

## Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Leszek Augustyn

UJ Kraków

### Wiechowcy\*, klerkowie i pytanie o prawdę

Веховцы, клерки и вопрос истины

#### 1. Perypetie wartości, jaką jest prawda

Niejednokrotnie zestawiano już rosyjski almanach *Wiechi* z późniejszym o osiemnaście lat głośnym esejem Juliana Bendy *La trahison des clercs*<sup>1</sup>. Wskazywano na szczególną „sytuacyjność” tych dwóch wydarzeń intelektualnych, ich wymiar krytyki politycznej i środowiskowej. W artykule tym chciałbym się natomiast przyjrzeć rzeczy następującej: na ile „wyznanie wiary klerkowskiej” wpływa na stosunek do zakładanej teorii prawdy, na ile zatem tak rozumiany *moment religijny* – jako osobowe, moralne i bezwzględne uznanie obowiązku poznania i świadczenia prawdy – wpływa na jej kształt.

Wydaje się to symptomatyczne, iż w przekonaniu Bendy w tradycji łacińskiej „klerkami *par excellence*” są „ludzie Kościoła”<sup>2</sup>. Na gruncie rosyjskim zaś religijną psychologię inteligencji podkreślali w sposób szczególny właśnie „wiechowcy”. Mam na uwadze przede wszystkim Siemiona Franka, Mikołaja Bierdiajewa i Sergiusza Bułgakowa – późniejszych wybitnych rosyjskich filozofów religijnych. I to ich poglądom będą w dużej części poświęcone te rozważa-

\* Autorzy almanachu *Wiechi. Sbornik statiej o russoj intieligencii*, Moskwa 1909.

<sup>1</sup> Co w literaturze polskiej czynili m.in.: A. Walicki, *Rosyjska wersja „Zdrady klerków”*, „Res Publica” 1988, nr 10; J. Szacki, *Intelektualiści pomiędzy kulturą i polityką*, [w:] idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 383; J. Dobieszewski, *Granice ‘Drogowskazów’*, [w:] W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją*, Kraków 2004, s. 52, s. 62.

<sup>2</sup> J. Benda, *La trahison des clercs*, wyd. B. Grasset, Collection Pluriel, Paris, b.d.w., s. 203.

nia. Ważnym odniesieniem okaże się „demaskacja” fałszywej świadomości klerków, poczyniona przez francuskiego obrońcę etosu intelektualizmu Juliana Bendę. Jak sądzę, warto się temu zestawieniu przyjrzeć bliżej. Uznajmy chronologię, i rozpocznijmy od rosyjskiego almanachu.

### 1.1. Drogowskazy

We wstępnych rozważaniach o samoistnej filozofii rosyjskiej zazwyczaj wspomina się postać Piotra Czaadajewa. Otóż ten ojciec filozofii rosyjskiej wypowiedział w *Apologii obłąkanego* znamienne słowa: „Piękną rzeczą jest miłość ojczyzny, ale jest jeszcze coś piękniejszego – miłość prawdy. (...) Nie szlakiem ojczyzny, ale szlakiem prawdy prowadzi droga ku niebiosom”<sup>3</sup>. Niewątpliwie piękna maksyma, która mogłaby stanowić motto do poniższych rozważań. Słowa te przywołuje Frank we wstępnej dyskusji z krytykami *Wiech*, podkreślając rzecz istotną: odmawiają oni uczestniczenia w „walce idei”. Przywołuje w tym kontekście słowa św. Augustyna: „Jeśli mówienie prawdy oznacza awanturowanie się – będziemy się awanturować”<sup>4</sup> – i w rzeczy samej awantura była, ale czy była to „walka idei”? Czy raczej zaledwie polemika polityczna?

W interpretacjach historycznego znaczenia *Wiech* wskazuje się przede wszystkim na kontekst polityczny, a zatem na adresatów almanachu, do których zalicza się inteligencję lewicowo-rewolucyjną, ale również – i to przede wszystkim, co też przekonująco wykazuje Andrzej Walicki – na liberałów zgrupowanych w partii Pawła Milukowa (kadetów)<sup>5</sup>. W tej politycznej perspektywie wydają się słuszne także następujące słowa oskarżenia pod adresem autorów almanachu: „Jeśli występują przeciw nadmiernemu upolitycznieniu wartości w znaczeniu ich instrumentalizacji (...) to w istocie proponują upaństwowienie wartości” – a zatem i tak, i tak dokonują zdrady wartości klerkowskich! Stąd dla autora przytoczonych słów wypływa wniosek, iż *Wiechi* – były rosyjską wersją zdrady klerków<sup>6</sup>. (Wziąwszy pod uwagę chronologię, należałoby raczej powiedzieć, że były „zdradą klerków” *avant la lettre*)<sup>7</sup>. Spójrzmy jednak na problematykę *Wiech* z nieco innego punktu widzenia, przyjrzyjmy się perypetiom warto-

<sup>3</sup> P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, przeł. J. Dobieszewski [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 65.

<sup>4</sup> S.L. Frank, „*Wiechi*” i ich krytyki, [w:] *Wiechi: pro et contra*, Sankt-Petersburg 1998, s. 42–47.

<sup>5</sup> A. Walicki, *op. cit.*, s. 101.

<sup>6</sup> J. Dobieszewski, *Granice...*, s. 61, s. 63.

<sup>7</sup> Natomiast za „francuską wersję *Wiechów*” należałoby uznać książkę Edouarda Bertha *Les Méfaits des intellectuels* (Paris 1914). Por. P.P. Gajdenko, *Władimir Solowjew i filozofia Sieriebrianego wieka*, Moskwa 2001, s. 428.

ści intelektualnych na przykładzie jednej z nich, a mianowicie sposobowi rozumienia prawdy.

W przytoczonych słowach Czaadajewa zawarte jest już owo wewnętrzne napięcie albo wręcz rozdarcie, które charakteryzuje stosunek Rosjan do kwestii prawdy, w tym również w jej ujęciu filozoficznym. Niestety, jak to w *Wiechach* wyznaje Bierdiajew, słowa te zostały przez myślicieli rosyjskich całkowicie zignorowane<sup>8</sup>, a tym samym wewnętrzne rozszczepienie „rosyjskiej prawdy” nie dość wyraźnie uświadomione. A wyraźnie wypowiada je właśnie Bierdiajew: czym innym jest „filozoficzna prawda” (ros. *istina*), a czym innym „inteligencka racja” (ros. *prawda*). I stawia diagnozę dotychczasowego stanu rzeczy: „umiłowanie sprawiedliwości i równości, dobra społecznego i dobra ludu zagłuszyło miłość do prawdy”, a przy takim nastawieniu psychologicznym rosyjska inteligencja wręcz nie mogła zachować *bezinteresownego* stosunku do prawdy, filozofia bowiem stała się „sługą przewrotu społecznego”. Przy czym zauważa jedną cechę ważną i chyba decydującą: inteligencję rosyjską cechuje pragnienie wiary, rozumiane jako potrzeba połączenia wymiaru teoretycznego i praktycznego; w przyszłości uwaga ta przyczyni się do nieco innego spojrzenia przezeń na „rosyjską prawdę”<sup>9</sup>. Jest przekonany, że na tym etapie to okoliczności zewnętrzne, stojące za psychologią inteligencką (można by rzecz: jej znamię narodnicze), a więc specyficzna sytuacja historyczno-społeczna zdeformowała ową potrzebę całości prawdy. Stąd dramatyzm sytuacji i dramatyzm samoświadomości inteligenckiej, a w rezultacie „tragedia inteligencji” rosyjskiej (Fiedotow). O religijności, jako podstawowej cesze inteligencji rosyjskiej, mówili *explicite* także inni. Sergiusz Bułgakow pisał o takich „religijnych” cechach postawy inteligenckiej, jak: heroizm samoubóstwienia, skok ponad historię, duchowa pedokracja, maksymalizm celów i środków, historyczna niecierpliwłość, sakralność słowa „społeczny”, po to, aby ostatecznie stwierdzić, iż „natura inteligencji rosyjskiej ma charakter religijny”<sup>10</sup>. Michał Gerszenzon dostrzega „duchowe rozszczepienie” (wewnętrzne: świadomości od woli i zewnętrzne: inteligencji od ludu) i postuluje jako konieczne duchowe odrodzenie inteligencji poprzez ponowne połączenie, czyli zniesienie wszelkich form rozszczepienia („raskołu”), a więc pojawia się także tutaj „religijny” poniekąd postulat. W pierwszym rzędzie tyczy się on jednostki, a następnie jest rozumiane jako wstęp do postawienia i rozwiązania zagadnienia społecznego<sup>11</sup>. Siemion Frank utrzymuje z kolei, iż w świadomości inteligencji rosyjskiej „religia służenia

