

Halina Rarot

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Zagrozenie utopią w rosyjskiej myśli religijnej Dymitra Mierieżkowskiego. Rozprawa z nihilizmem

*Jesteśmy „dekadentami”, schyłkowcami,
choć prawdopodobnie owa dekadencja
jest naszym, narodowym, rosyjskim pierwiastkiem [...]
Bądźmy najłabsi z najłabszych.
W niemocy siła nasza się doskonali¹.*

Zagadka Mierieżkowskiego

Dymitr S. Mierieżkowski (1865-1941), to postać z przełomu wieków dzisiaj dosyć zagadkowa. Owszem, łatwo znaleźć określenia typu: „jeden z duchowych ojców rosyjskiego renesansu religijnego, inicjator symbolizmu w rosyjskiej literaturze”, główny głosiciel idei „nowej świadomości religijnej”, inicjator ekumenicznych spotkań filozoficzno-religijnych w Petersburgu na początku XX wieku, poeta, tłumacz, powieściopisarz, krytyk literacki, eseista. Można jednak odnaleźć też śmiało określanie go „Rosyjskim Lutrem”² lub porównywanie go z markizem de Sade’a we Francji, z Nietzschem w Niemczech.³ Natomiast ujmowanie go jako myśliciela, twórcy dość oryginalnej koncepcji filozoficzno-religijnej jest już świadectwem dużej wiedzy o jego twórczości. Także gdy zechcemy poznać jego dorobek filozoficzny, spotkać się musimy z ogromnym niedoborem faktów. I nie dlatego, że zniknął ze

¹ D. Mierieżkowskij, *L. Tołstoj i Dostojewskij, Wiecznyje sputniki*, wyd. Respublika, Moskwa 1995, s. 350.

² A. Bielyj, *Naczało wieka*, [w:] D. S. Mierieżkowskij, *Pro et contra. Licznost’ i tvorczestwo Dmitrija Mierieżkowskiego w ocenke sowremiennikow*, Sankt Petersburg 2001, s. 271.

³ A. Nikolukin., *Fienomen Merezkowskogo*, [w:] Mierieżkowskij. *Pro et contra*, dz. cyt., s. 7.

słowników, z historii kultury⁴, lecz dlatego, iż takich dzieł właściwie nie było, poza *Wiecznyje sputniki* (1897), *L. Tolstoj i Dostojewskij* (1901-1902), *Griaduszczyj cham* (1907), *Nie mir, no miecz* (1908), w *Tichom omucie* (1908) Można, wyrażając dobrą wolę, zaliczyć go do filozofów nieakademickich, fenomenu oczywistego dla Rosji XIX wiekowej. Jednak, nawet jeśli Mierieżkowski nie mógł zasłużyć na miano „pierwszego filozofa rosyjskiego czy „filozofa- giganta”, to bezsprzecznie zdobył sławę „najbardziej wykształconego człowieka w Rosji I ćwierci XX wieku”⁵. Pozostawił 24 tomy dzieł zawierających poematy, przekłady, nowele oraz powieści układane w trylogie, cykle biografii świętych Wschodu i Zachodu. Wraz z I. Buninem był kandydatem do Nagrody Nobla (rok 1933). Mimo to zdarzają się opinie, iż Mierieżkowski był myślicielem dość kapryśnym⁶. Takie sformułowanie jego sposobu filozofowania jest nadzwyczaj dla niego łaskawe, ponieważ wszystkie pozostałe były o wiele bardziej surowe i nieprzychylnie. A. Bielyj zarzucał mu aburdalność w stawianiu tez, L. Szestow dostrzegał zapożyczenia ideowe u Dostojewskiego, i to dość krótkotrwałe oraz niedorzeczną chęć rozstrzygnięcia nierozwiązywalnego problemu syntezy ducha i ciała, chociaż z drugiej strony cenił w nim intelektualizm, „chłód i mózgowość”⁷. M. Bierdiajew natomiast oceniał niejednokrotnie myśl Mierieżkowskiego jako niebogactą i nieskomplikowaną, unikającą- wręcz przeciwnie niż to postrzegał Szestow- racjonalnego dyskursu⁸. W obawie przed popadnięciem w totalną negację Bierdiajew dostrzegał łaskawie, iż treścią monotonię i brak przygotowania filozoficznego osładzał Mierieżkowski doskonałym talentem literackim, posiadającym właściwości hipnotyzerskie. Nie tylko czytelnik poddawał się hipnozie jego antytez, przeciwieństw, ale i on sam ulegał zahipnotyzowaniu po znalezieniu odpowiedniej dla nich syntezy.⁹ Ale z drugiej strony, paradoksalnie, owe bierdiajewowskie zarzuty braku głębi intelektualnej i schematyczności, potrzebowały dość długiego wykazywania ocierając się w końcu o podobny schematyzm¹⁰. I potwierdzały tylko fenomen zagadkowej nieprzychylności odbioru jego twórczości, faktu, iż był poważany, ale nielubiany. Sam Mierieżkowski zdawał sobie sprawę z tej drażniącej innych myślicieli ideowej monolityczności, że gruncie rzeczy pisał ciągle jedną pracę, wydaną w kilkunastu częściach, i o jednym¹¹, choć przecież jego droga twórcza i życiowa była dynamiczna i uzależniona od wielu okoliczności; że jego styl pisarski, zarówno literacki jak i publicystyczno-filozoficzny, z racji specyficznej terminologii i wyboru tematów stawał się łatwo rozpoznawalny, określany powszechnie mia-

⁴ A. Mień, *Dmitrij Siergiejewicz Mierieżkowski i Zinaida Nikołajewna Gippius*, [w] A. Mień, *Mirowaja duchownaja kultura*, [w] www.vehi.net/men/.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ L. Szestow, *Początki i końce*, tłum J. Chmielewski, wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 56.

⁸ N. Bierdiajew, *Filosofskaja istina i inteligentskaja prawda*, [w] www.vehi.net/.

⁹ N. Bierdiajew, *Nowoje chriстанstwo*. D. S. Mierieżkowski, [w] D. S. Mierieżkowski, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 333.

¹⁰ M. Jermolajew, *Zagadki Mierieżkowskiego, Posłóstwoje*, [w] D. S. Mierieżkowski, *Tolstoj i Dostojewskij, Wiecznyje sputniki*, wyd. Respublika, Moskwa 1995, s. 562.

¹¹ D. S. Mierieżkowski, *Połnoje sobranije soczinienij*, Moskwa 1914, t. 1, s. 5.

nem „mierieżkowszczyzny” czy *estetyki skrajnych antytez*¹². Tym jedynym tematem była historia chrześcijaństwa. Jeśli nawet dostrzegano obecność innych idei, to pojawiał się z kolei zarzut, iż pisarz nie wyraża ich wprost, lecz poprzez komentowanie idei innych myślicieli, stając się tym samym niezrównanym mistrzem cytatów¹³. Oprócz tego zarzutu zbytniej pokory pojawił się jednak zupełnie też przeciwstawny, iż zasłania sobą tego, o kim pisze.¹⁴ Krytykowano go także i za to, iż zacierał różnice między gatunkami twórczości literackiej i społecznej, przeplatając system z zaangażowaniem, religię z polityką, jednostkę ze społeczeństwem, wskutek czego powstawały powieści historiozoficzne, subiektywne i tendencyjne studia badawcze, twórcze biografie, religijna publicystyka oraz naukowe badanie tekstów splecione ze swobodną twórczością. Nie był to jednak, naszym zdaniem, niedostatek jego twórczości, lecz celowy zamysł, jak to trafnie spostrzegł A. Bielyj, pisania jakby w nieznanym języku¹⁵. Z dzisiejszego dystansu łatwiej dostrzega się swoistą chęć tworzenia pomostu między „rozumem” i „sercem”, zamiar formułowania nowego poziomu świadomości naukowej i zarazem wyższego stopnia świadomości religijnej¹⁶. W takim świetle zarzut „komentatorstwa” sformułowany wówczas przez Rozanowa, innego twórcy subiektywistycznej krytyki literackiej i naukowej, wydaje się po prostu zbyt pochopny. Możemy z przekonaniem twierdzić, że Mierieżkowski, tworzył swoje przeciwieństwo i równowagę dla neutralnej krytyki naukowej, która z racji swego obiektywizmu i teoretyzmu zamyka na możliwość ponownego dialogu ze światem innego ducha przedstawionym w danym dziele; że proponował rosyjską odmianę doświadczenia hermeneutycznego. Mierieżkowski nie mógł być, z racji tego nowatorstwa, zrozumiany i pozostawał obcy sferom akademickim także i z tego powodu. Ogólnie cechował się temperamentem odkrywcy, wyznaczył bowiem nowe, symboliczne zasady sztuce, następnie skierował powoli sekularyzującą się rosyjską kulturę na tematykę religijną, szukał nowej drogi dla religii chrześcijańskiej i nowej jej formy cywilizacyjnej. Do owego wyobcowania przyłączyły się później jeszcze poglądy polityczne, gdyż pozostał do końca życia konsekwentnym przeciwnikiem Rosji Radzieckiej, wiążąc nawet na krótko swoje nadzieje polityczne z Mussolinim. Spotkał go za to, na emigracji, zarzut przejścia na pozycję faszystwu sformułowany przez prawicę emigracyjną, a lewicowo zorientowani myśliciele emigracyjni mieli problem z zaklasyfikowaniem jego stanowiska

