

MICHAŁ BOHUN

OBRONIĆ KULTURĘ PRZED GENIUSZEM. FILOZOFOWIE ROSYJSCY WOBEC NIHILIZMU LWA TOŁSTOJA

ABSTRACT. Bohun Michał, *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja* [To defend a culture against the genius. Russian philosophers and Leo Tolstoy's nihilism] edited by D. Jewdokimow – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXV, iss. 2, Poznań 2013, pp. 407-425. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2670-3. ISSN 0239-3271.

This article presents the fragment of discussion about Leo Tolstoy's critic of culture. It is concerned on ideas of some Russian philosophers from the first half of the XXth Century: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, S.I. Hessen, L. Shestov and P.B. Struve. Author wants to analyze such problems as: the origins of Tolstoy's negation of culture, culture as religious and social problem, culture and Christianity, nihilism and asceticism, domination of ethics in Tolstoy's life and thoughts, Tolstoy's idea of "simplification/barbarisation". These problems, which Tolstoy has formulated with unusual radicalism, would be examined by presentation of the arguments of the Tolstoy's critical commentators which try to defend a culture against one of the biggest creators of cultural values.

Michał Bohun, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland.

1

Problem kultury jest z pewnością jednym z najważniejszych i najbardziej doniosłych zagadnień rosyjskiej myśli filozoficznej, stanowiących zarówno o jej oryginalności, jak i o niezwykle napięciu wewnętrznym oraz powadze, jakie myśl tę charakteryzują. Samodzielna i nowoczesna filozofia rosyjska narodziła się w dyskusji dotyczącej kultury właśnie, a ściślej – kulturalnej odmienności Rosji od Europy, co boleśnie skonstatowali przedstawiciele pokolenia 1812 roku. Spór ten wytyczył krąg problemów, które zdecydowały o „filozoficznym przebudzeniu Rosji” i które zorientowały myśl rosyjską na zagadnienia historiozoficzne i cywilizacyjne, a więc jednoznacznie związane z problemem kultury, a zwłaszcza tożsamości kulturalnej narodu. Filozofia rosyjska narodziła się jako „filozofia dziejów Rosji”, a przebudzającym impulsem było dla niej pytanie o swoistość rodzimej kultury (albo jej brak,

jeśli mierzyć wedle zachodnich wzorców)¹. Piotra Czaadajewa religijny okcydentalizm o tendencji ultramontanistycznej, romantyczna obrona rosyjskiej wyjątkowości w kółku *lubomudrów* i wreszcie rewolucyjny zryw dekabrystów – to trzy główne strategie rozwiązania problemu rosyjskiej odmienności kulturowej, zaproponowane przez przedstawicieli pokolenia 1812 roku². Od tego momentu różnorodnie wyrażany problem kultury staje się nieusuwalnym i w pewnym sensie centralnym pytaniem rosyjskiej myśli filozoficznej. Trzeba też zwrócić uwagę, że interpretacje, które kładą nacisk na dominantę historiozofii w filozofii rosyjskiej (modelowym ujęciem są tutaj dzieła Andrzeja Walickiego), mówią w gruncie rzeczy o tym samym – historia i kultura są nierozłączne – a główny problem rosyjskiej filozofii dziejów zawarty w antynomii „Rosja a Zachód” można ująć jako problem tożsamości kulturowej i różnic cywilizacyjnych.

Historię filozofii rosyjskiej dałoby się w gruncie rzeczy napisać jako historię rosyjskiej filozofii kultury i filozofii kultury rosyjskiej³. Ujawniałaby ona wielowymiarowy kompleks zagadnień, wśród których na pierwszy plan wysuwa się problem wartości (ceny) kultury, szczególnie charakterystyczny dla myśli rosyjskiej. Szkic niniejszy jest próbą rozważenia tego problemu na podstawie idei i koncepcji niektórych rosyjskich filozofów pierwszej połowy XX wieku, zmagających się z jednym z najbardziej radykalnych stanowisk w sporze o kulturę, którego wyrazicielem był Lew Tołstoj. Chciałbym zdecydowanie podkreślić, że zadaniem, jakie sobie stawiam, nie jest rekonstrukcja i interpretacja światopoglądu samego Tołstoja. Ten problem był omawiany wielokrotnie, chociaż, moim zdaniem, nadal pozostaje wyzwaniem dla badaczy. Warto rozważyć go szerzej i odrębnie. W tym momencie interesują mnie poglądy i argumenty formułowane przez rosyjskich filozofów, którym przyszło zmierzyć się z Tołstojowskim poglądem na kulturę,

¹ Zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 236. Szerzej rozważam ten problem w dawniejszych moich szkicach. Zob. np.: M. Bohun, *Tożsamość czy nowoczesność? Cywilizacyjne dylematy myśli rosyjskiej*, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąssowski, J. Goćkowski, K.M. Machowska, Pułtusk 2007, s. 74-85; idem, *Szkic o narodzinach rosyjskiej filozofii dziejów*, [w:] *Dawna a nowa Rosja (z doświadczeń transformacji ustrojowej)*. Studia ofiarowane Profesorowi Janowi Sobczakowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. R. Jurkowski, N. Kasparek, Warszawa 2002, s. 63-76.

² O pożytkach z kategorii pokolenia w badaniu dziejów rosyjskiej filozofii zob. M. Bohun, *Pokolenia w dziejach myśli rosyjskiej*, [w:] *Reguły i działania. Księga Jubileuszowa dla Profesora Janusza Goćkowskiego*, Pułtusk (b.r.w.), s. 365-375.

³ Najlepszym tego przykładem jest klasyczne dzieło Wasyla Zieńkowskiego wydane po II wojnie światowej (*История русской философии*, t. I-II, Париж 1948). Autor przyjmuje jako klucz interpretacyjny dla swojej syntezy antynomię kultury religijnej i procesu sekularyzacji. W takiej perspektywie dzieje filozofii rosyjskiej, od sporu josiflan ze starcami zawołzańskimi aż po myśl emigracji popaździernikowej, ukazują się jako nurt refleksji koncentrujący się wokół pytania o wartość i sens kultury z religijnego punktu widzenia.

a mówiąc ściślej, z negacją kultury będącą dziełem pisarza i myśliciela, który już za życia uznawany był za wiekopomną postać kultury światowej.

W światopoglądzie Tolstoja charakterystyczny dla myśli rosyjskiej problem kultury przyjmuje skrajną formę. Mam tutaj na myśli dystans i podejrzliwość wobec kultury, które przerodziły się w jej nihilistyczną negację. Negacja ta przybrała dwie równoległe postaci: religijną, która odrzuca kulturę jako działalność świecką, a więc grzeszną, stojącą na przeszkodzie zbawieniu i Królestwu Bożemu. Tolstoj, aczkolwiek podważał kanoniczną chrześcijańską wizję zbawienia i dogmatyczną wizję transcendentnego Królestwa Bożego (bo przecież: „W was jest Królestwo Boże!”), mieści się w tej formie, a nawet doprowadza ją do skrajności. Ale tak samo mieści się i wieńczy model drugi, który określić można jako świecką negację kultury w imię wartości socjalnych, czyli pomyślności ludu, a mówiąc ściślej – oczekiwań i tęsknot tak zwanego „prostego człowieka”, który niekoniecznie potrzebuje wyrafinowanych owoców kultury, bo dręczą go inne, poważniejsze problemy.