<sup>8</sup> M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligencka racja*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW, Wyd. Przedświt, Warszawa 1986, s. 23.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 18 i n.

<sup>10</sup> S. Bułgakow, *Heroizm i asceza. Rozmyślenia nad religijną naturą inteligencji rosyjskiej*, [w:] *Drogowskazy...*, s. 50.

<sup>11</sup> M. Gerszenzon, *Twórcza samoświadomość*, [w:] *Drogowskazy...*, s. 56, s. 64.

potrzebom doczesnym” zderza się z „religią służenia wartościom idealnym”, i że ta pierwsza – pod presją specyficzności warunków społeczno-politycznych – bierze zdecydowanie górę i wypiera drugą. Ostatecznie idealizm zostaje odrzucony na rzecz „heroicznego” pragmatyzmu. W ten oto sposób inteligent staje się „wojującym mnichem nihilistycznej religii doczesnego szczęścia”<sup>12</sup>.

U przytoczonych autorów rosyjskiego almanachu uderza świadomość utraty: pierwotnego posiadania i następnie zatury. Prawda jako wartość uległa bowiem socjalizacji. Ma się wrażenie, iż tylko formy pozostały. W języku ciągle jeszcze mamy dwuwymiarowość prawdy jako prawdy (ros. *istina*) i sprawiedliwości (ros. *prawda*), ale bezinteresowność prawdy odeszła, wcielając się w wymóg heroizmu nieliczącego się z jednostką, w rezygnację z siebie na rzecz dobra zewnętrznego (religii antypersonalistycznej), zagubienia autoteliczności wartości wysokich i pograżenia się w „walkę o szczęście ludu”. Niemniej świadomość prawdy jako obejmującej sobą jednocześnie dwa wymiary: idealny i realny pozostała, i formalnie (ale tylko formalnie) wyrażała się w religijnym pragnieniu całościowości światopoglądu. Przy tak maksymalistycznym nastawieniu inteligent rosyjski, tracąc wiarę w wartości autoteliczne, absolutyzował prawdę społeczną i jej to odtąd poświęcał się z całą żarliwością, na jaką było go stać – a tej mu bynajmniej nie zbywało. Postawę rosyjskiego inteligenta – wyłaniającego się z opisów na kartach *Wiech* – można by zatem określić jako: pragmatysta w treści, idealista w formie.

Czy należy zatem inteligencję rosyjską, tę ukształtowaną w XIX wieku, uznać za wcielenie „złego klerkostwa”, a jeżeli tak – to skąd pochodzi owo skazanie, dotyczące samego rdzenia jej aksjologii?

Zanim do tego przejdziemy przyjrzyjmy się wpiery analizom „zdrady klerków”, które pozostawił po sobie jeden z najbardziej wytrwałych obrońców ich klasycznego etosu – przywoływany już w tych rozważaniach Julian Benda; i jednocześnie zachowując świadomość odmienności historyczno-społecznych uwarunkowań kultury francuskiej i rosyjskiej, spróbujmy je spożytkować dla naszych komparatystycznych badań.

## 1.2. Zdrada klerków

Uznane przez Bendę wartości klerkowskie to *sprawiedliwość*, *prawda* i *rozum*. Cechuje je *niezmiennność* (stacyzność), *bezinteresowność* i *racjonalność*. Należy je ujmować jako bezwzględnie abstrakcyjne, co ma gwarantować ich niezależność od presji okoliczności, jak również miejsca i czasu.

---

<sup>12</sup> S. Frank, *Etyka nihilizmu*, [w:] *Drogowskazy...*, s. 113, s. 123.

Przyjrzyjmy się zatem temu jak francuski myśliciel ujmuje ich naturę na przykładzie jednej z wartości, którą sam postawił na czele owej „trójcy aksjologicznej”. I tak w jego ujęciu sprawiedliwość jest „szkołą wieczności”, nie jest zasadą działania, ale wartością statyczną i regulatywną, a zatem niestwarzającą bezpośrednich skutków praktycznych<sup>13</sup>. Owa niepraktyczność wartości, która chroni ją przed relatywizacją, jest w tym ujęciu niezmiernie ważna. Wiemy już teraz, iż istnieją wartości klerkowskie i że zostały (kiedyś) zdradzone.

Można powiedzieć, iż zdradą klerków jest przystanie przez nich na zastąpienie wartości abstrakcyjnych przez wartości polityczne, albo też zinstrumentalizowanie pierwszych przez drugie, porzucenie wartości intelektualnych na rzecz namiętności politycznych. Benda uznaje wiek XX za wiek polityki, a nawet więcej, za czas „intelektualnego organizowania nienawiści politycznych” (zauważmy, iż „wiechowcy” za taki już wcześniej uznali XIX wiek). Polityka pochłonęła świat wartości oderwanych, a więc niezależnych, intelektualnych. Antysemityzm, pangermanizm, monarchizm francuski, socjalizm nie są tylko manifestami politycznymi, ale bronią przede wszystkim własnego charakteru moralności, inteligencji, wrażliwości, literatury, filozofii, koncepcji artystycznej, uogólniając można powiedzieć, iż wartości uniwersalne stają się wartościami ograniczonymi stosownie do koncepcji politycznej, której służą<sup>14</sup>. Współcześnie (I połowa XX wieku) ludzie w sposób świadomy bądź też nieświadomy dążą do tego, aby „w opozycji do sposobu bezinteresownego lub metafizycznego, umiejscowić się na sposób realny, albo praktyczny w egzystencji”<sup>15</sup>.

Zapytajmy: kto jest klerkiem?

