – tekst dostępny na stronie: www.liturgia.cerkiew.pl [data dostępu: 17.05.2011].

a innymi, aniżeli przypisywał Bogu myśl utrzymywania nas w wiecznej ograniczoności! [I, 96–97 (139)]

Syn Boży, wcielając się w nasze ciało, wezwał nas do walki ze śmiercią: „wskrzyszajcie umarłych!”. Od momentu ofiary Chrystusa, moc śmierci i grzechu została zawieszona, a piekło „zgorzkniało”. Śmierć już więcej nie wiąże człowieka – człowiek nie jest skazany na śmiertelność będącą rezultatem grzechu, a zarazem skazującą go na czynienie grzechu. Człowiek otrzymał moc wypłatania się z błędnego koła upadku, otrzymał od Chrystusa klucze do Królestwa Niebieskiego. Śmierć należy pokonać: „Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15, 26).

Dlaczego jednak nasza wiara jest tak krucha? – zapytuje Fiodorow. Dlaczego nie ufamy słowom Ewangelii, które zawierają w sobie obietnicę naszego zwycięstwa? Powtórzmy je raz jeszcze: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni” (J 14, 12). Czy nie dość tych słów, aby podjąć realną próbę zaprowadzenia Królestwa Bożego – Królestwa jednoczącego, a nie dzielącego niebo i ziemię? Wolimy jednak usprawiedliwiać się słowami o „niezbadanych wyrokach boskich”, a tym samym czynić Boga odpowiedzialnym za śmierć i grzech, a więc, zgodnie z duchem pogaństwa, utożsamiać go z amoralną przyrodą. Dlaczego wybieramy bierność, dlaczego sądzimy, iż kochający nas Ojciec pragnie, abyśmy pozostali niedojrzałymi dziećmi i beczynnie oczekiwali na transcendentne zmartwychwstanie u kresu czasów? Dlaczego podejrzewamy Boga o brak wielkoduszności? Dlaczego uważamy, że Bóg skazał nas na Sąd Ostateczny, a tym samym potwierdził konieczność istnienia piekła? Nie na tym wszak polega sens miłości.

W i a r a – powtarza bez ustanku Fiodorow – nie może być beczynną; wiara wymaga c z y n u. Oto Fiodorowowskie „Wyznanie wiary”:

Wiara jest urzeczywistnieniem spodziewanego albo oczekiwanego zmartwychwstania zmarłych do życia wiecznego, urzeczywistnieniem poprzez naszą pracę, a nie na mocy przekonania, że to, co oczekiwane, nastąpi samo z siebie. Wiara ta jest nieodłączna od u f n o ś c i w n i e u s t a n n ą p o m o c B o ż ą w urzeczywistnianiu oczekiwanego, to znaczy od ufności w miłość Boga-Ojca, od u f n o ś c i w ł a s k ę Syna Bożego, który stał się człowiekiem, został umęczony i pogrzebany, zmartwychwstał i wstąpił do nieba; nieodłącznie towarzyszy jej również przestroga przed nowym, powtórnym przyjściem, w wypadku nieurzeczywistnienia, to znaczy naszej beczynności albo wyczerpania się wiary; łączy się z nią wreszcie ufność we współudział Ducha Świętego, p r z e p o w i e d z i a n e g o w S t a r y m Testamencie przez proroków i działającego poprzez Kościół, to znaczy poprzez zjednoczenie wszystkich żyjących w celu urzeczywistnienia oczekiwanego, ofiary nowotestamentowej, wskrzeszenia [II, 44 (592)].

Wiążąc zło ze śmiertelnością, Fiodorow nałożył na człowieka obowiązek walki z nią. Poprzestawanie na samym tylko przeobrażeniu wewnętrznym, na samej modlitwie, nie przyniesie, zdaniem autora *Filozofii wspólnego czynu*, owoców, nie wykorzeni z człowieka przyczyny zła. Zło wciąż będzie się objawiać, wciąż wystawieni

będziemy na „łaskę” ślepej i amoralnej natury działającej poza nami i w nas, a nasze sumienia będą doświadczać buntu i bólu wywołanych śmiercią naszych bliskich.

Ufając w miłość Boga, odwzajemnijmy Jego uczucie oraz potwierdźmy naszą wolność – wzywa Fiodorow: „Poprzez wysiłek wskrzeszenia człowiek jako samostna, samostwórcza [*самосозданная*], wolna istota swobodnie przywiązuje się do Boga miłością” [I, 255 (408)]. Wzorcem miłości jest dla nas Trójca Święta. Człowiek zbliża się do Boga miłując swoich bliźnich – miłując ich miłością silniejszą niż śmierć, miłością pragnącą dla nich życia wiecznego. Rosyjski myśliciel przypomina nam słowa św. Pawła: „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 13, 2) [zob. I, 228 (364)]. Wiara oraz wierność Bogu nie mogą się obyć bez miłości – miłość zaś nie godzi się na śmierć bliźniego. Wierność bliźniemu równa się wierności Bogu: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Potwierdza to Fiodorow: „Związek wiary i miłości albo jedność trzech tak zwanych cnót teologicznych, tj. cnota powszechna, polega na wierności Bogu, która nie może się jednak obyć bez wierności wszystkim ojcom jako jednemu ojcu i bez wierności braciom” [I, 228 (364)]. Droga do Boga, droga do Królestwa Niebieskiego wiedzie poprzez naszych bliźnich – żywych i umarłych. Twarz bliźniego jest twarzą Boga.

Miłość żąda jednak od siebie samej dowodu – dowodem jest zaś czyn wskrzeszenia, przywracania do życia zgładzonych przez śmierć „ojców”. Gabriel Marcel mówił, że wyznać komuś miłość, to powiedzieć mu: „ty nie umrzesz”⁵¹. Fiodorow mógłby stwierdzić, że wyznać miłość, to rzec: „ja ciebie wskrzeszę”. Miłością silniejszą niż śmierć jest dlań samo chrześcijaństwo: „Chrześcijaństwo nie byłoby bezgraniczną miłością, gdyby śmierć kładła mu kres; nie byłby to triumf miłości, ale śmierci nad miłością, nad chrześcijaństwem” [I, 143 (216)]. Miłość domaga się czynu – domaga się wskrzeszenia. „Z martwych was wskresimy...”

Kierowana miłością budowa Królestwa Niebieskiego na Ziemi wiązałaby się z przeobstwieciem człowieka oraz bytu. Wszechświat powinien przeistoczyć się w światynię, w której dokonałaby się Pascha wskrzeszenia. Człowiek zaś przeobraziłby się w bogocłowieka, a więc upodobnił do Boga i zniósł dystans między tym, co transcendentne a tym, co immanentne – niebem a ziemią:

Obcość ta, obcość wobec Boga zostanie usunięta, kiedy wszystkie ciała będą wyrazem myśli i uczucia, kiedy cały rozciągający się między nami i Bogiem wszechświat zostanie oświecony przez świadomość, ukierunkowany przez wolę [I, 174 (271)].

Bolesna przepaść, dzieląca człowieka i Boga, zostałaby zasypana. Byt osiągnąłby eschatologiczną pełnię⁵². Patrofagia przemieniłaby się w patrofikację: „chleb i wino, wyprodukowane z prochu ojców, przeistaczają się w ciało i krew Chrystusa gwoli powszechnego ożywienia” [II, 48 (596)].

⁵¹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 283.

⁵² Zob.: W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, s. 314.

Przypomnijmy raz jeszcze „złotą zasadę” antropologii patrystycznej: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem”. U św. Bazylego przybiera ona postać nakazu: „Człowiek jest to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się bogiem”⁵³. Przebóstwienie nie oznaczałoby jednak u Fiodorowa „samozbawienia”⁵⁴, lecz teandryczną współpracę⁵⁵ – bogodzianie:

tylko bogodziałanie [*богодейство*] (ale nie mistyczna teurgia), tylko przeobrażenie samych siebie w narzędzia dzieła Bożego, przemieni wszystkie słońca, wszystkie światy niebieskie w Królestwo Boże, w raj [I, 405 (523)].

Królestwo Boże nie jest niedosięzną dla nas sferą; Królestwo Boże jest na wyciągnięcie ręki – l u d z k i e j r ę k i . . .

⁵³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 76. Również zjednoczenie z Bogiem wiąże się z koniecznością przebóstwienia, zgodnie z zasadą św. Symeona Nowego Teologa: „Bóg łączy się tylko z bogami”. Tamże, s. 56.

⁵⁴ Zarzucił mu to Florowski: Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], s. 719.

⁵⁵ Zob.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 27.

PROOF

VI. Metafizyka przeobrażenia

1. Przeobrażenie rozumu

„Nie ma śmierci wiecznej, a pokonanie śmierci czasowej – to nasza sprawa i nasze zadanie”¹ – pisał Fiodorow. Podjęcie walki ze śmiercią wiązałoby się z całkowitym przeobrażeniem upadłej przyrody. Jak bowiem zauważa Fiodorow: „Przyroda nie jest bogiem, ani też Bóg nie istnieje w przyrodzie (ślepej i upadłej), lecz Bóg jest z nami” [I, 392 (501)]. Ponieważ w obrębie przyrody wszystkie procesy są ze sobą ściśle powiązane, przeobrażenie to musiałyby przybrać wymiar globalny – poddany regulacji powinien zostać cały wszechświat.

Przeobrażenie nie mogłoby jednak dotyczyć wyłącznie samego wszechświata. Odmieniony powinien zostać również ludzki rozum – i to nawet wcześniej niż sam wszechświat, gdyż to właśnie rozum miałby kierować regulacją przyrody. Choć gotowość do podjęcia „wspólnego czynu” jest, zdaniem Fiodorowa, naturalnym, właściwym stanem rozumu, niemniej jednak pozostaje on zakładnikiem fałszywych przesądów, które go determinują i wpływają na jego stosunek do świata. Winę za ten stan rzeczy ponosi przede wszystkim filozofia, która sieje zwątpienie i paraliżuje rozum: „Filozofia nie jest prawdą, lecz zwątpieniem, które uznawało siebie za prawdę” [I, 225 (361)]. Należałoby zatem dokonać rewolucji w pierw w obrębie samego rozumu: przewyciężyć sprowadzającą go na manowce filozofię i uczynić go zdolnym do podjęcia „wspólnego dzieła”².

W opinii autora *Filozofii wspólnego czynu*, zasadnicza ułomność, skazująca człowieka na śmiertelność, polega na rozdziale myśli oraz czynu: „Spośród wszystkich rozłamów rozdział działania i myślenia [...] jest nieszczęściem największym” [I, 41 (48)]. Wedle Fiodorowa, separacja obu sfer stanowi pokłosie podziału samego rozumu na część praktyczną oraz teoretyczną. Jest to, jak wyraził się Kożewnikow, „grzech pierworodny filozofii”³. Jego wynik to bezczynność rozumu teoretycznego, który zadowala się samym tylko myśleniem, tworzeniem teorii, bierną percepcją (*coзepиaниe*) świata, a także bezsilność rozumu praktycznego, który pragnie działać, lecz często brakuje mu wiedzy o świecie, przez co jego działania

¹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka, P. Kosiorrek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 208.

² Rosyjski myśliciel proponuje w tym kontekście zastąpić tradycyjne pytanie filozofii „dlaczego istnieje to, co istnieje” pytaniem „dlaczego to, co żyje, umiera” [I, 45 (54–55)].

³ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*, Москва 2004, s. 102.

bywają nieskuteczne. Oczywiście, oba rodzaje rozumu współpracują ze sobą, lecz ich współdziałanie okazuje się raczej przypadkowe i chaotyczne, nie kieruje nim żadna nadrzędna idea.

O legitymizację tego fatalnego podziału Fiodorow oskarżał Immanuela Kanta: „Tak długo oczekiwany przez chrześcijaństwo Sąd Ostateczny nareszcie nastąpił! Objawił się nieubłagany pseudo-sędzia w osobie królewieckiego profesora Kanta” [II, 81 (628)]⁴. Postulowana przez Kanta autonomia rozumu teoretycznego i praktycznego czyni oba te rozumy ograniczonymi, a więc niezdolnymi ani do poznania, ani do działania:

Ale największym złem, wyrządzonym przez Kanta, jest rozdwojenie rozumu i uznanie owego rozdwojenia za wieczne, nieusuwalne. Rozum poznający skazany jest na niewiedzę, a rozum praktyczny – na działanie w pojedynkę, czyli zostaje ograniczony w swej aktywności tylko do osobistych interesików i błahostek. Pierwszemu nie dostaje prawdy, drugiemu – dobra⁵.

Kantowski rozum teoretyczny wikła się w nieprzewyciężalne w jego obrębie antynomie, które jednak, zdaniem Fiodorowa, mogłyby i powinny zostać usunięte w działaniu, implikującym syntezę dwóch rozumów. Rozumienie powinno więc łączyć się z działaniem: „Только дз і а л а ж а ю ч, у р з е ч з в і с т н і а ю ч в п р а к т з ц е [на деле], м о ж н а р о з у м і е ч” [I, 90 (129)]. Synteza rozumów umożliwiłaby przeto poznanie i opanowanie – według Kanta niepoznawalnej – rzeczywistości noumenalnej, „rzeczy samej w sobie” (*Ding an sich*): „«rzecz w sobie» [...] stanie się rzeczywistością naszą rzeczą, zdobytą czynem i pracą”⁶. Zdaniem Fiodorowa, ograniczenie ludzkiego rozumu wynika z jego śmiertelności – Kant jednak ignoruje ten fakt:

Krytyka nie dostrzega, że wspólną cechą wszystkich kategorii poznania jest śmiertelność, a wspólną cechą wszystkich kategorii działania – nieśmiertelność (albo droga do niej) [II, 94 (638)].

Co więcej, Kantowska krytyka sprowadziła trzy metafizyczne „absoluty” – Boga, duszę i wszechświat – do poziomu wytwarzanych przez rozum, niemożliwych do udowodnienia „idei regulatywnych”. Fiodorow powie, że krytyka ta jest pozorna, gdyż opiera się wyłącznie na doświadczeniu jednostkowym, a nie wspólnym, które drogą zjednoczonego działania zdołałoby dowieść ontologicznej realności wspo-

⁴ Szerzej o sporze Fiodorowa z filozofią Kanta: C. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 359–373; M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. „Filozofia wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa wobec kantyzyzmu*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 111–118; В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 122–136; J. Żylica-Chudzik, *Aktywistyczna eschatologia Nikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, praca magisterska, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 42–49, www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl [data dostępu: 22.09.2010].

⁵ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, s. 207.

⁶ Tamże, s. 223.

mnianych idei⁷. Fiodorow zdaje się przy tym nie zauważać, iż u Kanta właśnie rozum praktyczny przyjmuje realność idei metafizycznych – zakłada wolność, a także nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. Ponadto, autor *Krytyki praktycznego rozumu* uznał prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym: „W powiązaniu czystego spekulatywnego rozumu z czystym rozumem praktycznym w jedno poznanie dzięży więc prymat ten drugi”⁸. Fiodorow nie ufa jednak zapewnieniom Kanta, gdyż prymat rozumu praktycznego nigdy nie przełożył się u niego na działanie zjednoczone – „wspólny czyn”: „rozum praktyczny zmuszony jest u Kanta zajmować się analizą błahych, osobistych sporów, które nie ratują ludzkości od śmierci, nie zaś wielką sprawą ocalenia”⁹. Oznacza to, że jeśli nawet rozum praktyczny założy realność metafizycznych idei, to i tak, będąc skazanym na działanie w pojedynkę, nigdy nie wcieli ich w życie – nie zdobędzie rzeczywistej nieśmiertelności i wolności. Fiodorow pisze:

Lecz rozum praktyczny, domagający się uznania prawdziwej wolności, rzeczywistej nieśmiertelności, realnego istnienia Boga, będzie wiarą racjonalną i nie martwą dopiero wtedy, kiedy otrzyma dowód w postaci samego działania, a do tego – działania wspólnego [II, 89 (634)].

Fiodorow wzywa więc do syntezy rozumów, z którą musi iść w parze zjednoczenie ludzkości. Synteza ta oznaczałaby także połączenie trzech przedmiotów metafizyki w jeden przedmiot wspólnego działania:

będzie to świątynia Boga ojców (teologia), przeobrażająca za pośrednictwem zjednoczonych na cmentarzu synów (psychologia) siły świata zewnętrznego (kosmologia) w siły ożywiające ojców; ponadto, wszystkie trzy przedmioty rozumu teoretycznego – Bóg (teologia), istoty duchowne (psychologia, przekształcona z abstrakcyjnej w kolektywną) oraz siły wewnętrzne, kierowane rozumem (kosmologia), połączą się w jeden przedmiot, będący zadaniem rozumu praktycznego [I, 424 (555)].

