

M a r e k J e d l i ń s k i

Wokół tradycjonalistycznej utopii – nawiązania do studium Andrzeja Walickiego

Słowa kluczowe: *konserwatyzm, słowianofilstwo, tradycjonalizm, utopia, A. Walicki*

Tytuł niniejszego szkicu nawiązuje do dzieła Profesora Andrzeja Walickiego – uznawanego dziś już za kanoniczne przez badaczy zajmujących się myślą rosyjską. Studium *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964) na długie lata wyznaczyło kierunek poszukiwań intelektualnych polskich i zagranicznych naukowców. Jego rozprawa po raz pierwszy opublikowana została na kilka lat przed śmiercią Pitirima Sorokina (zm. w 1968) – faktu tego nie przywołuję bezcelowo. Rosyjsko-amerykański socjolog i myśliciel obciążył swe prace ładunkiem aksjologicznym: zarówno jego propozycje badawcze (np. negatywna ocena kultury zmysłowej), jak również liczne komentarze czy skreślenia na poziomie lektur dowodzą interweniowania Sorokina-tradycjonalisty w świat: piórem i słowem uczestniczył więc w walce ideowej przeciwko postępującej sekularyzacji Zachodu¹. Jego podróż intelektualna do świata idei zakończyła się projektem utopijnym – wizją miłości (duchowości) altruistycznej, któremu akademicy amerykańscy przyglądali się z rosnącą dozą dystansu. Nieprzypadkowo został zatem określony mianem „spóźnionego słowianofila” (Wodzyńska-Walicka 1981, s. 162). Jego filozofię kultury definiowała wrogość wobec laicyzacji, konsumeryzmu czy relatywizmu. Był to repertuar ideowy bliski pisarzom słowianofilskim.

Marek Jedliński, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań; e-mail: marjed7@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9823-7254.

¹ Szczegółowego omówienia różnych aspektów pracy naukowej i poglądów Sorokina dokonuję w mojej książce *Ku przeszłości! René Guénon, Julius Evola i nurty tradycjonalizmu* (Jedliński 2019).

W tym kontekście dzieło Walickiego zyskuje znaczenie historyczne: polski badacz nazwał określone zjawisko intelektualne (właściwe dla wielu myślicieli rosyjskich) w czasie, kiedy umierał jeden z ostatnich jego przedstawicieli. Nadał mu określenie, które wielu apologetów myśli konserwatywno-tradycjonalistycznej oceniłoby jako nieco zabarwione ideowo. Walicki nie opatrzył swego dzieła tytułem, który byłby szczególnie miły dla ucha dzisiejszego zatwardziałego konserwatysty, nie utrwał na kartach tytułowych, wzorem wielu polskich i zagranicznych badaczy, określeń, które miały w zamięrzeu ukształtować opinię czytelnika i przekonać do wielkości i słuszności antyoswieceniowego ruchu intelektualnego. Tytuł wydania anglojęzycznego został wzbogacony o wyjaśnienie – *The Slavophile Controversy* – które jeszcze bardziej mogłoby, rozpatrując w tych kategoriach, „pograć” Walickiego w oczach bezkompromisowych tradycjonalistów. Zaryzykuję opinię, że do dziś tytuł ten pozostaje odważny, intrygujący, o czym winno się przypominać. Autor niniejszych słów z trudem może wskazać na polskie tytuły prac poświęconych myśli konserwatywnej i tradycjonalistycznej, które sygnalizowałyby neutralność badawczą naukowców lub subtelny krytycyzm wobec przedmiotu zainteresowań intelektualnych. Zdradzanie swych sympatii ideowych już na pierwszej stronie książki absolutnie nie zasługuje na jakiegokolwiek słowa potępienia, acz warto pozostawiać czytelnika, na ile to możliwe, samego w królestwie myśli dawnych myślicieli. Profesor Walicki wybrał kompromisowe rozwiązanie: obdarzył ogromnym szacunkiem intelekt swych czytelniczek i czytelników, referując myśli słowianofilów bez zbędnej egzaltacji², lecz zarazem dyskretnie dał znać o sobie jako autor nierezygnujący zupełnie ze swego światopoglądu – kwestię tę omówię jeszcze w dalszej części artykułu.

Powracając do struktury *W kręgu konserwatywnej utopii*, trzeba również zauważyć, że badacz nie ograniczył się li tylko do rekonstrukcji założeń ideowych słowianofilstwa, dokonał bowiem szerokiego przeglądu różnych prądów umysłowych rozwijających się w kulturze rosyjskiej XIX w. Profesor Walicki opisał inspirującą intelektualnie płodność myśli rosyjskiej, lecz nie omieszkiał wskazywać na korespondencje ideowe z filozofami zachodnimi, a nawet pewne zapożyczenia, na jakie twórcy rosyjscy niekiedy sobie pozwalali. Ujawniała się tu jego śmiałość i rzetelność naukowa – polski naukowiec znów dyskretnie ukazuje czytelnikowi analogie, lecz nie wydaje natrętnych sądów wartościujących. Walicki ponadto, już poprzez sam tytuł rozprawy, wyraźnie zrywał z funkcjonującym w literaturze naukowej uproszczeniem intelektualnym, nakazującym utożsamiać utopię z fantazmatami niektórych filozofów oświeceniowych. Nieuzasadnione jest zatem wyprowadzanie prostej antynomii: progresywna utopia a zachowawczy konserwatyzm. Ten ostatni w wersji

² Nie uniknęła jej, przy omawianiu twórczości Aleksego Chomiakowa, Maria Skobcowa (1929).

radykalnej, czyli tradycjonalizm, może tworzyć własne utopie regresywistyczne (zob. Jedliński 2019, s. 131–153).

