

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
Wydział Nauk Społecznych

Katarzyna Krasucka

IWAN A. ILJIN I JEGO DOKTRYNA
O SPRZECIWIANIU SIĘ ZŁU SIŁĄ

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Jerzego Kopani

Katowice 2008

Spis treści

WSTĘP	3
ROZDZIAŁ I	
IWAN ILJIN – WEKTORY ŻYCIA I DZIEŁA	11
Kontekst	11
Sprawiedliwość	13
Wolność	16
Nienawiść	18
Miłość	26
Cierpienie	30
Pył	33
ROZDZIAŁ II	
KONFRONTACJA ZE ZŁEM	36
1. Zło jako duchowa skłonność człowieka	36
2. Między dobrem a złem	44
3. Przejawianie się zła w świecie	47
4. Rozpoznanie zła w konfrontacji	54
5. W imię miłości	59
6. Przykazania miłości	65
ROZDZIAŁ III	
POLEMIKI	73
1. Iljin wobec Tolstoja	73
2. Wybrane krytyczne głosy wobec stanowiska Iljina	89
3. Bierdiajew przeciw Iljinowi	101
ZAKOŃCZENIE	119
BIBLIOGRAFIA	127
ANEKS	
Iwan A. Iljin <i>O sprzeciwianiu się złu siłą</i>	129

WSTĘP

„Od jakiegokolwiek strony podchodzimy do zagadnień moralności, trzeba przycinać życie. Nie mieści się.”¹ Te dwa zdania wyrażają bezsilność, która rodzi się w chwili, gdy stajemy przed próbą rozstrzygnięcia, czym są te wszystkie kategorie, którym w filozofii przypisuje się znaczenie fundamentalne; weźmy pierwsze z brzegu, które funkcjonują w filozofii od jej początków poprzez kolejne wieki jej historii: byt, jego natura i atrybuty, człowieczeństwo, dobro i zło. I okazuje się, że nawet wtedy, gdy filozof do swojego poznawania i rozważań zaprzęga nie tylko zmysły i rozum, ale i intuicję, to cytowane powyżej „przycinanie życia” jest tak samo nieuniknione, choć zaprzęganie do poznawania wszelakich narzędzi poznawczych dostępnych podmiotowi ma za zadanie obejmować w całości to, co jest, i to, co nazywane jest niekiedy „życiem”.

W tym miejscu odwołujemy się do szeroko rozpowszechnionego w filozofii rosyjskiego renesansu religijnego postulatu poznawczego, nakazującego zintegrowanie władz poznawczych człowieka po to, aby poznawać rzeczywistość we wszystkich jej przejawach: empirycznych, racjonalnych i mistycznych². Poszukiwaniom tym musiało oczywiście towarzyszyć, i towarzyszyło, głębokie przekonanie o wielowymiarowości bytu i to istnienie określano „życiem”. Można uznać, że kategoria „życie” wskazuje przede wszystkim na dynamizm istnienia, w odróżnieniu od statycznego „jest”. I chociaż trudno uznać, aby „jest” w jakikolwiek sposób można było „przyciąć” (jak mniemamy, „ograniczyć”), to „życie” i jego jakości zdają się być skrajnie nieokiełznane przez ludzkie zdolności poznawcze.

¹ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999, s. 95.

² Jedną z wielu prac, która w bogaty i interesujący sposób podejmuje wątek poznania w rosyjskim renesansie religijnym, jak i przedstawia charakter tego niezmiernie wyjątkowego okresu w kulturze rosyjskiej z uwzględnieniem wielu jego aspektów, jest praca autorstwa Jerzego Kapuścika (J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000).

Niezwykle dobitnie i bezkompromisowo „życie” pojmował Wasilij Rozanow³, czemu dał wyraz w swojej pracy *Apokalipsa naszych czasów*. Rozanow uważał, że Apokalipsa i Ewangelie (szczególnie narosłe na przestrzeni wieków wokół nich teologiczne i filozoficzne interpretacje) wyzute są z życia, niosą jedynie pochwałę śmierci; filozof bowiem odwoływał się do ujmowania życia już od jego biologicznych podstaw i aspektów. Pisze o tym między innymi: „To przedziwne, że ludziom nigdy nie przyszło do głowy, iż Ewangelia jest księgą pod względem religijnym *zimną*, by nie powiedzieć – *obojętną*. W której nikt nie śpiewa, nie cieszy się, nie zachwyca i nie patrzy na Niebo; i gdzie w ogóle nic już »nie przypomina raju pierwszych ludzi«. Nikomu nie przyszło do głowy, że tym, co najbardziej w Ewangelii zadziwia i poraża, jest religijna *trzeźwość*, zgoła bliska racjonalizmowi; gdzie »opary« nie płyną ani »z góry«, ani »z dołu«. »Przypowieści«, »przypowieści« - »siewca wyszedł siał ziarno« (...); opowieść »wzięta z życia«, opowieść z dydaktycznym »morałem«”⁴.

Ale nie o poglądach Rozanowa rzecz tutaj idzie, choć wątek z jego filozofii i słowa Jolanty Brach-Czainy służą za nawiązanie do próby przedstawienia problemu, którego rozważenia podjął się Iwan Aleksandrowicz Iljin, rozpoczynając pracę nad książką *O sprzeciwianiu się złu siłą*. W swojej rozprawie Iljin argumentuje, że zasadne jest użycie siły fizycznej w sytuacjach, gdy odwołanie się do niej jest jedynym sposobem powstrzymania zła i złoćwicy. Uzasadnienie to opierać się ma na chrześcijaństwie, w ramach którego, jak dowodzi Iljin, dopuszczalne (za cenę powiększenia własnej grzeszności) jest stosowanie nie tylko przymusu psychicznego, ale i fizycznego. Pod refleksję poddajemy więc w tym miejscu zagadnienie – czy życie przykrawane jest przez chrześcijaństwo, a może to chrześcijaństwo jest przykrawane przez życie. To pytanie jest wystarczająco enigmatyczne, aby na samym wstępie budzić poważny opór i wątpliwości, chociażby już z tego względu, że dotyczy ogromnych obszarów duchowego, religijnego i filozoficznego doświadczenia, które kształtowało się na przestrzeni wielu wieków.

³ Wasilij Rozanow (1856-1919) – filozof, publicysta i literat; autor kontrowersyjnej *Apokalipsy naszych czasów*, zbioru krótkich form literackich, raczej o charakterze publicystyczno-filozoficznym niż czysto filozoficznym, w którym przeprowadził krytykę chrześcijaństwa (przede wszystkim prawosławia), które jego zdaniem przeciwstawia się prawom życia oraz odwraca się od niego, uciekając w świat duchowy; Iwan Iljin po lekturze *Apokalipsy naszych czasów* był jak najgorszego zdania o jej autorze: „Dopiero po raz pierwszy przeczytałem W. W. Rozanowa *Apokalipsę naszych czasów* z jej wyrzeczeniem się Chrystusa i chrześcijaństwa, z szyderstwem z Ewangelii. Wszystkiego 150 stroniczek, ale ohydy on tam wniósł za całe życie. Oto »mistagog« wszystkich Bierdiajewów, Mereżkowskich, Bułgakowów, Wiczesławów Iwanowów z *tutti quanti*. Dwa dni wrzałem jak »kipiący« samowar; w nocy miałem oczywiste ataki mdłości i obrzydzenia.” (I. A. Iljin, *Listy do Archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XVI, Białystok 2004, s. 200);

⁴ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Wydawnictwo „Łuk”, Białystok 1998, s. 65.

Lecz w niniejszej pracy interesuje nas rzecz szczególna i niezmiernie konkretna, a mianowicie: czy człowiek będąc świadkiem jawnego i ewidentnego zła, może i powinien temu złu się sprzeciwić za pomocą siły, a jednocześnie czyn jego w pełni będzie uznany za słuszny, a grzeszność jego nie pogłębi się na tyle, aby uznać jego samego za człowieka złego; oraz czy grzeszność ta nie będzie większa, niż gdyby w ogóle nie podniósł miecza, pozostając biernym, bądź nawołując jedynie złoczyńcę do opamiętania się i odstąpienia od zadawania cierpień swej ofierze. Czy uznanie dopuszczalności odpowiadania na zło siłą nie powoduje zawężania rozumienia chrześcijaństwa i samego Boga poprzez odebranie temu rozumieniu perspektywy eschatologicznej? Wówczas bowiem opis nieskończonego dobra i miłości może być pomniejszany poprzez akcentowanie roli cierpienia, czyli zła istniejącego w świecie empirycznym. Jeśli natomiast w żadnych okolicznościach nie należy odpowiadać siłą (złem) na zło, to wówczas konsekwencją okazać się może, że życie (tak pełne cierpienia) będzie tracić swoje znaczenie na rzecz dążenia do bezwzględnej realizacji wizji dobra poprzez niesprzeciwianie się złu siłą, bo odwołanie się do siły oznacza pomnażanie zła w świecie.

Zdajemy sobie przy tym sprawę, że poddajemy pod refleksję problem postawiony w skrajnie uproszczonej formie, jednakże takie właśnie wątpliwości z miejsca się rodzą, gdy podejmiemy próbę dania odpowiedzi na postawione przez Iljina pytanie. Filozof wyraził swój zdecydowany sąd, uznając, że należy bezwzględnie sprzeciwiać się złu siłą w sytuacjach i okolicznościach, gdy wszelkie inne narzędzia zatrzymania (przecięcia) złego aktu zawiodły. Jednocześnie Iljinowi przyświecała wprost wyrażona myśl, że należy to czynić nawet nie wbrew, ale niejako zgodnie z naukami chrześcijańskimi wskazującymi na miłość Boga, bliźniego i pokorę.

Iljin podejmuje się zadania niezmiernie trudnego, sądząc po temperaturze dyskusji po ukazaniu się jego książki, wręcz filozoficznie i teologicznie (a także obyczajowo i moralnie) karkołomnego, gdyż porwał się on na rzecz trudną do rozstrzygnięcia dając ostatecznie rozwiązanie aprobujące możliwość sprzeciwiania się złu siłą. Sam Iljin oczywiście uważał, że jego propozycja w pełni zgodna jest z naukami ewangelicznymi i w żaden sposób im się nie sprzeniewierza, a co więcej, towarzyszyło mu najprawdopodobniej przekonanie, że kroczy drogą, która już wcześniej została wytyczona przez krytyków tołstojowskiego pacyfizmu. To była jedna z podstawowych przesłanek, która mogła doprowadzić do przekonania o słuszności proponowanego rozwiązania. Na gruncie filozofii rosyjskiej koncepcja autora *Wojny i pokoju* o niesprzeciwianiu się złu siłą już wcześniej bowiem była poddana krytycznej refleksji przez Włodzimierza Sołowjowa i Mikołaja Bierdiajewa. W *O sprzeciwianiu się złu siłą* krytyczna

analiza poglądu Tolstoja staje się dla Iljina narzędziem prowadzącym do uzasadnienia użycia siły wobec zła, bo z niej to właśnie jasno wynikało, że powstrzymywanie się przed jakimkolwiek użyciem siły w obliczu jawnego zła jest skrajną niedorzecznością. W związku z tym wydaje się, że Iljin był zaskoczony gwałtownością fali krytyki, która z tak dużą siłą zaatakowała jego pogląd. Najprawdopodobniej (i trudno się temu dziwić) filozof oczekiwał, że książka jego, która w pewnym sensie jest kontynuacją myśli wspomnianych wyżej postaci filozofii rosyjskiej, bez trudności wpisze się w nurt pozytywnej krytyki tołstoizmu, który obarczany był winą za bierność narodu rosyjskiego, a która to bierność między innymi doprowadzić miała do upadku Rosji. Taki wniosek nasuwa się sam, gdy zapoznajemy się z argumentacją, którą chociażby wysuwa Bierdiajew, poddając analizie filozofię autora *Wojny i pokoju*⁵.

Dla Iljina owa krytyka stała się o tyle druzgocąca, że do końca życia zdawał się nie być pogodzonym ze stanowiskiem dużej części rosyjskich intelektualistów emigracyjnych. Przecież pragnął pozostawać w zgodzie z prawosławiem w jego tradycyjnej formie, a więc bez modernistycznych naleciałości, które zarzucał swoim adwersarzom: Bierdiajewowi czy Sergiuszowi Bułgakowowi. Można sądzić, że dążył do dania narzędzia naprawy współczesnych mu czasów, których diagnoza nie wypadła pomyślnie, a narzędzia tego upatrywał w prawosławiu.

Problem w swej istocie jest niezmiernie ważny, sięga bowiem swoimi korzeniami źródeł rosyjskiej mentalności i świadomości („rosyjskiej duszy”⁶). W innym natomiast swym

⁵ Wspomnianą analizę zawarł Bierdiajew w swoim artykule *Duchy rosyjskiej rewolucji* (w języku polskim artykuł ten ukazał się w zbiorze *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji; Sergiusz Askoldow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Władysław Iwanow, Aleksander Izgojew, Sergiusz Kotlarewski, Walerian Murawjow, Paweł Nowgorodcew, Józef Pokrowski, Piotr Struwe, Semen Frank*, przeł. zespół „Aletheia”, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988).

⁶ Kategoria „rosyjska dusza” była jedną z najważniejszych obok „rosyjskiej idei”, która stała się przedmiotem dociekań rosyjskich filozofów przełomu XIX i XX wiek. Nietrudno się domyślić, że rosyjskiej duszy przypisywano takie atrybuty, które prowadziły do uznania, że jest ona predysponowana do szczególnego życia duchowego i konstruowania aktów duchowych, dzięki którym możliwa jest percepcja bytu przejawiającego się na wielu poziomach. Przy czym trzeba zaznaczyć, że charakter „rosyjskiej duszy” stanowił oczywiście też o charakterze i mentalności narodu rosyjskiego. Doskonałym przykładem bogatej charakterystyki duszy rosyjskiej jest twórczość Dostojewskiego. I choć literatura jego autorstwa ma charakter uniwersalny, ponieważ odbierana jest jako studium człowieczeństwa, to nie można też zaprzeczyć, że daje opis i stawia pytanie o człowieka rosyjskiego w świetle jego wiary, czyli prawosławia, bo przecież ono staje się nieodłącznym atrybutem owej rosyjskiej duszy, z jednej strony zdolnej zarówno do szczególnej wzniosłości, jak i marności, nieskrępowanej w swej twórczej wolności, lecz i zdolnej jednocześnie do pasywności. W tym miejscu sygnalizujemy jedynie, że problematyka podjęta przez Iljina musiała w istocie swej poruszyć bardzo głębokie warstwy rosyjskiej duchowości, i to w tak silny sposób, że bezwzględny dla poglądu Iljina jego adwersarz pisze: „Iljin nie jest rosyjskim myślicielem, najlepsze tradycje rosyjskiej myśli narodowej są mu obce – to obcy człowiek, cudzoziemiec, zwolennik niemieckiej filozofii. Dzieł Fichtego nie można jednak adekwatnie przetłumaczyć na język rosyjski. Iljin jest nacjonalistą w normatywnym sensie, ale nie jest nacjonalistą w ontologicznym sensie

aspekcie, tym razem szerszym, dotyka niezmiernie subtelnej filozoficznej i teologicznej materii, zawierającej wątpliwości dotyczące dobra i zła, Boga i świata, bierności i działania, jednostki i społeczeństwa, a także kwestii politycznych. Należy mieć tego świadomość, a krytyczne głosy wobec książki *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że praca Iljina została w dużej mierze odebrana jako manifest polityczny i ideologiczny, co miało swoje wyraźne przyczyny nie tylko w tonie pracy oraz działalności publicystycznej Iljina, który z wielkim upodobaniem i zaangażowaniem uprawiał publicystykę polityczną, ale i w nastrojach, które towarzyszyły dramatycznym losom Rosji i Europy w pierwszej połowie XX wieku. Tutaj jednak decydujemy się rzucić światło na książkę *O sprzeciwianiu się złu siłą* przede wszystkim jako na wyraz poglądów filozoficznych i nie chcemy z równą adwersarzom Iljina surowością oceniać jej jako wykładu ideologii.

Pracę, której podjął się Iljin, traktujemy przede wszystkim jako próbę rozstrzygnięcia konfliktu powstającego między niosącym skrajne sytuacje życiem a poglądem chrześcijańskim przypisującym fundamentalne znaczenie miłości i dobru, który chociaż nie deprecjonuje rzeczywistości empirycznej, jednakże odnosząc się do niej w perspektywie eschatologicznej, wyznacza dla niej ściśle określone cele, zadania i zasady. Czy jest więc możliwe przewyciężenie tych wątpliwości i danie im odporu poprzez sformułowanie pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy można sprzeciwiać się złu siłą, nie sprzeniewierzając się prawu danemu przez Boga? Czy pełna akceptacja rzeczywistości empirycznej w kontekście chrześcijaństwa może wyrażać się także w uznaniu, że przejawiającemu się w świecie zewnętrznym złu należy dać fizyczny odpór, nie popadając jednocześnie w niebezpieczeństwo pomnażania tego zła w świecie? Tak więc, z jednej strony mamy do dyspozycji wartości, które sam Iljin przywołuje pisząc wielką literą, np. Dobro, a równolegle do nich mamy do dyspozycji rzeczywistość empiryczną, która nie ułatwia nam wcale jasnego oddzielenia dobra od zła. Jest czymś oczywistym, że gdyby człowiekowi w jakikolwiek sposób dostępna była łatwość odróżniania dobra od zła, wówczas interesujący nas problem nie wymagałby dyskusji.

W niniejszej pracy przywołane zostają trzy główne stanowiska wobec sprzeciwiania się złu siłą. Pierwsze przynależy oczywiście głównemu bohaterowi, Iljinowi, który twierdził stanowczo, że zastosowanie zarówno siły psychicznej, jak i fizycznej jest niekiedy konieczne, a jednocześnie zdroworozsądkowe poczucie tego wzmocnił argumentacją sięgającą do

tego słowa” (M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 233).

Ewangelii: „Czy zaprzędanie człowieka słabego złoczyńcy – oznacza przejaw łagodności? Czy człowiek może nadstawić napastnikowi także *cudzy* policzek? Czy łaskawość nie rozciąga się tylko na to, co moje, własne? Czy człowiek, który roztrwonił publiczny majątek i oddał swego brata w niewolę, także wykazał się »łaskawością«? Czy pozostawienie zbrodniarzom wolności bezczeszczenia świątyń, zaszczepiania bezbożności i gubienia ojczyzny – oznacza łagodność i szczodroblliwość? Czy Chrystus nawoływał do *takiej* szczodroblivosti i do *takiej* łagodności, które równoznaczne są fałszywej pobożności i współuczestnictwu w zbrodniach? Nauka Apostołów i Ojców Kościoła podjęła, oczywiście, absolutnie inne rozumienie. »Słudzy Boży« potrzebują miecza i »nie na próżno nosisz miecz« (Rz 13,4); oni są postrachem złoczyńców. I właśnie w duchu tego rozumienia nauczał św. Teodozy Pieczorski, który mówił: »...żyjcie w pokoju nie tylko z przyjaciółmi, ale i z wrogami, jednak tylko ze swoimi wrogami, a nie z wrogami Boga«⁷. Zdaniem Iljina więc należy w sytuacjach skrajnych i ostatecznych sięgać po przymus fizyczny, jeśli zawiodły skierowane do złoczyńcy nawoływania do spokoju i zaprzestania aktu okrucieństwa.

Drugie stanowisko to krytkowane przez Iljina tołstojowskie powstrzymywanie się przed jakimkolwiek działaniem, którego pewną konsekwencją jest cierpienie, a więc zło. Pogląd Tołstoja wyrósł z literalnej reinterpretacji Kazania na Górze, która to reinterpretacja doprowadziła pisarza do twierdzenia o bezwzględnym powstrzymywaniu się przed aktami przemocy, nawet w obronie własnej: „Mówi [Chrystus]: myślicie, że wasze prawo likwiduje zło? Ono je tylko powiększa. Jest tylko jedna możliwość przerwania zła – czynienie dobra za zło wszystkim bez różnicy. Przez tysiąc lat próbowaliście swojego sposobu, spróbujcie teraz mojego, odwrotnego. (...) Ludzie rozumieją naukę Chrystusa na rozmaite sposoby, nigdy jednak w tym bezpośrednim, prostym sensie, który nieuchronnie wynika z Jego słów»⁸.

Trzecie z kolei stanowisko, reprezentowane jest przez krytyków zarówno Tołstoja, jak i Iljina, którzy akceptując zdroworozsądkową zasadność zastosowania siły wobec złoczyńcy, stanowczo odrzucają powoływanie się na Ewangelie w argumentowaniu na rzecz użycia siły. Tutaj szczególną uwagę zwraca się na konieczność oddzielenia Królestwa Ducha od królestwa cezara, a na dowód tego odwołajmy się do słów Bierdiajewa: „Iljin w rzeczywistości płacze państwo z Kościołem i przypisuje państwu te cele, które mogą być realizowane jedynie przez Kościół. Dla Iljina państwo ma znaczenie absolutne, jest wcieleniem na ziemi absolutnego

⁷ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 81.

⁸ L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, przeł. R. Romaniuk, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 99.

ducha. W tym Iljin jest wiernym uczniem Hegla, Hegel nie wierzył w Kościół i zastępował Kościół państwem, które brało na siebie wszystkie funkcje Kościoła”⁹.

Te wymienione powyżej stanowiska wydaje się łączyć jedno filozoficzne zaniepokojenie, które też wyraziliśmy już wcześniej, a mianowicie: czy możliwe jest takie pogodzenie świata wartości i życia, aby nie przykrawać bogactwa żadnego z nich, aby ich natura pozostała nienaruszona, przy jednoczesnym uznaniu ich różnorodności, ale i przenikania.

Tak więc zastanowić się należy, czy Iwan Iljin proponując swoje stanowisko w kwestii sprzeciwiania się złu siłą, sprzeniewierza się chrześcijańskim wartościom, na straży których stoi prawo dane przez Boga. Jeśli tak się dzieje, to czy jednocześnie za sprawą przyzwolenia na użycie fizycznej siły wobec złooczyńcy i jego złego czynu, powołując się na Ewangelie, Iljin myli się, zapominając o perspektywie eschatologicznej, która niezbędna jest do mówienia o Dobru i Miłości.

W *O sprzeciwianiu się złu siłą* podejmuje problematykę niejednoznaczną oraz trudną nie tylko ze względów filozoficznych czy teologicznych, lecz także ze względów emocjonalnych, jako że kwestia, której rozstrzygnięcia się podejmuje, niezmiennie dotkliwie poruszyła już i tak obolałe rosyjskie dusze, które zmagaly się nie tylko z problemami religijno-filozoficznymi, lecz i z tęsknotą za ukochaną Rosją, stającą się bastionem komunizmu, gdzie został zadany gwałt wartościom pielęgnowanym przez twórców renesansu religijno-filozoficznego.

Filozofia rosyjska posiada szczególne atrybuty, którymi są emocjonalność i uczuciowość, niespotykane na taką skalę w filozofii zachodnioeuropejskiej, hołdującej racjonalizmowi. Stało się więc tak, że wywołany przez Iljina problem i dyskusja wokół niego były gorącą debatą nad rosyjską kulturą, nad być albo nie być narodu rosyjskiego, nad rosyjską tożsamością, rosyjską duszą. Emocjonalność rosyjskich dyskusji sprawia, że niekiedy trudno jest nie odwoływać się do ewentualnych intencji adwersarzy. I aby wziąć w obronę pogląd Iljina, nie sposób nie zauważyć przenikających tu i ówdzie spoza racjonalnego dyskursu intencji autora *O sprzeciwianiu się złu siłą*: lęku o losy człowieka i narodu rosyjskiego, kultury europejskiej tak silnie związanej z chrześcijaństwem. Lecz czy w jej obronie można uzasadniać użycie miecza jako niezbędnego wręcz narzędzia jej ocalenia? Warto przyjrzeć się rozumowaniu Iljina, bo opiera się ono na argumentacji, której nie można

⁹ M. Bierdajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 223.

odmówić zasadności i która powoduje, że stanowcze „nie!” może zachwiać się w swej jednoznaczności i oczywistości. Tym bardziej że nie służy ona utrzymaniu poglądu, że droga miecza prowadzi do pomnażania dobra w świecie. Być może mamy tutaj do czynienia z próbą pogodzenia życia i wartości.

Czy można uznać, że z poglądu Iljina wyłania się obraz człowieka i świata, traktowanych jednowymiarowo jako podmioty wymagające bezwzględnej naprawy za sprawą wszelakich możliwych i dostępnych narzędzi?

ROZDZIAŁ I

IWAN ILJIN – WEKTORY ŻYCIA I DZIEŁA

Kontekst

„Wszystkie moje książki są o jednym: jak mamy konstruować, my Rosjanie, a w ślad za nami i inni, autentyczny akt duchowy. Akt wiary, akt świadomości prawnej, akt twórczości, akt oczywistości, akt charakteru”¹⁰.

Autor powyższych słów, Iwan Aleksandrowicz Iljin, rosyjski filozof zajmujący się prawem, religią, kulturą, literaturą i myślą polityczną, jest jedną z bardziej interesujących i kontrowersyjnych postaci rosyjskiej filozofii pierwszej połowy XX wieku, postacią, której filozofia nie jest jeszcze tak dokładnie zbadana, jak poglądy Mikołaja Bierdiajewa, Siergieja Bułgakowa czy Siemiona Franka. Dopiero współcześnie baczniejszą uwagę przyciągają jego prace i coraz wyraźniejsza jest tendencja, aby poznać i zinterpretować jego poglądy. Fakt ten na pewno ma związek ze szczególnym miejscem, jakie zajmował Iljin wśród rosyjskiej porewolucyjnej emigracji, sytuując się poza jej głównym nurtem, gdyż radykalność i niepowierzchowna bezkompromisowość jego poglądów wyraźnie odcinała go od liberalnego nurtu filozofii rosyjskiej. Badacz filozofii Iljina, Waczesław Kurajew, tak pisze o postawie filozofa: „Iljin stał trochę na uboczu, zachowując charakterystyczne dla siebie »niekonwencjonalne środki wyrazu«, w sposób jaskrawy przejawiającą się indywidualność. Dotyczy to i stylu filozofowania, i politycznych sympatii, i jego stosunku do tradycji ojczystej myśli i do tych politycznych procesów i wydarzeń, które zachodziły w Rosji i Europie w 20. i 30. latach. Rzutkiej, zamaszystej, emocjonalnie naznaczonej myśli M. Bierdiajewa, L. Szestowa, D. Mereżkowskiego i innych przedstawicieli rosyjskiej emigracji próbował przeciwstawić surową i jasną formę filozofowania. Wprost i jawnie Iljin mówił o sobie jako o ideologu białego powstania, przeciwniku jakichkolwiek kompromisów z nowym politycznym

¹⁰ I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XVI, Białystok 2004, s. 195.

reżimem powstałym w Rosji. Mówił to wtedy, gdy wielu działaczy rosyjskiej emigracji przejawiało skłonność do porozumienia”¹¹. Postawa, którą przyjął Iljin, ma również tę konsekwencję, że filozofia jego jest nadużywana obecnie przez rosyjskich nacjonalistów. Wynika to zapewne z powierzchownego potraktowania koncepcji filozofa i różnych jej losów oraz reperkusji, jakie wywoływała. Może dlatego filozofia Iljina nie stała się tak znana, jak znana stała się myśl wymienionych wyżej filozofów, mimo że jest ona również godna szczególnej uwagi.

Nie jest zadaniem łatwym przedstawienie sylwetki filozofa, który był i ciągle pozostaje postacią równie tajemniczą, jak kontrowersyjną. Dzieje się tak z racji prowadzonego przez niego trybu życia człowieka wyobcowanego, ale też za sprawą wielu niewiadomych, które nieustannie pojawiają się przy próbie poznania i uporządkowania życiowej drogi Iljina. Pomocą w przybliżeniu osoby filozofa może być książka, którą napisał pod koniec swojego życia. Jest to *Śpiew serca*¹², książka będąca szczególnym połączeniem intymnych rozważań jej autora z kompendium jego poglądów filozoficznych, u podstaw którego leżą kluczowe pojęcia filozoficzne rozbudowane o dodanie do nich osobistych rozmyślań. Można tu znaleźć wspomnienie myśli Hegla czy też fragmenty o znaczeniu twórczości Dostojewskiego dla kultury rosyjskiej, a o co chodzi Iljinowi naprawdę, powiemy w dalszej części niniejszej pracy.

I niechaj krótkie cytaty z tych rozmyślań posłużą w naszej próbie za klamry spinające koleje losu i twórczości Iwana Iljina, a jednocześnie niech ujawniają zadziwiający, choć w istocie swej naturalny związek życia i twórczości, irracjonalności i racjonalności, tak charakterystycznych dla poglądów i postawy tego przedstawiciela rosyjskiej filozofii. Z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że w książce *Śpiew serca* jej autor pisze o wszystkim, co dla niego najważniejsze. O wszystkim, co sprawia, że sens życia staje się wyraźnie widoczny poprzez doświadczanie i poznawanie wszystkiego, co jest wyrazem duchowości człowieka: miłości (w klasycznym, bo platońskim rozumieniu), przyjaźni, wolności (w rozumieniu Hegla), sprawiedliwości, sztuki życia. Po to, by życie nabrało wielowymiarowości (czy raczej, aby owa wielowymiarowość mogła zostać odkryta), należy, jak pisze Iljin, uświadomić sobie istnienie cierpienia, nienawiści, winy, zła. A wszystko to podane w delikatnym i niosącym ulgę otoczeniu piękna przyrody (której człowiek jest

¹¹ В. И. Кураев, *Философ волевой идеи*, posłowie do: И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 405.

¹² Książka ta ukazała się w Monachium w 1958 r., już po śmierci Iljina.

częścią), widoku morza i gór przynoszących ukojenie. Treścią życia staje się nieustanne przezwyciężanie tych „trudności”, dzięki którym duch wyzwala się i odzyskuje swoją moc: „Sztuka duchowego zwycięstwa polega na tym, aby ze zmagania z niedostatkami, niebezpieczeństwami i doświadczeniami wydobywać *wciąż nową i nową siłę ducha*”¹³. Książka *Śpiew serca* to dzieło, w którym filozof w charakterystyczny dla siebie, zdecydowany sposób proklamuje (choć może to zbyt mocne słowo, nie pasujące do delikatnego i subtelного tonu snutej w tych osobistych zwierzeniach opowieści) konieczność odnalezienia przez jednostkę siebie samej i wszystkiego tego, co stanowi o wartości życia, i wszystkiego, co życiu się sprzeniewierza i sprzeciwia.

Zanim jednak będzie można dokonać podsumowania, należy sięgnąć do ważnych wydarzeń, kolei losu, ludzi i książek, składających się na życie Iwana Iljina.

Sprawiedliwość

„Sprawiedliwość nie jest abstrakcyjną zasadą”¹⁴.

Iwan Iljin urodził się 28 marca 1883 roku w rodzinie prawnika, Aleksandra Iwanowicza, który pełnił funkcje ławnika sądowego i gubernialnego sekretarza Moskiewskiej Izby Okręgowej. Matka filozofa, Jekaterina Juljewna, była luteranką, która przeszła na prawosławie. Iljinowie byli rodziną głęboko religijną, co zapewne w przypadku Iwana stanowi prelude do późniejszej jego filozoficznej i życiowej drogi, która nierozdzielnie związana była z wiarą prawosławną. W rodzinnym domu Iwan i jego trzej bracia odebrali staranne wykształcenie. Iljin kontynuował w moskiewskich gimnazjach naukę, która została nagrodzona złotym medalem oraz dyplomem pierwszego stopnia.

Ważną rolę w życiu młodego Iljina odegrał jego dziadek, o którym późniejszy filozof wspomina w książce *Śpiew serca*. Filozof twierdzi, że to dziadek właśnie uświadomił mu istnienie wewnętrznego lekarza, jakiejś każdemu człowiekowi pierwotnie danej siły, która pozwala na zachowanie wewnętrznej równowagi i tożsamości. A oto fragment listu, który niegdyś Iljin otrzymał od dziadka: „Właśnie tam, w tej głębi instynktownej duchowości żyje

¹³ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004. W cytowanych fragmentach tekstów Iljina frazy pisane kursywą są zaznaczeniem dokonany przez ich autora.

¹⁴ Tamże, s. 7.

twórcze ziarno zdrowia, ten dziwny dar organicznego bycia celem samym w sobie, z którym powinniśmy wstąpić w związek”¹⁵.

W roku 1901 Iljin rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Moskiewskim, które kontynuuje pod kierunkiem między innymi profesorów Pawła Iwanowicza Nowgorodcewa i Jewgienija Nikołajewicza Trubieckiego. Pierwszy z nich szczególną uwagę poświęcił głęboko filozoficznemu uzasadnianiu prawa, drugi natomiast zajmował się prawosławną filozofią religijną, kontynuując myśl Sołowjowa. Powyższe informacje mają znaczenie dla poznania i śledzenia dokonań Iljina w obszarze myśli filozoficznej, prawniczej i religijnej. W roku 1906 Iljin otrzymał dyplom pierwszego stopnia i pozostał na uniwersytecie. Studiując prawo, szczególnie mocno zainteresował się filozofią, przede wszystkim filozofią antyczną i niemiecką. O tych zainteresowaniach świadczą jego prace kandydackie traktujące o idei państwa Platona czy o Kanta koncepcji „rzeczy samych w sobie”, a także prace: traktująca o koncepcji poznania u Fichtego - *O systemie Fichte Starszego z 1794 roku*; analiza systemu Schellinga - *Nauka Schellinga o Absolucie*; składająca się z dwóch części, mówiąca o Bogu i człowieku; nowa interpretacja heglizmu – *Idea konkretności i abstrakcyjności w poglądzie Hegla*; o woli u Rousseau – *Idea woli powszechnej u Jean-Jacques’a Rousseau*; analiza metafizyki Arystotelesa – *Metafizyczne podstawy poglądu Arystotelesa o „niewolnictwie wobec przyrody”*; z teorii prawa *Problemy współczesnej jurysprudencji*. Wszystkie powstały latach 1906-1909, gdy Iljin przygotowywał się do egzaminu magisterskiego.

W listopadzie 1909 roku Iljin wygłasza próbne wykłady na wyższych żeńskich kierunkach prawniczych na temat „Historia filozofii prawa” oraz prowadzi seminarium z ogólnej metodologii nauk prawniczych. Pod koniec tego roku udaje się z zagraniczną delegacją do Niemiec, Francji i Włoch. Cel tego wyjazdu sformułował Nowgorodcew w instrukcji skierowanej do Iwana Iljina: „W celu uzupełnienia podania o zagraniczną delegację Iwana Aleksandrowicza Iljina mam zaszczyt poinformować, że pan Iljin udaje się za granicę z jednej strony po to, aby przygotować dysertację na wybrany przez niego temat *Kryzys racjonalistycznej filozofii prawa w Niemczech w XIX wieku*, z drugiej strony po to, aby zapoznać się z charakterem i uniwersyteckimi regułami wykładów z obszaru przedmiotu jego specjalności. Dlatego panu Iljinowi zaleca się zajęcia na uniwersytetach Berlina, Heidelbergu, Fryburga, Halle, Getyngi, Marburga i Paryża. Mając na uwadze, że temat wybrany przez pana Iljina zakłada znajomość historycznego i współczesnego opracowania teoretyczno-

¹⁵ Tamże, s. 34.

poznawczych i społeczno-filozoficznych problemów, rekomenduje mu się zwrócić uwagę z jednej strony na ogólne kursy z historii filozofii i teorii poznania, z drugiej – na kursy specjalnie poświęcone filozofii prawa i logice nauk społecznych”¹⁶.

W czasie pobytu zagranicą w latach 1910-1912 Iljin uczestniczy między innymi w seminarium Heinricha Rickerta, a oprócz tego zawiera znajomość z Edmundem Husserlem, którego fenomenologiczna metoda wydaje się mieć znaczący wpływ na jego późniejsze poglądy dotyczące poznania integralnego, w znaczeniu mianowicie takim, że analizę przedmiotu powinno poprzedzać wejście w stan tożsamości podmiotu z przedmiotem i jego przeżywanie. Najwyraźniej fenomenologia zrobiła na Iljinie ogromne wrażenie, czego dowodzi echo dyskusji, mające swoje świadectwo w listach Gustawa Szpieta¹⁷ do Husserla. I właśnie w jednym z listów do twórcy fenomenologii Szpiet pisze o zainteresowaniu Iljina koncepcją fenomenologiczną, którą uznał na początku jedynie za nową metodę poznawczą, pomijając ten główny aspekt fenomenologii, który czyni ją nauką o tym, co jest. Szpiet relacjonuje dyskusję Husserlowi w następujący sposób: „Na przykład, pan Iljin i pan Jakowienko¹⁸ nie chcieli widzieć różnicy między fenomenologią i teorią poznania; oni przekonywali, że fenomenologia to tylko »nowa« teoria poznania. [...] Pan Iljin oprócz tego nie dostrzegał tej różnicy, która istnieje między logiką i fenomenologią, jeśli one obie mówią o *eidos*, on nie mógł (!) zrozumieć tego również wtedy, gdy był w Getyndze”¹⁹.

W tym samym mniej więcej czasie drukiem ukazuje się *Pojęcie prawa i siły* (Moskwa 1910), a w 1911 roku powstaje także artykuł *Kryzys idei Podmiotu w systemie Fichtesztarszego*²⁰. W powyższych pracach Iljina widać to charakterystyczne dla niego, a rozwijające się na przestrzeni lat jego filozoficznej pracy zainteresowanie, ogólnie mówiąc, jednostką i społeczeństwem. Niewątpliwie można w tak ogólny sposób ująć przedmiot, wokół którego krążyła myśl Iljina. Aby jednak dokładności stało się zadość, należy dookreślić aspekty przedmiotu tego zainteresowania. Wracając do prawniczych i filozoficznych zainteresowań Iljina (w jego filozofii funkcjonowały łącznie), sięgnąć należy do wymienionych powyżej

¹⁶ Jest to fragment instrukcji Nowgorodcewa, znajdującej się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym, a udostępnionej na internetowej stronie: www.iljin.ru.

¹⁷ Gustaw Gustawowicz Szpiet (1879-1937) był filozofem, historykiem i psychologiem znającym siedemnaście języków. Jako filozof szczególnie zainteresował się filozofią Husserla i stał się jej interpretatorem, a idee fenomenologii zastosował do lingwistyki.

¹⁸ Borys Walentynowicz Jakowienko (1884-1949) był filozofem i publicystą. Jako jeden z wielu Rosjan brał udział w seminariach prowadzonych na uniwersytetach niemieckich, co było wówczas dość popularną praktyką. Z Rosji wyjechał wraz z rodziną już w 1913 r.

¹⁹ *Густав Густавович Шпет - Эдмунду Гуссерлю. Ответные письма*, www.anthropology.rinet.ru z dn. 17.06.2004.

²⁰ Praca ta ukazała się w 1912 r. w czasopiśmie *Вопросы философии и психологии*, z. 111 (1), 112 (2).

prac. Stanowią one między innymi analizę społeczeństwa, które konstytuowane jest przez powiązane ze sobą w sposób szczególny indywidua, gdyż tworzą one nie tyle fizyczną, co duchową tkankę. Wspomniany stan jedności jest czymś niezwykle rzadkim, lecz nie niemożliwym. Dzięki takiemu ujęciu relacji zachodzących między ludźmi możliwe jest ich oddziaływanie na siebie, co w kontekście moralnym uwypuklone zostało w głośnej, a omówionej w dalszej części niniejszej pracy książce *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Iljin charakteryzuje człowieka również jako istotę złożoną. Bez wątpienia dla filozofa indywiduum składa się z następujących elementów: racjonalnego i irracjonalnego. Kontynuując taki dychotomiczny opis, można wyprowadzić jeszcze następujące składowe człowieka, a mianowicie: absolutne i konieczne, metafizyczne i empiryczne. Takie odczytywanie (jako złożenie racjonalnego i irracjonalnego) ludzkiej konstytucji ma swoje naturalne konsekwencje w uznaniu, iż człowiek poznaje łącząc zdolności intelektu i intuicji. Taka postawa poznawcza jest „wymuszona” przez szczególnego rodzaju przedmiot poznania. Do kwestii tej jeszcze powrócimy.

Wolność

„Nie można pojmować wolności jako wolności od ducha, od sumienia i od wszelkiej wiary”²¹.

W 1912 roku Iljin otrzymuje tytuł prywat-docenta i przez kolejne 10 lat wykłada na Uniwersytecie Moskiewskim i innych wyższych uczelniach Moskwy. W tym właśnie czasie, a dokładnie od 1914 roku, gdy występuje z wykładem *Pogląd Hegla jako istota myślenia spekulatywnego*²², Iljin staje się znaczącym interpretatorem heglizmu, któremu poświęca serię kolejnych pięciu prac, mających stać się podstawą jego dysertacji z 1916-1918: *System Hegla jako pogląd o konkretności Boga i człowieka* (Moskwa 1918). Jest to bardzo ważna pozycja w rosyjskiej literaturze interpretującej system Hegla. Praca ta stała się przełomowym momentem w rozumieniu koncepcji niemieckiego filozofa przez Rosjan. Dotychczas heglizm interpretowano bowiem jako abstrakcyjny panlogizm, Iljin natomiast wskazał zupełnie inną drogę do jego zrozumienia. Oto jak ujmuje zamysł Iljina Tomáš Špidlik: „Iljin (...) wykazał błąd tych, którzy chcieliby interpretować filozofię Hegla jako abstrakcyjny panlogizm, udowadniając, że idea dla Hegla była konkretną zasadą. Jego zdaniem, spekulacje Hegla

²¹ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

²² Praca ta ukazała się w 1917 r. w piśmie *Вопросы философии и психологии*, z. 137 – 138 (2 – 3).

dotyczące bytu są bezpośrednim, intuicyjnym poznaniem tego bytu”²³. Stosunek Iljina do heglizmu jest oceniany w dwojaki sposób: z jednej strony filozof określany jest mianem neoheglisty, z drugiej natomiast za heglistę go się nie uważa. Z całą jednak pewnością można powiedzieć, że filozofia Hegla stała się dla Iljina i jego filozofii czymś wyjątkowo ważnym, w efekcie czego w trakcie lektury prac tego rosyjskiego filozofa często pojawia się wrażenie wpływów nie tylko heglizmu, ale w ogóle idealizmu niemieckiego. Istotna różnica leży w celu, jaki przyświecał Heglowi i Iljinowi, który w przeciwieństwie do swojego „mistrza” poszukiwał nie tylko racjonalnego, w tym szczególnym dla Hegla właśnie, dialektycznym znaczeniu, opisu bytu, ale także sensu życia.

Bardzo silnie w filozofii Iljina tchnie duch wolności, który przenika niemiecki idealizm. Niezmiernie intensywnie daje znać o sobie zachłyśnięcie się wolnością, która dla Rosjanina na zawsze pozostaje nieodłącznym atrybutem człowieka i jego istnienia. Na potwierdzenie znaczenia wolności człowieka przytoczyć można następujące słowa Iljina o woli: „Wola człowieka jest przede wszystkim *powszechną i integralną namietnością ducha, poszukującą pełnego zadośćuczynienia swej rozumnej i dobrej naturze*. Wola moralna jest, zgodnie z tym, *subiektywnym pragnieniem duchowego zadośćuczynienia*: znaczy to, że ona dąży do *absolutnie słusznego celu* i w osiągnięciu go widzi *swoją subiektywną* satysfakcję. (...) W samej zasadzie woli moralnej i jej życia kryje się *wolność sumienia*. *Sumienie jest wiedzą o dobru*. (...) *Sumienie* jest tym aktem ducha, z którego rozchodzą się drogi: jedna prowadzi na krawędź zła i pospolitości, druga – do przewyciężenia moralności i likwidacji rozdarcia duchowego”²⁴. I chociaż Iljin heglistą nie był, to jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że heglizm odegrał w jego filozofii rolę, której przecenić nie sposób. Różnica między postawami Hegla a Iljina wobec wolności polega przede wszystkim na tym, że pierwszy z nich kładł nacisk na świadomość wolności, drugi natomiast pragnął jej realizacji w życiu jednostki. Zapewne w realizacji wolności przez indywiduum Iljin odnajduje sens ludzkiego życia, który stał się jednym z głównych, a być może podstawowym przedmiotem jego dociekań. Hegel wydaje się być nieczuły na pokusy poszukiwania sensu ludzkiego życia, chce, aby wolność człowiek uświadomił sobie. Dla Rosjanina natomiast kwestią fundamentalną jest dążenie do realizacji wolności, a wzniesienie się przez Hegla na najwyższy z możliwych poziomów filozoficznej racjonalizacji oddala niemieckiego idealistę od tego, co

²³ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 80.

²⁴ Cyt. za: J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 24.

nieustannie wydaje się niepokoić rosyjskiego interpretatora poglądów twórcy jednego z największych systemów.

W 1918 roku Iljin obronił pracę magisterską, jednocześnie z tytułem magistra otrzymał stopień doktora nauk politycznych i został profesorem filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego. Trzy lata później został wybrany na wykładowcę Instytutu Historyczno-Filologicznego oraz na przewodniczącego Moskiewskiego Towarzystwa Psychologicznego. W latach 1916-1918 wykładał na Uniwersytecie im. A. Ł. Szaniawskiego, a w latach 1920-1922 w Wyższym Instytucie Muzyczno-Pedagogicznym.

Nienawiść

„Ten, kto raz widział oczy pałające nienawiścią, nigdy ich nie zapomni”²⁵.

Po rewolucji październikowej w Rosji w 1917 roku Iwan Iljin włącza się w ideową walkę przeciw ustrojowi komunistycznemu, w konsekwencji owej działalności w 1922 roku jest sześciokrotnie aresztowany, a przed trybunałem rewolucyjnym toczy się przeciwko niemu proces, w którym wyrokiem jest kara śmierci, zamieniona jednak ostatecznie na dożywotnie wygnanie. Tak oto od października 1922 roku Iljin, jak wielu zresztą, bo bez mała dwustu pięćdziesięciu rosyjskich intelektualistów i filozofów (m. in. Bierdiajew, Frank, Bułgakow), artystów, twórców rosyjskiej kultury, naukowców, którzy znaleźli się w takiej samej sytuacji, zostaje wyrzucony z Rosji na tzw. „statku filozofów” i rozpoczyna na emigracji nowy etap życia. Wszyscy, którzy zostali wypędzeni z Rosji w wyniku tej zainspirowanej przez Lenina akcji²⁶, zmuszeni jednocześnie byli podpisać zobowiązanie, że nigdy do Rosji nie wrócą. Oto jak scharakteryzowany został Iljin na liście osób inwigilowanych i zmuszonych w niedalekiej przyszłości do opuszczenia Rosji: „Iljin I. A. Profesor filozofii. (...) Wiosną 1920 r. był aresztowany w sprawie Taktycznego Centrum w związku z odbywającymi się w jego mieszkaniu zebraniami członków Narodowego Centrum. Nastawiony wyjątkowo anty-sowiecko. Wiosną tego roku uczestniczył w nielegalnych zebraniach w mieszkaniu profesora Awinowa, gdzie wygłaszane były referaty i odczyty o kontrrewolucyjnym charakterze. Aresztować, wysłać zagranicę”²⁷.

²⁵ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

²⁶ Założenia akcji wygnania intelektualistów z Rosji Lenin wyłożył w artykule *О значении воинствующего материализма*, nad którym zakończył pracę w marcu 1922 roku.

²⁷ Materiały archiwalne dotyczące deportacji rosyjskich intelektualistów można znaleźć na stronie internetowej: www.rusarchives.ru/publication/deportation.shtml.

Dla Iljina pierwszym etapem wygnania staje się Berlin, gdzie filozof aktywnie włącza się w organizowanie ośrodka kultury rosyjskiej i występuje z wykładami i odczytami na wyższych uczelniach i w ośrodkach życia publicznego. W tym czasie odrzuca propozycję wyjazdu do Pragi, choć tam materialne warunki życia dla imigrantów z Rosji są o wiele lepsze. W Berlinie Iljin pozostaje do 1934 roku i w tym okresie jedenastu lat jego działalność naukowa to profesura w Rosyjskiej Akademii Religijno-Filozoficznej, kierowanej przez pewien czas przez Bierdiajewa, oraz liczne publiczne wystąpienia w Niemczech, Francji, Szwajcarii, Austrii, Belgii, Czechach, Jugosławii, Litwie i Estonii, których można naliczyć około dwustu. Oczywiście poświęca się również pisaniu książek i artykułów, które publikuje w takich pismach jak: belgradzkie *Nowy Czas* i *Gallipolianin*, ryskie *Słowo* i *Nasza Gazeta*, w czasopiśmie *Myśl Rosyjska* czy *Dźwięk Dzwonów*. W 1927 roku zaczyna wydawać własne pismo *Rosyjski Dzwon* o podtytule *Pismo Idei Woli*, które ukazało się w dziewięciu numerach w ciągu trzech lat. *Rosyjski Dzwon*, przed którym stało zadanie umacniania wiary i woli Rosjan na wygnaniu, był ukochanym „dzieckiem” Iljina.

W tym czasie powstają następujące prace naukowe Iljina: *Problem współczesnej świadomości prawnej* (Berlin 1923), *Religijny sens filozofii. Trzy rzeczy* (Paryż 1925), *O sprzeciwianiu się złu siłą* (1925), *Ojczyzna i my* (Belgrad 1925), *Jad bolszewizmu* (Genewa 1931), *O Rosji. Trzy rzeczy* (Sofia 1934). Należy tutaj zatrzymać się przy drugiej pozycji, która wskazuje na charakterystyczny rys filozoficznej drogi Iljina. *Religijny sens filozofii* zawiera treści, u których podłoża znajduje się przekonanie, że filozofia jest nauką doświadczalną, gdzie doświadczenie jest oczywiście rozumiane w sposób szczególny, jako akt przeżywania przedmiotu przez podmiot poznania. Gdyby posłużyć się określeniem tego aktu bezpośrednio tłumaczonym z języka rosyjskiego – *одеждамость предметом*, byłoby to „opętanie przedmiotem”. Jeżeli poznanie przyjmuje tak radykalną formę, to jedynym przedmiotem poznania, który może „opętać” całą duszę, stanowi Bóg. Dopiero na drugim etapie intuicja systematyzuje treści poznawcze, aby na etapie trzecim podmiot poznania mógł opisać przedmiot w porządku racjonalno-logicznym. Przy czym Iljin kładzie nacisk na indywidualny charakter poznania, gdzie nie można pominąć moralnego aspektu aktywności indywiduum i jego konstytucji. Człowiek to, zdaniem Iljina, istota konkretna, empiryczna, ale i duchowa, która filozofuje, bo żyje²⁸. Filozofia wyrasta z życia ducha, o czym Iljin mówi w

²⁸ Trudno oprzeć się narzucającemu się w niniejszym motywie filozofii Iljina podobieństwu do myśli Martina Heideggera. Polega ono mianowicie na uznaniu poglądu, że do natury człowieka w sposób konieczny należy metafizyka. Zainteresowanie bytem, wedle tego niemieckiego egzystencjalisty, przynosi zgoła odmienne

słowach następujących: „Albowiem w istocie rzeczy filozofia jest systematycznym poznawczym odkrywaniem tego, co składa się na najbardziej głęboką podstawę życia”.²⁹

W pracy tej widoczny jest jednocześnie wpływ fenomenologicznej metody Husserla i oddziaływanie heglizmu, w którym filozofia jest ujmowana jako poznanie Absolutu. Z samą fenomenologią Iljin zapoznał się najpierw za sprawą wykładów Gustawa Szpieta, który zresztą przyjaźnił się z Husserlem. I właśnie w jednym z listów do niemieckiego filozofa, Szpiet pisze o zainteresowaniu Iljina koncepcją fenomenologiczną, o uznaniu jej na początku jedynie za nową metodę poznawczą, z pominięciem tego głównego aspektu fenomenologii, który czyni ją nauką o tym, co jest. Jeśli zaś idzie o wpływ filozofii Hegla na poglądy Iljina, to należy jednak wspomnieć w tym miejscu o ważnej różnicy między myślą Hegla i Iljina, co trafnie interpretuje Wasilij Zienkowski: „W tym wszystkim, oprócz zwykłej (u Hegla szczególnie) przesady co do możliwości filozofii, nic nie ma. Ale tylko dla Hegla filozofia stoi wyżej od religii (przy jedności ich przedmiotu – według Hegla! – filozofia daje w pojęciach to, co religia może dać tylko w symbolach). (...) On [Iljin] uwielbia mówić o »wierzącym poznaniu« i »poznającej wierze«- »w istocie swej wiara i poznanie – to jedno«: »filozofia, - mówi tutaj Iljin, - w treści swojej jest religią«”³⁰.

Rozważając zainteresowanie Iljina filozofią Husserla i Hegla dochodzimy do wniosku, że jego istotą jest uznanie możliwości poznawczych metody fenomenologicznej, która pozwala w aktach poznawania osiągnąć stan oczywistości, przy czym heglizm, ze swoim postulatem obiektywizmu opartym na twierdzeniu o istnieniu obiektywnego przedmiotu miał jednocześnie zabezpieczać przed uznaniem, że podmiotowi poznania dostępne są tylko idee. Iljin zdawał sobie sprawę z trudności idealizmów i starał się wydobyć z obu poglądów to, co pozwoli uznać, że akty poznawcze wykraczają poza akty samej świadomości, której nie są dostępne jedynie idee, lecz obiektywnie dany Przedmiot. Zwróćmy uwagę na następujące słowa Iljina pisane w liście do Husserla: „Potrzebowałem ośmiu lat, żeby napisać pracę o Heglu. Moim celem było - przyswojenie filozoficznego aktu Hegla. Wyposażony w jego okulary, starałem się systematycznie przeanalizować i zrekonstruować ów akt, następnie przedmiotowo i adekwatnie zbudować świat, który widział Hegel i rozjaśnić jego wewnętrzne trudności. Punktem wyjścia było pytanie: czy heglowskie pojęcie jest myślane obrazowo czy

rezultaty niż u Iljina, ale uznanie pierwotnie istniejącego w człowieku zainteresowania bytem, co sądzili obaj, wskazuje na punkt wspólny. Pokrewieństwo powyższej myśli, biorąc pod uwagę również zainteresowanie obu filozofów fenomenologią, jest godne odnotowania.

²⁹ И. А. Ильин, *Религиозный смысл философии*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

³⁰ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Издательство „ЭГО”, Ленинград 1991, т. 2, cz. 2, s. 132.

też nie? A jeśli obrazowo - to poprzez jakie podstawowe kategorie i prawa?”³¹. Autor listu bardzo wyraźnie wyjawia swoją intencję, a mianowicie dowiedzenie, że ostatecznie zdaniem Hegla, filozofia podobnie jak i religia posługuje się obrazem, co usankcjonowane jest przez Przedmiot ich dociekań. Dzięki temu możliwe jest uznanie, że poznawany Przedmiot istnieje jako byt konkretny i jest przedmiotem poznania zarówno filozoficznego (myślenie filozoficzne traci swoją bezwzględną abstrakcyjność) i religijnego.

W pracy *Religijny sens filozofii* Iljin zwraca uwagę na szczególną rolę, jaką pełni filozof, który jako jedyny z uczonych „bierze na siebie rozstrzygnięcie problemu, czym jest prawda”³². Wspominając jeszcze o tym, że dobro jest podstawowym przedmiotem poznania filozoficznego, wkracza się w świat klasycznych wartości, do których należy również i piękno. Bo dla filozofa przedmiot poznania to „Przedmiot” w najszlachetniejszej i najsubtelniejszej postaci. Przedmiot wymagający nieustannie wytężonej uwagi od wszystkich tych, którzy zdecydowali się na zwrócenie się ku niemu. Za tą tezą przemawia poniższy fragment omawianej książki Iljina: „Życiową sprawą duchownego, artysty i uczonego jest wysiłek, polegający na nieustannym *staniu* przed wyższym Przedmiotem; ich służba odróżnia się od zwykłych życiowych spraw właśnie *powołaniem, bezpośredniością i ciągłością*, w której oni stoją przed obliczem tego, co *ostateczne* i *bezwzględne*, w obliczu tych sfer, gdzie kończy się i umiera wszystko, co »tylko ludzkie« i gdzie objawia się autentycznie duchowa i *boska* okoliczność”³³.

Zapoznając się z pracami Iljina nieustannie obok ducha heglizmu narzuca się wspomnienie wielkich twórców filozofii: Sokratesa, Platona czy Arystotelesa, Descartes’a, Spinozy, Fichtego, których darzył wielkim szacunkiem. I dlatego wielkim niepokojem napawała go droga, którą podążała filozofia XIX i XX wieku, ponieważ stając się wiedzą jedynie o poznaniu, oddalała się od jedyne i autentycznego Przedmiotu, porzucając swoje „prawdziwe laboratorium”³⁴.

W 1925 roku ukazała się drukiem książka *O sprzeciwianiu się złu siłą*, która wywołała zgół burzę wśród rosyjskiej emigracji. Polemika wokół tezy, którą proponuje tutaj Iljin – a mianowicie, że złu należy przeciwstawiać się siłą (gdyż nie każde użycie siły i przemocy, tak psychicznej, jak i fizycznej, jest złem) – i którą to tezę stara się udowodnić polemizując z

³¹ Cytowany list, wraz z wprowadzeniem Wojciecha Surówki, znajduje się na stronie internetowej: www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/149/5/.

³² И. А. Ильин, *Религиозный смысл философии*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Tamże, s. 39.

tolstojskim pacyfizmem, nie ograniczała się tylko do charakteru merytorycznego. Szczególnie złośliwego wyrazu nabrała nie bezpośrednia zresztą polemika z Bierdiajewem, który w artykule *Koszmar złego dobra* myślenie Iljina porównuje do myślenia funkcjonariusza Cze-Ka. A oto jeden z wielu wymownych wyjątków z artykułu Bierdiajewa, w którym jego autor stawia zarzuty pod adresem poglądu Iljina i samego filozofa zresztą: „Najbardziej nieprzyjemne w książce Iljina jest nadużywanie chrześcijaństwa, prawosławia i Ewangelii. Usprawiedliwianie kary śmierci tekstami ewangelicznymi sprawia wrażenie bluźnierstwa. W światopoglądzie Iljina nie ma niczego nie tylko z prawosławia, ale w ogóle z chrześcijaństwa. Prawosławie zostało wzięte na pokaz, dla celów pozareligijnych, jak często to bywa za naszych dni. Cytaty z Biblii, z Ojców Kościoła, z kanonów apostoelskich i soborowych wzięte są mechanicznie i nie dowodzą, że Iljin ma światopogląd prawosławny”³⁵.

Iljin zresztą nie pozostał Bierdiajewowi dłużny, twierdząc, że cała jego filozofia jest powierzchowną, demagogiczną i szkodliwą „stajnią Augiasza”. I tak oto znajomość z Bierdiajewem, która jak się wydaje, była dość bliska, co można sądzić na podstawie słów Iljina, a która miała swój początek w Moskwie w 1908 roku, zakończyła się burzliwie i gwałtownie. Liberalno-demokratyczny nurt rosyjskiej emigracji, do którego oprócz Bierdiajewa należał także Zienkowski, kategorycznie skrytykował i odrzucił koncepcję Iljina, a nawet zarzucano filozofowi sympatie do bolszewizmu. O tym filozoficznym i osobistym konflikcie pisze znawca i interpretator filozofii Iljina, Nikołaj Połtoracki: „I. A. Iljin od podstaw negował Bierdiajewa z tymi jego motywami, które mienił bierdiajewszczyzną i nawet bielbierdiajewszczyzną”³⁶. Ale i Bierdiajew negował Iljina z jego filozofią sprzeciwiania się złu siłą. W świetle tego tytuł artykułu Bierdiajewa, który napisał z powodu niniejszej książki Iljina, mówi sam za siebie: *Koszmar złego dobra*. Tę listę różnic zdań i wzajemnych przepychanek można wydłużać dowolnie długo”³⁷.

Na czym więc polegała kontrowersyjność książki Iljina? Na jej wstępie Iljin pyta, czy człowiek, który dąży, jak to ujmuje filozof, „do moralnej doskonałości, może sprzeciwiać się

³⁵ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność. Wybór pism*, wyd. cyt., s. 222.

³⁶ Wyraz ten można odnaleźć w jednym z wielu listów Iljina do archimandryty Konstantego (Kirila Josifowicza Zajcewa), w którym rozgoryczony skrajnie negatywną opinią Bierdiajewa o *O sprzeciwianiu się złu siłą*, pisze o nim, jakoby nosił w sobie bies. Iljin wspomina, że jeszcze w Moskwie nazywano Bierdiajewa *белибердыев*, od słowa *белберда*, czyli „bzdura”. Cała ta polemika ma również u swego podłoża pewien bardzo ważny fakt, taki mianowicie, że Iljin w swoich poglądach zawsze zachowuje absolutną wierność prawosławiu. Krytykowany natomiast przez niego Bułgakow, którego poglądy nazywa „bułgakowszczyzną”, był swego czasu posądzony o herezję, a poza tym Bułgakow wraz z Bierdiajewem byli po prostu modernistami, którzy na filozoficzny sposób na nowo odkrywali prawosławie. Sam Iljin nazywając ich neodogmatykami, siebie mieni dogmatykiem. Może dlatego tezy Iljina są dla Bierdiajewa abstrakcyjne, dogmatyczne i nie do przyjęcia.

³⁷ Н. П. Полторацкий, *Русская религиозная философия*, www.philosophy.ru z dn. 15.07.2003.

złu siłą i mieczem”³⁸. W związku z powyższym należy postawić również pytanie o naturę zła i dopiero rozpoznając ją, można zdecydować się na właściwe, czyli skuteczne antidotum. Iljin wyraźnie zaznacza, że użycie siły nie może być głównym i jedynym narzędziem walki ze złem, lecz zdarza się, iż walka z nim za pomocą miecza jest tą jedyną możliwą bronią przed panowaniem się tej anty-duchowej siły. Dla Rosjanina zło jest przede wszystkim duchową (czy raczej anty-duchową) skłonnością każdego człowieka. Zło zaczyna się tam, gdzie zaczyna się człowiek, miejscem bytowania zła jest jego psychiczno-duchowy świat, a jego formułą – dążenie do złego celu za pomocą wszystkich możliwych, tak złych, jak i dobrych środków, gdzie „zły” zawiera ideę obojętności albo wstrętu wobec dobra.

Tołstoj natomiast, jego zwolennicy i naśladowcy starają się, zdaniem Iljina, tylko obejść problem konieczności sprzeciwiania się złu za pomocą siły albo nie poddawać go dyskusji, argumentując, że żadne straszne zło nie istnieje. Jeśli jednak jest inaczej i rzeczywiście zło ujawnia swoje istnienie poprzez innych ludzi, czy w nich samych, to należy je ignorować, choćby z tego względu, że w człowieku, który kocha, problem taki zrodzić się nie powinien. Dla Iljina pojmowanie miłości jako żalości i litości dla nieszczęśników, a o takie rozumienie podejrzewa Tołstoja, jest nie do przyjęcia. Filozof zarzuca pisarzowi otaczanie troską własnej moralnej doskonałości i zdecydowanie odrzuca samodoskonalenie się jako cel sam w sobie. Moralność Tołstoja zostaje więc w tejże książce zdefiniowana jako sentymentalna i hedonistyczna skłonność do bycia człowiekiem nieskazitelnym, co prowadzi do kluczowego, jego zdaniem, niebezpieczeństwa: „Po to, aby ocalić człowieka »kochanego«, jest gotów [moralista sentymentalny] w skrajnej sytuacji poświęcić własne życie, ale nie swoją moralną nieskazitelność”³⁹. Tołstojowskie rozumienie miłości przeciwstawia Iljin swojemu, gdzie autentyczny jej przedmiot jest tym, co doskonałe – Bogiem, miłość jest pragnieniem dobra przez ludzkiego ducha, a to może prowadzić do widzialnych konfliktów, w obliczu których dzieje się czasami tak, że miłość do bliźniego należy powściągnąć w imię miłości do Boga. Przy czym należy dodać, że wszyscy ludzie są połączeni ze sobą w dobro i zło i dlatego czyniąc jedno albo drugie, oddziałują na siebie, z czego Iljin wyprowadza oczywisty wniosek, że mogą, a nawet powinni sprzeciwiać się złu siłą.

Przy okazji polemiki Iljina z Tołstojem warto zwrócić uwagę na wyjątkowy w tej nieuchwytniej materii problem, który stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania obu osobistości rosyjskiej kultury. Z całą stanowczością należy uznać, że Iljin i Tołstoj równie

³⁸ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 6.

³⁹ Tamże.

intensywnie poszukiwali sensu życia i choć znowu różnią się w dawanych przez siebie odpowiedziach, jednak ich twórczość świadczy o trudzie, jaki musi podjąć człowiek, aby ów sens znaleźć i zdefiniować. Z wielu różnic, jakie kładą się między myśli Iljina i Tolstoja, z miejsca i z oczywistością narzuca się ta dotycząca punktu wyjścia poszukiwań sensu życia i konsekwencji, jakie z tego płyną. Tolstoj angażuje swój rozum i wyłącznie na jego ogląd się zdaje, porzucając chęć czynienia założeń, że jakkolwiek sens jest i dlatego wystarczy jedynie go odkryć. Opis punktu wyjścia, jego nie pozbawionych rozpacz na miarę egzystencjalizmu poszukiwań, brzmi następująco: „W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens życia doznawałem zupełnie takiego samego uczucia, jakiego doznaje człowiek błądzący po lesie. Wyszedł na polanę, wdrapał się na drzewo i zobaczył wyraźnie bezkresne przestrzenie, ale stwierdził, że domu tam nie ma i być nie może; wszedł w gęstwinę, w mrok, i zobaczył tylko mrok, a domu jak nie ma, tak nie ma”⁴⁰.

Iljin z kolei wydaje się ignorować przedstawiony przez Tolstoja etap tych dociekań. Nie urasta on do rozmiarów rozpacz, nie przedłuża się ponad miarę. Pozostaje sceptycyzmem kartezyjskim, etapem, który jak najszybciej należy przejść po to, aby oddać się poszukiwaniom, choć trudnym, lecz niosącym nadzieję. Dzieje się tak dlatego, że zajmując się kondycją człowieka, zrazu znajduje w nim ten duchowej natury element, którego dążenia w oczywisty dla filozofa sposób wskazują również na istnienie usensawiającego Przedmiotu. Poszukiwania Iljina pozbawione są tak częstego i w zasadzie wydającego się czymś oczywistym w nich, motywu błądzenia. Tolstoj zdaje się stawiać pytanie: „Czy jest sens?”. Iljin natomiast: „Jak do sensu, który jest, dotrzeć?”. Pierwszy dąży do realizacji ideału człowieczeństwa, widząc tylko człowieka, drugi zdaje się wspinać na palce i naprężając wszystkie możliwości poznawcze człowieka, chce dojrzeć Przedmiot, o którym wie, że jest.

Nieprzychylny, wręcz prowadzący do odtrącenia Iljina odbiór *O sprzeciwianiu się złu siłą* przez rosyjskich intelektualistów, spowodował zerwanie filozofa z liberalnymi kręgami rosyjskiej emigracji. Wsparcie otrzymał od odłamu konserwatywno-monarchistycznego, w którego piśmie *Odrodzenie*, kierowanym przez Piotra Struwe, drukował swoje artykuły. W latach 1925-1926 wchodził w skład redakcji tej gazety wydawanej w Paryżu, z którą wznowił współpracę w 1930 roku. Przytoczone wydarzenia miały zapewne wpływ na to, że w tym właśnie czasie umocniła się o Iljinie opinia, że jest niezależnym ideologiem białego powstania, a przy tym związał się z ROWS (*Rosyjski Związek Ogólno-Wojskowy*). Była to

⁴⁰ L. Tolstoj, *Spowiedź*, [w:] W. F. Asmus, *Lew Tolstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 139.

organizacja, która za cel swojej działalności postawiła obronę i propagowanie wartości duchowych, do których zaliczała rodzinę, miłość do ojczyzny oraz kształtowanie uczuć i poglądów narodowo-patriotycznych.

W tym miejscu należy też wspomnieć o uprzedzeniach Iljina, które doprawdy trudno wytłumaczyć w racjonalny sposób. Zastanawiające są pewne frazy z listów Iljina do archimandryty Konstantego⁴¹, te mianowicie, które dotyczą masonerii, Rzymu czy komunistów. Pochodzące z początku lat pięćdziesiątych XX wieku listy Iljina do archimandryty Konstantego z jednej strony stanowią zapis prac nad ostatnią książką (mowa tutaj o omawianych poniżej *Aksjomatach doświadczenia religijnego*) oraz zmagañ filozofa z chorobami, które nękały go pod koniec życia, problemów z wydawcami i nadziei na to, że w przyszłości jego filozofia będzie znana w Rosji. Z drugiej natomiast strony świadczą o tym, jak niezmiennie wielką wagę Iljin przywiązywał do wydarzeń mających miejsce w przeszłości.

I o ile można pojąć wielką niechęć filozofa do komunizmu i komunistów, którzy stali się przyczyną rozkładu jego świata (zawalenia się jego świata), jego ukochanej Rosji i tułaczki jego i innych twórców kultury rosyjskiej, wymuszonej przez planowe unieszkodliwianie inteligencji, o tyle zdaje się być niemożliwe racjonalne wyjaśnienie, znalezienie racjonalnych przesłanek niechęci, którą darzył masonów, protestantów czy katolików. Jeden z listów filozofa, pisany już po wojnie, brzmi jak wykład o istnieniu złowrogich kręgów, które odpowiedzialne są za sianie zamętu: „Oni chcą zagarnąć, raz zaatakować i pochłonać; wprowadzić od wewnątrz zamęt, osłabić, nakłonić do kompromisów, zastraszyć, kupić – i przygnieść. Cały problem polega na tym: kto i w jaki sposób? Całe zadanie polega na tym, aby odnaleźć źródło i siłę tego, co skrywane. »Oni« nie mają jednego centrum, lecz kilka, nie mniej niż trzy, i oczywiście za wszystkimi trzema stoi – jedno. 1. Komuniści. 2. Rzym. 3. To, w skład którego wchodzi i Ekumena, i świadkowie Jehowy, a także wiele innych odgałęzień”⁴².

Po dojściu Hitlera do władzy Iljin w 1934 roku zostaje pozbawiony katedry, a w konsekwencji także dwa lata obowiązuje wobec niego zakaz wygłaszania wykładów. Przez

⁴¹ Archimandryta Konstanty, adresat listów Iljina, to Kirił Josifowicz Zajcew (1887-1975). Zanim rewolucja październikowa i jej konsekwencje zmusiły go do opuszczenia Rosji, ukończył w Petersburgu ekonomię i politykę. Na emigracji przebywał i pracował w Niemczech, Pradze i Paryżu. W stolicy Francji zajmował się między innymi redagowaniem pisma *Odrodzenie*, z którym przez pewien czas ściśle współpracował, także jako redaktor, Iwan Iljin. Być może tutaj ma swój początek ta bliska, jak na podstawie listów można sądzić, znajomość. Po śmierci żony Zajcew wstąpił do klasztoru Św. Trójcy w Jordanville (USA), gdzie został profesorem teologii i rosyjskiej literatury i gdzie przebywał do śmierci.

⁴² I. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 198.

najbliższe cztery lata prześladowania, które oprócz zupełnego zakazu publicznych występów obejmują także konfiskatę wydrukowanych prac, nasilają się. W tym czasie Iljin nie ustaje jednak w pracy naukowej, powstają wówczas następujące książki: *Droga duchowej odnowy* (Belgrad 1935; było to wydanie w wersji skróconej, a pełna wersja ukazała się w 1958 r.), *Fundamenty twórczości artystycznej. O doskonałości w sztuce* (Ryga 1937), *Fundamenty kultury chrześcijańskiej* (Genewa 1937), *Podstawy walki o państwową Rosję* (Narwa 1938).

Miłość

„Człowiek nie może żyć bez miłości, dlatego że ona *sama w nim przesypuje się i nim rządzi*”⁴³.

Wymieniona powyżej książka *Droga duchowej odnowy*, stanowi kondensację poglądów myśliciela, zarówno filozoficznych i etycznych, jak i politycznych. W całej twórczości Iljina nieustannie przewija się wątek niepokoju o drogę, którą podąża ludzkość. Niepokój ów wyrasta bezpośrednio z rewolucyjnych doświadczeń Rosji, które dla Iljina nie tylko stały się przyczynkiem do osobistego dramatu, ale bardziej losy Rosji stały się jego osobistym dramatem, i z którym nigdy nie zdołał się chyba uporać. I choć filozof zdaje się pisać o duchowej odnowie ludzkości, mając na uwadze ludzkość jako taką, to nie można oprzeć się wrażeniu, że Rosja i naród rosyjski pozostają głównym przedmiotem zainteresowania i adresatem jego refleksji i rodzącej się z niej trwogi.

