

B o g u s ł a w   Ż y ł k o

## Gustaw Szpet jako historyk filozofii rosyjskiej

*Słowa kluczowe: Gustaw Szpet, filozofia w Rosji, fenomenologia w Rosji, dyglosja, inteligencja rosyjska, filozofia kultury*

Dwudziesty wiek – wielki i przerażający jednocześnie – pozostawił po sobie ogromne dziedzictwo myśli, które dopiero teraz, w nowej sytuacji historycznej, jesteśmy w stanie należycie poznać i ocenić. Często jest to dziedzictwo ocalone dzięki ofiarności wielu ludzi, którzy zdołali je przechować nierzadko z narażeniem życia. Dotyczy to zwłaszcza dzieł powstałych pod „niedobrym niebem” Rosji, która tak nierozumnie roztrwoniła skarby kultury duchowej. Wiele z nich przepadło bezpowrotnie, część czeka na ponowne odkrycie w archiwach Łubianki, a część szczęśliwie wraca do krwioobiegu życia intelektualnego.

Ten ostatni przypadek można zilustrować dziejami dorobku wybitnego filozofa, filologa i tłumacza, Gustawa Szpeta (1879–1937), w Polsce, niestety, niemal nieznanego. Rzecz tym bardziej niezrozumiała, że – jak przyznają to sami jego rosyjscy biografowie – pochodził z rodziny polskiej. Jego matka Marcelina była Polką wyznania katolickiego. Ojciec, którego przyszły myśliciel nie znał, był węgierskim oficerem. Gustaw żywił szacunek do matki, prostej kobiety, która szcieniem zdobywała środki potrzebne do wykształcenia syna. Po jej śmierci w 1932 roku, napałstek, którym się posługiwała, jako największa relikwia znajdował się zawsze na jego biurku. O relacjach między synem i matką (i najbliższą rodziną) świadczą listy Gustawa Szpeta (pisane po polsku), które niedawno zostały wydane w Moskwie.

Zasługi Szpeta dla kultury rosyjskiej (i nie tylko) są ogromne. Był najwybitniejszym fenomenologiem w Rosji. Osobiście poznał przed pierwszą wojną światową Edmunda Husserla, z którym przez jakiś czas korespondował. Pierwsza jego duża praca – *Zjawisko i sens* – jest najpełniejszym (niepobawio-

nym akcentów krytycznych) wykładem zasad fenomenologii. Po przewrocie bolszewickim Szpet, choć nie czuł sympatii do marksizmu, zaangażował się w działalność kulturalną. Znajdował się na liście filozofów i intelektualistów rosyjskich, których nowa władza siłą w 1922 roku wyrzuciła z kraju na dwóch „statkach filozoficznych”. Dzięki usilnym prośbom i wstawiennictwu wielu wpływowych osób pozostał jednak w kraju. Publikował książki, organizował placówki naukowo-kulturalne, uczestniczył w pracach towarzystw naukowych i redakcjach czasopism. Pod koniec lat dwudziestych, w związku z postępującą stalinizacją życia społeczno-politycznego, ogarniającą właściwie wszystkie dziedziny, Szpeta uznaje się za osobę ideowo obcą, a pole jego aktywności zostaje drastycznie ograniczone. Pozostają mu przekłady (biografowie różnią się w ocenie poliglotyzmu Szpeta; jedni mówią o 13 językach, którymi miał on władać, inni podają jeszcze większą cyfrę, bo 19) i praca redakcyjna. W ciągu stosunkowo krótkiego czasu przełożył około 20 dzieł, wśród nich tak trudne teksty, jak *Fenomenologia ducha* Hegla. Tłumaczył i komentował również teksty literackie. Wielkim osiągnięciem w tej ostatniej sztuce jest jego obszerny komentarz do *Klubu Pickwicka* Charlesa Dickensa (wydany w osobnej książce).

Gustaw Szpet został aresztowany w nocy z 14 na 15 marca 1935 roku pod absurdalnymi zarzutami sprzyjania hitlerowskiemu Niemcom przy pracy nad nowym dużym słownikiem niemiecko-rosyjskim i otrzymał stosunkowo łagodny na owe czasy wyrok – 5 lat zsyłki na Syberię. Dwa lata później, w czasie „wielkich czystek”, już w Tomsku, zostaje ponownie aresztowany i 16 listopada 1937 roku jego życie zostaje ostatecznie przerwane przez pluton egzekucyjny.

Jego podstawowe dzieła, wydawane w latach dwudziestych, kiedy był wiceprezydentem elitarnej i w dużym stopniu niezależnej od oficjalnej polityki kulturalnej placówki naukowej – Państwowej Akademii Nauk Artystycznych (GACHN) – są obecnie wznawiane, niektóre z wielką pieczołowitością i ogromnym nakładem sił rekonstruowane na podstawie zachowanych rękopisów<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Główna zasługa w ponownym włączeniu dorobku Gustawa Szpeta do obiegu filozofii współczesnej przypada wybitnej badaczce jego spuścizny, Tatianie Szczedrej. Dzięki jej energii i pracowitości wiele jego dzieł ujrzło światło dzienne w nowych krytycznych wydaniach. Szczęśliwie zachowane archiwum Szpeta pozwoliło liczne materiały odczytać na nowo. Postać i dzieło Gustawa Szpeta przybliżyła jej książka *Archiw epoki: tematyczne jedinstwo rosyjskiej filozofii* (Moskwa 2008), jak również dwa zbiorowe tomy wydane pod jej redakcją: *Gustaw Szpet i jego filozoficzne dziedziny* (Moskwa 2006) i *Gustaw Szpet i jego filozoficzne dziedziny. U źródeł semiotyki i strukturalizmu* (Moskwa 2010). Jej wysiłkowi należy zawdzięczać dwutomowe wydanie fundamentalnej pracy Szpeta, poświęconej dziejom filozofii rosyjskiej: *Oczekiwania rosyjskiej filozofii* (Moskwa 2008–2009), przy czym pierwszy jej tom stanowi na nowo przejrzaną i opatrzoną obszernym komentarzem edycję z 1922 roku, zaś drugi zawiera materiały do niej, zrekonstruowane na podstawie zawartości archiwum filozofa.