Sposób opracowania przez Walickiego słowianofilskiej wizji kultury rozbudza w świadomości odbiorców pojęcie *sui generis* maksymalizmu konserwatywnego, a nawet rewolucyjności tradycjonalistycznej. W tym miejscu wypada też podkreślić jeszcze jeden aspekt wyjątkowości jego studium o słowianofilach: powstało ono w czasach, kiedy dominowały jeszcze stalinowskie (przede wszystkim w ZSRR), wulgarnie redukcjonistyczne, krótkie, przegładowe opracowania klasyków słowianofilstwa – odwołania do duchowości prawosławnej postrzegano jako zabobon. Pod tym względem Walicki wypełnił pewną misję: rzetelnie naukowo ukazał czytelnikom, jakie obrazy świata reprezentowali filozofowie rosyjscy. Na koniec tej części rozważań pragnę jeszcze zauważyć, że propozycja badawcza Walickiego, polegająca na skonfrontowaniu XIX-wiecznych myślicieli rosyjskich, reprezentujących różne światopoglądy, służyła unaocznieniu jednak pewnej wciąż powtarzającej się prawidłowości: na przykład polemika Aleksandra Hercena z konserwatystami toczyła się jak gdyby w „rodzinie” i koniec końców wieńczona była przez dyskurs konfrontacyjny z Zachodem. Rodzimi antagoniści ideowi nieoczekiwanie często znajdowali wspólny język. Słowianofilów i Piotra Czaadajewa łączyła wrogość wobec nowej, odrzucającej Boga, Europy kupców, przemysłowców, zajętej przez ogień rewolucji i trwającej w przygnębiającej trywialności. Stary, tradycjonalny Zachód budził ich podziw i szacunek – w tym sensie rosyjscy myśliciele odczuwali nawet więź ideową z innymi tradycjonalistami zwalczającymi protestantyzm³.

Zaryzykuję postawienie następującej tezy: choć w XIX-wiecznej kulturze rosyjskiej pojawiały się indywidualia odważne i buntujące się wobec religii, to myśli nawet wywrotowych i proeuropejskich początkowo Rosjan ewoluowały, następnie „zapętłając się” wokół ukazywania wyjątkowości Wschodu, jego zachowawczości, wierności wartościom, którym „nowa” Europa się sprzeniewierzyła. XIX-wieczna inteligencja rosyjska często czuła wielkie rozczarowanie po spotkaniu z Zachodem, choć żywiła doń wielki sentyment – do jego przeszłości. Nie jest to problem zdezaktualizowany: po rozpadzie ZSRR wielu Rosjan żywiło wielki entuzjazm wobec Zachodu, który z kolei nie potrafił podjąć dialogu z wystarczającym wyczuciem złożoności sytuacji. Należy tu koniecznie wspomnieć o wypowiedziach Walickiego na temat wzrostu nastrojów konserwatywnych w Rosji putinowskiej, które okazały się remedium na poczucie beznadziejności ideowej po rozpadzie imperium. Polski badacz nie pozwala sobie na emocje i wypowiada opinie zmuszające do refleksji: należy

³ Kwestie te omawiam szeroko w swojej książce, powstałej, między innymi, z inspiracji dziełem Profesora Walickiego: *Rosyjskie poszukiwania sensu i celu... Myśl historyozoficzna Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa i Piotra Czaadajewa* (Jedliński 2015a).

zrozumieć poszukiwania ideowe osieroconego po imperium społeczeństwa i nastroje w Rosji lekceważonej przez Zachód w latach 90. XX w. Autor twierdzi, że polityka zachodnia wobec Wschodu powinna łączyć ostrożność z życzliwym zrozumieniem trudnych wyborów (Walicki 2015, s. 48–49).

Ukazany wyżej problem przedstawia pułapki uwikłania aksjologicznego, nierozwiązywalnych nieporozumień i sporów ideowych – ma to całkiem konkretne odniesienie do sposobu badania kultury, jaki wybrał autor *W kręgu konserwatywnej utopii*. Wypowiedzi i rozprawy naukowe Profesora Walickiego dowiodły, że analizie krytycznej poddawał on przede wszystkim światopoglądy, punkty ich wzajemnych odniesień (światopogląd to – zgodnie z wykładnią badacza – system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnątrznie koherentny). Konstrukty typu „duch narodu” czy „dusza rosyjska” nie zajmowały szczególnie jego uwagi, albowiem, choć atrakcyjne dla odbiorców oczekujących ornamentyki słownej, wyzwały nadmierne emocje i mnożyły w nieskończoność wieloznaczności pojęciowe. Płodna heurystycznie była natomiast rekonstrukcja światopoglądów, „rozdrabnianie ich składników”, miarkowanie, analizowanie i opisywanie.

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź samego Walickiego: „Zagadnienie «poprzedników» jakiejś ideologii może być pojmowane w sposób dwójaki – jako tropienie genealogii poszczególnych jej elementów bądź jako poszukiwanie układów odniesienia. Zgodnie z ogólnymi założeniami niniejszej książki interesuje nas przede wszystkim to drugie” (Walicki 2002, s. 14). Jest to wymowna konstatacja, która autora niniejszych słów, podczas rozwijania kolejnych studiów nad kulturą rosyjską, inspirowała i nie pozwalała unieruchomić myśli w schematyzmie, przed którym zresztą niejednokrotnie sam Walicki przestrzegał. XIX-wieczne słowianofilstwo nie istniało zawieszona w ideologicznej próżni – autor *W kręgu konserwatywnej utopii* wskazywał na liczne inspiracje, antenatów i następców. Cennych informacji na temat uobecniania się podobnych bądź nawet tożsamyh elementów światopoglądu dostarczy bliższe przyjrzenie się myślicielom tworzącym w wieku XX. Rosyjscy filozofowie emigracyjni zaczerpywali niektóre koncepty z rezerwuaru idei starych słowianofilów – niemal jednogłośnie krytycznie oceniali przeobrażenia kulturowe dokonujące się na Zachodzie, oznaczające, symplifikując nieco problem, pogłębianie ateizacji. Wymowne jest, że takie postaci jak Mikołaj Bierdiajew, Pitirim Sorokin, Sergiusz Bułgakow, Siemion Frank, Lew Karsawin czy Iwan Iljin, znajdując schronienie na Zachodzie, w znacznym stopniu pozostały wierne spuściznie ideowej słowianofilów i nie stały się, mówiąc ogólnie, apologetami współczesnej kultury europejskiej i amerykańskiej. Światopogląd w określonych okolicznościach politycznych może nawet ulec utwierdzeniu, radykalizując jego głosiciela. Rosyjscy neosłowianofile w okresie pożogi I wojny światowej wyraźnie zaostrzyli dyskurs konfrontacyjny z Zachodem – dotyczyło to Bułgakowa (*Wojna i ruskoje samosoznanije*), Franka