W Tolstoju zatem jednoczą się i kulminują dwie, pozornie przeciwstawne, tradycje negacji kultury: nihilizm religijny i nihilizm społeczny – ascetyczne odrzucenie kultury w imię ideałów religijnych oraz wyrzeczenie się kultury dla ziemskiej pomyślności ludu. Ten ostatni aspekt krótko ujął Lew Szestow, wpisując autora *Zmartwychwstania* w tradycję prenarodnickiego nihilizmu: „Hr. Tolstoj kończy na tym, od czego rozpoczął Pisariew!”⁴.

Uważam, że intuicje Szestowa z jego wczesnej książki, z której zaczerpnąłem powyższe zdanie, są nadzwyczaj trafne. Po pierwsze, akcentuje on kluczowy charakter problemu kultury w kryzysie światopoglądowym i zwrocie religijnym Tolstoja. Uznaje, że „ostatnim słowem długiego kazania”, będącym podsumowaniem przełomu, bilansem burzy ciągnącej się przez piętnaście lat życia pisarza, nie jest *Spowiedź*, ale rozprawka zatytułowana lakonicznie *Co to jest sztuka?*⁵ – a zatem, wypowiedź programowa bezpośrednio odnosząca się do zagadnienia kultury, w której Tolstoj przedstawia swoją diagnozę nędzy i upadku kultury współczesnej. Właśnie w sztuce jest to najbardziej widoczne. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Hannah Arendt: „dyskusja na temat kultury musi wyjść od fenomenu sztuki, ponieważ dzieła sztuki są wytworami kultury *par excellence*”⁶. Faktycznie, rozważając problem sztuki, Tolstoj poddał w wątpliwość nie tylko dzieła twórczości artystycznej, ale sens całej historii rodzaju ludzkiego, próbują-

⁴ L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2006, s. 82.

⁵ *Ibidem*, s. 30.

⁶ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 249.

cego wyrwać się z naturalnych ograniczeń. Przede wszystkim jednak pierwszoplanowym obiektem ataku była tak zwana kultura wysoka, skojarzona przezeń z europejskim wyrafinowaniem, czy też, jak tłumaczy Czesław Miłosz, „przesubtelnieniem”⁷.

Po drugie, Szestow jako jeden z pierwszych myślicieli odkrywa, że za Tołstojowską negacją kultury kryje się „tyrania dobra”⁸. Dobra, które w swych hegemonistycznych zapędach dezawuuje i niweluje wszystkie inne wartości. Dobro Tołstoja, niczym Bóg Starego Testamentu, jest bezlitosne i okrutne wobec wszystkich, którzy żyją i czują w inny sposób. Jest Bogiem zazdrosnym i mściwym, aczkolwiek zemsta przybiera tutaj, jak łatwo się domyśleć, formę resentymetu. Ujawnia się oto kolejny węzłowy problem rosyjskiej filozofii kultury: pytanie o samoistność i wartość kultury w obliczu dominacji maksymalistycznego moralizmu. Etyczny racjonalizm Tołstoja doprowadza ten problem do skrajności.

Tołstojowski antykulturalny moralizm skażony jest resentymetem, czyli intencją przewartościowania pozbawioną życiowej mocy. Na ten aspekt tołstoizmu – w moim przekonaniu bardzo ważny – zwrócił uwagę Piotr Struwe w swoich wypowiedziach z lat 1908 i 1910. „Moc” to pojęcie podstawowe, zarówno dla jego własnej filozofii kultury i filozofii ludzkiego losu, jak i proponowanej przezeń interpretacji myśli Tołstoja, którego znaczenie na tym właśnie polega, że swoim życiem i nauczaniem postawił dwa problemy „egzystencji ludzkiej i światowej: problem piękna i mocy”⁹.

Od razu należy dodać, że problem piękna nie ogranicza się tutaj wyłącznie do ewaluacji estetycznej dzieł sztuki lub obiektów naturalnych. Piękno jest esencją wartości kulturalnych, tak jak sztuka jest kulturą *pars pro toto*. Struwe pisał:

„Tołstoj zwrócił się nie tylko przeciwko sztuce. Wiemy wszyscy, że jest nie tylko obojętny wobec kultury, ale wprost jest jej wrogi. Właśnie – kulturze – a nie tylko «cywilizacji» [jest wrogi – dop. M.B.], Szekspirowi i Goethemu, i całej współczesnej nauce i technice, a nie wyłącznie kinematografom i awiacji”¹⁰.

⁷ „Wystarczy przeczytać rozprawę Lwa Tołstoja *Co to jest sztuka?*, aby uzyskać obraz tej pogardy dla zachodniego przesubtelnienia (ros. *утончение* – utonczenije), tak typowej dla Rosjan. Tołstoj uważa sztuki Szekspira za zbiór krwawych bredni, a malarstwo francuskie (był to okres rozkwitu impresjonizmu) za bohomyzy degeneratów”, Cz. Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. II, Warszawa 2011, s. 98-99 (jest to fragment rozdziału „Zachód” ze *Zniewolonego umysłu*, 1953).

⁸ L. Szestow, op. cit., s. 39.

⁹ П.Б. Струве, *Лев Толстой*, [w:] idem, *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*, Москва 1997, s. 296 (jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład własny – M.B.).

¹⁰ Ibidem, s. 295.

Nie sposób pominąć tego problemu, bo oto wydarzyło się coś, co nie ma analogii w historii powszechnej. Przeciwno pięknu i kulturze zwrócił się geniusz, genialny artysta, twórca dzieł, których nieprzemijające znaczenie już za jego życia uznano na całym niemal świecie. „Wielki twórca stał się bojownikiem przeciwko pięknu” – napisał Struwe¹¹. Trzeba zatem zrozumieć, co legło u źródeł tej walki.

2

Nihilizm kulturalny Tołstoja jest bezpośrednią konsekwencją russoizmu, który stanowi osnowę jego światopoglądu we wszystkich okresach twórczej aktywności. Z reguły badacze i komentatorzy wskazują dwa takie okresy: przed oraz po kryzysie i przełomie duchowym, jaki przeżył miał Tołstoj po publikacji *Anny Kareniny*. Sergiusz Hessen wyróżnia natomiast trzy okresy: dwa przed przełomem światopoglądowym i jeden od przełomu aż do śmierci pisarza. Za intelektualnego patrona okresu pierwszego uznaje Jana Jakuba Rousseau, a kolejnym dwóm patronować mają, odpowiednio, Artur Schopenhauer i Błażej Pascal¹². Wydaje się jednak, że, po pierwsze, większość interpretatorów przecenia znaczenie tak zwanego przełomu duchowego (religijnego) w życiu i twórczości Tołstoja. Bardziej wnikliwe studium jego ewolucji ideowej wyraźnie pokazuje, że był myślicielem nader konsekwentnym i wiele wątków charakterystycznych dla późniejszej jego doktryny moralno-religijnej jest albo wprost obecnych w twórczości literackiej i dokumentach „światopoglądu sformułowanego” (głównie w dzienniku i listach, ale też w pracach pedagogicznych z lat sześćdziesiątych XIX wieku) przed „przełomem”, albo wskazać można istotne tych wątków zapowiedzi. Po drugie, pomimo wyraźnych odwołań i fascynacji zarówno Schopenhauerem, jak i Pascalem, postacią pierwszoplanową i najważniejszą dla zrozumienia stanowiska i poglądów Tołstoja pozostaje Rousseau.