## 1

Historią filozofii rosyjskiej Szpet zajął się w szczególnym okresie swojej biografii, okresie zarazem wyjątkowym w historii kraju i narodu, który tę filozofię wydał. Książka powstawała w trudnych dla autora warunkach materialnych i duchowych. Jej pierwsza część została napisana w ciągu kilku miesięcy 1922 roku, w czasie „komunizmu wojennego”, z wszystkimi jego konsekwencjami dla normalnej pracy umysłowej (i w tym samym roku została wydana). Wydając ją, autor miał świadomość jej braków, wynikających z pośpiechu, utrudnionego dostępu do źródeł i nieosiągalności wielu ważnych zagranicznych publikacji.

Istotniejsze dla powstałego w takich okolicznościach dzieła były jednak trudności „wewnętrzne”, wypływające ze stanu ducha autora, który z kolei pozostawał w ścisłej zależności z ogólną sytuacją w kulturze, a zwłaszcza w filozofii tamtego czasu. Rok 1922 to rok „statku filozoficznego”, oznaczającego początek końca autentycznej filozofii w Rosji, rok, w którym do obozu specjalnego przeznaczenia na Wyspach Sołowieckich trafili pierwsi „inaczej myślący”. Rok wcześniej w uniwersytetach zlikwidowano wydziały filozoficzne (jako niemarksistowskie), wprowadzając na ich miejsce wydziały nauk społecznych. W historii Rosji była to już druga likwidacja filozofii w uniwersytetach. Po raz pierwszy stało się to w 1850 roku za panowania Mikołaja I. Ale jest to jeszcze czas, kiedy Szpet poważnie wierzy w możliwość realizacji idei znanej jako „rosyjskie (słowiańskie) odrodzenie”. Głosi ona, że po odrodzeniu romańskim (włoskie historyczne odrodzenie) i germańskim (przełom XVIII i XIX wieku) powinno nastąpić trzecie odrodzenie – „odrodzenie słowiańskie”. Ideę tę, niezwykle popularną w okresie Srebrnego Wieku, sformułował najdobitniej Tadeusz Zieliński, filolog klasyczny, wykładający przez długie lata w Rosji i odgrywający dużą rolę w rosyjskim życiu literackim i naukowym. Paradoksalnie, według Szpeta, szansę na jej urzeczywistnienie otworzyła dopiero rewolucja bolszewicka, która – burząc stary system rosyjskiego życia umysłowego i eliminując z niego starą inteligencję – umożliwiła przeprowadzenie rewolucji kulturalnej, połączonej z wytworzeniem nowej inteligencji o zasadniczo nowej ideologii.

Przekonanie o możliwości mającego nastąpić renesansu w Rosji wpłynęło niewątpliwie na decyzję o pozostaniu w kraju. Decyzję – dodajmy – brzemienne w skutkach, która przyczyniła się też do podjęcia przez Szpeta ważnego intelektualnego wyzwania: napisania historii rodzimej myśli filozoficznej. Przed wejściem w jakościowo nowy, *dojrzały* okres dalszego rozwoju filozofii należy spojrzeć na przebytą drogę, podsumować osiągnięte wyniki. We wstępie do swojej pracy Szpet wyraźnie łączy ze sobą te sprawy: „jeśli moja wiara w rosyjski Renesans, w nową, zdrową, ludową inteligencję, w nową, jeśli kto

chce, arystokrację, arystokrację talentu, ma uzasadnienie i jeśli ten Renesans przyniesie ze sobą również nową filozofię w tym stadium rozwoju, który uważam za wyższy, to nasza rewolucja w filozoficzno-kulturalnym aspekcie «świadomości» powinna pobudzać do optymistycznych nastrojów. I taki optymizm w moich oczach jest zdrowym optymizmem”<sup>2</sup>.

Moment historyczny, którego świadkiem i zarazem uczestnikiem był Szpet, określił zatem jego punkt widzenia na przeszłość filozofii rosyjskiej. Patrzy on na tę przeszłość z pozycji zwolennika „filozofii jako wiedzy, a nie jako moralności, nie jako kazania, nie jako światopoglądu”<sup>3</sup>. To jest ta filozofia, którą Szpet uważa za historycznie jej wyższy stopień, którego filozofia rosyjska jeszcze jako całość nie osiągnęła. Proces dochodzenia do tego ideału filozofii jako wiedzy trwa, a najbliższą tego ideału – jak można się łatwo domyślić – jest jego własna fenomenologia.

Szpet broni się przed zarzutem stronniczości i ahistoryczności swojego stanowiska. Można niejako „od tyłu”, „od końca” spojrzeć na rozwój filozofii i z tego „końca” uczynić swoje kryterium. Tylko żeby nie mieszać tego z ideą „postępu”, która w sferze ducha jest bardzo wątpliwa. O historyczności lub niehistoryczności wywodu decyduje *kontekst*, wybór i ukonstytuowanie tego kontekstu. Dla Szpeta najbliższym kontekstem jest ogólna historia oświaty i nauki w Rosji, czyli kontekst filozoficzno-kulturowy. Pisze: „Nie chciałem wchodzić w empirię kulturowo-bytowego środowiska historii, chciałem pozo- stawać w sferze filozoficznego i filozoficzno-historycznego oświecenia naszej kultury”<sup>4</sup>. Odwołując się do rozróżnień wprowadzonych w okresie tak zwanego przełomu antypozytywistycznego, opowie się za potrzebą interpretacji, dążeniem do „rozumienia” zjawisk kultury, przedkładając je nad „wyjaśnianie”, ku któremu ciąży z kolei marksizm. Pisze przy tym dość zagadkowe zdanie, iż chciałby zostać marksistą, ale wszelkich wyjaśnień będzie się starał unikać.