W wizji Fiodorowa rozum teoretyczny, „poznający życie i śmierć”, powinien zjednoczyć się z rozumem praktycznym, „przywracającym życie i tym samym zwyciężającym śmierć” [I, 395 (506)]. Ich ścisła współpraca jest warunkiem dokonania „wspólnego czynu”. Połączony rozum, to rozum zjednoczonej ludzkości – jeden, wspólny dla wszystkich rozum, dokonujący przeobrażenia całości bytu. Jak zwykł mawiać Fiodorow, „wspólny czyn” powinien być spełniany nie „gdzieś, kiedyś i przez kogoś”, ale „przez wszystkich, zawsze i wszędzie” [I, 48 (58)]. Innymi słowy, należy „w wszystkich uczynić podmiotem i w wszystko uczynić przedmiotem poznania i działania” [I, 391 (500)]. Wiedza powinna przekładać się na działanie, w przeciwnym bowiem wypadku dobro pozostanie bezradne, a zło niewykorzystane:

⁷ Zob. tamże, s. 230.

⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 196.

⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, s. 219.

umysł oddzielony od woli będzie poznaniem zła, niezależnym od usiłowania wykorzenienia go i poznaniem dobra, niezależnym od pragnienia ustanowienia go, tzn. będzie tylko akceptacją braku więzi pokrewieństwa, a nie projektem odrodzenia jej [I, 45 (54)].

Prawdziwa wiedza jest więc, zdaniem rosyjskiego myśliciela, wiedzą nie o tym, co jest (*что есть*), lecz o tym, co być powinno (*что должно быть*) [zob. I, 45 (53)]¹⁰. Jej właściwym przedmiotem jest projekt (*проект*) bytu, stanowiący „swego rodzaju pomost między ideałem a rzeczywistością”¹¹. Synteza rozumu teoretycznego i praktycznego tworzy przeto rozum projektowny (*проективный*), uznający prymat powinności nad bytem, deontologii nad ontologią¹². Jest to rozum czynny, działający – wcielający w życie ideał najwyższego dobra, zwyciężający śmierć i przywracający życie umarłym pokoleniom. Dystansująca się wobec etyki ontologia poddana zostaje zabiegowi „umoralnienia”. To, co jest, powinno być rozpoznane w kontekście tego, co być powinno:

Gdyby ontologia, nauka o bycie, była nie tylko wytworem myśli, ale i uczucia, to nie można byłoby jej oddzielać od deontologii, tzn. nie można byłoby oddzielać tego, co jest, od tego, co być powinno [I, 106 (155)].

Nie zgodność rzeczywistości i projektu oznacza brak tożsamości między bytem a myślą. Fiodorow mówi o tym wprost: „Myśl i byt nie są tożsame” [I, 294 (470)]. Myśl – moralna tudzież „supramoralna” – powinna zostać wcielona w byt, a więc byt powinien zostać przeobrażony. *Logos* przemienia się u Fiodorowa w akt działania, w projekt – pragnie zostać wcielony w rzeczywistość. „Moskiewski Sokrates” sięga tu również po greckie słowo *urgia*, oznaczające działanie, czyn [zob. I, 308 (491–492)]. Wedle Fiodorowa, spełnienie „wspólnego czynu” pozwoli nam osiąść pełną prawdę o bycie, gdyż nasza świadomość rozszerzy się na całość bytu i będzie sprawować nad nim kontrolę. „Moskiewski Sokrates” ujmuje to następująco: „Prawda nie istnieje, dopóki istnieje wypieranie, śmierć, lecz prawda, tzn. dobro, zaistnieje, kiedy śmierci nie będzie” [I, 175 (273)]. Sumienie i najwyższy ideał stają się w myśli Fiodorowa kryterium prawdy o bycie¹³. Jak komentuje Władimir Warawa: „To, co być powinno – to najprawdziwszy byt”¹⁴. Prawda – podobnie jak u Platona – równa się więc dobru, ale także – pięknu. Fiodorow zarzuca filozofii, że uczyniła z nich abstrakcyjne pojęcia, a tymczasem naszym zadaniem jest ich realne wcielenie w byt. Wykorzenienie śmierci oraz zła będzie się równało zdobyciu Platońskiej „trójcy”:

¹⁰ Zob. także: В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 417.

¹¹ С. Семенова, А. Гачева, *Смерть, бессмертие и воскрешение в „Философии общего дела”*, [w:] *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995 года*. Москва, сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, М.В. Скороходов, Москва 1996, t. 1, s. 55.

¹² Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 168.

¹³ „Absolut i Prawda kryją się w marzeniu” – powie Siemionowa; *marzenie* jest wobec tego szczególnym „instrumentem poznania”. Tamże, s. 193–195.

¹⁴ В.В. Варава, *Нравственная философия Николая Федорова*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, ks. II, s. 943.

prawdy, dobra i piękna. Dziś istnieją one w Bogu, ale staną się w pełni dostępne dla przeobrażonej ludzkości: „piękno, prawda i dobro należą tylko do Boga jako Trójjedynego i człowieka jako wielojedynego” [I, 453].

Projekt rozumu aktywnego, działającego, kryje w sobie także swoistą „apoteozę pracy”¹⁵. Jak mówił Fiodorow, wszystko, co otrzymaliśmy za darmo, powinniśmy przemienić w wypracowane (*трудовое*): „Zadanie człowieka polega na przekształceniu wszystkiego, co naturalne, darowane, w wypracowane, zdobyte pracą” [I, 255 (407)]. Zamiana ta oznacza przekształcenie pierwiastka ślepego i nieświadomego w rozumny i świadomy. Jedynie w ten sposób człowiek wyzwoli się od śmierci i uzyska rzeczywistą wolność:

Tylko ten godzien jest życia i wolności, kto własną pracą zdobywa nie tylko życie i wolność, ale także same narzędzia służące do ich zdobywania, słowem, cały jest wytworem własnej pracy, tzn. absolutna wolność, samostwarzanie [*самодетельность*] tożsamy jest z nieśmiertelnością [I, 297 (473–474)].

Wspomnieć należy w tym miejscu o jeszcze jednym, szalenie niebezpiecznym momencie myśli Fiodorowa. Otóż przeobrażenie ludzkiego rozumu Fiodorow niekiedy przedstawiał sobie także na sposób wybitnie naturalistyczny – jako „regulację” ludzkiej psychiki. Rosyjski myśliciel nie poprzestawał w tej kwestii na niewinnym postulatcie prowadzenia „psychofizjologicznych dzienników” [zob. I, 283 (453)], które służyłyby poznaniu własnej i cudzych osobowości, ani na mniej już niewinnym żądaniu dokonywania pod kierownictwem lekarzy i duchownych „psychofizjologicznych doświadczeń nad własnymi osobowościami” w celu odnalezienia „metod poskromienia zmysłowych namiętności” czy też „odkrycia relacji między zjawiskami zewnętrznymi i wewnętrznymi” [I, 269 (430)], ale sugerował konieczność daleko posuniętej ingerencji w ludzką psychikę:

Towarzysząca regulacji siły zewnętrznej regulacja wewnętrzna, psychofizjologiczna, zagwarantuje dominację miłości do rodziców nad uczuciem płciowym i żądzą, a nawet całkowicie je zastąpi, przeobrażając siłę rodzącą w odradzającą, uśmiercającą w ożywiającą [I, 407 (527)].

Uzasadniony niepokój wywołuje tutaj słowo „regulacja”, wbrew dopełnieniu „wewnętrzna” zakładające ingerencję z zewnątrz w ludzką psychikę. Nie chodzi tu bowiem o wewnętrzną, duchową przemianę świadomości opartą na jej immanentnych siłach, ale właśnie o zewnętrzną, naukowo-kliniczną zapewne, „psychofizjologiczną regulację” – „poprawę” skażonej przez grzech natury ludzkiej przy użyciu

¹⁵ Gorski: „Filozofia Fiodorowa – to największa apoteoza pracy, jaką kiedykolwiek stworzyła ludzka myśl”. А.К. Горский, *Николай Федорович Федоров и современность*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 593. Bierdiajew zaś uczynił z tego zarzut, stwierdzając, że Fiodorow przedkładał pracę ponad twórczość. Zob.: Н. Бердяев, *Религия воскресения („Философия общего дела” Н.Ф. Федорова)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 467.

zewnątrznych instrumentów. Nawet pozostawiając na boku zarzut, że doświadczenia XX wieku nie pozwalają przejść do porządku dziennego nad podobnym postulatem, konstatujemy, że myśl Fiodorowa wikła się tu w antynomie. Przypomnijmy, że rosyjski myśliciel na każdym kroku podkreślał dobrowolność aktu przystąpienia do „wspólnego czynu”, a także towarzyszącego mu osiągnięcia stanu „wielojedności”, gdzie „nie występowałby najmniejszy przymus, przemoc, utrzymująca w nim” [I, 261 (416)]. Trzeba więc założyć, że również na podobną „regulację” własnej psychiki ludzie decydowaliby się bez „najmniejszego przymusu” i całkowicie dobrowolnie – kierowani poczuciem braterstwa i miłością do ojców. Jeśli jednak wszyscy poddawaliby się jej z takim nastawieniem, stałaby się ona w istocie zbędną, gdyż jej rezultat byłby tożsamy z jej warunkiem; jeśli zaś nie poddawaliby się dobrowolnie, opornych należałoby „wyregulować”, sięgając przy tym po jawną przemoc, a więc „metodą niebraterską” [I, 186 (292)]. Postulat regulacji psychiki zatem albo jest zbyteczny, albo wyraźnie koliduje z ideą ludzkiej wolności. Podkreślmy jednak, że antynomia owa nie występuje w etycznej lub religijnej warstwie rozważań Fiodorowa, które są wyrazem wiary w duchową zdolność człowieka do wewnętrznego przeobrażenia, jednak może się pojawić, kiedy wymiary te poddane zostają zbyt daleko posuniętej naturalizacji.

2. Regulacja przyrody

Fiodorow niezachwianie wierzył w możliwość przeobrażenia przez człowieka całego wszechświata. Ślepa i śmiercionośna przyroda pozostaje wprawdzie naszym wspólnym i jedynym wrogiem, lecz jej wrogość ma tylko t y m c z a s o w y charakter. Jeżeli uda nam się rozumnie pokierować jej procesem, przyroda przeistoczy się – już na zawsze – w naszego „przyjaciela” (*δρυσ*):

Człowiek jako istota rozumna ma tylko jednego wroga – jest nim ślepa siła przyrody; lecz również ten wróg jest jedynie wrogiem tymczasowym i stanie się przyjacielem na wieczność, jeśli zniknie wrogość między ludźmi i dojdzie do zjednoczenia w wysiłku poznawania i kierowania ślepą siłą przyrody, która karze za ignorancję, tak jak ukarała nas w bieżącym, 1902 roku na Martynicy za błędne rozumienie przez uczonych procesu wulkanicznego [I, 393 (503–504)].

Niszczycielska erupcja wulkanu na Martynicy to dla Fiodorowa znakomity przykład wrogiego (pomimo faktu, że wrogość ta nie jest zamierzona) stosunku przyrody do człowieka. Ślepa przyroda co rusz zsyła na nas przeróżne klęski, ponieważ nie została poddana regulacji przez istoty rozumne. Przyroda wykorzystuje naszą bezsilność i bierność: „Ona jest siłą, dopóki my jesteśmy bezsilni, dopóki nie staniemy się jej wolą. Siła ta jest ślepa, dopóki my jesteśmy nierozumni, dopóki nie stanowią jej rozumu” [II, 239 (765)]. O ontologicznej możliwości i konieczności regulacji przyrody przesądza, wedle Fiodorowa, fakt, że człowiek jest jej samoświadomą częścią [zob. I, 389 (497)]. Dzięki człowiekowi i poprzez człowieka ślepa ewolucja zysku-

je świadomość samej siebie, a tym samym rozpoczyna nowy etap swego rozwoju. Ponieważ ludzka świadomość ma charakter moralny, przyroda rozpoznaje samą siebie jako amoralną. Jej dalsze trwanie nie może pozostawać ślepe na tę zasadę. Konsekwencją osiągnięcia przez przyrodę samoświadomości w człowieku jest także uczynienie tego ostatniego o d p o w i e d z i a l n y m za nią. Człowiek jest więc odpowiedzialny nie tylko za wszystkich swoich bliźnich, ale także za cały wszechświat¹⁶. To zaś oznacza, że przeobrażenie natury staje się naszym obowiązkiem: „R e g u l a c j a przyrody – to przede wszystkim obowiązek moralny, który jesteśmy zobligowani spełnić jako istoty moralne”¹⁷ – komentuje Kożewnikow. Regulacja przyrody oznaczałaby jej u m o r a l n i e n i e oraz r a c j o n a l i z a c j ę [zob. I, 397 (509)]. Ukoronowaniem tych działań byłoby przywrócenie do życia wszystkich zmarłych; jak powiada Fiodorow, uzyskana przez przyrodę samoświadomość winna przekształcić ją w „siłę odtwarzającą to, co zostało przez nią zniszczone w jej ślepotcie” [I, 389 (497)]. Równałoby się to całkowitemu wcieleniu w przyrodę moralności: „wskreszenie zaś jest pełnym triumfem prawa moralnego nad fizyczną koniecznością” [I, 136 (205)].

Rzecz jasna, niezbędną przesłanką regulacji wszechświata pozostaje zjednoczenie świadomości wszystkich ludzi w jedną, zdolną do rzucenia wyzwania śmierci i regulacji przyrody „nadświadomość”:

Lecz walka z nią [przyrodą – M.M.] przerasta siły poszczególnych osób; powinna ona rozszerzyć swój zakres i przyjąć formę walki społecznej, państwowej i międzynarodowej, to znaczy wszechnarodowej. Oto – jedyny prawdziwy i twórczy kolektywizm, jedyna naturalna i celowa solidarność [II, 239 (766)].

Fiodorow uważał, że przyrodę należy przekształcić metodami n a u k o w y m i, za pomocą narzędzi danych przez naukę. Byłoby to zadośćuczynienie postulatowi jej „racjonalizacji”, rozumnego zorganizowania. Skrajnie optymistyczna wiara Fiodorowa w naukę i doprawdy nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu pozostawia daleko w tyle wszystkich oświeceniowych rzeczników postępu. Rosyjski myśliciel odrzucał na tym polu wszelkie metody paranaukowe i pozaracjonalne – czary, magię, mistycyzm itp. – dostrzegając w nich „pozorne, nieskuteczne środki” [III, 395]. Niech nie zwodzi nas tu zbyt daleko posunięta analogia z cudownym wskrzeszeniem Łazarza: Chrystus dysponował mocą czynienia cudów, my jednak takiej mocy nie posiadamy i dlatego dokonać dzieła regulacji przyrody oraz wskrzeszenia umarłych powinniśmy – jak mawiał Fiodorow – nie *чудом*, a *трудо*m: „wskreszenie nie będzie dziełem cudu, lecz poznania i wspólnej pracy” [II, 203 (730)]. Naukowa realizacja „wspólnego czynu” wymagałaby zjednoczenia wszystkich dziedzin nauki w celu gruntownego przebadania przyczyn śmiertelności

¹⁶ Zob.: A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 118.

¹⁷ В.А. Кожевников, *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова...*, s. 429.

i wynalezienia metod odwrócenia tego stanu. Badania te powinny iść w parze z dociekaniem nad funkcjonowaniem całości przyrody. Postulat immanencji wskrzeszenia zakłada bowiem immanencję środków, za pomocą których wskrzeszenie stałoby zrealizowane – dostarczyłaby ich sama przyroda¹⁸.

Rozważania Fiodorowa idą w dwóch kierunkach: pierwszy z nich dotyczy kwestii przywrócenia do życia zmarłego oraz uczynienia z człowieka istoty nieśmiertelnej, drugi zaś kierunek wiąże się z regulacją całego kosmosu. Dzieło przeobrażenia wszechświata wymagałoby harmonijnego działania zarówno na poziomie atomowej mikroskali, jak i kosmologicznej makroskali.

Zanim przejdę do omówienia przedstawionego na kartach *Filozofii wspólnego czynu* przebiegu procesu wskrzeszenia zmarłych i przeobrażenia przyrody, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną, bardzo istotną rzecz. Otóż nie wolno zapominać, że własnych pomysłów na tym polu Fiodorow nie traktował jako nieodwołalnych prawd, ale uważał je za zbiór przykładów i hipotez:

Jest zrozumiałe samo przez się, że cały przebieg [procesu wskrzeszenia – M.M.] opisany tutaj, podobnie jak w innych miejscach, ma na celu jedynie umożliwienie „wyobrażenia sobie” Wskrzeszenia i w najmniejszym stopniu nie rości sobie pretensji do ukazania rzeczywistego przebiegu Powszechnego Wskrzeszenia. Nawet sama próba wyobrażenia sobie przebiegu Wskrzeszenia jest przedsięwzięciem nad wyraz zuchwałym [III, 358].

