



O religii, tradycji i wolności. Religijny wymiar myśli Piotra Czaadajewa

Leszek Augustyn

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Religion, Tradition and Freedom: the Religious Dimension of Pyotr Chaadayev's Philosophy

Pyotr Yakovlevich Chaadayev (1794–1856), the author of the famous *Philosophical Letters*, is usually regarded as a “paradoxical” conservative, a representative of historiosophy and a social thinker. In the present paper Chaadayev is discussed from the perspective of the philosophy of religion with special emphasis put on the following issues: tradition vs religion (the traditionalist's standpoint), history vs religion, freedom vs religion, and an outline of the proposed philosophy of religion (or religious philosophy). The paper also touches upon typically Russian issues: Russian identity facing the West, and primarily religious Occidentalism, which was the position taken and elaborated by Chaadayev.

Key words: Pyotr Chaadayev, Russian philosophy, philosophy of religion, Russian conservatism

Słowa kluczowe: Piotr Czaadajew, filozofia rosyjska, filozofia religii, konserwatyzm rosyjski

W konkluzji tekstu osnutego wokół polskiej edycji pism Piotra Czaadajewa (rosyjskiego myśliciela, żyjącego w latach 1794–1856), zawierającej przede wszystkim jego słynne „listy filozoficzne”, Jan Skoczyński poczynił pewną uwagę, która może i powinna być odczytana jako ważne przesłanie: „Chodzi mi raczej o podkreślenie, że skoro Rosja jest tak poważnym problemem dla samych Rosjan, jej rozpoznawanie powinno zająć również umysły przedstawicieli innych nacji. Zwłaszcza tych, którym przyszło żyć w jej bliskim sąsiedztwie”¹. Ogólnie zgadzając się z takim ujęciem

¹ J. Skoczyński, *Obląkany filozof* [w:] *idem, Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Kraków 1999, s. 70.

„problemu rosyjskiego”, warto przyjrzeć się bliżej spuściźnie „obląkanego filozofa”. Znajdując się blisko granicy Rosji, powinniśmy wszakże to czynić; oczywiście, pomni tego, że nie tylko o Rosję tu chodzi, ale także o nas samych. Niemniej jednak – zastrzeżmy się – należy mieć przy tym na uwadze nie wyłącznie zagrożenie, ale i głębsze zrozumienie, a wreszcie i obopólne wzbogacenie. Zresztą sam sposób myślenia Czaadajewa przebiega dwutorowo: myśląc o Europie, rozważa on bowiem problem Rosji, a myśląc o Rosji, nie może pominąć Europy. W 1914 roku Osip Mandelsztam pisał:

Ślad, który Czaadajew pozostawił w świadomości społeczeństwa rosyjskiego, jest tak głęboki i niezatarty, że mimo woli pytamy: czy to diament przejechał po szkle? [...] Czaadajew właśnie prawem Rosjanina wstąpił na święty grunt tradycji, z którą nie był dziedzicznie związany. Tam, gdzie wszystko jest koniecznością, gdzie każdy kamień pokryty patyną czasu drzemie zamurowany w łuku sklepienia, Czaadajew wniósł wolność moralną, dar ziemi ruskiej, najpiękniejszy na niej wyhodowany kwiat. [...] Czaadajew w istocie był pierwszym Rosjaninem, który po ideowym pobycie na Zachodzie odnalazł drogę powrotną².

Tak! – rzeklibyśmy – istotnie wniósł on „wolność moralną”, która jednak natchmiast (a wydarzenie to stało się symbolem) została stłumiona przez czynniki zewnętrzne: administracyjną represję. Myśliciel poddany tym szykanom nieustannie podkreślał swoje przywiązanie do ojczyzny i jednocześnie przestrzegał: „Nie szlakiem ojczyzny, ale szlakiem prawdy prowadzi droga ku niebiosom”³. Na ową prawdę chciał jednak spoglądać oczami Rosjanina konserwatysty. Problem Rosji jako narodu i państwa, ujęty w ramy historiozofii, pozostawał bowiem zagadnieniem fundamentalnym. Co więcej, od momentu jego sformułowania stał się niemal obsesyjnym tematem myśli rosyjskiej. Przy pierwszym odczytaniu stanowisko Czaadajewa, zresztą tylko częściowo upublicznione, zostało najwyraźniej odebrane w sensie politycznym – walnie przyczyniła się do tego wspomniana reakcja władz. Nic więc dziwnego, że religijny wymiar jego myślenia pozostał przez te same okoliczności nieco przesłonięty.

Przypomnijmy tylko niektóre okoliczności towarzyszące publikacji *Pierwszego listu filozoficznego*. Otóż pisał Aleksander Hercen, że: „Był to wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie – mniejsza o to, lecz trzeba się było obudzić”⁴. To wyraz uznania, ale, co gorsza, autor tekstu *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* (1851) bezceremonialnie włącza go do „szeregu rewolucyjnego”⁵. Co z kolei musiało skłonić Czaadajewa jako rosyjskiego

² O. Mandelsztam, *Piotr Czaadajew* [w:] *idem, Nieograbiony i nierozgromiony. Wiersze i szkice*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2011, s. 49.

³ P. Czaadajew, *Apologia obląkanego*, tłum. J. Dobieszewski [w:] *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej*, J. Dobieszewski (red.), Warszawa 1998, s. 65.

⁴ Cyt. za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 145; A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, tłum. E. i W. Słobodnikowie, Warszawa 1952, t. 2, s. 263.

⁵ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966, s. 158–161.

konserwatystę do zdecydowanego odcięcia się od przypisywanej mu roli, fakt ten mógł bowiem narazić go na dodatkowe represje. Zresztą zarówno założenia filozoficzne, jak i wyznaczone cele były u obu myślicieli wzajemnie się wykluczające: propozycja Czaadajewa była religijna, Hercena zaś – rewolucyjna⁶. W rzeczy samej słowa Hercena o tym, że po „dzwonie na trwogę”, jaki rozległ się po opublikowaniu listu, „młodzi bojownicy wyszli na arenę”, wpisywały Czaadajewa – i to w sposób zgola nieuprawniony – w kontekst całkowicie mu obcy. Wszelako nie politycznym rewolucjonistą był ten myśliciel, ale antyrewolucjonistą rewoltującym myśl rosyjską.

Jakiemu więc podejściu – politycznemu czy religijnemu, rewolucyjnemu czy tradycjonalistycznemu – dać pierwszeństwo? Andrzej Walicki podkreśla, że dla Czaadajewa „punktem wyjściowym (genetycznie) oraz centralnym problemem” jest Rosja, ale nie powinno się przy tym ignorować ogólnych założeń jego stanowiska, porządku dedukcyjnego⁷. Niemniej jednak można też utrzymywać, że nie w filozofii historii leży punkt ciężkości stanowiska, ale raczej w jego myśli religijnej: teologii i metafizyce. Podejście takie wyznaczyło między innymi linię interpretacji Wasyla Zieńkowskiego oraz Richarda Pipesa. Tak więc rosyjski badacz podkreśla, że rozważania Czaadajewa o Rosji są „logicznym wywodem z ogólnych idei filozofii chrześcijaństwa”, natomiast badacz amerykański pisze, że wszystkie uwagi o Rosji myśliciel „wyrażał niejako na marginesie swych koncepcji religijnych”⁸. W którą stronę zatem się zwrócić i której opcji dać pierwszeństwo? To raczej sprawa rozłożenia akcentów niż jednostronnych rozstrzygnięć; rzecz można, że obydwie perspektywy wzajemnie się uzupełniają. Zgodnie bowiem z zamysłem Czaadajewa rozwój narodowy i sama historyczność narodu wiążą się z jego „idea”, przejawiającą się w dynamicznie rozumianej tradycji, jej „samoobjawieniu się” – jak pisał Frederick Copleston⁹. Oznacza to również konieczność odniesienia poziomu historyczno-partykularnego do (meta) historyczno-universalnego planu Królestwa Bożego na ziemi. Skoro jednak prawda urzeczywistnia się w wymiarze bytu historycznego, to w tym wypadku wcale nie jest pozbawione podstaw mówienie o „immanentyzmie religijnym”, uhistorycznieniu prawdy religijnej¹⁰. Chrześcijaństwo to religia historyczna i dlatego podstawowym zadaniem dla człowieka – indywidualnego i społecznego, co w gruncie rzeczy stanowi jedno – jest pełna realizacja prawdy boskiej, a zatem millenarystyczne wychylenie ku przyszłości; co bynajmniej nie wyklucza transcendentnego charakteru Boga, ponadhistorycznego i absolutnego sensu Jego istnienia. Nic więc dziwnego, że wszelkie formy panteizmu budziły u rosyjskiego filozofa tak zdecydowany sprzeciw.

⁶ Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931, s. 365.

⁷ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 63.

