

Michał KRUSZELNICKI

NIKÓŁAJ FIODOROW
WOBEC TEOLOGII I TRADYCJI PRAWOSŁAWNEJ
Źródła i perspektywy krytyki

Fiodorow wielokrotnie mówił o wewnętrznej regulacji, a nawet o przemienieniu, w wyniku których nastąpiłaby amelioracja „gatunkowych” cech człowieka, miał jednak na myśli głównie udoskonalenie ludzkich zmysłów i układów narządów, czyli parametry fizyczno-biologiczne (nowy, wskrzeszony i przeobrażony człowiek potrafiłby wytwarzać dla siebie nowe tkanki i organy, zmieniać swój kształt, a może nawet latać), nie zaś przemienienie duchowo-cieleśne w chrześcijańskim rozumieniu tego pojęcia.

Niezwykła myśl Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa o wskrzeszaniu zmarłych przodków została już w Polsce dobrze przyswojona. W przeprowadzonych dotąd badaniach – jak się wydaje – brakuje jednak szczegółowszej rekonstrukcji i analizy krytyki, jakiej stworzona przez niego koncepcja już od chwili powstania poddawana była przez wielkich rosyjskich teologów i myślicieli religijnych¹. Wypełnienie tej luki stanowi cel niniejszego artykułu. Skupimy się na klasycznych i najbardziej znaczących przykładach rosyjskiej krytyki Fiodorowa. Wskażemy na ich punkty węzłowe, zweryfikujemy zasadność stawianych zarzutów w oparciu o pełny tekst „Dzieł zebranych” Fiodorowa², a także rozszerzymy przestrzeń dociekań o istotne również z naszego punktu widzenia wątpliwości teologiczne i filozoficzne. Analiza kolejnych głosów

¹ Praca Michała Milczarka – polskiego komentatora i tłumacza wyboru najważniejszych pism Fiodorowa – zawiera taką próbę, ale jest ona pobieżna (por. M. M i l c z a r e k, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 165-167). Nad historią krytycznych dysput z Fiodorowem pochylają się dokładniej czołowe rosyjskie badaczki jego dzieła – Swietłana Siemionowa i Anastazja Gaczewa, ale dokonana przez nie analiza wydaje się dość tendencyjna, skupiona na dyskwalifikowaniu głosów krytycznych lub wydobywająca z nich głównie przychylne wobec myśli Fiodorowa momenty (zob. S. Grigorevna S e m e n o v a, A. Georgevna G a c e v a, *Filosof budućego wieku (ličnost', učenie, sud'ba idej)*, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra. K 175-letiu so dnia roždeniâ i 100-letiu so dnâ smerti N.F. Fedorova. Antologija*, t. 1, red. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo humanitarnogo instituta, Sankt Peterburg 2004, s. 23-42).

² Zob. N. Fedorovič F e d o r o v, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppa Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995-2005. Wybór tekstów Fiodorowa ukazał się w przekładzie na język polski (zob. t e n ż e, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2012).

krytycznych pozwoli dostrzec pewien powtarzający się w ich obrębie schemat argumentacyjny, który po dziś dzień stanowi wyzwanie dla komentatorów myśli Fiodorowa. Zamiarem autora tego tekstu nie jest jednak deprecjonowanie koncepcji wypracowanej przez rosyjskiego filozofa poprzez jej analizę z pozycji „ortodoksyjnego” chrześcijaństwa, lecz raczej przygotowanie gruntu dla przyszłych jej badań. Ponadto spróbujemy pokazać pewien paradoks: dopiero po poddaniu poglądów Fiodorowa krytyce teologicznej możliwe staje się uchwycenie znaczenia jego projektu dla refleksji nad aktualnością chrześcijańskiego mitu – dla nas, tutaj i teraz.

KU ISTOCIE WSKRZESZENIA?

Zacznijmy od reakcji nestora filozofii rosyjskiej Władimira Sołowjowa. W roku 1882 wysłał on do Fiodorowa dwa listy, a w pierwszym z nich pisze, że „projekt” adresata przyjmuje „bez żadnych wątpliwości”³ oraz że postrzega Fiodorowa jako swojego „nauczyciela i duchowego ojca”⁴ – i są to najczęściej przytaczane słowa z tej korespondencji. Drugi list, z lata tego samego roku, zawiera zaledwie kilka wątpliwości i uwag Sołowjowa, stworzyły one jednak pewną matrycę pojęciową, do której nawiązywać będą przyszli polemici Fiodorowa. Merytoryczny ciężar krytyki dokonanej przez Sołowjowa nie leży – jak to później oceni Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – w zarzucie, że Fiodorow projektuje zmartwychwstanie bez cielesnej i duchowej transformacji. Pisał bowiem Sołowjow, że takie „proste, fizyczne wskrzeszanie umarłych nie może być celem”⁵, gdyż byłoby ono „zarówno niemożliwe, jak i absolutnie niepożądane”⁶, i dodawał: „Z tym Pan się zupełnie zgadza – to Pana właściwa myśl”⁷. Przedstawił jednak trzy inne kwestie. Po pierwsze, pokazał, że Fiodorow usiłuje zrównać wolę i możliwości ludzkie z wolą Boga, co de facto czyni Boga „niewidocznym zza ludzi”⁸. Po drugie, skierował uwagę na mało obecne w myśli Fiodorowa, a niezwykle ważne dla prawosławia pojęcie łaski, która objawiać się może w „formach tym cudniejszych (cudowniejszych), im mniej my sami odpowiadamy Bogu”⁹. Po trzecie wreszcie, wskazał, że nauka Cerkwi

³ V. Sergeevič S o l o v ` e v, List do N. Fiodorowa z dnia 12 stycznia 1882 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 1, s. 100. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.K.

⁴ Tamże.

⁵ T e n ` z e, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 1, s. 101.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

prawosławnej nie tylko daje „podstawę i praobraz zmartwychwstania”¹⁰, lecz także ukazuje „autentyczną (praktyczną) drogę i realne środki do osiągnięcia tego celu”¹¹, toteż zupełnie niepotrzebne jest odwoływanie się do nauki i techniki po to, by zrealizować dzieło, którego charakter jest i powinien pozostać religijny. To niewiele, ale przestrzeń krytycznej dyskusji z Fiodorowem i jego stosunkiem do wschodniej tradycji chrześcijańskiej została w czytelny sposób otwarta.

WSKRZESZENIE POWSZECHNE?

W roku 1913, dziesięć lat po śmierci Fiodorowa, głos zabiera książę Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – znawca i kontynuator filozofii Sołowjowa. W głośnym artykule *Neskol’ko slov o Soloveve i Fedorove (Otvet N. P. Peter-sonu)*¹² Trubieckoj postanowił obalić przekonanie, że Sołowjow był entuzjastą Fiodorowskiej filozofii wspólnego czynu. Wskazuje zrazu na rozdziew między tymi myślicielami w pojmowaniu środków mających prowadzić do zmartwychwstania: według Fiodorowa – co wywołało niepokój i sprzeciw Sołowjowa – byłyby to dostępne człowiekowi środki naturalne, według Sołowjowa natomiast środki mistyczne – z kolei ku niezadowoleniu Fiodorowa, który najwyraźniej uważał je za bezproduktywne „czary-mary”. Gdy Sołowjow mówi o zmartwychwstałym ciele, o tym, jakie ono „winno być” – przekonuje Trubieckoj – to mówi o ciele duchowym, przemienionym, do którego odnoszą się słowa apostoła Pawła (por. 1 Kor 15,44), podczas gdy Fiodorow „marzy, by za pomocą wiedzy złożyć ojców w ciała – takie, jakie mieli w chwili zgonu”¹³. Taki jednak „naturalny, naukowy sposób wskrzeszania nie może prowadzić do innego rezultatu oprócz ożywiania trupów”¹⁴ – stwierdza. Widzimy zatem, że paradygmatyczny zarzut dotyczący „wskrzeszania bez przemienienia” w istocie formułuje Trubieckoj, dopisując niejako do listu Sołowjowa treści ważne dla niego samego. Sołowjow, pisząc krytycznie o „prostym, fizycznym wskrzeszaniu umarłych”¹⁵, był przekonany, że wypowiada głośno coś, co Fiodorow doskonale wie.

Trubieckoj podkreśla dalej za Sołowjowem konieczność współpracy człowieka z Bogiem w dziele wskrzeszenia; uważa, że sam człowiek nie może

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Zob. E. Nikolaevič T r u b e c k o j, *Neskol’ko slov o Soloveve i Fedorove (Otvet N. P. Petersonu)*, „Voprosy filosofii” 1913, nr 4, s. 412-426.

¹³ Tamże, s. 418.

¹⁴ Tamże, s. 418n.

¹⁵ S o l o v’ e v, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, s. 101.

tego dokonać: „Nowego życia udziela mu Ten, Kto jest wyższy i lepszy od świata, [...] dlatego nazywa się je łaską”¹⁶. Książę nie do końca słusznie zarzuca Fiodorowowi zupełne pomijanie nauki o łasce, albowiem zaufanie, jakim Fiodorow darzy naukę, nie musi wykluczać wiary w Bożą wszechmoc i w łaskę Chrystusa, którą to wiarę moskiewski filozof otwarcie deklarował¹⁷. Miał on jednak poważny problem z ideą zmartwychwstania jako efektu i dzieła łaski. Bezpodstawny wydaje się również zarzut, że ciała przywrócone do życia metodami naukowymi nadal podlegać będą tym samym fizycznym prawom wzrostu, odżywiania oraz walki o byt, a zatem o przetrwanie kosztem innych stworzeń. To ten problem miał na myśli Sołowjow, mówiąc o „wskrzeszaniu ludzkości na poziomie kanibalizmu”¹⁸, nie zaś „kanibali, morderców, czy po prostu ludzi złych”¹⁹, jak to błędnie interpretuje Julia Żylina-Chudzik. Ani Sołowjow, ani Trubieckoj w tej kwestii nie oddali sprawiedliwości nauce Fiodorowa, który uważał, że wskrzeszone ciała zostaną udoskonalone, czyli poddane „regulacji wewnętrznej”²⁰. Pozostaje jednak pytanie, na czym to udoskonalenie ma polegać i jak Fiodorow wyobraża sobie przywrócenie ciała w aspekcie fizycznym i duchowym jednocześnie. Spróbujemy odnieść się do tej kwestii w dalszej części niniejszego tekstu.

Jak pisze Trubieckoj, Sołowjow „przez powszechne wskrzeszenie rozumie totalne przeobrażenie wszechświata”²¹: „Do tak pojętego wskrzeszenia potrzebna jest całkowita i źródłowa przemiana nie tylko praw życia, lecz także samych praw władających substancją za sprawą twórczej Boskiej siły. Stworzenie powstałe w taki sposób musi być całkowicie *nowym stworzeniem*. Zrozumiałe jest, że do tego celu nie może wieść nauka, zajmująca się poznawaniem istniejących praw wszechświata”²². A wszak na ową naukę liczy Fiodorow. W tej argumentacji Trubieckoj gubi z pola widzenia fakt, że Fiodorow przemyślał również i przewidział konieczność metafizycznego przeobrażenia (uduchowienia) samej nauki, która miałaby włączyć w duchowo odmienionym świecie. Nie byłoby wtedy zapewne mowy o bałwochwalczym stosunku do jedynie racjonalno-technicznych możliwości ludzkiej wiedzy. Na pytanie, dla-

¹⁶ Trubieckoj, dz. cyt., s. 423.

¹⁷ Por. np. N. Fedorovič Fedorov, *O pravoslavii i simbole very*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995, s. 44.

¹⁸ Sołov'ev, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, s. 101.

¹⁹ Zob. J. Żylina - Chudzik, *Mikołaj Fiodorow i jego „filozofia wspólnego czynu”*, cz. 3, <https://minos-minal-omfalos.blogspot.com/2013/03/mikoaj-Fedorov-i-jego-filozofia.html>.