Fiodorowowi chodziło więc raczej o to, by pobudzić naszą wyobraźnię, a nie podawać gotową receptę wskrzeszenia. Rosyjski myśliciel nie znał bowiem owej recepty. Był świadom, że nauka nieustannie się rozwija, więc jego pomysły mogą już niebawem okazać się całkowicie nieaktualne. Fiodorow zdawał sobie zatem sprawę, że przebieg wskrzeszenia mógłby wyglądać zupełnie inaczej, niż on sam to sobie wyobrażał. Najistotniejsza była dlań sama idea wskrzeszenia, wezwanie do „wspólnego czynu”, a nie szczegółowa instrukcja jego przeprowadzenia. Instrukcje przemijają, są zanurzone w konkretnym czasie historycznym, zależne od bieżącego poziomu rozwoju nauki, sama idea zaś zachowuje swą ponadczasową i transhistoryczną uniwersalność¹⁹. Przyglądając się naturalistyczno-scjentystycznej warstwie dzieła Fiodorowa, trzeba zawsze o tym pamiętać.

Jedną z charakterystycznych cech Fiodorowowskiej wizji wskrzeszenia było dość częste sięganie po mechaniczne modele. Skłonność do oświeceniowego mechanicyzmu wypominał mu nawet przychylny Władimir Iljin: „Jeśli Fiodorow ma w sobie coś z ducha XVIII wieku, to skłonność do mechanizowania i do nieorganicznego stosowania do wszystkiego «mechanicznych modeli»”²⁰. Oto najbardziej jaskrawy przykład: „organizm jest maszyną i [...] świadomość przynależy do niej tak, jak

¹⁸ Zob.: A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 67.

¹⁹ Zob.: C. Семенова, А. Гачева, *Смерть, бессмертие и воскрешение...*, s. 65.

²⁰ В.Н. Ильин, *Ответ Г.В. Флоровскому*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 727.

zółć do wątroby; złóżcie maszynę – a świadomość wróci do niej!” [I, 258 (413)]²¹. Oznacza to, że śmierć polega na „mechanicznym” rozpadzie organizmu na cząstki: „W stosunku do naszych zmarłych śmierć jest faktem, faktem w opisanych powyżej granicach, tzn. w granicach rozkładu, rozproszenia prochu, lecz nie jest to kres” [I, 259 (414)]. Skoro składający się z cząstek organizm rozpada się na molekuly, nie ma żadnych teoretycznych przeszkód, by twierdzić, że organizm taki nie mógłby zostać złożony na nowo. Do złożonego organizmu powinny zaś powrócić życie i świadomość. Człowiek martwy z powrotem ożyłby. Wobec powyższego, jedynym problemem pozostaje zebranie cząstek, które niegdyś składały się na organizm umarłego. Zakładając skończoność wszechświata, Fiodorow mógł stwierdzić, że cząstki te dadzą się odnaleźć i zebrać: „gnicie nie jest zjawiskiem nadnaturalnym, a samo rozproszenie cząsteczek nie może przekroczyć granic skończonej przestrzeni” [I, 258 (413)]. Według Fiodorowa, każda cząstka nosi ponadto na sobie „ślady” swojej historii, zapis zdarzeń, w których uczestniczyła: „Każde środowisko, przez które przechodziła ta cząstka, wywarło na nią swój wpływ, odcisnęło na niej swój ślad” [I, 290 (464)]²². Ślady te umożliwiłyby poznanie ich historii. A jeśli z czasem zacierają się one lub zanikają, należy poznać prawo ich zanikania, dodaje Fiodorow. Czysta mechanika. „Cała materia to proch przodków” [I, 290 (464)] – należy przeto zgromadzić i skatalogować wszystkie cząstki wszechświata oraz rozszyfrować historię każdej z nich:

Wyobraźmy sobie, że cały wszechświat, nagle albo stopniowo, uległby prześwietleniu, zostałby poznany w swych najdrobniejszych cząsteczkach – czyż nie stanie się wówczas dla nas jasnym, jakie cząstki pozostawały ze sobą w chwilowej przyjaźni, w jakim domu albo organizmie gościły one wspólnie albo jakiej całości stanowiły część, własność [I, 290–291 (464)]²³?

Wbrew zarzutom niektórych badaczy²⁴ Fiodorow był świadom faktu, że cyrkulujące w przyrodzie cząstki mogły stanowić budulec wielu różnych organizmów ludzkich, a tym samym „ulegać procesowi śmierci w całym szeregu istot” [I, 250 (400)].

²¹ Nikołaj Setnicki zauważył, że powyższe – tak często cytowane przez krytyków Fiodorowa – słowa zostały jednak wypowiedziane przezeń w sposób polemiczny (zob.: Н.А. Сетницкий, *Целостный идеал*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra...*, ks. I, s. 683). Fiodorow kierował je do materialistów, przypominając im ich własne założenia i wypływające z nich konsekwencje. Skoro wystarczy złożyć maszynę – złóżcie ją: „Wasze własne słowa zobowiązują was przeciw do działania” [I, 258 (413)]. Choć uwaga Setnickiego jest trafna, nie przeczy ona do końca tezie o skłonności Fiodorowa do mechanistycznych modeli, które pojawiają się w jego dziele stosunkowo często.

²² Siemionowa wskazuje, że ten punkt zbliża Fiodorowa do św. Grzegorza z Nyssy, który twierdził, że każda z cząstek, z których składa się ciało człowieka, obdarzona jest indywidualną „pieczęcią” jego duszy. Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 241–242.

²³ W innym miejscu Fiodorow napisze, że „fale powstałe na skutek wibracji każdej molekuly” pozostawiają po sobie „promienne obrazy” (*лучистые образы*). Obrazy te również mogłyby okazać się pomocne przy „gromadzeniu rozsianego prochu i składaniu go w ciała” [I, 409 (529)].

²⁴ Zob. np. G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont (Massachusetts) 1979, s. 109.

Potwierdza to także wysuwane przez Fiodorowa oskarżenie synów człowieczych o „patrofagię”. Choć rosyjski myśliciel nie wyjaśnia, co robić z częstkami należącymi do więcej niż jednego organizmu²⁵, pewne jest, że wszystkie części należy zebrać, a następnie złożyć w całość – w ciała zmarłych ojców²⁶. Gromadzeniem części powinna się zająć „nauka kosmotelluryczna” – to zadanie rosyjski myśliciel przydziela mężczyznom; natomiast ich złożenie w ciała to kwestia fizjologii i zająć się tym powinny kobiety [zob. I, 290 (463)]²⁷.

Zdaniem autora *Filozofii wspólnego czynu*, proces wskrzeszania będzie przebiegać stopniowo:

Choć pierwszy wskrzeszony, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, zostanie wskrzeszony niemal natychmiast po śmierci, ledwie zdążył umrzeć, a za nim pójdą ci, którzy ulegli rozkładowi w najmniejszym stopniu, lecz każde następne doświadczenie w tym kierunku będzie ułatwiało dalsze kroki [I, 291 (465)].

Dzieci będą wskrzeszać swoich rodziców – pokolenie za pokoleniem, aż do prarodziców rodzaju ludzkiego. Wraz z postępami w przywracaniu do życia narastać będzie nasza wiedza i doświadczenie, a więc zadanie wskrzeszenia dla każdego kolejnego (starszego) pokolenia będzie coraz łatwiejsze:

Co więcej, dla naszych praprapradziadów wskrzeszenie powinno być nawet łatwiejsze, bez porównania łatwiejsze, tzn. naszym prapraprawnukom będzie znacznie trudniej odtworzyć swych ojców, aniżeli nam i naszym praprapradziadom, gdyż my przy wskrzeszaniu własnych ojców będziemy mogli liczyć nie tylko na wszystkie dotychczasowe doświadczenia w tej dziedzinie, ale także na współpracę naszych wskrzesicieli; tak więc pierwszemu synowi człowieczemu odtworzyć swego ojca – ojca wszystkich ludzi – będzie łatwiej niż wszystkim innym [I, 291 (465)].

Jak już wspominałem, wskrzeszenie umarłych wiąże się nierozzerwalnie z koniecznością regulacji całego wszechświata – nie brzmi to już tak złowieszczo, jak postulat regulacji „psychofizjologicznej”. Rosyjski myśliciel trafnie spostrzegł, że Ziemia nie jest izolowaną częstką kosmosu, lecz immanentnie do niego przynależąca. Prawa przyrody panujące na Ziemi są przedłużeniem praw rządzących całością uniwersum, a więc regulacja ziemskiej rzeczywistości (np. procesów pogodowych,

²⁵ Z podobnym problemem mierzył się także apologeta i teolog chrześcijański z II wieku Atenagoras z Aten. Oto jego rozwiązanie: „ludzkie ciała nie mogą łączyć się trwale z podobnymi sobie ciałami, dla których nie są przecież zgodnym z naturą pokarmem, chociaż w jakichś nieszczęsnych okolicznościach zdarza się, że przechodzą przez ich żołądki”. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 92–93.

²⁶ Proces ten niekoniecznie trzeba sobie jednak wyobrażać na sposób „mechaniczny”: „Wyższą, naturalną dla synów człowieczych formą muzyki, byłaby zaś ta, w rytm której rozproszone części ciała ojcowskich gromadziłyby się i składały w ich ciała” [II, 154 (681)].

²⁷ Rolą kobiet powinno być również wprowadzenie do dzieła wskrzeszenia uczucia, które musi towarzyszyć pracy umysłu: „Wskrzeszenie nie jest dziełem (rezultatem) samego umysłu, a nawet woli – jest także rezultatem uczucia, z czego wynika, że uczestnictwo elementu żeńskiego w dziele wskrzeszenia stanowi konieczność” [I, 285 (456)].

od czego, zdaniem Fiodorowa, powinniśmy zacząć) powinna mieć przedłużenie w regulacji wszechświata. Fiodorow pisał: „Problem losu Ziemi prowadzi nas do przekonania, że ludzka działalność nie powinna ograniczać się do obszaru ziemskiej planety” [I, 255 (408)]. W chwili obecnej człowiek pozostaje jednak „skazany” na Ziemię: „człowiek – to więzień Ziemi, bezczynny pasażer, pasożyt, darmozjad, który mimowolnie podróżuje wraz z nią wokół Słońca” [I, 295 (472)]. Fiodorow wzywa do wyzwolenia się z „uwięzienia” w ciasnych granicach naszej planety i postuluje wyjście człowieka w kosmos. Jest to kolejny oryginalny moment jego filozofii.

O konieczności podboju kosmosu, rozciągnięcia ludzkiej działalności na całość wszechświata „Moskiewski Sokrates” mówił z kilku powodów. Po pierwsze, zasoby energetyczne Ziemi są ograniczone („nasza Ziemia jest mała i znikoma” [I, 262 (418)]), tymczasem dzieło wskrzeszenia będzie potrzebowało niezwykle dużo energii. Po drugie, skazując się na pozostanie w granicach naszej planety, skazujemy się na śmiertelność: „Ziemia, oddzielona od innych ciał niebieskich, może nosić na sobie tylko śmiertelników, i dlatego z konieczności powinna stać się cmentarzem, powinna stawać się nim coraz bardziej” [I, 76 (105)]. Proces ten należałoby odwrócić: „ziemia zaś, ów proch naszych przodków, winna być zwrócona tym, do których należała” [I, 262 (418)]. Chcąc Ziemię-cmentarz uczynić ośrodkiem wskrzeszenia, należy nauczyć się wykorzystywać zawartą w kosmosie energię. Jak pisał Fiodorow, trzeba „wykorzystać siły darowane Ziemi przez ciała niebieskie na przywrócenie życia ojcom” [I, 76 (106)]. Eschatologiczny cel regulacji położyłby zarazem kres eksploatacji surowców na Ziemi, które obecnie są marnotrawione „do produkcji zabawek i bawidełek” [I, 392 (502)]. Zawładnięcie kosmosem rozwiązałoby także narastający podczas procesu wskrzeszania „problem demograficzny”²⁸ – dla wzrastającej liczby wskrzeszonych pokoleń zaczynałoby bowiem brakować miejsca na Ziemi. Wolnej przestrzeni nie brakowałoby jednak w kosmosie, a postępy we wskrzeszaniu czyniłyby nas coraz silniejszymi i pozwalały opanowywać coraz dalsze jego zakątki. Oba procesy stymulowałyby się więc wzajemnie:

bez zawładnięcia przestrzenią niebieską niemożliwe jest jednoczesne istnienie pokoleń, choć, z drugiej strony, bez wskrzeszenia niemożliwe jest całkowite opanowanie przestrzeni niebieskiej [I, 255 (407)].

Proces ten byłby kontynuowany aż do momentu osiągnięcia optimum, oznaczającego „regulację wszystkich światów przez wszystkie wskrzeszone pokolenia” [I, 43 (51)]. Wskrzeszenie dokonywałoby się za pomocą pracującego niczym agregat, kontrolowanego przez naszą świadomość wszechświata²⁹. Wszechświat powinien stać się naszym przyszłym domem – domem, w którym będą zamieszkiwać razem wszystkie wskrzeszone pokolenia: „Dla synów człowieczych zaś przestrzeń niebie-

²⁸ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 88.

²⁹ Fiodorow pisał w tym kontekście o „urządzeniu przypominającym system nerwowy” [II, 245 (776)], które sprawowałoby kontrolę nad Ziemią, a następnie całym uniwersum.

skie – to przysze siedziby ojców, gdyż przestrzenie niebieskie mogą być dostępne tylko dla wskrzeszonych i wskrzeszających” [I, 255 (407)].

Fiodorow zdawał sobie sprawę, że regulacja, do której wzywał, jest szalenie trudnym zadaniem, lecz jednocześnie, uprzedzając możliwą krytykę, odpierał oskarżenie o fantastyczność projektu:

Fantastyczność proponowanej możliwości realnego przejścia z jednego świata do drugiego jest tylko iluzoryczna; konieczność takiego przejścia jest niewątpliwa dla trzeźwego, bezpośredniego spojrzenia na przedmiot [I, 256 (409)].

W związku z fantastycznością, Fiodorow stawia jeszcze jedno ważne pytanie, poruszające kwestię, która niczym cień towarzyszy jego rozważaniom:

Cóż więc jest bardziej fantastyczne: budowa moralnego społeczeństwa na podstawie tezy o istnieniu w innych światach odmiennych istot, na podstawie tezy o emigracji dusz do tamtych obszarów, choć nie możemy się nawet upewnić o ich rzeczywistym istnieniu, czy też przekształcenie tej transcendentnej migracji w immanentną, tzn. ustanowienie takiej migracji celem ludzkiej aktywności [I, 256 (409)]?

W powyższym pytaniu przywołany zostaje problem duszy, którą, zgodnie z wiarą większości chrześcijan, czeka po śmierci życie wieczne w zaświatach. Fiodorow nie podzielał jednak tej wiary, a po słowa „dusza nieśmiertelna” sięgał nader rzadko i niechętnie³⁰. Postawa „Moskiewskiego Sokratesa” może nas dziwić, ponieważ swoją filozofię oparł on przede wszystkim na religii chrześcijańskiej, a ta bardzo często głosiła tezę o następującej bezpośrednio po śmierci migracji duszy umarłego w zaświaty. Paradoksalność tej postawy jest jednak tylko pozorna, aczkolwiek rozwiązania tego problemu nie doszukamy się u samego Fiodorowa, lecz znajdziemy je u innych filozofów, których myśl w tej kwestii idzie w sukurs rozwiązaniom proponowanym przez autora *Filozofii wspólnego czynu*.

Andrzej Walicki przypomina, że w pierw Aleksiej Chomiakow, a później niechętny samemu Fiodorowowi Gieorgij Florowski, dowodzili, iż chrześcijaństwo wcale nie zakłada nieśmiertelności duszy³¹. W tekście *The „Immortality” of the Soul* Florowski pisał: „Uderzającą cechą wczesnego okresu historii chrześcijańskiej doktryny człowieka był fakt, że wielu przodujących autorów drugiego wieku wydawało się zdecydowanie odrzucać tezę o (naturalnej) nieśmiertelności duszy”³². Uzasadniając ową tezę, Florowski powołuje się na pisma Justyna Męczennika, Tacjana Syryjczyka, Ireneusza z Lyonu czy też Klemensa Aleksandryjskiego. Cytowany przez niego Justyn Męczennik stwierdza: „[ludzie], którzy powiadają, że nie istnieje zmartwychwstanie umarłych, a dusze ich, kiedy tylko umrą, idą prosto do nieba, nie są w ogóle

³⁰ Zob.: C. Семенова, А. Гачева, *Смерть, бессмертие и воскресение...*, s. 61 i 65; A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 92.

³¹ Zob.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 159–160.