⁸ W.W. Zieńkowskij, *P.Ja Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 477; R. Pipes, *Konserwatyzm rosyjski. Studium kultury politycznej*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2009, s. 120.

⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 40.

¹⁰ S.A. Lewickij, *Oczerki po istorii russkoj filozofii. Tom pierwszy* [w:] *idem, Tragedija swobody. Izbrannye proizwiedienija*, Moskwa 2008, s. 581.

W schemat taki wpisuje się również potrzeba odnalezienia i wskazania „rosyjskiej idei”, aczkolwiek nie w ujęciu „fanatycznych Słowian” – jak „obłąkany filozof” – czytelnie określić słowianofilów jego czasów. W sposób pełniejszy, rzecz jasna, zostanie ona sformułowana dopiero na gruncie historiozofii Włodzimierza Sołowjowa i jego następców. Cokolwiek by więc twierdzić, pozostaje prawdą, że pewne przesłanki „filozofii samookreślenia narodowego” zostały już przez Czaadajewa wyraźnie wskazane. I odtąd też oczekiwały na swe rozwinięcie...

Filozofia praktyczna opiera się na przesłankach filozofii teoretycznej. W wypadku Czaadajewa można jednak powiedzieć, że teoria zawiera w sobie elementy praktyczne: nade wszystko – co nie raz jeszcze przyjdzie nam podkreślać – zrozumienie wymaga uprzedniego przyjęcia określonej (ontycznej i epistemicznej) postawy. Ogólnie mówiąc, metafizyka rosyjskiego myśliciela ma charakter holistyczny, jest zdecydowanie antyindywidualistyczna i antyświęceniowa¹¹. Warto zauważyć, że niektóre poglądy Czaadajewa wykazują daleko posuniętą zbieżność z ideami tradycjonalizmu francuskiego. Podobieństwa te dotyczą zarówno założeń ogólnych, jak i poszczególnych rozstrzygnięć. W swej filozofii religijnej – pisał Aleksander Turgieniew – „skłania się on ku systemowi Maistre’a-Bonalda”¹². Mimo wszystko Wasyl Zieńkowski próbuje tę sprawę wyważyć i odpowiednio rozłożyć akcenty: co prawda, Czaadajew nie mógł nie znać dzieł Josepha de Maistre’a, ale *de facto* większą rolę w jego „ewolucji ideowej” odegrali Louis de Bonald, François René de Chateaubriand i Pierre Simon Ballanche¹³. Na liście tej nie powinno także zabraknąć Hugues Roberta Felicité de Lamennais’go, rzecz jasna, jako myśliciela tradycjonalistycznego i teokratycznego. Wypada więc przyjąć, że tradycjonalizm francuski odcisnął niezatarte piętno na koncepcji rosyjskiego myśliciela. Wyraźne są też – historiozoficzne i społeczne, estetyczne i religijne – wątki filozofii romantycznej. Ponadto wczesnym i długotrwałym odniesieniem filozoficznym, intelektualnym tłem Czaadajewowskiej koncepcji pozostawała tradycja niemiecka, a zwłaszcza filozofia Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga.

W myśl założeń Czaadajewa człowiek nie powinien dążyć do wolności, ale wprost przeciwnie – musi uznać, że źródłem i gwarancją wolności ludzkiej jest jej bezpośrednia zależność od umysłu powszechnego. Nie należy więc zmierzać do ustanowienia autonomii rozumu i autonomii moralnej. O ile bowiem dążymy do prawdy w porządku świata, o tyle też trzeba – w sensie dosłownym – podporządkować się świadomości ponadindywidualnej. Myśliciel przekonywał, że rozum jest tym silniejszy, im bardziej poddany temu, co ze swej natury go niekończąco przekracza i dzięki czemu może on zakorzenić się w sferze duchowej: umyśle powszechnym. Utrzymywał jednocześnie, że świadomość jednostki ma genezę społeczną. Rozumu indywidualnego nie powinno się zatem rozpatrywać w oderwaniu od rozumu ogólnego, powszechnego. Dlatego również rozum wyizolowany, „czysty rozum” Immanuela Kanta, zostaje (już teraz) skazany na klęskę. Co najwyżej ów „sztuczny, zły rozum” może świadczyć o prawdzie zawartej w chrześcijańskim dogmacie o upadku

¹¹ Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 40.

¹² Cyt. za: Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, s. 156.

¹³ W.W. Zieńkowski, *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel’*, s. 476.

(por. L 103 [III])¹⁴. Nie znaczy to jednak, że całość osiągnięć Kanta ocenia się wyłącznie negatywnie. „Głęboki myśliciel” – jak przyznawał Czaadajew – znajdował się bowiem na dobrej drodze do odkrycia „rozumu prawdziwie czystego, który byłby prostym odbiciem rozumu absolutnego”. Niestety zboczył z niej i popadł w fałszywą ideę „autonomii rozumu” wraz z jego immanentnym prawem imperatywnym (L 132 [V]).

Szukając analogii w filozofii Kanta, należy jednak przyjąć, że rosyjski filozof mówi o dwóch rodzajach rozumu ludzkiego. Rozum subiektywny, indywidualny, wspomniany już „sztuczny, zły rozum”, jest rozumem w pewnym stopniu wytworzonym przez samego człowieka: ograniczony przestrzennie i czasowo, związany z jego indywidualnym doświadczeniem, okolicznościami życia i osobistym charakterem. Ale przede wszystkim jest on władzą pasywną, podporządkowaną. Może tylko działać analitycznie, na podstawie praw rozumu i danych doświadczalnych. O ile więc sam z siebie dąży do syntezy, o tyle popada w błąd. Potrzebuje bowiem podporządkowania sile aktywnej, syntetycznej. Siłą taką jest natomiast rozum obiektywny, pierwotny, który wyraża się w postaci ciągłości tradycji, a niekiedy uobecnia się w bezpośrednich, boskich „inspiracjach”. Co najważniejsze, rozum ten pochodzi od Boga. Jeśli zatem rozum subiektywny zdoła podporządkować się rozumowi obiektywnemu – jeśli, innymi słowy, człowiek włączy się w ciąg tradycji – to zdoła on powrócić do jedności z rozumem pierwotnym, boskim. Zakładana i antycypowana jedność stanowi przeto cel prawdziwego rozwoju człowieka. W ten oto sposób problematykę rozumu ludzkiego ujmuje i rozwija myśliciel rosyjski, ale, zauważmy, takie wydzielenie i przeciwstawienie dwóch rozumów – w znaczeniu, jakie nadawał im Czaadajew – pozostaje całkowicie obce filozofii Kantowskiej¹⁵.

Dla rozumu wcielonego, to znaczy „upadłego”, subiektywnego rozumu ludzkiego, jedyną dostępną wiedzą jest „wiedza kolektywna”, która bezpośrednio wynika z uczestnictwa w świadomości zbiorowej, czyli tradycji rozumianej w sensie ponadpokoleniowej pamięci historycznej. Z tego więc punktu widzenia całkowita, absolutna autonomia moralna okazuje się pojęciem absurdalnym, gdyż świat stanowi jedność niezależną od wszelkich jednostkowych dążeń i idealistycznych aspiracji rozumu ludzkiego:

Bez wątpienia, istnieje całkowita jedność w całokształcie bytów [...]. Ale jest to jedność obiektywna, całkowicie zewnętrzna wobec rzeczywistości zmysłowej. Nie ma wątpliwości, że jest to fakt ogromnej wagi i że rzuca on niezwykle światło na wielkie WSZYSTKO: stwarza logikę przyczyn, lecz nie ma nic wspólnego z tym panteizmem, jaki wyznaje większość dzisiejszych filozofów (L 122 [V]).

Dlatego też zwykli ludzie (pośród nich, nieśmiało podejrzewamy, również Immanuel Kant) powinni się podporządkować wartościom tradycyjnym i tym samym

¹⁴ P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 275–276. (Odsyłacze do tej pozycji zostały umieszczone bezpośrednio w tekście; powyższe oznaczenie należy odczytywać następująco: L; numer strony; numeracja „listów filozoficznych” w nawiasie kwadratowym).

¹⁵ M.-B. Zeldin, *Chaadajev's Quarrel with Kant. An Attempt at a Cease-Fire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 279–280.

poddać swą wolę dyscyplinie. Jedynym wyjątkiem, przypomnijmy, mogą być spontaniczne czyny ludzi bezpośrednio natchnionych przez Boga.