²⁰ N. Fedorovič Fedorov, *Vnutrennââ regulaciâ ili preobrażenie živuŝih*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1997, s. 356.

²¹ Trubieckoj, dz. cyt., s. 420.

²² Tamże.

czego Sołowjow określił się mianem „ucznia” Fiodorowa i dlaczego uznał go za swego „ojca duchowego”, Trubieckoj odpowiada, że wynikało to z pospiesznej lektury Fiodorowa, a także ze specyficznej cechy charakteru Sołowjowa, który zawsze przedkładał najgłębszą prawdę danej myśli nad jej niedostatki – dlatego „pozostawił bez uwag cudactwa i dziwactwa tego projektu”²³.

Wkrótce po publikacji cytowanego tu artykułu Trubieckoj otrzymał dwa listy od Nikołaja Petersona, najwierniejszego ucznia Fiodorowa. Peterson usiłował w nich przekonać księcia, że Sołowjow na fundamentalnym poziomie zgadzał się z moskiewskim myślicielem, a gdy pisał doń o projekcie wspólnego dzieła jako „pierwszym kroku ludzkiego ducha na drodze Chrystusowej”²⁴, to słowa te z pewnością „nie były przesadą czy rezultatem pospiesznej, powierzchownej znajomości twórczości Fiodorowa”²⁵. Trubieckoj nie dał się jednak przekonać i w krótkiej odpowiedzi podkreślił tylko jeden, jego zdaniem kluczowy zarówno dla Sołowjowa, jak i dla niego samego wątek – wątek „nowego stworzenia”. Wskazując na św. Pawła jako autora tej koncepcji (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17), stwierdził, że apostoł odrzuciłby Fiodorowską myśl o wskrzeszaniu, zmartwychwstaniu musi bowiem towarzyszyć całkowita przemiana rzeczywistości (por. 1 Kor 15,51-52), ma ono być wynikiem „współpracy Boga z człowiekiem, w następstwie której nastąpi anulowanie śmierci”²⁶. Jak to zaś będzie konkretnie wyglądać, pozostaje skryte przed nauką – przekonuje Trubieckoj, po czym puentuje swój list słowami o dużym ciężarze retorycznym: „Jeśli miałbym wybierać między Fiodorowem a Ewangelią, [...] nie wahałbym się ani chwili, wybrałbym to drugie”²⁷.

NOWE STWORZENIE CZY ODTWORZENIE?

Rok 1913 oraz kilka następnych lat miało duże znaczenie dla przyszłych losów myśli Fiodorowa. W tym bowiem czasie z jednej strony pojawiły się próby dalszego pogłębienia zarzutów postawionych mu wcześniej przez Sołowjowa i Trubieckoj oraz poszerzenia pola krytycznej dyskusji z Fiodorowem o argumenty nowe i również paradygmatyczne dla przyszłej recepcji jego myśli,

²³ Tamże, s. 426.

²⁴ N. Pavlovič Peterson, List do E. Trubieckoj z 21 czerwca 1913 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra. K 175-letiu so dniâ roždeniâ i 100-letiu so dnâ smerti N.F. Fedorova. Antologija*, t. 2, red. A. Georgievna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo humanitarnogo instituta, Sankt Peterburg 2008, s. 201.

²⁵ Tamże.

²⁶ E. Nikolaevič Trubec k o j, List do N. Petersona z 21 lipca 1913 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 2, s. 202.

²⁷ Tamże.

z drugiej zaś dwaj uczniowie i wydawcy pierwszego zbioru pism Fiodorowa – Władimir Kożewnikow i Nikołaj Peterson – czynili starania, by uchronić myśl swojego mistrza od zarzutów o radykalne odejście od chrześcijaństwa.

W tymże roku młody teolog Siergiej Andriejewicz Gołowanienko opublikował kilka artykułów, które mimo towarzyszącej im aury rewerencji dla koncepcji Fiodorowa kryją w sobie istotne wobec niej wątpliwości. Gołowanienko zarzuca Fiodorowowi świeckie, materialistyczne myślenie o śmierci i zmartwychwstaniu: „Życie i śmierć [według Fiodorowa – M.K.] są czymś zwyczajnym, pospolitym. I wskrzeszenie również powinno być całkiem zwyczajną drogą: we wskrzeszeniu nie ma nic mistycznego”²⁸. Takie wskrzeszenie nie jawi się jako akt twórczy, lecz jako akt re-kreacji, od-tworzenia, zależny tylko od człowieka, a więc wykluczający transcendentne działanie Boga: „Fiodorow nie przyjmuje tego, co prawdziwie transcendentne, twórcze, jednostkowe”²⁹. W dziele tym, kontynuuje Gołowanienko, „Osoba Jezusa Chrystusa zostaje usunięta w cień”³⁰, a „najważniejsza sprawa to wskrzeszenie Łazarza, cud życzliwości, a nie Samo-zmartwychwstanie i tym bardziej nie Wcielenie”³¹. W krytycznych uwagach Gołowanienki pobrzmiewa echo argumentacji Trubieckoj, choćby w momentach, gdy podkreślane są różnica między całkowicie nowym stworzeniem a od-twarzaniem oraz niepojęty dla człowieka, sekretny i cudowny charakter tego aktu. Gołowanienko ponadto wypukla problematyczność stosunku Fiodorowa do idei zbawienia i nieodłącznej od niego nadziei. Skoro nawet wskrzeszenie przestało być tajemnicą i pozostaje w gestii człowieka, to idea pośmiertnego zbawienia przestaje mieć sens, a nadzieja nie jest już potrzebna: „Wskrzeszenie zastąpiło nie tylko zmartwychwstanie, lecz także zbawienie [...]. We wskrzeszeniu nie ma momentu nadziei”³². Autor tych słów kończy swoją wypowiedź efektownym bon-motem: „Wskrzeszenie, jako wspólne dzieło, to dzieło *poznania*: dzieło cudne, lecz nie cudowne”³³.

Rację ma Alexandra Medzibrodzky, twierdząc, że stanowiska krytyczne Trubieckoj i Gołowanienki „okazały się niezwykle istotne dla problemu interpretacji Fiodorowa”³⁴ w okresie poprzedzającym wybuch rewolucji październikowej, od roku 1913 do 1917. Nie można jednak zapominać o tym, co mówił na temat jego poglądów Sołowjow, i warto rozszerzyć obserwację badaczki na całą późniejszą krytyczną recepcję Fiodorowa. Prawdą jest bowiem, że kolejni

²⁸ S. Andreievič G o l o v a n e n k o, *Filosofiâ obśago dela*, „Bogoslovskij vestnik” 3(1913) nr 12, s. 836.

²⁹ Tamże, s. 839.

³⁰ Tamże, s. 840.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 842.

³⁴ A. M e d z i b r o d z k y, *N. F. Fedorov's Place in Russian Intellectual History*, Central European University, Budapest 2014, s. 4.

rosyjscy myśliciele religijni i jego polemiści niemal zawsze podążali w swoich pracach ścieżkami przetartymi przez tych trzech twórców, co nie znaczy oczywiście, że sami nie sformułowali oryginalnych i ważkich argumentów.

Po wybuchu rewolucji październikowej wielu rosyjskich intelektualistów zostało zmuszonych do opuszczenia Rosji, toteż dyskusja z koncepcją Fiodorowa przeniosła się za granicę – krytyczny głos zabierają wówczas Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow i Gieorgij Fłorowski.

PYTANIA BIERDIAJEWA

MISTYCYZM CZY RACJONALIZM?

W roku 1915 Bierdiajew publikuje studium *Religiâ voskrešeniâ*³⁵. Z racji objętości i filozoficznej głębi tego tekstu, który inspiruje do mnożenia pytań, poświęcimy mu więcej miejsca – okaże się on dla nas niejako osią krytycznego namysłu nad koncepcją wypracowaną przez autora filozofii wspólnego czynu. Bierdiajew rozpoczyna od często później cytowanej uwagi o szczególnie „rosyjskiej” cesze Fiodorowa, jaką jest poszukiwanie uniwersalnego zbawienia, branie odpowiedzialności za wszystkich. Jego zaangażowaniu w tę problematykę towarzyszy jednak niezwykle radykalizm ideowy, „doprowadzanie wszystkiego do granic, bez jakichkolwiek układów i kompromisów”³⁶. Bierdiajew podtrzymuje przynajmniej cztery zarzuty, które znamy z wypowiedzi poprzednich krytyków. Po pierwsze, zauważa, że w koncepcji Fiodorowa występuje sprzeczność dwóch planów myśli: religijno-mistycznego i pozytywistyczno-racjonalnego. „Trudno popierać ideę wskrzeszania – pisze – w postaci materialnego, fizycznego ciała. Ciało, w którym Chrystus powstał z martwych, nie mogło być materialne i fizyczne: było to ciało rozświetlone i przemienione, bardziej delikatne, takie, które przezwyciężyło wszelki materialny ciężar, ciało duchowe”³⁷. Po drugie, zauważa, że w akcie zmartwychwstania Fiodorow nie widzi miejsca dla Bożej łaski: „Prawda o ludzkiej pracy przesłoniła mu widok na inną prawdę – tę o odkupującej łasce Boga”³⁸. Po trzecie, Bierdiajew wskazuje na nieobecność postaci Chrystusa w nauczaniu twórcy *Filozofii wspólnego dzieła*. Po czwarte, w ślad za Gołowanienką zarzuca on Fiodorowowi próbę zastąpienia aktu Boskiej, niczym nieprzymuszanej twórczości przez mozolną działalność człowieka.

³⁵ Zob. N. Aleksandrovič B e r d â e v, *Religiâ voskrešeniâ*. „*Filozofiâ obšego dela*” N.F. Fedorova, w: N.F. Fedorov: *Pro et contra*, t. 1, s. 424-468.

³⁶ Tamże, s. 426.

³⁷ Tamże, s. 464.

³⁸ Tamże, s. 429.

CZYM JEST TWÓRCZOŚĆ?

Jednocześnie Bierdiajew wnosi bardzo wiele nowego do dotychczasowych ustaleń. Porusza szczególnie dlań ważny problem pojmowania ludzkiej twórczości. Fiodorow nie rozumie istoty i głębi aktu twórczego, ponieważ redukcyjnie pojmuje ludzką pasję poznawczą. Poznanie jest według niego zawsze instrumentalne, ma prowadzić do konkretnego celu. Wiedza liczy się o tyle, o ile służy wdrażaniu technik poprawy życia na ziemi; sama w sobie, w oderwaniu od działania, nie ma żadnej wartości, staje się wyrazem jałowej kontemplacji. Tymczasem, jak zgodnie z tradycją prawosławną pisze Bierdiajew, „nawet kontemplacja może być aktywna, oświecająca i transformująca”³⁹. Odmawiając ludzkiej wiedzy aktywnego charakteru, Fiodorow nie może nie zakwestionować twórczej mocy jednostki. Zagadnienie twórczości rozważane jest przezeń i problematyzowane głównie w kontekście fizycznego trudu odtwierzania, na przykład zmarłych ciał z pozostałych po nich prochów czy częścieczek, a następnie jednoczenia całego uniwersum w całość, w nowe siedlisko dla ożywionej ludzkości. Gdy filozof ten mówi o dziele artystycznym, to tylko w kontekście wieloautorskiego tworu wszystkich pokoleń „synów człowieczych”, którzy podjęli „wysiłek przywrócenia światu blasku niezniszczalności, który posiadał on przed upadkiem”⁴⁰, czyli skutecznego pokonania śmierci. Nie ma tu miejsca dla jednostki i jej indywidualnej, autonomicznej kreacji, dla tworzenia dzieł filozoficznych, literackich czy artystycznych. Między podejściem Fiodorowa i Bierdiajewa do kwestii twórczości ziele otchłań. Według Fiodorowa w gestii człowieka leżą, będące zarazem jego obowiązkiem, rekreacja i re-aranżacja kosmosu, a ogromny wysiłek, który trzeba w nie włożyć, wyklucza wszelką inną twórczość (człowiek po prostu nie miałby na nią czasu). Według Bierdiajewa natomiast podstawę twórczości stanowi absolutna wolność (będąca źródłem ludzkiej godności), a istotą autentycznego aktu twórczego jest suwerenne transcendowanie wszelkich ograniczeń i przymusów „tego” świata, podążanie ku czemuś, co nowe, nieznane, zaskakujące.