(*O poskach smysła wojny*), Włodzimierza Erna (*Wriemia sławianofilstwujet. Wojna, Giermanija, Jewropa i Rossija*) czy Eugeniusza Trubieckiego (*Smysł wojny*). W swoich krótkich pracach nawoływali do czczenia rosyjskich męczenników wojny, przelewających krew za grzechy Zachodu (Bułgakow), pisali, że w trakcie wojny zmanifestowały się wreszcie energia i charakter narodu, a idea rosyjska bije swym światłem (Ern), zapowiadali, że będzie to wojna wyzwolenicza, kiedy Rosja zdobędzie się na heroiczny czyn samowyrzeczenia, by służyć ludzkości (Trubieckoj) (zob. Jedliński 2015b, s. 13–24; por. Bohun 2008).

Czy przytoczone płomienne stwierdzenia były przejawem degeneracji słowianofilstwa, przed którym wiele lat wcześniej przestrzegał Włodzimierz Sołowjow, czy też może nieuchronną konsekwencją ziaren idei rozsiewanych przez starych słowianofilów? W tym miejscu należy koniecznie zacytować opinię Profesora Walickiego. Analizując między innymi wiersz *Do Rosji* Chomiakowa (napisany w przededniu wojny krymskiej), polski badacz, nie umniejszając oryginalności i doniosłości słowianofilskich rozpoznań kulturowych, nazwał klasyka tego ruchu umysłowego „nacionalistą-mocarstwowcem”, „człowiekiem zachłystującym się wizją zwycięstw militarnych i pomnażania potęgi państwa”, który w przededniu wojny „dął w fanfary, upajał się szowinistycznym entuzjazmem” (Walicki 2002, s. 136). Chomiakow następnie, o czym przypomina Walicki, pisał o już rozpoczętej „wojnie świętej” – tę retorykę przejmą z powodzeniem wymienieni wyżej epigoni słowianofilstwa. Notabene przytoczona konkluzja badawcza obrazuje dobitnie, że Profesor Walicki nie obawiał się nazywać określone zjawiska i stanowiska ideowe w sposób wyrazisty, *expressis verbis*, lecz zarazem bez przesadnej egzaltacji.

Należy w tym kontekście poczynić jeszcze kilka uwag dotyczących warsztatu naukowego, powracając do problemu zasygnalizowanego na początku niniejszego tekstu. Walicki, jako badacz historii idei, był świadom, że intelektualista nie może pozostawać zupełnie niezaangażowany, a narzędziem zmiany bądź kształtowania światopoglądów są właśnie idee i wartości. Skromnie i z niezwykłą szczerością, coraz rzadziej dziś spotykaną wśród naukowców, przyznawał, że jako historyk idei nie zajmuje się „autentyczną twórczością” – prezentuje przecież cudze myśli i snuje refleksje nad temat przemian kulturowych (Walicki 1993, s. 173). Z upływem lat był coraz mniej przekonany, czy zachowawcza taktyka ukrywania się za poglądami myślicieli jest słuszna: może ona niebezpiecznie tłumić odwagę powiedzenia czegoś we własnym imieniu, z obawy, że wywołałoby to sprzeciw potencjalnych polemistów (Walicki 2000, s. 85). Walicki nie był, rzecz jasna, absolutnie („dogmatycznie”) zdystansowany, nie zajmował pozycji „ortodoksyjnie” niezależnego sędziego (obserwatora). Książka *W kręgu...* zdradza, w streszczeniu założeń Kiriejewskiego, w sposób nader subtelny sympatie prooświeceniowe autora: „Bohater-ski okres tej nowej cywilizacji, epoka Oświecenia i rewolucji francuskiej,

traktowany był przez młodego myśliciela z wyraźną antypatią” (Walicki 2002, s. 95–96)⁴. Isaiah Berlin nie miał jednak wątpliwości, że rozprawa na temat słowianofilów klasycznych (podobnie jak monumentalna *Rosyjska filozofia i myśl społeczna*) charakteryzuje się dystansem i wolnością od uprzedzeń (Berlin 1995, s. 26). Takich uprzedzeń z kolei nie unikali badacze nawet przed rewolucją październikową: Iwanow-Razumnik poświęcił słowianofilom rażąco mało uwagi. W tym kontekście warta podkreślenia jest i ta okoliczność, że Walicki, badając konserwatyzm rosyjski, nie był jego apologetą, który w sposób natarczywy namawiałby odbiorców do uznania swoich racji. Jest to rzecz wymagająca wielokrotnego odnotowywania.