W jakim świecie jest to możliwe? O jakiej strukturze metafizycznej mówimy, gdy próbujemy odnieść powyższe uwagi do ich teoretycznych podstaw? Ogólnie mówiąc, klasycznemu pojęciu „byt” odpowiada u Czaadajewa określenie „Wielkie Wszystko”. Nieco uszczegółowiając, należy jednak wskazać, że całość bytu zachowuje strukturę hierarchiczną, na którą składają się cztery „warstwy ontologiczne”: najwyższą stanowi Bóg, następnie mamy świadomość powszechną i świadomość indywidualną, najniższym zaś jej poziomem jest przyroda przedludzka. Zasadnicze znaczenie ma sfera umysłu powszechnego, gdyż w niej właśnie znajduje się miejsce dla pamięci zbiorowej, na którą składa się „ogół wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi”. A co raz zapamiętane, przemyślane, ostaje się i potencjalnie lub aktualnie trwa w kolejnych swoich przemianach, albowiem „idea staje się własnością rozumu powszechnego tylko jako tradycja” (L 127 [V]). Jest to więc świadomość ponadindywidualna i ponadpokoleniowa, to dopiero tutaj można mówić o tradycji w sensie właściwym, tradycji powstałej w wyniku współdziałania i ścierania się wielu świadomości jednostkowych. Historia intelektualna ludzkości – tradycja europejska, poddana uniwersalizacji – opiera się na pojęciach *p i e r w s z y c h*, wspólnie podzielanych ideach podstawowych:

[...] wszystko, co istnieje w świecie idei, wywodzi się z pewnej liczby tradycyjnych pojęć, które w równie małym stopniu należą do pojedynczej istoty rozumnej, jak siły przyrody do pojedynczej istoty fizycznej. Archetypy Platona, idee wrodzone Kartezjusza, *a priori* Kanta – wszystkie te różnorodne elementy myśli [...], wszystkie te od początku istniejące zarodki można sprowadzić do idei, które zostały nam przekazane przez umysły poprzedzające nas w życiu i mające za zadanie wprowadzenie nas w naszą egzystencję indywidualną. Bez przyswojenia sobie tych rezultatów człowiek byłby po prostu dwunogim lub dwurękim ssakiem [...] (L 133 [V]).

W wyniku uczestnictwa w umyśle powszechnym, poprzez wspólną tradycję, staje się możliwe obcowanie człowieka z Bogiem. Podkreślanie historycznego i społecznego charakteru religii będzie dla Czaadajewa niezmiernie ważne; stąd przecież wyrażał jego podziw dla katolicyzmu jako religii dobrze osadzonej w historii i poprzez to realnie kształtującej świat. Droga do Boga i prawdy o świecie nie jest przeto drogą samotniczą. Myśliciel pozostaje przekonany, że: „[...] o własnych siłach nie jesteśmy w stanie wznieść się do poznania prawa, które koniecznie dotyczyć powinno tego oraz tamtego świata” (L 98 [II]). Wynika więc z tego, że zmierzanie do Boga jest równoznaczne z dążeniem do całkowitej socjalizacji. Łączy się z tym także konieczność dbania o formy, konwencje społeczne i środowisko zewnętrzne.

Jak należy zatem rozumieć socjalizację? Z pewnością nie jest to stan „rozpuszczenia świadomości indywidualnej w masie ludowej”. Wprost przeciwnie – jej zasadniczą cechą pozostaje *e l i t a r y z m p o z n a w c z y* (zapewne dochodzi tutaj do głosu arystokratyczne pochodzenie myśliciela). Głos ludu nie jest więc głosem Boga, jak chciałby to widzieć rozczarowany teokrata Hugues Robert Félicité de Lamennais. W liście do Aleksandra Turgieniewa rosyjski myśliciel, nie kryjąc swego zdumienia, retorycznie zapytywał: „Jak można poszukiwać rozumu w motłochu? Czy ktoś widział, by motłoch był rozumny?” (L 226). Prawda jest natomiast obecna

w innym ciele społecznym, ciele uduchowionym, którym jest Kościół. Uznając znaczenie społecznie wielonej prawdy, myśliciel mógł jednocześnie przyjmować, że nowe objawienie każdorazowo dokonuje się wewnątrz tradycji za przyczyną wybitnych jednostek, życia i twórczości „bohaterów religijnych”. Żywa tradycja pozostaje jednak podstawą nienaruszalną i dlatego jakkolwiek próbę podważania autorytetu Kościoła przez indywidualizm – rozwijany zwłaszcza na gruncie protestantyzmu – poddawał ostrej krytyce.

Przyjrzyjmy się zatem głównym kręgom problemowym, które nadają myśleniu Czaadajewa ów specyficzny, religijny charakter:

1. Zadanie, jakie myśliciel stawia przed filozofią, zostało ujęte przez niego nieco paradoksalnie, a mianowicie polega ono na wyjaśnieniu „nie tego, co zawarte jest w filozofii, lecz raczej tego, czego w niej nie ma” (L 102 [III]). Czego mianowicie w niej nie ma? I czego dotyczy samo to zadanie? Można powiedzieć, że przede wszystkim chodzi o to, co znajduje się ponad jednostkowym rozumem. Pisze: „Cel prawdziwej filozofii polega na tym, by po pierwsze – ukazać tę zasadę, po drugie zaś – wyjaśnić, skąd przychodzi światło, które powinno kierować naszym życiem” (L 103 [III]). Innymi słowy, filozofia powinna wskazać drogę do tradycji. W sposób natomiast najdoskonalszy – co do tego filozof nie miał najmniejszych wątpliwości – „boska tradycja ludzkości” przejawia się w chrześcijaństwie. Czaadajew był zatem myślicielem religijnym, a ściślej – filozofem chrześcijańskim (L 232). I zgodnie ze swym „powołaniem” utrzymywał, że prawdziwa filozofia nie tylko nie przeciwstawia się religii ani obłudnie nie rozdziela tych dwóch sfer – jak z upodobaniem praktykowano w XVIII wieku – ale czyni z niej nieodłączną i konieczną dziedzinę swego doświadczenia. Tak więc filozof przyszłości powinien uznać religię za istotną część prawdziwego systemu filozoficznego. A głosząc takie tezy, myśliciel z Basmannej stawiał i zarazem rozwijał na gruncie myśli rosyjskiej problem filozofii religijnej. Wszak wyraźnie podkreślał: „Rozważając problem religijny za pomocą czystego rozumowania, uzupełniamy jedynie zagadnienie filozoficzne” (L 101 [III]). Wśród współczesnych sobie myślicieli europejskich dostrzegał i entuzjastycznie oceniał działalność właśnie na tym polu Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. W jednym z listów do filozofa niemieckiego wyznawał, że od początku swej działalności również on dążył do połączenia filozofii z religią, pracował na rzecz nowej syntezy i każdą swą myślą przyczyniał się do „budowy świątyni, gdzie mieli się kiedyś zebrać wszyscy ludzie, aby tam uczyć w pełni świadomość jawnego Boga” (L 188)¹⁶.

2. Rozważania nad kwestią religijną *sensu stricto* rozpocznijmy od przytoczenia wyznania, będącego zarazem próbą autocharakterystyki, z prywatnej korespondencji filozofa. Jest rok 1835, Czaadajew kreśli do przyjaciela następujące słowa:

[...] moja religia niezupełnie pokrywa się z religią teologów, i może mi powiesz, że nie jest to także religia ludów. Ale ja Tobie powiem, że jest to religia kryjąca się w głębi umysłów, a nie ta, co jest na końcu języka, że jest to religia treści, a nie religia form, że jest to religia, która jest,

¹⁶ Przywoływany list pochodzi z 1832 roku. Jeszcze wiele lat później, po objęciu przez Schellinga w 1841 roku katedry filozofii w Berlinie, filozof rosyjski nie kryje związanych z tym nadziei na religijne odrodzenie filozofii (list do Schellinga z 20 maja 1843 roku; por. L 239–241).

a nie ta, która się wydaje, wreszcie, że jest to religia przeczuwana, o którą apelują dziś wszystkie gorące serca, wszystkie głębokie dusze i która, zdaniem wielkiego historyka przyszłości, stanie się kiedyś ostatecznym kultem i całym życiem ludzkości [...] (L 206).

Myśliciel nawiązuje do Objawienia pierwotnego, które poprzedza wszelkie historyczne swoje konkretyzacje, mówi o ponadkonfesyjności i powszechności religii. Nie zmienia to faktu, że na poziomie historycznym w stopniu najwyższym przejawiała się ona właśnie w katolicyzmie. W tych patetyczno-profetycznych słowach filozof opowiada się więc za religią, która – historycznie rzecz ujmując – ukształtowała rozum europejski i w nim nadal istnieje. Jest to religia, co prawda, osadzająca się w tradycji i wyznaczająca duchowe, intelektualne i społeczne wzorce, ale jednocześnie będąca *spiritus movens* każdego, rozwijającego się w czasie, społeczeństwa chrześcijańskiego. W tym sensie odgrywa niezwykle doniosłą rolę „wiecznej odnowicielki” ducha Europy. Podkreślając jej charakter syntetyczny, uniwersalny i apokaliptyczny, filozof mówi o idei Królestwa Bożego na ziemi, czyli religijnej przemianie człowieka i świata.

