

tekst pobrany ze strony
www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl

Julia Żylina-Chudzik¹

**Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako
pragmatyczna implikacja jego antropologii²**

¹ Julia Żylina-Chudzik, ur. 1984, absolwentka filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tłumacz języka rosyjskiego i ukraińskiego.

² Niniejsza praca magisterska powstała w 2008 r., w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod opieką naukową dra Leszka Augustyna.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	3
ROZDZIAŁ I. MIKOŁAJ FIODOROW I JEGO „FILOZOFIA WSPÓLNEGO CZYNU”	5
1. Metafizyka wszechjedności, kosmizm, socjobiologia - recepcja Fiodorowa w Rosji.....	6
2. Fiodorow w polskich opracowaniach naukowych.....	8
3. W stronę czynu: między „antyfilozofią” a „filozofią nową”.....	10
4. „Hieroglif stylu” - filozoficzny język Fiodorowa.....	13
5. <i>Avant la lettre</i> aktywistycznej eschatologii - antropologia w <i>Filozofii wspólnego czynu</i>	15
ROZDZIAŁ II. ONTOLOGIA I DEONTOLOGIA W „FILOZOFII WSPÓLNEGO CZYNU”	21
1. Zło nieradykalne czyli „ <i>problem śmiertelności</i> ”.....	22
2. Patrofagia, pornokracja, rozbrat - przyrodnicze znamiona cywilizacji i jej krytyka.....	25
3. Przyroda jako „ <i>tymczasowy wróg</i> ” i „ <i>wieczny przyjaciel</i> ” człowieka.....	30
4. Epistemologia dla inżynierów i moralny materializm.....	31
5. Czym jest „ <i>supramoralizm</i> ” i „ <i>projektywizm</i> ”?.....	34
6. „ <i>Bóg ojców nie zmarłych lecz żywych</i> ”.....	36
ROZDZIAŁ III. ANTROPOLOGIA MIKOŁAJA FIODOROWA	39
1. Pomiędzy teorią a praktyką - metodologiczne założenia Fiodorowa na tle klasycznych koncepcji antropologicznych.....	39
2. „ <i>Jarżmo Kanta</i> ”, czyli skutki „ <i>uczonej</i> ” antropologii.....	42
3. Postawa pionowa a pozycjonalność człowieka wobec świata.....	48
4. Istota naznaczona brakiem (dialektyka słabości i siły).....	52
5. <i>Animal religiosum, homo sepe liens</i> , człowiek kopernikański.....	58
ROZDZIAŁ IV. AKTYWISTYCZNA ESCHATOLOGIA	63
1. Regulacja przyrody.....	64
2. Przypuszczalny początek i koniec historii.....	70
3. Wskreszenie immanentne, warunkowość Apokalipsy i apokatastaza.....	74
4. Reintegracja rozumu i wiary - wszechświatowa liturgia.....	82
ZAKOŃCZENIE	84
Bibliografia	87

WSTĘP

Nie jest łatwo natrafić na pracę dotyczącą rosyjskiej filozofii, której nie otwierałyby rozważania na temat jej swoistości. W pułapkę „tłumaczenia się” z zajmowania się „na poważnie” myślą rosyjską wpadają nawet badacze w pełni świadomi faktu, że eksponowanie problematyki „rosyjskości” tej myśli - sugerujące, że owa „rosyjskość” jest jakąś cechą kardynalną, dysjunktywnie oddzielającą dziedzictwo intelektualne Wschodu i Zachodu - jest zabiegiem bezpłodnym, od początku skazanym na porażkę³. Choć strategia przyjmowana w niniejszej pracy jest zupełnie inna, nie łudzimy się, że uda się nam całkowicie ominąć tę i podobne trudności.

Borys Wyszewlawcew pisał: „*Podstawowe problemy filozofii światowej są rzeczą jasną problemami filozofii rosyjskiej i w tym sensie nie istnieje żadna specyficznie rosyjska filozofia. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania*”⁴. Postaramy się intuicję Wyszewlawcewa przybliżyć i uzasadnić, przedstawiając studium konkretnego przypadku rzeczzonego „rosyjskiego podejścia” do filozofii. W tym celu dokonamy swoistej demaskacji (czy też - demitologizacji) jednej z najbardziej charakterystycznych w historii myśli rosyjskiej koncepcji filozoficznej - aktywistycznej eschatologii Mikołaja Fiodorowa - wykazując zarówno jej oryginalność, jak i zakorzenienie w problematyce uniwersalnej, konstytutywnej dla filozofii jako takiej (o ile zgodzimy się z Immanuelem Kantem, że całą filozofię można określić jako próbę odpowiedzi na pytanie *Kim jest człowiek?*, pytanie antropologii).

Wybór Fiodorowa na bohatera niniejszej pracy nie jest, oczywiście, przypadkowy. Pragniemy zaprezentować spuściznę myśliciela, który jest w Polsce niemalże nieznaną. Podejmujemy się zadania weryfikacji opinii narosłych wokół jego *Filozofii wspólnego czynu*, jak również, niełatwej w obliczu „fantastyczności” pomysłów Fiodorowa, obrony jego „projektu”. Możliwość i skuteczność ostatniej wiążemy z przekonaniem o uniwersalności fiodorowskich rozstrzygnięć antropologicznych, które, chociaż mniej spektakularne niż „egzoteryczna” eschatologia myśliciela, wydają się nam być elementem uspojującym filozofię Fiodorowa, a co ważniejsze - uniemożliwiającym jej lekceważenie.

³ Por.: J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” filozofii rosyjskiej, [w:] *Granice Europy - granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, red. W. Rydzewski i L. Augustyn, Kraków 2007, s. 13-14.

⁴ Б. Б. Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, [w:] *idem, Этика преображенного Эроса*, Москва 1994, s. 154; podają za: J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” ..., op. cit., s. 14.

Niniejsza praca składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy ma charakter wprowadzający: przedstawimy w nim sylwetkę Mikołaja Fiodorowa oraz dzieło jego życia - *Filozofię wspólnego czynu*. Postaramy się wypunktować specyfikę twórczości Rosjanina, możliwości jej interpretacji, a także - wybierając interpretację w duchu filozofii człowieka - zarysować metodologię dalszych badań. W rozdziale drugim zaprezentujemy funkcjonowanie fiodorowskich „kategorii” filozoficznych oraz podstawowe założenia ontologiczne myśliciela. Będziemy akcentować religijny oraz etyczny („supramoralny”) wymiar „projektywizmu” Fiodorowa, czyli prymat deontologii nad ontologią. Priorytet „tego, co być powinno” nad „tym, co jest”, będziemy - w trzecim rozdziale pracy - tropić w antropologicznych rozważaniach myśliciela. Jednocześnie spróbujemy zestawić rozstrzygnięcia Fiodorowa dotyczące istoty i przeznaczenia człowieka, z wybranymi elementami „klasycznych” koncepcji antropologicznych autorstwa Immanuela Kanta, Maxa Schelera, Helmutha Plessnera czy Arnolda Gehlena. Liczymy, że zabieg ten, ujawniający liczne podobieństwa pomiędzy „wschodnią” i „zachodnią” tradycją antropologiczną, pozwoli dogłębnie zrewidować obiegowe poglądy na aktywistyczną eschatologię Fiodorowa. Traktowana jako pragmatyczna implikacja antropologii, eschatologia Rosjanina - której dokładnie przyjrzymy się w ostatnim rozdziale pracy - zachowuje swoją oryginalność, a jednocześnie przestaje się jawić jako koncepcja egzotyczna, „niszowa”, zupełnie obca kulturowo, czy też - w najlepszym wypadku - utopijna. Wydobywając z *Filozofii wspólnego czynu* wątki uniwersalne, pragniemy umożliwić zrozumienie spuścizny Fiodorowa, lecz także zrozumienie „rosyjskiego sposobu” filozofowania, pośrednio zaś - „sposobu europejskiego”. Zobaczmy zatem, jak w tym, co „ojczyste” (родное) zawiera się to, co „powszechne” (вселенское)⁵.

⁵ Por.: *ibidem*, s. 16.

Rozdział I

MIKOŁAJ FIODOROW I JEGO „FILOZOFIA WSPÓLNEGO CZYNU”

„Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat;
idzie jednak o to, by go zmienić”.
(Karol Marks)

„W dziejach rosyjskiej kultury nie brakowało nigdy heroicznym ekscentryków, wierzących niezłomnie we wzniosłe i dziwaczne idee i starających się tego dowieść każdą chwilą swojego życia”¹. Legendarny bibliotekarz muzeum im. Rumiancewa - Mikołaj Fiodorowicz Fiodorow (1828-1903) - zasadnie może być uważany za najdoskonalsze wcielenie powyższego typu. Nazywany „Moskiewskim Sokratesem”² czy „uczonym świętym”³, prowadzący skrajnie ascetyczny tryb życia⁴, pomimo zadatków przywództwa intelektualno-duchowego⁵, Fiodorow świadomie unikał rozgłosu. Prawie nie publikował swoich pism⁶, przez co za życia znany był głównie w wąskim kręgu intelektualistów związanych z biblioteką, w której pracował. Już wówczas jego śmiały projekt filozoficzny wzbudzał zainteresowanie i aprobatę największych współczesnych mu Rosjan - by wymienić choćby Fiodora Dostojewskiego⁷, Lwa Tołstoja⁸ czy Włodzimierza Sołowjowa⁹.

¹ S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 19.

² С. Семенова, *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004, s. 11.

³ Por.: M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. „Filozofia wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa wobec kantyzmu*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 103.

⁴ Por.: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 85-86; por. także: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 69-78.

⁵ L. Koehler, *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979, s. 1.

⁶ Nieliczne wyjątki (np. artykuł *Чему научает древний христианский памятник в Китае?*, [w:] *Русский архив*, nr 4, 1901) Fiodorow podpisuje pseudonimami bądź nazwiskami swoich przyjaciół. Por. także dodatek pt. *Fedorov in Askhabat*, [w:] G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov: an introduction*, Belmont 1979, s. 237-245, gdzie badacz opisuje (i solidnie dokumentuje) historię polemiki prowadzonej przez Fiodorowa w aschabadzkich gazetach za pośrednictwem jego ucznia N. Petersona.

⁷ W liście do osoby, dzięki której pisarz zapoznał się z poglądami Fiodorowa, Dostojewski pisał: „Muszę powiedzieć, że absolutnie zgadzam się z jego poglądami. Czytałem je jak swoje!”, F. Dostojewski, *List do N. Petersona z dnia 24 III 1878*, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 455.

⁸ W *Dziennikach* Tołstoja czytamy: „Mikołaj Fiodorycz to święty człowiek. Komórka. Wykonywać!”, L. Tołstoj, *Dzienniki*, t. 1.: 1847-1894, przeł. M. Leśniewska, Kraków 1973, s. 308.

⁹ Sołowjow pisał do Fiodorowa: „(...)projekt Pański jest od czasów pojawienia się chrześcijaństwa pierwszym ruchem naprzód ducha ludzkiego na drodze Chrystusowej. Ze swej strony mogę tylko uznać Pana za swego nauczyciela i duchowego ojca”, В. С. Соловьев, *Письма*, Санкт-Петербург 1908, t. 1., s. 12.

1. Metafizyka wszechjedności, kosmizm, socjobiologia - recepcja Fiodorowa w Rosji

Fiodorowa doceniło dopiero pokolenie myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego na początku XX wieku¹⁰. Głoszony przez skromnego bibliotekarza projekt *aktywnego chrześcijaństwa*, wraz z całym inwentarzem idei składowych (m. in.: *Bogocłowieczeństwa*, współdziałania energii boskich i ludzkich w dziele przeobrażenia świata, *wszechjedności*, *soborowości*, warunkowego charakteru prorocत्व apokalipsy, powszechnego zbawienia, twórczej eschatologii), został podjęty (niekiedy w formie polemiki) przez najwybitniejszych filozofów „srebrnego wieku”: Sergiusza Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa, Eugeniusza Trubieckoję, Lwa Szestowa, Pawła Florenskiego, Siemiona Franka, Grzegorza Fiedotowa, Grzegorza Fłorowskiego¹¹ i wielu innych. Pokrewieństwo idei jest w niektórych przypadkach na tyle wyraźne, iż nie brakuje badaczy wprost zaliczających Fiodorowa do wymienionej formacji intelektualnej¹². Trzeba jednak zauważyć ryzykowny charakter wszystkich tego typu klasyfikacji. Filozofii Fiodorowa w żaden sposób nie można sprowadzić do idealistycznego systemu o proveniencji religijnej, tymczasem właśnie szeroko rozumiany idealizm stanowi podstawową komponentę światopoglądową myślicieli srebrnego wieku¹³. Mamy tu wszakże do czynienia ze znaczącą inspiracją. Rozbieżności między nauczaniem Fiodorowa i rosyjskich filozofów religijnych początku XX wieku eksponowali zwłaszcza myśliciele uważający się za bezpośrednich

¹⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J. C. - S. W., Warszawa 1999, s. 218.

¹¹ Wymienieni myśliciele opublikowali pierwsze artykuły na temat osoby i twórczości M. Fiodorowa: С. Н. Булгаков, *Загадочный мыслитель*, [w:] *Московский еженедельник*, 1908; przedruk [w:] *idem*, *Два града*, т. 2., Москва 1911; por. także: *idem*, *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*, Москва 1917; *idem*, *Душа социализма*, [w:] *Новый Град*, nr 1, 1931; Е. Н. Трубецкой, *Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону)*, [w:] *Вопросы философии и психологии*, nr 3, 1913; Н. А. Бердяев, *Религия воскресения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова*, [w:] *Русская мысль*, nr 7, 1915; przedruk [w:] *idem*, *Типы религиозной мысли в России*, Париж 1989; Л. Шестов, *Ф. Федоров*, [w:] *idem*, *Умозрение и откровение*, Париж 1964, cytaty za polskim tłumaczeniem tego tekstu autorstwa A. Papieskiej: L. Szestow, *N. F. Fiodorow*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, op. cit., s. 193-196; por. fragmenty dotyczące Fiodorowa [w:] П. А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва 1914; także: *Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожневникова*, [w:] *Вопросы философии*, nr 6, 1991; Г. П. Федотов, *Эсхатология и культура*, [w:] *Новый Град*, nr 13, 1938; Г. Флоровский, *Проект мнимого дела*, [w:] *Современные Записки*, nr 59, 1935; *idem*, *Пути русского богословия*, Париж 1981, s. 322-330; С. Л. Франк, *Николай Федоров*, [w:] *idem*, *Из истории русской философской мысли конца XIX - начала XX в.*, Нью-Йорк 1965.

¹² Por.: J. Dobieszewski, *Współczesny stan filozofii w Rosji*, [internet:] www.rkn.republika.pl/stan_filozofii_w_rosji.html, 11 III 2008; por. także: „*Gazeta szturmowa*”, nr 1(5) 2001; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 87.

¹³ Por.: J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000.

ideowych spadkobierców Moskiewskiego Sokratesa: Mikołaj Peterson, Włodzimierz Kożewnikow, później zaś Sergiusz Hołowanienko¹⁴.

Inna grupa, która uznała Fiodorowa za swego patrona to rosyjscy kosmiści: Walerian Murawjow, Aleksander Gorski, Mikołaj Setnicki, a także Konstanty Ciołkowski (inicjator radzieckiego programu raketowego) oraz Włodzimierz Wernadski (twórca rosyjskiej teorii noosfery). W nauczaniu bibliotekarza-erudyty odnaleźli oni propozycję „*potraktowania Ziemi nie jako granicy twórczej działalności człowieka, a jedynie jako punktu wyjściowego, od którego droga prowadzi ku Wszechświatu, a także uznanie człowieka za obdarzony świadomością, najdoskonalej rozwinięty element przyrody, odpowiedzialny za jej dalszy rozwój*”¹⁵. Kosmizm, który wy dobył futurologiczny, materialistyczny, a także prakseologiczny aspekt nauczania Fiodorowa, okazał się być nurtem światopoglądowo ponętnym w obliczu zmian ustrojowych, które stopniowo zachodziły w Rosji po rewolucji październikowej 1917 r. Rzecz jasna nazwiska samego Fiodorowa - jako filozofa religijnego, a w dodatku reakcyjnego - przez bardzo długi czas nie wolno było w Rosji wymawiać, co jednak zupełnie nie przeszkadzało rozplenianiu się swoistej sekty „fiodorowców”¹⁶ - odważnych bądź odpowiednio zdesperowanych poszukiwaczy „*nowoczesnych mitów socjologii*”¹⁷. Nie ma, jak się wydaje, potrzeby dodawać jak niewiele owe „mity” miały wspólnego ze źródłowym przekazem nauczania Fiodorowa.

Przewlekłą nieobecność interesującego nas myśliciela w oficjalnym dyskursie filozoficznym obowiązującym w Związku Radzieckim¹⁸ w jakiejś mierze udało się nadrobić przedstawicielom XX-wiecznej rosyjskiej literatury i sztuki. Motywy „fiodorowskie” odnajdujemy w twórczości tak różnorodnych pisarzy i poetów jak: Walery Briusow, Maksym Gorki, Włodzimierz Majakowski, Mikołaj Zabołocki, Welimir Chlebnikow, Borys Pasternak, Andrzej Płatonow, Walenty Rasputin, Otap Cziladze, Czingiz Ajtmatow, Włodzimierz

¹⁴ Пор.: В. А. Кожевников, *Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изд. и неизд. произведениям, переписке и личным беседам*, [w:] *Русский Архив*, 1904 i nast., wydanie książkowe: Москва 1908; Н. П. Петерсон, *Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого о «непротивлении» и другим идеям нашего времени*, Верный 1912; С. А. Голованенко, «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, [w:] *Богословский вестник*, nr 12, 1913, a także szereg artykułów tegoż myśliciela w kolejnych rocznikach wymienionego pisma.

¹⁵ М. Jurczyga, *Kant jest z miasta...*, op. cit., s. 103; por. także: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 463-498.

¹⁶ Por.: М. Бьердияев, *Автобиография философична*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 212.

¹⁷ А. Pomorski, *Духовый пролетарий. Прозынык до дзейяў ламаркізму społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996, s. 10.

¹⁸ Niektórzy badacze wskazują jednak na przekorną obecność Fiodorowa w myśli radzieckiej. Пор.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 113-130; por. także: А. Pomorski, *Духовый пролетарий...*, op. cit.; dodajmy jednak, iż była to obecność nieoficjalna, nieortodoksyjna.

Makanin czy Anatol Kim¹⁹. Inspirację nauczaniem Moskiewskiego Sokratesa zdradza także intelektualne malarstwo Pawła Filonowa oraz grafika Wasilija Czekrygina²⁰.

Biorąc pod uwagę tylko wymienione afiliacje, należy się w pełni zgodzić ze stwierdzeniem, iż wielu zjawisk w dwudziestowiecznej kulturze rosyjskiej nie można zrozumieć, nie znając Fiodorowa²¹. Tym samym niesprawiedliwa wydaje się uwaga Andrzeja Walickiego, który twierdzi, iż „*znaczenie, które przypisują mu [Fiodorowowi - JŻCh] emigracyjni historycy myśli rosyjskiej, wydaje się wyolbrzymione*”²². Znamiennym wydaje się nam fakt, iż o Fiodorowie - skądinąd głoszącym bynajmniej nieortodoksyjne interpretacje doktryny chrześcijańskiej - życzliwie pisze nie tylko Mikołaj Łoski²³ lecz także prawosławny teolog Paul Evdokimov²⁴, czy badacz rosyjskiej filozofii i zarazem duchowny - Wasilij Zienkowski²⁵.

2. Fiodorow w polskich opracowaniach naukowych

W samej Rosji Fiodorowem oficjalnie zaczęto się interesować dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, w dużej mierze dzięki Swietłanie Siemionowej - wytrwałej badaczce i popularyzatorce idei myśliciela. Siemionowa jest autorką wielu artykułów na temat Fiodorowa, a także obszernych i bodajże najbardziej głębokich pod względem merytorycznym monografii rosyjskiego filozofa²⁶. Również dzięki jej staraniom w Rosji były wydawane kolejne, stopniowo poszerzane, edycje pism zapomnianego myśliciela²⁷. Pod koniec ubiegłego stulecia zaczęły się także ukazywać zachodnie, niekiedy bardzo wartościowe, publikacje na temat Fiodorowa²⁸.

¹⁹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 519-553.

²⁰ Por. rozdział: *Fedorow and the Artists*, [w:] L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 87-112.

²¹ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 18.

²² A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 549. Argumentacja, którą Walicki się posługuje - „Z punktu widzenia zachodnich kryteriów filozoficzności trudno uznać Fiodorowa za filozofa” - dyskwalifikować może większość wybitnych rosyjskich filozofów, a samego Fiodorowa musiałaby tylko ucieszyć (o fiodorowowskiej krytyce filozofii jako takiej, zaś filozofii zachodniej w szczególności będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy).

²³ Por.: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 85-91.

²⁴ Por.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 42-43.

²⁵ Por.: В. В. Зенковский, *История русской философии*, т. 2, Москва 2001, s. 572-587. Cytaty za: W. Zienkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papińska [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, op. cit., s. 307-323.

²⁶ Por.: С. Семенова, *Николай Фёдоров. Творчество жизни*, Москва 1990; *idem*, *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004.

²⁷ Obecnie najbardziej pełne wydanie to: Н. Ф. Федоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, ред. А. Г. Гачева, С. Г. Семенова, Москва, т. 1 - 1995, т. 2 - 1995, т. 3 - 1997, т. 4 - 1999; *Дополнения. Комментарии к т. 4* - 2000.

²⁸ Por.: S. Lukashovich, *N.F. Fedorov (1828-1903): A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*, Newark 1977; L. Koehler, *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979; G. M. Young Jr.,

W Polsce po raz pierwszy na rosyjskiego filozofa zwrócił uwagę Ryszard Łużny w artykule pt. *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*. Apel uczonego do badaczy o zainteresowanie się po tym „rekonesansowym kroku”²⁹ problematyką obecną w pismach Fiodorowa, musiał jednak czekać kilkanaście lat na swoją - wciąż niezadowolającą - realizację. Można wymienić zaledwie kilka polskich publikacji dotyczących Fiodorowa, przy czym - pomijając pierwsze polskie tłumaczenie krótkiego, lecz ważnego tekstu samego myśliciela³⁰, ujęcia komparatystyczne bądź wzmianki podręcznikowe³¹ - dysponujemy zaledwie czterema pozycjami bibliograficznymi. Zasługują one na to, aby je wymienić. Książka *Duchowy proletariusz* autorstwa Adama Pomorskiego, w której Fiodorow jest tylko jednym z kilku głównych bohaterów, przedstawia dorobek rosyjskiego filozofa w sposób o tyleż intrygujący, co kontrowersyjny. W postmodernistycznym kolażu cytatów możemy napotkać dosadne komentarze badacza w stylu: „z jego [Fiodorowa - JŻCh] apokaliptycznego pacyfizmu już w trzecim pokoleniu wylęły się głowice atomowe”³². Pomorski próbuje pokazać historię degeneracji przesłania Fiodorowa w radzieckiej Rosji, sam jednak bardzo skrupulatnie i wybiórczo sięga do tekstów źródłowych myśliciela, przez co także przyczynia się do zniekształcenia jego idei. Bardziej entuzjastycznie ocenia owe idee Cezary Wodziński, który poświęca Fiodorowowi spory fragment swojej książki pt. *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*³³. Prezentacja filozofii Rosjanina ma wprawdzie tutaj charakter nieścisły, jednak wybitnie przekonujący, zwłaszcza, że badacz najczęściej pozwala Fiodorowowi mówić własnym

Nikolai F. Fedorov: an introduction, Belmont 1979; A. Teskey, *Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982; I. Masing-Delic, *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Stanford 1992.

²⁹ R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, [w:] „*Przegląd Humanistyczny*”, nr 1-2, 1982, s. 116.

³⁰ M. Fiodorow, *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)*, przeł. C. Wodziński, [w:] „*Aletheia*”, nr 2-3, 1989; Por. także przedruk fragmentów tego tekstu [w:] „*Kresy*”, nr 15, 1993.

³¹ Por.: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, [w:] „*Slavia Orientalis*”, nr 3-4, 1989, cytaty za wydaniem: G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003, s. 113-126; por. także: *idem*, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, rozdz. *Historia jako droga ku osobowej nieśmiertelności (Włodimir Sołowjow)*, s. 271-328; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 157-165; *idem*, *Zarys myśli rosyjskiej*, op. cit., s. 548-553; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 44-49; M. Madej-Cetnarowska, *Echo idei „wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa w powieści „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego. Historia niespełnionych nadziei*, [w:] „*Slavia Orientalis*”, nr 4, 2003, s. 515-532; wreszcie poświęcony wyłącznie Fiodorowowi artykuł: A. Sawicki, *Eschatocentryzm. Wskreszenie zmarłych przodków według Mikołaja Fiodorowa - naukowa fantastyka czy imperatyw wiary*, [w:] „*Idea - studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*”, XVII, Białystok 2005.

³² A. Pomorski, *Duchowy proletariusz*, op. cit., s. 32.

³³ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, zwłaszcza s. 77-106.

językiem, przytaczając *in extenso* liczne fragmenty jego dzieł, skądinąd wciąż w Polsce nie wydanych. Publikacją, która - naszym zdaniem - ujmuje problematykę „fiodorowską” w sposób najbardziej ogólny i analityczny zarazem jest artykuł Sławomira Mazurka pt. *Kosmiczna Pascha*, zamieszczony w zbiorze *Utopia i łaska*³⁴. Należy także docenić najnowszy przyczynek do badań nad myślą Fiodorowa, mianowicie artykuły i tłumaczenia zebrane w czwartym wydaniu *Almanachu myśli rosyjskiej* pod redakcją Janusza Dobieszewskiego - *Wokół Szestowa i Fiodorowa*³⁵.

Jak widać wciąż nie możemy się pochwalić całościowym i solidnym opracowaniem dorobku myśliciela, który niewątpliwie na takowe opracowanie zasługuje. Niemniej w ostatnich latach daje się w Polsce zaobserwować intensyfikację zainteresowania osobą i twórczością Mikołaja Fiodorowa³⁶, który to fakt można tłumaczyć zarówno egzotycznością myśliciela, jak również aktualnością i radykalnością głoszonych przez niego rozwiązań. Rzecz jasna to ten drugi aspekt traktujemy jako presupozycję dla naszych rozważań nad antropologią i aktywistyczną eschatologią w wydaniu rosyjskiego filozofa.

3. W stronę czynu: między „antyfilozofią” a „filozofią nową”

Czy mamy jednak prawo nazywać Fiodorowa „filozofem”, a jego nauczanie - „filozofią”?

Najważniejsze prace myśliciela zostały wydane - pod zbiorczym tytułem *Filozofia wspólnego czynu (Философия общего дела)*³⁷ - dopiero po jego śmierci przez wiernych uczniów Petersona i Kożewnikowa. Skromny nakład pierwszego tomu (480 egzemplarzy) - zgodnie z niepisaną wolą Fiodorowa, który uważał wszelką własność prywatną za przejaw grzechu i postulował by dziedzictwo intelektualne traktować jako kolektywną własność całej ludzkości³⁸ - nie był przeznaczony do sprzedaży, książkę mógł otrzymać każdy chętny. Rzecz

³⁴ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 18-57.

³⁵ *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, op. cit.

³⁶ Co ciekawe Fiodorow intryguje nie tylko historyków myśli rosyjskiej, por.: Cz. Miłosz, *Pesymizm - optymizm* (1993), [w:] *Idem, Życie na wyspach*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 1997; L. Jęczyk, *Mistyka i technika*, [w:] „*Nowa fantastyka*”, nr 4, 1994; E. Bendyk, W. Krasiński, *Wojny światów*, [w:] „*Polityka*”, nr 25 (2509), 25 VI 2005, s. 70; a także powieść J. Dukaja pt.: *Lód*, Kraków 2007, s. 676-683, 971.

³⁷ *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова*, t. 1, Верный 1906, t. 2, Москва 1913; Przygotowywany był także trzeci tom, którego publikacji przeszkodziły wydarzenia pierwszej wojny światowej, rewolucji 1917, w końcu - śmierci obu głównych wydawców. Niektóre materiały przygotowane do trzeciego tomu, zostały później wydane przez N. Setnickiego w pismach: „*Путь*” (1928, 1929, 1933), „*Версты*” (1928), „*Евразия*” (1929), a także drugim wydaniu zbioru pt. *Вселенское дело*, Харбин 1934.

³⁸ Ludmila Koehler zauważa za S. Matwiejewem, iż pod tym względem Fiodorowa można porównać tylko z liderem rosyjskiego obozu anarcho-kolektywistycznego - Piotrem Kropotkinem, por.: L. Koehler,

jasna książki tej nie można w pełni nazwać dziełem Fiodorowa³⁹: zebrane w niej artykuły, szkice, rozprawy i polemiki na najbardziej różnorodnie tematy (religijne, filozoficzne, społeczne i naukowe)⁴⁰, z konieczności noszą ślady arbitralnych i dramatycznych niekiedy decyzji pierwszych edytorów.

Znamienny jest spór na temat nazwy publikacji, który wybuchł między Kożewnikowem i Petersonem. Ten drugi, nie zgadzając się na zaproponowany przez Kożewnikowa tytuł *Filozofia wspólnego czynu*, argumentował: „(...) nie sądzę, żeby ten tytuł spodobał się samemu N[ikołaju] F[iodorowiczowi], dla niego ważny jest sam czyn, a nie filozofia, nie jedynie miłość do mądrości [любомудрие], a zatem coś bezczynnego, platonicznego, lecz mądrość sama, pobudzająca do czynu. Dlatego właśnie czyż nie lepszym byłby taki tytuł: «Wezwanie do czynu, do wspólnego i jedynego czynu wszystkich ludzi, całego rodu człowieczego w jego wspólnocie!»⁴¹. Rzeczywiście, tytuł ostatecznie wybrany przez Kożewnikowa może sugerować, iż mamy do czynienia ze swoistym systemem filozoficznym autorstwa Fiodorowa - systemem akcentującym kolektywistyczny wymiar świadomości i prakseologiczne implikacje idei. Jest to jednak wrażenie złudne. Dziedzictwo Fiodorowa - wbrew temu, co sugeruje Zienkowski⁴² - nie pretenduje na miano systemu filozoficznego⁴³, chociaż może być tak odbierane. Jednak naszym zdaniem bezpieczniej jest mówić o *systemie światopoglądowym*⁴⁴ Fiodorowa, gdyż w ten sposób uwypuklamy zarówno konsekwentną postawę⁴⁵ myśliciela wobec głoszonych idei, jak również ich organizację w postaci głównej konstatacji oraz „zasad następujących”⁴⁶. Niewątpliwie rację ma Bierdiajew, który nadaje Fiodorowowi przydomek „monoideowiec”⁴⁷, wskazując, iż cały kompleks poglądów myśliciela jest podporządkowany w istocie jednej myśli - myśli o charakterze eschatologicznym⁴⁸. Warto jednak pamiętać - na co szczególnie zwraca uwagę

N. F. Fedorov..., op. cit., s. 1; dalej idzie Georg M. Young Jr., który umieszcza Kropotkina w drzewie genealogicznym Fiodorowa, podobnie jak jezuitę Iwana Gagarina, por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 17.

³⁹ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 77.

⁴⁰ Por.: R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 102.

⁴¹ *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений*, Вып. 2, Москва 1996, s. 249, podają za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 156. Tłumaczenia cytatów z języka rosyjskiego i angielskiego, w przypadkach, gdy polski przekład nie istnieje, są mojego autorstwa - JŻCh.

⁴² W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 307.

⁴³ Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 1.

⁴⁴ Por.: R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 101.

⁴⁵ Por. zwłaszcza: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 69-125.

⁴⁶ R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 103.

⁴⁷ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 220; Również Zienkowskij podkreśla, że Fiodorow „na podobieństwo Puszkinowskiego gycerza żył właściwie jedną myślą”, por.: W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 308.

⁴⁸ Por. także: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 78.

Janusz Dobieszewski - iż koncept interesującego nas filozofa „*jest skonstruowany w sposób tak integralny, że właściwie nie ma w nim aspektów nienajważniejszych*”⁴⁹.

Dla Bierdiajewa Fiodorow to „*genialny samorodek*” i „*rosyjski poszukiwacz powszechnego zbawienia*”⁵⁰, nie zaś filozof. Zwłaszcza, że filozofię jako taką - w szczególności zaś filozofię zachodnią, reprezentowaną na kartach polemicznych pism myśliciela głównie przez symboliczne postacie Sokratesa, Kartezjusza, Kanta i Nietzschego⁵¹ - Fiodorow krytykował za jej „uczony”⁵² charakter, „oświeceniową” degenerację (separacja rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego)⁵³, a przede wszystkim alienacyjny potencjał pojęciowego abstrakcjonizmu, owocujący oderwaniem pojęć od rzeczy, myślenia od życia, działania⁵⁴. Filozofia nie jest nauką, ostatnią należy pojmować w sposób ściśle techniczny, a nie teoretyczny (znamienne jest podejście Fiodorowa do dyscyplin kolektywnie określanych wspólnie jako „nauki humanistyczne”: humanistyka wydaje się mieć dla Fiodorowa wartość tylko wówczas, gdy rezygnuje z roszczeń do naukowości - przechodzi z pozycji teoretycznych do praktyki projektywizmu i manifestuje się w konkretnych formach, np. jako „historia dla nieuczonych”). Pretendując do naukowości, dotychczasowa filozofia raczej wypaczyła jej paradygmat: naukowcy pogrążeni w filozoficznym kontemplatywizmie stracili niemalże z oczu praktyczną, instrumentalną rolę nauki - przyjęli środki za cel. Tymczasem nauka ma, według Fiodorowa, kolosalne znaczenie jako czynnik sprawczy⁵⁵. Urzeczywistniając właściwe projekty ludzkiego ducha, integralnie łączy się ona ze sferą *sacrum*⁵⁶. Takim „właściwym projektem” było, zdaniem rosyjskiego myśliciela, jego własne nauczanie: *aktywne chrześcijaństwo, immanentne wskrzeszenie, supramoralizm*. Radykalny, łączący elementy heterogeniczne fiodorowizm, „(...) posiadający swą teoretyczną, doktrynalno-światopoglądową nadbudowę oraz zespół praktycznych reguł i zaleceń, swą

⁴⁹ J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow - ekscesy zmartwychwstania*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, op. cit., s. 76.

⁵⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 218.

⁵¹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 349-442; R. Łuźny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 102.

⁵² Znamienne, iż najważniejsza i najobszerniejsza praca Fiodorowa - *Problem braterstwa* - ma podtytuł *Notatka skierowana przez nieuczonych do uczonych, duchownych i świeckich, wierzących i niewierzących*. Praca ta stanowiła główną część pierwszego tomu *Filozofii wspólnego czynu*. Cytaty za wydaniem: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим*, Москва 2006.

⁵³ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 26-30.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 15, 38-39.

⁵⁵ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 207.

⁵⁶ Por.: A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, op. cit., s. 87.

etykę⁵⁷, wyraźnie odcinający się od wszystkich głównych nurtów światowej filozofii⁵⁸, wychodzący poza filozofię jako taką w kierunku szeroko rozumianej *praxis*, przewiduje zarazem - jak twierdzi Mazurek - „możliwość pojawienia się filozofii nowej, nie obciążonej grzechami i autentycznej”⁵⁹. Antyfilozofia Fiodorowa - weryfikując pierwotną intuicję Kożewnikowa - paradoksalnie okazuje się być czystą filozofią.

Nie można także zgodzić się ze stwierdzeniem, iż myśl Fiodorowa bezpośrednio „miała zbawiać, dowodziła własnej wyłączności w poznawaniu rzeczywistości materialno-duchowej”⁶⁰, przez co była mocno przesycona elementami gnostyckimi⁶¹. Przede wszystkim - to nie myśl w „projekcie” Fiodorowa ma potencjał soteriologiczny, lecz natchniony przez nią czyn (aktywacja i aktualizacja myśli). Ponadto nauka ekscentrycznego Rosjanina z założenia miała przełamywać wszelki ekskluzywizm, była „wezwaniami” skierowanym do wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna, nie zaś zbawczą wiedzą dla wtajemniczonych. Recepcja uniwersalnego przesłania Fiodorowa jest jednak w dużym stopniu utrudniona przez styl pisarstwa myśliciela.