Powracając do problemu recepcji myśli słowianofilskiej, jej odczytywania i znajdowania układow odniesienia z innymi prądami i koncepcjami ideowymi, należy zauważyć, że jaskrawa opozycyjność świętość-grzeszność, dobro-zło zdominowała sposób prowadzenia polemiki z Zachodem w trakcie konfrontacji zbrojnej, układając dość stałą listę zarzutów wobec kultury europejskiej: część z nich przedstawili już wielcy antagoniści rewolucji francuskiej – między innymi Joseph de Maistre, Louis de Bonald, hiszpańscy karliści czy Juan Donoso Cortés. Różnica polegała na tym, że tradycjoniści zachodni rozpoznawali wrogie tendencje immanentnie ukryte w samej kulturze zachodniej, powodujące dramatyczny rozłam, natomiast klasycy słowianofilstwa, a szczególnie ich epigoni, wykazują predylekcję do wyznaczania dychotomicznego podziału, sytuując głównie na prawosławnym Wschodzie żywą wiarę religijną czy też cywilizacyjną witalność. Rzecz jasna, XIX-wieczni tradycjoniści francuscy czy hiszpańscy prezentowali podobnie uproszczone wizje rzeczywistości co neosłowianofile, ulegając emocjom i nie zauważając ani u siebie, ani w Rosji jakichkolwiek symptomów odrodzenia kulturowego (lub też – co pozostawało ich szczerym pragnieniem – szeroko rozumianego odrodzenia duchowego). Zatem Bułgakow z emfazą napisze o bankructwie cywilizacji europejskiej, a sens prowadzonej wojny ujrzy w zainicjowaniu przez Rosję wielkiej ekspiacji i powrocie do „cywilizacji ducha”. Filozof postulował odrzucenie ciasnego mieszczańskiego obrazu świata ufundowanego na pozytywizmie, kulcie nauki, dominacji prawa, jak również kapitalizmu, postępu rozumianego materialnie i nade wszystko trywialności. Dzięki konfrontacji z Rosją świat zachodni miał sobie przypomnieć umiejętność wsłuchiwania się w głos wieczności: „Duch Europy ocknął się z letargu swej cywilizacji mieszczańskiej i z wolna wznosi ku niebu swe oczy w modlitwie [...]” (Bułgakow 1915, s. 46). Włodzimierz Ern

⁴ Stwierdzenia tego typu, choć nieliczne, spotkały się za to z krytyczną reakcją innych badaczy – wnikliwych czytelników Walickiego. Na przykład Grzegorz Przebinda w następujących słowach skomentował cytowany fragment: „Warto jeszcze zapytać, co oznacza u Walickiego określenie «bohaterki okres epoki Oświecenia i Rewolucji Francuskiej», a chodzi nam przede wszystkim o to, czyją własnością jest takie pozytywne wartościowanie?” (Przebinda 1998, s. 112).

natomiast postulował walkę ze współczesną sekularyzacją, nie tracąc jeszcze nadziei na „powrót nieśmiertelnej duszy Zachodu” – była to postawa skądinąd typowa dla słowianofilów klasycznych, którzy z rozrzewnieniem sięgali myślami do starej, średniowiecznej Europy (Ern 1915, s. 34).

Okazuje się, że ów repertuar zarzutów formułowanych wobec kultury zachodniej był aktualny również w czasach, kiedy tworzyli XX-wieczni tradycjoniści francuscy, włoscy czy niemieccy, aczkolwiek nie ma dowodów na to, że czytali zapamiętane cytowanych wyżej Rosjan. Analizy różnych odmian myśli tradycjonalistycznej (odróżnianej od konserwatywnej, której przedstawiciele częściej szli na kompromis z rzeczywistością) podjął się piszący te słowa (zob. Jedliński 2019). Asumpt do prowadzenia dalszych badań nad doktrynami konserwatywnymi i tradycjonalistycznymi – europejskimi oraz rosyjskimi (dokonując ich analizy porównawczej) – dały właśnie studia Profesora Walickiego. Autor niniejszego artykułu po spotkaniu (blisko dwie dekady temu) z myślą słowianofilską – w książce *W kręgu konserwatywnej utopii* – podjął dalsze studia z perspektywy historyka idei, a następnie filozofa kultury, pamiętając o cennych uwagach Profesora na temat wartości poznawczej przeprowadzania krytycznej rekonstrukcji światopoglądów myślicieli – bez uprzedzeń, z pewną dozą empatii (kryjącą próbę zrozumienia tego, co inne, acz bez utraty „ja”) i jednocześnie trzeźwego oglądu, dystansu (nieprowadzącego wszak do *unynija*): bez oznak prymitywnej i pogardliwej rusofobii, jak również naiwnej rusofilii. Te cechy twórczości autora *W kręgu...* podkreśla w swoim artykule Janusz Dobieszewski (zob. Dobieszewski 2012, s. 284–289). Notabene polski badacz docenia również w pisarstwie Walickiego odrzucenie esencjalistycznej (tak statycznej, jak i dogmatycznej) wizji kultury rosyjskiej, a zatem pewną jej demitologizację i podanie w wątpliwość istnienia jakiejś „duszy rosyjskiej” umykającej regułom dyskursywizmu czy logiki, a o której tak chętnie pisali zarówno badacze, myśliciele czy pisarze zachodnioeuropejscy, jak również rosyjscy. Odnosząc się do powyższych uwag, należy odnotować istnienie w XX-wiecznej filozofii tradycjonalistycznej podobnych rozpoznań, jakie czynili XIX-wieczni słowianofile (oraz ich epigoni).

W niniejszej – drugiej – części artykułu krótkiej analizie porównawczej poddane zostaną poglądy wybranych tradycjonalistów francuskich, hiszpańskich, włoskich, niemieckich (m.in. takich jak René Guénon, Julius Evola czy Oswald Spengler) oraz wspomnianego już myśliciela rosyjsko-amerykańskiego: Pitirima Sorokina. Nawiążę też, wyłącznie kontekstowo, do twórców XIX-wiecznych. Opisywani myśliciele nie tylko nie stworzyli żadnej szkoły, ale nawet nie cytowali siebie nawzajem! Ich światopoglądy trwały i trwają niejako zawieszony w kulturach, jakie reprezentowali. Tymczasem istnieje wyraźna korespondencja koncepcji i diagnoz myślicieli XX-wiecznych z XIX-wiecznymi, zachodnich z rosyjskimi. Rzecz charakterystyczna: tradycjoniści różnili się pod względem swoich tożsamości

wyznaniowych (np. Guénon dokonał konwersji na islam), lecz łączyło ich kontestowanie świata modernizmu, kierowali swój sentymentalno-melancholijny wzrok ku idealizowanej przez nich przeszłości. Ich wybory życiowe były diametralnie różne, ale wspólne pozostawało pragnienie odnowienia sakralnego obrazu świata – nawet po przejściu na islam Guénon wyrażał szacunek dla pierwotnej, tradycyjnej duchowości chrześcijaństwa zachodniego. Twórca doktryny słowianofilskiej Iwan Kiriejewski również nie może zostać oceniony jednowymiarowo: był więc początkowo zapalonym okcydentalistą, a kształtując doktrynę słowianofilską i potępiając dominację pierwiastka *ratio*, w artykule *W odpowiedzi A.S. Chomiakowowi* deklarował: „Tak, jeśli mam być szczery, nawet teraz kocham jeszcze Zachód, jestem z nim w nierozzerwalnej więzi duchowej” (Kiriejewski 1961, s. 135).