Trwały russoistyczny element światopoglądu Tołstoja to przede wszystkim uznanie kultury za sztuczny i w gruncie rzeczy niepotrzebny wytwór rozwoju historycznego, któremu należy przeciwstawić szeroko rozumianą naturę. Pojęcie natury ma w tym przypadku charakter wielowymiarowy i obejmuje zarówno przyrodę, jak i nieskażoną przez kulturę naturę ludzką oraz – *last but not least* – lud, który ową naturę zachować miał w najmniej wypaczonej formie i który żyje w bezpośredniej bliskości świata przyrody. W Tołstoju – jak zauważa Sergiusz Bułgakow – żyła pierwotna dusza przy-

¹¹ Ibidem, s. 292.

¹² Zob. С.И. Гессен, *Лев Толстой как мыслитель*, [w:] idem, *Избранные сочинения*, Москва 1999, s. 547-548 i n.

rody rosyjskiej i ludu rosyjskiego. To był żywioł pierwotny, niemal prymitywny, pełen ujawnionych i jeszcze nieodkrytych potencji, w którym amorficzność i chaos stają się wyrazem życiowej mocy¹³.

Inny przejaw russoizmu autora *Anny Kareniny* to jego naturalistyczny optymizm. Tołstoj buntuje się i walczy przeciwko społeczeństwu, historii, kulturze, dostrzega ich immanentne zło i historycznie zmienne wady. Natomiast w odniesieniu do przyrody i natury ludzkiej cechuje go skrajny optymizm: wszystko, co naturalne, uznaje za rozumne, dobre i pożądane, jednoznacznie odrzuca samą możliwość zepsucia i grzechu, które miałyby dotyczyć natury¹⁴.

Dla russoizmu charakterystyczny jest jeszcze jeden motyw, obecny u Tołstoja i filozoficznie najbardziej bodaj złożony. Najkrócej można go określić jako racjonalistyczne implikacje naturalizmu. Naturalistyczna pochwała spontaniczności życia opiera się na ignorowaniu jego złożoności i irracjonalności. Za Siemionem Frankiem można ten rys nazwać dziecięcą naiwnością racjonalizmu, który w imię hegemonii rozumu ignoruje i niweluje wszystko, co nie mieści się w racjonalnych schematach¹⁵. Skoro zło i grzech są wynikiem braku wiedzy lub niejasnego charakteru naszych przeświadczeń, wystarczy prosty wysiłek dopasowania ich do wymagań rozumu, usunięcie fantomów bądź czarnych plam niewiedzy, a życie ludzkie zyska nową, pożądaną jakość.

Trzeba zauważyć, że początkowo Tołstojowski naturalizm nie implikował sądów moralnych ani nie określał ideałów społecznych. Miał charakter czysto witalny, w którym wątki etyczne równoważone były przez postawę estetyczną zorientowaną na przyrodę, traktowaną jako pełnia życiowej mocy i piękna. Piękno przyrody i życiowa moc były w takim ujęciu pierwotne wobec wartości moralnych, a przede wszystkim były opozycyjne wobec sztuczności, fałszu, obłudy, skojarzonych z nienaturalną sferą kultury. Bardzo wyraźnie myśl taką wydobywa Frank, który pisze o Tołstoju:

„Jego wezwanie «z powrotem do natury!», jego pogarda dla kultury jako czegoś, co jest nienaturalne, obłudne, nieprawdziwe, nie wynika z ogólnych pojęć moralnych, ale z pierwotnych odczuć estetyczno-metafizycznych. [...] Wszystko, co zanurzone jest w naturze, co żyje w niej – jest piękne, autentyczne, harmonijne. To, co nie jest w niej zakorzenione, co odpadło od natury, co jest przez człowieka wymyślone – jest brzydkie, kłamliwe, udawane, nieharmonijne”¹⁶.

¹³ С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой*, [w:] idem, *Тихие думы*, Москва 1996, s. 234.

¹⁴ Н.А. Бердяев, *Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого*, [w:] idem, *Философия творчества, культуры и искусства*, т. II, Харьков 1994, s. 470.

¹⁵ С.Л. Франк, *Лев Толстой и русская интеллигенция*, [w:] idem, *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург 1996, s. 441.

¹⁶ С.Л. Франк, *Лев Толстой как художник и мыслитель*, [w:] idem, *Русское...*, s. 468-469.

Jest to w pewnym sensie myśl przewodnia Tołstoja, którą w różnych sformułowaniach, ujęciach i perspektywach można odnaleźć we wszystkich jego dziełach, poczynawszy od literackiego debiutu, aż po artykuł o socjalizmie, nad którym pracował w czasie najsłynniejszej swojej ucieczki zakończonej śmiercią. W gruncie rzeczy uciekał przez całe życie – jako młody człowiek od blichtru codzienności uciekł na Kaukaz, a potem na wojnę, z miasta i wielkopańskiego życia uciekł w rustykalną utopię Jasnej Polany, a następnie regularnie uciekał przed światem, publicznością literacką, rodziną na stepy kazańskie... Te Tołstojowe ucieczki nazwać można russoizmem stosowanym, którego ideowa podstawa jest nad wyraz czytelna. Tołstoj ucieka przed kulturą, albowiem, jak zauważa Hessen, przez kulturę człowiek traci bezpośredniość i prostotę uczuć, zatracą jedność osobową i samodzielność, uzależnia się od własnych wytworów, które alienują się i zamiast być ludzkimi narzędziami i sposobami wyrazu człowieczeństwa, stają się anonimowymi siłami, których poddanym czuje się jednostka¹⁷.

W podobnych kategoriach odczytuje stanowisko Tołstoja Bułgakow. Jego zdaniem kultura, którą zaatakował genialny pisarz, to „kultura urzeczowienia”. Ten atak ujawnia reifikujący mechanizm kultury, w której także człowiek rozpatrywany jest w wymiarze przedmiotowym: tego, co zgromadził i posiada. W efekcie ludzie zaczynają traktować siebie jak rzeczy, stworzone przez jakiegoś nieosobowego mistrza. Przeciwno takiej kulturze Tołstoj odwołuje się do osobistego sumienia i osobistej odpowiedzialności. Aby wyzwolić się ze stanu reifikacji, człowiek musi poczuć w pełni swą duchową osobowość¹⁸.

Władztwo rzeczy prowadzi do urzeczowienia człowieka, a litera zabija ducha. W taki oto sposób – poprzez alienację i urzeczowienie – ludzie stają się niewolnikami konwencji, nawyku, rutyny, autorytetów. Hessen pisze:

„Tołstoj, tak samo jak Rousseau, nie odrzucał nauki i sztuki jako takich, lecz naukę i sztukę, które oderwawszy się od ich życiodajnego jądra osoby ludzkiej, utraciły swoją samoistność i wyrodziły się, użyję określenia Spenglera, w skamieniałą i zmechanizowaną cywilizację. Ale, z drugiej strony, właśnie los Tołstoja wyjątkowo wyraziście pokazuje, że i osobowość oderwana od kultury ubożeje, wyradza się w wielkość negatywną”¹⁹.

Zagrożenie takie jest bezpośrednią konsekwencją Tołstojowskiej recepty na przewyciężenie kulturalnej alienacji. „Powrót do natury” nie może przecież oznaczać, co doskonale wiedział także Rousseau, mechanicznego powrotu do przeszłości, do jakiegoś przedcywilizacyjnego, przedhistorycznego

¹⁷ С.И. Гессен, *op. cit.*, s. 554.

¹⁸ С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой...*, s. 237.