Najogólniej ujmując: ten, kto broni wartości klerkowskich. Na sposób negatywny można to też wyrazić następująco: klerkowi przeciwstawia się laik, albo inaczej: korporacji klerków – „klerkostwu” (*la cléricature*) przeciwstawia się sfera laickości. Laickość należy tu rozumieć jako praktyczność, skuteczność, pragmatyczne rozumienie zadań i skuteczność w osiąganiu celów doraźnych. Bycie klerkiem oznacza zatem bycie intelektualistą całkowicie oddanym wartościom intelektualnym. Konkretniej rzecz ujmując, mamy tutaj do czynienia z dwiema strategiami klerka wobec świata laickiego. Niektórzy koncentrują się wyłącznie na zajęciach czysto intelektualnych i tym samym potwierdzają wartość nadrzędną tej formy egzystencji. Inni, przede wszystkim moralisci, pochylają się nad światem ludzkich namiętności oraz gier egoizmów indywidualnych i zbiorowych – powołując się na zasadę człowieczeństwa, bądź sprawiedliwości – głoszą wyższość wartości abstrakcyjnych nad namiętnościami, którymi kierują się w swym postępowaniu laicy. Za kryterium przynależności do „korporacji klerkowskiej” można wręcz uznać niechęć laika, jaką ten żywi wobec przedsta-

<sup>13</sup> J. Benda, *op. cit.*, s. 149.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 180–183.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 189.

wiciela klerkowstwa. Przykładami najdobitniejszymi są losy Sokratesa i Jezusa – klerków doskonałych, ale też niedoścignionych ideałów<sup>16</sup>. To dzięki wypełnieniu swej misji przez klerków, można powiedzieć, iż w ciągu dwóch tysięcy lat (od narodzin klerka w cywilizacji greckiej) ludzkość co prawda czyniła zło, ale jednocześnie czciła dobro<sup>17</sup>.

To, co wydaje się najważniejsze w ujęciu Bendy, to zdrada „tego, co wieczne” na rzecz „tego, co ziemskie”, czyli zastąpienie uniwersalności wartości naczelných przez ich partykularne ujęcia, odrzucenie metafizyki na rzecz realizmu, odrzucenie religii metafizycznej i opowiedzenie się za religią realizmu, praktycyzmu politycznego, i wreszcie wyparcie wartości greckich przez wartości germańskie (nacjonalizm)<sup>18</sup>.

Inaczej rzecz ujmując, mamy do czynienia z ostatecznym, choć dokonującym się w historii, „upadkiem w czas” wszystkiego tego, co dotychczas postrzegane było jako metahistoryczne: wieczności już nie ma, jest tylko stawanie się „bycie” i „niebycie” w czasie. Prawda staje się wartością względną historycznie, zaprzęzoną do zadań partykularnych, najczęściej grupowych, nacjonalistycznych bądź klasowych. Postąpiła zatem daleko idąca laicyzacja elementu wiecznego, boskiego, a tym samym terrestrializacja ideału. Religia metafizyczna stojąca na straży wartości wiecznych: sprawiedliwości, prawdy i rozumu stopniowo jest zastępowana przez różne wersje religii ziemskich: religię realizmu, religię aktualności, religię narodu, religię klasy, religię polityki, religię postępu, religię sukcesu, religię działania itd.

Ostatecznie myśliciel francuski z uzasadnioną obawą wyraża przypuszczenie, iż być może największym złem nie jest już „zdrada klerków”, ale „zniknięcie klerka”, uznanie jego istnienia za niemożliwe w „nowym” świecie<sup>19</sup>. W ten sposób zatem religia klerkowska, religia absolutnych ideałów traci swoje miejsce w historii cywilizacji europejskiej (zwycięstwo bolszewizmu w Rosji i narastanie nacjonalizmów w Europie, a także poparcie tych ruchów przez sporą część intelektualistów, a co zostało przypieczętowane paroksyzmem II wojny światowej i jej konsekwencjami, były dla Bendy ważnymi potwierdzeniami jego prognoz).

Spróbujmy sformułować wstępne wnioski dotyczące Bendowskiego rozumienia prawdy. Religia może być podporą i strażnikiem wartości absolutnych (o ile nie wyrodi się w religijność idolatryczną). Benda bardzo mocno przeciwstawia się próbom odwracania hierarchii aksjologicznej, nie należy bowiem tego, co wyższe, poddawać władzy niższego, nie należy przede wszystkim poddawać się władzy namiętności. Rozum, racjonalność, prawda, bezinteresowność

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 132, s. 154, s. 201, s. 251.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 194 i n.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 245 i n.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 300.

i sprawiedliwość przynależą do jednego, nadrzędnego poziomu wartości naczelnych – wiecznych, i nic nie usprawiedliwia ich instrumentalnego traktowania. Są wartościami autotelicznymi, bo tylko w ten sposób zachowują swoje znaczenie jako wieczne wzorce – ideały. Stanowisko Bandy można by określić mianem *idealizmu klerkowskiego*, idealizmu, który swoje źródła odnajduje w tradycji platońskiej, w świecie idei-wartości, którym należy bez reszty podporządkować swoje działanie po to – aby umożliwić ich oddziaływanie. To właśnie humanizm typu platońskiego – tak jak to widzi Nicola Chiaromonte – polega na „zadziwiającej zgodności sokratycznego wątpienia z absolutnością Idei w sobie i dla siebie, jak też nieskończonej przypadkowości sądów z nieodmienną realnością Prawdy”<sup>20</sup>. Jest to jednocześnie humanizm, który należy zdaniem Bandy zdecydowanie odgraniczyć od humanitaryzmu, opartego na „egzaltacji sentymentalnej” namiętności serca<sup>21</sup>. Dodajmy, iż to w idealizmie znajdujemy potężny potencjał religijny – o czym może świadczyć rozwój platonizmu, poprzez neoplatonizm pogański, przybierający wielokroć formy religijne, aż po neoplatonizm chrześcijański – co potwierdzałoby przywiązanie myśliciela francuskiego do tradycji hellenizmu i jego odrazę wobec germanizmu, rozumianego jako nowożytna reakcja w postaci porzucenia idei klasycznego hellenizmu. W przekonaniu francuskiego myśliciela bowiem to filozofowie niemieccy są odpowiedzialni za zdradę metafizyki (tego, co wieczne) na rzecz „metafizyki narodowej” – nacjonalizmu (tego, co partykularne), co ostatecznie zagroziło poważnymi konsekwencjami cywilizacyjnymi<sup>22</sup>.

## 2. W stronę „rosyjskiej prawdy” i jej konfrontacji z idealizmem klerkowskim

Inaczej rzecz wygląda, gdy się przyjrzeć rosyjskiej tradycji poszukiwań prawdy w myśli filozoficznej. Sytuacyjność i społeczne uwarunkowania „poszukiwaczy prawdy” są tu jeszcze w sposób mocny obecne. Historia ciąży nad filozofią rosyjską (a może ją historiozoficznie uskrzydla?). Ale jednocześnie w rosyjskim ujęciu religijność inteligentka – jako „pragnienie całościowego światopoglądu”<sup>23</sup>, gdzie teoria łączy się z praktyką, i gdzie prawda jest osiągalna w osobowym stosunku do poznawanej rzeczywistości – ma charakter prawdy osobowej; nie ma bowiem prawdy nieangażującej podmiotu poznawczego. Religijność owa (przypominająca niekiedy chrześcijaństwo: pokora, asceza, poświęcenie), która charakteryzuje typową postawę inteligencji rosyjskiej, jest wytwo-

<sup>20</sup> N. Chiaromonte, *Granice duszy*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1996, s. 266.

<sup>21</sup> J. Benda, *op. cit.*, s. 227.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 225, s. 246.

<sup>23</sup> M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda...*, s. 18.

rem okoliczności historycznej: wyznaczana jest bowiem przez los i rolę inteligencji w społeczno-politycznej historii Rosji<sup>24</sup>.