4. „Hieroglif stylu” - filozoficzny język Fiodorowa

Skomplikowana struktura składniowa bardzo długich zdań, pojawiające się często archaizmy, neologizmy, powtórzenia i skróty myślowe, nadają dziełom Fiodorowa „charakterystyczny posmak ezoterycznego traktatu”⁶². „Hieroglif stylu”⁶³ myśliciela, chroniący jego idee przed banalizacją i strywializowaniem, niekiedy równie skutecznie uniemożliwia poważne naukowe podejście do filozofii Fiodorowa⁶⁴. Tymczasem próba zmiany perspektywy, otwarcia się na specyfikę rosyjskiej filozofii jako takiej, odkrywa interesujący fakt: alternatywny wobec zachodniego dyskurs filozofii rosyjskiej bynajmniej nie jest dyskursem heterogenicznym. Podobnie myśl Fiodorowa, po rozszyfrowaniu jej

⁵⁷ R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 103.

⁵⁸ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 79-80.

⁵⁹ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 22.

⁶⁰ G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 123.

⁶¹ *Ibidem*. Przebinda, który pisał cytowany artykuł z pozycji zwolennika Sołowjowa, wykazuje niepokojącą tendencję do widzenia „czarno-białego”. Ekspozuje on w myśli Fiodorowa - naszym zdaniem przesadnie - takie elementy jak: materializm, mechanycyzm, millenaryzm, odstępstwa od ortodoksji chrześcijańskiej, a nawet antysemityzm. O gnostycyzm posądza Fiodorowa także Pomorski, por.: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz...*, op. cit., s. 31.

⁶² S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 21.

⁶³ C. H. Булгаков, *Загадочный мыслитель*; cytat podają za: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 21.

⁶⁴ Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 2-3.

lingwistycznej otoczki, jawi się jako spójna strukturalnie całość, podlegająca uniwersalnym zabiegom interpretacyjnym historyka idei.

Fiodorow był mistrzem własnego stylu językowego⁶⁵, który uważał za niezwykle dokładny, przy czym „precyzja językowa Fiodorowa jest raczej precyzją poety niż matematyka”⁶⁶. Myśliciel świadomie wybiera słowa o najszerszej konotacji, dążąc wszelako nie do osiągnięcia poziomu abstrakcyjnej ogólności dyskursu lecz konkretyzując go jednocześnie na kilku poziomach czy też płaszczyznach interpretacyjnych⁶⁷. Fiodorow - jak typowy reformator dziedziny - nie posługuje się tradycyjną filozoficzną terminologią, gdyż wieści koniec dotychczasowej, bezpłodnej filozofii. Píše on: „Każde wydarzenie, każde nowe zjawisko potrzebuje dla siebie znaku, wskazania swojego sensu i zawartości w postaci obrazu, a także w postaci słowa”⁶⁸. „Filozof przyszłości”⁶⁹, pragnąc stworzyć „własne słowo, własny znak i własny obraz”⁷⁰, sięga po język „nieuczonych”⁷¹, intuicyjnie rozumiały dla wszystkich ludzi, uniwersalny jak samo przesłanie Fiodorowa. Słowa zaczerpnięte z języka potocznego i Pisma Świętego (o uniwersalnym znaczeniu chrześcijaństwa będzie jeszcze mowa), a także wyrazy tworzone na ich bazie, składają się na specyficzny system *słów-kategorii*⁷², które obok dosłownego posiadają także znaczenia: symboliczne, metaforyczne, etyczne, metafizyczne, a nawet techniczne, czy „projekcyjne”! Do takich słów należą m. in.: *syn (córka) człowieczy, syn marnotrawny, ojcowie* (jako zmarli przodkowie), *braterstwo* (братство) i jego przeciwieństwo *rozbrat*⁷³ (небратство), *pokrewieństwo*⁷⁴ (родство) i jego brak (неродство), *czyn*⁷⁵ (дело), *uczeni* oraz *nieuczeni*⁷⁶, lecz także *szkoła*,

⁶⁵ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 83.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 80.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 81.

⁶⁸ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 224.

⁶⁹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 177.

⁷¹ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 83-84.

⁷² Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 38, 142, 175-177; Georg M. Young Jr. trafnie dostrzega w języku Fiodorowa orientację neo-słowianofilską, por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 83; trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż interpretacja całej filozofii Fiodorowa w tym duchu, choć możliwa, nie wydaje się być adekwatną.

⁷³ Korzystam tutaj z propozycji translatorskiej A. Walickiego, por.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 162.

⁷⁴ Wyraz oryginalnie używany przez Fiodorowa - akcentujący rdzeń „род” (ród, rodzina) - jest trudno przetłumaczalny na język polski przy zachowaniu analogicznej zasady konstrukcyjnej. Podaję zatem wyraz najbliższy pierwotnemu znaczeniu. W tłumaczeniach angielskich oddaje się „родство” np. jako „kinship”, por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 83-84, gdzie badacz podaje ciekawą analizę lingwistyczną terminów Fiodorowa.

⁷⁵ Słowo akcentujące aktywizm przesłania Fiodorowa, w języku rosyjskim przywołuje czasownik „robić” (делать). Dokładna analiza terminu, por.: J. Dobieszewski, *Nikolaj Fiodorow...*, op. cit., s. 81.

⁷⁶ Warto zwrócić uwagę, iż Fiodorow - głęboko przeciwny indywidualistycznemu („egoistycznemu”) charakterowi zachodniej filozofii (prymat jednostkowego „ja” w dyskursie filozoficznym) - woli posługiwać się liczbą mnogą, akcentującą kolektywistyczny wymiar jego nauczania („my - nieuczeni”), por.: G. M. Young Jr.,

muzeum, cmentarz, świątynia, liturgia, miasto, wystawa... Znajdujemy również u Fiodorowa - nie pozbawione charakterystycznej wieloznaczności - terminy bardziej specyficzne, jak np.: *psychokracja*, *pornokracja*, *patryfikacja*, wreszcie - *supramoralizm*. Swietłana Siemionowa słusznie zwraca uwagę, iż system słów-znaków, którymi posługuje się myśliciel, tworzą niejako dwa odrębne kody językowe, odpowiadające na płaszczyźnie merytorycznej dwóm typom argumentacji na rzecz naczelnej idei⁷⁷. Projekt wspólnego czynu eschatologicznego, dzięki antropologicznym rozważaniom Fiodorowa dostosowany do potrzeb naukowego (naturalistycznego) światopoglądu i możliwości nauk przyrodniczych, myśliciel rozwija raz odwołując się do powszechnie zrozumiałych pojęć obowiązku, moralności i pokrewieństwa, kiedy indziej zaś - używając słów i obrazów określających chrześcijańską świadomość religijną. O specyfice filozoficznego dyskursu Rosjanina stanowią zatem zarówno specyficzne *słowa-kategorie*, jak również jego etyczno-alegoryczny (mimo pragmatyczności niektórych rozwiązań) charakter.

5. Avant la lettre aktywistycznej eschatologii - antropologia w *Filozofii wspólnego czynu*

Dyskurs Fiodorowa (mimo fragmentarycznej, „szkicowej” formy pozostawiającej wrażenie „niedokończenia”⁷⁸) jawi się jako „*nauczanie całościowe*”, „*spójny mikrokosmos myśli i słowa*”⁷⁹. Filozofia Rosjanina jest radykalną apologią aktywizmu wymierzonego w „*pasywne oczekiwanie na Dzień Sądu Ostatecznego i patologiczne formy dziejowej aktywności*”⁸⁰. Jej nowatorstwo polega zatem na tym, iż „*nie stanowi ona już teorii, ale wstęp do działania - otwiera epokę czynu*”⁸¹ (upraszczając, można powiedzieć za Wodzińskim, że filozofia Fiodorowa to „*myśl, która chce być czynem*”⁸²). *Wspólnym czynem* ludzkości, który zaowocuje powszechnym braterstwem oraz pokrewieństwem, a także ostatecznym

Nikolai F. Fedorov..., op. cit., s. 85. Nie jest to bynajmniej próba rozproszenia odpowiedzialności w podmiocie zbiorowym - stosunek Fiodorowa wobec socjologii, a także powstałych w jego czasach, niezwykle popularnych, socjologizujących filozofii tłumu był krytyczny, por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 34-35, a także: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 82-85. Myślicielowi chodzi o pozytywny wymiar kolektywnej świadomości, co trafnie uchwycił F. Dostojewski, wkładając w usta bohatera swojej ostatniej powieści (jawnie zainspirowanej twórczością Fiodorowa, por.: M. Madej-Cetnarowska, *Echo idei „wspólnego czynu”...*, op. cit.; R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 106-108.) starca Zosimy, słynne słowa: „*każdy z nas jest winien za wszystko wobec wszystkich*”.

⁷⁷ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 159; por. także: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 25. Mazurek podkreśla nie tylko przewagę argumentacji religijnej, lecz także wybitnie religijny charakter całości dzieła Fiodorowa.

⁷⁸ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 77.

⁷⁹ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 159.

⁸⁰ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, op. cit., s. 99.

⁸¹ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 25.

⁸² C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, op. cit., s. 80.

zniesieniem wszelkich antagonizmów, powinno być - zdaniem Fiodorowa - *wskrzeszenie zmarłych przodków, osiągnięcie nieśmiertelności*. Cała *Filozofia wspólnego czynu* jest wykładnią tej jednej centralnej idei rosyjskiego myśliciela, jest zbiorem wariacji na zadany temat *aktywnej eschatologii*, czy też - jak określa to Siemionowa - „świątynią”⁸³ pieczołowicie wznoszoną na jej fundamencie. Jednak całkowity sens „odważnego” projektu Fiodorowa, na podobieństwo którego nic „w *granicach chrześcijaństwa nigdy nie głośzono*”⁸⁴, wyjawic może dopiero całość jego dzieła⁸⁵.

Stawiając człowieka w obliczu nowego, niebywałego zadania - *wspólnego czynu* będącego nie tyle warunkiem zbawienia ludzkości, co zbawieniem samym, aktualizowanym immanentnie, mocą samego człowieka - oraz przedstawiając szereg praktycznych środków dla osiągnięciu tego absolutnego celu, Fiodorow przede wszystkim proponuje rewizję zastanych poglądów na temat istoty i przeznaczenia człowieka, jego funkcji, roli w świecie oraz wszechświecie. Rację ma, naszym zdaniem Mazurek, który uważa, iż nauczanie Fiodorowa, zazwyczaj przybierające postać „*etyki soterycznej*”⁸⁶, powinno być odczytywane jako kompleksowa filozofia człowieka: „*skupił się [Fiodorow - JŻCh] na stworzeniu, wykluczającej przypadkowość i absurdalność świata, w intencjach przynajmniej chrześcijańskiej, filozofii człowieka, ściśle powiązanej z refleksją nad Bogiem, naturą i złem*”⁸⁷. Zestawianie refleksji Fiodorowa nad człowiekiem z głównymi wątkami XX-wiecznej, „klasycznej” antropologii może się wprawdzie wydawać zabiegiem ryzykownym, jednak - nie uprzedzając konkretnych rozważań na temat filozofii Fiodorowa i jej antropologicznego aspektu - postaramy się na koniec niniejszego rozdziału ukazać prawomocność takiego ujęcia.

Fiodorow pisał: „*W obecnych czasach zadanie polega na tym, aby wreszcie odnaleźć utracony sens życia, zrozumieć cel, dla którego istnieje człowiek i zgodnie z nim zorganizować życie. A wówczas, sam z siebie zniknie cały zamęt, cały bezsens współczesnego życia, który może doprowadzać do rozpacz*”⁸⁸. Jako apologia konkretnie rozumianego sensu życia, poparta określoną aksjologią oraz eidetycznymi określeniami ludzkiej natury, myśl Fiodorowa wydaje się wprost wkraczać na obszar antropologii filozoficznej⁸⁹. Warto zwrócić

⁸³ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 159-160.

⁸⁴ M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 92, przypis 6.

⁸⁵ Nie można się zgodzić ze stwierdzeniem L. Koehler: „należy jednoznacznie rozdzielić centralny temat [Fiodorowa] - wskrzeszenie - oraz częściowe afiliacje, składające się na wątki poboczne jego dzieła”, L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 135.

⁸⁶ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 57.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁸⁸ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 237.

⁸⁹ Por.: J. Kapuścik, *Sens życia...*, op. cit., s. 215.

uwagę, iż mimo wybitnie religijnej proweniencji - naturalnie przecież w historii ujednocniającej fenomen człowieka, niwelującej problem jego jedności jako istoty wolnej, działającej etycznie oraz części przyrody zarazem (jedności duszy i ciała), likwidującej sprzeczność między człowiekiem jako naturą i człowiekiem jako osobą dzięki paradygmatowi boskiego stworzenia⁹⁰ - filozofia Fiodorowa rodzi się w wyniku konstatacji, iż charakterystyczną cechą aktualnego momentu dziejowego jest „zamęt” wokół człowieka, jego istoty i jego przeznaczenia. Właśnie „odkrycie «problematyczności» człowieka” - jak podkreśla Elżbieta Paczkowska-Łagowska - „w decydujący sposób przyczyniło się do wprowadzenia refleksji nad człowiekiem na tory antropologii filozoficznej (...). Antropologia bowiem swe pytania o to, co znaczy i jak możliwe jest być człowiekiem, stawia w kontekście zasadniczego zwątpienia w człowieka, które należy do ducha czasu”⁹¹.

Wymienia się szereg zjawisk o charakterze rewolucyjnym (np.: przewrót kopernikański, zapoznanie się Europejczyka z obcymi kulturami, darwinizm, teoria alienacji, psychoanaliza, *etc.*), które stopniowo, lecz skutecznie relatywizowały obraz człowieka, zaś nawarstwivszy się w historii do końca XIX wieku, zrodziły wspomniany *topos* problematyczności ludzkiego istnienia. Nie przypadkowo ów *topos* po raz pierwszy został *explicite* wyrażony pod koniec lat dwudziestych XX wieku na gruncie filozofii niemieckiej (powstają wówczas główne dzieła klasyków antropologii filozoficznej: *Stanowisko człowieka w kosmosie* Maxa Schelera – 1928 r., *Warstwy świata organicznego a człowiek. Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* Helmutha Plessnera – 1928 r., później zaś *Człowiek. Jego natura i miejsce w świecie* Arnolda Gehlena – 1940 r.)⁹², przynajmniej od czasów romantyzmu cechującej się dynamicznym (i dialektycznym) współistnieniem filozofii przyrody i filozofii dziejów. Historyzm, radykalnie przeciwstawiający „królestwo konieczności” przyrody i „królestwo wolności” historii, traci na znaczeniu w okresie gwałtownego rozwoju nauk empirycznych, a także związanego z nim odejścia od metafizyki oraz rozumienia człowieka jako *animal rationale* w tradycyjnym sensie⁹³. Fundamentalny

⁹⁰ Por.: R. Spaemann, *O pojęciu ludzkiej natury*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, Paryż 1987.

⁹¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera. Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. IX.

⁹² Korzystam z dostępnych przekładów dzieł wymienionych autorów na język polski: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987; H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, wybór i opracowanie Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988; *idem*, *Władza a natura ludzka...*, op. cit.; A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001.

⁹³ Por.: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 354-355.

dualizm aspektów poznania człowieka, na który w swoich wykładach z antropologii wskazywał już Kant⁹⁴ (aspekt „fizjologiczny” i aspekt „pragmatyczny”), traci na swoim radykalizmie dzięki „zwrotowi ku światu życia”⁹⁵ (*Lebenswelt*) dokonанemu najpierw za sprawą filozofii życia z W. Diltheyem na czele (właśnie w łonie historyzmu, u Wilhelma Diltheya, zrodziła się myśl, że wprawdzie tylko dzięki historii wiemy czym jest człowiek, ale zarazem mówi mu ona, że „*natura człowieka jest zawsze taka sama*”)⁹⁶, potem zaś fenomenologii Edmunda Husserla (ze szkoły Husserla, propagującego ideę filozofii jako ścisłej nauki, wyszli myśliciele zbliżający teorię filozoficzną z empirią nauk przyrodniczych)⁹⁷. Herbert Schnädelbach, przywołując innego niemieckiego filozofa życia - Fryderyka Nietzschego - opisuje wspomniany „zwrot” w sposób następujący: „*Antropologia nadczłowieka jest zarazem teorią człowieka jako «przejścia», jako czegoś, co należy przezwyciężyć, i ta myśl z kolei, pod wpływem empirycznych badań z zakresu biologii człowieka, została przekształcona w teoremat o człowieku jako «istocie naznaczonej brakiem» - teoremat, który określa całą nową antropologię filozoficzną. Człowiek występuje tu jako istota, która swoje naturalne braki wyposażenia w narządy i instynkty musi kompensować działaniem, i tylko dzięki temu może przetrwać jako gatunek*”⁹⁸. Hasłem „nowej” antropologii filozoficznej staje się zatem jednolita teoria człowieka, łącząca aspekt historyczny i przyrodniczy, wiedzę naukową i poznanie filozoficzne. Teoria, która odchodzi od substancjalnych, statycznych, uogólniających ujęć natury ludzkiej, sprowadzających się do formuły postaci: „*człowiek jest niczym innym jak...*”, na rzecz tezy o dynamiczności bytu ludzkiego, jego „otwartości” czy „ekscentryczności”. Zagadnienie problematyczności istoty ludzkiej nabiera w ten sposób „*charakteru praktycznego (...), staje się punktem wyjścia w poszukiwaniu przez człowieka utraconego przezeń gruntu, nowego oparcia*”⁹⁹ - sensu życia.

Po tej dłuższej dygresji na temat genezy i istoty „klasycznej” antropologii filozoficznej, wypada powrócić do interesującego nas rosyjskiego myśliciela. Adam Pomorski

⁹⁴ We wstępie do swego wykładu logiki Kant stwierdzał, iż trzy podstawowe pytania filozofii (na które odpowiadać miały jego trzy słynne *Krytyki*): „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?” oraz „Czego mogę oczekiwać?” (por.: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 548) dają się sprowadzić do pytania czwartego, pytania antropologii: „Czym jest człowiek?”; por.: A. Bobko, *Człowiek w filozofii Immanuela Kanta. Wstęp*, [w:] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. X-XI.

⁹⁵ Por.: E. Paczkowska-Łagowska, *Natura ludzka...*, op. cit., s. VIII.

⁹⁶ Por.: E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.

⁹⁷ Por.: Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej. Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 13.

⁹⁸ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech...*, op. cit., s. 355.

⁹⁹ E. Paczkowska-Łagowska, *Natura ludzka...*, op. cit., s. XI.

w zawiły, niemniej przekonujący sposób pokazuje, iż głębinową strukturę paradygmatu światopoglądowego w który wpisuje się filozofia Fiodorowa, określa tzw. logika emanatystyczna¹⁰⁰, która „w dążeniu do metafizyki «totalności» czy «wszechjedności» (której niższą w dialektycznej hierarchii emanacją jest porządek fenomenalny bądź procesualny) zawsze koniec końców nawraca do światopoglądowej syntezy filozofii przyrody i filozofii historii”¹⁰¹. Typowo romantyczny, emanatystyczny projekt świata i człowieka - „nieciągły a całościowy”¹⁰² - tak charakterystyczny dla niemieckiej filozofii, okazuje się być typowy także dla myśli rosyjskiej. Pomorski łączy ten fakt głównie z problemem modernizacji (wpisanym w tradycję rosyjskiej kultury przynajmniej od czasu Piotra I), a co za tym idzie - rozpatruje filozofię Fiodorowa w kategoriach utopii i antyutopii, poszerzając ją o kontekst ideologii tzw. lamarkizmu społecznego. Nie idąc tak daleko, ograniczymy się do konstatacji strukturalnych i genetycznych podobieństw rosyjskiej i niemieckiej filozofii neoromantycznej. Na różnorakie aspekty takiej afiliacji zwraca zresztą uwagę już Andrzej Walicki, propagujący ideę „zapożyczenia” przez Rosjan - w dodatku słowianofilów - samej idei filozofii z Niemiec¹⁰³.

Fiodorow, którego nie można przyporządkować do żadnej rosyjskiej formacji filozoficznej, często w pełni świadomie odwołuje się do tradycji słowianofilskiej (czy post-słowianofilskiej)¹⁰⁴ - a co za tym idzie, także do dziedzictwa romantyzmu, odrodzonego przez „nową” antropologię filozoficzną. Mało tego, Fiodorow, który wcześniej „odchorował” i przezwyciężył heglizm¹⁰⁵, w swojej *Filozofii wspólnego czynu* sporo miejsca (kilkadziesiąt artykułów!) poświęca na polemikę z filozofią Kanta i Nietzschego, polemikę - jak trafnie zauważa Siemionowa - z perspektywy własnej filozofii człowieka, w której naczelną zasadą ontologiczną oraz jednostką aksjologiczną jest właśnie *życie*¹⁰⁶ i która posługuje się takimi kategoriami jak *moralność*, *obowiązek*, *działanie* czy *moc*. Warto przy tej okazji podkreślić unikalny model krytyki filozoficznej prezentowanej przez rosyjskiego myśliciela. Siemionowa nazywa ów model „projektywnym” i charakteryzuje w sposób następujący:

¹⁰⁰ Pomorski korzysta z kategorii Luciena Goldmanna, „nawiązującego do terminologii jednego z mimowiednych mistrzów «neomarksizmu», Emila Laska, i w ogóle do neokantowskich klasyfikacji porządków epistemologicznych”, por.: A. Pomorski, *Duchowy Proletariusz...*, op. cit., s. 12.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 12.

¹⁰² *Ibidem*, s. 17.

¹⁰³ Por.: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 7, 47-59.

¹⁰⁴ Por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 423-442; por. także: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 137; G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 88-89.

¹⁰⁵ Por.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 82-89; por. także: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 136; G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 164-165.

¹⁰⁶ Por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 394; por. także: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 91.

„rozważany przezeń filozoficzny system za każdym razem jakby rzutuje on [Fiodorow - JZCh] na aktywno-chrześcijański ekran idei «wspólnego czynu», wyświetlając jego płodne intuicje i głębokie słabości, jednocześnie przedstawiając optymalny wariant jego rozwoju - takiego, jakim być powinien”¹⁰⁷. Warto także zwrócić uwagę, iż w polemicznym ferworze Fiodorow nierzadko asymiluje elementy krytykowanych koncepcji filozoficznych, zaopatrując je wprawdzie zawsze w oryginalne rozwinięcie¹⁰⁸.

W niniejszej pracy nie będziemy się szerzej zajmować filozoficzną krytyką Mikołaja Fiodorowa (w ramach wyjątku, pobieżnie przyjrzymy się tylko fiodorowskiej krytyce kantyzmu)¹⁰⁹, niemniej wypada zasygnalizować, iż właśnie „twórczy”, produktywny aspekt owej krytyki - zwłaszcza takich niemieckich myślicieli jak Kant czy Nietzsche - traktujemy jako ważną przesłankę dla możliwości odczytywania dzieła Fiodorowa w perspektywie antropologii filozoficznej. Zanim jednak przejdziemy do Fiodorowa filozofii człowieka w jej aspekcie teoretycznym (opisowym) i pragmatycznym (tzw. „projektywnym”), przyjrzymy się wizji świata nakreślonej na kartach *Filozofii wspólnego czynu*.

¹⁰⁷ С. Г. Семенова, Николай Федоров и Фридрих Ницше, [w:] „Вопросы Философии”, nr 2, 2001, s. 168; artykuł Siemionowej został przedrukowany w nieznacznie poszerzonej wersji (jednak bez cytowanego fragmentu) jako rozdział pt. Спор с Фридрихом Ницше, [w:] С. Семенова, Философ будущего века..., op. cit., s. 391-422.

¹⁰⁸ Pamiętajmy, że według Fiodorowa, dla którego wiedza jest własnością kolektywną (por. przypis 38), podobna procedura „przekształcania” cudzych poglądów, jawi się jako zabieg epistemologicznie, czy wręcz etycznie konieczny.

¹⁰⁹ Odnotujmy niektóre opracowania filozoficznej krytyki Fiodorowa: С. Семенова, Великий «Страж ограничений». Иммануил Кант, [w:] idem, Философ будущего века..., op. cit., s. 359-375; M. Jurczyga, Kant jest z miasta. „Filozofia wspólnego czynu” Nikolaja Fiodorowa wobec kantyzmu, op. cit., s. 103-118; С. Г. Семенова, Николай Федоров и Фридрих Ницше, op. cit.; A. Sawicki, Wskreszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót?..., op. cit.; T. D. Zakydalsky, Fedorov's Critique of Nietzsche, the „Eternal Tragedian”, [w:] Nietzsche in Russia, red. B. G. Rosenthal, Princeton, 1986.

Rozdział II

ONTOLOGIA I DEONTOLOGIA W „FILOZOFII WSPÓLNEGO CZYNU”

*„Rzeczywistość jest nie tylko bardziej fantastyczna,
niż nam się wydaje - jest dużo bardziej fantastyczna
niż cokolwiek, co możemy sobie wyobrazić”.
(Pierre Teilhard de Chardin)*

Wśród rękopisów Fiodorowa odnaleziono notatkę, która do pewnego stopnia rzuca światło na całą jego twórczość: *„Z czasów dzieciństwa zachowały się we mnie trzy wspomnienia: widziałem czarny, przeczarny chleb, którym posilali się chłopcy w jakimś głodowym zapewne roku (rozmawiali przy mnie). Słyszałem objaśnienie, czym jest wojna (na moje pytanie o nią), które wprawiło mnie w straszne zdziwienie: na wojnie ludzie strzelają jeden do drugiego... Wreszcie dowiedziałem się, że istnieją również ludzie inni, obcy, i że ci, którzy są najbardziej swoi również mogą być inni i obcy”*¹. Bezpośrednie doświadczenia głodu (w swoich późniejszych tekstach Fiodorow nadaje temu zagadnieniu miano „problemu sanitarno-zaopatrzeniowego”), śmierci (problem „przyrodniczego pauperyzmu”) oraz efemeryczności podstawowej więzi pokrewieństwa, musiały odegrać rolę swoistego „egzystencjalnego praodkrycia”² ukierunkowującego filozoficzne poszukiwania Fiodorowa, a także - nadającego owym poszukiwaniom charakterystyczne etyczno-praktyczne zacięcie.

Podkreślmy raz jeszcze osobliwość filozofii Rosjanina: prezentując całościową, integralną wizję rzeczywistości, programowo rezygnuje ona (pomimo religijnych inklinacji) z perspektywy transcendentalnej oraz wszelkiego aprioryzmu. Stawiając konkretnego człowieka, jego życie, jego doświadczenie, jego możliwości i jego przyszłość w centrum swoich zainteresowań, Fiodorow w swoisty sposób apoteozuje immanencję. Apoteoza taka nie oznacza - jak słusznie zauważa George M. Young Jr. - redukcji transcendencji, gdyż tę należy rozumieć jako „projekt” dla świata aktualnego. Nie chodzi zatem o „zamknięcie” człowieka w świecie doczesnym, lecz wyniesienie świata i stworzenia w obszar, który narazie możemy określić tylko jako transcendentny - wyniesienie, które powinno dokonać się dzięki mocy samego człowieka³. Doświadczenia rzeczywistości jako „tego, co jest” (perspektywa

¹ Cyt. za: L. Szestow, *N. F. Fiodorow*, op. cit., s. 194.

² С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 23.

³ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 100.

ontologiczna) oraz „tego, co być powinno” (perspektywa deontologiczna), są w człowieku sprzężone, określając jego przeznaczenie - przeznaczenie istoty *działającej*.

1. Zło nieradykalne czyli „*problem śmiertelności*”

„Istotną, wyróżniającą człowieka cechą są dwa uczucia - *poczucie śmiertelności oraz wstyd narodzin*”⁴ - tak sam myśliciel opisywał traumatyczne jądro ludzkiej świadomości, od narodzin uwięzionej w formach przyrodniczo-społecznej rzeczywistości, a jednocześnie niejako z definicji je transcendującej⁵. Fiodorow bowiem podkreśla: „*Uświadamiać sobie swoją śmiertelność oznacza uświadamiać każdemu wspólną przyczynę osobistych, jednostkowych nieszczęść; a przecież tylko ten może być nazwany istotą rozumną i synem człowieczym, kto zna rzeczywistość, wspólną dla wszystkich innych synów człowieczych, przyczynę wszelkich cierpień, i kto przemianę ślepej, śmiertelności siły w [siłę] życiodajną czyni celem całego swojego życia, także - ze wszystkimi innymi*”⁶. W rozważaniach nad ludzkim życiem, „*problem przodków, czyli tych, którzy już umarli, jak również wszystkie problemy tych, którzy jeszcze nie umarli, łączą się w jeden **problem śmiertelności*** [podkreślenia - MF]”⁷. Dla filozofa wszystkie konkretne formy zła, które dotyczą człowieka - choroby i fizyczna niedoskonałość, problemy socjalne, antagonizmy społeczno-polityczne, alienacja, dezintegracja osobowości, wreszcie niemoralne postępowanie czy tzw. „zła wola” - podpadają pod jeden kazus: ukazują głównego wroga człowieka, którym jest śmierć.

Oczywiście, rację mają interpretatorzy, którzy wskazują, iż powyższe założenie filozofa jest „*optymistycznym uproszczeniem*” sytuacji; że Fiodorow bagatelizuje problematykę człowieka poprzez „*racjonalizację tajemnicy śmierci*” przy jednoczesnym „*niedostrzeganiu irracjonalności zła*”⁸, jego radykalności. Naszym jednak zdaniem, zarzut ten bynajmniej nie dyskwalifikuje nauczania Rosjanina, a jedynie mocniej eksponuje jego założenia, bez których - jak wiadomo - ani filozofia, ani nauka nie są w stanie się obejść. Sam Fiodorow często powtarza, iż jego poglądy muszą być traktowane jako zbiór hipotez, przynajmniej do czasu ich weryfikacji, którą może być tylko czyn, aktualizujący to,

⁴ Cyt. za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 24.

⁵ J. Dobieszewski ciekawie zestawia dwa wyjściowe i kluczowe „*nastroje*”, określające w koncepcie Fiodorowa „*«nadwyżkę» człowieka wobec przyrody*”, z pojęciami używanymi przez Zygmunta Freuda. U Fiodorowa mielibyśmy do czynienia z uczuciami „*Anty-Thanatos*” i „*Anty-Eros*”; por.: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 76.

⁶ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 203.

⁷ *Ibidem*.

⁸ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 221; por. także: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 25; W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 311.

co dotychczas było jedynie domniemane, założone⁹. Rozwiązanie „*problemu śmiertelności*” - „*obracaającego wszystkie ludzkie ideały w parodię, stanowiącego skandal dla ludzkiego rozumu i zarazem wezwanie dla chrześcijańskiej wiary*”¹⁰ - zaproponowane przez Fiodorowa, może się jawić również jako „*nie reprezentatywne dla oficjalnego nauczania Kościoła prawosławnego*”¹¹, tylko jednak ze względu na swój radykalnie aktywistyczny charakter, o którym będzie jeszcze mowa. Zarówno maksymalizm tego rozwiązania, jak i prywatna koncepcja zła (*zło jako brak dobra*) na której ono bazuje, każą ustawić Fiodorowa w jednym rzędzie z głównymi wschodnimi teologami¹² i filozofami religijnymi. Wróćmy jednak do *Filozofii wspólnego czynu*.

Jak już wspomnieliśmy, największym złem okazuje się być według Fiodorowa aktualnie istniejący status ontologiczny człowieka i przyrody, stworzenia jako takiego, podlegającego prawom skończoności i śmierci. Śmierć jawi się jako zjawisko „*nieuniknione, bezwarunkowe i konieczne*”¹³, niepodważalny fakt bytu, dla większości naukowców, a zwłaszcza - filozofów (nawet tych, którzy są sceptykami we wszystkich innych dziedzinach!). Jest to wszakże - zdaniem Fiodorowa - objaw wadliwości zastosowanej metodologii, która owocuje także bezpłodnością w dziedzinie walki ze śmiercią. Nieusuwalność śmierci jest filozoficznym przesądem, który uczeni wyprowadzają na drodze - niedoskonałej przecież! - metody indukcyjnej: obserwując śmierć kolejnych pokoleń ludzkości, dochodzą oni do wniosku, iż śmierć jest niepodważalnym prawem. Jeśli jednak przyjmujemy taką perspektywę, zauważa Rosjanin, absurdalne stają się wszelkie marzenia o nieśmiertelności¹⁴, skądinąd konstytutywne dla ludzkiej natury. Zdarza się przecież, że nawet filozofowie (nie mówiąc już o prostym ludzie wiejskim, który niejako intuicyjnie nie godzi się ze śmiercią bliskich¹⁵), mówią o „zmartwychwstaniu”, postulując „wyjątki” od hołubionej reguły¹⁶. Fiodorow uważa, że śmierć jest przede wszystkim zjawiskiem zupełnie nie zbadanym, co nie oznacza, iż zbadać się nie daje, a odpowiednio także zrozumieć

⁹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 46; *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 387.

¹⁰ J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło...*, op. cit., s. 46.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 138-142.

¹³ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 203.

¹⁴ Por.: *Ibidem*.

¹⁵ Por.: M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 108.

¹⁶ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 203. Paul Evdokimov, odwołując się zresztą do Fiodorowa, wypowiada się na dany temat w sposób następujący: „Najnowocześniejsza pedagogia pomija rozdział dotyczący śmierci i adresuje się do «nieśmiertelnych», jak gdyby immanentna nieśmiertelność ludzkości nie stawiała pytań”; P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 132; por. także: *ibidem*, s. 133, 170-173.

i - co najważniejsze - odwrócić. Stawia zatem myśliciel dwa filozoficzne założenia¹⁷: po pierwsze - „Śmierć jest własnością, stanem uwarunkowanym przyczynowo, nie zaś jakością, bez której człowiek przestaje być tym, kim jest i powinien być”¹⁸; po drugie - „Jakkolwiek głębokie nie byłyby przyczyny śmiertelności, śmiertelność nie jest czymś pierwotnym; nie jest bezwarunkową koniecznością. Ślepa siła, w zależności od której znajduje się istota rozumna, sama może być rozumem kierowana”¹⁹. Tym samym - nie należy traktować śmierci jako „ontologicznego fatum”²⁰, źródłowej cechy kondycji stworzenia; jeśli śmierć jest procesem odwracalnym - z perspektywy wieczności nie jest ona rzeczywista²¹, jest aktualna, ale nie realna. Skoro śmierć jest tylko - jak mówi Fiodorow - „anestezją”²², wszyscy dotychczas pozbawieni życia ludzie powinni być traktowani jako martwi klinicznie, z kolei podstawowym zadaniem żyjących (współcześnie bądź w przyszłości) powinno być wskrzeszenie przodków i osiągnięcie nieśmiertelności. „Odśmiertelnienie życia”²³ jako takiego, to „nie tylko usunięcie śmierci lecz także odbudowa życia”²⁴.

Fakt śmiertelności powinien się okazać stymulatorem kolektywnego działania ludzkości na rzecz jej zniesienia - *wspólnym czynem* - także dlatego, że śmiertelność jest najbardziej jaskrawym przykładem jeszcze niedoskonałej, dysharmonicznie wzrastającej natury człowieka. Człowiek, będący zwieńczeniem ewolucji, wciąż jest istotą „kryzysową”, albowiem świadomość śmierci połączona z pragnieniem nieśmiertelności (manifestującym się np. w twórczości), odciska na nim piętno tragiczności. Refleksja człowieka nad światem wprawdzie już transcenduje doczesność, wznosząc się na wyżyny bytu jako takiego: wszak filozofowie od dawna zapytywali „Dlaczego byt jest?”; jednak, zdaniem Fiodorowa, w tego typu abstrakcyjnych rozważaniach brakuje zadumy nad indywidualnym wymiarem cierpienia. Tymczasem śmierć jest czymś naturalnym właśnie tam, gdzie życie gatunku dominuje nad życiem jednostki²⁵. Bardziej właściwe, gdyż określające aktualną ludzką kondycję, jest zatem

¹⁷ G. M. Young Jr. również pisze o dwóch założeniach filozofii Fiodorowa, formułuje je jednak nieco inaczej, w terminach klasycznej etyki: „śmierć jest stanem niepożądanym, zaś wspólnota wszystkich ludzi, jest czymś godnym pożądania”; por.: G. M. Young Jr., *Nikolaj F. Fedorov...*, op. cit., s. 95.