KTO JEST BLIŻNIM?

Bierdiajew zauważa, że Fiodorow nie odróżnia dwóch całkowicie odmiennych rodzajów narodzin człowieka lub usiłuje je ze sobą zrównać. Pierwsze

³⁹ Tamże, s. 438.

⁴⁰ N. Fedorovič F e d o r o v, *Supramoralizm, ili vseobščij sintez*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 1, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995, s. 401.

są narodziny naturalne, fizyczne, drugie zaś to narodziny w Chrystusie, we wspólnocie chrześcijańskiej. Dla Fiodorowa ważniejsze od braterstwa w duchu jest braterstwo ciała i krwi, istotniejsze od narodzin duchowych są narodziny fizyczne, bo one powodują, że człowiek przyjmuje na siebie dług wobec rodzicieli. Na tej niezwykle waloryzacji rodziców opiera się cały system etyczny Fiodorowa. Czy jest on zbieżny z nauką chrześcijańską? Wszak Jezus mówił o opuszczeniu w imię wiary w Niego nawet rodziców i rodziny (por. Mt 19,29). Fiodorow interpretuje te słowa we własny, oryginalny sposób: „To nie przykazanie, ale stwierdzenie faktu o dogłębnie niemoralnym charakterze”⁴¹. Co prawda filozof zgodnie z ideałem chrześcijańskim głosi ideę (jakże ważną dla Fiodora Dostojewskiego w późnym okresie jego pisarstwa) odpowiedzialności wszystkich za wszystkich, ale trudno nie odnieść wrażenia, że najważniejsi są dla niego umarli. Czy nie gubi on z pola widzenia tych, którzy żyją wciąż na tym świecie, blisko nas, jako bliźni potrzebujący naszej uwagi i pomocy tu i teraz? Na ile Fiodorow „wmyślał się” w ideę chrześcijańskiego uniwersalizmu, ufundowanego na słynnych słowach św. Pawła, że „nie ma już Żyda ani poganina” (Ga 3, 28), w Chrystusie bowiem wszyscy są jednym? Mówi, owszem, dużo o „supramoralizmie” i braterskim związku wszystkich ludzi, ale jego myśl opiera się na serii podziałów i opozycji binarnych, w których pierwszy człon waloryzowany jest zawsze pozytywnie, drugi negatywnie, jak na przykład niewykształceni–wykształceni, mieszkańcy wsi – mieszkańcy miast, mężczyźni–kobiety, myśliciele (mistycy) – ludzie czynu, prawosławni – katolicy (protestanci czy muzułmanie), bogaci – biedni. Wprawdzie podkreśla naturalne pokrewieństwo ludzi (żaden człowiek nie jest drugiemu obcy), ale dokładna analiza jego poglądów mogłaby wykazać, że w istocie głębokie zobowiązanie etycznie obliuguje nas tylko wobec „ojców”, nie zaś wobec dzieci, małżonka, brata czy siostry. Fiodorow pisze bowiem, że „w dziesięciu przykazaniach nie ma mowy o miłości do dzieci i żony, tak jak nie ma mowy o miłości do siebie samego”⁴². Czy oznacza to jednak, że miłość inna niż ta do rodziców i zaangażowanie na rzecz ukochanych osób inne niż praca nad „wspólnym czynem” stanowią wyraz egoizmu, jak zdaje się sugerować myśliciel? Bierdiajew stwierdza, że „Fiodorow deifikuje narodziny naturalne i nie chce słyszeć o drugich narodzinach człowieka w Duchu Świętym”⁴³, stąd też w swojej doktrynie pokrewieństwa miesza chrześcijaństwo z pogaństwem: „Kult przodków jest religią pogańską”⁴⁴.

⁴¹ Т е н з е, *Vopros o bratstve, ili rodstve, i pričinah nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo sostoâniâ mira i o sredstvah k postanovleniû rodstva*, w: тензе, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 1, s. 285.

⁴² Тамże, s. 248.

⁴³ Б е р д â е в, dz. cyt., s. 441.

⁴⁴ Тамże, s. 442.

CZY PROBLEM ZŁA MOŻNA PRZEWYCIĘŻYĆ?

Jednym z najpoważniejszych problemów, przed jakimi staje projekt „wspólnego czynu”, jest problem zła i jego związku z ludzką wolnością. Fiodorow – w swoim bezprecedensowym scjentystycznym marzycielstwie i bezkrytycznej wierze w możliwość pełnego zracjonalizowania świata i ludzkiej w nim egzystencji – z niejaką beztroską podchodzi do tego zagadnienia: „Nie chce wziąć pod uwagę mrocznego, irracjonalnego źródła ziemskiego i ludzkiego życia, arbitralnej woli zła, której światło żadnej wiedzy i świadomości nie może ujarzmić”⁴⁵. Analizując jego poglądy, odnieść można wrażenie, że fatalny stan świata i stosunków międzyludzkich – cały ten „rozbrat” (ros. razryw)⁴⁶, jak to obrazowo określa myśliciel – wynika jedynie z nieświadomości mas ludzkich co do konieczności podjęcia „wspólnego czynu”. Wystarczy więc ludzi uczyć (w „szkołach-muzeach/świątyniach”⁴⁷) o przyczynach „niebraterskiej sytuacji”⁴⁸, o znaczeniu pokrewieństwa i obowiązku wskrzeszania, a problem zła zniknie.

Fiodorowowi niewiele mówi teza Jean-Jacques’a Rousseau o nieuchronnym i koniecznym procesie wyjścia człowieka ze stanu naturalnej niewinności i wkroczenia w indywidualizujący, lecz zarazem alienujący jednostkę porządek historii⁴⁹ (z perspektywy myśli Rousseau „postęp” ludzkości w dziedzinie intelektu i nauk, który imponuje Fiodorowowi, jawi się jako fikcja, nie przekłada się bowiem na postęp moralny). Fiodorow czyta pisma Rousseau tak, jak czyta dzieła każdego wielkiego filozofa, czyli przez pryzmat swojej własnej nauki o odpowiedzialności za zmarłych, wykazując jedynie, w jakim stopniu ich myśl niezgodna jest z jego „filozofią wspólnego czynu”⁵⁰. W ten sposób odnosi się też do poglądów podejmującego myśl Rousseau Immanuela Kanta, który mówił o istnieniu egoistycznej skłonności w człowieku (to do niej zdaje się nawiązywać Bierdiajew w cytowanym wcześniej zdaniu), która nieustannie ściera się z przyrodzoną mu skłonnością do zrzeszania się z innymi ludźmi⁵¹. Według Kanta owa wynikająca z wyrachowania czy interesowności tendencja separatystyczna w jednostce, zakładająca wolność do świadomego wybierania zła („zło radykalne”), stanowi warunek jej rozwoju i moralnej

⁴⁵ Tamże, s. 426n.

⁴⁶ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 141n.

⁴⁷ Tamże, s. 74.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ Zob. J.J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107-278.

⁵⁰ „Dla Rousseau ludzie byli synami natury, a nie synami człowieczy” F e d o r o v, *O Hamanie*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, s. 114.

⁵¹ Por. I. K a n t, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: tenże, *Rozprawy z historii filozofii*, tłum. T. Kupiś i in., Antyk, Kęty 2005, s. 34.

autonomii. Człowiek może być w pełni świadom istnienia prawa moralnego, a zarazem – na gruncie owego egoizmu – sprzeniewierzać mu się we własnej maksymie oraz wyborach etycznych i nie ma w tym żadnej sprzeczności⁵². Kant postrzegał ludzką skłonność do zła jako uniwersalną i nieredukowalną, a tym samym musiał ostatecznie zanegować możliwość postępu moralnego ludzkości. Fiodorow nie odnosi się do tego wątku w swojej krytyce Kanta, ponieważ ma swój własny – monotematyczny, a więc bardzo ograniczony – sposób czytania klasyków filozofii. Pozbawia się w ten sposób dostarczanych przez nich instrumentów umożliwiających głębszą problematyzację kwestii zła i historii, poprzestając na filozoficznie nieprzekonującym geście zaklinania zła w koncepcji pokrewieństwa „synów człowieczych”, mających w jakiś cudowny sposób stworzyć przekraczający zarówno egoizm, jak i altruizm związek, w którym „wszyscy będą odczuwać i pojmować *siebie we wszystkich*”⁵³, pracując na rzecz wskrzeszenia kolejnych pokoleń wierzących w ludzki dług.

NA CZYM POLEGA ISTOTA PRZEMIENIENIA?

Friedrich Wilhelm Schelling, myśliciel bardzo ważny dla filozofii rosyjskiej, mówił o metafizycznie ugruntowanej pozytywności zła jako warunku prawdziwej wolności⁵⁴. Dla Fiodorowa metafizyka zła i wolności ludzkiej to problemy zupełnie obce. O wolności wypowiada się on jedynie w kategoriach oswobodzenia człowieka od „ślepej siły przyrody”⁵⁵, od umierania.

Fiodorow wielokrotnie mówił o wewnętrznej regulacji, a nawet o przemienieniu, w wyniku których nastąpiłaby amelioracja „gatunkowych” cech człowieka, miał jednak na myśli głównie udoskonalenie ludzkich zmysłów i układów narządów, czyli parametry fizyczno-biologiczne (nowy, wskrzeszony i przeobrażony człowiek potrafiłby wytwarzać dla siebie nowe tkanki i organy, zmieniać swój kształt, a może nawet latać⁵⁶), nie zaś przemienie-

⁵² Por. t e n ż e, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007, s. 53.

⁵³ F e d o r o v, *Ni egoizm, ni altruizm, a rodstvo!*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, s. 199.

⁵⁴ Por. F.W.J. S c h e l l i n g, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 76n.

⁵⁵ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 17.

⁵⁶ Por. t e n ż e, *Syn čelovečeskij ili prevrašene dvenadcati smertonosnyh voprosov v dvendcati že voprosov žyzn' prinosâših*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, s. 342; t e n ż e, *Vnutrennaâ regulaciâ ili preobraženie živuših*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, s. 356. Zob. też: t e n ż e, List do W. Kożewnikowa datowany na początek grudnia 1887 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, oprac. A. Georgievna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ grupa Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskwa 2005, s. 322;

nie duchowo-cielesne w chrześcijańskim rozumieniu tego pojęcia. Mówimy o „chrześcijańskim rozumieniu” z jakimś wahaniem, sugerując różnicę między nim a koncepcją Fiodorowa, prawosławie bowiem na ogół bardzo powściągliwie wypowiada się w kwestiach eschatologicznych, zmartwychwstanie i przemienienie traktując jako wielką tajemnicę (por. 1 Kor 2,9), jako pojęcia, których sens wymyka się naszemu poznaniu. To teologowie katoliccy, a w szczególności św. Tomasz Akwinu, szczegółowo opisywali okoliczności zmartwychwstania (podając na przykład, że człowiek zostanie wskrzeszony w wieku dojrzałej młodości, że nie będzie musiał spożywać pokarmów, nie będzie podlegał chorobom, starzeniu się czy namiętnościom seksualnym⁵⁷). Można by się spodziewać, że Fiodorow, który zapisał się w historii myśli rosyjskiej jako nieustrudzony głosiciel idei immanentnego wskrzeszania zmarłych, przedstawi więcej informacji na temat ponownej ich egzystencji, tymczasem zagadnienie to pozostaje w jego pismach obszarem niejasnym i pełnym niedopowiedzeń. W pewnych momentach filozof mówi jednak o jednostce przemienionej jako istocie „materialnej, niczym nieróżniącej się od ducha”⁵⁸. Ta paradoksalna idea, skądinąd zgodna z nauką teologiczną, okazuje się dla Fiodorowa ważna ze szczególnego powodu. Otóż filozof ten odnosił się krytycznie do ludzkiej cielesności (fizyczności), do kobiet i ich wpływu na mężczyzn, a także do płodzenia dzieci wskutek fascynacji erotycznej i instynktu płciowego. Rodzenie dzieci oznacza bowiem wrzucenie ich w bezlitosny kołowrót życia, starzenia się i śmierci. Fiodorow dochodzi do wniosku, że wskutek płodzenia cielesnego człowiek rodzi się nieczysty, a czystość uzyskać można „tylko na drodze powszechnego wskrzeszenia”⁵⁹, czyli sztucznego odtworzenia (przywrócenia) zmarłej jednostki, gdyż wówczas zawdzięczałaby ona istnienie świadomej woli, a nie ślepej żądzy i „nieczystym pragnieniom”⁶⁰. Być może myśl ta pozostaje inspirująca dla współczesnej genetyki i nurtów transhumanistycznych, w świetle problematyki niniejszego tekstu wskazuje jednak na radykalne odejście Fiodorowa od zarówno starotestamentalnych, jak i nowotestamentalnych zaleceń.