## 2

Podążając śladami Szpeta, sami też nie będziemy zagłębiać się w „empirię” rosyjskiego procesu historyczno-filozoficznego (choć ta warstwa nie jest u niego wcale taka wąta – przez stronicę jego książki przewijają się setki nazwisk i tytułów dzieł; po dziś dzień jest ona podstawowym źródłem biblio- i biograficznej informacji o pierwszych krokach filozofii w Rosji), skupiając się raczej na zagadnieniach „filozoficznego i filozoficzno-historycznego oświecenia” kultury rosyjskiej. Zastosowane przez Szpeta w jego książce podejście, podyktowane z kolei specyfiką rosyjskiego dochodzenia do filozofii, sprawia – jak słusznie

<sup>2</sup> G. Szpet, *Oczerk razwitija russkoj filosofiji*, t. I, Moskwa 2008, s. 44.

<sup>3</sup> Tamże, s. 40.

<sup>4</sup> Tamże, s. 41.

zauważa Władimir Kantor – że autor „w istocie rzeczy buduje swoją filozofię historii i kultury Rosji”<sup>5</sup>.

Problem zrozumienia tematu „filozofia rosyjska”, który zgodnie z kierunkiem myśli Szpeta można przeformułować w temat „sytuacja filozofii w Rosji”, w jego historycznym przekroju wymaga dobrania, a ściślej – skonstruowania, odpowiedniego kontekstu. W jego propozycji takiego kontekstu na plan pierwszy wybijają się dwa czynniki: językowy (sytuacja językowa na Rusi Moskiewskiej i w Rosji sprzed Piotra I) oraz społeczny (rozwój i przemiany inteligencji rosyjskiej). Spróbujmy je przedstawić bliżej.

Językowym uwarunkowaniem, rzutującym na powstanie i dalszy rozwój filozofii, w opracowaniach historyczno-filozoficznych nie poświęca się zazwyczaj wiele miejsca. U Szpeta jest to sprawa pierwszorzędna, decydująca o trudnych narodzinach filozofii w jego kraju i bardzo długim wybijaniu się jej na samodzielność jako w pełni autonomicznej dziedziny kultury.

Chodzi o to, że Ruś przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie to, że dokonało się to nie w języku greckim, który był językiem obowiązującym we wszystkich dziedzinach życia w Imperium Bizantyjskim (w kościele i w całej kulturze), lecz za pośrednictwem specjalnego misyjnego „języka słowiańskiego”, który został stworzony przez braci sołuńskich Metodego i Konstantyna na bazie dialektów południowosłowiańskich. Dla Szpeta było to wydarzenie o fundamentalnym znaczeniu:

Rosja weszła do rodziny chrześcijańskiej. Ale weszła jako sierota. Konstantynopol był jej ojcem chrzestnym, naturalnego nie było. W chępliwym nazywaniu siebie *trzecim Rzymem* podkreślała swój brak ojcostwa, ale nie uświadamiała sobie tego braku. Stała się chrześcijańską, ale bez tradycji antycznej i bez historycznego dziedziczenia kulturowego. Bałkańskie góry nie pozwoliły rozlać się źródłom starożytnej kultury europejskiej po rosyjskich równinach<sup>6</sup>.

Język cerkiewnosłowiański stał się swoistą barierą odgradzającą Rosję od kultury antycznej. Inaczej się stało na Zachodzie, gdzie chrześcijaństwo zostało przyjęte w języku antycznym. Dzięki znajomości łaciny dostęp do kultury antycznej dla wykształconej części społeczeństw (duchowieństwa i arystokracji) był otwarty.

Zupełnie nie tak było u nas. Nas ochrzczono po grecku, ale język dano nam bułgarski. Co mógł przynieść ze sobą język narodu pozbawionego tradycji kulturalnych, literatury, historii? Bracia sołuńscy odegrali dla Rosji fatalną rolę... (...) Bizancjum nie wytrzymało naporu dzikiego Wschodu i zaniósł swoje dziedziczne rzeczywiste skarby na Zachód, nam zaś

<sup>5</sup> W.K. Kantor, *Gustaw Szpet jak istorik ruskoj filosofiji*, [w:] *Gustaw Szpet i sowriemien-naja filosofija gumanitarnogo znanija*, Moskwa 2006, s. 270. Artykuł ten następnie posłużył za wstęp do książki Szpeta o rozwoju filozofii rosyjskiej.

<sup>6</sup> G. Szpet, *Oczerk razwitija ruskoj filosofiji*, dz. cyt., s. 54.

przekazało jedynie surogaty własnego wyrobu, wymyślone w epoce jego moralnego i intelektualnego wynaturzenia”<sup>7</sup>

– pisze z goryczą Szpet.

Przyjęcie chrześcijaństwa w języku cerkiewnosłowiańskim, prowincjonalnym, opartym na bułgarsko-macedońskim dialekcie, odcięło Rosję od dziedzictwa antycznego i zdeterminowało historyczne zapóźnienie Rosji w stosunku do Zachodu. W Bizancjum używano języka greckiego, cała antyczna filozofia i literatura była dostępna dla ludzi władających tym językiem. Natomiast na Rusi

myśl oderwawszy się od źródła bezradnie szamotała się w literowych sieciach „bułgarskiego” przekładu. Przy ogólnej ignorancji jego dostępność z upływem czasu nie wzrastała, lecz zmniejszała się<sup>8</sup>.

Teza Szpeta o zgubnej roli języka staro-cerkiewno-słowiańskiego dla kultury rosyjskiej (i filozofii jako jej istotnej części, stanowiącej o samoświadomości narodu), w dodatku tak ostro postawiona, musiała wzbudzić spór, w którym oprócz głosów podzielających stanowisko Szpeta (G. Fiedotow, F. Stiepun), pojawiły się opinie polemizujące z nim (D. Czyżewski). Jest to duży i ważny temat, zasługujący na osobne omówienie, ale już wykraczający poza historiozoficzną koncepcję Szpeta. Osobnym i też ważnym tematem jest rola języka cerkiewnosłowiańskiego w kształtowaniu się współczesnego rosyjskiego języka literackiego.