¹⁸ Cyt. za: C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, op. cit., s. 83. W tym duchu wypowiadał się już wcześniej Aleksander Hercen, jeden z ulubionych filozofów Fiodorowa. Por.: А. И. Герцен, *Собрание сочинений в 30 т.*, Москва 1959, t. 16, s. 175, podają za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 161.

¹⁹ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 203.

²⁰ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 160.

²¹ „Rzeczywistą może być nazwana śmierć tylko wówczas, kiedy żadnymi środkami nie można już przywrócić życia albo kiedy wszystkie środki, jakie tylko istnieją w przyrodzie, jakie tylko mogą być odkryte przez ludzkość, zostały już wykorzystane”, cyt. za: C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, op. cit., s. 83.

²² Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 504.

²³ Por.: C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja...*, op. cit., s. 80.

²⁴ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 247.

²⁵ Por.: J. Dobieszewski, *Nikolaj Fiodorow...*, op. cit., s. 74.

pytanie: „Dlaczego to, co żyje cierpi i umiera, zaś umarłe nie jest ożywiane?”²⁶. Tak sformułowany problem „nowej filozofii” wskazuje na jej etyczne podłoże: zamiast egoistycznych rozważań nad faktem *własnej* śmiertelności (wszak „*poddawanie się faktom jest wielkim grzechem!*”²⁷), należy się skupić na moralnym obowiązku przywrócenia życia *wszystkim* zmarłym. Obowiązku konkretnego i skutecznego działania, w którym twórczo pogodzone zostaną dotychczas opozycyjne ideały „*memento mori*” i „*memento vivere*”, twórczo zsyntetyzowane teoretyczny i praktyczny rozum człowieka. Paradoksalnym wydaje się Fiodorowowi fakt, iż tak *naturalne* i powszechnie zrozumiałe przesłanki prawdziwej filozofii, która jest etyką, są niekiedy kwestionowane przez naukowców-humanistów. Nic dziwnego, że myśliciel dystansuje się przeto od filozofii, ciężąc ku religii chrześcijańskiej, dla której *zmartwychwstanie* i *wskrzeszenie ciał* są dogmatami wiary. Fiodorow precyzuje jednak: „(...) *przekształcając dogmat w przykazanie, w prasynowski obowiązek, przechodzimy z obszaru teoretycznego (najbardziej spornego), z obszaru wiedzy jako takiej, w obszar moralności (sporny w najmniejszym stopniu), w obszar działania*”²⁸. Powrócimy jeszcze do tej zasady „*etycyzacji dogmatów*”²⁹.

2. Patrofagia, pornokracja, rozbrat - przyrodnicze znamiona cywilizacji i jej krytyka

Egzystencja przyrodnicza - będąca w istocie błędnym kołem narodzin i śmierci - nosi na sobie znamię upadku, entropii. Gdy śmierć jest traktowana jako nieodłączny atrybut życia, samo życie wyradza się w uśmiercanie i pożeranie innych³⁰. Wprawdzie - rozwija wątek Fiodorow - ludzkość ma już za sobą etap dosłownego, bezpośredniego kanibalizmu; jednak trwając w „*porządku przyrodniczym*” - porządku który okazuje się charakteryzować także współczesną cywilizację, odciskając na wszystkich poczynaniach człowieka piętno zoomorfizmu - jedynie „*ukulturalniliśmy*” metody wzajemnej anihilacji. Przeszliśmy do etapu kanibalizmu ukrytego. Antropofagia przybrała niedookreślone i dumne miano „*postępu*”³¹, który jest w oczach myśliciela dosadnym przykładem „*patrofagii*”³²: wypieranie przodków

²⁶ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 23.

²⁷ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 55, cyt. za: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka i P. Kosiorek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, op. cit., s. 206.

²⁸ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 379; por. także: *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 457.

²⁹ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 48; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 161.

³⁰ Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 15.

³¹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 32-41.

³² Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 23.

przez kolejne, coraz młodsze generacje, jest równoznaczne z pożeraniem ojców przez synów. Patrofagia w określonych przypadkach nawraca do bezpośredniego kanibalizmu: wystarczy sobie uświadomić, że cała Ziemia (w sensie materialnym, jako planeta) już dawno przemieniła się w jeden wielki cmentarz, że spożywając wytworzony z ziemi pokarm, w istocie pochłaniamy prochy naszych zmarłych ojców³³. Sytuacja taka, chociaż nieunikniona w świecie przyrodniczej konieczności, jest - w przekonaniu Fiodorowa - moralnie niedopuszczalna.

Inną domeną upadłej, przyrodniczej egzystencji, jest hipertrofia instynktu seksualnego, zdegenerowanej miłości płciowej, która wypiera niewinną i czystą, „dziecięcą” miłość synów do ojców (przodków)³⁴. Te dwa afekty określa, zdaniem myśliciela, przeciwny wektor działania: miłość płciowa bezrefleksyjnie rodzi, rzuca w świat kolejne pokolenia nie troszcząc się o ich los; miłość synów do zmarłych ojców inspirowane wspólny czyn powszechnego wskrzeszenia. Powszechnie uważa się, że to właśnie miłość płciowa jest uczuciem kreatywnym³⁵, tworzącym przyszłość; dla Fiodorowa jednak jawi się ona jako siła ślepa, skrajnie destrukcyjna, gdyż bazująca na przyrodniczym egoizmie zamiast przesłankach moralnych. „*Fascynacja zewnętrznym pięknem siły afektywnej, zwłaszcza w instynkcie płciowym, owym «oszustwie jednostek w celu zachowania gatunku», fascynacja (...) nie pragnąca widzieć w sile afektywnej siły unicestwiającej zarazem, nie widząca związanej z rodzeniem śmierci, powoduje industrializm, służący pobudzeniu instynktu płciowego; industrializm zaś wytwarza militarizm jako środek samoobrony, jest przyczyną powstania bogactwa i ubóstwa, a te ostatnie (...) są źródłem socjalizmu albo problemu powszechnego wzbogacenia*”³⁶.

Miłość płciowa określa współczesność jako „pornokrację”³⁷. Dla Fiodorowa bezpośrednio wiąże się ona także z innymi wyznacznikami „progresywnej” cywilizacji, takimi jak: indywidualizm, manifestujący się w nieskrępowanej wolności zaspokajania egoistycznych zachcianek oraz zawistnym szukaniu równości, owocującym notoryczną walką wszystkich ze wszystkimi (taki, według Fiodorowa, jest sens każdej rewolucji, opozycji

³³ Por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 504.

³⁴ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 164.

³⁵ Taką tezę głosił współcześnie z Fiodorowem np. Włodzimierz Sołowjow, w swoim wpływowym dziele (skądinąd wzorowanym na poglądach Fiodorowa dotyczących twórczości) pt. *Sens miłości*; por.: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 124; por. także: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 548-549.

³⁶ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 111.

³⁷ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 117; S. Mazurek, *Utopia i miłość...*, op. cit., s. 32-34; L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 26.

czy polemiki³⁸; drapieżny kapitalizm³⁹, mnożący sztuczne potrzeby; czy urbanizacja związana z industrializacją oraz „oddaleniem się [synów] od ojcowskich mogił”⁴⁰ - grzechem zapomnienia, niezakorzeniem. „(...) człowiek - pisze Fiodorow - wyrządził już, najwidoczniej, całe zło, jakie tylko mógł, i to zarówno w stosunku do przyrody (wyjałowienie gleby, spustoszenie, gospodarka rabunkowa), jak i w stosunku do drugiego człowieka (...); nawet linie komunikacyjne (...) służą tylko strategii bądź handlowi, wojnie i modzie”⁴¹. Reifikacja człowieka⁴², jego odosobnienie⁴³, alienacja, atomizacja społeczeństwa, są wynikiem zerwania naturalnej, podstawowej dla rodzaju ludzkiego więzi pokrewieństwa. Bez autentycznego poczucia pokrewieństwa, wszelkie oficjalne deklaracje braterstwa⁴⁴ przestają być legitymizowane⁴⁵, ujawniają swoją sztuczność, ujawniają rozbrat będący fundamentalną cechą cywilizacji miejskiej, lecz także „porządku przyrodniczego” jako takiego⁴⁶.

Fragmety dzieła Fiodorowa opisujące *miasto*⁴⁷ - „sposób życia” ludzi nie uznających podstawowego, zdaniem Rosjanina, imperatywu („przykazania”): „Bądźcie jako dzieci”⁴⁸ (*ergo*: pamiętajcie, że życie na koszt waszych przodków; pamiętajcie, o więzi naturalnej wspólnoty - pokrewieństwie; pamiętajcie o zaciągniętym u ojców długu oraz obowiązku powszechnego wskrzeszenia)⁴⁹ - noszą charakterystyczne rysy antyutopii⁵⁰. Barwny opis

³⁸ Por.: W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 315-316.

³⁹ Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 35-42; A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 550; W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 316.

⁴⁰ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 105.

⁴¹ H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 8.

⁴² Odpowiedni byłby także termin M. Bierdajewa - „obiektywizacja”; por.: M. Bierdajew, *Autobiografia filozoficzna*, op. cit., zwłaszcza s. 279, gdzie Bierdajew pisze: „Obiektywizacja ma charakter socjologiczny i nosi na sobie pieczęć socjomorfizmu”, a także tamże s. 293: „Obiektywizacja pojawia się każdorazowo, (...) kiedy nie jestem do końca autentyczny. (...) Tworzę mit o sobie samym”, oraz s. 298: „Eksterioryzowana przyroda i społeczeństwo nie są moją własnością, (...) moja indywidualność wymyka się prawom przyrody i prawom społecznym”. Wprawdzie sam Bierdajew zarzucał Fiodorowowi zaniedbanie problematyki osoby i personalizmu (będzie o niej jeszcze mowa) - niekoniecznie, zresztą, zasadnie, por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 29-30 - jednak jego krytyka socjologizmu współczesnej cywilizacji, pokrywa się - naszym zdaniem - z krytyką Fiodorowa; por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 34-35.

⁴³ S. Siemionowa podaje, że termin „odosobnienie”, którym - krytykując cywilizację zachodnią - posługuje się F. Dostojewski w swoim *Dzienniku*, został po raz pierwszy użyty i sprecyzowany przez pisarza w 1876 roku, zaraz po zapoznaniu się Dostojewskiego z artykułem N. Petersona, rozwijającym (anonimowo) ważną fiodorowską ideę „braku braterstwa”; por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 91-92.

⁴⁴ Por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 51.

⁴⁵ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 94.

⁴⁶ Siemionowa podkreśla, iż „brak pokrewieństwa” jest u Fiodorowa nie tylko negatywnym określeniem rzeczywistości stosunków międzyludzkich czy socjalnych, lecz także ważną kategorią etyki i kosmologii; por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 180.

⁴⁷ Por. np.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 455.

⁴⁸ Por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 67; *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 10, 24.

⁴⁹ Por.: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 82-83.

Wystawy Paryskiej⁵¹ będący w istocie rozbudowaną alegorią cywilizacji iluzji⁵² i feminocentryzmu⁵³, z pewnością należy uznać za najbardziej wyrazisty jej punkt. Alternatywa, którą stawia Fiodorow jest radykalna, ale klarowna: „*Kult cmentarny, tj. zmarłych oczekujących ożywienia, czy też Światowa Wystawa - wytwór industrializmu, instytucja już dojrzała i odrodzona, (...) w istocie sprzyjająca militaryzmowi, wypierająca cmentarz, rugująca świątynię, fundująca uniwersytety, gardząca muzeami, które chronią szczątki przodków (relikwie) - instytucja uznająca życie tylko w sobie*”, słowem „*kult kobiety i rzeczy, «wspaniałości przemijającego»*”⁵⁴. Wykazując „*upadek moralny miasta*”⁵⁵, czy też „*hańbę ludzkiego umysłu*”, który - zatrudniony w miejskiej manufakturze - „*zbliżył się do zwierzęcia*”⁵⁶, Fiodorow jednocześnie krytykuje cywilizację zachodnią (wykwit urbanizmu i ateizmu) oraz gloryfikuje wiejski, rodzimy, rosyjski model egzystencji⁵⁷. Tworzy utopię rustykalną⁵⁸ zdradzającą powinowactwa z conceptami słowianofilów, jednak wykraczającą poza nie⁵⁹, gdyż oryginalnie wzbogacaoną w wątki scjentyistyczne (fascynacja techniką), czy nawet pozytywistyczne⁶⁰. Akcentując moralną przewagę wiejskiego trybu życia, Fiodorow jest zarazem daleki od idealizowania aktualnych, zastanych jego form⁶¹, skażonych - bądź co bądź - ekskluzywizmem i kastowością: „*Życie wiejskie, takie, jakim jest teraz, choć stanowi formę wyższą (...), nie jest jeszcze życiem doskonałym; życie wiejskie przygotowuje możliwość osiągnięcia doskonałości, stanie się zdolne do osiągnięcia doskonałości dopiero wtedy, kiedy mieszczenie powrócą do ojcowskich prochów, a koczownicy zaczną prowadzić osiadły tryb życia, tzn. kiedy już nikt nie będzie się oddalał od mogił ojców, kiedy świątynie staną się centrami gromadzenia się synów, kiedy dokona się zjednoczenie w dziele*

⁵⁰ Por.: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz*, op. cit., s. 31.

⁵¹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Выставка 1889 года*, [w:] *idem, Философия общего дела...*, op. cit., t. 1, s. 442-463; Por. także: *idem, Сочинения*, Москва 1982, s. 442-472.

⁵² Por.: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 75.

⁵³ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 32-33.

⁵⁴ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 112.

⁵⁵ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 122-123.

⁵⁶ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 112.

⁵⁷ Por.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 161-162, 164-165.

⁵⁸ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 39; G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 124.

⁵⁹ Mazurek pisze: „(...) krytyka Fiodorowa brzmi dziś o wiele współcześniejsz niż roztrząsania klasycznych słowianofilów i ich następców. Doskonale dostrzegł on pewne tendencje cywilizacji przemysłowej (nieokiełznany konsumpcjonizm, zniszczenie środowiska, rola medialnej iluzji) w jego czasach słabo jeszcze widoczne i rzadko odnotowywane, a mówiąc o groźbie militarystycznej tyranii, czyli po prostu totalitaryzmu, okazał się wręcz prorokiem. To wszystko każde widzieć w jego analizach nową jakość w stosunku do tradycji słowianofilskiej”; S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 36.

⁶⁰ Por.: R. Łużny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 102.

⁶¹ „Wież to jeszcze nie raj, zaś mieszkańcy wsi - to jeszcze nie aniołowie”; Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 365.

ojcowskim, które będzie również dziełem braterskim”⁶². Warto zatem podkreślić, iż swoista utopia Fiodorowa ma charakter futurocentryczny, co wyraźnie odróżnia ją od retrospektywnej utopii słowianofilów⁶³, czy też - ogólnie - od prądów o podłożu sentymentalnym.

Sam Fiodorow, nawołujący do radykalnego buntu przeciwko odwiecznemu i pozornie nieodwołalnemu „prawu śmierci”, okazuje się być „nieodrodnym uczniem niektórych romantyków”⁶⁴. Kosmos w swojej obecnej postaci jawi się myślicielowi jako chaos, „ogromna machina śmierci”⁶⁵, gra ślepych, niszczycielskich sił przyrody ze szczególnie eksponowanym instynktem rozrodczości na czele. W tym sensie domeną życia przyrodniczego, gatunkowego, jest właśnie miasto. Z kolei wieś - ojczyzna synów pamiętających o zmarłych przodkach, *świadomych*⁶⁶ poczucia *utruty* i związanego z nim cierpienia - staje się kolebką narodzin człowieka jako *osoby*⁶⁷, niepowtarzalnej jedności ducha, duszy i ciała⁶⁸. W człowieku, twierdzi Fiodorow, przyroda jako taka uzyskuje świadomość i osiąga doskonałość⁶⁹. Jednocześnie ludzka świadomość własnego „ja”, jest związana z intuicją możliwości rozwoju osobowości wykraczającego poza fatalistyczne ograniczenia egzystencji materialno-przyrodniczej. Człowiek staje się osobą, gdy świadomie odrzuca wszelkie „obiektywizujące”⁷⁰, abstrakcyjne określenia własnej natury⁷¹, gdy redefiniuje siebie poprzez eidetyczne pojęcie „syna człowieczego”⁷², gdy wyznacza sobie

⁶² M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 112.

⁶³ Por.: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, op. cit.

⁶⁴ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 23.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Fiodorow precyzuje: „w warunkach uściślenia ludzkiej wspólnoty, w warunkach jedności uczucia lecz także działania, «jestem świadomy» będzie oznaczać «wskrzeszam», uczestniczę w powszechnym dziele wskrzeszania”; Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 211.

⁶⁷ Nie sposób się zgodzić z G. Fłorowskim, który uważa, że Fiodorow zajmuje się jedynie problemem „pełni pokoleń rodu ludzkiego”, zupełnie zaś nie eksploruje problemu osoby; por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 325; naszym zdaniem oba wymienione wątki są w nauczaniu Fiodorowa integralnie połączone.

⁶⁸ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 164.

⁶⁹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 247.

⁷⁰ Por.: przypis 151.

⁷¹ Fiodorow pisze: „«Człowiek» (...) - to pojęcie abstrakcyjne; z jednej strony znaczy ono: nie-zwierzę, nie bydlę; a z drugiej strony - nie-aniół, nie-duch. Ostatni przypadek, tj. zaprzeczanie w człowieku aniola i ducha, może prowadzić do materializmu, do odrzucania nieśmiertelności i Boga; z kolei ten pierwszy (tj. nie-zwierzę), może doprowadzić do odrzucenia materii, do skrajnego spirytualizmu, może prowadzić do a-kosmizmu, do monizmu, do jedności zwalczającej wszelką mnogość. W sensie moralnym, odrzucanie zwierzęcości kończy się na ascetyzmie; zaś odrzucanie duchowości prowadzi do epikureizmu. Humanizm jest zatem wypaczeniem rozumowym oraz moralnym”, Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 199.

⁷² Czytamy: „człowiek w ogóle został już «zajeżdżony», czas najwyższy zamienić to nic już dzisiaj nie znaczące słowo innym, a konkretnie słowem «śmiertelny», dokładniej zaś «syn człowieczy», albo «syn zmarłych ojców», które to słowo ukazuje najbardziej charakterystyczną cechę człowieka; ponadto ze słowem «człowiek» kojarzy się wyobrażenie jakiejś godności, nawet dumy, ponieważ zaś nic takiego nie łączy się ze słowem «śmiertelny», przypomina ono zadanie człowieka - osiągnięcie nieśmiertelności”; Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 522.

synowskie zadanie wskrzeszenia zmarłych ojców i osiągnięcia nieśmiertelności, a także dąży do jego aktualizacji poprzez realne, kolektywne działanie rozumnej reorganizacji porządku przyrodniczego.

3. Przyroda jako „tymczasowy wróg” i „wieczny przyjaciel” człowieka

Należy podkreślić, iż rozważania Fiodorowa na temat przyrody jako takiej, bynajmniej nie ograniczają się do krytyki porządku przyrodniczego i gloryfikacji wszystkiego, co nie-naturalne, sztucznie wytworzone przez człowieka, czy techniczne⁷³. Myśliciel wyraźnie odróżnia dwa oblicza przyrody: największym, „wspólnym wrogiem”⁷⁴ ludzkości jest przyroda rozumiana jako określony porządek egzystencjalny, sankcjonujący zasadę walki pokoleń, wypierania „starego” przez „nowe”, śmiertelności, wrogości i rozbratu; jednak czymś diametralnie innym jest przyroda rozumiana jako *wspólnota* wszystkiego, co istnieje, *wszechjedność* żyjącego i nieżyjącego, makrokosmosu i mikrokosmosu - przyroda jako *organizm*⁷⁵. Fiodorow pisze: „Przyroda jest dla nas wrogiem tymczasowym, zaś przyjacielem wiecznym, jako że nie istnieje wieczna wrogość, zaś likwidacja [wrogości] tymczasowej jest naszym zadaniem, zadaniem istot obdarzonych uczuciem i rozumem”⁷⁶. Zło nie jest zasadą kosmiczną i podobnie przyroda nie jest, w koncepcji Rosjanina, źródłem zła lecz - ślepa, irracjonalna⁷⁷. Potrzebuje ona rozumnej istoty, która zechce zostać jej wolą⁷⁸, zaś kolektywny czyn synów człowieczych ma moc przeobrażania niszczycielskich, żywiołowych sił natury w energię przywracającą życie. „Kosmos (taki jakim jest teraz, nie zaś jaki być powinien) jest siłą bez rozumu, człowiek zaś (narazie) jest rozumem bez siły. (...) Siła stanie się rozumną, gdy wiedza, gdy rozum, zacznie nią kierować. Wszystko zatem zależy od człowieka”⁷⁹. Regulacja i wskrzeszenie wychodzą z przyrody samej⁸⁰, są jej *entelechią*, którą człowiek -

⁷³ Takie „technokratyczne monstrum” (określenie S. Siemionowej, por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 165) widział w osobie Fiodorowa np. Fłorowski, por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 326.

⁷⁴ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 247.

⁷⁵ Por.: М. Фидоров, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 106; por. także: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 15.

⁷⁶ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 247.

⁷⁷ Por.: Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 113; W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 318.

⁷⁸ W. Zienkowskij zauważa, że „Fiodorow najwyraźniej podziela powszechną wiarę Oświecenia w przeobrażającą siłę świadomości, wiarę w człowieka jako twórcę”; por.: W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 318.

⁷⁹ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 55.

⁸⁰ Por.: *idem*, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 204-205.

będący narzędziem boskiej woli⁸¹ - odkrywa i świadomie wydobywa. Wyjątkowy status człowieka pośród całego bożego stworzenia oznacza, iż jego istota zakłada pośredniczenie pomiędzy światem przyrody a Stwórcą. Kolejne etapy samorealizacji człowieka stanowią szczeble rozwoju całego wszechświata, który ze stanu chaosu („upadku”⁸², „grzechu pierwotnego”) dochodzi do równowagi, ontologicznej i eschatologicznej Pełni (gr. *pleroma*)⁸³, ulega uduchowieniu⁸⁴, czy przebóstwieniu (gr. *theosis*)⁸⁵. Ziemskie istnienie człowieka jest nie tyle darem, co zadaniem wyrażonym w Biblii w postaci imperatywu: „*czyńcie ją [ziemię] sobie poddaną*”. „*Zatem - przewrotnie reasumuje wątek G. M. Young Jr. - boskie Stworzenie od początku było doskonale: nie statyczne lecz dynamiczne, gdyż złożone z pierwiastka regulującego (człowiek) oraz pierwiastka wymagającego regulacji (natura)*”⁸⁶. Sam Fiodorow, akcentując odpowiedzialność⁸⁷ człowieka wobec przyrody, zachowuje jednak większą ostrożność: „*przyrody, w tym niedoskonałym stanie, w jakim ona ciągle się znajduje w wyniku niewiedzy i niemoralności człowieka, nie można nawet - w ścisłym sensie - nazwać dziełem Boga, gdyż pra-założenia Stwórcy częściowo są w niej ciągle nie zrealizowane, częściowo zaś - wręcz wypaczone; przyroda w takim stanie (...) nie posiada wartości, chociaż może ją uzyskać w wyniku innego niż dotychczas podejścia do niej człowieka, podejścia zgodnego z wolą Boga, który ani zła ani śmierci nie stworzył*”⁸⁸.

4. Epistemologia dla inżynierów i moralny materializm

Fiodorow często przywołuje słowa Arystotelesa, powtórzone przez Kanta: „*Poznajemy tylko to, co sami tworzymy*”⁸⁹. Tylko kreatywna *działalność*, powszechny *wysilek*

⁸¹ Por.: *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 387.

⁸² Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 91.

⁸³ Por.: J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*”..., op. cit., s. 22; por. także: J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło*, op. cit., s. 48.

⁸⁴ Por.: W. Zienkowskij, *Nikolaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 319.

⁸⁵ S. Mazurek uważa, że opisywany koncept Fiodorowa należy uznać za wczesny wariant filozofii Bogoczłowieczeństwa, tak znaczącej dla późniejszej ewolucji myśli rosyjskiej, zazwyczaj jednak kojarzonej z nazwiskiem Sołowjowa, por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 27.

⁸⁶ G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 101.

⁸⁷ J. Krasicki, uważa, że dzisiejszy sens „*rosyjskiej idei*” można wyrazić właśnie odwołując się do Hansa Jonasa i jego „*zasady odpowiedzialności*” (por.: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996) „*łączącej - w mniemaniu badacza - tak dalekie od siebie, wydawałoby się, intuicje Wschodu i Zachodu, jak nauki starca Zosimy z Braci Karamazow, z myślą E. Lévinasa na Zachodzie i w Polsce teologiczną refleksją W. Hryniewiczza*”. Krasicki dodaje także uwagę znaczącą w kontekście naszych rozważań o Fiodorowie: „*w porównaniu z myślą zachodnią, «zasada odpowiedzialności» nie ogranicza się tu [w myśli rosyjskiej - JZCh] tylko do sfery «obywatelskiej», ale ujmuje świat ludzki i przyrodniczy jako jeden żywy Organizm*”; por.: J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*”..., op. cit., s. 23-24.

⁸⁸ H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 191.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 47; por. także: H. Ф. Федоров, *Вопрос о брамстве...*, op. cit., s. 46.

(trud), *praktyka* animowana przez wielką i wzniosłą ideę, doprowadzą - poprzez radykalne przeobrażenie świata - do jego poznania. Należy dążyć do osiągnięcia takiego stanu rzeczy, gdy naprzeciwko nieśmiertelnej, odtworzonej w pełni swego stanu przez wskrzeszenie, ludzkości, stanie jej własne dzieło - świat całkowicie „przenikliwy” i zrozumiały dla człowieka. W tym celu, tłumaczy Fiodorow, gnoseologia (czy ogólnie - „uczony”, abstrakcyjny model poznania) powinna przekształcić się w „gnoseourgię”⁹⁰ - wiedzę czynną, aktywną, dynamiczną, a nawet - gdy zachodzi taka konieczność - falsyfikowalną⁹¹. To, co Kant uważał za nieosiągalne dla ludzkiej wiedzy, jest zdaniem Fiodorowa, osiągalne dla wspólnego czynu⁹², gdy cały świat zostanie potraktowany jako *projekt*⁹³ synów człowieczych. Young słusznie zauważa: „*Projektywizm [Fiodorowa] jest epistemologią raczej dla artystów niż krytyków, dla inżynierów raczej niż naukowców-teoretyków*”⁹⁴. Sam Fiodorow precyzuje, że projektywny stosunek do przyrody i historii jest „*estetycznym traktowaniem bytu i stworzenia*”, zaś całe ludzkie życie jest w istocie „*aktem estetycznej twórczości*”⁹⁵. W filozofii Fiodorowa kosmologia przeistacza się w „*kosmourgię*”, teoria aktualnego stanu stworzenia, ciąży ku temu by zostać projektem wszechświata takiego, jakim *być powinien*. S. Siemionowa przekonuje dodatkowo, że podstawowe, ontologiczne przesłanki Fiodorowa, pokrywają się z ogólnymi, filozoficznymi założeniami współczesnych fizyków: „*teoria światów możliwych, niepełny determinizm, rola przypadku w grze sił materialno-kosmicznych, idea upadku (entropii) jako miary narastania sił upraszczania, dezorganizacji, rozkładu wewnątrz wszechświata bądź jego zamkniętej części, której*

⁹⁰ Por.: Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, op. cit., s. 627-628; *idem*, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 538; S. Bulhakow w swoim dziele *Filozofia gospodarstwa* z 1912 roku wprowadza termin „prakseologia” (teoria praktycznego, skutecznego działania) będący - jak twierdzi S. Siemionowa - parafrazą fiodorowskiej „gnoseourgii”; por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 166.

⁹¹ Z tej perspektywy kuszącym zabiegiem może się wydawać zestawienie poglądów Fiodorowa na istotę wiedzy sprawdzalnej przez jej skutki, z późniejszymi koncepcjami amerykańskich pragmatystów, np. Jamesa, Peirce’a czy Deweya. G. M. Young Jr., który pokrótce przeprowadza eksplorację podobnej tezy (projektywizm jako pragmatyzm) zaproponowanej w doktoracie Tarasa Zakydalsky’ego z 1976 roku, dochodzi jednak do - słusznej naszym zdaniem - konkluzji, iż projektywizm Fiodorowa wiązać się musi ze sferą *praxis*, ale nie *pragma*. Od amerykańskich pragmatystów diametralnie różni Fiodorowa rozumienie *prawdy*: pragmatyści bronią pluralistycznej koncepcji prawdy, tymczasem u Rosjanina mamy do czynienia z ideą, że aby być prawdziwym projekt musi być *uniwersalny*, tj. zweryfikowany „*przez wszystkich, wszędzie i zawsze*” dla wszystkich (por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 28; *idem*, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 112-113). Prawda (w przeciwieństwie do wiedzy) jest wedle Fiodorowa nie tyle modyfikowalna, co nieustannie realizowana w procesie dziejowym. Zatem, reasumuje Young, „*prawda, dla Fiodorowa, jest tymczasowo relatywna i zmieszana, jednak potencjalnie absolutna i wieczna*”; por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 92. Nazywając w niniejszej pracy aktywistyczną eschatologię Fiodorowa „*pragmatyczną*” implikacją jego antropologii, chcemy nawiązać - o czym będzie jeszcze mowa - do I. Kanta (*Antropologia w ujęciu pragmatycznym*), nie zaś pragmatystów amerykańskich.

⁹² Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 29.

⁹³ Por.: *ibidem*, s. 28.

⁹⁴ G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 90.

⁹⁵ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 155; por. także: W. Zienkowskij, *Nikolaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 312.

przeciwstawia się odwrotna tendencja do nasilenia sił porządkowych, organizacji, związana ze strefami występowania życia i świadomości”⁹⁶. Całe nauczanie Rosjanina rzeczywiście może być odczytane jako maksymalistyczny sprzeciw wobec zasady upadku, końca, entropii. Koncept Fiodorowa wpisuje się zatem w szerszy nurt rosyjskiej metafizyki „bogomaterializmu”⁹⁷, łączącej się z nią „metafizyki Wszeczhjedności”⁹⁸, czy też uniwersalistyczny projekt rosyjskiej filozofii nazwany przez Sergiusza Chorużija „paradygmatem synergicznym”⁹⁹.

Fiodorow pisze: „Są dwa materializmy: materializm podporządkowania się ślepej sile materii oraz materializm kierowania materią, jednak nie jedynie w myśli, nie w sztucznych gabinetowych bądź laboratoryjnych doświadczeniach, lecz w przyrodzie samej, stając się jej rozumem, regulacją”¹⁰⁰. Właśnie ten drugi, twórczy, czy też - jak sam Fiodorow go określał - „moralny materializm”¹⁰¹ był założeniem i ideałem myśliciela; tak wyraźnie, jego zdaniem, eksponowanym przez chrześcijaństwo, które rehabilituje ciało jako integralną część osoby ludzkiej (obok ducha i duszy) oraz sankcjonuje całościowy, niepodzielny charakter osoby jakościowo przeobrażonej dzięki zmartwychwstaniu - nieśmiertelnej, gotowej na życie wieczne¹⁰². Fiodorow krytycznie ustosunkowuje się do wszelkich „platonizujących”¹⁰³, spirytualistyczno-ascetycznych¹⁰⁴, czy też monastycznych nurtów chrześcijaństwa, lekceważących problem cielesności i kwestionujących realny charakter oraz znaczenie ziemskiej egzystencji. Są to - zdaniem myśliciela - heretyckie interpretacje chrześcijaństwa, „buddyjskie”¹⁰⁵ wypaczenia cechujące się przewagą czczego kontemplatywizmu nad zbawczym aktywizmem, skutkujące w istocie podobną praktyką życiową jak „zsekularyzowane religie” współczesności (np. humanizm): zamiast zapobiegać śmierci,

⁹⁶ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 167.

⁹⁷ Por.: J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*”..., op. cit., s. 24.

⁹⁸ Por.: А. В. Иванов, *Федоров Николай Федорович*, [w:] *Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды*, red. П. В. Алексеев, Москва 2002, s. 1011.

⁹⁹ Por.: С. Хоружий, *После перерыва. Пути русской философии*, Москва 1994; podają za: J. Dobieszewski, *Współczesny stan filozofii w Rosji*, op. cit., s. 1.

¹⁰⁰ Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, op. cit., s. 627; bazując na podobnych fragmentach pism Fiodorowa, T. Zakydalsky proponuje redukcjonistyczną interpretację filozofii Rosjanina w duchu materializmu; por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 95-96.

¹⁰¹ Zdaniem G. M. Younga Jr. filozofia Fiodorowa nie może zostać w pełni zakwalifikowana ani jako materializm, ani jako idealizm - fiodorowowski *projektywizm* jest nową jakością, materialno-duchową syntezą; por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 90, 98.

¹⁰² Por.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 159-160.

¹⁰³ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 168.

¹⁰⁴ Por.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 157.

¹⁰⁵ Por.: М. Фидоров, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 118; Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 6-7.

zwalczać ją, stają się one jedynie „sztuką ukrywania śmierci”¹⁰⁶, a zatem „religią martwą”, nawet „całkowitym zakwestionowaniem religii”¹⁰⁷. Tymczasem „żywe chrześcijaństwo musi traktować synów zmarłych ojców jako narzędzia Boga ojców, narzędzia w dziele przywrócenia im, ojcom, życia; oto religia taka, jaką być powinna”¹⁰⁸. Fiodorow, który całość swoich poglądów określa właśnie jako „nauczanie o wskrzeszeniu” (albo - bardziej opisowo - „nauczanie o połączeniu żyjących synów w celu wskrzeszenia zmarłych ojców”), czy też „Nowa Pascha” bądź „problemy paschalne”, wydatnie zatem podkreśla religijny wymiar swojej filozofii. Równolegle jednak, myśliciel posługuje się inną nazwą - „Supramoralizm albo powszechna synteza” - akcentując etyczny, a nawet ponad-etyczny wymiar swojej koncepcji, która postuluje priorytet „tego, co być powinno” nad tym, co „dane”, faktycznie istniejące, przewagę deontologii nad ontologią. Filozofia Fiodorowa jest zatem kategorięcznym imperatywem przekształcenia bytu, przeobrażenia świata w planie historycznym i kosmicznym, aktualizacji Królestwa Bożego na ziemi¹⁰⁹, jest ona odrzuceniem etyki intencji w imię wspomnianej już etyki soterycznej.

5. Czym jest „supramoralizm” i „projektywizm”?

S. Mazurek uważa, że Fiodorow nie posługuje się pojęciem „supramoralizm” w sposób jednolity i spójny. Badacz proponuje wyróżnienie czterech podstawowych znaczeń tego terminu. Supramoralizm byłby zatem - po pierwsze - synonimem *Filozofii wspólnego czynu*; po drugie - syntezą moralności, sztuki i nauk szczegółowych; po trzecie - moralnością samą, której różne dziedziny ludzkiej działalności zostają podporządkowane¹¹⁰; wreszcie - „synonimem działalności prowadzącej do przeobrażenia kosmosu czy wręcz kosmosu już przeobrażonego”¹¹¹. Jednak wszystkie wypracowane przez Mazurka znaczenia, zawierają się w podstawowej definicji supramoralizmu sformułowanej przez samego Fiodorowa (który

¹⁰⁶ Warto zwrócić uwagę, że Fiodorowa krytyka progresywnej cywilizacji - odnotowująca *quasi*-religijny charakter określonych zjawisk społecznych oraz typową dla współczesności estetykę iluzji, manifestującą się m. in. w konsekwentnym wykluczeniu ze świadomości problemu śmierci - w zadziwiający sposób pokrywa się z diagnozą postmodernisty Jeana Baudrillarda, postawioną w jego ważnej pracy *L'échange symbolique et la mort* z 1976 roku (por.: K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. II, Kraków 2000, s. 77). Na podobieństwo innych uwag Fiodorowa, dotyczących zależności nauki od władzy, do tez postmodernistów (szczególnie Jean-François Lyotarda) pobieżnie zwraca uwagę także Mazurek; por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 20.