Czasy minione, a nawet zamierzchłe, były przez tradycjonalistów pozytywnie waloryzowane, a wręcz idealizowane w roztaczanych wizjach retrospektywnych utopii bądź w sposób zawołowany, kiedy wymieniali grzechy współczesności, lapidarnie komentując, że „dawniej było lepiej”. Obraz przeszłości różnił się radykalnie od epoki, w której przyszło im żyć, a której przypisywali w swoich pracach negatywne cechy, stany, zjawiska czy tendencje. Zaczniemy od racjonalizmu. Kiriejewski uznawał go za zasadę „jednostronną, złudną, mamiącą i zdradliwą” (Kiriejewski 1961, s. 136). Miał on doprowadzić do dezintegracji osoby poprzez niezliczone sylogizmy, operacje logiczne, oddalające od prawdy, autentycznego życia wewnętrznego – i tylko Rosjanie mieli uchować integralność wszystkich sił duchowych. Profesor Walicki w tym kontekście trafnie punktuje daleko posuniętą zbieżność poglądów Kiriejewskiego z myślą romantyków niemieckich – uderzająca jest chociażby koincydencja z intuicjami Friedricha Schlegla (Walicki 2002, s. 112–113). Podobny do Kiriejewskiego pogląd formułował Aleksy Chomiakow w swojej monumentalnej pracy *Zapiski o wsiemirnoy istorii*, w której poszukiwał źródeł myślenia logicznego odseparowanego od pozostałych sił poznawczych (intuicji, uczucia, woli, instynktu i zmysłu estetycznego) – wskazywał na żywioł helleński, jaki przejawiał się w filozofii: „[...] wraz z nim ujawniło się wątplenie we wszystko, co nie było w pełni dostępne rozumowi ludzkiemu” (Chomiakow 1904, s. 252). Następnie racjonalizm miał się objawić w „negacji protestanckiej”, która absolutyzowała poznanie przez rozum samotnej jednostki, oddzielonej od wspólnoty miłości – słowianofile nie mieli złudzeń, że skutkowało to wzrostem nastrojów rewolucyjnych w Europie przesiąkniętej przez niszczyielskie zapędy filozofii oświeceniowej. Człowiek bowiem, jak głosił pesymistycznie wielki autorytet tradycjonalizmu romańskiego – Joseph de Maistre, ma w sobie dostatecznie dużo pierwiastków autodestrukcji, a nawet bezbożności (de Maistre 1960, s. 96–97). Przyczyniło się to do chronicznego kryzysu kultury zachodniej, za który mieli ponosić odpowiedzialność Grecy, zaszczipiając prazasadę humanizmu upostaciowioną następnie w Renesansie, który – jak

twierdził apologeta niemieckiej konserwatywnej rewolucji Arthur Moeller van den Bruck – miał przynieść czasy wszechobecnego racjonalizmu (Moeller van den Bruck 1906, s. 48–49).

Francuski myśliciel René Guénon, nieokreślający siebie mianem filozofa (ze względu na imputowane Grekom zepsucie tradycji), orzekł, że Zachód zafundował światu nieznaną w historii absolutyzację agresywnego racjonalizmu (Guénon 1956, s. 22). W życiu codziennym Europejczyków zatriumfował tzw. racjonalizm praktyczny. Francuski tradycjonalista, podobnie jak słowianofile, proponował zwrócenie się ku integralnej duchowości Wschodu: choć Guénon, jak sam twierdził, był konsekwentniejszy, poszukując prawdy dalej, na „prawdziwym” Wschodzie – hinduskim. Można odnieść wrażenie, jak gdyby Guénon potarzał argumenty Chomiakowa, pisząc, że kult *ratio* rozbudowali protestanci, promujący dziwny „zwyczaj” wolnych „badań”, który w dłuższej perspektywie wywołał na Zachodzie niekończący się ferment społeczny. Warto podkreślić, że dla znakomitej większości tradycjonalistów rosyjskich i zachodnich twórcą owego destruktywnego racjonalizmu, i zarazem ojcem współczesnej filozofii, miał być Kartezjusz – wedle słów Guénona: „intelektualne ucieleśnienie zepsucia” i „jego personifikacja” (Guénon 1956, s. 73). Również Julius Evola, jak gdyby wtórował nieświadomie licznym tezom słowianofilskim, przypominając, że racjonalizm był obecny już w hellenizmie i w scholastyce. Następnie w okresie Renesansu gwałtownie rozkwitł, ubóstwiając człowieka, w Oświeceniu natomiast owo uwielbienie dla ludzkiej słabej natury miało się przejawiać w nastrojach rewolucyjnych i samym roku 1789 we Francji (zob. Evola 1995, s. 318–319). U Oswalda Spenglera można z kolei znaleźć stwierdzenia, że rewolucja francuska była symbolicznym zwycięstwem racjonalizmu (Spengler 1922–1923, t. II, s. 220).