¹⁹ С.И. Гессен, *op. cit.*, s. 554.

raju naturalnej niewinności. Można mieć zasadne wątpliwości, czy raj taki kiedykolwiek istniał. „Powrót do natury” nie jest zatem przywróceniem minionego stanu rzeczy, ale radykalną przemianą ludzkiego życia, jego totalną odnową, która osiągalna jest na drodze moralnego samodoskonalenia. I tutaj ujawnia się fundamentalna różnica pomiędzy Tołstojem a Rousseau, a także pomiędzy Tołstojem a współczesnymi mu, w większości wyrosłymi z ducha russoizmu, nurtami socjalistycznymi. W ujęciu autora *Wojny i pokoju* ta radykalna przemiana nie ma charakteru społecznego, lecz jest wynikiem indywidualnego wysiłku, przemiany osobistej, której każdy człowiek musi dokonać sam – jednym słowem nie rewolucja, ani nawet nie umowa społeczna, lecz moralne odrodzenie jednostki dokonane jej własnym wysiłkiem samodoskonalenia i odpowiedzialności.

Formalna strona tego swoistego Tołstojowskiego imperatywu nie budziła wątpliwości Hessena i innych rosyjskich filozofów. Przeciwnie, wzbudzała ich entuzjazm jako świadectwo autentycznej religijności pisarza, pomimo heretyckich treści jego doktryny. Problem polega jednak na tym, że Tołstoj postulował, ażeby walczyć z tyranią wyalienowanej i alienującej kultury za pomocą środka, który wydawać się mógł jeszcze bardziej wątpliwy i niebezpieczny niż to, czemu miał zaradzić.

Tołstoj wzywał do uproszczenia, prymitywizacji życia poprzez maksymalne upodobnienie go do bytu nieskażonego przez cywilizację ludu. Wydaje się jednak, że termin „schłopienie”, który słownikowo podawany jest jako polski odpowiednik terminu *onpouчeнue* (*oproszczenie*), ma zanadto klasowy charakter i gubi zarówno uniwersalny sens, jak i śmiałość myśli Tołstoja. Wszak nie chodzi o to, aby zamienić wszystkich ludzi w rolników, ale o to, aby pozbywszy się cywilizacyjnych ograniczeń i represji, przywrócić ludzkiemu życiu niezależność i autentyczną wolność. Oczywiście Tołstoj nie ma wątpliwości, iż wolności i niezależności nie sposób pogodzić z cywilizacją urbanistyczno-industrialną i jedynym godnym pożądanym sposobem ludzkiego życia jest życie swobodnych wytwórców, toczone w nieopresyjnych wspólnotach agrarnych. Jest to jednak wyłącznie zewnętrzny aspekt jego głębszego przekonania.

W postulatcie „uproszczenia” przebija się u Tołstoja pewien motyw społeczny, aczkolwiek konsekwentnie jego nośnikiem pozostaje indywidualna świadomość moralna. Jest to zresztą motyw typowo rosyjski, którego kulminacją był ruch narodnicki. Mam na myśli fenomen swoistego socjalnego wstydu, kajania się i męczącej świadomości własnej uprzywilejowanej pozycji, którą tak mocno przeżywała liberalnie zorientowana szlachta, a potem rosyjska inteligencja wywodząca się zarówno ze zubożałej szlachty, jak i spośród osób nieszlacheckiego pochodzenia (raznoczyńcy). Charakterystyczne jest właśnie to, że zarówno jedni, jak i drudzy przeżywali swoje usy-

tuowanie w strukturze społecznej i swoją funkcję społeczną jako niezasłużony przywilej okupiony nędzą i krwią milionowych rzesz ludu. Bułgakow zauważa trzeźwo, że Tołstojowski ideał „prymitywizacji” miał być paliatywem, środkiem uspokajającym dla szlachecko-inteligenckiego sumienia, ale jest to tylko pozorne zaradzenie, działanie raczej ideologiczne (w sensie Marksowskim) niż realne, albowiem Tołstoj, jak większość przedstawicieli kającej się inteligencji, nigdy sam nie doświadczył nędzy, rozpacz, poniżenia i braku perspektyw, które przypisywał ludowi. Można mieć tutaj wątpliwości jeszcze bardziej fundamentalne:

„...czy tak łatwo wyrzec się siebie? Czyż Tołstoj, zniżając się do ludu, nie zabiera ze sobą całej swojej wielowiekowej wielkopańskiej kultury, swego wykształcenia, a nade wszystko swego geniuszu? Czy w ogóle można myśleć o zrównaniu się z innymi, kiedy w życiu wszystko jest indywidualne i niepowtarzalne?”²⁰.

Było to jedno z najczęściej podnoszonych zastrzeżeń w stosunku do programu Tołstoja. Wiaczesław Iwanow podkreślał, że trudno uznać autora *Wojny i pokoju* za bezpośredni przejaw rosyjskiego żywiołu ludowego. Przeciwnie, ludofilstwo Tołstoja jest charakterystycznym dla elit społecznych sztafądem, jest wynikiem kosmopolitycznej edukacji, a nie naturalnym przeblyskiem ludowości. Stąd właśnie wywodzić można ów paradoksalnie wymuszony charakter wyzwalającej „prymitywizacji”²¹.

Tołstoj bardzo mocno przeżywał ten problem, który urastał u niego do rangi najpoważniejszego bodaj dylematu moralnego. Chodziło przecież o szczerłość i autentyzm nauczyciela dobrego życia, którym próbował być. Ale nie był to tylko jego problem osobisty. Mikołaj Bierdiajew przenosi ten dylemat z poziomu rozterek i wyrzutów sumienia konkretnego hrabiego, który chciał zostać chłopem, na poziom kulturalnych napięć całego narodu. Los Tołstoja, pisał Bierdiajew, jest losem „wybitnie rosyjskim” przez jego „pańsko-chłopskie oblicze”. W osobie genialnego pisarza przejawia się rosyjski *raskoł* (ros. *раскол* – rozłam) kulturalny – rozdzielone Rosja szlachecko-wielkowiejska i Rosja chłopsko-wiejska usilnie a bezskutecznie próbują się zjednoczyć:

„Tołstoj rozpoczął od demaskacji fałszu i bezsensowności cywilizowanego życia. Prawdę i sens widział w ludzie pracującym, w chłopie. Tołstoj należał do wyższej warstwy kulturalnej, która w znacznej swej części odstąpiła od wiary prawosławnej, jaką żył lud. Utracił Boga, dlatego że żył pozornym życiem kultury zewnętrznej. I zapragnął wierzyć tak, jak wierzy lud, nie zepsuty przez kulturę. Ale to mu się

²⁰ С.Н. Булгаков, *Простота и опрощение*, [w:] Л.Н. Толстой: *pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей*, ред. К.Г. Исупов, Санкт-Петербург 2000, s. 281.

²¹ В.И. Иванов, *Лев Толстой и культура*, [w:] Л.Н. Толстой: *pro...*, s. 569.

w ogóle nie udało. Był ofiarą rosyjskiego *raskołu* historycznego pomiędzy naszą warstwą kulturalną a warstwą ludową²².

Niewątpliwą zaletą ujęcia Bierdiajewa jest powiązanie historycznego wymiaru „uproszczenia” z jego aspektem religijnym. Powrót do natury, czyli powrót do ludu, nie miał być znizeniem się do prostoty jego codziennego bytowania, ale wzniesieniem się do czystości ludowej wiary. W taki oto sposób negacja kultury w imię „naturalnej”, „przyrodniczej” mocy ludu uzyskuje religijną sankcję. Początkowo jest to neopogańska wiara w żywioły przyrody, w siłę i prawdę samego życia, które przeciwstawiają się fałszowi i niemocy cywilizacji. Człowiek powinien pasywnie poddać się prawdzie „pierwożycia”, która nie ma nic wspólnego ze świadomymi i rozsądkowymi normami kultury. To jest właśnie, jak stwierdza Bierdiajew, fundamentalne odkrycie Tołstoja: świadome życie kulturalne i społeczne z ich niezliczonymi uwarunkowaniami nie jest prawdziwe. Przeciwnie, jest pozorne, kłamliwe i w rzeczywistości ludziom niepotrzebne. Tak naprawdę chodzi o życie ukryte głębiej, które jest żywiołowe, autentyczne, głębokie, nieodparte i nieświadome²³.