¹⁰⁷ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 108.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ W celu przyjrzenia się heretyckim implikacjom wspomnianej idei terestrializacji Królestwa Bożego, czy też innym wizjom rajy na ziemi, por.: E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994.

¹¹⁰ A. Walicki określający filozofię Fiodorowa jako „panmoralizm”, wydaje się zawęzać znaczenie supramoralizmu do tej właśnie wykładni; por.: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 157.

¹¹¹ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 43-44.

najwyraźniej nie zamierzał owych znaczeń rozdzielać, stawiając nie tyle na ogólnikowość swoich wywodów, co ich uniwersalność, powszechność): „*Synteza dwóch rozumów (teoretycznego i praktycznego) oraz trzech przedmiotów poznania i działania (Bóg, człowiek i przyroda, z których człowiek jest narzędziem rozumu boskiego i sam staje się rozumem wszechświata), a także synteza nauki i sztuki w religii, utożsamionej z Paschą jako wielkim świętem i wielkim zadaniem*”¹¹². Dalej myśliciel precyzuje, że pod pojęciem supramoralizm rozumie „*obowiązek wobec ojców*”, a zatem „*wskreszenie jako najwyższą i bezwarunkowo powszechną moralność*” oraz związany z nim „*problem dwóch podziałów i dwóch zjednoczeń*”¹¹³. Wreszcie, Fiodorow deklaruje, że supramoralizm to „*samo chrześcijaństwo, w którym cała dogmatyka stała się etyką (dogmaty przykazaniami), i to etyką nieodłączną od wiedzy i sztuki, od nauki i estetyki, które powinny przekształcić się, stać się narzędziami etyki, sama zaś służba boża winna przeistoczyć się w dzieło odkupienia, tzn. wskreszenia*”¹¹⁴.

Istota autentycznej filozofii, w wykładni Moskiewskiego Sokratesa, okazuje się mieć charakter religijny, dokładnie zaś - filozofia okazuje się być przejściem od religii do nauki: religia, czyli aktywne chrześcijaństwo - fiodorowska Pascha - ukazuje naczelną ideę, kierunek, cel; filozofia- zajmuje się jej opracowaniem; nauka zaś - poszukuje konkretnych rozwiązań, środków do jej urzeczywistnienia. Siemionowa komentuje: „*Jego [Fiodorowa - JŻCh] filozofia to właśnie aktywny plan tego, co być powinno*”¹¹⁵, przy czym ideałem tej filozofii jest myśl nie dająca się odseparować od woli działania¹¹⁶, a zarazem inspirowana prawdziwym uczuciem. Idea filozoficzna przybiera u Fiodorowa formę *projektu* - rezultatu syntezy rozumu teoretycznego i praktycznego. *Projektywizm*, pojmowany jako synteza zasady subiektywnej (wiara) i obiektywnej (wiedza, nauka), powinien, zdaniem myśliciela, zaowocować *czynem*. Wszak projekt - jak pisze Siemionowa - to nic innego jak „*zaktualizowana powinność, (...) rodzaj mostu pomiędzy tym, co być powinno, a tym co realne; tworzy on projekcję ideału wewnątrz rzeczywistości, jako konkretny plan do realizacji*”¹¹⁷. Poznawanie i przeobrażanie świata idą u Fiodorowa w parze, gdyż bez wiedzy na temat tego, co jest, nie można stworzyć projektu tego, co być powinno.

¹¹² M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 104.

¹¹³ Chodzi Fiodorowowi o tzw. „*podział zewnętrzny*” na ludzi bogatych i biednych, tj. problem socjalny, oraz „*podział wewnętrzny*” na uczonych i nieuczonych, tj. problem rozdzielenia myśli i czynu, teorii i praktyki, dwóch rozumów; por.: *ibidem*, s. 105. Jak widać Fiodorow rzetelnie opisuje różne modele alienacji, czy też - używając jego słów - przyczyny braku braterstwa i sposoby jego restytucji.

¹¹⁴ M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 105.

¹¹⁵ C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 169.

¹¹⁶ W tym sensie cała dotychczasowa filozofia - abstrakcyjna i teoretyczna - jest, zdaniem Fiodorowa, filozofią dla „*niepełnoletnich*”; por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 47.

¹¹⁷ C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 169.

Projektywny status rzeczywistości jest możliwy do osiągnięcia dopiero wówczas, gdy *przedmiotem* (obiektem - stąd *obiektywny* składnik syntezy Fiodorowa) badania, poznania i działania będzie *wszystko* (przyroda, kosmos, Bóg, człowiek jako taki), zaś *podmiotem* (*subiektem* - *subiektywny* składnik syntezy) staną się *wszyscy ludzie*¹¹⁸. Uczeni (reprezentujący *teoretyczne, abstrakcyjne* podejście do wiedzy) oraz nieuczni (reprezentujący podejście *praktyczne, konkretne*) powinni - zdaniem myśliciela - zjednoczyć się tworząc „*kolektywny podmiot poznania i czynu*”, gdyż „*jedynie na drodze wspólnego działania idealne może przeobrazić się w realne*”¹¹⁹.

6. „*Bóg ojców nie zmarłych lecz żywych*”

Warto na koniec niniejszego rozdziału zwrócić uwagę, iż zarówno projektywizm, jak i autentyczny kolektywizm będący jego presupozycją, są w filozofii Fiodorowa ściśle związane z ideą Boga. Poczynione przez niektórych badaczy próby wyrugowania perspektywy religijnej (traktowanej jako swoista „nadwyżka”, typowa dla filozofii rosyjskiej), w celu uczynienia przesłania dzieła Fiodorowa bardziej uniwersalnym¹²⁰, chociaż ciekawe, nie wydają się być przekonujące. Dla samego myśliciela właśnie idea Boga okazuje się legitymizować absolutny wymiar projektywnej filozofii, bowiem - jak zauważa Young - „*bez Boga i wieczności, projekt idealnego świata istnieje tylko tymczasowo i tylko w naszych umysłach*”¹²¹. Sam Fiodorow nie ogranicza się jednak do postulatywnej idei Boga, jako czynnika sensotwórczego i uniwersalizującego¹²² - pisze on o realnie istniejącej istocie, Stwórcy, Bogu chrześcijan i Słowian¹²³, „*Bogu ojców nie zmarłych lecz żywych*”¹²⁴, który

¹¹⁸ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 47.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 80.

¹²⁰ Taką próbę podjął m. in. T. Zakydalsky; por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 96.

¹²¹ G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 99.

¹²² Wówczas zbliżyłby się do, tak skądinąd krytykowanego w swoich pismach, Kartezjusza.

¹²³ Znaczący jest fakt, iż Fiodorow z jednej strony uniwersalizuje ideę Boga chrześcijańskiego, z drugiej zaś - zauważa (właściwie - konstruuje, domniemywa) jej historyczną, czy nawet historiozoficzną genezę. Fiodorow wyróżnia dwa historyczne typy światopoglądu (por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 199-200): „Indyjsko-Niemiecki”, czyli charakteryzujący się przekonaniem, iż zło stanowi nieodłączny i konieczny warunek bytu, a zatem jedynym sposobem pokonania zła jest unicestwienie bytu jako takiego, samego życia - co okazuje się być, według Fiodorowa, ostatecznym wnioskiem wschodniego buddyzmu i zachodniego panteizmu; przeciwnie światopogląd „Zaratustriańsko-Słowiański” (Zendowie, albo „lud Zaratustry”, to - w pismach Fiodorowa - starożytny lud irański, którego światopogląd wyraża zoroatryzm - *Avesta*), który nie czyni ze zła równorzędnej zasady bytu lecz postuluje walkę z nim, optymizm, staroirańskie „*fraszo kerete*”, czyli „*piękny i dobry wspólny czyn*” (por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 531). Zdaniem Fiodorowa w historii najlepszy wyraz idei walki ze złem, które ma charakter pozorów (jest tylko „brakiem dobra”, jak uczyli Ojcowie Kościoła) dała religia chrześcijańska (por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 170); ta z kolei, najpełniej została wyrażona w prawosławiu, a zatem u Słowian, w szczególności zaś - Rosjan. Pod tym względem Fiodorow niewiele się różnił od współczesnych sobie myślicieli, głoszących uniwersalizm „idei rosyjskiej” - jak zauważa R. Łużny:

wyzaczył człowiekowi konkretne zadanie¹²⁵ i zaopatrzył go w niezbędne do jego wykonania narzędzia¹²⁶ („*Obdarzyłeś go [człowieka - MF] władzą nad dziełami rąk Twoich, złożyłeś to wszystko pod jego stopy*”; *Ps 8,7*)¹²⁷.

Wiara w Tróję Świętą, utrzymuje Fiodorow, jest jednocześnie rodzajem wiedzy, która może zostać naukowo udowodniona (*sic!*) - wystarczy aktualizacja projektu doskonałego świata, obecnego od początku w zamyśle Stwórcy. Dowodem na istnienie Boga dla niedowiarków, będzie realizacja dogmatu zmartwychwstania w przykazaniu wskrzeszenia wszystkich zmarłych, we wspólnym czynie. Trójca Święta, okazuje się być w filozofii Fiodorowa modelem idealnej wspólnoty czyli *psychokracji*¹²⁸ (idealnego społeczeństwa, a nawet wszechświata¹²⁹) - wspólnoty różnych osób (indywiduów) w ich nierozłączności oraz pokrewieństwie. Postać Chrystusa jest rozumiana jako „*ikona synostwa*”¹³⁰ - Chrystus jest idealnym synem swojego niebieskiego Ojca¹³¹, pamiętającym o obowiązku wobec niego. Jednocześnie Chrystus jest nauczycielem ludzkości - przyszedł na Ziemię nie po to, aby dosłownie i ostatecznie zbawić ludzkość, lecz ukazać jej konkretne działania pozwalające wypełnić synowski obowiązek (wobec Boga jak i wobec zmarłych ojców), konkretne sposoby zbawienia immanentnego, od samego człowieka płynącego¹³². Chrystus potrafił opanować żywiołową, śmiertelnośną naturę (np. burzę), a zatem i człowiek musi nauczyć się regulacji procesów przyrodniczych - np. kontroli procesów meteorologicznych¹³³ („*Ponieważ zaś poddał Mu [człowiekowi - MF] wszystko, nic nie pozostawił niepoddanego Jemu*”; *Hbr 2,8*). Chrystus wskrzesił Łazarza w sposób cudowny¹³⁴, jednak dla ludzkości, która pozna dokładnie tajemnice życia i śmierci, wskrzeszanie kolejnych pokoleń zmarłych będzie już

„system [Fiodorowa - JŻ] był wyraźnie prorosyjski, narodowopatriotyczny, zakładający i uzasadniający swoje rosyjskie wybraństwo, predestynowanie Rosji do spełnienia określonej, zbawczej misji dziejowej w zakresie ocalenia ludzkości”; por.: R. Łuźny, *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa*, op. cit., s. 102.

¹²⁴ Por.: M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 108.

¹²⁵ Por.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 27-28, artykuł pt.: *Na czym polega nasza „Messiada”?*; por. także: *idem, Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 50.

¹²⁶ Por.: *ibidem*, s. 387-389.

¹²⁷ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego na podstawie: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1996.

¹²⁸ Por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 20-21, 23.

¹²⁹ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 99, 145.

¹³⁰ Por.: *ibidem*, s. 145-149.

¹³¹ Por.: H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 35.

¹³² Te jawnie wykraczające poza chrześcijańską ortodoksję tezy wytykał Fiodorowowi zwłaszcza G. Fłorowski; zarzucał on myślicielowi brak chrystologii, a nawet pelagianizm; por.: Г. Флоровский, *Путю русскою богословия*, op. cit., s. 327-328; nie do końca słuszne zarzuty Fłorowskiego powtarza G. Przebinda (por.: G. Przebinda, *Владимир Соловьев а Миколай Фидоров...*, op. cit., s. 115, 117, 121, 125), zaś odpięra S. Mazurek (por.: S. Mazurek, *Утопия і ласка...*, op. cit., s. 27).

¹³³ Por.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 17-18.

¹³⁴ Por.: *ibidem*, s. 19-21, 26-28.

działaniem naukowym, nawet technicznym¹³⁵, choć kierowanym przez moralny wektor synowskiego uczucia. Wreszcie, to właśnie Chrystus - podkreśla Fiodorow - w swoim Kazaniu na Górze sformułował *antropologiczny* imperatyw dla całej ludzkości: „*Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*” (Mt 5,48).

Abstrahując - o ile to w ogóle możliwe w przypadku interesującego nas myśliciela - od tematyki religijnej, oferującej często konkretne, aczkolwiek uproszczone rozwiązania zagadki natury ludzkiej, przyjrzyjmy się teraz bardziej uniwersalnym i - jak się nam wydaje - ciągle aktualnym kategoriom antropologii Fiodorowa.

¹³⁵ W pierwotnym znaczeniu greckiego słowa *techne*.

Rozdział III

ANTROPOLOGIA MIKOŁAJA FIODOROWA

*„Pewien człowiek zdołał podnieść zasłonę bogini z Sais.
Lecz cóż ujrzał? Ujrzał cud nad cuda - siebie”.
(Novalis)*

Stephen Lukaszewich, autor pierwszej zachodniej monografii Fiodorowa¹, opiera logiczną strukturę swojego całościowego wykładu poglądów myśliciela na jego krótkim, choć kluczowym dla zrozumienia antropologii Rosjanina, artykule pt.: *Postawa pozioma i pionowa - śmierć i życie*². Tym samym badacz potwierdza wyrażoną przez nas pobieżnie intuicję, iż filozoficzny dorobek Fiodorowa powinien być rozpatrywany jako filozofia człowieka, mogąca być - choćby przez wzgląd na pojęcia, którymi się posługuje oraz cele, które sobie stawia - porównywana z „klasyczną”, XX-wieczną antropologią filozoficzną. Dokładne przywołanie zawartości koncepcji filozoficznych takich myślicieli jak Max Scheler, Helmuth Plessner czy Arnold Gehlen, oczywiście wykraczałoby poza ramy niniejszej pracy. Niemniej pragnąc wyeksponować uniwersalne elementy nauczania Fiodorowa, a także jego oryginalność, będziemy się odwoływać do wybranych wątków obecnych w pracach wymienionych niemieckich filozofów. Historyczną, czy też genetyczną prawomocność takiego komparatystycznego ujęcia interesującej nas problematyki, staraliśmy się już ukazać w pierwszym rozdziale pracy. Zanim jednak przejdziemy do antropologii wyrażonej na kartach *Filozofii wspólnego czynu*, wypada jeszcze, choćby pobieżnie, skonfrontować stanowisko Fiodorowa z teoretycznymi założeniami charakteryzującymi klasyczną antropologię³.

1. Pomiędzy teorią a praktyką - metodologiczne założenia Fiodorowa na tle klasycznych koncepcji antropologicznych

Podobnie jak klasycy wspomnianej tradycji myślowej, Fiodorow wydaje się poszukiwać konkretnej, filozoficznej „definicji” człowieka oraz wyprowadzalnych z niej

¹ S. Lukaszewich, *N.F. Fedorov (1828-1903)...*, op. cit.

² Н. Ф. Федоров, *Горизонтальное положение и вертикальное - смерть и жизнь*, [w:] *idem, Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 260-270.

³ Przeprowadzając rzeczoną konfrontację korzystam z ogólnych „zasad” klasycznej antropologii filozoficznej, wypracowanych z bogatego materiału źródłowego przez Stanisława Czerniaka; por.: S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku. Przedmowa*, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998, s. X-XII.

„naczelnych zasad”, objaśniających swoisty sposób jego bytowania. Dodatkowo „definicja ta jest formułowana w języku, w którym zakłada się jej ahistoryczność w tym znaczeniu, że definiuje się tu człowieka «jako takiego», a nie np. którąś z jego historycznych manifestacji”⁴ (Plessner pisał: „Musimy dotrzeć do tego, co poprzedza człowieczeństwo, nie w sensie czasowym, ale w porządku uzasadniania”⁵). W koncepcjach Schelera, Plessnera czy Gehlena, człowiek jest rozpatrywany na tle hierarchii jestestw żywych (roślin, a zwłaszcza zwierząt), a jego definicja zawiera kategorie nieobecne w określeniach „niższych” szczebli bytowych. Również Fiodorow - przynajmniej w kilku swoich artykułach - określa tożsamość człowieka w konfrontacji z tym, co (odwołując się do dorobku nauk biologicznych) uznaje za ontyczny bądź biologiczny status zwierzęcia. Wreszcie - antropologia filozoficzna (i proponowane przez nią definicje człowieczeństwa) traktowana jest przez wymienionych myślicieli niemieckich jako obszar twierdzeń logicznie i teoretycznie nadrzędnych wobec twierdzeń takich subdyscyplin filozoficznych, jak filozofia historii czy filozofia kultury. Tymczasem, jeżeli spróbujemy abstrahować od niechęci Fiodorowa do filozofii teoretycznej jako takiej, a także chwilowo „wziąć w nawias” perspektywę religijną, bezwarunkowo prymarną w rozważaniach Rosjanina, okazuje się, że także w tym punkcie stanowisko Fiodorowa nie jest sprzeczne z XX-wieczną tendencją.

Należy wskazać również na charakterystyczne różnice pomiędzy antropologią Fiodorowa, a koncepcjami klasycznymi. Główne rozprawy klasyków nie są pracami polemicznymi „co najmniej w tym znaczeniu, iż ich struktura i zawartość treściowa nie powstała na kanwie polemiki z pewnym określonym, konkurencyjnym «modelem» człowieka”⁶. Nie wolno jednak zapominać, że fiodorowska antropologia - którą, ze względu na jej charakterystyczne rozwinięcie w postaci aktywistycznej eschatologii, trzeba uznać za teorię wybitnie oryginalną - była cyzelowana, a także konkretyzowana właśnie dzięki projekcyjnej krytyce filozoficznej (np. krytyce idei „nadczołowieka” Nietzschego).

W koncepcjach klasycznych wyeksponowane są poznawcze intencje ich autorów. Antropologia filozoficzna, podobnie jak korespondujące z nią nauki humanistyczne, winna zmierzać, ich zdaniem, przede wszystkim do obiektywnej prawdy o człowieku - „eksplikacji ontyczno-poznawczych swoistości tego, co ludzkie”⁷. Dlatego też klasycy antropologii stawiają przed sobą zadania deskrypcyjno-teoretyczne, zaś motyw możliwego „pragmatycznego” użytku idei antropologicznych, jeżeli w ogóle się u nich pojawia,

⁴ *Ibidem*, s. X.

⁵ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, [w:] *idem*, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 32.

⁶ S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem...*, op. cit., s. XI.

⁷ *Ibidem*, s. XXIX.

to na dalekim planie analiz filozoficznych. Tymczasem dzieło Mikołaja Fiodorowa kojarzy aspekt filozoficzno-teoretyczny antropologii z jej aspektem praktyczno-egzystencjalnym. Pod tym względem antropologia zawarta w *Filozofii wspólnego czynu* może chwilami przypominać (prawie o wiek późniejsze!) „pragmatyczne ujęcie” antropologii autorstwa Gernota Böhme, który podobnie jak Rosjanin akcentuje w swoich rozważaniach aspekt praktyczny, będący horyzontem działań, „jakie człowiek powinien podjąć, by urzeczywistnić pewien idealny model człowieczeństwa, o którym zakłada się, że posiada filozoficzną legitymację mogącą skłonić jednostki do uznania go za swój własny ideał życiowy”⁸. Rzecz jasna termin, którym Böhme określa swoją antropologię został przez niego zapożyczony od Kanta, który odróżnił znajomość „fizjologiczną” człowieka od znajomości „pragmatycznej”⁹. Pierwsza dotyczy tego, co natura uczyniła „z człowieka”; druga zawiera odpowiedź na pytanie, „co on sam może i powinien z siebie uczynić jako istota swobodnie działająca”¹⁰. Do filozofa z Królewca - w interesującym nas kontekście - odwołuje się także Fiodorow, interpretując kantowskie rozważania nad naturą człowieka paradoksalnie (gdyż odwrotnie do intencji ich twórcy!) w duchu redukcji antropologii do aspektu „fizjologicznego” („naturalnego”, „przyrodniczego” - jak powie Fiodorow), bądź utrzymując, iż każda ingerencja w integralną strukturę ludzkiej istoty (także ingerencja filozofa-teoretyka, który sztucznie wprowadza dualizm aspektów, w których człowiek może być ujmowany), jest gwałtem na naturze człowieka, jej brutalną symplifikacją. Antropologia Fiodorowa jest ujęciem, które nie stroni od rozstrzygnięć kwestii konkretnego, materialnego wypełnienia formalnego schematu ontycznego człowieka. Jest to swoisty (gdyż zawierający określenia normatywne) projekt *syntetycznego*¹¹ antropologicznego ideału, z załączonym „scenariuszem” praktycznej jego realizacji. Jako taki projekt Fiodorowa oczywiście wpisuje się w kantowską *definicję* antropologii w ujęciu pragmatycznym, jednak ofiaruje zupełnie nową jej konkretyzację, świadomie przesuwając akcent z *pragma* na *praxis*. Spróbujmy dokładniej

⁸ *Ibidem*, s. XXVIII.

⁹ Por.: I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, op. cit. s. 1.

¹⁰ G. Böhme, *Immanuela Kanta antropologia w aspekcie pragmatycznym*, [w:] *idem*, *Antropologia filozoficzna*, op. cit., s. 233; por. także: R. Brandt, *Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'anthropologie pragmatique*, [w:] *Revue germanique internationale*, nr 6, 1996, s. 19-34 (jest to rekapitulacja tekstu niemieckiego zamieszczonego [w:] *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, nr 19, 1994, s. 41-49); por. także monografię: F. P. Van de Pitte, *Kant as philosophical anthropologist*, Hague 1971.

¹¹ Jeden z pierwszych krytyków Fiodorowa - S. Hołowanienko - określił jego metodę filozoficzną jako „projektywną syntetykę”; por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 180; Sam Fiodorow jednak zamiennie posługuje określeniami „immanentna syntetyka” albo „projektyka” (por. np.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (Fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 219, 221), co pozwala przypuszczać, iż wyrażenie zaproponowane przez Hołowanienkę - chociaż wyjątkowo nośne - jest tautologią.

zarysować stosunek Moskiewskiego Sokratesa do profesora z Królewca - w świetle naszych rozważań jest on niezwykle istotny.

2. „Jarzmo Kanta”, czyli skutki „uczonej” antropologii

Antropologii w ujęciu pragmatycznym, będącej ostatnim opublikowanym dziełem Kanta, Fiodorow najprawdopodobniej nie znał. Jednak jako wnikliwy czytelnik *Krytyk*¹², starający się przełożyć idee niemieckiego myśliciela na język *Filozofii wspólnego czynu*¹³, musiał Fiodorow dostrzegać w filozofii krytycznej elementy filozofii człowieka - człowieka konkretnego, nie zaś transcendentalnego podmiotu wszelkiego możliwego doświadczenia. Rzecz jasna mamy tutaj do czynienia z przekładem interpretującym, twórczym i - co wypada zaznaczyć od razu - arbitralnym, gdyż założenia obu filozofów oraz kategorie, którymi się posługują, są heterogeniczne. Jeśli krytyczne komentarze Fiodorowa dotyczące refleksji antropologicznych snuty na marginesach kantowskiej historiozofii (pisma: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym; Przypuszczalny początek ludzkiej historii; Koniec wszystkich rzeczy; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*)¹⁴ możemy uznać - abstrahując od ich trafności - za zasadne, tak „antropologizowanie” problematyki transcendentalnej analityki czy dialektyki, wydaje się na pierwszy rzut oka zabiegiem niedorzecznym. Dyskomfort badacza czytającego artykuły Fiodorowa na temat Kanta złagodzić może tylko świadomość, iż ma do czynienia w istocie z alternatywną wykładnią idei *Filozofii wspólnego czynu*, dla której kantyzm jest tylko negatywnym punktem odniesienia (nie zawsze, zresztą, właściwie zidentyfikowanym). Chociaż fiodorowska krytyka kantyzmu ma charakter integralny i trudno w niej wyodrębnić poszczególne aspekty, rzetelne jej przedstawienie wykracza poza ramy (i potrzeby) niniejszego rozdziału. Pragniemy jedynie zasygnalizować główne punkty rzeczowej krytyki, a także zwrócić uwagę

¹² Trzeba zaznaczyć, iż na przełomie XIX i XX wieku w Rosji kantyzm był zjawiskiem o tyleż popularnym, co problematycznym - pozytywne bądź negatywne ustosunkowanie się do dziedzictwa krytycyzmu, było dla większości rosyjskich filozofów sprawą priorytetową; por.: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 183-184; M. Jurczyga, *Kant jest z miasta...*, op. cit., s. 112; A. В. Ахутин, *София и чёрт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)*, [w:] *Россия и Германия. Опыт философского диалога*, Москва 1993. *Krytyka czystego rozumu* tłumaczona była na język rosyjski kilkakrotnie, przy czym po raz pierwszy już w 1867 roku (przekład M. I. Władysławlewa). Rzecz jasna pierwsze przekłady dzieł Kanta zawierały liczne błędy. Siemionowa jednak podaje, iż w swoich studiach nad filozofią niemiecką - zwłaszcza filozofią Kanta i Nietzschego - Fiodorow korzystał z pomocy translatorskiej i cennych naukowych komentarzy W. Kożewnikowa - znanego poligloty i filozofa z wykształcenia.

¹³ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 359-374.

¹⁴ Por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 197-237 (zwłaszcza s. 225-227).

na zagadnienie poruszane w literaturze przedmiotu niezwykle rzadko i powierzchownie: antropologiczny potencjał fiodorowskiej krytyki historiozofii Kanta.

Według Rosjanina największym grzechem Kanta - owego strażnika wszelkich ograniczeń¹⁵, „prawdziwego wroga przestworzy i rozmachu”¹⁶ - jest poddawanie się faktom. „Odmawiając istocie rozumnej zdolności poznania - pisze Fiodorow - czy też ograniczając ją do rozmiarów, czyniących prawdę niedostępną, Kant nie dostrzega jawnej nienormalności takiej sytuacji: bierze ludzi nie w takim stanie, w jakim powinni być, ale w takim, w jakim są”¹⁷ - w ich odrębności, amoralności, waśni i beczynności, słowem - *niepełnoletności*. Kant radykalnie oddziela ontologię od deontologii, czy też - jak powie Fiodorow - kosmologię od psychologii: pozwala podziwiać gwiazdziste niebo, lecz zamyka kosmos dla ludzkiej ekspansji; sankcjonuje heterogeniczność porządku przyrodniczego (który jest zdeterminowany przez sztywne prawa) oraz porządku ludzkiego działania (porządku wolności) - co nieuchronnie prowadzi do antynomii. Kant jest odpowiedzialny za rozdwojenie rozumu i uznanie owego rozdwojenia za nieusuwalne¹⁸, przez co „rozum poznający skazany jest na niewiedzę, a rozum praktyczny - na działanie w pojedynkę, czyli zostaje ograniczony w swej aktywności tylko do osobistych interesików i błahostek”¹⁹ (na skalę przemysłową - do produkcji „manufakturowych zabawek”, na skalę globalną - do militarizmu, związanego z egoistycznym kapitalizmem). Ogłaszając niezdolność człowieka do ujęcia świata w jego całości (a takie ujęcie, jak się przekonamy w kolejnym podrozdziale, jest dostępne tylko dla człowieka jako osobowości integralnej), Kant zawyrokował o niemożliwości człowieka „bycia rozumem rządzącym siłą natury”²⁰, przez co przyrodę pozbawił rozumu i uczucia, zaś duszę ludzką - siły (kurtuazyjnie wykazując „koniecznościowy” charakter niewolnictwa człowieka). Nawet istotę będącą, według Fiodorowa, żywym i realnym wzorem aktywności - mianowicie Boga - Kant „ograniczył”: przeobraził w abstrakcyjny ideał, postulat, bezpłodną myśl (stąd i *Religia w granicach samego rozumu!*). Filozofia Kanta jest właśnie teorią profesora: oddziela myślenie od działania (wszak nawet rozum praktyczny jest ograniczony przez to, co aktualne), stwarza dystans między warstwą uczonych i nieuczonych²¹, dając

¹⁵ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 359.

¹⁶ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 207.

¹⁷ *Ibidem*, s. 206.

¹⁸ W tym punkcie interpretacja Fiodorowa - jak słusznie zauważa M. Jurczyga - wyjątkowo odbiega od intencji samego Kanta, który w *Krytyce praktycznego rozumu* pisze o jednym rozumie i jego aktywności spekulatywnej i praktycznej; por.: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. I. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 196.

¹⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 207.

²⁰ *Ibidem*, s. 209.

²¹ Podobne komentarze Fiodorowa musiały skłonić Andrzeja Drawicza, skrótowno przedstawiającego postać Moskiewskiego Sokratesa, do wyrażenia - niesłusznej, naszym zdaniem - opinii, iż na kartach *Filozofii*

wyraz głęboko zakorzenionemu *rozbratowi*. Uczony charakter krytycznej filozofii rzutuje na antropologię Kanta, która ukazuje człowieka będącego podmiotem wszelkiego możliwego doświadczenia jedynie teoretycznie, praktycznie zaś - rozpraszającego swą twórczą energię w pseudo-aktywnościach: sporach i waśniach²². W tym sensie „*filozofia Kanta wyraża istotę filozofii niemieckiej, ponieważ uznaje zło za pryncypium radykalne i nieusuwalne z natury ludzkiej (a więc i ze świata)*”²³. Fiodorowowi jawi się ona także jako produkt życia w środowisku miejskim - legalistycznym, egoistycznym, atomistycznym, będącym *organizmem* (na wzór ślepej przyrody) czyli *zbiorowiskiem* obcych sobie *obywateli*²⁴: *synów marnotrawnych*, którzy zapomnieli o obowiązku wobec ojców i za wszelką cenę odsuwają od siebie widmo śmierci (np. gloryfikując mit postępu)²⁵. Tymczasem wspólny czyn wszystkich ludzi, wspólny cel, którego Kant nie dopuszcza, może i powinien zreintegrować myśl i działanie, rozum teoretyczny i praktyczny. Filozofia Fiodorowa - przynajmniej w zamierzeniu twórcy - miała być przyczynkiem do zrzucenia „*jarzma Kanta*”²⁶, ciężącego na dziedzictwie intelektualnym Europy, hamującego właściwą konceptualizację oraz rozwój tkwiących w człowieku zadatków.

Zauważmy jednak, iż w swojej totalnej krytyce kandyzmu, Fiodorow nie dostrzega jawnych afiliacji pomiędzy jego własnym konceptem antropologicznym, a konceptem Kanta. Nie chodzi nam już nawet o syntetyczny charakter filozofii obu myślicieli (choć po Kancie każda próba syntezy przewyżniającej ograniczenia racjonalizmu i empiryzmu - a przecież *Filozofia wspólnego czynu* także jest taką próbą - jawić się musi jako wtórna), lecz pewne rozstrzygnięcia dotyczące natury ludzkiej, które swoją konkretność w pismach Fiodorowa zawdzięczają właśnie inspiracji (nawet jeśli negatywnej) historiozofią Kanta. Przyjrzyjmy się kilku takim wątkom.

W krótkim, zainspirowanym biblijnym przekazem na temat stworzenia człowieka, dziele pt. *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, Kant pisze: „*Ostatnim krokiem, którego*

wspólnego czynu błyska tu i ówdzie myśl o „*antyinteligentnym triumfalizmie «nieuczonych»*”, która miałaby tłumaczyć późniejsze społeczne przyzwolenie Rosjan na likwidację elity intelektualnej; por.: A. Drawicz, *Słowo wstępne*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997, s. 22.

²² Takie jest właśnie *pragmatyczne* ujęcie człowieka, które roztraca Kant w swojej *Antropologii*. W przeciwieństwie do niego *praktyczne* ujęcie Fiodorowa, czyli właśnie *filozofia wspólnego czynu*, jest poszerzeniem perspektywy - odrzuceniem tego, co jest, na rzecz tego, co być powinno; odrzuceniem faktu na rzecz projektu i jego aktywnej, praktycznej realizacji.

²³ M. Jurczyga, *Kant jest z miasta...*, op. cit., s. 112; por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 199-200 (por. także przypis 233); por.: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993 (zwłaszcza fragment pt.: *O obecności złego pierwiastka obok dobrego czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, s. 37-67).

²⁴ Por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 204.

²⁵ Por.: *ibidem*, s. 221.

²⁶ Por.: *ibidem*, s. 205.

dokonał rozum zdecydowanie wynosząc człowieka ponad jego wspólnotę ze zwierzętami, było to, że rozumiał on (...), iż to właśnie on jest celem natury i nic co żyje na ziemi nie może z nim w tym względzie konkurować”²⁷. Niemalże identyczny wyraz antropocentryzmowi nadaje Fiodorow, regularnie powracając w swoich pismach do motywu rozumności człowieka, dzięki której jest on przeznaczony do pełnienia funkcji kierowniczej w świecie, a nawet wszechświecie - to w człowieku przyroda osiąga świadomość samej siebie. Podobnie jak później Fiodorow, Kant nie traktuje rozumności, moralności, czy nawet człowieczeństwa człowieka, jako jakości „gotowych”, wrodzonych czy też (jak powiedziałby Rosjanin) „darowanych”, lecz pisze o „naturalnych zadatkach”, predyspozycjach, które istota wolna powinna rozwijać w dziejach mocą własnej woli, dzięki pracy nad sobą, twórczości oraz kontaktowi z istotami podobnymi²⁸. Człowiek odpowiedzialny za swoje człowieczeństwo (przy czym *człowieczeństwo* rozumie Kant, w przeciwieństwie do Fiodorowa²⁹, jako atrybut gatunku ludzkiego, a nie jednostki)³⁰ - podobnie jak w antropologicznych rekonstrukcjach Fiodorowa - przechodzi w swoim rozwoju przez kolejne etapy. Najpierw, jak zwierzę, jest on skazany na instynkt³¹. Następnie odkrywa w sobie „zdolność, by samemu sobie wybierać swój sposób życia i by nie być, jak inne zwierzęta przywiązany tylko do jednego”³² - są to narodziny świadomości koniecznego panowania zmysłów nad popędami, idealizacji swoich potrzeb (np. „wzbranianie się” dało, według Kanta - ale i według Fiodorowa! - początek miłości), wreszcie - narodziny wolności³³, połączone z wyraźnym przedstawieniem, iż powrót do „niewinnego” stanu pierwotnego („raju”) jest już wykluczony. Dla ścisłości wypada dodać, iż zdaniem Fiodorowa określanie przyrodniczej, „naturalnej” przeszłości człowieka mianem „raju utraconego”, jest jawnym

²⁷ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, red. J. Rolewski, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 24.

²⁸ Por.: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 48-49; por. także: A. Bobko, *Człowiek w filozofii Immanuela Kanta. Wstęp*, op. cit., s. XXIV-XXVIII; I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, op. cit., s. 36-37.

²⁹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 394.

³⁰ Por.: I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii...*, op. cit., s. 37.

³¹ Instynkt, na początkowym etapie rozwoju jest według Kanta czymś korzystnym, gdyż dzięki niemu człowiek jest w stanie przeżyć w środowisku przyrodniczym. Jako domena życia zwierzęcego popęd musi być jednak przewyciężany, w miarę uniezależniania się człowieka od przyrody (por.: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 21-23). Fiodorow wydaje się być w swoich poglądach bardziej radykalny - instynkt uważa za siłę ślepa i destrukcyjną; wraz z ucywilizowaniem człowieka instynkt nie ginie, wręcz przeciwnie - „przyrodniczy” porządek odwzorowany zostaje w charakterystycznych cechach nowożytnej cywilizacji - konsumpcjonizm, militarystyka, kapitalizm *etc.* Stąd też Fiodorowa krytyka cywilizacji.