Arystokratyczna diagnoza nihilizmu

Nihilizm społeczny lat 60.tych XIX w. Rosji był dla zbyt młodego Mierieżkowskiego już jedynie przeszłością. Jego literacko- translatorska i krytyczna droga

¹² N. Bierdiajew, *O "dwóch tajnach" Mierieżkowskiego*, „Birżewyje wiadomości”, 17 sient. 1915, Nr. 15094. (Klepinina, Nr 209); *Wosprowoditsa po izdaniuju: Bierdiajew N, Mutnyje liki*, wyd. Kanon, Moskwa 2004, s. 188.

¹³ J. Ajchenwald, *Situety russkich pisatielej*, Moskwa 1994, s. 104.

¹⁴ W. Zienkowskij, *Mierieżkowskij, jego idei*, [w] D. S. Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 428.

¹⁵ A. Bielyj, *Mierieżkowskij*, [w] D. S. Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt. s. 261.

¹⁶ M. Jermolajew, *Zagadki Mierieżkowskiego, Posłestłowie*, [w] D. S. Mierieżkowskij, *L. Tolstoj i Dostojewskij*, dz. cyt., s. 565-566.

twórcza rozpoczęła się w czasie, kiedy Europa zachodnia pogrążyła się w pesymizmie i dekadentyzmie spowodowanym utrwaleniem się kapitalizmu i społecznym poczuciem braku innych perspektyw rozwojowych, osłabieniem ruchu robotniczego. Rosja natomiast przeżywała ogromne napięcia polityczne związane z kryzysem władzy autorytarnej, z narastaniem tendencji anarchistycznych i terrorystycznych. Ferment modernistyczny na Zachodzie był reakcją na marazm kultury mieszczańskiej, przenoszony do Rosji zrodził wielki ferment artystyczny zwany *Rosyjskim Renesansem* jako reakcję zastępczą na napięcia polityczne. Mierieżkowski stał się swoistym translatorem modernistycznej „rebelii Nietzschego” na gruncie rosyjskim, rozpoczynając ruch rosyjskich dekadentów, starszych symbolistów (*O przyczynach upadku i o nowych tętnach współczesnej rosyjskiej literatury*, 1892, opublikowany rok później), usiłujących zastąpić tradycyjny moralizm estetyką („nietzscheański” zbiór wierszy *Symbole* 1892, *Pieśń Słońca*, *Diety nocy*). Uzupełniając działalność poetycką aktywnością krytyka i myśliciela w artykule *Nadchodzący cham*, a także w dwutomowym dziele *L. Tołstoj i Dostojewski* wyrażał świadomość głębokiego kryzysu cywilizacji zachodnioeuropejskiej, chociaż jak mu to niejednokrotnie zarzucał M. Bierdiajew czy W. Rozanow, tę świadomość jedynie zapożyczał, nie przeżywał osobiście dramatyczności kryzysu. Trudno się z tym nie zgodzić, istotnie Mierieżkowski w diagnozowaniu kryzysu zachodnioeuropejskiego, nihilizmu rozumianego jako nihilizm aksjologiczny, a nie teoretyczny, opierał się na wizji A. Hercena zawartej w artykule *Końce i początki*, na koncepcji Nietzschego i Tołstoja. Z drugiej jednak strony wiedział, iż Rosja miała swoich nihilistów, za Dostojewskim odczuwał też ogólnego ducha nihilistycznego narodu rosyjskiego. Za swymi mistrzami-diagnostami dostrzegał panowanie materializmu, ateizmu, mieszczaństwa jako końcowej formy upadającej cywilizacji europejskiej, nadając jej soczyste, rosyjskie określenie „chamstwa”, będące synonimem braku duchowości. W negacyjnym zapale nie dostrzegał niczego pozytywnego w mieszczaństwie i w jego ideologii-pozytywizmie. Zdradzając własną, niedojrzałą jeszcze pasję demaskatorską ubolewał nad faktem, iż samozadowolone, syte mieszczaństwo, lekceważąc to co nieznane i tajemnicze, zbliża się katastrofalnie do nierozumnego i głodnego stanu zwierzęcego. Krytycznie odnosił się do kapitalistycznej racjonalności ekonomicznej zdając sobie sprawę, iż nie ma ona w sobie siły łączącej społeczeństwo. Zarówno jednostki, jak i narody, wyrwane z dawnych więzi organicznych pogrążyły się w stanie nienawiści (narod- narodu-wołk) hamowanej jedynie wzajemnym strachem, więzią społeczną dość wątpliwą i nie chroniącą przed stojącą u drzwi wielką wojną¹⁷. Jako Rosjanin zakorzeniony jeszcze dość głęboko w kulturze organicznej i dążący do jej zachowania, doskonale widział, że cywilizacja Zachodu nie posiada żadnego spoiwa, nawet żadnej wspólnej idei, przedkładając księgę przychodów i rozchodów nad Biblię. Przenikliwie przeczuwał, iż zracjonalizowana duchowość mieszczaństwa zrodzić może jedynie militarizm i szowinizm. Zarodki szowinizmu dostrzegał już w pozytywizmie. Mogło to nieco dziwić, wszak owa swoista ziemską religia,

¹⁷ D. S. Mierieżkowskij, *Griaduszczyj cham*, [w] D. S. Mierieżkowskij, *Griaduszczyj cham*. Czechow i Gorkij, wyd. Pirożkowa, Moskwa 1906, s. 100.

zdobywająca sobie także w Rosji coraz większe rzesze wyznawców, uprawomocniając tylko świat naturalny i odrzucając świat nadzmysłowy, zmierzający ku Transcendencji, wydaje się być religią radości. A także postępu oraz prostej wykładni świata nauczającej, iż raj na ziemi jest możliwy, jeśli nie teraz, to w przyszłości. Jednak Mierieżkowski widział w pozytywizmie jedynie zagrożenia: pozytywizm jawił mu się jako ideologia dogmatyczna, niwelująca wszystkie inne obok siebie a ponadto, kiedy odrzucała Boga, redukowała też człowieka. Człowiek pozbawiony tak istotnego punktu odniesienia nieuchronnie wyrzeka się, jego zdaniem, własnej osoby, neguje swój głód metafizyczny wpadając w jednowymiarowy, mieszczański styl życia¹⁸. Na szczęście pozytywizm europejski, w odróżnieniu od chińskiego, sformułowanego przez Lao-tsy i Konfucjusza, na razie wydaje mu się jeszcze powierzchowny. Pojęcie mieszczaństwa-chamstwa, może zbyt literackie w swej dosadności, lecz o różnych odcieniach znaczeniowych, pozwalało mu określać także specyficzne zjawiska w Rosji¹⁹, w jej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości: prawosławną kaźń wspomagającą kaźń samowładztwa, zbiurokratyzowane rosyjskie samowładztwo w czasach mu współczesnych i przyszłą formę, nadchodzącą z nizin społecznych, człowieka socjalizmu z religią sytego brzucha. W tym stricte arystokratycznym diagnozowaniu, w którym musiało się odbijać jego pochodzenie społeczne, wydawał się ówczesnie niemal fanatykiem. Wyrażnie obawiał się wolności i nie wierzył w nią, nie chciał dostrzegać jej dwojakiej natury; że niszczy, ale też i stwarza coś nowego.²⁰ Hercen, gdy zestawimy go z Mierieżkowskim, widział tylko powierzchownie chorobę Europy, wyrażał jedynie ból z powodu tak złego jej stanu. Nie zastanawiał się i nie widział odległych przyczyn tego procesu, wspominał jedynie o spłyceniu chrześcijaństwa jako fundamentu kultury. Po prostu *tkwił w chorobie* i nie dostrzegał możliwości terapii. Miał świadomość pozytywistyczną i myślał jedynie z wnętrza nihilizmu. Cekał tylko na jakiś nadzwyczajny przewrót, który uchroni Europę przed upodobnieniem się do Chin, stając się nihilistą pasywnym. Owemu czekaniu towarzyszyły jednak dwie nadzieje: na przewrót społeczny proletariatu, który chce, jak widział to Mierieżkowski, stać się także mieszczaństwem. A pod koniec życia oczekiwał na stricte rosyjską formę socjalizmu, na *obszczyne*. Mierieżkowski, zainspirowany wysiłkiem Nietzschego, szukał głębszych przyczyn kryzysu, nie zadawałając się hercenowskim spłyceniem chrześcijaństwa, widział w nim raczej wielką niemoc stającą się źródłem samobójczych niekonsekwencji i sprzeczności. Ale nie dostrzegał jej bynajmniej w chrześcijaństwie w ogóle, w głębokim chrześcijaństwie mistycznym, lecz w jego historycznych formach. Jak pisze dzisiaj rosyjski badacz W. W. Sierbinienko, Mierieżkowski wierzył bowiem w duchową siłę chrześcijaństwa zdolną do uratowania kultury i dziejów, mimo niedoskonałości jego historycznych przejawów²¹. Podobnie jak inni spadkobiercy słowianofilstwa koncentrował się szczególnie, w swojej krytyce, na chrześcijaństwie zachodnim, ja-