Tradycjonalistyczna wizja świata korespondowała z ówczesną polityką caratu, ukazującą Rosję jako ostoję porządku na tle Europy pełnej fermentu: tradycjonałiści o burzenie dawnego świata oskarżali, oprócz ujawniających się socjalistów, wszelakich wolnomyślicieli i liberałów. W liście z 1827 roku, skierowanym do słowianofilskiego publicysty Aleksandra Koszelowa, Iwan Kiriejewski deklarował: „[...] zastąpimy głupi liberalizm przez szacunek dla odwiecznych praw [...]” (Kiriejewski 2006, s. 11). Opinia ta współbrzmiała z tym, co pisał hiszpański tradycjonalista Juan Donoso Cortés: liberalizm zrywa z tym, co wieczne, niezmiennie i ustalone przez Boga; to ideologia nieposłuszeństwa i chaosu społecznego. Donoso Cortés już „tradycyjnie” rozpoznawał związek przyczynowo-skutkowy między protestantyzmem a anarchią mentalną liberalizmu, bezceremonialnie określając bunt Lutra mianem herezji (Donoso Cortés 1858, s. 396). Sto lat później Guénon zauważył nadzwyczajną predylekcję krajów anglosaskich i germańskich do rozwijania „formuły liberalnej” infekującej kulturę od czasów rewolty przeciwko katolickiemu Rzymo-

wi. Przy okazji autor prawil złośliwe morały pod adresem Anglików nierozumiejących ponoć istoty tradycji (Guénon 1987, s. 91).

W oczach Evoli, co intrygujące w kontekście utopii życia wspólnotowego słowianofilów, liberalizm jawił się jako refutacja tego, co organiczne, „wykluwając z siebie” finalnie państwo totalitarne. Miała to być paradoksalna odpowiedź zmęczonych dezintegralnością społeczeństw: „W ten sposób następuje przejście od liberalizmu do demokracji, a następnie od demokracji do skolektywizowanych form socjalistycznych” (Evola 2002, s. 145). Podobny pogląd prezentował zresztą Spengler: według niego, jak interpretował Allen Tate, „liberalizm pomaszerował od jakobinizmu do bolszewizmu” (Tate 1934, s. 46). Słowianofile klasyczni, co oczywiste, nie mogli już komentować skutków rewolucji i ekspansji komunizmu, który – jak utrzymywał Evola – na wzór liberalizmu prowadzić miał do deprawacji obyczajowej. Sorokina natomiast, świadka wydarzeń roku 1917 i wroga komunizmu, krytyka nihilizmu i obyczajowości liberalnej współczesnego nihilizmu poprowadziła do całkiem zaskakująco brzmiącej konkluzji: „Dzisiaj radziecka Rosja posiada znacznie bardziej monogamiczną, stabilną, wiktoriańską rodzinę i życie małżeńskie, niż większość krajów Zachodu” (Sorokin 2006, s. 98). Rosyjsko-amerykański badacz i myśliciel, coraz wyraziściej porzucając kryteria naukowości, w kontrze do liberalnego kultu cielesności i seksualności, stworzył swą utopijną wizję kosmiczno-ontologicznej miłości altruistycznej – wizja dobrowolnego łączenia się w „my” ujawniała pewne kontaminacje z ideą soborowości (Sorokin 1964, s. 167). Ideologia liberalizmu, przekonywał autor, uczyniła bożkiem egoizm oraz indywidualizm, prowadząc do ostatecznego rozpadu więzi rodzinnych i wspólnotowych (por. Sorokin 1948, s. 144–149).

Staroruska przeszłość była przez słowianofilów idealizowana, jako charakteryzująca się organicznością życia w pokoju i miłości, autentyczną duchowością, wiernością najwyższym wartościom, sprawiając, że nawet sposób gospodarowania ziemią stawał się niemal idylliczny – opisywali to Aleksy Chomiakow czy Konstanty Aksakow. Ostatni z wymienionych odślaniał bodaj najbardziej utopijne oblicze słowianofilstwa: rosyjska *obszczina* miała być wielkim dziełem miłości, „wspólnota to triumf ducha ludzkiego” (Aksakow 1961, s. 197). Świat zachodni był natomiast wyobrażany jako pandemonium indywidualizmu. Kiriejewski stwierdził: „Całe życie prywatne i publiczne Zachodu opiera się na pojęciu indywidualnej, wyodrębnionej niezależności, która zakłada izolację jednostek” (Kiriejewski 1961, s. 136–137). Słyszalne były w tych słowach echa ponurych diagnoz Donoso Cortésa i de Maistre’a – ten ostatni o zasianie destrukcyjnego indywidualizmu w kulturze zachodniej (w postaci filozofii Oświecenia) oskarżał oczywiście protestantyzm (zob. de Maistre 1829, s. 4–6) Nie inaczej uważał islamski konwertyta – Guénon, oznajmiając kategorycznie, że indywidualizm oznacza zanegowanie tradycji: „[...] *et la négation de la tradition, c’est encore l’individualisme*” (Guénon 1956,

s. 73). Tę samą myśl można znaleźć u Evoli: „Jednym z głównych i najbardziej oczywistych aspektów współczesnego upadku jest pojawienie się indywidualizmu, będącego wynikiem krachu i zniszczenia poprzednich organicznych i hierarchicznych tradycjonalnych struktur” (Evola 2003, s. 106–107). Charakterystyczne jest, że ów indywidualizm w epoce współczesnej – wedle określeń Spenglera – opierał się na tym, co widzialne, materialne i sztuczne. Otóż autentyczność osoby zapewnić mogło tylko życie wspólnotowe, zgodne z rytmem natury. Niemiecki myśliciel roztaczał swą utopijną wizję w wyraźnej, choć niezamierzonej korespondencji z intuicjami słowianofilskimi. Nie kryjąc pogardy, pisał o ślepej na piękno masie zamieszkującej miasta („intelektu i pieniądza”), lecz niepotrafiącej w nich żyć w sposób autentyczny (Spengler 1922–1923, t. I, s. 44). Był to zatimizowany „produkt” kapitalizmu.