³² I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 22.

³³ *Ibidem*, s. 25.

nieporozumieniem. Raj, musi sobie człowiek dopiero wypracować³⁴, uniezależniając się on przyrody i stając się „przyczyną samego siebie”³⁵ (*causa sui*).

Wróćmy jednak do Kanta, który „pierwszy impuls wykształcenia się człowieka jako istoty moralnej” („ważniejszy, aniżeli cały niezliczony szereg następujących po nim osiągnięć kultury”) określa jako *obyczajność*, czyli „skłonność by poprzez przyzwoitość wzbudzać szacunek innych do nas”³⁶. Obyczajność jest według Kanta podstawą *towarzystwa*, która z kolei stanowi warunek możliwości moralności. Rzecz jasna dla Fiodorowa taka propozycja genezy moralności z - bądź co bądź - egoizmu i indywidualizmu, jest nie do przyjęcia. Niezwykle ważna była dla rosyjskiego myśliciela idea „pozytywnego kolektywizmu”, bazującego nie na egoizmie (definiowanym jako „życie dla siebie”), ale też nie na altruizmie („życie dla innych”), lecz supramoralizmie - „życie ze wszystkimi i dla wszystkich”³⁷. Jednak z punktu widzenia naszych rozważań, istotnym może okazać się fakt, iż zarówno Fiodorow, jak i Kant uzależniają rozwój moralności od życia we wspólnocie. Nawet jeśli Kant identyfikuje ową wspólnotę ze społeczeństwem obywatelskim, Fiodorow zaś - z rodziną, u obu na plan pierwszy wysuwa się *instytucjonalny*³⁸ i *kolektywny* wymiar moralności³⁹.

W swoich drobnych pracach z zakresu historiozofii królewiecki filozof - tak samo jak Fiodorow - pisze o potrzebie człowieka wpływania na własną przyszłość („rozmyślnie oczekiwanie przyszłości”)⁴⁰, a także tym, co świetlany obraz owej przyszłości zakłóca - mianowicie o śmierci. Chociaż, w przeciwieństwie do ekscentrycznego Rosjanina, Kant nie waży się na postulat aktywnej, immanentnej eschatologii - ograniczając się do głoszenia oświeceniowej idei postępu (tej samej, o której Fiodorow powie, iż jest ona głęboko niemoralna) - echo marzenia o ludzkości uwolnionej od śmierci pojawia się także u niego: „Być może jedynym pocieszeniem dodającym im [pierwszym ludziom, którzy uświadomili sobie własną skończoność - JŻCh] otuchy była możliwość dalszego życia w swych potomkach, (...) albo też nadzieja, że ci przyszli członkowie ich rodziny będą mogli ulżyć ich utrapieniom”⁴¹. Cytowane słowa Kanta, brzmią jakby były wyjęte z *Filozofii wspólnego*

³⁴ Por.: M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 118-120; Dostojewski, nie bez inspiracji twórczością Fiodorowa mawiał, że samo życie jest rajem, do którego klucze są w rękach człowieka.

³⁵ Por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 119.

³⁶ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 23.

³⁷ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 201; por. także: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 182.

³⁸ W znaczeniu, jakie słowu „instytucja” nadaje A. Gehlen; por.: A. Gehlen, *Człowiek i instytucje*, [w:] *idem, W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001.

³⁹ Por.: I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii...*, op. cit., s. 39.

⁴⁰ „(...) natura ludzka ma to do siebie, że człowiekowi nie jest obojętne to, co ma spotkać jego gatunek w czasach najodleglejszych, jeżeli tylko może mieć pewność, że to nastąpi”; *ibidem*, s. 46-47.

⁴¹ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 23.

czynu i chociaż Fiodorow krytykuje niemalże wszystkie detale antropologii Kanta (oburzać musiały go zwłaszcza stwierdzenia niemieckiego filozofa o tym, że człowiek z natury chętnie unika pracy; że uzasadnione jest zapominanie o śmierci, które owocuje skutecznością działania w życiu; że wojna - czy też ogólnie, antagonizm⁴² - jest zjawiskiem ambiwalentnym, gdyż będąc utrapieniem dla ludzkości, jednocześnie jednoczy wspólnotę i rozwija rynek; wreszcie - że obok predyspozycji do dobra, człowiek ma także wrodzone zadatki do zła, i że to on sam, a nie przyroda, jest za zło w świecie odpowiedzialny⁴³), nie sposób się oprzeć wrażeniu, że intuicje obu myślicieli są zbliżone. Podobnie jak Fiodorow, Kant stwierdza przecież, że myślący człowiek odczuwa przesyt cywilizowanym życiem, ale „rozum przypomina mu, by życiu nadał wartość przez uczynki”⁴⁴. Aktualnie - czytamy u Kanta - „rodzaj ludzki (...) stał się niegodny swego przeznaczenia, które nie polega na tym, by żyć w zwierzęcej przyjemności czy też niewolniczym przymusie, lecz na tym, by panować nad całą ziemią (...). Jest rzeczą najwyższej wagi (...), abyśmy przypisując winę przeznaczeniu nie tracili z oczu naszej własnej winy, która być może jest jedyną przyczyną całego zła, i nie zaniebdywali możliwości zażegnania go, jaka tkwi w samodoskonaleniu”⁴⁵. Ważne jest zatem nie to, jaki jest człowiek w chwili obecnej (człowiek, którego możemy nazwać *kulturalnym, cywilizowanym, ale nie moralnym*)⁴⁶, lecz to, jaki być powinien. Ważne jest - jak pisze Kant - „emocjonalne zaangażowanie, jakie człowiek oświecony⁴⁷ na pewno odczuwa wobec dobra, jeśli naprawdę je rozumie”⁴⁸. Z tymi słowami musiałby się zgodzić także Fiodorow.

Na koniec wypada pokrótce wyjaśnić jeszcze jedną wątpliwość: jak pogodzić stwierdzenie Fiodorowa, iż przyroda jest siłą ślepą, śmiertelnością oraz największym wrogiem człowieka, z przekonaniem Kanta, że to właśnie przyroda „chce wyprowadzić człowieka stopniowo od najniższego szczebla zwierzęcości do najwyższego szczebla człowieczeństwa, i to jego własną przemyślnością, aczkolwiek na nim wymuszoną”⁴⁹?

⁴² Por.: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 31; *idem, Pomysły do ujęcia historii...*, op. cit., s. 39, 43.

⁴³ „Historia natury rozpoczyna się od dobra, bo jest ona dziełem Boga; historia wolności od zła, bo jest ono dziełem ludzkim”; I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, op. cit., s. 25.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 32.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 30-31.

⁴⁶ Por.: I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii...*, op. cit., s. 45.

⁴⁷ Fiodorow jest oczywiście przeciwnikiem oświecenia jako takiego. Jednak z lubością posługuje się pojęciem „pełnoletność”, jako kategorią etyczno-antropologiczną (por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 190-193). Pamiętajmy zaś, że to właśnie Kant definiował oświecenie jako „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy” (I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, op. cit., s. 53).

⁴⁸ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii...*, op. cit., s. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 44.

Czy Fiodorow miał rację, zarzucając królewickiemu filozofowi „naturalizację” problematyki antropologicznej - zdeterminowanie porządku wolności przez mechaniczny porządek przyrody? Zwiedziony terminologią, rosyjski myśliciel nie dostrzegł, iż słowo „przyroda” wyznacza w pismach Kanta zakres dwóch różnych, choć miejscami nakładających się, pojęć: mamy więc tutaj kategorię przyrody jako zbioru wzajemnie powiązanych ze sobą zjawisk (faktów fizycznych i psychicznych) empirycznych oraz ideę przyrody, jako ukrytej „rozumnej istoty”, źródła celowości naturalnej⁵⁰. Podobne przeoczenie wydawać się może karygodnym, gdy popełnia je myśliciel, który posługuje się słowem „przyroda” w podobnie dwoisty sposób. Być może Fiodorow pragnął wyrazić swoją nieufność, wobec filozofa świadomie dystansującego się od problematyki religijnej (a co za tym idzie - od przywoływania Boga wprost). Naszym jednak zdaniem, fiodorowską krytykę Kanta należy odczytywać jako deklarację alternatywnego modelu historiozofii. Sens historii, według Fiodorowa, polegałby wówczas na przekraczaniu historii „kantowskiej”, historii rozumianej jako *fakt* (będącej - zdaniem Rosjanina - funkcją życia przyrodniczego; historii jako „godzenia się” z porządkiem przyrodniczym, a nie przewycięzania jego ociężałych form) oraz wkraczaniu w historię jako *akt* (właściwie - *metahistorię*, nowy *eon* bytu), gdzie prawa przyrody jawią się jako przedłużenie twórczej aktywności człowieka.

3. Postawa pionowa a pozycjonalność człowieka wobec świata.

Wspomniany już artykuł Fiodorowa *Postawa pozioma i pionowa - śmierć i życie*, jest niezwykle ciekawym przykładem spójnej dedukcji podstawowych, istotnościowych jakości, przedstawień oraz pojęć charakteryzujących człowieka: góra i dół, część i całość, instynkt, intelektualne asocjacje, pamięć, źródła moralności, sumienie, działanie... Nawet wynalazek języka i narodziny sztuk pięknych rosyjski myśliciel wyprowadza z pierwotnego aktu przybrania przez człowieka postawy pionowej (*powstania* człowieka)⁵¹ oraz związanej z nim świadomości śmiertelności. Przejawem tej świadomości konstytutywnej dla człowieczeństwa jako takiego jest - jak pisze Fiodorow - „*dążenie do zamiany tego, co naturalne, samo z siebie zrodzone, aktywnością wymagającą połączenia się istot*”⁵². Pierwszą manifestacją tego dążenia, wynoszącego człowieka ponad porządek przyrodniczy, okazuje się być właśnie

⁵⁰ Por.: M. Żelazny, *O historiozofii Kanta - z umiarem*, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, op. cit., s. 13.

⁵¹ Słowo „powstanie”, gdy ma ono oznaczać nie bunt człowieka (rosyjskie słowo „*восстание*”), lecz przybranie przez niego postawy pionowej, Fiodorow wyraża przy pomocy neologizmu „*восстание*”.

⁵² Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 260.

postawa pionowa, dzięki której człowiek - nie pozbawiając się naturalnych organów przemieszczania się w przestrzeni - odkrywa *organy ludzkiej aktywności*, będące już nie organami chwytania, zgrabiania czy zabijania, lecz *organami twórczości*.

Zwierzęta, w swojej poziomej postawie zwrócone ku ziemi, funkcjonują w świecie fragmentarycznym (będącym najwyżej agregatem heterogenicznych części), skazane są także na notoryczną doraźność swoich wrażeń. Zwierzęta przemieszczają się w środowisku, lecz nie są w stanie zrozumieć przestrzeni. Reagują one na spotykane bodźce instynktownie, lecz nie działają w świecie, gdyż działanie - zdaniem Fiodorowa - jest aktywnością świadomą i planową, nakierowaną na osiągnięcie konkretnego celu, zakładającą uogólnienie doświadczonych faktów oraz przewidywanie następstw określonych czynności, wreszcie - aktywnością efektywną, której skutki (w postaci przeobrażeń świata) są wymierne. Działanie, będące życiowym zastosowaniem (realizacją) zaobserwowanej w doświadczeniu zasady, jest jej weryfikacją, a zatem - doskonałą syntezą teorii i praktyki. Obydwie ostatnie są - jak zdaje się twierdzić Fiodorow - domeną człowieka, jako istoty rozumnej, ale przede wszystkim - wyprostowanej. To właśnie dzięki postawie pionowej człowiek mógł rozejrzeć się dookoła, dostrzegając z osobna różne rzeczy, z których można uczynić środki podtrzymywania życia, lecz także - mógł człowiek (jako jedyna istota stworzona) ujrzeć świat z góry, ująć go jako całość. Jednak to, co jedynie zobaczone - uściśla rosyjski myśliciel - jest tym, co jedynie założone⁵³. Aby poznać świat, zweryfikować mglistą ideę wszechjedności, człowiek musiał zacząć doświadczać rzeczywistość poprzez działanie. Dzięki działaniu właśnie (rozumianym np. jako przemieszczanie się do konkretnego celu, zdobywanie, „dotykanie” go) człowiek odkrył przestrzeń; dzięki własnej aktywności będącej możliwością ruchu jako takiego - odkrył także czas⁵⁴. Jednak na tym się nie kończą aspiracje istoty, która jest odkrywcą i działaczem z natury - człowiek, zdaniem Fiodorowa, nie może zatrzymać się w połowie drogi, musi kontynuować swoją ekspansję aż do momentu, gdy *bezpośrednio doświadczy wszystkiego*, czego istnienie narazie tylko zakłada⁵⁵. Z kategorii działania, w antropologii Fiodorowa wyprowadzane są nie tylko - zgodnie z Arystotelesem, a wbrew Kantowi - czas i przestrzeń⁵⁶, lecz także myślenie, wiedza (poznanie) oraz uczuciowość istoty ludzkiej. Dlatego wszystkie próby podziału, rozbicia integralnej struktury ludzkich władz, Rosjanin gani jako

⁵³ *Ibidem*, s. 261.

⁵⁴ Formy naoczności transcendentalnej estetyki Kanta Fiodorow każe rozumieć nie apriorycznie, lecz jako wyłaniające się w trakcie konkretnego działania podmiotu.

⁵⁵ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 261.

⁵⁶ Por.: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (Fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 220.

nieuprawnione, arbitralne, amoralne, a przede wszystkim - szkodliwe. Separacja teorii i praktyki - myślenia i działania - jest największym grzechem człowieka.

Max Scheler, rozważając istotę człowieka kilkadziesiąt lat po Fiodorowie, również odnotuje rolę postawy pionowej, chociaż uczyni to raczej pobieżnie⁵⁷. Niemniej w swoich pismach Scheler rzetelnie rozwinię intuicję, która wydaje się być obecna już w *Filozofii wspólnego czynu*: człowiek jest jedyną istotą, która ma „świat”⁵⁸. Schelerowska antropologiczna kategoria „otwartości wobec świata”, opisuje człowieka jako istotę „duchową”, która „nie jest już uwarunkowana przez popęd i otoczenie, lecz jest «wolna od otoczenia». (...) może pierwotnie także i jej dane ośrodki «oporu» i reakcji swego otoczenia, które zwierzę jedynie posiada ekstatycznie się w nich roztapiając, podnieść do [poziomu] «przedmiotów» oraz uchwycić zasadniczo samo uposażenie jakościowe tych przedmiotów”⁵⁹. Słowo „duch”, w antropologii Schelera obejmuje nie tylko „myślenie pojęciowe” czy określoną klasę aktów woli i emocjonalnych, lecz także naoczność prafenomenów i zawartości istot. Duch jest *rzeczowością* („możliwością bycia określonym przez uposażenie jakościowe samych rzeczy”⁶⁰), zaś istota zdolna do rzeczowości motywuje swoje zachowanie zupełnie inaczej niż zwierzęta, „zamknięte” w sztywnych strukturach „dostosowanego” do nich otoczenia. Wsparte na ujmowaniu istot rzeczy zachowanie, jest zachowaniem *osoby*, zdolnym do „przemiany przedmiotowego charakteru jakiejś rzeczy”⁶¹. Ze swoich fenomenologicznych badań Scheler wyprowadza ciekawy wniosek: „Jedynie człowiek - o ile jest osobą - potrafi, jako istota żywa, wnieść się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się poza światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, włącznie z samym sobą”⁶². Wydaje się nam, iż podobną „otwartość” człowieka wobec świata, jego „rzeczowy” charakter głosi także Fiodorow, dodając wszelako, iż istota ludzka nie może być redukowana do swojej funkcji poznawczej: zdolność ideacji, ujmowania jakościowego uposażenia rzeczy (czyli - według Fiodorowa - widzenia ich takimi, jakimi być powinny), powinna być nie celem lecz środkiem aktywnego przeobrażania rzeczywistości. Kontemplację usprawiedliwia jedynie zrodzony z niej czyn - aktualizacja

⁵⁷ Por.: M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, op. cit., s. 48-49.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 83; Samo określenie Scheler mógł zapożyczyć z *Antropologii* Kanta (możemy tam przeczytać: „Wyrażenia «znać świat» i «posiadać świat» są w swym znaczeniu sobie jeszcze dość dalekie - ten, kto zna świat, jedynie rozumie grę, której się przyglądał, ten zaś, kto go posiada, brał w niej udział”; I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, op. cit. s. 2), jednak nadaje mu nieco inne, dużo szersze znaczenie.

⁵⁹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, op. cit., s. 83.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 85.

⁶² *Ibidem*, s. 93; Zauważmy, iż podobne tezy wygłaszał już Kant: „Człowiek dzięki temu, że może mieć przedstawienie swojego ja, wyniesiony jest nieskończenie wysoko ponad wszystkie inne żyjące na ziemi istoty”, I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, op. cit. s. 3.

istotnościowych potencji tkwiących w danej rzeczy. Fenomenologiczna zdolność oddzielania istoty rzeczy od jej istnienia, którą Scheler obdarzał człowieka (czyniąc z niej zresztą cechę fundamentalną innych cech ducha)⁶³, musiałaby zatem jawić się Fiodorowowi jako wypaczenie ludzkich zadatków. Dla Rosjanina to praktyka weryfikuje teorię i umożliwia wszelkie poznanie, gdyż - jak pamiętamy - „*poznajemy tylko to, co sami tworzymy*”⁶⁴.

Intuicję Fiodorowa można także wyrazić słowami Helmutha Plessnera, twórczo modyfikującego klasyczne kategorie antropologiczne Schelera: „*Przemiana teorii w praktykę stanowi jedyne świadectwo, iż dzięki umiejętności uprzedmiotowienia swojego otoczenia i przekształcania go w rzeczy, człowiek zyskuje władzę nad sobą samym, i to nie tylko jako ciałem materialnym*”⁶⁵. Pierwotną sytuację człowieka Plessner proponuje nazwać „*ograniczoną otwartością wobec świata*”, gdyż człowiek *jest, ale nie panuje nad sobą*⁶⁶. Skrępowany przez swe *cogito*, człowiek jest - jak wyraził się Herder - „*inwalidą swoich wyższych sił*”. Aby jednak nie przemienić się w „*wojownika sił niższych*”⁶⁷ (ślepych i śmiertelnych sił przyrody - jak uzupełniłby Fiodorow) musi dokonać urzeczowienia własnego ciała materialnego, zapanować nad nim, zinstrumentalizować je. Właśnie w tym duchu można rozumieć powiedzenie Fiodorowa, który głosi obowiązek wyrwania się człowieka spod panowania niższego od niego porządku przyrodniczego, przejęcia kontroli nad własnym jestestwem: „*Nasze ciało powinno być naszym dziełem*”⁶⁸. W antropologii Plessnera, zwierzę, które naturalnie posługuje się swoim ciałem, w przeciwieństwie do człowieka „*nie tkwi w nim jak w futerale*”⁶⁹. Niemniej to właśnie dystans do samego siebie - „*ekscentryczna pozycjonalność*”, jak określa tę kategorię Plessner - daje człowiekowi szansę przewyciężenia go i zdobycia *samoistności*⁷⁰. Plessner pisze: „*Jako istoty z natury sztuczne, żyjemy tylko o tyle, o ile prowadzimy jakieś życie, sami z siebie robimy to, czym jesteśmy i jako tacy staramy się nad sobą panować - «posiadać się»*”⁷¹. Fiodorow z pewnością zgodziłby się z taką tezą.

4. Istota naznaczona brakiem (dialektyka słabości i siły)

⁶³ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, op. cit., s. 99.

⁶⁴ Por. przypis 199.

⁶⁵ H. Plessner, *Homo absconditus*, [w:] *idem*, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 111.

⁶⁶ Por.: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 79.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 81.

⁶⁸ H. Ф. Федоров, *Вопрос о брaмствe...*, op. cit., s. 96; por. także: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 79.

⁶⁹ Por.: H. Plessner, *Homo absconditus*, op. cit., s. 110.

⁷⁰ Por.: *idem*, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 80.

⁷¹ *Ibidem*, s. 82.

„O ile przestrzeń jest niedostępna dla naszego ruchu, zaś czas nie jest naszym działaniem, o tyle są one tylko naszym projektem. Uświadamiając i nazywając siebie istotą ograniczoną, skończoną, tymczasową, krótkotrwałą, słabą, zależną (...), przypadkową - człowiek najwyraźniej myślał i mówił tylko o własnej śmiertelności”⁷². Świadomość, iż życie nie jest jakością stałą, zagwarantowaną, czyli przyrodniczy pauperyzm człowieka, stanowi w antropologii Fiodorowa - jak zauważa Siemionowa - wyraz chrześcijańskiego pojęcia pokory⁷³. Podstawą deontologii rosyjskiego myśliciela bynajmniej nie jest poczucie własnej godności człowieka⁷⁴ - „wola mocy” wypływa raczej z uświadomienia fundamentalnego ontologicznego ubóstwa śmiertelnej istoty, która nie panuje nad swoim „zapożyczonym” istnieniem. Obowiązkiem człowieka będzie przeto - jak wyraża się Fiodorow - osiągnięcie niezależności i nabycie własności nie w znaczeniu socjalno-politycznym, lecz „fizycznym, a nawet fizyczno-astronomicznym”⁷⁵. Człowiek jest powołany do przeobrażania przyrody i zbawienia kosmosu właśnie dlatego, że aktualnie jest bytem nędznym⁷⁶: słabość, uniemożliwiająca poprzestanie na „naturalnym” statusie, okazuje się siłą człowieka, gdyż zmusza go do transcendowania samego siebie⁷⁷. Pamiętając o praktycznym charakterze prowadzonych przez Fiodorowa rozważań⁷⁸, przyjrzyjmy się bliżej wspomnianej idei „przejawiania się mocy w niemocy”⁷⁹ czyli dialektyce słabości i siły człowieka.

Fiodorow pisze: „Człowiek w stosunku do zwierząt jest jak żebrak w stosunku do bogacza; jest to różnica pomiędzy tym, który musi torować sobie drogę wyłącznie

⁷² Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 261.

⁷³ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 177-178.

⁷⁴ Stąd też Fiodorowa krytyka humanizmu - religii człowieka wspartej na fałszywym dogmacie o jego wielkości, podnoszącym jawne niedostatki ludzkiej natury do rangi zalet (por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 189). Również Fiodorow traktuje wady człowieka jako zalety, nie aktualnie jednak, ale potencjalnie - wady ukazują załączki zalet, które człowiek musi dopiero wydobyć, wypracować; pomagają stworzyć projekt człowieka doskonałego.

⁷⁵ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 178.

⁷⁶ „(...) bardziej utalentowani wykazują mniejsze skłonności do wysiłku samotworzenia, samorealizacji, a tylko ten wysiłek wiedzie ku samoświadomości, ku samodoskonaleniu, czy też ku pełnoletności, która polega na umiejętności prowadzenia samodzielnego życia”; M. Fiodorow, *Supramoralizm...*, op. cit., s. 106.

⁷⁷ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 28.

⁷⁸ Praktycyzm Fiodorowa zdradza swoje podporządkowanie naczelnej, „supramoralnej” idei myśliciela, co widać zwłaszcza w interesujących nas rozważaniach antropologicznych (to, co być powinno często rzutuje na wartościowanie tego, co jest; deontologia w swoisty sposób weryfikuje ontologię). Próbując wyznaczyć miejsce zajmowane przez człowieka w hierarchii istot żywych, Fiodorow stawia retoryczne pytanie: „Jakież to praktyczne znaczenie może mieć uznanie pokrewieństwa człowieka i zwierząt, skoro nawet nie nakłada ono na człowieka obowiązku obrony życia zwierząt? Poszerza ono tylko przepaść między teorią i praktyką, między rozumowym i moralnym aspektem człowieka, między słowem i czynem. (...) położenie człowieka staje się jeszcze bardziej fałszywe. (...) Jeśli uznamy pokrewieństwo człowieka i zwierząt, wyrażenie «istota posługująca się językiem», okaże się być synonimem wyrażenia «istota, która kłamie»”; Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 264.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 242.

własnym wysiłkiem, a tym, któremu już w momencie narodzin dane jest wszystko”⁸⁰. Przyroda nie zdeterminowała trybu życia człowieka; nic mu także nie ułatwiła, gdyż nie zaopatrzyła go ani w gotowe pożywienie, ani w ubranie, ani w naturalną broń przeciwko drapieżnikom. W przeciwieństwie do zwierząt, których natura jest określona już w momencie narodzin, zaś instynkt⁸¹ pozwala skutecznie wykorzystywać przyrodzone zadatki, „znacząca część ludzkiej istoty jest dziełem rozumu”⁸² - rozumnego wyboru drogi własnego rozwoju, który bynajmniej nie pokrywa się z naturalną historią gatunku. Bezbronny i nagi, człowiek nie jest w stanie funkcjonować bez dodatków, podtrzymujących jego życie - jest on z natury istotą sztuczną, skazaną na wytwarzanie narzędzi, które mają rekompensować wrodzone braki. Tymczasem „już użycie najprostszego narzędzia zmusza człowieka podnieść się, wstać”⁸³, co - zdaniem Fiodorowa - symbolicznie stawia go *ponad* zwierzęcymi namiętnościami, ponad instynktem i przyrodniczym porządkiem. Pionowa postawa człowieka (jako nie-naturalna, wtórna, wypracowana, a nie darowana) jest pierwszym buntem przeciwko prawom przyrody, będącej dla istoty ludzkiej „*macochą a nie matką - żywicielką, która odmawia pożywienia*”⁸⁴; jest to także „*wyraz obrzydzenia dla czynności pożerania, pragnienie wywyższenia się ponad płaszczyznę wzajemnej zagłady*”⁸⁵. Ze swojej perspektywy człowiek mógł dokładnie przyjrzeć się przyrodniczej walce o byt - królującej w naturze wojnie; zarazem - jako istota wątła, fizycznie wybrakowana - musiał już w momencie swoich narodzin (a pamiętamy, że dla Fiodorowa człowiek rodzi się wraz ze świadomością samego siebie, a dokładnie - świadomością możliwości utraty własnego życia, świadomością śmierci) zniechęcić do walki oraz określić swoje przeznaczenie, jako działanie na rzecz pokoju, światowej (czy też wszechświatowej) harmonii. Człowiek musiał zrozumieć, iż wypracowywana przez niego samodzielnie doskonałość jego organów (też narzędzi), polegać będzie na tym, „*aby nie niszczyć, lecz wszystko, co zniszczone odtwarzać*”⁸⁶; a także pojąć, iż pragnąc realnie wpływać na rzeczywistość, nie może on działać w pojedynkę, lecz wspólnie z innymi ludźmi, gdyż wróg - przyroda, śmierć, wojna - jest wspólny dla wszystkich rozumnych istot. Fiodorow konkluduje: „*im mniej człowiek otrzymał od przyrody możliwości zachowania życia, tym bardziej był śmiertelny; tym bardziej to odczuwał, przez co miał większą motywację*

⁸⁰ *Ibidem*, s. 264.

⁸¹ Fiodorow szczególnie podkreśla rolę instynktu seksualnego, popędu do rozrodczości.

⁸² Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 265.

⁸³ *Ibidem*, s. 264.

⁸⁴ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 8.

⁸⁵ *Idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 264.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 260.

do twórczości”⁸⁷. Jako istota „której życie zaczyna się od braku”⁸⁸, nie mógł człowiek - zdaniem rosyjskiego myśliciela - nie ubóstwić zdolności tworzenia z niczego⁸⁹, podobnie jak nie mógł nie potępić zwierzęcego odruchu samozadowolenia - poprzestania na tym, co dane przez przyrodę, korzystania z tego, co gotowe.

Antropologia Fiodorowa - jak wielokrotnie już podkreślaliśmy - ma charakter projektywny i optymistyczny: ukazuje określony ideał człowieka, eksponując zadatki ku dobru obecne w ludzkiej naturze oraz możliwe sposoby ich rozwijania. Rosyjski myśliciel nie uznaje istnienia zła radykalnego, chociaż trzeźwo komentuje aktualny status ontologiczny człowieka: „niestety większość tych zapowiedzi [zadatków wyższego przeznaczenia człowieka - JŻCh] wciąż nie została wypełniona i człowiek, który zaczął konkurować z drapieżnikami, szybko stał się najdoskonalszym z nich”⁹⁰. Przytaczając liczne przykłady destrukcyjnej działalności człowieka, czy też - jak często wyraża się Fiodorow - „śmiertelnika, który pragnie zapomnieć o swojej śmiertelności” zamiast jej przeciwdziałać, Rosjanin porusza kluczowy dla chrześcijaństwa problem wolności woli. Człowiek nie jest zabezpieczony od upadku i może zachowywać się niezgodnie ze swoim powołaniem, przy czym oznak „poniżenia” ludzkiej istoty należy dopatrywać się wówczas, gdy „zamiast rozprzestrzeniać na całe stworzenie zasadę człowieczeństwa, przyswaja on [człowiek - JŻCh] na własny użytek zwierzęcą zasadę walki”⁹¹. Konstatacja ostatecznej degeneracji byłaby jednak przedwczesna. Siemionowa słusznie podkreśla, iż w antropologii Fiodorowa człowiek jest istotą dwoistą⁹² - syntetyzującą aspekty zwierzęco-przyrodniczy i twórczo-pracowniczy - oraz wciąż „niezakończoną”⁹³. Praktyk, aktywista, robotnik⁹⁴ ze swojej natury, człowiek

⁸⁷ *Ibidem*, s. 266.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 265.

⁸⁹ Stąd *creatio ex nihilo* jako atrybut Boga - istoty najwyższej, bezwarunkowo samodzielnej i niezależnej.

⁹⁰ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 266.

⁹¹ *Ibidem*, s. 264; doskonałą egzemplifikacją upadku człowieka okazuje się być - o czym już pisaliśmy - współczesna cywilizacja.

⁹² Dwuaspektowość człowieka w antropologii Fiodorowa, o której pisze Siemionowa, paradoksalnie okazuje się być zniesieniem klasycznego, greckiego dualizmu duszy i ciała - zniesieniem charakteryzującym, według Paula Evdokimova, antropologię biblijną. Evdokimov pisze: „Ciało, (...) oznacza zbiór, złożoność: ciało żyjące. Człowiek wychodzi z rąk Boga jako «dusza żyjąca». Nie człowiek posiada duszę, lecz sam *jest* duszą, sam *jest* ciałem (...). Jeżeli dusza odchodzi, ciało też nie zostaje”; P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 68. Podobnie integralność ludzkiej istoty podkreśla Fiodorow.

⁹³ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 184-187.

⁹⁴ G. Fłorowski zarzucał Fiodorowowi hiperbolizację aktywistycznego aspektu ludzkiej natury skutkującą swoistym utopizmem, wyrażonym przez filozofa w chęci stworzenia ziemskiego „raju robotniczego” i „kosmicznego planu wieloletniego” (por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 325-326). Badacz jest przekonany, iż Fiodorow sprowadza całą ludzką aktywność do mechanicznego, mozolnego trudu, lekceważąc zupełnie jej aspekt twórczy. Jeżeli definiujemy twórczość - za Kantem - przy użyciu pojęcia „bezinteresowność”, to Fłorowski ma oczywiście rację: antropologia Fiodorowa gloryfikuje działanie praktyczne, interesowne, nakierowane na określony cel, a zatem okazuje się być apologią pracy,

nienawidzi spokoju, a zatem będzie kontynuować destrukcyjną działalność (w stosunku do innych ludzi, przyrody, czy samego siebie) dopóki nie zdobędzie realnej możliwości twórczego przeobrażania rzeczywistości - jej odtwarzania. Przyrodzona aktywność człowieka musi być rozumnie zorganizowana, przy czym rolę kierowniczą w fiodorowskiej prakseologii sprzężonej ściśle z etyką, odgrywa *uczucie*; dokładnie zaś: religijno-moralny ideał nowej rzeczywistości, konkretyzowany mocą miłości⁹⁵.

Rzecz jasna w religijnej filozofii Fiodorowa, ideał ów nie może być dziełem samego człowieka (wówczas nie mógłby on mieć charakteru uniwersalnego, powszechnie obowiązującego), lecz jest rozumnej istocie zaszczipiony przez Boga⁹⁶, który stwarza człowieka przez niego samego⁹⁷. Fiodorow pisze: „Człowiek jest nie tylko dziełem przyrody, lecz także dziełem sztuki. Ostatni akt Boskiej twórczości był zarazem pierwszym aktem ludzkiej sztuki; gdyż przeznaczeniem człowieka jest być istotą wolną, a zatem - istotą stwarzającą samą siebie, gdyż tylko istota, która sama siebie stwarza, jest naprawdę wolna”⁹⁸. Pedagogika Stwórcy - jak lubi się wyrażać Fiodorow - ma charakter heurystyczny: Bóg jedynie naprowadza człowieka na „właściwą” myśl o jego przeznaczeniu (o *wspólnym czynie* ludzkości), pozostawiając decyzję o podjęciu ewentualnego działania jego własnej woli. Jednocześnie człowiek ma przed sobą żywy obraz Chrystusa, doskonałego Bogoczłowieka, który - jak podkreśla myśliciel - legitymizuje antropologiczny koncept człowieka-działacza (Chrystus wprost powiedział ludziom - i na konkretnych przykładach *pokazał* - „co robić”)⁹⁹. Fiodorow szczególnie chętnie cytuje następujące słowa Chrystusa, podkreślające *aktywistyczny* wymiar chrześcijaństwa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działał” (J 5,17) oraz „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni” (J 14,12). Człowiek, w swojej cielesno-duchowej całości będący podobieństwem Chrystusa¹⁰⁰ -

ale nie twórczości. Podobnie uważa Mazurek (por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 29), idący śladem zarzutów stawianych Fiodorowowi przez Bierdiajewa, który pisze: „jest on [Fiodorow - JŻ] ofiarą pasywnej świadomości chrześcijańskiej, w której nie ujawniła się jeszcze twórczość. (...) ludzka twórczość nie może być poprawianiem śmiertelnych następstw grzechu. «Wspólne dzieło» Fiodorowa okazuje się być nie twórczym, ale konserwatywnym. Aktywność człowieka zostaje skierowana nie na tworzenie nowego bytu, a na przywracanie starego bytu, na walkę ze złem, a nie na tworzenie nowego życia” (M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, op. cit., s. 93, przypis 6). Trzeba jednak pamiętać, że definicja twórczości - i sztuki - którą podaje sam Fiodorow, jest opozycyjna wobec kantowskiej. W kolejnym podrozdziale powrócimy jeszcze do tego wątku.

⁹⁵ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 230-231.

⁹⁶ Odnotujmy raz jeszcze podobieństwo idei Fiodorowa do krytykowanych przez niego poglądów Kartezjusza i Kanta.

⁹⁷ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 187.

⁹⁸ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 239.

⁹⁹ Por.: podrozdział 6, rozdziału II niniejszej pracy.

¹⁰⁰ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 265.

uczestnikiem Bożej natury¹⁰¹ - powinien, zdaniem Rosjanina, sukcesywnie działać na rzecz zamiany tego, co zostało darowane przez przyrodę (co zrodzone, a zatem - śmiertelne, bezwartościowe), na to, co wypracowane, wytworzone i jako takie - wieczne, nieśmiertelne, doskonałe¹⁰². Wypracowany musi być zwłaszcza nowy ontologiczny status ludzkiej istoty - doskonałej moralnie i fizycznie, a także nieśmiertelnej. Intuicja Fiodorowa może być wyrażona słowami Ewdokimova, który pisze, że aktualnie człowiek jest *homo viator* - „*jest w «sytuacji przechodzenia» do przyszłej paschy, lub nawet więcej - on sam jest paschą («pesach» oznacza «przejsście»)»*¹⁰³. Na miejscu okazuje się być także aforyzm krytykowanego przez Fiodorowa Nietzschego, który głosi, iż w swojej *aktualnej* postaci człowiek jest „*przejsciem i zanikiem*”, „*mostem a nie celem*”, przy czym właśnie ta cecha jest w człowieku „*umiłowania godna*”¹⁰⁴.