³² G. Florovsky, *The „Immortality” of the Soul*, [w:] *Collected Works of Georges Florovsky*, t. III, Belmont (Massachusetts) 1976, s. 213.

chrześcijanami”³³. Zdaniem wymienionych wyżej wczesnochrześcijańskich myślicieli, dusza ludzka nie może być z natury nieśmiertelna, gdyż implikowałoby to tezę, że nie posiada ona charakteru stworzonego. Jak wiadomo, teza o wieczności, a ściślej rzecz biorąc o dwieczności duszy, była ideą platońską i właśnie przeciw tej tradycji występują – jak pokazuje Florowski – wspomniani wyżej myśliciele. Chrześcijaństwo postulowało tymczasem stworzony charakter bytu oraz duszy – tylko Bóg jest życiem sam w sobie, dusza natomiast może życie zaledwie „posiadać”, partycypować w nim. Justyn pisze, że wszystko, co stworzone, „ma zniszczalną naturę i może zostać zgładzone oraz przestać istnieć”³⁴. Jak komentuje to Florowski: „Dusza nie jest niezależną od Boga bądź też autonomiczną istotą, lecz właśnie *stworzeniem* i samo swoje istnienie zawdzięcza Bogu, Stwórcy”³⁵. Jednym słowem, nieśmiertelność duszy stanowi ideę nie rdzennie chrześcijańską, lecz grecką i dopiero w toku dziejów została przez chrześcijaństwo zaadoptowana. Wczesnochrześcijańscy filozofowie, polemizując z grecką tradycją, odrzucali to rozwiązanie.

Florowski zwraca też uwagę, że człowieka nie konstituuje sama dusza, jak skłonni byli sądzić Grecy (według świadectwa Porfiriusza, Plotyn wstydił się, że posiada ciało...). Człowiek to połączenie duszy z ciałem, a nie jedna z tych części³⁶. Bardzo wyraźnie mówi o tym Justyn Męczennik:

Czy dusza sama w sobie jest człowiekiem? *Nie*, jest duszą człowieka. Czy samo ciało może być nazwane człowiekiem? *Nie*, jest ciałem człowieka. Jeśli więc ani pierwsze, ani drugie nie stanowi człowieka i człowiekiem nazwać można jedynie połączenie pierwszego i drugiego, a Bóg wezwał człowieka do życia i zmartwychwstania, to wezwał On *nie część, lecz całość*, którą jest dusza oraz ciało³⁷.

Z tego też powodu chrześcijan i Greków różnił stosunek do śmierci: „Dla Greka jest to *wyzwolenie*, «powrót» do ojczyznej krainy duchów. Dla chrześcijanina – *katastrofa*, przekreślenie ludzkiego istnienia”³⁸ – pisze Florowski. Śmierć to zagłada człowieka, który składa się z duszy i ciała. Podkreślić należy także, iż w dniu Sądu Ostatecznego spodziewamy się zmartwychwstania ciała (jest o tym mowa w chrześcijańskim *Credo*) – a więc zmartwychwstania człowieka w całości, a nie samej bezcielesnej duszy³⁹. „Chrześcijan jako chrześcijan nie obowiązuje wiara w filozoficzne teorie nieśmiertelności. Obowiązuje ich natomiast wiara w Powszechne Zmartwychwstanie”⁴⁰ – kończy Florowski.

³³ Tamże, s. 221.

³⁴ Tamże, s. 216.

³⁵ Tamże.

³⁶ Powołując się na Ireneusza z Lyonu, przypomina o tym również Regelson. Л.Л. Регельсон, *Трихитарные основы проекта Николая Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. II, s. 899–900.

³⁷ G. Florovsky, *The „Immortality” of the Soul*, s. 221.

³⁸ Tamże.

³⁹ To samo mówi Atenagoras z Aten: „z wiecznym trwaniem duszy musi koniecznie współistnieć wieczne trwanie ciała”. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami...*, s. 103.

⁴⁰ G. Florovsky, *The „Immortality” of the Soul*, s. 239.

Przedstawione powyżej poglądy najwidoczniej podzielał również sam Fiodorow, choć w swoich pismach nigdzie nie zaznaczył tego wprost. Jednakże wyraźne unikanie spirytualistycznej idei „nieśmiertelnej duszy”, wymowny brak tezy o jej autonomicznym istnieniu, nieustające wezwania do wskrzeszenia zmarłych, a także sakralizacja prochu zmarłych dają podstawę, by wpisać Fiodorowa w tę – przypomnianą przez Florowskiego – wczesnochrześcijańską tradycję.

A zatem dopiero wskrzeszenie (ewentualnie zainicjowane przez Boga zmartwychwstanie u kresu czasów) wyzwoliłoby człowieka z okowów śmierci i uczyniłoby go istotą nieśmiertelną. Jeśli potrafimy wskrzeszać – panujemy nad śmiertelnością, ujarzmiliśmy ją: „Przywrócenie życia zmarłym stworzy istoty nieśmiertelne, niezniszczalne” [I, 121 (180)]. Choć zmarli zostaną wskrzeszeni materialnie, cieleśnie, to jednak – moment ten należy z całą mocą podkreślić – ich wskrzeszenie będzie się wiązać z dogłębnym p r z e o b r a ż e n i e m natury ich ciał. Jest to, niestety, punkt, który niejednokrotnie umykał uwadze interpretatorów Fiodorowskiej filozofii. Jako pierwszy swą wątpliwość w tej kwestii wyraził w liście do Fiodorowa Władimir Sołowjow:

Proste fizyczne zmartwychwstanie zmarłych samo w sobie nie może być celem. Wskrzesić ludzi w tym stanie, w jakim dążą oni do pożarcia siebie nawzajem, wskrzesić ludzkość na etapie kanibalizmu – byłoby i niemożliwym, i niepożądanym⁴¹.

Sołowjow mówi jednak dalej o potrzebie przeobrażenia wskrzeszonych ciał i sprawiedliwie zauważa, że również Fiodorow dostrzegł taką konieczność. Zarzut braku idei przeobrażenia najostrzej wyraził Gieorgij Florowski, oskarżając Fiodorowa o „nekromancję” i chęć „ożywiania trupów”⁴². W pewnym okresie podobnie oceniał Fiodorowa także Siergiej Bułgakow:

Fiodorow cały czas myśli o wskrzeszeniu Łazarza, nie o zmartwychwstaniu Chrystusa, o ożywieniu trupa, już rozłożonego, ale ponownie odtworzonego za pomocą nauki, nie zaś o wskrzeszeniu ciała duchowego, chwalebego, przeobrażonego⁴³.

Po zapoznaniu się z naturalistyczną warstwą dzieła Fiodorowa trudno dziwić się podobnym zarzutom. Mechanistyczne modele wskrzeszenia jawią się jako bardzo prymitywne – zarówno na tle teologii chrześcijańskiej, jak i w świetle współczesnej fizyki. Wskrzeszenie polegające na zebraniu i scaleniu cząstek jest pomysłem naiwnym – nawet jeśli przyjąć, że owe „ślady” obecne w cząstkach, to prefiguracja kodu DNA. Fiodorow nie odpowiada też na pytanie, w jaki sposób przywrócić niepowtarzalną tożsamość danej osoby – proste złożenie cząstek stworzyłoby raczej jej wierną kopię, lecz tożsamość tych istot byłaby najprawdopodobniej inna.

⁴¹ *Письма Владимира Сергеевича Соловьёва*, Санкт-Петербург 1909, t. II, s. 346.

⁴² Zob.: Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra*, ks. I, s. 721.

⁴³ S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 501.

Powyższe zarzuty są jednak nietrafne, choć wypada zgodzić się z Zieńkowskim, który stwierdził, że „sam Fiodorow dostarczał licznych powodów do tego, by mylnie objaśniać jego koncepcje”⁴⁴ (duży wpływ na dezinterpretacje miał zapewne właściwy Fiodorowowi brak systematyczności). Po pierwsze – o czym była już mowa – „naukowe” pomysły Fiodorowa należy traktować jako swego rodzaju przykłady i hipotezy, a nie nieodwołalne prorocтва. Po drugie – i jest to kwestia kluczowa – wbrew opiniom niektórych myślicieli, Fiodorow dostrzegał konieczność ontologicznego przeobrażenia człowieka i wszechświata, a jego myśli o wskrzeszeniu w żadnym wypadku nie można sprowadzić do wulgarnego scjentyzmu. Świadcstwem tej tezy jest poprzedni rozdział – chrześcijański wymiar filozofii „wspólnego czynu” zakładał konieczność przeobstwienia człowieka i wszechświata, a także ich zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem. Fiodorow był w pełni świadom konieczności przeobrażenia⁴⁵. Przypatrzmy się temu dokładniej. Autor *Filozofii wspólnego czynu* w pierwszym rzędzie mówi o „uduchowieniu” wszechświata:

Kiedy cały świat, pozostawiony na skutek upadku człowieka własnemu losowi, kierowany będzie przez świadomość, wszystko posiadało będzie charakter duchowy, a zarazem cielesny, wszystkie [światy] będą niebiosami, pozostając jednocześnie ziemiami [I, 262 (419)].

Dokładnie tę samą myśl wyraża Fiodorow, mówiąc o potrzebie „przywrócenia światu blasku niezniszczalności, który posiadał on przed upadkiem” [I, 401 (517)]. W wyniku regulacji przyrody i pokonania śmierci stworzenie powróci do stanu doskonałego, rajskiego. To samo tyczy się człowieka. Fiodorow pisał: „n a s z e c i a ł o powinno być naszym dziełem” [I, 82 (115)] – co oznacza, że powinno ono zostać aktywnie przeobrażone. Wskrzeszone ciało będzie ciałem odmienionym, ciałem „w stanie doskonałym” [I, 404 (521)] – nieśmiertelnym ciałem duchowym. Człowiek przeobrażony, to człowiek, w którym dokona się synteza ciała i ducha: „Taka istota, będąc materialną, niczym nie różni się od ducha” [I, 280 (447)]. Koresponduje to oczywiście ze słowami św. Pawła, który powiada: „zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało ziemskie powstanie też ciało niebieskie” (1 Kor 15, 44). W wizji Fiodorowa odmienione ciało stanie się plastycznym, będzie je można dowolnie modyfikować, gdyż w pełni uzależni się ono od naszej woli. Jak pisze Fiodorow: „trzeba uczynić się nienarodzonym, czyli odtwarzając z siebie tych, z których się narodziliśmy, odtworzyć samego siebie jako istotę, w której wszystko zostaje uświadomione i podporządkowane woli” [I, 280 (447)]. Rosyjski myśliciel sugeruje również, że przeobrażony człowiek będzie a n d r o g y n e m: „jednolitą istotą, a nie połówkami” [I, 100 (144)] – płeć człowieka przybierze

⁴⁴ W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, s. 308.

⁴⁵ Co więcej, wskrzeszenie nie tylko łączy się z koniecznością przeobrażenia, ale i jest jego warunkiem: „Przeobrażenie żyjących albo synów nie jest możliwe bez Wskrzeszenia umarłych; Wzniesienie się [Вознесение] z ziemi na niebiosa nie jest możliwe bez Przeobrażenia i Wskrzeszenia” [III, 355].

duchowy kształt⁴⁶. Nieśmiertelny człowiek będzie ponadto umiał podtrzymywać swoje istnienie, żywiąc się przetworzoną przez świadomość materią:

Organizm ten jest jednością poznania i działania; odżywianie się tego organizmu polega na świadomym i twórczym procesie przekształcania przez człowieka elementarnych, kosmicznych substancji w substancje mineralne, następnie roślinne, a w końcu – żywe tkanki [I, 281 (450)].

Człowiek posiada także umiejętność „wytwarzania sobie wszelkiego rodzaju organów” [I, 301 (481)] – dyspozycję tę Fiodorow nazywa „wyposażeniem w komplet organów” (*полноорганность*). Również przestrzeń nie będzie stanowiła dla przeobrażonego człowieka bariery: „Przejście «od ziemi ku niebu» – to zwycięstwo, triumf nad przestrzenią (albo przestrzegająca zasady następstwa wszechobecność [*последовательное вездесущие*])” [II, 236 (760)]. Człowiek będzie mógł swobodnie podróżować po całym wszechświecie:

Jego organami staną się także te aero- i eteronautyczne metody, za pomocą których będzie się on przemieszczał i zdobywał sobie w przestrzeni wszechświata materiały do budowy własnego organizmu [I, 281 (450)].

W przeobrażonym człowieku przestanie mieć jakiegokolwiek znaczenie różnica między myślą a bytem. Myśl będzie automatycznie przechodzić w działanie. Nieprzeliczone światy uniwersum staną się „narzędziem ekspresji wzajemnych uczuć, wzajemnej miłości wszystkich pokoleń rodu ludzkiego” [II, 235 (758)], a oświecony, dysponujący kompletną wiedzą naukową o wszechświecie człowiek stanie się prawdziwym „Człowiekiem Kosmicznym”⁴⁷ tudzież „kosmopolitą”:

Człowiek będzie wówczas nosił w sobie całą historię odkryć, cały przebieg tego procesu; będzie się w nim zawierała i fizyka, i chemia, słowem, cała kosmologia, ale nie w postaci myślowego obrazu, lecz w postaci kosmicznego aparatu, pozwalającego mu być prawdziwym kosmopolitą, tzn. przebywać kolejno wszędzie; człowiek będzie wówczas rzeczywiście oświeconą istotą [I, 281–282 (450)].

Dzięki wskrzesicielskiej aktywności człowiek i wszechświat osiągną wyższy poziom ewolucji. Tak jak niegdyś z martwej materii narodziło się życie, a następnie świadomość, tak teraz myśl przeniknie całość wszechświata, roztaczając wokół niego noosferę⁴⁸. Człowiek wyzwoli się od uwięzienia we własnym, jednostkowym umyśle, stając się „współczującym” umysłem całego bytu.

⁴⁶ Zob.: Б.К. Кнорре, *В поисках бессмертия. Федоровское религиозно-философское движение: история и современность*, Москва 2008, s. 129.

⁴⁷ A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996, s. 279.

⁴⁸ Siemionowa pisze w związku z tym, że na przykładzie dokonanych już „skoków” ewolucyjnych „sama rzeczywistość w zasadzie dowodzi możliwości niemożliwego”. С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 234.

Przeobrażenie będzie aktualizacją wszelkich ludzkich potencji, którym obecnie śmiertelność i ograniczoność nie pozwalają się w pełni ujawnić. Wszelka potencja stanie się aktem, wszelka myśl dozna realnego wcielenia. Tym samym człowiek stanie się „w pełni sobą”:

Bez względu na te zauważalne zmiany, człowiek nie będzie się w istocie niczym różnił od tego, kim jest teraz – będzie wówczas bardziej samym sobą niż jest teraz; kim w dzisiejszych czasach człowiek jest pasywnie, tym będzie także i wtedy, tyle że aktywnie; to, co istnieje w nim dziś w formie myśli albo pod postacią nieokreślonych jedynie dążeń, wyłącznie projektywnie, stanie się w nim rzeczywistością, realnością; skrzydła duszy staną się skrzydłami cielesnymi [I, 282 (450)].

Również czas – jako taki – zostanie przeobrażony. Jak pisał Fiodorow: „całość czasu uzyska przestrzenną realność” [II, 94 (639)]. Człowiek nie będzie już więcej zakładnikiem jego upływu – czas będzie można swobodnie wytwarzać albo przetwarzać: „czas nie będzie miał wpływu na jednostki, będzie ich aktem, działalnością” [I, 301 (481)]. Przemiana istoty czasu wiąże się także z przewyciężeniem zjawiska entropii, któremu poddana jest Ziemia i cały wszechświat [zob. I, 106 (155)]. Ontologiczna degeneracja kosmosu przeistoczy się w jego regenerację. Kontrola nad czasem oznacza wreszcie, że niemoralne następstwo (*последовательность*) pokoleń i jednostek zostanie zastąpione ich harmonijnym współistnieniem (*сосуществование*) w całym wszechświecie [zob. II, 236 (760)]. Zacytujmy dłuższy fragment:

wszystkie niebieskie przestrzenie, wszystkie niebieskie światy dostępne będą dla człowieka dopiero wtedy, kiedy on sam będzie stwarzał samego siebie z elementarnych substancji, z atomów, z molekuł, ponieważ dopiero wówczas będzie on zdolny do życia we wszystkich środowiskach, do przybierania wszelkich form i goszczenia u wszystkich pokoleń – od najstarszych po najbardziej współczesne – we wszystkich światach, zarówno najodleglejszych, jak i najbliższych, kierowanych przez wszystkie wskrzeszone pokolenia, we wszystkich światach, które w całości będą przedmiotem artystycznego dzieła wszystkich pokoleń w ich wspólnocie – jak gdyby jednego twórcy [I, 404-405 (523)].

Zdolność do „stwarzania samego siebie” oznacza, że przeobrażony człowiek stanie się podobną Bogu „przyczyną samego siebie”, *causa sui*: „Ostateczny cel życia istot rozumnych polega na tym, aby uczynić się pierwszą przyczyną samych siebie i w ten sposób upodobnić się do przyczyny pierwotnej, do Boskiej Praprzyczyny” [II, 78 (624)]. Człowiek przekształci się tym samym w byt „nadśmiertelny” – nad człowieka [zob. II, 136 (667)]. Analogiczne przeobrażenie dokona się w całym bycie: nadludzkość, nadświat, nadżycie... Fiodorow konkluduje: „Oto wielka przyszłość, która czeka przeszłość, jeśli terażniejszość zrozumie swoje przeznaczenie, zadanie, cel” [II, 202 (730)].