Bierdiajew twierdzi, że Fiodorow, który pisze o ciele nieśmiertelnym i wyzbytym gatunkowych ograniczeń, „nie rozumie choroby, kryzysu ducho-

t e n ż e, List do W. Kożewnikowa datowany na 8-12 lipca 1898 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, s. 339; t e n ż e, List do W. Kożewnikowa datowany na 2-3 grudnia 1898 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, s. 357.

⁵⁷ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 33, *Zmartwychwstanie ciał*, q. 81, a. 1, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1983, s. 193-195; tamże, a. 4, s. 199-201.

⁵⁸ F e d o r o v, *Vopros o bratstvie*, s. 280.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

wego, komplikacji i subtelności”⁶¹: „Obce jest mu doświadczenie zła, tak jak obca jest mu droga rozkładu. Jego pragnienie całkowitego zracjonalizowania i umoralnienia wszystkiego wynika z jego negacji życia, negacji indywidualnej wyjątkowości”⁶². Zauważmy, że Fiodorow nigdzie nie opisuje człowieka jako jednostki „z krwi i kości”, z jej potrzebami, emocjami, uczuciami, lecz zawsze mówi o anonimowym „synu człowieczym”, reprezentancie gatunku. W ujęciu autora *Filozofii wspólnego czynu* „osoba rozplywa się we wspólnym dziele, które wymaga całkowitego wyrzeczenia się jednostkowości”⁶³.

Fiodorow głosi ideę człowieka ulepszanego, fizycznie zoptymalizowanego. To postawa niezgodna z tradycją chrześcijańską, prawosławie bowiem jako drogę do doskonalenia ciała, jego uduchowienia, a ostatecznie przebóstwienia (uświęcenia) wskazuje pełną pokory ascezę (życie mistyczne), w której żądza „wiedzy”, czyli pragnienie „stania się jak Bóg” (co było głównym grzechem Adama i Ewy), ustępuje pragnieniu „bycia z Bogiem”, to zaś objawia się w miłości ku całemu stworzeniu. Zapewne tę drogę miał na myśli Sołowjow, gdy pisał o praktycznych i realnych środkach, jakie zaleca Cerkiew prawosławna dla osiągnięcia przebóstwienia (theosis) – czyli najważniejszego zadania (a według św. Bazylego Wielkiego⁶⁴ i św. Atanazego z Aleksandrii wręcz nakazu⁶⁵), do którego realizacji człowiek został powołany – i nieśmiertelności. Fiodorow nie cenił introspekcji, kontemplacji, a nawet modlitwy, przeciwnie, głosząc metafizyczny aktywizm, wyśmiewał na przykład Iwana Kiriejewskiego za to, że ten przedkładał myślenie i medytację ponad „praktykę”: „Zajmował się wraz ze starcami z pustelni optyńskiej zbawieniem swojej własnej duszyczki. Ale jest to akt (dzieło) wewnętrzny, wyłącznie osobisty i zapowiadający zgubę większości [ludzi – M.K.]”⁶⁶.

JAK POJMOWAĆ ŚWIAT NATURALNY?

Poruszony wcześniej wątek miłości do stworzenia wprowadza w problem podejścia Fiodorowa do natury. Dla filozofa przyroda (natura) to siła nierozumna, wroga, ślepa, niosąca ze sobą „głód, plagi i śmierć”⁶⁷, którą człowiek musi

⁶¹ B e r d â e v, dz. cyt., s. 428.

⁶² Tamże.

⁶³ C. J ę d r y s k o, *Fedorov po raz pierwszy*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 14, s. 171n.

⁶⁴ „Człowiek jest to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się bogiem”. Słowa te zostały zacytowane przez św. Grzegorza z Nazjanzu w jego mowie pochwalnej na cześć św. Bazylego (cyt. za: P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Pax, Warszawa 1964, s. 92).

⁶⁵ P o r. A t a n a z y z A l e k s a n d r i i, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 73.

⁶⁶ N. F e d o r o v i c h F e d o r o v, *O nekotoryh mysljach Kirejevskogo*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, s. 194.

⁶⁷ T e n ż e, *Vopros o bratstve*, s. 17.

dopiero „zaprząć do pracy” na rzecz życia, wykorzystać do regulacji procesów atmosferycznych i wskrzeszania umarłych. Bierdiajew zauważa, że Fiodorow właściwie nie potrafi wskazać, w czym tkwi „źródło nieświadomej, ciemnej i śmiercionośnej siły natury”⁶⁸, a koncepcja gnostycka – jak się wydaje – jest mu obca⁶⁹. Trudno pogodzić Fiodorowską niechęć czy wręcz nienawiść do natury oraz skrajnie instrumentalną jej wizję (przyroda ma służyć wyłącznie ludzkim celom) z przekazem biblijnym i pismami Ojców Kościoła. Fiodorow zasadniczo nie wychodzi poza dwa konstytutywne dla jego myślenia momenty tradycji religijnej. Pierwszy to polecenie Stwórcy, by ludzie czynili ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1,28; Ps 8,6-7), drugi zaś to koncepcja człowieka jako partnera (kontynuatora) Boga w dziele stworzenia. Fiodorow jednak interpretuje te tradycje na sposób nadmiernie antropocentryczny, sytuując człowieka w centrum wszechświata, ale niejako bez względu na Boga. Nie odnosi się w swoich rozważaniach ani do innych fragmentów Biblii dotyczących przyrody, ani do prawosławnej tradycji ascetyczno-mistycznej, występując tym samym jako raczej odosobniony propagator autokratycznego stosunku człowieka do natury. Píše na przykład: „Trzeba pamiętać, że Pan, stworzywszy człowieka, przykazał mu panować nad ziemią i nad wszystkim, co na niej żyje”⁷⁰. Dlaczego więc – pyta – kierowanie chmury do miejsc, gdzie deszcz jest bardziej potrzebny, ma być „przestępstwem” czy „zuchwałością”⁷¹? Uważa, że dopóki przyroda nie zostanie bezwzględnie zdyscyplinowana przez człowieka, dopóty pozostanie jego wrogiem. W pewien sposób, przyznajmy, ten aspekt myśli Fiodorowa jest heroiczny i poruszający, ale zarazem niezgodny z innym fragmentem Księgi Rodzaju: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Natura nie może być ontologicznym „wrogiem” człowieka, co więcej, skoro mowa o „wszystkim”, to człowiek zajmuje w świecie miejsce co prawda przez Stwórcę uprzywilejowane, ale istotowo podobne do innych wymiarów stworzenia⁷², toteż nie może ich traktować przedmiotowo. Stary Testament zawiera fragmenty mówiące, że natura istnieje nie tylko po to, by zaspokajać ludzkie potrzeby, lecz także na chwałę Bożą (por. Mdr 13,1-5), i że do Boga „należy ziemia i to, co ją napęlnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24,1; por. Ps 50,12). Proroctwo Izajasza wprowadza piękny kulturowo-literacki topos

⁶⁸ B e r d i a e v, dz. cyt., s. 449.

⁶⁹ Nie jest to jednak pewne. Jako wieloletni bibliotekarz i namiętny czytelnik władający kilkoma językami europejskimi Fiodorow mógł wejść w posiadanie szerokiej wiedzy z zakresu hermetyzmu, gnostycyzmu i okultyzmu (por. N. Konstantinovič G a w r ũ š i n, *Voskrešene čaemoe ili voshišaemoe? (O religioznych vozzreniâh N.F. Fedorova)*, „Bogoslovskie trudy” 1983, nr 24, s. 251n.).

⁷⁰ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 39.

⁷¹ Tamże.

⁷² Na ten fakt zwraca uwagę Władimir Łosski (por. W. Ł o s s k i, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2000, s. 50).

porozumienia między światem człowieka a światem natury: nadejście Mesjasza zwiastuje przemianę relacji między ludźmi a przyrodą z nieufnych i naznaczonych lękiem w harmonijne i pokojowe (por. Iz 11,6-8). W Nowym Testamencie czytamy, że całe stworzenie istnieje „przez” i „dla” Chrystusa (por. Kol 1,15-16). Ojcowie Kościoła, wypracowując między innymi koncepcję natury jako „księgi”⁷³ czy stworzenia jako „katechezy”⁷⁴, twierdzili zgodnie, że dzieło stworzenia nie jest ukończone i powinno być mądrze i odpowiedzialnie kontynuowane oraz kompletowane przez człowieka. Trudno jednak przypuszczać, by nawet ci z nich, którzy – jak św. Jan Chryzostom – prezentowali nachylenie najbardziej antropocentryczne, aprobowali sztuczne wywoływanie deszczu poprzez wystrzeliwanie w niebo pocisków artyleryjskich (co tak fascynowało Fiodorowa), a zwłaszcza jego imperatyw „uczynienia człowieka *właścicielem całego wszechświata*”⁷⁵. Oczywiście problem, jak daleko idącej „korekty” stworzenie domaga się od człowieka i gdzie przebiega granica między ową korektą a wynikającym z ludzkiej pychy ingerowaniem w porządek natury, jest dla teologii bardzo trudny. Można bowiem zasadnie pytać, czy postulowana przez Fiodorowa metoda sprowadzenia deszczu jest bardziej „antropocentryczna” i „bezbożna” niż, na przykład, używanie traktorów podczas żniw czy w celu nawadniania pól. Odpowiedzi można by szukać w Heideggerowskiej myśli o nauce i technice, odwołując się do rozróżnienia agresywnego podejścia do przyrody w celu wykorzystywania jej do zaspokajania zachcianek człowieka i pokornego jej służenia, chronienia oraz korzystania z niej w taki sposób, by służyła ludzkim celom, pozostając w zgodzie z własną istotą. Teologia prawosławna zakłada, że człowiek nie może się uważać za pana wszechświata, lecz winien być odpowiedzialny za stworzenie jako „przedstawiciel” Boga w świecie przyrody – takie podejście prezentował na przykład św. Maksym Wyznawca⁷⁶. Fiodorow zaś w jednym miejscu krytykuje militarystykę, piętnuje zbrojenia i wojenne konflikty między państwami, w innym natomiast zaleca obowiązkową służbę wojskową i nawołuje do wykorzystywania broni w celu egzekwowania od natury pożądanych przez ludzkość zachowań; rzec można, że zamienia wojnę ludzi z ludźmi na wojnę ludzi z przyrodą⁷⁷.

⁷³ Zob. G. Tanzella - Nitti, *Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 57(2005) nr 3, s. 236-241.