Prawosławna wiara rosyjskiego ludu jest zgodna z takim „pierwożyciem”, czego nie sposób powiedzieć o pseudoreligijności instytucjonalnych Kościołów, zbrojnych w przeczącą zdrowemu rozsądkowi metafizykę i zawsze skłonnych do serwilizmu wobec faktyczności, nieważne, czy będzie nią mieszczańska kultura nędznego tu i teraz, czy dysponujący legalną przemocą rząd. W taki oto sposób problem kultury staje się u Tołstoja problemem religijnym.

3

W światopoglądzie Tołstoja negacja kultury i odrzucenie działalności społecznej wynikają z moralnego absolutyzmu, z jego niezachwianej wiary w ocalającą siłę dobra. Dobro jest Bogiem Tołstoja, a praktyczny sens jego doktryny daje się sprowadzić do postulatu samowychowania osoby gwoli urzeczywistniania Boskiego ideału. W obliczu dobra wszelka działalność historycznie zaangażowana (kultura, polityka, życie społeczne etc.) wydaje się bezpłodna i niepotrzebna. Doskonałość i szczęście, autentyczna poprawa życia jednostek i grup są osiągalne tylko przez religijno-moralne samo-

²² Н.А. Бердяев, Л. Толстой, [w:] idem, *Философия...*, s. 456-457.

²³ Ibidem, s. 457-458.

doskonalenie się poszczególnych osób²⁴. Problem kultury i jej negacji okazuje się zagadnieniem religijnym i na tym gruncie powinien być rozstrzygnięty.

Bułgakow pisze w tym kontekście o „religijnym radykalizmie”, z jakim Tołstoj postawił pytanie o wartość kultury²⁵. Było to pytanie o jej religijny sens, a jego radykalizm polegał zarówno na źródłowym charakterze tego pytania (*radix* – korzeń, a kultura odsyła do kultu, mamy zatem do czynienia z zagadnieniem pierwotnie religijnym), jak i na odwadze płynięcia pod prąd, negowania powszechnie przyjętych stanowisk i odrzucania uznanych autorytetów. W epoce triumfów nauki, edukacji i powszechnie chwalonego postępu cywilizacyjnego Tołstoj, tak jak sto lat wcześniej Rousseau, miał odwagę zadać pytanie o cenę postępu i wartość zdobyczy kulturowych.

Odpowiedź na pytanie o religijną wartość kultury nie została przez Tołstoja jedynie obmyślona, lecz dogłębnie przeżyta oraz wyrażona nie tylko w wypowiedziach literackich i publicystycznych, lecz przede wszystkim w samym jego życiu. Oto bowiem, największy być może żyjący pisarz „całą swoją działalność literacką podporządkował interesom religii”, stając się żywym świadectwem poszukiwań religijnych. I to w czasach kultu nauki, dominacji światopoglądów laickich, ziemskiego fetyszyzmu i kulturalnej idolatrii:

„Największy geniusz epoki, nie tylko swego narodu, ale całej ludzkości, cały swój wysiłek, wszystkie swoje siły oddaje poszukiwaniom religijnego sensu życia, składa na ołtarzu religii”²⁶.

Trzeba sobie wyraźnie uzmysłwić, że problem kultury i twórczości kulturalnej był w tym przypadku egzystencjalnym problemem twórcy, dotyczącym go bezpośrednio i boleśnie, a nie tylko jednym z wielu tematów rozważań teoretycznych. W gruncie rzeczy chodziło o uczciwość względem samego siebie – trzeba było wybierać: albo wierność wobec własnego talentu i literatury, albo wierność wobec głoszonych ideałów moralno-religijnych. Ta antynomia zaważyła na trzydziestu latach życia Tołstoja.

Rosyjscy filozofowie, komentując ten dylemat światopoglądowy, skłaniają się raczej ku przeświadczeniu, że antagonizm pomiędzy twórczością artystyczną a doktryną religijną Tołstoja został zniesiony poprzez bezwzględne podporządkowanie artyzmu religijności. Ten zwrot od tego, co wcześniej nazwałem russoizmem stosowanym, do czegoś, co można by nazwać ideałem praktycznej ascezy, wprowadza istotną korektę do Tołstojowskiego postulatów prymitywizacji, uproszczenia życia. Wątek religijny dopro-

²⁴ Zwrócił na to uwagę między innymi Paweł Nowgorodcew. Zob. П.И. Новгородцев, *Об общественном идеале*, [w:] Л.Н. Толстой: про..., s. 313.

²⁵ С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой...*, s. 235.

²⁶ *Ibidem*, s. 234.

wadza do ważkiej przemiany, na skutek której trudno już mówić o „schłopieniu” jako panaceum na bolączki kultury współczesnej.

Bardzo wyraźnie ujawnia ten aspekt Bułgakow w swojej rozprawie o Tołstojowskim „uproszczeniu”. Wezwanie do kultywowania życia ludowego, do prostoty, do porzucenia kultury wyższej i cywilizacji okazuje się oznaką religijnej transformacji i walki przeciwko kulturze fałszywej, a mówiąc ściślej, przeciwko burżuazyjności udającej kulturę. Tołstoj nie walczy z kulturą, lecz z jej imitacjami. W ten sposób staje się, być może bezwiednie, wyrazicielem nowej świadomości religijnej, która staje wobec współczesnych wyzwań, lęków i poszukiwań, a problem kultury w zdechrystianizowanym świecie czyni problemem centralnym²⁷.

Swoją negacją kultury Tołstoj walczy o kulturę prawdziwą, wchodząc w spór z „barbarzyństwem we frakach i cylindrach”. Właściwie należy tutaj mówić o religijnej krytyce cywilizacji, co jest działaniem prawdziwie kulturowym, a głos wielkiego pisarza staje się obroną kultury duchowej. W takim razie „schłopienie” i „prymitywizacja” jawią się jako przezwyciężona faza ideowego dojrzewania Tołstoja. Bułgakow zauważa bardzo trzeźwo:

„To już nie prymitywizacja (o jakiej prymitywizacji można mówić w przypadku światowej sławy literata, którego każde słowo telegraficznie, telefonicznie, siecią pocztową słyszalne jest w każdym zakątku świata?). To jest krytyka zgnilej, niedobrej kultury mieszczańskiej w imię ideału prawdziwej, wzniosłej kultury duchowej. Wszak Tołstoj, gromiąc kulturę, w rzeczywistości rzuca gromy na burżuazyjność tej kultury i ta negatywna strona jest dużo bardziej istotna w jego krytyce niż wyrażane wprost jego twierdzenia o charakterze nihilistyczno-kulturalnym”²⁸.