Zaznaczmy jednak ważne rozróżnienie, a mianowicie to, iż pojęcie inteligencji rosyjskiej nie oznacza warstwy ludzi profesjonalnie zajmujących się pracą intelektualną – tak jak zachodnioeuropejscy *intellectuals* – ale jest to kategoria społeczna obejmująca klasę ludzi wykształconych, zajmującą miejsce pomiędzy ludem i państwem, rozdartą między miłość do ludu i nienawiść do państwa rosyjskiego, do opresyjności caratu<sup>25</sup>. Jest to „zakon” o niepisanym kodeksie na wzór średniowiecznego rycerstwa – jak to ujął Georgij Fiedotow<sup>26</sup>. Ten to właśnie autor w szkicu *Tragedia inteligencji* (1926), mogącym stanowić *pendant* do *Wiechów*, kreśli niezmiernie ciekawą charakterystykę komponentu religijnego w postawie rosyjskiej inteligencji, której warto się w kontekście naszych rozważań przyjrzeć. Inteligencja oddała się we władanie swojego ideału. Ideału, który wymiennie traktowała jako religię, albowiem jego zakres obejmował tak etykę indywidualną, jak i społeczną. Może ten ideał utożsamiać się z religią pozytywną – tak jak to było w przypadku Czaadajewa – niemniej raczej odeń się różni. Ideał zakorzeniony jest w „idei”, a zatem w teoretycznym światopoglądzie, odnoszonym do „życia” jako jego norma i kanon. Idea ta nie wyrasta z życia, nie jest z nim organicznie spleciona, ale schodzi jakby z nieba. Mówi zatem Fiedotow, iż sens tragedii inteligencji zawarty jest w micie, będącym częścią cyklu gigantomachii, a mówiącym o walce Ateny z Gają. Inaczej tę rzecz ujmując, można stwierdzić, iż rosyjska inteligencja jest „ideowa” i zarazem „niezakorzeniona”. I rzecz dla nas najbardziej interesująca: mianowicie zgodnie z Fiedotowską interpretacją w inteligenckiej „idei” schodzą się „prawda-*istina*” i „prawda-sprawiedliwość”, przy czym druga, choć teoretycznie pochodna, to w porządku życiowym jest pierwsza (zauważmy, iż wcześniej Bierdiajew podobnie ujmował tę kwestię). „Ideowość” oparta na „idei” niewiele ma jednak wspólnego z racjonalizmem w jego klasycznym rozumieniu, z filozoficznym *ratio* – jak to formułował Fiedotow. „Racjonalizm” inteligencki bowiem przyjmuje system *prawd-istin* i w oparciu o niego buduje ideał indywidualny i społeczny. Jeśli inteligencja „ideowość” jest zastępowana przez „religię inteligencką” to tak rozumiana inteligenckość przejmuje z tej ostatniej „dogmat” i „świętość”, przy czym dogmat jest przez nią traktowany w sposób racjonalistyczny, natomiast świętość ma charakter etyczny. Niemniej pierwotny, „źródłowy” brak „zakorzenienia”

<sup>24</sup> S. Bułgakow, *Heroizm i asceza. Rozmyślenia nad religijną naturą inteligencji rosyjskiej*, [w:] *Drogowskazy...*, s. 29.

<sup>25</sup> Typ inteligenta rosyjskiego określa się w *Wiechach* przez wskazanie na cechującą go „ogólność światopoglądu” i opozycyjność wobec państwa. Por. P.P. Gajdenko, *Władimir Solowjew i filozofia...*, s. 414.

<sup>26</sup> G.P. Fiedotow, *Tragedija inteliigencii*, [w:] *O Rossii i ruszkoj filozofskoj kulturie*, zebrał: M.A. Maslin, red. odpowiedzialny: E.M. Czecharin, Moskwa 1990, s. 406.



spycha światopogląd inteligencki na pozycje nihilizmu. W ten sposób zniszczenie inteligencji, jakie dokonało się w wyniku rewolucji, staje się losem przygotowanym przez samą inteligencję, albowiem: „święci w nieunikniony sposób stają się męczennikami”<sup>27</sup>.

Podsumowując te Fiedotowskie rozważania możemy stwierdzić, iż rosyjska inteligencja była „grupą, ruchem czy tradycją, jednoczoną w ideowości swoich zadań i w niezakorzeniu swoich idei”<sup>28</sup>. Zauważamy zatem w kulturze rosyjskiej brak tradycji ściśle klerkowskiej. Jeżeli w Rosji miała kiedykolwiek miejsce „zdrada klerków”, to był to „grzech pierworodny” jej odległych antenatów, wyrażający się w odcięciu kultury ruskiej od tradycji klasycznej – łacińskiej, a dokonało się to – w przekonaniu Fiedotowa – poprzez słowiańskie tłumaczenie Biblii i uznanie języka słowiańskiego za język rytualny<sup>29</sup>. Niemniej komponent religijny jest tutaj wciąż obecny i to nawet przy uznaniu, iż treść wiary, jej „ideał” jest racjonalnym konstruktem niezakorzonym w życiu; można więc powiedzieć, że postawa taka przyjmuje formę religii nihilistycznej, bądź „etyki nihilizmu” – jak to ujął Frank.

Powróćmy do głównego wątku naszych rozważań. Otóż w związku z osobowym i integralnym, czyli personalnym, ujęciem prawdy w tradycji myśli rosyjskiej – z jednej strony, i angażującym (wręcz wymuszonym przez okoliczności historyczne) stosunkiem do zagadnień społeczno-praktycznych (najczęściej rewolucyjnych) – z drugiej strony, można powiedzieć, iż w dużej mierze spór o prawdę w myśli rosyjskiej był sporem o tych, którzy poczuli się do misji jej odkrywania i realizowania: sporem o inteligencję rosyjską jako warstwę szczególnie predestynowaną do odegrania roli „świeckiego zakonu” prawdy, a współcześnie wypaczaną w „świecki kler”, reprezentowany przez komunistycznych intelektualistów – jak to widział Isaiah Berlin, i demokratycznych manipulatorów – w szerszym zakresie tego pojęcia, jakie nadał mu Noam Chomsky<sup>30</sup>. Powracając do rosyjskiego kontekstu, należy stwierdzić, iż tutaj rozumienie prawdy odwołuje się do jej podwójnego znaczenia, a mianowicie: gnozeologiczno-ontologicznego i etyczno-społecznego (*istina* i *prawda*). Wiąże się z tym także podwójność ról – zresztą tradycyjnie uznawana – jakie powinna była mieć i ciągle jeszcze ma do spełnienia warstwa inteligencji, a mianowicie pośredniczenia między wartościami „teoretycznymi”, „wysokimi”, a ich konsekwencjami w życiu społecznym (aplikacją zasad etyki indywidualnej i społecznej). Oczywiście powstanie „społeczeństwa masowego” w XX wieku, a tym bardziej nastanie doby globalizmu (a taki charakter przyjmuje XXI wiek), sprawę tę niezmiernie

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 408.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 409.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 411.

<sup>30</sup> Por. N. Chomsky, *Świecki kler i zagrożenia demokracji*, [w:] idem, *O naturze i języku*, przeł. J. Lang, Poznań 2005, s. 157, s. 181.

komplikuje, ale to dotyczy już czasów nam współczesnych i można przyjąć, iż przyjrzenie się kontrowersji wyrosłych wokół sprawy „zdrady klerków” (na początku XX wieku, ale sięgającej w głąb jej źródeł w XIX wieku) w perspektywie rosyjskiej i europejskiej może nam dopomóc w rozjaśnieniu sytuacji kultury nowoczesnej.