Na koniec przyjrzyjmy się pokrótce analogicznym do fiodorowskich rozwinięciom problematyki aktywizmu ludzkiej natury, obecnym w pismach klasyków XX-wiecznej antropologii. Max Scheler, w swojej krótkiej rozprawie *O idei człowieka*, podobnie jak Fiodorow wychodzi od konstatacji, iż w porównaniu do innych stworzeń, człowiek jest istotą naznaczoną witalnym brakiem¹⁰⁵, czyli zwierzęciem, które „*brak dobrych zębów i pazurów zastępuje przebiegłością*”¹⁰⁶. Jednocześnie możemy u Schelera odnaleźć znaną nam już z pism Fiodorowa dialektykę słabości i siły człowieka: „*Chore zwierzę, zwierzę posługujące się intelektem i wytwarzające narzędzia - niewątpliwie rzecz wielce szpetna - staje się zarazem piękne, wielkie i pełne szlachetności, jeśli uświadomić sobie, że jest tą samą rzeczą, która właśnie dzięki swej aktywności (...) jest lub może stać się także istotą transcendującą*”

¹⁰¹ Por.: P. Ewdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 69.

¹⁰² Nawet w Piśmie Świętym czytamy - zauważa Fiodorow - że pierwsi ludzie, bezpośrednio *stworzeni* przez Boga, a nie *zrodzeni* przez inne istoty, byli doskonali, *bogopodobni*. Dopiero upadek w porządek przyrodniczy, ślepy cykl instynktownych narodzin i śmierci, pozbawił człowieka jego pierwotnej godności.

¹⁰³ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 69.

¹⁰⁴ Por.: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000, s. 11. Zestawienie i konfrontacja antropologii Fiodorowa oraz Nietzschego teorii nadczłowieka w kontekście aktywistycznej eschatologii - na co pozwala zarówno religijny charakter filozofii Rosjanina, jak i demonstracyjna anty-religijność Nietzschego, ujawniająca pro-chrześcijańskie tęsknoty filozofa-buntownika (por.: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 208-218; *idem, Od Hegla do Nietzschego. Studia z dziejów ducha niemieckiego w XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, zwłaszcza s. 442-448; K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991; L. Kleszcz, *Nadczłowiek - nietscheańska eupsychia*, [w:] L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997, s. 123-153) - jest niezwykle interesującym tematem na osobną pracę badawczą. Ciekawe, że w Rosji przełomu XIX i XX wieku, filozofię Nietzschego odczytywano niemalże wyłącznie w kontekście religijnym (por.: *Nietzsche in Russia*, red. B. G. Rosenthal, op. cit., zwłaszcza s. 49-145; *Фридрих Ницше и русская религиозная философия*, red. И. Т. Войцкая, t. 1-2, Минск 1996).

¹⁰⁵ Wyrażenie „istota naznaczona brakiem” pochodzi od Herdera.

¹⁰⁶ M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *idem, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, op. cit., s. 22.

wszelkie życie i w nim siebie samą”¹⁰⁷. Niemiecki myśliciel podkreśla także fundamentalną niedefiniowalność istoty człowieka: „Jest on tylko jakimś «między», jakąś «granicą», jakimś «przejściem», jakimś «przejawianiem się Boga» w nurcie życia i wiecznym «wychodzeniem» życia ponad siebie samo”¹⁰⁸. Helmuth Plessner z kolei opisuje człowieka jako „hybrydyczny stwór między aniołem a zwierzęciem”, który w swoim otwarciu na świat pozostaje zawsze w tyle za możliwościami, dzięki którym „z góry wykracza poza związki ze środowiskiem: jest to zwierzę, które ucieka od swej zwierzęcej natury”¹⁰⁹.

Wreszcie ostatni z „niepowtarzalnych” klasyków współczesnej antropologii - Arnold Gehlen - wyprowadza i rozwija w swoich dziełach kategorie, którym Fiodorow nadawał szczególne znaczenie: *doświadczenie* oraz *działanie*. Istotę doświadczenia Gehlen opisuje - odwołując się (podobnie jak Rosjanin) do Arystotelesa i Kanta¹¹⁰ - podkreślając praktyczny wymiar wszelkiego poznania: „Rzeczami możliwymi są dla człowieka rzeczy, które opanował. Kiedy zaś w konfrontacji ze światem rozwijamy naszą praktyczną i duchową aktywność, to przyswajamy go sobie konkretnie i dokładnie. Doświadczamy różnych rzeczywistości tylko wtedy, kiedy ścieramy się z nimi praktycznie”¹¹¹. Z kolei kategoria *działania*, ma w pismach niemieckiego antropologa znaczenie prymarne - dzięki niej człowiek jako taki jest definiowany jako istota twórcza; istota, której naturą jest kultura¹¹². Naznaczony przez przyrodę deficytem, czyli prymitywnością, archaicznością, retardacją, brakiem wyspecjalizowanych narządów¹¹³, człowiek - zdaniem Gehlena - jest istotą naturalnie niezdeterminowaną. Granice jego ekspansji wyznacza „stopień wzbogacenia i ulepszenia kulturotwórczej aktywności (...), przede wszystkim jego [człowieka - JŻCh] możliwości intelektualne i rzeczowe”¹¹⁴. Skutkiem tego człowiek „żyje w sztucznie oczyszczonej, «uporęcznionej» przyrodzie, zmienionej tak, by służyła życiu - i to jest właśnie sfera kultury” - więcej nawet - „człowiek jest biologicznie zmuszony do zapanowania nad przyrodą”¹¹⁵. Gehlen, podobnie jak Fiodorow, będzie nawoływać także do poskromienia „straszliwej

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 25.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 26; por. także: s. 41.

¹⁰⁹ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 79.

¹¹⁰ A. Gehlen, *O istocie doświadczenia*, [w:] *idem*, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, op. cit., s. 51.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 59.

¹¹² Z. Kuderowicz, *Co frapuje, a co budzi wątpliwości w studiach Arnolda Gehlena*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, op. cit., s. 6.

¹¹³ Por.: A. Gehlen, *Obraz człowieka*, [w:] *idem*, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, op. cit., s. 79-80.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 81.

¹¹⁵ *Ibidem*.

naturalności” człowieka dzięki pracy¹¹⁶ i innym instytucjom mającym charakter publiczny. Chociaż antropologia Gehlena, w przeciwieństwie do fiodorowskiej, ma charakter wybitnie naturalistyczny, nie sposób nie odnotować istotnych zbieżności obu koncepcji, jak choćby „dowartościowanie” immanencji. Nie wolno nam wszakże bagatelizować równie istotnych różnic, z których fundamentalna polega na tym, iż dla Gehlena to kultura okazuje się być najwyższą instancją rozstrzygającą o tym, co ludzkie; dla Fiodorowa zaś - krytyka kultury i cywilizacji - instancja taka musi mieć charakter nad-ludzki.

5. *Animal religiosum, homo sepeliens, człowiek kopernikański*

„*W męczarniach świadomości śmiertelności - pisze Fiodorow - zrodziła się dusza człowieka*”¹¹⁷. Cierpienie, poczucie efemeryczności ludzkiego istnienia, organiczna niedoskonałość człowieka, to motywy często powtarzające się w pismach Fiodorowa, konstytutywne momenty jego antropologii. Takie intymne, jednostkowe odczucia stanowią jednak - zdaniem myśliciela - zaledwie subiektywne przesłanki możliwości tego, co ludzkie: indywidualną potrzebę rozumnej istoty wyrwania się z zakłętego kręgu przyrodniczego porządku narodzin i śmierci, indywidualny lęk o własne życie, indywidualne pragnienie nieśmiertelności. Pragnienie to pozostaje nie skonkretyzowaną intuicją, dopóki nie zostanie - choćby w postaci symbolicznej - wyrażone, a przez to upowszechnione, zobiektywizowane i w pełni uświadomione. Świadomość śmiertelności transcendująca egoistyczny (a zatem - według Rosjanina - zachowawczy, instynktowny, niemalże zwierzęcy) wymiar „ja”, wyraża się, zdaniem Fiodorowa, w reakcji człowieka na odejście bliskich osób¹¹⁸. Pragnienie nieśmiertelności przekształca się wówczas w dążenie do wskrzeszenia¹¹⁹. Poczucie straty, żaloba, pamięć i chęć przywrócenia zmarłego do życia - to wszystko objawy fundamentalnej dla istoty ludzkiej niezgody na prawa przyrody, buntu przeciwko naturze i zwrócenia się w stronę tego, co nad-naturalne¹²⁰.

¹¹⁶ Por.: A. Gehlen, *Obraz człowieka w świetle nowoczesnej antropologii*, [w:] *idem, W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, op. cit., s. 106-107.

¹¹⁷ H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 270.

¹¹⁸ Kartezjańskie, egoistyczne - wedle słów Fiodorowa - „myślę, więc jestem”, Rosjanin proponuje zamienić inną formułą (zapowiadającą problematykę reintegracji rozumu, wiary i uczucia): myślę, więc odczuwam stratę bliskich mi osób; myślę, więc wskrzeszam.

¹¹⁹ Por.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 262.

¹²⁰ Por.: С. Семенова, *Философия будущего века...*, op. cit., s. 184-185; Podobne do Fiodorowa rozważania o roli cierpienia dla otwarcia się człowieka na transcendencję, prowadzi później Max Scheler, por.: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994; por. także: *idem, Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

Pierwszy akt powstania człowieka przeciwko przyrodzie¹²¹, pierwszy akt jego autokreacji - postawa pionowa - będąc zwróceniem się ku niebu i temu, co człowieka przewyższa, staje się początkiem modlitwy za zmarłych, której Fiodorow nadaje rangę „*sztuki teo-antropourgicznej*”¹²² (sztuki, dzięki której Bóg stwarza człowieka poprzez człowieka). Modlitwa angażuje i rozwija wszystkie zadatki ku człowieczeństwu. Istota, która się modli - *animal religiosum*¹²³ - kontroluje swoją postawę, czyli panuje nad swoim ciałem, „rzeźbi” je aż do uzyskania symbolicznej figury powstania. Istota taka zanosí również ku niebu religijną *pieśń*: naturalny, zwierzęcy głos przekształca w system znaków, będących nośnikami uniwersalnych sensów, gdyż dopiero dzięki *językowi* może nazwać to, co utraciła, to, o zwrócenie czego prosi istotę potężniejszą od siebie. Wypowiadając słowo „*ojciec*” („*ojcowie*”), człowiek odkrywa „*Boga ojców nie zmarłych, lecz żywych*”, a także staje się „*synem człowieczym*”¹²⁴, uświadamiając sobie tym samym obowiązek wobec przodków oraz wobec Boga (syn człowieczy jest już - wedle rozumienia Fiodorowa - istotą moralną)¹²⁵. Wreszcie, przywoływanie zmarłych ojców wiąże się z twórczą myślą, tworzeniem *przedstawiń* zmarłych, czyli - jak powie rosyjski myśliciel - „*obrazów, które pozostają, gdy sam przedmiot znika*”¹²⁶. Przedstawienie to żywa pamięć o zmarłych¹²⁷, mitologizuje ona obraz ojców, zasiedlając ich duszami niebo. Taka symboliczna psychizacja ciał niebieskich, „ożywienie” ich dzięki pierwiastkowi ludzkiemu, czy też - jak wyraża się Fiodorow - „*patrofikacja*” nieba, powinna być rozumiana jako namiastka stanu idealnego (tego, co być powinno), albo cenna wskazówka dla człowieka poszukującego sensu swoich działań. Należy zmierzać do tego, aby patrofikacja, czyli zasiedlenie całego kosmosu rzeszami wskrzeszonych pokoleń (ojców), stała się faktem, gdyż tylko w ten sposób człowiek może wypełnić swoje powołanie: zaszczepić pierwiastek rozumności i świadomości całemu stworzeniu, przekształcić chaos w kosmos, uratować przed upadkiem „*gasnące światy*”¹²⁸, które umierają bez gospodarza. Kilkanaście lat po Fiodorowie Max Scheler powie, że ludzka istota jest bramą, przez którą wnika Boża łaska dla całego stworzenia¹²⁹. Niemiecki myśliciel będzie

¹²¹ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 115-116.

¹²² Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 239.

¹²³ Por.: *ibidem*, s. 268-269.

¹²⁴ Por.: *ibidem*, s. 239; por. także: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 26.

¹²⁵ Por. rozdział I., podrozdział 2. niniejszej pracy, zwłaszcza przypis 181.

¹²⁶ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 267.

¹²⁷ Fiodorow pisze: „Czoło jest to organ religii, ludzkie niebo, organ wspomnień i rozumu; jest to muzeum, ołtarz dla przodków...”; *ibidem*, s. 267.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 240, 242-243.

¹²⁹ Zarzut Fłorowskiego (por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 324-325), powtórzony przez Przebindę (por.: G. Przebinda, *Владимир Соловьев а Николай Федоров...*, op. cit., s. 118),

podkreślać w swojej antropologii charakterystyczny dla Fiodorowa wątek Bogo-ludzkiego współdziałania, wykazujący - jak słusznie zauważa Mazurek - wyraźne podobieństwo do *synergizmu*¹³⁰. Jednak Schelera - nieco wbrew temu, co sugeruje ambitny tytuł jego głównej rozprawy: *Stanowisko człowieka w kosmosie* - mniej niż Fiodorowa interesują, przybierające postać konkretnego działania na skalę kosmiczną, implikacje stwierdzenia boskości ludzkiej natury („*Jedyną sensowną ideą «człowieka»* - pisze Scheler - *jest wyłącznie «teo-morfizm»*”¹³¹). Bogo-ludzką aktywność niemiecki myśliciel rozważa raczej jako jedyną możliwą drogę „narodzin” człowieka¹³², jak również - „stawania się” Boga¹³³. Oczywiście, podobne motywy odnaleźć możemy także u Rosjanina, zawsze jednak zabarwione swoistym dla niego praktycyzmem, czy też projektywizmem - zawsze w kontekście konkretnego zadania, które człowiek wypełnia kolektywnie (a nie - jak u Schelera - indywidualnie) działając w świecie.

Fiodorow często definiuje człowieka jako „*istotę, która grzebie zmarłych*” (*homo sepeliens*)¹³⁴. Stąd tak duże znaczenie przypisuje rosyjski myśliciel rytuałom pogrzebowym oraz kultowi zmarłych¹³⁵, sumiennie kultywowanemu na wsi, gdzie więzi pokrewieństwa i czystej ojcowsko-synowskiej miłości wciąż są mocne, zaniedbywanych zaś w mieście - obywatele którego, na podobieństwo mrówek, „wydalają” szczątki zmarłych poza osadę, pragną bowiem oczyścić życiowy teren z resztek przeszłości i czym prędzej zapomnieć o śmierci¹³⁶. Fiodorow pisze: „*grzebanie zmarłych u zwierząt, podobnie jak u «obywateli Świetlanej Przyszłości»*¹³⁷, *nie ma nic wspólnego z rytuałem pogrzebowym u normalnych*

iz w filozofii Fiodorowa nie występuje problematyka łaski Bożej, co szczególnie dyskwalifikuje Fiodorowa jako myśliciela religijnego, wydaje się nam głęboko niesłuszny.

¹³⁰ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 27.

¹³¹ M. Scheler, *O idei człowieka*, op. cit., s. 27.

¹³² Scheler pisze: „Dopiero wtedy, gdy pragnienie Boga wszechpotężnie ogłasza pobudkę wszelkiemu bytowi i wszelkiemu duchowi, pobudkę przeciw samemu «światu», *homo bestia naturalis* staje się *samym homo*, a to zawsze zarazem oznacza, że staje się istotą, którą nuży pozostawanie tylko człowiekiem”; M. Scheler, *O idei człowieka*, op. cit., s. 33.

¹³³ „Prabyt uprzytamnia sobie samego w człowieku w tym samym akcie, w którym człowiek widzi siebie zakorzenionego w nim. (...) owa *wiedza* o byciu zakorzenionym jest dopiero *następstwem aktywnego oddania się centrum naszego bytu* idealnemu wymaganiu *deitas* i usiłowania, aby je spełnić, a w tym spełnieniu *przede wszystkim współwytwarzać stającego się z prazasady «Boga»* jako *potęgującego się przenikania ducha i pędu*”; M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, op. cit., s. 147.

¹³⁴ H. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 213; *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 33; por. także: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 25.

¹³⁵ Fiodorow pisze: „Religia jest w istocie kultem przodków, który wymaga połączenia się istot, braterstwa” (H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 5); najdoskonalszy wyraz kultowi przodków nadało, zdaniem Rosjanina, chrześcijaństwo (por.: *ibidem*, s. 5-6), dokładnie zaś - prawosławie (por.: *ibidem*, s. 8-9, 34-35).

¹³⁶ Por.: *ibidem*, s. 33.

¹³⁷ Fiodorow krytykuje w tym fragmencie Amerykanów, symbolizujących kapitalistyczne i „nowoczesne” społeczeństwo - najdalsze od ideału *wspólnoty ludzi spokrewnionych*, za którym opowiada się myśliciel.

ludzi, czyli u synów człowieczych. U tych ostatnich grzebać oznacza wskrzeszać, zgodnie z aktualnym stanem poznania i umiejętności. To, co ukryte z przyczyn fizycznych, od razu zaczynają oni odtwarzać, w wyniku moralnej potrzeby i synowskiego obowiązku”¹³⁸. Pogrzeb jest symbolicznym działaniem na rzecz przywrócenia zmarłym życia - dopóki człowiek nie nauczył się wskrzeszać realnie (odtworzyć to, co przez przyrodę z winy człowieka zniszczone)¹³⁹, wskrzesza pamięć o zmarłych ojcach (stąd np. wznoszone przez człowieka pomniki, nagrobki pnące się - co charakterystyczne - pionowo ku niebu).

Aktualnie imperatyw wskrzeszenia jest realizowany - zdaniem Fiodorowa - przez sztukę i w tym sensie człowiek, będący twórcą z natury, okazuje się być istotą estetyczną i artystyczną¹⁴⁰, czy też - jak określił człowieka dużo później Ernst Cassirer - istotą żyjącą w świecie symbolicznym¹⁴¹. Chociaż „uwikłanie w symbole” Fiodorow traktuje jako znaczący krok naprzód istoty wyzwolającej się z przyrodniczego determinizmu, deontologiczne rozważania Rosjanina o przeznaczeniu człowieka, każą postrzegać taki stan jako przejściowy, nie definiujący jeszcze w pełni istoty człowieka, a nawet krepujący realne ludzkie poczynania. Ograniczenia, które stawia człowiekowi kultura, po Fiodorowie konstatuje Cassirer (pisze on: „zamiast zajmować się rzeczami w sobie, [człowiek - JŻCh] w pewnym sensie ustawicznie rozmawia sam ze sobą”¹⁴²). W przeciwieństwie do Rosjanina nie wyciąga on jednak ze swoich rozważań „praktycznych wniosków” o konieczności przezwyciężenia symbolicznej działalności człowieka na rzecz *czynu* - działalności realnie przekształcającej to, co jest, w to, co być powinno (idealnego w realne). Człowiek jako artysta, jako twórca, to jedna z ważniejszych kategorii fiodorowskiej antropologii, chociaż jego rozumienie sztuki jako takiej, wydaje się przekreślać wszystkie znane modele estetyczności. Powracające w pismach myśliciela refleksje nad ptolemejskim i kopernikańskim modelem świata oraz ich światopoglądowymi, etycznymi i kulturalnymi implikacjami¹⁴³ - zwłaszcza rozważania na temat dwóch odmian sztuki: „ptolemejskiej” i „kopernikańskiej” - pozwalają posądzać Fiodorowa o forsowanie swojej koncepcji

¹³⁸ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 33.

¹³⁹ Przyroda, jako siła ślepa, nieświadoma, pozbawiona rozumu, rzecz jasna nie odpowiada za zło (nie zna zła), choć je czyni. Odpowiedzialny za aktualny stan świata okazuje się być człowiek - świadomy, lecz ciągle nie działający tak, jak należy - nie czyniący pożytku ze swoich zadatków ku dobru. Stąd zło - jako brak dobra, brak przebóstwienia.

¹⁴⁰ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 155.

¹⁴¹ Cassirer pisze: „Człowiek tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządku, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej, jak za pośrednictwem tego sztucznego środka”; E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 83.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 28.

„estetyki poza estetyką”. Tylko w podobny sposób można uchwycić fiodorowską ideę sztuki „pełnoletniej”, która wyrasta ponad formy symboliczne, obala je jako „niepełnowartościowe” i staje się *dosłownie* tworzeniem życia, dziełem wskrzeszenia zmarłych przodków¹⁴⁴. Jeśli ptolemejski model świata był optymistyczną iluzją traktującą kosmos jako już przeobrażony, czy też nie wymagający wcale przeobrażenia, to model kopernikański tę iluzję zburzył. Uświadamiając człowiekowi jego znikomość, dopomógł on sprecyzować zadania, które człowiek ma do wykonania. Iluzoryczny, kompensacyjny charakter ma również sztuka ptolemejska - sztuka tworzenia *podobieństw*, zasłaniania rzeczy przez symbol; sztuka akcentująca nie aspekt kreacyjny, lecz kontemplacyjny; sztuka „*sobotnia*”¹⁴⁵ - która, w przeciwieństwie do ptolemejskiego modelu świata, wciąż nie została - zdaniem Fiodorowa - przewyciężona. Istotę sztuki kopernikańskiej - sztuki takiej, jaką być powinna - streszcza, jak już zauważyliśmy, imperatyw realnego wskrzeszenia zmarłych, jednak w pełni może wyjawiać dopiero aktywistyczna eschatologia Fiodorowa. Właśnie nią zajmiemy się w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

¹⁴⁴ Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 243.

¹⁴⁵ Sobota, święto nie-działania, jest dla Fiodorowa symbolem degeneracji boskich potencji tkwiących w człowieku; laicką wulgaryzacją ludzkiej natury, sankcjonującą pogardę dla tego, co dla człowieka istotowe: twórczości, działania, pracy. Nie bez powodu - pisze Fiodorow - Chrystus, doskonały nauczyciel ludzkości, wszystkie swoje cuda *zdziałał* właśnie w sobotę. Narażając się uczonym w Piśmie, pragnął On wskazać aktywny, nie zaś pasywno-kontemplacyjny charakter chrześcijaństwa. Dlatego też święty dzień chrześcijan powinien nazywać się nie „niedziela” (co kojarzy się właśnie z nie-działaniem, żydowską sobotą), lecz - tak jak to jest w języku rosyjskim - „воскресение” czyli „zmartwychwstanie” (co słusznie kojarzy się z kościelnym świętem Paschy i inspirowane Paschą „poza świątynią” - Paschą kosmiczną: przebóstwienie wszelkiego stworzenia dzięki ludzkiej aktywności, powszechne zmartwychwstanie); por.: *ibidem*, s. 7.

Rozdział IV

AKTYWISTYCZNA ESCHATOLOGIA

*„Aby zostać zbawionym trzeba żyć, a nie umierać”.
(Mikołaj Bierdiajew)*

Aktywistyczna eschatologia jest radykalizacją „eschatologicznej niecierpliwości”, stanowiącej bazę większości systemów religijnych, jednak szczególnie istotnej dla metafizyki chrześcijaństwa¹. „*Eschatologia zawiera odpowiedź na wszystkie ziemskie cierpienia i problemy*”² - pisze Sergiusz Bułgakow. Jest ona transformacją myślenia teleologicznego interpretującą cel w duchu swoistego rozstrzygnięcia, „czasów ostatecznych” - przyszłości nadającej znaczenie i sens wszelkiemu „było” i „jest”. Skrytość i ambiwalencja przyszłości, która może oznaczać zarówno zbawienie jak i potępienie, *de facto* legitymizuje różne modele zachowania się wobec niej człowieka: bierne oczekiwanie na to, co nieuniknione, bądź aktywne działanie na rzecz ukonstytuowania własnego losu. Nierzadko dana religia (filozofia), wsparta na konkretnej aksjologii, dysponuje gotowym zbiorem praktycznych dyrektyw moderujących pożądany (z punktu widzenia przyszłości) model zachowania. Model propagujący zaangażowanie oraz czynny, aktywny udział człowieka w dziele własnego zbawienia (odwagę przyspieszenia rozwiązania zagadki własnego losu); model, który w filozofii Mikołaja Fiodorowa uzyskał jedną z ciekawszych, a jednocześnie najbardziej konsekwentnych interpretacji - będziemy nazywać eschatologicznym aktywizmem.

Nietrudno zauważyć, iż tak pojęty aktywizm jest postulatem problematycznym na tle ortodoksyjnie pojmowanego chrześcijaństwa: biorąc we własne ręce sprawę ludzkiego zbawienia, łatwo jest zbroczyć na manowce herezji. Niejednoznaczne opinie, które narosły wokół autora *Filozofii wspólnego czynu* (nazywany przez jednych komentatorów świętym, ekskomunikowany, bądź wyśmiewany przez innych), przeważnie są owocem zaskakującego wrażenia, jakie wywiera na czytelniku przyzwyczajonym do filozofii *teoretycznej, praktyczna*

¹ Warto odnotować szczególną intensyfikację wspomnianej „eschatologicznej niecierpliwości” w Rosji, gdzie okazała się ona być głównym „argumentem” na rzecz przyjęcia chrześcijaństwa (por.: *Powieść minionych lat*, przeł. F. Sielicki, Wrocław 1999, s. 84; por. także rozdział pt. *Eschatologiczna nadzieja Ilariona*, [w:] W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona*, Warszawa 1995, s. 158-163). Bierdiajew pisze: „Rosjanie są, albo apokaliptykami, albo nihilistami. Rosja jest apokaliptycznym buntem przeciw antykowi. Oznacza to, że naród rosyjski jest ze względu na swą metafizyczną istotę i posłannictwo w świecie narodem końca” (M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 203).

² S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 202.

eschatologia Rosjanina (tzw. „*eschatologiczna konkretyka*”³). Przytoczmy dla przykładu komentarz Zienkowskiego: „*Ludzkość jest wezwana przez Chrystusa do aktywnego uczestnictwa w walce ze śmiercią - tu Fiodorow, (...) z zawrotnych wysokości, na jakie wzniosło go radykalne postawienie kwestii walki ze śmiercią, ześlizguje się w płytkość utopijnych pomysłów, którym nieobca jest domieszka magii i czystej fantastyki*”⁴. Z pewnością zarzuty badacza nie są bezzasadne, jednak sam Fiodorow - czyniąc aktywistyczną eschatologię centralnym tematem swojej filozofii - był przekonany o ortodoksyjności i słuszności swoich rozwiązań. Pozostawiając na sam koniec próbę rozstrzygnięcia tej kwestii, w niniejszym rozdziale postaramy się ukazać eschatologię Fiodorowa jako naturalne przedłużenie - czy też pragmatyczną konsekwencję - najbardziej uniwersalnej i aktualnej części jego filozofii - antropologii. Antropologii - jak podkreślaliśmy już w poprzednim rozdziale - wpisującej się w tradycję prawosławno-chrześcijańską. Teolog Paul Evdokimov ciekawie zauważa: „*antropologia zmierza w sensie eschatologicznym do swego prawdziwego kresu, którym jest sacramentum futuri, włączenie całości ekonomii ziemskiej do Królestwa Niebieskiego*”⁵; a także dalej: „*antropologia w swoim wiecznym wymiarze ma swój początek w raju, a koniec w pełni Królestwa, w tajemnicy końcowej apokatastazy, odnowienia nieba i ziemi*”⁶. Przyjrzyjmy się eschatologicznym implikacjom antropologii Fiodorowa.

1. Regulacja przyrody

Chociaż głównym hasłem aktywistycznej eschatologii Fiodorowa jest imperatyw wskrzeszenia zmarłych przodków mocą rozumnego działania zjednoczonej ludzkości (wskrzeszenie immanentne), przybliżanie konceptu myśliciela wypada rozpocząć od dokładniejszego wyjaśnienia idei *regulacji przyrody*. Jak zauważa Zienkowskij, Fiodorow „*żąda «regulacji» nie w obrębie jednej dziedziny wiedzy, ale w samym bycie*”⁷, co pozwala przypuszczać, że to właśnie regulacja, czyli „*przemiana ślepego funkcjonowania przyrody w rozumne*”, reorganizacja porządku zastanej rzeczywistości, której ma dokonać człowiek, stanowi warunek możliwości immanentnego zbawienia ludzkości oraz plan przebóstwienia wszelkiego stworzenia. Aby odwrócić okrutne prawa przyrody - z prawem śmiertelności stworzenia włącznie - człowiek musi nad przyrodą zapanować, podporządkowując ją własnej

³ Пор.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 219.

⁴ W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 318.

⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 63.

⁶ *Ibidem*, s. 67.

⁷ W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 319.

woli tylko o tyle, o ile wola ta jest rozumna, czyli okazuje się być fenomenem nadrzędnej wobec człowieka, boskiej zasady. Podstawową przesłanką planu regulacji jest zatem przekonanie Fiodorowa, że człowiek rozpoczyna świadomie-twórczy etap rozwoju świata, gdy odrzuciwszy rolę pasywnego agenta procesu ewolucyjnego, zaczyna tym procesem sterować, zgodnie z imperatywem rozumu, moralnego uczucia i religijnego ideału. Konstatację ewolucyjnego faktu rozwoju świadomości w świecie, Fiodorow łączy z moralną implikacją swojej antropologii - obowiązkiem „wzrastania” człowieka w swoim człowieczeństwie, wykraczania poza zakres sztywnych określeń - wyprowadzając wniosek o konieczności świadomego kierowania ewolucją. Człowiek, który jest zwińczeniem przyrodniczego rozwoju, winien stać się narzędziem oddziaływania na przyrodę, która go zrodziła, w celu jej przeobrażenia i przebóstwienia⁸. To w człowieku - jak często podkreśla Fiodorow - przyroda osiąga świadomość siebie samej, zaczyna sama sobą kierować.

Siemionowa twierdzi, że idea regulacji, ogarniającej zarówno świat zewnętrzny, jak i samego człowieka, jest najgłębszą pod względem filozoficznym i najbardziej oryginalną częścią spuścizny Fiodorowa⁹. Dystansując się od tak bezkrytycznego ujęcia problematyki, spróbujemy ukazać kompleks „zadań” regulacji, w którym mieszczą się między innymi: wspomniane już przekształcenie chaotycznych, destrukcyjnych żywiołów przyrody w rozumną siłę, świadomie kierującą się ku określonymu celowi; regulacja procesów meteorologicznych; fizyczne i psychiczne udoskonalenie człowieka (w tym przebudowa jego organizmu); sterowanie procesami kosmicznymi; stworzenie nowego typu organizacji społeczeństwa - *psychokracji* - na bazie „synowskiej” świadomości (świadomości powszechnego pokrewieństwa); praca na rzecz przewyciężenia śmierci; wreszcie - zwrócenie życia zmarłym przodkom, wskrzeszenie, osiągnięcie nieśmiertelności, której ma towarzyszyć niekończąca się twórczość człowieka we wszechświecie¹⁰.

Rosyjski myśliciel nawołuje do powszechnego *poznania, doświadczenia i pracy* w obrębie aktualnej rzeczywistości, zakładając stopniowe poszerzanie - na miarę rosnących ludzkich możliwości - zakresu tego, co realne, poddające się mocy człowieka. Maksymalizm celów towarzyszący rozwiązywaniu na bieżąco praktycznych problemów niedoskonałego świata, pozwoli - zdaniem Fiodorowa - osiągnąć w przyszłości najbardziej fantastyczne

⁸ Analogiczne do fiodorowowskich rozważania na gruncie filozofii zachodniej, znajdujemy później u Pierre’a Teilharda de Chardin (por.: P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993; *idem, Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir i K. Waloszczyk, Warszawa 1985); regulacja uzyskuje miano „zadań noosferycznych” także u rosyjskich XX-wiecznych kosmistów i naukowców - zwłaszcza A. Czyżewskiego, W. Wernadskiego oraz K. Ciołkowskiego.

⁹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 197.

¹⁰ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 436-437.

efekty, pod warunkiem, że ludzkość zjednoczy się pod sztandarem uniwersalnego, a zarazem konkretnego ideału. Przykładowo najdonioślejszy dla człowieka problem śmiertelności - abstrakcyjny, nadmiernie skomplikowany przez rzesze uczonych (zwłaszcza humanistów!), którzy próbują go zdefiniować - zostaje skonkretyzowany w języku nieuczonych. Dla prostego ludu jawi się on jako „problem chleba” (należytego zaopatrzenia jednostki ludzkiej w środki niezbędne do życia) oraz „problem sanitarny” - należytej kondycji fizycznej i psychicznej człowieka (problem biologicznych ograniczeń ludzkiej natury). Konkretyzacja problemu ułatwia sprecyzowanie celów cząstkowych składających się na cel nadrzędny (np. zażegnanie widma głodu, czy odkrycie lekarstw na nieuleczalne dotychczas choroby, jako przejściowe etapy na drodze pokonania śmierci), ich operacjonalizację oraz - *last but not least* - realizację. Przy czym skuteczność ostatniej często zależy od inwencji uczonych (zwłaszcza naukowców), których zadaniem powinno być wyszukiwanie realnych środków (narzędzi, teorii) umożliwiających działanie na rzecz powszechnego dobra. Sojusz uczonych i nieuczonych, teoretyków i praktyków, jest zatem w filozofii Fiodorowa koniecznym - chociaż wciąż tylko postulowanym - warunkiem kreatywnego działania. Sam Rosjanin, jak wiemy, w *Filozofii wspólnego czynu* woli przemawiać z perspektywy nieuczonych - raczej wskazuje problemy, „konkretyzuje metafizykę” (wedle słów Siemionowej)¹¹, sugeruje możliwe rozwiązania na bazie poczynionych założeń antropologicznych, jednak rezygnuje z roszczenia do absolutnego charakteru swoich propozycji. Dopiero czyn, skuteczne działanie może zweryfikować daną propozycję teoretyczną i Fiodorow podkreśla, że dotyczy to także jego pomysłów regulacji przyrody¹².

Jednym z takich pomysłów jest regulacja procesów meteorologicznych¹³. Nieurodzaje i wzrastająca częstotliwość klęsk żywiołowych (np. powodzi) w różnych obszarach ziemskiego globu, już dawno powinny skłonić człowieka - uważa Fiodorow - do przeanalizowania swojej postawy wobec przyrody, swojego rzekomego nad nią panowania¹⁴. W rzeczywistości poprzez klęski przyroda sama upomina się o rozumną reorganizację swoich procesów, nie otrzymując zaś odpowiedzi ze strony człowieka (nic dziwnego - sarkastycznie komentuje Fiodorow - wszak niepełnoletnia ludzkość woli kultywować zakorzeniony w błahych nieporozumieniach antagonizm, bawić się w wojnę, niż zdać sobie sprawę z realnego zagrożenia, które nadchodzi z zewnątrz) - karze go za grzech zaniedbania, grzech nie-działania. Marnowana za sprawą braku właściwego zarządzania,

¹¹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 199.

¹² Taka klauzula w określonym sensie uniemożliwia postawienie Fiodorowowi zarzutu utopizmu.

¹³ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 114.

¹⁴ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 510.

energia przyrody przemienia się w destrukcyjną siłę. Tymczasem wystarczy odrobina wiedzy i rozumnej aktywności człowieka, aby pokierować przyrodniczymi procesami tak, że np. „wiatry i deszcze przemienią się w wentylację i irygację kuli ziemskiej jako wspólnego gospodarstwa całej ludzkości”¹⁵. Podobne przypadki przekształcenia zła w dobro, zdarzały się już akcydentalnie¹⁶, powinny jednak stać się regułą ludzkiego postępowania¹⁷.