Bułgakow widzi w Tołstoju sojusznika w walce z burżuazyjnym zwyrodnieniem nowoczesności. Należy przy tym pamiętać, że – podobnie jak dla Bierdiajewa – termin „burżuazja” nie ma dla niego znaczenia wyłącznie socjologicznego, lecz jest kategorią antropologiczno-metafizyczną, opisującą marną kondycję człowieka współczesnego. Burżuazja to nie warstwa czy klasa społeczna, lecz postawa aprobująca praktyczny materializm, areligijność i amoralizm ukryte za konwencjonalną, sztywną moralnością; styl życia promujący estetykę kiczu, masową kulturę i masową politykę, w której prym wiedzie syty motłoch; postawa przedkładająca komfort i święty spokój ponad wartości, która z zasady nie chce wykraczać poza to, co jest tu i teraz (*amor loci*, mieszczańskie przywiązanie do miejsca, obecne w samej etymologii słowa miasto)²⁹.

²⁷ С.Н. Булгаков, *Простота...*, s. 297.

²⁸ Ibidem, s. 296-297.

²⁹ Bułgakowowskie rozumienie burżuazji przedstawiam szerzej w szkicu: M. Bohun, *Koniec nowożytności. Sergiusza Bułgakowa rozważania o wojnie, Europie i historii*, [w:] Palamas, *Bułgakow*,

Podobny rys dostrzega w Tołstojowskim ataku na kulturę Bierdiajew. W jego przekonaniu pisarz pierwotnie występuje przeciwko „warstwie kulturalnej”, oderwanej od życia ludowego pseudoelicie, w której dostrzega i demaskuje nihilizm moralny i bezbożność. Jednak krytyka ta przeradza się w krytykę totalną, a niepokorna i żarliwa natura Tołstoja prowadzi go do negacji całej historii i całej kultury, nie zaś tylko ich zdegenerowanych przez „towarzystwo” form³⁰.

Na mocy fatalnej dialektyki, religijna krytyka kultury nowoczesnej prowadzi do negacji kultury w ogóle, a Tołstoj z obrońcy kultury religijnej przeradza się w nihilistę. Nihilizm ukazuje się jako konsekwencja fałszywie pojętej religijności, która doprowadziła go nie tylko do ascetycznej negacji kultury wyższej, ale też do wyrzeczenia się wszystkich wartości kulturowych, które przynależą do ludzkiego świata z jego ambiwalencją dobra i zła, niekonsekwencją, irracjonalnością, relatywną wartością osiągnięć myśli i dzieł rąk ludzkich. Ascetyczny nihilizm jest rezultatem Tołstojowskiego hipermoralizmu, podporządkowania wszystkich wartości i ocen jednemu kryterium. Swoisty utylitaryzm moralny Tołstoja, mierzenie wszystkiego jedną miarą pożytku moralnego, doprowadził go do wyrugowania z aksjologicznego spektrum tego, co nie jest jednoznacznym wyrazem i świadectwem dobra. Miało to także bezpośrednie skutki dla pisarza, który odciął się od swoich wcześniejszych dzieł, wyrzekł się ich (prawa autorskie „wspaniałomyślnie” scedował na żonę, która z kolejnych wydań *Wojny i pokoju*, *Anny Kareniny* czy *Opowiadań sewastopolskich* utrzymywała rodzinę, łącznie z jej głową, i liczne grono rezydentów majątku w Jasnej Polanie). Tołstoj rzucił klątwę na całą sztukę, nie wyłączając własnej, albowiem dostrzegł i przeżył dystans pomiędzy dobrem a pięknem, przeradzając się w nieusuwalny rozdzźwięk. Być może to właśnie skłoniło go, aby wyrugować z własnej doktryny moralno-religijnej wszelki element artystyczny. Głosi religię bez wyobraźni, poezji, barw, nawet obrazowego przedstawiania osób i życia. Wiara Tołstoja operuje samymi abstrakcyjnymi wartościami, nad którymi hegemonicznie dominuje dobro. Piękno jako przejaw Boskości nie istnieje dla niego. Przeciwnie, byłby raczej skłonny uznać je za siłę diabelską i antywartość³¹.

Tołstoj nie tylko wyrzeka się swojej twórczości, ale – jak stwierdza Bułgakow – pragnie zabić w sobie artystę. Uznaje, że kultura i twórczość są bałwochwalstwem, są dowodem na odpadnięcie stworzenia od Stwórcy³². Oto pojawia się u Tołstoja trwały motyw mentalności religijnej, motyw stary

Łosiew. *Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, Warszawa 2010, s. 37-56.

³⁰ Н.А. Бердяев, *Ветхий и Новый Завет...*, s. 463.

³¹ Zob. np. П.Б. Струве, op. cit., s. 294.

³² С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой...*, s. 247.

jak religia, którego najbardziej sugestywnymi przedstawieniami są mit o Prometeuszu i biblijny motyw buntu Lucyfera. Chodzi wszak o ludzką działalność kulturalną będącą rozświetlaniem życia i świata, ich samodzielnym rozumieniem i układaniem, która to działalność z religijnego punktu widzenia okazuje się pychą godną potępienia i wiecznej kary.

Bardzo sugestywnie źródła tego motywu ujął i wyraził Fiodor Stiepun w rozprawie pod charakterystycznym tytułem *Religijna tragedia Lwa Tołstoja*. Źródła tej tragedii wydają się jasne:

„Tragiczne rozejście się pomiędzy etyką, tzn. nauką o dobru, a możliwością jego praktycznego urzeczywistnienia powtarza się u Tołstoja we wszystkich sferach kultury. Prawda Tołstoja okazuje się nie do pogodzenia ani z filozofią, ani z nauką; duchowe piękno tak samo niezgodne jest z twórczością artystyczną, którą Tołstoj, jak wiadomo, w końcu zupełnie odrzucił. Muzyka, beletrystyka, wiersze opiewające miłość – odrzuca wszystko jako środki rozpalające żądze. Pod pręgierzem Tołstojowskiego moralizmu nikną wszystkie wartości kulturowe. Jeśli Nietzsche głosił przewartościowanie wszystkich wartości, to Tołstoj głosi ich odwartościowanie. Tołstoj, ten geniusz artystycznego ucieleśnienia, jako teoretyk był złym duchem odcieleśnienia [ros. *развоплощение* – rozwopłószczenije]”³³.

Napędzana przez ascetyczne skłonności tendencja do dewaluacji aktywności kulturalnej oraz odrealnienie ludzkiego świata przez abstrakcyjny moralizm – oto fatalne skutki tołstoizmu. Stawiając problem religijnej wartości kultury, Tołstoj pominął jego chrześcijańskie rozwiązanie. Jego ascetyzm bardziej przypomina gnostyckie odrzucenie świata materialnego czy buddyzm niż ascezę chrześcijańską, która nie wyklucza zaangażowania w świat, a więc także aktywności kulturalnej (ostatecznie, każde ludzkie działanie można uznać za formę tworzenia kultury). Bułgakow tutaj właśnie dostrzeża różnicę i granicę pomiędzy chłopomańskim tołstoizmem a chrześcijaństwem. Chrześcijaństwo jest antynomiczne, natomiast światopogląd Tołstoja wolny jest od antynomii, w efekcie staje się zabójczo konsekwentny i rygorystyczny. Antynomiczność chrześcijaństwa ujawnia się w podejściu do świata, gdzie równolegle występują sprzeczne z pozoru tendencje. Na przykład: ascetyczna ucieczka od świata i zaangażowanie w jego naprawę (chrześcijaństwo społeczne), celibat i ideał świętości rodziny, wolność „ptaków niebieskich” i etos pracy, która „czyni ziemię ludziom poddaną”. Tołstoj ze swoją skłonnością do myślenia monistycznego nie dostrzegł, że nie tylko w chrześcijaństwie asceza nie wyklucza kultury, ale, przeciwnie, chrześcijaństwo ustanawia ideał kultury ascetycznej³⁴.