Wracając do koncepcji Szpeta i do twierdzenia o językowej barierze, odgradzającej od dziedzictwa antycznego, tak istotnego dla Zachodu nawet w okresie średniowiecza, trzeba powiedzieć, że w jej ramach tłumaczy się również inne fakty z dziejów rosyjskiej kultury duchowej. Choćby nieobecność w nich tak ważnego zdarzenia, jak renesans (na Zachodzie odrodzenie było możliwe dlatego, że żywy związek z kulturą antyczną nigdy nie został przerwany). Zamiast niego Moskwę ogłoszono „trzecim Rzymem” i utworzono teorię Świętej Rusi, dobrowolnie jeszcze bardziej izolując się od świata zachodniego. Z dzisiejszego punktu widzenia sytuację językową Rusi Moskiewskiej określa się jako dyglosję. Boris Uspieński, który temu problemowi poświęcił specjalne studia, określa dyglosję jako „taką sytuację językową, kiedy dwa różne języki

<sup>7</sup> Tamże, s. 55.

<sup>8</sup> Tamże, s. 55–56. Niektórzy współcześni badacze, analizujący piśmiennictwo staroruskie, potwierdzają tezę Szpeta o hamującym wpływie języka cerkiewnosłowiańskiego na twórczość rodzimą. Autorzy staroruscy nie zdradzają znajomości greckich oryginałów, cytując jedynie już wcześniej istniejące przekłady dzieł greckich na język słowiański. W. Hryniewicz, referujący prace F.J. Thomsona nad recepcją chrześcijańskiej kultury bizantyjskiej w Dawnej Rusi, pisze, że w procesie nawracania Rusi na chrześcijaństwo kościół „nie zadbał o to, aby rozpowszechnić znajomość języka greckiego, będącą warunkiem twórczej asymilacji. Z tego punktu widzenia bogactwa kultury greckiej i bizantyjskiej nie mogły znaleźć na Rusi głębokiego zakorzenienia i pełnego rozkwitu. Sam użytek języka cerkiewnosłowiańskiego jeszcze bardziej izolował Ruś zarówno od Bizancjum, jak i od Zachodu” (W. Hryniewicz OMI, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 20–21).

są odbierane (w kolektywie językowym) i funkcjonują jako jeden język (...). W odróżnieniu od dwujęzyczności, czyli współistnienia dwóch równoprawnych i ekwiwalentnych pod względem swojej funkcji języków (...) dyglosja stanowi bardzo stabilną sytuację, charakteryzującą się trwałym funkcjonalnym balansem (komplementarnością funkcji)<sup>9</sup>. W warunkach Rusi Moskiewskiej nastąpił wyrazisty podział funkcji: język cerkiewnosłowiański (i jego lokalne redakcje) został uznany za „święty” i „zbawczy” (bardziej święty niż grecki, gdyż został stworzony przez słowiańskich apostołów, zaś greka przez pogan; ten motyw świętości pobrzmiewa jeszcze w polemikach „archaistów” z „nowatorami” z przełomu XVIII i XIX wieku). Jest to język normatywny (nie toleruje odchyłeń), prawidłowy, obsługujący sferę sacrum. Temu książkowemu, obdarzonemu wysokim prestiżem społecznym językowi, przeciwstawia się mowę potoczną, używaną w życiu codziennym i powiązaną ze sferą profanum. Po między tymi językami istnieje nieprzekraczalna granica. Użycie „wysokiego” języka książkowego poza wyznaczoną mu sferą mogło być nawet poczytane za bluźnierstwo. Opisana sytuacja językowa odpowiada „dualnemu modelowi” kultury staroruskiej, opisywanemu przez semiotyków z Tartu i Moskwy, który charakteryzuje się brakiem neutralnej aksjologicznie sfery.

Taka sytuacja językowa narzucała swoje ograniczenia dla działalności kulturalnej. Tworzy ona swoisty gorset dla twórczości umysłowej i trzeba było dopiero geniuszu Puszkina, żeby w literaturze artystycznej „bułgarska mgła rozwiała się raz na zawsze”<sup>10</sup>. Gorzej to wyglądało w nauce i filozofii. Tutaj długo jeszcze nie było własnego języka, trudno było od razu zrezygnować z importowanego z Bizancjum języka „książkowego” i trzeba było posługiwać się obcymi językami (brak odpowiedniej leksyki najbardziej odczuwali tłumacze, którzy przez cały XVIII wiek usilnie pracowali nad przyswojeniem ruszczyźnie wielu klasycznych autorów).

Pierwsze w miarę zorganizowane próby wyjścia z tej izolacji i otwierania się na Zachód były przedsięwzięte w XVII wieku i to jako odpowiedź na „polskie przebudzenie”. Chodzi tu o ekspansję katolicyzmu po unii lubelskiej i przede wszystkim – brzeskiej, przejawiającą się również w tworzeniu gęstej sieci kolegiów jezuickich, których program nauczania był oparty na *septem artes liberales*. Wywołała ona przeciwdziałanie strony prawosławnej, które polegało na przejmowaniu obcych (katolickich) form organizacyjnych w rozpowszechnieniu kultury. Zaczęto zakładać prawosławne „szkoły brackie”, a w roku 1631 powstało Kolegium Kijowsko-Mohylańskie, pierwsza na Wschodzie wyższa placówka naukowa. Kolegium Piotra Mohyły

<sup>9</sup> B. Uspienski, *Językowa sytuacja i językowe świadomości w Moskiewskiej Rusi: wosprijetije cerkownoslawianskogo i russkogo jazyka*, [w:] *Wizantija i Rus'*, Moskwa 1989, s. 207.