⁷⁴ Por. P. Szczur, *Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4(2011), s. 330, 338.

⁷⁵ N. Fedorovič Fedorov, *Buduše astronomii*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 2, s. 243.

⁷⁶ Por. R. Bordeianu, *Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus The Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis*, „The Downside Review” 127(2009) nr 447, s. 111n.

⁷⁷ Zob. np. N. Fedorovič Fedorov, *Ob ograšenii oružia, t.e. orudij istrebleniâ v orudija spaseniâ*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 2, s. 279, 282.

JAK ROZUMIEĆ ŚMIERĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ?

Wreszcie ostatni ważny dla nas punkt poruszony przez Bierdiajewa – problem samej śmierci: „Trudno powiedzieć, czy Fiodorow wierzył w nieśmiertelność duszy. Kiedy mówi o śmierci i rezurekcji, zawsze ma na myśli ciało, cielesną śmierć i cielesne wskrzeszenie. [...] Wskrzeszenie to dla niego zawsze wskrzeszenie ciała, osiągalne środkami materialnymi”⁷⁸. Przypuszczenie, że Fiodorow nie wierzył w istnienie nieśmiertelnej duszy, nie znajduje poważnych podstaw, faktem jest jednak, że gdy mówił o najważniejszej dlań sprawie, czyli o wskrzeszeniu, los ciała interesował go znacznie bardziej niż los duszy. Pisał na przykład, że nieśmiertelności nie dowodzi „możliwość bezcielesnego istnienia”⁷⁹ („oddzielenie dusz od ciała”⁸⁰), lecz „faktyczne przywrócenie ciał duszom”⁸¹ (zauważmy, że nie odwrotnie), i że dopiero takie „przywrócenie”, osiągalne dzięki „fizyce ziemi i wszystkich światów”⁸², nazwać by można „powszechnym wskrzeszeniem”⁸³. Istnieją podstawy, by mniemać, że zarówno ciało, jak i duszę czy ducha Fiodorow pojmował materialistycznie, jako zbiór cząsteczek⁸⁴ (co prawda jakościowo różnych), którymi „syn człowieczy” jako wskrzesiciel może swobodnie zarządzać.

Problem śmierci dotyka głębokiej istoty chrześcijaństwa. Dla Fiodorowa śmierć to największe zło, które trzeba pokonać – filozof jest przekonany, że takie właśnie zadanie *expressis verbis* stawia przed nami Ewangelia. Drogę wskazał Jezus, wskrzeszając Łazarza. To również Jezus wypowiedział słowa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, a nawet większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14,12) oraz: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8). Jeden ze współczesnych apologetów Fiodorowa – Walentin Arsientiewicz Nikitin, ostrożnie zauważa, że „długo jeszcze będzie trwał spór”⁸⁵ o to, czy myśl tę rzeczywiście wypowiedział Jezus, a w świetle dosłownie rozumianego Pisma nauka i projekt Fiodorowa są w pełni uzasadnione. To właśnie przytoczone tu słowa Ewangelii umożliwiły powstanie tak niesłychanej koncepcji.

⁷⁸ B e r d a e v, dz. cyt., s. 464.

⁷⁹ N. Fedorovič F e d o r o v, *O bratskich pomočach i tolokah*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, s. 60.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. J ę d r y s k o, dz. cyt., s. 172.

⁸⁵ V. Arsentevič Nikitin, *Učenie N.F. Fedorova i glavnye hristianskie ispovedaniâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 754.

Fiodorow w swoich dziełach nie pisze wprost o pośmiertnej egzystencji duszy, aczkolwiek sporo miejsca poświęca kwestii Sądu Ostatecznego w dniu Apokalipsy. Sąd ów traktuje jako wydarzenie przypuszczalne, „umowne”, które owszem, będzie miało miejsce, ale tylko wówczas gdy ludziom nie uda się dokonać wskrzeszenia ich własnym wysiłkiem. Tę „warunkową” Apokalipsę Fiodorow rozumie w sposób nieco redukcyjny, który na przykład Paul Evdokimov mógłby uznać za wyraz „prostackiej teologii o charakterze penitencyjnym”⁸⁶. Fiodorow jest bowiem przekonany, że chrześcijańska idea transcendentnego wskrzeszenia wprowadza podział na wybranych i straconych, zapowiada karę, a tym samym budzi grozę i strach. Taki obraz Sądu Ostatecznego Fiodorow zasadnie przypisuje zwłaszcza katolicyzmowi⁸⁷, chociaż nie odróżnia wyraźnie teologii wschodniej od zachodniej. Sprzeciwiając się takiej wykładni spraw ostatecznych, proponuje własną wizję wskrzeszenia „aktywnego”; chce uwolnić moment przejścia ciał w nowy stan od atmosfery grozy i eschatologicznego katastrofizmu. Moment ten – jego zdaniem – nie może być drastyczny i groźny, nie może prowadzić do „fatalnego podziału ludzkości na garstkę «zbawionych» i mrok wiecznie potępionych”⁸⁸. Myśl o potencjalnej nierówności w „dostępie” do zbawienia stanowi dla Fiodorowa bodaj największe wyzwanie.

Wydaje się jednak, że gdy mówi on o strachu i podziale (nierówności), jakie będą miały miejsce w Dniu Sądu Ostatecznego, czyni to w celu osiągnięcia pożądanego dla jego wywodu retorycznego momentum, którego zadaniem jest wesprzeć jego wizję wskrzeszenia immanentnego, dokonywanego ludzkimi siłami, niebudzącego eschatologicznych lęków. Co prawda jego pogląd w tej kwestii wspierają ewokujące groźne obrazy słowa samego Chrystusa o Dniu Sądu, tekst Apokalipsy św. Jana, konceptualizacje tego wydarzenia dokonane przez autorytety Kościoła oraz słynne europejskie dzieła malarskie. Teologia wschodnia zna też jednak inne ujęcia Sądu. Evdokimov uważa – i nie jest odosobniony w tym twierdzeniu – że „zbawienie nie ma w sobie żadnego elementu jurydycznego, nie jest wyrokiem sądu”⁸⁹. Chrystus nie musi być postrzegany jako groźny Sędzia, dzielący ludzi według zasług; w ujęciu prawosławnym to dusza sama siebie osądza, decydując, czy jest w stanie przyjąć nieskończoną miłość i dobro, a tylko wieczne odstąpienie od uosabiającego te wartości Boga nazwać można „piekłem”. Człowiek zatem sam dobrowolnie się

⁸⁶ P. E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, w: tenże, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2001, s. 80.

⁸⁷ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 172.

⁸⁸ S. Grigorevna S e m e n o v a, *Filosofiâ voskrešeniâ N.F. Fedorova*, w: Fedorov, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 1, s. 20.

⁸⁹ E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, s. 77.

na nie skazuje⁹⁰. O ile w katolicyzmie również mówi się o zmartwychwstaniu „wszystkich”, to jednak akcentuje się wątek pośmiertnego Sądu Bożego nad „dobrymi” i „złymi” oraz udzielania im nagrody bądź kary zależnie od zasług czy grzechów. Jeden z największych autorytetów w zakresie teologii katolickiej – św. Tomasz z Akwinu – pisze: „Aby więc święci bardziej się radowali ze swego szczęścia i tym większe za nie Bogu składali dzięki, dano im to, że będą doskonale oglądać karę ponoszoną przez bezbożnych”⁹¹. Św. Augustyn zapowiada, że dobrzy wyjdą ze swoich „świętych stolic”⁹², by oglądać „męki złych”⁹³ nie w sposób cielesny, lecz duchowy.

W teologii prawosławnej natomiast, odrzucającej doktrynę czyśćca (gdyż Bóg nie może być źródłem cierpień), bardzo często podnosi się kwestię Bożego miłosierdzia, wobec którego wszelki grzech ludzki okazuje się niczym „garść piasku rzucona w niezmierne morze”⁹⁴, które nasyci wszystkich i sprawi, że piekło zostanie pokonane, stanie się „puste”⁹⁵. Dla duchowości wschodniej ważna jest sięgająca Orygenesisa koncepcja powszechnego zbawienia, które ostatecznie obejmie nawet „nieprzyjaciół Boga”⁹⁶, a wśród nich tego, kto „nosi nazwę śmierci”⁹⁷ (Diabła). Chociaż szereg ostrożnych hipotez Orygenesisa na ten temat zostało potępionych przez Sobór Konstantynopolitański II w roku 553 jako herezja, to koncepcja apokatastazy ugruntowała się na Wschodzie, między innymi w pismach św. Grzegorza z Nyssy⁹⁸. W wieku dwudziestym rozwijali ją między innymi Bierdiajew⁹⁹ i Siergiej Bułgakow (ten ostatni już otwarcie postulował „zbawienie i gloryfikację Szatana”¹⁰⁰).

⁹⁰ Por. K. W a r e, *Prawosławna droga*, tłum. S. Nicolaia z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 1999, s. 144.

⁹¹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma Teologiczna*, t. 34, *Rzeczy ostateczne*, zag. 94, art. 1, s. 123, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1986; por. tamże, zag. 97, art. 4, s. 191.

⁹² Św. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XX, rozdz. 22, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 840.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ St. I s a a c d e S y r i e, *Sentences, un trésor de sagesse*, tłum. M. Hotman de Velliers, Éditions Saint-Irénée, Paris 1949, s. 28.

⁹⁵ Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilia Wielkanocna*, w: J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 122n.

⁹⁶ O r y g e n e s, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 279.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Por. H. P i e t r a s, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?* „Collectanea Theologica” 63(1992) nr 3, s. 39.

⁹⁹ Zob. np. N. Aleksandrovič B e r d a e v, *O naznačenii čeloveka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Izdatel'stvo Sovremennye zapiski, Pاریż 1931, s. 297. Książka ta ukazała się w języku polskim (zob. t e n ż e, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006).

¹⁰⁰ Zob. S. B u l g a k o v, *K voprosu ob apokatastasisie padših duhov*, w: tenże, *Nevesta Agnca. O bogočelovečestvie*, YMCA Press, Paris 1945, s. 571.

Fiodorow niewątpliwie zna tę głęboko osadzoną w patrystyce greckiej myśl o uniwersalnym zbawieniu i powszechnym zmartwychwstaniu¹⁰¹, lecz nie tyle ją przywołuje czy rozwija, jak chcieliby Swietłana Siemionowa i Anastazja Gaczewa¹⁰² oraz Michał Milczarek¹⁰³, ile zdaje się ją okultyzować, maskować, podpisując niejako pod nią własną koncepcję zastąpienia owej przypuszczalnej, transcendentnej (czyli biernie oczekiwanej i „strasznej”) rezurekcji przez rezurekcję immanentną. W wyniku takich retorycznych i polemicznych operacji nieobeznany z tą problematyką czytelnik odnieść może wrażenie, że to nie pewna ważna część tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza wschodniej, bardziej jasnej i radosnej, naucza o możliwości powszechnego zbawienia i nieistnieniu wiecznej kary za grzechy, lecz tylko Fiodorow, głoszący jednoznacznie (według niego bowiem teologia wobec tej kwestii skazana jest na „nierozwiązywalną sprzeczność”¹⁰⁴) ideę wskrzeszenia realnego, dokonywanego w tym świecie i obejmującego wszystkich.