U postaw Czaadajewowskiego sposobu ujmowania religii, genezy i fenomenu religijności ludzkiej odnajdujemy przekonanie, że prawdy objawione są dostępne dla wszystkich umysłów; chociaż ich doskonała aktualizacja (oczywiście na miarę człowieka) wymaga poważnego – duchowego i intelektualnego, historycznego i kulturalnego – wysiłku. Nie trzeba przy tym podkreślać, że edukacja czasów Czaadajewa pozostawała przywilejem elity społecznej. A nawet spośród tej wąskiej grupy tylko nielicznym przypadkowi udział w istotnym poznaniu. Tak czy inaczej podstawą rozumienia jest uczucie religijne, w którym znajduje swój wyraz – idąc po linii, powiedzielibyśmy, schleiermacherowskiej – świadomość zależności rozumu ludzkiego od siły bezwzględnie go przewyższającej (L 95 [II]). Czym wobec tego jest religijne, absolutne dobro? – zapytywał rosyjski filozof. Odpowiedź znajdował w świecie, gdyż naprowadza na nie: „[...] prawo, zgodnie z którym wszystko zmierza do swego przeznaczenia” (L 96 [II]). Przeczuciem, przejawem i wyrazem dobra absolutnego, danym w doświadczeniu świata, jest zatem działająca w nim Opatrzność. Aby jednak samo poznanie skutecznie i tym samym móc poznać własne przeznaczenie, nieodzowne jest przyjęcie jeszcze jednej przesłanki nadrzędnej, a mianowicie *Objawienia-Boga-w-świecie*, czyli prawdy religijnej, ustanawiającej obiektywną podstawę życia umysłowego (por. L 96 [II]).

3. Filozof rosyjski próbuje więc ująć problem Boga w jego aspekcie światowym: przede wszystkim mówi o *Objawieniu-Boga-w-świecie*. Uznaje jednocześnie, że prawdy objawione są ze swej istoty powszechne i dostępne dla każdego rozumu ludzkiego. Co więcej, *Objawienie pierwotne* nie tylko poprzedza, lecz także uzupełnia *Objawienie biblijne*. Wszelka treść *Objawienia* zaistniała już jako całość na początku, lecz dopiero w postaci tradycji, jako „dana”, uobecnia się w świecie ludzkim. Otóż w sposób wyróżniony przejawia się ona w najwyższych osiągnięciach ducha i intelektu ludzkiego; trzeba tylko umieć dostrzec w nich właśnie przejawy „tradycji boskiej”. Z chrześcijańskiego punktu widzenia „rozwój ducha ludzkiego” jest przeto „obrazem stałego oddziaływania Boga na świat” (L 99 [II]). Gdyby bowiem skierować swój wzrok ku początkom, ku rzeczywistości pierwotnej, i czynić

to zarazem w ramach „systemu objawionego” (*scil.* chrześcijaństwa), wtedy okazuje się, że rozum „dany na samym początku”, poza porządkiem czasu i przestrzeni, jest tym samym rozumem, jaki został „przekazany w osobie Chrystusa” (L 131 [V]). Myśl Boga wcielona w Chrystusie jest bowiem „słowem jako taki m”¹⁷.

Jesteśmy zatem istotami rozumnymi dzięki uczestnictwu w wyższym, ponadindywidualnym rozumie i zawdzięczamy to impulsowi przychodzącemu spoza rozumu jednostkowego: pierwotnie bierni wsłuchujemy się w „mowę Boga”, który przemawia w istotach nam podobnych. A skoro słowa ludzkie pochodzą od słowa Boga, to w porządku sensu zawsze się tylko odnajdujemy, natomiast nigdy sami go nie tworzymy. Bo czyż nie stajemy się rozumni, wrastając w tradycję? Otóż w takim „wielkim rozumie”, mateczniku istot rozumnych, uczestniczą wszystkie pokolenia, a wybitne umysły ludzkości stanowią wyróżnioną jego część. Pierwotne, powszechne Objawienie leży więc u podłoża tradycji ludzkości i, co więcej, stanowi jedyną gwarancję jej ciągłości. O ile więc Bóg przemawia do ludzi, o tyle jest Bogiem Objawienia; i o ile stał się „prawdą dla ludzi”, o tyle stanowi umysł powszechny, w którym zakorzenia się rozum ludzki¹⁸.

4. Uzupełnijmy te wątki o kilka problemów antropologicznych. Otóż działanie człowieka można sprowadzić do przyczyny przygodnej, która tylko współprzyczynuje działanie-w-świecie. W rzeczywistości bowiem działa on zawsze za przyczyną siły wyższej. Czy wobec tego pozostaje jeszcze miejsce dla „filozofii Ja”? Myśliciel przekonuje, że owszem, istnieje, ale należy ją rozumieć jako dział filozofii praktycznej: „Uświadomić sobie znaczy działać” (L 118 [IV]). Uświadomienie prawdy jest jej urzeczywistnieniem, ale działanie to wynika z przyczyny „wyższej”: naszego uczestnictwa w prawdzie obiektywnej, „danej” tradycji. Działanie człowieka jest więc o tyle czynem własnym, o ile pozostaje w zgodzie z ogólnym (moralnym, religijnym) prawem. Jeśli natomiast wykraczamy poza prawo i działamy samowolnie, to powodowani jesteśmy czynnikami wewnątrzświatowymi, czyli *de facto* przypadkowymi. Tym samym wydajemy się na łup przypadkowi, tracimy wolność. Nie utwierdzamy się bowiem w prawie wyższym, lecz umniejszamy na rzecz świata materialnego. A zatem na końcu tej fałszywej drogi (gdź na niej się znajdujemy) – zaprzeczamy własnemu Ja, negujemy samych siebie. Jednym słowem: wykorzeniecie Ja grozi poznawczym i moralnym jego wypaczeniem. Zgoła inaczej jawi się działanie człowieka, który postępuje zgodnie z tradycją. Zakorzeniecie świadomości indywidualnej w wyższym porządku bezpośrednio przekłada się bowiem na poziom niższy, buduje i ukonkretnia Ja ludzkie. A mimo wszystko poddając się owej sile boskiej – nie do końca jesteśmy jej świadomi: „Tak więc wolność polega na tym, że nie odczuwamy naszej zależności; to wystarczy byśmy się uznawali za zupełnie wolnych i współodpowiedzialnych za wszystko, co robimy, za wszystko, co myślimy” (L 120 [IV]).

Czyżby zatem poczucie wolności wiązało się z naturalnym ograniczeniem mocy poznawczej rozumu ludzkiego? Tylko w pewnym sensie i tylko w pewnych granicach. Zatrzymując się w tym miejscu, otrzymujemy bowiem zaledwie negatywne

¹⁷ P.Ja. Czaadajew, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, Moskwa 1991, t. 1, s. 584.

¹⁸ Por. A.D. Siclari, *La culture allemande comme fondement de la divergence entre Čaadaev et Kireevskij sur la philosophie de l'histoire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 291.

uwarunkowanie wolności. Wszelako każda wiedza negatywna może nieść w sobie zarodki wiedzy pozytywnej. Na pewno musimy znać granice, wszakże ich przekraczanie, a tym samym wszelkie nadużywanie wolności – prowadzi do zła. Nie tylko więc możemy, ale wręcz musimy uświadomić sobie tę prawdę. Skutki złego działania, przeciwstawiające się prawu boskiemu i prawu całości bytu, ilustruje filozof, przywołując obraz ruchu cząstek samowolnie niszczących porządek wszechświata. Konsekwencje takiej „samowoli” są zatem destrukcyjne zarówno dla indywiduum, jak i całości bytu. Pewnych wystarczających, acz nie wyczerpujących wytycznych można się spodziewać po bliższym przyjrzeniu się zagadnieniu tradycji. Czym zatem – w swej istocie – jest tradycja i jaką rolę ma ona do odegrania w życiu człowieka i społeczeństwa? Bezpośrednio z tradycji zdaje się bowiem wywodzić owo kryterium, które pozwala wytyczyć granice i zarazem określić przestrzeń ludzkiej wolności. Tym sposobem żywa łączność z tradycją staje się fundamentem istnienia w pełni ludzkiego, to znaczy istnienia rozwijającego się i nade wszystko – doskonalącego się, a jednocześnie możliwego do spełnienia tylko w horyzoncie całości bytu.