¹⁸ Tamże, s. 83

¹⁹ Tamże, s. 116-117.

²⁰ F. Sologub, *O griaduszczym chamie Mierieżkowskiego*, [w] Mierieżkowskij. *Pro et contra*, dz. cyt., s.138.

²¹ W.W.Sierbinienko, *Russkaja religioznaja metafizyka (XX wiek)*. *Kurs lekyj*, wyd. ROU, Moskwa 1996, s. 30-31 i O. Wołkonoowa, dz. cyt.

ko tej formie, która zrodziła materializm, ateizm i pozytywizm, ale ostrze jego negacji sięgnie też historycznego prawosławia. Włożył bardzo dużo wysiłku, lecz pozbawionego, zdaniem Bierdiajewa, mistycznej głębi²² by, wielokrotnie powracając, rozprawić się z historycznym chrześcijaństwem w ogóle. Zarzucał mu głównie pasywność, odwracanie się od bolączek świata, ascetyczne negowanie świata i ciała ludzkiego w tradycyjnym prawosławiu. Będzie sięgał do nietzscheańskich określeń określając je *religią śmierci*, chociaż wprowadzi tu inny sens. Dla Nietzschego chrześcijaństwo było już religią martwą, bo niewymagającą ofiar w dążeniu do głębi i skostniałą. Mierieżkowski także postrzega chrześcijaństwo jako „uspokojone” i zastygłe, wręcz „pozytywne”, stawiające przed człowiekiem mur skamieniałych prawd i dogmatów i nie zezwalające na żywe uczucia. Był to naturalny przejaw buntu przeciwko Cerkwi przeżywającej na przełomie XIX i XX wieku kryzys, kiedy to razem z władzami państwowymi walczyła z sektami i ateizmem, przy pomocy cenzury ingerowała w życie kulturalne społeczeństwa, w literaturę, sztukę, naukę. To wszystko odpychało inteligencję od Cerkwi i rzucało w życie sekt obiecujących wolność sumienia lub powodowało utratę wiary. Mierieżkowski jednak w tym oglądzie jest równie tendencyjny jak Nietzsche, mimo że obydwaj patrzą na chrześcijaństwo z różnych perspektyw. Nietzsche utożsamiał błędnie całe chrześcijaństwo ze zbyt zracjonalizowanym protestantyzmem, Mierieżkowski patrzy natomiast, także jednostronnie, przez pryzmat prawosławia widząc tylko ów nakaz umartwiania ciała, który sprawiał, że świat ziemski (kosmos, społeczeństwo, człowiek cielesny ze swym codziennym życiem) znajdował się poza sferą zainteresowań historycznego kościoła prawosławnego. Wydawać by się mogło, że Mierieżkowski jest rdzennym rosyjskim nihilistą, domagającym się *oproszczenia*, gdy broni cielesności człowieka, łącznie z rozkoszą namiętności. Tu jednak nie chodzi o rehabilitację „naturalności życia”, lecz o przyznanie takiego samego statusu świętości zarówno duszy jak i ciała, jego namiętnościom. Wszelkie bowiem dotychczasowe rozdzielanie ciała i ducha, aktywności światowej i duchowej, wydaje się Mierieżkowskiemu czynnikiem doprowadzającym ostatecznie kulturę europejską do nihilizmu. Krytykę chrześcijaństwa historycznego wyrażał, wybierając formę o wiele bardziej oddziałującą na Rosjan niż dzieła filozoficzne, w powieściach historycznych zgrupowanych w trylogię pod zbiorczym tytułem *Chrystus i Antychryst* (1896-1905). W pierwszej pt. *Śmierć bogów. O zmierzchu świata pogańskiego* pokazuje imperatora Juliana, zwanego Apostatą, podobnie jak Mierieżkowski niezadowolonego z istniejącego już (cztery wieki) chrześcijaństwa. Tenże próbuje cofnąć czas i przywrócić, mimo pewnych sukcesów chrześcijaństwa, przeobrażone o zdobycze chrześcijaństwa religie świata antycznego, dzięki którym zniknęłoby rozgoryczenie brakiem radości życia i rozpląnęłaby się świadomość „pośepnej i nędznej nagości naszej. By było tak, jak niegdyś, gdy młode Spartanki nagie i dumne wchodziły do palestry wobec całego ludu. I nikt nie obawiał się zgorszenia. Czyści przyglądali się czystym, wszyscy byli jak dzieci, jak bogowie”.²³ Nie chodzi tu tylko o ideę przy-

²² N. Bierdiajew, *Nowoje chryścianstwo*, [w:] D.S. Mierieżkowskij. *Pro et contra* dz. cyt., s.334.

²³ D. Mierieżkowski, *Julian Apostata. Śmierć bogów*, przeł. J. Czekalski, Wyd. Łuk Białystok 1992, s.100.