PYTANIA TEOLOGÓW WSPÓŁCZESNYCH

Rozważania Fiodorowa dotyczące problemu śmierci w pewnym zakresie pozostają zgodne z ustaleniami teologii prawosławnej. Z jednej bowiem strony prawosławie głosi, że natura człowieka obejmuje dwa wymiary: fizyczny i duchowy, przy czym wymiar duchowy nie przestaje istnieć po śmierci ciała, chociaż stan idealny zostanie osiągnięty dopiero w momencie cielesnego zmartwychwstania po drugim przyjściu Chrystusa. Niemniej prawosławie zaleca modlitwę za wszystkich zmarłych, którzy w jakiejś duchowej formie kontynuują egzystencję i niezależnie od popełnionych win wciąż mogą zostać wyprowadzeni z piekła, czyli zbawieni. Z drugiej jednak strony, śmierć – jako efekt grzechu pierworodnego – już w Biblii postrzegana jest jako zło, które trzeba pokonać: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się z zagłady żyjących” (Mdr 1, 13-14); „Ja nie mam żadnego upodobania w śmierci – wyrocznia Pana Boga” (Ez 18, 32). To właśnie do tej tradycji odwołuje się Fiodorow. Wielu współczesnych myślicieli prawosławnych, takich jak na przykład Gieorgij Fłorowski, Alexander Schmemmann, Kallistos Ware, Jean-Claude Larchet, John Vlahos, opisuje śmierć w kategoriach „głębokiej tragedii”, „bolesnej

¹⁰¹ Zob. Fedorov, *Vopros o bratstve*, s. 275; por. tenże, *Supramoralizm, ili vseobščij sintez*, dz. cyt. s. 402.

¹⁰² Por. Siemionowa, Gaczewa, dz. cyt., s. 17.

¹⁰³ Por. Milczarek, dz. cyt., s. 128.

¹⁰⁴ Fedorov, *Vopros o bratstve*, s. 275.

metafizycznej katastrofy”, „tajemniczej porażki ludzkiego przeznaczenia”¹⁰⁵, pasożyta żerującego na ludzkiej naturze¹⁰⁶ czegoś z gruntu obcego, nienaturalnego, przerażającego czy wypaczonego¹⁰⁷, a zatem bardzo podobnie, jak czynił to Fiodorow.

Chrześcijański stosunek do śmierci jest więc antynomiczny, ale antynomię tę niweluje wydarzenie śmierci Chrystusa, czego nie przestają podkreślać Ojcowie Kościoła i teologowie prawosławni. W akcie Chrystusowego Zmartwychwstania śmierć została raz na zawsze zwyciężona i przed każdym człowiekiem otwiera się ta sama możliwość życia wiecznego. „Śmierć jest całkowicie w czasie, a zatem jest już za nami; przed nami jest to, co przeżywamy już w akcie chrztu: małe zmartwychwstanie”¹⁰⁸ – pisze Paul Evdokimov, a Władimir Łosski stwierdza: „Zmartwychwstanie nie jest tylko oczekiwaniem, ale już obecną rzeczywistością”¹⁰⁹. Co na to Fiodorow? Można powiedzieć, że oryginalność jego myśli wynika z niecierpliwości: Nie chce on biernie oczekiwać, ale też nie podziela przekonania, że śmierć już została uświęcona, że już jesteśmy zbawieni i że Sąd Ostateczny nie musi nadejść. Według Fiodorowa, ściśle rzecz ujmując, śmierć została pokonana „tylko” dwa razy: gdy Chrystus wskrzesił Łazarza i gdy sam zmartwychwstał, a człowiek ma powtórzyć Jego dzieło: „Wskrzeszenie nie jest ani myślą tylko, ani faktem, lecz projektem [...]; jako [dzieło – M.K.] Boże się rozstrzygnęło, jako ludzkie – jeszcze nie zostało urzeczywistnione”¹¹⁰. Z jednej strony takie stanowisko jest wypaczeniem Ewangelii, z drugiej jednak pozostaje próbą odpowiedzi na trudne dla chrześcijaństwa pytanie, dlaczego „po zmartwychwstaniu Chrystusa nie nastąpiło zmartwychwstanie wszystkich?”¹¹¹.

POWRÓT DUSZY DO CIAŁA?

W roku 1917 Siergiej Bułgakow opublikował zbiór swoich tekstów zatytułowany *Svet nevečernyj*, a w nim rozprawę o Fiodorowie *Hozâjstvo i teur-*

¹⁰⁵ G. F l o r o v s k y, *Creation and Redemption*, w: tenże, *Collected Works*, Nordland Publishing, Belmont 1976, t. 3, s. 105.

¹⁰⁶ Por. J. V l a h o s, *Life after Death*, Birth of the Theotokos Monastery, Levadia 1995, s. 41.

¹⁰⁷ Por. A. S c h e m e n n, *O Death Where is Thy Sting?*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2003, s. 30. Na ten temat por. też: P.T. H a m a l i s, *The Meaning and Place of Death in an Orthodox Ethical Framework*, w: *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, red. A. Papanikolaou, E.H. Prodromou, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2008, s. 200.

¹⁰⁸ E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, s. 73.

¹⁰⁹ Ł o s s k i, dz. cyt., s. 102.

¹¹⁰ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 142.

¹¹¹ Tamże.

gią¹¹². W ujęciu Bułgakowa najbardziej problematyczną kwestią w projekcie Fiodorowa jest brak jasnej odpowiedzi na pytanie o status ludzkiego życia i śmierci. Jeśli bowiem przyjmimy, że ludzki organizm to tylko maszyna, która może ulec zepsuciu, wówczas śmierć oznaczać będzie jego zniszczenie, jeśli zaś uznamy, że w człowieku jest również duch – wtedy śmierć będzie tylko tymczasowym rozerwaniem związku ciała z owym duchem, trwającym nadal. Bułgakow rozważa, co w tym pierwszym przypadku oznaczałoby „wskrzeszanie”. Gdyby „synom człowieczym” rzeczywiście udało się wspólnym czynnem zebrać „atomy” rozproszonych po świecie ciał „ojców”, tak przywróceniu do życia ludzie byłiby – pisze Bułgakow – „automatycznie poruszającymi się kukłami”¹¹³, a sama myśl o tym, że moglibyśmy takie „sobowtóry”¹¹⁴ i „podróbki”¹¹⁵ nas samych spotykać, „pieścić, kochać, całować”¹¹⁶, jawiłaby się jako „iście szatańskie szyderstwo z ludzkiej miłości”¹¹⁷.

Bułgakow rozważa taki scenariusz czysto hipotetycznie, nie imputując Fiodorowowi podobnej wizji wskrzeszania zmarłych; przeciwnie, jako pierwszy spośród krytyków oddał ten zarzut, słusznie twierdząc, że „myśl o wskrzeszeniu jest możliwa tylko przy wierze w nieśmiertelność i idea Fiodorowa powinna być rozumiana w ten sposób, że dzięki rekonstrukcji ciał ojców synowskim trudem będą zawezwane do życia również ich zmarłe dusze”¹¹⁸. Bułgakow chce jednak wiedzieć, jak właściwie Fiodorow wyobraża sobie powrót duszy do ciała, i gdzie – zgodnie z tą koncepcją – dusza przebywa po śmierci ciała. Jeśli bowiem ona także umarła albo przebywa w stanie „jakiejs anabiozy”¹¹⁹, to jak może ożywić na powrót ciało, kto da jej do tego moc? Właśnie ta niejasność, milczenie w kwestii losów duszy po śmierci – które to milczenie niektórzy apologetci Fiodorowa usprawiedliwiają jego „duchową skromnością”¹²⁰ – prowadzi jego myśl w stronę postrzegania śmierci tylko jako momentu doczesnego, śmiertelnego życia. Bułgakow z pozycji tradycyjnego prawosławia przypomina, że śmierć jest zjawiskiem zbyt „daleko wykraczającym poza granice tego świata, by można się z nią łatwo rozprawić samą

¹¹² Zob. S. Bułgakow, *Hozajstvo i teurgia*, w: tenże, *Svet nevečernyj. Sozercaniâ i umozreniâ*, t. 1, Inapress/Iskusstwo, Moskva 1999, s. 311-319. Książka *Svet nevečernyj* ukazała się w języku polskim (zob. tenże, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki Kęty 2010).

¹¹³ Tenże, *Hozajstvo i teurgia*, s. 312.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 313.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Nikitin, dz. cyt., s. 756.

«regulacją przyrody» metodami fizycznego wskrzeszania ciała»¹²¹. Fiodorowski projekt jawi się Bułgakowowi jako dziwaczne i niepokojące pomieszanie gospodarki i teurgii. Fiodorowowi nie wystarcza sama wiedza o Boskiej wszechmocy, nie ufa on cudom i nie zamierza na nie czekać; oczekiwanie takie byłby dlań wyrazem gnuśności, nieuprawnionego wypatrywania „darmowego”, „dziejącego się samo z siebie” wskrzeszenia¹²² (można by zapytać, jaka miałyby być łaska, jeśli nie darmowa?). Uważa, że człowiek musi przyspieszyć wskrzeszenie, wypracować je własnymi rękami. Nie bez powodu Fiodorow tak często mówi o wskrzeszeniu Łazarza, a w zasadzie milczy na temat zmartwychwstania Chrystusa. Wydarzenie Chrystusowe nie ma dlań większego znaczenia, nie bierze pod uwagę teologicznej tezy, że dzięki ofercie Chrystusa śmierć stała się dla wierzących gwarantem możliwości zmartwychwstania „ciała duchowego” (1 Kor 15,44). Cóż z tego – zapytałby Fiodorow – skoro „ojcowie” wciąż podlegają strasznej konieczności śmierci? Ludzkość powinna zatem obejść się bez Boga lub też pomimo Boga „świadomie dążyć do tego, by obchodzić się bez cudowności, transcendentnego zmartwychwstania, zamienionego na [zmartwychwstanie – M.K.] gospodarcze”¹²³. Odpierając ten argument, Bułgakow (podobnie jak jego poprzednicy) podkreśla, że wskrzeszenie, o jakim mówi chrześcijaństwo i tradycja teologiczna, będzie miało miejsce poza czasem historycznym i będzie dotyczyło ciał przemienionych mocą Boskiego aktu, którego „nie może dokonać gospodarczy trud, a tym samym również «projekt Fiodorowa», jakkolwiek daleko zasłaby «regulacja przyrody»”¹²⁴. Trudno nie zauważyć, że Fiodorowa awersja wobec śmierci połączona z dystansem do eschatologicznego wymiaru chrześcijaństwa sytuuje jego myśl w świecie, którego postać według Nowego Testamentu przecież przemija (por. 1 Kor 7,31), co naraża wizjonera na zarzut tworzenia utopijnej iluzji raj u na ziemi.

CHRZEŚCIJAŃSTWO BEZ CHRYSSTUSA?

Na koniec przywołajmy stanowisko krytyczne Gieorgija Fłorowskiego, który „filozofii wspólnego czynu” poświęcił fragment rozprawy *Puti russkogo bogosłowiâ*¹²⁵ (z roku 1937). Głos tego wybitnego myśliciela religijnego nie wnosi do krytycznej dyskusji z Fiodorowem wielu nowych elementów,

¹²¹ Bułgakow, *Hozâjstvo i teurgîâ*, s. 313.

¹²² Fedorov, *Vopros o bratstve*, s. 420.