5. Zapewne upraszczając, ale i uwznioślając nasz język, można powiedzieć, że droga do Boga prowadzi przez tradycję, którą – co trzeba od razu podkreślić – należy wywodzić od pierwotnego „słowa”. Ujmując zaś w ten sposób główną myśl rosyjskiego filozofa, pozostajemy wierni formalnym i treściowym akcentom, wyraźnie wyczuwalnym podczas lektury jego pism. Otóż świadomość tradycji wyrasta z przekonania, że ktoś już zawsze myślał przed nami (wiemy, że „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi”¹⁹ – nie zapominajmy także o tych, którym przyjdzie myśleć po nas): stąd też rosyjski myśliciel wyprowadza poczucie obowiązku i wymóg podporządkowania się sile wyższej. Należy przeto słuchać „mowy tradycji”, pozwolić na wydarzanie się jej sensów – wyraźne to, zauważmy, nawiązanie do filozofii języka Louisa de Bonalda.

Spójrzmy na to zagadnienie z perspektywy bardziej ogólnej, dotknijmy tylko kilku jego aspektów²⁰. Otóż według wybitnego tradycjonalisty francuskiego język stanowi właściwe narzędzie służące przekazowi tradycji i podtrzymywaniu ładu społecznego. Język jest bowiem przekazem Objawienia pierwotnego, a zatem słowa ludzkie pochodzą od „słów Boga” i to dlatego zachowany w swej pierwotnej czystości, nieskażony język jest „mową tradycji”, religijną (*resp.* boską) i społeczną (*resp.* ludzką) wizją świata. Uznać więc wypada, że w Bonalda teorii języka ognisku-je się tradycjonalizm tego myśliciela²¹. Co najważniejsze, język nie jest dlań wynalazkiem lub osiągnięciem ludzkim, lecz został on człowiekowi dany, przekazany. Na płaszczyźnie czysto filozoficznej Bonald stara się argumentować następująco: „Tak więc język nie został wynaleziony przez człowieka, ponieważ nie może on nawet

¹⁹ Por. Koh 1, 4.

²⁰ Abstrahujemy od kwestii dotyczącej tego, co i w jakim stopniu Czaadajew znał z pism Bonalda. Do problemu tego odnosi się Charles Quénet w przytaczanej już pracy *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, s. 159–162.

²¹ A. Wielomski, *Filozofia polityczna tradycjonalizmu francuskiego. 1789–1830*, Kraków 2003, s. 102.

pomyśleć, że go wynalazł bez użycia słowa, które wyraża ową myśl²². Natomiast w ujęciu *stricte* tradycjonalistycznym – opierając się na idei ciągłości przekazu – wnioskuje: „Jeśli język nie mógł zostać wynaleziony ani przez człowieka, ani przez ludy, to został podarowany pierwotnie rodzajowi ludzkiemu w osobie pierwszego człowieka, i przez niego przekazany bezpośrednim potomkom, a przez nich wszystkim pozostałym, i wreszcie całemu rodzajowi ludzkiemu [...]”²³. Przekonuje przy tym, że hipoteza ponadludzkiej genezy języka została nie tylko wzmocniona, ale i autorytatywnie potwierdzona przez wierzenia religijne, z jakimi spotykamy się zarówno w społeczeństwach najbardziej oświeconych, jak i w tradycjach ludów barbarzyńskich. Uznaje więc, że sama hipoteza lingwogenetyczna:

[...] ukazuje nam religię przekazaną rodzajowi ludzkiemu, świadomość ciążących na człowieku obowiązków i praw w społeczeństwie jako naturalne, bezpośrednie i konieczne następstwo daru języka; ponieważ, czy to człowiek, będąc stworzonym jako [istota] mówiąca, czy też ta znajomość języka zainspirowana została dopiero po jego urodzeniu, posiada on już zarówno słowa, jak i myśli, które emanują z Rozumu najwyższego wraz ze słowem i które nie mogą być niczym innym, jak myślami porządku, prawdy oraz wszelkiego poznania koniecznego dla człowieka i społeczeństwa²⁴.

W polemice zaś z deistycznym stanowiskiem Jeana-Jacques’a Rousseau wicehrabia de Bonald proponuje jeszcze nader zwięzłą, chociaż zarazem pojemną formułę: „To, co Bóg chce, aby człowiek znał, mówi mu przez innych ludzi i zapisuje w prawach dla ustanowienia społeczeństwa”²⁵. Jednym słowem, język i mądrość (a to także znaczy: ład społeczny) zostały zarówno każdemu człowiekowi z osobna, jak i całej ludzkości dane, przekazane przez innych i tym samym stanowią „żywe słowo” tradycji. Dlatego też tak niezwykle ważne jest zachowanie jej ciągłości. Wsłuchiwanie się i zarazem przez to podporządkowanie indywidualnego życia uniwersalnej prawdzie „pierwotnego słowa”.

Po tych, siłą rzeczy, wybiórczych wejrzeniach w pisma myśliciela francuskiego powróćmy do filozofa rosyjskiego. A co – zapytajmy raz jeszcze – jeśli taka podległość ludzkiego Ja doprowadzi je do stanu całkowitej rezygnacji z wolności? W myśl poglądów Czaadajewa mielibyśmy wtedy do czynienia z najwyższym stopniem doskonałości człowieka (L 106 [III]). Nie tylko przewyciężeniem *principium individuationis*, ale i zniesieniem samej różnicy: objęciem istnienia indywidualnego przez sens powszechny, przybliżeniem Królestwa Bożego na ziemi. Apokalipsa dotyczy bowiem procesu, jakim jest stawanie się świata: „Myśl Apokalipsy – jest niczym niezgłębiona lekcja, bez wyjątku odnosząca się do każdego momentu nieskończonego czasu, do tego wszystkiego, co z dnia na dzień zachodzi wokół nas”²⁶. Tak rozumiana powszechność, przekonuje Dymitr Mereżkowski, stanowi główną i ośrodkową myśl

²² L. de Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers seules lumières de la raison* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, Paris 1859, t. 1, col. 1162–1163.

²³ L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* [w:] *Oeuvres complètes...*, t. 3, col. 88.

²⁴ *Ibidem*, col. 92.

²⁵ L. de Bonald, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris 2012, s. 76.

²⁶ P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij...*, t. 1, s. 451.

Czaadajewa, do której dają się sprowadzić inne aspekty jego koncepcji. W ten zatem sposób interpretator wskazuje na swoistą i na wskroś rosyjską – podkreślmy – oś światopoglądową filozofa z Basmannej. Co więcej, dążenie do powszechności uznał on za wyraz pragnienia apokaliptycznego. A jeśli tak, to myślenie Czaadajewa było nieustanną modlitwą: *adveniat regnum tuum*²⁷.

Z natury rzeczy problematyka tradycji, rozpatrywana w ramach filozofii historii, wiąże się z zagadnieniem czasu. Bóg czasu nie stworzył, ale pozwolił stworzyć go człowiekowi – twierdzi filozof. Dlaczego? Otóż Bóg nie może sam siebie ograniczać. Ale przecież to zarazem oznacza, że człowiek myśli zawsze w kontekście nieskończoności (L 108 [III]). Idea nieskończoności pojawia się zatem na tle nieskończoności aktualnej. Dosłownie: myślimy „w” Bogu i „dzięki” Bogu. W porządku religijnym, posiłkującym się obrazami, intuicja filozoficzna odwołuje się do wyobrażenia Nieba jako stanu całkowitego podporządkowania się temu, co w hierarchii doskonałości jest bezwzględnie wyższe. Dlatego też filozofia może wskazywać na istotę religii i jednocześnie starać się uzasadnić wynikającą z niej praktykę życia religijnego. Innymi słowy, powinna krytycznie się odnosić do poziomu życia moralno-społecznego. I tak zakorzeniając się w porządku „prawd wiecznych”, myślenie filozoficzne towarzyszy stawaniu-się-świata, w tym więc sensie współtworzy rzeczywistość ludzką.

Rozwijając tę myśl i próbując rozjaśnić własne pojęcie tradycji, Czaadajew odwołuje się do koncepcji „umysłu powszechnego”. Zagadnieniu temu poświęcił *Piąty list filozoficzny*²⁸. Streśćmy jego tezy: umysł powszechny (*scil.* świadomość powszechna) jest tożsamy sferze socjalnej, albo inaczej mówiąc – to społeczna świadomość tradycji. Należy jednocześnie podkreślić rolę języka w szerokim znaczeniu – nie sprowadza się ona wyłącznie do pomyślanego, wypowiedzianego i zapisanego słowa. Czyż bowiem człowiek – bytujący, poznający i działający – nie jest częścią rzeczywistości? I czyż zarazem nie pozostaje on wyróżnionym elementem w całościowej strukturze bytu: sensem istnienia, mową świata? Rozumienie zakłada zatem odpowiedniość zasad myślenia i praw świata. Przypomnijmy, że dla Czaadajewa uznanie istnienia „absolutnej jedności w całokształcie bytów” stanowi „credo wszelkiej rozsądnej filozofii” (L 122 [V]). Należy przeto przyjąć paralelizm świat materialnego, rozumianego jako powstawanie istot fizycznych w wyniku działania

²⁷ Por. D.S. Mierieżkowskij, *Czaadajew (1794–1856)* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Zlatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1988, s. 413, 417.