„Nie może istnieć antagonizm między wiarą i nauką” [I, 260 (415)] – pisał autor *Filozofii wspólnego czynu*. Przyglądając się naukowemu, naturalistycznemu wymiarowi myśli Fiodorowa, nigdy nie wolno zapominać, że jest on ściśle związany

z wymiarem religijnym. To właśnie wiara wyznacza „nową drogę Rozumowi” [I, 39 (43)]. Zdaniem Bierdiajewa, obie sfery nie tworzą jednak harmonijnej jedności, ale nader osobliwy amalgamat:

W świadomości Fiodorowa mieszają się zupełnie niezgodne, nieprzystawalne zasady: XIX-wieczny pozytywizm, wiara w bezgraniczną siłę nauki i wiedzy, w cuda techniki, kierującej ślepych siłami przyrody, a także chrześcijaństwo, wiara w Chrystusa Zmartwychwstałego, w Tróję Świętą jako wzór rodowego społeczeństwa. Żyją w nim dwie dusze – racjonalna i mistyczna, naukowa i religijna, techniczna i teurgiczna – żyją zmieszane ze sobą⁴⁹.

Dalej Bierdiajew dodaje, że spłot ten ma charakter „mechaniczny”, a nie „organiczny”⁵⁰. Zarzut ten jest częściowo słuszny – wskutek niechęci do spekulatywnego myślenia i braku systematyczności Fiodorow nie wyjaśnił jasno relacji obu sfer, przez co mogą one niekiedy sprawiać wrażenie „mechanicznie zmieszanych”. Da się jednak uchwycić w jego myśli określoną gradację sensu. Wydaje się, że oba wymiary ustosunkowane są względem siebie w sposób hierarchiczny: wyższy i pełniejszy sens wymiarowi naturalistycznemu nadaje chrześcijaństwo, a nie na odwrót. Znaczy to, że prawdziwym fundamentem rozumu i nauki jest Słowo Boże: „myśl znajduje sobie oparcie w Boskiej Myśli, a ludzki rozum jest odbiciem Boskiego Logosu”⁵¹.

Dodajmy też, iż wskrzeszenie zmarłych i naukowo-techniczne przeobrażenie wszechświata nie byłoby czynem, którego dokonalibyśmy wbrew Bogu czy choćby przy Bożej obojętności⁵². Nic bardziej błędnego. Fiodorow wciąż powtarzał, że jesteśmy *n a r z ę d z i e m (opudue)* w rękach Boga, który pragnie, aby dzieło zbawienia dokonało się właśnie *p o p r z e z n a s (чрез нас)*:

jest On Królem, który czyni wszystko nie tylko dla człowieka, ale także poprzez człowieka; w przyrodzie brak jest celowości właśnie dlatego, że wprowadzić ją powinien sam człowiek, i na tym właśnie polega wyższy rodzaj celowości. Stwórca poprzez nas odradza świat, wskrzesza to wszystko, co zostało unicestwione [I, 255 (408)].

Rosyjski myśliciel przypomina, że to Bóg nakazał nam „zrobić sobie przyrodę poddaną” (Rdz 1, 28): „Trzeba pamiętać, że Pan, stworzywszy człowieka, przykazał mu panować nad ziemią i nad wszystkim, co na niej żyje” [I, 39 (43)]. Fiodorow wierzył, że zapanować nad przyrodą i pokonać śmierć uda się nam właśnie za pomocą środków naukowych. Nauka przeobraża się tym samym w *n a r z ę d z i e e s c h a t o l o g i i* – narzędzie zbawienia człowieka i świata, środek „bogodziałania”⁵³. A Fiodorowski projekt staje się – jak ujmuje to C. Wodziński – „eschatologicz-

⁴⁹ Н. Бердяев, *Религия воскресения...*, s. 430. Podobnie oceniał to Walicki: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 552.

⁵⁰ Н. Бердяев, *Религия воскресения...*, s. 430.

⁵¹ С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, *Николай Федоров и мифы о нем*, s. 990.

⁵² Zob.: Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], s. 719.

⁵³ С. Семенова, А. Гачева, *Смерть, бессмертие и воскресение...*, s. 56.

nym planem do inżynierskiej realizacji”⁵⁴. To nauka powinna wykorzenić grzech i „odtworzyć obraz Boży w przyrodzie” [I, 300 (479)]⁵⁵. A jeśli wykorzenimy ze świata śmierć i zło, różnica między Bogiem a światem zniknie. Stworzenie zjednoczy się ze Stwórcą, gdyż nic nie będzie ich już dzieliło. Sens stworzenia znajdzie swoje absolutne spełnienie – osiągnie eschatologiczną pełnię, upodabniając się do Trójcy Świętej:

W upragnionym dniu Trójjedyny Bóg stanie się wzorem do naśladowania dla wszystkich ziemskich pokoleń w ich wspólnocie, a nie niedostępnym ideałem. Wszystkie materialne światy uniwersum poznane przez synów człowieczych, staną się narzędziami ich dusz, służącymi do wyrażenia podobieństwa do Nieśmiertelnej Trójjedności. Cały wszechświat, uduchowiony przez wszystkie wskrzeszone pokolenia, będzie świątynią Nieśmiertelnej Trójjedności; a upragniony dzień – dniem Trójcy, ukoronowaniem Święta powszechnego wskrzeszenia; cały wszechświat będzie zjednoczeniem nieprzebranych światów rozsianych w nieobjętych przestrzeniach niebieskich, zjednoczeniem dokonany przez tysiące tysięcy wskrzeszonych pokoleń, pochłanianych przez ziemię w ciągu niezliczonych stuleci [II, 260 (797)].

Przebóstwienie wszechświata na wzór Trójcy oznacza zarazem jego „pełne umoralnienie” [III, 332]. Nauka jest więc u Fiodorowa również narzędziem etyki:

A zatem bez ścisłego powiązania etyki, nauki o moralności, z nauką o świecie i poznaniem świata (z fizyką, kosmologią, astronomią, słowem – z nauką), a nauki o świecie – z nauką o Bogu i poznaniem Boga (z religią), obniża się proporcjonalnie wartość samej etyki [II, 189 (697)].

Dziedziny te są ze sobą ściśle skorelowane. Wynikiem ich współdziałania byłoby definitywne wykorzenienie zła i zwycięstwo dobra. A ujmując to ściślej – wyprowadzenie całości bytu poza dobro i zło, czyli powrót do rajy albo powołanie do istnienia „nowego nieba i ziemi nowej” (Ap 21, 1).

Wszystkie aspekty „wspólnego czynu” połączyłyby się w twórczym akcie przeobrażenia wszechświata. Projekt wskrzeszenia okazuje się najwyższym przejawem sztuki:

Bóg-Stwórca stwarza człowieka na swój twórczy obraz jako odtworzyciela. Sztuka rodzi się więc wraz z pojawieniem się człowieka na Ziemi, a spełnia się w niebie [II, 242 (770-771)].

To właśnie sztuka wydaje się najdoskonalszą postacią „wspólnego czynu”, ukoronowaniem wszystkich ludzkich działań – tworzenia i odtwarzania. Byłaby ona wyrazem Bosko-ludzkiej synergii, aktem teoantropourgicznym, „Estetycznym Bogodziałaniem” [III, 355]. Sztuka winna objąć całość uniwersum – „całą eskadrę

⁵⁴ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, s. 81.

⁵⁵ Dlatego też „problemy teologiczne są jednocześnie problemami naukowymi”. G.M. Young, Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, s. 104.

wszechświata, flotę światów – gwiazd” [II, 242 (770)] – i przemienić go w Świątynię:

Najświętszym miejscem świątyni będzie Ziemia, miejsce wskrzeszenia i rodzenia, grób i kolebka, Ziemia – ofiarnik świątyni kopernikańskiej, punkt wyjścia poznania i dzieła [дела] wskrzeszenia. Niebieskimi ikonami tej niebieskiej świątyni będą promienne [лучевые] obrazy ojców, wyobrażenia zewnętrznej i wewnętrznej budowy ich ciał... [II, 243 (772)]

W samym centrum tego „kosmicznego dzieła sztuki”, w centrum „wspólnego czynu” Fiodorow umieszcza człowieka. To właśnie człowiek – ta „najbardziej upośledzona istota” [I, 431 (568)] – powinien rozwiązać dramat stworzenia, zbawić cały wszechświat:

„Stwórca świata z nicości” w stworzonym przez Siebie świecie przejawia swą moc wyłącznie poprzez niemoc; oczywiście, nie sposób lepiej wyrazić głębi i bogactwa wszechmądrości niż zbawiając bezgraniczny wszechświat za pośrednictwem tak nędznego pyłku, jak Ziemia oraz za pośrednictwem tak nędznej istoty, jak człowiek [I, 431 (567)]⁵⁶.

Rosyjski myśliciel pozostawia nas z wizją, o jakiej nie sniliśmy. Wizją porażającą swoim niebywałym rozmachem – horyzontami, o jakich nie śmieliśmy myśleć. Otwiera nasz skończony umysł na „nieskończoną myśl” [I, 125 (186)], naszą wyobraźnię doprowadza do kresu – iść dalej już nie sposób, niepodobna pomyśleć myśli pojemniejszej. Wizja ta wprawia w zakłopotanie również nasz język, gdyż nie jest on przystosowany do wyrażania projektów o podobnym „zasięgu”. Fiodorow ucieka się do niepowtarzalnej ekwilibrystyki językowej, próbując opisać „stan po przeobrażeniu”. Dlatego też nie podejmuję się napisać w tym miejscu „podsumowującego zdania”, które skupiłoby w sobie wszystkie aspekty przeobrażenia, a zarazem zaznaczyłoby jego teo-antropo-kosmo-urgiczny rozmach – wolę oddać głos „Moskiewskiemu Sokratesowi”:

Zdolność do życia w całym wszechświecie, umożliwiającą zaludnienie wszystkich światów przez rodzaj ludzki, da nam również moc niezbędną do zjednoczenia wszystkich światów uniwersum w artystyczną całość, w dzieło artystyczne, którego wielojedynym [многоединным] twórcą będzie, na podobieństwo Trójjedynego Stwórcy, cały ród ludzki we wspólnocie wszystkich wskrzeszonych i odtworzonych pokoleń, inspirowanych przez Boga albo Ducha Świętego, już nie przemawiającego jedynie, i to za pośrednictwem wybranych ludzi, proroków, ale działającego poprzez wszystkich synów człowieczych w ich etycznej albo braterskiej (supramoralistycznej) wspólnocie – poprzez wszystkich synów człowieczych, osiągających boską doskonałość („Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” [Mt 5, 48 – M.M.]) w dziele, w wysiłku przywrócenia światu blasku niezniszczalności, który posiadał on przed upadkiem [I, 401 (517)].

⁵⁶ A co, jeśli ród ludzki nie zdobędzie się na dokonanie „wspólnego czynu”? Zdaniem Fiodorowa, w takiej sytuacji misję ustanowienia Królestwa Niebieskiego we wszechświecie Bóg przekaże... kosmitom: „I odjęte zostanie mu [człowiekowi – M.M.] królestwo Boże, aby być danym innemu rodzajowi istot rozumnych, żyjących na innej ziemi lub planecie” [I, 433 (570)].

3. Historiozofia Fiodorowa

Filozofia „wspólnego czynu” ma jeszcze jeden wymiar – wymiar historiozoficzny⁵⁷. Idea wskrzeszenia nie była konceptem zawieszonym w próżni, lecz została wpisana przez Fiodorowa w szeroki kontekst historyczny, polityczny i społeczny. Zaproponowany w *Filozofii wspólnego czynu* sposób wdrażania projektu wskrzeszenia w życie ma cechy historyczno-politycznego konkrety – Fiodorow wkomponował swoją koncepcję w realia końcowych dziesięcioleci XIX wieku. Historiozoficzne rozważania zajmują pokazną część jego dzieła. Moskiewski myśliciel pragnął nadać historii specyficzny sens – oczywiście, nietrudno odgadnąć, co Fiodorow miał na myśli: historia powinna zostać przeobrażona, racjonalnie ukierunkowana i podporządkowana idei „wspólnego czynu” – to na jej polu ludzkość winna dokonać dzieła wskrzeszenia. Poprzez czas i historię powinniśmy wyjść poza nie – ku Królestwu Niebieskiemu.

Pomimo globalnego rozmachu, „zwykłej” dla Fiodorowa oryginalności rozwiązań oraz osadzenia w kontekście antropologicznym i eschatologicznym, rozważania historiozoficzne pozostają, w mojej ocenie, najslabszym ogniwem Fiodorowskiego projektu. Rosyjski myśliciel zbyt często dawał się tu uwieść konkretowi. Poszukując wzorców w otaczającej go rzeczywistości, tym samym absolutyzował ją, zapominając niejednokrotnie o względności procesu historycznego jako takiego.

Przedmiotem historii byli dla Fiodorowa umarli. Stosunek do umarłych może jednak wyglądać dwojako. Historia może być sądem nad przeszłością, przekładającym się na absurdalny i niemoralny osąd zmarłych, a także potwierdzającym rozbrat między epokami i pokoleniami. Fiodorow zdecydowanie sprzeciwiał się takiemu podejściu: „przedmiotem historii nie są żywi, lecz zmarli, i aby sądzić, trzeba wpięć wskrzesić – trzeba wskrzesić zmarłych, tzn. tych, którzy ponieśli już najwyższy wymiar kary, karę śmierci” [I, 135 (203)]. Wedle drugiej opcji – przeciwstawnej pierwszej – nauka historii polega na opłakiwaniu zmarłych, jest formą powszechnego żałoby. Opis przeszłości staje się tu „księgą umarłych” – synodykiem [zob. I, 204 (323)]. Takie nastawienie przybliży nas do „wspólnego czynu”. Nie powinniśmy wszakże ograniczać się tu do pasywnego, myślowego jedynie przywoływania przeszłości, co czynią historycy, lecz trzeba nam wskrzesić ową przeszłość realnie – wskrzesić naszych przodków uwiecznionych w ontologicznej pustce czasu przeszłego: „Świadoma i swobodna historia będzie polegała na zjednoczeniu żyjących (synów) w celu wskrzeszenia zmarłych (ojców)” [I, 150 (228)].

Zdaniem autora *Filozofii wspólnego czynu*, dwojaki rozumienie historii pokrywa się z podziałem na „wykształconych” („uczonych”) oraz „niewykształconych”:

⁵⁷ Szerzej na ten temat: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 290–322; А.Г. Гачева, *„Что такое история?” (Религиозная историософия Н.Ф. Федорова)*, [w:] *„Служитель духа вечной памяти”. Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения)*, сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, Москва 2010, t. I, s. 248–274.

Dla uczonych historia jest sądem, wyrokiem sądowym, wydawanym przez nich, uczonych; dla niewykształconych zaś, tzn. dla tych, w stosunku do których uczeni są jak kropla w morzu, historia jest wspomnianiem; i jeśli wspomnianie jest szczere, to nie może pozostać na zawsze jedynie wspomnianiem, tzn. żalem, że tego, co zostało przez nas utracone, „nie można już wskrzesić”, ale przeobrazi się we wspólne dzieło wskrzeszenia [I, 146 (221)].

„Niewykształceni” to w przeważającej mierze mieszkańcy wsi. Idąc za tym tokiem rozumowania, właśnie wieś Fiodorow mianował depozytariuszką idei wskrzeszenia. W wizji rosyjskiego myśliciela stanowiła ona ostoję patriarchalizmu oraz kultu przodków, nigdy nie wyrzekła się religii („chłop jest synonimem chrześcijanina” [I, 175 (274)]) i zawsze szczególną czcią otaczała cmentarze. Co więcej, mieszkańcy wsi po dziś dzień potrafią zdobyć się na braterską i dobrowolną pracę dla dobra ogółu. Silnie idealizując życie wiejskie, Fiodorow przywołuje przykład tak zwanych „jednodniowych cerkwi” (*обыденные храмы*) – świątyń wznoszonych w dawnej Rosji wspólną i dobrowolną pracą całej gromady w przeciągu jednego lub kilku dni. W oczach Fiodorowa „jednodniowe cerkwie” stanowiły prefigurację „wspólnego czynu”⁵⁸: „cerkwie jednodniowe to nie tylko pomniki jednomyślności i zgody, ale także zwiastuny wspólnego czynu zbawienia albo powszechnego wskrzeszenia” [III, 8]. Nadzieje pokładane przez Fiodorowa w mieszkańcach wsi wiążą się również z faktem, że jest to ludność rolnicza (*земледельческая*) – uprawa ziemi wymaga zaś współpracy, połączenia sił: „byt rolniczy w mniejszym stopniu sprzyja pojawieniu się wrogości, w większym zaś sprzyja zjednoczeniu sił w celu wspólnego działania aniżeli życie miejskie” [I, 207 (327)]. Nadmienmy jeszcze, że żyjący w symbiozie z przyrodą i znający z autopsji klęski nieurodzaju chłopci lepiej niż mieszkańcy miast rozumieją też konieczność jej rozumnej regulacji.