Ponieważ religijność jest tutaj traktowana jako szczególne nastawienie i specyficzny stosunek poznającego do poznawanej i wyznawanej prawdy, to wydaje się, iż można też uznać ów „moment religijny” w aletologii – w ślad za (auto)interpretacjami „wiechowców” – za rzecz szczególnie interesującą. Ponadto można wzbogacić nasze spojrzenie poprzez odwołanie się do – jak się wydaje heurystycznie płodnej w tym przypadku – perspektywy porównawczej. A zatem misja inteligenta może być porównywana do misji religijnej, jednakże w sensie szczególnym.

### 3. „Teoria dwóch prawd” – prawd, które są i stają się jednością

Aby móc jednak dojrzeć specyficzność ujęcia zagadnienia „rosyjskiej prawdy”, jaką bezsprzecznie już w załączku spotykamy w *Wiechach*, należy spojrzeć na jej ujęcie z nieco szerszej perspektywy. Uczynimy to wybiórczo, ale reprezentatywnie. Samoświadomość filozoficzna „wiechowców”, w sposób mniej lub bardziej (r)ewolucyjny, rozwijała się – co jest rzeczą oczywistą. Spójrzmy zatem na to z nieco dalszego dystansu czasu, i to mniej więcej z tego okresu, w którym także powstawała *La trahison des clercs*.

1) Jeżeli w ślad za Siemionem Frankiem należy uznać, że światopogląd rosyjski przyjmuje charakter praktyczny w sensie wyższym, zawsze bowiem ma na celu poprawę stanu świata, dobro świata – to tym samym chyba nie musimy zbyt mocno podkreślać, iż takie rozumienie filozofii stoi w przynajmniej częściowej sprzeczności z podejściem Bandy, nie są to bowiem *sensu proprio* wartości klerkowskie<sup>31</sup>.

Skąd się to bierze? W ocenie Franka, myślący Rosjanin – to myśliciel religijny, i nie jest ważne to czy w sferze deklaracji jest to myśliciel powołujący się na prawdę religijną czy ateistyczny; ważna jest bowiem forma – jak to już wiemy z analiz przeprowadzonych w *Wiechach*.

W uczuciu religijnym mamy do czynienia z dwiema stronami: praktyczno-moralną i spekulatywno-kontemplacyjną. Podobnie w rozumieniu prawdy: „Prawda (*prawda*) jest jednością sprawiedliwości, życia miłego Bogu i teoretycznej »prawdy« (*istina*), tj. przyswojenia sobie autentycznego, prawdziwego

---

<sup>31</sup> S.L. Frank, *Russkoje mirowozrieniye*, [w:] idem, *Russkoje mirowozrieniye*, Sankt-Petersburg 1996, s. 165–182.

bytu”<sup>32</sup>. Stąd też wypływa jej podwójność, dwie „strony” prawdy. Z jednej strony, praktyczno-moralna dążność do zmieniania stanu świata – w czym wyraża się postulat moralny, czyli skłonność do praktycznego przeobrażania rzeczywistości poprzez urzeczywistnianie jej duchowych podstaw; a to jest możliwe tylko poprzez odniesienie do zasad metafizycznych. Z drugiej zaś, postawa spekulatywno-kontemplacyjna sprowadzająca się do „pokory” w obliczu Boga oraz – będąca jej nieodłączną częścią – skłonność do zagłębiania się w istotę bytu i odkrycia właśnie metafizyczności prawdy. Pierwsze rozumienie prawdy powinno zatem opierać się na tym drugim ujęciu.

W innym miejscu wskazuje Frank na następującą korelację pomiędzy „prawdą” i „*istiną*”. Na rosyjskie rozumienie pojęcia prawda (*prawda*) składają się bowiem jej dwa znaczenia. Za prawdę w jej pierwszym ujęciu uznaje „*istinę*” jako teoretycznie adekwatny obraz rzeczywistości. Drugą stroną prawdy jest „etyczna prawda” – czyli „prawda” rozumiana jako odkrycie moralnych podstaw życia i ich realizacja, aktywne uczestnictwo w procesie uduchowiania bytu, dotarcie do istoty bytu jako uświęcającej i zbawiającej. W tym ujęciu szukanie prawdy będzie jednoznacznie utożsamiać się z poszukiwaniem świętości<sup>33</sup>.

W swoim *opus magnum*, traktacie *Niepostizimoje*, po wskazaniu na głęboki ontologiczny sens „prawdy-*istiny*”, rosyjski myśliciel stara się prześledzić wyłaniające się w analizach poziomy jej rozumienia, przede wszystkim jako „uświadomionego prafundamentu bytu”, sensu bytu, czyli jedności bytu i jego praw, aby ostatecznie stwierdzić tożsamość prawdy i rzeczywistości – metafizycznej osnowy świata. Uznaje przy tym „głęboką” mądrość języka rosyjskiego rozróżniającego dwa znaczenia samego pojęcia „prawda”: jako „prawdy-*istiny*” oraz „prawdy-sprawiedliwości”, co na poziomie intuicji językowej ma świadczyć o tym, iż „każdy krok w naszym życiu” ma służyć *istinie*, ponieważ źródłowo w niej właśnie jesteśmy zakorzenieni<sup>34</sup>. W ten sposób „prawda-sprawiedliwość” stoi po „prawdzie-*istinie*”, ma znaczenie wtórne i jest praktycznym wyrazem zrozumienia prawdy ontologicznej.

Spróbujmy sformułować wstępne wnioski z Frankowskiego sposobu rozumienia prawdy. Spoiwem dwóch stron „rosyjskiej prawdy” jest tutaj jej wymiar religijny, łączący w sobie teoretyczność i praktyczność, indywidualność i uniwersalność, jedność i wielość. Można chyba zaryzykować tezę, że oto spotykamy się tutaj z przeformułowaniem Sołowjowowskiego przekonania, mówiącego o *mystycyzmie* („filozofii życia”) jako pierwotnym rodzaju poznania, przekraczającym i zarazem łączącym w sobie dwa wymiary: racjonalizm („wewnętrzność”)

---

<sup>32</sup> Idem, *Russkaja filosofija, jejo charaktiernaja osobiennośt' i zadacza* [w:] idem, *Russkoje mirowozrieniije...*, s. 209.

<sup>33</sup> Idem, *Suszcznośt' i wieduszczije motiwi russkoj filosofii*, [w:] idem, *Russkoje mirowozrieniije...*, s. 152.

<sup>34</sup> Idem, *Niepostizimoje*, [w:] idem, *Soczinienija*, Moskwa 1990, s. 442.

i empiryzm („zewnętrzność”). Jeżeli „prawda-*istina*” i „prawda-sprawiedliwość” są dalekimi źródłami tego, co w formie szczątkowej i wypaczonej rozwinęło się w racjonalizm – z jednej strony i empiryzm – z drugiej, to możemy powiedzieć, iż Frankowskie rozumienie „prawdy” jest w pewnym sensie „prawdą mistyczną”, rozumianą jako to, co przezwyłącza i zarazem obejmuje sobą cząstkowość ujęć.