<sup>10</sup> G. Szpet, *Oczerk razwitija russkoj filosofiji*, dz. cyt., s. 64.

kopiowało swoją organizację z gotowych wzorów, ale stawiało przed sobą zadania *naukowej* ochrony swojej tradycji, *swojego* poglądu na świat. Po raz pierwszy filozofia przenika do nas, chociaż w skromnej, na Zachodzie już przeżytej, roli służki teologii. Więcej ruski Wschód w tamtym czasie nie mógł pomieścić. Samo powstanie naukopodobnej teologii już powinno być uważane za świeży powiew w dusznej mgle powszechnej ignorancji<sup>11</sup>.

Wykłady, które obejmowały także elementy filozofii (Arystoteles), były prowadzone po łacinie (i częściowo po polsku).

Swoistym przedłużeniem Kolegium była założona w 1687 roku w Moskwie Słowiano-Greko-Łacińska Akademia. Zgodnie ze swoją nazwą chciała ona pogodzić słowiańskość z helleńskością i łacińskością. Uczono w niej greki, łaciny, języka cerkiewnosłowiańskiego i polskiego. Podstawowym językiem akademii była łacina, zaś program obejmował „siedem sztuk wyzwolonych” i teologię. Akademia moskiewska była kopia kijowskiej. Z Kijowa też przybyło większość wykładowców. Taka sytuacja utrzymywała się długo. Jeszcze w połowie XIX wieku połowa profesorów wszystkich rosyjskich uniwersytetów pochodziła z tego miasta.

Ze wstąpieniem na tron Piotra I generalnie zmienia się orientacja kulturalna Rosji, w tym także językowa.

Jeszcze raz obcy język stał się pośrednikiem pomiędzy źródłem ducha i rosyjską duszą. Rosja zaczęła swoją kulturę od niemieckich przekładów. I jest to nowa Rosja – Rosja Piotra – druga Rosja<sup>12</sup>.

Antyczność zaczęła przenikać do Rosji w „niemieckim przebraniu”. Nie tylko antyczność:

w drugiej połowie XVIII wieku Niemcy pracowicie naśladowali Francuzów we wszystkim, co się tyczy świeckości i oświecenia. Myśmy również zaczęli naśladować Francuzów – Francuzi w języku ludu rosyjskiego stali się także „Niemcami”<sup>13</sup>.

Do wpływu południowo-łacińskiego Piotr I dołączył wpływ północny, protestancki, który w kulturze oficjalnej, odgórnie narzucanej, szybko zdobył przewagę. Do Rosji zostali zaproszeni Leibniz i jego uczeń Christian Wolff (przybył tylko ten drugi), aby w Petersburgu założyć Akademię Nauk. Do Niemiec posyłano młodych ludzi po naukę (najsławniejszy z nich – Michaił Łomonosow – wyszedł ze szkoły Wolffa). Po nich na katedry Akademii, a później przy uniwersyteckie (pierwszy uniwersytet powstał w 1755 roku w Moskwie przy wybitnym współdziałaniu Łomonosowa), ruszyły zastępy niemieckich profesorów. Oni też byli pierwszymi uniwersyteckimi nauczycielami filozofii w Rosji.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 50.

<sup>12</sup> Tamże, s. 56.

<sup>13</sup> Tamże, s. 65.



Nic dziwnego, że rosyjską niełatwą drogę do umysłowej pełnoletności Szpet zamknął w aforystycznie brzmiącym zdaniu:

Ochrzciliśmy się i żegnamy po bizantyjsku, alfabet otrzymaliśmy bułgarski, książki czytamy niemieckie<sup>14</sup>.

Wiele czasu musi jeszcze upłynąć, nim filozofia rosyjska przemówi własnym głosem. Do tego potrzebny będzie bogaty rozwinięty język literacki z rozbudowaną terminologią naukową, potrzebny będzie wykształcony czytelnik, który będzie wiedział, co robić z książką filozoficzną.

Historia naszej nauki rozpoczęła się od Piotra, ale przebiegała ona w *ciemnościach* społecznej filozoficznej świadomości. Jedyne przy końcu drugiego stulecia po Piotrze zaczęło świtać, pojedyncze i samotne szczyty zaczerwieńczyły się złotym światłem, umysły zaczęły się budzić i rozeszły się do dziennej pracy. W tym się przejawia *historia filozofii rosyjskiej*. Świadomość filozoficzna jako świadomość społeczna, kultura filozoficzna, sama czysta filozofia jako czysta wiedza i wolna sztuka w Rosji jest sprawą przyszłości<sup>15</sup>.

### 3

Drugim decydującym czynnikiem określającym w wykładzie Szpeta kontekst, w jakim rozwijała się rosyjska myśl filozoficzna, jest złożone zjawisko społeczno-kulturowe, zwane inteligencją rosyjską. Nie można mówić o filozofii rosyjskiej w oderwaniu od przemian tej grupy społecznej. Podejście Szpeta do tego zagadnienia jest bardzo swoiste. Nie traktuje on inteligencji rosyjskiej jako fenomenu mającego ściśle ramy historyczne, a więc czegoś, co powstało mniej więcej w połowie XIX wieku i zakończyło swój żywot po przewrocie bolszewickim 1917 roku. Dla niego istnieje wiele typów inteligencji, charakterystycznych dla różnych okresów historycznych. Jej ponadhistorycznym wyróżnikiem jest stosunek do tego, co Szpet określa archaicznym słowem *невегласие* (nieuctwo, ciemnota, ignorancja). Było ono rodzimą pierwotną glebą, z której wyrastała rosyjska filozofia. Nie należy go rozumieć jako jakiejś przyrodzonej tępoty, lecz jako najgłębszą tradycję i uświęcony przez nią układ życia, którego lud rosyjski powinien bronić przed zakusami różnych „uczonych” Greków, łacinników, Niemców. Ich wszystkich lud traktował podejrzliwie jako „złoczyńców”, których należy bacznie obserwować, a w razie czego wyrzucać z kraju (G. Kotoszichin), zamykać w klasztorach (Maksym Grek), zsyłać na Sybir (J. Kriżanić), palić na stosach (K. Kulman, K. Norderman). Dobrze znane „swoje” było ochraniane przed nieznanym wrogim „obcym”. Tak rozumiana ignorancja była według Szpeta konstantą w rozwoju twórczości kulturalnej w Rosji i w określeniu jej dróg, wręcz cechą charakteru narodowego i jego historii. Przede wszystkim zaś nie pozwalała

<sup>14</sup> G. Szpet, *Estieticzeskije fragmenty*, t. I, Pieterburg 1922, s. 34.