Fiodorow przeciwstawiał sobie wieś i miasto – chłopów, „którzy uprawiają kult ojców”, i mieszczan, którzy „oddają się kultowi kobiet i w ogóle kultowi cielesnej żądzы we wszystkich różnorakich jej postaciach” [I, 397 (510)]. Chłopi to „synowie człowieczy”, mieszczenie zaś – to poddani zgubnym wpływom libidalnej kultury, feminocentryzmu, konsumpcjonizmu oraz fałszywego indywidualizmu „synowie marnotrawni”, którzy wiodą beztroskie życie wypełnione „ulotnymi przyjemnościami” [I, 252 (402)]. Przyszłość należy do chłopstwa:

największe znaczenie w dziele kosmicznym posiadają chłopci-oracze; dla bankierów i fabrykantów zaś nie ma miejsca we wszechświatowej, kosmicznej działalności. Mieszkańcom wsi zdecydowanie łatwiej stać się obywatelami wszechświata; mieszkańcy Londynów i Paryżów z pierwszych stają się ostatnimi [I, 262–263 (419)].

Przeniesienie centrum społeczeństwa na wieś nie wiązało się jednak w projekcie Fiodorowa z rezygnacją z wszystkich osiągnięć miasta – zwłaszcza z niezbędnej do dokonania dzieła wskrzeszenia nauki. Jak ujmował to „Moskiewski Sokrates”:

⁵⁸ Zob.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 55.

Przejście od miejskiego kultu kobiet do wiejskiego kultu przodków przejawia się w tym, że cmentarze, przeniesione obecnie poza miasto, ponownie zajmują centralną pozycję, jak miało to miejsce na wsi, a zarazem skupiają wokół siebie wszystkie instytucje lub narzędzia poznania i sztuki, co nie występowało na wsi [I, 424 (555)].

Wizja Fiodorowa była niewątpliwie konserwatywna, ale na pewno nie retrospektywna, a więc podobieństwo do idei słowianofilskich jest w tym przypadku co najwyżej połowiczne⁵⁹. Społeczeństwo Fiodorowskiej wsi to społeczeństwo regulujące przyrodę i wskrzeszające zmarłych z wykorzystaniem naukowych zdobyczy „miasta”.

Realizacja idei „wspólnego czynu” wymagałaby powszechnej mobilizacji ludności całej planety. Jak pisał Fiodorow, wielki powrót ludzkości na wieś i uczynienie jej centrum wskrzeszania powinien się odbyć „z a p o ś r e d n i c t w e m p o w i n n o ś c i w o j s k o w e j” [I, 424 (555)]. Ludzkość gotowa do podjęcia „wspólnego czynu”, to ludzkość zmobilizowana, tworząca swoistą „armię regulatorów”, która w pierwszej kolejności powinna zająć się kontrolowaniem zjawisk meteorologicznych, a docelowo całości wszechświata:

Organizacja armii, tzn. całego narodu, w ramach obowiązującej powszechnie powinności wojskowej, uwzględniająca potrzeby rolnictwa i życia rodzinnego, kładzie podwaliny pod takie zjednoczenie, które czyni ród ludzki potęgą, zdolną wywierać wpływ na siły telluryczno-kosmiczne [II, 289 (726)].

Armie poszczególnych narodów powinny przeto podlegać nie rozwiązaniu, co sugerował Lew Tołstoj, ale zjednoczeniu i przeobrażeniu w siłę badającą i regulującą przyrodę [zob. I, 415 (540)]. Także sama technika wojenna znalazłaby całkowicie nowe zastosowanie: „wszystkie środki, wynalezione w celu wzajemnego zabijania się, przeobrażają się w środki ocalenia od głodu” [I, 38 (42)]⁶⁰. Wojsko przestoczyłoby się w armię wskrzesicieli. Oto nowy, „sakralno-naukowy militarizm” [II, 289].

Podobne postulaty skłaniały niektórych komentatorów do oskarżania Fiodorowa o zapędy totalitarne, o próby przekształcenia społeczeństwa w jednolitą masę, w której jednostka byłaby bez reszty podporządkowana kolektywowi⁶¹. Władimir Iljin bronił jednak autora *Filozofii wspólnego czynu* przed tego rodzaju zarzutami, stwierdzając, że ideałem postulowanego przezeń zjednoczenia była s o b o r o w o ś ć (*соборность*), a nie przeciwstawny jej k o l e k t y w i z m⁶². Społeczeństwo o charakterze soborowym to dobrowolny związek niezależnych jednostek, którego wzorem jest Trójca Święta. Rozpatrywana zgodnie z tym kluczem powszechna mobilizacja, do której wzywał Fiodorow, byłaby więc mobilizacją... na wzór Trójcy. Wspierając się na Niej, ideał soborowości usiłuje zachować równowagę między personalistycz-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Fiodorow pokładał nadzieję m.in. w „doświadczeniach wywoływania deszczu za pomocą materiałów wybuchowych” [I, 38 (41)], które przeprowadzono w 1891 roku w Stanach Zjednoczonych.

⁶¹ Zob.: Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], s. 719, 724.

⁶² Zob.: В.Н. Ильин, *Ответ Г.В. Флоровскому*, s. 730.

ną tendencją do wysuwania na pierwszy plan poszczególnej osoby ludzkiej oraz przeciwstawnym jej wymaganiem podporządkowywania tejże osoby ściśle zjednoczonej wspólnoty⁶³. Napięcie między tymi dążeniami przenika całe dzieło Fiodorowa. Wydaje się jednak, że górę bierze w nim ideał poszczególnej osoby, ponieważ to jej ocalenie miałoby być ostatecznym celem wszelkiego zjednoczenia. Sprzeczność rodząca się na styku przeciwbieżnych postulatów znajduje praktyczne rozwiązanie w czynie wskrzeszenia przynoszącym powszechne zbawienie.

Fiodorow konkretyzował swoją ideę również na płaszczyźnie politycznej. W jego opinii, na czele „wspólnego czynu” powinna stanąć Rosja – kraj-wyraziciel idei wskrzeszenia: „Można rzec, że Rosja jest rodziną narodów, zebranych wokół prawosławnego narodu rosyjskiego, narodów, które, nie wyłączając nawet mahometan, wspominają przodków” [II, 8]. Moskiewski myśliciel doszukał się dziesięciu przyczyn, które nakładają na Rosję obowiązek inicjacji dzieła wskrzeszenia. Najważniejsze z nich to: rodowy (*родовой*) charakter rosyjskiego społeczeństwa, gmina wiejska (*община*) przesądzająca o wspólnotowym charakterze życia, rolniczy charakter kraju, stosunek do państwa wyrażający się w obowiązku służenia mu, charakterystyczne dla mieszkańców Rosji religijne poczucie winy, grzechu, wreszcie geografia Rosji – jej ogrom, wiążący się ponadto z procesem „zbierania ziem” [zob. I, 198–200 (313–315)]. Fiodorow był przekonany, że fakty owe przesądają o mesjanistycznej i eschatologicznej roli Rosji:

Wszystkie wymienione powyżej zadatki wskazują, że w naszym życiu nie może mieć miejsca przeciwstawienie tego, co ludzkie, temu, co boskie, że istnieje w nim możliwość i potencjał do uczynienia człowieka narzędziem boskiego planu [I, 200 (315)].

Zwróćmy tu szczególną uwagę na wspomniane przez Fiodorowa rozmiary Rosji, jej geografę. Autor *Filozofii wspólnego czynu* twierdził, że proces przyłączania do Rosji kolejnych ziem, zajmowania ogromnych obszarów kontynentu azjatyckiego („naród rosyjski przyłączał obszerne tundry, ogromne pustynie, budował mierzące tysiąc wiorst rowy i wały” [II, 12]), to w istocie gromadzenie prochu przodków: „ziemia jest prochem naszych przodków, materiałem wskrzeszenia” [I, 245 (392)]. Zbierając ziemie, Rosja jak gdyby intuicyjnie przeczuwała swą przyszłą misję⁶⁴. Skupienie przestrzeni w rękach Rosji powinno zainicjować także kosmiczną ekspansję: „nasz przestwór służy jako wrota bezgranicznej przestrzeni niebieskiej, tej

⁶³ Bierdajew stwierdził, że Fiodorow kopiuje tu charakterystyczne dla słowianofilów połączenie pierwiastka chrześcijańskiego z pogańskim, doprowadzając je zarazem do skrajności: Zob.: Н. Бердяев, *Религия воскрешения...*, s. 446.

⁶⁴ Również budowanej wówczas kolei transsyberyjskiej Fiodorow nadał eschatologiczne znaczenie – łącząca krańce Rosji kolej sprzyjałaby pokojowemu zjednoczeniu synów człowieczych: „Jednak gdy tylko wspomniane krańce [Petersburg i Odessa oraz Niżnijewsk nad Amurem i Władywostok – M.M.] połączone zostaną bezpośrednią, lądową linią kolejową, hegemonię uzyska część kontynentalna; i hegemonia ta, wbrew takim nazwom jak Włady-Wostok, Włady-Kaukaz i in., polegała będzie nie na panowaniu nad innymi narodami, ale na zjednoczeniu ich wszystkich” [I, 76 (106)].

nowej arenie wielkiego czynu” [I, 254 (406)]⁶⁵. Rosyjska przestrzeń – ów przestwór, głusza, nieskończona równina – powinna stać się wrotami wszechświata i Królestwa Niebieskiego.

Sercem Rosji był dla Fiodorowa moskiewski Kreml – „twierdza broniąca prochu ojców” [III, 77]. To na Kremlu zatem zainicjować należy „wspólny czyn” wskrzeszenia i przeobrażenia wszechświata w raj: „przeznaczeniem Kremla jest zaś odrodzenie Edenu, utraconego przez nas raju” [I, 262 (418)]. Kreml jest dla Fiodorowa cmentarzem, który trzeba przekształcić w świątynię-muzeum, a następnie dokonać w niej Paschy wskrzeszenia.

Na czele zjednoczonych narodów powinien stanąć rosyjski car-samodzierzca, o którym Fiodorow, nawiązując do dawnego tytułu carskiego, powiada, że zajmuje on miejsce ojca (*в отца-место стоящий*). Car okazuje się „narzędziem” Boga:

Samodzierzca jako zajmujący miejsce ojców podczas koronacji otrzymuje od Boga-ojców, Boga Trójjedynego, wyższą godność, staje się narzędziem woli Boskiej, aby dowodzić dziełem wszystkich synów człowieczych, tj. synów zmarłych ojców, synów, którzy przeżyli śmierć swoich ojców, a nawet winnych ich wyparcia i śmierci, aby dowodzić nimi w dziele ojcowskim, jednocząc samych synów w tym dziele na obraz Boga Trójjedynego [II, 14].

Rosyjski monarcha jest zatem pomazańcem Bożym, wybranym przez Boga na inicjatora „wspólnego czynu”. To on winien dowodzić dziełem wskrzeszenia oraz przeobrażenia przyrody: „car wraz z ludem będzie samodzierzcą, władcą, zarządcą ślepej siły natury” [II, 11]. Dodajmy, że Fiodorowski projekt samodzierżawia miał wiązać się nie z „jarzmem i uciskiem”, ale z wyzwoleniem od nich:

[Samodzierżawie – M.M.] wolne jest nie tylko od jarzma, od ucisku, od przemocy i przynusmu, lecz wyzwala ono również wszystkich od jarzma ślepej siły, która właśnie wnosi wrogość oraz czyni jarzmo i ucisk rzeczą konieczną [I, 440 (583)].

Pokładając swoje nadzieje w samodzierżawiu, Fiodorow odrzucał konstytucjonalizm, widząc w nim objaw „niepełnoletności”:

Konstytucja w swej pierwotnej postaci jest wytworem synów, którzy zapoznali ojców, wytworem synów marnotrawnych lub włóczęgów niepomnych pokrewieństwa, wybierających spośród siebie władcę nie jako ojca, ale jako kogoś obcego [II, 20].

Samodzierżawie było, wedle wyrażenia S. Mazurka, „antytanatyczną dyktaturą”⁶⁶ – wyrazem gotowości do czynu, konstytucjonalizm zaś – ustrojem legitymizującym skłonność do „zabaw i igraszek” [II, 18]. Pojednanie narodów pod berłem cara

⁶⁵ Co ciekawe, Fiodorow przewidział geopolityczny moment wyjścia człowieka w kosmos: „okres, w którym kolonizowane będą nasze azjatyckie posiadłości, będzie właśnie tym okresem, w którym odkrycia w przestrzeniach niebieskich powinny zakończyć się sukcesem” [I, 255 (407–408)]. Tak też się stało – Jurij Gagarin poleciał w kosmos z położonego na stepach Kazachstanu Bajkonuru.

⁶⁶ S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny...*, s. 57.

oznaczałoby wprowadzenie psychokracji (*психократия*) – jedności, zachowującej jednostkowość każdego z jej członków, a więc będącej, na wzór Trójcy, „zjednoczeniem, a nie mieszaniami” [I, 44 (52)].

Siemionowa stwierdziła: „nikt nie nadał samodzielnemu tak gigantycznego znaczenia, jak on [Fiodorow – M.M.]”⁶⁷, a Bierdiajew orzekł, iż to właśnie w tym punkcie fantastyczność projektu Fiodorowa osiągnęła swój szczyt⁶⁸.

Genezę samodzielnego, a zarazem władzy jako takiej, Fiodorow wywodził – podobnie jak pozostałe aspekty człowieczeństwa – z procesu antropogenezy. Pierwotny akt poddania się władzy oznaczał dlań zjednoczenie przeciw śmierci i klęskom zsyłanym przez przyrodę, a zarazem był wyrazem podświadomej nadziei, że władca będzie posiadał realny wpływ na procesy zachodzące w przyrodzie oraz rozporządzał mocą przywrócenia do życia umarłego:

władza zajmująca miejsce ojca pojawiła się natychmiast po śmierci praojca, jednocząc wszystkich w jednej woli, w jednym pragnieniu, wywołanym stratą, śmiercią; samodzielnemu było wyrazem wiary w życiodajną siłę i niewiary w ostateczny triumf unicestwiającej siły [II, 20].

Siemionowa zwraca uwagę, że również James Frazer zawarł w *Złotej gałęzi* podobny pogląd na genezę władzy⁶⁹. Zdaniem brytyjskiego antropologa, pierwotny władca powinien dysponować magiczną mocą nad procesami zachodzącymi w przyrodzie⁷⁰.

Fiodorow nie ograniczył się w swym dziele do opisu przeznaczenia samej Rosji, lecz rozrysował globalny projekt zjednoczenia i współpracy wszystkich narodów. Składa się on na swoistą „geopolitykę wskrzeszania”. Według rosyjskiego myśliciela, losy idei „wspólnego czynu” zależą zwłaszcza od sytuacji w dwóch wyróżnionych miejscach. Pierwszym z nich jest położony na styku Europy i Azji Konstantynopol – dawna stolica cesarstwa bizantyńskiego i niegdysiejszy ośrodek prawosławia [zob. I, 152 (232)]. Znajdujące się dziś w rękach muzułmańskich Turków miasto powinno stać się na powrót chrześcijańskim, gdyż jego przeznaczeniem jest bycie „centrum przekształcenia siły niszczycielskiej w życiodajną” [I, 147 (222)]. Konstantynopol ze swojej strony winien zaś zwrócić się w kierunku położonych w sercu Azji (w dzisiejszym Tadżykistanie) gór Pamiru, albowiem: „Bizancjum bez Pamiru jest tym samym, czym myśl bez czynu” [I, 306 (489)]. Powodem nadania Pamirowi szczególnego znaczenia była żywiona przez Fiodorowa wiara, że właśnie tam znajduje się kolebka ludzkości, a także mogiła naszych prarodziców [zob. I, 204 (321)] – pustynny obecnie Pamir był ongiś rajem. Fiodorow stwierdził przeto, że powinniśmy „powrócić na Pamir”, czyli wskrzesić naszych przodków i przemienić pustynię w rajski

⁶⁷ С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 306.

⁶⁸ Zob.: Н. Бердяев, *Религия воскрешения...*, s. 443.

⁶⁹ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 309.

⁷⁰ Zob.: J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012, s. 78–81.

ogród: „Pamir, w który przekształcił się Eden, wskazuje nam drogę ku synowskiemu zadaniu” [I, 226 (363)]⁷¹.