Odnowa duchowości odbywać się powinna dzięki wierze, której przedmiotem bez wątpienia jest Bóg, gdyż nie można znaleźć żadnego innego przedmiotu w pełni zasługującego na wiarę. Bóg jest fundamentem wszystkiego, a odpowiedzi na pytania zasadnicze w konieczny sposób do Absolutu zmierzają. Iljin stara się oczyścić i wyznaczyć drogę duchowej odnowy, która musi nastąpić. Odrodzenie jest konieczne dlatego, że stan współczesnego świata i ludzi go zamieszkujących, wedle diagnozy postawionej przez Iljina, nie napawa optymizmem. Jeśli więc dzieje się tak, że w pierwszej połowie XX wieku diabeł daje szczególne świadectwo swojego istnienia, należy wyciągnąć z tego ważne i wiążące wnioski, aby móc odnaleźć i zastosować odpowiednie na chorobę antidotum. Filozof najpierw analizuje ludzką konstytucję, wskazując jednocześnie na to, co w niej doniosłe i dążące do doskonałości, jak i na to, co naraża ją na niebezpieczeństwa wynikające z aktywności człowieka w fundamentach swych pochodzącego od Dobra. Te składowe i atrybuty

⁴³ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

indywiduum to: wiara, miłość, wolność, sumienie, a do nich dołączają się inne, dla Iljina również kluczowe wartości: rodzina i ojczyzna.

Książka ta jest próbą dania odpowiedzi na pytanie o możliwość zjednoczenia duchowych sił człowieka, który, zdaniem Iljina, jest istotą z natury swej rozchwiejaną i rozdwojoną i dlatego należy poszukiwać opoki, na której można budować jej jedność. Wiaczesław Kurajew ujmuje to w słowach następujących: „Istotę ludzką Iljin rozpatruje jako zbiornik duchowego i przede wszystkim religijnego doświadczenia, dlatego też i odrodzenie człowieka nie powinno się zaczynać, sądzi on, od pokonywania materialnych podstaw jego istnienia, lecz od odrodzenia jego duszy i woli. Od formowania się w nim wiary, świętości rodziny, uczucia miłości do ojczyzny, patriotyzmu i narodowej dumy. Bez wiary, rodziny, ojczyzny, miłości, pisał Iljin, nie ma duchowo-ugruntowanego człowieka, który powołany jest do tworzenia”⁴⁴. Kryzys, w jakim znalazła się ludzkość i jej kultura, ma swoje źródła przede wszystkim w odejściu od duchowego doświadczenia, bez którego kultura karleje i rodzi zagrożenia w postaci utracenia z oczu podstawowego celu istnienia człowieka. Gdy zanegujemy i w konsekwencji odejmiemy od człowieka duchowe doświadczenie, pozbawimy go jednocześnie możliwości tworzenia kultury, której źródłem od początku jest ludzki duch podążający ku Absolutowi.

I oto nie brak było przesłanek i dowodów na to, że nadchodzą lata tragedii. Panoszący się w Niemczech faszyzm powoduje, że w wyniku represji, które dotknęły Iljina, w lipcu 1938 roku filozof przeprowadza się do Szwajcarii i osiada w Zurychu. Władze Szwajcarii stawiają mu jednak warunek, iż nie będzie prowadził żadnej działalności politycznej. Dla Iljina kolejna zmiana miejsca zamieszkania jest sytuacją trudną, do której pięćdziesięciopięcioletni już filozof może przystosować się dzięki przyjaciółom, wśród których jest między innymi Siergiej Rachmaninow. Poza tym nowe życie w Szwajcarii, pomimo że jest ona państwem neutralnym, okazuje się być obwarowane zakazami, gdyż władze kraju obawiając się negatywnych reakcji nazistowskich Niemiec, ograniczają życie imigrantów. Z czasem jednak ograniczenia te stają się mniejsze i Iljin może kontynuować filozoficzną pracę naukową, włącznie z wykładami na szwajcarskich uniwersytetach i publicznymi odczytami w towarzystwach naukowych, a artykuły drukuje pod różnymi pseudonimami. Tak oto osiadłszy w Zurychu Iljin wygłasza odczyty tylko o religijno-filozoficznej i literackiej tematyce oraz poświęca się pisaniu, także w języku niemieckim; teksty te z pomocą przyjaciół i mecenasów ukazały się drukiem. Są to:

⁴⁴ В. И. Кураев, *Философ волевой идеи*, posłowie do: И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 410.

Wieczne fundamenty życia (Zurych 1939), *Spojrzenie z oddali* (Zurych 1945), *Filozofia Hegla* (Berno 1946). Oprócz tego w latach 1948-1954 Iljin kontynuował współpracę z ROWS, wysyłając ulotki, nie podpisane swoim nazwiskiem. Te ulotne pisma zostały przez organizację wydane po śmierci filozofa w dwóch tomach, pod wspólnym tytułem *Nasze zadania. Historyczne losy i przyszłość Rosji. Artykuły 1948-1954 r.* (Paryż 1956), jako zbiór artykułów o tematyce politycznej. W czasie pobytu w Szwajcarii Iljin nawiązuje również współpracę z mniej politykującą niż ROWS organizacją, a mianowicie z Rosyjskim Chrześcijańskim Ruchem Pracy.

Iljin jest autorem imponującej liczby artykułów, których tematyka jest równie bogata, jak cała jego filozoficzna twórczość, obejmuje więc problematykę moralną, polityczną, religijną. Z racji poruszanego w niniejszej pracy problemu należałoby przytoczyć tezy postawione przez Iljina w artykule *Do historii diabła*. W nim to filozof za zwątpienie ludzi w istnienie osobowego diabła obarcza winą oświecenie, które sprawiło, że sztuka zaczęła z upodobaniem diabła przedstawiać, a filozofia poczęła zgłębiać jego naturę. Doprowadziło to do poszukiwań mrocznych fundamentów w samym Bogu i odrzucenia istnienia indywiduum diabelskiego, a stąd, zdaniem Iljina, jest już bardzo niedaleka droga do demonizmu, satanizmu, anty-chrześcijaństwa. W artykule tym pojawiają się dwa znaczące dla postawienia problemu nazwiska: Dostojewski i Nietzsche. Rosyjski pisarz, zdaniem Iljina, jako pierwszy zauważył fascynację złem w kulturze, z jednej strony, i bagatelizowanie go przez jej twórców, z drugiej. Takim niechlubnym, wedle Iljina, przykładem pomniejszania i bagatelizowania złej roli diabła jest filozofia Nietzschego, o czym pisze w słowach następujących: „Ogół przedmiotów religii (Boga, duszę, cnotę, grzech, rzeczywistość pozaziemską, prawdę, życie wieczne) Nietzsche określa jako »stek kłamstw, zrodzony ze szkodliwych instynktów przez natury chore i w najgłębszym sensie szkodliwe«”⁴⁵. I warto jeszcze przytoczyć fragment następujący, który pośrednio zaświadczy o sile nienawistnego stosunku Iljina do komunizmu, który tutaj staje się jaskrawą konsekwencją bagatelizowania przez ludzkość fascynacji diabłem: „Tak oto uzasadnianie zła znalazło swoje istotowo-diabelskie, teoretyczne formuły – i pozostawało tylko czekać na ich urzeczywistnienie. Nietzsche znalazł swoich czytelników,

⁴⁵ И. А. Ильин, *К истории дьявола*, [w:] *О грядущей России. Избранные статьи*, под ред. Н. П. Полторацкого, Совместное издание Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл 1991, s. 14.

uczniów i wielbicieli; oni przyjęli jego doktrynę, połączyli ją z doktryną Karola Marksa – i wzięli się za realizację tego planu 30 lat temu”⁴⁶.

W tym miejscu należałoby wpleść uwagę o znaczeniu Dostojewskiego dla filozoficznej twórczości Iljina. Nazwisko wielkiego pisarza nieustannie przewija się, gdy mowa o rosyjskiej filozofii przełomu wieków i pierwszej połowy wieku XX. Dostojewski staje się dla Iljina tym, który jako pierwszy i w szczególnie dobitny sposób pisał o przejawach i działaniu zła w świecie oraz o „śmiertelnych” niebezpieczeństwach, jakie rodzą się ze świadomej bądź nieświadomej fascynacji nim. I jeszcze to, że ten znakomity pisarz jako pierwszy właśnie rzucił światło na wielkie cierpienia, których źródłem i adresatem są sami ludzie. Dostojewski został przez Iljina przedstawiony jako ten, który dając impuls do rozwoju kategorii, jaką jest „rosyjska idea”, odpowiada jednocześnie na pytanie o antidotum na działanie panoszącego się w świecie zła.

W jednym ze swoich artykułów Iljin odniósł się do wagi rosyjskiej idei. *O rosyjskiej idei* jest artykułem traktującym o bardzo istotnej części rosyjskiej kultury XX-ego wieku. Po raz pierwszy termin ten użyty został przez Dostojewskiego, a rolę, jaką odegra „rosyjska idea” w przyszłości, zostanie niejako przypieczętowana przez Sołowjowa w wykładzie zatytułowanym właśnie *Rosyjska idea*. Ponieważ pisarstwo Dostojewskiego stało się wielką inspiracją dla rosyjskich filozofów, więc „rosyjska idea” na dobre zdomowiła się w ich poglądach. Trudno sobie wyobrazić, aby Iljin, który szczególnie intensywnie, tak intelektualnie, jak i emocjonalnie, zajmował się losem Rosji, nie pokusił się o sformułowanie założeń „rosyjskiej idei”. A założenia te, które wyklada we wskazanym artykule, można oddać za pomocą kategorii serca, żywego widzenia i wolności. Pierwsza mówi o tej szczególnej roli serca, a więc miłości, która jest fundamentem rosyjskiej duszy. Druga kategoria dotyczy poznania, które może w pełni dokonywać się jedynie na drodze żywego widzenia, które w sposób oczywisty ujawnia piękno. Oto w jaki sposób powyższą myśl ujmuje sam Iljin: „Rosyjskiemu widzeniu dostępne było piękno, oczarowujące serce, i piękno to przenikało wszystko – od tkanin i koronek do architektury budynków mieszkalnych i budowli obronnych. Dzięki temu dusza stawała się tkliwsza, subtelniejsza i głębsza; widzenie przenikało do wewnętrznej kultury – do wiary, do modlitwy, do nauki i do filozofii”⁴⁷. Platon powiedziałby o pięknie ukazującym się oczom duszy, Iljin myśl tę rozwija w świetle prawosławia, mówiąc o organicznie wolnym duchu indywidualnego człowieka, bo widzieć Przedmiot, znaczy w

⁴⁶ Tamże, s. 14.

⁴⁷ Tamże, s. 320.

sposób wolny postrzegać go sercem. Taka oto jest podstawa rosyjskiego narodu, którego kultura, zdaniem filozofa, zawsze konstruowała się na wolnościowych i obiektywnych fundamentach, a gdy ich brakło, chwiała się Rosja i duch jej słabł.

Cierpienie

„Odejmijcie od człowieka cierpienie, a wszystko rozpadnie się w nicość: wierność, skromność i pokora, miłość, współczucie i przebaczenie...”⁴⁸

W kolejnych latach życia stopniowo pogarsza się zdrowie Iljina. Na początku sierpnia 1951 roku z powodu zawału serca trafia na cztery miesiące do szpitala; z braku sił nie jest w stanie samodzielnie pracować, więc swoje prace dyktuje żonie. Lekarze opiekujący się filozofem w czasie kolejnych miesięcy stwierdzają u niego także astmę, wrzód żołądka, grypę oraz zapalenie żył w prawej ręce. Od tej pory Iljinowi towarzyszy osłabienie serca, czego efektem jest szybkie męczenie się i zadyszka. Oto jak Iljin w liście do archimandryty Konstantego wspomina pobyt w szpitalu: „Lekarze wykryli u mnie zawał serca, tj. wyłom jednej jego części i tylko dopiero dzięki rentgenowskim zdjęciom jakoby wyjaśnili, gdzie jest on zlokalizowany. Dlatego półtora miesiąca starali się osłabić we mnie środkami nasennymi i uspokajającymi umysłowe, wolitywne i emocjonalne życie, aby serce nie obciążało siebie twórczą (duchową) pracą, a skupiło się na swojej cielesnej regeneracji (zabliźnienie wyłomu). Znosiłem to bardzo ciężko, chociaż żadnych »widzeń« nie miałem i żadnego diabelstwa nie widziałem. Ale ta jałowość na pół śpiącej cały dzień półświadomości, ta utrzymująca się cały dzień prawdziwie chaotyczna bzdura, ta niemożność koncentracji w ogóle, a tym bardziej na Głównym, zadręczały mnie nieustannie”⁴⁹.

Pomimo choroby Iljin pracuje nadal, dyktując swe rozważania żonie. W tym czasie kończy książkę, nad którą praca zajęła mu bez mała trzydzieści trzy lata, a o której mówił, że nosił ją w sobie całe życie. Były to *Aksjomaty doświadczenia religijnego* (Paryż 1953). Sam Iljin wyrażał się o niej w następujących słowach: „Piszę o Akcie: w jaki sposób powinien powstać akt wiary w duszy współczesnego człowieka, który wszystko roztrwonił i zubożał. Jeśli bowiem ukształtuje się on w ten sposób w każdej duszy, w wierzącej duszy albo niewierzącej, to akt ten zaprowadzi go do uświęconej istoty Prawosławia”⁵⁰. Była to książka człowieka i filozofa nie targanego w zasadzie większymi religijnymi wątpliwościami,

⁴⁸ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

⁴⁹ I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 194.

⁵⁰ Tamże, s. 195.

człowieka, który w ciągu swojego życia nie miał momentów jakiegoś szczególnego zwątpienia i nie poszukiwał innej drogi niż religijna. Tutaj jeszcze raz zaznacza się różnica między nim a Bierdiajewem czy Bułgakowem, którzy w drodze do filozofii inspirowanej prawosławiem przeszli fascynację marksizmem. Iljin natomiast jedynie w czasie studiów na krótko zafascynowały socjaldemokratyczne idee, był nawet członkiem studenckiego ruchu, a pod wpływem anarchistycznych idei wydał pod pseudonimem książkę *Bunt Stenki Razina*.

Próby wydania *Aksjomaty doświadczenia religijnego* spotykały się z wieloma trudnościami ze strony wydawców. Iljin był rozgoryczony stosunkiem YMCA-Press do niego i jego książki, gdyż wydawnictwo dając początkowo nadzieję na jej wydanie, później ze swej decyzji się wycofało, a drogi YMCA i Iljina rozeszły się na zawsze. Iljin wydawał się nie być zasmucony takim przebiegiem wydarzeń, gdyż postanowił nie wprowadzać do *Aksjomatów* żadnych poprawek: „Wszystko, o czym piszę, piszę nie dla przechwałek, lecz po to, aby powiedzieć, że książki ukształtowane i wypracowane w taki sposób, należy drukować we własnej ich postaci, jak są ugruntowane przez autora, nie zmieniając i nie »poprawiając«, a jeśli jest to konieczne, to w późniejszej polemice. Tak więc natychmiast zabrałbym książkę z YMCA, gdyby wymagali zmian”⁵¹.

Mówiąc o książce życia Iwana Iljina, o *Aksjomatach doświadczenia religijnego*, wspomnijmy też o krytyce, którą przeprowadził N. Somin w swoim artykule *Zalety i niedostatki światopoglądu I. Iljina*. W efekcie krytycznej lektury książki Iljina, Somin krystalizuje szczególne cechy religijności tego filozofa. Wówczas naszym oczom ukazuje się swoistość jego stosunku do religii, tej właśnie postawy, która w przeszłości zaowocowała pracą *O sprzeciwianiu się złu siłą*. I rzeczywiście należałoby się zgodzić się, że Iljin poszukując pewników aktu religijnego, formułuje takowe cechy, solidaryzując się z prawosławiem, ale formułowanie to nie jest przeprowadzane zgodnie z prawosławiem. To, co zostawia na pewno silne wrażenie, to akcent, jaki Iljin kładzie na indywidualizm człowieka, jego wolność, co wedle krytyka prowadzi między innymi do absolutyzacji tej wolności. Somin jednak myli się, klasyfikując książkę Iljina jako bezbożny (pozbawiony ducha prawosławia) raport z indywidualistycznego i subiektywistycznego przebijania się filozofa przez materię religijnego doświadczenia. Iljin bowiem sam w przedmowie pisze o religijnym akcie jako takim. I można mieć pewność, że zarzucana mu przez recenzenta tendencja w kierunku kultu subiektywności bierze się z braku zrozumienia intencji autora *Aksjomatów*. A Iljin ze

⁵¹ Tamże.

szczególną uwagą zdaje się pochyłać nad tym, od czego w człowieku, od jakiej natury jego konstytucji i predyspozycji, zależy formowanie i formułowanie aktu religijnego. I rzeczywiście już sam tytuł tego interesującego studium z zakresu filozofii religii wskazuje, że Iljin jest w nim bardziej filozofem niż wyznawcą prawosławia, chociaż pisząc o religijnym akcie jako charakterystycznym momencie życia religijnego, wspomina, że najpełniej dokonuje się on w prawosławiu. Wątpliwe więc, czy Somin ma rację pisząc: „Oto okazuje się, czym jest wiara: nie »przekonaniem o niewidzialnym«, a odwrotnie, przekonaniem o tym, co widzialne, dane w indywidualnym objawieniu. Każdy chrześcijanin rozumie, że z takim podejściem daleko się nie zajdzie: nasze religijne doświadczenie jest ograniczone, tak że całą mnogość przedmiotów przychodzi się w najbardziej prostym znaczeniu słowa »przyjmować na wiarę« (co doprowadza każdego chrześcijanina do głębokiej pokory)”⁵².

Należy Iljina wziąć w obronę, bo nie czyni on założenia, że chce dokonać analizy aktu religijnego pozostając na gruncie prawosławia. Filozofem pozostaje również, nazywając Chrystusa Pięknem i Doskonałością. Somin nie bierze pod uwagę również tego, że Iljin rozpoczął prace nad powyższą książką jeszcze będąc Moskwie, a przyczynkiem do niej stał się cykl wykładów zebranych pod znamienym jednak tytułem – „Wprowadzenie do historii religii”.

Należy wspomnieć również w tym miejscu o bardzo ważnej dla Iljina kwestii. Chodzi o uwagę, jaką skupia na konieczności zaistnienia aktywnej, twórczej wiary. Takiej mianowicie, która nie jest pasywnym i zewnętrznym jedynie uznaniem wiary. I dlatego Iljin używa rozróżnienia na *веруть* i *веровать*⁵³. Podstawowym kryterium tego rozróżnienia jest podmiot wiary, gdzie wiara wcale nie oznacza przyjęcia czegoś za prawdę, lecz uznanie istnienia jedyne go Przedmiotu tej wiary. Co więcej, Iljin uważa, że opis wiary nie może ograniczać się do poznania, lecz człowiek wierzy autentycznie, gdy prowadzi go to do zjednoczenia się z Bogiem. Wiara łącząca się z zabobonem jest tylko czymś na kształt przekonania o działaniu magii. A oto w jakich słowach pisze o konieczności świadomego uczestnictwa w życiu religijnym, wyjaśniając i uzupełniając jednocześnie znaczenia słowa *веровать*: „Religijność, powiedzą nam, jako »szukanie« albo twórcze »działanie«, jest dobrem dostępnym bardzo niewielu. Ludzie zazwyczaj przyjmują swoją religijność albo jej brak *pasywnie*, jako spadek

⁵² Н. В. Сомин, *Достоинства и недостатки мирозерцания И. Ильина*, www.chri-soc.narod.ru/ilyn.htm z dn. 11.09.2008.

⁵³ Wprawdzie w słowniku trudno by szukać różnego tłumaczenia tych wyrazów, jako że oba są odpowiednikami polskiego „wierzyć”, jednak filozof czyni wyraźne ich rozgraniczenie, co opisane jest w sposób szczegółowy w książce *Droga duchowej odnowy*. Czasownik *веровать* wskazuje na stan ciągłego, twórczego, intensywnego przeżywania swojej wiary, jej pogłębiania nie wolnego od kryzysów, które ostatecznie wiarę wzmacniają.

po swojej rodzinie, swoim dzieciństwie i wychowaniu, sami więc niczego nie »szukają« i nie »czynią«, aby »zdobyć« albo »dostrzec«. Jeśli należą do jakiegokolwiek wyznania albo kościoła, to tak samo biernie i potulnie przyjmują wszystko od swojej religijnej społeczności i uznanych przez nią autorytetów. (...) Ludzie *nie budują* swojej religijności (albo niereligijności), po prostu *przebywają* w niej, nie myślą o żadnej »drodze« i dziwią się, gdy zadaje im się to pytanie.»⁵⁴

Może właśnie powyższe słowa wyjaśniają sposób rozłożenia przez Iljina akcentów, taki oto, że zarzucany mu indywidualizm i subiektywizm kryją w sobie silną tendencję wyrażającą konieczność autentycznego uwewnętrznienia religii i wiary. Mało tego, powyższe słowa łączą się u Iljina z mocnym przekonaniem, iż człowiek nosi w sobie silną i autentyczną zdolność skłaniania się do duchowości, abstrahując już w tym momencie od jakiejś szczególnej religii. Potwierdzeniem tej tezy miały być właśnie omówione powyżej *Aksjomaty doświadczenia religijnego*.

Pył

„mały atom ma swoje powołanie”⁵⁵.

Wiele książek, wcześniej nie wydanych czy to w wyniku problemów z wydawcami, czy też nie ukończonych przez filozofa, ukazało się już po jego śmierci, dzięki przede wszystkim pracy jego żony, Natalii Iljinej, i Nikołaja Połtorackiego, badacza poglądów Iljina. Przy tej okazji należy wspomnieć o książce *O monarchii i republice* (Nowy Jork 1979), na której napisanie Iljin poświęcił trzydzieści lat, i innych wydanych pośmiertnie: *O istocie świadomości prawnej* (Monachium 1956), *Droga ku oczywistości* (Monachium 1957), *Śpiew serca. Książka cichych kontemplacji* (Monachium 1958), *O ciemności i jasności. Książka krytyki artystycznej. Bunin. Remizow. Szmelew* (Monachium 1959), *Pisarze rosyjscy, literatura i sztuka* (Nowy Jork 1973).

Książką, która zdaje się kontynuować wątek konieczności duchowej przemiany człowieka szeroko omówiony przez Iljina w dziele *Droga duchowej odnowy*, jest wymieniona

⁵⁴ И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, Издательство „Русская Книга”, Москва 2002, t. 1, s. 178.

⁵⁵ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

powyżej *Droga ku oczywistości*. Tutaj filozof stawia po raz kolejny diagnozę kondycji współczesnej kultury: „Ludzkości udało się w ciągu ostatnich dwóch wieków stworzyć kulturę bez *wiary*, bez *serca*, bez *widzenia* i bez *sumienia*; i dzisiaj ta kultura ujawnia swoją bezsilność i przeżywa swój upadek”⁵⁶. Iljin zwraca uwagę, że porzucenie przez ludzi troski o duchowość, która jest fundamentem człowieka, przejawia się zapomnieniem o roli serca⁵⁷, które zostało zdeprecjonowane przez rozum. Jednak odpowiedzialność człowieka, rodząca się wraz z początkiem wolności, nakazuje odnaleźć zagubioną drogę do ducha przebywającego w głębi ludzkiego istnienia. Jeśli tak się nie stanie, wówczas ludzkość nie będzie mogła uniknąć kolejnych wielkich tragedii. Aby się tego ustrzec, należy pomimo trudności podążać do oczywistości, a to odbywać się powinno z uwzględnieniem troski o poszczególne, choć łączące się w całość, akty twórczego życia ducha, który działa poprzez religię, filozofię i sztukę. W każdej z nich oczywistość jest pozyskiwana i przeżywana w sposób odmienny. Warunek jest jeden: porzucić sztuczne i puste konstrukcje, a następnie skupić się na aktach ducha zorientowanych na jedyny Przedmiot.

Każdy z tych obszarów budził żywe zainteresowanie Iljina. Dowody świadczące o szczególnej uwadze, jaką poświęcił w swej twórczości religii i filozofii, zostały już przedstawione. Wspomnieć więc w tym miejscu należy o efektach pracy Rosjanina nad zagadnieniami estetycznymi. Sztuka jest szczególnego rodzaju służbą zorientowaną na uchwycenie i wyrażenie obiektywnej konieczności za pomocą twórczego aktu konstruowanego przez twórcę („Poeta żyje w duszy świata”⁵⁸). Współcześnie, twierdzi Iljin, zapomina się o tym, lecz konieczność odnowy w sztuce nieuchronnie zostanie zrealizowana i to dzięki kulturze rosyjskiej. A pisze o tym filozof w słowach następujących: „Ta nowa sztuka powstanie z doświadczonych przez rosyjski naród prób, niedostatków i cierpień; i dokona się to dlatego, że w Rosjanach odrodzą się źródła życia, zdroje twórczości, sam sposób życia i siła twórczego widzenia. *Rosja zmierza ku odrodzeniu zdrowego twórczego aktu*”⁵⁹.

Z przedstawionych powyżej pozycji składających się na twórczość Iwana Iljina wyłania się obraz człowieka niewzruszenie stojącego na wybranej filozoficznej pozycji. Można by sądzić, że ten wydający się pozbawionym dylematów człowiek nie przejawiał żadnych obaw –

⁵⁶ И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 290.

⁵⁷ Jerzy Kapuścik pisze, że Iljin należy do spadkobierców „filozofii serca” głoszonej przez Sołowjowa: „Do grona uczniów tego myśliciela powszechnie zalicza się także Iwana Iljina, Jewgienija Trubieckiego, Michaiła Tariejewa, Siemiona Franka, Pawła Florenskiego (...)”. (J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, wyd. cyt., s. 161).

⁵⁸ И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

⁵⁹ И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 333.

czy przynoszonych przez codzienność, czy tych rodzących się w obliczu śmierci. Jednakże jego filozofia wcale nie jest manifestem mocy i ujawnia jednocześnie słabości człowieka indywidualnego i człowieka jako takiego. I zdawać się może, iż niepokój ten udaje się Rosjaninowi zaczarować precyzyjnym tokiem rozumowania i niewzruszonym przekonaniem o słuszności głoszonych przez siebie poglądów. Postawa taka nie jest jednak czymś szczególnie wyjątkowym w rosyjskiej filozofii. Wrażenia z lektury tekstów Iljina opisuje w swoim krytycznym artykule przywoływany już tutaj N. W. Somin, a czyni to w słowach następujących: „Trybu przypuszczającego brak: Iljin zawsze jest przekonany, wszystko wie, wszystko zrozumiał, zawsze ma rację. W połączeniu z kunsztem pisarskim i wielkim bogactwem treści myśli, taki styl wywołuje magiczny, oczarowujący wpływ na czytelnika. Wydaje się, że to w dużym stopniu wyjaśnia, dlaczego brak do tej pory gruntownej krytyki jego systemu poglądów. Z Iljinem trudno polemizować – jego można albo w pełni akceptować, albo przemilczać”⁶⁰. Za przykład może posłużyć styl Nikołaja Bierdiajewa czy Lwa Szestowa. Może właśnie dlatego polemika Iljina z Bierdiajewem była tak zażarta. Obaj byli gwałtowni i niewzruszeni w głoszeniu swych przekonań, gotowi bronić ich do upadłego, za nic mając konwenanse i dobre maniery.

* * *

Iljin większą część swoich książek pisał w języku rosyjskim, mając nadzieję, że kiedyś zostaną wydane w Rosji. Po latach stało się to rzeczywistością, a myśl filozofa jest coraz bardziej znana i odczytywana jako proroctwa, które mają swoje szczęśliwe i nieszczęśliwe spełnienie. Na pewno też spełniło się marzenie Iljina, wypowiedziane w jego jednym z listów do archimandryty Konstantego, aby jego książki przetrwały dla Rosji: „Wiem, że wszystko w Woli Bożej: i odwołać mnie, i wrócić do życia, i dać przestrzeń dla mojej pracy, i ukryć przed światem, zachować moją pracę dla przyszłej Rosji, i obrócić w popiół za pomocą bomby atomowej – wola Boża jest i nad Wami, i nade mną, i nad całym wszechświatem”⁶¹.

Po kilku latach chorób Iwan Iljin zmarł 21 grudnia 1954 roku w Zurychu, rok po ukazaniu się drukiem *Aksjomatów doświadczenia religijnego* – książki jego życia.

⁶⁰ Н. В. Сомин, *Достоинства и недостатки мирозерцания И. Ильина*, chri-soc.narod.ru/ilyin.htm z dn. 11.09.2008.

⁶¹ I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 200.

ROZDZIAŁ II

KONFRONTACJA ZE ZŁEM

1. Zło jako duchowa skłonność człowieka

Wydana w 1925 roku książka Iwana Iljina *O sprzeciwianiu się złu siłą* wywołała burzę polemik wśród czytelników. Zastanawia to, że jedna książka, wyjęta spośród innych, również składających się na twórczość Iljina, tak znacząco wpłynęła na życie filozofa. W związku z tym rzeczą interesującą jest, co naprawdę stanowi główną tematykę omawianej rozprawy, od czego wychodzi i w jakim kierunku podąża myśl Iljina. W jakiej więc formie przedstawiony w niej zostaje problem sprzeciwiania się złu siłą? W jaki sposób i za pomocą jakich argumentów filozof dowodzi swoich twierdzeń? I do jakich konkluzji ostatecznie dochodzi?

Aby móc przejść do zagadnienia traktującego o dopuszczalności i konieczności sprzeciwu wobec zła, należy podjąć się rozpoznania, którego wynikiem będzie możliwość dania ewentualnej odpowiedzi na pytania następujące: czy w ogóle coś, co złem nazywamy, istnieje, a jeśli tak, to w jaki sposób jest i jakie jest? Oczywiście gdyby udało się uzyskać odpowiedzi na postawione powyżej pytania, to wówczas problem zostałby rozwiązany. Jednakże już pierwszy i pobieżny nawet ogląd umacnia nas w przekonaniu, że rozwiązanie problemu sygnalizowanego przez owe pytania nie jest proste. I konieczna w tym miejscu świadomość odwiecznych w zasadzie trudności, które pojawiają się przy próbach rozstrzygnięcia o złu, towarzyszyła również Iljinowi. Czy pozostają one zagadką, czy stają się aporią? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, co na ten temat sądził Iljin. Taki stan rzeczy ma swoje źródła w tym, że wiedza o złu, którą podaje Iljin, jest w dużym stopniu przez powściągliwego w tej kwestii filozofa okrojona i dlatego pozostawia uczucie niedosytu. Czy jednak niedosyt może zostać zaspokojony? Raczej wątpliwe jest dojście do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Filozof ma również świadomość braku własnego gruntownego przygotowania teologicznego, chociaż w tej kwestii wydaje się jednak, że fakt ów wcale nie

musi przesądzać o rezygnacji z zainteresowania problematyką zła. Tym bardziej, gdy w kategoriyczny sposób głosi się konieczność podejmowania walki ze złem, konstruowania aktów sprzeciwu wobec niego, a to w swojej pracy Iljin czyni.

Ostatecznie więc zdawać by się mogło, że filozofa nie interesuje zło samo, ani jego początek, ani szczególnie znacząco i szeroko jego ewentualna natura i struktura. Zło interesuje Iljina na tyle, na ile musi je trafnie rozpoznać, oraz na ile jest to konieczne do znalezienia możliwości i narzędzia sprzeciwu. Chce poznać zło w takim stopniu, w jakim niezbędna jest mu ta wiedza, aby ustrzec się przed nim bądź je pokonać. Chce poznać zło, aby móc się mu sprzeciwić. Taka postawa poznawcza wynika z pewnej obawy, która wyrasta ze świadomości niebezpieczeństw czyhających na człowieka do poznania zła zmierzającego. Najważniejszym niebezpieczeństwem jest możliwość zarażenia się nim, bo ten, kto ze złem obcuje, sam zmieniać się może poprzez zarażenie się nim.

Tak więc zło nie może pozostawać Iljinowi obojętne, gdyż taki stan rzeczy, gdyby tylko miał miejsce, uczyniłby jego książkę pozbawioną sensu i celu, lecz mimo to nie poświęca mu specjalnie dużo miejsca poza umieszczeniem oszczędnej, aczkolwiek niezbędnej, charakterystyki. Z niej oto na samym wstępie dowiadujemy się, że zło jest anty-duchową skłonnością istoty ludzkiej, lecz jej geneza nie stanowi szczególnego przedmiotu zainteresowania Rosjanina. Natomiast własności i opis jego działania w świecie pozwalają w jakiś sposób umieścić zło w porządku tego świata, czy raczej formułując tę kwestię precyzyjniej, niejako poza tym porządkiem, a nawet przeciw niemu.

Na dowód powyższego twierdzenia niechaj posłużą słowa, które filozof zamieszcza w późniejszej swej książce *Aksjomaty doświadczenia religijnego*; czyniąc oczywiście założenie, że jego dotyczące się problematyki zła stanowisko nie uległo zmianie. A więc Iljin wypowiada następujący pogląd na grzech i zło: „Badając problem grzechu, nie biorę na siebie obowiązku rozpatrywania go na sposób »kosmologiczny« i »dogmatyczny«, lecz ograniczam się, tak jak i w całym moim badaniu, za pomocą granic *ludzkiego subiektywnie-duchowego doświadczenia*”¹. Iljin bowiem postrzega problematykę zła jako zagadnienie złożone w sposób szczególny i raczej stara się wyraźnie określić granice filozoficznego obszaru, w którym chce i może się poruszać. Świadom jest, iż przekraczając je, łatwo może zbłądzić, bo omawiane zagadnienie nie jest zagadnieniem czysto teoretycznym, dla rozstrzygnięcia którego potrzebne jest tylko (i aż) znalezienie trafnej formuły, za pomocą

¹ И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 2, s. 135.

której można wypowiedzieć twierdzenie. A twierdzenie to będzie jednocześnie obligować sferę praktyczną również jako jego realizacja². Zresztą natura problemu zła jest bardzo szczególnego charakteru. Otóż z jednej strony dzieje się tak, że problem ów formułuje się jako problem metafizyczny, z drugiego natomiast punktu widzenia, biorąc pod uwagę zewnętrzne przejawy zła, nie sposób nie przypisać mu wagi jako fundamentalnemu problemowi moralnemu. Dla samego Iljina zagadnienie zła jest problemem na pewno „religijno-metafizycznym”³. W związku z tym aspekt moralny omawianego zagadnienia w świetle poglądów Iljina zdaje się być konsekwencją tego pierwszego jako podstawowego, religijno-metafizycznego właśnie.

Czym więc zło jest według Iljina? Poszukiwania odpowiedzi na to pytanie uniknąć się nie da, ale trudno jest z twórczości Rosjanina wydobyć charakterystykę zła. Wiadomo na pewno, i to już na samym wstępie, że źródeł zła należy upatrywać w człowieku, albowiem jak pisze Iljin: „zło jest przede wszystkim duchową skłonnością człowieka”⁴. Zło nie może mieć natury cielesnej, tak jak nie ma cielesnej natury dobro. Należy więc przywołać kryteria, za sprawą których możliwe jest odróżnienie dobra od zła, a co za tym idzie, także czynów dobrych od złych, bo taka klasyfikacja wynika z poglądów Rosjanina. Według niego podstawę takiego rozróżnienia stanowią: miłość i uduchowienie. Gdy jest ich brak w człowieku, wówczas zło znajduje sobie miejsce w duszy i zaczyna triumfować. Tutaj jest ono pojmowane jako siła absolutnie antagonistyczna wobec dobra. Przyjrzyjmy się więc opisowi dobra i zła sporządzonemu przez Iljina, oddając głos samemu filozofowi: „dobro jest *uduchowioną* (albo inaczej, religijnie zobiektywizowaną, od słowa »obiekt«) *miłością*; zło – *anty-duchową wrogością*. Dobro jest kochającą siłą ducha; zło – ślepą siłą nienawiści. Dobro ze swej natury jest religijne, ponieważ dokonuje się ono w widzeniu i całościowym oddaniu Boskości. Zło ze swej natury – jest anty-religijne, ponieważ składa się ze ślepej, demoralizującej odrazy do Boskości”⁵. Poprzez powyższe wskazanie szczególnego znaczenia nabiera odniesienie zła do relacji z Bogiem, bo w wyniku tego zło, wedle Iljina, traci swoje

² Wśród filozofów, bez względu tak naprawdę na światopoglądowe proveniencje, nie ma szczególnych rozbieżności co do uznania, że na drodze do opisanego problematyki grzechu i zła piętrzy się cała mnogość trudności. Dotyczą one oczywiście i natury zła, jego pochodzenia czy prób pogodzenia faktu istnienia zła z absolutną dobrocią Boga, czyli klasyczny problem teodycei. Niemożliwe jest znalezienie rozwiązania, które choć odrobinę by zadowoliło roszczenia ludzkiego rozumu. Można się pokusić o odszukiwanie treści, które mają jakiś związek ze złem właśnie, lecz żywa pozostaje obawa, że nigdy nie zostanie przez ludzki rozum osiągnięta pewność, czym zło jest. Po raz kolejny roszczenia rozumu pozostają niezaspokojone, a o przyjęciu wybranej koncepcji decydują raczej indywidualne preferencje.

³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 4.

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ Tamże, s. 15.

łagodne i nieszkodliwe oblicze. Poprzez zdefiniowanie zła jako anty-dobra, jako „odrazy do Boskości”, nabiera ono cech czegoś, co musi pociągać za sobą największe niebezpieczeństwa i nikczemności⁶. Zgodnie z powyższym opisem zło jawi się jako czysta, choć na pewno nie formalna, bo w swoich konsekwencjach przekładalna na działanie, negacja dobra, jego zupełne, wrogie przeciwieństwo.

Zło, zdaniem Iljina, sięga głębin istoty ludzkiej, jej fundamentów, czyli ducha. Przedstawić więc sobie należy sytuację skrajną, uznanie bowiem zła za anty-duchową siłę i wskazanie miejsca jej bytowania prowadzi do niemożności usunięcia poniższej konsekwencji, która z zupełną oczywistością się narzuca. Sformułować ją można w sposób następujący: anty-duchowość ma swoje źródło w człowieku, który z natury swej dąży do duchowości i paradoksalnie to skłanianie się ku złu jest wpisane w życie i los człowieka. Ludzki duch ukierunkowany jest na Dobro i przez Dobro poddaje się siłom, które są dla niego skrajnie obce, przeciwstawne, destrukcyjne, choć przywołane za sprawą samego człowieka. Wpływ zła odbywa się często w sposób nie do końca dla człowieka oczywisty, jawny i zauważalny, a w pewnym momencie okazać się może, że już oto jest i działa: „Dlatego nie sprzeciwiający się złu, wcześniej czy później dochodzi z konieczności do uwierzenia, że zło – nie w pełni jest złe i nie tak bardzo jest bezwzględne; że są w nim niektóre cechy pozytywne, że jest ich przy tym nie mało, i być może one nawet przeważają. I tylko na mocy tego, jak udaje mu się przekonać siebie, zagadać swoją zdrową odrązę i przekonać siebie o białości czerni – gasną ostatki sprzeciwu i urzeczywistnia się zdrada”⁷.

Iljin umiejscawia zło w duchowym świecie człowieka. Tam możemy znaleźć zło jako takie. Ono się tu panoszy, zagarnia ludzką duszę, zaczyna nią władać, aby w efekcie doprowadzić do jej upadku, nie kojarzonego oczywiście w tym wypadku z pospolicie pojmowaną grzesznością. Człowiek nie do końca jest skazany na bezsilne poddawanie się złu, gdyż rozróżnienie człowieka i zła w nim czyni możliwym ich „oddzielenie”. Gdyby było inaczej, wówczas wszelkie wysiłki pokonania zła stałyby się z miejsca skazaną na niepowodzenie realizacją fantasmagorycznych marzeń o przemianie ukierunkowanej na i przez Dobro. Zło wówczas zatriumfowałoby nieodwołalnie. Jednakże Iljin wytrwale broni się przed taką myślą i zdecydowanie pozostaje przy sądzie, że choć zło jest natury duchowej i ma dostęp do ludzkiej duszy, jednak czym innym jest od niej samej. Obecna jest więc

⁶ Iljin ze swoimi opisami przejawiania się zła i działań opętanego złem człowieka bardzo wyraźnie funkcjonuje w tradycji rosyjskiej. Opisy są sugestywne i chociaż same nie wyjawiają właściwie na sposób filozoficzny natury zła, to jednak wskazują na agresywne jego przejawy i siłę oddziaływania.

⁷ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 9.

nadzieja na jego wypełnienie. Póki co jednak zwycięstwo dobra nie jest czymś prostym i łatwo osiągalnym, a odwracająca się od dobra dusza popada w rozedrganie, bo oto traci je z oczu. Traci zdolność duchowego widzenia zaczyna się gubić, tworząc miejsce dla wygodnie sadowiącego się w niej zła, które wprowadza chaos, rozkład, deprawację.

Przyglądając się tej ze wszech miar tajemniczej relacji duszy i zła, Iljin daje jej charakterystykę w słowach następujących: „»Wola« *może być zła* i wtedy okazuje się anty-duchowa i wroga miłości, odrywa się od swojego wzroku i od swojej głębokiej, twórczo budującej siły, staje się ślepa, bezpodstawna i niszcząca i zmienia się w mechanizm opętania złem”⁸. Przyczyn tego chaosu, rozkładu, deprawacji duszy szukać należy w zaburzonym realizowaniu postulatów autonomii i wolności. Zatrzymując się przy zagadnieniu wolności w filozofii Iljina, nie sposób pominąć pewnej szczególnej zależności, która plasuje się na jednym z pierwszych filozoficznych planów dzieła *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Polega ona mianowicie na związku, jaki istnieje pomiędzy wolnością, bezwolnością i dowolnością, gdzie bezwolność i dowolność są dewiacjami wolności, bądź fałszywymi jej przejawami, a fałszywość ta staje się przyczyną zaburzenia w pojmowaniu i realizowaniu postulatów wolności. Krok już tylko dzieli od jej utraty, ponieważ zło zaczyna panować nad człowiekiem, gdy ten odda mu swą wolność. Jest to dla kondycji ludzkiej położenie tragiczne, gdyż wówczas człowiek traci z oczu możliwość realizacji tego, do czego jest powołany. Wpisana w człowieka możność i konieczność dążenia do Dobra zostaje unicestwiona. Gwałt na wolności jest jednocześnie gwałtem na fundamentach człowieczeństwa, a to złem jest na pewno.

Iljin wagę wolności przedstawia w sposób następujący: „W istocie rzeczy duchowość człowieka polega na tym, że on sam *autonomicznie* szuka, pragnie i liczy na *obiektywną doskonałość*, wychowując siebie do tego wzoru i twórczego działania. W tej naturze swojej i w tym tchnieniu swoim wewnętrzna wolność człowieka jest święta i zewnętrzne jej przejawy są nietykalne”⁹. I jeśli wewnętrzna wolność człowieka zostanie pogwałcona, fakt ten jest początkiem całej lawiny nieszczęść. Gwałt na wolności możliwym się staje, gdy człowiek sam jest bezwolny, gdy duch jego traci nad sobą i swoim życiem panowanie, nie potrafi sprostać konieczności stanowienia o sobie. Wtedy zło może bez przeszkód przejąć władzę nad człowiekiem i zacząć, korzystając z dowolności w działaniu, szerzyć się w świecie. Otóż oddać swą wolność złu, znaczy również oddać pole nikczemnikowi, temu, który za sprawą

⁸ Tamże, s. 28.

⁹ Tamże, s. 31.

nikczemności przelewa zło do świata. I jeśli jedyną odpowiedzią na jego działania jest bezwolność innych, wówczas obdarza się go dowolnością czynienia wszystkiego, cokolwiek stanie się jego pragnieniem, powodując tym samym zapętlenie i zmętnienie obszaru wolności prawdziwej. Wolność, bezwolność i dowolność stają się zamiennikami, bo takimi przez człowieka są uczynione. Błędna interpretacja, czym wolność jest, prowadzi do takiej oto niebezpiecznej konsekwencji: „Wtedy zazwyczaj bywa tak, że »odłączony w złu« zaczyna utrwaląc swoją złą wolność i przemilcza to, że dochodząc właśnie wolności w *złu*, nawołuje do wolności *jako takiej* dopóty, dopóki prostoduszni i niewykształceni ludzie, którzy ulegając pokusie zgadzają się na nią, nie zaczynają bronić wolności również *złoczyńcy*”¹⁰.

Sytuacja, w której ludzki duch zaczyna poddawać się temu, co w rzeczywistości wiedzie go ku zniszczeniu, musi zostać uznana za sytuację prawdziwie tragiczną i rozpaczliwą. Bezradność i lament są jednak ostatnimi reakcjami, które bierze pod uwagę Iljin, gdy rozpatruje konsekwencje szalejącego w człowieku i za sprawą człowieka zła. Ale pamiętać również należy o niebezpieczeństwie czyhającym na człowieka poszukującego dróg do samostanowienia jako realizacji wolności. Niebezpieczne bowiem w tym kontekście jest uznanie własnej samowystarczalności. Niebezpieczeństwo to pojawia się na pewno wtedy, gdy człowiek traci z oczu Dobro – Boga, który swoim istnieniem nadaje sens temu, co jest stworzone. Dla Iljina myślenie o stworzeniu bez myślenia o Stwórcy jest zupełnie nie do przyjęcia, a poza tym generuje grzeszność. Jeśli przyjąć więc takie twierdzenie, wówczas ta przewina nie odnosi się jedynie do samego człowieka, lecz musi być traktowana szerzej, w perspektywie ontycznej. Gdyby bowiem samowystarczalność była traktowana zaledwie jako indywidualna grzeszność czy też wada, bez uwzględnienia jej konsekwencji dla kosmosu, wówczas tak pojmowane zło straciłoby w istocie szerszy sens. Grzech nabiera więc wymiaru kosmicznego.

W tym oto miejscu należałoby przywołać nazwisko znamienitego filozofa rosyjskiego Włodzimierza Sołowjowa¹¹. Rozumienie zła, jakie proponuje Sołowjow, na pewno jest Iljinowi bliskie z racji wspólnych inspiracji i korzeni tkwiących głęboko w kulturze rosyjskiej. Podobieństwo ich poglądów polega na tym, że obaj głoszą konieczność przywrócenia i wzmocnienia poglądu o istnieniu zła osobowego. Obaj przy tej okazji powołują się na specyficzne doświadczenie Rosji i Rosjan w tej materii. Oprócz tego jeden i

¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹ Myśl Sołowjowa, obok poglądów Aleksego Chomiakowa i literatury Fiodora Dostojewskiego, stała się wielką inspiracją dla rozwoju filozofii rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku.

drugi wierzą, że do pewnego, krytycznego momentu możliwa jest walka ze złem poprzez wychowanie. Po przekroczeniu owego „krytycznego momentu” samowychowanie i wzajemne wychowanie ludzi są wobec zła bezsilne, zło w świecie panoszyć się nie przestaje, a naprawa nikczemników nie dokonuje się. Dosadnie myśl tę wyraża Iljin: „Marzenie to jest *duchowo* bezpodstawne dlatego, że przemiana i przeobrażenie zbrodniarza powinny być jego indywidualnym, samodzielny aktem, płomieniem jego *indywidualnej wolności*, a nie odbłaskiem cudzej doskonałości; i jeśli mogłoby być inaczej, to dawno już przeobraziłby się od tchnienia ust Bożych”¹². Powyższe słowa po raz kolejny dookreślają zło, wyrażając przeświadczenie, że zło jest natury duchowej i w jakiś tajemniczy zupełnie sposób związane jest z człowiekiem jako indywiduum wolnościowym. Z jednej więc strony wolność stwarza możliwość zaistnienia złu, z drugiej jest tym, co przed złem chroni.

Jan Krasicki, autor artykułu poświęconego filozofii Sołowjowa, miejsce i znaczenie tej problematyki w rosyjskiej tradycji filozoficznej formułuje w ten oto sposób: „W Rosji problem zła widziano zawsze w powiązaniu z samą ontologią świata, w perspektywie globalnej, »kosmicznej«, w wymiarze ostatecznych przeznaczeń człowieka i historii”¹³. Jakaś zła podstawa, która jakby będąc niczyją, wszędzie i nigdzie, sprawia, że możliwe jest, aby człowiek zło czyniąc, stawał się nikczemnikiem. Co więcej, za sprawą takiego nikczemnika zło w świecie może się zjawić i próbować zagarnąć obszar pierwotnie przeznaczony na dobro. I jeszcze jeden cytat z pracy Iljina wskazujący na wagę poruszanych tutaj kwestii: „W świetle tego wszystkiego bezsens i zgubą jest obrona wolności popełniania zbrodni. Zło i tak dostaje zbyt wiele swobody, gdy pozwala mu się bez przeszkód żyć wewnątrz indywidualnej duszy i niezauważalnie zohydzać dusze bliźnich”¹⁴.

Rzecz jasna, że i różnice w poglądach tych przedstawicieli rosyjskiej filozofii odnajdziemy. Ta, o której wspomnieć należy, to pojmowanie zła największego, a także łącząca się z nią kwestia dopuszczalności i sposobu reagowania na zło. Otóż okazuje się, że niebezpieczeństwo, które czyha na sprzeciwiającego się złu, powstrzymuje Sołowjowa przed uznaniem poglądu, że można za pomocą siły złu się sprzeciwić bez poważnych konsekwencji. Wątpliwość ta bierze się stąd, że już sama siłowa odpowiedź dana nikczemności, nikczemnością się staje. Jest złem. Sołowjow jako najpoważniejszą pokusę wymienia właśnie chęć sprzeciwienia się złu za pomocą zła. I to jest ów punkt zapalny, który

¹² И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 120.

¹³ J. Krasicki, *Bogoczołowieczeństwo i zło*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, W. Rydzewski i M. Kita (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 27.

¹⁴ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 90.

spowodował konflikt wokół pracy Iljina *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w której autor stopniując przymus ze względu na jego cele i sposoby użycia, zakaz jego stosowania zamienia w konieczność (oczywiście przy spełnieniu ściśle określonych warunków).

Tak więc zło niesie ze sobą różne treści, które Iljin spina klamrą w następującej uogólniającej formule: „Za pomocą wszystkich, i złych, i dobrych środków – do złego celu; przy czym w terminie »zły« nie zawiera się idea »odstąpienia od dobra«, lecz idea »obojętności« albo »wstrętu« wobec dobra”¹⁵. Jak już wiadomo, Iljin skłania się w swojej filozofii ku możliwości sprzeciwienia się złu za pomocą siły. Dla uzupełnienia i uzasadnienia swojego poglądu filozof przytacza kolejne atrybuty zła. Ich precyzyjne rozpoznanie jest jednym z warunków, który spełnić należy, aby wobec złoczyńcy móc zastosować siłę. Jedność, agresywność, przewrotność i różnorodność jako własności zła dopełniają przedstawiony przez filozofa obraz zła¹⁶. Wprowadzenie przytoczonych kategorii w opisie zła musi przenosić jego zagadnienie z poziomu etycznego na poziom metafizyczny, czyniąc je więcej niż prostym złym działaniem, złem zewnętrznym. Zło staje się czymś, co musi mieć swoje źródła gdzieś głębiej, w podstawach tego działania. Bo, jak pisze Iljin, żaden czyn ani ciało nie są złem same w sobie.

Nasuujące się skojarzenie nakazuje poszukiwać ewentualnych powiązań bytu i zła. Choć trudno oprzeć się kolejnemu pytaniu: w jaki sposób można zło dookreślić, odnosząc je do bytu, a jednocześnie nie poprzestawać na prostym ich zantagonizowaniu? Bo jakże można pozostać przy oczywistym z pozoru charakteryzowaniu zła poprzez negatywne odnoszenie do dobra, jeśli znajdujemy w pracy Rosjanina słowa następujące: „człowiek jest czymś doniosłym tylko ze względu na swoją duchowość”¹⁷. Jeśli więc za człowieczeństwem przemawia przede wszystkim możliwość dokonania doniosłego duchowego wyboru, to właśnie „nadszarpnięcie”, próba niszczenia tej duchowości jest dla niej ciosem okrutnym i

¹⁵ Tamże, s. 94.

¹⁶ Opis zła, który dopełnia obraz iljinowski przedstawia Włodzimierz Łoski: „Problem zła, jak to niezwykle dokładnie określił o. Bouyer, sprowadza się w autentycznie chrześcijańskiej perspektywie do problemu »Złego«. A »Zły« to nie brak bytu, to nie jest istotowa niewystarczalność; równocześnie nie jest on także jako »Zły« istotą, gdyż jego natura, stworzona przez Boga, jest dobra. »Zły« to osoba, to »ktoś«. Zło, oczywiście, nie ma miejsca pośród istot, ale nie jest tylko »brakiem«, w nim jest aktywność. Zło nie jest naturą, ale stanem natury, i w tym stwierdzeniu Ojców zawarta jest wielka głębia. Zło jest bowiem jakby chorobą, jakby pasożytem istniejącym wyłącznie dzięki tej naturze, na której pasożytuje. Dokładniej, zło jest określonym stanem woli tej natury, jest to fałszywa wola w relacji do Boga. Zło jest buntem przeciwko Bogu, jest to więc pozycja osobowa. W ten sposób zło odnosi się do perspektywy nie istoty, a osoby. »Cały zaś świat leży w mocy Złego«, mówi święty Jan Teolog (1 J 5, 19), zło jest stanem, w jakim trwa natura istot osobowych, które odeszły od Boga” (W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000, s. 63). W tym fragmencie należy zwrócić szczególną uwagę na ową agresywną aktywność, która złu przynależy.

¹⁷ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 59.

uderza w samo człowieczeństwo. Tym więc jest zło: próbą odciągnięcia od człowieczeństwa i zdeptania jego głównego atrybutu – duchowości. Zło nabiera wyraźnie demonicznego charakteru, bo nie jest, zdaniem Iljina, czymś, co oburza, lecz czymś, co budzi przerażenie.

2. Między dobrem a złem...

W próbach zadośćuczynienia wyzwaniu, jakim jest określenie natury zła i jego działania w świecie, pomocnym być może pewna kategoria, której Iljin przypisuje szczególne znaczenie. Musimy więc odwołać się do niej, i to wpierw nim przywołane zostaną obrazy zła panoszącego się z całą siłą w świecie. Jednym z jego możliwych przejawów, będących jakby punktami zapalnymi, jest tzw. trywialność¹⁸. Sama w sobie trywialność nie jest jeszcze niczym niebezpiecznym, gdyż jest raczej pozbawiona demonicznego charakteru i bliżej jej do jakiegoś rodzaju skłonności, niż do zła jako takiego. Interesującą kwestią jest to, że Iljin ową kategorię przedstawia w aspekcie religijnym i to w sposób przewrotny, gdyż czyni ją miarą dla zjawisk religii przeciwstawnych. Miarę tę wzbogaca o pewien zaskakujący aspekt, a mianowicie trywialność nazywa trywialnością wojującą, aby scharakteryzować kulturę totalitarną, która rości sobie pretensje do opanowania świata za pomocą agresywnej ekspansji. Trywialność tego rodzaju charakteryzuje się nienawistnym stosunkiem do świętości, którego to stosunku konsekwencją jest przeświadczenie o pustce i trywialności świata właśnie¹⁹. Trywializacja rzeczy i zjawisk nie może mieć, zdaniem Iljina, źródła w rzeczach czy w Bogu. Rzeczy i zjawiska nie są same z siebie źródłem trywialności.

*Poszłość*²⁰ rodzi się w człowieku jako sprymitywizowany ogląd świata, jako widzenie, w którym uświęcone przedmioty poznania jawią się w fantasmagorycznych zniekształceniach. W wyniku zniekształcenia aktu poznania ogląd świata nie uwzględniający istnienia Absolutu może, zdaniem Iljina, zawierać tylko treści pospolite, co powoduje powstawanie mirażu przedmiotów, a nie ich autentycznego obrazu. Fałsz polega na pomijaniu przekonania, że to, co istnieje, w istocie swej jest przez Boga uduchowione i

¹⁸ Pojęcie to, które w oryginale brzmi – *пошлость*, wymaga wyjaśnienia, gdyż Iljin odżegnuje się od prostej jego interpretacji jako pospolitości, wulgarności, banalności czy trywialności. Próbując umiejscowić tę kategorię w poglądach Iljina, należy ją scharakteryzować jako wulgaryzowanie, trywializowanie czy też banalizowanie wartości duchowych. Na bardziej dogłębne zbadanie sensów „trywialności” i ich znaczenia dla poglądów filozofa pozwala przytoczona powyżej jego interpretacja.

¹⁹ Tutaj wyraźnie jednak widać, że trywialność nie jest wcale kategorią zupełnie obojętną, jak wydaje się na początku.

²⁰ W dalszej części pracy, ze względu na trudności, jakie stwarza dokładne przetłumaczenie pojęcia *пошлость*, autorka używać będzie również wersji tego terminu w transliteracji łacińskiej.

uświęcone. Trywializacja, czy też wulgaryzacja, jest także odarciem z ważności jedyne­go naprawdę godnego przedmiotu poznania, który jest przedmiotem religijnym. Za sprawą trywializacji byt „rozpada się” na dwie, nie przystające do siebie sfery, z których jedna jest jedynie subiektywnym wytworem, a jej podstawą tylko marność. Iljin pisze: „Wielkie przedmioty nie mogą być pospolite. Lecz ludzkie wyobrażenia o nich bardzo często bywają pospolite. I jeśli człowiek zbyt często zapomina o tej różnicy i o powstającym stąd niebezpieczeństwie, to kształtuje on swoją duszę, swój akt, swoje postępowanie, swoje życie i kulturę w taki sposób, *jakby na świecie nie było wielkich i uświęconych przedmiotów*, lecz jakby istniały tylko jednego rodzaju, wypełniające jego własny horyzont i przez niego samego wyobrażone *pospolite przedmioty*”²¹.

Analizując kategorię *poszłosti* przez pryzmat znaczenia podmiotu i przedmiotu, można odnieść wrażenie, że jest ona czymś, co nazywamy zwykle banalnością. Dla Iljina *poszłost'* i banalność są jednak czymś zasadniczo różnym. Bierze się to stąd, że banalność może mieć swoje źródło nie tylko w podmiocie, ale i w przedmiocie. Inaczej mówiąc, może mieć obiektywny charakter. Mówiąc natomiast o trywialności, nie można pomijać faktu, że podstawowym jej atrybutem jest zamiana tego, co „*obiektywnie – główne*”²² na „*subiektywnie – nie główne*”²³.

Na podstawie powyższego opisu *poszłost'* nie wydaje się czymś szczególnie niebezpiecznym, podobnie jak pewne rodzaje zła, które myślane są jako brak czy wadliwość, ale nie przysparzają jeszcze troski myślą o jakichś swych konsekwencjach. Subiektywny ogląd rzeczywistości prowadzi do zafałszowania jej obrazu, a utrata z oczu duchowego przedmiotu może prowadzić, w świetle myśli Iljina, do odwrócenia się od niego. A stąd wchodzimy już do sfery zła, bo tutaj mieć może początek działanie zła. Pomimo że filozof odżegnuje się od uznania *poszłosti* za kategorię moralną²⁴, to prowadząc konsekwentnie myśl, nie sposób pominąć tego, że trywialność, choć nie musi, to może jednak stać się furtką dla zła. A dzieje się tak dlatego, że czyni ona człowieka nieświadomym narzędziem zła, choć akurat sam diabeł trywialny być nie musi, bo jak pisze Iljin: „Czart Iwana Karamazowa (Dostojewski) jest wściekły i skończenie trywialny; Mefistofeles u Goethego jest nie tylko trywialny, lecz także w dobroduszny sposób amoralny i bardzo utalentowany; Demon u

²¹ И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 1, s. 257.

²² Tamże, s. 270.

²³ Tamże.

²⁴ *Poszłost'* nie jest także kategorią estetyczną i nie można się nią posłużyć przy czynieniu rozróżnienia między sztuką a nie-sztuką.

Lermontowa – wściekły, amoralny i nie trywialny, ale nabiera znaczenia jako nosiciel religijnego protestu i bólu istnienia”²⁵.

Iljin zwraca uwagę, że chociaż *poszlost*’ nie jest kategorią ani typowo estetyczną, ani polityczną czy filozoficzną, to jednak jej realizacja, zgubna w swoich skutkach, dokonuje się we wszelkich możliwych sferach ludzkiej działalności. Poczynając od indywidualnego i raczej potocznego światopoglądu, a kończąc na koncepcjach filozoficznych, sztuce czy polityce. Na każdym z tych obszarów *poszlost*’ jest wyrazem wielkiego uproszczenia, a przedmiot zainteresowania tych dziedzin okazuje się skończenie płaski i trywialny. Taki wniosek rodzi się u Iljina za sprawą oczywistego dla niego uznania, że jedynym godnym przedmiotem poznania jest Absolut, który będąc zasadą wszystkiego, jest i wszystkim celem. Odrzucenie istnienia Boga musi prowadzić do uproszczonych opisów rzeczywistości, które pozostają ostatecznie tylko schematycznym wytworem ludzkiego zdrowego rozsądku, a to, zdaniem Iljina, jest jednym z powodów tragedii, które rozgrywają się we współczesnym świecie; aby więc się zmienić, świat musi przejść duchowe odrodzenie. „I dlatego możemy być pewni, że tam, gdzie zaczyna panować abstrakcyjne, schematyczne myślenie, upraszczające i wtórne, które raz na zawsze znalazło pozorną »odповідь« na wszystkie swoje »pytania« i samowolnie narzuca swoją »sztampe« albo »szablon«, tam siła sądenia wyschła i obumarła, tam obejmuje panowanie martwe kłamstwo i trywialność (na przykład, »mechanycyzm« w przyrodoznawstwie, »formalizm« w jurysprudencji, »konstruktywizm« w filozofii, »kubizm« w malarstwie, »modernizm« w muzyce, »dialektyczny materializm« w historii, polityce i ekonomii itd.)”²⁶.

Z powyższego opisu wynika więc, że *poszlost*’, a mówiąc dokładniej, jej realizacje nie są dla Iljina czymś moralnie obojętnym. Nie jest ona tylko czymś, co rodzi ewentualnie pogląd odmienny od jego własnego poglądu dotyczącego się rzeczywistości, rozumianej tutaj w jak najszerszym znaczeniu tego słowa. Deprecjonowanie sfery duchowej jest w swoich konsekwencjach moralnie złe. Dążenie do pozbawiania rzeczywistości wymiaru duchowego prowadzić musi do zła, któremu w ten sposób dane są nowe możliwości i szerszy obszar działania. *Poszlost*’ staje się niebezpiecznym przyczynkiem do zła poprzez jej realizację, gdy jest wyrazem oddalania się od Boga, unieważniania Jego istnienia i pozbawianiem ludzkiej kultury możliwości uczynienia Go swoim podstawowym przedmiotem zainteresowania.

²⁵ И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 1, s. 261.

²⁶ И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 329.

Zło, które może się przelewać do świata za sprawą banalizacji rzeczywistości, ostatecznie jednak nie jest czymś banalnym. Zawsze bowiem według Iljina okazuje się niespodziewanym i brutalnym ciosem wymierzonym w Dobro poprzez sprzeniewierzenie się temu Dobru, choć *poszłość* może być określeniem dla takich „banalnych” przypadłości i stanów emocjonalnych człowieka, jak lenistwo czy nienawiść.

W tym miejscu wspomnieć należy o banalności zła, o której pisała Hanna Arendt. Uznała ona bowiem, że zło bierze się faktycznie z jakiejś ludzkiej bezmyślności; sugerowała jednocześnie, że rozumność i przytomność może ustrzec przed złem, które się zdarza. Z twierdzeniem tym w interesujący sposób polemizuje Barbara Skarga, która między innymi przywołuje tradycję rozumienia diabła jako wcielenia panoszącego się rozumu. Zaznacza również, że w obliczu tego, jak Arendt stawia problem, zło jawi się jako coś, co „się przydarza”, a nie „jest”. I wydaje się, że właśnie pogląd Skargi jest bliższy Iljinowi, który oprócz uznania, że zło „jest”, przestrzega także przed uznaniem, jakoby rozum mógł być ostateczną instancją ludzkiego poznania i działania. Zło się nie przydarza tylko, bo ono jest. I choć nie przejawia się w świecie systematycznie, to nie może być traktowane jako akcydens: „W perspektywie Arendt pytanie o zło zostało rozstrzygnięte. Zło jest w nas. Zostaliśmy osądzeni. Jest ono czymś tak naturalnym, jak potrzebny nam chleb i woda. Skąd w takim razie nasz sprzeciw, nasze próby zwalczania zła, czemu jednych obezwładnia, a inni potrafią pokusę jego odrzucić? Wszak nie ma tu powszechności, nie ma tu jednakowości, czyli nadal nie wiemy, dlaczego się rodzi ani czym jest. Gdy zło traci swoją rzeczywistość obiektywną, pozostają złe uczynki, źli ludzie, złe rzeczy i urządzenia tego świata oceniane na podstawie takich lub innych ustalanych przez społeczności kryteriów moralnych”²⁷.

3. Przejawianie się zła w świecie

Iljin przedstawia charakterystykę zła w sposób bardzo ogólny i pozbawiony zbędnej kategoryzacji. Natomiast klasyfikacja ewentualnych narzędzi do zastosowania, czy raczej uzasadnienie ich użycia w ramach sprzeciwu, jest imponująco drobiazgowa i rozbudowana²⁸. Prawdopodobnie przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w chaotycznym przejawianiu się zła w świecie, a także w niebezpieczeństwach nadużyć, które czyhają na tego, kto postanawia złu się przeciwstawić.

²⁷ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Wydawnictwo „Universitas”, Kraków 2005, s. 103.

²⁸ O czym mowa będzie przy okazji argumentacji Iljina za uzasadnieniem użyciem siły fizycznej.

Gdyby zło w świecie przejawiało się systematycznie... Jak bardzo wówczas ułatwiona by była droga sprzeciwu wobec niego. Prosta klasyfikacja czynów złych pozwoliłaby na wypracowanie narzędzi do walki z nimi, a w końcu może i do ich eliminacji. To tylko marzenie, ale chyba możliwa by była jego realizacja, gdyby tylko w przejawach zła można było wytropić jakiegoś rodzaju regularność. Trudność ta ma zapewne związek z samym człowiekiem, z jego nie-matematyczną kondycją, konstytuowaną przez wolnego ducha. A poza tym pokonanie zła, pojmowanego jako zły czyn, nie prowadzi w prosty sposób do zniszczenia zła jako takiego. Jeśli nastąpić to może, to tylko, po pierwsze, na drodze duchowej, a po drugie, przez indywidualny wysiłek człowieka samego. Rysów regularności przejawy zła nabrałyby na pewno już wtedy, gdyby można było kategorycznie określić czyn jako zły lub dobry na podstawie obecności lub braku przyjemności. Iljin w sposób krytyczny ocenia taką możliwość: „Przecież tylko naiwny hedonista może myśleć, że wszystko, co jest »nieprzyjemne« albo »wywołuje cierpienie«, jest złem, a wszystko »przyjemne« i »wywołujące przyjemność« jest dobrem. W istocie rzeczy zbyt często bywa tak, że zło jest dla ludzi przyjemne, a dobro nieprzyjemne”²⁹.

Warto w tym miejscu przywołać również opowieść, którą przytacza Iljin na dowód przewrotności zła w jego przejawianiu się: „Istnieje mądra chrześcijańska legenda o pustelniku, który długi czas zwyciężał diabła we wszystkich jego przejawach i wszystkie pochodzące od niego pokusy, dopóki na koniec wróg nie zastukał do jego samotni pod postacią rannego cierpiącego kruka i wtedy ślepe, sentymentalne współczucie zwyciężyło w duszy pustelnika, kruk został wpuszczony i mnich znalazł się we władzy diabła...”³⁰. Iljin przywołuje tę przypowieść na dowód uznania, że tkliwe współczucie nie musi wypływać z autentycznego poznania dobra, a zło niepostrzeżenie wdziera się do duszy człowieka, moszcząc sobie w niej gniazdo. I choć legenda ta nie daje zbyt wiele miejsca na nadzieję, to wyraźnie przestrzega przed niebezpieczeństwem bezmyślnego i ślepego współczucia, które jest konsekwencją utraty duchowego widzenia. I dlatego zwrócić również należy uwagę na problem, który rodzi się przy próbie rozpoznania i wartościowania ludzkich działań. Bywa tak, że czyn z pozoru dobry okazuje się w rzeczywistości zmierzać do złego celu; i odwrotnie oczywiście. Dzieje się to wtedy, gdy czyn powierzchownie sprawiający wrażenie czynu złego może wypływać z miłości i zmierzać do dobrego celu, a czyn dobry z pozoru jedynie,

²⁹ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 30.

³⁰ Tamże, s. 78.

za cel mieć może zło. Tutaj więc wyłania się jedyne rzetelne kryterium, które, według Iljina, może stać się podstawą wartościowania czynów. Jest nim dobro.

Człowiek, który targa się na zdrowie i życie innego człowieka, ma dobro to w pogardzie. W tym znaczeniu owa pogarda jest deprecjonowaniem i ignorowaniem założonych w człowieku duchowych fundamentów, za sprawą których człowiek jest wolny i stanowi cel sam w sobie. Podeptanie tych niezbywalnych podstaw Iljin obrazuje w sposób następujący: „*Napastnik* mówi swojej ofierze: »ty jesteś środkiem do mojego celu i mojej żądz«, »ty nie jesteś autonomicznym duchem, a zależną ode mnie ożywioną rzeczą«, »ty jesteś w mocy mojej samowoli«”³¹. Agresor za pomocą dostępnych mu narzędzi przemocy dąży do bezwzględnego podporządkowania ofiary poprzez „unieważnienie” jej autonomii. Takim szczególnie ostrym w swym wyrazie sądem Iljina, który wiąże się z opisem człowieka opętanego złem, są wypowiedziane w *O sprzeciwianiu się złu siłą* zdania: „opętany złem człowiek może ujawnić prostą *niezdolność* do powstrzymywania się od popełniania zbrodni; taki bezwzględny przestępca, który do końca życia *nie może nie popełniać zbrodni* i wobec którego wypaczonej woli bezsilne są wszystkie metody ludzkiego oddziaływania. W obliczu takiego kaleki – duchowe wychowanie i przymus fizyczny mogą upaść jako bezsilne i beznadziejne, a wtedy wszystko sprowadzi się do fizycznego przecięcia, które w swojej czystej postaci może przyjąć formę kary śmierci”³². Przytoczony fragment wskazuje na istnienie ludzi, którzy będąc bezwzględnie złymi, nie są zdolni do jakiegokolwiek przemiany, a wpływając na losy świata, sieją w nim spustoszenie.

Na pograniczu dwóch rzeczywistości – wewnętrznego świata indywiduum, gdzie zło zostało przez Iljina „umieszczone”, i zewnętrznego, do którego zło przelewa się w złych czynach – znajduje się narzędzie, za sprawą którego stać się to może i które jest dla niego ułatwieniem. Jest nim ciało. Panoszące się w człowieku zło jest przyczyną i świadectwem jednocześnie wewnętrznego gnicia i rozkładu ludzkiego ducha oraz „przelewania się” zła na zewnątrz, do świata, w ludzkich czynach. Dla Iljina jedną z danych świadczących o istnieniu triumfującego w człowieku zła jest, jak już zostało powiedziane, rozpad pierwotnie w nim założonej jedności indywiduum, która scala fizyczność oraz świat psychiczny i duchowy w jedność, bo zło sięga najgłębszych warstw ludzkiego jestestwa. Nie wystarczy powiedzieć, że podporządkowuje sobie duszę, panosząc się w niej. Zło jako takie przekłada się na złe czyny,

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże, s. 101.

bo gdyby zło nie przelewało się do świata w czynach zewnętrznych, wówczas konieczność zastosowania wobec złoczyńców siły zostałaby pozbawiona jakiegokolwiek zasadności.