wrócenia godności ciała, ale też o pokazanie, co dzieje się z duszą, gdy ciało poddawane jest nadmiernej ascetyczności. W zetknięciu się dwóch światów to poganie (imperator Julian) są pełnymi i podziwianymi osobowościami, używającymi swej siły i odwagi w walce z wrogiem, a chrześcijanie surowi, ascetyczni i pozbawieni jakiegokolwiek człowieczeństwa, „śludzy Ukrzyżowanego”, nienawidzą życie i wszystko, co nim święte i wielkie, gdyż ich Dobro Absolutne należy do innego świata. Ich surowość rodzi jedynie fanatyzm, który Mierieżkowski obrazuje tłumem archirejów i teologów obrzucających się wzajemnie anatemami na posiedzeniu Soboru. Za tym literackim obrazem nie kryje się wcale subiektywizm czy nieumiejętność przedstawienia świata chrześcijańskiego, jak sądzili jego rosyjscy krytycy: Bierdiajew lub A. Mień, lecz inspirowana twórczością Nietzschego wrogość wobec tej formy chrześcijaństwa. Owa niechęć nie sprzyja pokazaniu pozytywnych przejawów i postaci świata chrześcijańskiego tegoż czasu, jakimi niewątpliwie byli ojcowie greccy Grzegorz teolog, Bazyli Wielki czy Bazyli z Cezarei. Podobnie rzecz się ma także w drugiej powieści *Zmartwychwstali bogowie*. Postacią wzbudzając podziw jest tu Leonardo Da Vinci, ponieważ żyje poza dobrem i złem (chrześcijańskim), jednakowo podchodzi do malowania świątyń, jak i domów rozpusty, dokonuje wynalazków o moralnie negatywnym wydźwięku, umożliwiających podsłuchiwanie, a chrześcijański bohater Sawaranola niczym idiota sieje mrok w duszach innych, podobnych jemu idiotów²⁴. Krytykę historycznego prawosławia wyrazi natomiast w trzeciej powieści, znowu z podtekstem filozoficzno-teologicznym, tym razem o carze Piotrze, noszącej tytuł *Antychryst*, w której chrześcijanin carewicz Aleksiej, umierając z rąk skrytobójcy pełen niechrześcijańskiej nienawiści przeklina ojca, Piotra I, zapowiadając straszną tragedię jego dynastii. W swojej epoce Mierieżkowski będzie dostrzegał chrześcijańską jednostronność i surowość w ograniczaniu twórczości wielkich pisarzy. Z wyraźnym smutkiem konstatuje w esej *Puszkina*, iż wszelkie twórcze próby łączenia Hellady z Galileą w historii kultury europejskiej kończyły się fiaskiem, zarówno u Byrona, jak u Nietzschego czy Tolstoja, a wyraźna gloryfikacja tylko wartości ludzi silnych, zdarzająca się niezwykle rzadko, rodziła niechęć albo niezrozumienie, które spotkało na przykład Puszkina. Silny człowiek, nihilista Bazarow pokazany został przez Turgieniewa jedynie z ironią²⁵. To prawda, z czasem Mierieżkowski, pod wpływem krytyki Bierdiajewa, przekona się, iż owe mroczne, ascetyczne elementy, dostrzegane przez niego jako cechy całego chrześcijaństwa historycznego, to jedynie elementy pasożytnicze w chrześcijaństwie, obecne także w podziwianym przez niego pogaństwie (neoplatonizm ujmujący ciało jako więzienie dla duszy). Ale mimo że, jak zauważa to już w 1905 r. Bierdiajew, jego stosunek do chrześcijaństwa ulegał ewolucji²⁶, i mimo że uzna z czasem, iż właściwe, mistyczne chrześcijaństwo nigdy nie rozdzielało ciała i duszy, że w osobie Chrystusa znalazło ono swój pełny wyraz, tak, że zniknie główny przedmiot jego krytyki, to nadal będzie doszukiwał się błędów w jego historycznej postaci. Uczyni

²⁴ A. Mień, dz. cyt.

²⁵ D. S. Mierieżkowskij, *Puszkina*, [w] [http:// WWW.vehi.net/](http://WWW.vehi.net/).

²⁶ M. Bierdiajew, *Nowoje chryścianstwo*, [w] D.S.Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 353.

to nawet w ostatniej powieści, pisanej już na emigracji *Isus Niezwiastnyj* (1932-34), w której stwierdził, że Jezus nie został w ogóle zrozumiany.

Głębia chrześcijaństwa

Mierieżkowski nie poprzestał jedynie na diagnozie nihilizmu, ale też chciał jego kreatywnego przezwyciężenia. Po drodze bowiem odszedł od symbolistycznego jedynie kultu Piękna i artysty, „literatury pornografii i upadku” i przeszedł ewolucję ku szukaniu głębszych wartości, ku syntezie Piękna z Dobrem i Prawdą, stając się inicjatorem spotkań filozoficzno-religijnych w Petersburgu (1901-1903) i twórcą ruchu *nowej świadomości religijnej*. Zdawał sobie bowiem sprawę z niedostatków istniejących już wysiłków w walce z marazmem i pesymizmem dekadentyzmu. Można byłoby oczekiwać, zgodnie z duchem kultury romantyzmu, na działania wybitnych jednostek. Jednak odnosił się krytycznie do tej możliwości, gdyż, mimo iż był przekonany, że pod płaską i jałową równiną kultury mieszczańskiej biją ożywcze źródła wielkich osobowości kultury: Goethego, Nietzschego, Ibsena, Flauberta, to potrzebny byłby wielki przewrót, aby te podziemne wody mogły użyźnić równinę²⁷. W takim indywidualistycznym wariacie było to rozwiązanie dla niego niewyobrażalne, a ponadto siła mieszczaństwa wydawała mu się zbyt wielka, odciskała się nawet na czołe „Ukrzyżowanego Dionizosa”- Nietzschego. Wadliwa wydawała mu się też, z kulturowego, a nie społeczno-politycznego punktu widzenia, koncepcja marksistów, którzy chorobę cywilizacji mieszczańskiej próbowali przezwyciężyć ideą socjalizmu, lecz w swoich rozważaniach teoretycznych nie dostrzegali niebezpieczeństwa „nowego mieszczaństwa”, mieszczaństwa duchowego, którego tak obawiał się J. S. Mill i A. Hercen. Terapię zaproponowaną przez Nietzschego, myśliciela cenionego przezeń za wielką kulturę ducha i równie wielką religijność, postrzegał jako niebezpieczną. Nie podając nigdzie uzasadnienia twierdził, że koncepcja nadczłowieka nie pozwala na przeskoczenie przepaści, do której doszła kultura europejska. Była dla niego raczej „początkiem końca”, punktem ostatecznym na drodze do nicości, a Nietzsche pozostał w jego opinii groźnym nihilistą zwiastującym nadejście Antychrysta²⁸. Te jedynie pisarskie przeczucia Mierieżkowskiego rozwinął dyskursywnie Bierdiajew wykazując antykreatywność koncepcji Nietzschego dowodząc, iż w jego woli mocy działają siły odśrodkowe i ujawnia się dramatyczna niezdolność do panowania nad samym sobą oraz sprzeciwiania się władzy zobiektywizowanego świata²⁹.

Równie negatywnie postrzegał Mierieżkowski koncepcję przezwyciężenia kryzysu sformułowaną przez L. Tolstoja. Tolstojowski bunt przeciwko Cerkwi jako części rosyjskiej i światowej kultury pokazywał, jak to oceniał Mierieżkowski, iż wykształceni Rosjanie mogą odrzucać własną narodową i kulturową istotę, być poza Rosją i poza Europą i przeciwko rosyjskiemu narodowi i rosyjskiej kulturze. Za sprawą zamaskowanego nihilizmu Tolstoja cała popiotrowa kultura Rosji stawała w

²⁷ D. S. Mierieżkowski, *Griaduszczij cham*, dz. cyt. s. 102.

²⁸ D. S. Mierieżkowski, *L. Tolstoj i Dostojewskij*, dz. cyt. s. 184.

²⁹ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, wyd. Antyk Kęty 2003, s. 100.

ten sposób na krawędzi przepaści. Z pozycji konserwatysty dynamicznego, jaką przyjmuje Mierieżkowski, widzi jednak doskonale, że Tolstoj walcząc z narodem i jego kulturą, walczy raczej o możliwość samobójstwa. Bierdiajew koncepcję Tolstoja zaliczy do niebezpiecznego, z racji swej utopijności, nurtu chrześcijaństwa anarchistycznego. Dla Mierieżkowskiego nowe chrześcijaństwo proponowane przez Tolstoja jest negacją osoby ludzkiej i utwierdzeniem tego, co bezosobowe i gatunkowe, jest mieszanym chrześcijaństwa z buddyzmem, niedziałaniem, niesprzeciwianiem się złu, i także, jak u Nietzschego, wołą nicości³⁰. Mierieżkowski, nie chcąc milczeć wobec nihilizmu Tolstojowskiego, który przerodził się w niebezpieczny dla Rosji ruch społeczno-religijny, szuka na swój sposób, poprzez negację, dróg obrony wartości prawdziwie ludzkich w sferze religijnej, w sferze głębinowego chrześcijaństwa. Zapożyczona u Hercena idea spłycenia chrześcijaństwa naprowadziła Mierieżkowskiego na szczęśliwą dlań i logiczną myśl: musiało być kiedyś głębokie, jeśli uległo spłyceniu³¹. Zrodziła w nim nadzieję i wiarę w duchową siłę chrześcijaństwa zdolną do uratowania kultury i dziejów, która wyrazi słynnym aforyzmem: *Nadchodzącego chama może pokonać tylko nadchodzący Chrystus*.³² To koncepcja przeciwna myśleniu Hercena, który obawiał się owych głębinowych pokładów chrześcijaństwa, ich rewolucyjności, apokaliptyczności, i to o wiele bardziej niż mielizny pozytywizmu. Dla tego pozytywisty- narodnika, podobnie jak dla anarchisty Bakunina powrót do religii wiązałby się z powtórным zniewoleniem człowieka³³. U różnych rosyjskich spadkobierców idei oświecenia, negujących rolę Boga w świecie, aksjomatem było myślenie, że Bóg łączy się ze zniewalającą władzą. Dla Mierieżkowskiego był to jednak przejaw powierzchownego ujmowania chrześcijaństwa, mający genezę w błędach historycznych jego form w Europie. Jak i inni przedstawiciele petersburskiego neochrześcijaństwa przypomina socjalistom czy anarchistom istotę chrześcijaństwa mistycznego, wyrastającego poza świat doczesny i przekraczającego różne swoje formy światowe, czyli postać samego Chrystusa i głoszoną przez niego miłość. Ta miłość łączy się z wolnością, a nie z władzą i podporządkowaniem. Zasadzie Bakunina uzasadniającej istnienie Boga- nienawiści i zniewolenia, w gruncie rzeczy nie Boga, lecz szatana, Mierieżkowski przeciwstawia Boga prawdziwego, Boga miłości i wolności: „Bóg jest- to znaczy że człowiek jest wolny, człowiek jest zniewolony- to znaczy, że nie ma Boga. Jestem przekonany, że nie ma wyjścia z tego kręgu”³⁴. Jego zdaniem, Hercen czy Bakunin kojarząc religie ze zniewoleniem, sprowadzali do niższego porządku historycznego ideę wyższego porządku metafizycznego. Jednak najbardziej przekonującym przykładem wolności zawartej w religii chrześcijańskiej były dla Mierieżkowskiego postaci izraelskich proroków czy chrześcijańskich męczenników. Podobnie myślał o zrehabilitowaniu idei rewolucyjności, która też uległa spłyceniu, lecz może być przydatna przy wychodzeniu z nihilizmu.