²⁸ W tym miejscu poczynimy pewne istotne rozróżnienia terminologiczne:

(1) umysł powszechny (*l'intelligence universelle*) – w porządku paralelizmu odpowiada „powszechnej materii”, w jego zaś „łonie mają miejsce zjawiska sfery duchowej”, czyli jest to „ogół wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi”; przejawia się w tradycji (L 126–127 [V]);

(2) rozum (*l'ésprit*) – rozum rozpatrywany od strony subiektywnej, władza bierna (receptywna) raczej niż aktywna; składa się z tego, co wiemy, i tego, co wymyślimy (por. list do A. Turgieniewa z 30 października 1837). Jego genezę Czaadajew opisuje następująco: „W dniu stworzenia człowieka Bóg z nim rozmawiał, a człowiek słuchał i rozumiał Go – taka jest rzeczywista geneza rozumu ludzkiego; psychologia nigdy nie znajdzie głębszego wyjaśnienia” (L 129 [V]);

(3) rozum ogólny, powszechny (*la raison générale*) – rozum rozpatrywany od strony obiektywnej, obiektywizacja treści rozumów ludzkich: „Tysiące ukrytych myśli łączą myśl jednej istoty rozumnej z myślami innej; nasze najbardziej intymne myśli znajdują wszelkie możliwe środki uzewnętrznienia: rozsiewając się i krzyżując między sobą, łączą się i przechodzą z jednego rozumu do innego, kielkują i kwitną, i w końcu rodzą rozum ogólny” (L 125 [V]).

atomów, oraz świata duchowego, w którym dokonuje się „prokreacja rozumów jednostkowych”. W świecie moralnym panuje porządek analogiczny do świata fizycznego; obydwie zaś pozostają w relacji do zasady boskiej. Aktywność człowieka, moralna kwalifikacja jego myśli i czynów, bezpośrednio wiąże się ze świadomością zajmowanego przezeń miejsca w porządku przyczyn. Zasadą skłaniającą do moralnego działania jest pragnienie własnego dobra, którego nie można jednak utożsamiać z indywidualnym, autonomicznym wyobrażeniem dobra wspólnego. Wszelkie postacie dobra wywodzą się bowiem z dobra absolutnego i w nim się zakorzeniają. Indywidualizm etyczny jest opcją fałszywą, gdyż w istocie rzeczy istnieje tylko rozum podporządkowany (L 102 [III]). W rozumieniu Czaadajewa prawdy wieczne zawierają się w tradycji i są to prawdy Objawienia. A mimo to nie należy postępu ludzkiego – obyczajów, nauki, cywilizacji – po prostu utożsamiać z porządkiem prawd boskich²⁹. Wszakże rzeczywistość, świat, upadła natura ludzka nie przystają całkowicie do swych wzorców. Z tego więc punktu widzenia niezmiernie ważny jest edukacyjny walor tradycji i opatrnościowy charakter historii. W dziejach ludzkich, rzecz można, prześwieca sens i rozbrzmiewa boskie słowo.

Odpowiednikiem atomów w świecie moralnym okazuje się „słowo”. A jeśli tak jest, to umysł powszechny stanowi subtelny związek istot rozumnych. Słowu należy się jednak rozumienie. Pierwszy człowiek musiał być zatem istotą do pewnego stopnia uformowaną, podobną do Boga. Wynika stąd wniosek, że: „[...] to nie embriion ludzki jest stworzony na podobieństwo Boga” (L 128 [V]). Prawdziwa natura człowieka polega bowiem na zdolności uczenia się. Przekaz musiał rozpocząć się od istoty zdolnej do rozumienia i świadomego współtworzenia kultury:

Właśnie owo pierwsze słowo Boga do pierwszego człowieka przekazywane z pokolenia na pokolenie, zdumiewa dziecko w kolebce – to słowo właśnie wprowadza je w świat istot obdarzonych rozumem i przekształca w istotę myślącą. [...] To właśnie Bóg zwraca się stale do człowieka za pośrednictwem istot do Niego podobnych (L 129 [V]).

Przekaz uczyłowiczający odwołuje się do wspólnej tradycji jako podstawy, która dopiero umożliwia bezpośrednie obcowanie umysłów ludzkich. „Pozbawieni kontaktu z innymi umysłami, spokojnie skubalibyśmy trawę i nie rozmyślali o swojej naturze” (L 130 [V]) – ironicznie zauważa, rozmiłowany w tradycji, filozof. Myśl człowieka jako istoty indywidualnej jest jednocześnie myślą całego gatunku ludzkiego. Ujmowany obiektywnie rozum człowieka jest reproduktorem myśli Boga, chociaż stan rozumu aktualnego, subiektywnego – powiedzielibyśmy: zindywidualizowany stan umysłu powszechnego – każdorazowo powinien być wynikiem, pozostającego w zgodzie z ogólnym prawem, swobodnego wyboru. W przeciwnym wypadku – prowadzi on do błędu poznawczego i zła moralnego. Umysł powszechny, w którym uczestniczy każdy człowiek, stosownie do zajmowanego przezeń miejsca i posiadanych zdolności, znajduje swój najpełniejszy i najdoskonalszy wyraz w „systemie chrześcijańskim” (L 131 [V]). W innym zaś ujęciu: utożsamia się z tradycją chrześcijańską i... cywilizacją europejską. Zasadniczą jego treść stanowi więc

²⁹ A.D. Siclari, *La culture allemande comme fondement...*, s. 293.

intelektualna i filozoficzna spuścizna poprzedników, przekazicieli tradycyjnych sensów i pojęć podstawowych.

6. Ostatecznym celem człowieka jest zatem stopień jego własnej natury z naturą uniwersalną (L 109 [III]). Innymi słowy, przeznaczeniem człowieka jest jego doskonała socjalizacja, „[...] trud zniszczenia swego osobowego bytu i zastąpienia go bytem doskonale społecznym lub bezosobowym” (L 158 [VII]). Czym jest ów „byt doskonale społeczny”? Na tak zadane pytanie odpowiedzieć można, że jest on w pełni urzeczywistnioną ideą chrześcijańską, która osiągnęła poziom powszechności, katolicyzmu. W istocie rzeczy chrześcijaństwo dąży bowiem do wcielenia swej prawdy w byt historyczny. W tej sprawie oddajmy na chwilę głos Michałowi Gerszenzonowi:

Jest oczywiste, że ujmowana sama w sobie idea chrześcijańska jest wyższym stopniem wyrzeczenia, tzn. ascetyzmem; niemniej w takim stopniu, w jakim jest jej przeznaczone objęcie sobą całego świata, nieuchronnie musiała przepoczwaryć się i przyjąć charakter społeczny. Tak więc dla pełni chrześcijaństwa w równym stopniu są konieczne zarówno element ascetyczny, jak i element społeczny³⁰.

Wyrzeczenie się dumnego Ja, ascetyzm na rzecz procesu społecznego i, rozumiane dosłownie, społeczne wcielenie idei chrześcijańskiej – oto zadanie stojące przed chrześcijaństwem społecznym, czynnym. W procesie tym nie do przecenienia jest (meta)historyczna rola, jaką w „teatrze świata” powierzono właśnie katolicyzmowi. To dlatego myśliciel uznał papieżstwo za „widoczny znak jedności” i „znak ponownego zjednoczenia” (L 155 [VI]). Stąd też wyrastała jego zacięta polemika z protestantyzmem. Twierdził bowiem, że reformacja, rozbijając jedność chrześcijańskiego świata, przywróciła pogański podział. Co więcej, „przesąd protestancki” zniekształcił ogląd współczesnej cywilizacji, albowiem wymazał ze świadomości ideę jedności chrześcijaństwa średniowiecznego, przekreślił jedność narodu chrześcijańskiego (L 152, 154, 145 [VI]).

Jak łatwo się przekonać, tezy te stoją blisko kręgu idei rozwijanych na gruncie tradycjonalizmu francuskiego, w tym zwłaszcza poglądów Louisa de Bonalda i Josepha de Maistre’a (ten ostatni, przypomnijmy, przebywał w Rosji jako poseł Królestwa Sardynii w latach 1803–1817). Wystawiając się, być może, na zarzut anachronizmu, związany z datą publikacji przywołanego świadectwa, przytoczmy jednak wyrazisty i skondensowany przykład takiej antyprotestanckiej literatury tradycjonalistycznej. Odwołajmy się tym razem do twórczości de Maistre’a. Otóż w powstałym w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku tekście *Sur le protestantisme*, chociaż opublikowanym dopiero pośmiertnie w 1870 roku, sabaudzki kontrrewolucjonista wcale nie skrywał swoich nieprzejednanych, jednoznacznie negatywnych poglądów na istotę i historyczną rolę protestantyzmu. Zresztą postawie tej dawał on wyraz również w innych swoich utworach i wypowiedziach. W jego oczach reformacja oznaczała bowiem błędną apoteozę rozumu indywidualnego i – co gorsza – nieuprawnione, bluźniercze postawienie go w miejsce rozumu powszechnego. Skutki tego karygodnego uczynku były niszczące dla odwiecznego (*scil.* dotychczasowego), gdyż ustanowione przez

³⁰ M.O. Gerszenzon, *P.Ja. Czaadajew. Żizn’ i myszlienije* [w:] *idem, Gribojedowska Moskwa. P.Ja. Czaadajew, Oczerki proszlogo*, Moskwa 1989, s. 201.