Nie sposób jednak nie przypisać Iljinowi pewnej konsekwencji, która nakazuje mu baczniejszą uwagę zwrócić na sprzeciw, który należy wobec zła wygenerować. Otóż opisy zła, złych czynów i ludzi złem opętanych, choć sugestywne, to znaczenie raczej mają instrumentalne. Za przykład może tutaj służyć poniższy fragment pracy Iljina: „istnieją złe czyny, wobec których nie możemy zaproponować ani współczucia, ani aprobaty; istnieją złe cele, w dążeniu do których nie możemy twórczo współuczestniczyć, tak że przez jedną ideę o tym, że »ja byłem jej pośrednio użyteczny«, duszę ogarnia śmiertelna tęsknota; istnieją złe sytuacje życiowe, wyobrażenie których budzi odrazę, a dla woli są nie do zniesienia; istnieją źli ludzie, po krótkiej rozmowie z którymi dusza zaczyna jęczeć jak zraniona; istnieją zbrodniarze, wobec których ostatni wybuch zgasłej litości może wyrazić się w przyspieszeniu ich kary śmierci. Istnieją źli ludzie, po krótkiej rozmowie z którymi dusza zaczyna jęczeć jak zraniona”³³. Słowa te zmuszają niejako do uznania, że ciało i jego reakcje, sam wygląd nawet świadczą o tym, że zło czyni je swoim okrutnym narzędziem. Zło znajdując sobie miejsce bytowania w ludzkiej duszy, zaskarbia jednocześnie też i cielesność. Trudno wyobrazić sobie sytuację odmienną, zważywszy, że postrzeganie człowieka musi, zdaniem Iljina, odbywać się z całościującej perspektywy. Iljin pisze: „Ciało nikczemnika jest jego narzędziem, jego organem, nie jest oddzielone od niego, on jest w nim obecny, jest w nie wcielony i za jego sprawą włącza się w świat”³⁴.

Zło, w szerszym sensie, przejawia się w świecie pod postacią grzechu, który zdefiniować można jako sprzeniewierzenie się odwiecznemu prawu. Człowiek grzeszy na wiele sposobów. Zwykle grzech kojarzy się z niewielkim zawinieniem, chętnie przez człowieka bagatelizowanym, również na poziomie nazwy, bo „grzeszkowi” nie przypisuje się większego znaczenia, traktując jako powszechną ludzką ułomność. Do całej gamy grzechów i czynów powszechnie za grzeszne uważane Iljin dołącza także wszystko to, co bierze się z *poszłosti*. Są to mianowicie: nieodpowiedzialna sztuka, obywatelska tchórzliwość czy też korupcja. W zasadzie to, co Iljin pisze o grzechu, kojarzy się z czymś, co można nazwać lenistwem duszy, a jednocześnie chaosem, który w niej panuje. A chaos ten w każdym człowieku opisywać trzeba za pomocą innych atrybutów, gdyż złożony jest z różnych, swoistych dla każdego człowieka elementów. Gdy przyjąć ten punkt widzenia,

³³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 83.

³⁴ Tamże, s. 34.

wyłania się wówczas obraz grzechu zindywidualizowanego. Przyczyn tego szukać należy w różnorodności życiowego doświadczenia, w różnej konstrukcji poszczególnych ludzi i w różnicach biorących się z kolei losu. I jeśli o przejawy zła chodzi, to trudno nie uznać, że w zasadzie już na poziomie intuicji można z miejsca czyn jakiś złym nazwać. I rzeczywiście okazuje się, że klasyfikacja czynów złych nie jest szczególnie skomplikowana, jeśli założymy, iż jest niezbędna. Jeśli zło za nimi stojące kategoryzacji nie podlega, to w konsekwencji także i jego przejawy zdają się klasyfikacji wymykać. Jedynym pełnym i zasadnym kryterium staje się dla Iljina cel, na który człowiek jest ukierunkowany, przy czym oczywiste jest, iż cel jako dobro czyni czyn dobrym, a zło złym. Zewnętrzność czynu i wrażenia, jakie w związku z nim powstają, nie stanowią ostatecznego kryterium przesądzającego o jego ocenie.

Zło, jak już zostało powiedziane, ma wymiar indywidualny, bo jakże inaczej być może, jeśli zło zdefiniowane zostało jako „duchowa skłonność człowieka”. Jednakże ta charakterystyczna dla danej jednostki rysa niebezpieczna jest oczywiście dla innych jednostek, choć w szczególnym wymiarze. Aby go opisać, należałoby przywołać jeszcze raz twierdzenie Iljina o powiązaniu ludzi ze sobą w dobru i złu; to dlatego tkanka, która w taki sposób powstaje, umożliwia rozprzestrzenianie się zarówno dobra jak i zła oczywiście. I dlatego jeden człowiek opanowany przez zło, bo oddający mu swoją wolność, jest ogniskiem tego zła. „Pozwalając swojemu indywidualnemu złu przebić się i stać się zewnętrznym czynem, oddaje mu się we władanie, daje mu pełne bycie i sam staje się społecznym wulkanem zła”³⁵.

Żaden czyn, będąc zewnętrzną manifestacją zła, sam w sobie złem nie jest. Jego źródło zawsze, zdaniem Iljina, tkwi wewnątrz człowieka, w jego duszy. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* pisze o różnicy między tymi dwiema kategoriami w słowach następujących: „zło zaczyna się tam, gdzie zaczyna się człowiek, przy czym oczywiście nie ludzkie ciało, we wszystkich jego stanach i przejawach jako takich, a ludzki duchowy (psychiczno-duchowy) świat – to miejsce bytowania zła”³⁶. Czymś zupełnie oczywistym jest to, że umiejscowienie zła wewnątrz człowieka nie przekreśla możliwości działania poza nim. Zło „sączy się” i „przelewa” do świata zewnętrznego za sprawą czynów, które stają się narzędziem zła opanowującego duszę i ducha ludzkiego. To między innymi sprawia, że autonomia złej woli nie wyobcowuje jej ze świata. Dzieje się wręcz przeciwnie, ponieważ autonomiczna zła wola

³⁵ Tamże, s. 90.

³⁶ Tamże, s. 13.

poprzez swoje przejawy sprawia, że ludzie są ze sobą powiązani nie tylko poprzez dobro, ale także i w złu. W tym miejscu wkracza twierdzenie Iljina postulujące jedność świata, w którym nie jest możliwe życie i funkcjonowanie człowieka w oderwaniu od innych. Relacje, które łączą ze sobą istoty ludzkie, nie przebiegają zewnętrznie względem nich, lecz tworzą wewnętrzną tkankę świata. Tak więc to, co w duszy dobroczyńcy bądź nikczemnika się dzieje, ma znaczenie poza nimi.

Jeden z argumentów przemawiających za powyższym sądem uwzględnia istnienie cierpienia w świecie. Widzialną konsekwencją działania zła w świecie jest cierpienie, którego istnieniu nie sposób zaprzeczyć. Filozofowie zwykle zgadzają się co do natury cierpienia. Samo nie jest traktowane ze szczególną przychylnością, choć są skłonni uznać, że przyczynia się również pozytywnie do rozwoju człowieka. Tutaj więc dochodzimy do ważnego pytania o źródło cierpienia w świecie i jego rolę zarazem. Iljin czyni wyraźne rozróżnienie wśród rodzajów cierpienia. Podstawą tego różnicowania jest wspomniane już wyżej rozpisanie różnych ról, które cierpienie może odgrywać. W jednym aspekcie bowiem nie sposób pominąć faktu, iż cierpienie może być złem zadawanym człowiekowi za sprawą drugiego. Drugi z kolei aspekt pozwala sądzić, że cierpienie ma znaczenie niejako wychowujące. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* jest zdania, że cierpienie jako takie wcale złem być nie musi, gdyż przyjęcie takiego stanowiska sprawiłoby zatrzymanie się w rozwoju na etapie naiwnego hedonizmu, a bez cierpienia życie człowieka pozbawione byłoby i treści znaczących, i sensu³⁷. Rzeczywiście, z jednej strony cierpienie traktowane jest jako ta niechciana, bo „gorsza”, składowa świata, z drugiej natomiast strony wydaje się być jego nieodłącznym elementem. Dla samego Iljina na pewno nieodzownym: „Nie cierpisz jeden, lecz wokół ciebie cierpi cały świat. (...) Cierpienia są dla nas czymś nieuniknionym; na tym polega nasz los i z nim powinniśmy się pogodzić. Naturalne jest pragnienie, aby były one zupełnie małe. Lecz trzeba uczyć się cierpieć *godnie i w uduchowieniu*. Na tym polega wielka tajemnica życia i sztuka istnienia na ziemi”³⁸.

Interesującym aspektem poglądów Iljina o intensywnym ujawnianiu się zła w świecie jest podkreślanie przezeń wagi, którą należy przywiązywać do istnienia szatana.

³⁷ Ten pogląd Iljina dokładnie wyłożony jest przez niego w pracy *Śpiew serca*, w której jak w żadnej innej książce filozof przedstawia swoją myśl w tym szczególnym świetle, którego wyraźnym źródłem są osobiste doświadczenia. Pewnych wyobrażeń dostarcza korespondencja Iljina z archimandrytą Konstantym, w listach do którego filozof pisze m.in. o swoich chorobach i cierpieniach z nimi związanych oraz daje wyraz swojej wobec nich postawie. Z pełną stanowczością można twierdzić, że filozof znosił cierpienia ze spokojem i spolegliwością, tłumaczoną przez niego samego wiarą i zaufaniem chrześcijanina.

³⁸ И. А. Ильин, *Полющее сердце. Книга тихих созерцаний*, www.iljin.ru z dn. 20.08.2004.

Konsekwencją unieważnienia jego roli jest pozorne jego unieszkodliwienie, przez np. „doprawienie mu gęby” infantylnego i dobrodusznego psotnika, co w efekcie doprowadziło do intensywniejszego jego panoszenia się w świecie. Dlatego też Iljin zwraca uwagę na szczególne miejsce, jakie zaczął zajmować diabeł w sztuce z początkiem XIX stulecia. Charakterystyczny jest bowiem dla niej ów romantyczny zachwyt wznoszony nad demonami i ludźmi o demonicznych cechach, przedstawianych jako jednostki wybitnie utalentowane, wyposażone w szczególne cechy osobowe, buntownicy będący „ucieleśnieniem »bólu istnienia«”³⁹. A takie igrające z wielce niebezpieczną materią zabiegi nie mogą przynieść innych konsekwencji, jak tylko poszukiwanie podstaw zła prowadzące do uznania istnienia demonicznego początku w samym Bogu. Demonizm, o którym tutaj mowa, nie jest jeszcze jednak tym ostatecznym krokiem w przepaść, gdyż rodzi się za sprawą człowieka i w człowieku, który wyrzekając się Boga, zaczyna bez Niego żyć. Człowiek demoniczny, pomimo że oddalający się od Boga, dość sprawnie posługuje się swoim rozumem w niebezpiecznej relacji z „księciem tego świata”, nieustannie raczej mając na uwadze, że igra z „czarnym ogniem”⁴⁰. Opętanie jeszcze się nie dokonuje, gdyż człowiek ów nie stał się jeszcze całkowicie posłusznym diabłu narzędziem.

Opętanie zaczyna się tam, gdzie wkracza obca człowiekowi siła, która poprzez przejęcie jego woli i wolności zaczyna nim władać. Iljin daje również opis wyglądu zewnętrznego człowieka przez diabła opętanego, bo człowieka opętanego zdradza jego spojrzenie, uśmiech czy głos nawet. Atrybutem zła jest przede wszystkim rozkład, agresywność, absolutnie zły cel, do którego diabeł bezwzględnie, za pomocą wszystkich środków zmierza, czy też wspomniana już wcześniej – agresywna *poszłość*. Zło dąży do całkowitego zawładnięcia człowiekiem: „człowiek satanistyczny zatracił siebie i stał się ziemskim instrumentem diabelskiej woli”⁴¹. Gdy człowiek jest duchowo zdrowy, wówczas ze wstrętem odwraca się od diabła i jego przejawów, jeśli jednak duch jego słaby jest, to zostaje przejęty i jemu podporządkowany. Człowiek staje się wówczas ludzką formą diabła, sam w niego się zmienia. Nie można, zdaniem Iljina, wyprowadzić żadnych pozytywnych cech, ani działań, ani aspektów zła. Jest ono absolutnie antagonistyczną siłą wobec dobra i Boga, prowadzącą do „anty-chrześcijaństwa”⁴².

³⁹ И. А. Ильин, *К истории дьявола*, [w:] *О грядущей России. Избранные статьи*, Н. П. Полторацкий (ред.), Совместное издание Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл 1993, s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 15.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

Filozofowie rosyjscy, a wśród nich Iljin, przekonani byli o tym, że w Rosji doświadczenie zła jest czymś dla niej swoistym. Iljin przekonuje, że jednym z przekleństw Rosjan i Rosji stał się komunizm. Zło pod jego postacią z wyjątkową intensywnością dane jest w czasach mu współczesnych, gdy eksplodowało z siłą szczególną. „Albowiem jałowe i bezowocne jest rozwiązywanie problemu zła, gdy nie ma się doświadczenia autentycznego zła; a naszemu pokoleniu doświadczenie zła jest dane ze szczególną siłą, po raz pierwszy jak nigdy dotąd. W rezultacie długo dojrzewającego procesu złu udało się obecnie uwolnić od wszelkich wewnętrznych rozłamów i zewnętrznych przeszkód, odkryć swoje oblicze, rozwinąć swoje skrzydła, wypowiedzieć swoje cele, zebrać swoje siły, uświadomić swoje drogi i środki; mało tego, ono jawnie siebie usankcjonowało, sformułowało swoje dogmaty i kanony, wysławiło swoją nie skrywaną już naturę i wyjawilo światu swoje duchowe jestestwo”⁴³.

* * *

Wprawdzie filozofowie spierają się co do natury zła i tego, czy zostanie ona ustalona, jednak zwykle bez zastrzeżeń zgadzają się, że złu, jakkolwiek zdefiniowanemu, sprzeciwić się należy. I w momencie, gdy wydaje się już, że spór został zażegnany, rozpala się na nowo. Tym razem dotyczy właśnie sposobu sprzeciwienia się złu.

4. Rozpoznanie zła w konfrontacji

Zmierzając do rozwiązania problemu, Iljin stara się być niezmiernie skrupulatny w swoich badaniach. A szczególnie wyraźnie widoczne jest to we fragmentach pracy mówiących o okolicznościach, w których zastosowanie siły wobec złooczyńcy jest, zdaniem Iljina, konieczne. W *O sprzeciwianiu się złu siłą* jest zauważalna silna tendencja autora do bezwzględnego zachowania nieskazitelnego porządku w dyskursie, którego celem jest uzasadnienie konieczności użycia, w pewnych szczególnych sytuacjach, siły po to, aby przeciąć nikczemność. Filozof nie chce, obawia się wręcz, że jeśli dwie, nawet tylko małe myśli przystawać do siebie nie będą, to trud jego cały pójdzie na marne jako zupełnie jałowy. Wszystkie pojęcia zdefiniować, a sytuacje uzupełniające i rozszerzające opis przedstawić w jak najbardziej klarowny sposób – oto cel, jaki sobie stawia. Zamiar jest szlachetny, ale czy rzeczywiście Iljin może go zrealizować? Jego skrupulatność rodzi podejrzenie, że boi się on powstania w jego własnym myśleniu szczeliny. Dąży do poukładania wszystkich swoich

⁴³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 7.

myśli w nienagannym porządku, jednej obok drugiej. Takie działanie daje efekt zadziwiający w zestawieniu ze świadomością, że problem zła w istocie swej jest jednym spośród tych, których rozwiązania nie da się jednak przedstawić w sposób całkowicie racjonalny.

W związku z problematyką zła pojawia się niezmiennie interesująca kwestia jego poznania. Jej waga polega na pewnej, być może niewielkiej trudności, choć ma ona swoje konsekwencje w postawie człowieka wobec zła. Oznaką interesującej nas tutaj kwestii jest pytanie o to, czy poznając zło, człowiek może mu nie ulec, pozostać odpornym na jego działanie, co umożliwi z kolei podjęcie skutecznej z nim walki. Pytanie to rodzi się także wówczas, gdy pojawia się świadomość specyficznie pojmowanego przez Rosjan, jak i samego Iljina oczywiście, sposobu poznawania⁴⁴. Chodzi tutaj o tzw. poznanie integralne, czyli angażujące wszystkie władze poznawcze człowieka i szczególne pojmowanie relacji podmiot – przedmiot, której dualizm zostaje przewyżczony za sprawą osiąganą na zasadzie miłości tożsamości obu elementów relacji poznawczej. Jerzy Kapuścik formułuje krótką definicję poznania integralnego: „Tymczasem chodzi o znacznie więcej, o to mianowicie, żeby nie tylko umieć opisać fakty i zjawiska zewnętrzne wobec podmiotu, lecz znaleźć klucz do tego, co łączy nasz rozum z »rozumem rzeczy«, inaczej mówiąc – to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, podmiot i przedmiot świadomości”⁴⁵. O ile świadomość tego, że podmiotem jest człowiek, jest czymś naturalnym, o tyle uzupełnić należy pojmowanie przedmiotu. Jedynym autentycznym przedmiotem poznania jest oczywiście Bóg. Z tego więc względu należałoby raczej zrezygnować z mówienia o „poznawaniu” zła na

⁴⁴ Iljin w swoich pracach, które powstały na przestrzeni wielu lat zachowuje godną podziwu konsekwencję, ale jest też i tak, że niezmiennie kateryczny ton tak charakterystyczny dla pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* ulega złagodzeniu, m.in. w książce *Aksjomaty doświadczenia religijnego*. Dotyczy to również sądu Iljina o poznaniu Prawdy, o którym filozof w *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie pisze w kategoriach nieskończonego procesu, lecz zwraca uwagę na stan oczywistości osiąganą w wyniku świadomości religijnej. Możemy też sądzić, że ów stan oczywistości raz traktowany jest przez Iljina jako kategoria węższa od kategorii wiedzy, ale wystarczająca do sprzeciwiania się złu siłą, w innym natomiast miejscu dostrzegamy w oczywistości owoc całego duchowego wysiłku człowieka, wysiłku, który odkrywa Przedmiot poznania (czy też istnienie doskonałego przedmiotu poznania). Podobnego zdania, jak się sądzi, był także Mikołaj Łoski: „Zdaniem Łoskiego zrozumieć zło można jedynie w jego związku z dobrem. Dobro i zło, pozytywne i negatywne wartości są pojęciami najogólniejszymi, nie dającymi się zdefiniować. Dlatego odróżnienie dobra od zła dokonuje się intuicyjnie, na podstawie bezpośredniego oglądu. Dzięki takiemu rodzajowi poznania rozumiemy lub czujemy, że jedne wartości zasługują na moralną aprobatę, a inne na potępienie. Łatwo jednak popełnić błąd w ocenie konkretnych ludzkich czynów. Musimy zatem odkryć absolutne dobro, które będzie stanowiło ostateczne kryterium dla ferowania ocen moralnych” (J. Pawlak, *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego* [w]: *Studia z dziejów filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 116). Na marginesie niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na rzecz interesującą, którą przytaczamy jako ciekawostkę, a mianowicie Mikołaj Łoski, autor klasycznego już opracowania *Historia filozofii rosyjskiej*, przy okazji omawiania poglądów Iljina nie wspomina o wrzawie, jaką *O sprzeciwianiu się złu siłą* wywołało. Nasuwa to przypuszczenie, że pogląd samego Łoskiego korespondował z propozycją Iljina.

⁴⁵ J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, wyd. cyt., s. 34.

rzecz wyrażenia – „rozpoznanie” zła. Rozróżnienie to ma dwie przyczyny. Formalna i mniej istotna wiąże się z uznaniem Iljina, że w istocie nie złu poświęca swoją pracę, lecz dobru i walce z tym, co jest mu przeciwstawne i wrogie. Druga z kolei przyczyna wypływa z przekonania, że aby złu się sprzeciwiać, nie jest konieczne, a wręcz niedopuszczalne jest, wchodzenie w tożsamość z nim, bo spowodować to może tylko zagarnięcie człowieka przez owo zło.

Utożsamienie poznania z myśleniem jedynie prowadzi, zdaniem Iljina, do intelektualizmu. Jest on błędem poznawczym, gdyż powoduje oddalanie się od bytu i bycia, uniemożliwiając jednocześnie działanie. Biorąc już tylko pod uwagę świat empiryczny, okazuje się, że takie pojmowanie rzeczywistości stanowi jedynie niewielki wycinek rzeczywistości pełnej i autentycznej. Zawężenie pojmowania bytu do sfery zjawiskowej jest wynikiem trywializacji bytu w ogóle.

„Opętanie” przedmiotem, które opisuje akt poznania akceptowany przez Iljina, związane jest z miłością. Jest to oczywiste w świetle uznania, że jedynym autentycznym przedmiotem poznania jest Dobro. A jeśli przedmiot uczynimy zło, wówczas powstaje niebezpieczna dwuznaczność nakazująca kochać zło. Jak już wiadomo, dla Iljina zło jest przede wszystkim anty-duchową siłą, jest przeciwieństwem dobra, skłonnością ducha, którą charakteryzuje odraza do dobra, a celem jej jest rozpad i zniszczenie. A to jest sprzeczne z jakimkolwiek porządkiem. Iljin pisze: „Tak, nikt nie jest powołany do tego, aby kochać zło jako takie, albo złego człowieka jako takiego, i jeśli pojmować diabła jako autentyczny i czysty ośrodek zła, to miłość do diabła i jego diabelstwa powinna być uznana za absolutnie przeciwstawną istnieniu”⁴⁶. I dlatego nie ma potrzeby i konieczności, a nawet wręcz przeciwnie, nie można wchodzić w tożsamość ze złem, konstruując akt jego poznania, lecz zgodnie z poczynionym powyżej rozróżnieniem skoncentrować się raczej należy na jego rozpoznaniu. Autentyczne poznanie zła jako wejście w tożsamość z nim nie jest konieczne. Wystarczające niekiedy staje się tylko uznanie, że ono istnieje, wynikające ze świadomości jego działania.

W jednym przypadku Iljin dopuszcza możliwość dokonywania się aktu poznania zła, w którym rzeczywiście zło poniekąd wprost staje się przedmiotem tego poznania. Kwestia poznania zła w ścisły sposób wiąże się z miłością i jej rolą. Ich powiązanie najwyraźniej widoczne jest w pewnej szczególnej sytuacji doświadczenia zła. Taki związek jest możliwy,

⁴⁶ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 78.

albowiem Iljin pojmuje poznawanie jako wchodzenie w tożsamość z przedmiotem („opętanie” przedmiotem poznania). Jeśli mamy na uwadze to, że Iljin za główny przedmiot poznania uważa Boga, czy mówiąc inaczej, rzeczywistość duchową, to pogląd Iljina nie stanowi tutaj jakiegoś szczególnego „wybryku” rozumu filozofa. Natomiast jeśli za niewiadomą, którą przedmiot poznania na początku drogi poznawczej jest zawsze, podstawimy zło, wówczas pytanie wraz z odpowiedzią na nie, pytanie o możliwości jego poznania, staje się niezmiernie intrygujące. Jedynie pewne niezbędne okoliczności pozwalają człowiekowi na takie poznanie zła, którego konsekwencją nie będzie zarażenie się nim. Iljin daje tego przykład w poniższym fragmencie: „Oczywiście, człowiek silny duchem może zdecydować się na to, aby *przyjąć* diabła z całym jego autentycznym diabelstwem, dopuścić do swej duszy jego czyste zło, aby zbadać, poznać i zdobyć mądrość; on może nawet doprowadzić to badanie do pewnej kunsztownej tożsamości, odrzucając dla tego męczącego i ohydneho doświadczenia tkankę swojej duszy i siły swojej osoby”⁴⁷. Nie jest to bezpieczna droga, nie jest to doświadczenie, które przemija bez konsekwencji, lecz ciężka próba, której poddać się może tylko człowiek silny duchem, którego woła nie poddawszy się złu dzięki mądrości, którą zdobywa, ostatecznie zło odrzuca. Uzasadnienie dopuszczalności i możliwości opisanej sytuacji jest, według Iljina, tylko jedno, a mianowicie cel temu przyświecający – sprzeciwienie się złu.

Na użytek wyczerpującego przedstawienia filozoficznego pomysłu Iljina, odnoszącego się do zła, jego poznania, rozpoznania i walki z nim, można się pokusić o „matematyczne” działania, o dodawanie i odejmowanie. Cóż należało więc odjąć bądź dodać? I co może być przedmiotem tych działań? Zabieg ów jest w zasadzie oczywisty i nieskomplikowany. Wydaje się, że należy, zdaniem Iljina, mieć nieustannie na uwadze właściwy i jedyny przedmiot poznania, czyli Boga i Dobro, wszystko bowiem, co jest temu przeciwne lub nawet różne od Przedmiotu, należy uznać albo za nieautentyczne, albo za złe. Wszelkie „nie” wypowiedziane dobru staje się furtką dla zła. „Nie” dla dobra, „nie” postawione przed „dobrem” jest co najmniej obojętnością wobec niego, a to w efekcie przybliżać może do zła. „Nie” dla zła natomiast jest wyrazem dążenia do dobra, choć „nie” przed „złem” postawione nie czyni je dobrem. Takie oto ujęcie relacji dobra i zła w poglądach Iljina wyraźnie opisuje postawę filozofa wobec dopuszczalności i zasadności przymusu fizycznego.

⁴⁷ Tamże.

Problem dopuszczalności sprzeciwu wobec zła w poglądach Iljina pojawia się w związku z pewną niezwykle interesującą kwestią, już przywoływaną, lecz której szersze przedstawienie i wyjaśnienie powinno uwypuklić intencje filozofa. Iljin pisząc o sprzeciwianiu się złu za pomocą siły, porusza się jednak, pomimo swych intencji, na dwóch poziomach. Z jednej strony formułuje bowiem problem sprzeciwiania się złu za pomocą siły jako problem w istocie swej religijno-metafizyczny. Jest to jeden i podstawowy, zdaniem Iljina, aspekt. Natomiast uznanie, że problem ów może być i jest zresztą przez większość filozofów formułowany tylko jako moralno-praktyczny, tworzy faktycznie, zdaniem Iljina, pozór ważnego zagadnienia. „Cały problem polega bowiem na tym, że *moralna i szlachetna* dusza szuka w swojej *miłości – religijnie słusznej, wolitywnej* riposty na intensywny napór *zewnątrznego zła*. Wyjaśniać ten problem inaczej – znaczy omijać albo zdejmować go z dyskusji”⁴⁸. Za pomocą między innymi tych słów Iljin zdaje się scalać dwa aspekty – religijny i praktyczny – nurtującego go problemu.

Wydaje się, że poczynione przez Iljina rozróżnienie i wyraźne rozłożenie akcentów pozwala na jasne wytyczenie granic zagadnieniu. Trudności pojawiają się bowiem już w momencie, gdy wypracować należy warunki sprzeciwiania się złu siłą. W jaki sposób można więc odnosić zdefiniowany na poziomie religijno-metafizycznym problem tego sprzeciwiania się do sfery praktycznej, czy dokładniej moralno-praktycznej, jak nazywa ją Iljin. Czym innym bowiem jest prosta definicja dobra i zła formułowana przez Rosjanina, a czym innym zdają się być okoliczności, w których złu sprzeciwiać się należy. W zasadzie trudności te są wprzęgnięte w problematykę dobra, zła i walki z tym ostatnim. Iljin stara się pogodzić „teoretyczny”⁴⁹ aspekt z praktycznym w sposób dość oczywisty, a mianowicie poprzez wyprowadzenie drugiego z pierwszego jako fundamentalnego, ale to ostatecznie staje się oczywiście źródłem wątpliwości odbiorców poglądów Iljina.

Próbując rozwiązać lub znieść trudności, które przed nim się pojawiają, Iljin obiera dwie drogi. Jedną z nich jest, jak już zostało wspomniane, uznanie, że przedstawiona przez niego problematyka powinna zostać ujęta w kategoriach religijnych i metafizycznych, gdyż dobro i zło są kategoriami religijno-metafizycznymi. Na drugą wkracza uznając, że wobec

⁴⁸ Tamże, s. 42.

⁴⁹ Używamy tutaj cudzysłowu z intencją następującą. W świetle poglądów Iljina nie można oczywiście uznawać kwestii dobra i zła w aspekcie teoretycznym, gdyż jego zdaniem dobro istnieje realnie determinując byt. I dlatego nie może być ono traktowane jako kategoria teoretyczna, lecz w pełni żywotna w swoim realnym istnieniu i życie determinująca. Wzięcie w cudzysłów terminu „teoretyczny” ma na celu jedynie zaakcentowanie trudności, które powstają w momencie zestawienia formuł problemu sprzeciwiania się złu siłą, jako religijno-metafizycznego i moralno-praktycznego.

panoszącego się zła w świecie (czy raczej wobec zła wylewającego się w złych czynach do świata zewnętrznego) należy dopuszczać stosowanie siły (wkraczamy w ten sposób w obszar rozważań moralno-praktycznych). Te dwie drogi powinny ostatecznie oczywiście łączyć się, tworząc jedną, jednakże ich ostateczne zbiegnięcie się, możliwości tego zbiegnięcia się, pozostawiają miejsce na wątpliwości. Ich obrazu powinno dopełnić przekonanie Iljina o tym, że siłą nie można nikogo do dobra nakłonić. Myśl ta rzeczywiście funkcjonuje na obszarze religijno-metafizycznej refleksji. Ale złu należy się sprzeciwiać i myśl ta nie wywołuje istotnych wątpliwości, ponieważ intuicja sama już podpowiada, iż sąd ów jest prawdziwy i słuszny. Przy czym oczywiście intuicja pozostaje bezradna wobec zasadności stosowania siły, kojarzonej ze złem w imię dobra. Sam problem jednak zostaje przeniesiony – i możliwe, że dzieje się tak wbrew intencjom Iljina – na obszar moralno-praktyczny. Przecież siłowy sprzeciw, zdaniem Rosjanina, nie pomnaża dobra w świecie, a jedynie może powstrzymać rozprzestrzenianie panoszącego się w świecie zła. Nie jest to konkluzja ostateczna, gdyż nie bierze ona jeszcze pod uwagę fundamentalnego znaczenia miłości, uwzględnionego również w *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

5. W imię miłości

„Fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka wbrew jego woli pojawia się w życiu za każdym razem, gdy wewnętrzny samorząd sprzeniewierza się mu i nie ma psychiczno-duchowych środków, aby zapobiec nieprawidłowym następstwom błędu albo złej namiętności. Ma rację ten, kto znad przepaści odepchnie nieuważnego podróżnika, kto wzburzonemu samobójcy wyrwie pęcherzyk z trucizną, kto w czas uderzy po ręce przymierzającego się do strzału rewolucjonistę, kto w ostatnią minutę zbije z nóg podpalacza, kto wygoni ze świątyni bluźniących bezwstydników, kto rzuca się z bronią na grupę żołnierzy gwałcących dziewczynę, kto zwiąże człowieka niepoczytalnego i poskromi opętanego nikczemnika. Czyż on okaże zło? Nie – potępienie, oburzenie, gniew i prawdziwą wolę powstrzymania obiektywizacji zła. Czy będzie to podeptaniem duchowych fundamentów człowieka? Nie, lecz ich wolitywnym umocnieniem i wolitywnym ich wywołaniem w drugim człowieku, który wykazuje brak własnych zasad. Czy będzie to akt niszczący zjednoczenie w miłości? Nie, gdyż będzie to akt słusznie i mężnie ujawniający

duchowe rozróżnienie złoczyńcy i dobroczyńcy. Czy będzie to zdrada wobec Bożego dzieła na ziemi? Nie, lecz słuszne i ofiarne służenie mu”⁵⁰.

Przytoczony powyżej fragment dobitnie uwypukla sytuację, w których, zdaniem Iljina, konieczne jest użycie siły, aby powstrzymać dokonywanie się złego czynu. I oczywiste jest, że gdyby podważać zasadność siłowego reagowania w opisywanych okolicznościach, wówczas jedynie narazić się można na śmieszność. Przy czym należy pamiętać, iż niezbędne staje się uzasadnienie siły, skoro wątek ów zostanie podjęty.

W jaki więc sposób Iljin prowadzi swą myśl, aby roszczeniom rozumu filozofa stało się zadość? W pierwszym rzędzie należałoby odwołać się do jego stanowczego twierdzenia, że nie można za sprawą siły odmienić duchowego życia człowieka, jego duchowej postawy. Wbrew powierzchownej opinii Iljin odżegnuje się faktycznie od uznania, że siła może sprawić, aby złoczyńca przeszedł duchową przemianę, gdyż przymus jako siła fizyczna bezpośrednio nie może stać się źródłem dobra. „Jeśli »człowiek« i »zło« w nim nie są jednym i tym samym, to czyż nie trzeba oddziaływać na »człowieka« tak, ażeby to działanie zbawiennie przekazane zostało właśnie »złu« w nim żyjącemu? Jednym przymusem nie można zwyciężyć zła; ale czy wyprowadzamy z tego pełną pogardę dla przymusu?”⁵¹. Twierdzenie to wyraźnie wskazuje na zachowanie przez Iljina konsekwencji w formułowaniu problemu sprzeciwiania się złu siłą na obszarze religijno-metafizycznym. Przy czym jednocześnie kwestią problematyczną staje się konieczność generowania sprzeciwu siłowego. Iljin z pewnością miał tego świadomość. Przemawia za tym bowiem wypracowana przez niego niezwykle skrupulatna klasyfikacja przymusu. W niej to Iljin wyróżnia następujące formy przymusu: przymus psychiczny, przymus fizyczny, samo-przymus, zapobieżenie i przecięcie działania złoczyńcy, gdzie przymus jest czymś różnym od przemocy, przeciwko której należy oczywiście protestować. Zdaniem Iljina postawienie znaku tożsamości między przymusem i przemocą sprawia, iż pozytywne rozstrzygnięcie problemu sprzeciwiania się złu siłą staje się wskutek pozornego zapętlenia niemożliwe.

Swoje twierdzenie o dopuszczalności zastosowania przymusu wyprowadza Iljin z przeświadczenia, że zarówno człowiek sam wobec siebie stosuje przymus, jak i wszyscy ludzie stosują przymus wobec siebie nawzajem. A fakt ów wiąże na przykład z procesem wychowania, gdyż proces wychowawczy Iljin kojarzy ze stosowaniem przymusu wobec wychowanka, bo wychowanie nie jest samo-wychowaniem tylko, lecz kształtowaniem

⁵⁰ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 34.

⁵¹ Tamże, s. 17.

człowieka przez stosowanie wobec niego właśnie różnych form przymusu. Przy czym filozof rozszerza zakres procesu wychowania uznając, że nieustannie ludzie wychowują się wzajem. „Wychowują siebie każdym swoim przejawem: odpowiedzią i intonacją głosu, uśmiechem i jego brakiem, przyjściem i odejściem, zawołaniem i milczeniem, prośbą i żądaniem, kontaktem i bojkotem”⁵². Skoro tak, to wychowaniem jest również, zdaniem filozofa, odwodzenie złoczyńcy od wykonania powziętego zamiaru wypełnienia nikczemności. Wychowaniem jest także przecięcie czynu złego, gdy ten już począł się realizować. Wychowaniem jest także unieszkodliwienie złoczyńcy, gdy wszelkie uprzednio podjęte działania (np. perswazja) nie poskutkują. I choć zastosowanie siły wobec człowieka czyniącego zło nie jest oczywistym pomnażaniem dobra i prostym umniejszaniem zła w świecie, ale na pewno jest ostatecznym środkiem udaremnienia przeistaczania się złych zamiarów nikczemnika w zły czyn, gdyż: „Przymusem trzeba nazwać takie *narzucenie woli na wewnętrzny lub zewnętrzny układ człowieka, które nie zwraca się bezpośrednio do duchowego widzenia i przyjęcia go przez duszę w miłości, lecz stara się zmusić ją do określonego działania lub je uprzedzić*”⁵³.

Zastosowanie siły fizycznej w walce ze złem jest przez Iljina uznane za konieczne i usprawiedliwione przy obecności wszystkich ściśle określonych okoliczności. Jeśli jeden z pięciu wyszczególnionych przez Iljina warunków nie jest spełniony, wówczas zastosowanie siły fizycznej jest bezzasadne.

Pierwszą okolicznością jest obecność autentycznego zła, czyli złej woli ujawniającej się w zewnętrznym złym czynie. Wola taka jest przez Iljina definiowana jako anty-duchowa i przeciwna miłości stanowiącej fundament i istotę jedności ludzi. A skoro tak, to owa anty-duchowa wola człowieka w pełni swej skierowana jest przeciwko tej realnie istniejącej duchowej jedności.

Kolejnym warunkiem, który zaistnieć musi, aby problem sprzeciwienia się złu za pomocą siły został poprawnie sformułowany i rozstrzygnięty, jest właściwe rozpoznanie zła. Już na samym początku w zakres tego poznania wchodzi świadomość, że ono istnieje i przejawia się w złych czynach. I dopiero taka postawa może zaowocować początkiem właściwej proporcji w widzeniu zła i walki z nim. Jeśli w człowieku brak jest owej świadomości obecności zła i jego panoszenia się w świecie, wówczas zdaje się on nie zauważać żadnej konieczności sprzeciwienia się mu: „Zrozumiałe jest, że człowiek, który

⁵² Tamże, s. 24.

⁵³ Tamże, s. 17.

odwraca się, nie widzi, nie pojmuje, nie docieka, nie może rozwiązać problemu, albowiem *gasi go w sobie samym*, uwalnia się od jego brzemienia, stępia jego ostrość i mękę, a sobie umniejsza prawo uczestnictwa w jego osądzeniu i w następstwie tego wszystkiego jego sądy dotyczące danej kwestii okazują się albo niekompetentne, jak sądy o barwach dopełniających wypowiedane przez człowieka od urodzenia ślepego, albo scholastyczne, jak sądy rezonera o nie sprawdzonych, wymyślonych okolicznościach”⁵⁴.

Następnym, trzecim spośród warunków prawidłowej interpretacji omawianego problemu jest niezbędność obecności „autentycznej miłości do dobra”⁵⁵ w człowieku, który staje w obliczu złego czynu. Mówiąc inaczej, lecz zgodnie z intencjami Iljina, należy mieć przed oczami duszy dobro jako jej cel podstawowy, jedyny i ostateczny. Gdy pojawia się świadomość istnienia zła, wówczas człowiek ją posiadający traci naprawdę subiektywną niezależność (musi wyjść poza swoją subiektywność), gdyż takie okoliczności stawiają życie człowieka w wymiarze, jak pisze Iljin, „jego własnego być albo nie być”⁵⁶. Jeśli jednak dzieje się inaczej, znaczyć może to tylko, że dusza, a raczej duch tego człowieka są niedojrzałe i nieprzygotowane do powstrzymania złego czynu.

Po czwarte, do aktywności duszy i ducha człowieka dołączyć się powinna wola, która nie będąc oddzielona od świata, nie może pozostawać wobec zachodzących w nim procesów bierna, powstrzymując się od chcenia powstającego z powyżej opisanej świadomości. Człowiek nie może powstrzymywać swojej woli przed wdrożeniem się w konglomerat aktów, którymi są działania ludzi. Jeśli jednostka nie jest aktywna, nie jest zdolna do podjęcia decyzji, to nie może ani stawiać problemu, ani tym bardziej go oceniać. Iljin myśl tę formułuje w następujących słowach: „Nie może go stawiać dlatego, że problem dla niego nie istnieje, nie wypada mu go rozwiązywać dlatego, że dla niego jest on rozstrzygnięty w sensie negatywnym. I wszystko, co może słusznego w tej kwestii powiedzieć, to otwarcie przyznać się do własnej niekompetencji i z góry podjąć decyzję powstrzymywania się przed udziałem w dyskusji nad nim”⁵⁷. Przy czym pamiętać należy, że dla Iljina wola, która nie jest oświecona i uświęcona przez miłość, jest narzędziem martwym, a wręcz niebezpiecznym. Albowiem wola, która jest martwa i bierna, już oddaje się we władanie zła, pozbawiona autonomii staje się jego narzędziem.

⁵⁴ Tamże, s. 38.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 39.

Piątym i ostatnim warunkiem prawidłowego postawienia problemu jest uznanie, że przymus fizyczny jest rozwiązaniem ostatecznym, gdy inne formy oddziaływania na złoczyńcę okazały się nieskuteczne.

Z jednej strony Iljin opisując warunki postawienia problemu i zbudowania sprzeciwu wobec zła, zdaje się opisywać okoliczności jednego faktu, jednej sytuacji, ale taka interpretacja intencji filozofa będzie uproszczeniem, bo opis ów czyniony jest w szerszej perspektywie, wykraczającej poza zwykłe i oczywiste powstrzymanie działania nikczemnika. Przedstawione powyżej warunki zastosowania siły wobec złego czynu zdają się jedynie wyczerpywać praktyczny aspekt podjętego przez Iljina problemu, stanowią bowiem jakby wytyczne, które pomagają dać odpowiedź na rodzące się w stojącym w obliczu złego czynu człowieku.

Iljin formułuje moralne postulaty, jak już zostało powiedziane, przede wszystkim na obszarze religijno-metafizycznym. Skoro tak, to należy przyjrzeć się tym fragmentom *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w których filozof poświęca swą uwagę nauce Chrystusa. I czyni to tak naprawdę w niewielu miejscach swojej pracy, dochodząc do wniosku, iż sprzeciwianie się złu siłą nie jest sprzeczne z naukami ewangelicznymi. Za takim stwierdzeniem mają przemawiać liczne fragmenty Ewangelii, do których Iljin odsyła, a w których mowa jest o surowości Chrystusa i o tym, że miłość nie powinna być kojarzona z tkliwością i czułością tylko. Zdaniem Iljina, gdy Chrystus nawołuje do kochania wrogów, to należy słowa te odnosić jedynie do miłości wrogów indywidualnych, podobnie jak przebaczenie krzywd jest przebaczeniem krzywd osobistych. Gdy zgodnie z intencjami Iljina rozszerzy się interpretację słów: „Słyszeliście, że powiedziano: *Będiesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują”⁵⁸, wówczas należy uznać, że nie oznaczają one nakazu wybaczenia wrogom Boga – Dobra. Jeśli więc przyjęte zostaje takie twierdzenie, wówczas jego konsekwencją jest uznanie dopuszczalności surowych kar i stosowania siły wobec nikczemników. „Ten spośród ludzi, kto mówi, że »kocha« »wszystko« albo »wszystko bez wyjątku«, ten albo popełnia błąd w samopoznaniu, albo w rzeczywistości nie kocha niczego i nikogo”⁵⁹.

Pisząc o konieczności sprzeciwiania się złu siłą, Iljin bacznie przygląda się miłości, której znaczenie wyklada w kilku krótkich twierdzeniach, wyprowadzanych jako wnioski z

⁵⁸ Mt 5,43; przekład Biblii Tysiąclecia.

⁵⁹ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 77.

dwóch przykazań o miłości. „Miłość jest popędem i siłą, lecz jakże często popęd odciąga, a siła jest trwoniona na próżno albo wewnętrznie wypacza się w pogoni za fałszywym celem... Miłość jest przyjęciem, ale nie wszystko, co przyjemne – jest duchowo do przyjęcia. Miłość jest współczuciem, ale czy wszystko na nie zasługuje? Miłość jest jakby jakimś wzruszającym śpiewem wydobywającym się z głębi, lecz głębia nie uduchowionego instynktu może wzruszać się pokusą i śpiewać od upajania się grzechem. Miłość jest zdolnością do zjednoczenia i utożsamienia się z kochanym, ale zjednoczenie na nędznym poziomie wyczerpuje i stopniowo gasi samą tę zdolność, a utożsamienie się ze złem może pochłonać i wypaczyć błogosławieństwo miłości. Miłość jest twórczością, ale czy jest obojętne, jakie jest dzieło tworzącego?”⁶⁰.

Miłość, zdaniem Iljina, nie jest i być nie może tkliwym uczuciem, której jedynym narzędziem jest radosna i wszystko przyjmująca aprobata. Treść tego rodzaju miłości wyczerpuje jeden tylko i najniższy zresztą stopień miłości, gdy treścią jej jest uczucie przyjemności dostarczane poprzez obecność tego, co wydawać się może dobre. „W człowieku duchowo nierozwiniętym i bezradnym »miłość« zaczyna się tam, gdzie coś mu się »podoba« albo gdzie jest mu z jakiegoś powodu »przyjemnie«. Wtedy ona przepływa na płaszczyźnie pozbawionego ducha »tak« i dąży do maksymalnej wewnętrznej i zewnętrznej przyjemności. Ta pozbawiona ducha miłość najczęściej odwrócona jest od woli i rozumu, a zwrócona ku wyobrażeniu i emocjonalnemu doznawaniu”⁶¹.

Iljin zwraca uwagę na istnienie miłości tzw. negatywnej, która nakazuje zawiesić własne dążenie do doskonałości pojmowanej jako cnotliwość, w imię stojącego wyżej dobra, co prowadzić może do odtrącania niższych celów. Miłość negatywna to miłość niosąca dezaprobatę dla złych ludzi i złych czynów. Miłość, której celem nie jest zaspokojenie dążenia do osiągnięcia przyjemności, lecz surowa ocena tego, co złe. Troska o własną moralną nieskazitelność w działaniu, rozumianą jako powstrzymywanie się od stosowania przymusu fizycznego, musi być poświęcona w obliczu konieczności przecięcia złego czynu. Powstrzymywanie się przed reakcją siłową jest sprzeniewierzeniem się postulatowi miłości jako takiej. Dlatego też Iljin uznaje, iż użycie miecza nie jest wbrew chrześcijaństwu.

⁶⁰ Tamże, s. 74.

⁶¹ Tamże, s. 82.

6. Przykazania miłości

Próbując rozstrzygnąć, czy należy sprzeciwiać się złu siłą, i rozpatrując ten problemat przy wzięciu pod uwagę przykazania o miłości, Iljin pokonuje swoje wątpliwości, dając następującą odpowiedź: „Prawdziwy sukces człowieka zaczyna się wtedy, gdy jego pragnienie upodabnia się do boskiego Przedmiotu albo, inaczej, gdy promień Doskonałego przenika duszę człowieka do samego dna jego gorejącego centrum uczuciowości. Wtedy człowiecze pragnienie zaczyna z głębi świecić przenikającymi ją boskimi promieniami i sam człowiek staje się częścią boskiego ognia. Może stać się to jednak wtedy, gdy człowiek może osiągnąć i urzeczywistnić dwa przykazania Chrystusa o miłości w ich wzajemnym związku i konsekwencji.”⁶²

Dowodząc dopuszczalności sprzeciwiania się złu siłą, Iljin przywołuje znaczenie miłości do Boga i do bliźniego. Pierwsza przybiera u niego formę pragnienia doskonałego Przedmiotu. Drugi natomiast rodzaj miłości, zdaniem Iljina, oprócz zwyczajowego jej rozumienia może przybierać też formę miłości negatywnej, odrzucającej zło i zło w nim tkwiące, która to miłość nakłada na człowieka zobowiązanie powstrzymywania złych czynów, a co za tym idzie rozprzestrzeniania się zła w świecie. Przesłanką do miłości negatywnej jest dla Iljina uznanie, iż miłość bliźniego to przede wszystkim miłość do jego człowieczeństwa, które ma swoje źródło w boskości pod postacią ducha. I za sprawą tego człowiek i jego istnienie nabierają wielowymiarowości, gdyż realizuje się ono na poziomie biologicznym, emocjonalnym, psychicznym i duchowym⁶³. Filozof przydaje oczywiście znaczenie fundamentalne temu pierwszemu rodzajowi miłości, to ona bowiem staje się podstawą miłości do bliźniego. Dla Iljina znaczenie pierwszorzędne mają słowa zawarte w Ewangelii św. Mateusza: „Gdy faryzeusze dowiedzieli się, że zamknął usta saduceuszom, zebrali się razem, a jeden z nich uczony w Prawie zapytał Go, wystawiając Go na próbę: »Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?« On mu odpowiedział: »Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim

⁶² Tamże, s. 74.

⁶³ Potoczne rozumienie konstytucji człowieka nakazuje uznawać, że składają się na nią ciało i dusza. W swoim rozumieniu tego zagadnienia Iljin sięga do bogatej tradycji prawosławnej i filozofii rosyjskiej, które nakazują ujmować człowieka jako byt cielesny, psychiczny i duchowy. Tutaj pojawia się pewne utrudnienie, jeśli idzie o terminologię, albowiem u Iljina pojawiają się następujące pojęcia – *душевный* i *духовый*, które odnoszą się do wewnętrznego życia człowieka. Na język polski przetłumaczmy oba jako „duchowy”, ujednolicając ich znaczenie. Natomiast na dostrzeżenie różnicy między nimi pozwala nam wprowadzenie rozumienia duszy jako ośrodka uczuciowości i życia psychicznego, podczas gdy duch, który jest fundamentem człowieczeństwa stanowi o ludzkim życiu jako wielokierunkowym ruchu opartym na wolności. Duch nie stanowi jakiegoś atrybutu bądź stanu człowieka, lecz przenika całe ludzkie jestestwo.

umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: *Będiesz miłował swego bliźniego jak siebie samego*. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy» (Mt 22, 34).

Tak więc należy zastanowić się nad tym, czy w sposób zasadny Iljin wiąże pewną jednak gradację ważności przykazań miłości z dopuszczalnością sprzeciwiania się złu za pomocą siły. Oczywiście rozumowanie filozofa nie prowadzi do uznania takiego związku, ale stanowi poważny argument za koniecznością niekiedy (w sytuacjach skrajnych) zastosowania siły fizycznej. Jest też czymś oczywistym, że samo rozstrzygnięcie tego ważkiego i niemalże palącego problemu wiąże się nie tylko z interpretacją przykazań miłości, ale stoją za tym inne fundamentalne kwestie, które pozwalają na przyjęcie bądź odrzucenie określonych rozwiązań. Należy bowiem wziąć pod uwagę także koncepcję Boga i człowieka, które wskazują na konieczność podjęcia filozoficznego wyboru ściśle określonego twierdzenia.⁶⁴

W pracy *Droga odnowy duchowej* Iljin miłości także poświęca jeden z rozdziałów. Książka ta jest łagodniejsza w swej wymowie od *O sprzeciwianiu się złu siłą*, bo w niej to filozof stawiając diagnozę współczesnych mu czasów podaje propozycję odnowy duchowego życia człowieka, nie odwołując się już do konieczności użycia siły wobec panoszącego się w świecie zła. Perspektywa, z której zdaje się na swoje czasy patrzeć Iljin, jest szersza i już zupełnie pozbawiona wymiaru politycznego, ale diagnoza jest tak samo zdecydowana: świat znajduje się w głębokim duchowym, religijnym i narodowym kryzysie. To, na co zwrócić tutaj należy uwagę, to rozumienie miłości, bo nie zmieniło się ono szczególnie od tego zawartego w książce *O sprzeciwianiu się złu siłą* i pewne twierdzenia filozof powtarza, a przy tym pozwala ono szerzej spojrzeć na tę kategorię w rozumieniu Iljina. Biorąc pod uwagę to zagadnienie, najbardziej interesująca jest kwestia, w jaki sposób i na ile pojmowanie miłości filozofa koresponduje z miłością, której treści wyłożone są w Ewangeliach.

⁶⁴ Literalna interpretacja Kazania na Górze nie przynosi na pewno zadowalających odpowiedzi na pytania o zasadność i dopuszczalność użycia siły (pojmowanej jako zło) wobec zła. Mowa tutaj o propozycji Tolstoja, której krytyka, przeprowadzona przez Iljina przedstawiona jest w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Zresztą nie idzie tutaj tylko o pogląd Tolstoja, ale w ogóle o możliwość interpretacji oraz przeprowadzenia racjonalnego dyskursu, w wyniku którego można by było osiągnąć filozoficzną i teologiczną jasność w pojmowaniu i wytyczeniu granic między tym, co boskie i ludzkie, między przykazaniami i prawem boskim a działaniem, które bezsprzecznie naraża człowieka na nieustannie piętrzące się przed nim trudności w dokonywaniu wyborów i przekładania ich na działanie. To tylko uwaga na marginesie, bo jasne jest, że nie musimy dowodzić bezzadności ludzkiego umysłu, która objawia się szczególnie intensywnie, gdy chce dać odpowiedź na pytania najtrudniejsze, bo fundamentalne.

Dla Iljina miłość jest przede wszystkim koniecznym narzędziem duchowego doświadczenia. W pierwszej kolejności filozof odwołuje się do Platona i mówi o różnych przedmiotach tego pragnienia, którego wyższym i ostatecznym celem jest miłowanie czegoś, co przewyższa samego człowieka. Miłość pierwszego rodzaju (Iljina nazywa ją instynktowną czy też ziemską) jest pragnieniem czysto subiektywnym i dopiero, gdy na arenę wkracza umiłowanie doskonałości, poszukiwanie autentycznego dobra, wtedy możemy mówić o miłości duchowej. Filozof w pracy *Droga odnowy duchowej* pisze: „miłość instynktowna szuka tego, co danemu człowiekowi subiektywnie się podoba, po to aby później to idealizować”⁶⁵. Formuła ziemskiej miłości brzmi: „»Ten przedmiot mi się podoba, to znaczy, że jemu powinna być właściwa wszelka »doskonałość«...; miły znaczy lepszy; *wedle miłego lepszy*«...”⁶⁶. Podobne do powyższych słowa wypowiedziane już zostały przez Iljina w *O sprzeciwianiu się złu siłą*: „Nie wedle miłego dobry, lecz wedle dobrego miły”⁶⁷. Należy więc sądzić, że osiągnięcie miłości duchowej, a w jej efekcie doświadczenie religijne składać się może na doświadczenie duchowe w ogóle, w którym miłość staje się aktem, stanem, atrybutem istnienia i jednocześnie narzędziem pozwalającym na poznanie Przedmiotu, aby w konsekwencji wiedzy o Dobru przeciwstawiać się złu.

Tutaj nakazy Boga traktuje Iljin jako przez jednostkę uwewnętrznione wartości, ale możemy także rozumieć nakazy miłości Boga i bliźniego jako zewnętrzne, które będąc prawem przychodzącym z zewnątrz, początkowo nie wydają się być przez człowieka uwewnętrznione, lecz ponieważ noszą znamiona przymusu, należy im się podporządkować jako prawu boskiemu. Dla Iljina na pewno są one czymś przychodzącym z zewnątrz do złoczyńcy, który popełniając zły czyn, sprzeniewierza się boskiemu prawu i miłości zarazem. Czyli nie dysponuje w danej chwili, a być może i w ogóle, miłością, gdyż nie kocha ani bliźniego, ani Boga w nim. Miłość do bliźniego jest bowiem miłością do jego duchowości, której fundament stanowi boskość: „Wszystko to można wyrazić w taki sposób, że autentyczna relacja z Bogiem poprzedza ustanowienie autentycznej miłości do bliźniego, albowiem kochać bliźniego znaczy kochać w nim fundament Boskości, podstawę żywego dobra. Miłość do Boga odkrywa przed człowiekiem *nowy wymiar rzeczy i ludzi*”⁶⁸. Skoro tak, więc złoczyńca sprzeniewierza się dwóm przykazaniom miłości.

⁶⁵ И. А. Ильин, *Путь духовного обновления*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 156.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 157.

⁶⁸ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s.75.

W tym miejscu pragniemy zwrócić uwagę na rzecz szczególną, a mianowicie na fundamentalne dla chrześcijaństwa ujęcie Boga jako miłości. Jest to ważne dlatego, iż Bóg, o którym pisze Iljin, jest bytem niezmiennym i jednak statycznym, będąc niezmiennym Pięknem, Dobrem, Prawdą⁶⁹. Jest Przedmiotem, którego pragnie człowiek. Iljin nie pisze o Bogu jako miłości, lecz doskonałym dobru. Jeśli więc w taki sposób rozkłada akcenty, to nie można nie uznać, że przykazania miłości wystarczą mu za prawo, którego należy bezwzględnie przestrzegać. Człowiekowi przedłożony zostaje nakaz miłości Boga i bliźniego. Zdaniem Iljina realizacja tego prawa prowadzi do widzialnych konfliktów, które on rozstrzyga powołując się na prymat pierwszeństwa miłości do Boga, ale uznaje ostatecznie, że konflikty te w istocie swej są pozorne dla kogoś, kto w wyniku osiągnięcia oczywistości uznaje wprost prymat Dobra.

Zwróćmy uwagę na następujące słowa Ryszarda Paradowskiego, które wyjawiają relację podmiotów prawa wywodzącego się z miłości: „Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia dokładnie z tym samym, co w poprzednim przypadku: »prawo równa się miłość«. Jest to jednak zbieżność pozorna. Miłowanie bliźniego jak siebie samego nie oznacza wzajemnego oddania się sobie podmiotów, lecz »wzajemne samoograniczenie« i wzajemne uznanie praw drugiej strony (przez co prawo, choć tożsame z miłością bliźniego, nie zanika w miłości – właśnie dlatego, że strony w niej zanikają); miłowanie bezwarunkowe, gdzie wzajemne uzasadnione oczekiwanie odpowiedniego traktowania, w z a j e m n e w y m a g a n i e p o k o r y, zastąpione zostaje pozbawionym jakiegokolwiek pewności oczekiwaniem łaski, wypiera prawo, wchodzi na jego miejsce, samo staje się prawem – ale już nie prawem jako zasadą porządku społecznego, lecz prawem natury, koniecznością, jednostronną determinacją, tym się tylko różniącą od prawa przyrody, że miłujący może – wprawdzie za cenę życia (już to doczesnego, już to wiecznego, już to jednego i drugiego) – odmówić bezwzględnego miłowania i oczekiwania na łaskę, pozbawiając w ten sposób – *in extremis* – najwyższy autorytet jego władzy absolutnej»⁷⁰. Autor powyższych słów porusza rzecz niezmiernie ważną, bo przykazania miłości otrzymują status prawa jako przymierze Boga z

⁶⁹ Dla wydobywania pojęcia Boga, jakie funkcjonuje u Iljina należy przywołać dynamiczną w swoim wyrazie koncepcję, którą proponuje Bierdiajew. Uznawał on bowiem, że byt boski (Bierdiajew wzdraga się nawet przed posługiwaniem się kategorią „byt”, dając pierwszeństwo przed wszystkimi innymi kategorii „wolność”, tak więc czynimy tutaj pewne uproszczenie) podlega stawianiu się, a dzieje się ono w relacji z człowiekiem. Pogląd ten jest u tego filozofa sprzężony z kategorią osoby i wolności. Dla niniejszych rozważań ma to znaczenie dlatego, że uznanie, iż Bóg jest miłością zakłada jego dynamizm. Iljin natomiast rozpatruje miłość przede wszystkim jako akty życia duchowego i działania człowieka, a Boga opisuje jako doskonałość.

⁷⁰ R. Paradowski, *Kościół i władza. Ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 204.

człowiekiem. Jednakże istotą tutaj diskutowanego problemu jest właśnie próba uporządkowania (gradacja, która Iljinowi staje się niezbędna w jego dyskursie, przykazań miłości). Jak już wiadomo, kryterium tej gradacji jest Dobro będące przedmiotem miłości. Dla Iljina zdaje się nie być tutaj miejsca na ową niepewną łaskę, o której pisze R. Paradowski, ponieważ uwaga filozofa skupiona jest na powstrzymaniu złego czynu tu i teraz, bez szczególnego odwoływania się do ekonomii zbawienia (jako że to oczekiwanie łaski przekracza „tu i teraz”, przywołując perspektywę nieskończoności). Miłość Boga i boskości w drugim człowieku oraz nakaz pokory są rozumiane przez Iljina jako wymóg surowości człowieka wobec siebie samego i takiej samej surowości wobec drugiego. W kontekście przywołanego powyżej cytatu warto też dla niniejszych rozważań przywołać myśl, że Iljin nie traktuje przymierza Boga i człowieka jako przymierza równorzędnych podmiotów, gdyż boskość stoi zawsze wyżej od człowieka. Z tego też względu prawo dane od Boga, przychodzące z zewnątrz, pozostaje nie uwewnętrznionym nakazem, gdy człowiek nie dojrzał do duchowego twórczego aktu miłości. Jeśli dzieje się tak, że brak zdolności do aktu ducha sprzęgnięty jest ze złem, wówczas na człowieku, będącym tego świadkiem a dojrzałym duchowo, ciąży odpowiedzialność powstrzymania złego czynu z miłości. Rozpoznał on już bowiem najdoskonalszy Przedmiot i dostrzegł, że jest on jako fundament człowieczeństwa gwałcony w człowieku czyniącym zło i w jego ofierze. Wtedy to ma obowiązek powstrzymując złoczyńcę, przeciąć zły czyn, bez nadziei jednak na wywołanie w nikczemniku uczucia miłości i oczywistości.

I rzeczywiście jest tak, że ludzie stają się równorzędnymi podmiotami wobec prawa, ale ta równorzędność ulega zawieszeniu, gdy jeden z podmiotów temu prawu się sprzeniewierza. Równorzędność wobec prawa wymaga jednak, zdaniem Iljina dojrzałej świadomości prawnej. Wtedy okazuje się także, że miłość bliźniego przybiera formę miłości negatywnej, a pokora nie jest już rozumiana jako nadstawienie drugiego policzka w literalnym tego sensie, lecz jako surowość wobec siebie i człowieka łamiącego prawo. Tak też dla Iljina miłość nieprzyjaciół nie jest tożsama z miłością i akceptacją nieprzyjaciół (wrogów) Boga. Dla niego pokora jest przede wszystkim surowością wobec siebie i akceptacją surowości skierowanej przeciwko mnie samemu, gdy popełniam zły czyn. Z tego więc wynika, że pokora jest ostatecznie, zdaniem Iljina, akceptacją prawa.

Chcąc nie chcąc w naszych rozważaniach pojawiają się dwa podstawowe konteksty, w których miłość występuje: z jednej strony jej treść jest wydobywana ze względu na to w jaki sposób stanowi prawo, w drugim natomiast ujęciu nie sposób nie odwoływać się do niej z

pominięciem jej znaczenia ontycznego. Dzieje się też i tak, że właściwie najogólniej możemy sklasyfikować miłość jako przede wszystkim akt, tak przynależny Bogu, jak i człowiekowi. W tym miejscu oczywiście nasuwa się skojarzenie z tradycją, która porządkuje owe akty jako *agape* i *eros*. Okazuje się więc, że *agape* obdarowując sobą człowieka, obdarowuje go także prawem, a on żyjąc w nieustannym pragnieniu dobra, prawo to wypełnia. Jeśli mowa o miłości chrześcijańskiej, to nie można pomijać jej eschatologicznego wymiaru. Gdy weźmiemy pod refleksję miłość Boga, to nie poddajemy pod dyskusję jej nieskończoności, chyba że granicę dla niej może stanowić nieokiełznana ludzka wolność. Bardzo trafnie rzecz tą ujmuje Paul Evdokimov: „Bóg stworzył »drugą wolność« i naraził się na najwyższe ryzyko powołania do życia wolności, która będzie walczyć z Nim samym, która zmusi Go do zstąpienia w śmierć i do piekła; Bóg pozwala się zabić, aby zabójcom ofiarować przebaczenie i zmartwychwstanie. Jego wszechmoc polega na zrobieniu miejsca dla ludzkiej wolności, na zakryciu swojej przedwiedzy, aby prowadzić dialog ze »swoim innym«, na miłowaniu go aż po to nieskończone cierpienie, które czeka na swobodną odpowiedź, na swobodne stworzenie wspólnego życia Boga z Jego dzieckiem”⁷¹. Jeśli natomiast mowa o miłości człowieka, to ta napotyka na drogach swojej realizacji przeszkody, co jest czymś oczywistym, lecz zjawia się w perspektywie eschatologicznej. Iljin wyznacza dodatkowe granice miłości i ta „okrojona” miłość jest miłością negatywną, odrzucającą człowieka złego i jego zły czyn, wyrażającą bezwzględne odrzucenie ludzi, o których pisze, że lepiej by było, gdyby nigdy się nie urodzili.

Jasne więc się staje, że uznanie prymatu miłości do Boga wiąże się u Iljina z przekonaniem, że miłość ta uduchawia, czyli pozwala na dostrzeżenie świętości i boskości w świecie (które są w pewien sposób zagrożone), a to widzenie, które Iljin traktuje w kategoriach oczywistości, staje się rękojmią dla działania w tym świecie, dla działania tu i teraz. Takie rozumowanie zdaje się być zasadne, lecz pomija ważną wątpliwość, a mianowicie, czy indywidualne uznanie autentyczności własnej miłości do Boga wystarcza za źródło uznania za autentyczne twórczych aktów, tutaj oczywiście w znaczeniu sprzeciwiania się złu siłą z miłości. Tak więc na jakiej podstawie możemy sądzić, że owa miłość do Boga jest autentycznym uduchowieniem, które dając stan oczywistości, nakłada na człowieka obowiązek siłowego powstrzymania złooczyńcy, nie tylko przedkładając miłość do Boga nad strach przed własną grzesznością (co zdaje się być oczywistym poświęceniem), ale

⁷¹ P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2001, s. 30.

jednocześnie nad obawą czynienia zła? Pewność, o której mówi Iljin, budzi wątpliwości, lecz jednocześnie jest przejawem ujęcia człowieka jako istoty aktywnej, twórczej i odpowiedzialnej. Można by sądzić, że filozofa interesuje człowiek w tej szczególnej sytuacji, gdy staje w obliczu jawnego zła. Człowiek wzięwszy na siebie odpowiedzialność, poruszając się w obrębie własnej wolności, wolności okrojonej też przez wolność innych jednostek, dysponując określoną wiedzą (oczywistością) o Dobru, świadomie poszerza obszar własnej wolności (do jej skrajności, a więc może i samowoli) i grzeszności. I o ile w tym indywidualnym rozrachunku takie ujęcie nie zdaje się budzić wątpliwości, to jednakże pojawiają się one tam, gdzie zechcemy przeprowadzić rozrachunek, biorąc pod uwagę społeczeństwo czy naród. Znak zapytania dotyczy tego, czy społeczeństwo, państwo, naród są podmiotami odpowiedzialnymi wobec Boga.

Ma rację Iljin pisząc: „W strukturze każdej nieprawdy, każdej przemocy, każdego przestępstwa, prócz osobistej »krzywdy« i »uszczerbku« jest jeszcze ponad indywidualnym aspektem ten, który prowadzi przestępcę przed sąd ogółu, prawa i Boga; i w tej sytuacji zrozumiałe jest, że osobiste przebaczenie pojedynczego człowieka nie jest w mocy ugasić podległość tym sądom i możliwe wyroki. W samej rzeczy, któż dał mi prawo »przebaczać« w swoim imieniu zbrodniarzom, którzy bezczeszczą świątynię albo nikczemnie deprawują małoletnich, albo gubią ojczyznę?»⁷². Jednakże to przebaczenie, o którym mowa, odbywa się na poziomie indywidualnym. Rzeczywiście nie sposób zaprzeczyć, że ogół stanowi w pewnym sensie podmiot, jednakże pojmowany jako Kościół będący ciałem Chrystusa, a nie jako państwo⁷³.

Iljin pisze o miłości negującej, czyli o tym rodzaju miłości, którego atrybutem jest wyartykułowanie stanowczego „nie”. To stanowcze „nie” wypowiada oczywiście państwo i prawo, ale państwu i prawu nie wydaje się być udzielone bezwzględne (tutaj w znaczeniu eschatologicznym) „tak”. „Tak” pojmowane jako zbawienie dla całego stworzenia, jako akceptująca miłość Boga, która skłania Jego samego do Wcielenia i śmierci na krzyżu. Negatywny rodzaj miłości, według Iljina, jest jedynie moralnym narzędziem, które sięgając

⁷² И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 80.

⁷³ W tym miejscu odnosimy się do chomiakowskiej kategorii *soborności*, wskazującej na Kościół jako jedność wielości, gdzie podmiotem staje się raczej „my” niż „ja”, jednakże przy jednoczesnym zachowaniu wolności indywiduum, która jest niezbywalna. Chomiakow nie tyle wprowadza kategorię *soborności* jako nową, lecz na pewno jego charakterystyka Kościoła jako soborowego, którego atrybutem jest jedność wielości opartej na wolności i miłości, była na tyle trafna, że zadomowiła się w prawosławnej eklezjologii. Przy czym dodać należy, iż Kościół, o którym mowa nie jest tożsamy z kościołem historycznym, lecz bliższy jest raczej koncepcji państwa bożego Augustyna; jego trwanie rozprzestrzenia się na „zawsze i wszędzie”. Swoją pogląd Chomiakow wyklada w artykule *Kościół jest jeden*.

do swego źródła (Boga-Dobra), nie ma mocy przemieniającej. Wedle Iljina państwo sprzeciwiając się złu, złoczyńcy i złemu czynowi, sięga swoimi korzeniami prawa boskiego, a więc i samego Dobra: „Pozostaje więc jedna – jedyna uniwersalna zasada: »sprzeciwiaj się złu z miłości«, z miłości oddając *wszystko* swoje tam, gdzie jest to potrzebne, z miłości przymuszając i przecinając tam, gdzie należy, z miłości nakłaniając i z miłości karząc śmiercią, z miłości nie oddając *niczego swojego*, jeśli to »twoje« jest większe, niż twoje, jeśli jest ono w tenże czas – Boże: świątynia, cerkiew, ojczyzna albo ich materialne ucieleśnienie. I we wszystkich tych swoich przejawach: i oddając, i nie oddając, i błagając, i śmiertelnie karząc, miłość ta nie będzie ani obojętnością, ani samoistną uczuciowością, ani lękliwą pobłażliwością, ani bezwolną litością, ani współuczestnictwem”⁷⁴.

Miłość do Boga jest, według Iljina, pragnieniem Go jako Dobra, pragnieniem duchowego przeobrażenia, oddaniem się temu Dobru. Natomiast miłość bliźniego jest pragnieniem dobra dla niego samego, dobra, które jest Bogiem. A skoro tak, to przedmiotem miłości pod żadnym względem nie może być zło: „Jedyną niezmienną funkcją miłości duchowej jest »pożądanie dobra«, co oznacza, że nie zawsze i nie we wszystkim szczerze pragnie zadowolenia, rozkoszy, powodzenia, szczęścia i nawet braku cierpień, lecz *duchowej doskonałości* i nawet wtedy, gdy można ją zdobyć tylko za cenę cierpień i nieszczęścia”⁷⁵.

⁷⁴ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 86.

⁷⁵ Tamże, s. 82.

ROZDZIAŁ III

POLEMIKI

1. Iljin wobec Tolstoja

Bezsprzecznie światopogląd Tolstoja odegrał znaczącą rolę w kulturze światowej, jednakże swoje piętno w szczególny sposób odcisnął, jak się sądzi, na kulturze Rosji, bo to jej niedawna historia była często oceniana przez pryzmat wpływów tołstoizmu na kształtowanie się postaw Rosjan. Burzliwe wydarzenia z początku XX w. wywołały refleksję nad zasadnością idei niesprzeciwiania się złu siłą. Bierdiajew wystawiając ocenę świadomości (samoświadomości) Rosjan, winą za kolejne losy ich ojczyzny obarcza tołstoizm, który kształtując postawę bierności, wytrącił oręż Rosji. W swej pracy *Duchy rosyjskiej rewolucji* Bierdiajew oskarża wielkiego pisarza, że głoszona przezeń ideologia uczyniła rosyjskie elity niezdolnymi do przeciwstawienia się ideologii niosącej chaos i destrukcję, ponieważ pozbawiła je poczucia rzeczywistości. „Egalitarna i nihilistyczna pasja Tolstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego, co autentycznie ontologiczne”¹. Zdaniem Bierdiajewa rezultatem była niemożność oceny zagrożenia i w rezultacie bezbronność wobec rzeczywistego zła. „Wojna światowa przegrana została przez Rosję dlatego, że Rosja zdominowana została przez Tolstojowską moralną ocenę wojny. (...) Tolstojowska etyka rozbroiła Rosję i wydała ją w ręce wroga. I owa Tolstojowska zasada niesprzeciwiania się, owa Tolstojowska pasywność oczarowuje i pociąga tych, którzy śpiewają hymny na cześć dokonanego przez rewolucję historycznego samobójstwa narodu rosyjskiego”². Tolstoj jako krzewiciel pewnych odnoszących się do życia społecznego i politycznego idei został więc obciążony odpowiedzialnością za bierność,

¹ M. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*; Sergiusz Askoldow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Wiaczesław Iwanow, Aleksander Izgojew, Sergiusz Kotlarewski, Walerian Murawjow, Paweł Nowgorodcew, Józef Pokrowski, Piotr Struwe, Semen Frank, wyd. cyt., s. 61.

² Tamże, s. 62.

której konsekwencją był upadek carskiej Rosji nie tylko w znaczeniu politycznym, lecz szerszym - kulturowym.