³³ Ф.А. Степун, *Религиозная трагедия Льва Толстого*, [w:] idem, *Сочинения*, Москва 2000, s. 674-675.

³⁴ С.Н. Булгаков, *Простота...*, s. 293.

W takim razie ascetyzm Tołstoja nie jest chrześcijański. Bierdiajew pisze w tym kontekście o ascetyzmie chłopomańskim lub ascetyzmie narodnickim (co znaczy to samo). Jest to forma ascetyzmu nader charakterystyczna dla Rosji – zwątpienie i odrzucenie wszystkich innych wartości w imię jednej: ziemskiej pomyślności ludu. Taki ascetyzm nie tylko walczy z pięknem („para butów jest cenniejsza od dzieł Szekspira”, by przywołać najgłośniejszy komunał nihilistów), metafizyką i mistyką, ale z całą kulturą, którą uznaje za zbytek, za niedozwoloną i niepotrzebną rozkosz, będącą czymś niemoralnym i godnym potępienia w obliczu cierpień „prostego człowieka”. Dlatego Tołstoj podejmuje nihilistyczną walkę z pięknem i prawdą³⁵. Mimo że toczył ją pod sztandarem dobra, to w tym kontekście okazuje się ono wartością negatywną, a ascetyzm, zamiast moralnego kształtowania odpowiedzialnej za siebie jednostki, wiedzie do defetystycznego nihilizmu.

Tołstoj jest nihilistą. Nie tylko z tego powodu, że tak samo jak Dymitr Pisarijew czy jego literackie wcielenie Eugeniusz Bazarow, poddaje w wątpliwość rangę i samoistność wartości kulturowych, ale przede wszystkim dlatego, iż jego głównym słowem jest „nie”: NIE sprzeciwiaj się złu przemocą, NIE płać podatków, NIE przysięgaj, NIE bierz udziału w rozprawach sądowych... A to wszystko dla wolności, którą Tołstoj określa jako negatywną: wolność jest NIE-zależnością od arbitralnych działań innych osób i anonimowych instytucji, monopolizujących przemoc wymierzoną w konkretne jednostki.

Wyraziście interpretację taką przedstawia Bułgakow:

„Na pytanie o religijny sens kultury Tołstoj odpowiedział negatywnie: kultura to zło, albowiem oddala od «jedynej konieczności» i w rzeczywistości służy tylko ułudzie, kłamstwu, wyniosłości. Jest zwyczajnym bałwochwalstwem. I dlatego trzeba duchowo zrzucić z siebie kulturę i wyzwolić się od niej zewnętrznie. Stąd Tołstojowska doktryna prymitywizacji, nieangażowania się, nieuczestnictwa, w ogóle samych *nie*”³⁶.

Tołstoj mówi NIE, jest negatorem i nihilistą. Tołstojowska negacja kultury przybiera charakter totalny – przeradza się w negację historii jako zbiorowego dzieła ludzkości. Nihilizm Tołstoja jest konsekwencją jego religijnego indywidualizmu, który powiązany jest ze swoistym nominalizmem. W jego świetle istnieją tylko jednostki, tylko one są nosicielami dobra i faktycznym Królestwem Bożym. Nominalizm prowadzi do kontestacji kultury i odrzucenia samego jej pojęcia. Jedyłą rzeczywistością są indywidualna, pojedyncze dusze. Nie ma zatem miejsca dla kultury jako zbiorowego osiągnięcia ludzi i dziedzictwa ludzkości, które urzeczywistnia się w trady-

³⁵ Н.А. Бердяев, *Ветхий и Новый Завет...*, s. 480.

³⁶ С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой...*, s. 237.

cji kulturowej, w historii państw, w ciągłości instytucji politycznych i systemów prawnych³⁷. Tołstojowska strategia nieuczestnictwa i powstrzymywania się, która miała uchronić jednostki przed degenerującym oddziaływaniem bezosobowych instytucji, uprawnionej przez kodeksy przemocy oraz promowanej jako sztuka i kultura deprawacji, doprowadziła nie tylko do nihilistycznego zwątpienia w wartość kultury jako takiej, ale też do zdecydowanego zanegowania każdego ze składników świata kultury, tworzonych z mozołem przez wysiłki pokoleń.

4

Przypadek Tołstoja jest nader pouczający, albowiem pozwala zaobserwować, w jaki sposób nihilizm łączy się z moralnym absolutyzmem, a ucieczka od świata z pragnieniem jego rewolucyjnego przekształcenia. Na pierwszy plan wysuwa się w tym przypadku intelektualny terror moralizmu i tyrania dobra, pochłaniającego wszystkie inne wartości, zwłaszcza względne wartości kultury i historii.

Pisarz-moralista, który wzywał, aby pod żadnym pozorem nie brać udziału w procesach sądowych i nie osądzać innych, sam przeprowadza surowy sąd nad kulturą. Odrzucenie historii i kultury, które było pewnym ogólnym i raczej ukrytym motywem światopoglądu Tołstoja w latach sześćdziesiątych XIX wieku, przeradza się później w systematyczną, szczegółową krytykę wszystkich wytworów dziejowej aktywności ludzi, składających się na to, co zwykliśmy nazywać cywilizacją: państwa, prawa, gospodarki, Kościołów i religii instytucjonalnych, nauki, sztuki... Tołstoj odrzuca je wszystkie we wszystkich możliwych formach. I tutaj, jak zauważa Hessen, ujawnia się fatalna dialektyka jego nihilizmu. Rozpoczyna od negacji kultury w imię wolności i spontaniczności człowieka, a dochodzi do negacji osobowości, która niknie w bezosobowej masie, nazywanej ludem³⁸. Socjologiczny nominalizm generuje zatem swoje praktyczne zaprzeczenie w formie wezwania, aby zatracić się w ludowym żywiole.

Rosyjscy filozofowie nie mieli raczej wątpliwości w kwestii rozpoznania nihilistycznych skłonności Tołstoja. Ich uwagę bardziej przykuwały ambiwalencje i dialektyczne napięcia obecne w światopoglądzie pisarza. Wydaje się, że można wskazać dwie główne sprzeczności. Pierwsza ma charakter sprzeczności immanentnej. Najkrócej można ją wyrazić jako fenomen odrzucenia kultury przez wybitnego jej twórcę. Druga ma charakter sprzeczności w ramach kontekstu kulturalnego: oto Tołstojowski nihilizm, będący także

³⁷ Ibidem, s. 238.

³⁸ С.И. Геццен, op. cit., s. 564.

buntem przeciwko ojczyźnie i tradycji, okazuje się czymś rdzennie rosyjskim i przejawem narodowego ducha. Na takie właśnie sprzeczności wskazuje, jak zwykle wyczulony na dialektyczne napięcia, Bierdiajew. Stwierdza on, że Tołstoj pomimo werbalnego odrzucenia zasady narodowej był Rosjaninem do szpiku kości, „bo był nihilistą”: „Był nihilistą w stosunku do historii i kultury, nihilistą był także w stosunku do własnej twórczości”³⁹.

Ten ostatni fenomen przywołuje również Bułgakow, zastanawiając się nad niepowodzeniem zamiaru Tołstoja, aby z wielkiego artysty słowa stać się „artystą swojej własnej duszy”. A przecież:

„Życie przekształciło się w ascetyczną walkę tych dwóch zasad. Osobowość religijna podejmuje walkę z człowieczym geniuszem i usiłuje albo podnieść go do siebie i w sobie rozpuścić, albo zupełnie go zlikwidować”⁴⁰.