<sup>15</sup> G. Szpet, *Oczerk razwitija ruskkoj filosofiji*, dz. cyt., s. 59.

przyjąć, wewnątrznie przetrwać i uczynić faktem świadomości powszechnej europejskiej refleksji filozoficznej.

Ale pod naporem świata zewnętrznego trzeba było iść na ustępstwa. „Ciemności moskiewskie” usiłowały rozświetlać kolejne formacje inteligencji rosyjskiej. Szpet wyróżnia trzy podstawowe typy inteligencji: duchową, rządową i opozycyjno-partyjną. Dodaje do nich jeszcze czwarty typ – inteligencję ludową, której reprezentantem może być osiemnastowieczny ludowy „filozof” Hryhorij Skoworoda.

W państwie moskiewskim rolę pierwszej inteligencji odgrywało duchowieństwo. Do końca XVII wieku ono organizowało oświatę, tworzyło szkoły (z Akademią Słowiano-Greko-Łacińską na czele), w których obok zasad wiary prawosławnej nauczano (dla ich obrony i uzasadnienia) podstaw Arystotelesowskiej racjonalnej logiki. Drugi typ inteligencji pojawił się wraz z Piotrem I. Uczona „drużyna Piotra I” wzięła w swoje ręce sprawy oświaty, wdrażania odkryć naukowych, organizowania wydawnictw i szkolnictwa.

Rząd wypełniał obroną rolę inteligencji i „oświecał”. W rezultacie otrzymywano to, co powinno się otrzymać. „Oświeceniem” zabarykadowano się od poważnej nauki i filozofii<sup>16</sup>.

Inteligencja rządowa przetrwała do połowy XIX wieku, a ostatnim jej dziełem była słynna formuła „samodzierżawie – prawosławie – narodowość”, sformułowana przez ministra oświaty hr. Siergieja Uwarowa. Była to próba oparcia bytu narodowego i państwowego na mocnych podstawach i urzeczywistnienie hasła, które się pojawiło już w okresie Świętego Przymierza, ustanawiającego związek między wiarą, wiedzą i władzą. Program Uwarowa miał być ideowym wyrazem rosyjskiej samoświadomości. Dla filozofii nie było w nim miejsca i wkrótce znikła ona z uniwersytetów. Inteligencja rządowa, utrzymująca, iż tylko rząd jest jedynym intelektualnym przywódcą kraju, przegrała jednak walkę o „rząd dusz” i ustąpiła miejsca nowej – antyrządowej – inteligencji, której pierwszym przedstawicielem był Aleksandr Radiszczew.

Nowa inteligencja, opozycyjna i socjalistyczna, której „twarzą” został krytyk literacki Wissarion Bieliński, zastąpiła katedry uniwersyteckie kółkami i redakcjami czasopism. Literatura, która jako pierwsza dziedzina twórczości kulturalnej osiągnęła pełną duchową niezależność (uzyskała artystyczną samoświadomość), i towarzysząca jej krytyka literacka stały się mimo woli przytułkiem dla refleksji filozoficznej. I to dzięki nim idee filozoficzne mogły się rozprzestrzeniać w społeczeństwie. O tej nowej inteligencji, o której tyle napisano w Rosji i poza nią (najczęściej dobrze, podkreślając jej wyjątkowość i ofiarność w działaniach na rzecz ludu), Szpet nie ma najlepszego zdania:

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 65.

trochę seminarium, trochę „samokształcenia”. Chętno się półprawdami, źle ukrywano nieuctwo, Bazarowowie mącili w głowach nie tylko Turgieniewowskich prowincjonalnych marzycielek. Nihilizm podniesiono do rangi wartości moralnej<sup>17</sup>.

Te trzy zmiany inteligencji rosyjskiej, niezależnie od dzielących je różnic, wykazały podobną obojętność, jeśli idzie o los i kondycję filozofii. Za główną przyczynę tego stanu rzeczy Szpet uważa generalnie utylitarystyczny stosunek do wysokiej kultury duchowej w Rosji. Długo nie mogła przebić się do świadomości ogółu idea o bezpośredniej bezużyteczności kultury w jej najwyższych manifestacjach (a taką manifestacją jest filozofia jako ostateczny przejaw samoświadomości narodowej). W oczach Szpeta „te trzy zmiany, kierujące rosyjską oświatą, są trzema zmianami utylitarnej jej ukierunkowania: duch nam był potrzebny kolejno (...) dla cerkwi, dla państwa, dla ludu, ale nie dla siebie samego, nie dla tego, żeby cerkiew, państwo i lud mogły żyć w nim i nim. Tutaj nie państwo, cerkiew i lud istnieją dla manifestacji i ucieleśnienia ducha, lecz duch powinien pracować na nich”<sup>18</sup>.