Ocena dokonana przez Iljina jest zbieżna z oceną dokonaną przez Bierdiajewa. „Cała siła osobistego talentu wodza i cała fanatyczna ograniczoność jego następców skupiła się na tym, aby przypisać innym własną pomyłkę i rozpowszechnić własny błąd. I naturalnym jest, że nauka, sankcjonująca słabość, wywyższająca egocentryzm, tolerująca bezwolność, zdejmująca z duszy społeczne i obywatelskie powinności i, co znacznie więcej, *tragiczny czas wszechświata*, musiała mieć powodzenie wśród ludzi, szczególnie nierozumnych, bezwolnych, słabo wykształconych i skłonnych do upraszczającego, naiwnie-idealistycznego światopoglądu. W ten sposób nauka hrabiego L. N. Tołstoja i jego zwolenników przyciągała do siebie słabych i prostodusznych ludzi i, przyznając sobie kłamliwy pozór zgodności z duchem nauki Chrystusa, zatruwała rosyjską religijną i polityczną kulturę”³.

Oczywiście poglądy Tołstoja na przestrzeni jego długiego życia przechodziły nieustanne przemiany i dlatego ciągle trwają spory co do ich właściwej interpretacji, w szczególności, jeśli chodzi o Tołstoja rozumienie religii. Sam pisarz swoje pojmowanie religii uznał za autentyczne, bo odarte z narosłych przez wieki zafałszowań, chrześcijaństwo. Ale uznanie, że religia, do której z takim przekonaniem Tołstoj przekonywał, jest chrześcijaństwem, budzi wątpliwości; ta religia wydaje się być raczej światopoglądem. Trudności z tym związane zauważa Paul Johnson: „Trudno go określić jako chrześcijanina. Czy wierzył w Boga? Jeszcze trudniej to stwierdzić, definiował Boga w różny sposób w różnym czasie. W gruncie rzeczy, jak się wydaje, Boga chciał Tołstoj poddać całkowitej reformie. Było to świeckie, a nie religijne pojęcie Boga. Tradycyjny Bóg Ojciec był w najlepszym razie równym, zazdrośnie obserwowanym i krytykowanym, drugim niedźwiedziem w gawrze”⁴. Dla niniejszych rozważań nie ma szczególnego znaczenia dogłębna analiza ogólnych fundamentów religii Tołstoja, skoro w swoich poszukiwaniach łączył on wiele wątków różnych wielkich religii. Kwestia tołstojowskiej religii jest sama w sobie niezmiernie interesująca już choćby z tego tylko względu, że jej interpretacje i próby charakterystyki znacznie się między sobą różnią. Nie będziemy jednak rozstrzygać, kto ma rację, bo dla niniejszych poszukiwań nie ma to szczególnego znaczenia. Warto natomiast przywołać pogląd Jerzego Kapuścika: „Zdaniem autora *Wojny i pokoju*, nauczanie Chrystusa ma zakorzenienie w życiu realnym, jest prawdą uniwersalną, i należy interpretować je dosłownie, czyli bez aury mistycznej czy dogmatycznej (tę ostatnią nazywał Tołstoj

³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 8.

⁴ P. Johnson, *Intelektualiści*, przeł. A. Piber, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 170.

»metafizyczną«)⁵. Dla Iljina Tolstoj stał się głosicielem chaotycznej doktryny, której przygląda się, naświetlając najbardziej bulwersujący go wątek, dotyczący oczywiście nie sprzeciwiania się złu siłą.

Iljin zdecydowanie twierdzi, że Tolstoj i tołstojowscy nie poddają pod dyskusję problemu sprzeciwiania się złu siłą, tylko starają się go obejść. Głównym ich argumentem staje się uznanie, że nie istnieje zło pojmowane jako agresywnie destrukcyjna siła. A jeśli nawet zło w rzeczywistości istnieje i to istnienie ujawnia się poprzez działanie innych ludzi lub w nich samych, wówczas należy je ignorować, ponieważ człowiek przepełniony miłością nawet nie stanie przed koniecznością rozwiązania problemu nieuchronności zastosowania siły, czyli przemocy, czyli zła. Iljin natomiast zdobywa się na odwagę, świadomie bądź nieświadomie, aby postawić problem w tak jednoznacznej formie i zdecydowanie go rozstrzygnąć. I nie sposób nie odnieść wrażenia, że Iljin mógł czuć się zobowiązany przez tradycyjną interpretację tołstoizmu do ujęcia nurtującej go kwestii sprzeciwiania się złu siłą i stąd pozytywne (dopuszczające stosowanie siły) jej rozstrzygnięcie w kontekście chrześcijaństwa.

Na dowód powyższego przytoczmy rozwiązanie zaproponowane przez Sołowjowa: „Jeśli widzę uniesioną nad ofiarą rękę zabójcy chwycę ją, to czy – pyta Sołowjow – będzie to niemoralna przemoc? Przeciwnie, *skuteczna* pomoc będzie obowiązkiem sumienia, wynikającym z wymagań zasady moralnej. Poza tym, powstrzymując złoczyńcę od zabójstwa czynnie okazuję szacunek i wspieram jego ludzką godność. Przeciwdziałanie złu złem jest niedopuszczalne i daremne – przyznaję; nienawidzić złoczyńcy za jego zło i mścić się za nie, jest niedorzecznością. Lecz jeśli bez nienawiści, w imię jego własnego dobra powstrzymuje się go od przestępstwa, to dlaczego to ma być złe? Dobry jest tu każdy środek, zasada moralna takiego użycia mięśni nie broni, a wręcz zaleca”⁶. Wyrażony został jasno Sołowjowa stosunek do użycia siły – posłużenie się siłą niekiedy jest bezwzględnie uzasadnione.

Iljin zarzuca Tolstojowi, że troszczy się przede wszystkim o własną moralną doskonałość. I dla niej to właśnie jest gotów poświęcić nie tylko życie jakiejś ofiary, w obronie której nie stanie, pamiętając o niemoralności stosowania siły, lecz i życie własne. Droga do tołstojowskiego samodoskonalenia się prowadzi przez hołubienie i pielęgnowanie

⁵ J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, wyd. cyt., s. 220.

⁶ R. Romaniuk, *Paszport Antychrysta. Lew Tolstoj i Włodzimierz Sołowjow*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2000, s. 23.

miłości pojmowanej jako uczucie litości i żałości dla nieszczęśników. Dla Iljina takie rozumienie miłości jest nie do przyjęcia. Filozof zarzuca pisarzowi otaczanie troską własnej moralnej doskonałości i zdecydowanie odrzuca samodoskonalenie się jako cel sam w sobie. Tolstojowską moralność Iljin charakteryzuje jako sentymentalną i hedonistyczną, ponieważ fundamentem jej staje się doznawanie przyjemności i skłonność do łatwego wzruszenia się, które to cechy faktycznie określać mają człowieka moralnego. Skoro takie są fundamenty głoszonej przez autora *Wojny i pokoju* moralności, to oczywistą ich konsekwencją, jak dowodzi Iljin, jest przeniesienie akcentu z obiektywnych wartości na subiektywne doznania upajającego się własną bezgrzesznością moralisty. I człowiek taki z miłości rzekomo do cnoty, a faktycznie do samego siebie, jest gotów poświęcić swoje życie, ale nigdy własną moralną doskonałość, więc gdy znajdzie się w obliczu niebezpieczeństwa, nie użyje siły ani w obronie własnej, ani w obronie drugiego człowieka.

Zdaniem Iljina hedonistyczny charakter tolstojowskiej moralności jest konsekwencją swoistego pojmowania, czy raczej odczuwania, miłości. Dla Tolstoja miłość jest w istocie jedynie uczuciem skierowanym ku sobie i nie wyprowadzającym poza samą siebie. „Bezwolna miłość hedonistycznego moralisty szybciej już jest »nastrojem« łatwo godzącym się i z bezwolnością, i z bezprzedmiotowością. W jakości bezwolnego nastroju ta miłość jest *sentymentalna*, a w jakości bezprzedmiotowego nastroju ta miłość jest *bezczelowa*: nie niesie w sobie ani duchowego zadania, ani duchowej *odpowiedzialności*. Jest to odczuwanie sycące się sobą, nie etap, lecz cel, jest to słodka wartość sama w sobie albo rozkosz jako wartość sama w sobie i kto przebywa w niej i nie pozwala niczemu zewnętrznemu uwolnić się od niej, ten jawi się jako *prawy*. Czyż taki bezwolny i sentymentalny charakter, świadomie potwierdzający swoją prawość jako jedyną i wzorcową dla wszystkich ludzi, może postawić i rozwiązać heroiczny problem sprzeciwiania się złu? I czyż nie jest jasne, że »rozwiązując« ten problem prędzej stworzy pokusę dla dusz bezwolnych i wyczerpanych, niż umocni i da mądrość idącemu słuszną drogą człowiekowi?»⁷. Odrzucając tolstojowskie rozumienie miłości, Iljin proponuje swoje, wedle którego jej przedmiotem jest doskonałość – Bóg. Miłość to pragnienie dobra przez ludzkiego ducha, pragnienie, którego realizacja może prowadzić do widzialnych konfliktów, w obliczu których dzieje się czasami tak, że miłość do bliźniego należy powściągnąć w imię miłości do Boga. Przy czym należy dodać, że wszyscy ludzie są połączeni ze sobą w dobru i złu i dlatego czyniąc jedno albo drugie, oddziałują na

⁷ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 48.

siebie, z czego Iljin wyprowadza oczywisty wniosek, że mogą, a nawet powinni, sprzeciwiać się złu siłą.

Próby rozstrzygnięcia problemu dopuszczalności bądź niedopuszczalności sprzeciwiania się złu siłą przebiegają z uwzględnieniem jakiegoś dobra. Czy sposób pojmowania dobra, jego natury, może przesądzać o rodzaju rozstrzygnięcia dyskutowanego tutaj problemu, tj. czy natura dobra w rozumieniu Iljina i Tolstoja implikuje proponowane przez nich rozstrzygnięcia? A może jest tak, że to uprzednio przyjęte przez nich rozstrzygnięcia zmuszają do uznania określonej natury dobra? Jeśli w tym miejscu zatrzymamy się przy Iljinie, to musimy stwierdzić (czyniąc pewne, na niekorzyść Iljina, uproszczenie), że jego zdaniem w imię Boga, który jest dobrem, należy podnieść miecz. Pojawia się nadto wątpliwość, czy Tolstoj idąc w kierunku literalnego rozumienia ewangelicznych nakazów i zakazów, nie musi uznać jednak, że skoro wyrządzanie cierpienia jest złem, to dobro kojarzone jest z brakiem cierpienia, a idąc krok dalej, z przyjemnością. Oczywiście wątpliwość ta wiąże się z pytaniem o kryterium pozwalające odróżnić dobro od zła. Takie oto uwagi nasuwają się Iljinowi, który tolstoizmowi przydaje miano hedonizmu, bo sam Iljin nie chce przystać na pojmowanie zła jako wyłącznie krzywd i cierpień wynikających z ludzkich działań. Rozumie wprawdzie, że między nimi a złem zachodzić może tożsamość, ale tożsamość ta nie wyczerpuje całego znaczeniowego ciężaru kategorii zła.

W swojej pracy *Na czym polega moja wiara?* Tolstoj podejmuje próbę uzgodnienia dwóch planów refleksji nauki Chrystusa – metafizycznego i etycznego. Zamierzeniem Iljina również było uzgodnienie tych dwóch obszarów dociekań, ale raczej poprzez zwrócenie uwagi, że problem sprzeciwiania się złu siłą jest ze swej natury problemem religijno-metafizycznym, a tylko pozornie wyłącznie etycznym. Tolstoj dostrzega wagę zależności, która istnieje między tymi planami nauki Chrystusa, co nie wydaje się jeszcze być niczym szczególnym, ale zwrócić należy uwagę, w jaki sposób autor *Anny Kareniny* opisuje ten związek: „Nauka Chrystusa, jak każde religijne przesłanie, posiada dwie płaszczyzny: 1) naukę o ludzkim życiu, zalecającą jak powinniśmy żyć – a więc koncepcję etyczną; 2) objawienie, wyjaśniające dlaczego ludzie powinni żyć właśnie w taki sposób – naukę metafizyczną. Jedno jest następstwem i zarazem przyczyną drugiego. Człowiek powinien żyć w ten sposób dlatego, że takie jest jego powołanie; jednocześnie ludzkim powołaniem jest żyć w taki właśnie sposób”⁸. Zaproponowana przez Tolstoja kolejność nie wydaje się być

⁸ L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, przeł. R. Romaniuk, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 139.

przypadkowa, ponieważ w jego religijnym światopoglądzie taka właśnie jest zasadna, gdyż jego zdaniem w wielu religiach zaprzepaszczone to, co w nich najważniejsze, a mianowicie dawanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ludzie powinni żyć. Tolstoj przypisuje więc największą wagę naukom mówiącym, co i jak człowiek czynić powinien. Na miejscu drugim więc znajduje się nauka o przyczynach tego. Związek został ustalony. Zerwanie tej istniejącej między etyką i metafizyką więzi doprowadzić miało do wypaczenia chrześcijańskiej nauki: „Rozbrat między nauką o życiu i objaśnieniem życia zapoczątkowało już nauczanie Pawła, który nie znał nauki etycznej wyłożonej w Ewangelii Mateusza i wykładał Chrystusowi metafizyczno-kabalistyczną teorię”⁹.

Warto w tym miejscu pokusić się o ważne pytanie, czy znajdzie się między „nauką o życiu” i „objaśnianiem życia” miejsce, by wpleść między te dwa fundamentalne wątki życie samo. Lew Szestow zauważa, że Tolstojowi udaje się wiarygodnie uchwycić życie, lecz spontaniczność tego aktu zostaje przez niego zaprzepaszczona w momencie, gdy w swoich intelektualnych i emocjonalnych poszukiwaniach dochodzi on do punktu, w którym stwierdza, że dalsze życie jest niemożliwe, ponieważ nie znajduje jego sensu. „Oto – można powiedzieć – życie się skompromitowało; nie sposób mu już ufać, trzeba je naprawić, a to osiągnąć można wyłącznie naprawiając siebie, potem zaś nauczając, wskazując właściwą drogę innym – wskazując ją w glorii mędrca, posiadacza prawdy, zbawcy. Tego rodzaju logika leżała u podstaw porzucenia przez Tolstoja literatury na rzecz etycznego i religijnego kaznodziejstwa”¹⁰.

U Tolstoja, jak zauważa Szestow, dobro moralne zostaje utożsamione z Bogiem. Jest to konsekwencją całkowitego wpisania chrześcijańskiego Objawienia w kontekst kwestii moralnych. Jak już zostało powiedziane, Tolstoja interesuje bardziej to, jak ludzie żyć powinni, niż to, jaka jest Pierwsza Przyczyna prawa moralnego. Radosław Romaniuk zaznacza, że zwykle niesłusznie uważa się, jakoby Tolstoj w swoim religijnym światopoglądzie odrzucał takie fundamentalne religijne twierdzenia, jak np. istnienie nieśmiertelnego ducha. Lecz czy rozwianie tego nieporozumienia sprawi, że dobro u Tolstoja przekonywać (zniewalać) będzie do skłaniania się ku niemu? To dobro staje się u Tolstoja i dla Tolstoja na tyle „obezwładniające”, pociągające i kuszące, że przybierając pozorny obraz bytu, wydaje się Bogiem. Lecz wtedy rzeczywiście nie sposób czynić czegokolwiek inaczej niż w imię tego dobra. Gdyby to dobro nie było wypełniane, wówczas Bóg będzie stawał się

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Dobieszewski, *Wczesny Lew Szestow*, przedmowa do: L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 13.

niczym. Należy więc postępować wedle zawartych w Ewangeliach nakazów i zakazów, aby powiększać sumę dobra w świecie. Nie wiadomo, na jakiej podstawie sądzić by można, tak jak sądzi Tolstoj, że zła w świecie jest więcej niż dobra, lecz wypełnianie przykazań wystarczy, aby na świecie było go więcej. Tolstoj pisze o dobru, jakby rzeczywiście można było je zmierzyć, a od wyniku tego badania zależy dalsze postępowanie. Autor *Wojny i pokoju* powtarza słowa: „Przez tysiące lat próbujecie zniszczyć zło złem i nie zniszczyliście, lecz powiększyliście je. Uczynicie to, co mówię i czynię, a przekonacie się, czy mam rację”¹¹. Czy w przypadku tołstoizmu można uznać, że wystarczy mechaniczne wypełnianie przykazań, aby zbudować Królestwo Boże na ziemi, które jest tutaj synonimem wiecznego pokoju? Samo dobro wydaje się tylko tym, co pozostaje po wyeliminowaniu cierpienia i nędzy.

W swej ocenie postawy Tolstoja Iljin wydaje się być niekonsekwentny: twierdzi, że Tolstoj i jego zwolennicy nie postulują całkowitego niesprzeciwiania się złu, lecz wskazują, że walkę tę należy „przenieść w wewnętrzny świat człowieka”¹², a następnie dochodzi do wniosku, że stanowisko Tolstoja nie wyraża się w nakazie sprzeciwiania się złu na drodze dobra, lecz w nauczaniu, jak zła nie pokonywać. Należy zapewne rozumieć to tak, że wedle Iljina to „niesprzeciwianie się złu siłą”, głoszone przez Tolstoja, w istocie swej jest szczególnym rodzajem sprzeciwu, do „zastosowania” którego dobiera się swoiście określone narzędzia. Przy czym należy wziąć pod uwagę, że zaakcentowanie tego wątku nie przesądza jeszcze o racji Iljina. Wydaje się, że on sam powinien inaczej sformułować stawiany przez siebie problem, ale gdyby pokusić się o podanie jakiejś propozycji, to na pewno należałoby odżegnać się od uznania, że stara się rozwiązać problem walki ze złem uznając, że jest to możliwe jedynie za pomocą siły (siły, którą Tolstoj nazwałby oczywiście „przemocą”). Takie założenie jest zasadne, ponieważ sam Iljin zgadza się z poglądem, że działania siłowe nie pomnażają dobra, lecz pozwalają tylko powstrzymać złe akty. I w zasadzie bezowocna byłaby dyskusja nad tym, czy niesprzeciwianie się, według Tolstoja, jest jednak sprzeciwianiem się w formie biernego sprzeciwu itd. To dla dyskusji istotne nie jest, jednak dla samego Iljina uznanie, że „niesprzeciwianie się” tołstojowców posiada „walczącą naturę”, pozwala konstruować krytykę ich poglądów. Gdyby było inaczej, wówczas problem zostałby zdjęty z dyskusji. Dzieje się tak ze względu na cel, jaki Tolstojowi przyświeca. Jest nim uznanie, że jeśli tylko ludzie nie sprzeciwialiby się złu przemocą, pojmowaną jako zło,

¹¹ L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 100.

¹² И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 12.

wówczas poprzez eliminację na takiej drodze zła z życia i ze świata możliwy stałby się powszechny pokój, czyli Królestwo Boże na ziemi.

Iljin zarzuca Tolstojowi, że sprowadza znaczenie zła tylko do płynącego z zewnątrz – od drugiego człowieka, od innych ludzi – przymusu utożsamionego z przemocą, a walkę z tak rozumianym złem podejmuje, odrzucając wszelkiego rodzaju działania noszące znamiona tego przymusu. Nawet w obliczu ewidentnej krzywdy ofiary nie powinno się i nie można stosować siły, aby ofiarę nikczemności przed nikczemnikiem obronić. Takie wnioski z tołstoizmu wyprowadza Iljin, pisząc m.in.: „jeden z tych moralistów stara się nawet skonstatować, iż człowiek zwyciężający siłą »zawsze i niezmiennie pozostaje winny«, ponieważ »prawda« i »Bóg« zawsze są »po stronie pokonanego«...»¹³.

W tej krótkiej charakterystyce poglądów Tolstoja i Iljina warto przywołać zdanie W. F. Asmusa, który zauważa rzecz prawie oczywistą, a mianowicie przesłankę, która być może ostatecznie przekonywała Tolstoja do odrzucania wszelkiej przemocy (czy też do niesprzeciwiania się złu siłą). Otóż koronnym argumentem Tolstoja staje się świadomość niewiedzy, która to świadomość powstrzymuje przed podjęciem jakiegokolwiek działania siłowego, tutaj wprost kojarzonego z przemocą. Asmus pisze: „Negacja przemocy w tych artykułach wynikała u Tolstoja z przekonania, iż człowiekowi niedostępna jest wiedza o tym, co stanowi przedmiot niezbędnej dla niego wiedzy”¹⁴. Zdaniem Iljina natomiast świadomość niewiedzy, za którą opowiada się Tolstoj, może prowadzić do skrajnego sceptycyzmu, którego z kolei konsekwencją są próby zniesienia z dyskusji problemu ewentualnej dopuszczalności zastosowania siły. Dla Iljina bowiem oczywistością się stało, że po pierwsze – w obliczu dziejącej się nikczemności człowiek może i powinien stanąć w obronie ofiary, a po drugie - skoro możliwe jest poznanie dobra czy też rozpoznanie zła, to można, należy i powinno się wówczas podjąć wyzwanie i działać nawet za pomocą siły. A jeśli nawet dzieje się tak, że wiedza o dobru i złu dostępna człowiekowi nie jest, to i tak, zdaniem Iljina, powinien on porzucić myśli o swojej moralnej doskonałości, o bezwzględnym dążeniu do niej i w ostatecznej, dramatycznej sytuacji odwołać się do zastosowania siły: „jeśli moi przyjaciele widząc, że jestem opętany niepokroczonym gniewem, że rwę się do bójki i nie ulegam perswazjom, zwiążą mnie i zamkną, póki nie minie napad wściekłości, to nie popełnią wobec mnie »zniewolenia«, lecz wykażą się duchowo lepszym uczynkiem i naturalnie zachowam dla nich uczucie wdzięczności do końca moich dni. W przeciwieństwie do przymusu, który stosuje szantażysta w celu uzyskania nienależnych mu pieniędzy, gdy

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ W. F. Asmus, *Lew Tolstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 77.

towarzyszy temu groźba torturowania uprowadzonego dziecka i możliwość spełnienia groźby w wypadku nie wypłacenia pieniędzy. To będzie autentyczną nikczemnością i tylko duchowa i pojęciowa ślepotą może równać ze sobą wszystkie te czyny w ogólnej wzgardzie jako »przymus jako taki«¹⁵.

Asmus wskazuje na pewną słabość, którą jest ów konsekwentny, powstrzymujący przed działaniem sceptycyzm mówiący o niemożności poznania intencji człowieka popełniającego zły czyn. Iljin uważa zupełnie inaczej, bo dla niego świadomość takiej niewiedzy nie może przed działaniem powstrzymywać. I w takim kontekście ostrzej brzmi pytanie o odpowiedzialność człowieka. Czy brak wiedzy (świadomość niewiedzy, świadomość niemożności wiedzy) o stanie duszy napastnika zwalnia z odpowiedzialności człowieka, który jest świadkiem nikczemnego aktu? Czy świadomość trudności, jakie stoją przed człowiekiem zmierzającym do pokonania zła, zwalnia z aktywnego sprzeciwu? Zdaniem krytyka tołstoizmu pryncypialne uznanie niemożności przewyciężenia takiej niewiedzy rodzi z kolei niebezpieczeństwo relatywizmu, dostarczającego kolejnego argumentu na rzecz powstrzymywania się przed jakimkolwiek działaniem. Bo skoro, zdaje się mówić Tolstoj, nie wiem nic o intencjach, stanie duszy złooczyńcy, to najprawdopodobniej moja reakcja na jego potencjalnie zły czyn będzie chybiona: „»Pytanie o to - pisze L. N. Tolstoj - co powinienem robić, aby sprzeciwić się dokonującej się na moich oczach przemocy, w całości opiera się na przesądzie mówiącym o możliwości posiadania przez człowieka wiedzy o przyszłości, budowania jej podług swojej woli. Dla człowieka wolnego od tego przesądu pytanie to nie istnieje i istnieć nie może«; »czy użycie przemocy albo zniesienie zła będzie korzystne czy też niekorzystne, szkodliwe czy też nieszkodliwe - nie wiem i nikt tego nie wie«... Załóżmy, że »złoczyńca podniósł nóż nad swoją ofiarą, trzymam w ręku pistolet, zabiję go, lecz przecież nie wiem i w żaden sposób wiedzieć nie mogę, czy ten, kto podniósł nóż spełni swój zamiar. Jeśli nie zrobi tego, ja na pewno popełnię czyn zły«... Cokolwiek by się działo w zewnętrznym społecznym życiu, człowiek powinien pamiętać, że każdy rządzi sobą i tylko sobą, trzeba o tym pamiętać i samemu nie grzeszyć, a o konsekwencjach nie myśleć, albowiem one nigdy nie mogą być nam dostępne»¹⁶. Zdaje się, że takie stanowisko wynika z bezradności rozumu, która rodzi się wobec pytania o zło. Tolstoj nie może więc wyprowadzić jakiegokolwiek pozytywnego sądu dotyczącego fizycznego sprzeciwu wobec zła, skoro w powyższych słowach wyraźnie mówi, że zło jest nie wiedzieć czym. Takie postanowienie problemu zła w konsekwencji sprawia, że Tolstoj i

¹⁵ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 62.

jego zwolennicy raczej zdejmują problem z dyskusji, niż jej go poddają, bo skoro każde sprzeciwienie się siłą przeciwko złu nie jest w pełni uzasadnione, więc należy je odrzucić. Tołstojowskie powoływanie się na niewiedzę można również poddać refleksji w kontekście dobra, bo jeśli jest ono niepoznawalne, to żaden ludzki czyn nie może być poddany jakiegokolwiek zasadnej ocenie. W tym miejscu relatywizm staje się nihilizmem.

Prowadząc swoje rozważania nad dopuszczalnością w sytuacjach skrajnych, a niekiedy wręcz koniecznością, użycia siły wobec człowieka popełniającego czyn zły, Iljin bliżej przygląda się, czym według Tołstoja i jego zwolenników jest zło i w jaki sposób wykładają rozumienie dyskutowanego niesprzeciwiania się złu siłą. Iljin dochodzi, jak już powiedziano, przede wszystkim do konkluzji, że Tołstoj w istocie zdejmuje problem z dyskusji bądź go obchodzi. Dzieje się tak dlatego, że: „po pierwsze: żadnego takiego strasznego zła nie ma, a są tylko nieszkodliwe dla cudzego ducha zbłądzenia i pomyłki, słabości, namiętności, grzechy i upadki, cierpienia i nieszczęścia; po drugie: jeśli zło ujawniłoby się w innych ludziach, to należy odwrócić się i nie zwracać na nie uwagi, nie sądzić i nie potępiać (...); po trzecie: człowiekowi, który kocha, problem ten i do głowy nie przyjdzie, albowiem kochać znaczy litować się nad człowiekiem (...); po czwarte: problem ten jest pusty, dlatego że człowiek moralny troszczy się o doskonalenie siebie (...); po piąte: jeśli już przeciwstawiają się zewnętrznemu złu, to są inne, lepsze i bardziej skuteczne środki i granice”¹⁷. W przytoczonych powyżej słowach Iljin wydobywa słabość charakteryzującą pogląd Tołstoja. Tą słabością jest przekonanie, że natura człowieka jest łagodna, zazwyczaj skłaniająca go do czynienia dobra, czy może raczej nie czynienia zła. Tołstoj pozostawał pod silnym wpływem filozofii Rousseau, za którym nawoływał np. do życia zgodnego z przyrodą, a w prowadzonej przez siebie szkole dla wiejskich dzieci stosował niezwykle wówczas popularną pedagogiczną doktrynę Rousseau, wedle której proces wychowawczy powinien sprzyjać spontanicznemu rozwojowi dziecka, a praca wychowawcy polegać ma na robieniu miejsca dla tego rozwoju. Iljin z kolei pogląd ten odrzuca, uznając, że proces wychowawczy musi uwzględniać również przymus jako taki. Asmus w związku z poglądami na wychowanie pisze o autorze *Wojny i pokoju*: „Tołstoj dowodził nadto, że przemoc w nauczaniu jest niemożliwa, że prowadzi tylko do opłakanych rezultatów i że stosowanie jej przez wychowawcę nie może mieć żadnych innych podstaw prócz *samowoli*”¹⁸. Fascynacja filozofią Rousseau i nowa interpretacja Ewangelii doprowadziły Tołstoja do poglądu określanego przez Iljina sentymentalnym optymizmem bądź moralnym sentymentalnym

¹⁷ Tamże, s. 13.

¹⁸ W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, wyd. cyt., s. 78.

hedonizmem. Uznanie, że natura ludzka jest łagodna (celowo używamy tutaj określenia „łagodna” zamiast zwyczajowego „dobra”), prowadzi do uznania za karygodne i negatywne wszystkie czyny, ludzkie działania, uczucia i emocje, które nie wypływają z łagodności. Dla Iljina nie do przyjęcia jest negatywna ocena i w konsekwencji odrzucenie przez Tolstoja gniewu jako uczucia pozbawionego uzasadnienia i usprawiedliwienia. Gniew uważa Tolstoj za uczucie niegodne i poniżające zawsze, wszędzie i we wszystkich okolicznościach, a człowiek, który wpada w gniew, jest jednoznacznie człowiekiem pałającym nienawiścią.

Iljin proponuje następujące postawienie problemu sprzeciwiania się złu: „jeśli widzę autentyczną nikczemność albo strumień autentycznych nikczemności i nie ma możliwości zatrzymania go za pomocą oddziaływania psychiczno-duchowego, a jestem autentycznie związany miłością i wolą z początkiem bożego dobra nie tylko we mnie, lecz i poza mną, to albo powinienem umyć ręce, odejść i udzielić złoczyńcy wolności bluźnierstwa i siania duchowej zguby, albo powinienem wtrącić się i przeciąć czynienie zła na drodze sprzeciwu fizycznego, świadomie narażając się na niebezpieczeństwo, cierpienie, śmierć i być może nawet na pomniejszenie i skażenie mojej własnej świętoszkowatości...”¹⁹. I rzeczywiście jest tak, że powyższe słowa świadczą o odrzuceniu przez Iljina uznania, że łagodność i przyjemność mogą stanowić atrybuty czy też fundament moralnego działania człowieka. I nie można oprzeć się wrażeniu, że to Iljin właśnie w niniejszych słowach zdaje się stawiać większe wymagania przed człowiekiem, niż Tolstoj postulujący powstrzymywanie się przed wszelkim działaniem, którego konsekwencją może być cierpienie.

Przedmiotem krytyki Iljina jest również pojmowanie przez Tolstoja miłości. Zdaniem filozofa treść tego pojęcia w rozumieniu Tolstoja wyczerpuje się w uznaniu, że jest ona jedynie: „uczuciem *żałośliwego współczucia*, które może odnosić się do jakiegokolwiek jednego określonego istnienia, ale może ogarniać duszę i bezwzględnie ją pogrążyć w stanie bezprzedmiotowej tkliwości i wzruszenia”²⁰. A jeśli uznamy, że miłość tym jest, to zbliżamy się do konstatacji, że dobre jest tym samym co przyjemne, tym co wywołuje w duszy człowieka słodki stan błogości. Jest to iljinowska przesłanka do nazwania tołstoizmu hedonizmem. „Moralny hedonista *nie widzi* tego, co jest realnie mu dane, i widzi *nie* to, co autentycznie jest. W doświadczeniu nie ceni obiektywnej wierności i dokładności, ale zgodność ze swoim subiektywnym nastrojem i wyrastającymi z niego fantazjami. Uczy się fantazjować w doświadczeniu i badać swoje fantazje jako realność – jego światopogląd

¹⁹ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 41.

²⁰ Tamże, s. 46.

przybiera cechy *idyllicznej anty-przedmiotowości*”²¹. W takim więc, ukazanym przez Iljina kontekście, każde użycie siły, nawet w obronie własnej, nawet w obronie innego człowieka, jest przemocą, a więc i złem. I rzeczywiście odnajdziemy w poglądach Tolstoja postulaty wynikające, jego zdaniem, wprost z nauki chrześcijańskiej i z nią zgodne, np. cierpliwego znoszenia wszelkiej krzywdy, cierpień i upokorzeń. Wystarczy w tym miejscu przywołać fragment jego pracy *Na czym polega moja wiara?*, która jest szczegółową reinterpretacją *Kazania na górze*: „Chrystus poucza, iż wpojono w nas przyzwyczajenie, by za rzecz dobrą i mądrą uważać walkę ze złem przemocą – żądanie oka za oko, ustanawianie trybunałów karnych, policji, wojska, obrony przed wrogami; on zaś głosi: nie dopuszczajcie się przemocy, nie bierzcie w niej udziału, nikomu nie czyńcie zła, nawet tym, których nazywacie wrogami”²².

Powyższy fragment jest znaczący, lecz warto przywołać jeszcze jeden, który dosadniej określa ideę niesprzeciwiania się. Zamiast powszechnie znanego „nie wyrządzajcie krzywd i nie przysparzajcie cierpień swoim wrogom” zawiera kategoryczną wskazówkę znoszenia wszelkich własnych krzywd i cierpień: „Czwarte przykazanie Chrystusa było pierwszym, które zrozumiałem i które odkryło przede mną sens wszystkich pozostałych. Jest proste, jasne, możliwe do wypełnienia i głosi: nigdy nie sprzeciwiaj się złu siłą, nie odpowiadaj na przemoc przemocą: kiedy cię biją – cierp, gdy zabierają – oddaj, kiedy zmuszają do pracy – pracuj; gdy chcą zabrać ci to, co uważasz za własne – oddaj”²³. Te znamienne dla myśli Tolstoja słowa, świadczące o jego bezkompromisowości, mogą budzić zdziwienie oraz rodzić wątpliwość, czy powszechne stosowanie się do tych zasad dawałoby ludzkości szansę przetrwania. Dla samego pisarza taka postawa człowieka – jednostki i ogółu ludzi – ma prowadzić do zapanowania bożego królestwa na ziemi. Iljin zdaje się dostrzegać właśnie tę przerażającą jednak perspektywę bezwolności, która wyłonić się może w trakcie lektury powyższego fragmentu *Na czym polega moja wiara?* Czy można zbudować powszechny pokój, stosując się do tak odczytanych słów Ewangelii? Krytyk tołstoizmu widzi w takiej postawie tylko bezwolność i strach przed własną grzesznością człowieka nie sprzeciwiającego się. Iljin odczytuje słowa Tolstoja w sposób następujący: „Ważne jest, abym »ja współczuła« i to jest moralnie ważniejsze, cenniejsze i psychicznie bardziej realne, niż stan tego, do czego mam stosunek współczujący”²⁴.

²¹ Tamże, s. 48.

²² L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 98.

²³ Tamże, s. 112.

²⁴ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 49.

Tolstoj zdaje się rzucać niekiedy myśli, które są jedynie jakimś pisarskim, egzaltowanym zabiegiem nastawionym na przyciągnięcie uwagi na trapiące go problemy świata. Podajmy przykładowo jedną taką frazę: „Zobaczmy, że spokój i beztroska moja i mojej rodziny, wszelkie radości i uciechy, okupione są biedą, demoralizacją i cierpieniem milionów, corocznymi egzekucjami, setkami tysięcy cierpiących w więzieniach, milionami oderwanych od rodzin, oglupionych dyscypliną żołnierzy, policjantów i stójkowych, którzy chronią moje pociechy skierowanymi na głodnych ludzi karabinami, zrozumiemy, że każdy kęs, który wkładam do swych ust lub ust swoich dzieci, jest okupiony przez cierpienia ludzi, konieczne dla pozyskiwania jada,”²⁵. W tym miejscu możemy również przywołać cytowane przez Paula Johnsona słowa Tolstoja, które świadczą co najmniej o ambiwalencji jego postawy wobec bardzo szeroko przez niego pojmowanego zniewolenia: „W *Dziennikach* odnotował 24 czerwca 1854 roku: »... a potem gadałem do nocy z Szubinem o naszym rosyjskim niewolnictwie. To prawda, że niewolnictwo jest złem, ale złem nadzwyczaj przyjemnym«”²⁶. Może wydawać się, że odwoływanie się do takiego przykładu jest pozbawione celu, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do poglądu Tolstoja, lecz jest wyjątkiem z jego życia prywatnego. Należy jednak pamiętać, że autor *Wojny i pokoju* oddziaływał nie tylko poprzez swoją pisarską twórczość i filozofię, lecz w dużej mierze dzięki postawie, jaką wobec rzeczywistości przyjmował. Okazuje się, że między tolstojowski pogląd a tolstojowską postawę wkrada się całkiem spora porcja nie tylko egzaltacji, ale i hipokryzji.

Oczywiście nie można odmówić Tolstojowi racji, że cierpienie jest w świecie obecne i że jego źródłem są także instytucje państwowe; lecz to dramatyczne poczucie winy, które przez Tolstoja przemawia (niekiedy i w sposób fałszywy), niewiele wnosi do samej wiedzy o dobru i złu, jak i do pomnażania dobra i pomniejszania udziału zła w świecie. Dla Tolstoja wydaje się oczywiste i proste, że aby wyrugować i zażegnać zło ze świata, należy go nie czynić: „Bóg mówi po prostu nie czyńcie jedynie drugim zła, a nie będzie zła. Czyżby tak proste było objawienie Boże?”²⁷. Tolstoj „ontologizuje” zasady moralne, co sprawia, że nie pochodzą one od Absolutu, lecz Absolut wydaje się od nich pochodzić. W takim ujęciu ponownie pojawia się konkluzja, że świat jest nie do uratowania, jeśli ludzie nadal będą zadawać ból i cierpienia sobie wzajem. Jeszcze raz więc powracamy do obrazu świata, który u Tolstoja staje się kłębowiskiem cierpień, które zgodnie z jego życzeniem powinny być mechanicznie wypłenione poprzez bezwzględne stosowanie się człowieka do

²⁵ L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 101.

²⁶ P. Johnson, *Intelektualiści*, wyd. cyt., s. 160.

²⁷ L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 102.

ewangelicznych przykazań. Takie konsekwencje Iljin kwituje w słowach następujących: „I tak jak przywykł każdą doskonałość mierzyć miarą moralną i dopatrywać się bożego tchnienia tylko w litości, to pozostaje mu potępić »świat zewnętrzny« i *uwolnić wolę od udziału w nim*. I cóż więc innego mogłaby powiedzieć »cnota« nie dopatrująca się boskości w niczym prócz siebie samej?»²⁸.

Różnica między Iljinem a Tolstojem polega na tym, że pierwszy z nich nie przeprowadza drobiazgowej egzegezy i reinterpretacji tekstów ewangelicznych. Tolstoj natomiast przeprowadzając swoją drobiazgową interpretację Ewangelii i przedkładając ją nad tradycyjną, powołuje do życia nową religię, której osnową staje się moralność. Chrześcijaństwo Tolstoja staje się wypreparowanym z rzeczywistości zbiorem abstrakcyjnych reguł moralnych nie odwołujących się do Objawienia i Golgoty. Wiele mówiące odrzucenie gniewu jako zawsze nieusprawiedliwionego i nieuzasadnionego powoduje, że następuje swojego rodzaju deprecjonowanie tego świata. Jeśli moralista sentymentalny sprzeniewierzy się zasadom swojej moralności, których wypełnianie buduje jego dobro, to wówczas ono obraca się wniwecz. A jeśli takie istnieje niebezpieczeństwo, to należy go unikać, dążąc do wyidealizowanej indywidualnej moralnej doskonałości. Gdy od religii Tolstoja odejmiemy moralność, wówczas nic z niej nie zostanie, a tołstoizm okaże się nihilizmem w różnych odsłonach: religijnym, naukowym, estetycznym, prawnym, państwowym, patriotycznym. Dla Iljina jest to oczywiste, gdyż nie znajduje on w myśli Tolstoja obiektywnych wartości: „Moralista sentymentalny zna tylko jeden wymiar doskonałości – moralny; cała istota ducha, całe życie ducha sprowadza się dla niego do nasycenia duszy żałośliwym współczuciem. I w rezultacie tego całe rozumienie *człowieka, dobra i zła* staje się nędzne, trywialne i odarte z ducha»²⁹. Zastanawia w poglądach Tolstoja rzecz następująca, a mianowicie nie sposób nie uznać, że te poszukiwania moralne nie są odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób powinien żyć człowiek, lecz w istocie dążą do dania odpowiedzi na pytanie o sens życia. Oczywiście odpowiedź na to podstawowe pytanie zdaje się być chybiona.

Iljin poddając analizie religię Tolstoja, na samym wstępie zauważa, że moralista sentymentalny zwrócony jest ku własnemu życiu wewnętrznemu. Priorytetem moralisty sentymentalnego staje się jego moralna nieskazitelność, którą wiąże z zaobserwowaną w naturze wszechogarniającą miłością: „Miłość wprawia w ruch ten świat i nawet zwierzęta

²⁸ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 64.

²⁹ Tamże, s. 55.

żyją w nim zgodnie i nie krzywdzą się wzajemnie”³⁰. Iljin dostrzega dwuznaczność, a nawet sprzeczność w tołstojowskim ujęciu świata zewnętrznego, która polega na pozornej jego akceptacji, a faktycznym odrzuceniu. Świat zewnętrzny przybiera u Tołstoja obraz bądź dobroduszej, błogosławionej przez Boga natury, bądź konglomeratu zjawisk (i aktów) drapieżnych i bezlitosnych. Kontynuacją sprzeczności jest refleksja nad ludzkim ciałem, które jest tym w człowieku, co włącza go w ów zewnętrzny świat. Cóż począć z nim, skoro ulega ono swoim najniższym popędom. Iljin pisze: „Moralista to istota przestraszona i stłamszona, natrętna, pretensjonalna realnością swojego »ciała« i jego instynktownych popędów. Popędy te przeżywa jako ukierunkowane na świat zewnętrzny, jako ofensywne, agresywne: poczynając od walki o pokarm i krew, o własność, bogactwo i władzę, a kończąc na agresywności popędu płciowego i jego walce o posiadanie. Wszystko to prowadzi do »przemocy«, wszystko to wprowadza na »drogę diabła« i pociąga do śmiertelnego grzechu, wszystko to budzi w człowieku jego »zwierzęce oblicze« i przemienia go w okrutne zwierzę, wszystko to pochodzi od »świata zewnętrznego« i prowadzi do »świata zewnętrznego«, wszystko to powinno być sprowadzone do minimum i w ideale zupełnie stłumione”³¹.

Sądy Iljina, które zarzucają Tołstojowi deprecjonowanie ludzkiego ciała jako miejsca panowania żądz, z którymi nieustannie trzeba walczyć, potwierdza również Paul Johnson: „Tołstoj z natury był skory do przybierania tonu mentorskiego, a nawet purytańskiego. Jeśli niepokoiła go własna zmysłowość, jej objawy u innych wywoływały jego ostrą dezaprobatę”³². Zestawienie takiej postawy wobec cielesności z poddawaniem człowieka nieustannej presji dążenia do moralnego samodoskonalenia musi prowadzić do konfliktu i Tołstoj staje przed koniecznością dokonania wyboru. Tołstoj ponad wszystko przedkłada moralną doskonałość, która stając się fundamentem, środkiem i celem jego poglądu religijnego, tym samym skutecznie eliminuje z jego świadomości znaczenie innych aspektów rzeczywistości. Ich deprecjonowanie wyraża się w niezłomnym i nieustępliwym dążeniu do naprawy przez wskazywanie dróg, którymi powinna zmierzać ludzkość.

Oczywiście można i należy nie poddawać się tym destrukcyjnym aspektom żywotności ciała. Ową życiową energię ciała należy spożytkować w fizycznej pracy. W takim dwuznacznym ujęciu przez Tołstoja świata zewnętrznego musi dojść do dwuznaczności w ujęciu ludzkiej aktywności, postawy człowieka, który poprzez swoje ciało został włączony w nurt tego świata. Oto w jakich słowach rozdzielenie tołstojowskich myśli kwituje Iljin:

³⁰ Tamże, s. 60.

³¹ Tamże, s. 61.

³² P. Johnson, *Intelektualiści*, wyd. cyt., s. 154.

„Postrzega on [Tolstoj] świat albo jako stworzoną idyllę i wtedy potępia przymus jako absolutnie zbędny, albo postrzega świat jako jakieś królestwo cierpień, grzechu i kłamstwa, w którym przymus być może byłby potrzebny i celowy, ale od którego człowiek powinien w konsekwencji właśnie się odwrócić, aby nie brać w nim udziału”³³. Iljin w religii Tolstoja odnajduje odtrącenie świata, a postulat niesprzeciwiania się złu jest tego wyrazem. Tolstoj postuluje działanie, o ile nie jest ono przyczyną cierpienia. Wówczas tylko jest moralnie dopuszczalne.

Wszystkie formy przymusu płynące z zewnątrz są dla Tolstoja godną potępienia przemocą, która przynależna jest także państwu, jego instytucjom, sądownictwu, a nawet kulturze. Trzeba je więc zanegować i odrzucić jako pozbawione zasadności i celowości w sensie dobra. Tolstoj pisze: „Dobrze wiemy, że nauka Chrystusa odrzuca te wszystkie ludzkie błędy, te marność i idole, które my nazywamy kościołem, państwem, kulturą, nauką, sztuką, cywilizacją, próbujemy uczynić wartością pozytywną. Jednak Chrystus występuje przeciw nim; nie usprawiedliwia żadnego z owych idoli”³⁴. Ma więc rację Mikołaj Bierdiajew, krytyk zarówno tolstoizmu, jak i Iljinowskiej koncepcji, zarzucając autorowi *Wojny i pokoju* spojrzenie na ludzkość pozbawione głębi historycznej, a tym bardziej eschatologicznej. Postęp ludzkości u Tolstoja zmierza niewiadomo dokąd, chociaż celem jest królestwo boże na ziemi, lecz budowane poprzez bezwzględną negację królestwa cezara. A pogląd Tolstoja w kolejnych odsłonach ponownie jawi się jako bezwzględny nihilizm.

Jednej z przyczyn odrzucenia przez Tolstoja idei sprzeciwiania się złu Iljin dopatruje się w odtrąceniu przez jego nową religię świata. Indywidualistyczny maksymalizm moralny sięga zenitu, gdy głosi powstrzymywanie się od działania, które niosłoby jakiekolwiek cierpienie i, jak już zostało powiedziane, uleganie przemocy, poddawanie się jej w imię nie pomnażania zła. Iljin i Tolstoj w zupełnie różny sposób wartościują cierpienie. Dla Tolstoja tylko cierpienie jest złem i taka okrojona jego treść prowadzi, zdaniem Iljina, do nakazu nie wyrządzania cierpienia: „I tylko jedna odpowiedź jest konsekwentna: jeśli cierpienie rzeczywiście jest złem, to kto więc jest gotów powiększać jego obszar, dążąc do jego zmniejszania? Kto godzi się wejść na »drogę diabła«, aby na nią nie wejść...?”³⁵. Z kolei autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* uznaje cierpienie nie tylko jako zło moralne, którego uniknąć i zniwelować poprzez jego ignorowanie nie sposób, lecz również jako zjawisko kształtujące ludzkiego ducha.

³³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 63.

³⁴ L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 101.

³⁵ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 56.

2. Wybrane krytyczne głosy wobec stanowiska Iljina

W kontekście dziejowego niepokoju z początku XX w. tezy, które w swojej książce zawarł Iljin, jak już wiadomo, wywołały burzliwą dyskusję, której tematyka wcale nie ograniczała się do kwestii religijno-filozoficznych, jak życzyłby sobie autor *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Stało się bowiem tak, że książka odczytywana była także i nierzadko jako manifest polityczny, choć sam Iljin wyraźnie określał granice obszaru, w którym chce się poruszać, nie wspominając niemalże wcale o rewolucji i komunizmie, a jeśli to robi, to nie bezpośrednio. Jeśli można uznać, że walka z nimi jako ze złem jest głównym tematem pracy Iljina, to tylko na podstawie enigmatycznych i nie bardzo precyzyjnych sformułowań filozofa.

Przytoczmy dość obszerny fragment, stanowiący pierwsze słowa książki *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w którym autor raz tylko tak wyraźnie wskazuje na historyczny i polityczny kontekst, w którym książka powstawała: „Groźne i brzemiennie w skutki wydarzenia, które spadły na naszą piękną, lecz nieszczęsną ojczyznę, rozchodzą się palącym i oczyszczającym ogniem w naszych duszach. W ogniu tym płoną wszystkie fałszywe założenia, błędy i przesady, na których wznosiła się ideologia dawnej rosyjskiej inteligencji. Na tych podstawach nie powinno się było budować Rosji; błędy te i przesady prowadziły ją ku rozkładowi i zatraceniu. W ogniu tym odnawia się nasza religijna i państwowa powinność, otwierają się nasze duchowe źrenice, hartuje się nasza miłość i wola. A pierwsze, co dzięki temu zrodzi się w nas, to będzie religijna i państwowa mądrość wschodniego Prawosławia, a zwłaszcza rosyjskiego Prawosławia. Jak odradzająca się ikona ujawnia majestatyczne jakości dawnego przesłania, utracone i zapomniane przez nas, ale niedostrzegalnie obecne i nie opuszczające nas, tak w naszym nowym widzeniu i pragnieniu niech ukaże się dawna mądrość i siła, która prowadziła naszych przodków i budowała naszą świętą Ruś! W poszukiwaniach tego widzenia, myślą i miłością zwracam się do was, biali wojownicy, niosący prawosławny miecz, wolontariusze rosyjskiej państwowej powinności! W was żyje prawosławna rycerska tradycja; wy życiem i śmiercią umocniliście się w dawnym i prawym duchu służby; wy przechowaliście sztandary rosyjskiego miłującego Rycerstwa Chrystusa. Wam poświęcam te strony i Przywódcom waszym. Niech miecz wasz będzie modlitwą, a modlitwa wasza niech mieczem będzie!”³⁶.

³⁶ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 6.

W powyższych słowach Iljin wyraża motywację, która pracy nad *O sprzeciwianiu się złu siłą*, ale nie musi to znaczyć to jednocześnie, że autor nawołuje do zemsty i nienawiści. Znamy już intencję Iljina, a także wiemy, że wiąże on swoje idee niezłomnego sprzeciwiania się złu z powinnością wobec państwa i narodu, lecz nie sądzimy, iż ta okoliczność wyznacza jedyną interpretację *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Jednym z punktów wyjścia rozważań Iljina staje się postać Ławra Korniłowa³⁷, będącego symbolem idei prawosławnego miecza. Wykłady dotyczące idei Korniłowa, które wygłaszał Iljin na początku lata 1925 r., a więc jeszcze przed wydaniem drukiem *O sprzeciwianiu się złu siłą*, zaowocowały polemicznym poruszeniem i zamieszaniem wśród rosyjskiej emigracyjnej inteligencji i oczekiwaniom na książkę towarzyszyła już pewna wrzawa. Filozofowie, teologowie, publicyści, literaci i poeci³⁸, wszyscy oni wypowiadali się w kwestii słuszności bądź niesłuszności, dobroczynnych bądź szkodliwych konsekwencji rozstrzygnięć proponowanych przez Iljina.

Nikołaj Połtoracki, który wiele uwagi i pracy poświęcił filozofii Iljina, stał się zarówno systematykiem, jak i obrońcą jego idei. Połtoracki odczytuje intencje filozofa jako próbę odarcia tołstojowskiego rozumienia miłości z sentymentalności i połączenia jej z możliwością sprzeciwiania się złu z miłości: „Książka pomyślana była *nie* jako antyteza tołstoizmu, ale jako antyteza plus *synteza* właściwego rozwiązania: sprzeciwiaj się złu zawsze z miłości”³⁹.

Połtoracki dostrzega cztery etapy polemiki, która w całej swej rozciągłości trwała od roku 1925 do lat 40-tych, a nawet 50-tych. Za najbardziej burzliwy etap interpretator filozofii Iljina uważa ten, na który składają się krytyki przedstawione w dalszej części niniejszych rozważań. Były one autorstwa najbardziej znanych osobistości rosyjskiej kultury na emigracji i w sowieckiej Rosji (Maksym Gorki, który na bieżąco śledził emigracyjne

³⁷ Ławr Gieorgijewicz Korniłow (1870-1918) – rosyjski generał, który w roku 1917 dowodził armią rosyjską, a potem stał się twórcą i dowodzącym Armii Ochotniczej, będącej pierwszą formacją Białej Armii; stał się symbolem niezłomnego oporu wobec sił bolszewickich; zginął w bitwie z Armią Czerwoną pod Jekaterinodarem.

³⁸ Cechą charakterystyczną filozofii rosyjskiej jest jej rozległość, rozumiana tutaj jako podejmowanie treści filozoficznych nie tylko na gruncie samej filozofii. Oczywiście nie jest to jeszcze samo w sobie szczególnie wyjątkowe, ale rzecz ma się też i tak, że artykuły publicystyczne, utwory poetyckie i dzieła literackie traktowane były z taką samą powagą, jak wielkie traktaty filozoficzne. Dzięki więc takiemu nieostremu podziałowi na filozofię, literaturę, poezję i publicystykę możliwy stał się wpływ na rosyjską filozofię twórczości Fiodora Dostojewskiego, która uważnie czytana i interpretowana była bezsprzecznie jednym z najważniejszych źródeł poglądów powstałych w „srebrnym wieku” filozofii rosyjskiej.

³⁹ Н. Полторацкий, И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

wydawnictwa, także skomentował idee przedstawione przez Iljina⁴⁰) i to o zgoła różnej orientacji filozoficznej i politycznej.

O ile rzeczywiście Iljinowi nie było obce pojmowanie komunizmu w Rosji jako zła, to trzeba uznać, iż komunizm jest jednym z przejawów zła i nie można pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* traktować jedynie jako zbiór postulatów i argumentów politycznych dotyczących walki ze złem, gdzie „zło” równa się „komunizm”. Nie można się godzić na takie zawężenie problematyki podjętej przez Iljina, ponieważ jako filozof dąży on do przedstawienia omawianego problemu w szerszej, filozoficznej perspektywie. I tę trudność czy nieporozumienie dostrzega Anton Kartaszew⁴¹, autor krótkiej noty, w której pisze: „Nie powiodło się interesującej książce utalentowanego filozofa. Poszczególne (pojedyncze) rozdziały wygłoszone przez prof. Iljina we wszystkich stolicach rosyjskiej emigracji i wydane potem drukiem (w piśmie *Odrodzenie*) wywołały w swoim czasie głośną i gniewną polemikę, wyczerpującą, oczywiście, zainteresowanie poruszoną przez nie tematyką. Zresztą polemikę wywoływały, rzecz jasna, nie same tezy i twierdzenia autora, lecz ta polityczna, konkretna wykładnia i zastosowanie, którym po części także winien jest sam autor, po części jednak – i chyba w nie mniejszym stopniu – jego polityczni zwolennicy i przeciwnicy. (...) W dodatku też i związek między określonym rozwiązaniem, które daje Iljin, i jego politycznymi poglądami jawi się, według mnie, jako zupełnie przypadkowy”⁴².

Znaczącym przykładem adwersarza Iljina, twierdzącym, że jego praca jest książką na wskroś polityczną, była Zenaida Gippius⁴³, jedna z najbardziej surowych i wręcz zajadłych krytyków. Nie szczędziła ona ostrych słów pod adresem *O sprzeciwianiu się złu siłą*, a nawet samego jej autora. A oto jej słowa: „Książka *O sprzeciwianiu się złu siłą* – jest bowiem książką *polityczną*. Psychologiczno-religijno-filozoficzne rozważania służą tylko ukryciu określonej politycznej idei, nawet taktyki i praktyki, z określonymi, w określoną stronę skierowanymi celami politycznymi. Czemu miały służyć te przykrycia? Być może jest to

⁴⁰ W jednym z listów Gorki pisze: „prof. Iljin pisze opierając się na kanonicznych Ewangeliach, Ojcach Kościoła, teologach i swoim własnym nadgniłym rozumie, tworzy Ewangelie zemsty, w których dowodzi się, że zabijać ludzi – nie można, jeśli oni nie są komunistami. A miłująca neochrześcijanka Zenaida Gippius oznajmia wiekuistym: nie można krzyczeć o bolszewikach, »powiesimy ich w milczeniu«” (М. Горкий, *Из писем*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004).

⁴¹ Anton Władimirowicz Kartaszew (1875-1960) – prawosławny teolog; profesor Prawosławnego Instytutu Teologicznego Św. Sergiusza w Paryżu.

⁴² А. Карташев, И. А. Ильин. *О сопротивлении злу силой*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁴³ Zenaida Nikołajewna Gippius (1869-1945) – poetka, pisarka, krytyk literatury;

swojego rodzaju chwyt taktyczny. Człowiek rosyjski kocha pofilozofować⁴⁴. Trudno jest zgodzić się z zarzutem Gippius, że przeprowadzony przez Iljina dyskurs służy jedynie zawoalowaniu konkretnych celów politycznych, do realizacji których niezbędne narzędzia można znaleźć w dyskutowanej pracy. Jest to rzeczywiście zarzut sformułowany na wyrost, bo o ile Iljin kojarzony był jako ideolog białego powstania, to przede wszystkim jednak był filozofem, a sprowadzenie jego filozofii do czystej ideologii i odmawianie jej wartości przez uznanie, że zaspokaja jedynie czysto osobiste i nieprofesjonalne potrzeby „człowieka rosyjskiego”, pozbawia tym samym Iljina miana filozofa. Podejrzliwość Gippius w pewnym stopniu kojarzy się z tą, która pod koniec życia nie opuszczała autora *O sprzeciwianiu się złu siłą*, przekonanego o istnieniu tajnych organizacji odpowiedzialnych za szerzenie się zła w świecie⁴⁵.

Wśród polemicznych artykułów szczególną uwagę zwraca jeden spośród kilku zresztą napisanych przez wspomnianą już Gippius, a zatytułowany *Miecz i krzyż*. Pośród niezmiennie krytycznych uwag pod adresem poglądów Iljina Gippius zwraca uwagę na kwestię o fundamentalnym dla całego zagadnienia sprzeciwianiu się złu siłą. Jednakże czyni to w sposób niejasny i niezmiennie emocjonalny, co zaciemnia tok jej rozumowania. Gippius zwraca uwagę na to, że empiryczne fakty zabójstwa, choć są dostępne ludzkiemu doświadczeniu i są w nie wpisane, w żaden sposób nie mogą skłaniać do jakiegokolwiek ich uzasadniania. Należałoby zacytować za autorką słowa, w których zawiera się cała waga tego problemu, bo trudno odmówić Gippius celności: „Pewien zabójca powiedział mi: »Zabić można zawsze albo nigdy«”⁴⁶. Możemy się domyślać, że chodzi tutaj o próbę sformułowania bądź odkrycia prawa moralnego, które będąc bezwzględne stanie się kryterium oceny ludzkich działań. Z tego więc wynika, że zabijanie jest albo bezwzględnie złe, albo może stać się bezwzględnie dopuszczalne w chwili, gdy w świecie empirycznym poczynimy jedno tylko odstępstwo od tego prawa poprzez usprawiedliwienie czynów pozbawiających życia. Ale dalsza lektura głosu Gippius w dyskusji przynosi także słowa następujące: „Tego

⁴⁴ 3. Гиппиус, *Меч и крест*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁴⁵ Warto przywołać tutaj fragment listu Iljina, który został napisany na krótko przed śmiercią po to przede wszystkim, aby wskazać na nastroje, które w ogóle towarzyszyły rosyjskiej inteligencji, a dawały znać o sobie w sytuacjach szczególnych przyjmując też skrajne formy: „Już od dawna żyję z otwartymi oczami. Obserwuję, sprawdzam, uczę się z wydanych źródeł, które udaje się zdobyć; nierzadko zdumiewam się beztróskiemu wyjawianiu planów przez wrogów, nierzadko wpadam w rozpacz, że ludzie nie widzą albo nie chcą widzieć. I jak chętnie czepiają się »pazurkiem«... Jak łatwo znajdują oszukujące ich samych formuły!” (I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XVI, Białystok 2004, s. 199).

⁴⁶ 3. Гиппиус, *Меч и крест*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

tragicznego wyboru człowiek dokonuje sam na sam ze sobą, na miarę zawsze niedoskonałego, oczywiście, ale własnego pojmowania. Każde życie ludzkie może być przecięte w chwili, gdy człowiek decyduje, że *należy* zabić, choć nie można⁴⁷. Zdanie to z pewnością, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, powtórzyłby sam Iljin, bo rzeczywiście jest tak, że to, co wypowiada Gippius, stanowi istotę problemu, którym tutaj się zajmujemy. Tyle że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie ma zamiaru zadowolić się uznaniem, że pewne czyny, które wypływają z dobra są nie tyle złe, co przede wszystkim wyjęte spod prawa. Rozstrzygnięcie proponowane przez Gippius tego najważniejszego spornego punktu dyskusji Piotr Struwe (sam bezpośrednio polemizował z Gippius), nazywa „podwójną buchalterią”⁴⁸, która pozwala godzić żarliwą religijność z zupełnie obojętnym stosunkiem do spraw ojczyzny. Sam Struwe wskazuje bodajże najtrafniej intencję Iljina, a mianowicie chęć wypowiedzenia całościowego poglądu, w którym znajdzie się miejsce na pogodzenie prawd chrześcijańskich i faktów świata empirycznego. Prosta synteza jednak nie wydaje się być tutaj możliwa, gdyż na drodze do jej wypracowania pojawia się tak niezmierzona ilość filozoficznych i teologicznych przeszkód, że każde wypracowane rozwiązanie poraża swym niedostatkami.

W rozmyślaniach Gippius pojawia się jeszcze jeden zarzut, a mianowicie ten, który zwraca uwagę na konsekwencje praktyczne głoszonych przez Iljina tez. Dla porównania przywołuje tołstoizm i jego praktyczne konsekwencje. Gippius mówi wyraźnie, że jakkolwiek Tołstoj w swoim myśleniu się mylił, to jednak jego pogląd nie wydaje się być niebezpieczny w swoich ewentualnych praktycznych konsekwencjach: „To, co mówił ludziom Tołstoj, niechaj będzie czymś zarówno niesłusznym i nierealnym, niechaj będzie nawet szkodliwe: ale to innym ludziom mówić można”⁴⁹. Jednak Gippius w swojej ocenie tołstoizmu i poglądu Iljina nie bierze pod uwagę właśnie tego, że w poglądzie Tołstoja, nie tylko Iljin, ale i inni filozofowie dostrzegali destrukcyjny wpływ na rosyjską mentalność, czyli ostatecznie tołstoizm stał się w swoich praktycznych konsekwencjach szkodliwy.

Zdaniem Iljina jest możliwe danie wyczerpującej i zadowalającej filozoficznie odpowiedzi na pytanie o możliwości sprzeciwiania się złu siłą w filozoficzno-religijnej perspektywie. I chociaż na drodze do jej sformułowania pojawia się wiele ważkich trudności, to jednak zdaniem filozofa można wypracować konsekwentnie zasadne rozstrzygnięcie. Trudności te dostrzeżone dość szybko zostały przez oponentów Iljina. Spośród wielu

⁴⁷ Tamże, s. 4.

⁴⁸ П Струве, *О брошюре И. А. Ильина и нем самом*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁴⁹ Tamże, s. 9.

krytycznych głosów, które odezwały się po publikacji *O sprzeciwianiu się złu siłą*, na szczególną uwagę, ze względu na rzeczowy i wyważony ton, zasługuje opinia W. Zienkowskiego. Stara się on bowiem w precyzyjny sposób spojrzeć na problem nurtujący Iljina w szerszej perspektywie, zwracając na samym wstępie swojego artykułu uwagę na szczególnie wymiar kwestii sprzeciwiania się złu siłą, bo jego zdaniem jest ona elementem tego, co szerzej nazywa się tutaj kulturą religijną. W przeciwieństwie do wielu uczestników dyskusji Zienkowski nie zawęża swojego spojrzenia poprzez uznanie *O sprzeciwianiu się złu siłą* o wymiarze czysto politycznym.

Zienkowski zwraca uwagę na wagę i subtelność tematyki, której omówienia podjął się Iljin, zwracając jednocześnie uwagę na wiele zagadnień, które wiążą się z nią w ścisły sposób. Przywołuje dane przez prawosławie rozstrzygnięcia poszczególnych kwestii i odnosi je do poglądów Iljina. Rzecz idzie tutaj na przykład o różnych drogach myślenia relacji świata empirycznego i nadnaturalnego (powraca tutaj kwestia relacji Królestwa Ducha i królestwa cezara), a przy tej okazji także o przebóstwieniu, o wojnie i o miłości. Zienkowski dostrzega trudność podjętej przez Iljina tematyki i jej wagę, lecz wyraźnie wskazuje na to, że choć rzeczywistość empiryczna w wielu swoich przejawach, tak w indywidualnych działaniach człowieka, jak i kontekstach społecznych i politycznych, sprzeniewierza się prawu danemu przez Boga, co wyraża się w przemocy i mówiąc ogólnie, w wojnie, jednak charakteryzuje ją swoista autonomiczność względem rzeczywistości boskiej. I niemożliwa staje się jej prowadząca do doskonałości naprawa, gdyż nie leży to tylko w gestii człowieka, tym bardziej gdy jego kompetencje okazują się być ograniczone do aspektu działań moralnych, a nie ontycznych. Przemiana świata stworzonego odbywać się może dzięki aktom przekraczania ontycznej przepaści między bytem stworzonym a Bogiem za sprawą aktów boskiego działania.

Zienkowski w podsumowaniu wypowiada bardzo ważne słowa, które w istotny sposób reasumują jego krytyczne, aczkolwiek pozbawione zaciętrzewienia spojrzenie na pogląd Iljina: „Religia nie powinna usprawiedliwiać albo uprawomocniać tego, co istnieje – ona jest powołana do tego, aby przeobrażać rzeczywistość w kierunku ku ideałowi”⁵⁰. To właśnie Zienkowski jako jedyny najtrafniej wskazuje brak w poglądzie Iljina uznania, że prawosławie najmocniej kładzie akcent na przebóstwienie⁵¹ jako drogę do przeobrażenia

⁵⁰ В. В. Зеньковский, По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁵¹ Przebóstwienie (gr. *theosis*) – niezmiennie ważna idea w teologii prawosławnej, wywodząca się od Grzegorza Palamasa, która wyraża główny cel stworzenia, a mianowicie jego przeobrażenie, pneumatyzację za sprawą boskich energii, chociaż równie niebagatelną rolę w tym procesie odgrywa wolna dyspozycja i działanie

świata, że akceptacja tego świata jest głęboko z nim związana. A pominięcie w tych rozważaniach kategorii przebóstwienia prowadzi do poglądu, że świat nie może zostać uświęcony: „tylko na gruncie Prawosławia nie było cienia akosmizmu, ale było zawsze żywe poczucie religijnej wartości świata i wyraźne przeżywanie »przebóstwienia« (*theosis*) jako drogi ku przeobrażeniu świata”⁵². Okazuje się więc, że Zienkowskiemu brak w poglądzie Iljina perspektywy eschatologicznej, uznanie której w istocie w prosty sposób uporządkowałoby rozumienie relacji rzeczywistości empirycznej i rzeczywistości ducha, gdzie ta ostatnia przenikając ludzkie istnienie, jednocześnie staje się przyczyną akceptacji i miłości świata stworzonego. I w tym oto miejscu zdają się kończyć kompetencje rozumu, za sprawą którego, jak sądzi Zienkowski, Iljin pragnie uporządkować i poprawić pozaracjonalne prawdy chrześcijaństwa wypowiedziane w Ewangeliach i zastosować swoją koncepcję do przeobrażenia ojczyzny i świata już teraz. A mówi o tym fragment następujący: „Z nową siłą w różnych kręgach rosyjskiej inteligencji, zwracającej się ku Cerkwi, powstaje pokusa chrześcijańskiego naturalizmu, dążenie, aby wymieszać to, co czasowe, z tym, co wieczne, naturalne z uświęconym, narodowe z wszechświatowym”⁵³.

Okazuje się więc, że Zienkowski dostrzega w poglądzie Iljina pewnego rodzaju brak akceptacji świata. Sam autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* zarzucał Tołstojowi negację świata, wynikającą z uznania, że skoro zło pojmowane tylko jako cierpienie triumfuje w świecie, to należałoby wyeliminować je ze świata, aby możliwe stało się dobro. Wówczas świat zostałby całkowicie przeobrażony. Różnica polega jednakże na tym, iż Iljina negacja świata, jak sądzi Zienkowski, bierze się z niezrozumienia nauki Chrystusa jako drogi życia człowieka, z pojmowania jej jako narzędzia do przeobrażenia tego świata, przez co sama nieskończona miłość, która jest istotą chrześcijaństwa, zostaje ograniczona i okrojona. Tak jak i samo chrześcijaństwo zostaje ograniczone i okrojone do prawdy starotestamentowej, którą Bierdiajew, ze względu na znaczenie jakie przydawane jest prawu, nazywa faryzeizmem, a Leonid Dobronrawow⁵⁴ - poglądem prawosławno-utylitarnym: „powoływanie się Iljina wprost na posłania apostolskie, pomijając Ewangelie, jest bardzo charakterystyczne nie tylko w tym wypadku, ale i dla całego prawosławno-utylitarnego światopoglądu p. Iljina”⁵⁵.

człowieka, bo dzięki temu może zostać przebóstwiony on sam (będąc mikrokosmosem), jak i cały świat (makrokosmos); przebóstwienie jest energetyczną przemianą bytu stworzonego;

⁵² В. В. Зеньковский, *По поводу книги И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁵³ Tamże, s. 14.

⁵⁴ Leonid Michajłowicz Dobronrawow (1887-1926) – rosyjski prozaik, dramaturg i publicysta;

⁵⁵ Л. Добронравов, *Единый путь. Оправдание меча и убийства*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

Zienkowski i Gippius zastanawiają się nad tym, w jakim duchu napisana jest książka Iljina. Wiadomo, że jego intencją było uzgodnienie treści w niej zawartych z nauką prawosławia, wspomniani powyżej filozofowie dostrzegają natomiast odstępstwo od doktryny chrześcijańskiej. Tak więc zdaniem Zienkowskiego ów brak akceptacji świata, jaki dostrzega u Iljina, powoduje, że *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie jest pracą, w której pobrzmiewa duch prawosławia: „Gdyby Iljin z dostateczną siłą rozwinął przyjęcie świata, kosmiczne idee Prawosławia, ukazałby niemożność uchYLENIA SIĘ od udziału w historycznym życiu, w aktywności państwowej, podkreśliłby całą wielkość porywu miłości w tych, którzy niosąc obraz Chrystusa w duszy, będąc autentycznie »kochającymi Chrystusa rycerzami«, biorącymi grzech udziału w wojnie; jego książka nie tylko zawierałaby w sobie »religijną mądrość Prawosławia«, ale i wystarczająco zarysowałaby także jego »państwową mądrość«”⁵⁶.

Praca Iljina stała się wydarzeniem szczególnym w kręgach emigracyjnej inteligencji rosyjskiej. Polemika, którą wywołała, była niezmiernie burzliwa i interesująca. Każdy z krytyków poglądów w niej zawartych bierze jednak pod uwagę jedynie wybrany wątek, który bulwersuje zwykle większość czytelników. I dlatego trudność sprawia znalezienie opinii wyważonych i racjonalnych, w których nie bierze górę afektowany nerw, przesłaniający niekiedy główną ideę pracy Iljina. Nie sposób nie zgodzić się, że po części przyczyną tego stanu jest też i styl autora *O sprzeciwianiu się złu siłą*, dość emocjonalny i kategoryczny w swym wyrazie. A w połączeniu z niezmiernie subtelną materią problemu otrzymujemy zarzewie gorących dyskusji, w których każdy z polemistów zwykle dostrzega najbardziej negatywne, nawet nie najsłabsze, punkty rozumowania i moralnie aspekty proponowanych rozstrzygnięć. Trudno się dziwić wysokiej temperaturze polemiki, skoro w ogóle cechą filozofii rosyjskiej jest nie zawsze z powodzeniem przez racjonalny dyskurs okiełznywana uczuciowość. Jeśli więc na jej obszarze dochodzimy do prób rozstrzygania, czym jest zło, czy można i należy z nim walczyć i w jaki sposób, gdzie leżą przyczyny zdomowionej w rosyjskiej duszy moralności sentymentalnej i jak z nią walczyć, tym bardziej że odpowiada bądź sprzyja rozprzestrzenianiu się zła światu, to uniknąć emocji w dyskusji nie sposób.