¹²³ Bułgakow, *Hozâjstvo i teurgîâ*, s. 315.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Zob. G. Vasilevič Fłorovskij, *Puti russkogo bogosłoviâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 717-724.

ale argumenty z wcześniejszych krytyk niejako zbiera i syntezuje, czyniąc to z dużą sprawnością retoryczną. Mówi o „nieczułości”¹²⁶ Fiodorowa wobec idei przemienienia. Zarzuca mu akcentowanie jedynie momentu powrotu ciała do życia, nieuwzględnianie zaś duszy, co czyni z jego idei „wskrzeszania” rodzaj „nekromancji”¹²⁷, projekt „ożywiania trupów”, oraz brak uznania dla „nowego stworzenia w Chrystusie”¹²⁸. Zauważa, że o postaci Chrystusa Fiodorow mówi „bardzo rzadko, mało i niejasno”¹²⁹, raczej jako o doraźnym „cudotwórcy”¹³⁰, nie zaś o Zbawicielu, oraz że przedkłada ludzki wysiłek od-twórczy ponad istotowo twórczy akt Boga i pozbawia ideę wskrzeszenia elementu transcendentnego, udziału Bożej łaski¹³¹. Podążając tropem Bierdiajewa, Fłorowski twierdzi, że Fiodorow „nie widzi w przyrodzie jakiegokolwiek sensu, ani celu, ani piękna”¹³² oraz że obca mu jest chrześcijańska tajemnica śmierci i zwycięstwa nad nią poprzez fakt zbawienia („tajemnica Krzyża pozostała dla niego zamknięta”¹³³). Rozważania te prowadzą Fłorowskiego do wniosku, że Fiodorow buduje „religię człowieczeństwa”¹³⁴, ewentualnie jakiś „nowy rodzaj chrześcijaństwa”¹³⁵, ale chrześcijaństwa bez Chrystusa, bez łaski, bez tajemnicy Odkupienia, chrześcijaństwa niedostrzegającego duchowego wymiaru człowieka (zdolnego do doskonalenia się i samoprzezwyciężania bez pomocy nauki), chrześcijaństwa, w którym wszystko zostało zaprojektowane za pomocą bezosobowego rozumu. „W systemie Fiodorowa jest duszno”¹³⁶ – stwierdza na koniec myśliciel.

Fłorowski ostrzej niż inni krytycy poglądów Fiodorowa zarzucał mu odejście od fundamentalnych nauk chrześcijaństwa. W tym też można upatrywać oryginalność i oddziaływanie jego głosu – jest on najczęściej przywoływanym przez komentatorów krytykiem myśli Fiodorowa, głównie właśnie z powodu dobitnego formułowania zarzutów. Podczas gdy poprzednicy Fłorowskiego dostrzegali w koncepcji autora *Filozofii wspólnego czynu* współwystępowanie tendencji mistycznych, chrześcijańskich i techniczno-racjonalistycznych (oczywiście nader problematyczne), on negował jej związek z chrześcijaństwem, kwalifikując ją jednoznacznie po stronie „nieuleczalnego praktycyzmu” i „brutalnego utylitaryzmu”¹³⁷.

¹²⁶ Tamże, s. 718.

¹²⁷ Tamże, s. 721.

¹²⁸ Tamże, s. 718.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 722.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 720.

¹³³ Tamże, s. 722.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, s. 724.

¹³⁷ Tamże.

*

Zmierzając ku konkluzji, wróćmy do słów Trubieckoj o „wyborze” między koncepcją Fiodorowa a Ewangelią. Słowa te zdołały zachwiać pewność najzagorzalszych nawet uczniów Fiodorowa. Kożewnikow wyznał Petersonowi, nawiązując do sformułowanej przez Trubieckoją alternatywy, że „on również nie wahałby się – wybrałby Ewangelię”¹³⁸. Kożewnikow zastanawiał się, jak uniknąć owej alternatywy. Dostrzegając problem nachylenia myśli Fiodorowa w kierunku racjonalistyczno-scjentystycznym, z niepokojem konstatował, że nawet jego pierwsi krytycy mieli w istocie rację: „Rzeczywiście jest tak, że o pomocy Bożej łaski, o niej samej, o grzechu, o sakramentach cerkiewnych [...], o Odkupieniu człowieka przez Zbawiciela itp., mówi się bardzo mało albo nic, i to nie tylko w tym, co dotychczas opublikowane, lecz także w tym, co w ogóle napisał Nikołaj Fiodorowicz”¹³⁹. Przytaczając słowa z listu od Pawła Fłoreńskiego, Kożewnikow pisze, że gdyby według Fiodorowa wskrzeszenie rzeczywiście miało charakter tylko „chemiczny, fizyczny, laboratoryjny”¹⁴⁰, to Fłoreński również „odwróciłby się ze zgrozą od tak skrajnego materializmu”¹⁴¹.

Uczniowie Fiodorowa zdawali sobie sprawę, że jego dzieło jest wieloznaczne i narażone na krytykę z – tak ważnych w Rosji – pozycji religijnych. Kożewnikow – obawiając się o przyszłość tego dzieła i mając na względzie obawy samego Fiodorowa, że zostanie uznany za ateistę¹⁴² – wznosi fundamenty takiej interpretacji koncepcji mistrza, która zabezpieczałaby ją przed oskarżeniami o „niechrześcijańskość”. Stwierdza, że czytelnikom trudno pojąć myśl Fiodorowa, ponieważ jest ona zbyt niejasna. „I chwała Bogu, że jest!”¹⁴³ – dodaje; dzięki temu bowiem można „przemyśliwać i rozwijać *dalej* to, co napisane, *uzupełniać to, co niedopracowane, nie wedle litery* nauczyciela, *lecz w zgodzie z jego duchem*, [...] biorąc pod uwagę całokształt jego pism, rozmów, jego sposób bycia, charakter [...], słowem, przyjąć, że [...] jego nauka nie wyczerpuje się tylko w tym, co napisał, że gotowa jest na poszerzanie i rozwijanie”¹⁴⁴.

Przyglądając się dokładniej ewolucji badań nad myślą Fiodorowa aż po czasy współczesne, zobaczylibyśmy, że strategia Kożewnikowa spotkała się

¹³⁸ V. Aleksandrovič Kożevnikov, List do N. Petersona z 20 sierpnia 1913 roku, w: *N.F. Fiodorov: Pro et Contra*, t. 2, s. 96.

¹³⁹ Tamże, s. 97.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Por. tamże, s. 96.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 96n.

z poważnym oddźwiękiem, czego przykładem jest obecnie choćby ofensywa reinterpretacyjna podjęta przez rosyjskie badaczki Siemionową i Gaczewą. Rzadko przywołuje się dziś krytyczne argumenty Sołowjowa, Trubieckoją, Gołowanienki, Bierdiajewa, Bułgakowa czy Fłorowskiego, a jeśli się to czyni, to przede wszystkim, by ukazać „niezrozumienie”, z jakim spotykał się rosyjski wizjoner. Jak zatem należy właściwie rozumieć jego poglądy? Jak się po latach okazuje, należy to czynić zgodnie z zaleceniami Kożewnikowa. Już Siergiej Bułgakow, mimo początkowych wątpliwości, uznał takie podejście za słuszne. Czy należy całkowicie odrzucić projekt „wspólnego dzieła”? – pyta. I odpowiada, że nie; „tylko sam «projekt» należy rozumieć nie wedle litery, lecz w zgodzie z [jego] duchem, jako nie naturalistyczny lecz religijno-symboliczny”¹⁴⁵. Nikitin jest przekonany, że to „niektórzy «badacze» Fiodorowa przedstawili skrzywiony obraz jego doktryny, interpretując ją na sposób czysto materialistyczny”¹⁴⁶ i proponuje, by przezwyciężyć to zniekształcenie poprzez „pogłębienie i dalsze rozwijanie doktryny w duchu prawdziwie chrześcijańskiej antropologii, która skupia w sobie wszystkie osiągnięcia współczesnej nauki”¹⁴⁷. Przykłady takiego podejścia można by mnożyć.

W niniejszym studium przedstawiliśmy szereg zasadniczych pytań i zarzutów, jakie stawiano i jakie nadal można stawiać wobec filozofii wspólnego czynu. Nie wyczerpują one wszystkich możliwości teologicznej i filozoficznej (a tym bardziej historycznej, antropologicznej czy nawet feministycznej) krytyki myśli rosyjskiego wizjonera. Zarzutów tych nie można sprowadzać do kwestii (braku) pośmiertnego przemienienia, jak to usiłuje zrobić Siemionowa, która zresztą zarzut ten pryncypialnie odrzuca: „Należy obstawać przy tej oczywistej prawdzie: Fiodorow uporczywie rozwija właśnie moment przemienienia w procesie zmartwychwstania, a mimo to niektórym jego krytykom udaje się tego jakoś nie zauważać, stąd zarzucają nauce «wspólnego dzieła» nieledwie «nekromancję», «wskrzeszanie trupów», «zmartwychwstanie śmierci, kanibalizm»”¹⁴⁸.

Nie wydaje się prawdopodobne, by wszyscy przywoływani wyżej polemicznie nastawieni wobec idei Fiodorowa myśliciele religijni mylili się, nie dostrzegając „oczywistych prawd” filozofii wspólnego czynu, czy też w swojej krytyce kierowali się uprzedzeniami. Możliwe, że myśl Fiodorowa – różnorodna, „gęsta”, a przez to niejednoznaczna, a niekiedy wewnętrznie sprzeczna, skupiona na jednej tylko idei, której gruntowanie uniemożliwiło zapewne zachowanie precyzji i rygoru w eksplikowaniu wielu kwestii filozoficznych

¹⁴⁵ Булгаков, *Хозяјство и теургия*, s. 318.

¹⁴⁶ V. Arsenievič Nikitin, *Učenie N.F. Fedorova i glavnye hristianskie ispovedaniâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 757.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Семёнова, dz. cyt., s. 22.

i teologicznych – zawsze wywoływać będzie skrajnie różne reakcje i interpretacje. Niektórzy badacze (jak Nikitin, Siemionowa i Gaczewa czy Wasilij Zienkowski) postrzegają Fiodorowa jako myśliciela z gruntu chrześcijańskiego, niemal proroka, który nieco naiwnie wierzył, że ludzki rozum może samodzielnie doprowadzić do powszechnego zbawienia¹⁴⁹, i dlatego „pojedyncze fragmenty jego *Filozofii wspólnego dzieła* noszą znamię materialistycznego racjonalizmu”¹⁵⁰. Inni określają myśl Fiodorowa mianem niechrześcijańskiej (jak Fłorowski), quasi-chrześcijańskiej (jak Borys Paramonow¹⁵¹) lub dostrzegają w niej herezję (na przykład Nikołaj Gawriuszyn¹⁵²). Należy jednak uściślić, że zarzut herezji dotyczył tylko samego rdzenia filozofii wspólnego czynu, wiele spostrzeżeń i diagnoz Fiodorowa ma bowiem charakter w pełni prawosławny.

W znacznej części poglądy Fiodorowa są inspirujące, nie tylko dla teologów chrześcijańskich i filozofów religii, lecz także dla krytyki współczesnej kultury. Wzbudzają kontrowersje przede wszystkim dlatego, że dokonał on niekonwencjonalnej, apodyktycznej interpretacji kilku newralgicznych fragmentów Biblii i ośmielił się wtargnąć w obszar spraw zawsze – zwłaszcza w duchowości wschodniej – uznawanych za tajemnice, wobec których zachować należy pokorne milczenie bądź wypowiadać się na ich temat za pomocą metafor. Czy filozofia religii może traktować myśl Fiodorowa tylko z dystansem i ironią? Carl Gustav Jung twierdził, że chrześcijańskie narody „usnęły utulone w swym chrystianizmie, zaniedbując z biegiem stuleci pracę nad rozwijaniem swojego mitu”¹⁵³. Pisał: „Ludzie w ogóle nie rozumieją, że gdy jakiś mit nie rozwija się, to znaczy, że jest martwy. Nasz mit oniemiał – nie udziela już żadnej odpowiedzi. Błąd jednak nie tkwi w micie – takim, jaki został przekazany w Piśmie Świętym – błędu trzeba szukać tylko i wyłącznie w nas, bo nie rozwijamy już mitu, a nawet tłumimy wszelkie próby podejmowane w tym kierunku”¹⁵⁴. Wydaje się, że głosząc poglądy zarówno zgodne,

¹⁴⁹ Por. V. Vasilevič Z e n k o v s k y, *A History of Russian Philosophy*, tłum. R. Kline, Columbia UP, New York 1951, t. 2, s. 603.

¹⁵⁰ N i k i t i n, dz. cyt., s. 756.

¹⁵¹ Zob. B. P a r a m o n o v, *Russkij Evropeec Nikolaj Fedorov*, <https://www.svoboda.org/a/438207.html>.