2) Bierdiajew z kolei utrzymuje, iż inteligencja rosyjska zawsze poszukiwała „totalnego, całościowego światopoglądu”, gdzie „prawda-*istina*” i „prawda-sprawiedliwość” byłyby tożsame. I dalej pisze, iż „poprzez myślenie totalne poszukiwała doskonałego życia”<sup>35</sup>. W ocenie myśliciela postawa Rosjan podyktowana jest tym, iż całkowicie pochłonęła ich myśli o zbawieniu, i to zarówno zbawieniu swoich dusz, jak i narodu, a także świata jako całości. W tym ujęciu zatem rozumienie prawdy wiąże się z jej wymiarem soteriologicznym:

„Rosyjska niechęć do idei i obojętność wobec nich nierzadko przechodzą w obojętność wobec prawdy (*istina*). Rosjanin nie bardzo szuka prawdy (*istina*), ale szuka „prawdy-sprawiedliwości” (*prawda*), którą ujmuje na sposób bądźż to religijny, moralny, bądźż też społeczny, szuka on zbawienia. Jest w tym coś charakterystycznie rosyjskiego, oto właściwa prawda rosyjska. Ale jest w tym też niebezpieczeństwo, odwrócenie się od dróg poznania, ukłon w stronę niewiary, opartej na narodnictwie”<sup>36</sup>.

I dalej dodaje – co nie mniej ważne:

„Życie idei jest odkryciem życia ducha. (...) W powstaniu przeciw myśli abstrakcyjnej i w potrzebie myśli „całościowej” była swojego rodzaju wyższa prawda i przecucie wyższego typu myśli”<sup>37</sup>.

„Obniżenie” świadomości inteligencji rosyjskiej do poziomu psychologizmu narodnickiego, uznającego duszę ludu-narodu za kryterium prawdy – oto Bierdiajewowska diagnoza „zdrady” inteligencji, jakiej się ona sama dopuściła wobec własnej misji (i nieważne są pobudki: zdrada może się dokonać nawet na podstawie szlachetnych impulsów, takich jak w tym przypadku „miłość do ludu-narodu”). W ten sposób namiętności społeczne, a co za tym idzie także polityczne, zdominowały i wypchnęły z duszy i umysłu rosyjskiego inteligenta wartości klerkowskie. Albo inaczej rzecz ujmując: presja rzeczywistości zewnętrznej na przestrzeni dziejów Rosji uniemożliwiła wykształcenie w warstwie, wydawałoby do tego predysponowanej, bezinteresownego podejścia do wartości, w tym także do zasadniczej wartości intelektualnej, czyli prawdy.

Diagnoza Bierdiajewa w tym punkcie wydaje się w pewnym zakresie zbieżna z opisem „zdrady klerków”, jakiej dziesięć lat później dokona Benda. Należy jednak pamiętać, że poza nielicznymi wyjątkami etos intelektualizmu był od

<sup>35</sup> M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W., Warszawa 1999, s. 35.

<sup>36</sup> Idem, *Ob odnoszenii Russkich k idejam*, [w:] idem, *Typy religioznoj myslii w Rossii*, Paryż 1989, s. 53.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 53–55.

samych początków w Rosji niezmiernie słaby – co przede wszystkim należy mieć na uwadze, dokonując naszych porównań.

Mówiliśmy już o znaczeniu, jakie ten francuski myśliciel przydawał wartości sprawiedliwości. Przypomnijmy, iż traktował ją jako zasadę wieczną, bezinteresowną i regulatywną. Cnota sprawiedliwości wiąże się z moralnością. Otóż, jak dalej utrzymuje, egzaltacja moralnością przypisywaną sobie przez grupę społeczną, przeciwstawiająca się moralności uniwersalnej, jest formą partykularyzmu, „zdrada”, zamianą wartości ponadczasowej i uniwersalnej na doraźną, partykularną skuteczność. (W konsekwencji można by uznać, iż w imię „dobra ludu” można, a nawet trzeba użyć wszelkich metod, także tych złych moralnie – jak głosił, radykalny rewolucjonista, Sergiusz Nieczajew). Rzecz zatem w tym, jaki stosunek do idei sprawiedliwości zajmujemy. Czy traktujemy ją jako ideę intelektualną, a więc klerkowską, czy na sposób odwrotny – staje się ona naszą namiętnością? Dla klerka zdradzającego swój etos jest ona drogą pograżenia się w świecie polityki<sup>38</sup>. W tym ujęciu inteligencja rosyjska jawi się jako wręcz skazana na politykę, albowiem alternatywą dla niej może być w tej sytuacji tylko jałowy eskapizm.

Jednak równocześnie uznaje Bierdiajew istnienie owej „wyższej dążności” do przekroczenia poziomu racjonalności po to, aby wznieść się do „prawdy duchowej”, prawdy-życia, która jednoczyłaby w wyższej syntezie obydwie „stroiny” prawdy.

3) Przejdźmy do trzeciego, interesującego nas w tym szkicu, autora z kręgu *Wiech*. Zdecydowana obrona etyki i zarazem świadomość osobistej odpowiedzialności, jaka ciąży na „ludziach myśli”, niewątpliwie sytuuje Bułgakowa w szeregach rosyjskiej inteligencji<sup>39</sup>. Niemniej myśliciel ten poddaje świadomość inteligencją gruntownej krytyce. Jak już to wiemy, uznaje on żarliwą, ale też „formalną” religijność w postawie inteligencckiej i wskazuje na wiążącą się z tym paradoksalność: bowiem rosyjska niewiara to wiara dogmatyczna, wiara w pozytywistyczną naukę i ewolucjonizm, którą sprowadza do Feuerbachowskiej wiary antropoteistycznej oraz pozytywistycznej religii ludzkości („filozofii cmentarnej”)<sup>40</sup>. Przy takim rozumieniu świadomości inteligencckiej, i jednocześnie nawiązując do mowy apostoła Pawła wygłoszonej na ateńskim Areopagu<sup>41</sup>, stwierdza, że inteligencję rosyjską jego czasów można określić mianem „współczesnych Ateńczyków”, którzy stawiają ołtarze bogu nieznanego imienia. Oddają przy tym pokłon idolowi postępu, zapominając o tym, iż jedynym sposobem

<sup>38</sup> J. Benda, *op. cit.*, s. 240, s. 244 („religia partykularyzmu” prowadzi do polityki).

<sup>39</sup> Por. C. Evtuhov, *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890–1920*, Ithaca and London 1997, s. 51.

<sup>40</sup> S. Bułgakow, *Religia czelowiekoboga u ruszskoj inteligencii*, [w:] idem, *Dwa grada. Izsliedowanija o prirode obszczestwiennykh idealow*, Moskwa 1911 (reprint 1971), t. 2, s. 135, s. 146.