Autor *Filozofii wspólnego czynu* twierdził również, że zjednoczenie Pamiru z Konstantynopolem będzie zależało od poskromienia koczowniczych i wyznających islam narodów Azji Środkowej, zaliczanych przez Fiodorowa do cywilizacji turańskiej [zob. IV, 396–397]. Rozległe azjatyckie stepy powinny zostać przekształcone w pola uprawne: „dopóki step nie zamieni się w pole, koczownicy w rolników, [...] dopóty jedna część, jeden stan będzie przekształcał drugą część, inny stan w narzędzie” [I, 166 (258)] – a zatem będzie panowała powszechna waśń. Na południe od tych stepów leżał tymczasem ceniony przez Fiodorowa Iran – kraj „siły życiodajnej”. Oto jak, wedle rosyjskiego myśliciela, wygląda stosunek obu krain: „Turan to śmierć, Iran – życie, Turan pokrywa się z antychrześcijaństwem, Iran – z chrześcijaństwem, z prawdziwym, aktywnym chrześcijaństwem” [IV, 398]. Lepiej niż Turan, ale gorzej niż Iran wypadają w ocenie Fiodorowa Indie – mityczny Ofir, kraina „złota i bogactw” [III, 542]. A Zachód? Ocena Zachodu nie jest niespodzianką: Fiodorow postrzegał kulturę Zachodu jako dogłębnie zepsutą – wypaczoną przez ducha mieszczańskiego, industrializm, konsumpcjonizm, kult kobiet, upadek religijności... Dlatego stwierdzał: „Supramoralizm stanowi całkowite przeciwieństwo ducha Zachodu” [I, 429 (564)]. Gdyby jednak Zachód szczerze przejął się wyznawanym przez siebie bardzo powierzchownie chrześcijaństwem, stałby się ważnym sojusznikiem Rosji – wyrazicielki idei wskrzeszenia.

Fiodorowowska „geopolityka wskrzeszania” sprowadza się przede wszystkim do „rozgrywki” o kontynent euroazjatycki. Fiodorow niemal w ogóle nie wspomina o Afryce; rolę i znaczenie obu Ameryk kwituje zaś stwierdzeniem, że sama idea „Nowego Świata” jest wyrazem synowskiego długu wobec „Starego Świata”, a zatem wszystkie „odkryte” kontynenty muszą przyłączyć się do „wspólnego czynu”:

Ani Ameryka, ani Australia nie mogą, nie powinny wypierać się zadania wypełnienia testamentu, pozostawionego przez świat antyczny, albowiem zawiera się w nim wspólne, tj. praojcowskie, zadanie i żadne oddalenie nie zwalnia od uczestniczenia w nim, tzn. od wypełnienia obowiązku [I, 178 (278)].

Celem historii jest więc dokonanie na jej polu czynu wskrzeszenia wszystkich umarłych. Oto Fiodorowski *eschaton*, który powinien nadać absolutny sens dziejom:

Tylko cel nadaje sens życiu; człowiek zaś nie żywi potrzeby poszukiwania celu życia, jeśli nie uświadamia sobie siebie jako syna i śmiertelnika, tj. jako syna zmarłych ojców; nawet sama historia powie mu, że jako opowieść o przeszłości jest wskrzeszeniem, lecz wskrzeszeniem jedynie pozornym, i dlatego właśnie nie posiada sensu i nie będzie go posiadała, dopóki nie stanie się rzeczywistym wskrzeszeniem; rzeczywiste wskrzeszenie zaś jest już pełną, wszechstronną historią [I, 136 (204–205)].

⁷¹ Szerzej o znaczeniu Pamiru dla myśli Fiodorowa: М. Мильчарек, *Образ Памира в философии Федорова*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29, s. 191–195.

Historia przyszła spełniłaby się w realnym odtworzeniu historii minionej. Przyszłość i przeszłość pojednałyby się na wyższym poziomie, koniec spotkałby się z początkiem. Wbrew apokaliptycznym prorocstwom, znaleźlibyśmy się na powrót w raju. Raj ten pomieściłby w sobie całe dzieje ludzkości, wszystkich, którzy kiedykolwiek istnieli. Poprzez historię powinniśmy więc wznieść się ponad nią samą. Historia winna stać się polem eschatologicznej aktywności – przestrzenią wybawienia od śmierci i zjednoczenia z Bogiem. Fiodorow wierzył, że droga do Królestwa Niebieskiego wiedzie właśnie poprzez nią, pozostaje w jej zasięgu. Jego urzeczywistnienie należy do nas i zależy od nas. Nasz los jest w naszych rękach.

PROOF

Zakończenie. Dziedzictwo Fiodorowa

Na zakończenie wypada zapytać o dalsze losy idei „wspólnego czynu”. Czy idea ta spotkała się ze zrozumieniem, czy wywarła jakiś wpływ na filozofię lub literaturę? Jak oceniali ją myśliciele działający już po śmierci „Moskiewskiego Sokratesa”? Rzecz jasna, odpowiedź na powyższe pytania może być w tym miejscu tylko nader prowizoryczna. Jest to na dobrą sprawę temat sam w sobie, który został już omówiony w szeregu książek. Chciałbym się tu ograniczyć do zaledwie kilku uwag.

Myśl Fiodorowa odbiła się szerokim echem w rosyjskiej literaturze i filozofii pierwszej połowy XX wieku. Największy bodaj wpływ autor *Filozofii wspólnego czynu* wywarł na literaturę rosyjską, dość duży na specyficzny nurt w myśli rosyjskiej nazywany „rosyjskim kosmizmem”, nieco mniejszy zaś, a przy tym bardzo powikłany, na myślicieli „renesansu religijno-filozoficznego”. Warto dodać, że nie licząc komentarzy w pismach rosyjskich emigrantów na Zachodzie, oddziaływanie Fiodorowa nigdy nie przekroczyło granic Rosji (później Związku Radzieckiego)¹. Na Zachodzie Fiodorow nie był znany aż do drugiej połowy lat siedemdziesiątych, kiedy to ukazały się pierwsze poświęcone mu anglojęzyczne monografie.

Wpływ Fiodorowa na literaturę rosyjską to bardzo szeroki temat, który był już wielokrotnie podejmowany². Wśród pisarzy i poetów, których z różnym natężeniem zainspirowała myśl Fiodorowa, badacze wymieniają najczęściej: Fiodora Dostojewskiego, Lwa Tołstoja, Andrieja Płatonowa, Borysa Pasternaka, Władimira Majakowskiego, Wielimira Chlebnikowa, Nikołaja Zabołockiego, Walerego Briusowa, Michaiła Priszwina, Siergieja Jesienina, Nikołaja Klujewa, Maksyma Gorkiego, poetów z grupy biokosmistów (np. Andrieja Swiatogora), a także tworzących już w drugiej połowie XX wieku Walentina Rasputina lub Jurija Trifonowa³. Tak szerokie spektrum twórców oznacza oczywiście, że odczytania Fiodorowa były bardzo różne. Wspominałem już o relacjach Fiodorowa z Dostojewskim oraz Tołstojem. Inaczej interpretowali Fiodorowowską ideę sympatyzujący z władzą radziecką twórcy lat dwudziestych, którzy odrzucali jej chrześcijański wymiar, koncentrując się

¹ Zob.: Д. Янг, *Международное значение идей Н.Ф. Федорова*, [w:] „Служитель духа вечной памяти”. Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения), сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, Москва 2010, t. I, s. 28.

² Zob. np.: С. Семенова, *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004, s. 519–553; M. Madej-Cetnarowska, *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, <http://thesis.research.uj.edu.pl/dokt/plik.php?plik=72542f4a25784b18b4b970b30a045340> [data dostępu: 17.08.2009], *passim*; R. Łużny, *Myśl filozoficzna Nikołaja Fiodorowa w kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, 1982, nr 1–2, s. 99–116.

³ Zob.: J. Świeży, „Разрывание могил”. Преломление идей Николая Федорова в повести Юрия Трифонова „Другая жизнь”, „Przegląd Ruscystyczny”, 2013, nr 1.

na naukowo-naturalistycznych aspektach⁴. Na swój sposób inspirację z myśli Fiodorowa czerpał Borys Pasternak, który w *Doktorze Żywago* jedną z postaci (Nikołaja Nikołajewicza Wiedieniapina) uczynił wyrazicielem idei walki ze śmiercią, choć również w niektórych wypowiedziach tytułowego bohatera można odnaleźć ślady wyraźnego zainteresowania projektem „wspólnego czynu”⁵. Na szczególną uwagę zasługuje tu jednak przede wszystkim Andriej Płatonow, w którego twórczości myśl Fiodorowa znalazła swój najpełniejszy oraz najgłębszy wyraz – jej ślady można odnaleźć bodaj we wszystkich utworach pisarza⁶. Przeciwiśmiertelny charakter metafizyki autora *Czewengura* ma swoje źródło w projekcie „wspólnego czynu”.

Osobną kwestią jest wpływ Fiodorowskiej idei na myślicieli rosyjskiego kosmizmu, do których zaliczyć można m.in. Konstantina Ciołkowskiego, Władimira Wernadskiego, Aleksandra Czyżewskiego, Nikołaja Umowa, Waleriana Murawjowa. Postulujący konieczność wyjścia człowieka w kosmos oraz regulacji jego przestrzeni Fiodorow uważany jest za prekursora tego nurtu⁷. Niemniej jednak idee Fiodorowa były przez kosmistów w różny sposób modyfikowane. Przyjrzyjmy się temu pokrótce na dwóch przykładach.

„Ojciec radzieckiej kosmonautyki” Konstantin Ciołkowski, prócz ściśle naukowych prac z dziedziny teorii ruchu rakiet, był również autorem licznych broszurek filozoficznych, w których zawarł własną filozofię kosmizmu. Jego poglądy na rolę człowieka we wszechświecie są zbliżone do przekonań Fiodorowa, którego zresztą Ciołkowski – będąc w młodości stałym bywalcem Muzeum Rumiancewa – miał okazję osobiście poznać⁸. Podobnie jak autor *Filozofii wspólnego czynu*, Ciołkow-

⁴ Zob.: С. Семенова, *Темы воскрешения и преображения мира в поэзии 20-х годов*, [w:] *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995 года*. Москва, сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, М.В. Скороходов, Москва 1996, t. 2, s. 71–107.

⁵ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 547–553; M. Madej-Cetnarowska, *Мысль Николая Фидорова в литературе...*, s. 273–283.

⁶ Zob.: А. Худзиньска-Паркосадзе, *Потаенный диалог. („Проекты” Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа Андрея Платонова „Чевенгур”)*, Тбилиси 2007; А. Худзиньска-Паркосадзе, „Проекты” Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа „Счастливая Москва” Андрея Платонова, Poznań 2007; С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 538–547; M. Madej-Cetnarowska, *Мысль Николая Фидорова в литературе...*, s. 135–201; K. Pietrzycka-Bohosiewicz, „Opętani idea”. Motywy filozofii „wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa w prozie Andrzeja Płatonowa, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXXV, z. 7, Lublin 1987, s. 103–119; K. Makowiecka, K. Pietrzycka-Bohosiewicz, *Motywy filozofii „wspólnego czynu” M. Fiodorowa w twórczości M. Zabołockiego i A. Płatonowa*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria VII, Warszawa 1988, s. 179–189; K. Pietrzycka-Bohosiewicz, „Przerzucić most nad rzeką czasu...” . *Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy*, [w:] *Строитель чудотворной. Сзкие о литературе роsyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Świeży, Kraków 2001, s. 105–119; E. Кологовченкова, *Федоровские мотивы в „Рассказе о многих интересных вещах” Андрея Платонова*, [w:] *Философия бессмертия и воскрешения...*, t. 2, s. 153–161; A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.

⁷ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 465.

⁸ Zob.: К.Э. Циолковский, *Черты из моей жизни*, [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, ks. I, s. 152.

ski dostrzegał konieczność zawładnięcia całością kosmosu. To człowiek powinien rozumnie pokierować jego ślepą ewolucją, być jego regulatorem. Również w myśli Ciołkowskiego pojawia się idea nieśmiertelności – śmierć polega według niego na rozproszeniu tworzących ciało atomów i w rzeczywistości nie istnieje. Te wyraźne podobieństwa nie przesłaniają jednak różnic między oboma myślicielami. Dla Ciołkowskiego poszczególna jednostka ludzka nie stanowi wartości najwyższej, a śmierć największego zła, jak miało to miejsce u personalistycznie nastawionego Fiodorowa. Nieśmiertelna pozostaje tu sama dyspozycja życia, które wypełnia cały wszechświat, niezależnie od warunków: „Każda cząstka wszechświata, tj. każda materia, może przyjąć formę istoty żywej, a nawet nieśmiertelnej”⁹ – pisał Ciołkowski. Cyrkulujące we wszechświecie molekuly łączą się w związki, a następnie rozpadają, co może oznaczać zagładę dla jednostki ludzkiej, lecz nie podważa trwania życia jako takiego. Ciołkowski postuluje konieczność rozumnej kontroli nad wszechświatem i stwierdza, iż powinna ona polegać na ograniczeniu cierpienia oraz zwiększeniu szczęścia wciąż odradzającego się i doskonalącego życia. Ideały moralne, a także głęboko chrześcijańska wymowa myśli Fiodorowa były Ciołkowskiemu obce¹⁰.

Niektóre z idei Fiodorowa rozwijał także rosyjski (później radziecki) geochemik, geolog i mineralog, a zarazem jeden z przedstawicieli rosyjskiego kosmizmu, Władimir Wernadski¹¹. Głosił on tezę o kierunkowości ewolucji, w której da się zaobserwować ciągły proces doskonalenia systemu nerwowego, aż po wykształcenie się rozwiniętego mózgu – cefalizację. Z biosfery wyłania się świadomy rozum, zapoczątkowujący epokę noosfery. Świadomie udoskonalana przez człowieka noosfera może stać się narzędziem aktywnego wpływu na ewolucję i wszechświat. Łatwo rozpoznać tu Fiodorowską ideę regulacji przyrody za pomocą ludzkiej woli oraz rozumu. Podobnie jak Fiodorow, Wernadski uważał, że rozwój noosfery pozostaje w gestii człowieka. Jego warunkiem jest biologiczna jedność ludzi, która powinna przełożyć się na aktywną jedność w noosferze. Siemionowa zauważa, że niezależnie od Wernadskiego podobne idee rozwijał także francuski filozof Pierre Teilhard de Chardin¹².

Tymczasem relacja myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego do projektu Fiodorowa była dość skomplikowana i trudno ją jednoznacznie streścić. Porzestaną tu jedynie na kilku spostrzeżeniach¹³.

⁹ К.Э. Циолковский, *Научная этика*, cyt. za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 468.

¹⁰ Szerzej o stosunku Ciołkowskiego do Fiodorowa: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 464–476; M. Madej-Cetnarowska, *Мысль Николая Федорова в литературе...*, s. 228–233.

¹¹ Zob.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 481–498.

¹² Rosyjska badaczka przeprowadziła też porównawczą analizę koncepcji Fiodorowa i de Chardina: С.Г. Семенова, *Два вестника будущего: Николай Федоров и Пьер Тейяр де Шарден*, „Литературно-ведческий журнал”, 2011, nr 29, s. 7–26.

¹³ O stosunku filozofów rosyjskiego odrodzenia religijno-filozoficznego do myśli Fiodorowa szerzej piszą: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 499–518; M. Hagemester, *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989.

Fiodorowa traktuje się zazwyczaj jako jednego z prekursorów (obok Dostojewskiego i Sołowjowa) powyższego nurtu, lecz fakt ów niekoniecznie przekłada się na prosty wpływ jego myśli na filozofów tradycyjnie do niego zaliczanych. Najogólniej rzecz biorąc, myśliciele renesansu religijno-filozoficznego można podzielić na tych, którzy odnosili się do projektu Fiodorowa pozytywnie (tych była większość), oraz tych, którzy krytykowali jego filozofię.

Do pierwszej grupy wypada zaliczyć – aczkolwiek z pewnym zastrzeżeniem – Siergieja Bułgakowa. Bułgakow generalnie odnosił się do idei Fiodorowa ze zrozumieniem, a niekiedy nawet z entuzjazmem. W pierwszym z poświęconych autorowi *Filozofii wspólnego czynu* artykułów (*Zagadkowy myśliciel*, 1908) nazwał go „samorodnym, oryginalnym, w pełni niezależnym myślicielem”, a nawet „autentyczną i nieudawaną wielkością”¹⁴. Później jednak zmienił zdanie, dając przykład błędnego rozumienia idei „wspólnego czynu” i zarzucając Fiodorowowi chęć „wskrzeszania trupów” (cytowane wyżej *Światło wieczności*, 1917). Niemniej jednak w latach trzydziestych ponownie przedstawił Fiodorowa w bardzo korzystnym świetle (*Dusza socjalizmu*, 1931).

Bardzo pozytywnie oceniał Fiodorowa Nikołaj Bierdiajew, dostrzegając w nim genialny przykład charakterystycznego dla Rosji dziwaka-mędrca, pragnącego zbawić cały świat:

Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow – genialny samorodek, oryginał i dziwak. Jest to charakterystyczny dla Rosji typ, rosyjski poszukiwacz powszechnego zbawienia, wiedzący, jak zbawić cały świat i wszystkich ludzi. W głębi Rosji, w życiu ludu można spotkać niemało takich ludzi, ale w osobie Fiodorowa ten rosyjski typ znalazł swój genialny wyraz¹⁵.

Szczególne wrażenie – o czym już pisałem – wywarła na Bierdiajewie Fiodorowska interpretacja Apokalipsy. Wydaje się, że również pozostałe idee Fiodorowa do pewnego stopnia oddziaływały na Bierdiajewa, który także postulował aktywne chrześcijaństwo, synergię sił boskich i ludzkich oraz mówił o konieczności dokończenia dzieła stworzenia.