Boga i uświęconego tradycją, porządku społecznego. Reformacja stała się zatem zaczątkiem wszelkich plag współczesności. Jako że protestantyzm był w swej istocie połączeniem herezji religijnej z herezją cywilną, musiało to pociągnąć za sobą jak najgorsze skutki: świat współczesny został zainfekowany i opanowany przez ducha rebelii. Innymi słowy, protestantyzm to sankiulotyzm religii³¹. Z takimi oto poglądami hrabia de Maistre przybywa do Rosji i, o ile nam wiadomo, w tej materii swych przekonań ani nie zmienił, ani nie porzucił. Z podobnie negatywnym obrazem i oceną protestantyzmu spotykamy się w pismach filozofa z Basmannej. A trzeba przyznać, że spogląda on na protestantyzm właśnie z punktu widzenia historiozofii, nie zaś różnic dogmatycznych³². Także tutaj protestanckie rozproszenie i katolicka jedność tworzą podstawowy, religijny kontrast w łonie cywilizacji Zachodu.

Mimo życia w rozproszonej, „upadłej” rzeczywistości, pośród świata religijnych i politycznych podziałów, w obliczu niebezpieczeństwa utraty zmysłu prawdy i dezorientacji w coraz to bardziej „pokawałkowanym” świecie, Czaadajew obstaje przy boskiej – scalającej i ocalającej zarazem – prawdzie. Pokrzepiony nią przekonuje:

Prawda jest jedna: Królestwo Boże, niebo na Ziemi, wszystkie obietnice Ewangelii – to nic innego, jak zapowiedź i urzeczywistnienie połączenia wszystkich myśli ludzkości w jedną myśl, i ta jedna myśl jest myślą samego Boga, to znaczy ziszczonym prawem moralnym (L 178 [VIII]).

Innymi słowy, filozof rosyjski oczekuje „wielkiej syntezy apokaliptycznej”. Historiozofia Czaadajewa opiera się na planie providencjalistycznym: Opatrzność Boża przejawia się w procesie historycznym. Otóż podobnie jak ponadindywidualna siła określa świadomość indywidualną, tak i Bóg realizuje swoje historyczne plany za pomocą narodów, traktowanych jako „osobowości moralne”. Historia ma sens i dąży do wyznaczonego z góry celu, jest zatem i drogą (stającym się światem), na której chaos (rozproszenie) przekształca się w proces dziejowy (jednoczenie). Nic więc dziwnego, że rosyjski myśliciel postrzegał protestantyzm jako siłę wstrzymującą, inwolucyjną. Jak wiemy, misją jednostek i narodów jest osiągnięcie stanu powszechności, urzeczywistnienie pełnej jedności.

Od czasów paruzji Chrystusa esencją dziejów stanowi chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm i papieństwo, rozumiane jako gwarancja nadejścia wciąż wyczekiwanej jedności. Zwracając swój wzrok ku Zachodowi, rosyjski myśliciel podkreśla, że cywilizacja zachodnioeuropejska w całości opiera swój byt na przesłankach chrześcijańskich (L 83 [I]). Spoglądając zaś retrospektywnie, dodaje jeszcze, że średniowiecze było epoką historyczną, w której jedność świata chrześcijańskiego zrealizowała się w sposób najpełniejszy. W okresie tym religia była w istocie rzeczy twórczynią i wychowawczynią narodu chrześcijańskiego, rodzicielką umysłowości. Niestety odrodzenie i reformacja zniszczyły ją. Odtąd też rozpoczął się nieustanny proces duchowej i społecznej atomizacji. Ocenę tę Czaadajew podtrzymywał także w stosunku do czasów mu współczesnych, chociaż dostrzegał również przesłanki „nowej

³¹ J. de Maistre, *Oeuvres*, Paris 2007, s. 311, 312, 317, 330. (Odnajmy wariant tytułu: *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*).

³² W.W. Zieńkowskij, *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'*, s. 489–490.

jedności”, kielkujące na gruncie przemian chrześcijaństwa XIX-wiecznego, przynajmniej mogące stanowić zapowiedź kolejnego etapu w dziejach Królestwa Bożego na ziemi. Aby jednak zasada religijna była w stanie realnie kształtować epokę świecką, należy ją uwolnić od poniżającej zależności od „potęg ziemskich” (L 257). Bynajmniej nie o rozdział Kościoła i państwa i nie o oddzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum* zabiega filozof, lecz o ich jedność i tym samym dobrowolne podporządkowanie rzeczywistości świeckiej zasadzie religijnej. Ani zachodni populizm rewolucyjny, ani przejęty przez prawosławie bizantyjski cesaropapizm nie mogły znaleźć w jego oczach szczerego uznania. Nadzieję, cnotę chrześcijańską *par excellence*, lokował więc w przyszłości...

Wybuch rewolucji lipcowej we Francji przekonał jednak filozofa, że wyczekiwana nowa era nie jest aż tak bliska, jak się tego spodziewał. Tak więc w latach 1829–1836 optymizm historiozoficzny filozofa ulegał stopniowemu złagodzeniu, a w końcu wkrađło się też rozczarowanie. Podkreślmy jednak, że równolegle do oceny Zachodu zmienia się stosunek myśliciela do Rosji³³. Daje temu wyraz w *Apologii obłąkanego*, niedokończonym tekście powstałym na przełomie 1836 i 1837 roku. Warto odnotować, że w okresie tym myśl filozofa nieco zbliżyła się – zachowując swoją odrębność i nastawienie polemiczne – do stanowiska słowianofilskiego.

7. Odnosząc się w *Pierwszym liście filozoficznym* do sytuacji Rosji, Czaadajew przekonuje, że jest to kraj zapomniany przez Opatrzność, znajdujący się na marginesie historii: „Żyjemy wyłącznie teraźniejszością w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju” (L 74 [I]). Jeśli można mówić o rozwoju, to tylko ilościowym: „Rośniemy, ale nie dojrzewamy” (L 76 [I])³⁴. Diagnoza Czaadajewa była naprawdę gorzka. Przekonuje, że Rosjanie jako naród to tylko zbiór jednostek, cechuje ich brak zakorzenienia, tułactwo duchowe, nomadyczność. Skażeni doraźnością nie są zdolni ani do wytrwałej pracy materialnej, ani do prawdziwej twórczości duchowej. Jako Rosjanin zwraca się do Rosjan:

Wszyscy mamy wygląd podróżników. Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegokolwiek; nie mamy nawet ogniska domowego, nie mamy nic, z czym czulibyśmy się związani [...], nic trwałego, nic stałego, wszystko przepływa, wszystko mija, nie pozostawiając śladu ani w nas, ani poza nami. We własnych domach czujemy się jak na postoju, w rodzinie sprawiamy wrażenie ludzi obcych, w miastach – koczowników [...] (L 73 [I]).

Współczesny Rosjanin nie potrafi więc zakorzenić się w świecie, „[...] ponieważ nie kieruje nim świadomość nieprzerwanej ciągłości” (L 77 [I]). Dlatego też Rosja nie zajęła dotąd – wydawałoby się – przynależnego jej miejsca w moralnym świecie narodów: nie uczestniczy w rozwoju powszechnym, nie jest częścią

³³ Por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 103–108.

³⁴ W tekście *Erudycja i piśmiennictwo* (1861) Fiodor Dostojewski zakreśla konserwatywną, poczwiennicką formułę rozwoju: „Oto nasza odpowiedź: dojrzewamy i dojrzejemy. Jesteśmy optymistami i wierzymy. Społeczeństwo rosyjskie musi połączyć się z glebą ludową i wchłonąć w siebie ludowy element. Jest to nieodzowny warunek jego istnienia, a gdy coś się stało absolutną koniecznością – oczywiście się dokona” (*Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 115). Słowa te można uznać za jedną z ważniejszych odpowiedzi na gorzką diagnozę Czaadajewa.

zbiorowej świadomości i w ogóle nie wydaje się zdolna do prawdziwego rozwoju. Przyczynami tego stanu rzeczy są moralna i historyczna izolacja, partykularyzm religijny i narodowy, wspólnym zaś ich źródłem pozostaje schizma religijna. Ową „pozahistoryczność” Rosji należy zatem ujmować jako bezpośredni skutek niegdyśszych podziałów w łonie chrześcijaństwa. Jednym słowem: zmiany na poziomie kulturalnym i politycznym zostały rozbieżnie ukierunkowane przez poprzedzające je w czasie przemiany religijne. Powyższe uwagi historyczne zdają się potwierdzać tezę o religijnym ufundowaniu kultury, co, rzecz jasna, pozostaje w zgodzie z ogólnym stanowiskiem Czaadajewa.