<sup>41</sup> Por. DzAp 17, s. 16–34.

nadania sensu ewolucjonizmowi jest poznanie i uznanie prawdziwego Boga, dotąd kryjącego się pod ateńskim symbolem „nieznanego boga” czyli zmartwychwstałego Chrystusa<sup>42</sup>. Przeciwwagą i obroną świadomości inteligenckiej przed jej autodestrukcyjnymi siłami czyni zatem Bułgakow świadomość chrześcijańską. Odwołuje się w ten sposób do wiary, jednakże „wiary z poręką”: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara”<sup>43</sup>. I jak podkreśla, takie rozumienie wiary łączy się z uznaniem realności oraz obiektywności tego, co jest na jej gruncie przeżywane<sup>44</sup>. Za realność należy uznać każdy byt poszczególny, a zatem byt ludzki z całym jego indywidualnym uposażeniem, a nie abstrakcyjny podmiot teorii postępu, czyli Comte’ańską Ludzkość. Można chyba uznać, iż dla Bułgakowa podmiotowość przeżywania prawdy religijnej wiąże się z absolutną i konkretną Podmiotowością Bogocłowieka. W myśl tych ustaleń należy także uznać, iż filozofii dostępna jest *prawdziwość (istinnost’)*, rozumiana tutaj jako odbłask, odbicie aspektu transcendentnej *Prawdy (Istina)*. Stąd wypływa wniosek, iż jeśli *prawdziwość* jest wyrazem wiecznego poszukiwania *Prawdy* (a więc „miłości Mądrości-Sofii” wiodącej myśliciela „od filozofii do sofologii” – co, nawiasem mówiąc, mogłoby też posłużyć do zobrazowania intelektualno-duchowego rozwoju Bułgakowa), to Jej znalezienie jest już tutaj równoznaczne z przekroczeniem filozofii, a zwłaszcza jej abstrakcyjnych ujęć<sup>45</sup>.

Podsumowując tę część rozważań poświęconych Bułgakowskiemu sposobowi rozjaśniania kwestii prawdy, możemy powiedzieć, że postawa chrześcijańska staje się tutaj jedyną możliwością przekroczenia teoretyczności myśli filozoficznej, i że jest ona zarazem odpowiedzią na wyzwanie etyczno-praktyczne, jak i społeczne, które wiąże się z sytuacją „chrześcijanina w świecie”. Jest ona także remedium na ułomność postawy inteligencji rosyjskiej, wyrażającej się w religijnej formie połączonej z nihilistyczną treścią, w sposób nieunikniony przechodzącej w niebezpieczne formy idolatrii.

#### 4. Podsumowanie

W pierwszej kolejności nasuwa się w tym miejscu pewien ogólny wniosek w postaci pytania. Czy zachowując w pamięci wstrząsające słowa Aleksandra Radiszczewa: „Dusza moja została zraniona przez cierpienia ludzkości”<sup>46</sup>, wy-

<sup>42</sup> S. Bułgakow, *Religia czelowiekoboga...*, s. 167 i n.

<sup>43</sup> 1 Kor 15, 14, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. III.

<sup>44</sup> S. Bułgakow, *Świat Niewieczernyj*, Moskwa 1994, s. 50.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>46</sup> „Dusza moja stradaniami czelowieczestwa ujazwlienna stała” – jest to wstrząsające wyznanie oświeceniowego myśliciela, pochodzące z dzieła *Podróż z Petersburga do Moskwy* (1790), por. A.N. Radiszczew, *Izbrannyje filosofskije soczinenija*, Moskwa 1949, s. 39.

powiedziane jeszcze w XVIII-wiecznej Rosji, nie staje się bardziej zrozumiała właśnie „humanitarna” postawa rosyjskiej inteligencji, jej „raskolnicza” – odszczepieńcza i pozbawiona zakorzenienia w teraźniejszości samoświadomość, wyrażająca się w nastawieniu antypaństwowym i rewolucyjnym?<sup>47</sup> A na to przecież zwracał w *Wiechach* szczególną uwagę Gerszenzon, natomiast wśród ich krytyków Mereżkowski – chociaż obaj wyciągali z tej diagnozy różne wnioski. Gerszenzon podkreślał – a w dużym stopniu tezę tę podzielała większość współautorów almanachu – wynikającą stąd ułomność inteligencji i jej obcość wobec ludu, przejawiającą się zwłaszcza w obliczu jego „gniewu”, ale jednocześnie przewidywał przełom w duszy inteligenta w postaci „końca terroru polityki”. Mereżkowski natomiast odwrotnie – w cesze „raskolnictwa” upatrywał szczególnego związku inteligencji z ludem<sup>48</sup>. Czy zatem sposób rozumienia prawdy i jej przesunięcie w stronę „sprawiedliwości” nie jest wręcz kamieniem założycielskim inteligencji rosyjskiej? Nie mogło to pozostać bez wpływu na inteligenckie rozumienie prawdy i wypływające stąd poczucie obowiązku.

W swoich poszukiwaniach prawdy integralnej „wiechowcy”, reprezentujący pewną postać samoświadomości inteligencji rosyjskiej, dążą do odnalezienia monizmu, poszukują utraconej syntezy i w religijnym, – rzecz by można, „łączącym” ujęciu (w znaczeniu łacińskiego słowa *religare*, rozumianego jako ponowne łączenie tego, co od-dzielone) – starają się odnaleźć jedność prawdy teoretycznej i praktycznej. W dążeniu tym charakteryzuje ich raczej postawa *neoplatońska* – a w tymże pojęciu należy przede wszystkim dostrzegać *monizm*, *dynamizm* i *moment religijny*<sup>49</sup>. *Komponent religijny* służy tutaj do łączenia, czyli jednoczenia w postaci harmonijnego współrealizowania obydwu stron prawdy. Tym samym „wiechowcy” dążą także do przekroczenia historycznej „ułomności” etosu rosyjskiej inteligencji – na ile natomiast to się udało, jest rzeczą dyskusyjną.

Natomiast Julian Benda w „zdradzie klerków” upatruje przede wszystkim zdrady idealizmu, ale wydaje się przy tym, że opowiada się za *idealizmem typu platońskiego* – charakteryzującym się *statycznym dualizmem*; lecz nie jest to oczywiście absolutny rozdział „wartości wiecznej” i „wartości użytkowej”. *Komponent religijny* (w etymologicznym sensie odwołujący się do drugiego znaczenia słowa *religare* jako mocowania, unieruchomiania) służy tu raczej do

<sup>47</sup> M. Bierdiajew, *O charakterie ruskiej rieligioznej myśli XIX wieku*, [w:] idem, *Typy rieligioznej...*, s. 12 i n.

<sup>48</sup> M. Gerszenzon, *Twórcza samoświadomość...*, s. 59, s. 61, s. 63; D.S. Mereżkowski, *Siem' smirionnych*, [w:] *Wiechi: pro et contra...*, s. 105.

<sup>49</sup> Por. J. Dobieszewski, *Tendencja neoplatońska w filozofii rosyjskiej*, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 43–50. Warto zwrócić uwagę na to, iż pewnych niebezpieczeństw związanych z tą tendencją był świadom S. Bułgakow, który w kilka lat po publikacji *Wiech* stwierdza, iż: „neoplatońskie nastawienie myśli i uczucia jest niebezpieczeństwem, stale czającym się w filozofii chrześcijańskiej”, por. S. Bułgakow, *Swiet...*, s. 139 i n.

„uwieczniania” prawd. Zadanie Bandy zatem sprowadzałoby się do konserwatywnej obrony tego, co jest od wewnątrz zagrożone: etosu intelektualisty w sensie klasycznym.