³⁰ D. S. Mierieżkowskij, *L.Tolstoj i Dostojewskij*, dz. cyt., s. 150.

³¹ D. S. Mierieżkowskij, *Griaduszczyj cham*, dz. cyt., s. 102.

³² Tamże, s. 118.

³³ Tamże, s. 94.

³⁴ Tamże, s. 96.

Przezwyciężanie nihilizmu

Możliwość wyjścia z kryzysu cywilizacji i kultury europejskiej widzi zatem w powrocie do religii irracjonalnej, a nie religii oficjalnej, uznawanej za autentycznie racjonalną. Ta druga, sprowadzona do sztywnych reguł i dogmatów rozumu poniosła właśnie klęskę, przeradzając się w ateizm. Z tego wynika też ateizm i nihilizm rosyjskiej inteligencji. Mierieżkowski jednak właśnie do tej warstwy społecznej się odwołuje jako zdolnej do przezwyciężania zapaści kultury współczesnej. Zdaje sobie sprawę, podobnie jak Bierdiajew w znanej pracy *Философская истина и интеллигентская правда*, że ów nihilizm jest jeszcze powierzchowny, że nie jest to trudność nie do pokonania. Myśliciel używa tu hipotezy, iż inteligencja nie jest jeszcze całkowicie stracona, ponieważ jest głęboko religijna, chociaż nieświadoma tego faktu. Z punktu widzenia myśliciela religijnego odróżnia wiarę od świadomości wiary i jest przekonany, iż nie każdy, kto myśli, że wierzy, wierzy i nie każdy, kto twierdzi, że nie wierzy, nie wierzy istotnie. Zdaje sobie sprawę, że istnieją różne drogi do Boga, nie tylko pozytywne, ale i negatywne: poprzez bogoburstwo, wątpienie. Inteligencję można oskarżać o ateizm, o wielką pustkę duchową, ale też widzieć w tym jej stanie szansę powrotu do Boga, wszak potrzebna jest wielka pustka, by można było ją napęłnić³⁵. O ukrytej religijności inteligencji świadczy chociażby jej zdolność do skrajnych poświęceń. Ma skażony tylko intelekt, który często błądzi, natomiast uczucia, sumienie, wola są czyste, a te zawsze mają rację. Przy ogromnym przywiązaniu inteligencji do idei wolności stricte rosyjskie odwoływanie się Mierieżkowskiego do serca i woli powinno było przekonywać, ponieważ serce i sumienie są zawsze wolne, rozum natomiast jest niewolnikiem różnych autorytetów i idei. Nadto serce i sumienie są „radykalne” i nieulekłe, jak sami nihilistyczni inteligenci, a rozum nawet w radykalizmie jest konserwatywny. Poza tym, myśliciel zdając sobie sprawę z trudności powrotu do religii używał patetycznego tonu, iż tylko ona może uratować zachodnią kulturę i samą Rosję przed ostatecznym upadkiem, narażając się na zarzut, postawiony min. przez S. Franka, iż w owej retoryce przypomina socjalistów wzywających do walki o postęp społeczny. Wzywał ją do przebudzenia religijno-społecznego przekonany, iż ani immanentna ukryta religijność typowa dla realistów-pozytywistów, ani bezbożne zaangażowanie społeczno-polityczne nie uratują Rosji, a tylko swoisty religijny romantyzm tworzący religijną społeczność. Zdawał się nie dostrzegać faktu, iż ową inteligencję przyzwyczajoną już do liczenia się tylko z normami społecznymi trudno będzie przekonać do wiary w istnienie uniwersalnych i autonomicznych wartości, odebrać jej idee Marksa i ateizmu, a w to miejsce położyć Ewangelię Św. Jana³⁶. Jeśli chodzi o niego samego, jego powrót do religii z uniwersyteckiego pozytywizmu, następnie nietzscheizmu i dekadentyzmu, nie był Kierkegaardowskim skokiem w wiarę, jak u Dostojewskiego czy So-

³⁵ Tamże, s. 111.

³⁶ S. Frank, *O tak nazywajemom „nowom religioznom soznanii”*, [w] D. S. Mierieżkowski, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 312.

łowjowa. Formułował tylko pewną ideę „odrodzenia religijnego”, którą chciał zaoferować inteligencji rosyjskiej i biernie oczekiwał na nowe objawienie, Objawienie Ducha³⁷, które byłoby potwierdzeniem owej idei rozumu. Bierdiajew oceniający jego żarliwość religijną, tylko ironizował: Mierieżkowski chciałby być prorokiem nowej religii, ale nie ma daru wiary, jest raczej sceptykiem, a występuje jako dogmatyk³⁸. Niełatwo oceniać dzisiaj osobistą postawę Mierieżkowskiego, ale wiedząc o jego podwójności osobowościowej, musimy przyznać rację Bierdiajewowi.

Mierieżkowski stojąc na stanowisku, iż dotychczasowa forma chrześcijaństwa nie zawiera pełnej prawdy chrześcijańskiej, myślał przede wszystkim o *nowej formie chrześcijaństwa*, o religii Trzeciego Testamentu, *Religii Ducha Świętego* będącej syntezą Starego Testamentu Boga-Ojca i Twórcy boskości Kosmosu i Nowego Testamentu- Logosu ożywiającego materię-ciało świata. Myślał o religii *Trzeciego Przymierza* z kolejnymi, po nowotestamentowych tajemnicach Wcielenia Syna Bożego, Uczestnictwa Jego ciała i krwi w komunii, zmartwychwstania ciała, dogmatami objawiającymi tajemnicę uświęconego ciała, z ideałem jedności mistycznej „ciała” i „duszy”. Jednak Szestow, także myśliciel religijny, zarzucał mu, że odkrywanie czy tworzenie nowej religii jest zadaniem niewykonalnym, ponieważ religii nie tworzą ludzie³⁹. Mierieżkowski dość długo nie zważał na ten typowy błąd intelektualistów i oprócz idei nowej formy dla chrześcijaństwa zajmowała go też, niemal alternatywnie, idea syntezy: pogaństwa i chrześcijaństwa⁴⁰, co dla Bierdiajewa było daremnym wysiłkiem, ponieważ chrześcijaństwo historyczne już taką syntezą było. Mierieżkowskiego nie przekonywało takie myślenie, wyłumaczalne jedynie na tle fuzji judaizmu i chrześcijaństwa, ale nie kultu bogów olimpijskich, Hellady i Chrystusa. „Białe marmurowe ciało Hellady” była dla niego objawieniem i światem wolności, uzyskiwanym dzięki pięknu sztuki. Ale na owej czarującej bieli marmuru i błękitie południowego morza kładły się złowieszcze cienie czarnych mnichów⁴¹. W namyśle nad tą estetycznie niemożliwą syntezą, przeszkodą był także jego ambiwalentny stosunek do samego pogaństwa: z jednej strony cenił je z racji przyznawania ciała, podobnie jak w Starym Testamencie, pełnej godności i czci religijnej, z racji radości życia; z drugiej chętnie dostrzegał w pogaństwie panowanie Antychrysta, dominację zwierzęcia, które tkwi w człowieku czy w narodzie, „przepaść ciała” będącą antytezą dla „przepaści ducha”⁴². Pogaństwo utwierdzało cielesność kosztem ducha, dlatego musiało upaść. Z Antychrystem łączył obecną w dziejach potęgę zła walczącego z dobrem, rozpisywał ten dualizm na antynomie Chrystus-

³⁷ Według P. Floreńskiego, Mierieżkowski i inni reprezentanci nowej świadomości religijnej, chcieli otrzymywać Ducha Świętego na siłę. Modlą się, ale z postawą wyczekiwania, a nie z radością. Ustalają terminy. Zob. P. Floreński, *Stołp VI, List 5*, s. 128.