Dostrzegalna jest natomiast zmiana poglądów w *Apologii obłąkanego*; co prawda, myśliciel podtrzymuje w niej swe podstawowe tezy, ale wyprowadza z nich teraz odmienne wnioski. Przekonuje, że owo zapomnienie przez Opatrzność jest wpisane w Zamyśl Boga. Reformy dokonane przez Piotra I były możliwe właśnie dzięki temu, iż Rosja stanowiła „niezapisaną kartę”, a zatem europeizacja i wkroczenie w historyczność były i nadal są dla niej możliwe: „Piotr Wielki znalazł w swoim domu jedynie kartkę białego papieru i swą silną ręką napisał Europa i Zachód; i od tej pory należymy do Europy i Zachodu”³⁵. W czasach obecnych Rosja – czemu nie sposób było zaprzeczyć – zajęła uprzywilejowane miejsce w porządku politycznym Europy, w przyszłości powinna wszakże wypowiedzieć „nowe słowo” w porządku intelektualnym, zaproponować rozwiązanie narastających sprzeczności europejskich (L 205). Rosja – przekonywał w 1835 roku, i czynił to w formie dość egzaltowanej – „ma dać pewnego dnia rozwiązanie wszystkich problemów dyskutowanych w Europie” (L 199). Jakże dalece rozmiągają się te słowa z surowymi ocenami, upublicznionego rok później, *Pierwszego listu filozoficznego*! Jakkolwiek by sądzić, warto jednak podkreślić, że ewolucja tej myśli filozoficznej i jej zawile perypetie ostatecznie znajdują pozytywny oddźwięk na gruncie (pre)ekumenicznej myśli religijnej: „[...] trudno zaiste – przekonuje Walicki – podważyć hipotezę, że modyfikacja poglądów doprowadziła Czaadajewa do widzenia religijnej przyszłości świata jako połączenie Kościoła zachodniego ze wschodnim”³⁶.

Ad finem. Historyczny charakter chrześcijaństwa umożliwiał ujęcie historii świata jako ciągłego, zmierzającego ku jedności procesu. Czaadajew wyrażał tę prawdę już w *Pierwszym liście filozoficznym*:

Zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten, kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie, można powiedzieć, całą filozofię chrześcijaństwa, gdy unaocznia, co dało ono ludziom i co da im w przyszłości (L 81 [I]).

Rozważania historiozoficzne autora *Listów filozoficznych* opierają się zatem na religijnym oglądzie świata. W jej zaś ramach uniwersalność prawdy historiozoficznej

³⁵ P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, s. 67.

³⁶ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 47.

– powszechności, katolickości – łączy się z providencjalizmem. Znajduje ona także odzwierciedlenie w rozważaniach wokół zagadnienia rosyjskiego. Jak to bowiem możliwe, że Opatrzność zapomniała o Rosji? I czy to możliwe, żeby teoria uniwersalistyczna zawierała taką „wyrwę” w swym całościowym planie? Jeśli filozof chciał zachować swój uniwersalizm, to musiał zarazem uznać, że sama ta „marginalizacja” Rosji jest tylko (nieco zagadkową) częścią opatrnościowego planu³⁷. Tak byłoby w planie religijnym, ale przecież niepoddająca się prostej schematyzacji historia (polityczna) nie dawała o sobie zapomnieć i wciąż przynosiła filozofowi kolejne gorzkie rozczarowania³⁸. Stawała się też „bólącym” punktem świadomości i tym samym zaczątkiem pogłębionego, filozoficznego myślenia o Rosji i Europie.

Jedyne wyjście, jakie rosyjski myśliciel mógłby w tej sytuacji wskazać, to perspektywa chrześcijaństwa jako religii zdolnej do przemieniania zarówno duszy, jak i ciała świata. Zaiste trudna to wiara! Wiara osobista musi tu przetrwać w obliczu postępującego kryzysu tradycji, w sytuacji zmurszenia jej ziemskich fundamentów i przynajmniej częściowego upadku nadziei na przyszłość. Na zakończenie przywołajmy raz jeszcze słowa filozofa, podkreślającego, że mimo wszystko nie „szlakiem ojczyzny”, lecz „szlakiem prawdy” trzeba podążać. Każdą prawdę cząstkową (indywidualną, rodzinną, narodową) należy przeto rozważać *sub specie* wszechcałości bytu, w którym dopiero może się ona w pełni urzeczywistnić.

Wypada więc przyjąć, że podstawowa idea rosyjskiego myśliciela zawiera się w chrześcijaństwie społecznym. Historia jest bowiem polem urzeczywistniania prawdy religijnej: jedności i powszechności. Z tego punktu widzenia katolicyzm pozostaje najdoskonalszym (oczywiście w warunkach stającej się prawdy historycznej) wcieleniem chrześcijaństwa społecznego. Niestety prawosławie, odwracając się od świata, nie podjęło trudu takiego społecznego kształtowania prawdy. Jednakowoż uwewnętrzniona prawda chrześcijaństwa wschodniego może stanowić uzupełnienie, a właściwie mówiąc – dopełnienie chrześcijaństwa zachodniego na ich wspólnej drodze ku jedności i powszechności. Pomimo swych pesymistycznych wydzwięków historiozofia Czaadajewa wzywa więc do działania, do historycznego i społecznego wcielania prawdy, natomiast pozostaje powinnością filozofii jej formułowanie i wypowiadanie, nawet jeśli byłaby to prawda z gatunku tych najbardziej gorzkich.

³⁷ Taką ścieżką interpretacyjną podążał W.W. Zieńkowski, *P.Ja. Czaadajew kak religioznyj myslitel*, s. 490–491.

³⁸ Świadczy o tym artykuł „*L'Univers*” 15 stycznia 1854 (P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinenij...*, t. 1, s. 564–569). Znaczenie tego tekstu podkreśla R. Pipes (*Rosyjski konserwatyzm*, s. 125–126). W nim to rosyjski filozof daje wyraz swym historycznym i politycznym poglądom, do których doszedł w końcowym okresie życia. Stosunki między Rosją i Europą myśliciel postrzega teraz jako zderzenie niewolnictwa z wolnością (podkreślając wszechobecność w życiu Rosji ducha zniewolenia, czego najbardziej wyrazem było poddaństwo chłopstwa), a nawet przedstawia je w kategoriach walki ciemności z jasnością.

Bibliografia

- Bonald L. de, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, t. 3, Paris 1859.
- Bonald L. de, *Législation primitive considérée dans les derniers seules lumières de la raison* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, t. 1, Paris 1859.
- Bonald L. de, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris 2012.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009.
- Czaadajew P., *Apologia obłąkanego*, tłum. J. Dobieszewski [w:] *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej*, J. Dobieszewski (red.), Warszawa 1998, s. 63–75.
- Czaadajew P., *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992.
- Czaadajew P.Ja, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1, Warszawa 1982.
- Gersezon M.O., *P.Ja. Czaadajew. Żizn' i myszlienije* [w:] *idem, Gribojedowskaja Moskwa. P.Ja. Czaadajew, Oczerki proszłogo*, Moskwa 1989, s. 107–220.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, tłum. E. i W. Słobodnikowie, t. 2, Warszawa 1952.
- Lewickij S.A., *Oczerki po istorii ruszskoj filozofii. Tom pierwyj* [w:] *idem, Tragedija swobody. Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 2008, s. 529–678.
- Maistre J. de, *Oeuvres*, Paris 2007.
- Mandelsztam O., *Piotr Czaadajew* [w:] *idem, Niegrabiony i nierozgromiony. Wiersze i szkice*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2011, s. 49–54.
- Mierieżkowskij D.S., *Czaadajew (1794–1856)* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 407–418.
- Pipes R., *Konserwatyzm rosyjski. Studium kultury politycznej*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2009.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Quénet Ch., *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931.
- Siclari A.D., *La culture allemande comme fondement de la divergence entre Čaadaev et Kireevskij sur la philosophie de l'histoire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 287–298.
- Skoczyński J., *Obłąkany filozof* [w:] *idem, Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Kraków 1999, s. 65–70.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wielomski A., *Filozofia polityczna tradycjonalizmu francuskiego. 1789–1830*, Kraków 2003.
- Zeldin M.-B., *Chaadayev's Quarrel with Kant. An Attempt at a Cease-Fire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 277–285.
- Zieńkowskij W.W., *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 472–494.