Czy te tendencje zacierają do tego samego celu? I tak, i nie. Na pewno są próbą ochrony wartości uznanych za istotne. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją zerwania ciągłości. W obydwu przypadkach – zarówno *Wiechów*, jak i *La trahison des clercs* – pojawia się postulat „odrodzenia”. W pierwszym przypadku jest to „rosyjski renesans” i przewyciężenie „inteligentstwa” (*inteligentszcziny* – jak to określił Bierdiajew), w drugim zaś powrót do „etosu intelektualisty” jako strażnika wartości cywilizacji Zachodu. Zerwanie polega na świadomości „zmięszczenia” kultury, co uwidacznia się w takich historycznych przejawach – na Wschodzie i na Zachodzie – jak bolszewizm i faszyzm<sup>50</sup>. Odpowiedzią myślicieli rosyjskich wydaje się być próba ukazania „integralności” prawdy w jej dwóch wymiarach, co określaliśmy nieco metaforycznie jako „rosyjska prawda”, a mianowicie jako jedność „prawdy” ontologiczno-gnozeologicznej (*istina*) i etyczno-społecznej (*prawda*). Zerwanie z tradycją ma tutaj nie tylko znaczenie negatywne, ale i pozytywne. Jest to bowiem zerwanie ze „złą tradycją” inteligencji rosyjskiej, ale nie radykalne przekreślenie wszystkiego, co na przestrzeni swoich dziejów ta warstwa wykształciła, a więc jest to jednocześnie i nawiązanie do niektórych jej cech, przede wszystkim wrażliwości etycznej i tego, co było określane jako „postawa religijna”, czyli dążenie do światopoglądowej całościowości<sup>51</sup>.

U Bandy natomiast zerwanie z tradycją klasyczną jest uznane za główny i właściwie jedyny czynnik odpowiadający za kryzys współczesności. Zauważmy, iż cechuje go przy tym narastający pesymizm w ocenie przyszłości i miejsca w niej wartości klerkowskich.

Jednocześnie powinniśmy chyba uznać, iż przemyślenie zmagania o prawdę w świecie zdominowanym przez rzeczywistość polityczną – w oglądzie zarówno „wiechowców”, jak i Juliana Bandy – może przyczynić się do uwrażliwienia i zachowania szczególnej uważności w przestrzeni napięć rodzących się na styku teorii i praktyki. Filozoficzne ujęcie prawdy musi zatem mieć świadomość tego, co przychodzi ze strony polityczności. Poszukiwacz prawdy bezinteresownej musi mieć także świadomość kontekstu społeczno-politycznego, w którym żyje i myśli. Wiek dwudziesty rzeczywiście – tak jak to wskazał autor *Zdrady klerków* – okazał się wiekiem polityki. Namiętności „realistyczne”, szczególnie w ich dwóch wersjach: nacjonalistycznej (antagonizm narodowy) oraz interna-

---

<sup>50</sup> Co znajduje wyraz w almanachu *Iz głubiny* (1917), który można uznać za dopełnienie *Wiech* (i zarazem spełnienie obaw wyrażonych w tym ostatnim) oraz w *Przedmowie* Juliana Bandy do *La trahison des clercs* z 1946 roku.

<sup>51</sup> Szczególnie czuły punkt światopoglądu inteligenckiego, będący zarówno szansą, jak i niebezpieczeństwem popadnięcia w zgubny fanatyzm.



cjonalistycznej (antagonizm klas społecznych), opanowały w tym okresie świadomość Europejczyków; i nie tylko, bowiem przekroczyły ją, dokonując mniej lub bardziej skutecznych „przerzutów ideologicznych” na kraje pozaeuropejskie<sup>52</sup>. Z tą tendencją wiąże się niebezpieczeństwo zrelatywizowania idei prawdy względem różnie rozumianej partykularności. I to właśnie świadomość owej szczególnej zależności i uwikłania filozofii w polityce została już w 1909 roku wyraźnie wyartykułowana w almanachu *Wiechi*, a osiemnaście lat później w *La trahison des clercs*<sup>53</sup>. Możemy zatem chyba zgodzić się z przekonaniem, iż perypetie rosyjskiej inteligencji okazały się „czułym barometrem kryzysu duchowego Europy”<sup>54</sup>.

Na progu XXI wieku Mark Lilla w sposób, rzec by można, „wiechowsko-bendowski” podsumowuje niektóre przygody dwudziestowiecznych intelektualistów z polityką: „Problem Heideggera jest problemem wszystkich wielkich filozofów. Ich myśl należy kultywować, lecz zarazem chronić przed światem, podobnie jak ich samych należy ustrzec przed światowymi problemami polityki, które są przedmiotem zainteresowania innych ludzi – obywateli, mężów stanu i ludzi czynu”<sup>55</sup>. Myślę, że na tej przezornej uwadze możemy zakończyć nasze rozważania dotyczące „pytania o prawdę” w jej konfrontacji ze światem praktyki społecznej. Co oczywiście żadną miarą nie może być rozumiane jako „zamknięcie sprawy”, ta bowiem ciągle zachowuje aktualność – co prawda zmienną, bo uwarunkowaną historycznymi okolicznościami – niemniej wciąż od nowa budzącą nasz niepokój.

*В статье рассматривается проблема интеллектуальных ценностей на примере восприятия понятия правды интеллигентской средой. С одной стороны анализу подвергаются взгляды русских авторов альманаха Вехи (1909), с другой же – рассуждения Жюльена Бэнда, представленные в труде La trahison des clercs (Предательство клерков, 1927). Столкновение ценностей, исповедуемых интеллигенцией с миром политики несет с собой определенные последствия. Клерковский идеализм вырождается в правду текущего момента*

<sup>52</sup> Por. J. Benda, *op. cit.*, s. 317.

<sup>53</sup> Zarówno *Wiechi*, jak i *La trahison des clercs* miały swoje kontynuacje, częściowo potwierdzające prognozy postawione w tych dwóch – różnych, ale przecież na swój sposób sobie bliskich – dziełach. W Rosji jest to almanach *Iz głubiny* (1918), natomiast we Francji *La fin de l'éternel* (1929), książka napisana przez Bendę w postaci opisu reakcji klerków-„zdrajców” na jego zarzuty, reakcje, które w jego mniemaniu ostatecznie potwierdzają postawione już wcześniej jakże niepokojące diagnozy.

<sup>54</sup> P.P. Gajdenko, *Władimir Solowjew i filozofija...*, s. 428.

<sup>55</sup> M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006, s. 44.

та – с сожалением отмечает Бэнда. Ситуация российской интеллигенции представлялась по-другому. Её возникновению сопутствовало давление со стороны власти. Её самосознание определяло отношение к политике царского режима. «Добро народа» становится для неё идолом. В такой обстановке авторы Вехов призывали интеллигенцию к преобразению собственного сознания: соединить правду с истиной. За «практической» стороной выражаемых веховцами взглядов скрывалась метафизическая позиция. В случае Бэнда клерковский идеализм опирается на идеализме платонского типа, авторам же Вехов неоплатонская метафизика.

*The article deals with the problem of intellectual values on the example of highbrow way of understanding what the truth is. On the one hand, it analyzes the viewpoints of Russian authors of the Vekhi almanac (The Signposts, 1909), on the other, the viewpoints of Julian Benda as presented in La trahison de clerics (The treason of the Clerics, 1927). The confrontation of intellectual values with the world of politics carries the defined consequences. Clerical idealism distorts itself into the temporary truth, which Benda sadly ascertains. The position of Russian intellectuals is different. Their emergence is accompanied by political pressure. The attitude towards the politics of tsarism determines their self-consciousness. The concept of "Common Wealth" becomes their idol. In this situation the authors of the Vekhi call upon the transformation of intellectual awareness: the combining of the "truth-justice" dimension with the "theoretical truth". Behind the "practical" side of the laid out viewpoints hide metaphysical attitudes. For Benda clerical idealism is based on the platonic type of idealism whereas the authors of the Vekhi get closer to the neoplatonic metaphysics.*