³⁸ M. Bierdiajew, *Nowoje chryścianstwo*, dz. cyt. s. 344.

³⁹ L. Szestow, *Własť idej* (D.S.Mierieżkowskij, L.Tolstoj i Dostojewskij, t.II), [w] D.S.Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁰ D. S. Mierieżkowskij, *Połnoje sobranije soczinienij*, Moskwa 1914, t. 1, s. 6.

⁴¹ G. Florowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, VIII. *Nakanunie*, [w] www.vehi.net/florovsky/puti/.

⁴² Z. Minc, *O trytologii D.S.Mierieżkowskiego «Christos i Antychryst»*, [w] D.S.Mierieżkowskij, *Christos i Antychryst*, t. 1, Moskwa, Kniha, 1989, s. 13.

Antychryst⁴³. Można tu zgodzić się ze zdaniem Bierdiajewa, iż Mierieżkowski popadał przy tym w skrajności jako artysta, nie widząc zła płaskiego, małostkowego. A nawet gdyby udało mu się rozwiązać tę sprzeczność, to i tak Bierdiajew wytoczyłby mu zarzut, iż chciał zastąpić chrześcijaństwo kultem dionizyjskim⁴⁴, a teolog G. Florowski widział w poszukiwaniach Mierieżkowskiego próbę uświęcenia nieprzeobrażonej cielesności, wszystkich namiętności i stanów ekstazy, co rodziło tylko zagrożenie herezją astartyzmu. Dla Florowskiego, strzegącego tradycyjnej wykładni chrześcijaństwa taka synteza ducha i ciała mogłaby się odbywać jedynie przy uduchowionej cielesności⁴⁵. Zwycięży ostatecznie także u Mierieżkowskiego przekonanie, przejęte od późnego W. Sołowjowa z jego *Trzech rozmów*, o niemożności zniesienia przeciwieństw między złem a dobrem w ramach historii światowej, niemożności połączenia w jedno chrześcijańskiej prawdy o niebie z pogańską prawdą o ziemi, by zaistniała pełna prawda religijna⁴⁶. I zwycięży wiara, że dopiero powtórne przyjście Chrystusa umożliwi syntezę „ciała” i „ducha”. Tak czy inaczej, Mierieżkowski chciał mieć wyrazistą ideę umożliwiającą kształtowanie nowej świadomości religijnej inteligencji w oczekiwaniu na nadejście przeczuwanych wtedy powszechnie nowych czasów i transcendentne objawienie się Ducha Świętego. I nie od razu chodziło mu tylko o bierne wyczekiwanie. Taka postawa pojawi się poza tym później, kiedy zrozumie swoją bezsilność w rozstrzyganiu postawionych przez siebie problemów religijnych, zwłaszcza uświęcenia cielesności, gdy nie będzie udawała się synteza Starego i Nowego Testamentu oraz Boga i bogo-człowieka i zacznie wierzyć w apokaliptyczne rozstrzygnięcie swoich wszystkich trudności⁴⁷. Natomiast w latach pierwszej rewolucji wyrażał jeszcze, jak typowy nihilista aktywny, w swoich poglądach humanistyczno-optimistyczne przekonanie, iż religia wiąże się ściśle z rewolucją, że wszystkie nowe narodowe ruchy religijne (min. staroobrzędowców) rodziły się z rewolucji, co spotkało się z krytyką sformułowaną przez Franka, iż *proponuje wydumaną i sztuczną nową religię polityczną*, z góry skazaną na bezpłodność z powodu braku realnej siły politycznej nią zainteresowanej⁴⁸, a Bierdiajew oceni jego próby syntezy religii i rewolucji społecznej jako męczące swą wewnętrzną bezsilnością, wynikającą z pozytywistycznego, zewnętrznego jedynie rozumienia działania⁴⁹. Ze swojego, immanentystycznego, mi-

⁴³ Stanie się to przyczyna krytyki ze strony N. M. Minskiego, uczestnika ruchu nowej świadomości religijnej i zwolennika monizmu ontologicznego zwanego przez niego *neonizmem*, który uważał, że ruch ten nie powinien wprowadzać już żadnych dualizmów, że Mierieżkowski tylko przez chwilę pisał o jedności mistycznej duszy i ciała, nieba i ziemi. Zob. N. M. Minskij, *Absolutnaja reakcja*, [w] D. S. Mierieżkowski, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 184.

⁴⁴ Według Bierdiajewa Mierieżkowski chciał ukazać chrześcijaństwo w jego aspektach radosnych, dlatego radość duchową wynikającą z prawdziwego życia mistycznego, zastąpił kultem dionizyjskim. Zob. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przekład J. C.-S. W., wyd. II, Warszawa 1999, s. 244.

⁴⁵ G. Florowski, *Puti russkogo bogosłowija*, VIII. *Nakanunie*, [w] www.vehi.net/florovsky/puti/.

⁴⁶ D. S. Mierieżkowski, *Połnoje sobranije soczynienij*, t. 1, s. 6.

⁴⁷ M. Bierdiajew, *Nowoje chrystianstwo* (D. S. Mierieżkowski), [w] D. S. Mierieżkowski, *Pro et contra*, dz. cyt.

⁴⁸ S. Frank, *O tak nazywajemom „nowom religioznom soznanii”*, [w] D. S. Mierieżkowski, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 312.

⁴⁹ N. Bierdiajew, *O „dwóch tajnach” Mierieżkowskiego*, dz. cyt., s. 190.

stycznego już punktu widzenia Bierdiajew będzie sądził, iż jedyne religijne działanie zdolne do przeobrażania świata, to działanie wewnętrzne, mistyczne, jakie wypracowali święci chrześcijańscy w swojej kontemplacyjnej aktywności; że społeczeństwo nie powinno być sankcjonowane religijnie z zewnątrz, lecz od wewnątrz, a sama sekularyzacja jest poważnym i pozytywnym krokiem naprzód⁵⁰. Świadomość religijna Mierieżkowskiego była jednak świadomością religii statycznej, pełniącej funkcje socjalizacyjne, mimo odwoływania się do mistyki. Próbował, w gruncie rzeczy, odrodzić religijne narodnictwo w Rosji.