Ostatecznie więc niewiele krytycznych opinii wobec poglądu Iljina to stanowiska wyczerpujące i nie jest łatwo znaleźć w nich próbę ujęcia w całości diskutowanego problemu, bez ulegania pokusie łatwego oburzenia i uderzania jedynie w sądy „nie do

⁵⁶ В. В. Зеньковский, По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

przyjęcia”, z wzięciem pod uwagę całej argumentacji zawartej w pracy Iljina. Wznieść się ponad pewne drażniące wybrane sądy Iljina i dostrzec ogólnie postawiony ważki problem, nie popadając w przesadę, to bardzo trudne zadanie. Trudno nie uznać, że Iljinowską postawę charakteryzuje pewna odwaga, której źródła tkwić mogą w rozczarowaniu współczesną mu rzeczywistością. Może być bowiem tak, że książka wyrasta z rozczarowania światem, w którym w istocie zło wydaje się rozprzestrzeniać bez przeszkód. Bardziej jesteśmy skłonni uznać, że *O sprzeciwianiu się złu siłą* wyrasta z lęku, że nie powstrzymywane zło zatriumfuje niż z nienawiści wobec świata i ludzi oraz chęci karania ich śmiercią, a Iljinowi także zarzucano⁵⁷. Oczywiście nie sposób nie uznać, że praca ta świadczyć może o jakimś zwątpieniu jej autora w chrześcijańskie niezłomne przekonanie o nieuchronnym i ostatecznym triumfie dobra, ale należy też pamiętać, że czasy i okoliczności, w których powstała, skłaniają raczej do usprawiedliwienia jej autora niż bezwzględnego ganienia. Z pewnością też nie można odmówić Iljinowi odwagi w głoszeniu kontrowersyjnych tez, aczkolwiek są one konsekwencją podjętej przez niego próby dania propozycji świadomej aktywności człowieka, której zrealizowanym celem stałoby się powstrzymanie zalewającego świat zła. *O sprzeciwianiu się złu siłą* w zadziwiająco dobitny sposób świadczy o wielkiej niezgodzie jej autora na dramatyczne zmiany, które zaszły i zachodziły w Rosji w pierwszej połowie XX w. Przy czym największe wątpliwości budzi zasadność powoływania się na moralne nauki chrześcijaństwa w uzasadnianiu konieczności walki ze złem, tutaj utożsamianego z komunizmem. Jednakże odczytywanie poglądu Iljina jako ideologii politycznej jest nadużyciem, choćby już z tego względu, że w ocenie takiej wiele udziału mają aspekty przypadkowe i pozaracjonalne. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że wymiar polityczny nie może tutaj zostać zignorowany, lecz niesprawiedliwością jest ograniczanie interpretacji poruszanego problemu do jednego tylko aspektu, co rzeczywiście sprowadza Iljina do roli filozofa głoszącego bezwarunkową realizację wykoncypowanych przez rozum abstrakcyjnych idei.

Należy też zwrócić uwagę na to, że Iljin w swojej pracy wyprowadza konsekwencje z krytyki tołstoizmu przeprowadzonej przez Sołowjowa i Bierdiajewa. Okazuje się bowiem, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* przejmuje zaproponowaną przez nich argumentację i idzie w swoim dowodzeniu dalej, starając się przewyciężyć negatywne konsekwencje tołstoizmu, nakazującego powstrzymywanie się przed jakimkolwiek działaniem, które nawet w

⁵⁷ Bierdiajew w *Koszmarze złego dobra* pisze: „Iljinowi nie wystarcza, aby kara śmierci została wykonana, domaga się jeszcze, żeby została uznana za akt miłości” (M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 230). Pogląd Bierdiajewa odnoszący się do książki Iljina omówiony jest w kolejnej części niniejszej pracy.

najmniejszym stopniu nosi znamiona siły. Można też przypuszczać, że Iljin wiedziony argumentacją Sołowjowa i Bierdiajewa uznał za zgodne z nią usprawiedliwienie działania siłą, które dopuszczalne jest jako konieczność w sytuacjach skrajnych.

Z przedstawionych powyżej wątków polemiki wyłania się podstawowe stanowisko krytyczne, które w ujęciu najogólniejszym, akcentuje nadużycie przez Iljina chrześcijaństwa do usprawiedliwiania czynów uznawanych za bezwzględnie złe. Prowadzić to ma do niebezpieczeństwa usankcjonowania przemocy jako dopuszczalnego narzędzia w walce ze złem, a który to oręż okazać się może w dowolny sposób stosowany przez jednostki wobec innych jednostek, jak i przez państwo wobec obywateli. Wprost powyższy zarzut wyrażają słowa Daniła Pasmanika⁵⁸: „Dla Iljina chrześcijaństwo jawi się środkiem, narzędziem państwowej racjonalności”⁵⁹. W konsekwencji więc państwo odbiera człowiekowi wolność, a on sam staje się jednowymiarowy, będąc już tylko obywatelem, a nie jednostką pozostającą w wolnej relacji z Bogiem.

Gwałtowność krytyki, która przetoczyła się nad książką Iljina i nim samym odwróciła uwagę od głosów prawosławnych duchownych i od faktu, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* kierował się również obowiązującą w prawosławiu interpretacją Ewangelii. Wiadome jest, że Iljinowi niezmiernie mocno zależało na tym, aby jego prace były zgodne z duchem prawosławia i aby zaspokoić swoje wymagania, jak mamy prawo sądzić, sięgał do akceptowanych przez Kościół prawosławny źródeł. Mamy tutaj na myśli *Rozumienie Ewangelii* autorstwa Borysa Gładkowa⁶⁰, której to książki Iljin nie mógł nie znać. Nasze przypuszczenia nabierają pewności w trakcie lektury komentarzy, którymi Gładkow opatrzył interesujące Iljina wątki Ewangelii, tym bardziej, że komentarze te zawierają także krytyczne uwagi wobec samych, proklamujących bezwzględne niesprzeciwianie się złu siłą, tołstojowców.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na wprowadzone przez Gładkowa uporządkowanie relacji ogólnie sformułowanych ewangelicznych zakazów i nakazów oraz obrazujących ich przykładów. Skoro Jezus Chrystus mówi o nadstawieniu policzka, czy oddaniu tego, co własne gwałtownikowi, to nie znaczy, że podane przykłady wyczerpują wszystkie możliwe sposoby sprzeciwiania się złu za pomocą dobra i jednocześnie zwraca się uwagę na konieczność dokonania wyboru przez człowieka, który stając się ofiarą złooczyńcy

⁵⁸ Danił Samojłowicz Pasmanik (1869-1930) – publicysta, lekarz, pisarz emigracyjny;

⁵⁹ D. Пасманик, *Черно-белое*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004.

⁶⁰ Borys Iljicz Gładkow (1847-?) – rosyjski duchowny prawosławny, biblista i działacz społeczny; *Rozumienie Ewangelii* tylko w latach 1905-1913 doczekało się pięciu wydań i nieustannie jest źródłem wiedzy o zawartych w Ewangeliach naukach chrześcijańskich;

ma postąpić tak, jak by chciał, żeby postąpiono z nim samym. Obowiązujący także pozostaje nakaz nie odpłacania złu tym samym, złem, mściwością i nienawiścią. Gładkow stara się dać odpowiedź na stawiane również przez Iljina pytanie: „Lecz jeśli zły zaatakuję w mojej obecności innego, to jak powinienem postąpić? Sprzeciwić się złu, nawet i siłą, i stanąć w obronie ofiary, czy bezczynnie patrzeć, jak dokonuje się zło?”⁶¹. Odpowiedź którą Gładkow daje, polemizując jednocześnie z tołstojowcami, brzmi następująco: „zapytuję, czy pomnożę dobro, czy przejawię miłość wobec ich obu [napastnika i ofiary], jeśli pozwolę bez przeszkód złemu popełnić zamierzone zło? Uczynić dobro złemu mogę tylko poprzez powstrzymanie go przed dokonaniem zła jako grzechu, który gubi jego duszę. Uczynić dobro wobec ofiary napaści mogę tylko poprzez jej wybawienie przed grożącym mu złem. Konsekwentnie więc, przejawić miłość wobec obu i pomnożyć dla nich dobro mogę tylko poprzez powstrzymanie zła; dlatego też sprzeciw wobec zła jest w takich wypadkach moim obowiązkiem, wypływającym z sensu przykazania Jezusa Chrystusa”⁶².

Ustosunkowując się do tołstojowskiego bezwzględnego nakazu niesprzeciwiania się złu siłą, Gładkow wyraźnie głosi tezę, że powstrzymywanie się przed działaniem siłowym w obliczu dziejącego się zła w żadnej mierze nie pomnaża dobra. I nie tylko uznaje takie stanowisko za w pełni zgodne z doktryną etyczną Cerkwi, ale idzie jeszcze dalej, oceniając pobłażliwość wobec dokonującego się zła jako sprzeniewierzenie się nakazowi Jezusa Chrystusa o sprzeciwianiu się złu dobrem. Dokonana przez Gładkova wykładnia nauk ewangelicznych wyraźnie wskazuje, że Iljin miał podstawy sądzić, iż jego stanowisko jest rozwinięciem oficjalnej interpretacji cerkiewnej.

Jeśli jednak takie właśnie było przeświadczenie Iljina, to należy przyznać, że zawiódł się on całkowicie. Jego postawę moralną wpisano bowiem w kontekst tragicznych wydarzeń wojny światowej i rewolucji bolszewickiej, interpretując ją jako ich co najmniej niepokojący i niebezpieczny objaw. Krytycy naprawdę byli przekonani, że – jak to wyraził Bierdiajew – Iljin proklamuje rzeczywistą nienawiść w imię abstrakcyjnego dobra. A przecież właśnie w tym kontekście szczególne znaczenie posiada uwaga Gładkova, że Jezus nie podejmował i nie rozstrzygał kwestii związanych z narodowością, państwowością, wojskiem czy wojną. Tego rodzaju kwestie chrześcijanin musi rozwiązywać sam, kierując się przykazaniami ewangelicznymi, przede wszystkim przykazaniem miłości. Dlatego Gładkow nie ma wątpliwości, że jeśli dokonuje się ewidentne zło w skali społecznej czy narodowej, to ludzie kierując się przykazaniem miłości, sprzeciwiają się złu także jako naród.

⁶¹ Б. И. Гладков, *Толкование Евангелия*, Издание атвора, Санкт Петербург 1913, s. 237.

⁶² Tamże, s. 238.

Jest znamienne, że reakcja środowisk cerkiewnych na książkę Iljina była w zasadzie pozytywna. Dobrym przykładem jest recenzja napisana przez metropolitę Antoniego⁶³. Już na wstępie określa on książkę jako dzieło „bardzo interesujące i głębokie”, podkreślając, że jej tematyka jest mu bliska, ponieważ sam swego czasu wygłosił szereg odczytów poświęconych zdecydowanej krytyce poglądów Tołstoja⁶⁴ oraz wydał książkę *O wojnie z chrześcijańskiego punktu widzenia*,⁶⁵ która została zbojkotowana z tego samego powodu, co książka Iljina, mianowicie rzekomego naruszenia zakazu czynienia zła. A przecież słowa Jezusa o nieczynieniu zła nie mogą być rozumiane jako zakaz sprzeciwiania się złu. Dlatego, zdaniem metropolity, główna wartość książki polega na tym, że jej autor „jasno i wyraźnie ukazał fałsz i zakłamanie owych niesprzeciwiających się, którzy mogą wieść swoje życie tylko dzięki temu, że w każdym kulturalnym narodzie istnieją armia i policja, odpowiedzialne w konsekwencji za obowiązujące w ich krajach prawa karne. Nie wszyscy obywatele mogą być egzekutorami czy walczyć na wojnie, ale bez armii i bez egzekutorów pozostali nie mogliby żyć bezpiecznie, a zatem jeśli wojna i egzekucja są grzechem, to w konsekwencji są grzechem wszystkich”. I to właśnie książka Iljina ukazuje z całą jasnością: „jeśli nie będziemy skazywać nie okazujących skruchy złoczyńców, to oni będą skazywać spokojnych obywateli, o czym przekonali się wszyscy owi niesprzeciwiający się, którzy w ostatnich latach przeżyli rewolucję”. Metropolita podkreśla przy tym, że Iljin słusznie wskazał, iż człowiek nie jest tylko jednostką, lecz pozostaje związany w dobru i złu z innymi ludźmi, albowiem człowiek dobry jest dobrym nie tylko dla siebie, lecz także dla drugih, a człowiek zły jest zły nie tylko dla siebie, lecz także dla wszystkich ludzi. Iljin głosi to, co głosił św. Paweł Apostoł i ojcowie Cerkwi, a ostatnio Dostojewski w swych dziełach literackich. Na tym tle widać wyraźnie, że postawa Tołstoja jest zwykłą hipokryzją.

Metropolita Antoni uzasadnia, że stanowisko Iljina, zarówno w odniesieniu do człowieka jako jednostki, jak i w odniesieniu do człowieka jako elementu społeczności, jest słuszne i pozostaje w zgodzie z nauczaniem Cerkwi. Czyni wprawdzie wzmianki, że życzyłby sobie położenia przez autora większego nacisku nie na aspekt jednostkowy (osobowy), lecz na aspekt społeczny problemu, jednak nie stawia tego jako zarzutu; jego teologiczne podejście ma bardziej społeczny wymiar, jednak akceptuje on fakt, że Iljin jako

⁶³ Zob. А. Храповицкий, *О книге И. Ильина*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, www.pablo.newmail.ru/polemics.html z dn. 17.08.2004. Pierwotnie recenzja opublikowana została w dwu kolejnych numerach belgradzkiej gazety „Новое время” z 4 i 5 listopada 1925 r. Metropolita Antoni, czyli Aleksiej Pawłowicz Chrapowicki (1863-1936), rosyjski teolog prawosławny i działacz kościelny; od 1920 roku na emigracji.

⁶⁴ Odczyty te wydane zostały w Nowym Jorku w 1967 r., w 14 tomie dzieł zebranych metropolity Antoniego, zatytułowanym *Нравственное учение православной церкви*.

⁶⁵ Książka *Христианская вера и война* ukazała się w 1915 roku.

filozof ma spojrzenie nakierowane przede wszystkim na osobę ludzką. Najważniejsze jest jednak to, że nie dostrzega w wywodach Iljina żadnych niezgodności z nauczaniem cerkiewnym. Niezgodność dostrzeże główny przeciwnik Iljina – filozof Mikołaj Bierdiajew.

3. Bierdiajew przeciw Iljinowi

Jednym z najważniejszych adwersarzy Iljina był Mikołaj Bierdiajew, który swoje polemiczne artykuły zamieścił w redagowanym przez siebie emigracyjnym piśmie *Droga*. Na łamach tego pisma drukowali również swoje opinie inni przedstawiciele rosyjskiej emigracyjnej inteligencji, niezadowoleni i oburzeni tezami zawartymi w *O sprzeciwianiu się złu siłą*. I choć polemika, jak już zostało powiedziane, przebiegała na poziomie filozoficznym, mówiąc ogólnie, a wyróżniając, na poziomach: metafizyczno-religijnym, etycznym i politycznym, to była tak żywiołowa, że przypominała często przekrzykiwanie się oburzonych orędowników jedynej prawdy.

W związku z polemiką między Bierdiajewem a Iljinem powstają następujące pytania. Czy Bierdiajew trafnie odczytał intencje Iljina? Czy Iljin chce za pomocą siły nakłaniać ludzi do dobra? Czy Iljin postuluje konieczność zaprowadzenia rządów państwa policyjnego? Czy Iljin sprzeniewierza się biblijnemu zakazowi nie sprzeciwiania się złu siłą, proponując konieczność przecinania złych czynów na drodze np. przymusu fizycznego? Czy diskutowany fragment poglądów Iljina sprzeniewierza się chrześcijaństwu, a może jest wręcz anty-chrześcijański, jak pisze Bierdiajew? Czy Iljin popełnia jakiś błąd myśleniu? Czy jego pogląd w ogólności oparty jest na fałszywych przesłankach? Czy jest nie do przyjęcia ze względu na swe ewentualne niebezpieczne praktyczne konsekwencje? One też budzą niepokój krytyków *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Zanim przejdziemy do omawiania zarzutów stawianych poglądom Iljina przez Bierdiajewa, warto przywołać słowa tego filozofa, słowa które wieńczą artykuł *Koszmar złego dobra*⁶⁶. Warto od nich wyjść, stanowią one bowiem wyrazistą charakterystykę sporu wokół książki Iljina, a szczególnie pozwalają zrozumieć, z jak wielką powagą potraktowano zagadnienia podjęte przez jej autora. Poniższe słowa wyjaśniają, jak bardzo ważnych dla rosyjskiej kultury kwestii dotknął Iljin: „Spór z Iljinem wcale nie jest formalny – jest to spór o treść dobra, o zrealizowanie w życiu Chrystusowej prawdy. Miłość do człowieka, miłosierdzie – oto autentyczne dobro, niestety zupełnie nie znane abstrakcyjnemu

⁶⁶ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt.

idealizmowi Iljina. Człowiek jest Bożą ideą, Bożym zamysłem, i negowanie człowieka jest zarazem negowaniem Boga”⁶⁷. Słowa te wyraźnie oddają ocenę postawy Iljina jako rzekomo chrześcijańskiej, postawy, która, zdaniem Bierdiajewa, ma ostatecznie z chrześcijaństwem niewiele wspólnego. W powyższych słowach pada chyba najcięższy zarzut wobec poglądów Iljina, a mianowicie, że podważa on znaczenie człowieka jako indywiduum, a czyniąc to, neguje jednocześnie znaczenie Boga. Skoro tak, to niewątpliwie w tym miejscu należałoby uznać, że tezy zawarte w pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* są niezgodne, a wręcz sprzeczne z chrześcijaństwem. Z taką oceną Iljin zgodzić się nigdy nie chciał⁶⁸.

Przejdźmy do podstawowych zarzutów sformułowanych przez Bierdiajewa we wspomnianym na wstępie artykule. Te krytyczne myśli można pogrupować ze względu na cel, do którego zmierza filozof. A zatem Bierdiajew zdecydowanie kwestionuje autentyczność chrześcijańskiej postawy Iljina i związanego z nim oczywiście stanowiska moralnego, a także odrzuca wynikające z nich koncepcje państwa i życia społecznego. Taka ocena wypływa z uznania, że Iljin w swoich poglądach nad kategorię osoby przedkłada kategorię dobra i w związku z tym traci z oczu człowieka. Błąd ten wynika również, zdaniem krytyka Iljina, z fałszywego przekonania, że dobro przez niego rozpoznawane jako Dobro, jest nim w istocie: „Iljin bezpodstawnie pisze, że osiągnął duchową wolność i oczyszczenie popędów, co daje mu prawo mówienia w imieniu absolutnego dobra. Dobro proponowane przez Iljina jest względne, ociężałe, skażone przez nastroje naszej epoki i przystosowane do celów wojennych”⁶⁹. Konkluzją staje się myśl, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* przekonany jest o tym, że do realizacji dobra w rzeczywistości empirycznej i historycznej należy dążyć za wszelką cenę. W tym miejscu należałoby oddać głos Iljinowi, zastanawiając się, czy można w jego książce odnaleźć wątki, które jednoznacznie przechyliłyby szalę racji na stronę Bierdiajewa. Śledząc filozoficzną propozycję zawartą w pracy Iljina, można uznać,

⁶⁷ Tamże, s. 234.

⁶⁸ Nawet wiele lat potem, pracując nad inną swoją książką Iljin niewątpliwie bardzo przejęty był jej ewentualnym odbiorem. Rzecz idzie tutaj o *Aksjomatach doświadczenia religijnego*. Nie chciał, aby to obszerne studium z zakresu filozofii religii zostało uznane za „heretyckie”. Swoje wątpliwości Iljin zawiera w listach do archimandryty Konstantego (Kirył Josifowicz Zajcew): „Jedną z moich głównych trosk była ta, aby nie rodzić »herezji«. Myślę, że ich u mnie nie ma. Trzeba wiedzieć o mojej długoletniej odrazie do mereżkowszczyzno-bierdiajewszczyzno-rozanowszczyzny, ascezę mojej siły sądenia i silne poczucie odpowiedzialności, które prowadzi mnie przez życie. Dochodząc do »swojego indywidualnego poglądu«, sprawdzałem go przez dziesięciolecia i spokojnie wygłaszałem tylko wtedy, gdy znajdowałem go u kogokolwiek z moich umiłowanych nauczycieli Kościoła: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Jana Złotoustego, Grzegorza Palamasa, Jana z Damaszku”. I poniższe znamienne słowa: „Herezji tam nie ma, możecie być pewni; i nawet nie ma pokusy na nią, albowiem nie wymyśliłem niczego, lecz badałem; poszukiwałem zbliżenia do tego, co rdzenne, a nie nowych wymysłów. Niemniej jednak przy wstępnej lekturze tekstu z wielu powodów wszystko może spełznąć na niczym” (fragmenty te można odnaleźć na str. 201 i 196 w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XVI, Białystok 2004).

⁶⁹ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 218.

że tak się nie stanie, albowiem nie znajdziemy w niej jednoznacznych argumentów za tym, że Iljin proponuje jakieś dobro, w realizacji i w obronie którego bezwzględnie należałoby używać przemocy. Na takie wnioski Bierdiajewa bezkrytycznie zgodzić się nie można, choć należy przyznać, iż słusznie pisze, że książka *O sprzeciwianiu się złu siłą* nosi znamiona epoki, w której powstawała, i jest wyrazem jej nastrojów, choć spotkała się, jak już wiadomo, z ostrą i bezwzględną niekiedy krytyką.

Lektura prac Iljina i Bierdiajewa prowadzi do pewnej interesującej konkluzji. Okazuje się bowiem, że obaj filozofowie w wielu punktach zdają się mówić jednym głosem. Za sprawą więc jakich twierdzeń zawartych w *O sprzeciwianiu się złu siłą* dochodzi do nieporozumienia, zważywszy, że Iljin krytykując tołstoizm, powtarza niektóre sądy Bierdiajewa? Warto przywołać kilka krytycznych uwag tego filozofa pod adresem tołstoizmu. „Patologię rosyjskiej świadomości moralnej dostrzegam przede wszystkim w odrzuceniu osobowej (*licznej*) odpowiedzialności moralnej i osobowej dyscypliny moralnej, w niedojrzałości poczucia obowiązku i poczucia honoru, w braku świadomości moralnej wartości szeregu zalet osobowych”⁷⁰; „Egalitarna i nihilistyczna pasja Tołstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego co autentycznie ontologiczne”⁷¹; „Nie znam w całej historii powszechnej drugiego takiego geniusza, któremu całe życie duchowe byłoby tak obce”⁷².

Pośrednie konsekwencje oddziaływania tołstoizmu Iljin formułuje w słowach cytowanych już wcześniej, słowach gwałtownych i wyrażających wielką obawę o Rosję składających się na wstęp do *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Można z nich wyprowadzić wnioski o intencjach i nastrojach, jakie przyświecały Iljinowi w pracy nad książką *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Porównajmy te myśli ze słowami Bierdiajewa, który również zatroskany był o losy porewolucyjnej Rosji, na które mogło mieć wpływ załamanie się pewnego poczucia odpowiedzialności za państwo kształtowane przez niechętny do państwowości, z jej różnym obliczem, stosunek Tołstoja.

Nie idzie nam tutaj o to, aby refleksję nad polemiką Iljina i Bierdiajewa uczynić zwykłym porównywaniem wyjątków z ich prac, lecz o to, aby dać ważny dowód tezie, że obu filozofom przyświecały często podobne, jeśli nie te same idee. Idee, które wyraźnie przez obu zostały sformułowane, choć jak się okazuje, ich rozwinięcie doprowadziło do rozbieżnych rozstrzygnięć. Przytoczmy jeszcze jeden fragment artykułu Bierdiajewa, na

⁷⁰ M. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, wyd. cyt., s. 60.

⁷¹ Tamże, s. 61.

⁷² Tamże.

dowód, że nasze intuicje mogą okazać się słuszne: „Trzeba koniecznie wyzwolić się od Tolstoja jako nauczyciela moralnego. Przewycięzanie tołstojstwa – to duchowe ozdrowienie Rosji, jej powrót od śmierci do życia, do możliwości tworzenia, możliwości wypełnienia swojej misji w świecie”⁷³. Jak się więc okazuje, zarówno Bierdiajew, jak i Iljin zgodni są, że negowanie państwa we wszelkich jego przejawach prowadzi do skrajności, nakazującej jego odrzucenie, co dla obu także jest oznaką skrajnego nihilizmu.

Kolejny argument przeciw poglądom zawartym w *O sprzeciwianiu się złu siłą* nasycony jest przez Bierdiajewa odczytaniem stosunku Iljina do dobra jako jedynego celu, któremu podporządkowany jest człowiek, społeczeństwo, państwo. Jeśli tak rzecz się przedstawia w filozofii Iljina, to w Bierdiajewie rodzi się wątpliwość, czy można znaleźć w tym oto człowieku, społeczeństwie i państwie miejsce na wolność. Jeśli Iljinowi przyświeca przekonanie, że to dobro ma być zrealizowane w historii ziemskiej, to w sposób nieunikniony może zrodzić niebezpieczne konsekwencje w postaci rozlewu krwi: „Fałsz zawarty jest już w samej przesłance głoszącej, że dobro powinno zostać zrealizowane w świecie za wszelką cenę, nawet przez największą przemoc i przelanie krwi”⁷⁴.

Bierdiajew, podobnie jak Zienkowski, w swoich rozważaniach kładzie akcent na aspekt eschatologiczny dziejów⁷⁵, a ten punkt odniesienia nie daje rękojmi użyciu siły, nawet gdy jest to konieczne. I z tej oto perspektywy także czyny człowieka nabierają charakteru eschatologicznego, więc w prostej linii, przemoc jest dla Bierdiajewa jednoznaczna ze złem, z czymś, co sumy dobra w świecie nie powiększa. Przy okazji niniejszych rozważań ponownie powraca kwestia koniecznego rozróżnienia Królestwa Ducha i królestwa cezara.

Oczywiście jest także i druga strona powyższej kwestii, taka mianowicie, że Bierdiajew niechętnie odnosi się do poglądu, że niemoc w przeobrażaniu świata doczesnego jest atrybutem chrześcijaństwa: „Wielu ludzi uważa, że chrześcijańska prawda, królestwo Boże na ziemi jest nie do zrealizowania, że żaden postęp nie jest możliwy, że zło ciągle wzrasta w świecie, a wolność jedynie rodzi zło”⁷⁶. Zaznaczone tutaj wątki interesującego nas problemu powodują powstanie przeświadczenia, że Iljin stanął w obliczu aporii, która doprawdy nie ma bezwzględnie jedynego właściwego przewyciężenia. Tak więc Iljin nie godząc się na niemożność przewyciężenia tego filozoficznego impasu, idzie o jeden krok dalej, narażając się na bolesną dla niego, bo i miejscami niesprawiedliwą, krytykę. A czyni to

⁷³ Tamże, s. 64.

⁷⁴ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 226.

⁷⁵ I znowu warto przywołać koncepcję dziejów Sołowjowa, który wskazywał na konieczność rozróżnienia historii i meta-historii, gdzie celem tej drugiej jest Królestwo Boże.

⁷⁶ Tamże, s. 262.

uznając, że użycie siły w obliczu dokonującej się nikczemności samo ostatecznie nikczemnością nie jest, jeśli wypływa z miłości do Boga i człowieka, nakazującej nawet za cenę indywidualnej grzeszności wziąć na siebie odpowiedzialność za użycie przemocy.

Kolejne nadużycie Iljina wypływa, zdaniem Bierdiajewa, z braku uznania nieusuwalnej granicy przebiegającej między dwiema rzeczywistościami, z niedostrzegania istnienia „dwóch porządków bytu”⁷⁷, a co za tym idzie, dochodzi również u niego do utożsamienia królestwa Ducha i królestwa cezara. Według Bierdiajewa pogląd Iljina nie wyrasta z chrześcijaństwa, lecz jest wynikiem fascynacji niemieckim idealizmem, prowadzącym autora *O sprzeciwianiu się złu siłą* do monizmu, który Bierdiajew pojmuje w sposób następujący: „Całkowicie niechrześcijańskie i antychrześcijańskie są poglądy Iljina na państwo, na człowieka i na wolność. Poglądy te są owocem fałszywej filozofii idealistycznego monizmu. Iljinowi obce jest rozróżnienie dwóch porządków bytu i dwóch światów, świata duchowego i świata materialnego, »świata innego« i »tego świata«, porządku łaski i porządku natury, »królestwa Bożego i królestwa cezara«. Według Iljina »ten świat«, świat naturalny, jest jedyną areną realizowania absolutnego ducha”⁷⁸. I kilka wersów dalej: „Poglądy Iljina na państwo, jak i poglądy Hegla, są pogańską reakcją, powrotem do pogańskiej absolutyzacji i ubóstwienia państwa”⁷⁹. Powyższe słowa Bierdiajewa wpisują Iljinowski pogląd w nurt tzw. moralności formalnoprawno-faryzejskiej. Ten rodzaj moralności jest dla Bierdiajewa przede wszystkim wyrazem uznania stanowiska, wedle którego prawodawcą jest Bóg, a rola człowieka ogranicza się do spełniania tego prawa. W takim pojmowaniu Boga, człowieka i ich relacji na zatracenie idzie, zdaniem Bierdiajewa, wolność, ta wolność, która pozwala człowiekowi jako twórcy uczestniczyć w rzeczywistości duchowej nie jako niewolnik⁸⁰, lecz wolny twórca.

⁷⁷ Tamże, s. 223.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 224.

⁸⁰ Bierdiajew zżymał się na traktowanie relacji Boga i człowieka jako tej, w której człowiek zależny jest od Boga. Człowiek nie jest niewolnikiem Boga, gdyż obdarzony został wolnością, na mocy której człowiekowi dostępne jest w równej mierze dobro, jak i zło, lecz duchowe wzrastanie człowieka sprawia, że ów wybiera dobro. Nie tylko względem siebie, ale też względem innego. I w tym miejscu szczególnego znaczenia nabierają słowa tego filozofa: „Autentycznie wolność kocha ten, kto głosi ją dla innego” (M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003, s. 57). Jest czymś oczywistym, że fragment ów nie tylko opisuje relację człowiek – człowiek, lecz i relację Bóg – człowiek. Interesujące rozwinięcie analogicznego poglądu, choć w szerszej, bo metafizycznej perspektywie, znajdziemy u Paula Evdokimova, który pisze: „Na ateistyczną formułę: »Jeżeli Bóg istnieje, człowiek nie jest wolny« Biblia odpowiada: »Jeżeli istnieje człowiek, Bóg nie jest już wolny«. Człowiek może powiedzieć Bogu **nie**, Bóg nie może już powiedzieć **nie** człowiekowi, bo według świętego Pawła »w Nim [Bogu] było tylko **tak**« (2 Kor 1, 19), **tak** Jego Przymierza, które Chrystus powtórzył na Krzyżu. Tak więc »jestem wolny« znaczy »Bóg istnieje«. To sam Bóg gwarantuje wolność wątpienia, aby nie gwałcić sumień” (P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. Małgorzata Kowalska, Orthdruk, Białystok 2001, s. 29).

Wróćmy jednak do oceny poglądów Iljina dotyczących państwa. Jak już wiadomo, filozof rzeczywiście zdawał się pozostawać pod wpływem poglądów Hegla, ale czy zachodzi między nimi tak wielka zbieżność, o jaką podejrzewa Bierdiajew? Rzeczywiście można by odnieść wrażenie, że Iljinowi zupełnie obce jest, jak wynika ze słów Bierdiajewa, spojrzenie na dyskutowane tutaj kwestie z uwzględnieniem perspektywy eschatologicznej. Można jednak to pozorne „spłaszczenie” zagadnienia usprawiedliwić pewnym zabiegiem, który zastosował Iljin, a który to zabieg stał się bronią obosieczną. Iljin chcąc doprowadzić do pogodzenia, ostatecznego niekiedy, zastosowania siły i chrześcijańskiej miłości, zmuszony jest balansować między tym co zakazane, a tym, co nakazane w królestwie ducha i królestwie cezara. I przyznać należy, że ostatecznie nie może wyjść z takiej sytuacji obronną ręką, gdyż filozoficzny rozum w tej kwestii nie wydaje się znajdować właściwego rozwiązania. A zatem może należałoby zarzucić próby rozstrzygnięcia problemu sprzeciwiania? I nie przez bojaźliwość nawet, lecz w wyniku uznania, że mamy do czynienia ze swoistą aporią. Być może Iljinowi przyświecało przeświadczenie, że w obliczu szerzącego się zła tak w życiu jednostkowym, jak społecznym i państwowym ratunek przynieść może jedynie odwołanie się do wartości chrześcijańskich.

W poglądach Bierdiajewa znajdziemy wyraźnie krytyczne spojrzenie na państwo, czy raczej staranny jego opis obejmujący źródła i cele, opis, który pozwala na wyraźne wyznaczenie jego charakteru i kompetencji: „Państwo ze swego pochodzenia, istoty i celu wcale nie oddycha i nie porusza się ani patosem wolności, ani patosem dobra, ani patosem osoby ludzkiej, chociaż ma ono styczność i z wolnością, i z dobrem, i z osobą. Państwo jest przede wszystkim regulatorem naturalnego chaosu, kieruje się ono patosem porządku, siły, potęgi, ekspansji, tworzenia wielkich organizmów historycznych. Utrzymując pod przymusem minimum dobra i sprawiedliwości, państwo nigdy nie czyni tego z miłości do dobra i z dobroci, dobroć jest obca państwu, ono czyni tak dlatego, że bez minimum dobra i sprawiedliwości nastąpi chaos i zagraża rozpad organizmów historycznych, wtedy państwo nie może być silne i niezachwiane. Jednak państwo jest przede wszystkim siłą i siłę lubi bardziej, niż prawo, niż sprawiedliwość, niż dobro”⁸¹.

Czy w książce Iljina pojawiają się gdziekolwiek wzmianki o tym, że to państwo właśnie, posiłkując się chrześcijaństwem, ma walczyć ze złem? Okazuje się, że Iljin rozwijając różne wątki sprzeciwiania się złu siłą, zastanawia się nad rolą państwa w tej materii, lecz proponowane przez niego rozstrzygnięcia nie potwierdzają w sposób oczywisty

⁸¹ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2006, s. 199.

tych przypuszczeń. W związku z tym należałoby zatrzymać się przy tej kwestii i spróbować dać odpowiedź na pytanie, czy filozof przypisuje państwu nadrzędną rolę jako organizmowi, którego podstawowym zadaniem jest walka ze złem i dążenie ku dobru pojmowanemu religijnie. Czy Iljin uznałby, że państwu można przypisać moc przeobrażającej miłości? Na pewno nie, gdyż nie dopuszcza on możliwości, aby instytucje państwowe miały być nośnikami miłości chrześcijańskiej, a tym bardziej jej źródłem. I chociaż filozof poświęca fragmenty swojej pracy ich roli, jednakże uwagę swoją zwraca przede wszystkim w stronę aktywności indywiduum, które nosi w sobie potencjał pod postacią wolnego ducha. U Iljina znajdziemy uwagi dotyczące roli państwa w kształtowaniu indywiduum: „I oto trzeba przyznać, że prawne i państwowe zasady nie są prawami zniewolenia, a prawa przymusu psychicznego zmierzające do tego celu i zwracające się do autonomicznych podmiotów prawa, aby sugestywnie zakomunikować ich woli prawy kierunek rządzenia sobą i samowychowania. W podstawowym swoim zamyśle i w swoim normalnym działaniu zasada prawna jest *formułą dojrzałej świadomości prawnej*, wzmocniona myślą, wyprowadzona przez wolę i idąca na pomoc niedojrzałej, ale wychowującej siebie świadomości prawnej; przy czym szczególnie wolitywny element prawa bynajmniej człowieka nie zniewala, nie depcze jego godności i nie znosi jego duchowego samorządu; przeciwnie, on tylko żyje i działa, i tylko urzeczywistnia się dzięki wolnemu indywidualnemu przyjęciu i uwadze”⁸². Jak widzimy, Iljin zakłada konieczność pewnej duchowej dojrzałości, która pozwoliłaby człowiekowi kształtować życie społeczne i państwowe w pełni świadomie i odpowiedzialnie.

Należy uznać, że między Iljinem i Bierdiajewem doszło do tak znaczącego rozdzwisku światopoglądowego, gdyż podstawowe różnice między ich poglądami znajdują się już u ich podstaw. Należy zwrócić w tym miejscu uwagę na znaczące rozbieżności w pojmowaniu przez obu filozofów wolności. Wolności, bo w interesującej nas kwestii sprzeciwiania się złu siłą nie sposób ją pominąć. Sięgając do filozoficznego pomysłu na wolność u Bierdiajewa, odwołujemy się do jego punktu wyjścia i to w znaczeniu dosłownym. Natomiast pisząc o wolności u Iljina, sięgać należy do konsekwencji poczynionych już wcześniej przez filozofa założeń metafizyczno-religijnych.

Bierdiajew znany jest jako „filozof wolności” z tego przede wszystkim względu, że czyniąc wolność centrum i źródłem swojego poglądu sprawia, że staje się ona pierwotna wobec wszystkiego innego. Wolność u Bierdiajewa wyprzedza Boga, bo jest tą nicością, w której On stwarzając, zanurza świat. Tak więc wolność człowieka w swoim pierwotnym

⁸² И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 26.

stadium jest irracjonalna, nosząca silne piętno anarchii, skolięcona z nicością. Nie wywodzi się ostatecznie od Boga, lecz ma swój początek w otchłani: „Pierwotna irracjonalna wolność jest czystą potencją założoną w nicości. Odczuwamy w sobie tę pełną wolności nicość. Jesteśmy dziećmi Boga i dziećmi wolnej nicości”⁸³. Natomiast dla Iljina wolność człowieka ma swój początek w Bogu. Ten rodzaj wolności Bierdiajew odróżnia od poprzedniej: „Druga natomiast wolność, wolność w Prawdzie i od Prawdy otrzymana, jest inna. To ona przemienia i oświeca ciemną wolność i irracjonalną nicość poprzez twórczą Bożą ideę człowieka i kosmosu, poprzez światłość Logosu, poprzez działanie Bożej łaski”⁸⁴.

Skoro tak rzecz się przedstawia, to w tym kontekście trzeba zapytać o legitymizację moralnych działań człowieka. Odpowiedź zdaje się oczywista, a mianowicie akt moralny wedle Bierdiajewa staje się bezsprzecznie twórczym aktem, który powoływany jest z absolutnego niebytu. Bóg nie daje ewentualnych nakazów bądź zakazów obwarowujących twórcze akty indywiduum. Natomiast Iljin uznaje, że autentyczne rozpoznanie Dobra gwarantuje czyn moralnie dopuszczalny. Zdaniem Iljina czyn jest moralnie dobry, jeśli popełniający go człowiek ma na względzie ostateczny cel – bezbłędnie rozpoznane Dobro. Ale takie bezbłędne poznanie dobra jako Dobra budzi stanowczy sprzeciw Bierdiajewa, który pełen jest wątpliwości, czy stan taki może być człowiekowi przynależny: „Iljin bezpodstawnie twierdzi, że osiągnął duchową wolność i oczyszczenie popędów, co daje mu prawo mówienia w imieniu absolutnego dobra. Dobro proponowane przez Iljina jest względne, ociężałe, skażone przez nastroje naszej epoki i przystosowane do celów wojennych”⁸⁵. Niewątpliwie Bierdiajew ma rację, zarzucając Iljinowi zbyt wielką pewność w uznaniu, że człowiek może mieć pełne przekonanie o własnym autentycznym poznaniu Dobra i rozpoznaniu zła, aby uznać za zasadne i usprawiedliwione użycie przemocy wobec drugiego człowieka. Przy czym należy też pamiętać, że świadom niebezpieczeństwa nadużyć Iljin proponuje dość surowe kryteria obwarowujące zastosowanie siły⁸⁶.

Gdy zostanie uwypuklone znaczenie wolności, wówczas przejść można do jej roli także w życiu społecznym. Być może uczynimy to może wbrew intencjom samego Bierdiajewa, który pisze: „Mnie nie interesuje metafizyczna idea wolności, a przede wszystkim jej skutek w życiu społecznym”⁸⁷. Jednakże stwierdzenie to nie czyni zbędną dyskusji nad interesującym nas zagadnieniem wolności indywiduum. W refleksji nad wagą

⁸³ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 55.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 218.

⁸⁶ Warunki koniecznego zastosowania siły zostały omówione szerzej w rozdziale drugim.

⁸⁷ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

tej kategorii należy na pewno wziąć pod uwagę atrybut interesującego nas nurtu filozofii, tej jej „rosyjskiej części” przełomu XIX i XX wieków. Jest nim uznanie przez jej przedstawicieli, że problematyka metafizyczna stanowi jądro filozoficznych poszukiwań w ogóle. Bierdiajew neguje znaczenie kategorii bytu dla filozofii, której podstawowym celem jest poszukiwanie sensu, a pojęcie „bytu” zamienia ideą wolności. Jednakże czy dzięki temu „byt” zostaje usunięty? Na pewno przesunięty na filozoficzny margines i odtąd wszelkie inne kategorie myślane są w odniesieniu do wolności. Także byt, który sam staje się niejako negacją wolności.

Lektura pewnych fragmentów tekstów Bierdiajewa zadziwia swoją zgodnością z poglądami Iljina, lecz zgodność ta zachodzi tylko w niektórych punktach. Bez wątpienia identycznie obaj filozofowie sądzą, że wolność przynależy sferze ducha, co jest oczywiste. Jak pisze Bierdiajew: „wolność nie jest określeniem człowieka z zewnątrz, a od wewnątrz, z ducha”⁸⁸. Jednakże poszukując u obu filozofów odpowiedzi na pytanie o źródła wolności, natykamy się na zasadnicze w rozumieniu tej idei różnice. I choć źródła wolności upatrywane są w jakimś związku z Bogiem, to już sam ten związek, jego charakter, interpretowany musi być inaczej. Autor *Filozofii wolności* czyni wolność bardziej pierwotną od Boga i to z nią właśnie „skoligacona” jest ludzka wolność. W niej swoje korzenie ma wolność człowieka.

Bierdiajew, zwany „filozofem wolności”, twierdził, że wolność człowieka ma swoje źródła w irracjonalnej wolności, którą uznał za bardziej pierwotną od Boga. Wolność ta nie jest więc atrybutem człowieka wprost przypisanym mu przez Boga. Okazuje się bowiem, że wolność ta jest również tym co niezależne od Boga, skoro jest „przed” czy też „poza” Nim. Bo to w niej właśnie Bóg tworząc świat, zanurza go w nicości. „Jeżeli wolność nie może być zakorzeniona w żadnym bycie i w żadnej naturze (lub też substancji), to pozostaje tylko jedna droga uznania wolności – uznanie, że źródłem wolności jest nicość, z której Bóg stworzył świat.”⁸⁹ I słowa następujące, które także wyrażają treść kategorii wolności: „Wolność nie jest naturą, nie jest związana z naturą i nie jest zakorzeniona w naturze. Do wolności nie odnoszą się żadne określenia odnoszące się do natury, do substancji. Wolność nie posiada żadnych korzeni w bycie. Wolność człowieka nie może być też określana wyłącznie przez łaskę Bożą”.⁹⁰

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 52.

⁹⁰ Tamże, s. 53.

Zakorzenie wolności człowieka w nicości rodzi konsekwencję taką, że indywiduum staje się (bądź stać się powinno) bezwzględnie twórcą - tym kto, z niebytu powołuje „coś” do istnienia. „Bezwzględnie” dlatego, że świadomość bycia wolnym implikuje ponoszenie pełnej odpowiedzialności za konsekwencje owej wolności. Ona nie niesie za sobą obwarowań żadnymi regułami czy zasadami metafizycznymi, epistemologicznymi, etycznymi czy moralnymi. Wolność po prostu jest, nie będąc jednocześnie bytem. Wolności nie da się ująć w racjonalny dyskurs, gdyż sama jest irracjonalna. Wolność jest przed tym, co etyczne, bądź przed tym, co moralne. Jest pierwiastkiem z nicości. Jest tą, jak pisze Bierdiajew, „irracjonalną resztą”. To, co filozof pisze o wolności, kojarzyć się może z wszelką niezależnością, która w swoim pierwotnym znaczeniu osiąga status samowoli, przewyższanej paradoksalnie przez człowieka w sposób wolny. Każda próba powiązania wolności z Bogiem prowadzi do uznania, że jest ona zdeterminowana. „Pierwotna irracjonalna wolność jest czystą potencją założoną w nicości. Odczuwamy w sobie tę pełną wolności nicość. Jesteśmy dziećmi Boga i dziećmi wolnej nicości. Druga natomiast wolność, wolność w Prawdzie i od Prawdy otrzymana, jest inna. To ona przemienia i oświeca ciemną wolność i irracjonalną nicość poprzez twórczą ideę człowieka i kosmosu, poprzez światłość Logosu, poprzez działanie Bożej łaski”.⁹¹ Czy Bierdiajew również ściśle łączy plan religijno-metafizyczny z etycznym, tak jak czyni to Iljin? Dzieje się tak, choć w sposób odmienny, bo różne jest u nich pojmowanie wolności i dobra. Rozbieżność w rozłożeniu akcentów jest tutaj oczywista w świetle tego, co zostało powiedziane, wyżej i nie da się uniknąć konkluzji, że w filozofii Bierdiajewa tym, co „zniewala” człowieka, jest wolność, z której dobro się bierze, a u Iljina Dobro „zniewalając” prowadzi do wolności. Starając się odnaleźć fundamentalną dla polemiki różnicę, należałoby jeszcze raz zaznaczyć wagę tego właśnie aspektu poglądów obu filozofów, gdyż wszelkie inne różnice, rozbieżności i przeciwieństwa w końcu są jego konsekwencjami.

W tym oto miejscu powiedzieć należy o twórczości. Ale zanim rozwiniemy tą kwestię, należy także pokrótce przywołać pojmowanie wolności przez Iljina. Oczywiście można znaleźć punkty wspólne tych obu filozoficznych koncepcji wolności. A na pewno tym punktem wspólnym jest uznanie, że wolność jest atrybutem ludzkiego ducha. Można wprost posłużyć się słowami Bierdiajewa: „Duch nie jest jednak naturą, nie jest substancją, nie jest realnością w tym sensie, w jakim jest nią realność świata materii. Problem wolności jest

⁹¹ Tamże, s. 55.

problemem ducha i nie może zostać rozwiązany przez żadną naturalistyczną metafizykę bytu”.⁹²

Trudno się nie zgodzić, że Iljin sam wygłosiłby powyższe twierdzenie. Można oczywiście przytoczyć jego słowa, które świadczyłyby o tym właśnie: „W istocie rzeczy duchowość człowieka polega na tym, że on sam *autonomicznie* szuka, pragnie i liczy na *obiektywną doskonałość*, wychowując siebie do tego wzoru i twórczego działania. W tej naturze swojej i w tym tchnieniu swoim wewnętrzna wolność człowieka jest święta i zewnętrzne jej przejawy są nietykalne”⁹³. Ale temu ludzkiemu duchowi wolność udzielona została przez Boga, który sam jest wolny. Tak więc źródło ludzkiej wolności tkwi bezpośrednio w Bogu, a nie poza nim. Obaj filozofowie uznają istnienie różnych aberracji wolności, jednakże dla Iljina stają się one dewiacjami rodzącymi zło. Zdają się powodować nieodwracalne szkody. U Iljina nie znajdziemy pewnego rodzaju akceptacji tej ułomności wolnego ludzkiego ducha, jaką możemy znaleźć u Dostojewskiego⁹⁴, a za nim u Bierdiajewa. Ta ułomność ludzkiego ducha staje się zarzewiem zła, lecz istotniejsze jest, że z niej rodzi się nieprzymuszone dobro. I choć Iljin zgadza się co do tego, że to z wolności rodzi się dobro i zło, jednakże na zło kładzie w swojej książce akcent, na sprzeciwieniu się mu w jego zewnętrznych przejawach, jakby bez wiary w przeobrażającą ten świat miłość. Na co przystać nie chce Bierdiajew. Kategoria wolności u Iljina wydaje się być, w porównaniu z ujęciem Bierdiajewa, statyczna.

W powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow* znajdujemy „Legendę o Wielkim Inkwizytorze” będącą motywem planowanego przez Iwana Karamazowa poematu. Legenda ta wyraża konflikt dwóch postaw wobec wolności, a konflikt ów rozgrywa się na gruncie chrześcijaństwa. Nie ma potrzeby w tym miejscu przywoływać możliwych interpretacji *Legendy*, lecz zaznaczyć należy, że nie jest ona prostą krytyką papieżstwa z jego autorytaryzmem, lecz próbą dania odpowiedzi na pytanie o charakter chrześcijańskiej wolności. Na ile wolny jest człowiek i czy autorytaryzm na gruncie chrześcijaństwa ma rację bytu. Bierdiajew twierdzi, że sam Dostojewski nie był świadom wszystkich konsekwencji swojej legendy, gdyż ostatecznie nie powinna być ona odczytywana tylko jako krytyka katolicyzmu, bo jego zdaniem prawosławie samo nie potrafi wyzbyć się dominacji autorytetu. Pamiętajmy, że Bierdiajew konsekwentnie odrzuca zasadność uznawania jakiegokolwiek autorytetu. Oczywiście chodzi tutaj przede wszystkim o przypisanie Bogu-

⁹² Tamże, s. 53.

⁹³ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wy. cyt., s. 31.

⁹⁴ Iljin bez wątpienia przyznaje Dostojewskiemu zasługi za zwrócenie szczególnej uwagi na kondycję człowieka, lecz akcentuje, że pisarz wydobył i scharakteryzował tę demoniczną stronę ludzi.

Prawdzie roli autorytetu. Myśl tą prowadzi zgodnie z koncepcją Aleksego Chomiakowa, dla którego autorytet zakłada jego zewnętrżność wobec człowieka i dlatego prawda, która jest Bogiem, także autorytetem być nie może⁹⁵. Czy człowiek może być pewien, że oto poznał prawdę, która ma stać się „narzędziem”? „Prawda nie jest rzeczą, przedmiotem, nie jest spadającym z nieba systemem pojęć, ale objawia się twórczo i jest zbudowana w drodze i w życiu. Prawda jest dana nie w celu schowania jej w jakimś miejscu, ale dla zrealizowania w pełni życia i dla rozwoju”⁹⁶.

Należałoby się zastanowić nad tym, kiedy i w jaki sposób, zdaniem Bierdiajewa, powstają i podlegają ugruntowaniu wartości etyczne. Wartości na pewno są tworzone, a leży to w potencjach człowieka, bo jest on wolny dzięki pierwotnej wolności, a Bóg nie jest prawodawcą, ani ostateczną ich sankcją. Człowiek jest twórcą wartości. Iljin natomiast stoi na stanowisku, że Bóg jako najwyższe dobro jest fundamentem wartości, których nosicielem i obrońcą jest wolne indywiduum, człowiek wolny, a wolny dzięki wolności pochodzącej wprost od Boga.

U Bierdiajewa Bóg nie jest dawcą wartości, choć jest ich fundamentem, ponieważ wychodzenie wolnego ludzkiego ducha poza siebie, owo wykraczanie do świata zewnętrznego jest działaniem twórczym. Za takie twórcze działanie należy uznać obszar, który nazwiemy tutaj „etycznym”. Uwagę na ten aspekt zwraca Bogdan Pasek: „Twórczość ma dla etyki znaczenie, ponieważ tworzy wartości, wartości wyższego rzędu”⁹⁷. Bóg, zdaniem Bierdiajewa, pozostawia w rękach człowieka bardzo wiele, ale można ironicznie powiedzieć, że nie tak wiele, jak zdaniem Iljina. Obaj filozofowie są niezłomni w przekonaniu, że człowiek jako istota wolna i twórcza, korzystając z tych dobrodziejstw bierze i musi brać odpowiedzialność za swoją aktywność. Odpowiedzialność, która wiąże się oczywiście z ryzykiem wyboru między życiem a śmiercią, upodmiotowieniem a uprzedmiotowieniem siebie i innego człowieka, dobrem a złem. Obaj są również zgodni, że człowiek bierze na siebie odpowiedzialność również za innych ludzi, chociażby dlatego, że ludzie są ze sobą powiązani. Poróżnienie powstaje, gdy dochodzimy do próby odpowiedzi na pytanie stawiane sobie przez człowieka, który musi zająć określoną postawę wobec nikczemności, której jest świadkiem. Prześledźmy, co dziać się może. Oczywiście nie jest trudno przewidzieć, że mamy do wyboru cztery możliwości, a mianowicie albo świadek

⁹⁵ Ponownie odwołujemy się do poglądów Chomiakowa, który bezwzględnie uznał, że Kościół nie jest autorytetem, gdyż to zakładałoby jego zewnętrżność wobec człowieka. Pamiętać należy, że Chomiakow w swoich rozważaniach ma na uwadze Kościół jako Ciało Chrystusa, czy też pewną ideę Kościoła, a nie istniejącą w historii instytucję.

⁹⁶ M. Bierdiajew, *Duch Wielkiego Inkwizytora*, [w:] *Głoszę wolność*, cyt. wyd., s. 245.

⁹⁷ B. Pasek, *Podstawowe zagadnienia etyki Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] „Etyka” nr 30, Warszawa 1997, s. 90.

nikczemności stosuje siłę, aby nikczemnika powstrzymać i uznaje swoje działanie za słusne i dobre, albo stosując siłę uznaje jednocześnie, że czyni słuszenie, lecz źle, albo powstrzymuje się przed działaniem siłowym uznając, że zawsze i wszędzie jest ono czymś złym, albo jest obojętny, całe zajście ignorując. Ta ostatnia możliwość nie wydaje się godna uznania ani w oczach Tołstoja, ani Bierdiajewa, ani też Iljina, ale widzimy, że trzy pierwsze możemy przypisać: Iljinowi, Bierdiajewowi i Tołstojowi.

Uwagę szczególną zwracają słowa Iljina, w których mówi o poddaniu się złu, dokonującemu się poprzez oddanie mu przez człowieka wolności. Człowiek opętany złem oddaje się samowoli. U Bierdiajewa nie ma podobnej myśli, jego zdaniem bowiem samowola jest przejawem irracjonalnej wolności, na mocy której człowiek może wybierać zło albo dobro. Filozof jej nie odrzuca. Uznaje za niezbywalny (a nawet konieczny) stopień na drodze duchowego dorastania człowieka do wolności. Wartości, na które człowiek może się ukierunkować, nie są dane odgórnie, z zewnątrz, nawet przez Boga. Wartości powstają w wyniku wolnego i wolnościowego, żmudnego wzrastania człowieczeństwa, bogoczłowieczeństwa w człowieku. Iljin natomiast rozkłada akcenty zgoła inaczej, przedkładając nad wszystko dobro, które jest początkiem i kresem. Należy je rozpoznać, a następnie do właściwie rozpoznanego dążyć. Dlaczego to rozstrzygnięcie budzi niezadowolenie i krytykę Bierdiajewa? Właściwa odpowiedź brzmi, że tak pojmowane dobro determinuje, a determinizm pod jakąkolwiek postacią, jak wiadomo, jest przez Bierdiajewa automatycznie negowany i znoszony poprzez konsekwentne formułowanie i odczytywanie idei wolności. Iljin jest zdania, że konsekwencją źle ukierunkowanej wolności jest samowola, Bierdiajew natomiast pisze: „Niewola może być owocem fałszywie ukierunkowanej wolności”⁹⁸.

Zdaniem Bierdiajewa człowiek jest istotą wolną tak w dobru jak i złu na mocy pierwotnej wolności. Jednakże dla samego Iljina zło w człowieku jest formą jego zniewolenia, które nie zawsze może przezwyciężyć sam człowiek: „On [człowiek sprzeciwiający się złu siłą] jakby mówi mu: »popatrz, kierujesz sobą nieuważnie, błędnie, nie w pełni, głupio i stoisz w przededniu fatalnych nieodwracalnych faktów«, albo: »poniżasz siebie, nieuchronnie popełniasz szaleństwo, depczesz swoją duchowość, jesteś opętany oddechem zła, jesteś niepoczytalny i niszczysz, i giniesz, zatrzymaj się, tutaj kładę temu kres!»”⁹⁹. Stąd już blisko do uznania, że złu należy sprzeciwiać się siłą. Bierdiajew twierdzi bez cienia wątpliwości, że należy poskramiać dokonujące się w naszej obecności zbrodnie,

⁹⁸ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

⁹⁹ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wy. cyt., s. 34.

gwałty, nikczemności i na tym stwierdzeniu zdaje się kończyć swoje rozważania. Jego zdaniem podjęcie próby uzasadnienia powyższej tezy w świetle chrześcijaństwa prowadzić musi do rozstrzygnięć proponowanych przez Iljina, a te są dla niego nie do przyjęcia. Bezspornie jednak obaj zgodni są w przekonaniu tutaj wypowiedzianym przez Bierdiajewa: „wolność nie jest określeniem człowieka z zewnątrz, a od wewnątrz, z ducha”¹⁰⁰.

Najbardziej palące pytania, które pojawiają się w trakcie lektury artykułu Bierdiajewa, brzmią być może zbyt wyzywająco, ale nie można nie spróbować znaleźć na nie odpowiedzi. Zresztą sam styl pisarski Bierdiajewa nie pozwala przejść obok nich obojętnie. Tak więc na pewno do tych Bierdiajewowskich pewności należą myśli następujące: „»Cze-Ka« w imię Boże jest znacznie bardziej ohydne niż »Cze-Ka« w imię diabła”¹⁰¹; „Bolszewicy mogą całkowicie zaakceptować książkę Iljina, która zbudowana jest na amoralnych zasadach i nie wyjawia dobra”¹⁰²; „Iljin jest nie mniejszym moralistą niż Lew Tolstoj”¹⁰³; „Wszyscy pragną torturować, Iljin natomiast czyni to pragnienie wzniosłym i duchowym, a nawet pełnym miłości i żądzy zrealizowania absolutnego dobra”¹⁰⁴; „Policjant jest postacią pożyteczną i potrzebną na swoim miejscu, ale nie ma potrzeby wiązania go z absolutnym duchem”¹⁰⁵; „Iljin wyznaje prawniczą, faryzejską, burżuazyjną moralność i w jej imię chce torturować ludzi”¹⁰⁶.

Bezpośrednio odnieśmy się do ostatniego z wymienionych powyżej zarzutów i zwróćmy uwagę na drugą jego część, w której wspomina się o torturowaniu ludzi w imię moralnego prawa. Czy Bierdiajew ma rację wyprowadzając taki wniosek? Tym bardziej że sam też jest daleki od pojmowania miłości jako sentymentalnego wzruszenia: „Hedonizm, ta ideologia cierpienia na opak, dostrzega w cierpieniu samym w sobie zło i okazuje się nie być w stanie walczyć z korzeniami zła, ze źródłem cierpienia. Fałszywa ideologia cierpienia, utożsamiająca wszelką miłość ze współczuciem, wymaga od człowieka, żeby dzielił wszelkie cierpienie, przyjmował na siebie”¹⁰⁷. Nie można oczywiście wyprowadzić tutaj wniosku, że takie pojmowanie miłości prowadzić może do usankcjonowania tortur, bo na to nie zgodziłby się ani Bierdiajew, ani Iljin, jednakże chcemy po raz kolejny za pomocą przytoczonych powyżej słów zwrócić także uwagę na analogie w poglądach dyskutowanych filozofów.

¹⁰⁰ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

¹⁰¹ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 219.

¹⁰² Tamże, s. 219.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 221.

¹⁰⁵ Tamże, s. 225.

¹⁰⁶ Tamże, s. 229.

¹⁰⁷ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Wydawnictwo „Orthdruk”, Białystok 1995, s. 148.

Czy Iljin snując swoje rozważania, tak prowadzi swoją myśl, że nieopatrznie wkracza na grunt niebezpieczny, gdzie chrześcijańskie prawdy stają się przesłankami, uzasadnieniem i usprawiedliwieniem skrajnie represyjnej roli państwa, które w dyscyplinowaniu złoczyńców ma prawo sięgać po okrucieństwo? Sam Iljin nie chce uznać, że realizacja postulatu sprzeciwiania się złu siłą jest drogą do dobra, przy czym zauważa kwestię następującą: „Prawdą jest, że konieczne jest opanowanie woli, surowość i indywidualna dzielność, ale czyż jest to tym samym co złość i nienawiść? Prawdą jest, że oni powinni być wolni od pobłażającego sentymentalizmu i bezpodstawnego współczucia, ale czyż jest to tym samym co miłość i duchowe zjednoczenie? Oczywiście człowiek zły, który stosuje duchowy przymus szkodzi i przymuszanemu, i innym ludziom, i całemu państwu, lecz na jakiej podstawie wiadomo, że każdy przecinający nikczemność jest człowiekiem pełnym nienawiści? Skąd bierze się cała ta bajka o dobrych, zgwałconych złoczyńcach i o nikczemnie rozgniewanych, niemoralnych ziewających nienawiścią działaczach państwowych? Czyż nie należy raz na zawsze skończyć z tą głupią i szkodliwą bajką?”¹⁰⁸.

Słowa Bierdiajewa każą sądzić, że odczytał on pracę Iljina przede wszystkim jako postulat oddania państwu wszechwładzy nad kształtowaniem ludzi, których należy przymuszać do dobra. A wszystko to w imię miłości do Boga i bliźniego: „Iljinowi nie wystarcza, aby kara śmierci została wykonana, domaga się jeszcze, żeby została uznana za akt miłości”¹⁰⁹. Nawet skrajnie represyjny stosunek instytucji państwowych względem jednostki ma być usprawiedliwiany przez Iljina jej dobrem i miłością: „Kat wykonujący swój zawód znajduje się w lepszym stanie duchowym i moralnym, niż filozof upajający się opisywaniem »psychicznych stanów« miłości prowadzącej do wykonania kary śmierci”¹¹⁰.

Pragniemy wziąć w obronę pogląd Iljina, uznając, że malownicza w swej złośliwości i rozeźleniu krytyka stawiała się niesprawiedliwa i jednostronna. I dlatego spróbujemy ustosunkować się do powyższych ostrych zarzutów Bierdiajewa, czyniąc refleksję nad tezami, które w swojej książce stawia Iljin, a przede wszystkim nad ich konsekwencjami, które ze szczególną ostrością zdaje się widzieć Bierdiajew.

Iljina zgubiła filozoficzna konsekwencja, która nakazuje spiąć w całość wątki z różnych obszarów refleksji. Stąd ta silna potrzeba uzasadnienia konieczności użycia siły przeciwko złemu działaniu staje się (tutaj jesteśmy zgodni z Bierdiajewem piszącym, że Iljin wywarza otwarte drzwi) racjonalistyczną próbą argumentowania sądów

¹⁰⁸ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 30.

¹⁰⁹ M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 230.

¹¹⁰ Tamże, s. 231.

zdroworozsądkowych w odniesieniu do prawd wiary. Dzieje się tak, gdy na poparcie swoich tez przywołuje (choć bez nachalności) nakazy zawarte Biblii. Konsekwencja filozofa nakazuje mu uznać, że skoro można przytoczyć przykłady z Biblii, które dowodzą dopuszczalności użycia siły w walce ze złem, to można, a nawet należy ową dopuszczalność uznać jako niezbywalną. Bierdiajew zatrzymuje się przed podobną decyzją rozwiązania tego problemu, świadomie i w pełni uznając, że nie jest możliwa do rozstrzygnięcia bez sprzeniewierzenia się chrześcijaństwu. Z jednej strony mamy poglądy Lwa Tołstoja, po przeciwnej zaś stronie znalazły się poglądy Iljina. Czy możliwe jest rozstrzygnięcie, które ze stanowisk jest bardziej zasadne? Dla samego Bierdiajewa taka możliwość jest nie do zaakceptowania. Chociażby z tego względu, że nie godzi się na wyłączenie racjonalistycznego determinizmu w myśleniu o rzeczywistości duchowej. Pewne jest natomiast, że Bierdiajew kładzie akcent na eschatologię, bo dobro może zostać w pełni zrealizowane w życiu przyszłym.

Bierdiajew jest zdania, że ani Tołstoj, ani Iljin nie biorą pod uwagę ani historycznego, ani meta-historycznego rozwoju rzeczywistości. Jeśli tak, to oczywiście można pomyśleć, że jego zdaniem obraz rzeczywistości (tutaj w aspekcie moralnym) u obydwo jest statyczny. Sam Iljin pisze o przemocy jako ostatecznej i bezwzględnie koniecznej możliwości zatrzymania złego czynu i nie odwołuje się przy tym do eschatologicznego punktu odniesienia. Tołstoj zdaje się pytać: »Jeśli podniesiemy rękę na złoczyńcę to czy tym samym nie obracamy wniwecz całego wysiłku skierowanego na samodoskonalenie?«. Bierdiajew zdaje się pytać: »Czyż nie jest tak, że niekiedy człowiek musi użyć przemocy, która jest złem, ale jednocześnie nie może jej usprawiedliwiać na gruncie religijnym tym, że poznał Prawdę?«. Nie może w taki sposób przemocy usprawiedliwiać, ponieważ sprzeciwienie się złu siłą może mieć ewentualne swoje usprawiedliwienie na obszarze rzeczywistości empirycznej, lecz nigdy w obliczu Boga. Z tych przedstawionych powyżej postaw wobec zła (mówiąc ogólnie) najbardziej jednostronna zdaje się być propozycja Tołstoja, który całkowicie odrzuca przemoc jako zło samo w sobie, uznając też, że nigdy jej zastosowanie nie może być usprawiedliwione czy choćby wystarczająco zasadne. Przy czym do wniosku takiego dochodzi bez żadnego odwoływania się do Boga, jakkolwiek pojmowanego. Bierdiajew zarzuca Iljinowi, że ten w swojej książce ani razu nie wspomina o łasce Boga. Najprawdopodobniej dzieje się tak, że Iljin pomimo wszystko nie chce usprawiedliwiać przemocy jako narzędzia dobra. Nie chce uznać, że można pomnażać dobro na drodze miecza. Wbrew przekonaniom jego przeciwników autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie występuje w swojej pracy pod jedyną postacią „rycerza wojującego prawosławia”. Można

odnieść takie wrażenie, gdy damy się ponieść emocjonalności Iljina, niekiedy wysuwającej się na pierwszy plan rozważań. Tej emocjonalności, która drażniła adwersarzy.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że intencje, które przyświecały Iljinowi zostały odczytane nie tak jak życzyłby sobie autor *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Przejęty grozą komunizmu uznał, że należy stawiać opór złu panoszącemu się w świecie, bez tego bowiem niepowstrzymane zawładnie nim całym. Być może wynikało to z dalekich od racjonalnej myśli obaw i lęków, ale cóż po filozofii, gdy pozostaje tylko konglomeratem twierdzeń, które mają tworzyć koherentny system. Zdaniem Rosjan filozofia sprzęgnięta winna być z życiem jako naczelną kategorią wszelakich rozważań. Oczywiście może zadziwiać bezkompromisowość pewnych tez Iljina, ale czy chciał się on pokazać w swojej pracy jedynie albo przede wszystkim jako obrońca prawd chrześcijańskich? W tym kontekście pojawia się jeszcze następująca wątpliwość. Gdyby stało się tak, że Iljin sformułowałby swój problem jedynie jako zagadnienie możliwe do rozstrzygnięcia na gruncie moralności, to czy wówczas postulat konieczności sprzeciwiania się złu za pomocą siły spotkałby się z tak gwałtowną krytyką? Najprawdopodobniej praca Iljina przeszłaby bez echa, bo stałaby się zbiorem truizmów, gdyby tylko filozof swoje tezy sformułował wyłącznie jako sądy zdroworozsądkowe dotyczące sfery praktycznej.

W tym miejscu, trochę przekornie, zacytujemy jeszcze jeden fragment *O sprzeciwianiu się złu siłą*, który wydaje się być bardziej niepokojący od tego, co w większej części zarzuca adwersarzowi Bierdiajew, a który zasługuje na większą uwagę. Wystarczy bowiem przywołać wybrane słowa Iljina, aby, być może, podzielić oburzenie Bierdiajewa, chociaż odwołują się do wyjątków z Biblii, a zatem: „Zupełnie inaczej widzi i ocenia wszystko to miłość duchowa. (...) W jej oczach mnogość ludzi jako taka nie może ani stworzyć, ani zastąpić istotowej jakości jednego człowieka tak, że »jeden człowiek wart jest dziesięciu tysięcy, jeśli jest najlepszy«. Miłość duchowa wie, że ludzie nie są równi i że »różnią się« między sobą, »gwiazda od gwiazdy« (1Kor 12, 5-12; 15, 39-41). Ona wie także, że każdy człowiek powinien zasłużyć i usprawiedliwić swoje prawo do życia, że są ludzie, dla których lepiej byłoby się nie urodzić, i są inni, dla których lepiej jest jeśli zostaną zabici, niż mieliby popełniać nikczemności (Mt 18, 6; Mr 9, 42; Łk 17, 1-20). Miłość duchowa, która włada źródłem prawdziwej, miłej Bogu miłości bliźniego, zna cenę i pokusy sentymentalnej humanitarności i nie ulega im”¹¹¹. Przywoływanie przez Iljina wybranych fragmentów Biblii nie przydaje racji jego wywodom. Filozof zdaje się niekiedy zapominać, że różnorodność

¹¹¹ И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 77.

biblijnych treści nie ułatwia stworzenia zwartej ich interpretacji. Naiwnością byłoby posądzać Iljina o żywienie przekonania, że wszyscy ludzie są tak samo dobrzy lub źli, zresztą nie daje on ku temu żadnych przesłanek, jednakże w powyższych słowach wyraźne jest zapomnienie tej chrześcijańskiej nadziei, dzięki której nawet najbardziej zatwardziały złoczyńca i nikczemnik nigdy nie zostaje opuszczony przez Boga, na którego czeka ostatnia i ostateczna szansa. Ale w tym miejscu po raz kolejny można też zapytać, czy Iljin sądził, iż jakkolwiek człowiek może rzeczywiście uzurpować sobie prawo do przeświadczenia, że posiada w swoich rękach tę ostatnią szansę?

Iwan A. Iljin

O SPRZECIWIANIU SIĘ ZŁU SIŁĄ

Z języka rosyjskiego przełożyła Katarzyna Krasucka

Białystok 2008

Od tłumaczki

O sprzeciwianiu się złu siłą jest książką szczególną ze względu na treść i styl. Jej wydanie w 1925 r. poprzedziła seria wykładów, które wygłosił jej autor - Iwan Iljin - nie spodziewając się pewnie, że spowoduje długotrwałe i burzliwe dyskusje na temat duchowej kondycji Rosji, Rosjan, człowieka, chrześcijan czy kultury w ogóle.

W pierwszej połowie 1925 r. zróżnicowane audytorium, zgromadzone na wykładach Iljina w różnych miastach Europy, słyszy możliwości i konieczności sprzeciwienia się złu siłą. Swada retora, z jaką były te wykłady wygłoszone została przeniesiona na strony *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Żadna z jego pozostałych prac nie charakteryzuje się taką emocjonalnością stylu, choć wszystkie cechuje taka sama drobiazgowość oraz konsekwencja w dążeniu do precyzji. W swojej pracy Iljin z upodobaniem wykorzystuje powtórzenia oraz akcentuje wyrazy, które powtórzyłby i zaakcentował ktoś, kto wygłasza wykład, jednocześnie mając na uwadze precyzję. Tak więc znajdziemy w tekście wyróżnione przez autora za pomocą kursywy wyrazy, na które zwraca szczególną uwagę. Niekiedy dla przejrzystości tekstu należało pominąć powtórzenia, które Iljin stosuje, jednak wiele z nich zachowaliśmy.

Uwagę zwraca również brak w tekście głównym obszerniejszych fragmentów cytowanych prac Tolstoja, które autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* przenosi do przypisów. Sądzymy, że był to zamierzony zabieg, który ma ułatwiać lekturę, nie nadszarpując jej toku poprzez wprowadzanie wyjątków z tekstów innych autorów, o których się wspomina. Iljin sięga przede wszystkim do tołstojowskiej publicystyki, których cytowane fragmenty przedstawiamy w rosyjskiej wersji i we własnym tłumaczeniu na język polski. W tekście głównym pojawiają się jedynie niewielkie, bo jedno- lub kilkuwyrazowe frazy zaczerpnięte z artykułów Tolstoja, a których miejsce Iljin drobiazgowo wskazuje w przypisach. Wiele zdań, szczególnie w rozdziałach polemizujących bezpośrednio z tołstoizmem, autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* buduje posługując się sformułowaniami i słowami Tolstoja. Dlatego też niekiedy trudnościami sprawiło takie ich przetłumaczenie, które zachowałoby

wierność wobec oryginalnej wersji, a jednocześnie poprawne brzmienie w języku polskim. Pomimo drobiazgowych odsyłaczy do tekstów Tołstoja, które poczynił Iljin, nie udało się ustalić roku wydania dzieł Tołstoja. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* wspomina tylko, że korzystał z *Pełnego zbioru dzieł* Tołstoja wydanych w Moskwie przez Kuszerewa, lecz nie wiemy czy było to jedyne źródło; w tej sytuacji jedynie dokładnie przedstawiamy wszystkie adnotacje poczynione przez Iljina.