¹⁵² „Z [perspektywy] głębi prawosławnej tradycji Fiodorowowskie postawienie pytania o «naukowe» wskrzeszenie martwych jest niedopuszczalne. [...] nauki Fiodorowa nie sposób określić inaczej niż jako racjonalistyczną herezję” (G a w r ũ ŝ i n, dz. cyt., s. 256-267). Przemyślenia Gawriuszyna – wybitnego współczesnego filozofa i myśliciela religijnego – na temat myśli Fiodorowa Siemionowa i Gaczewa określają wieloznacznym słowem „bezobrazije” (S e m e n o v a, G a č e v a, dz. cyt., s. 38), czyli „zniesztalcenie”, ale też „bezeczeństwo” i „świństwo”.

¹⁵³ C.G. J u n g, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota, Warszawa 1999, s. 337.

¹⁵⁴ Tamże, s. 337n.

jak i niezgodne z tradycją teologiczną, bulwersując jednych czytelników, a innym dając nadzieję, Fiodorow rozwija chrześcijański mit. Mimo wszelkich sprzeczności i aporii obecnych w jego dziele zdołał pokazać, że mit ten wciąż jest żywy i że potrafi on oddziaływać na wrażliwość religijną i moralność współczesnego człowieka. I tej zasługi nie pozbawia go ani gorliwi apologety, ani najsroźsi krytycy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Atanazy z Aleksandrii. *O wcieleniu Słowa*. Translated by Michał Wojciechowski Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1998.
- Augustyn. *Państwo Boże*. Translated by Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Berdyajev, Nikolai. *O naznachenii cheloveka: Opyt paradoksalnoy etiki*. Pariż: Izdatel'stvo Sovremennye zapiski, 1931.
- . *O przeznaczeniu człowieka: Zarys etyki paradoksalnej*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2006.
- . "Religiya voskresheniya: 'Filosofiya obshchego dela N.F. Fedorova.'" In *N.F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N.F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Bordeianu, Radu. "Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis." *The Downside Review* 127, no. 447 (2009): 103–26.
- Bulgakov, Sergei. "K voprosu ob apokastasis padshikh dokhov." In Bulgakov, *Nevesta Agntsa: O bogochelovechestve*. Paris: YMCA Press, 1945.
- . "Khozyaystvo i teurgiya." In Bulgakov, *Svet nevechernyj: Sozertsaniya i umozreniya*. Vol. 1. Moskva: Inapress/Iskusstvo, 1999.
- . *Światło wieczności: Medytacje i spekulacje*. Translated by Jacek Chmielewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- Evdokimov, Paul. "Od śmierci do życia." In *Szalona miłość Boga*. Translated by Małgorzata Kowalska. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 2001.
- . *Prawosławie*. Translated by Jerzy Klinger. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- Fedorov, Nikolai. "Budushche astronomii." In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . *Filozofia wspólnego czynu*. Translated by Cezary Wodziński and Michał Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012.

-
- . “Ni egoizm, ni altruizm, a rodstvo!” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, December, 1887. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
- . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, July 8–12, 1898. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
- . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, December 2–3, 1898. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
- . “O bratskikh pomochakh i tolokakh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
- . “O pravoslavii i simbole very.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . “Ob ograshchenii oruzhiya, t.e. orudyi istrebleniya w orudiya spaseniya.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . “Supramoralizm, ili wsyeobshchyy sintez.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . “Syn Chelovecheskiy, ili prevrashcheniye dvenadtsati smertonosnykh voprosov v dvenadtsat' zhe voprosov, zhizn' prinosyashchikh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
- . “Vnutrennaya regulatsiya ili preobrazhene zhyvushchikh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
- . “Vopros o bratstve, ili rodstve, i prichinakh niebratskogo, nerodstvennogo, nierodstwiennogo, t.e. nemirnogo, sostoyaniya mira i sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- Florovsky, Georgy. “Creation and Redemption.” In Florovsky, *Collected Works*. Vol. 3. Belmont, Nordland Publishing, 1976.

- . “Puti russkogo bogosloviya.” In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N.F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Gavryushin, Nikolai. “Voskreshchenie chaemoe ili voskhishchaemoe? O religioznykh vozzrenyakh N. F. Fedorova.” *Bogoslovskie trudy*, no. 24 (1983): 242–59.
- Golovanenko, Sergey. “Filosofiya obshchago dela.” *Bogoslovskij vestnik* 3, no. 12 (1913): 832–43.
- Hamalis, Perry T. “The Meaning and Place of Death in an Orthodox Ethical Framework.” In *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*. Edited by Aristotle Papanikolaou and Elizabeth H. Prodrömu. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Isaac de Syrie. *Sentences, un trésor de sagesse*. Translated by Michel Hotman de Velliers. Paris: Éditions Saint-Irénée, 1949.
- Jan Chryzostom. “Homilia Wielkanocna.” In Jerzy Klinger, *O istocie prawosławia: Wybór pism*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983.
- Jędrsko, Cezar. “Fiodorow po raz pierwszy.” *Kultura i Wartości*, no. 14 (2015): 167–73.
- Jung, Carl Gustav. *Wspomnienia, sny, myśli*. Translated by Robert Reszke and Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wrota, 1999.
- Kant, Immanuel. “Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym.” In Kant, *Rozprawy z historii filozofii*. Translated by Tomasz Kupś. Kęty: Antyk, 2005.
- . *Religia w obrębie samego rozumu*. Translated by Aleksander Bobko. Kraków: Homini, 2007.
- Kozhevnikov, Vladimir. Vladimir Kozhevnikov to Nikolai Peterson, August 20, 1913. In *N. F. Fedorov: Pro et Contra. K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova. Antologia*. Vol. 2. Edited by Svetlana Semenova and Anastasya Gacheva. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2008.
- Łoski, Włodzimierz. *Teologia dogmatyczna*. Translated by Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 2000.
- Medzibrodzky, Alexandra. *N. F. Fedorov's Place in Russian Intellectual History*. Budapest: Central European University, 2014.
- Milczarek, Michał. *Z martwych was wskresimy: Filozofia Nikołaja Fiodorowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- Nikitin, Valentin. “Ucheniye N. F. Fedorova i glavnye khristianskiye ispovedaniya.” In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Orygenes. *O zasadach*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979.

- Paramonov, Boris. *Russkij evropeets Nikolay Fedorov*. Radio Svoboda. <https://www.svoboda.org/a/438207.html>.
- Peterson, Nikolai. Nikolai Peterson to Evgeny Trubetskoy, July 21, 1913. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 2. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2008.
- Pietras, Henryk. "Apokatástasis według Ojców Kościoła: nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?" *Collectanea Theologica* 63, no. 3 (1992): 21–41.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Translated by Bogdan Baran. Krakow: Inter Esse, 1990.
- Schmemmann, Alexander. *O Death Where is Thy Sting?* New York: St Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Semenova, Svetlana. "Filosofiya voskresheniya N. F. Fedorova." In Nikolai Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- Semenova, Svetlana, and Anastasya Gacheva. "Filosof budushchego veka (lichnost', uchenye, sud'ba idei)." In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Solovyov, Vladimir. Vladimir Solovyov to Nikolai Fedorov, January 12, 1882. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- . Vladimir Solovyov to Nikolai Fedorov, June–July 1882. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Szczur, Piotr. "Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma." *Biblica et atristica Thoruniensia*, nr 4 (2011): 321–39.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe. "Two Books Prior to the Scientific Revolution." *Perspectives on Science and Christian Faith* 57, no. 3 (2005): 235–48.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 33. *Zmartwychwstanie ciała*. Translated by Pius Belch. London: Veritas, 1983.

- . *Suma teologiczna*. Vol. 34. *Rzeczy ostateczne*. Translated by Pius Bełch. London: Veritas, 1986.
- Trubetskoy, Evgeny. Evgeny Trubetskoy to Nikolai Peterson, July 21, 1913. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 leityu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 2. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo humanitarnogo instituta, 2008.
- . "Neskol'ko slov o Solovyove i Fedorove (Otvét N. P. Petersonu)." *Voprosy filosofii i psikhologii*, no. 4 (1913): 412–26.
- Ware, Kallistos. *Prawosławna droga*. Translated by s. Nicolaia of Communauté monastique féminine Notre-Dame-de-Toute-Protection in Bussy-en-Othe. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 1999.
- Zenkovsky, Vasily. *A History of Russian Philosophy*. Translated by Richard Kline. Vol. 2. New York: Columbia UP, 1951.
- Żylina-Chudzik, Julia. *Mikołaj Fiodorow i jego "filozofia wspólnego czynu."* Part 3. <https://minos-minal-omfalos.blogspot.com/2013/03/mikoaj-fiodorow-i-jego-filozofia.html>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Michał KRUSZELNICKI – Mikołaj Fiodorow wobec teologii i tradycji prawosławnej.
Źródła i perspektywy krytyki

DOI 10.12887/35-2022-2-138-06

Tekst stanowi próbę rekonstrukcji i analizy krytyki, z jaką spotkała się „filozofia wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa ze strony wielkich rosyjskich teologów i myślicieli religijnych. Autor artykułu skupia się na klasycznych i najbardziej znaczących momentach z dziejów krytyki Fiodorowa, uwypukla główne argumenty krytyków, weryfikuje zasadność podnoszonych zarzutów, a następnie rozszerza przestrzeń dociekań o istotne również z jego punktu widzenia wątpliwości teologiczne i filozoficzne. Analiza kolejnych głosów krytycznych pozwala dostrzec powtarzający się w ich obrębie schemat argumentacyjny, który stanowi wyzwanie dla apologetów myśli Fiodorowa. Zamiarem autora artykułu nie jest jednak deprecjonowanie koncepcji rosyjskiego wizjonera z punktu widzenia „ortodoksyjnego” chrześcijaństwa, lecz raczej przygotowanie gruntu dla jej przyszłych analiz. Ponadto autor wskazuje, że dopiero po poddaniu projektu Fiodorowa krytyce filozoficznej i teologicznej możliwe staje się uchwycenie jego roli dla refleksji nad aktualnością chrześcijańskiego mitu.

Słowa kluczowe: Mikołaj Fiodorow, „filozofia wspólnego czynu”, teologia prawosławna, wskrzeszenie człowieka

Kontakt: Kolegium Studiów Pedagogicznych, Wydział Studiów Stosowanych,
Dolnośląska Szkoła Wyższa, ul. Strzegomska 55, 53-611 Wrocław

E-mail: michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl

<https://dsw.academia.edu/michalkruszelnicki>

ORCID: 0000-0002-4987-9218

Michał KRUSZELNICKI, Nikolai Fedorov and the Orthodox Theology and Tradition:
The Origins and Perspectives of Critique

DOI 10.12887/35-2022-2-138-06

The present article is an attempt to reconstruct and analyze Russian theologians' and religious thinkers' critique of Nikolai Fedorov's project of humankind's Common Cause. The paper focuses on the classic and most significant arguments against Fedorov's ideas, discusses the main objections raised by his critics, and verifies their postulates, subsequently exploring selected theological and philosophical issues pertaining to the topic. The analysis of the critique of Fedorov's arguments highlights a frequently recurring argumentation scheme on the part of his critics which poses an intellectual challenge to Fedorov's apologists. Far from deprecating Fedorov's project from the standpoint of the Christian orthodoxy, the paper provides the groundwork for future analyses of his conception. The paper also points out that in order to describe the contribution of Fedorov's insights into the timelessness of the Christian myth it is necessary to subject them to a thorough philosophical and theological scrutiny.

Keywords: Nikolai Fedorov, project of the Common Cause, Orthodox theology, revival of the dead

Contact: Kolegium Studiów Pedagogicznych, Wydział Studiów Stosowanych,
Dolnośląska Szkoła Wyższa, ul. Strzegomska 55, 53-611 Wrocław, Poland

E-mail: michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl

<https://dsw.academia.edu/michalkruszelnicki>

ORCID: 0000-0002-4987-9218