Dlatego w swoich pracach z historii religii i kultury, w powieściach historycznych dowodził, iż cała historia światowa, jak pokazała już to Biblia, ma charakter katastroficzny, ludzkość zawsze żyje w przededniu katastrofy, lecz nieustannie religia ocala historię poprzez rewolucję, poprzez radykalne duchowe odrodzenie⁵¹. To tylko ujęcie naukowe proponuje ewolucjonistyczną wizję świata. Ponadto, za Nietzschem, uważał że takie epoki przechodnie sprzyjają wręcz narodzinom silnych charakterów, zbliżonych do typu nadczłowieka. W Chrystusie właśnie widział tego, kto uratował starożytny świat przed upadkiem. Zapominał przy tym, że przestaje być chrześcijaninem, kiedy sądzi, iż przygotowana przez inteligentów „mistyczna rewolucja”, której prekursorów widział w Tolstoju, Bakuninie, Strinerze i Nietzschem, jest porównywalna z przyjściem Bogoczłowieka. Poza tym, takie ujęcie przeczyło tradycyjnej linearnej i ewolucyjnej wizji historiozoficznej, ale było potrzebne Mierieżkowskiemu do przygotowywania przyszłej rewolucji religijnej. Jego własna wizja historiozoficzna zakładająca rzeczywistość Syntezę Starego i Nowego Testamentu, uwzględniała wręcz liczne katastrofy, wskutek których religia uświęci ludzkie ciało, twórczość, wolność i bunt⁵². Z tej racji Mierieżkowski nazywany był niejednokrotnie „mistykiem w polityce i politykiem w mistyce”. To dość łagodne określenie przegrywało jednak z osądem Bierdiajewa sformułowanym w pierwszych latach po rewolucji radzieckiej i zapisanym w *Filozofii nierówności* (1923): „*owa gra polegająca na porównywaniu rewolucji i religii, owo pokrywanie żywiołu rewolucyjnego wspianym odzieniem religijnej frazeologii, owo mistyczne jej idealizowanie nie jest niczym innym jak prostytutką duchową. Zdroworozsądkowa przyziemność obecnych rewolucjonistów...wydaje się tysiąc razy lepsza i czystsza*”⁵³. Bierdiajew, formułując taką surową ocenę jakby nie dostrzegał, iż Mierieżkowski, łącząc religię z rewolucją i zakładając, iż nie można być człowiekiem wierzącym bez wyraźnych planów rewolucyjnej zmiany świata, marzył tylko o rewolucji wewnętrznej, duchowej, ale nie politycznej⁵⁴. I z tego powodu Mierieżkowski nie znał kwestii chłopskiej, a tym bardziej nie

⁵⁰ Tamże, s. 192-193.

⁵¹ O. Wołkoganowa, *Religioznyj anarchizm D.Mierieżkowskiego*, [w] www.russianresources.lt/archive/Mer/mer_.

⁵² O. Wołkoganowa, dz. cyt.

⁵³ M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*, tłum. Jacek Chmielewski, Kęty 2006, s. 7.

⁵⁴ Mierieżkowski sądził, że rewolucje społeczne i polityczne poprzedzają rewolucję duchową. Jednak podczas rewolucji Mierieżkowski rozumiał, że rewolucje polityczne, nie poprzedzone rewolucją mentalności, prowadzą do tragedii, do żywiołowej irracjonalności o czym pisze w artykule „Tiepier ili nikogda” zob. O. Wołkoganowa, dz. cyt.

próbował jej rozwiązywać mistycznie. Podobne niezrozumienie pojawiło się ze strony innego myśliciela religijnego S. Franka, który zarzucał mu, że wikła się w odległe od religii, szerokie filozoficzno-polityczne perspektywy, że w faktach współczesnego życia politycznego dostrzega przejawy odwiecznych sił religijnych, Boga i Antychrysta. I popada w stan, w którym polityczne interesy i polityczne namiętności przysłaniają mu ponadczasowy, religijny sens życia, w którym religia stała się tożsama z ruchem rewolucyjnym, a bezbożność z polityczną reakcją⁵⁵. Mierieżkowski głosił ponadto konieczny sojusz inteligencji z cerkwią, co tym bardziej skłaniało do oceniania jego koncepcji jako nawołującej do rewolucyjnego działania zewnętrznego. Bierdiajew umieszczał ją w nurcie rewolucyjnego słowianofilstwa, zainteresowanego powrotem wykształconych ludzi, którzy przeszli przez etap „oświecicielski”, do religijnych tradycji narodu.

Problem utopijności idei nowej cywilizacji chrześcijańskiej

Mierieżkowski był właściwie do końca swojej aktywności intelektualnej przekonany, iż kryzysowa sytuacja świata wskazuje na bliskość rewolucji mistycznej. Nie wiadomo jednak było, czy po niej nastąpi koniec dziejów i realizacja Królestwa Bożego, Państwa Bożego już w innym wymiarze, czy wszystko będzie odbywać się w wymiarze doczesnym, historycznym. Bardzo długo przypisywano Mierieżkowskiemu autorstwo utopii chiliastycznej⁵⁶, odnajdywano w jego pracach wiele zdań wskazujących na to, jakoby miał nadzieję, iż dzieje ludzkie będą miały swą kontynuację⁵⁷ dzięki zbawczej rewolucji religijnej i możliwa będzie ziemska realizacja nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Za tym rozwiązaniem przemawiałyby jego poglądy sformułowane na emigracji w pracy *Carstwo Antychrysta. Bolszewizm, Jewropa i Rossija* (1921) Mierieżkowski dostrzegał wtedy, iż wielość katastrof, które przeżył w Rosji, świadczy iż cywilizacja europejska weszła zdecydowanie na drogę prowadzącą do jej ostatecznego końca i powstania zupełnie nowego świata. Spodziewał się jednak, przy tym, prawdziwej powszechnej rewolucji duchowej, zwyciężającej burżuazyjno-bolszewickie panowanie i jednoczącej wszystkich chrześcijan za sprawą nowej religii Trzeciego Testamentu, wprowadzającej w życie wolność, równość, braterstwo. Spodziewał się też, że owocem takiej rewolucji będzie wspólne pokojowe istnienie Zachodu i Rosji, które najszybciej osiągnie sama Rosja. Ona bowiem najbardziej cierpi, jest jakby opatrnościowo postawiona w tej tragicznej sytuacji umożliwiającej przyszłe jej przeobrażenie⁵⁸. Takie oczekiwania czyniły z Mierieżkowskiego okcydentalistę wśród słowianofili i słowianofila wśród okcydentalistów. Tłumaczą także w zupełności, jak sądzimy, jego groźne fascynacje Mussolinim i Hitlerem na emigracji, rozbudzone nadzieją na pojawianie się silnych przywódców przyszłego doskonałego świata. Jednak istnieją też inne poszlaki, które

⁵⁵ S. Frank, *O tak nazywajemom 'nowom religioznom soznaniij'*, [w:] D. S. Mierieżkowskij. *Pro et contra*. s. 310-311.

⁵⁶ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm a sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 268.

⁵⁷ O. Wołkonołowa, dz. cyt.

⁵⁸ Tamże.

dowodziłyby raczej jego *antyutopizmu* lub przynajmniej dwoistości myślenia, tak typowej przecież dla ludzi nowej świadomości religijnej czy Rosjan tego czasu. Mierieżkowski bowiem w oficjalnym liście kierowanym do M. Bierdiajewa pt. *O nowom religioznom diejstwie* z roku 1905, przyznawał się do błędnego rozstrzygania kwestii związku między religią a władzą państwową i ulegania chiliastycznej pokusie realizacji doskonałego państwa chrześcijańskiego w ramach historii światowej: „Nie tylko ja, lecz i tacy wielcy ludzie jak Dostojewski i W. Sołowjow, nie od razu zrozumieli to (że państwo, królestwo jest jedną z pokus szatana- dod. HR), a nawet w ogóle nie zrozumieli. Myślę, że jest to o wiele większa iluzja niż się wydaje. Nie przypadkiem samego Syna człowieczego diabeł kusił Królestwem Ziemskim, - i nie syn ludzki, lecz Syn Boga odrzucił pokusę. Tak jak kiedyś Człowiek, dzisiaj ulega pokusie cała ludzkość. I tę pokusę pokona nie ludzkość, lecz Bogoczłowieczeństwo”.⁵⁹