Regulacja - pisze Fiodorow - nie jest jednoznaczna z utylizacją czy eksploatacją. Panowanie człowieka nad przyrodą musi mieć sens *anty-entropijny*: istota rozumna koordynuje procesy przyrodnicze, aby zapobiec kryzysowi ontologicznej degeneracji nieświadomego stworzenia, aby wyprowadzić stworzenie ku ontologicznej pełni, zaktualizować jego zadatki ku dobru. Tymczasem krótkowzroczna gospodarka rabunkowa związana z kapitalizmem, nadmierna eksploatacja przyrodniczych zasobów, wynikająca nie z konieczności zaspokajania elementarnych potrzeb wszystkich ludzi, lecz kaprysów zamożnych elit, prowadzi do wyczerpania się naturalnego bogactwa przyrody, rozregulowania jej energetycznego systemu, wreszcie - katastrof przyrodniczych na *mikro* i *makro* skalę. Człowiek, który jest moralnie odpowiedzialny za świat, stworzył cywilizację, która przyspiesza jego koniec. Nowoczesna cywilizacja konsumpcyjna jawi się Fiodorowowi jako diabelski wynalazek samobójcy. Idea regulacji, której doskonały wzorzec człowiek nosi w sobie (system nerwowy organizmu), jest jej zupełnie obca.

Dopiero intuicja *wszechjedności* - świadomość relacji współzależności, która łączy człowieka (świat ducha) oraz przyrodę (świat organiczny) - legitymizuje regulację. Człowiek powinien uwolnić się od myślenia w kategoriach doraźnej korzyści i zacząć realizować gospodarkę planową, projektywną, wybiegającą daleko w przyszłość, wykraczającą poza granice swojej planety. Związek między procesami zachodzącymi w kosmosie i porządkiem przyrodniczym na ziemi jest dla Fiodorowa oczywisty, dowiedziony naukowo. Stąd też postulat myśliciela dotyczący syntezy wszystkich nauk przyrodniczych wokół astronomii, imperatyw traktowania gospodarki jako praktycznego aspektu regulacji procesów *telluro-*

¹⁵ *Ibidem*, s. 511.

¹⁶ Szczególny entuzjazm Fiodorowa wzbudziła swego czasu przeczytana w gazecie informacja, o skutecznie przeprowadzonym w Stanach Zjednoczonych eksperymencie sztucznego wywołania deszczu, dzięki skierowanym w atmosferę salwom artyleryjskim; informacja zbiegła się w czasie z latami głodu w Rosji, spowodowanym klęską suszy i nieurodzaju. Rosyjski myśliciel dostrzegł w takim zbiegu okoliczności działanie opatrności i pisał we wzniosłym stylu: „I oto jak zbawienny promień światła dla «siedzących w mroku sieni śmierci», wieść, która zmienia wszystko, radosna nowina, że wszystkie środki, które zostały wynalezione dla wzajemnej anihilacji, stają się środkiem ratującym od klęski głodu; i rodzi się nadzieja, że jednocześnie położony zostanie kres i wojnie, i głodowi - kres wojny bez konieczności rozbrowienia, które w dzisiejszych czasach nawet nie jest możliwe”; Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 9.

¹⁷ Fiodorow przypomina, że jeszcze na początku XIX wieku rosyjski uczoney-meteorolog (filozof nazywa go nawet „meteorourgiem”) W. N. Karazin, wystąpił do cara Aleksandra I z propozycją kierowania pogodą, dla potrzeb gospodarki; por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 275-279.

solarnych, czy *telluro-kosmicznych* (np.: wykorzystywanie siły pola magnetycznego ziemi w celu kierowania jej ruchem, pozyskiwanie energii słonecznej, sterowanie ruchem planet i innych ciał niebieskich po ich uprzedniej kolonizacji przez człowieka). Konieczność wyjścia człowieka w kosmos Fiodorow „dowodzi” rozpatrując argumenty o charakterze przyrodniczym, socjalno-ekonomicznym oraz moralnym: pełna regulacja w granicach ziemi „uwięzionej” we wszechświecie, który jest chaosem a nie kosmosem, nie jest osiągalna; człowiek jako jedyna istota rozumna w kosmosie¹⁸, poprzez zaniechanie twórczej aktywności jest odpowiedzialny za „upadek” wszechświata - „gasnące światy” i „spadające gwiazdy”¹⁹; obowiązkiem człowieka jest odszukanie „nowych ziemi” i przygotowanie ich do zasiedlenia przez niezliczone rzesze wskrzeszonych pokoleń ojców, w ten sposób wszechświat zostanie „umoralniony”²⁰, a problem przeludnienia na ziemi - zażegnany; wreszcie - sama ziemia „nie wystarcza” dla człowieka, który z natury jest odkrywcą i działaczem²¹.

Dwa fundamentalne ograniczenia ludzkiej istoty - ograniczenie w przestrzeni i w czasie - nie oznaczają, zdaniem Fiodorowa, że aktualny ontologiczny status człowieka jest „fatalnie” nieprzezwycięzalny. Rosyjski myśliciel zdaje się namawiać: zbuntujmy się przeciwko wszelkim ograniczeniom, zamieńmy hasło „*amor fati*” na „*odium fati*”²², a niepokora wobec losu połączona z twórczym wysiłkiem zaowocuje narodzinami „nowego” człowieka. Człowiek taki - jako nieśmiertelny, gdyż nie zrodzony, lecz stworzony przez siebie samego - nie będzie już zważać na czas; zaś po zasiedleniu całego wszechświata i nabyciu umiejętności „nieskończonego przemieszczania się” - zlikwiduje także ograniczenie przestrzeni. Niemalże identyczne warunki obwarowują samą możliwość *zmartwychwstania* w rozważaniach współczesnego badacza. Leo Shefczyk pisze: „*zmartwychwstanie polega na uwolnieniu materii z jej ograniczeń przestrzeni i czasu*”²³.

Podbój kosmosu oraz fizyczno-moralna transformacja bytu ludzkiego idą w projekcie Fiodorowa w parze²⁴. Rozwój techniki - „wkroczenie maszyny”²⁵ - niebywale rozszerzył

¹⁸ Fiodorow pisze: „Zaludnienie ziemi i bezludność innych światów jest imperatywem wyższej zasady moralności. Jeżeli świat nie jest dziełem przypadku, to pomiędzy wielością zmarłych pokoleń, a wielością niezamieszkałych światów powinna zawiązać się relacja odpowiedniości, aby z prochu ziemskiego, z jednej krwi, stworzyć wszystkich mieszkańców wszystkich światów”; Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 243.

¹⁹ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 115.

²⁰ „Dotychczas - czytamy w *Filozofii wspólnego czynu* - świadomość, rozum czy moralność były zlokalizowane na ziemi; jednak dzięki wskrzeszeniu wszystkich żyjących kiedykolwiek na ziemi pokoleń, świadomość będzie się rozprzestrzeniać na wszystkie kosmiczne światy”; *ibidem*, s. 242.

²¹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 204-205.

²² Por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 162-163.

²³ L. Shefczyk, *Zmartwychwstanie*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 301.

²⁴ Ze słowami Fiodorowa niezwykle współbrzmia rozważania współczesnego badacza: „Skoro zmartwychwstanie jest ściśle związane z powstaniem innego kosmosu, to muszą istnieć jakieś związki między

możliwości człowieka, sztuczne narzędzia w znacznej mierze zrekompensowały już naturalne braki w uposażeniu ludzkiego organizmu; jednak wszystko to tylko protezy zręcznie skrywające aktualną niedoskonałość człowieka, świadomość której, zmusza go do notorycznej konstatacji swojej zależności od maszyn, a nawet - każe się lękać własnych wytworów. Taki „człowiek epoki technicznej” - stwierdza rosyjski myśliciel - podobnie jak *homo naturalis* uzależniony od zmiennych warunków przyrody, nie przypomina jeszcze pana wszechświata. Władza zakłada całkowitą wolność, tę zaś człowiek zdobędzie, gdy stanie się „przyczyną samego siebie” - *wyreguluje* funkcjonowanie własnego organizmu, przeobrazi się fizycznie. Fiodorow polemizuje z Włodzimierzem Sołowjowem, który twierdził, że „nie zachodzi konieczność powstania nowej, nadludzkiej formy organizmu, gdyż forma człowieka może w nieskończoność doskonalić się wewnątrz i zewnątrz, pozostając wciąż tą samą”²⁶. Dla filozofa wspólnego czynu, który głównego wroga człowieka - śmierć - nazywa „wadą organiczną”²⁷, rozważania Sołowjowa prezentują się jako mistycyzm²⁸, bezużyteczny ze swej natury, gdyż nieprzekładalny na konkretne działanie. Oczywiście można polemizować, czy konkretny jest projekt samego Fiodorowa: postulat autotrofizmu człowieka²⁹, który musi nauczyć się „*odtworzyć własny organizm z najbardziej elementarnych składników*”, czy idea absolutnego udoskonalenia ciała człowieka, dzięki naukowej ingerencji w jego strukturę (też - cząsteczkową), owocująca np. „*uwolnieniem organów*”³⁰, czyli „*swobodną wymienialnością narządów*” (zwłaszcza narządów ruchu), dzięki której człowiek będzie w stanie opanować każde środowisko, „*być zawsze i wszędzie choć niejednocześnie*”³¹ - brzmią fantastycznie i intrygująco, jednak nie są w pismach Moskiewskiego Sokratesa rozwinięte w sposób zadowalający. Wypracowanie fizycznej doskonałości człowieka jest koniecznym etapem na drodze osiągnięcia nieśmiertelności, a także - warunkiem możliwości wskrzeszenia zmarłych. Jednak równie konieczna jest -

ciałami zmartwychwstałymi a przemienionym kosmosem. Ponadto relacji zmartwychwstałych ciał z przemienionym kosmosem nie można rozpatrywać bez umieszczenia jej w fundamencie myślenia personalnego. Fundamentem wszelkich relacji w przemienionej materii są ludzie i to nie pojedynczo, lecz jako społeczność i to nie bez związku ze społecznością osób Bożych”; ks. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 199-200.

²⁵ Sformułowanie M. Bierdajewa.

²⁶ В. С. Соловьев, *Сочинения в 2-х томах*, Москва 1988, t. 2, s. 631.

²⁷ Por.: Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, op. cit., s. 629.

²⁸ *Ibidem*, s. 627.

²⁹ Autotrofizm jest wymaganiem moralnym - pisze Fiodorow - gdyż, „cała ziemia [*ergo* - pożywienie, które dotychczas spożywamy - JZ] to prochy zmarłych przodków”; por. podrozdział 2, rozdział II niniejszej pracy.

³⁰ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 528-529.

³¹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, op. cit., s. 629; por. także: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 208-209.

bliżej przez Fiodorowa nie sprecyzowana - *regulacja wewnętrzna*³², modyfikująca psychikę człowieka, reorientująca go duchowo, przekształcająca w istotę doskonale moralną, harmonijnie współżyjącą ze swoimi współbraćmi (*psychokracja*), tak, że *niemożliwe* okazują się wszelkie sytuacje, w których dotychczas człowiek czynił (wybierał) zło³³. Zarzut Sołowjowa - który najwyraźniej nie brał pod uwagę regulacji wewnętrznej - że Fiodorow w swoim planie powszechnego wskrzeszenia zapomina, że będzie musiał wskrzeszać również kanibali, morderców, czy po prostu ludzi złych - że powszechne wskrzeszenie okaże się być „wskrzeszeniem śmierci” - Fiodorow miał ponoć skwitować krótką notatką na marginesie: „*absurd!*”³⁴. Niezależnie jednak od intencji Moskiewskiego Sokratesa, propagowana przez niego idea radykalnej ingerencji w ludzką naturę (zwłaszcza w psychikę), musi szczególnie niepokoić współczesnego czytelnika *Filozofii wspólnego czynu*³⁵. Zanim przejdziemy do omawiania centralnej idei Fiodorowa, przyjrzymy się jeszcze historiozoficznym rozważaniom myśliciela.

2. Przypuszczalny początek i koniec historii

Początkiem historii jest niezgoda człowieka na przemijanie, którego staje się świadom, chęć odwrócenia destrukcyjnego działania czasu, chęć panowania nad czasem. Historiozofia Fiodorowa spina antropologię i eschatologię, prezentując raz jeszcze zadziwiającą optykę myśliciela. Wizja przypuszczalnego początku i końca rozwoju ludzkości, którą kreśli autor *Filozofii wspólnego czynu*, znowu krystalizuje się wokół odczucia śmiertelności człowieka, które konstytuuje jego narodziny i moderuje teleologię jego przyszłych zachowań, uzyskując rangę cechy eidetycznej. Odkrycie zjawiska śmiertelności, najpewniej związane ze wstrząsem przeżytym po stracie bliskich osób (rodziców), staje się - jak już pisaliśmy - sygnałem aktywizującym w żywej istocie element nadprzyrodzony, wydzielający daną istotę ze świata zwierząt, definiujący ją jako człowieka. Poczucie straty, miłość i tęsknota za zmarłymi, dały początek religii, lecz także *prahistorii* rodu ludzkiego, którą według Fiodorowa określa wielka wędrówka ludów, kierowana „synowskim obowiązkiem” - potrzebą (niekoniecznie uświadamianą) odkrycia „krajny zmarłych”. Takie naiwnie-dziecięce wyprawy nie przyniosły, rzecz jasna, upragnionego skutku w postaci „spotkania” przodków,

³² Por.: S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, op. cit., s. 46.

³³ Por.: H. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 81.

³⁴ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 57.

³⁵ Podobny do fiodorowskiego koncept filozoficzny stanowi podstawę licznych literackich antyutopii, np. powieści *My* E. Zamiatina. Pomorski z kolei podkreśla fiodorowskie inspiracje A. Bogdanowa, który pracował nad własną koncepcją „nowego proletariusza”; por.: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz...*, op. cit.

przywrócenia im życia, rozszerzyły jednak funkcjonalną przestrzeń człowieka, pozwoliły mu opanować całą ziemię (odkrycia geograficzne, rozwój cywilizacji). Niepowodzenie przedsięwzięcia restytucji ciągłości ludzkiego rodu „w przestrzeni”, dało początek idei wskrzeszenia „w czasie” - wydobywania przodków z otchłani przeszłości. Tak powstaje *historia* jako *nauka*, będąca wskrzeszeniem symbolicznym.

Przedmiotem historii - zauważa Fiodorow - zawsze są *zmarli*, a także związane z nimi *przeszłe* wydarzenia. Zanim zechcemy wygłosić jakikolwiek sąd na ich temat, należy przodków *odtworzyć* w pamięci (np. dzięki znaleziskom archeologicznym, dokumentom i innym świadectwom)³⁶. Rosyjski myśliciel wymienia trzy rodzaje stosunku do historii, czyli zmarłych: „*dla ludzi myślących, historia jest wskrzeszeniem w słowie, wskrzeszeniem metaforycznym; dla tych, którzy posiadają dar wyobraźni, historia jest wskrzeszeniem artystycznym; wreszcie dla tych, którzy bardziej odczuwają, niż myślą, historia będzie wypominkami, płaczem, czyli przedstawieniem błędnie przyjmowanym za rzeczywistość, zaślepieniem*”³⁷. Dodaje także: „*to, co dla uczonych jest historią, to według nieuczonych wypominki*”³⁸. Sam Fiodorow staje po stronie nieuczonych, pomimo świadomości niedojrzałości „*nieuczonej historii*” w jej aktualnym wymiarze. Naukowe badania historyczne nazbyt często przybierają charakter *sądu* nad zmarłymi, segregowania (zawsze arbitralnego!) przodków na „lepszych” i „gorszych”, a tym samym legitymizują rozbrat i podział jako zasadę rzeczywistości. Tymczasem wskrzeszenie jako kryterium badań historycznych wyklucza sąd i prowadzi do rzetelności, pozwalającej zrozumieć motywy postępowania przodków. Moskiewski Sokrates odwraca relację: jeśli „uczona” historia jest wskrzeszeniem pozornym, to „*rzeczywiste wskrzeszenie będzie historią pełną i powszechną*”³⁹. Dopiero wskrzeszenie nadaje historii realny *sens*, gdyż poszukiwanie sensu jest jednoznaczne z poszukiwaniem celu, ten zaś - jak pamiętamy - Fiodorow definiuje jako *wspólny czyn*. Dla nieuczonych historia okazuje się być spełnieniem obowiązku wobec ojców: rozpoczyna się ona „*Edenem narodzin, czyli stworzeniem*”, polega na przymusowym (spowodowanym warunkami przyrodniczymi i ekonomiczno-gospodarczymi) oddalaniu się od mogiły praojca (pierwszego człowieka, Adama) oraz nieustannym dążeniu powrotu do niej. „*Nieuczzeni rozpoczynają historię od Edenu narodzin, a kończą na Edenie*

³⁶ Stąd ogromna rola *muzeum*, które powinno stać się - obok świątyni i cmentarza - głównym ośrodkiem życia wspólnoty, miejscem konkretyzacji (choćby częściowej) tajemnicy wskrzeszenia, „szkołą” synowskiego obowiązku.

³⁷ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 199.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 201.

wskrzeszenia⁴⁰ - powrocie do stanu pierwotnego. Mitologiczny Eden identyfikuje⁴¹ Fiodorow z krainą geograficzną w środkowej Azji - Pamirem⁴² - czyniąc z niej kolebkę rozwoju ludzkości, „*Wszechświatowy Kreml*”⁴³, czyli centrum historii, wyznaczającym jej początek i koniec. Innym ważnym ośrodkiem realnej historii jest w rozważaniach Rosjanina Konstantynopol⁴⁴: wszak to tam zostały opracowane podstawowe chrześcijańskie, prawosławne dogmaty (np. dogmat o Trzech Osobach Boskich), które „*stanowią symboliczny ikonostas jego [Fiodorowa - JŻCh] podstawowych realiów projektywnych*”⁴⁵. Bizancjum, utrzymuje myśliciel, musiało upaść właśnie dlatego, że jego wewnętrzna historia miała skrajnie spekulatywny charakter, była teologiczną dyskusją i kontemplacją, a nie praktyczną realizacją przesłania chrześcijaństwa - dogmaty nie przybrały w Bizancjum postaci przykazań, wskrzeszenie nie stało się czynem⁴⁶. Podbój Bizancjum przez Turków okazał się być punktem zwrotnym historii: przechowywane pieczołowicie przez Konstantynopol intelektualne dziedzictwo antyku, zostało eksportowane do Europy zachodniej, gdzie stało się zalążkiem Odrodzenia. Z kolei Rosja dostała w spadku duchowy skarb Bizancjum - chrześcijaństwo w swojej prawosławnej postaci.

Od tej pory historia ludzkości jest rozwijaniem problemu wzajemnych stosunków pomiędzy Wschodem i Zachodem, obrazem konfliktu dwóch diametralnie różnych zasad organizacji życia wspólnotowego: Wschód - to jedność utrzymywana siłą, brak jakiegokolwiek dyferencjacji, despotyzm tłamszący jednostkową osobowość; Zachód - posunięta do skrajności wolność jednostki, prowadząca do atomizacji społeczeństwa, permanentnej waśni i konkurencji. Fiodorow dokładnie analizuje przeciwieństwo Wschodu i Zachodu, czyli dzieje „*walki świata oceanicznego z kontynentalnym*”⁴⁷, podając konkretne przykłady preferowanych w danych kręgach kulturowo-geograficznych wartości. Kraje świata oceanicznego, zachodniego, których historycznym archetypem jest w pismach Rosjanina Kartagina - to ostoja miejskiej, opartej na handlu cywilizacji, demokracji, indywidualizmu, liberalnego relatywizmu, kultu przyjemności i konsumpcjonizmu. Z kolei kraje kontynentalne, wschodnie - wzorujące się na starożytnym Rzymie - przez długi czas rozwijały

⁴⁰ *Ibidem*, s. 207.

⁴¹ Zgodnie z naukowymi odkryciami swoich czasów; por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 293.

⁴² Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 130.

⁴³ Czyli, w nomenklaturze Fiodorowa, święta twierdza, która ochrania prochy przodków; por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 226.

⁴⁴ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 132-133.

⁴⁵ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 293.

⁴⁶ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 246.

⁴⁷ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 294.

kulturę agrarną, związaną z szacunkiem dla tradycji i wartości religijnych oraz skłonnością do autokracji, ideokracji i kolektywizmu. We wczesnym dziele *Problem braterstwa...* ucieleśnieniem „typu oceanicznego” jest dla Fiodorowa Anglia, jednak później miano „nowej Kartaginy” - „Kartaginy Trzeciego Rzymu, czyli Rosji”⁴⁸ - myśliciel nadaje Stanom Zjednoczonym Ameryki. W przeciwieństwie do popularnych teorii zderzenia, walki i krachu cywilizacji, Fiodorow rozwija swoją historiozofię pod sztandarem idei konieczności *reintegracji* kontynentu z oceanem, zjednoczenia dwóch światów w powszechnej walce ludzkości przeciwko destrukcyjnym i śmiertelnym siłom nie przeobrażonej jeszcze przyrody: „*historia jest «Kwestią Wschodnią», (...) jest walką Wschodu i Zachodu nie na życie, lecz na śmierć; zaś rozwiązaniem «Kwestii Wschodniej» będzie pojednanie Wschodu z Zachodem, ich połączenie nie na śmierć, lecz w imię wskrzeszenia i życia (...), wzajemne wspieranie się podczas walki z siłą, zagrażającą od zewnątrz»*”⁴⁹. Realizacja wiecznego pokoju zależy od zjednoczenia ludzkości we *wspólnym czynie* zwycięstwa nad śmiercią.

Przypuszczalny koniec historii - według Fiodorowa - przypomina jej początek, gdyż *pełnoletni* człowiek wstępuje na drogę *bogocłowieczego działania* kierowany tym samym impulsem, który towarzyszył istocie wyzwolającej się z pierwotnej zwierzęcości ku człowieczeństwu: miłości połączonej z żalem po stracie bliskich osób, pragnienia ich wskrzeszenia. Jednak tym razem ów uczuciowy impuls ma szansę realizacji, dzięki jego uniwersalizacji i konkretyzacji - zaangażowaniu w dzieło walki ze śmiercią wszystkich ludzi w pełni ich zdolności. Człowiek, który jako *animal religiosum* tworzy ideał doskonałego życia przerastający jego aktualne możliwości, przez co jest tymczasowo skazany na życie w kulcie (albo w kulturze, pojmowanej jako kult zsekularyzowany), bycie *animal symbolicum*; dzięki doskonaleniu swoich zdolności i integracji z innymi ludźmi, stopniowo

⁴⁸ Pobieźna analiza historiozoficznych idei Fiodorowa, skłania do traktowania ich jako „typowych” na tle geopolitycznych rozważań myślicieli XIX-wiecznej Rosji; wystarczy zestawić poglądy Fiodorowa z pomysłami M. Danilewskiego (por.: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 333-338) czy też komentarzami F. Dostojewskiego, pochodzącymi z jego *Dziennika Pisarza*. Oryginalność Fiodorowa – o ile o takowej można w danym wypadku mówić - polega na złagodzeniu (jeśli nie eliminacji) idei nacjonalistycznej w swoich pismach. Nie przeszkadza to zachodniemu badaczowi spuścizny Moskiewskiego Sokratesa, wysunąć wobec niego zarzut nacjonalizmu (por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 143), jakkolwiek sam Young podkreśla wcześniej, że idee Fiodorowa są raczej antycypacją poglądów O. Spenglera z dzieła *Zmierzch Zachodu*, niż naiwną kontynuacją ideologii konserwatywnych, czy też panslawizmu (por.: *ibidem*, s. 133). W niniejszej pracy nie omawiamy dokładniej poglądów Fiodorowa na temat dziejowego posłannictwa Rosji, czy też roli autokratycznej władzy cara rosyjskiego w dziele powszechnego zbawienia - choć niewątpliwie ciekawe, wydają się nam być częścią spuścizny rosyjskiego myśliciela, która najbardziej zdezaktualizowała się pod względem filozoficznym. Nie oznacza to, że należy wątki „mesjanistyczne” w *Filozofii wspólnego czynu* lekceważyć, jednak dla naszych rozważań mają one rolę drugorzędną.

⁴⁹ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 335.

staje się istotą, która realnie wypełnia fantastyczny - jak mogłoby się wydawać - projekt przeobrażenia świata i wskrzeszenia zmarłych. Nowy człowiek staje się godny swego niebieskiego Ojca. Siemionowa słusznie zauważa, że wzniosłe, dziwacznie brzmiące słowa Fiodorowa, mają obrazowo przybliżyć postulat „*odejścia od sekularyzacji - profanacji, która stała się charakterystyczną cechą współczesnej historii, ku nowej sakralizacji Historii, wchodzącej w eon bogoczlówieczego Czynu; skoncentrowanej nie wokół przemijających interesów politycznych, czy ekonomicznych (skutkujących podziałami, walką i wojną), lecz wokół istotnych dla wszystkich i każdego z osobna (...), naturalnych, ontologicznych potrzeb i dążeń*”⁵⁰.

W *Filozofii wspólnego czynu* aktualna historia ludzkości, *historia jako fakt* - „*wzajemna anihilacja, wyniszczanie innych i samego siebie, rozgrabienie przyrody (tj. ziemi) poprzez eksploatację i utylizację, wyradzanie się i umieranie (tj. kultura), (...) wzajemne mordowanie się, bądź to jawne, jak było za czasów barbarzyńców, bądź ukryte, jak podczas cywilizacji*”⁵¹ - ustępuje miejsca historii rozumianej jako *projekt* regulacji i wskrzeszenia („*odtworzenia ofiar szalonej i ślepej młodości*”⁵²), która z kolei powinna przejść w *historię jako akt* - powszechny czyn urzeczywistnienia tego projektu. Aktualnie ludzka istota jeszcze nie wyzwoliła się z wewnętrznych sprzeczności swojej natury, czego najlepszym świadectwem jest historia jako fakt. Pasywne przeżywanie historii jest jednak głęboko niewłaściwe i powinno zostać przezwyciężone. Zadaniem historii jako projektu jest mobilizacja pozytywnych aspektów aktualnej rzeczywistości, synteza tego, co świeckie, z tym, co religijne w *czynie* wszechświatowej liturgii. Fiodorow liczy na stopniowe dojrzewanie człowieka, *reorientację* układu społecznego, narodziny nowej kultury pojmowanej jako *rekreatura*, twórczą, kolektywną i bogopodobną działalność ludzkości. Historia zaktualizowana - gdy to, co przeszłe, umarłe, zostanie przywrócone do życia, do „*wiecznego teraz*” - będzie zwycięstwem nad czasem⁵³, a więc zniesieniem samej historii, przejściem w metahistorię. Zbawieniem.

3. Wskrzeszenie immanentne, warunkowość Apokalipsy i apokatastaza

„*Oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie, głosi ostatni człon Symbolu Wiary, i taka jest też wspólna wiara chrześcijaństwa*” - pisze

⁵⁰ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 296-297.

⁵¹ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 206.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 143.

S. Bułgakow⁵⁴. Dla Mikołaja Fiodorowa, który wyjątkowo często podkreślał religijne podłoże swojej filozofii, zaś ideę wskrzeszenia zmarłych uczynił jej newralgicznym punktem, nie wystarcza jednak ani sama *wiara*, ani samo *oczekiwanie*. Wzmacnia on nadzieję zmartwychwstania, czyniąc z niej imperatyw wyznaczający *aktywne chrześcijaństwo*, a zarazem nadający temu ostatniemu określony - konkretny, *czynny*, supramoralny - charakter⁵⁵. Konkretność fiodorowskiego ideału uwydatnia się - jak już pisaliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy - za sprawą słów, którymi posługuje się myśliciel. Warto szczególnie zwrócić uwagę, na sporadyczność występowania słowa „zmartwychwstanie” (ros. воскресение), które w *Filozofii wspólnego czynu* w większości zostaje zastąpione słowem „wskrzeszenie” (ros. воскрешение), co diametralnie zmienia perspektywę religijnych rozważań Fiodorowa, przedstawiając akcent z teologii na antropologię: „*nie chodzi o zmartwychwstanie transcendentne, mistyczne, Boskie dla człowieka, ale immanentne, aktywne, Boskie poprzez człowieka*”⁵⁶. Wiara w Boga - uważa Fiodorow - *de facto* jest niemożliwa bez wiary w człowieka, a dokładnie, bez najwyższego, moralnego wymagania, aby człowiek stał się rozumnym wykonawcą Bożej woli - zbawicielem i wskrzesicielem ludzkości na wzór Chrystusa⁵⁷.

Człowiek jest przez Boga zaopatrzony w zadatki ku dobru. Talenty, które - odpowiednio rozwijane - umożliwiają odgrywanie kierowniczej roli we wszechświecie, a ostatecznie - immanentne przebóstwienie stworzenia. Jednakże człowiek posiada także wolną wolę i bynajmniej nie musi chcieć (zwłaszcza dopóki jest istotą niedoskonałą, czy też nie przeciwdziałającą aktywnie swojej niedoskonałości) działać zgodnie z Bożym zamysłem. Dlatego też przyszłość - pisze Fiodorow - jest dwumożliwościowa. Człowiek może zacząć działać tak, jak *powinien*, wypełniając powierzone przez Boga zadanie regulacji przyrody i przebóstwiania własnej natury - wtedy stopniowo przejdzie on w pryncypialnie nowy *eon* bytu, osiągnie nieśmiertelność „*w pełni swego rodu*”. Może się jednak okazać, że człowiek zaniedba obowiązek samodoskonalenia się i nadmiar swojej energii jak dotychczas będzie kanalizować poprzez działalność destrukcyjną, a nie twórczość. Wówczas (o ile ludzkość nie zdąży sama zorganizować sobie zagłady w postaci „scjentystycznej bitwy”⁵⁸, bądź

⁵⁴ S. Bułgakow, *Prawosławie*, op. cit., s. 197.

⁵⁵ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 219.

⁵⁶ J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 72-73.

⁵⁷ Zauważmy, że intuicja Fiodorowa nie jest sprzeczna z wykładnią Pisma Świętego - w *Pierwszym Liście do Koryntian* św. Pawła czytamy: „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. (...) Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15, 21-26).

⁵⁸ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 209.

katastrofy ekologicznej)⁵⁹, czeka go *transcendentne zmartwychwstanie*: „*zmartwychwstanie Gniewu*”, czyli gwałtowna, „cudowna” Boska interwencja, której towarzyszyć będą kataklizmy opisywane w *Objawieniu* św. Jana, Sąd Ostateczny oraz zbawienie ekskluzywne (wybiórcze) zamiast powszechnego⁶⁰. Proroctwa *Apokalipsy* mają - zdaniem Fiodorowa - charakter *warunkowy*: są częścią Boskiej pedagogii, groźbą tego, co w nieunikniony sposób nastąpi, *o ile* człowiek nie zweryfikuje swojej postawy wobec świata, Boga i siebie samego⁶¹. Taka twórcza interpretacja Pisma Świętego, jest chyba najczęściej - i najbardziej życzliwie - komentowanym fragmentem nauczania Fiodorowa. Ze szczególnym entuzjazmem o idei warunkowości *Apokalipsy* piszą zwłaszcza zwolennicy powszechnego zbawienia: Bierdiajew, Ewdokimov czy Bułgakow⁶². Najczęściej przytaczany przez nich argument na rzecz tezy Fiodorowa głosi, że z perspektywy eschatologicznego katastrofizmu⁶³ wszelki sens traci historia; z kolei aktywne chrześcijaństwo dowartościowuje historię, czyniąc swoistą „szkołą człowieczeństwa” - miejscem narodzin projektu lepszej przyszłości, czasem, w którym dojrzewa świadomość ludzkich zadań. Dla myślicieli-katastrofistów (np. Konstantego Leontiewa) spełnienie się historii - jej przejście w metahistorię, rozumiane jako skok jakościowy (przybliżenie „Nowego Nieba i Nowej Ziemi”, bądź powrót do „złotego wieku” ludzkości) - okazuje się być niemożliwe, bez interwencji tego, co nadprzyrodzone, transcendentne, noumenalne. Jednakże ewolucja jako taka - zauważa Fiodorow - stanowi skarbnicę przykładów „naturalnych” przejść jakościowych. Jak komentuje Siemionowa: „*możliwość jakościowego skoku jest założona w «idealnym» samej rzeczy, (...) w jej kodzie informacyjnym, który okazuje się być właśnie immanentną obecnością w niej tego,*

⁵⁹ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 221.

⁶⁰ Ekskluzywne zbawienie, to faktycznie kara dla wszystkich - utrzymuje Fiodorow - i dla potępionych, którzy idą do piekła, i dla nielicznych sprawiedliwych, którzy przez całą wieczność skazani są na oglądanie mąk swoich współbraci; por.: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 13-16.

⁶¹ Podobnie - podkreśla Fiodorow - Bóg „wychowywał” ludzkość od samego początku, czego świadectwa możemy odnaleźć w Starym Testamencie: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypienię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać” (Jr 18, 7-8).

⁶² Por. np.: M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 217, 219-221; *idem*, *Sens twórczości*, op. cit., s. 276; *idem*, *Autobiografia filozoficzna*, op. cit., s. 284-287; *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 75; *idem*, *Okruchy twórczości*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 42; *idem*, *Świat poznania filozoficznego*, przeł. J. Pawlak, Toruń 1994, s. 54-55; *idem*, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 110; por. także: M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 150; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 424-425; *idem*, *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, [w:] „*W drodze*”, nr 11-12, 1998, s. 20-22; S. Bułgakow, *Prawosławie*, op. cit., s. 198-202; Również w Polsce nie brakuje zwolenników tzw. „teologii nadziei”, por.: W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; *idem*, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; *idem*, *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003; *idem*, *Niezrozumiały uniwersalizm nadziei. W odpowiedzi ks. Czesławowi Bartnikowi*, [w:] „*Znak*”, nr 574, 2003.

⁶³ Por.: S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997.

co noumenalne (...). Rola świadomego centrum świata polega zatem na tym, aby aktywizować to, co «duchowo-noumenalne», co «ukryte wewnątrz» rzeczy oraz kierować nim, poszerzając sferę jego możliwości»⁶⁴. W podobnym duchu o możliwości immanentnego przebóstwienia, immanentnego „odsmiertelnienia” stworzenia, związanego z „chrześcijańskim naturalizmem” Fiodorowa, wypowiada się Zienkowskij: „to nie jest jakiś po prostu immanentyzm, ale przekonanie, że **po Chrystusie i po dokonanych przez niego zbawieniu świata siła zbawienia przebywa już w świecie**. (...) Chrystus «już odkupił ludzi» i pozostaje nam teraz «przyswoić sobie» to odkupienie. (...) dzisiaj (...) urzeczywistnienie zbawienia (...) **całkowicie już zależy od ludzi**»⁶⁵.

„Przyszłe życie” to dla Fiodorowa nie tylko dogmat wiary, lecz *projekt* możliwy do zrealizowania, dlatego też „nieśmiertelność nie może być uważana ani za fakt obiektywny, ani subiektywny - ma ona charakter projektywny”⁶⁶: jest tym, co *powinno* być, choć jeszcze nie jest i *może* nigdy nie być. O nieśmiertelności jako końcowym etapie rozwoju człowieczeństwa pisał przed Fiodorowem już Condorcet oraz - krytykowany przez Rosjanina - Ernest Renan⁶⁷. Inspirujące uwagi znalazł myśliciel w pismach Kartezjusza i Aleksandra Hercena, zaś niektóre fragmenty *Filozofii wspólnego czynu* traktujące o immanentnym wskrzeszeniu, niemalże współbrzmia z tezami dzieła pt.: *Zmartwychwstanie*, autorstwa mało znanego chrześcijańskiego socjalisty z kręgu Pierre’a Leroux – Charles’a Stoffelsa⁶⁸. Giorgij Fłorowskij z kolei posądza myśl Fiodorowa o afiliację z innymi „utopistami”, takimi jak Auguste Comte, Henri de Saint-Simon, czy Charles Fourier⁶⁹. Abstrahując od słuszności takiego zestawienia, warto zwrócić uwagę na fakt, zauważony już przez Włodzimierza Sołowjowa: przed Fiodorowem tylko Comte przypisywał tak doniosłe znaczenie zmarłym przodkom - sakralizował pamięć o nich, ożywiał pod symboliczną figurą Istoty Najwyższej, zbliżając się tym samym do idei immanentnego wskrzeszenia. Wreszcie, można koncepcję Fiodorowa zestawiać z XX-wiecznymi naukowo-filozoficznymi analizami idei zmartwychwstania i związanej z nim nieśmiertelności „nowego” człowieka: dzieła Pierre’a

⁶⁴ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 222.