Uzasadniając tezę o sprzeciwianiu się złu siłą Iljin, wprowadza kategoryzację różnych rodzajów przymusu oraz aktów, których celem jest powstrzymanie zła. Niestety w języku polskim nie znajdziemy np. dwóch różnych odpowiedników dla takich wyróżnionych przez niego kategorii, jak *принуждение* i *понууждение* i dlatego tłumaczymy je jako „zmuszanie” lub „przymus” zamiennie bądź ujednolicając. Natomiast termin *нпечечение* tłumaczymy przede wszystkim jako „zapobieżenie”, ze względu na cel tego działania, chociaż jego podstawowym znaczeniem jest oczywiście „przecięcie”. Stosujemy je także, gdy kontekst, w którym zostało użyte, tego wymagał. Podobnie rzecz się przedstawia z zaproponowanym przez Iljina pojęciem *душевный*, odnoszącym się do tego, co swoiste duszy, a nie duchowi czy psychice. Tutaj tłumaczymy jako „duchowy”.

Drobiazgowość, która charakteryzuje dyskurs pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* zwraca uwagę nie tylko za sprawą rozbudowanej terminologii proponowanej przez jej autora, lecz jest konsekwencją subtelnej filozoficznej materii, której omówienia i rozstrzygnięcia filozof się podjął. Drobiazgowość ta, choć niekiedy może być uciążliwa, wyraża patos, z którym traktowana jest kwestia sprzeciwiania się złu siłą w imieniu dobra.

Katarzyna Krasucka

Wówczas sporządziwszy sobie bicz ze sznurków,
powypędzał wszystkich ze świątyni,
także baranki i woły,
porozrzucił monety bankierów,
a stoły powywracał.

J 2, 15

Groźne i brzemiennie w skutki wydarzenia, które spadły na naszą piękną, lecz nieszczęsną ojczyznę, rozchodzą się palącym i oczyszczającym ogniem w naszych duszach. W ogniu tym płoną wszystkie fałszywe założenia, błędy i przesady, na których wznosiła się ideologia dawnej rosyjskiej inteligencji. Na tych podstawach nie powinno się było budować Rosji; błędy te i przesady prowadziły ją ku rozkładowi i zatraceniu. W ogniu oczyszczającym nasze dusze odnawia się nasza religijna i państwowa powinność, otwierają się nasze duchowe źrenice, hartuje się nasza miłość i wola. A pierwsze, co dzięki temu zrodzi się w nas, to będzie religijna i państwowa mądrość wschodniego Prawosławia, a zwłaszcza rosyjskiego Prawosławia. Tak, jak odradzająca się ikona ujawnia majestatyczne jakości dawnego przesłania, utracone i zapomniane przez nas, ale niedostrzegalnie obecne i nas nieopuszczające, tak poprzez nasze nowe widzenie i pragnienie niech ukaże się dawna mądrość i siła, która prowadziła naszych przodków i budowała naszą świętą Ruś!

W poszukiwaniach tego widzenia, myślą i miłością zwracam się do was, biali wojownicy, którzy niesiecie prawosławny miecz, wolontariusze rosyjskiej państwowej powinności! W was żyje prawosławna rycerska tradycja; wy życiem i śmiercią umocniliście się w dawnym i prawym duchu służby; wy przechowaliście sztandary rosyjskiego Miłującego Chrystusa Rycerstwa. Wam poświęcam te strony i Przywódcom waszym. Niech miecz wasz będzie modlitwą, a modlitwa wasza niech mieczem będzie!

* * *

Dla wszystkich przyjaciół i wyznawców wspólnej idei, którzy pomogli mi w tej pracy,
a szczególnie dla wydawcy tej książki na zawsze zachowam w duszy uczucie wdzięczności.

Autor

I

Wprowadzenie

W cierpieniach ludzkość staje się mądrzejsza. Ślepotą prowadzi ją ku udrękom i męczarniom; w mękach dusza oczyszcza się i odzyskuje wzrok; odzyskanemu spojrzeniu udzielone zostaje źródło mądrości – oczywistość.

Lecz pierwszym warunkiem mądrości jest uczciwość wobec siebie samego i wobec Boga.

Czy człowiek, który dąży do moralnej doskonałości, może sprzeciwiać się złu siłą i mieczem? Czy człowiek, który wierzy w Boga i akceptuje stworzony przez Niego świat i swoje miejsce w świecie, może nie sprzeciwiać się złu mieczem i siłą? Oto dwoisty problem, wymagający dzisiaj nowego ujęcia i nowego rozwiązania. Dzisiaj w szczególności, po raz pierwszy jak nigdy dotąd. Jałowe i bezowocne jest bowiem rozwiązywanie problemu zła, gdy nie ma się doświadczenia autentycznego zła; a naszemu pokoleniu doświadczenie zła jest dane ze szczególną siłą, po raz pierwszy jak nigdy dotąd. W rezultacie długiego procesu dojrzewania zła, udało mu się obecnie uwolnić od wszelakiego wewnętrznego rozcłunkowania i zewnętrznych przeszkód, odkryć swoje oblicze, rozwinąć swoje skrzydła, wypowiedzieć swoje cele, zebrać swoje siły, uświadomić swoje drogi i środki; mało tego, ono jawnie siebie usankcjonowało, sformułowało swoje dogmaty i kanony, wysławiło swoją, nieskrywaną już naturę i wyjawilo światu swoje duchowe jestestwo. Niczego równie silnego i równie występnego ludzka historia jeszcze nie widziała, a w każdym razie, nie pamięta. Tak autentyczne zło po raz pierwszy dane jest ludzkiemu duchowi z taką otwartością. I jest czymś zrozumiałym, że w świetle tych nowych faktów wiele problemów duchowej kultury i filozofii, szczególnie te, które mają bezpośredni związek z ideami dobra i zła, napęlniają się nową treścią, nabierają nowego znaczenia, rozjaśniają się na nowo i potrzebują przedmiotowej rewizji. A przede wszystkim, z pozoru moralno-praktyczny, a w istocie głęboki, religijno-metafizyczny problem słusznego, koniecznego sprzeciwu wobec zła i godnych dróg tego sprzeciwu.

Problem ten należy postawić i filozoficznie rozstrzygnąć jako problem wymagający dojrzałego duchowego doświadczenia, przemyślanego ujęcia i bezstronnego rozwiązania. W tym celu konieczne jest przede wszystkim wyzbycie się przedwczesnych i pośpiesznych wniosków odnoszących się do własnej osoby, do jej przeszłych działań i przyszłych dróg. Badacz nie powinien uprzedzać swojego badania odstrasżającymi go możliwościami lub perspektywami; nie powinien w pośpiechu osądzać swojej przeszłości albo pozwalać cudzemu potępieniu przenikać w głąb serca. Jakiegokolwiek by nie było ostateczne rozwiązanie problemu, nie może być ono w praktyce jedynym i jednakowym dla wszystkich: świadomość naiwności abstrakcyjnej moralności, która wszystkich stawia na równi, od dawna jest w filozofii obecna i pragnienie, aby „wszyscy zawsze” sprzeciwiali się złu siłą albo żeby „nikt nigdy” nie sprzeciwiał się złu siłą jest niedorzecznością. Tylko nieustraszony, wolny duch może podejść do zagadnienia uczciwie, szczerze, przenikliwie; zrozumieć i dopowiedzieć wszystko, nie uchylając się tchórzliwie i nie czyniąc uproszczeń; nie zagadując samego siebie słowami afektowanej cnotliwości i nie unosząc się w zażartych gestach. Każdy problem jest głęboki, subtelny i złożony; każde uproszczenie jest tutaj szkodliwie i brzemiennie w fałszywe wnioski i teorie; wszelka niejasność jest niebezpieczna zarówno teoretycznie, jak i praktycznie; wszelka małoduszność zatrzuwa formułę problemu; wszelka słabość zatrzuwa formułę odpowiedzi.

I właśnie dlatego jest czymś koniecznym, aby raz na zawsze uwolnić się od takiego ujęcia problemu, które z tak ślepym uporem zaszczepiali i stopniowo zaszczepili w niedoświadczone filozoficznie dusze hrabia L. N. Tolstoj, jego współwyznawcy i uczniowie. Wychodząc od czysto osobistego, obiektywnie niepogłębionego i niesprawdzonego doświadczenia „miłości” i „zła”, z góry rozstrzygając zarówno głębie, jak i rozległość samego zagadnienia, zawężając wolność własnego moralnego widzenia poprzez czysto osobiste odrazy i względy, nie poddając uważnej analizie ani jednej z potępianych treści o charakterze duchowym (np. „przemoc”, „zło”, „religijność”), przemilczając podstawy i ponaglając do kategorycznej odpowiedzi, ta grupa moralizujących publicystów błędnie postawiła pytanie i błędnie na nie odpowiedziała; i dlatego emocjonalnie, nierzadko dochodząc do złości, postulowała swoje błędne rozwiązanie błędnie postawionego pytania jako objawioną przez Boga prawdę. I skoro materiał historii, biologii, psychologii, etyki, polityki i całej duchowej kultury nie mieścił się w wykoncypowanych schematach i formułach, a schematy i formuły, które pretendowały do powszechnej ważności nie godziły

się na eliminację¹, wówczas oczywiście miał miejsce wybór „właściwego” materiału i odrzucenie „niewłaściwego”, przy czym niedostatek pierwszego uzupełniany był za pomocą artystycznie „przekonujących” konstrukcji. Obwieszczano naiwnie idealistyczny pogląd na ludzkie istnienie², a czarne otchłanie historii i duszy odchodziły i milkły. Dokonywało się wytyczanie fałszywych granic dobra i zła: bohaterzy uważani byli za nikczemników; natury bezwolne, bojaźliwe, hipochondryczne, patriotycznie martwe, antyobywatelskie – wychwalane były jako cnotliwe³. Szczera naiwność⁴ przeplatała się z rozmyślnymi paradoksami⁵, sprzeczności odsuwano jako sofizmaty; niegodzący się na zło i niepokorni okazywali się ludźmi zdeprawowanymi, sprzedajnymi, egoistami i hipokrytami⁶. Cała siła indywidualnego talentu wodza i cała fanatyczna ograniczoność jego następców skupiła się na tym, aby przypisać innym własną pomyłkę i rozpowszechnić własny błąd. I jest czymś

¹ Zob.: Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 55; *Круг чтения*, t. II, s. 162-165.

² Zob.: Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 53, 79, 80; *Круг чтения*, t. III, s. 155 i inne.

³ Np. kiedy wartownik zabija zbiegającego przestępcę, wówczas jest to „podłość i niegodziwość” [*подлость и низость*] (*Царство Божие*, s. 76); albo: „pijany syfilityk Piotr ze swoimi blaznami” [*пьяный сифилитик Петр со своими шутами*] (tamże, s. 90) itp.

⁴ Np.: „zwierzęta żyją w zgodzie bez przymusu państwowego” [*животные живут мирно без государственного насилия*] (Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 129); „każda przysięga wymuszana jest na ludziach w złym celu” [*всякая присяга вымогается у людей для зла*] (Л. Толстой, *В чем моя вера?*, s. 92); także w *Царство Божие*: „teraz nie ma już tych bezwzględnych nikczemników, przed którymi państwo mogłoby nas chronić” [*теперь уже нет тех особенных насильников, от которых государство могло защищать нас*] (s. 66); przestępcy „są takimi samymi ludźmi, jak i my wszyscy, ci którzy nienawidzą popełniać przestępstw, jak i ci, przeciw którym oni je popełniają” [*суть такие же люди, как и все мы, и точно так же не любящие совершать преступления, как и те, против которых они их совершают*] (s. 66); „wszystkie europejskie narody wyznają jednakowe pryncypia wolności i braterstwa i dlatego nie potrzebują się bronić przed sobą wzajemnie” [*все европейские народы исповедуют одинаковые принципы свободы и братства и потому не нуждаются в защите друг от друга*] (s. 67); m.in. o „bezużyteczności... i niedorzeczności ściągania podatków z ludu pracującego” [*о бесполезности... и нелепости собирания податей с трудового народа*] (s. 71); „suma przemocy w żadnym wypadku nie może się powiększyć przez to, że władza przejdzie z rąk jednych ludzi do innych” [*сумма насилия ни в каком случае не может увеличиться оттого, что власть перейдет от одних к другим*] (s. 90); władza państwowa zawsze należy do marnych i złych (tamże, s. 89); oraz słowa: „zli zawsze sprawują władzę nad dobrymi i zawsze ich zniewalają” [*злые всегда властвуют над добрыми и всегда насилуют их*] (s. 90) itp.

⁵ Np.: „Działalność polityczna... rządzących i ich pomocników... jest w rzeczywistości najbardziej pustą, a przy tym także szkodliwą ludzką działalnością” [*Политическая деятельность... правителей и их помощников... есть в сущности самая пустая, притом же и вредная человеческая деятельность*] (*Закон насилия*, s. 134) i inne.

⁶ Np.: „Siła negowania nauki o niesprzeciwianiu się i jej niezrozumienie zawsze są proporcjonalne do stopnia władzy, bogactwa, cywilizacji ludzi” [*Степень отрицания учения о непротивлении и непонимание его всегда пропорционально степени власти, богатства, цивилизации людей*] (*Закон насилия*, s. 171; także s. 22-27, 43, 170). Władze państwowe to „w większej części przekupni złoczyńcy” [*большую частью подкупленные насильники*], rozbójnicy na większych drogach (tamże, s. 80; także s. 110, 129). „Uznanie konieczności sprzeciwienia się złu przemocą jest niczym innym, jak tylko uzasadnianiem przez ludzi ich ulubionych nałogów, do których się przyzwyczaili: zemsty, korzyści, zawiści, ambicji, żądzy władzy, pychy, tchórzliwości, złości” [*Признание необходимости противления злу насилем есть не что иное, как только оправдание людьми своих привычных, излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости, злости*] (*Закон насилия*, s. 143); jeszcze twierdzenie, że senator, minister, monarcha są wstrętniejsi i gorsi od oprawcy i szpiega, albowiem zaślaniają się hipokryzją (tamże, s. 147). Oczywiście wiele jeszcze tego rodzaju twierdzeń można przywołać, ponieważ L. N. Tolstoj był hojny w podobnych charakterystykach.

naturalnym, co znacznie ważniejsze, że w tym *tragicznym czasie wszechświata*, nauka, która uzasadnia słabość, gloryfikuje egocentryzm, toleruje bezwolność, uwalnia duszę od społecznych i obywatelskich powinności, musiała cieszyć się powodzeniem wśród ludzi, szczególnie nierozumnych, bezwolnych, słabo wykształconych i skłonnych do upraszczającego, naiwnie idealistycznego światopoglądu. W ten sposób nauka hrabiego L. N. Tolstoja i jego zwolenników przyciągała do siebie słabych i prostodusznych ludzi i, przyznając sobie kłamliwy pozór zgodności z duchem nauki Chrystusa, zatruchiwała rosyjską religijną i polityczną kulturę.

Rosyjska filozofia powinna ujawnić to wszystko, co niepostrzeżenie wpojone zostało duszy, gniazdo doświadczeniowych oraz ideowych pomyłek i postarać się raz na zawsze usunąć z niej wszystkie niejasności, wszelką małoduszność i stronnictwo. Na tym polega jej religijne, naukowe oraz patriotyczne powołanie: pomóc słabym zobaczyć i wzmocnić się, a silnym upewnić się i zmądrzeć.

II

O zaprzędaniu siebie złu

Na samym wstępie należy koniecznie, bez żadnych wątpliwości, stwierdzić, że o niesprzeciwianiu się złu, w literalnym sensie tego słowa, nikt z uczciwych ludzi nawet nie myśli; że sama skłonność do takiego niesprzeciwiania się przemienia człowieka z moralnego lekarza i duchowego podmiotu – w moralnego pacjenta i obiekt duchowego wychowania. A to znaczy, że wówczas nie ów człowiek będzie rozważać kwestię niesprzeciwiania się, lecz *o niego* będzie prowadzony spór, co z nim mianowicie począć i jak sprzeciwić się *jemu* albo temu czemuś, co *w nim* jest.

W rzeczy samej, cóż więc oznaczałby „brak sprzeciwu” w sensie wszelkiego nie sprzeciwiania się? Oznaczałoby to *przyjęcie* zła: dopuszczenie go do siebie i oddanie mu wolności, pola i władzy. Jeśli przy zaistnieniu takich warunków nastąpiłby bunt zła, a brak sprzeciwu przedłużałby się, oznaczałoby to podporządkowanie się mu, poddanie się mu, uczestnictwo w nim i, ostatecznie, przekształcenie siebie w jego narzędzie, w jego organ, w jego ognisko, rozkoszowanie się i nasiąknięcie nim. Na początku byłaby to dobrowolna własna demoralizacja i zarażenie; a na końcu byłoby to czynne samorzutne rozprzestrzenianie się zarazy wśród ludzi i doprowadzenie ich do samozagłady. Bo ten, kto *zupełnie* nie sprzeciwia się złu, ten powstrzymuje się także przed jego potępieniem; potępienie, choć w pełni wewnętrzne i milczące (jeśli takie byłoby możliwe!), jest już bowiem wewnętrznym sprzeciwem, brzemienym w praktyczne konsekwencje i napięcia, walką i protestem. Mało tego, dopóki żywa jest w duszy dezaprobata albo chociaż smutny wstręt, dopóty człowiek jeszcze się sprzeciwia; on być może buntuje się nieskutecznie, lecz jest całkiem rozdarty, on walczy wewnątrz siebie i w następstwie tego samo przyjęcie zła nie zachodzi; zupełnie bierny na zewnątrz, sprzeciwia się złu wewnętrznie: osądza je, oburza się, demaskuje przed sobą samym, nie poddaje się mu w strachu i pokusie; i, nawet ulegając po części, wyrzuca to sobie, oburza się na siebie, *odwraca się* od zła ze skruchą; nawet zachłystując się, sprzeciwia się i nie tonie. I dlatego właśnie zupełny brak wszelkiego sprzeciwu, zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego, wymaga, aby zawieszone zostało

osądzanie, aby ucichło potępienie, aby *przeważała* aprobata zła. Dlatego niesprzeciwiający się złu, wcześniej czy później dochodzi z konieczności do przekonania, że zło nie w pełni jest złe i nie tak bardzo jest bezwzględne; że są w nim niektóre cechy pozytywne, nawet niemało, być może one nawet przeważają. I tylko dlatego, że człowiekowi udaje się stłumić swoją zdrową odrazę i przekonać siebie o białości czerni – gasną ostatki sprzeciwu i urzeczywistnia się zdrada. A gdy odraza cichnie i zło nie jest przeżywane jako zło, wówczas niezauważalnie dokonuje się przyjęcie: dusza zaczyna *wierzyć*, że czarne jest białe, przyzwyczajają się i upodabniają, sama staje się czarna i już oto przyjmuje to z uznaniem oraz rozkoszuje się i, oczywiście, wychwala to, co daje jej rozkosz.

Takie oto jest duchowe prawo: niesprzeciwiający się złu *nasiąka* nim i zostaje przez nie *owładnięty*. Dzieje się tak, ponieważ „zło” nie jest pustym słowem, nie jest abstrakcyjnym pojęciem, nie jest logiczną możliwością i nie jest „rezultatem subiektywnej oceny”. Zło jest przede wszystkim *duchową skłonnością* człowieka przynależną każdemu z nas; jakimś żyjącym w nas *namiętnym dążeniem* do uwolnienia dzikiego zwierzęcia, dążeniem do rozszerzenia swojej władzy i do pełnego zawłaszczenia. Napotykając odmowy i zakazy, napotykając trwałe zabezpieczenia, które podtrzymują duchowe i moralne granie indywidualnego i społecznego bytu, zło zmierza do pokonania tych przeszkód, uspienia czujności sumienia i świadomości prawa, osłabienia siły wstydu i odrazy, przybrania możliwego do przyjęcia oblicza i jeśli to możliwe, zachwiania i przerwania tych żywych grani, tych stawiających opór form indywidualnego ducha, jakby obalenia i roztrzaskania wolitywnych ścian osobowego Kremla. Duchowe wychowanie polega na wznoszeniu tych ścian i, co jeszcze ważniejsze, na uświadomieniu człowiekowi potrzeby i umiejętności samodzielnej budowy, podtrzymywania i obrony tych ścian. Uczucie wstydu, poczucie obowiązku, żywe porywy sumienia i świadomości prawa, potrzeba piękna i duchowej radości żyjącego, miłość do Boga i ojczyzny – wszystkie te źródła żywej duchowości, w jednej i wspólnej pracy, tworzą w człowieku te duchowe *konieczności* i *niemożności*, którym świadomość nadaje formę przekonań, a to, co nieświadome – formę szlachetnego charakteru. I właśnie te duchowe konieczności, że należy postępować „tak właśnie”, i niemożności, aby postąpić „inaczej” – zapowiadają jedność i określoność osobowemu bytowi; one tworzą pewną duchową strukturę, jakby żywy kościec osobowego ducha, podtrzymujący jego budowę, jego formalny byt, ogłaszający mu jego potęgę i mocarstwo. Zmiękczenie tego duchowego kośćca, rozpad tej duchowej struktury oznaczałyby duchową śmierć osoby, przekształcenie jej w ofiarę szkodliwych namiętności i zewnętrznych oddziaływań, jej

powrót do tego chaotycznie rozchwianego stanu, gdzie nie ma duchowych powinności, a możliwości duszy są nieprzebrane.

Jest czymś zrozumiałym, że im bardziej człowiek pozbawiony jest charakteru i pryncypiów, tym bliższy jest temu stanowi rozchwiania i tym bardziej naturalne dla niego jest zupełne niesprzeciwianie się złu. A także, im słabiej człowiek sprzeciwia się złu, tym bardziej zbliża się on do tego stanu, poprzez umacnianie własnych „przekonań” i niszczenie swojego „charakteru”. Niesprzeciwiający się sam burzy ściany swojego duchowego Kremla; sam przyjmuje ten jad, pod wpływem którego kości organizmu miękną⁷. I jest czymś naturalnym, że dzięki nieobecności sprzeciwu wobec zła – zła namiętność rozszerza swe panowanie aż do granic możliwości: elementy opętania, które wydawały się szlachetne, zrywają z siebie szaty swojego szlachectwa i włączają się w powszechny bunt; one już nie trzymają się granic i przedziałów, lecz same zdradzają się przed wrogiem i kipią złem. Opętanie złem staje się zupełne i prowadzi duszę swoimi drogami, według swoich praw. Człowiek zawładnięty przez złą namiętnością, nie sprzeciwiając się jej, szaleje, dlatego że sam odrzucił wszystko to, co go podtrzymywało, kierowało nim i kształtowało go: wszelka siła sprzeciwu stała się siłą samego niepowstrzymanego zła, a oddech otchłani żywi się okrucieństwem tego, który sam ginie. Oto dlaczego koniec jego wściekłości jest końcem jego duchowo-cieleśnego istnienia: obłęd albo śmierć.

Taki rozkład duchowości w duszy może nastąpić u człowieka słabego w wieku dojrzałym; ale może on mieć też swój początek w dzieciństwie, jeśli pierwotne ziarno duchowości, które potencjalnie znajduje się w każdym człowieku zupełnie nie zostało pobudzone do żywej twórczości albo okazało się ono, w efekcie wewnętrznej słabości i zewnętrznych pokus, niezdolne do twórczego życia i bezpłodne. We wszystkich tych przypadkach rysuje się obraz wewnętrznego cierpienia, mający szczególne psychopatologiczne znaczenie i konsekwencje. Człowiek, któremu od dzieciństwa właściwy jest ten duchowy defekt, może wypracować w sobie nawet szczególną duchową strukturę, która przy powierzchownej obserwacji może zostać wzięta za „charakter” i osobliwy punkt widzenia, który błędnie akceptowany jest jako „przekonania”. W istocie jednak nie mając zasad i charakteru, człowiek taki pozostaje zawsze niewolnikiem swoich szkodliwych

⁷ Należy odnotować, że takiemu wewnętrznemu „niesprzeciwianiu się” do pewnego stopnia pokrewna jest praktyka „chłystostwa”, która bynajmniej nie jest specyficznym tworem rosyjskiego sekciarstwa, lecz dająca się zaobserwować w najróżniejszych czasach i u różnych narodów. Jednakowoż praktyka chłystoska świadomie *organizuje i ogranicza* brak sprzeciwu wobec okropności, w celu określonego *wykorzystania* ich i *wyzwolenia* od nich. Formuła prawosławnego ascetyzmu głosi: „dręczę dręczonego w celu duchowego oczyszczenia”. Formuła chłystostwa głosi: „oddaję się dręczącemu w celu duchowej ulgi”. Niesprzeciwiający się chłyst ideę zastępuje małodusznością, za duchowy cel uważa duchową przyczynę, zamiast sukcesu osiąga otchłani.

namiętności, niewolnikiem wypracowanych *mechanizmów* duszy, zwyciężających go i ze wszech miar panoszących się w jego życiu, pozbawionych duchowego wymiaru i tworzących krzywą jego ohydneho postępowania. On *nie sprzeciwia się* im, lecz przewrotnie rozkoszuje się ich grą, nakłaniając naiwnych ludzi do uważania swojego *złego opętania* za „wolę”, swój *instynktowny spryt* za „rozum”, porywy swoich złych namiętności za „uczucia”. Nurzając się w antyduchowych namiętnościach wypowiada on swoją naturę w odpowiedniej antyduchowej „ideologii”, w której radykalna i wszechstronna bezbożność zlewa się w jedno z nieuciążliwą dla niego samego chorobą duszy i skończoną moralną głupotą. Czymś naturalnym jest, że ludzie duchowo zdrowi wywołują w takim człowieku tylko rozdrażnienie i złość oraz rozpalają w nim chorą żądzę władzy, w przejawach której porywy manii wielkości nieodmiennie przeplatają się z porywami manii prześladowczej.

Po duchowych nieszczęściach, które rozpętały się nad światem w pierwszym ćwierćwieczu dwudziestego wieku, nie trudno wyobrazić sobie, że może powstać grupa takich opętanych złością, agresywnie przejawiających fanatyzm ludzi.

Inaczej jest z każdą dojrzałą religią, bo nie tylko wyjawia ona naturę „dobra”, ale i naucza o walce ze złem. Cała przedchrześcijańska wschodnia asceza rozwijała się w dwóch kierunkach: negatywnym (walczącym) i pozytywnym (wznoszącym). Jest to zgodne z zasadą, że „nie prowadzimy walki (*stratea*) według ciała”, co objaśnia Koryntianom apostoł Paweł⁸. Jednakowoż nigdzie, wydaje się, to wewnętrzne sprzeciwienie się złu nie jest opracowane z taką głębią i mądrością, jak u ascetycznych mistrzów wschodniego prawosławia. Obiektywizując początek zła w wizerunku niematerialnych demonów⁹, Antoni Wielki, Makary Wielki, Marek Eremita, Efrem Syryjczyk, Jan Klimak i inni, nauczają o ciągłej wewnętrznej „bitwie” z „niedostrzegalnymi” i „nieprzymuszającymi” „pokusami złych intencji”, a Jan Kasjan wprost wskazuje na to, że „nikt nie może być zwodzony przez szatana, prócz tego, kto *sam zechce dać mu swojej woli zgodę*” (wyróżnienie kursywą jest moje – I. I.). Duchowe doświadczenie ludzkości świadczy o tym, że nie sprzeciwiając się złu, człowiek nie sprzeciwia się mu mianowicie o tyle, o ile sam już jest zły, o ile on wewnętrznie przyjął je i *stał się nim*. I dlatego możliwość, która pojawia się niekiedy w momentach silnego kuszenia, aby „zaprzedać się złu, po to, aby je wypłenić i odnowić się dzięki niemu”, wychodzi zawsze z tych warstw duszy albo od tych ludzi, którzy już poddali się i pragną dalszego upadku: jest to autentyczny głos samego zła.

⁸ 2Kor 10, 3. Zob. także u Klemensa Rzymskiego (Epist. Ad Cor., s. 37) o tym, że wady pokonać można tylko przez *agonidzestai* i *strateuestai* (od) *agonisomai* i *stratego*.

⁹ U Marka Eremity i Jana Kasjana można jednak odnaleźć proste wskazania na to, że zły początek pozostaje immanentny ludzkiej duszy.

Nie ma wątpliwości, że hrabia L. N. Tołstoj i zgadzający się z nim moralisci wcale nie nawołują do takiego bezwzględnego niesprzeciwiania się, które byłoby jednoznaczne z dobrowolną moralną samodeprawacją. I nie miałyby racji ten, kto próbowałby ich zrozumieć w ten sposób. Przeciwnie, ich idea polega przede wszystkim na tym, że walka ze złem jest konieczna, lecz w całości należy ją przenieść w wewnętrzny świat człowieka, a przy tym w szczególności tego człowieka, który sam w sobie tę walkę toczy; taki walczący ze złem człowiek może znaleźć w ich pismach nawet cały szereg pożytecznych rad. „Niesprzeciwianie się”, o którym oni piszą i mówią, nie oznacza wewnętrznego oddania się złu i przyłączenia się do niego; przeciwnie, ono jest *szczególnym rodzajem sprzeciwu*, to znaczy dezaprobaty, osądzenia, odrzucenia i przeciwdziałania. Ich „niesprzeciwianie się” oznacza sprzeciw i walkę; jednak tylko przy pomocy niektórych, wybranych środków. Oni wyznaczają cel: pokonanie zła¹⁰, lecz dokonują osobliwego wyboru dróg i środków. Ich nauka jest nauką nie tyle o zlu, ile o tym mianowicie, w jaki sposób go nie pokonać.

Samo przez się jest zrozumiałym, że tylko taka walcząca natura ich „niesprzeciwiania się” daje podstawy filozoficznej oceny ich stanowisk. Jednakże taka ocena nie może być akceptacją ani przyjętego przez nich ujęcia problemu, ani tym bardziej dawanego przez nich rozstrzygnięcia.

¹⁰ Zresztą u Tołstoja można odnaleźć i taką niewybaczalną formułę: „nie sprzeciwiajcie się złu”, bo w taki oto sposób oddaje sens słów Chrystusa (Mt 5, 39) (z greckiego: *to ponero*, tj. głupiemu człowiekowi). Zob. *В чем моя вера*, s. 12, 13, 14, 16 i 43; niekiedy dodaje „albo złemu” (tamże, s. 14, 15); tak, jakby to było jednoznaczne.

III

O dobru i złu

Nie jest możliwe poprawne sformułowanie problemu sprzeciwiania się złu bez określenia na początku „umiejscowienia” i istoty zła.

Tak więc przede wszystkim „zło”, o sprzeciwie wobec którego rzecz tutaj idzie, nie jest złem zewnętrznym, lecz *wewnętrznym*. Jakkolwiek wielkie nie byłyby klęski żywiołowe, zewnętrzne, materialne ruiny i zniszczenia, one nie stanowią zła: ani kosmiczne katastrofy, ani ginące od trzęsienia ziemi i huraganu miasta, ani wysychające od suszy zasiewy, ani zatopione osady, ani płonące lasy. Jakkolwiek człowiek by za ich sprawą nie cierpiał, jakkolwiek smutne następstwa one pociągałyby za sobą, materialna przyroda jako taka, nawet w samych, pozbawionych celu swoich zjawiskach, nie staje się przez to ani dobrą, ani złą. Samo zastosowanie idei zła do tych zjawisk jest pozostałością tej epoki, kiedy ożywiające wszystko ludzkie wyobrażenie dopatrywało się żywego duchowego sprawcy za każdym zjawiskiem przyrody i przypisywało wszelką stratę jakiemuś nieżycziwemu szkodnikowi. Jest prawdą, że klęski żywiołowe w przyrodzie mogą rozpętać zło w ludzkich duszach, albowiem ludzie słabi z trudem znoszą niebezpieczeństwo zagłady, szybko ulegają demoralizacji i zaprzędają siebie haniebnemu instynktowi; jednak ludzie silni duchem odpowiadają na zewnętrzne klęski procesem odwrotnym – duchowym oczyszczeniem i umocnieniem w dobru, o czym dostatecznie świadczą chociażby zachowane historyczne opisy wielkiej europejskiej dżumy. Jest czymś zrozumiałym, że zewnętrzny materialny proces, który budzi w jednych duszach boskie siły, a wywołuje diabła w innych, nie jawi się *sam w sobie* ani dobry, ani zły.

Zło zaczyna się tam, gdzie zaczyna się *człowiek*, przy czym oczywiście nie ludzkie ciało, we wszystkich jego stanach i przejawach *jako takich*, lecz ludzki *duchowy* (psychiczno-duchowy) świat, który jest miejscem bytowania zła. Żaden zewnętrzny stan ludzkiego ciała nie istnieje sam w sobie, żaden zewnętrzny „postępek” człowieka nie jest sam w sobie, to znaczy wzięty i osądzony oddzielnie, w oderwaniu od ukrytego za nim albo rodzącego go stanu ducha, nie może być ani dobry, ani zły.

Tak, cierpienie ciała może doprowadzić jednego człowieka do bezprzedmiotowej złości i do zwierzęcego znieczulenia, a innego – do oczyszczającej miłości i duchowej przenikliwości; i jest czymś zrozumiałym to, że dla pierwszego stało się ono pobudzeniem zła, a dla drugiego – przebudzeniem dobra, jednak ono samo w sobie nie było i nie stało się ani złem, ani dobrem. Właśnie tę dwuznaczność przyjemności i cierpień ciała atakowali mądrzy stoicy¹¹, ucząc ludzi neutralizowania własne trucizny, a z cierpień wydobywania ich duchowej celowości.

Dokładnie tak więc wszystkie poruszenia ludzkiego ciała, składające się na zewnętrzny obraz aktywności człowieka, mogą wynikać zarówno z dobrych, jak i ze złych pobudzeń, lecz *same w sobie* nie bywają ani dobre, ani złe. Najbardziej okrutny wyraz twarzy nie musi wyrażać złych uczuć; najbardziej „krzywdząca nieuczciwość” może wynikać z roztargnienia wywołanego przez głęboką gorycz albo przez naukowe skupienie; najbardziej gwałtowne poruszenie ciała człowieka może okazać się bezwiednym odruchem; najbardziej „obraźliwe” słowa mogą okazać się wygłoszone w teatralnej pozie albo w malignie; najsilniejszy cios może być nieumyślny albo służyć wybawieniu; najstraszniejsza rana na ciele może być wynikiem działań chirurgicznych albo religijno-oczyszczających. W życiu człowieka nie ma i być nie może ani „dobra”, ani „zła”, które miałyby czysto cielesną naturę. Samo stosowanie tych idei w stosunku do ciała, do stanu ciała albo zjawisk ciała, bez ich relacji ze światem wewnętrznym, jest niedorzeczne i bezmyślne. To oczywiście *nie* znaczy, że zewnętrzny akt ciała jest *zupełnie obojętny* w obliczu dobra i zła albo że człowiek może robić na zewnątrz wszystko, czego zapragnie. Nie, lecz znaczy tylko, że to, co zewnętrzne podlega moralno-duchowemu rozpatrzeniu jedynie na tyle, na ile przejawiało albo przejawia to, co wewnętrzne, psychiczno-duchowy stan człowieka: jego zamiar, jego dążenie do realizacji, jego uczucie, jego intencję itd. Rzecz przedstawia się tak, iż to, co „wewnętrzne”, jeśli nawet nie przejawia się na zewnątrz albo w skrajnym przypadku przez nikogo z zewnątrz nie zostaje przyjęte, jest *już* dobrem albo złem, lub ich tragicznym połączeniem; „zewnętrzne” może przecież być jedynie *przejawem*, *obnażeniem* tego *wewnętrznego* dobra lub zła, albo tragicznego ich połączenia, ale samo nie może być ani dobrem, ani złem. Przy zaistnieniu dobra i zła każdy postęp człowieka jest taki, jaki jest *wewnątrz i z wewnątrz*, a nie taki, w jaki sposób zjawił się komukolwiek zewnętrznie albo z zewnątrz. Tylko ludzie naiwni mogą myśleć, że uśmiech jest zawsze dobry, że ukłon zawsze jest szczery, że uступliwość zawsze jest życzliwością, że popchnięcie zawsze jest obraźliwe, że uderzenie zawsze wyraża

¹¹ Zob. np. traktaty Seneki.

wrogość, a przyczyną cierpień jest nienawiść. W ujęciu moralnym i religijnym „zewewnętrzne” ocenia się wyłącznie jako *znak* „wewnętrznego”, tzn. konstatuje się wartość nie „zewewnętrznego”, lecz tego, co „*wewnętrzne, przejawiające się na zewnątrz*”, a idąc dalej, wewnętrznego, *które rodzi* możliwość takiego zewnętrznego przejawiania się. I właśnie dlatego, dwa z wyglądu jednakowe zewnętrzne postęпки mogą posiadać być może wprost przeciwną, moralną i religijną, wartość: dwie ofiary, dwa podpisy pod jednym dokumentem, dwa zaciągi do pułku, dwie śmierci w boju... Wydawałoby się, że świadomość chrześcijańska nie powinna potrzebować tych, prawie aksjomatycznych, wyjaśnień...

Lecz jeśli prawdziwym miejscem dobra i zła jest wewnętrzny, psychiczno-duchowy świat człowieka, znaczy to, że walka ze złem i pokonanie zła może przebiegać za pomocą wewnętrznych wysiłków i powinna właśnie je objąć, a przeobrażenie będzie wówczas wewnętrznym osiągnięciem. Niezależnie od wysokiego poziomu „pobożności” człowieka albo, dokładniej, jego moralnej pewności, które mają swój wyraz w zewnętrznych przejawach i czynach, żadne jego osiągnięcie, niezależnie od społecznej korzyści tegoż, nie będzie posiadało wymiaru dobra bez wewnętrznego, *jakościowego* przeobrażenia duszy. *Zewnętrzna manifestacja dobroci* nie czyni człowieka dobrym: on staje się moralnie martwym faryzeuszem, pobielonym grobem. Do czasu, póki z największej głębi swej istoty wzdraga się przed promieniami Bożej oczywistości i nie odpowie na ten promień pełnym przyjęciem w miłości, radości i decyzją życia lub śmierci, żadna zewnętrzna poprawność, wytrwałość i korzyść nie dają mu zwycięstwa nad złem. Zło, które nie przejawia się systematycznie, nie przestaje bowiem żyć w duszy i, być może, potajemnie nią włada; i zazwyczaj bywa właśnie tak, że ono niepostrzeżenie przenika do wszystkich zewnętrznie słusznych postępków człowieka moralnego i zatruwa je jadem nieżyczliwości, zawiści, złości, zemsty i intrygi. Oczywiście, zewnętrzne zjawiska, pochodzące od przyrody i ludzi, poczynając od zapachu kwiatuszka i wielkości gór, a kończąc na śmierci przyjaciela i przykładzie człowieka pobożnego, mogą przeszywać martwą duszę promieniem bożej jasności; ale sama przemiana i ostateczne przeobrażenia zawsze były i będą wewnętrznym, psychiczno-duchowym procesem i stanem. Wywołanie w sobie tego wstrząsającego, tajemniczego spotkania indywidualnej żarliwej namiętności z Bożym promieniem i utrwalenie jej za pomocą siły duchowej pewności i duchowego charakteru, oznacza walkę ze złem w samej jego istocie i jego pokonanie. Ten, kto chce autentycznie sprzeciwić się złu i pokonać je, ten powinien nie tylko stłumić jego zewnętrzne przejawy i nie tylko zniszczyć jego wewnętrzny napór; on powinien spowodować, aby zła namiętność jego własnej duszy z największej jej głębi, obróciwszy się, zobaczyła; zobaczywszy, zapłonęła; zapłonawszy,

oczyściła się; oczyściwszy się, odrodziła; odrodziwszy się, oderwała od złej natury. Człowiek, który tego doświadcza w sobie samym jest świadkiem nawrócenia swojego indywidualnego szatana; tajemniczy ogień – jego własny, a w tym momencie więcej, niż jego własny - spala odwieczną niedoskonałość jego duszy do samego jej dna; z największych ciemności, z najgłębszej otchłani, poprzez usta tej otchłani wznosi się modlitwa wdzięczności i radości: cała dusza wraca do zdrowia i w całości jaśnieje światłem i już na nowo zwraca się do Boga, do ludzi i do świata. Taki stan duszy osiągalny jest tylko na wewnętrznych drogach uduchowienia i miłości.

Dobro i zło w ich istotowej treści określane są poprzez obecność lub brak właśnie tych dwóch połączonych jakości: *miłości i uduchowienia*.

Człowiek *jest uduchowiony* wtedy i na tyle, na ile dobrowolnie i samodzielnie zwraca się ku *obiektywnej doskonałości*, zanurzając się w niej, odnajdując ją i miłując, mierząc życie i oceniając życiowe treści miarą ich autentycznej boskości (prawdy, piękna, sprawiedliwości, miłości, bohaterstwa). Jednakże prawdziwą siłą i pełnią uduchowienie nabywa tylko wtedy, gdy jest niesione przez pełnię (*pleromę*) głębokiej i szczerzej *miłości* ku doskonałości oraz jej żywych przejawów. Bez *pleromy* dusza, nawet prawidłowo ukierunkowana, jest rozczłonkowana, ekstensywna, zimna, martwa, twórczo bezpłodna.

Człowiek *kocha* wtedy i na tyle, na ile jest zwrócony ku treści życia *siłą przyjmującej jedności*, tą siłą, która ustanawia *żywą tożsamość* między przyjmującym i przyjmowanym, powiększając do bezgranicznej przestrzeni i głębi pierwszego i obwieszczając drugiemu uczucia przebaczenia, pogodzenia, dostojenstwa, siły i wolności. Jednak miłość zdobywa prawdziwy przedmiot dla swej jedności i swej prawdziwej czystości tylko wtedy, gdy uduchawia się poprzez własną celowość i wybór, tzn. zwraca się ku temu, co obiektywnie doskonale w rzeczach i w ludziach, przyjmując je właśnie i wstępując w *żywą tożsamość* właśnie z nim. Bez duchowości miłość jest ślepa, stronnicza, egoistyczna, narażona na wulgarność i wypaczenie.

Zgodnie z powyższym, dobro jest *uduchowioną* (inaczej religijno-uprzedmiotowioną, od słowa „przedmiot”) *miłością*; zło – *antyduchową wrogością*. Dobro jest kochającą siłą ducha; zło – ślepą siłą nienawiści. Dobro ze swojej natury jest religijne, ponieważ dokonuje się ono w widzeniu i całościowym oddaniu Boskości. Zło ze swej natury jest antyreligijne, ponieważ składa się ze ślepej, demoralizującej odrazy do Boskości. To znaczy, że dobro nie jest tylko „miłością” albo tylko „duchowym” widzeniem, albowiem religijnie nieusensowione pragnienie i chłodna pretensjonalność nie tworzą świętości. A to dokładnie znaczy, że zło nie jest po prostu „wrogością” albo „duchową ślepotą”, gdyż *nienawiść do zła*

nie jest złem; i bezradne miotanie się ślepej miłości nie stanowi zepsucia. Tylko duchowy ślepiec może wychwalać *miłość jako taką*, uznając ją za największe osiągnięcie i potępiać każdy przejaw wrogiej odrazy. Tylko człowiek martwy w miłości może wychwalać *określoną duchową skłonność jako taką*, przyjmując ją za wyższe osiągnięcie i otwarcie lekceważyć całe zbłądzenie duchowo ślepej miłości. Taka jest istota dobra i zła; i być może, chrześcijańskiej świadomości wystarczy przypomnieć o najważniejszym ewangelicznym przykazaniu (pełnia miłości do doskonałego Ojca) po to, aby zgasły w nim ostatnie wątpliwości.

Przy takim stanie rzeczy wewnętrzne bytowanie zła i wewnętrzne jego przewyciężenie stają się w pełni oczywiste. Prawdziwe pokonanie zła dokonuje się poprzez głęboką przemianę duchowej ślepoty – w duchowe widzenie, a zasklepiającej się, negującej wrogości – w błogosławieństwo przyjmującej miłości. Jest czymś koniecznym, aby dzięki miłości zapłonęła nie tylko duchowa ślepota, ale i duchowe widzenie. W uwalnianiu się od zła uduchowiona miłość staje się dla przeobrażonej duszy autentycznym, najgłębszym źródłem osobowego życia, tak że wszystko w duszy staje się jej żywą modyfikacją: codzienne nabożeństwo i odbiór muzyki, czytanie papirusu, kontemplacja górskiej burzy; i ta wyższego rodzaju, surowa bezstronność, którą w sobie i w innych pielęgnują mnich, uczony i sędzia; i nawet ta bezlitosna wrogość wobec zła w sobie i innych, która jest niezbędna dla proroka, władcy państwa i żołnierza.

Takie przeobrażenie może być urzeczywistnione tylko w wewnętrznej duchowej twórczości człowieka, albowiem miłość nie może zapłonąć i uduchowić się w wyniku cudzego rozkazu, lecz duchowość może rozkwitnąć i nasycić się pełnią (*pleromą*) tylko w długotrwałym religijno-moralnym samooczyszczeniu duszy. Oczywiście pomoc innych może być tutaj wielka i potężna: bliskich ludzi i dalekich; rodziny i cerkwi; i w wolnym wypracowaniu duchowej drogi (metody), i w przebudzeniu miłości żywą miłością. Jest także czymś zrozumiałym, że im bardziej żarliwy i przenikliwy jest duch, tym więcej nauczy innych w wolnym obcowaniu - za pomocą słowa, czynu, napiętnowania, pocieszenia, aktywnego miłosierdzia, wielkodusznej ustepliwości; i im głębiej sięga i oczyszcza wspierająca miłość, tym łatwiej i efektywniej przenika jej ogień do duszy innego człowieka, niegorejącego miłością. Dusza sprzeciwiająca się złu, potrzebuje do zwycięstwa miłowania i duchowości; i ten, kto daje jej ducha poprzez miłość i miłość w duchu, ten wspomaga jej zwycięstwo i sprzeciwia się złu nie tylko w sobie samym, lecz również w innym. *Przeobrażenie zła* może być urzeczywistnione tylko poprzez tę siłę, która w wyniku ślepego zniekształcenia stanowi zło: jedynie sama duchowo widząca miłość może wziąć na siebie to

zadanie i doprowadzić je do zwycięskiego końca; tylko ona może znaleźć dostęp do tej otchłani ślepego okrucieństwa i bezbożnego egoizmu, w głębinach której powinno zacząć się nawrócenie, oczyszczenie i odrodzenie... Tak więc dla świadomości chrześcijańskiej, jak sądzimy, nie ma tutaj zarówno niczego spornego, jak i wątpliwego.

I oto kiedy hrabia L. N. Tołstoj i jego współwyznawcy nawołują do wewnętrznego pokonania zła¹², do samodoskonalenia¹³, do miłości¹⁴; kiedy nalegają na obowiązek surowego sądu nad sobą, na konieczność przeprowadzenia rozróżnienia między „człowiekiem” i „złem w nim”¹⁵, na błąd w sprowadzaniu całej walki ze złem do jednego zewnętrznego przymusu¹⁶, na duchową i moralną przewagę perswazji¹⁷, to podążają tym samym za uświęconą tradycją chrześcijaństwa. I mają rację. Tajemniczy proces rozkwitu dobra i przeobrażenia zła urzeczywistnia się, oczywiście, dzięki miłości, a nie za sprawą przymusu. Sprzeciw wobec zła wypływa bowiem z miłości, *od* miłości i odbywa się *za pośrednictwem* miłości.

Ten jednak, kto rozważa to na podstawie bardziej złożonych okoliczności, ten nie tylko nie jest obowiązany, ale także nie może przyjąć całej pozostałej części ich poglądu, pryncypialnie odrzucającej przymus jako taki.

W istocie rzeczy, jeśli uduchowiona miłość posiada zdolność *przeobrażania* zła, czy znaczy to, że w ogólnym wielkim procesie sprzeciwiania się złu przymus jest zupełnie bezsilny, bezcelowy, szkodliwy i zgubny? Czy można z konieczności dobrowolnego doskonalenia się wnioskować o konieczności pozostawienia nikczemnikom możliwości dobrowolnego i niczym nie ograniczonego czynienia zła? Jeżeli *jestem zobowiązany* do przeprowadzenia moralnego wewnętrznego oczyszczenia duszy, czy znaczy to, że złoczyńca *ma prawo* przeżywać swoje zło w zewnętrznych nikczemnościach? Jeśli „człowiek” i „zło w nim” nie są jednym i tym samym, to czyż nie trzeba oddziaływać na „człowieka” tak, aby to działanie zbawiennie dotarło właśnie do „zła” w nim żyjącego? Dzięki *jednemu* przymusowi nie można zwyciężyć zła, ale czy wyprowadzamy z tego pełną pogardę dla przymusu? Czy to, co złożone wyklucza to, co proste? I czy twórcze przeobrażenie duszy możliwe jest tylko przy zewnętrznej swobodzie nikczemnika?

Czyżby „przymus” jako taki był złem, a miłość pryncypialnie wykluczała „przymus”?

¹² Zob. *Круг чтения*, t. II, s. 18-21, 56-59.

¹³ Tamże, s. 261.

¹⁴ *Закон насилия*, s. 54, 122, 173.

¹⁵ Zob. *Круг чтения*, t. I, s. 273, t. III, s. 101.

¹⁶ Oni nazywają go „przemocą” (zob. *Круг чтения*, t. II, s. 18-21, 162-165).

¹⁷ Zob. *Круг чтения*, t. III, s. 101, 248.

IV

O przymusie i przemocy

Zanim przejdę do końcowej prezentacji głównego problemu dotyczącego sprzeciwiania się złu siłą, muszę podjąć jeszcze jeden wysiłek, aby uprzątnąć drogę. Przede wszystkim więc należy wyjaśnić, co jest „przymusem” [*принуждение*], a co „przemocą” [*насилие*]. Czy są jednym i tym samym, czy też między jednym a drugim zachodzi zasadnicza różnica? Jeśli tak, to na czym ona polega?

W celu rozwiązania tego istotnego problemu, jakże w podstawach przez sentymentalnych moralistów poplątanego i do tego jeszcze cierpiącego z braku odpowiednich terminów, należy na początku powrócić do ogólnego, rodzajowego pojęcia, wobec którego można użyć terminu „przymus” [*заставление*] (mówiąc dosłownie: „zniewalające zastosowanie siły wobec istoty ludzkiej”).

Przymusem należy nazywać takie *narzucenie woli wobec wewnętrznej albo zewnętrznej struktury człowieka, które nie zwraca się bezpośrednio do duchowego widzenia i przyjęcia go przez duszę w miłości, lecz stara się zmusić ją do określonego działania lub je uprzedzić*. Jest czymś zrozumiałym, że jeśli poprzedzające je zwrócenie się do duchowego widzenia (bądź to w słowach perswazji, bądź w formie nastawienia policzka) dokona i spowoduje w duszy stan oczywistości, wówczas powstanie *wolne przekonanie*, a zachodzące wtedy działanie wolitywnej siły będzie organicznie wolne, a nie zniewolone. Tak więc jeśli wcześniejsze zwrócenie się do przyjęcia na mocy miłości wywoła w duszy stan miłości, to pojawi się zgoda i jedność, a zachodzące wówczas działanie wolitywnej siły będzie organicznie wolne, a nie zniewolone.

Takie przymuszające narzucenie woli na ludzkie życie może urzeczywistniać się w zamkniętych obszarach indywidualnego istnienia: *człowiek może stosować przymus wobec siebie*, może to także zachodzić to w relacji dwóch albo więcej ludzi: *ludzie mogą stosować przymus wobec siebie nawzajem*. Każdy przymus jest albo *samoprzymusem* [*самозаставление*], albo *przymusem stosowanym wobec innych* [*заставление других*]. Z

kolei przymus ten może wyrażać się za pomocą wpływania na *motywy postępowania* (np.: autorytarny rozkaz, zakaz¹⁸, groźba, bojkot), ale może także wyrażać się jako bezpośrednie oddziaływanie na ludzkie ciało (np.: szarpanie, uderzanie, związywanie, więzienie, zabójstwo). Zgodnie z powyższym należy rozróżniać *przymus psychiczny* [психическое заставление] i *przymus fizyczny* [физическое заставление], przy czym i samoprzymus, i przymus stosowany wobec innych mogą mieć zarówno psychiczny, jak i fizyczny charakter.

Tak więc człowiek umysłowo zmęczony albo senny, albo zmagający się z natrętnym uczuciem lub fantazją, albo parający się nie lubianą pracą umysłową, albo przyswajający sobie cokolwiek w sposób mechaniczny (np.: uczenie się na pamięć, rozwiązywanie zadań arytmetycznych, niektóre wewnętrzne ćwiczenia pamięci i koncentracji itd.), może wyzwolić się od przyczyny swojego samopoczucia, niezależnie powstającego nieprzewidywanego napadu lenistwa, snu albo rozkoszy i przenieść ten ośrodek na celowo wzmagającą się energię ducha, i poddać stan swojej psychiki kształtującemu przymusowi. Człowiek może przymuszać siebie wewnętrznie, zmuszając się do wysiłku i nawet zmuszając siebie do przymusu. Taki stan psychicznego samoprzymusu można określić terminem *samozmuszania* [самопринуждение].

Analogicznie do tego możliwy jest także *przymus fizyczny*, który zazwyczaj bywa sprzężony z przymusem psychicznym. I tak na przykład wszystkie rodzaje fizycznego wysiłku, które podejmowane są bez prostego zaangażowania czy przynajmniej chęci lub podejmowane przez człowieka znużonego, różnego rodzaju leczenie ciała, bezruch przy męczącej operacji, wszystkie praktyki ascetyczne związane z cierpieniem ciała, lecz nie prowadzące do ekstazy. W tych wypadkach człowiek wzmacnia się duchowo, aby pod przymusem wywołać w sobie określone stany ciała o charakterze aktywnym (np. wysiłek mięśni) albo o charakterze biernym (np.: stanie na słupie). Człowiek w rzeczywistości może nie tylko przymuszać siebie psychicznie, ale i *zmuszać* ciało do realizacji i jej braku określonych czynów. Taki stan można określać terminem *samozmuszania* [самопринуждение].

Przymus wobec innych jest więc możliwy w psychicznym i fizycznym porządku.

Przy właściwym, dogłębnym i rozległym, rozumieniu każdego rozkazu i zakazu, które nie odwołują się bezpośrednio do oczywistości i miłości, lecz zwracają do wolitywnej energii ducha, każda wzmacniająca nakaz psychiczna izolacja (np.: zerwanie stosunków, wyłączenie

¹⁸ Jest czymś zrozumiałym, że dobrowolne, bo oparte na przekonaniu podporządkowanie rozkazowi (albo zakazowi) wyprowadza je z kategorii „aktów przemocy”: zaczyna się *organicznie wolna subordynacja*, na fundamencie której wzrasta żywa siła każdej opartej na godności, silnej społecznej organizacji.

z organizacji) i każda groźba (w czymkolwiek by się nie przejawiała) są przymusem psychicznym. Istota tego przymusu polega na psychicznej presji wywieranej na wolę człowieka, przy czym presja ta powinna pobudzić jego własną wolę do określonego rozwiązania i być może do samoprzymusu; mówiąc dokładniej, presja ta może tylko skomplikować albo zmodyfikować motywujący proces, który zachodzi w duszy człowieka poddanego przymusowi, ukazując mu nowe motywy, których on jeszcze nie aprobeuje w porządku pewności i słuszności, czy też wzmagając lub osłabiając już posiadane. Jest czymś zrozumiałym, że oddziaływanie to może spotkać się w duszy z taką energią sprzeciwu, taką duchową silną wolą albo psychicznym opętaniem strachem, że wszelka siła okaże się niewystarczająca, ponieważ przymus psychiczny dąży, nie ograniczając jednocześnie zewnętrznej wolności przymuszanego do pobudzenia go, aby *sam* zdecydował o zrobieniu (lub nie) czegoś. Takie oddziaływanie pobudza i *przymusza* człowieka przychodząc do niego „z zewnątrz”, ale zwracając się ku jego psychice i duchowi; dlatego też można umownie nazywać je *przymusem psychicznym* [*психическое понуждение*].

Podsumowując: możliwość *fizycznego oddziaływania na innych* w celu przymuszenia ich jest, jak widać, niewątpliwa. Na uwagę jednak zasługuje okoliczność następująca, a mianowicie taka, że wszelkie oddziaływanie na cudze ciało ma nieuniknione konsekwencje psychiczne dla tego, wobec którego przymus został zastosowany, poczynając od nieprzyjemnego uczucia (przy wstrząsie) i bólu (przy torturach), a kończąc na niemożności czynienia tego, czego się chce (przy zamknięciu w więzieniu), także niemożności chcenia oraz wpływania na to, aby zdarzenie nie miało miejsca (przy karze śmierci). Ogromna większość tych oddziaływań (za wyłączeniem patologicznych przypadków zwierzęcego okrucieństwa) urzeczywistnia się *ze względu* na powyższe *psychiczne* konsekwencje i może tłumaczyć, dlaczego ludzie fizycznie zniewoleni usiłują zazwyczaj uwolnić się od swoich ciemieńców za pomocą utwierdzenia ich w tym, że „wyrażają zgodę”, że nastąpiło „wolitywne porozumienie” i że w konsekwencji podporządkowanie się będzie kontynuowane. Jest czymś zrozumiałym, że człowiek, który areштуje, krępuje, dręczy i zamyka innego, nie może wywołać w nim chęci do psychiczno-duchowej przemiany, nie może rozporządzać kimś innym od wewnątrz, zamienić *jego* wolę *swoją* wolą, wywołać w nim zgody opartej na pewności i postępowania opartego na dobrowolnym poddaniu się. Człowiekowi nie jest dane *zmuszać* innych do właściwych czynów, tzn. do czynów duchowo i psychicznie autentycznych. Fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka wcale nie musi

spowodować *zewnętrznego* czynu, który on odrzuca (Mucjusz Scewola¹⁹, męczennicy chrześcijańscy), duchowe znaczenie takiego wymuszonego zewnętrznego czynu (np.: nieszczerzej spowiedzi, wymuszonego podpisu itd.) zależy bowiem od późniejszego wolnego jego uznania przez tego, kto uległ torturom (m. in. procesy czarownic, przekazy mówiące o Galileuszu). Człowiek fizycznie zniewolony przez kogoś innego ma zawsze dwa wyjścia, które uwalniają go od tego zewnętrznego nacisku: *hipokryzję* i *śmierć*. I tylko ów, kto przestraszył się śmierci albo wewnętrznie nie wytrzymał związanego z hipokryzją rozdzielenia osobowości mówi o „przymusie”, jako o czymś dopuszczalnym i mającym miejsce, lecz i on powinien pamiętać, że jego „wymuszoność” sama z siebie znika w momencie jego indywidualnego duchowego, czysto wewnętrznego buntu i uzasadnienia własnej *autentycznej* pewności i *szczerego* oddania. I właśnie dlatego ostrożniej i precyzyjniej jest mówić nie o fizycznym *wymuszeniu*, lecz o fizycznym *przymusie*.

Podsumowując: jest czymś zrozumiałym, że przymus fizyczny może być ukierunkowany na *cudze działanie* i na *cudzą bierność*. W pierwszym przypadku ma on szczególnie ograniczone możliwości, gdyż bezowocne jest wywoływanie całościowego czynu, a spodziewanie reakcji obronnej przymuszanego w postaci hipokryzji jest czymś na wyrost, można bowiem tylko liczyć na powolny wpływ zewnętrznego reżimu i jego przeniknięcie do duszy człowieka. Za to w drugim przypadku, fizyczne oddziaływanie szybciej może liczyć na skuteczność i powodzenie: ono może *uprzedzić* określone działanie, *przeszkodzić* określonemu człowiekowi (oczywiście nie każdemu i nie we wszystkim) zrobić coś albo doprowadzić do *zamknięcia* go, aby nie zrobił nic. Stąd też wynika możliwość umieszczenia w jednym rzędzie z *fizycznym przymusem* także fizycznego *zapobieżenia* [*пресечение*].

Takie więc są podstawowe rodzaje „przymusu w ogóle”: *samoprzymus* [*самопонууждение*], *samozmuszanie* [*самопринуждение*], *przymus psychiczny* [*психическое понуждение*], *przymus fizyczny* [*физическое понуждение*] i *zapobieżenie* [*пресечение*].

I dlatego poważnym duchowym błędem byłoby sprowadzanie każdego *przymusu* [*заставление*] do *przemocy* [*насилие*] i nadawanie drugiemu terminowi znaczenia centralnego. W samym już słowie „przemoc” jest ukryta negatywna ocena: „przemoc” jest działaniem samowolnym, nieuzasadnionym, skandalicznym; „agresor” jest człowiekiem, który przekracza ramy tego, co dozwolone, jest napastnikiem, prześladowcą, ciemieżcą i

¹⁹ Mucjusz Scewola (VI- Vw. p.n.e.) – legendarny rzymski bohater, który na znak odwagi i wytrzymałości włożył w ogień rękę, czekając aż cała spłonie (*przyp. tłum.*).

zbrodniarzem. Przeciwno „przemocy” należy protestować, trzeba z nią walczyć; w każdym przypadku człowiek, który jest ofiarą przemocy jest skrzywdzony, uciśniony, zasługuje na współczucie i pomoc. Jedno już tylko użycie tego wartościującego i emocjonalnie skażonego terminu wywołuje w duszy negatywne napięcie i zakłada negatywny sens problemu badawczego. Dowodzenie „dopuszczalności” albo „słuszności” przemocy oznacza dowodzenie „dopuszczalności tego, co niedopuszczalne” albo „słuszności tego, co nie jest słuszne”; a to, co dowiedzione realnie, duchowo i logicznie natychmiast okazuje się emocjonalnie odrzucone i życiowo sporne: nieadekwatny termin rozdwaja duszę i przysłania jej oczywistość.

Dlatego właśnie celowe będzie zachowanie terminu „przemoc” [*насилие*] dla oznaczenia wszystkich przypadków *karygodnej przemocy*, pochodzącej od gniewnej duszy albo ukierunkowanej na zło i ustanowienia innych terminów do oznaczenia przemocy dopuszczalnej, która pochodzi od życzliwej albo przymuszającej do dobra duszy. Wtedy na przykład pojęciu *samoprzymusu* będą podporządkowane z jednej strony pojęcia samozmuszania i samoprzymusu, z drugiej strony natomiast odpowiednie rodzaje psychicznego i fizycznego *samoprzymusu*. Idąc dalej, pojęciu *zewnętrznego przymusu* będą podporządkowane z jednej strony pojęcia *przymusu* psychicznego, *przymusu fizycznego* i *zapobieżenia*, z drugiej strony natomiast odpowiednie rodzaje psychicznego *nacisku na innych*. I tylko wtedy, dzięki jasnej terminologii, w pierwszej kolejności ukaże się problem *przymusu dopuszczalnego* oraz jego różnorodność.

Zadziwiające, że L. N. Tołstoj i jego szkoła zupełnie nie zauważają złożoności całego zjawiska. Znają tylko jeden termin i przy tym tylko ten, który przesądza każdy problem w wyniku afektowanej malowniczości. Oni mówią i piszą tylko o przemocy i wybierając ten niewydarzony, przewrotny termin powodują stronnicze i ślepe traktowanie każdej kwestii w całości. Oczywiście nie trzeba nawet być sentymentalnym moralistą, aby na pytanie o „dopuszczalność” albo „chwalebność” złego bezceństwa i ucisku odpowiedzieć przecząco. Ta jednostronność terminu skrywa jednak w sobie znacznie poważniejszy błąd: L. N. Tołstoj i jego szkoła nie widzą złożoności samego przedmiotu. Nie tylko *nazywają* każdy przymus – przemocą, ale i *odrzucają wszelki zewnętrzny przymus* i *zapobieżenie jako przemoc*. Mówiąc ogólnie, terminy „przymus” i „zło” używane są przez nich jako jednoznaczne do tego stopnia, że sam problem nie sprzeciwiania się „złu za pomocą przymusu” formułowany jest niekiedy jako problem nie sprzeciwiania się „złu za pomocą zła”²⁰ albo odpłacania „złu

²⁰ Zob. Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 55, 173-175; *Круг чтения*, t. I, s. 238-240; t. II, s. 163; *Три притчи*, t. XIII, s. 184 (przy odsyłaczu do tomów XI, XII, XIV mamy na względzie wydanie *Pełnego zbioru dzieł*,

złem”²¹. Właśnie dlatego przemoc porównuje się czasami do „szatana”²², a sięganie po nią określane drogą „diabła”²³. Jest czymś oczywistym, że oni raz na zawsze i bez wyjątków²⁴ zakazują odwoływania się do tego „szatańskiego zła”, tak więc lepiej jest umrzeć albo zostać zabitym, niż wprowadzić w ruch przemoc²⁵; mało tego, jeden z tych moralistów stara się nawet konstatować, iż człowiek zwyciężający za pomocą siły „zawsze i niezmiennie pozostaje winny”, ponieważ „prawda” i „Bóg” zawsze stoją „po stronie pokonanego”²⁶...

Należy oddać im sprawiedliwość, że wszystkie te potępienia nie są przez nich stosowane w odniesieniu do wewnętrznego samoprzymusu, który w uproszczeniu można scharakteryzować jako „przymus ducha wobec ciała”²⁷ i który *jest dopuszczalny* w porządku aktów moralnych. Jednakowoż ze względu na granice „własnego ciała”²⁸ dopuszczalność przymusu jest ograniczona: „cudze ciało” ma „swojego gospodarza” i dlatego „przymus” skierowany przeciw drugiemu człowiekowi „nie jest potrzebny”²⁹; niemożliwe jest przecież dowiedzenie, że „inny” nie jest zdolny do prawidłowej wewnętrznej autonomii³⁰, a odrzucenie „wolności” i „człowieka” jest niedopuszczalne³¹. I dlatego wszelkie wykraczanie poza granice własnego istnienia jest rozpoznawane jako potrzeba nie znajdująca uzasadnienia, nie wywołana przez konieczność, ingerująca w sprawy Boga, świętokradczo zastępująca wolę Bożą jako rzekomo niewystarczającą i obnażającą w duszy „agresora”, jawną negacją Boga³². Innych należy pozostawić samym sobie³³ i całkowicie zaprzestać zewnętrznej walki ze złem jako nienaturalnej i bezowocnej³⁴. Należy zaprzestać „budowania życia innych ludzi”³⁵ i zrozumieć, że ktokolwiek odwołałby się do przemocy i w jakimkolwiek celu zostałaaby ona popełniona, mimo wszystko będzie złem, bez żadnego

wydanego w Moskwie u Kuszniereva). Zob. jeszcze o zrównaniu „siły”, „przemocy” i „zła” (*В чем моя вера*, s. 94, 95, 193, 255, a także s. 17, 48, 95, 249). W odezwie Harrisona: „podstawowa nauka niesprzeciwiania się złu za pomocą zła” [*основное учение непротивления злу злом*] (*Царство Божие*, s. 3). W *Катехизисе непротивления*: „szatan – szatanem, zło – złem, nieprawda – nieprawdą” [*сатана - сатаной, зло - злом, неправда - неправдой*] (*Царство Божие*, s. 6).

²¹ *Круг чтения*, t. III, s. 220; m.in., *Крестник*, t. XI, s. 179.

²² *Круг чтения*, t. I, s. 238-240.

²³ Tamże, t. II, s. 162-165.

²⁴ Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 54, 55, 108, 109, 111, 173; *Круг чтения*, t. II, s. 162-165; t. III, s. 61.

²⁵ *Круг чтения*, t. I, s. 238-240; t. II, s. 162-165.

²⁶ Tamże, t. II, s. 18-21.

²⁷ Tamże, s. 18.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, t. II, s. 18.

³⁰ Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 53; *Круг чтения*, t. II, s. 18-21; t. III, s. 155.

³¹ *Круг чтения*, t. II, s. 18-21.

³² Tamże.

³³ Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 152; *Круг чтения*, t. II, s. 56-59; t. III, s. 14.

³⁴ *Круг чтения*, t. II, s. 18-21; m.in. żyć „nie dając odporu” [*без отпора*] (*В чем счастье*, t. XI, s. 212).

³⁵ Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 152. „Przestać martwić się o rzeczy zewnętrzne i powszechne” [*Перестать заботиться о делах внешних и общих*] (*К вопросу о свободе воли*, t. XI, s. 581).

wyjątku³⁶. I wszyscy ci, którzy nie chcą tego zrozumieć i kontynuują przemoc, rozbójnicy na wielkich drogach³⁷, rewolucjoniści³⁸, oprawcy, szpiedzi³⁹, senatorowie, ministrowie, monarchowie, liderzy partyjni⁴⁰ i w ogóle wszyscy działacze polityczni⁴¹ są „błądzącymi” i „w większości przekupnymi” ludźmi⁴², niszczonymi przez swoje „pospolite, ulubione nałogi: mściwość, korzyść, zawiść, ambicję, żądzę władzy, hardość, tchórzliwość, złość...”⁴³.

W taki oto sposób ze wszystkich rodzajów wolitywnego przymusu L. N. Tołstoj i jego zwolennicy dostrzegają tylko *samoprzymus* („przymus w stosunku do własnego ciała”) i *fizyczną przemoc nad innymi*; pierwszy rodzaj przedstawiają w lepszym świetle, drugi – bezpodstawnie potępiają. Jednocześnie jednak jawnie przenoszą *fizyczny przymus wobec innych* i *zapobieżenie* w sferę potępionego „zniewolenia” i nie odnotowują zupełnie, z wiadomych powodów, możliwości *psychicznego zmuszania innych* i *psychicznego przymusu wobec innych*, odrzucają wszystkie razem jako niepotrzebne, złe i bezbożne ingerowanie w cudze życie.

³⁶ *Круг чтения*, t. II, s. 162-165. Zob. *Закон насилия*, s. 54, 108, 109.

³⁷ *Закон насилия*, s. 80.

³⁸ Tamże, s. 134.

³⁹ Tamże, s. 147.

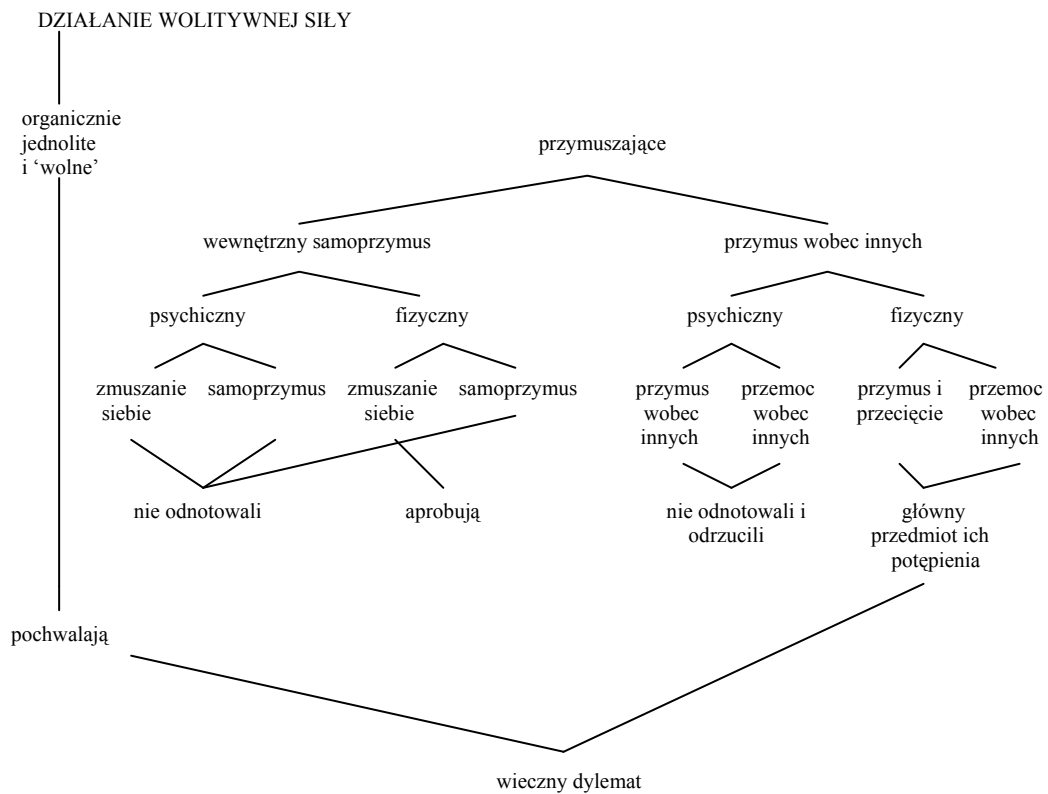
⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże. s. 53, 80, 129, 134, 139, 147.