Z nastaniem nowej, raznoczyńskiej inteligencji dola filozofii jednak nie polepszyła się. Jeśli stara rządowa inteligencja pilnowała interesów państwa i starała się zneutralizować deprawujące – jej zdaniem – oddziaływanie filozofii na młode umysły, to nowa opozycyjna inteligencja chciała ją wpruć do swojej rewolucyjnej propagandy. Pomiedzy starą i nową inteligencją istnieje też swego rodzaju ciągłość: „Przeciwstawiając się ideologii imperialistycznej, zawartej w formule Uwarowa, inteligencja rosyjska w rzeczywistości pozostaje od niej zależna”<sup>19</sup>. Zależność ta przejawia się w tym, że elementy z formuły Uwarowa zostają wymienione na nowe: „prawosławie” zostaje zastąpione „duchowością”, „samodzierżawie” – „rewolucyjnością”, zaś „narodowość” – „ludem”. Ten ostatni zostaje przy tym przeciwstawiony szlachcie i mieszczaństwu, a jego wyidealizowany obraz staje się wyróżniającą cechą ideologii nowej inteligencji. Filozofia znajduje się w kleszczach, naciskana „od góry” – poddana państwowej cenzurze, i „od dołu” – ograniczana w swych autonomicznych dążeniach przez etos nowej inteligencji. I nie wiadomo, który z tych nacisków (ich wspólną cechą jest traktowanie kultury jako środka) stanowił większą przeszkodę w swobodnym rozwoju filozofii. Szpet popełnia może błuznierstwo, ale jego ocena dziewiętnastowiecznej demokratycznej, mocno idealizowanej w literaturze i w ustnej tradycji inteligencji, jeśli idzie o filozofię rosyjską, jest negatywna. Rewolucje 1917 roku były urzeczywistnieniem jej marzeń. Z siły opozycyjnej, antyrządowej sama przemieniła się w rząd, przy czym w taki sposób, że w kraju w ogóle zabrakło opozycji.

<sup>17</sup> Tamże, s. 72.

<sup>18</sup> Tamże, s. 328.

<sup>19</sup> B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2001, s. 107.

## 4

U podstaw meta-historycznofilozoficznych rozważań Szpeta tkwi schemat: „moskiewska ciemność” – przyswajanie obcych osiągnięć kulturalnych – własna twórczość, z dodaniem opisanego wyżej „problemu językowego”. Ignorancja, święta niewiedza, była tym pierwotnym podłożem, na którym kolejne zmiany inteligencji rosyjskiej próbowały zaszczerpić różne „sztuki wyzwolone” i nauki. Ta biologiczna metaforyka nie jest tu przypadkowa: Szpet parokrotnie pisze o rodzimej glebie kulturowej jako dziczce, na której zaszczerpia się szlachetne pędy rozmaitych sztuk i nauk. Pierwszym przeszczepem, który się przyjął i wspaniale rozwinął, była literatura piękna. Stała się ona w Rosji pierwszą samodzielną formą kultury, spontaniczną twórczością, manifestacją przytłumionego rosyjskiego ducha. „Literatura ceniła w sobie nie środek, lecz twórczość i sztukę. Osiągnęła ona stopień *samoświadomości*”<sup>20</sup>.

To przyswajanie, zaszczerpienie na moskiewską nieurodzajną glebę zachodniej kultury, siłą rzeczy spotykało się z dużym oporem inercyjnej kultury przyjmującej. Wprowadzane innowacje w sferze nauki i kultury były wymuszane rosnącym zacofaniem w stosunku do Zachodu. I odbywało się to ze specyficznym – utylitarnym – nastawieniem. Taki „styl odbioru” zachodnich nowinek jest dobrze widoczny w reformach Piotra I:

Rozpoczęta przy Piotrze europeizacja Rosji przejawia się w sferze oświaty przede wszystkim w tym, że obecna już u nas wiedza teologiczna zostaje umieszczona w odpowiednim korycie. Państwo jako takie zwraca się ku nauce europejskiej, świeckiej. Nie ma nic dziwnego w tym, że Piotr i jego najbliżsi pomocnicy cenią naukę tylko pod względem znaczenia utylitarnego – taka jest cecha umysłu mało kulturalnie rozwiniętego. Ciemnotę zdumiewają praktyczne sukcesy nauki; ludzie słabo wykształceni wychwalają naukę za jej praktyczne osiągnięcia i propagują ją jako sługę życia i człowieka. Ale nauka ma swoje własne siły życiowe i swoje immanentne prawa rozwojowe. Służenie nauki człowiekowi po magii okultystycznych sił czarodziejstwa, alchemii i astrologii najwyraźniej ujawnia się w doświadczalnym i matematycznym poznaniu *przyrody*, z jednej strony, i w systematycznym poznaniu człowieka i jego relacji społecznych, z drugiej. Drugie stadium w kulturze nauki prowadzi do bardziej pogłębionego rozumienia wymienionych relacji poprzez badanie *historii* człowieka w jego życiu codziennym, obyczajach, twórczości. Jeszcze później rodzi się bezinteresowna ciekawość sił poruszających człowieka, jego duszy, światopoglądu, idei, wreszcie jego świadomości, słowem filozoficzne zainteresowanie oczyszczonym, a nie praktycznym sensem. Magiczne rozumienie nauki tutaj drogą długiej metamorfozy przeszło w *erotyczne*. Świadomość kulturalna, która wzniosła się na ten szczybel, stawia już krytyczne pytanie, jaka korzyść tkwi w samej korzyści i odsłania szersze perspektywy życia, samo życie postrzega szerzej i wyżej ponad to, „co człowiek je”, kocha naukę za bezinteresowną radość

<sup>20</sup> G. Szpiet, *Oczerk razwitija ruskij filozofiji*, dz. cyt., s. 327.

tworzenia. W filozofii wysoka świadomość kulturalna znajduje samą siebie, jest samowystarczalna i nie potrzebuje praktycznych zastosowań, gdyż całe «zastosowanie» filozofii tkwi w jej wolnym bytowaniu<sup>21</sup>.

Rosyjska świadomość kulturalna długo znajdowała się na tym pierwszym stadium. Filozofia też była traktowana utylitarnie, miała „służyć ludziom” i „przynosić pożytek”. Władza chciała, żeby uzasadniała ona ustrój polityczny i w ogóle politykę, zaś opozycyjna inteligencja – by służyła „ludowi” (w obydwu wypadkach los filozofii był podobny). W rezultacie filozofia w Rosji nigdy nie stała się *die strenge Wissenschaft*. Była niefrasobliwym „filozofowaniem” na różne tematy, uzasadnianiem światopoglądu, moralizowaniem, udzielaniem „mądrych” życiowych rad, *środkiem* do osiągnięcia moralnego lub jakiegoś innego dobra.