Poglądy antykapitalistyczne i antyindustrialne składały się na *profession de foi* tradycjonalistów, do których zaliczam Kiriejewskiego czy Chomiakowa. Kapitalizm był w ich oczach tworem bezdusznym i obcym Rosji, w której nawet bezwarunkowość własności ziemskiej mogła się zdarzyć tylko jako absolutny wyjątek (Kiriejewski 1998, s. 101). Opinie twórcy doktryny słowianofilskiej w następujących słowach skomentował Profesor Walicki: „Świętość i nienaruszalność własności prywatnej jest, jego zdaniem, pojęciem obcym starej Rusi, tworem indywidualizmu przenikającego całokształt życia europejskiego” (Walicki 2002, s. 103). Wiek XX przyniósł wchodzenie kapitalizmu w nowe fazy ekspansji, co wywołało zdecydowany sprzeciw tradycjonalistów zachodnich. W oczach Evoli kapitalizm ery nowożytnej jawił się jako niebezpieczna aberracja (Evola 1995, s. 89). Nastąpiło odejście od tradycjonalnego, spokojnego, nieśpiesznego gospodarowania ziemią – zgodnego z cyklami kosmiczno-przyrodniczymi. Zdaniem Guénona, pieniądź przyniósł pośpiech i degenerację umysłów, dowodzącą upadku jakościowego współczesności, jej pograżania się w mrokach świata ilości i trywialności: poetów zastąpili dorobkiewiczze. W ekonomicznym obrazie świata „redukuje się ludzi i rzeczy do poziomu czystej ilości” (Guénon 1945, s. 153). Sorokin, ów „spóźniony” słowianofil, wzbogacony o doświadczenie historyczne, posunął się do stwierdzenia, że ekonomizm cywilizacji kapitalistycznej (będącej zgniłym płodem kultury zmysłowej) był w istocie zdecentralizowanym totalitaryzmem (Sorokin 1941, s. 186). Spengler natomiast na kartach swego monumentalnego dzieła ujawniał ciągłą predylekcję do idealizowania pradawnej organicznej jedności chłopa i ziemi – swoistego praobrazu pobożnego człowieka, uwolnionego od cywilizacji, niczym roślina wyrastającego z gleby-matki, który w czasach współczesnych został spętany przez rozwój rynku, wielkomiejskiego handlu (Spengler 1922–1923, t. II, s. 603). Przedstawione powyżej intencje tradycjonalistów trafnie mogłyby zostać podsumowane słowami Bierdiajewa: „Trzeba będzie na nowo zwrócić się ku naturze, do gospodarstwa rolnego i do rzemiosła. Miasto będzie musiało zbliżyć się do wsi” (Bierdiajew 1936, s. 117).

Nie mniej ortodoksyjni pozostawali tradycjoniści oceniając negatywny wpływ przemysłu i maszynizacji, które spłaszczają życie człowieka, oddalając go od uniwersum spraw fundamentalnych. W roku 1856 Kiriejewski konstatawał: „Przemysł panuje nad światem bez wiary i poezji [...], biją mu pokłony, wznoszą dlań świątynie, jest prawdziwym bóstwem, w które wierzą szczerze [...]” (Kiriejewski 1911, s. 246). Wystarczy przytoczyć opinię Guénona w celu uchwycenia osobliwej, nieświadomej kontynuacji poglądów: francuski myśliciel utrzymywał, że przemysł wyalienował się z nauki (należy pamiętać o surowej tradycjonalistycznej ocenie scjentyzmu), ażeby następnie zniewolić człowieka. Robotnik został zmuszony do machinalnego powtarzania czynności podnoszenia wydajności niczym automat (na ten problem uwrażliwiał też Bierdiajew). Produkcja masowa, standaryzacja, pozbawiła świat piękna różnorodności i niepowtarzalności (zob. Guénon 1945, s. 74–77). Tę zarazę jednowymiarowości, ohydnych produktów dla identycznych, anonimowych konsumentów Zachód miał przenieść na resztę świata (zob. Evola 1995, s. 335). W tradycjonalistycznej utopii Guénona każdy wytwór wychodzący z rąk człowieka miał być oryginalny i doskonale piękny, ewokując piękno i niepowtarzalność uduchowionego artysty. Wyjaskrawia się w tych konstatacjach osobliwa bezkompromisowość, traktująca życie jak dzieło – to perspektywa zupełnie obca naszej rzeczywistości demokracji liberalnych. Otwarte pozostaje pytanie: czy były to światopoglądy dziwaczne i „archaiczne”, czy może to my utraciliśmy współcześnie narzędzia, ażeby wydobyć piękno i żyć autentycznie? Przytoczonymi cytatami i omówionymi motywami zakończę ogólną rekonstrukcję mozaikowej układanki konserwatywno-tradycjonalistycznej utopii. Można by omówić pozostałe obszary kultury i życia społecznego, jakie stanowiły odniesienie dla zrębów marzycielskiej wizji tradycjonalistów: nauki, sztuki, kształcenia pokoleń czy sportu. W niniejszym krótkim szkicu ograniczyłem się jedynie do wybranych przykładów. Szczegółowe omówienie wszystkich aspektów historiozofii i filozofii kultury wymienionych wyżej autorów wymagałoby bez wątpienia opracowania obszernego studium.

Prowadzenie badań nad myślą zdradzającą inklinacje utopijne wymaga od naukowca zajęcia postawy nieuprzedzonej, ale zarazem zdystansowanej, a z pewnością dalekiej od apologii (niewpadania w entuzjazm podczas napotkania konceptu zmyślnego, atrakcyjnie przedstawionego). Profesor Walicki w następujących słowach podsumował twórczość współzałożyciela klasycznego słowianofilstwa:

W istocie rzeczy poglądy filozoficzne Kiriejewskiego były nie załączkiem jakiejś zupełnie nowej filozofii, lecz jedynie interesującą odmianą ogólnoeuropejskiego konserwatywnego romantyzmu (Walicki 2002, s. 117).