⁶⁵ W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 312-313.

⁶⁶ Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 386.

⁶⁷ Por.: *idem*, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 32-33.

⁶⁸ Por.: Ch. Stoffels, *Résurrection*, Paris 1840, (podaję za: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit.); Siemionowa powołuje się na świadectwo W. Kożewnikowa, iż Fiodorow dokładnie studiował dzieło Stoffelsa, chociaż zapoznał się z nim już po skrytalizowaniu swojego własnego konceptu filozoficznego. Badaczka szczegółowo analizuje analogie pomiędzy *wspólnym czynem* Fiodorowa, a *l'oeuvre générale* Stoffelsa; podkreśla jednak także fundamentalne różnice obu filozofii (np. mistycyzm, elementy gnostyczne i kabalistyczne obecne w dziele Stoffelsa były zupełnie obce Fiodorowowi); por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 224-227.

⁶⁹ Por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 328-329.

Teilharda de Chardina, Konstantego Ciołkowskiego, czy też fizyków Franka J. Tiplera oraz Davida Deutscha, stanowią bogaty materiał dla analiz porównawczych, które - choć niezwykle interesujące - wykraczają niestety poza zamierzenia autora niniejszej pracy.

Bierdiajew napisał o Fiodorowie, że „*jego świadomość moralna jest najwyższej próby w dziejach chrystianizmu*”⁷⁰. Rzeczywiście, moralny maksymalizm, który określa całe nauczanie Moskiewskiego Sokratesa, jest godny odnotowania, choćby ze względu na sposób w jaki się wyraża: poszerzenie idei nieśmiertelności do *obowiązku* wskrzeszenia. Człowiek odseparował się od przyrody poprzez świat artefaktów, stopniowo udoskonala się fizycznie, medycyna sumiennie pracuje nad wydłużaniem jego życia, technika usprawnia funkcjonowanie wszystkich narządów, otwiera przed człowiekiem nowe przestrzenie, likwiduje barierę niedostępności mikro i makro-świata - czy to wszystko oznacza, pyta Fiodorow, że człowiek już wypracował sobie status bycia *przyczyną samego siebie*, że w pełni przekształcił to, co *darowane*, w to, co *wypracowane*? Czy oznacza to, że człowiek zasłużył na nieśmiertelność? Rosjanin odpowiada: „*człowiek (...) nosić będzie kajdany dopóty, dopóki wszyscy (...) nie staną się sprawcami istnienia czy też ponownego istnienia swoich rodziców oraz samoistnymi przyczynami także swojego własnego, odnowionego istnienia*”⁷¹. Ludzkość odnawia się *moralnie*, dzięki zjednoczeniu w imię przywrócenia życia zmarłym pokoleniom. Nieśmiertelność bez wskrzeszenia - nieśmiertelność dla wybranych, którzy dożyją sprzyjających warunków (np. medycznych) - jest głęboko niemoralna⁷², tak, jak niemoralna jest każda próba budowania przyszłej harmonii na trupach minionych pokoleń⁷³. Nieśmiertelność bez wskrzeszenia - kontynuuje Fiodorow - jest niemożliwa, gdyż „*nieludzka*”: nie dlatego, że śmiertelność konstituuje ludzkie jestestwo, ale dlatego, że człowiek musi się *stworzyć* człowiekiem, zaś aktualnie jego życie nie pochodzi od niego samego, lecz z „*przyczyn zewnętrznych*”. Właśnie przyczyny zewnętrzne - swoich rodziców, przodków, ojców - człowiek musi odtworzyć, aby zapanować nad sobą samym. Otrzymując życie *w darze* od rodziców - pisze Fiodorow - *de facto* zabieramy im ich własne: uśmiercamy rodziców symbolicznie, ale także dosłownie, gdy o nich zapominamy i zaniedbujemy działanie na rzecz wskrzeszenia. Podstawą obowiązku wskrzeszenia jest zatem synowska

⁷⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, op. cit., s. 219.

⁷¹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, op. cit., s. 208.

⁷² Por.: C. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 238.

⁷³ Przypomnijmy sobie choćby słynny bunt Iwana z powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow*. Dla bohatera Dostojewskiego fałszywy jest nie tylko mit postępu, ale również obraz powszechnego zmartwychwstania, gdy ofiara stanie obok kata i będzie mogła mu przebaczyć; pamiętamy jednak, że Iwan Karamazow okazuje się być w powieści postacią „ideologicznie” skompromitowaną, również za sprawą swojej niewiary w Boga. Podobnie jak Dostojewski, Fiodorow wydaje się stronić od „uczoney” teodycei, uzależniając ją od możliwości *antropodycei*.

miłość oraz *dług* zaciągnięty u ojców. Dług, który można spłacić tylko ofiarując ojcom to, co sami im zawdzięczamy - życie⁷⁴. Człowiek musi przestać być *zrodzony*, zaś energię roztrwanianą na rodzenie kolejnych pokoleń (*pro-kreację*)⁷⁵ *przekierować* na odtwarzanie pokoleń minionych (*re-kreację*). Wskreszenie będzie symbolicznym „*zrodzeniem ojców przez kochających synów*”. Czym jednak będzie dosłownie?

„Realne” sposoby immanentnego wskrzeszania zmarłych proponowane przez Fiodorowa, rzeczywiście mogą brzmieć fantastycznie; nie są jednak tak bardzo sprzeczne z tradycją chrześcijańską, jak może się to początkowo wydawać⁷⁶, podobnie jak niewiele mają wspólnego - wbrew opiniom niektórych badaczy - z magią⁷⁷. Sam Fiodorow uważał, że „magiczny” charakter miało raczej myślenie ludzi pierwotnych, którzy próbowali wskrzeszać zmarłych w sposób symboliczny; „magiczny” wymiar ma w jakimś stopniu również chrześcijański rytuał pogrzebowy: zmarły zostaje „zasiany” w ziemię, aby mógł się odrodzić, zmartwychwstać⁷⁸. Czas jednak przejść od symbolu do konkretności, od dziecięcej zabawy do pełnoletności, od mitu do rzeczywistości. W *Filozofii wspólnego czynu* możemy odnaleźć co najmniej kilka alternatywnych rozwiązań „problemu wskrzeszenia”. Najbardziej intrygujący, a zarazem najbardziej charakterystyczny dla marzącego o twórczej współpracy nauki i sztuki Fiodorowa, jest pomysł zbierania rozsianych po całym wszechświecie „prochów ojców” (cząsteczek rozłożonych ciał zmarłych), a następnie ich syntetyzowania i ożywiania gotowego organizmu. Będzie to możliwe - jak się wyraża Rosjanin - dzięki koordynacji „męskiego” zadania tellurokosmicznego (odszukiwanie w kosmosie właściwych cząstek) z „kobiecy” zadaniem fizjologiczno-histologicznym („zszywanie”, łączenie cząstek)⁷⁹. Wskreszenie utożsamia Fiodorow z rekonstrukcją ciała, jak gdyby zupełnie pomijając problem duszy, indywidualności, czyli rekonstrukcji psychiki (świadomości,

⁷⁴ Por.: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 82-83.

⁷⁵ Biologiczne mnożenie istnień, które konstytuuje życie gatunku (*ergo* symbolizuje *zoantropizm* przeciwstawny *teoantropizmowi*) Sołowjow nazywał „złą nieskończonością”, albo „prawem wiecznej śmierci” i zwalczał, proponując (nie bez wpływu Fiodorowa) model miłości nie „zanieczyszczonej” widmem prokreacji. W przeciwieństwie do Fiodorowa, który życzliwie wypowiada się tylko o miłości „ojcowsko-synowskiej”, Sołowjow pisze jednak o miłości płciowej; por.: W. Sołowjow, *Sens miłości*, przeł. ks. H. Paprocki, Kęty 2002; *idem*, *Uzasadnienie dobra*, przeł. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków 2008; por. także komentarz Fiodorowa do *Uzasadnienia dobra* i innych pism Sołowjowa: Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 163-181.

⁷⁶ Por.: L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 138-143.

⁷⁷ Por. np.: W. Zienkowskij, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, op. cit., s. 320; Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 326; G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, op. cit., s. 505.

⁷⁸ W *Pierwszym Liście do Koryntian* św. Pawła czytamy: „Podobnie rzecz ma się ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne - powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne - powstaje chwalebne; sieje się słabe - powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe - powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe” (1 Kor 15, 42-44).

⁷⁹ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 504.

pamięci) człowieka, słowem - niezwykle frapujący filozofów problem *tożsamości osoby*⁸⁰. Tym samym słuszny wydaje się komentarz S. Bułgakowa, że realizacja projektu Fiodorowa doprowadziłaby do ożywienia „automatów”, czy też „lalek”, a nie prawdziwych ludzi⁸¹. Siemionowa próbuje jednak bronić koncepcję autora *Filozofii wspólnego czynu*, podkreślając, iż jego materializm ma charakter wybitnie „moralny”, a w dodatku został wprost zaczerpnięty z pism Ojców Kościoła (bądź bliskich im myślicieli chrześcijańskich), np.: Grzegorza z Nyssy, Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesusa. W dziełach chrześcijańskich eschatologów pierwszych wieków, które Fiodorow znał i komentował, odnajdujemy - argumentuje Siemionowa - nie tylko zatraconą wraz z rozwojem chrystianizmu intuicję głębokiej współzależności tego, co cielesne i tego, co duchowe, lecz także cenne uwagi dotyczące fizycznego zmartwychwstania dla życia wiecznego⁸². Podobnie wypowiada się Walicki, który twierdzi, że idei Fiodorowa nie można zrozumieć bez ich uprzedniego powiązania „ze starochrześcijańską orientacją prawosławia, na nowo odkrytą w Rosji przez słowianofilów. Powtarzając słowa «Wierzę w Boga», nie zwracamy zwykle uwagi, że to chrześcijańskie credo mówi o «ciała zmartwychwstaniu», nie zawiera natomiast jakiegokolwiek wzmianki o nieśmiertelności bezcielesnej duszy”⁸³. Walicki idzie śladem teologiczno-historycznych dociekań Fłorowskiego⁸⁴, który podkreśla, że pierwotnie chrześcijanie odróżniali się od Greków właśnie poprzez swój stosunek do śmierci, którą traktowali jako syndrom fizycznej degeneracji, katastrofę, którą należy przezwyciężyć restytuując ciało doskonałe, nie zaś wyzwolenie nieśmiertelnej duszy z więzienia ciała. Dlatego też „chrześcijaństwo nie zobowiązuje się do przyjęcia jakiegokolwiek doktryny nieśmiertelności, zobowiązuje natomiast do wiary w powszechne zmartwychwstanie”⁸⁵.

Interesującym jest fakt, że sama idea zmartwychwstania wykazuje antyczny rodowód, jest bowiem transfiguracją greckiego pojęcia *apokatastazy*. Rozważania na temat immanentnego wskrzeszenia chcielibyśmy zamknąć właśnie krótką analizą idei apokatastazy,

⁸⁰ Por.: G. M. Young Jr., *Nikolai F. Fedorov...*, op. cit., s. 110-113; Young wymienia także inne – nie zawsze słuszne - zastrzeżenia w stosunku do koncepcji Fiodorowa, pyta np. jak daleko wstecz powinno działać wskrzeszenie cofające się w szeregu pokoleń - czy powinniśmy wskrzesić małpę od której pochodzi człowiek, skoro wyznaczenie punktu „humanizacji” jest problematyczne?; jak sprawiedliwie dokonać „podziału” odzyskanych cząsteczek, skoro wiemy, że dana cząsteczka ma swoją „historię” - mogła być składnikiem różnych ciał?; wreszcie - skoro Fiodorow sam pisze, że „cała ziemia to proch przodków” - cóż pozostanie z naszej planety i całego wszechświata po „odzyskaniu” ciał zmarłych?

⁸¹ Por.: С. Булгаков, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1917, s. 360-361; podają za: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 114.

⁸² Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 240-242.

⁸³ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 159.

⁸⁴ Por.: G. Florovsky, *The Immortality of Soul*, [w:] *idem, Collected Works*, t. 3, 1976, s. 213-239; podają za: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit.

⁸⁵ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 160.

wyjawia ona bowiem - naszym zdaniem - kolejną płaszczyznę interpretacyjną *Filozofii wspólnego czynu*, w której aktywistyczna eschatologia przecina się z antropologią⁸⁶. Słowo *apokatastasis* pierwotnie prawdopodobnie znaczyło „całkowicie fizyczną restytucję, odbudowę, odnowę, przywrócenie i powrót do poprzedniego lub pierwotnego stanu”⁸⁷. Filozoficzna, czy też religijna koncepcja *apokatastasis* (łac. *restitutio in pristinum statum*) może odnosić się zarówno do przywrócenia pierwotnego porządku świata (np. stoicka idea następujących cyklicznie spopieleń i narodzin kolejnych światów), jak również do odnowienia pierwotnego stanu stworzenia, w szczególności człowieka (np. orficko-pitagorejska czy neoplatońska idea wędrówki dusz). W ten sposób zarysowuje się rozróżnienie na apokatastazę osobową i apokatastazę kosmiczną, przy czym „zazwyczaj apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, gdy odnowienie stworzenia jest częścią ogólnego odnowienia świata, lub też kosmiczna w osobowej, gdy kosmos stanowi jedynie tło, scenę spektaklu, w którym główne role odgrywają żywe istoty”⁸⁸. Nawet tak pobieżna prezentacja powinna wystarczyć, aby rozpoznać w aktywistycznej eschatologii Fiodorowa model apokatastazy osobowej. Pokonanie śmierci, opanowanie przyrody, kolonizacja wszechświata połączona z jego moralizacją - to konkretne przejawy dojrzewania człowieka, który po długiej tułaczce *powraca* (jak syn marnotrawny do Ojca niebieskiego) do swojej bogopodobnej natury. Fiodorow pisze: „Głowa z człowieka, ciało zaś - ze zwierzęcia, bydłęcia. Połączenie tego, co zwierzęce, z tym, co ludzkie jest, oczywiście, wielką zagadką (sfinks), z kolei połączenie tego, co boskie, z tym, co ludzkie będzie odpowiedzią. Pytanie brzmi następująco: czym właściwie jest trzecia noga lub ręka? Jakie jest jej zastosowanie? Jest to regulator przyrody, narzędzie wskrzeszenia. (...) Nie człowiek (...) jest rozwiązaniem zagadki sfinksa, lecz bogocząłowiek, (...) a dokładnie syn człowieczy i Boży”⁸⁹. Przebóstwienie człowieka, pociągające przebóstwienie całego stworzenia, nie oznacza zatem u Fiodorowa - jak chce Halina Rarot⁹⁰ - że człowiek ma stać się Bogiem: „nawet najwyższy stopień kierowania nie będzie nigdy stwarzaniem [kreacją], lecz zawsze tylko odtwarzaniem [rekreacją]”⁹¹. *Creatio ex nihilo* nie jest domeną człowieka⁹², dlatego też jego aktywność w dziele powszechnego zbawienia (wskrzeszenia), musi być zakorzeniona w tym, co immanentne, musi wychodzić z „królestwa tego świata”.

⁸⁶ Por.: С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 276-289.

⁸⁷ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 17.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 19.

⁸⁹ Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, op. cit., s. 626.

⁹⁰ H. Rarot, *Rosyjska myśl filozoficzna - między kontemplacją a czynem*, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszko, J. Mizińska, Lublin 2004, s. 188.

⁹¹ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 254.

⁹² Por.: J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow...*, op. cit., s. 82.

4. Reintegracja rozumu i wiary - wszechświatowa liturgia

„*Chrystus jest Wskrziesicielem - pisze Fiodorow - zaś Chrześcijaństwo, jako jedyna prawdziwa religia, jest wskrzeszeniem. Określenie chrześcijaństwa poprzez wskrzeszenie jest określeniem ścisłym i pełnym*”⁹³. Rosjanin traktował swoje nauczanie jako odkrywanie praktycznego, czynnego aspektu Dobrej Nowiny - dlatego też nazywał je *chrześcijaństwem aktywnym*, i przeciwstawiał pasywno-kontemplacyjnemu, monastycznemu (lecz także - co stanowi swoistą tradycję religijnej myśli rosyjskiej - katolickim i protestanckim) degeneracjom. Chrześcijaństwo nowotestamentowe wyróżnia się z pośród innych religii jakościowo, przy czym jego wyjątkowość, metafizyczna oryginalność, zasadza się z jednej strony na idei osobowego zmartwychwstania każdej, unikalnej jednostki ludzkiej, z drugiej zaś - na konieczności przeobrażenia rzeczywistości w pryncypialnie nowy, nieśmiertelny typ bytu (Królestwo Boże). Filozoficzny projekt Fiodorowa wyrasta - jak już pokazaliśmy - z tych dwóch korzeni, stając się jednocześnie „rozumną” rewizją eschatologii chrześcijaństwa - próbą naprawy jej „niedopatrzeń”. Właśnie jako niedopatrzenie chrześcijaństwa - albo jeszcze lepiej - „błąd w rozumowaniu”, bądź niedostatek wiary, traktował Rosjanin niepowszechność zbawienia oraz nadprzyrodzony katastrofizm (apokaliptykę), będący wynikiem zderzenia dwóch niewspółmiernych sił: pasywnego materiału ludzkiego i wszechpotężnej, aktywnej woli Boga. Wniosek, jaki wyciągał Fiodorow ze swoich analiz, brzmiał następująco: aktualnie wiara większości tzw. „chrześcijan” jest *niepełnoletnia* - ludzkość uzależnia wiarę od prymitywnie-egoistycznych potrzeb i utożsamia ją z magią (modlitwa jako „zaklęcie”, aby dobre bóstwo wypełniło za człowieka jego własną powinność!). Ludzkość nie dorosła jeszcze do pojmowania chrześcijaństwa jako *zadania*, a przecież - utrzymuje Moskiewski Sokrates - Ewangelia wyraźnie wzywa do *czynu*, który należy pojmować jako konkretne bogoczłowiecze działanie (*teoantropourgię*)⁹⁴, a nie mistyczną *teurgię*. Z niepełnoletności wiary wynikają wypaczenia współczesnego chrześcijaństwa: zamiast być czynem aktualizującym Królestwo Boże, przemieniło się w skostniały dogmat; zamiast być planem zbawienia wszystkich ludzi ich wspólnymi siłami, stało się kompleksem indywidualnych zabiegów, mających na celu uratowanie duszy jednostki; zapomniało o świętości pamięci i długu wobec przodków; toleruje inne religie, ale przede wszystkim toleruje rozbrat i wojnę, jako „konieczne cechy” doczesnego porządku;

⁹³ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 5.

⁹⁴ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 514; por. także: С. Семенова, *Философия будущего века...*, op. cit., s. 262.

wreszcie - zamiast przebóstwiać świat, uległo zgubnej spirytualizacji, stało się religią „spoza tego świata”, pozostawiając stworzenie samemu sobie.

Definiując aktywistyczną eschatologię Fiodorowa motywy wskrzeszenia zmarłych przodków, czy też warunkowego charakteru prorocत्व *Apokalipsy*, należy rozumieć jako reinterpretację chrześcijaństwa w duchu jego operacjonalizacji - potraktowania chrześcijańskiego *credo* jako *projektu*, który ma być przez ludzkość zrealizowany *tu i teraz*. Dogmaty mają stać się przykazaniami - wzorcami etycznego działania (np. dogmat o Trójcy Świętej jest projektem organizacji doskonałej wspólnoty osób)⁹⁵. Projekt chrześcijaństwa pokrywa się z projektem człowieczeństwa, gdyż człowiek jest powołany, aby być świadomym wykonawcą woli Boga. Niezwykle znaczące są słowa *Modlitwy o powszechnym zbawieniu*, którą układa Fiodorow: „*Ojczy nasz! Boże ojców nie martwych, lecz żywych! Dopomóż nam stać się narzędziami, dostojnymi świętej woli Twojej, nie chcącej zguby żadnego, ale niechaj wszyscy przyjdą ku prawdzie rozumu. (...) Dopomóż nam, (...), żyć ze wszystkimi żywymi dla wszystkich zmarłych, ażeby dla nas, synów, ojcowie z martwych stali się żywymi, abyśmy na podobieństwo Twoje stworzeni, stali się Tobie podobni, aby tajemnica, która wydarza się w świątyni, stała się rzeczywistością poza świątynią*”⁹⁶. Liturgia - święte centrum życia chrześcijańskiej świątyni - podczas obrzędu *transubstancjacji* (przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa) już zapowiada wskrzeszenie. Jednak religia jako taka - zauważa Fiodorow - jest zmartwychwstaniem niepełnym, gdyż przedstawia wskrzeszenie jako *tajemnicę*⁹⁷. Wiara musi zreintegrować się z rozumem - nauką, techniką, sztuką - aby uzyskać możliwości realizacji uniwersalnego ideału, który ludzkości oferuje; i odwrotnie: ludzka aktywność, której nie moderuje uniwersalny religijny ideał - jak wspominaliśmy wcześniej - musi wyrodzić się w działanie destrukcyjne. Liturgia - pisze Rosjanin - powinna wyjść poza świątynię, gdyż cały wszechświat jest świątynią, w której dokonuje się przemiana starego w nowe - martwego w żywe.

⁹⁵ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 111, 509.

⁹⁶ Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела...*, op. cit., t. 2, s. 12.

⁹⁷ Por.: Н. Ф. Федоров, *Вопрос о братстве...*, op. cit., s. 109.

ZAKOŃCZENIE

„Jeżeli prawdą jest, że geniusz jest maniakiem jednej idei, z pewnością Fiodorowa można określić mianem geniusza” - pisze Ludmila Koehler¹. Chociaż niniejsza praca nie powstałaby bez życzliwego nastawienia wobec postaci i twórczości Mikołaja Fiodorowa - życzliwego nastawienia, które traktujemy jako konieczny warunek zrozumienia - staraliśmy się unikać podobnych „optymistycznych założeń”, a także wszelkiego rodzaju uogólnień. Zdajemy sobie sprawę, że takie podejście nie gwarantuje wyeliminowania symplifikacji, których to - popelnionych zasadnie, bądź też nie - zapewne dopuściliśmy się niemało w naszym studium *Filozofii wspólnego czynu*. Mamy jednak nadzieję, że praca ta posiada także określoną wartość, nie tylko jako opracowanie twórczości myśliciela znanego w Polsce niezwykle słabo - a zatem przyczynek do badań nad rosyjską filozofią jako taką - lecz także jako studium konkretnego, alternatywnego wobec wypracowanych przez dyskurs zachodni, podejścia do uniwersalnej problematyki filozoficznej. Zadaniem, które sobie postawiliśmy, było wydobyć ze spuścizny Fiodorowa - kojarzonej zazwyczaj z ekscentrycznym, typowo „rosyjskim”, projektem aktywistycznej eschatologii - określeń antropologicznych roszcujących sobie prawo do powszechnego obowiązywania. Staraliśmy się ukazać eschatologię Moskiewskiego Sokratesa jako pragmatyczny (w rozumieniu kantowskim) - a zatem charakterystyczny dla myśli rosyjskiej, cechujący się nierozzerwalnym związkiem filozofii i życia, myślenia i działania - wniosek z jego antropologii, jako „rosyjski sposób” rozwiązania „problemu” istoty i przeznaczenia człowieka.

Staraliśmy się również zaakcentować, że typowo „rosyjska” *praxis* łączy się z „europejską” teorią w systemie Fiodorowa w sposób integralny, że żaden z elementów składowych jego filozoficznej koncepcji nie jest przypadkowym, czy „zbędnym” (gdyż zaburzającym klarowność wywodu) „naddatkiem”. Projekt Rosjanina jest totalny, ale domknięty bardzo solidnie, zaś jego wywód - niezwykle konsekwentny. Inną sprawą jest to, jak bardzo - o ile w ogóle - taki wywód brzmi przekonująco dla czytelnika „przyzwyczajonego” do filozofii europejskiej, klasycznej, uwzględniającej określone standardy rozumowania. Być może *Filozofię wspólnego czynu* dałoby się pojąć dokładniej, gdybyśmy założyli, że bazuje ona na alternatywnej logice, którą za Michałem Hellerem można nazwać *logiką wizji*²? Odnotujmy interesujące spostrzeżenie badacza: „*wielkość czy wszechobejmujący charakter wizji jest rodzajem propagandy (a więc argumentacji) na jej*

¹ L. Koehler, *N. F. Fedorov...*, op. cit., s. 12.

² Por.: M. Heller, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006, s. 91.

rzecz. (...) *Wizji nie da się skomponować z logicznej sieci wyników, poczynając od wyjściowych założeń (gdyby się to dało zrobić, wizja stałaby się systemem aksjomatycznym); wizji trzeba dać się ogarnąć i zacząć myśleć jej kategoriami. W takim przypadku argumentacja przenika się ze zrozumieniem znaczenia. Zdania na temat wizji poza wizją nic nie znaczą, lub mają znaczenie inne od zamierzonych przez autora wizji. Uznawanie wizji dokonuje się poprzez stopniowe odkrywanie znaczeń*³. Sam Fiodorow zapewne nie zgodziłby się z takim odczytaniem jego nauki, której rozstrzygnięcia uważał za uniwersalne, obiektywne i powszechnie obowiązujące. Nie zapominajmy jednak, że nie godził się także na nazywanie swojego projektu „tylko” filozofią! Jan Woleński odróżnia dwa rodzaje argumentacji filozoficznej: argumentację typu logiczno-dedukcyjnego oraz „działania o charakterze hermeneutycznym”⁴. Heller wykorzystuje tę dystynkcję, aby podkreślić, iż wśród koncepcji filozoficznych trudno jest odnaleźć „typy czyste”, wykorzystujące tylko jeden rodzaj argumentacji, a także że sam charakter danej koncepcji zależy od proporcji w jakiej występują w niej obie argumentacje⁵. Nie ma argumentacji „gorszej” czy „lepszey”, jak nie ma „gorszej” czy „lepszey” filozofii. Po prostu rola argumentacji jest różna, jak różny bywa charakter filozofii. Filozofia analityczna jest być może bardziej precyzyjna i przez to zrozumiała, ale to wizje „można uznać za rezerwuary wartości”⁶. Można mieć zatem zastrzeżenia do ścisłości koncepcji Fiodorowa, ale nie sposób nie zgodzić się, że jego aksjologia jest dopracowana niezwykle misternie.

Czy jednak skrupulatność z jaką Rosjanin opisuje „uniwersalne” w jego mniemaniu wartości, połączona z niecierpliwością ich aktualizacji, urzeczywistnienia „nowego, wspaniałego świata”, nie może być skwitowana jako „herezja utopizmu”⁷? Czy nie miał racji Fłorowski zestawiający Moskiewskiego Sokratesa z socjalistami utopijnymi, dosadnie formułujący „paralogizm” Fiodorowa jako „samotne marzenie o wspólnym czynie”⁸? W niniejszej pracy nie chcemy tej kwestii rozstrzygać. W swojej książce o utopiach, Jerzy Szacki przestrzega przed pochopnym klasyfikowaniem jako utopii wszystkich koncepcji nowatorskich, fantastycznych, czy futurocentrycznych: „*wbrew pozorom - nie tak łatwo jest ustalić, jakie idee są mrzonkami, jakie natomiast nimi nie są. Nasuwa się bowiem pytanie, kto i na jakiej podstawie miałby orzekać, iż jakiś projekt nie może być urzeczywistniony*”⁹.

³ *Ibidem*, s. 92.

⁴ J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 17.

⁵ Por.: M. Heller, *Filozofia i wszechświat...*, op. cit., s. 93.

⁶ *Ibidem*, s. 96.

⁷ Określenie G. Fiedotowa.

⁸ Por.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 322.

⁹ J. Szacki, *Spotkanie z utopią*, Warszawa 2000, s. 16.

Podobne słowa można, naszym zdaniem, wypowiedzieć na temat projektu Fiodorowa. Współcześnie, w czasach kosmicznych ekspansji i genetycznych manipulacji, nawet najbardziej „fantastyczne” pomysły Fiodorowa przestają dziwić. Bardziej „utopijna” niż aktywistyczna eschatologia paradoksalnie okazuje się być antropologia Fiodorowa - postulat *moralnej* doskonałości człowieka. Siemionowa zauważa: „*U-topia, miejsce, którego nie ma, absolutne ucieleśnienie pragnień, znajduje swoje miejsce w duszy człowieka. Marzenie okazuje się być [w filozofii Fiodorowa - JŻCh] formą poznania wartości, dzięki samopoznaniu człowieka w jego głębi. Absolut i Prawda zakorzeńić się mogą tylko w marzeniu, tylko dzięki niemu są wznoszone w niebo wyższych wartości*”¹⁰. Pod taką interpretacją przesłania *Filozofii wspólnego czynu*, pragnie podpisać się także autor niniejszej pracy.

¹⁰ С. Семенова, *Философ будущего века...*, op. cit., s. 195.

Bibliografia

I. Edycje i przekłady pism Mikołaja Fiodorowa:

- Федоров Н. Ф., *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова*, t. 1, Верный 1906, t. 2, Москва 1913.
- Федоров Н. Ф., *Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим*, Москва 2006.
- Федоров Н. Ф., *Сочинения*, Москва 1982.
- Fiodorow M., *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)*, przeł. C. Wodziński, [w:] „*Aletheia*”, nr 2-3, 1989.
- Fiodorow N., *Filozofia wspólnego czynu (fragmenty Kantowskie)*, przeł. B. Szulęcka i P. Kosiorek, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.

II. Opracowania:

A. Opracowania filozofii Mikołaja Fiodorowa:

- Семенова С. Г., *Николай Фёдоров. Творчество жизни*, Москва 1990.
- Семенова С. Г., *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004.
- Семенова С. Г., *Николай Федоров и Фридрих Ницше*, [w:] „*Вопросы Философии*”, nr 2, 2001.
- Dobieszewski J., *Nikołaj Fiodorow - ekscesy zmartwychwstania*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Париж 1981.
- Иванов А. В., *Федоров Николай Федорович*, [w:] *Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды*, red. П. В. Алексеев, Москва 2002.
- Jurczyga M., *Kant jest z miasta. „Filozofia wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa wobec kandyzmu*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Koehler L., *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979.
- Lukaszewicz S., *N.F. Fedorov (1828-1903): A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*, Newark 1977.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Łużny R., *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, [w:] „*Przegląd Humanistyczny*”, nr 1-2, 1982.
- Madej-Cetnarowska M., *Echo idei „wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa w powieści „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego. Historia niespełnionych nadziei*, [w:] „*Slavia Orientalis*”, nr 4, 2003.
- Masing-Delic I., *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Stanford 1992.
- Mazurek S., *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.
- Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynę do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa)*, Warszawa 1996.
- Przebinda G., *Włodzimierz Solowjow a Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, [w:] *idem, Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
- Sawicki A., *Eschatocentryzm. Wskrzeszenie zmarłych przodków według Nikołaja Fiodorowa - naukowa fantastyka czy imperatyw wiary*, [w:] „*Idea - studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*”, XVII, Białystok 2005.
- Sawicki A., *Wskrzeszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Teskey A., *Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005
- *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Young Jr. G. M., *Nikolai F. Fedorov: an introduction*, Belmont 1979.
- Zakydalsky T. D., *Fedorov's Critique of Nietzsche, the „Eternal Tragedian”*, [w:] *Nietzsche in Russia*, red. B. G. Rosenthal, Princeton, 1986.
- Zienkowskij W., *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, przeł. A. Papięska [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Зенковский В. В., *История русской философии*, Москва 2001

B. Inne opracowania:

- Ахутин А. В., *София и чёрт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)*, [w:] *Россия и Германия. Опыт философского диалога*, Москва 1993.
- Bobko A., *Człowiek w filozofii Immanuela Kanta. Wstęp*, [w:] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Bendyk W., Krasieński W., *Wojny światów*, [w:] „*Polityka*”, nr 25 (2509), 25 VI 2005.
- Brandt R., *Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'anthropologie pragmatique*, [w:] *Revue germanique internationale*, nr 6, 1996.
- Czerniak S., *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku. Przedmowa*, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998.
- Dobieszewski J., *Współczesny stan filozofii w Rosji*, [w:] „*Gazeta szturmowa*”, nr 1(5) 2001.
- Drawicz A., *Słowo wstępne*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.
- Evdokimov P., *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, [w:] „*W drodze*”, nr 11-12, 1998.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Фридрих Ницше и русская религиозная философия, red. И. Т. Войцкая, t. 1-2, Минск 1996.
- Хоружий С., *После перерыва. Пути русской философии*, Москва 1994.
- Hryniewicz W., *Chrystus zmarłychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Hariona*, Warszawa 1995.
- Jęczmyk L., *Mistyka i technika*, [w:] „*Nowa fantastyka*”, nr 4, 1994.
- Kapuścik J., *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000.
- Kleszcz L., *Nadczłowiek - nietscheańska eupsychia*, [w:] L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997.
- Krasicki J., „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” filozofii rosyjskiej, [w:] *Granice Europy - granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, red. W. Rydzewski i L. Augustyn, Kraków 2007.
- Krasicki J., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Solowjowa*, Wrocław 2003.
- Krasnodębski Z., *Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej. Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, wybór i opracowanie Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
- Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.
- Kuderowicz Z., *Co frapuje, a co budzi wątpliwości w studiach Arnolda Gehlena*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Studia z dziejów ducha niemieckiego w XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Mazurek S., *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997.
- *Nietzsche in Russia*, red. B. G. Rosenthal, Princeton, 1986.
- Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.
- Paczkowska-Łagowska E., *Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera. Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998.
- Rarot H., *Rosyjska myśl filozoficzna - między kontemplacją a czynem*, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszko, J. Mizińska, Lublin 2004.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Shefczyk L., *Zmarłychwstanie*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1984.
- Spaemann R., *O pojęciu ludzkiej natury*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, Paryż 1987.
- Styczyński M., *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Szacki J., *Spotkanie z utopią*, Warszawa 2000.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.
- Van de Pitte F. P., *Kant as philosophical anthropologist*, Hague 1971.
- Voegelin E., *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994.

- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.
- Żelazny M., *O historiozofii Kanta - z umiarem*, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, red. J. Rolewski, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.

III. Teksty źródłowe innych myślicieli:

- *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. IV, Poznań 1996.
- Bierdiajew M., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995.
- Bierdiajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Okruchy twórczości*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1993.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, przeł. J. C. - S. W., Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Bierdiajew M., *Świat poznania filozoficznego*, przeł. J. Pawlak, Toruń 1994.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998.
- Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1992.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Dostojewski F., *Listy*, przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979.
- Dukaj J., *Lód*, Kraków 2007.
- Герцен А. И., *Собрание сочинений в 30 т.*, Москва 1959.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Hryniewicz W., *Niezrozumiały uniwersalizm nadziei. W odpowiedzi ks. Czesławowi Bartnikowi*, [w:] „Znak”, nr 574, 2003.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. I. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, red. J. Rolewski, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.
- Miłosz Cz., *Pesymizm - optymizm (1993)*, [w:] *Idem, Życie na wyspach*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000.
- Перепиуска П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова, [w:] *Вопросы философии*, nr 6, 1991.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, wybór i opracowanie Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łągowska, Warszawa 1994.
- *Powieść minionych lat*, przeł. F. Sielicki, Wrocław 1999.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Соловьев В. С., *Письма*, Санкт-Петербург 1908.
- Соловьев В. С., *Сочинения в 2-х томах*, Москва 1988.
- Sołowjow W., *Sens miłości*, przeł. ks. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Sołowjow W., *Uzasadnienie dobra*, przeł. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków 2008.
- Szestow L., *N. F. Fiodorow*, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007.
- Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993.
- Teilhard de Chardin P., *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985.
- Tołstoj L., *Dzienniki*, t. 1.: 1847-1894, przeł. M. Leśniewska, Kraków 1973.

- Woleński J., *W stronę logiki*, Kraków 1996.