Fatalnie na losach kultury duchowej w Rosji odbił się brak rodzimej arystokracji, zlikwidowanej już przez Iwana Groźnego. Brak autentycznej historycznej arystokracji (od czasów Puszkina do roli „duchowej arystokracji” zaczęła pretendować literatura), która z europejskiego punktu widzenia jest naturalnym wyrazicielem pierwiastka narodowego, jest według Szpeta najbardziej zagadkowym faktem historii Rosji. I właśnie Rosja z jej osobliwościami historycznymi (państwo wschodniego typu z zapożyczoną przez „górze” kulturą) może stać się ważnym tematem refleksji filozoficznej. W pierwszym rzędzie powinno się zająć relacją „ludu” i „inteligencji”.

Rosyjska myśl filozoficzna podchodzi do swego problemu *Rosji* jako do problemu relacji wymienionych terminów, to ze strony „ludu”, to ze strony „inteligencji”, ale rozwiązuje zawsze jeden problem – samą relację. Różnica i nawet przeciwstawność odpowiedzi – *sub specie* ludu lub *sub specie* inteligencji – określa szczególną dialektykę filozofii rosyjskiej i tym samym legalizuje jej oryginalne filozoficzne miejsce. Jako problem filozoficzno-historyczny i dopiero w ostatniej *plaszczyźnie* teoretyczny zyskuje swój sens i usprawiedliwienie. Moralistyczne zawijasy, w które obfituje filozofia rosyjska, wiążą – wiążą i ograniczają – jej ruch, ale splatają się wokół tego samego podstawowego problemu-zagadki<sup>22</sup>.

Nie dziwi zatem stwierdzenie Szpeta, że pierwszymi rosyjskimi filozofami byli myśliciele, którzy podjęli oryginalne tematy podsuwane przez dzieje ojczyste. Tłumaczy to też utopijność tej filozofii, skupienie się na przyszłości w kontekście wieczności, i to w skali kosmicznej.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 58.

<sup>22</sup> Tamże, s. 76.

\* \* \*

Jak widać, Gustaw Szpet jest bardzo krytyczny wobec dokonań filozofii rosyjskiej, nie szczędzi jej gorzkich ironiczných uwag, posuwa się nawet do szyderstw (w ogóle styl jego prac to osobna sprawa); stara się przy tym wyjaśnić przyczyny tego stanu rzeczy. Podstawowe jego pytanie, postawione podczas trwającej jeszcze zawieruchy porewolucyjnej, która doszczętnie zniszczyła z takim trudem budowaną w czasie Srebrnego Wieku kulturę, brzmi: czy filozofia rosyjska ma szansę stać się rzeczywistą wiedzą, osiąganą metodyczną i systematyczną pracą, czy też „pożytecznym” światopoglądem „każdego inteligentnego człowieka”? Osiągnięcia literatury, nauk różnych rodzajów, dowodzą, że rosyjski geniusz zdolny jest także do rewelacji na polu filozofii. Tylko splot niesprzyjających okoliczności spowodował, że długie lata błędził on po manowcach. Fatalną rolę odegrało przede wszystkim przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum w schyłkowym okresie jego istnienia. Teza ta, na której Szpet opiera cały swój historycznofilozoficzny wywód, stała się od razu po opublikowaniu jego pracy „kością niezgody”, jeśli idzie o ocenę dziejów filozofii (i całej kultury) rosyjskiej. Zakończmy nasz szkic odwołaniem do Siergieja Awierincewa, badacza swobodnie poruszającego się po „wielkim czasie” historii i kultury, który niejednokrotnie podnosił w swoich studiach problem relacji Świętej Rusi do jej wielkiej poprzedniczki – Świętego Imperium Bizantyjskiego. W jego oczach dziedziczenie wartości kulturowych (z nieuchronną adaptacją do miejscowych warunków)<sup>23</sup> ma jak najbardziej pozytywny charakter i nie przypomina żadnego skazania na błędzenie w „bułgarskiej mgle”.

Bliższe rozpatrzenie tej kontrowersji powinno już stanowić przedmiot odrębnej pracy.

## Streszczenie

Gustaw Szpet (1878–1937) należy do grona tych wybitnych filozofów rosyjskich, którzy nie mogli w pełni rozwinąć swoich potencji twórczych w Rosji bolszewickiej i padli ofiarą prześladowań politycznych. Wszechstronnie wykształcony poliglota (znajomość języka polskiego wyniósł z domu rodzinnego), w filozofii rosyjskiej był przedstawicielem „zachodniego” stylu filozofowania. Propagował fenomenologię E. Husserla, którego poznał osobiście podczas pobytu w Getyndze w 1910 roku. W 1914 roku opublikował książkę *Zjawisko i sens*, w której wyłożył podstawy nowego kierunku w filozofii europejskiej. W latach dwudziestych pełnił funkcję wiceprezydenta Państwowej Akademii Nauk Artystycznych (GACHN), zajmując się głównie estetyką.

<sup>23</sup> Zob. S. Awierincew, *Wizantija i Rus': dwa tipa duchownosti*, [w:] tegoż, *Drugoj Rim. Izbrannyje stat'ji*, Moskwa 2005.

Na początku tamtej dekady zajął się dziejami filozofii rosyjskiej. Efektem tych prac był *Zarys rozwoju filozofii rosyjskiej* (1922). Spojrzenie Szpeta na filozofię rodzimą jest bardzo krytyczne. Filozofia w Rosji długo nie mogła „wybić się na niezależność”. W Rosji zapanował skrajnie utylitarny stosunek do nauki (i w ogóle kultury umysłowej), który objął także filozofię. W artykule uwypukla się te czynniki, który – zdaniem Szpeta – spowalniały marsz rosyjskiej myśli filozoficznej ku samodzielności. Miały one w dużym stopniu charakter językowy (sytuacja dyglosji w Rusi Moskiewskiej). Na kondycję filozofii w Rosji wpłynęły też przemiany w łonie inteligencji rosyjskiej, głównej siły kulturotwórczej w tym kraju.