⁴² Tamże. s. 80.

⁴³ Tamże. s. 143.

Dla jasności można wszystko to przedstawić za pomocą następującego wykresu:



V

O przymusie psychicznym

Wbrew rozstrzygnięciom Tołstoja należy poza wszelką wątpliwością ustalić, że „człowiek stosujący przymus” wcale nie czyni tym samym rzeczy złej i nie tylko wtedy, gdy stosuje przymus wobec siebie samego, ale i wtedy, gdy czyni go wobec innych.

Nie ma wątpliwości co do tego, iż nie trzeba dowodzić, że wszystkie podstawowe rodzaje *samozmuszania* i *samoprzymusu* mają kluczowe znaczenie w procesie zewnętrznego cywilizowania i kształtowania wewnętrznej kultury człowieka. Wszystkie przypadki lenistwa, szkodliwych przyzwyczajęń, hazardu, pijaństwa i całe mnóstwo tak zwanych problematycznych, nieudanych, upadłych i wadliwych natur ma w podstawie swojej niezdolności do duchowego i cielesnego samoprzymusu: albo nieproporcjonalnie słabą siłę przymuszającej woli, albo nieproporcjonalnie wielką siłę szkodliwych namiętności, albo jedno i drugie zarazem. Ten, kto kiedykolwiek zdołał wczuć się i rozważyć problem duchowego wychowania, powinien rozumieć, że najgłębsza jego istota i cel polegają na *samowychowaniu* [*самовоспитание*], i że sens procesu samowychowania nie tylko leży w obudzeniu w sobie samym oczywistości i miłości, lecz także w wysiłkach woli, która odwołuje się do przymusu i przewycięża samą siebie. Sentymentalny optymizm w duchu Rousseau i jemu współczesnych zwolenników charakteryzuje ludzi pozbawionych doświadczenia zła i zawsze daje prawo postawienia pytania o to, czy wiedzą, czym jest samowychowanie i czy kiedykolwiek w sposób organicznie wolny w pełni wypracowali działanie wolitywnej siły, skierowane na wyższe dobro? Ten, kto duchowo wychowuje siebie, dobrze wie, czym jest ów samoprzymus i samozmuszanie.

Jest czymś zrozumiałym, że zniewalać i przymuszać siebie można nie tylko do dobra, lecz i do zła. Tak więc stosowanie psychicznego przymusu wobec samego siebie, aby przebaczyć obrazę lub zmówić modlitwę nie będzie rzeczą złą, lecz nakłanianie siebie do pamiętliwości i kłamstwa albo do dowodzenia jawnie kłamliwej i duchowo jadowitej teorii, albo do stworzenia pochlebnej ody – będzie psychicznym zmuszaniem siebie do zła, *samozniewoleniem* [*самонасилие*]. Więc takie wyjątkowe fizyczne (mówiąc ściślej *psycho-*

fizyczne) zmuszenie własnych mięśni do pracy, do zażycia gorzkiego lekarstwa, do surowej dyscypliny, nie będzie rzeczą złą, lecz *samoprzymusem*, ale ten kto zniewala siebie, wbrew własnej skłonności, do fałszywego uśmiechu, przymilnego schlebiana, wygłaszania demagogicznych sądów albo uczestniczenia w bluźnierczych przedstawieniach, ten przymusza siebie do zła i *zniewala siebie* (psycho-fizycznie).

I właśnie ze względu na powyższe zadanie każdego wychowującego siebie człowieka polega na dokładnym wytyczeniu granicy między samoprzymusem i samozmuszaniem z jednej strony a samozniewoleniem z drugiej strony, poprzez umacnianie się w pierwszym i odrzucanie zawsze drugiego, albowiem *samozniewolenie* zawsze będzie równie niebezpieczne i równoznaczne duchowej zdradzie samego siebie⁴⁴.

Pozytywne samozmuszanie powołane jest do prowadzenia aktywnej walki z antyduchowym, gniewnym, zaciętym „nie chce mi się”. Niezdolność do tej walki jest pierwszym przejawem braku charakteru. I właśnie niezdolność do samozmuszania i samoprzymusu jest słabością woli przy jednoczesnej obecności siły złych namiętności i implikuje możliwość duchowej pomocy, tj. psychicznego przymusu pochodzącego od innych ludzi. Na nic się tutaj zda naiwna moralność, przekonana o bezwzględnej wolności woli, która zaczęłaby nawoływać do indywidualnego „wysiłku”, rzekomo „nie wymagającego robienia czegokolwiek”⁴⁵... Problem braku charakteru niepojęty jest dla *indeterministy*. Niepotrzebnie też naiwny przeciwnik „przymusu”, który wierzy w absolutną siłę bezwolnej oczywistości i bezwolnej miłości zaczęłby „przekonywać” i „rozpalać” pozbawioną charakteru duszę. Dla sentymentalisty kwestia wychowania jest nierozstrzygalna⁴⁶. Człowiekowi, który nie jest zdolny do dobrego samoprzymusu można pomóc poprzez osłabienie siły jego namiętności (droga katarska, do której determinista nie jest zdolny) lub poprzez wzmocnienie siły jego woli (droga imperatywna, do której nie jest zdolny sentymentalista). Proces wychowania pozbawionego charakteru malca jest prawie taki sam, jak wychowywanie pozbawionego charakteru dorosłego. On polega nie tylko na obudzeniu duchowego widzenia, ale także na rozpaleniu w nim miłości oraz kształtowaniu na drodze katarskiej zdolności do samoprzymusu oraz na imperatywnym przysposobieniu do *samoprzymusu*. Dla człowieka niezdolnego do dobrego samoprzymusu jedyną drogą

⁴⁴ Zob. rozdz. 2.

⁴⁵ Zob. u Tolstoj: „Wystarczy tylko, aby ludzie zrozumieli to... po to, aby... każdy pojedynczy człowiek osiągnął wyższe dobro...” [Стоит людям только понять это... для того чтобы... каждый отдельный человек достиг высшего блага...] (*K вопросу о свободе воли*, t. XI, s. 581). Najwyraźniej Tolstoj uważa, że ludzie nie są wolni jedynie w „sprawach zewnętrznych i powszechnych” [делах внешних и общих] (tamże).

⁴⁶ „postępujcie tylko jak zegarmistrz: delikatnie, ostrożnie...” [только обращайтесь, как часовщик: нежно, осторожно...] (*Часовщик*, t. XI, s. 617).

prowadzącą do tej umiejętności jest bowiem doświadczanie zewnętrznej presji pochodzącej od innych.

Jest czymś zrozumiałym, że człowiek tym bardziej potrzebuje wsparcia, tej duchowej pomocy z zewnątrz, im słabiej jego życie spoczywa na fundamentach oczywistości i miłości, i im mniej jest on zdolny do samoprzymusu. Już samo zachowanie takiego człowieka, jego słowa, wyrazy woli, uczynki wołają do całego otoczenia o wolitywną pomoc, być może sam o nią nie prosi, po części dlatego, że nie rozumie, *czego* właściwie mu brak i nie domyśla się istniejących możliwości pomocy z zewnątrz, po części dlatego, że przeszkadza mu brak pokory, szkodliwe samouwielbienie i uczucie fałszywego wstydu. Za to jego życie w milczeniu błaga o zbawienie albo, w skrajnym przypadku, o pomoc i o ile korzenie jego cierpienia sięgają bezwolnej niezdolności do samoprzymusu, nie potrzebuje on znieczulenia bądź pobudzenia miłości, lecz przede wszystkim duchowo-psychicznego przymusu. Człowiek pozbawiony charakteru opada z sił, gdy nie może podołać zadaniu duchowego samowychowania; bez powodzenia stara się określić siebie i poprzez wolę ograniczyć; zachodzi obiektywna konieczność pomocy pochodzącej z zewnątrz, lecz nie znajdując jej, zaprzeda się nieokiełznanemu strumieniowi namiętności i nałogów. Jest więc czymś daremnym w obliczu tego zadania powoływanie się na istnienie „innego gospodarza” i na „autonomię osoby”. Większość ludzi, którzy nie pracują nad siłą woli, nieposiadających ani „cara w głowie”, ani świętości w sercu, które są drogowskazem, każdym swoim postępkim dowodzą własnej niezdolności do autonomii i potrzeby społecznego wychowania. I tragedia tych, którzy uchylają się przed tym zadaniem polega na tym, że sami wymagają wychowania.

*Wszyscy ludzie nieustannie wzajemnie siebie wychowują, czy chcą tego, czy nie, akceptując to, czy też nie, potrafiąc lub nie, troszcząc się o to lub lekceważąc. Wychowują siebie za sprawą każdego swojego przejawu: poprzez udzielenie odpowiedzi oraz intonację głosu, poprzez uśmiech bądź jego brak, przyjście oraz odejście, zawołanie i milczenie, prośbę i żądanie, kontakt i bojkot. Każdy sprzeciw, każda dezaprobata, każdy protest naprawia i umacnia zewnętrzne granice ludzkiej osoby: człowiek jest istotą społecznie zależną i społecznie przystosowującą się, dlatego też im bardziej jest on pozbawiony charakteru, tym silniej funkcjonuje w nim prawo nawrotu i odbicia. I właśnie dlatego brak sprzeciwu, dezaprobaty i niezgody zdecydowanie nadaje zewnętrznym granicom ludzkiej istoty płynność, szkodliwą nieszczelność, skłonność do niepohamowanego uporu. Ludzie wychowują siebie nie tylko poprzez działanie, reagując zdecydowanymi uczynkami, ale i *niedziałaniem*, reagując ospałością, uchylaniem się, polegającym na bezwolnym niedziałaniu, które jest odpowiedzią. I jeśli nawet z jednej strony ostra reakcja, brutalne żądanie nie mogą*

naprawić złego czynu, lecz tylko rozjątrzą tego, przeciw któremu są skierowane to, z drugiej strony, uchylenie się od energicznego, wyrażającego negatywny stosunek czynu może być równoznaczne *pobłażliwości, tolerowaniu, współuczestnictwu*. W społecznym, wzajemnym wychowaniu ludzi, zarówno młodych, jak i starych, dominujących, jak i podporządkowanych, konieczne jest nie tylko *miękkie* „nie” w aureoli przekonującej miłości, ale i *twarde* „nie” w atmosferze nieuchronnego dysonansu czy już zaistniałego rozerwania. Człowiek czyni zło nie tylko dlatego, że jest nikczemnikiem, ale i dlatego, że jest przyzwyczajony do tej bezwolnej uniżoności otoczenia. Niewolnictwo deprawuje nie tylko niewolnika, ale i pana niewolników; człowiek jest rozzuchwalony nie tylko przez siebie samego, ale i przez środowisko społeczne, które pozwoliło mu się rozzuchwalić; despota nie ma racji bytu, jeśli nie istnieją ludzie płaszcący się przed nim; „wszystko jest dozwolone” tylko tam, gdzie ludzie sobie na wszystko pozwolili.

Przez Boga i naturę tak to zostało skonstruowane, że ludzie „oddziałują” na siebie wzajemnie nie tylko świadomie, ale i nieświadomie i uciec od tego nie sposób. Tak więc tajemniczy proces wewnętrznego oczyszczenia przez ducha i miłość jest nieunikniony, chociaż może wyrażać się tylko w mimowolnym spojrzeniu, w głosie, w geście, w chodzie, ale do tego stopnia, że nieuchronnie, choć często i nieświadomie działa na innych kojąco i uduchawiająco, jakby poprzez tajemnicę wywołuje odpowiedź, która jest pieśnią. Analogicznie działa energiczna wola poprzez wzmacnianie, kształtowanie i porywanie za sobą otaczających ludzi, jakby dzięki twórczemu rytmowi wywołuje twórczy rytm.

Świadoma i rozmyślna ucieczka od tych zależności może prowadzić tylko do silnej bezpodstawnej podejrzliwości i smutnego nieporozumienia. Człowiek podejrzliwy przesadnie boi się szkodzić i dlatego szkodzi podwójnie, albowiem działa w sposób niezdecydowany i pobłażliwy, pielęgnuje w sobie słabość woli i sieje bezwolność wokół, wywołuje niewiarę we własną prawość i powoduje u innych powstawanie wyobrażenia siebie jako sprzeniewierzających się dobru. I jeśli przy tym jest przekonany, że „usunął się” i „pozwolił” innym robić wszystko to, czego chcą, to na dodatek oszukuje zarówno siebie, jak i ich.

„Dowód” pozwala drugiemu człowiekowi na zrozumienie i uznanie, a silna, szczera miłość pomaga innemu zapłonąć i pokochać, analogicznie do tego silna, kształtująca wola pomaga innemu przyjąć decyzję, wyznaczyć i utrzymać duchową granicę własnej osoby. I nie zachodzi to tylko wtedy, kiedy akt woli działa za pomocą własnego bezpośredniego przykładu, zarażenia, naprowadzenia, zapалу („sugestia”), lecz i wtedy, kiedy *wola skierowana na cudze chcenie pomaga człowiekowi bezwolnemu urzeczywistnić akt woli*.

Do tego uczestnictwa cudzej woli w procesie umacniania i wychowania swojej własnej ludzkiej na tyle się przyzwyczajają od wczesnego dzieciństwa, że potem, przyjąwszy i wykorzystawszy je zapominają o nim i zaczynają szczerze je negować, jego znaczenie i jego korzyść. Świadomość albo nawet smutne poczucie, że „inny” człowiek chce, żebym ja chciał tego właśnie, zawsze było i zawsze będzie jednym z najbardziej potężnych narzędzi ludzkiego wychowania, a narzędzie to jest tym bardziej skuteczne, im większym autorytetem jest ten drugi, im bardziej stanowcze i niezłomne jest jego życzenie, im bardziej słuszne jest w obliczu Boga, im bardziej dosadnie jest ono wyrażone, im bardziej odpowiedzialnie powinno być zrealizowane i im słabsza jest wola wychowawcza.

Dusza człowieka od dzieciństwa wchłania strumień wychowujących cudzych aktów woli, już wtedy, gdy siła oczywistości w jego duszy jeszcze się nie przebudziła, a siła miłości nie uduchowiła się w nim do zdolności samowychowania, do duszy jego jakby przelewała się wola innych ludzi, ukierunkowana na określenie, ukształtowanie i umocnienie jego woli, która nie posiada jeszcze siły, aby budować siebie samodzielnie, on wtedy wznosił ją w sobie dzięki autorytarnej, nakładającej się na niego woli innych: rodziców, cerkwi, nauczycieli, władzy państwowej, ucząc się właściwego, konsekwentnego kierowania wolą. I tylko zawłaszczające wszystko działanie nieświadomości mogło w konsekwencji pozwolić mu zapomnieć o zdobytych wolitywnych dobrach i obwieścić naukę o szkodliwości i zbędności tych dóbr.

W procesie duchowego dojrzewania człowieczeństwa zasoby *prawidłowo ukierunkowanej wolitywnej energii* kumulują się, poprzez oderwanie się od pojedynczych, subiektywnych nosicieli, znajdują sobie nowe niegasnące, społecznie kształtujące się instytucje i sposoby oddziaływania, a w tym skondensowanym i umocnionym kształcie przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Tworzą się jakby ponadindywidualne rezerwuary zewnętrznej woli, która wychowuje. Jest to coś, co kryje się za trudnymi do określenia „przyzwoitością” i „taktem”, co przejawia się za pomocą strumienia „rozporządzeń” i „praw”, usankcjonowane poprzez proste i ponadindywidualne „potępienie”, scalone poprzez działanie całego systemu zorganizowanych instytucji. I główny cel każdego tego indywidualnego przymusu i ponadindywidualnej presji nie polega oczywiście na tym, aby „zniewalająco”, fizycznie przymuszać ludzi do określonego zachowania. To byłoby raczej niemożliwe, jak i nikomu niepotrzebne, a sam już zamiar tego dążenia nie mógłby powstać w człowieku duchowo zdrowym. Nie, człowiek wychowywany, zarówno malec, jak i dorosły, pozostaje we wszystkich okolicznościach samorządnym, autonomicznym centrum (osobą, podmiotem prawa, obywatelem), jego przejawy woli i intencje nie mogą być zamienione

przez pochodzące z zewnątrz. A zadanie oddziaływania na jego autonomiczną wolę polega na tym, aby pobudzić jego samego do koniecznego i duchowo właściwego *autonomicznego samoprzymusu*.

Zadanie społecznie organizowanego przymusu psychicznego sprowadza się do *wzmocnienia i realizacji duchowego samoprzymusu* człowieka. I nie odnosi się ono do człowieka już silnego w złu (jemu to nie pomoże), lecz do człowieka słabego w dobru, ale jeszcze nie silnego złem. Dla niego bowiem przymus psychiczny, który pochodzi z zewnątrz i zwraca się do jego woli może i powinien być potężnym uzupełnieniem dzieła samowychowania. Jest czymś oczywistym, że idea dobra i sprawiedliwości dostępna jest także w jego własnym doświadczeniu, gdyż *przedmiot* tego doświadczenia, sam w sobie odkryty jest zawsze i przed wszystkimi ludźmi, jednakże *doświadczenie* tego przedmiotu, które urzeczywistnia się w akcie sumienia i bardzo często daje ludziom kategoryczne wskazówki, jest nieprzyjemne dla ich indywidualnego instynktu samozachowawczego i zbyt często pozostaje abstrakcyjną możliwością, niezrealizowaną potencją. Doświadczenie to wymaga indywidualnych wysiłków ducha, przed którymi, zbyt często, człowiek gotów jest się uchylić. Pochodzące z zewnątrz psychiczne oddziaływanie początkowo przymusza go do podjęcia tego wysiłku, do spotkania w wewnętrznym doświadczeniu zasady sprawiedliwości i wzajemności, które budują zdrową wspólnotę, a potem do zbudowania wolnych i koniecznych czynów lub, już na samym początku, do poddania się samoprzymusowi i późniejszego rozeznania przyczyn teraźniejszego stanu rzeczy.

Trzeba więc uznać, że prawne i państwowe zasady nie są prawami zniewolenia⁴⁷, a prawa przymusu psychicznego zmierzają do tego, aby zwracając się do autonomicznych podmiotów prawa, wyraźnie zakomunikować ich woli właściwy kierunek rozporządzania sobą i samowychowania. W podstawowym zamyśle i normalnym funkcjonowaniu zasada prawna jest *formułą dojrzałej świadomości prawnej*, wzmocnionej przez myśl, wyprowadzonej przez wolę i idącej na pomoc niedojrzałej, ale wychowującej siebie świadomości prawnej; przy czym ten szczególny element wolitywny prawa bynajmniej człowieka nie zniewala, nie depcze jego godności i nie znosi jego duchowego samorządu; przeciwnie, on tylko wówczas funkcjonuje i działa, gdy urzeczywistnia się dzięki wolnej indywidualnej aprobacie i uwadze. Jednocześnie jednak władczo zniewala psychikę

⁴⁷ Zob. u Tolstoja: „wszystkie złożone mechanizmy naszych instytucji, które czynią całkowite zniewolenie» [*весь сложный механизм наших учреждений имеющих целью насилие*] (*В чем моя вера*, s. 47, także zob. *Царство Божие*); albo jeszcze: „władza polega na zastosowaniu wobec człowieka sznura, cepa... bicia... noża, topora” [*власть есть приложение к человеку веревки, цепи... кнута... ножа, топора*] (*Царство Божие*, s. 61); „podstawą władzy jest zniewolenie ciała” [*основа власти есть телесное насилие*] (tamże).

człowieka zarówno za pomocą bezpośredniego imponowania autorytetem, jak i poprzez formułę nakaz - zakaz - przyzwolenie oraz za pomocą świadomości istnienia społecznie organizowanego sądu i, na koniec, dzięki świadomości zaistnienia możliwych, w perspektywie prawdopodobnych, a nawet nieuniknionych przykrych następstw: dezaprobaty, rozgłosu, konieczności stawienia się w sądzie, a nawet fizycznego przymusu i zapobieżenia... I wszystkie te *psychiczne* naciski (bowiem *obawa* przed fizycznym przymusem działa nie fizycznie, lecz psychicznie!) pobudzają go do podjęcia tych wewnętrznych wysiłków, aby „dostrzec” i „chcieć”, które były konieczne, których on *mógł* się podjąć, ale które z jakiegoś powodu dotychczas ignorował...

Jednakże, co można uczynić, gdy przymus psychiczny okazuje się nie wystarczać i człowiek przymuszany wybiera jednak to, aby nie „dostrzegać” i nie skłaniać się ku niezbędnemu samoprzymusowi? Wtedy pozostają dwa wyjścia: albo pozostawić mu swobodę panoszenia się i popełniania nikczemności, uznać, że nakaz i zakaz nie mogą być chronione przez cokolwiek innego prócz potępienia i bojkotu, tym samym przybliżają wadliwą i złą wolę do gorszącej idei zewnętrznej swobody, albo odwołać się do oddziaływania fizycznego...

Ale czy musi to być jednoznaczne ze sprzeciwianiem się „złu za pomocą zła”? A może, wcale nie przymus psychiczny, lecz przymus *fizyczny* i przecięcie są istotą zła i drogą diabła?

VI

O przymusie fizycznym i zapobieżeniu

Tylko w sytuacji, gdy przymus psychiczny okazuje się niewystarczający można podjąć się prawidłowego postawienia problemu fizycznego przymusu stosowanego wobec innych ludzi. Ponieważ ten rodzaj przymusu jest przede wszystkim niesamoistny i nie jest oderwany od innych rodzajów przymusu, lecz jawi się ich podstawą i wzmocnieniem. Fizyczne oddziaływanie na innych ludzi jest ostatecznym i *skrajnym stadium* wywierającego naciski przymusu; zachodzi on wtedy, gdy nie istnieje samoprzymus, a pochodzący z zewnątrz przymus psychiczny okazuje się niewystarczający albo mało przekonujący. Oczywiście natury prymitywne i pospolite, porywcze, nie zrównoważone i złe bywają skłonne tracić z oczu ten związek i lekceważyć tę gradację, w zasadzie jednak rzeczy to nie zmienia, gdyż nie ma takiego sposobu, nie ma takiego lekarstwa czy trucizny, za sprawą których ludzie mogliby zażyć zła z powodu lekkomyślności lub braku hamulców i wszystkie te przypadki aplikowania zła w żaden sposób nie szkodzą przydatności danych sposobów jako takich. Przesada nie zależy od środka, lecz od braku umiarkowania człowieka; nieodpowiedniość lekarstwa albo niewłaściwy czas jego podania nie świadczą o jego „złych” właściwościach; arszenik zatrue, lecz arszenik także leczy. Tak więc czyż nie jest naiwnością myśleć, że pozbawiony talentu i umiejętności chirurg wyjaśniający komuś że, operacja jest panaceum, kompromituje chirurgię? Z wyjątkiem sytuacji skrajnych nie należy przeprowadzać amputacji. Czy znaczy to jednak, że amputacja sama w sobie jest zła i że człowiek, który ją przeprowadza czyni swoją powinność z zemsty, zawiści, żądzy władzy i złości? Czyż nie jest naiwnością przypisywać wodolecznictwu to, co jest konsekwencją niewłaściwego jego zastosowania? Czyż pieniądze są winne temu, że człowiek rozrzutny je trwoni, a handlarz żywym towarem popełnia zbrodnię? I czy poprawnie, czy rozumnie postępuje wychowawca, który uczy malca, aby był tym krzesłem, o które się uderzył? Oczywiście że ten, kto nie oparł się kuszeniu obwinia za wszystko kuszące okoliczności, a człowiek słaby za wszystkie upadki obwinia „czyniącego szkody” czarta. W duchowych relacjach istnieją jednakże rozwiązania bardziej godne i zasadne...

Bardziej złożone analityczne zestawienia skłaniają do uznania, że przymus fizyczny stosowany przez człowieka wobec drugiego *nie jest złem* i dalej, że zło bynajmniej nie sprowadza się ani do przyczyniania się do fizycznych cierpień bliźniego, ani do oddziaływania na ducha człowieka za pośrednictwem jego ciała.

Zewnętrzne oddziaływanie fizyczne jako takie nie jest złem już dzięki temu tylko, że *nic zewnętrznego* nie może być ani dobrem, ani złem samym w sobie, ono może być tylko *zjawiskiem* wewnętrznego dobra lub zła. Ten, kto moralnie osądza to, co zewnętrzne albo popełnia niedorzeczność stosując pojęcia pozbawione jakiegokolwiek sensu, chyba że sam tego nie zauważa, albo osądza nie to, co zewnętrzne, lecz to, co wewnętrzne, a które może na potępienie nie zasługiwać. Tak więc, ma sens twierdzenie, że „bezwzględna mściwość jest złem”, lecz pozbawione jest sensu twierdzenie, że „krwawiąca rana jest złem”. Dokładnie taki mają też sens słowa, że „nienawiść, która stała się przyczyną otrucia, jest złem”, lecz niedorzecznością jest mówić, że „wprowadzenie trucizny do cudzego organizmu jest złem”.

Jeśli ktokolwiek jednak zechciałby uzasadniać, że każde fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka jest złem, *o ile zaistniało ono rozmyślnie*, również to nie będzie przekonujące. Każde rozmyślne fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka jest oczywiście przejawem wysiłku woli i jej aktywności, jednak wysiłek woli *sam w sobie* nie jest złem, albowiem może on po prostu spełniać wymóg oczywistości i miłości, może wychodzić im na spotkanie, może warunkowo je uprzedzać i czasowo zamieniać. „Wola” *może być zła* i wtedy okazuje się antyduchowa i wroga miłości, odrywa się od swojego widzenia i od swojej fundamentalnej, tworzącej siły, staje się ślepa, jałowa oraz sieje spustoszenie i w taki sposób zmienia się w mechanizm opętania złem. Jednak ona nie musi stać się zła, a wtedy trwa w zgodzie ze swoją naturą: widzi i dokonuje wyboru, nie szarpie, lecz ukierunkowuje, tworzy i buduje nawet wtedy, gdy na zewnątrz wydaje się niszczyć. Dlatego nie wystarczy wskazać na rozmyślność fizycznego oddziaływania, aby osądzić i potępić przymus jako taki.

Na podstawie powyższego zewnętrzny przymus fizyczny nie może podlegać potępieniu ani na podstawie jego „zewnętrznej cielesnej natury”, ani na podstawie „intencji woli”. Te dwa warunki nawet nie muszą być obecne, aby dokonała się nikczemność. Tak, ostry *zakaz* zastosowany wobec samowolnego malca, który chce wypłynąć łódką na wzburzone morze, *zakaz* wzmocniony *groźbą* zamknięcia go i na koniec, zniwelowanie nieposłuszeństwa za sprawą *zrealizowanej groźby*, nie może być uznany za nikczemność; fizyczne zapobieżenie [*физическое предупреждение*] jest faktem, ale ocenianie go jako „przemocy” świadczyłoby o całkowitym zignorowaniu moralnej istoty czynu. Analogicznie:

jeśli moi przyjaciele widząc, że jestem opętany nieposkromionym gniewem, że rwę się do bójki i nie ulegam perswazjom, zwiążą mnie i zamkną póki nie minie napad wściekłości, to nie popełnią wobec mnie „zniewolenia”, lecz wykażą się duchowo dobrym uczynkiem i oczywiście będę im wdzięczny do końca moich dni. Przeciwnie: gdy szantażysta rozkazuje, aby wypłacić nienależne mu pieniądze, grozi torturowaniem uprowadzonego dziecka, a w wypadku nie wypłacenia żądanej sumy, spełnia groźbę, będzie to autentyczną nikczemnością i tylko duchowa oraz pojęciowa ślepotą może wszystkie te czyny w ogólnej wzdargzie utożsamiać z „przymusem jako takim”.

Wszystko to znaczy, że pytanie o moralną wartość zewnętrznego przymusu fizycznego nie zależy od „zewnętrznej fizyczności” oddziaływania i nie od „intencji woli” czynu, lecz od stanu duszy i ducha fizycznie oddziałującego człowieka.

Przymus fizyczny byłby przejawem zła, jeśli w samej swej istocie byłby *antyduchowy* i *przeciwstawny miłości*. Jednakże w istocie rzeczy on wcale nie jest wrogi ani duchowi, ani miłości. Jest przejawem tego, czym człowiek stosujący przymus zwraca się do przymuszanego, *nie bezpośrednio do oczywistości i miłości*, które w zasadach i w swej istocie wcale nie są wymuszone, lecz *do jego woli*, wpływając na nią za pośrednictwem ciała poprzez przymus albo proste zewnętrzne ograniczenie. Taki przymus i zapobieżenie mogą wpływać *nie ze zła*, mogą przywodzić człowieka *nie do zła*, mogą mieć na względzie *nie zły cel*. Tak, zło neguje ducha i oczywistość, dąży do ich osłabienia, rozkładu i unicestwienia, przeciwnie fizyczny przymus i zapobieżenie, które w odróżnieniu od złego zniewolenia, nie odrzucają *ducha* i *oczywistości*, nie dążą do ich osłabienia, rozkładu i unicestwienia, *nie* odwołują się tylko do oczywistości, lecz do ludzkiej *woli* albo skłaniając ją do samoprzymusu, albo odbierając jej możliwość złego przejawiania się na zewnątrz. Przeciwnie zło, ono neguje *miłość* i *jedność* w miłości, dąży do ich osłabienia, zwyrodnienia i ugaszenia; natomiast przymus fizyczny i zapobieżenie, w odróżnieniu od złej przemocy, nie odrzucają miłości i zjednoczenia w miłości, nie dążą wcale do ich osłabienia, zwyrodnienia i ugaszenia, nie apelują do miłości, lecz do ludzkiej *woli* albo nakłaniając ją do samoprzymusu, albo przerywając jej zewnętrzne złe przejawy.

Przymus fizyczny i zapobieżenie byłyby *antyduchowe* wtedy, gdy niszczyłyby bądź dążyły do zniszczenia procesu duchowego samowychowania człowieka przymuszanego, deprawując jego wolę albo deprawując jego pewność, albo dążąc do stłumienia jego pewności i jego woli. Odnosi się to jednak tylko do osobnych, szczególnie bezmyślnych sposobów fizycznego oddziaływania, niszczących cielesne i psychiczne zdrowie człowieka zniewolonego (niedostatek pokarmu, snu, przymusowa praca ponad siły, fizyczne tortury,

zobowiązujące kontakty ze złoczyńcami itp.); jednak antyduchowość antyduchowego przymusu nie świadczy o antyduchowości *każdego* przymusu. W istocie rzeczy cel przymusu fizycznego i zapobieżenia polega bowiem przecież na czymś zupełnie odwrotnym: nie zachwiać wolą, lecz pobudzić ją do wysiłku, nie stłumić woli, lecz skłonić ją do właściwie ukierunkowanego twórczego aktu, nie szkodzić pewności ani jej nie tłumić, lecz przeciąć zewnętrznie przejawiającą się siłę ślepoty, a dzięki temu torować drogę ku otworzeniu wewnętrznego oka i, być może, do jego widzenia. Sam przymus fizyczny nie może oczywiście wywołać pozytywnego przekonania, ale na przykład izolacja rozzuchwalonego człowieka, która zmusza go do zaprzestania zewnętrznej realizacji swoich szkodliwych skłonności i namiętności, pobudza go do koncentracji uwagi na własnych wewnętrznych procesach, w których jego dusza może i powinna, przy sprzyjających okolicznościach, zapłonąć i przeobrazić się. Dla wielu ludzi pozbawienie swobody panoszenia się w świecie zewnętrznym jest pierwszym warunkiem do osiągnięcia wewnętrznej wolności, tj. do duchowego oczyszczenia, ujrzenia i ukorzenia się. A zatem *szkodliwe* rodzaje przymusu fizycznego i zapobieżenia mogą duchowo szkodzić człowiekowi zniewolonemu, ale nie znaczy to, że „złe” i „szkodliwe” są wszystkie rodzaje przymusu.

Zgodnie z powyższym przymus fizyczny także byłby antymiłością, jeśli zastępowałby, tłumił albo kładł kres powiązaniu ludzi wyrażając wściekłą wrogość wobec przymuszanego, albo zmuszając jego samego do gniewnej wrogości, albo nawołując pozostałych ludzi do nienawiści ku przymuszanemu lub wobec siebie nawzajem. Wszystko to odnosi się jednak tylko do osobnych, szczególnie szkodliwych możliwości stosowania przymusu i zapobieżenia, które właśnie w tym rozumieniu zbliżają się do *przemocy* i podlegają potępieniu (ordynarne, obelżywe traktowanie więźniów, kary cielesne, pozbawienie ich jakiegokolwiek przejawu miłości: widzeń, paczek, lektury, nabożeństwa, spowiednika, zaopatrywanie ich w wyjątkowo pełną nienawiści do człowieka literaturę itp.); przymus jako antymiłość wcale jednak nie świadczy o przeciwstawnym miłości charakterze *każdego* przymusu. Prawdą jest, tak się zdarza, że ludzie stosując przymus wobec innych wpadają we wściekłość albo wypracowują umiejętność powstrzymywania wewnętrznej złości (ciemieźcy, oprawcy), ale czy dopuszczalne jest uogólnienie tego w ten sposób, że każdy człowiek stosujący przymus bądź zapobieżenie jest pełen nienawiści albo że przymus dokonuje się w wyniku wzajemnego gniewu? Czyż istnieje taka rzecz albo profesja, przy wykonywaniu których ludzie *nie* wpadaliby w złość albo nienawiść? Jednakże ci, którzy tworzą przymus państwowy albo prewencję, nie potrzebują złości, lecz bezstronności, nie nienawiści, lecz stałej duchowej równowagi, nie mściwości, lecz sprawiedliwości. Prawdą jest, że

opanowanie woli, surowość i indywidualna dzielność są niezbędne, ale czyż są tym samym, co złość i nienawiść? Prawdą jest, że oni powinni być wolni od pobłażającego sentymentalizmu i nieuzasadnionego współczucia, ale czyż jest to miłością i duchowym zjednoczeniem? Oczywiście, człowiek zły, który stosuje duchowy przymus szkodzi zarówno przymuszanemu, jak i innym ludziom, całemu państwu, lecz na jakiej podstawie wiadomo, że każdy kto przerywa zbrodnię jest człowiekiem pełnym nienawiści? Skąd bierze się cała ta bajka o dobrych, zgnębionych zbrodniarzach⁴⁸ i o nikczemnie rozgniewanych, niemoralnych, zięjących nienawiścią działaczach państwowych? Czyż nie należy raz na zawsze skończyć z tą głupią i szkodliwą bajką?

Należy przyznać, że przymus fizyczny i zapobieżenie prawie zawsze są nieprzyjemne i często męczące i przy tym nie tylko dla człowieka przymuszanego, ale i dla tego, kto przymus stosuje. Przecież tylko naiwny hedonista może myśleć, że wszystko co jest „nieprzyjemne” albo „wywołuje cierpienie” jest złem, a wszystko „przyjemne” i „wywołujące przyjemność” jest dobrem. W rzeczywistości zbyt często bywa tak, że zło jest dla ludzi przyjemne, a dobro nieprzyjemne. Tak, fizyczne zapobieżenie pozbawia człowieka przyjemności i wywołuje cierpienie, lecz autentyczny wychowawca wie, że miłość do wychowanka wcale nie powinna polegać na dostarczaniu mu przyjemności i chronieniu przed wszelkimi cierpieniami. Przeciwnie, właśnie w cierpieniach, szczególnie gdy są dozowane człowiekowi w rozsądnych granicach dusza pogłębia się, wzmacnia i odzyskuje wzrok, a w przyjemnościach z kolei, szczególnie przy braku ich mądrej miary, dusza pogrąża się w złych namiętnościach i ślepnie. Oczywiście, człowiek grubiańsko odepchnięty, umęczony, związany, być może nawet na długo zamknięty w więzieniu przeżywa nieprzyjemny, być może bolesny czas i dni, ale nie znaczy to wcale, że spadła na niego cudza złość, że stał się obiektem nienawiści i że to wszystko przymusza go do reakcji w postaci złości i zdławienia w sobie miłości. Przeciwnie: doświadczane przez niego nieprzyjemności i cierpienia mogły być wyrządzone przez wolę życzącą mu i innym dobra i mogą stać się dla niego źródłem większego życiowego dobra. Prawdą jest, że „gniewna przemoc” często (choć nie zawsze) wywołuje w duszy poszkodowanego złe uczucie, lecz tutaj rzecz nie idzie o „gniewie” czy „przemocy”. Można uznać, że fizyczne zapobieżenie w gniewie *nie* wywoła w aresztowanym złego uczucia. Czyż jest w ogóle taki czyn, który byłby zabezpieczony przed negatywnym uczuciem jako reakcją na niego i czyż nie bywa tak, że ludzie odpowiadają nienawiścią na czynienie dobra przez człowieka sprawiedliwego? Czy

⁴⁸ Zob.: *Закон насилия*, s. 139; *Круг чтения*, t. I, s. 238-240; t. III, s. 101-103.

znaczy to, że z obawy przed ludzkim gniewem należy powstrzymywać się od wszelkich, nawet od autentycznie życzliwych czynów? Oczywiście, że nie. I podobnie do tego, gdy przymus fizyczny jest konieczny, lecz wywołuje u przymuszanego negatywne uczucie, to nie znaczy, że należy powstrzymywać się od przymusu, przeciwnie, świadczyć to może, że w pierwszej kolejności należy zastosować przymus, a *potem* powinny być wyznaczone inne, *niefizyczne granice* w celu przezwyciężenia negatywnego uczucia i przeobrażenia samej gniewnej duszy. Jest to możliwe, ponieważ przymus nie jest przejawem złości, lecz wynika z duchowej potrzeby, dzielności woli i surowości, a surowość, dzielność i potrzeba tego czynu wcale nie są antyduchowe, a zadanie przymusu nie polega wcale na sianiu wrogości i nienawiści, lecz przeciwnie, polega *na położeniu kresu duchowemu mechanizmowi nienawiści i wrogości, który dąży do wyrwania się na zewnątrz i umocnienia w niemoralnych czynach*.

Być może ewentualna niemoralność przymusu fizycznego i zapobieżenia nie ma źródeł w złym człowieku stosującym przymus wobec ducha, lecz w samym *sposobie* oddziaływania człowieka na człowieka.

VII

O sile i złu

Wyraźnie więc widać, że w przymusie fizycznym i zapobieżeniu jako *sposobach oddziaływania* znajdujemy trzy elementy, które mogą wydawać się antyduchowe i przeciwstawne miłości: po pierwsze, zwrócenie się do woli człowieka jako takiej z *pominięciem oczywistości i miłości*; po drugie, oddziaływanie na cudzą *wolę niezależnie od jej przyzwolenia* i być może nawet wbrew jej zgodzie oraz, po trzecie, oddziaływanie na cudzą *wolę poprzez ciało* przymuszanego. Rzeczywiście w tym sposobie oddziaływania obecne są te wszystkie trzy elementy i przy tym, oczywiście, nie osobno, lecz we wzajemnym związku: przymus fizyczny i zapobieżenie nie zwracają się do oczywistości i miłości, lecz oddziałują na ciało człowieka przymuszanego wbrew jego zgodzie. Właśnie to połączenie wszystkich trzech atrybutów nierzadko wywołuje oburzenie w duszach sentymentalnych, a także protest i wzdąlenie wobec skandalicznej „przemocy”.

Jednakże przymus fizyczny i zapobieżenie zawierając w istocie wszystkie powyższe trzy elementy nie stają się bynajmniej przez to *rzeczą złą* albo „złym sposobem współistnienia”. One *nie* mogą i być *nie* powinny antyduchowe i przeciwne miłości; na tym polega istotna różnica między nimi a przemocą i właśnie w tym wymiarze, i tylko w tym podlegają duchowej i moralnej aprobacie.

W istocie rzeczy duchowość człowieka polega na tym, że on sam w *sposób autonomiczny* szuka, pragnie i powołuje się na *obiektywną doskonałość*, kształtując siebie wedle tego wzoru do twórczego działania. Z natury i w tym tchnieniu swoim wewnętrzna wolność człowieka jest święta, a zewnętrzne jej przejawy są nietykalne. Zwrócenie duchowego oka ku doskonałości uświęca bowiem siłę wewnętrznego samorządu i nadaje zewnętrznemu czynowi człowieka znaczenie duchowego wydarzenia; właśnie moc wewnętrznego samorządu formuje osobowość człowieka wyposażonego w duchowe oko i wtedy jego zewnętrzne postępowanie nie potrzebuje przecięcia i nie wymaga przymusu. Co więcej, póki w pełni działa w człowieku siła duchowo-wolitywnego samorządu, póty błąd w jego widzialnych treściach nie potrzebuje zapobieżenia i przymusu, lecz samodzielnej bądź

wspólnej naprawy; póki cały wzrok ludzkiej woli zwrócony jest ku doskonałości, póty słabość autonomicznego indywiduum nie wymaga przecięcia i przymusu, lecz wsparcia miłości w wysiłkach samowychowania.

Jednakże w sytuacji, gdy człowiek realizuje swoją autonomię w czynach złych, wykorzystując ją wadliwie oraz poniżając swoją duchowość wypacza ją, to jako osoba znajduje się w stanie głębokiego wewnętrznego rozdarcia. Z jednej strony jego duchowość *potencjalnie* nie gaśnie: gdzieś w niezniszczalnej swej istocie zachowuje zdolność widzenia duchowej doskonałości i możliwość wstąpienia na drogę powstrzymania siebie oraz kierowania sobą, bo tylko wyjątkowe okoliczności, które świadczą o obecności *bezwzględnej nikczemności*, mogą zniewolić całkowicie niszcząc tę zdolność. Z drugiej strony jednakże, okazuje się, że siły jego duszy faktycznie pochłaniają antyduchowe treści i cele wrogie miłości, jego duchowe oko jest zamknięte albo ślepe, namiętności i czyny jego tchną wrogością i rozdarciem. On nie realizuje swojej duchowości, lecz antyduchowość, a przynależna mu siła przyjmującej miłości, wypaczona jest i zgubna. Oczywiście nie rządzi jego wolą, miłość jej nie przepelnia, nie żyje i nie działa jako wolny duchem pan własnej duszy i swojego postępowania, lecz jako bezradny niewolnik swoich złych popędów i psychicznych mechanizmów. Nie staje się tym, do czego jest potencjalnie powołany i nie może się stać tym, czym *jest* w tajemniczej niezniszczalnej istocie. Na jego osobę składa się niszczący duch i intensywnie żywotna antyduchowość, gasnąca miłość, zimny i obojętny cynizm oraz paląca złości.

I oto właśnie rozdwojenie jego osoby stawia przed innymi, duchowo zdrowymi ludźmi zadanie przymusu i zapobieżenia.

Jest już jasne, że kto sprzeciwia się takiemu działaniu takiego oto człowieka, nie walczy z duchem, lecz z antyduchowością i nie przeciwdziała miłości, lecz bezwstydną złości. Jego energia nie jest skierowana przeciw niezniszczalnej, tutaj ulegającej zepsuciu tajemnej istoty zbrodniarza, lecz przeciw pojawiającym się, pętającym jego duszę i nasycającym jego zewnętrzne czyny żywiołom. Już na samym początku nie ulega wątpliwości, że zwrócenie się ku woli człowieka przepelnionego gniewem nie tylko nie wyklucza jednoczesnego zwrócenia się do jego oczywistości i miłości, ale nierzadko najpierw czyni go możliwym, albowiem szalejący w złości, póki nie pokona, dzięki własnej woli swojego opętania, nie jest zdolny do dania posłuchu nakłaniającemu głosowi, a promienie cudzej miłości oślepiają go tylko i drażnią jego gwałtowność; pokonać swego opętania za pomocą woli on nie może i „nie zechce” bez niosącego pomoc, pochodzącego z zewnątrz przymusu i przecięcia. Im bardziej w swej nikczemności zwarta i zupełna jest

nikczemna dusza złoicy, tym słabsze są w niej te duchowe organa, które mogą poddać się duchowemu widzeniu i wzruszyć się śpiewem miłości, albowiem władające nią namiętności pochłaniają przez swoje napięcie i nieustannie odrzucają te właśnie siły i zdolności duszy, które przeobrażając i uszlachetniając prowadzą do rozkwitu miłości i oczywistości. Złoicy mógłby *kochać*, gdyby nie użył całej siły miłości do przynoszącego mu przyjemność nurtu cynicznych i nienawistnych mąk, złoicy mógłby *widzieć* Boga w niebiosach i siłę dobra w sumieniu, i przyziemne piękno, i prawa człowieka, gdyby cała siła jego widzenia nie przemieniła się w złą chytrą i wyrachowaną intrygę. I dlatego człowiek, który powstrzymuje ten wybuch złości, który przecina wylewający się na zewnątrz strumień, staje w obliczu bezradności własnej duszy wobec tego, co dzieje się poza nim, w obliczu bezużytecznego gromadzenia wewnętrznej energii i nieuchronnego wypalenia się duszy w zniewalającym i męczącym cierpieniu. Zwrócenie się do wewnątrz jest pierwszym i koniecznym warunkiem oczyszczenia i przeobrażenia duszy, jeśli w ogóle jest ona do tego zdolna. Oto dlaczego, człowiek, który zapobiega zewnętrznej nikczemności złoicy nie jest wrogiem miłości i oczywistości, tak jak i nie jest twórczym ich sprawcą, lecz tylko ich koniecznym i wiernym sługą.

Zwracając się do woli nikczemnika, człowiek ów, nie ma jednak przed sobą zdrowej, wewnętrznej siły, zdolnej do samoprzymusu i samookielzania, lecz rozchwianą, niszczącą, zniewalającą żądzę. Jeśli jest to wola, wówczas jest to ślepa wola, która nie wskazuje kierunku, lecz pęta, nie dokonuje wyboru, lecz obciąża, a jeśli nawet sprawuje władzę, to za sprawą złych namiętności. „Wola” ta nie zna możliwości przewycięzania siebie i nie pragnie jej poznać, a przy tym na tyle jest wewnętrznie zmotywowana, że siła przymusu psychicznego pochodzącego z zewnątrz okazuje się bezowocna i niewystarczająca. Mimo wszystko jest to „wola”, która ujawniająca się, obiektywizująca się w strumieniu zewnętrznych czynów i postępów, które przynoszą jej życiowe zadowolenie. Obstawać przy tym, że zewnętrzna presja wywierana na tę „wolę” dopuszczalna jest tylko za jej uprzednią zgodą, może tylko człowiek duchowo i psychologicznie naiwny, albowiem tylko duchowa naiwność zdolna jest czcić autonomię złej namiętności i tylko psychologiczna naiwność może dopuszczać możliwość, iż zła żądza zgodzi się na ingerencję z zewnątrz, która zniszczy jej rozkosz. Dlatego nie należy przymykać oczu i zajmować się „brakiem zgody” złej namiętności. Oczywiście nikczemnik w *swoim gniewie* „nie zgadza się” na to i jest to czymś naturalnym, albowiem zło nie byłoby złem, lecz dobroduszną słabością, jeśli godziłoby się z przeciwdziałaniem. Jednak człowiek, który się sprzeciwia, stosując przymus i przecinając w zewnętrznym świecie sięjące spustoszenie, aktywne złe pragnienie nikczemnika, powinien

zwracać się ku jego potencjalnej duchowości i oczywistości, do tego duchowego chcenia, zakładając że jest ono jeszcze żywotne i znajduje się *po jego stronie*. Autonomia złoczyńcy byłaby święta tylko wtedy, gdy zarówno złość, jak i zbrodnie pozostawałaby przejawem *ducha*. Są one jednak w istocie przejawem antyduchowości, której istota nie polega już na autonomii i samorządzie, lecz na bezprawiu i własnym panowaniu się.

Podsumowując: każde zastosowanie przymusu i zapobieżenia jako sprzeciwu wcale nie staje się przejawem zła lub rzeczą złą przez to, że przekazuje się je człowiekowi *za pośrednictwem jego ciała*.

W istocie rzeczy ciało człowieka nie jest doskonalsze od jego duszy i nie jest bardziej święte od jego ducha. Jest niczym innym, jak przejawem jego wewnętrznego istnienia albo czymś w rodzaju materialnego bycia jego osoby. Ciało człowieka kryje w sobie jego ducha i jego cierpienia, lecz skrywając, jednocześnie dzięki ciału obnaża je, jakby wypowiada w innym, zmysłowo zewnętrznym języku na tyle wyraźnie, że przenikliwe oko może odczytać duchową istotę człowieka poprzez organiczną alegorię (literalnie: sugestię) jego zewnętrznej struktury i jego zewnętrznych przejawów. Być może język ciała, ta materialna tkanka niematerialnej dobroci i gniewu, jest bardziej prymitywny, mniej subtelny od języka psychiczno-duchowego, lecz ludziom nie jest dane, aby podczas ich ziemskiego życia, osobno schowani za swoimi indywidualnymi ciałami mogli komunikować się ze sobą inaczej, jak za pośrednictwem ich ciał: za pomocą wyglądu, głosu, gestu, dotyku informują o swoich stanach i procesach zachodzących w ich wnętrzach, wszystko to sygnalizując w sposób swobodny bądź skrepowany. I jeśli nieuniknione i dopuszczalne jest to, aby poprzez ciało człowiek człowiekowi okazywał współczucie, aprobatę i akceptację, tak samo nieuniknione i dopuszczalne jest, aby ludzie poprzez ciało okazywali sobie wzajem brak współczucia, dezaprobatę i odrzucenie, tzn. zarówno duchowe potępienie, jak i sprawiedliwy gniew oraz przeciwdziałanie woli.

I dlatego fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka, wbrew jego zgodzie i pomimo zdecydowanego sprzeciwu, wobec jego zewnętrznego czynu, który nie może być zaakceptowany na poziomie duchowym, jawić się może *jedynym* duchowo autentycznym i duchowo szczerym językiem obcowania z ludźmi. I przy tym jest tak, że to oddziaływanie, wprowadzając napięcie, potrząsając obiema stronami i przyczyniając się do ich duchowego rozdźwięku oraz walki w języku fizycznej siły, nie sprawia, że ludzie stają się wrogami lub samo działanie wrogie właściwie pojętej duchowości człowieka, czy właściwie pojętej miłości. Człowiek, którego duch jest zdrowy, musi oburzać się na widok triumfującego zła w wewnętrznym świecie człowieka, jak i zła sączącego się na zewnątrz, musi przeczuwać, że

niesprzeciwienie się mu jest nie tylko pobłażaniem i aprobatą, i milcząca aprobatą, ale także *współuczestnictwem* w postępku, gdy sędzi nikczemnika wzięwszy pod uwagę jego sumienie, które jest gniazdem antyduchowości; i dlatego widząc nieskuteczność duchowego i słownego nacisku, nie może, nie śmie, nie powinien powstrzymywać się przed odwołaniem się do zewnętrznego zapobieżenia. Ciało człowieka nie jest bowiem czymś doskonalszym od jego duszy i nie jest bardziej święte od jego ducha, ono wcale nie jest nietykalną świątynią gniewu albo niedostępnym schronieniem zepsucia. Ciało nikczemnika jest jego narzędziem, jego organem, nie jest oddzielone od niego, on jest w nim obecny, jest w nie wcielony i za jego pomocą włącza się w świat. Jego ciało jest terytorium jego złości, a ten opuszczony przez ducha obszar bynajmniej nie jest eksterytorialny dla cudzego ducha. Nie jest czymś naturalnym, aby człowiek pobożny drżał przed ciałem nikczemnika, które nie drży przed obliczem Boga, jest to: moralny przesąd, duchowa małoduszność, bezwolność, sentymentalny zabobon. Drży ten, kto jakąś psychozą skuwa zdrowy i słuszny poryw ducha, kto pod sztandarem „niesprzeciwiania się złu przemocą” prowadzi człowieka do zupełnego niesprzeciwiania się złu, tj. do duchowej dezercji, zdrady, przemocy i samozniewolenia.

Fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka wbrew jego woli pojawia się w życiu za każdym razem, gdy *wewnętrzny samorząd niszczy i nie istnieją psychiczno-duchowe środki, aby zapobiec szkodliwym następstwom błędu albo złej namiętności*. Ma rację ten, kto znad przepaści odciągnie nieuważnego podróżnika, kto wzburzonemu samobójcy wyrwie fiolkę z trucizną, kto w czas uderzy po ręce przymierzającego się do strzału rewolucjonistę, kto w ostatniej minucie zbije z nóg podpalacza, kto wygoni ze świątyni bluźniących bezwstydników, kto rzuca się z bronią na grupę żołnierzy gwałcących dziewczynę, kto zwiąże człowieka niepoczytalnego i poskromi opętanego nikczemnika. Czyż on wyjawi zło? Nie. Potępienie, oburzenie, gniew i prawdziwą wolę powstrzymania obiektywizacji zła. Czy będzie to podeptanie duchowych fundamentów człowieka? Nie, lecz ich wolitywne umocnienie oraz ich wolitywne powołanie w drugim człowieku, który wykazuje brak własnych zasad. Czy będzie to akt niszczący jednoczącą miłość? Nie, gdyż będzie to akt właściwie i mężnie ujawniający duchową różnicę między złoczyńcą i dobroczyńcą. Czy będzie to zdrada wobec Bożego dzieła na ziemi? Nie, lecz słuszne i ofiarne służenie mu.

A może będzie to „przemocą”? Nie. Każde użycie siły wobec „człowieka, który nie wyraża przyzwolenia” jest przemocą. *Napastnik* mówi swojej ofierze: „ty jesteś środkiem do mojego celu i mojej żądzy”, „ty nie jesteś autonomicznym duchem, lecz zależną ode mnie ożywioną rzeczą”, „ty jesteś w mocy mojej samowoli”. Przeciwnie postępuje człowiek *odwołujący się do przymusu albo zapobieżenia w imieniu ducha*, gdyż nie czyni

przymuszanego środkiem do swojego celu i swojej żądzy, nie neguje jego autonomicznej duchowości, nie każe mu stać się pokorną ożywioną rzeczą, nie czyni ofiarą swojej samowoli. On jakby mówi mu: „popatrz, kierujesz sobą nieuważnie, błędnie, nie w pełni, głupio i stoisz w przededniu fatalnych nieodwracalnych faktów” albo: „poniżasz siebie, nieuchronnie popełniasz szaleństwo, depczesz swoją duchowość, jesteś opętany tchnieniem zła, jesteś niepoczytalny, niszczysz i giniesz, zatrzymaj się, tutaj kładę temu kres!”. I dzięki temu nie niszczy duchowości szaleńca, lecz kładzie początek jego samoposkromieniu i samonaprawie, nie depcze jego godności, lecz przymusza do przerywania własnego samoponiżenia, nie depcze jego autonomii, lecz żąda jego odbudowy, nie „stosuje przemocy” wobec jego „przekonań”, lecz potrząsa jego ślepotą i uświadamia mu jego własny brak zasad, nie umacnia jego antyduchowości, lecz kładzie kres wychodzącej poza jego granice nienawiści. Ciemiezca atakuje, zapobiegający odpiera. Agresor żąda uległości wobec siebie, człowiek stosujący przymus żąda posłuszeństwa wobec ducha i jego praw. Napastnik gardzi duchowymi fundamentami człowieka, przymuszający oddaje im cześć i broni ich. Ciemiezca egoistycznie nienawidzi, człowiek przecinający zły akt nie jest wiedziony złością i chciwością, lecz przez sprawiedliwy, obiektywny gniewem.

Istnieją oczywiście między nimi również cechy podobieństwa: ciemiezca i człowiek stosujący zapobieżenie nie przekonują i nie głaszczą, obaj wpływają na człowieka bez jego „zgody”, obaj nie powstrzymują się przed oddziaływaniem na jego zewnętrzną. Jaki zewnętrzny ogląd jest konieczny, aby na podstawie tych formalnych analogii podtrzymywać istotową i duchową identyczność niedopuszczalności przemocy i dopuszczalność zapobieżenia?

I oto cała nauka o antyduchowości zarówno miłości, jak i przymusu fizycznego oraz zapobieżenia, które są skierowane przeciw złoczyńcy, upada jako pozbawiona podstaw, jako przesąd i zabobon. Antyduchowe i przeciwstawne miłości nie są - przymus i przecięcie, lecz *zła przemoc*, a człowiek, który ją urzeczywistnia *nigdy nie ma racji* i w tym, co złe, i w tym, że zobiektywizował swoją złość i że wzgardził cudzą duchowością, i że uczynił innego człowieka narzędziem własnej żądzy, a nieprawość jego pozostaje niezależna od tego, że jego postępek w nieuniknionym rozrachunku przyniesie poszkodowanemu i, być może, nawet jemu samemu moralną korzyść albo moralną szkodę... *Przymus* wymierzony przeciw nikczemnikowi i *wypływająca z gniewu przemoc*, skierowana przeciw komukolwiek, nie są tym samym; ich zmieszanie jest bezpodstawne, niesprawiedliwe, niesłuszne i ślepe.

Jeśli takim sposobem fizyczne zapobieżenie i przymus, stosowane przez człowieka wobec człowieka nie są złem, to i zło bynajmniej nie sprowadza się do oddziaływania na człowieka za pośrednictwem jego ciała albo do zadawania fizycznych cierpień bliźniemu.

W rzeczywistości zło może przejawiać się i zazwyczaj przejawia się nie tylko w formie fizycznej przemocy i związanych z nim fizycznych cierpień. Naiwne jest myślenie, że działanie nikczemnika sprowadza się do fizycznej napaści, zagrabienia majątku, zranienia, zniewolenia i zabójstwa. Oczywiście wszystkie te czyny zazwyczaj nie sprawiają trudności albo zupełnie nie sprawiają kłopotu nikczemnej duszy i dlatego godząc w zewnętrzne dobra innych ludzi nikczemnicy wyrządzają tym samym zarówno życiową, jak i psychiczną oraz duchową krzywdę. Co więcej, stosujący przemoc nikczemnicy, dochodząc ze sobą do porozumienia i organizując się, mogą przynieść niepowetowaną szkodę duchowemu życiu nie tylko pojedynczych ludzi, całych narodów, ale całej ludzkości. Tym niemniej przemoc fizyczna nie jest jedynym ani głównym, ani najbardziej zgubnym przejawem ich nikczemności.

Człowiek ginie nie tylko wtedy, gdy ubożeje, głoduje, cierpi i umiera, również wtedy, gdy jego duch słabnie i ulega moralnemu oraz religijnemu rozkładowi, i nie tylko wtedy, gdy jest mu ciężko żyć albo nie potrafi utrzymać się przy życiu, nie tylko wtedy, gdy cierpi albo cierpi niedostatek i biedę, również wtedy, gdy zaprzeda się złu. Właśnie dlatego doprowadzić człowieka do zdrady siebie, do niesprzeciwiania się, do uniżoności, do rozkoszowania się złem i zaprzędania się złu, można sposobami dużo subtelniejszymi od przemocy fizycznej; co więcej, właśnie przemoc fizyczna wiedzie nierzadko do rezultatu odwrotnego: do oczyszczenia duszy, do wzmocnienia i hartowania woli ducha. Zło dużo łatwiej przedostaje się do duszy wkradając się i pasjonując sobą, niż stosując przemoc i łamiąc, bywa że jest bardziej skuteczne, gdy przywdzieje maskę, niż gdy od razu obnaży własną ohydę. Dlatego złoczyńcy chcąc zniewolić ludzi dobrych, nie tylko gwałcą i zabijają, lecz także chwają zło, lżą dobro, kłamią, potwarzają, schlebiają, sieją propagandę i agituja. Potem, zdobywając autorytet, nakazują i zakazują, usuwają i zmuszają groźbami, kuszą, emocjonalnie mącąc wzrok i słuch oraz świadomość, zaspokajają szkodliwe instynkty i rozpalają je do stanu namiętnego wrzenia. Budzą w duszach poczucie krzywdy, zawiść, wrogość, mściwość, nienawiść i złość, wrzucają ludzi w ciężkie, poniżające, nie do zniesienia warunki życia, przekupują wygodą, poważaniem, władzą, próbują nadszarpnąć w duszy poczucie autentycznej godności, wzajemnego szacunku oraz zaufania ludzi, przyuczają do zła za pomocą prostego powtórzenia, bezwstydnego przykładu, niedostrzegalnego zatruwania, sugestii, zachwiania wola, zaszczepienia występnych

duchowych mechanizmów i dążą do pokrycia tego wszystkiego rzekomo oczywistą pomyślnością, bezkarnością, zgiełkiem upojnej uczty...

Zła przemoc i zbrodnia zagęszczają oczywiście ohydłą atmosferę tego nikczemnego korowodu, lecz głównym przejawem zła i najbardziej niszczącym jego następstwem pozostaje właśnie jakościowe wypaczenie i architektoniczny rozkład żywego ducha. Sama przemoc, przy całym swoim zewnętrznym okrucieństwie zatruwa swoim jadem nie tyle ciało, ile ducha, celem samej zbrodni, z całą jej niemoralnością, jest nie tyle jej ofiara, ile ludzie pozostający wśród żywych. Dlatego niemoralność zaszczepia strach i wzmacnia działanie pokusy: chwieje wolą, budzi namiętności, fałszuje oczywistość...

Oto dlaczego należy uznać, że zewnętrzna przemoc ujawnia zło i umacnia jego działanie, ale zło bynajmniej nie wyczerpuje się w zewnętrznej przemocy.

Taka jest oto właściwie pojęta relacja pomiędzy przymusem fizycznym, przemocą i złem.

VIII

Postawienie problemu

Wszystkie poczynione wyżej badania i zestawienia porządkują drogę i rozjaśniają perspektywę, pozwalają teraz postawić problem duchowej dopuszczalności sprzeciwu wobec zła za pośrednictwem przymusu fizycznego i zapobieżenia.

Jest czymś zrozumiałym, że nie można postawić problemu dopóty, dopóki nie są ustalone i określone realne, obiektywne wielkości. W jaki sposób można rozważać problem zła, nie określając i nie ujawniając jego autentycznej natury? Cóż można powiedzieć o przymusie, jeśli myli się go z przemocą i nie dostrzega ani jego duchowej funkcji, ani jego motywów, ani jego celu? Czy można powoływać się na naturę dobra, sądząc że jego istota jest powszechnie znana, nie zauważając jednocześnie, że upraszcza się ją i zniekształca w toku rozumowania? Cóż więc może okazać się rezultatem poszukiwań, prócz nieuzasadnionego pytania i nieprzekonującej odpowiedzi?

W celu właściwego postawienia i prawidłowego rozstrzygnięcia problemu musi zachodzić nie tylko jasność w widzeniu przedmiotu, niezbędna bowiem jest także wyteżona uwaga nad utrzymaniem tego zespołu danych warunków, poza którymi upada albo zawieszony zostaje sam problem. Tak jak nie należy stawiać problemu „ciężaru właściwego stali”, aby potem niezauważalnie zamienić „stal” na „żeliwo” i dalej wyjaśniając mimochodem, że „żeliwo” jest w istocie „ruda”, określić nie „ciężar właściwy”, lecz „ciężar bezwzględny” wziętego dowolnie kawałka rudy... Podobnie nie należy stawiać problemu „formy sonaty”, aby wyjaśnić, że sonata w ogóle nie istnieje, że udowodnienie jej istnienia nie jest możliwe, że lepiej wcale nie słuchać muzyki, a w najlepszym wypadku, że jest to wewnętrzna samoobserwacja człowieka głuchego... Każdy problem ma sens tylko *przy danych określonych wielkościach* i przy ich *prawidłowym doświadczeniowym uchwyceniu*; nie biorąc tego pod uwagę problem upada albo zostaje pozbawiony sensu i wtedy ten, kto pomimo wszystko kontynuuje próby jego rozwiązania w tym świetle, naraża się na

śmieszność, bo pozornie zajmuje się rzekomymi wielkościami, a potem z sukcesem obwieszcza prawdę absolutną.

Badanie problemu dopuszczalności sprzeciwiania się złu za pośrednictwem przymusu fizycznego i zapobieżenia ma sens tylko przy obecności następujących warunków.

Po pierwsze, jeśli dane jest *autentyczne zło*. Nie jego podobieństwo, ani cień, ani widmo, ani zewnętrzne „klęski” i „cierpienia”, ani zbłądzenia, ani słabość, ani „choroba” nieszczęsnego cierpiénika. Musi być obecna *ludzka zła wola* ujawniająca się w zewnętrznym czynie. W ocenie *świadomości prawnej* będzie to wola skierowana przeciw istocie i celowi prawa; sposób zestawiania przez duchowość *istoty* prawa i bytu żywego ducha jest *celem* prawa; wówczas będzie to *antyduchowa wola*, ze względu na jej źródło, ukierunkowanie, cel i środek. Przed obliczem *świadomości moralnej* będzie to wola skierowana przeciw żywej jedności ludzi i tak, jak miłość jest istotą tej jedności, najbardziej jednoczącą siłą, wówczas będzie to *przeciwna miłości wola*, ze względu na jej źródło, ukierunkowanie, cel i środek. Wszędzie tam, gdzie taka antyduchowa i przeciwna miłości wola ujawnia się w zewnętrznym czynie, *powstaje problem* sprzeciwu wobec zła za pośrednictwem przecięcia. Jest czymś zrozumiałym, że kwestia ta powinna być *bezzwłocznie rozwiązana* wszędzie tam, gdzie przymus wewnętrzny okazuje się bezsilny, a zła wola występuje jako wewnętrznie opętana siła działająca w świecie zewnętrznym, tj. tam, gdzie przejawia się jako duchowo ślepa złość, zawzięta, agresywna, bezbożna, bezwstydna, deprawująca ducha i niepowstrzymująca się przed użyciem jakichkolwiek środków, tam, gdzie realnie jest dany ten układ nastrojów i czynów, za który ewangeliczne miłosierdzie wyznaczyło jako najmniejszą karę utopienie z kamieniem młyńskim u szyi (Mt 8, 6).

Jest czymś oczywistym, że rozumienie istniejącego zła jako cierpienia, zbłądzenia, słabości, przypadkowego „upadku” i tym podobne⁴⁹, nie rozwiązuje, lecz *znosi* postawiony problem i wtedy wszystkie nawoływania do ugodowego niesprzeciwiania się nie są odpowiedzią na pytanie, lecz *ukrytym unikiem* przed tym pytaniem i odpowiedzią.

Drugim warunkiem właściwego postawienia problemu jest obecność *prawidłowej percepcji zła*, percepcji, która jednakże *nie* przechodzi w jego *przyjęcie*. Dopóki zło przez nikogo nie jest przyjęte, dopóki ani jedna dusza nie zobaczyła zewnętrznego czynu i nie przejrzała skrywanej za nim i urzeczywistniającej się w nim złości, nikt nie ma ani podstawy, ani powodu do postawienia i rozwiązywania problemu zewnętrznego sprzeciwiania się. Ale oto właśnie wielu ludziom już zawczasu ciąży przeczuwana konieczność reakcji, *odwracają*

⁴⁹ Zob. Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 3, 139; *Круг чтения*, t. III, s. 14, 101, 103; *Крестник*, t. XI, s. 187; *Стыдно*, t. XI, s. 629-634.

się od zła i wolą go nie widzieć: to ignorując docierające informacje⁵⁰, to „życzliwie” je interpretując w bardziej pozytywnym sensie, to ukrywając się za niemożnością i niedopuszczalnością wydawania sądów o bliźnim, to umacniając się w przekonaniu, że zło w ogóle nie jest ludziom właściwe⁵¹. Jest czymś zrozumiałym, że człowiek który odwraca się, nie widzi, nie pojmuje, nie docieka, nie może rozwiązać problemu, albowiem *gasi go w sobie samym*, uwalnia się od jego brzemienia, stępią jego ostrość i mękę, a dla siebie umniejsza prawo uczestnictwa w jego osądzeniu i w następstwie tego wszystkie jego sądy dotyczące danej kwestii okazują się albo niekompetentne, jak sądy o barwach dopełniających człowieka od urodzenia ślepego, albo scholastyczne, jak sądy rezonera o niesprawdzonych, wymyślonych okolicznościach.

Należy, czy też nie należy fizycznie zapobiegać czynieniu zła? Kompetencje posiada tylko ten człowiek, który *widział realne zło*, który go doświadczył i zbadał, który otrzymał i wziął na siebie jego diabelski ogień, który nie odwrócił się, lecz cisnął swoją niezgodą w twarz szatanowi, który pozwolił postaci zła autentycznie i prawdziwie odcisnąć się w sobie i zniósł to wszystko nie zaraziwszy się, który *poznał zło*, lecz *zła nie przyjął*. Bo kto przyjął zło, zaraził się nim, w największym stopniu stał się nim i w ten sposób przeobraził się z podmiotu sprzeciwiającego się w podmiot, któremu należy się sprzeciwić. Czyż może on podejmować się rozstrzygania problemu dotyczącego form sprzeciwu? A kto zła nie przyjął, tylko autentycznie je poznał, lecz nie stał się nim, on je zdobył w swoim duchowym doświadczeniu, dostrzega jego naturę, pojmuje jego drogi oraz prawa i dlatego jest zdolny do prawidłowego postawienia i rozwiązania problemu sprzeciwiania się. Dzięki badaniu, odrzuceniu zła i zdobyciu mądrości osiągnął zdolność widzenia i prawo sądzenia.

Trzecim warunkiem prawidłowego postawienia problemu jest obecność *autentycznej miłości do dobra* w duszy, która pytanie stawia i daje na nie odpowiedź. Problem sprzeciwiania się złu nie jest problemem teoretycznym, lecz praktycznym, jego postawienie, rozważenie i rozwiązanie zakłada, że człowiek nie tylko postrzega, obserwuje albo bada jedynie przejawy oraz czyny ludzi, lecz ocenia je, jest z nimi związany za pomocą w żywych, aprobujących i negujących relacji; wybiera, oddaje pierwszeństwo i wiąże z tym, co wybierane i akceptowane, swoje odczucia, radość, życie i los. Tutaj nie wystarczy badać i dostrzegać, należy kochać i wstępować w żywą tożsamość, nie wystarczy myśleć, trzeba szczerze i autentycznie czuć, nie wystarczy konstatować, trzeba radować się i oburzać. Jeśli

⁵⁰ „Gdy słyszysz o ciemnych sprawkach ludzi, nie słuchaj do końca i postaraj się zapomnieć o tym, co usłyszałeś” [Когда услышишь о дурных делах людей, - не дослушивай до конца и старайся забыть то, что услышал] (Круг чтения, t. I, s. 15).

⁵¹ Zob. Закон насилия, s. 129; Царство Божие, s. 66.

człowiek, który nie zna różnicy między dobrem i złem nie jest nawet w stanie dostrzec problemu sprzeciwiania się złu, człowiek, który zna tę różnicę, lecz odnoszący się do niej w *sposób indyferentny*, może dostrzec ten problem, lecz nie potrafi go ani postawić, ani rozwiązać. Problem ów odkrywa się jedynie przed tym, kto bierze go za główny, centralny punkt uczuciowości własnej duszy, kto przyjmuje go dlatego, że nie może postąpić inaczej i nie może nie przyjąć go, dlatego że problem zwycięstwa dobra nad złem jest problemem jego własnego być albo nie być. Autentyczne sprzeciwianie się złu nie sprowadza się do jego potępienia i nie wyczerpuje się w jego negowaniu. Nie, ono stawia człowieka przed wyborem życia lub śmierci, który żąda od niego odpowiedzi na pytanie, czy można żyć w pobliżu triumfującego zła, lecz jeśli można, to w *jaki właśnie sposób* będzie żył, aby zło nie zwyciężyło. Jeśli triumf bluźnierczej antyduchowości i pełnej zła antymiłości nie dusi człowieka i nie gasi światła w jego oczach, znaczy to, że w jego duszy nie ma zrozumienia i rozwiązania problemu sprzeciwu wobec zła. Problem ten jest formułowany następująco: ten powinien działać, kto *autentycznie kocha żywioł ducha i miłości* i gdy w jego obecności dokonuje się ich szkalowanie, wypaczanie i gaszenie. Czy jednak posiada kompetencje ten, kto nie lubi osądzać tragedii kochającego? Cóż może powiedzieć człowiek „chłodny” i „letni” temu, kto spalając się zmierzy się z bluźnierstwem? Czyż ma sens czekanie na działanie człowieka obojętnego, jeśli ów zobaczy zgubę tego, wobec czego jest obojętny? Oto dlaczego, gdy duchowy nihilista i człowiek przyjmujący postawę indyferentną stawiają problem sprzeciwiania się złu za pomocą przymusu fizycznego i zapobieżenia, to znoszą go tym samym poprzez postawienie samą formułę problemu, dając jednocześnie pozorne jego rozwiązanie.