Pozytywnie odnosił się do Fiodorowa również Paweł Florenski¹⁶. Jego przypadek dowodzi, iż myśliciele renesansu religijno-filozoficznego powtarzali niekiedy pewne idee Fiodorowa w sposób nieświadomy. Świadczy o tym list Florenskiego do Kożewnikowa z 1912 roku:

Przed kilkoma dniami wziąłem do ręki (prawie przypadkowo) N.F. Fiodorowa i Pańską książkę o nim (które wcześniej czytałem nieuważnie) i byłem zdumiony, do jakiego stopnia główne idee Fiodorowa są tożsame z tym, o czym piszę i mówię na wykładach, zwłaszcza

¹⁴ С.Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 391–392.

¹⁵ Н. Бердяев, *Религия воскресения („Философия общего дела” Н.Ф. Федорова)*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 426.

¹⁶ Stosunek Florenskiego do myśli Fiodorowa dokładniej analizuje Nikitin: В.А. Никитин, *Храмовое действо как синтез искусств. (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров)*, „Символ”, 1988, nr 20, s. 218–236.

o Kancie. Zrobiło mi się wstyd, że nie odwoływałem się do Fiodorowa ani w swoim dziele, ani w wykładach¹⁷.

Życzliwie nastawieni do Fiodorowa byli także Wasilij Zieńkowski oraz Władimir Iljin. Wszystkich entuzjastów prześcignął jednak, wedle słów Gorskiego, krytyk literacki Akim Wołyński:

Fiodorow – jedyne, niewyjaśnione i nieporównywalne z niczym zjawisko w umysłowym życiu ludzkości... Narodziny i życie Fiodorowa usprawiedliwiają tysiąc lat istnienia Rosji. Teraz nikomu na całej kuli ziemskiej nie przejdzie przez gardło zarzut, że nie ofiarowaliśmy światu ani płodnej myśli, ani dzieła stworzonego przez geniusza... W jednym Fiodorowie – odkupienie wszystkich grzechów i przestępstw narodu rosyjskiego¹⁸.

Krytycznie natomiast oceniali go przede wszystkim Gieorgij Florowski i Jewgienij Trubieckoj. Ten pierwszy twierdził, iż myśl Fiodorowa rozumia się z duchem chrześcijaństwa, ponadto zarzucał mu skłonność do magii, nekromancję, a także implikowaną rzekomo przez jego filozofię konieczność przeciwstawienia sobie nawzajem ludzkiej oraz Bożej woli: „B o s k i e m u działaniu przeciwstawia on l u d z k i e. Ł a s c e przeciwstawia p r a c ę”¹⁹. Trubieckoj z kolei zarzucił Fiodorowowi, iż idei wskrzeszenia nie towarzyszy idea przeobrażenia²⁰.

Pogodzić obie strony próbował Bułgakow, stwierdzając w *Duszy socjalizmu*, że nikt otwarcie nie rzekł filozofii Fiodorowa „tak”, ale też nikt nie powiedział jej definitywnie „nie”. „Prorok wyprzedza swój czas”²¹ – ocenia Bułgakow.

A jak powinniśmy oceniać myśl Fiodorowa dzisiaj? Wydaje się, że najcenniejszą częścią Fiodorowowskiego projektu pozostaje samo jego jądro: niezgoda na śmierć bliźnich i pragnienie wybawienia ich od niej. Bardzo wartościowe i oryginalne pozostają wymiary: etyczny, religijny i antropologiczny. Moim zdaniem, właśnie w nich idea „wspólnego czynu” świeci najpełniejszym blaskiem. Problematyczny wydaje się wymiar naukowy, niezachwiana wiara Fiodorowa w nauki przyrodnicze i ich eschatologiczną moc. Wymiar historiozoficzny, najmocniej wpisany przez rosyjskiego filozofa w konkretną rzeczywistość historyczną, w największym stopniu utracił swoją aktualność, cechuje go też najgłębsza utopijność.

Pomimo wielowymiarowości projektu, Fiodorowowi udało się uczynić go bardzo konsekwentnym i logicznym. Oznacza to, że wszystko, o czym pisał, zdołał poddać swej nadrzędnej idei, oświetlić jej blaskiem. Postulat wskrzeszenia stał się w ten sposób hermeneutycznym narzędziem interpretacji całej rzeczywistości. Wszystko zostało prześwietlone ową ideą nadludzką, chyba najbardziej maksymali-

¹⁷ Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова, „Вопросы философии”, 1991, nr 6, s. 98.

¹⁸ А. Остромиров [А.К. Горский], Николай Федорович Федоров. Биография, Харбин 1928, cyt. za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, s. 6.

¹⁹ Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [fragment], [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra*, ks. I, s. 721.

²⁰ Zob.: А.Г. Гачева, Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. *Встречи в русской культуре*, Москва 2008, s. 62–66.

²¹ С.Н. Булгаков, *Душа социализма*, [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra...*, ks. I, s. 418.

styczną i bezkompromisową ideą, jaką człowiek kiedykolwiek pomyślał. Idea ta jest jak światło słoneczne, które ogarnia całą ziemię, nas wszystkich i wszystkie nasze sprawy. Świeci, pragnąc wypalić swymi promieniami śmierć, zbudzić śpiące serca umarłych, przeświecić całość wszechświata i wydobyć z ciemności transcendencji twarz Boga...

Pokonać śmierć i wskresić wszystkich zmarłych przodków. Myśl to szalona. Ale czy człowiek nie jest właśnie szaleńcem, czy nie na tym polega jego człowieczeństwo? Czyż myślenie samo w sobie nie jest szaleństwem? Czyż stworzenie świata nie było szaleństwem Boga? Czy nie mniej szalone były zupełnie nieprzewidywalne narodziny świadomej siebie myśli z martwej materii? Czyż nie jest szaleństwem, że istnieje raczej coś niż nic?

A jeśli świat na szaleństwie się wspiera, prawdziwym szaleństwem jest tedy przyjmować go jako coś oczywistego. Jako coś, czego niepodobna zmienić.

I oto, co czyni Fiodorow – odwraca tradycyjną hierarchię szaleństwa i oczywistości. Kołowrót życia i śmierci nie jest oczywistością, lecz właśnie szaleństwem, na które nie potrafi przystać najgłębsze jądro naszego człowieczeństwa. Szaleństwem jest godzić się ze śmiercią – z umieraniem drugiego człowieka. Pragnienie wskrzeszenia jest czymś oczywistym, a śmierć czymś skandalicznym i szalonym właśnie. Należy więc przywrócić ład w świecie. Należy wyrugować śmierć z bytu. Tak, aby spełniła się obietnica Życia. Aby Inny żył.

Projekt Fiodorowa nie jest na miarę człowieka, ale tego, czym człowiek powinien się stać – na miarę jego nadczłowieczeństwa. I ponownie szaleństwa trzeba, aby przezwyciężyć własne człowieczeństwo, śmiertelność, ograniczoność. Szaleństwa miłości do bliźniego i szaleństwa w Chrystusie. I Fiodorow, ów nowy *jurodivnyj*, święty szaleniec, pragnie wprowadzić całą ludzkość, wszystkich żywych i umarłych, do Królestwa Niebieskiego. Zamienić wszechświat w Królestwo Bogoczłowiecze. Poza dobrem i złem. Poza życiem i śmiercią. Oto idea. Niepodobna w nią uwierzyć, a zarazem niepodobna przestać wierzyć.

Podziękowania

Pragnę podziękować Panu Profesorowi Grzegorzowi Przebindzie, który podczas pisania tej książki służył mi wieloma cennymi radami. Osobne wyrazy wdzięczności składam jej recenzentom: Panu Profesorowi Wasilijowi Szczukinowi oraz Panu Profesorowi Cezaremu Wodzińskiemu. Dziękuję również Pani Doktor Anastazji Gaczewej za wyśmienitą atmosferę i warunki do pracy w moskiewskim Muzeum-Bibliotece im. Nikołaja Fiodorowa. Za bezustanne wsparcie dziękuję także moim Rodzicom. A za ogromną cierpliwość i wyrozumiałość – Kasi.

PROOF

Bibliografia

I. Fiodorow: bibliografia podmiotowa

1)

Федоров Н.Ф., *Собрание сочинений в четырех томах*, составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, Москва 1995–2000.

2)

Fiodorow M., *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)*, przeł. C. Wodziński, „Aletheia”, 1988, nr 2–3.

Fiodorow N., *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński i M. Milczarek, Kęty 2012.

Fiodorow N., *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka, P. Kosiorek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.

Fiodorow N., *Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Nietzscheańskie)*, przeł. A. Sawicki, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.

Fiodorow N.F., *Filozofia wspólnego dzieła* [fragment], przeł. C. Wodziński, „Kronos”, 2009, nr 10.

II. Fiodorow: bibliografia przedmiotowa

1)

Борисов В.С., *Уход Н.Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки*, „Начала”, 1993, nr 1. *Вселенское Дело*, t. 1, Одесса 1914.

Гачева А.Г., *Лев Толстой и Федоров: спор о смысле и назначении христианства*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29.

Гачева А.Г., *Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре*, Москва 2008.

Горностаев А. [А.К. Горский], *Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров*, Харбин 1928.

Горностаев А. [А.К. Горский], *Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского: Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров*, Харбин 1929.

Горский А.К., Сетницкий Н.А., *Сочинения*, Москва 1995.

Кнорре Б.К., *В поисках бессмертия. Федоровское религиозно-философское движение: история и современность*, Москва 2008.

- Кожевников В.А., *Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*, Москва 2004.
- Меденица В., *Ато, ergo сит, или этические проблемы иммортологии*, [w:] *Русская философия сегодня (идеи и направления). Материалы этико-философского семинара им. Андрея Платонова, г. Воронеж, 12–13 мая 2008 г.*, сост. В.П. Фетисов, Ю.А. Бубнов, В.В. Варава, Воронеж 2009.
- Мильчарек М., *Образ Памира в философии Федорова*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29.
- На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова*, сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, С.Г. Семенова, Москва 2004.
- Никитин В.А., *Владимир Соловьев и Николай Федоров*, „Символ”, 1990, nr 23.
- Никитин В.А., *Н.Ф. Федоров и православие*, „Начала”, 1991, nr 3.
- Никитин В.А., *Храмовое действо как синтез искусств. (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров)*, „Символ”, 1988, nr 20.
- Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, ks. I, Санкт-Петербург 2004.
- Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. К 100-летию выхода в свет I тома „Философии общего дела”*. Антология, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, ks. II, Санкт-Петербург 2008.
- Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения*, Москва 1990.
- Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова*, „Вопросы философии”, 1991, nr 6.
- Петерсон Н.П., *Н.Ф. Федоров и его книга „Философия общего дела” в противоположность учению Л.Н. Толстого „о непротивлении” и другим идеям нашего времени*, Верный 1912.
- Семенова С.Г., *Два вестника будущего: Николай Федоров и Пьер Тейяр де Шарден*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29.
- Семенова С., *Николай Федоров. Творчество жизни*, Москва 1990.
- Семенова С.Г., *Тайны Царствия Небесного*, Москва 1994.
- Семенова С.Г., *Учение Н.Ф. Федорова о воскрешении*, „Начала”, nr 1, Москва 1993.
- Семенова С., *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва 2004.
- „Служитель духа вечной памяти”. Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения)*, сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, Москва 2010, t. I–II.
- Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995 года*. Москва, сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, М.В. Скороходов, Москва 1996, t. I–II.
- Худзиньска-Паркосадзе А., *Потаенный диалог. („Проекты” Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа Андрея Платонова „Чевенгур”)*, Тбилиси 2007.
- Худзиньска-Паркосадзе А., *„Проекты” Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа „Счастливая Москва” Андрея Платонова*, Poznań 2007.

2)

- Dobieszewski J., *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Hagemester M., *Nikołaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989.

- Jurczyga M., *Kant jest z miasta. „Filozofia wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa wobec kantyzmu*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Lukashevich S., *N.F. Fedorov. A study in russian eupsychian and utopian thought*, London 1977.
- Łużny R., *Mikołaj Fiodorow – rosyjski myśliciel zapomniany*, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych Oddziału PAN w Krakowie*, t. XXV/2: lipiec–grudzień 1981, Kraków 1983.
- Łużny R., *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa w kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, 1982, nr 1–2.
- Madej-Cetnarowska M., *Echo idei „wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa w powieści „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego. Historia niespełnionych nadziei*, „Slavia Orientalis”, 2003, nr 4.
- Madej-Cetnarowska M., *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, <http://thesis.research.uj.edu.pl/dokt/plik.php?plik=72542f4a25784b18b4b970b30a045340> [data dostępu: 17.08.2009].
- Makowiecka K., Pietrzycka-Bohosiewicz K., *Motywy filozofii „wspólnego czynu” M. Fiodorowa w twórczości M. Zabołockiego i A. Platonowa*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria VII, Warszawa 1988.
- Masing-Delic I., *Abolishing Death. A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Stanford (California) 1992.
- Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008.
- Mazurek S., *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.
- Milczarek M., *Przypadek sobowtóra. Fiodorow i Sokrates*, [w:] *Źródła humanistyki europejskiej*, t. V, red. K. Korus, Kraków 2012.
- Milczarek M., *Wstęp*, [w:] N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński i M. Milczarek, Kęty 2012.
- Milczarek M., *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, „Kronos”, 2009, nr 10.
- Pietrzycka-Bohosiewicz K., *„Opętani ideaą”. Motywy filozofii „wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa w prozie Andrzeja Platonowa*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXXV, z. 7, Lublin 1987.
- Pietrzycka-Bohosiewicz K., *„Przerzucić most nad rzeką czasu...” Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy*, [w:] *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Świeży, Kraków 2001.
- Przebinda G., *Wizje apokaliptyczne Nikołaja Fiodorowa i Władimira Sołowjowa*, [w:] *Pamięć serca. Liber amicorum. Tom jubileuszowy dedykowany Danucie Piwowarskiej*, red. W. Szczukin, Kraków 2008.
- Przebinda G., *Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, [w:] tegoż, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków 2003.
- Sawicki A., *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008.

- Sawicki A., *Wskrzeszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Szestow L., *N.F. Fiodorow*, przeł. A. Papińska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Świeży J., „Разрывание могил”. *Преломление идей Николая Федорова в повести Юрия Трифонова „Другая жизнь”*, „Przegląd Rusycystyczny”, 2013, nr 1.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.
- Young G.M. Jr., *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont Massachusetts 1979.
- Young G.M., *The Search For A Practical Immortality: Fedorov And Yoga*, [w:] *Death And Anti-Death, Volume 1: One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903)*, ed. by Ch. Tandy, Palo Alto California 2003.
- Zieńkowski W., *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papińska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Żylina-Chudzik J., *Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, praca magisterska napisana pod opieką dr. L. Augustyna w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2008 r.; dostępna na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl [data dostępu: 22.09.2010].

III. Literatura uzupełniająca

1)

- Бибихин В.В., *Возвращение отцов*, „Начала”, 1993, nr 1.
- Варава В.В., *Неприятие смерти – основа нравственного сознания: опыт русской философии*, „Литературоведческий журнал”, 2011, nr 29.
- Варава В.В., *Этика неприятия смерти*, Воронеж 2005.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. XV, Ленинград 1976.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. XXII, Ленинград 1981.
- Ленский А.П., *Статьи. Письма. Записки*, Москва 1950.
- Новгородцев П.И., *Анализ главнейших теорий бессмертия*, „Начала”, 1993, nr 1.
- Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, t. II, Санкт-Петербург 1909.
- Соловьев В.С., *Сочинения в двух томах*, Москва 1988.

2)

- Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.
- Baudrillard J., *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998.
- Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006.

- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987.
- Bułgakow S., *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2010.
- Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957.
- Dennes M., *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Lévinasa*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz”, 2005, nr 11.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1987.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Florovsky G., *The „Immortality” of the Soul*, [w:] *Collected Works of Georges Florovsky*, t. III, Belmont (Massachusetts) 1976.
- Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.
- Hegel G.W., *Filozofia dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958.
- Heraklit, *Być mądrym*, red. G.L. Kamiński, Wrocław 2003.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2005.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.
- Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 2007.
- Krasicki J., *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.
- Krasicki J., *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011.
- Krasicki J., *Zbawienie powszechne w filozofii N.A. Bierdiajewa*, „Otwarte Referarium Filozoficzne”, 2010, nr 3.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Nowosielski J., *Inność prawosławia*, Białystok 1998.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2003.
- Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Sołowjow W., *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988.
- Spinoza de B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954.
- Stoffels Ch., *Résurrection*, Paris 1840.
- Sołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- Špidlík T. SJ, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000.
- Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906–1995)*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2006.

Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

Ziemiński I., *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.

PROOF

Indeks osób

PROOF

PROOF

PROOF

PROOF

PROOF

Redaktor prowadzący
Dorota Węgierska

Adiustacja językowo-stylistyczna
Wojciech Adamski

Korekta
Halina Hoffman

Skład i łamanie
Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83

PROOF

PROOF

PROOF

PROOF