Inspiracje dziełami Franza von Baadera, Adama Müllera czy Friedricha Schellinga tworzyły dla słowianofilów istotne punkty odniesienia ideowego, lecz w niniejszym artykule skoncentrowałem uwagę na ukazaniu zaskakującej koincydencji światopoglądów z innymi tradycjonalistami – XIX-wiecznymi romaniskimi, a także ich następcami XX-wiecznymi. Sądzę, że przytoczone przykłady dowodzą potrzeby dalszego poszukiwania układów odniesienia intrygujących myśli wśród przedstawicieli różnych kultur, natomiast rozprawa *W kręgu konserwatywnej utopii* wyznacza i przez długi czas będzie jeszcze wyznaczać kierunki prowadzenia badań nad rosyjską myślą konserwatywną i tradycjonalistyczną.

Bibliografia

- Aksakow K. (1961), *Zasada jedności i zasada większości*, w: A. Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Berlin I. (1995), *Myśl rosyjska i kontrowersja słowianofilska*, przeł. J. Mucha, „Zdanie” 2 (106).
- Bierdiajew M. (1936), *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Bohun M. (2008), *Oczyszczenie przez burzę: Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bułgakow S. (1915), *Wojna i ruskoje samosoznanije*, Moskwa: Tipografija T-wa I. D. Sytina.
- Chomiakow A.S. (1904), *Zapiski o wsie mirnoj istorii*, cz. II, w: *Połnoje sobranije soczinienij Aleksieja Stiepanowicza Chomiakowa*, t. VI, Moskwa: Typo-litografija T-wa I.N. Kuszneriew i K.
- Dobieszewski J. (2012), *Empatia, dystans i ani trochę „unynija”*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków: Universitas.
- Donoso Cortés J. (1858), *Oeuvres*, t. III, Paris: Librairie d’Auguste Vatou.
- Ern W. (1915), *Wriemia sławianofilstwujet. Wojna, Giermanija, Jewropa i Rossija*, Moskwa: Tipografija T-wa I.D. Sytina.
- Evola J. (1995), *Revolt Against the Modern World*, przeł. G. Stucco, Rochester–Vermont: Inner Traditions International.
- Evola J. (2002), *Men Among the Ruins. Postwar Reflections of a Radical Traditionalist*, przeł. G. Stucco, Rochester–Vermont: Inner Traditions International.
- Evola J. (2003), *Ride the Tiger. A Survival Manual for the Aristocrats of the Soul*, przeł. J. Godwin, C. Fontana, Rochester–Vermont: Inner Traditions International.
- Guénon R. (1945), *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard.
- Guénon R. (1956), *La Crise du Monde moderne*, Paris: Gallimard.
- Guénon R. (1987), *Orient et Occident*, Paris: Éditions de la Maisne.

- Jedliński M. (2015a), *Rosyjskie poszukiwania sensu i celu... Myśl historiozoficzna Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa i Piotra Czaadajewa*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Jedliński M. (2015b), *Wokół sensu wojny. Rozważania etyczne filozofów rosyjskich w cieniu konfliktu zbrojnego roku 1914*, w: J. Getka, J. Grzybowski, R. Kramar (red.), *Wojna w Europie Środkowo-Wschodniej w perspektywie interdyscyplinarnej*, Warszawa: Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej UW.
- Jedliński M. (2019), *Ku przeszłości! René Guénon, Julius Evola i nurty tradycjonalizmu (studium z filozofii kultury)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kiriejewski I. (1911), *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowych naczał dla filozofii*, w: tenże, *Połnoje sobranije soczinienij w dwóch tomach*, t. I, red. M. Gerszenzon, Moskwa: Tipografija Impieratorskiego Moskowskiego Uniwersitieta.
- Kiriejewski I. (1961), *Rosja a Europa*, przeł. H. Zelnikowa, w: A. Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kiriejewski I. (1998), *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J.J. Komarowskiego)*, przeł. H. Jańczuk, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Kiriejewski I., Kiriejewski P. (2006), *Połnoje sobranije soczinienij*, t. IV, Kaługa: Grif.
- Maistre J. de (1960), *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris: La Colombe.
- Moeller van den Bruck A. (1906), *Die Zeitgenossen. Die Geister – Die Menschen*, Minden in Westfalen: J.C.C. Bruns.
- Przebinda G. (1998), *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832–1922*, Kraków: PAU.
- Skobcowa M. (1929), *A.S. Chomiakow*, Paryż: Ymca Press.
- Sorokin P. (1941), *The Crisis of Our Age. The Social and Cultural Outlook*, New York: E.P. Dutton & Co.
- Sorokin P. (1948), *The Reconstruction of Humanity*, Boston: The Beacon Press.
- Sorokin P. (1964), *The Basic Trends of Our Times*, New Haven: College & University Press.
- Sorokin P. (2006), *Amierikanskaja sieksualnaja riewolucyja*, przeł. G.F. Wojtienkowa, Moskwa: Izdatielstwo Prospiekt.
- Spengler O. (1922–1923), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, t. I–II, München: C.H. Beck.
- Tate A. (1934), *Spengler's Tract Against Liberalism*, „The American Review”, April.
- Walicki A. (1993), *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa: Czytelnik.
- Walicki A. (2000), *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2002), *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Walicki A. (2015), *Czy Władimir Putin może stać się ideowym przywódcą światowego konserwatyzmu?*, „Przegląd Polityczny” 130.
- Wodzyńska-Walicka M. (1981), *Spóźniony słowianofil. Pitirima Sorokina filozofia kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 27.

M a r e k J e d l i ń s k i

**Focusing on traditional utopia:
References to the work of Andrzej Walicki**

Keywords: *conservatism, Slavophilia, traditionalism, utopia, A. Walicki*

This article has been inspired by the work of Andrzej Walicki. The author of *The Slavophile controversy: History of a conservative utopia in the nineteenth-century Russian thought* (1975) explored several worldviews and pointed to various similarities among several thinkers. The article discusses and compares the views of Russian neo-Slavophiles and Western traditionalists (J. Evola, R. Guénon, P. Sorokin). The author of the article brings to light the main assumptions of the conservative and traditionalist utopias: a struggle against rationalism, individualism, liberalism and capitalism.