Przyznając się do błędu, wprowadzając w sposób mocno spleciony, precyzował, naszym zdaniem, obraz nowej cywilizacji zrodzonej przez nową, a dokładniej *dopełniającą historyczne chrześcijaństwo*, religię chrześcijańską. Dopełniona zostałaby o objawienie Trójcy, które w historycznym chrześcijaństwie było nierozwiniętym dogmatem. Doszłoby jednak do oddzielenia w niej religii od państwa, zjednoczenia inteligencji z narodem i ustanowienia *chrześcijańskiej społeczności bezpaństwowej*, owego *Bogoczłowieczeństwa*. Mierieżkowski, dokonując pewnej nadinterpretacji historycznych faktów, to znaczy widząc w Piotrze I pierwszego inteligenta⁶⁰, w rozzerwaniu więzi organicznych inteligencji z narodem widział bowiem przyczynę podporządkowania cerkwi państwu, narodu samowładztwu carskiemu i alienację inteligencji wobec państwa i wobec narodu. Nowy *anarchistyczny* rodzaj wspólnoty chrześcijańskiej, można powiedzieć i cywilizacji chrześcijańskiej, uzasadniany był przez Mierieżkowskiego głębinową istotą chrześcijaństwa. Jest ono religią Bogoczłowieczeństwa, a u podstaw każdej państwowości leży mniej czy bardziej uświadomiona „religia” człowieka-boga uznająca stricte ludzką władzę, która nie jest sprawiedliwą władzą, lecz przemocą. Nowy Kościół chrześcijański znoszący błędy kościołów historycznych, zawsze podporządkowujących się władzy państwowej lub przekształcających się w państwo, miałby być tak przeciwny państwu jak prawda absolutna- kłamstwu, jak teokracja- demokracji. Mistyczno-anarchistyczna wspólnota chrześcijańska dążyłaby nawet do zniesienia Kościoła jako instytucji, stawałaby się ponadto ponadnarodową, uniwersalizującą wspólnotą znoszącą podziały na kościoły narodowe. Przyszłe chrześcijaństwo Trzeciego Testamentu stałoby się bowiem syntezą katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia, realizujących dotąd partykularnie władzę, wolność czy miłość. Uzasadnieniem dla tej syntezy było jego przekonanie, że prawda boska ujawniana była stopniowo: „W pierwszym królestwie Ojca, w Starym Testamencie, objawiona została jako prawda, władza Boga, w drugim Królestwie Syna jako prawda została objawiona miłość; a w trzecim i ostatnim Królestwie Ducha, w Nadchodzącym Testamencie objawiona zo-

⁵⁹ D. S. Mierieżkowski, *O nowom religioznom diejstwie*. *Otkrytoje pismo N.A. Bierdiajewu*, [w:] N. A. Bierdiajew, *Pro et contra*, kn. 1, Sankt Petersburg 1994, s. 149-150.

⁶⁰ D. S. Mierieżkowski, *Griaduszczij cham*, dz. cyt., s. 107.

stanie miłość jako wolność. I w tym ostatnim Królestwie zostanie ogłoszone i usłyszane to, co do tej pory nie było ogłoszone i usłyszane : imię Nadchodzącego Boga jako Zbawiciela”.⁶¹ W unowocześnionym chrześcijaństwie odrzucony byłby ascezyzm, stan zakonny, a sztuka zostałaby usankcjonowana i wchłonięta przez religię. Ten profetyzm Miereżkowskiego nie był, jak wykazują badacze, oryginalny, widoczne są w nim zapożyczenia, przede wszystkim u dwunastowiecznego mnicha łacińskiego Joachima z Floris, następnie u Sołowjowa czy Schellinga⁶².

Mimo dwojakiego rozstrzygnięcia przez Mierieżkowskiego problemu czasu i miejsca tworzenia Przyszłego Królestwa Bożego, zwanego tu przez nas nową cywilizacją chrześcijańską, zwyciężyła w ówczesnym odbiorze i w pamięci idea urzeczywistnienia jej w wymiarze ziemskim i w ścisłym powiązaniu z ideą państwowości. Z wielu przyczyn, dość różnorodnie dostrzeganych, koncepcja ta nie spotkała się z szerszym odzewem. Jedną z nich był nietrafny wybór odbiorcy tej idei: nihilistyczna lewica inteligencka przepojona była duchem oświeceniowym, przywiązaniem do jedynych wartości, jakie wytwarza społeczeństwo i zachęcanie jej do uczestnictwa w ruchu nowej świadomości religijnej było, jak się wyraził S. Frank, przelewaniem nowego wina do starej beczki. Lepiej byłoby, gdyby Mierieżkowski zwracał się do całego narodu czy do ludzi o podobnym nastawieniu myślowym. Drugą było zbyt nowatorstwo na gruncie religii i kultury prawosławnej, ideowa przedwczesność, czy wręcz nieadekwatność. Wiara pociągająca za sobą konieczność działania w sferze publicznej, w życiu społeczno-politycznym wydawała się jakimś błędem, podmianą w akcie wiary, wyciąganiem pośpiesznych konkluzji, iż jeśli nie ma działania w duchu miłości Bożej, to nie ma też wiary⁶³. Twierdzenie, iż religia jest reakcją na naukę Chrystusa, rewolucją, a nie tylko kontemplacją, spotkało się z zarzutami nie tylko ze strony tradycyjnego prawosławia, ale i intelektualistów, którzy przeszli przez ruch nowej świadomości religijnej. Twierdzono, że nieprzewidywalność, tragizm, katastroficznosc rewolucyjna może być naturalnym elementem doświadczenia wewnętrznego w drodze do Boga, ale nawoływanie do działań rewolucyjnych w świecie zewnętrznym - jest już oznaką niebezpieczną. Fascynacja rewolucyjnością wydawała się krytykom Mierieżkowskiego zachwytem wewnętrzną pustką rewolucjonistów i maksymalizmem ich celów. Religia zaczynała się dla nich raczej w tym momencie, kiedy przeciwstawiała się światu zewnętrznemu, jego siłom i procesom. Nie była to bynajmniej totalna negacja świata, ponieważ prawosławny chrześcijanin odnajduje wtedy równie bogaty świat w sobie. Bliższa dla jego współczesnych była koncepcja Dostojewskiego ⁶⁴, głosząca konieczność aktywności wewnętrznej, której nigdy właściwie nie brakowało w historycznym chrześcijaństwie. Jednak dla samego Mierieżkowskiego *dostojewszczyzna* była ucieleśnieniem wiecznej, metafizycznej siły rosyjskiej reakcji religijnej, sprzeciwu starego

⁶¹ Tamże, s. 97.

⁶² A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, wyd. UJ Kraków 2005, s. 735.

⁶³ W. Iwanow, *Mimo żyźni*, [w:] D. S. Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 359.

⁶⁴ W. Iwanow, *Mimo żyźni*, dz. cyt., s. 361.

przeciwko nowemu, wyzwaniem do pokonania na gruncie religijnym⁶⁵. Inną przyczyną braku odzewu na ideę Mierieżkowskiego był, jak sądzono, także brak subtelności psychologicznej autora koncepcji. Mierieżkowski propagował nową świadomość religijną w starych formach dogmatycznych. Nie zmieniał Ewangelii jak Tołstoj, a domagał się tylko nowego jej przekładu, na język rosyjski i nowych komentarzy zastępujących wcześniejsze, kierowane do słabo wykształconych wiernych. Frank krytykując takie rozwiązanie twierdził ostro, że nie ma kompromisu, żadnych form pośrednich pomiędzy tradycyjną religią przekazywaną już w dzieciństwie i nabierającą poprzez to cech irracjonalności a rozumnie tworzoną nową wiarą przez wykształconego intelektualistę⁶⁶. Lecz gdy spojrzymy na kulturę zachodnią i chrześcijaństwo katolickie, okazuje się, że taki stosunek do Biblii był możliwy. Idea Nadchodzącego Trzeciego Testamentu negowała też wiarę w wieczność i żywotność Nowego Testamentu. Musiała wydawać się herezją, próbą przewyciężania Objawienia kolejnym „Objawieniem”. Jak pisał dużo później A. Mień, *Trzeci Testament* nie był nikomu potrzebny, ani Kościołowi, ani światu. Chrześcijaństwo samo w sobie posiada bowiem możliwość odnawiania się i przenikania różnych sfer życia⁶⁷. Były to tylko gnostyckie, ekumeniczne fantazje oceniane przez ówczesny, jak i dzisiejszy Kościół prawosławny, z ogromnym dystansem.

⁶⁵ D. S. Mierieżkowskij, *Było i budiet*, s. 282, cyt. za W. Iwanow, *Mimo żyznii*, [w] D. S. Mierieżkowskij, *Pro et contra*, dz. cyt., s. 361.

⁶⁶ S. Frank, *O tak nazywajemom „nowom religioznom soznanii”*, dz. cyt., s. 312.

⁶⁷ A. Mień, dz. cyt., www.vehi.net/men/.

Summary

Threat of utopia in Russian religious thought of Dmitry Merežkovski. Treatise on nihilism.

An author presents thought of little known in Poland Russian representative and founder of the movement of new religious consciousness from the beginning of the twentieth century, intellectual trend directed against the crisis of West-European culture as well as Russian one. Merežkovski, next to Rozanov, Ivanov, Berdyaev, Russian neo-idealists and religious philosophers, formulated the project of such a radical improvement of Christian civilisation and culture that he finally bordered the threat of chialistic utopia, utopia of Anti-Christ.