U źródeł tych ambiwalencji oraz ich nie mniej fatalnych implikacji leży, jak się wydaje, racjonalizm etyczny, który przeradza się w dogmatyczny i w pewnym sensie autorytarny moralizm. To on doprowadził Tołstoja do odrzucenia kultury, nauki, sztuki w imię fałszywie pojętego ascetyzmu. Wielki pisarz uznał, że aby uczynić życie dobrym, przepoić je cnotą i szczęściem, należy wpieryw zubożyć je, uprościć i mechanicznie zrównać⁴¹. Jeśli dołączyć do tego nominalistyczny indywidualizm, otrzymujemy piorunującą mieszaninę, która chrześcijańską *caritas* zamieniła w niesprzeciwianie się złu, zalecała powstrzymywanie się od społecznej aktywności i odrzucała wszystko, co nie mieściło się w racjonalnych kryteriach dobra i pożytku, a więc odrzucała *de facto* cały świat⁴².

Nihilizm jest bowiem negacją rzeczywistości, która nie sięga wymyślnego ideału, a jego rewersem (nie w sensie odwrócenia, ale drugiej strony, bez której pierwsza nie ma sensu) jest maksymalizm. Nic i wszystko – to jest właśnie tragiczny efekt źle pojętej ascezy. Bierdiajew, rozmyślając nad losem i myślami Tołstoja, wyjaśnia, czym jest „rosyjski nihilizm”, który najpełniej charakteryzuje myślenia autora *Zmartwychwstania*. W nihilizmie można wyróżnić cztery fundamentalne przekonania/postawy. Po pierwsze, maksymalizm – logika „wszystko albo nic”, niezdolność do stopniowania, odrzucenie ewolucji i kompromisów, brak zgody na relatywny charakter ludzkiego

³⁹ Н.А. Бердяев, *Л. Толстой...*, s. 459.

⁴⁰ С.Н. Булгаков, *Л.Н. Толстой...*, s. 244.

⁴¹ Jako jeden z pierwszych zwrócił na to uwagę Konstanty Leontjew, który już na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku w rozprawie *Nasi nowi chrześcijanie* (1882) zaatakował „różowe chrześcijaństwo” Fiodora Dostojewskiego i antykulturalną tyranię moralności w wydaniu Tołstoja.

⁴² Zob. С.Л. Франк, *Нравственное учение Л.Н. Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908) г.*, [w:] idem, *Русское мировоззрение*, op. cit., s. 438.

świata, w którym nic nie jest ostatecznie czarno-białe. Po drugie, aksjologiczna ahierarchiczność – negacja struktur i porządku wedle doskonałości, przekonanie o wszechobecnej dominacji równości jako stanu naturalnego, a więc pożądanego. Po trzecie, podejrzliwość przeradzająca się w pogardę dla kultury, sztuki, twórczości, filozofii, wiedzy, prawa, państwa, form życia społecznego... Jednym słowem, pogarda dla wszystkiego, co ludzie zbiorowym wysiłkiem uczynili i co nie ma z tego względu charakteru absolutnej doskonałości. Po czwarte, absolutystyczny ideał zbawienia religijnego lub świeckiego, zbawienia bądź w Królestwie Bożym, bądź w idealnym społeczeństwie przyszłości. Ideał, w którego obliczu reszta jest niczym i nic nie jest warta. Liczy się tylko eschatologiczne rozstrzygnięcie⁴³.

Nihilizm jest ślepotą na złożoność i różnorodność świata ludzkich doświadczeń i przeświadczeń, jest niedocenianiem i odrzucaniem tego, co względne, przemijające i niejasne. W nihilizmie maksymalizm etyczny łączy się z rygorystycznym racjonalizmem. Frank pisze o Tołstoj:

„Wielki przedstawiciel typowo rosyjskiej choroby nihilizmu, wywodzącej się z duchowego absolutyzmu. Duch rosyjski zawsze nastawiony jest na to, co absolutne; religijna osnowa duszy rosyjskiej nie osiąga zaspokojenia w jakichś autonomicznych, przeciętnych wartościach, dla ducha rosyjskiego cenne jest to tylko, co posiada sankcję absolutną i znajduje się w bezpośrednim związku z Bogiem oraz może być rozpatrywane jako przejaw wartości absolutnych, prawdy [ros. *истина* – istina] Bożej, metafizycznej racji [ros. *правда* – prawda] wszechświata”⁴⁴.

Do tej charakterystyki należy dołączyć kolejną, autorstwa Bierdiajewa, który zwraca uwagę na wyjąłwiający charakter dominacji *ratio*. Rozum, rozsądek, rygoryzm prowadzą do nihilistycznych aberracji i wewnętrznego rozdarcia artysty, który w imię rozumu zwątpił w sens własnej twórczości:

„We wszystkim i zawsze poraża Tołstoj swą trzeźwością, praktycznością, rozsądkiem, dorzecznością, utylitaryzmem, nieobecnością marzenia i poezji, brakiem zrozumienia dla piękna i niechęcią wobec niego, przechodzącą w agresję. I ten niepoetyczny, trzeźwo-utyлитарny nieprzyjaciół piękna był jednym z największych artystów świata; odrzucający piękno, pozostawił nam dzieła wiecznego piękna. Estetyczne barbarzyństwo i prostactwo zjednoczyły się z artystyczną genialnością”⁴⁵.

Trzeba jednak brać pod uwagę, że stanowcze określenia z ostatniego zdania powyższego cytatu dotyczą nie twórczości literackiej Tołstoja, lecz charakteru głoszonych przezeń poglądów. Nawet gdyby przyjąć, iż pisarz faktycznie propagował „barbarzyństwo i prostactwo” jako środek przewy-

⁴³ Н.А. Бердяев, *Л. Толстой...*, s. 459.

⁴⁴ С.Л. Франк, *Л. Толстой...*, s. 466.

⁴⁵ Н.А. Бердяев, *Ветхий и Новый Завет...*, s. 464.

ciężenia moralnie wątpliwej kultury, to jego własne dzieła sztuki literackiej w żadnej mierze nie podpadają pod takie wartościowanie. Tolstoj, chcąc nie chcąc, pozostał zdolnym pisarzem, nawet w okresie, kiedy najmocniej starał się zdezwuować twórczość artystyczną. Oczywiście dzieła, takie jak *Zmartwychwstanie*, *Ojciec Sergiusz* czy *Sonata Kreutzerowska*, rażą miejscami swoim dydaktyzmem i charakterem programowym, niemniej nadal pozostają nieźle napisaną literaturą, którą po prostu dobrze się czyta.

*

Być może na tym polegał dramat Tolstoja, że wbrew głoszonym przez siebie ideałom, on sam nie potrafił przestać być dobrym pisarzem, tak jak nie zdołał porzucić swych muzycznych fascynacji czy zrezygnować z jeździectwa jako formy relaksu. Można zatem powiedzieć, iż wojna, jaką wypowiedział kulturze, zakończyła się klęską. Kultura wzięła odwet, dowodząc, że jest tak bardzo spleciona z ludzkim sposobem bycia, iż ani usunąć jej, ani odsunąć się od niej nie ma możliwości. Czy to na skutek Boskiego postanowienia, czy może historycznego ukształtowania, być człowiekiem oznacza być w kulturze. Nie mamy innego świata niż ten, który zwie się kulturą. I jest to chyba najpoważniejsza nauka, jaka płynie z koncepcji Tolstoja, a raczej z antynomii i dylematów, które generuje.