Czwartym warunkiem prawidłowego postawienia problemu jest obecność *stosunku woli do procesów zachodzących w świecie* w duszy poszukującej rozwiązania. Praktyczna natura pytania zakłada nie tylko obecność żywej miłości, ale i zdolność *woli do działania*, przy czym do działania nie tylko w granicach konkretnego indywiduum, ale i *poza* nimi – w relacjach z innymi ludźmi, w stosunku do ich złego działania i tego światowego procesu, do którego są włączeni⁵². Oparty na miłości i rozpoznawany przez wolę proces prezentuje się jako postępująca walka w której żywy i zdrowy duch musi stanąć po stronie dobra: musi kochać, decydować, podejmować wysiłek, wspierać jedno, a innemu przeszkadzać. Tak więc jeśli nie wypada pytać, co powinien czynić człowiek obojętny, to zupełnym już absurdem jest postawienie pytania o to, co powinien robić człowiek organicznie bezwolny (jeśli taki

⁵² M.in. dwie zasady podejmowane i formułowane przez Atenagorasa i Tatianososa, w których L. Tolstoj lubi dopatrywać się wyznawców idei „niesprzeciwiania się”: „pogardzaj światem” i „rozmyślaj o śmierci”.

jest możliwy) lub decydujący się na sztuczną bezwolność. Człowiek świadomie powstrzymujący swą wolę przed uczestnictwem w zewnętrznym dla niego świecie albo powstrzymujący ją przed oddziaływaniem na psychiczno-duchowe życie i psycho-fizyczną aktywność innych ludzi, nie ma ani podstaw, ani prawa stawiać i rozwiązywać problemu sprzeciwiania się złu za pomocą przymusu zewnętrznego. Gdyż u samych jego źródeł gasi albo odsuwa w sobie tę duchową zdolność (wolę) i duchowe ukierunkowanie (na cudze chcenie), bowiem tylko one mogą uświadomić ten problem. Nie może go stawiać dlatego, że problem dla niego nie istnieje, nie wypada mu go rozwiązywać dlatego, że dla niego jest on rozstrzygnięty w sensie negatywnym. I wszystko, co może właściwego w tej kwestii powiedzieć, to otwarcie przyznać się do własnej niekompetencji i z góry podjąć decyzję powstrzymywania się przed udziałem w jego dyskusji.

Na koniec, *po piąte*, problem sprzeciwiania się złu za pomocą zewnętrznego przymusu w istocie pojawia się i jest prawidłowo postawiony tylko przy następującym warunku: jeśli wewnętrzny samoprzymus i przymus psychiczny okazują się bezsilne w powstrzymaniu człowieka przed czynieniem zła. Fizyczne oddziaływanie powinno być zbadane *jako konieczne*, tzn. jako praktycznie jedyny w rzeczywistości środek przy danej okoliczności; w innym przypadku postawienie problemu jest pozbawione sensu. Sama istota jego polega na tym, że człowiekowi dane są tylko dwie możliwości, tylko dwa wyjścia: albo pobłażający brak działania, albo sprzeciw fizyczny. W pierwszym przypadku widząc, że przymus psychiczny jest nieskuteczny, i że nikczemność pomimo wszystko zachodzi, on zupełnie zaprzestaje walki i usuwa się („moja chata na uboczu”) albo nadal odwołuje się do tej możliwości, która w sposób oczywisty dla niego skazuje na niepowodzenie. W drugim przypadku człowiek przekracza granice przymusu psychicznego i ukierunkowuje albo ogranicza złą wolę za pomocą oddziaływania na ciało. Jest czymś zrozumiałym, że ten, kto proponuje trzecie wyjście i dopuszcza albo dowodzi w danym przypadku skuteczności samoprzymusu albo przymusu psychicznego, ten nie rozwiązuje problemu, lecz gasi go, nie dowodzi *duchowej niedopuszczalności koniecznego w praktyce przecięcia*, lecz jego praktyczną zbędność i przez to *znosi* problem, omijając go i nie badając.

Właśnie takie są podstawowe warunki prawidłowego postawienia tego problemu: autentyczne dane autentycznego zła, fakt jego pełnego przyjęcia, obecność siły miłości i woli w duszy, która stawia problem, bada i daje odpowiedź i, na koniec, praktyczna konieczność przecięcia. Prawidłowe postawienie problemu jest możliwe tylko wtedy, gdy ten, kto go stawia uzna, że *wszystkie* te warunki są *dane* i jeśli w procesie badawczym potwierdza je dzięki wyteżonej uwadze, nie gubi ich nieumyślnie i nie gasi ich poprzez świadome

odrzućcie lub błędne rozumienie. Brak chociażby tylko jednego z tych warunków czyni problem bezpodstawnym, a jego rozwiązanie pozornym.

„Czy powinienem walczyć ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego, jeśli zło nie istnieje, a to, co złem się wydaje, jest cierpieniem, które ma swój początek w bohaterstwie?”⁵³. Odpowiedź może być tylko jedna: nie, oczywiście nie powinienem. Dlaczego jednak pojawia się ta rzekoma odpowiedź na pytanie, które samo siebie znosi?

„Czy powinienem walczyć ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego, jeśli zła nie dostrzegam i właściwie nie wiem na czym ono polega⁵⁴, czy w ogóle istnieje, a jeśli tak, to czy zachodzi teraz i gdzie właściwie?”. Odpowiedź może być tylko jedna: póki nie dostrzegasz i nie znajdujesz, nie powinienes. Jednak jak wielką cenę ma taka uspokajająca odpowiedź na pytanie postawione przez naiwnego lub ślepego duchem malca?

„Czy powinienem walczyć ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego, jeśli działanie zła niczemu nie szkodzi⁵⁵ lub szkodzi tylko człowiekowi małowartościowemu, niekochanemu, takiemu, który w samej swej istocie nie zasługuje ani na obronę, ani na poparcie i wobec kogo należy odnosić się obojętnie?”. Co do odpowiedzi nie ma wątpliwości: nie, nie powinienem. Jakież jednak może mieć znaczenie ta wykalkulowana prawidłowa odpowiedź na lękliwie wyrzekające się siebie pytanie?

„Czy powinienem walczyć ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego, jeśli wola moja jest martwa wobec wszystkiego, co zewnętrzne i w tej swojej martwocie jest niezmienna, jeśli nie ma ona żadnych celów i zadań poza mną samym oraz moją duszą i do niczego w świecie zewnętrznym nie jest powołana?”. Odpowiedź jest jasna: nie, nie powinienem. Cóż jednak może dać żywemu duchowi ta spętana przez formułę niszczącego siebie pytania dedukcyjna odpowiedź?

„Czy powinienem walczyć ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego, jeśli tak samo intensywne bądź bardziej są: życzliwość, przekonywanie, dowody albo odwoływanie się do wstydu i sumienia?”. Odpowiedź nie ma cienia wątpliwości: oczywiście nie powinienem. Kogóż jednak uspokoi ta sama przez się oczywista odpowiedź, która ignoruje tragiczną głębię przemilczanego dylematu?

Prawidłowe postawienie problemu daje zupełnie inną jego formułę, a mianowicie: jeśli widzę autentyczną nikczemność albo strumień autentycznych nikczemności i nie ma

⁵³ *Круг чтения*, t. III, s. 101-103. Zob.: *Крестник*, t. XI, s. 187; *Царство Божие*, s. 13, 14.

⁵⁴ M.in. polemiczne frazy u Tolstoja o niemożności bezspornego zdefiniowania zła (*Царство Божие*, s. 13, 18; *В чем моя вера*, s. 66-67).

⁵⁵ Myśl tę znajdziemy także u Marka Aureliusza: „Zło, pojęte ogólnie, nie wyrządza zupełnie szkody wszechświatu” (*Rozmyślenia*, ks. 8, ust. 55).

możliwości zatrzymania go za pomocą oddziaływania psychiczno-duchowego, a jestem prawdziwie związany miłością i wolą z fundamentem bożego dobra nie tylko we mnie, lecz i poza mną, to czy powinienem umyć ręce, odejść i pozostawić złoczyńcy wolność bluźnierstwa i siania duchowej zguby, czy też powinienem wtrącić się i przeciąć czynienie zła na drodze sprzeciwu fizycznego, świadomie narażając się na niebezpieczeństwo, cierpienie, śmierć i, być może, nawet na umniejszenie i skażenie mojej indywidualnej pobożności?

IX

O moralności ucieczki

Taka jest właśnie formuła problemu sprzeciwiania się złu w jego najbardziej ostrej, napiętej, tragicznej części, formuła, która podejmuje kwestię dopuszczalności przymusu fizycznego i przecięcia. Od samego początku jest jasne, że takie postawienie problemu nie tylko rzeczywiście różni się od ujęcia, które zostało zaproponowane przez głosicieli „niesprzeciwiania się”, lecz całkowicie je odrzuca. Sformułowany przez nich problem opiera się bowiem na zupełnie niewystarczającym, fałszywym duchowym doświadczeniu, czysto indywidualnym, obiektywnie niesprawdzonym, filozoficznie niedojrzałym. Oni nie badają obiektywnie i autentycznie tego, o czym mówią, z powodu naiwności oddalając się od własnych stanów ducha i nie podejrzewając, że jest to filozoficznie niebezpieczne i niedopuszczalne.

Doświadczenie każdego człowieka jest ograniczone ze względu na posiadane przez niego zdolności, jak i ze względu na pierwotnie dostępne mu treści. Dlatego przed każdym człowiekiem stoi zadanie pielęgnowania, oczyszczania i pogłębiania swoich zdolności oraz sprawdzania przedmiotu, gromadzenia i pogłębiania własnych życiowych doświadczeń; lekceważąc to skazuje siebie na duchowe skarlenie i zubożenie. Jeśli na tym polega powołanie każdego człowieka, to dla *filozofującego* i *nauczającego* pisarza wątplenie w zasadność i słusność własnego duchowego doświadczenia jawi się pierwotnym obowiązkiem, świętym wymogiem, podstawą bycia i twórczości; lekceważąc ten wymóg sam podważa swoje dzieło i przemienia filozoficzne poszukiwania oraz badania w subiektywne zwierzenia, a nauczanie w propagandę własnego indywidualnego trybu życia ze wszystkimi jego niedostatkami i fałszywymi poglądami. Pomimo posiadania wielkiego talentu człowiekowi może podobać się to, co głupie i szkaradne, może dostrzec to, co głębokie, lecz obojętnie przejść obok tego, co święte i boskie; jego aprobata nie świadczy o szlachetności tego, co aprobowane, jego potępienie może być oparte na czysto osobistych odrazach i słabościach albo na panicznych nieuświadomionych unikach (fobiach), jego „przekonanie” może być produktem abstrakcyjnego pomysłu, skłonności do paradoksu,

umysłowej afektacji, nieokiełzanego protestu albo obrazowej stylizacji. I biada, gdy niebezpieczeństwo i niedopuszczalność takiej teorii umyka filozofowi, gdy religijność nie nauczy go pokory umysłu, gdy zacznie chylić czoła przed własnymi słabościami i odrzami! Wtedy cała jego filozofia, w najlepszym wypadku, okaże się udanym opisem siebie samego, jakby autoportretem jego duszy, a jego nauka - nawoływaniem do odtworzenia tego portretu w innych duszach...

Aby nauczania na przykład o relacji „zła” i „miłości” nie wystarczy „przedstawiać sobie” to, co zazwyczaj przy tej okazji przedstawiają sobie filozoficznie niedoświadczeni mieszczanie: „zło” wcale nie jest tym samym, co „mnie *oburza*” albo tym, co „mnie *szczególnie* oburza”, albo „odpłatą za cudzą zapłatę”, albo „pragnieniem, aby zawsze zawałdnąć tym, co się podoba” itd. Jeśli myśliciel poprzestaje na takim lub podobnym rozumowaniu i jeszcze do tego nazywa siebie posiadaczem prawdy ostatecznej, to ma zagwarantowany tragikomiczny rezultat w formie fałszywej teorii. I rzecz nie sprowadza się wcale do błędu w „logicznej definicji”, błędu należy szukać nie tyle w myśleniu, ile w *duchowym doświadczeniu*. Nie każdy człowiek posiada autentyczne doświadczenie autentycznego zła, autentycznej miłości, religijności, woli, cnoty itd. Ogromna większość ludzi nie troszczy się o jego pozyskanie i nie wie jak się je zdobywa. Większość, być może, i nie mogłaby go osiągnąć, jeśli nawet by zechciała i zaczęła się starać... Trudno byłoby wymagać tego od każdego mieszczanina jako takiego. Jednak nauczający filozof, który zadowala się swoimi własnymi, domowo-potocznymi wyobrażeniami, wprowadza duchowość własnej osoby w strukturę wyobrażanych przez siebie uświęconych przedmiotów i świadomie lub nieświadomie usiłuje uprawomocnić, kanonizować dla ludzkości własną niemoc i ślepotę. Jaka szkoda, że w rosyjskiej publicystyce filozoficznej taki sposób „tworzenia” i „nauczania” jest aż nadto rozpowszechniony i nawet wyjątkowo twórczy talent nie zawsze stanowi zabezpieczenie przed tą fałszywą i szkodliwą drogą. Postawienie problemu dopuszczalności walki ze złem za pomocą sprzeciwu fizycznego wymaga od filozofa przede wszystkim obecności autentycznego duchowego doświadczenia w postrzeganiu i przeżywaniu *zła, miłości oraz woli* i jeszcze *moralności oraz religijności*. Cały problem polega bowiem na tym, że *moralna i szlachetna* dusza szuka w swojej *miłości, religijnie słusznej, wolitywnej* riposty na intensywny napór *zewnętrznego zła*. Wyjaśniać ten problem w inny sposób, znaczy omijać go albo zdejmować z dyskusji.

I oto L. N. Tołstoj i jego naśladowcy starają się przede wszystkim obejść ten problem albo zdjąć go z dyskusji. Pod pozorem jego rozwiązania cały czas dążą do pokazania poszukującej duszy, że takiego problemu zupełnie nie ma, albowiem po pierwsze: żadnego

tak straszne zło nie istnieje⁵⁶, lecz tylko nieszkodliwe dla cudzego ducha⁵⁷ zbłądzenia i pomyłki⁵⁸, słabości⁵⁹, namiętności⁶⁰, grzechy i upadki⁶¹, cierpienia⁶² i nieszczęścia⁶³; po drugie: jeśli zło ujawniłoby się w innych ludziach, to należy odwrócić się i nie zwracać na nie uwagi⁶⁴, nie sądzić i nie potępiać⁶⁵, wtedy po prostu go nie będzie; po trzecie: człowiekowi, który kocha problem ten nawet do głowy nie przyjdzie, albowiem kochać znaczy litować się nad człowiekiem, nie przysparzać mu zmartwień i nakłaniać go do tego, aby też kochał, a w ostateczności nie przeszkadzać mu, tak więc miłość wyklucza nawet „możliwość pomyślenia” o fizycznym sprzeciwie⁶⁶; po czwarte: problem ten jest pozorny, dlatego że człowiek moralny troszczy się o doskonalenie siebie⁶⁷ i pozostawia innym swobodę autonomii, odciągając od nich swoją wolę i upatrując we wszystkim, co zachodzi „wolę Boga”⁶⁸; i na koniec, po piąte: jeśli jednak człowiek moralny walczy z zewnętrznym złem, to *zawsze* jednak istnieją inne, lepsze i skuteczniejsze środki i granice⁶⁹. Oznacza to, że sama istota zła i stosunek do niego, sama istota miłości i moralności, woli i jej ukierunkowania, sama podstawa natury religijności i nawet układ ludzkich relacji oraz konfliktów od początku do końca wyjaśniane są w taki sposób, że problem okazuje się pominięty albo zdjęty z dyskusji. Jego dramatyczny aspekt ginie w sentymentalnej ideologii, tragiczna głębia jego zostaje przemilczana, człowiek cnotliwy upaja się własną „miłością”, a rozpusta bez przeszkód roztacza swoją złą wolę w świecie.

W ten sposób hrabia L. N. Tołstoj i zwolennicy jego poglądów, akceptując własną ucieczkę od tego problemu, podają ją za jego rozwiązanie. Trudno znaleźć w ich pismach jakiegokolwiek sąd dotyczący kwestii sprzeciwiania się złu siłą, który nie obnażałby wadliwości ich duchowego doświadczenia i ich dążeń do uchylenia się przed pytaniem i odpowiedzią. I jeśli uważniej przyjrzeć się tej ucieczce filozofa od rozwiązania problemu, to nieuchronnie wyjdą na jaw te głębokie podstawy jego światopoglądu i odczuwania, które warunkują ten

⁵⁶ Л. Толстой, *Закон насилия*, s. 129, 138, 139; *Круг чтения*, t. III, s. 101-103.

⁵⁷ *Закон насилия*, s. 1-3.

⁵⁸ *Круг чтения*, t. III, s. 629-634.

⁵⁹ Zob. *Стыдно*, t. XI, s. 629-634.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ *Круг чтения*, t. III, s. 14.

⁶² Tamże, s. 103.

⁶³ *Закон насилия*, s. 3.

⁶⁴ *Круг чтения*, t. I, s. 15; t. III, s. 14.

⁶⁵ Zob. *Круг чтения*, t. I, s. 68; t. III, s. 13, 14, 220.

⁶⁶ Dosłownie: „prawdziwa miłość... wyklucza możliwość pomyślenia o jakiegokolwiek przemocy” [*истинная любовь... исключает возможность мысли о каком бы то ни было насилии*] (*Закон насилия*, s. 173).

⁶⁷ *Круг чтения*, t. II, s. 261.

⁶⁸ Zob.: *Закон насилия*, s. 53, 110; *Круг чтения*, t. III, s. 14.

⁶⁹ Zob.: *Закон насилия*, s. 1-2, 53, 152; *Круг чтения*, t. II, s. 18-21 i inne.

typowy dla jego publicystyki błąd. W tym miejscu wystarczy jedynie wspomnieć te podstawy, tylko je pokazać, aby naświetlić ich źródła.

W centrum wszystkich „filozoficznych” poszukiwań L. N. Tołstoja leży kwestia moralnej doskonałości człowieka; od rozwiązania tego problemu zależy wszystko i wszystko pozostałe on warunkuje; właśnie w jego rozwiązaniu niknie pojawiający się strach przed śmiercią, właśnie doświadczenie moralnej doskonałości odkryło przed nim zarówno sens całego życia, jak i możliwość wypełnienia przerażającej pustki po Bogu, która we współczesnych czasach powstała w duszy. Mówiąc dobitniej, cały światopogląd L. N. Tołstoja został przez niego wyhodowany na *doświadczeniu moralnym*, które wzniosło się ponad wszystko, wszystko osądziło i potępiło, wszystko zamieniło i wyrugowało: doświadczenie religijne, pragnienie wiedzy, siłę kreatywnego prawnego punktu widzenia indywiduum, świadomość prawną, miłość do ojczyzny...⁷⁰ Moralność stała się wyższą, samowystarczającą i jedyną cennieścią, wobec której wszystko pozostałe straciło wartość⁷¹. Cała jego teoria jest niczym innym jak *moralnością* i w tym wszystko jest już założone, a to warunkuje wszystko pozostałe.

Moralność Tołstoja jako pogląd filozoficzny ma dwa źródła; pierwszym jest żywe *uczucie żałośliwego współczucia* noszącego u niego miano „miłości” oraz „sumienia”; drugim, doktrynerski rozsądek noszący u niego miano „roзумu”. Te dwie siły występują u niego osobno i samoistnie, nie wchodząc w żadne wyższe, korygujące i pogłębiające zestawienia i bynajmniej nie łączą się ze sobą: współczucie dostarcza jego teorii bezpośredniego *materiału*, rozum *formalnie* teoretyzuje i rozwija ten materiał w światopoglądową doktrynę. Każdy inny materiał, niezależnie od jego pochodzenia, jest

⁷⁰ M.in. cała teoria o wzajemnych relacjach „prawdy”, „piękna” i „dobra”. *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 330-331, 454. „Prawda” i „piękno” określane są subiektywistycznie i realistycznie i poznawane są tylko za pomocą „narzędzi postrzegania dobra”. W artykule *Что такое искусство?* wprost się wyjaśnia: „Religijna świadomość naszego czasu w najbardziej ogólnym jej rozumieniu jest świadomością tego, że nasze dobro materialne, duchowe, jednostkowe, ogólne, czasowe, wieczne zawiera się w braterskim życiu wszystkich ludzi, w naszym jednoczeniu się ze sobą na mocy miłości” [*Религиозное сознание нашего времени в самом общем практическом приложении его есть сознание того, что наше благо, и материальное, и духовное, и отдельное, и общее, и временное, и вечное заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой*] (t. XIII, s. 417). I dalej: „Na podstawie tej świadomości powinniśmy oceniać wszystkie zjawiska naszego życia i między nimi także naszą sztukę, wyodrębniając z całego jej obszaru to, co wyraża uczucia wypływające z tej religijnej świadomości” [*На основании этого сознания мы и должны расценивать все явления нашей жизни и между ними и наше искусство, выделяя из всей его области то, которое передает чувства, вытекающие из этого религиозного сознания*] (s. 417-418).

⁷¹ „Wyjaśnienie prawa moralnego jest nie tylko główną, ale i jedyną sprawą całej ludzkości” [*Уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества*]. Zob. *Так что же нам делать*, t. XI, s. 284; *Часовщик*, t. XI, s. 615-616. Oraz słowa: „istnieje w naszym świecie wyższe, dostępne ludziom dobro życia osiągnięte dzięki jednoczeniu się ich między sobą” [*высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой*] (*Что такое искусство?*, t. XIII, s. 442).

oceniany jako wątpliwy i fałszywy, każde odstępstwo od racjonalnego, dedukcyjnego wynikania ocenia się jako nierzetelny fortel albo sofizmat⁷². Cały jego światopogląd może być sprowadzony do tezy: „należy kochać (litować się), uczyć się tego, ze względu na ten cel hamować się i trudzić, w tym znajdować szczęśliwość, wszystko pozostałe odrzucić”⁷³. A cała jego teoria jest wyrozumowanym rozwinięciem tej tezy.

Właśnie forma wyrozumowanej moralności nadaje jego teorii charakter *rozdarłej uczuciowości*, stale pamiętającej o swoim grzechu i przeciwstawiającej „siebie” „swojej złej żądzy”⁷⁴. Moralista zawsze jest wewnętrznie rozdarty, jest załęczony własną grzesznością, nieustannie wątpi i ogląda się na nią, pedantycznie śledzi, osądza, zastrasza i sam zostaje przez nią zastraszony, zawsze gotowy do samoprzymusu i *niezdolny do całkowitego*, silnego, bohaterskiego *zrywu*. A przecież to zaangażowanie właśnie i ten zryw bywają niezbędne do zewnętrznego zapobieżenia złu.

Kontynuując: forma racjonalnej moralności nadaje jego teorii cechę *równającej wszystko srogości*, która przypisuje pełnię tylko nieosiągalnemu ideałowi⁷⁵; tylko jedna linia (jedno kryterium!) i przy tym *prosta* linia (żadnych odstępstw!). Dla rozumu wszystko jest jasne i proste, on nie widzi złożoności wewnętrznego i zewnętrznego życia, nie zna tragicznych sprzeczności, jego rzeczą jest sprowadzenie złożoności do jasności, a sprowadzenie jasności do jedności systemowej. Jest ślepy na realność i ma do czynienia tylko z abstrakcyjnymi pojęciami. Moralności dostarcza tylko jednego kryterium, schematu, szablonu, sztamper i ocenia to, co się temu poddaje. Jest rygorystą, ciągnie go do ogólnie potwierdzonych i ogólnie zanegowanych sądów: wszystko jest albo „a”, albo „nie a”, każde „a” jest akceptowane, każde „nie a” odrzucane, a wszystko pozostałe wywołuje gniew jako wynalazek „egoizmu” oraz „braku sumienia”. Stąd wynika niezdolność rozumu do dostrzeżenia złożoności i głębi sytuacji oraz życiowych relacji i stąd też bierze się jego

⁷² M.in.: „Nie zląkłem się wniosków rozumu” [*Я не заробел перед выводами разума*] (*О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 385). „Przeraziłem się własnych wniosków, nie chciałem im wierzyć, ale nie wierzyć im nie można było” [*Я ужасался своим выводам, хотел не верить им, но не верить нельзя было*] (*Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 441); m.in. także: „nasza rozumna świadomość” [*наше разумное сознание*] (*Царство Божие*, s. 137).

⁷³ „Miłość jest jedyną rozumną aktywnością człowieka” [*Любовь есть единственная разумная деятельность человека*] (*О жизни*, t. XI, s. 417).

⁷⁴ Zazwyczaj u Tolstoja przeciwstawia się „racjonalne ja”, „człowiek duchowy” – „żywemu ja”, „żywemu człowiekowi”, „żywej indywidualności”, która dla własnego dobra gotowa jest złożyć w ofierze „dobra tego świata”. Zob. np.: *О жизни*, t. XI, s. 415-430; *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 433-444; *Воскресение*, t. XIV, s. 63; *Страх смерти*, t. XI, s. 443.

⁷⁵ Zob. *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 437. A także następujące fragmenty: „a ideał jest tylko wówczas ideałem, gdy urzeczywistnienie jego możliwe jest tylko w idei” [*а идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее*] (tamże, s. 438); „wskazanie nieosiągalnej doskonałości” [*указание не достижимого совершенства*] (tamże, s. 439); „obniżyć wymagania ideału, znaczy... zniszczyć sam ideał” [*сустить требования идеала значит... уничтожить самый идеал*] (*Царство Божие*, s. 37).

niezdolność do rozstrzygnięcia problemu celowości życia; problemy te *przemieniają się* u niego w pytania o moralną zasadność. Jednocześnie jednak dostrzeganie *złożoności* i *racjonalności życiowych relacji* bywają konieczne do fizycznego sprzeciwienia się złu.

Następnie: forma racjonalnej moralności nadaje teorii Tolstoja cechę swego rodzaju *egocentryzmu* i *subiektywizmu*. Zastraszony przez swoje grzeszne pragnienia oraz przez konieczność postawienia ich przed sądem jedyne prostego kryterium, moralista zaczyna badać „zło” własnej duszy jako właściwe, główne i jedyne zło, a swoją wewnętrzną moralną walkę jako centralne wydarzenie świata. Moralista nigdy nie naucza o „dobru” i „złu”, lecz o *indywidualnej dobroci* i *indywidualnej wadliwości*, jest zajęty atomem, człowieczym indywiduum, a perspektywa jego uwagi jest ograniczona: moralista jest odwrócony zazwyczaj od wszystkiego, prócz bezpośrednio danego mu stanu własnej duszy. Wyjaśnia się to w ten sposób, że moralność, choć jest konieczna w ogóle, to także jako pierwotne, niższe stadium wstępowania ku moralnej doskonałości. W tym początkowym stadium instynktowny impuls samolubstwa, który charakteryzuje dążące do zachowania życia indywiduum, nie jest jeszcze przewyżniony; ukierunkowanie (intencja) indywidualnej woli i uwagi, już odnowione, należą do stadium duchowego, albowiem człowiek poszukuje pewnej obiektywnie obowiązującej *doskonałości*, ale przedmiotowy zakres uwagi wyznaczają granice indywiduum, a uprzedni instynktowny „egoizm” ustępuje miejsca „moralnemu egocentryzmowi”. Moralista jest istotą zamykającą się w sobie (introwertyczną) oraz skoncentrowaną na *swoich* stanach i przeżyciach, skłonnościach i zasługach. Ważniejsze i cenniejsze dla niego jest powstrzymanie się od jakiegokolwiek szkodliwego postępu, niż angażowanie całej życiowej energii w powszechne - cerkiewne, narodowe lub społeczne życie. To skoncentrowanie uwagi na własnym wnętrzu (z punktu widzenia moralisty) bywa u niego nierzadko tak intensywne, że faktycznie wierzy on w realność swojego nastroju i *niedowierza* realności *cudzych* stanów ducha oraz *cudzych* zewnętrznych aktów⁷⁶. Stale bada własną duszę i skrupulatnie dąży do właściwej wiedzy

⁷⁶ „Życiem jest tylko tym, co sobie uświadamiam” [*Жизнь есть только то, что я сознаю в себе*] (*Разные мысли*, t. XIII, s. 522); „prawdziwa wiedza człowieka kończy się na poznaniu własnego indywidualnego zwierzęcia. To swoje zwierzę... człowiek zna doskonale, w odróżnieniu od wiedzy o wszystkim tym, co nie jest jego osobą” [*истинное знание человека кончается познанием своей личности своего животного. Это свое животное... человек знает совершенно, особенно от знания всего того, что не есть его личность*], „Wszystko, co znajduje się poza własnym »ja«, jest człowiekowi nieznane, lecz może tylko obserwować i określać dzięki zewnętrznemu, umownemu obrazowi” [*Все, что находится вне этого своего я, человек не знает, но может только наблюдать и определять внешним, условным образом*], o innych ludziach człowiek ma „jakieś zewnętrzne przedstawienie, ale ich nie zna” [*некоторое внешнее представление но не знает их*] (tamże, t. XIII, s. 525); „w pełni znamy tylko nasze życie, nasze dążenie do dobra i rozum, który wskazuje nam to dobro” [*вполне знаем мы только нашу жизнь, наше стремление к благу и разум*,

oraz słusznym sądom o niej, nie uczy się prawidłowo postrzegać *cudze nastroje* i nawyka do uważania innych dusz za ciemną, niewiadomą, poza doświadczalną sferę, której ani on, ani nikt inny „nie ma prawa osądzać”. Praca, która jest dla każdego człowieka obowiązkiem, a która polega na wewnętrznym samodoskonaleniu, stopniowo nabiera w jego życiu szczególnie przytłaczającego wymiaru, dochodzącego niekiedy do moralnej podejrzliwości i nieufności; człowiek staje się jeńcem, niewolnikiem cnotliwej poprawności i jeśli przy tym ocenia wszystkie pozostałe duchowe wymiary i wznoszące drogi, to życie jego nabiera odcieni siejącego spustoszenia pedantyzmu.

Jest czymś zrozumiałym, że dla takiego człowieka istotne jest nawoływanie do moralnego samodoskonalenia i postrzeganie go jako duchowego panaceum, a nieistotne staje się doświadczanie innych i walka z powszechnie obiektywizującym się złem. W sytuacji tragedii rodzinnej, narodowej, ogólnoludzkiej, wywołanej przez eksplozję zła, będzie on, według powyższego, trwożliwie oglądać się na swoją wewnętrzną moralną nieomyślność i świątobliwość oraz nakłaniać innych do takiego właśnie „nie sprzeciwiania się”, wspominając tych, którzy w epoce dżumy pozwalali zarazie rozprzestrzeniać się i troszczyli się tylko o to, aby samemu się nie zarazić.

Podsumowując: taki sposób postawienia problemu prowadzi do tego, że w teorii Tolstoja moralny stan ducha okazuje się *wyższym, samoistnym celem*, głównym i jedynym godnym momentem ludzkich wysiłków oraz dążeń. Jeśli dla człowieka religijnego „moralność” jest warunkiem albo etapem drogi do widzenia Boga i upodobnienia się do Niego, jeśli dla uczonego „moralność” jest egzystencjalnym minimum prawdziwego poznania, jeśli dla polityka-patrioty „moralność” jest jakością duszy dojrzałej do służby w sprawowaniu władzy, to w tym wypadku „moralność” jest czymś najpośledniejszym i niczym więcej, niż służebną samowartością. Człowiek, który ją osiągnął, posiadał coś ostatecznego i absolutnego, to na czym polega sens ludzkiego życia i czego nie można poświęcić, albowiem jest czymś więcej niż wszystko inne i nie ma niczego ponad tym. Wszystko podporządkowane jest moralności, wszystko oceniane jest według jej kryterium, jest ona wszystkiego celem, wszystko inne jest dla niej środkiem. Wszystko można oraz trzeba za nią i ze względu na nią oddać, lecz poświęcenie jej, choćby częściowe, choćby chwilowe, jest pozbawione sensu, czymś sprzecznym z istnieniem, bluźnierstwem. Skąpy rycerz zdobył swój skarb i sprawuje władzę nad światami, i nie może oddać go za nic innego, dopóki nie przestanie być skąpym rycerzem...

указывающий нам на это благо] (tamże, s. 527); „powinniśmy znać i znamy tylko siebie” [нужно нам знать и мы знаем только себя] (tamże, s. 529).

Właśnie dlatego moralista tego rodzaju, jeśli tylko jest konsekwentny, nieuchronnie będzie skazany w życiu na sytuacje potworne. Cóż jednak będzie miał do powiedzenia sobie i Bogu, jeśli będąc świadkiem dokonywanego przez zwierzęcy tłum gwałtu na malcu, dysponując bronią, zdecyduje się uspokoić złoczyńców, odwołując się do ich oczywistości i miłości, a potem pozwoli nikczemności się dokonać? Będzie żyć ze świadomością moralnego braku wyrzutów? Czy ze względu na to dopuści „wyjątek”? Lecz w imię czego? W imię czego poświęci własną świętoszkowatość i popełni, urzeczywistni „zło”, sprzeciwiwszy się mu „przemocą”? Jeśli doskonałość jest mu dostępna i przez niego wyznawana, to należy ją formułować... A jeśli zostanie sformułowana, cóż więc zostanie po całej przesławnej doktrynie „niesprzeciwiania się”?

X

O sentymentalności i przyjemności

Jeszcze głębsze i bardziej wyraźne związki łączą doktrynę „niesprzeciwiania się” ze *znaczeniowymi* źródłami całej teorii. Idea „miłości”, podjęta i wyniesiona na wyżyny przez L. N. Tolstoja, wprowadza we wszystkie jego założenia i wnioski treści, które przesądzą o błędności prawie wszystkich problemów i ich rozstrzygnięć.

Wysławiana przez jego teorię „miłość” jest w swej istocie uczuciem *żałośliwego współuczucia*, które może odnosić się do jakiegokolwiek jednego konkretnego istnienia, ale może ogarniać duszę oraz bezwzględnie ją pogrążyć w stanie bezprzedmiotowej tkliwości i wzruszenia. Właśnie takie uczucie, zakorzeniając się w duszy, zagarniając jej najgłębszą wrażliwość i wyznaczając kierunek oraz rytm jej życia, niesie cały rząd niebezpieczeństw i pokus.

Tak więc przede wszystkim uczucie to samo z siebie daje duszy taką *rozkosz*, o której pełni i możliwej intensywności wiedzą tylko ci, którzy ją przeżyli⁷⁷. Badać je, jest dobrem, wcale nie w tym tylko znaczeniu, że jest ono moralnie *cenne* i dlatego *należy* je badać, lecz także i w tym, że samo w sobie daje duszy wielkie zadowolenie, dając rozkosz i nasycając słodyczą. W tym stanie dusza przeżywa siebie jako jedyną tak cnotliwą, pełną i otwartą; wszystko w niej jakby przelewa się i płynie, gra i migocze, śpiewa i jaśnieje, w sobie samej znajduje źródło oraz szczęście, które nie potrzebują już niczego innego; źródło, którego nie może odebrać cudza samowola, a w porównaniu z którym inne wydają się być ubogie, słabe i niepewne. Właśnie ta bezpośrednia dostępność źródła rozkoszy, jego samowystarczalny

⁷⁷ L. Tolstoj obstaje przy szczęśliwości ludzi cnotliwych, która jest możliwa w ziemskim życiu i zgodnie z tym twierdzeniem wyklada też naukę Chrystusa (zob. *В чем счастье*, t. XI, s. 201-203). Okazuje się, że nauka Chrystusa jest odmianą moralności hedonistycznej: „Chrystus naucza właśnie po to, abyśmy wiedzieli jak uchronić się przed naszymi nieszczęściami i żyć szczęśliwie” [*Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо*] (tamże, s. 203); jeszcze bardziej płasko brzmi inna formuła: „Chrystus naucza ludzi jak nie popełniać głupstw” [*Христос учит людей не делать глупостей*] (tamże, s. 210). Zob. także: *В чем моя вера*, s. 193; *Так что же нам делать*, t. XI, s. 300. O „pełnym zadowoleniu” [*полном удовлетворении*] (*О жизни*, t. XI, s. 428); „miłość to życie przyjemne i nieskończone” [*любовь - жизнь блаженная и бесконечная*] (tamże); „to, co czyni ludzkie życie dobrym i szczęśliwym” [*то, что делает жизнь человеческую доброй и счастливой*] (*Предисловие к статье Карпенкера*, t. XII, s. 484).

charakter, intensywność wywołanego przez nie zadowolenia, a szczególnie zdolność jego do współgrania i śpiewu w bezprzedmiotowej tkliwości⁷⁸, mogą niezauważalnie przyuczyć duszę do duchowo nieuzasadnionego i mało wartościowego sprawiania sobie przyjemności, do koncentrowania się na dążeniu do przyjemności i jej zdobywaniu. To „dobro” może przykuwać do siebie duszę nie tyle dzięki sile własnej duchowej wyższości i doskonałości, lecz dzięki własnej, sprawiającej przyjemność cnotliwości⁷⁹. Może to doprowadzić do ochłodzenia i instynktownego odwrócenia się od wszystkiego, co tym dobrem nie jest albo do niego nie prowadzi. Może zrodzić teorię i praktykę moralnej przyjemności („hedonizmu”), która również zatruwa siłę *oczywistości*, *światopogląd* i fundamenty osobowego *charakteru*.

Moralny hedonista⁸⁰ instynktownie łączy do wszystkiego, co wywołuje w nim stan błogiej tkliwości i dlatego więc instynktownie odwraca się od wszystkiego, co grozi zakłóceniem, przerwaniem i ugaszeniem tego stanu. Jego duchowe oko zaczyna szukać we wszystkim tego, co wzruszające i szybko otwiera się lub zamyka, jeżeli tylko w polu jego widzenia pojawia się cokolwiek oburzającego lub ohydneho. Irytacja, zawziętość, złość, które ciążą mu w nim samym oraz w innych, jako uczucia odwrotne do poszukiwanej błogości, jako te, które podważają jego własną błogą równowagę i samopoczucie; dlatego też, jakby za sprawą instynktu samozachowawczego uczy siebie odwracać się od zła i oddawać własnej wewnętrznej błogości. Stopniowo jego duchowe oko przysposabia się i uczy widzieć we wszystkim to, co „wzruszające” i *nie* zauważać tego, co jest autentycznie odrażające. Ciężące, męczące, wyczerpujące duszę doświadczenie autentycznego *zła* jest przez moralnego hedonistę całkowicie odsuwane i negowane, on nie chce tego doświadczenia, nie pozwala zaistnieć mu w swojej duszy i w następstwie tego stopniowo zaczyna w ogóle „nie wierzyć w zło” i w możliwość jego istnienia. Uświadomiwszy sobie to

⁷⁸ Zob. *О жизни*, t. XI, s. 429; gdzie drobniaczko opisuje się „przyjemne uczucie tkliwości, za sprawą którego pragnie się kochać wszystkich” [*блаженное чувство умиления при котором хочется любить всех*] i „aby samemu czynić tak, aby wszystkim było dobrze” [*чтобы самому сделать так, чтобы всем было хорошо*]. „To oto jest i tym jednym jest miłość, na której polega życie człowieka” [*Это – то и есть и это одно есть та любовь в которой жизнь человека*]; „współczucie i tkliwość [...] wobec wszystkich ludzi” [*жалость и умиление (...) ко всем людям*] (zob. *Воскресение*, t. XIV, s. 416-417 i inne).

⁷⁹ Szczególnie, jeśli podążać za regułą Tolstoja: „Nie rozprawiać o tym [...] nie ma jakiejś lepszej miłości niż ta, która stawia wymagania” [*Не рассуждать о том (...) нет ли какой еще лучшей любви чем та которая заявляет требования*] (*О жизни*, t. XI, s. 428). Być może rzeczywiście „tylko taka miłość daje pełne zadowolenie” [*только такая любовь дает полное удовлетворение*] (tamże, s. 428); ale za to z pewnością prowadzi ona człowieka do duchowej ślepoty.

⁸⁰ Od greckiego słowa „hedone” (zadowolenie, przyjemność) pochodzą terminy „hedonizm” i „hedonista” które charakteryzują pogląd i człowieka, upatrujących w przyjemności wyższy cel ludzkiego życia. Tolstoj, z wiadomych względów, nie zauważał własnego hedonizmu i właśnie to wyjaśnia kłótnię, którą rzuca na Schopenhauera, epikurejczyków, utilitarystów i mahomatyzm za ich „hedonizm” (Zob. m.in. *Религия и нравственность*, t. XIII, s. 205, 208). Byłoby zresztą w ogóle dużym nieporozumieniem, jeśli ktokolwiek zechciałby szukać u Tolstoja surowej konsekwencji i systematycznej filozoficznej refleksji.

postrzeżenie, formułuje je jako regułę zalecającą odwracanie się od zła, nie zauważanie go, zapominanie o nim⁸¹. I zgodnie z tym prawem wszystko, co przez niego aprobowane zaczyna być systematycznie cedzone, przeinterpretowane, skażone. Moralny hedonista *nie widzi* tego, co jest mu dane realnie i widzi *nie* to, co autentycznie jest. Nie ceni w doświadczeniu obiektywnej wierności i dokładności, lecz zgodność ze swoim subiektywnym nastrojem i wyrastającymi z niego fantazjami. Uczy się fantazjować w doświadczeniu i badać swoje fantazje jako realność⁸²; jego światopogląd przybiera cechy *idyllicznej antyprzedmiotowości*. Jest czymś zrozumiałym, jak bardzo wszystko to wpływa na jego życiową mądrość, szczególnie, gdy porusza problem sprzeciwienia się „złu” „przemocą”... Tylko w wyniku nieporozumienia można widzieć w nim nauczyciela i przewodnika.

Jest także czymś zrozumiałym, że moralny hedonizm szkodzi nie tylko oczywistości, ale i *charakterowi człowieka*. Stan wzruszenia i rozpląnięcia nie tylko nie angażuje *woli*, lecz odrzuca ją jako zasadę z jednej strony niepotrzebną, a z drugiej strony jako źródło ucisku i skrępowania, które przeszkadzają rozpuszczeniu i płynności. Wola nie rozpuszcza duszy, lecz scala i koncentruje, nie pograża jej w nieokreśloności, bezgranicznym nurcie, lecz tworzy granicę i formę, nie jest bezprzedmiotowa, lecz określająca i określona, nie może mówić wszystkiemu z błogością przyjmowanego, „tak”, lecz wymaga także twardej zasady negacji. Dlatego hedonistyczne wzruszenie, które ogarnia duszę i włada jej centrum wciąga ją w jakąś *bezwolność*, wyrażającą się to w *obojętności*, to w prostej *wrogości* wobec wszystkich porywów i zadań woli. Wyznawana i głoszona przez tkliwych moralistów „miłość” okazuje się stanem *bezwolnym* lub „wolitywnie biernym”: ta „miłość” nie wzmacnia charakteru dzięki koncentracji sił i wykuwaniu duchowego centrum osoby, lecz stopniowo ją osłabia, nie formuje indywidualnego ducha, lecz dostarcza duszy przyjemności w bezgraniczności i nieokreśloności, odciąga od niezłomnej negacji i skłania do wszystko aprobującej i wszystko godzącej neutralności. Ta *bezwolna miłość* nie jest już *aktywnym uczuciem*, albowiem uczucie nie jest wrogiem woli, lecz potrzebuje jej i poszukuje zbliżenia do niej, nie jest to także *pasyny afekt*, albowiem afekt w swej istocie nie może być bezprzedmiotowy, podobnie do tego, jak rana nie jest możliwa bez zadającej ją strzały. Bezwolna miłość hedonistycznego moralisty bardziej jest już „*nastrojem*”, łatwo godzącym się na bezwolność i bezprzedmiotowość. Jako bezwolny nastrój miłość ta jest *sentymentalna*, a jako bezprzedmiotowy nastrój miłość ta jest *bezczelowa* - nie niesie w sobie ani duchowej

⁸¹ Zob. *Круг чтения*, t. I, s. 15.

⁸² Zob. o pokojowym, nieopartym na zniewoleniu życiu między zwierzętami (*Закон насилия*, s. 129) oraz „rozprawę” księcia P. Kropotkina „o wzajemnej pomocy między ludźmi i zwierzętami” [*о взаимопомощи среди людей и животных*].

powinności, ani duchowej *odpowiedzialności*. Jest to odczuwanie sycące się samym sobą, nie etap, lecz cel; jest to słodka wartość sama w sobie albo rozkosz jako czysta wartość i kto przeżywa ją, i nie pozwala niczemu zewnętrznemu jej przerwać, ten jawi się jako *prawy*. Czyż taki bezwolny i sentymentalny charakter, świadomie uzasadniający swoją prawość jako jedyną i wzorcową dla wszystkich ludzi, może postawić i rozwiązać heroiczny problem sprzeciwiania się złu? I czyż nie jest jasne, że „rozwiązując” ów problem prędzej stworzy pokusę dla dusz bezwolnych i wyczerpanych, niż umocni i obdarzy mądrością człowieka idącego słuszną drogą?

Kontynuując: nie bez powodu mówi się, że już na pierwszy rzut oka „miłość” ta nie tylko nie zbliża człowieka „kochającego” do innych ludzi i nie wprowadza go w jedyny, żywy system łączności, solidarności i wspólnoty⁸³, lecz przeciwnie, odciąga go od nich, przeciwstawia go i umacnia to przeciwieństwo za pomocą osobiwej, filozoficznie „uzasadnionej”, praktycznej obojętności wobec ich losu. Tę osobliwość wyjaśnia z jednej strony moralistyczne podejście do „miłości”, z drugiej strony wywołujące wzruszenie działanie.

Moralność wymaga od człowieka współczucia, *zmusza* do niego, *gani* za jego brak. Przy pomocy tego koncentruje uwagę człowieka na *sobie samym* przyuczając go do swoistego, niekiedy nieskrępowanie wyrafinowanego egocentryzmu⁸⁴: moralista interesuje się głównie (niekiedy wyłącznie) tym, co *sam* bada i czego *sam nie* bada, i ganiąc siebie stara się wprowadzić do struktury *swojego osobowego* życia nowe, moralnie cenne przeżycia. I jeśli to mu się udaje i zaczyna badać oraz przeżywać słodycz sentymentalnych nastrojów, powstały w nim egocentryzm nie tylko nie słabnie i nie ginie, lecz umacnia się i utrwala w odczuwającej przyjemności duszy. Oto dłaczego dla sentymentalnego moralisty istotny w jego nastrojach nie jest przez niego „kochany” zewnętrzny przedmiot, lecz on sam - podmiot „kochający”. Ważne jest, abym „*ja* współczuł” i to jest moralnie ważniejsze, cenniejsze i psychicznie bardziej realne, niż stan tego, do czego mam stosunek współczujący. Konieczne jest, abym „*litował się w rozrzewnieniu*”, wtedy będę się rozkoszował, a w wyniku

⁸³Nawet w rządzeniu: „powinienem jak tylko można najmniej korzystać z pracy innych ludzi i jak najwięcej pracować samemu” [я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать] (Так что же нам делать, t. XI, s. 301).

⁸⁴Godne uwagi jest to, że ten naiwny egocentryzm występuje w odniesieniu do państwa. M.in. cały system argumentów w Царствие Божием: „państwo więcej nie jest *mi* potrzebne” [мне не нужно более государство]; „nie jest *mi* potrzebne oddzielenie siebie od innych narodów” [мне не нужно отделение себя от других народов]; „nie są *mi* potrzebne wszystkie te rządowe instytucje” [мне не нужны все те правительственные учреждения]; „nie są *mi* potrzebne ani rządy, ani sądy” [мне не нужны ни управления, ни суды] (tamże, s. 88). Kursywa wszędzie należy do Tolstoja.

utożsamienia się z powstałą we mnie przyjemnością los obiektu mojej litości zdecydowanie odchodzi na plan drugi. Rzecz nie polega na tym, że ktoś cierpi; cierpienia nawet służą⁸⁵ ludziom. Rzecz nie polega też na tym, aby w zewnętrznych relacjach i sprawach ludzi coś zachodziło albo coś nie zachodziło, bo to nie leży w ludzkiej mocy, lecz w Bożej woli⁸⁶. Rzecz nie zależy w ogóle od „konsekwencji” postępku, wyobrażenia o nich zupełnie nie powinny mieć znaczenia w motywach i zamiarach człowieka tak dalece, że postępek wprost jawi się tym bardziej moralnie doskonały, im mniej człowiek, który go popełnił myślał o jego konsekwencjach⁸⁷. Cała rzecz w tym, abym wewnętrznie wypełniał „wolę Bożą”, tj. „kochał”, a wszystko pozostałe nie leży w mojej mocy i dlatego nie określa moich zadań.

Oto dlaczego „miłość” moralisty sentymentalnego nie wyprowadza jego duszy poza samą siebie i nie uwalnia od własnych obciążeń i ograniczeń, lecz przeciwnie, umacnia je. Człowiek sentymentalny nie pogrąża się w tym, co kocha i nie utożsamia się z tym, co kochane; nie zapomina o sobie. Dlatego nie buduje przedmiotu miłości, nie tworzy go, albowiem niezbędne do tego jest przeniesienie docelowego centrum swojego życia z siebie na niego. Tym charakteryzuje się egoistycznie skoncentrowany moralista, a w konsekwencji jego „miłość” okazuje się *praktycznie martwa*! Głosi ją i nawołuje do niej, lecz to, co głosi jest zjawiskiem wewnętrznej gmatwaniny i braku skuteczności w praktyce. Jest to „miłość” bezprzedmiotowo ekstensywna i społecznie ospała, obojętna wobec konsekwencji własnych czynów i dobra społecznego. Jej hasło wyraża się w słowach: *innych pozostaw samych sobie, a samemu żyj życiem dobrym*⁸⁸. Podmiot kochający okazuje się nieporównanie ważniejszy od przedmiotu miłości i jest czymś zrozumiałym, że w momencie, gdy sentymentalna dusza musi wybierać między jednym a drugim, pozostając wierna swojej naturze i swoim pryncypiom, wybiera podmiot i jego drogocenną moralną prawość.

Znaczy to, że moralista sentymentalny odrzuca wszelkie poświęcenie albo zupełnie nie jest do niego zdolny. Bywają takie jaskrawe przypadki, gdy wprost radzi, aby „postawić siebie w sytuacji tego, kto zabija” albo poświęcić swoje życie⁸⁹. Jednak uważna analiza obnaża, że poświęca on swoje życie nie ze względu na ocalenie kochanego, lecz *ze względu*

⁸⁵ Zob. *Закон насилия*, s. 3; *Страдания*, XI, s. 460-471. Dziwne, że o tym „pożytku cierpień” Tolstoj wspomina tylko wtedy, gdy to powołanie się podtrzymuje słuszość rozkoszującego się moralisty, a zdecydowanie nie zgadza się z nią przy ocenie problemu socjalno-pedagogicznego.

⁸⁶ *Закон насилия*, s. 137; *Круг чтения*, t. II, s. 18-21 i inne.

⁸⁷ Zob. *Закон насилия*, s. 122, 137; *Круг чтения*, t. II, s. 21-56; szczególnie t. II, s. 56-59. Nie przeszkadza to zresztą samemu L. Tolstojowi i jego zwolennikom argumentować na korzyść „niesprzeciwiania się” przy pomocy jego dobrych konsekwencji. Zob. m.in.: *Крестник*, t. XI, s. 177-178; *Свечка*, t. XI, s. 47-59; *Круг чтения*, t. I, s. 238-240 i inne.

⁸⁸ Zob. *Круг чтения*, t. III, s. 14; a także *Закон насилия*, s. 122, 150, 152; „przestać troszczyć się o rzeczy zewnętrzne i powszechne” [*перестать заботиться о делах внешних и общих*] (*Царство Божие*, s. 133).

⁸⁹ Zob. *Круг чтения*, t. II, s. 162-165; *Закон насилия*, s. 138.

na własną świętobliwość. Jak już bowiem ustalono, rozstrzygnięcie powinno mieć na względzie właśnie te sytuacje, w których ocalić kochanego może *tylko fizyczne działanie skierowane przeciw* ciemnicy, a nie proponowanie siebie samego w zastępstwie zabijanej ofiary. Wolitywna, heroiczna, pozbawiona miłości sentymentalna dusza stoi przed zadaniem *ocalenia od śmierci* kochanego człowieka (albo odpowiedniej ochrony przed ciemnycami i deprawatorami rodziny, cerkwi, ojczyzny) może uważać swoje zadanie za wypełnione, jeśli świętobliwie polegnie *razem z ocalonym* i przy tym polegnie, dlatego że nie zdecyduje się przekroczyć granic swojej moralnej świętoszkowości. Moralista sentymentalny „kocha”, ale tylko w granicach własnej moralnej świętoszkowości. Po to, by ocalić człowieka „kochanego”, jest gotów w skrajnej sytuacji poświęcić własne życie⁹⁰, ale nie moralną nieskazitelność. Prawdą jest, że „kocha” i gotów jest bronić przedmiotu miłości, lecz tylko do tej pory, dopóki nie okaże się niezbędne przeciwdziałanie fizyczne, które dla niego jest moralnie zakazane jako grzeszna, wstydliva „przemoc”. Dlatego jeśli życie stawia go przed koniecznością wyboru między „ocaleniem kochanego” i „ocaleniem swojej indywidualnej świętobliwości”, nie zastanawiając się ocala własną świętoszkowość (choćby i za cenę śmierci) oraz zdradza przedmiot miłości⁹¹. Jego ofiara nie zostaje złożona na ołtarzu przedmiotu miłości, lecz na ołtarzu własnej doskonałości moralnej.

Powyższe wnioski pozwalają wytyczyć granice jego egocentrycznej miłości. Oczywiście to wcale nie jest mało, gdy człowiek stawia swoją moralną nieskazitelność, jak sam ją rozumie, ponad własne życie. Jednak właśnie przewrotność jego własnej cnotliwości obnaża, jak mało jest oddany wszystkiemu, co nią *nie jest*. Jeśli agresor napada na człowieka, którego „kocham”, a ja właśnie w tym momencie pozwolę, aby został on zabity (nawet razem ze mną) i nie przeciwstawię się zbrodniarzowi na drodze fizycznego przeciwdziałania, to cała moja miłość okazuje się afektowanym pięknym pustosłowiem. Obnażam tym samym, że moja „miłość” jest ograniczona przez swoją własną naturę, że te granice skazują ją na swoistą dezercję i zdradę w praktyce, a przy tym w momencie najbardziej krytycznym okazuje się, że *nie mam odwagi* kochać ofiarnie, celowo i heroicznie z obawy przed zgrzeszeniem i że cała moja „miłość” w praktyce jest rodzajem obojętności wobec przedmiotu rzekomej miłości...

⁹⁰ „Miłość jest ooddaniem pierwszeństwa innym istotom – przed własną zwierzęcą osobą” [*Любовь есть предпочтение других существ себе – своей животной личности*] (*O жизни*, XI, s. 425). Kursywa autora.

⁹¹ Znane jest Tołstojowi kryterium: kto, co i czemu poświęci przy konieczności wyboru? (zob. *Религия и нравственность*, t. XIII, s. 210). U Tołstoja ponad wszystkim stawiane jest „wypełnienie woli Bożej”, tj. nakazów moralnych.

Jest czymś zrozumiałym, że jeśli akcent miłości nie leżałby na samym podmiocie, lecz na przedmiocie miłości, to odwołanie się do przeciwdziałania fizycznego nie zostałaby wzniesiona jako przeszkoda nie do pokonania. Ocalający ocaliliby kochanego, nie bacząc na potencjalny grzech i nie drżąc przed swoją potencjalną moralną wadliwością, albowiem kierowałyby nim *realna miłość* i *realna konieczność*. Odłożyłyby moralny sąd nad sobą, bo wyprowadzony w niewłaściwym momencie doprowadziłby w chwili zdarzenia do rozdwojenia, wahania, bezwolności i zdrady w praktyce.

Jasne jest także, że miłość sentymentalna nie jednoczy ludzi, lecz dzieli ich. W rzeczywistości, gdyby każdy człowiek kierował się prawem moralności subiektywistycznej, innych pozostawił samych sobie troszcząc się o własną bezgrzeszność, to nie powstałoby braterskie zjednoczenie, lecz rozproszenie odwróconych od siebie pasywnych atomów. Wszyscy byliby pogrążeni, każdy przez siebie i w sobie, w samowystarczalnym procesie moralizującego roztkliwiania się i każdy byłby świadom, że w krytycznej dla niego chwili napaści nie znajdzie u innych ludzi niczego, prócz bezwolnego i biernego „współczucia” albo, w najlepszym wypadku, gotowość do bycia zniewolonym i zabitym razem z nim. Trudno wyobrazić sobie jak bardzo demoralizujący społecznie nurt, wniosłoby w życie ludzkości takie zwyrodniałe, fatalne nastawienie, jeśli wszyscy ludzie podążaliby za nawoływaniami moralności sentymentalnej, „przestali troszczyć się o sprawy zewnętrzne i powszechne”⁹² i „nie myśląc o jednoczeniu się”⁹³, oraz „o konsekwencjach swojego działania”⁹⁴ wywabiliby ze swojego życia zasady wzajemnej obrony, wspólnego wystąpienia przeciw ciemnościom, solidarnej walki ze złoczyńcami... Urzeczywistniłby się potworny program – rozproszenie dobra w świecie, zdrada siebie i zdrada innych moralnie szlachetnych dusz, a przy tym wszystko to z powodu bezmiernej „moralności” i pod hasłem wzajemnej „miłości”.

Na szczęście dla ludzkości, duchowo zdrowy instynkt nie dopuści do takiej katastrofy.

⁹² Царство Божие, s. 133.

⁹³ Закон насилия, s. 150.

⁹⁴ Tamże, s. 122.

XI

O nihilizmie i litości

Idea miłości zaproponowana przez L. N. Tolstoja i jego następców jest fałszywa, jednak nie tylko za sprawą następujących cech: dążenia do przyjemności, bezwolności, sentymentalności, egocentryzmu i antyspołeczności. Opisuje i przekonuje za pomocą przyznania wartości idealnemu uczuciu, które w wiadomym sensie jest *bezdušne* i *antyduchowe* i ta osobliwość miłości sentymentalnej ma, być może, największe znaczenie dla problemu sprzeciwiania się złu.

Jak już wykazano wcześniej, cały światopogląd L. N. Tolstoja wyhodowany został przez niego na moralnym doświadczeniu, które zmieniło lub wyrugowało inne źródła duchowości w człowieku; Tolstoj pozbawił je wartości lub zupełnie usunął.

Tak oto *doświadczenie religijne* jest zastąpione przez doświadczenie moralne¹. Moralność stoi wyżej od religii i przy pomocy swoich kryteriów ocenia każdą religijną treść i wyznaczając *granice własnego doświadczenia* czyni je obowiązującymi dla religii. Cała głębia doświadczenia religijnego, jego przedmiotu, tajemnicy i symboliki, całe bogactwo tradycyjnej religii zostaje krytycznie i sceptycznie przeprowadzone przez duszny wąwóz indywidualnego moralnego przeżywania, na pół ślepego, ograniczonego i zadowolonego z siebie. Uzbrojony w „prosty zdrowy rozsądek”, z całym jego płaskim ubóstwem, moralista przebiera i analizuje dogmaty oraz obrządek cerkwi odrzucając wszystko, co wydaje mu się dziwne i niezrozumiałe, a każdą swoją krótkowzroczną opinię uznaje za przejaw rzetelnej krytyki i mądrości². Idea polega na tym, że wymiar religijny przenika, uświęca i pogłębia

¹ M. in. charakterystyczna dla Tolstoja interpretacja „woli Bożej” (zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 371; *Предисловие к сборнику*, XI, s. 410; *Неделание*, t. XI, s. 613; *Часовщик*, t. XI, s. 615, 616; *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 330; *Закон насилия*, s. 138; *Религия и нравственность*, t. XIII, s. 201-219). W tym ostatnim doświadczeniu sens życia szczególnie wyraźnie sprowadza się do religijności, a religijność do moralności... Ten związek między religią i moralnością Tolstoj absolutnie błędnie wyraża w słowach: „moralność zawiera się już, *impliquee*, w religii” [*нравственность включена, impliquee, уже в религии*] (tamże, s. 211). Zob. także *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 417 (szczególnie oczywiste).

² „Stara mądrość to kłamstwo, które zostało już strącone z piedestału” [*Старая мудрость, ложь которой уже развенчана*] (*Неделание*, t. XI, s. 597); także o „dzikich, bałwochwalczych zabobonach” [*о диких идолопоклоннических суевериях*] wpajanych przez cerkiew (*Царство Божие*, s. 28, 75); o „bezsensownych

całą kulturę duchową, a ten pospolity i obywatelski rozsądek, z jego „trzeźwością” i prozaicznością, gubi swoją kompetencję, a idea ta pozostaje mu obca, albowiem nie widzi tego, że *każdy* stan ducha człowieka (nie tylko moralny) stawia go przed obliczem Bożym, daje mu żywe, cenne same w sobie doświadczenie *tajemnicy* i ukrytego w tajemnicy *objawienia*. I nie podejrzewając, z wiadomych względów, że tworzone przez niego dzieło jest w głębokim sensie dziełem *przyziemnym*, szydzi z niedostępnej dla niego tajemnicy i głębi i nadaje swojemu rozsądkowo-moralnemu światopoglądowi charakter *nihilizmu religijnego*.

W podobny sposób doświadczenie moralne uzasadnia swoją wyższość w sferze *nauki*. Nie dopatrując się w duchowej prawdzie wartości samej w sobie i jej wymiaru, moralista z pozycji najwyższego sędziego ocenia wszystko, co robi uczony; sądzi obszar oraz przedmiot jego zainteresowań³ mierząc wszystko miarą moralnej korzyści i moralnej szkodliwości⁴, sądzi, ocenia i odrzuca jako rzecz próżną, pustą a nawet rozpustną⁵. Każda kultura naukowa, o ile nie służy zadaniom moralności sentymentalnej⁶ i nie dostarcza moraliście „potrzebnego” mu materiału, jawi się rzeczą głupią i szkodliwą, zrodzoną z pustej ciekawości zawodową próżnością i kłamstwem⁷. Praca umysłowa nie jest wcale trudem, lecz symulacją oraz gadaniną człowieka leniwego i przebiegłego⁸. Kategoria prawdy samej w sobie niczego nie mówi indywidualnemu doświadczeniu Lwa Tołstoja i on jej nie odnotowuje, nie rozumiejąc tego, że wymiar *prawdy* jako takiej przenika, nadaje sens i podtrzymuje *całą* kulturę duchową, albowiem w rzeczywistości *każdy* stan ludzkiego ducha skrywa w sobie jakąś prawdę i wyposaża go w jakąś kompetencję. Granice doświadczenia *indywidualnego* okazują się usankcjonowane także tutaj. Wiedzę naukową rozpatruje się z

bluźnierstwach cerkiewnych katechizmów” [бессмысленных кощунствах церковных катехизисов] (tamże, s. 72); o niskich pobudkach, z powodu których duchowieństwo robi to wszystko (tamże, s. 15-16). Szczególnie w *Критике догматического Богословия*.

³ Niekiedy na plan pierwszy wychodzi religijny problem (np. w *Науке и нравственности*, t. XIII, s. 197-219), lecz jest to tylko pozór, albowiem zadane do poznania „wymogi Wyższej woli” [требования Высшей воли] (tamże, s. 204-205) sprowadzają się w istocie do moralnych przykazań. W stosunku do sztuki można ustalić również to samo (*Что такое искусство?*, t. XI, s. 321, 381, 415, 454, 458).

⁴ Zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 344-345, 362; *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 434. *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 458; *Предисловие к статье Карпендера*, t. XIII, s. 484 i inne.

⁵ „Psujać duszę i ciało teoria naukowego talmudu” [*Развращающее душу и тело изучение научного талмуда*] (tamże, t. XI, s. 369); „zbędne głupstwa” [*ненужные глупости*] (t. XI, s. 593, 594, 596); „próżna ciekawość” [*праздное любопытство*] (*Предисловие к статье Карпендера*, t. XIII, s. 484).

⁶ W miarę służenia moralności nauka nabiera łitości, zniewolenia i prawie ślepoty (zob. *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 341, 351, 354-355).

⁷ Zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 327, 329, 336, 337, 340, 353, 362; „przecież my, kapłani nauki i sztuki jesteśmy najbardziej podłymi oszustami, mającymi do własnej pozycji znacznie mniej praw, niż najbardziej przebiegli i rozpustni kapłani” [*ведь мы, жрецы науки и искусства, самые дрянные обманщики, имеющие на наше положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы*] (tamże, s. 363; także *Три притчи*, t. XIII, s. 187).

⁸ Zob. w bajce *Иван дурак* obraz „starego czarta” „pracującego głową” na dzwonnicy.

punktu widzenia *utilitaryzmu moralnego* i to nadaje całemu światopoglądowi charakter osobliwego rodzaju *nihilizmu naukowego*.

Tenże utilitaryzm moralny triumfuje nad *sztuką*. Obiektywizm w sztuce jest negowany, a ona sama obraca się w narzędzie⁹ służące moralności i celom moralnym. Artyzm jest dopuszczalny, jeśli niesie w sobie „przystępne dla wszystkich ludzi całego świata”¹⁰ moralnie użyteczne pouczenie¹¹, a jest odrzucony jako dzieło próżności i przejaw rozpusty¹², jeśli go w sobie nie zawiera lub jeśli „uczy” czegoś pod względem moralnym nie do przyjęcia. Każde dzieło sztuki, które nie przemawia do indywidualnego doświadczenia moralnego utilitarysty jest negowane i wyśmiewane¹³, za to każdy produkt moralnie użyteczny jest aprobowany i wychwalany¹⁴, nierzadko wbrew brakowi estetycznego uzasadnienia. Rozsądek moralisty konsekwentnie prowadzi wszystkie wywody, przedstawiając je za pomocą swojej prostolinijności i paradoksów. Kryterium estetyczne zostaje wypaczona i gaśnie; wszystko przenikająca, uszlachetniająca siła artystycznego widzenia, która nie jest powołana do moralizowania, lecz widzenia za pomocą obrazów tego, co Boskie i budowania formy ludzkiego ducha opada z sił i przygasa, ustępując miejsca moralizatorskiemu rezonerstwu¹⁵. Moralista dąży do przydania sztuce obcej jej natury oraz pozbawia ją samoistności, szlachetności i powołania. On to widzi, uświadamia sobie i wypowiada w formie ustalonej zasady i teorii, a tym samym nadaje swojemu poglądowi cechę swoistego *nihilizmu estetycznego*.

W bardziej jaskrawy sposób jawi się negowanie przez moralistę prawa i państwa. Duchowa konieczność i duchowa funkcja *świadomości prawnej* całkowicie mu umykają¹⁶. Cały obszar drogocennego, wychowującego duszę doświadczenia duchowego nie mówi jego własnemu przeżywaniu niczego, gdyż widzi w niej tylko najbardziej powierzchowną zewnętrzną wydarzeń i działań, kwalifikuje tę zewnętrzną jako ciężką „przemoc” i

⁹ Zob.: *Предисловии к роману Поленца*, t. XIII, s. 117; *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 331. Tutaj jest to wypowiedziane wprost.

¹⁰ Zob.: *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 423, 449; *Предисловии к роману Поленца*, t. XIII, s. 114.

¹¹ Zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 348-349, s. 357; *Предисловие к сборнику*, t. XI, s. 410, 411; *Предисловие к соч. Мопассана*, t. XIII, s. 88-89; *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 317.

¹² Zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 362; *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 276, 278, 342 i inne. Ogólna ocena muzyki (tamże, t. XIII, s. 430).

¹³ Zob. *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 382-383, 392-393, 405, 406-407. Szczególnie obrzydliwa charakterystyka Puszkina, (tamże, s. 437).

¹⁴ Zob.: *О назначении науки и искусства*, t. XI, s. 351; *Предисловие к соч. Мопассана*, t. XIII, s. 88-89, s. 117; *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 424.

¹⁵ Szczególnie moralizatorska powieść *Воскресение*.

¹⁶ M.in. próby przedstawienia całej szlachetnej głębi świadomości prawnej jako rezultatu „zastraszenia” [*устрашения*], „przekupstwa” [*подкупа*], „zahipnotyzowania” [*гипнотизации*] i wojskowego „ogłupienia” [*одурения*] i „zezwierzczenia” [*озверения*] (*Царство Божие*, s. 71, 72 i inne); wszystko sprowadza się do „zadawania sobie ciosów” [*самосечению*] zahipnotyzowanych ludzi (tamże, s. 81).

dowolnie charakteryzuje skrywające się za tą „przemocą” intencje jako złe, mściwe, egoistyczne i niemoralne. Prawo i państwo nie tylko nie wychowują ludzi, lecz rozwijają w nich złe cechy¹⁷ i skłonności; działacze państwowi reagują świadomie organizowanym i obłudnie usprawiedliwianym¹⁸ złem¹⁹ na „rzadkie próby przemocy”, które pochodzą od „tak zwanych morderców, grabieżców, złodziei”²⁰ oraz innych nieszczęsnych upadłych braci. Współczucie sentymentalnego moralisty okazuje się być w całości po stronie tych nieszczęśników²¹, a działalność myślących o państwie patriotów jawi się jako „najbardziej pusta i przy tym także szkodliwa ludzka działalność”²². Jest czymś naturalnym, że gniew moralisty ze szczególną siłą spada na całą tę sferę duchowego kompromisu, do którego władza państwowa okazuje się być zmuszona, i w której własne uczestnictwo jest dla obywatela dźwiganiem odpowiedzialnego i honorowego brzemienia: funkcja ochrony, funkcja prewencji, funkcja sądu, funkcja kary, funkcja miecza; one głęboko oburzają sentymentalną duszę i wywołują w niej słowa odrazy oraz piętnującego oburzenia. Jest czymś zrozumiałym także, że razem z odrzuceniem prawa jako takiego odrzucane są również wszystkie sformułowane przez prawo ustalenia, relacje i formy życia: własność ziemską²³, dziedziczenie, pieniądze, które „same w sobie są złem”²⁴; powództwo sądowe, obowiązek służby wojskowej²⁵, sąd i wyrok; wszystko jest zmywane przez strumień pełnej oburzenia negacji, ironicznego ośmieszenia, obrazowego szkalowania. Wszystko to zasługuje w oczach naiwnego i obnoszącego się ze swoją naiwnością moralisty tylko na potępienie, odrzucenie i niezłomny bierny sprzeciw²⁶. Nieuchronną konsekwencją całej tej negacji jest ostatecznie także odrzucenie *ojczyzny*, racji jej istnienia, państwowej formy i konieczności jej obrony²⁷. Moralne braterstwo obejmie wszystkich ludzi bez względu na rasy i narodowości, a tym bardziej bez względu na przynależność państwową - wszyscy są godni braterskiego współczucia, lecz nikt nie zasługuje na „przemoc”; trzeba oddać wrogowi wszystko, co odbiera, trzeba litować się nad nim dlatego, że nie wystarcza mu to, co jego własne i

¹⁷ Zob. *Закон насилия*, s. 129-130.

¹⁸ Tamże, s. 139, 147.

¹⁹ Zob.: *Круг чтения*, t. III, s. 13, 14 i inne; *Царство Божие*, rozdz.: 5, 6, 7, 10, 12.

²⁰ *Закон насилия*, s. 139.

²¹ Zob. np. *Воскресение*, t. XIV, s. 345-346, 358 i inne.

²² *Закон насилия*, s. 134; *Царство Божие*, s. 102, 115.

²³ Zob. *Зерно и куриное яйцо*, t. XI, s. 170.

²⁴ Zob.: *О переписи в Москве*, t. XI, s. 224; *Так что же нам делать*, t. XI, s. 298.

²⁵ Zob. *Царство Божие*, s. 68, 113-114.

²⁶ M.in.: „walka zawsze pozostanie walką, tzn. działaniem z gruntu wykluczającym możliwości wyznawanej przez nas moralności chrześcijańskiej” [*борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой нами христианской нравственности*] (*Религия и нравственность*, t. XIII, s. 216-217)

²⁷ O negowaniu patriotyzmu, szczególnie w sensie następującym: „miłość do ojczyzny” jest czymś „wstrętnym i żalonym” (*В чем моя вера*, s. 252); o „dzikim przesądzie patriotyzmu” (*Царство Божие*, s. 72, 38).

zapraszać do wspólnej wędrówki oraz wspólnego życia²⁸ w miłości i braterstwie. Człowiek nie ma bowiem na ziemi nic, czego należałoby bronić na śmierć i życie, umierając i zabijając.

Moralista sentymentalny nie widzi i nie rozumie, że prawo jest koniecznym i uświęconym atrybutem ludzkiego ducha, że każdy stan ludzkiego ducha jest rodzajem prawa i prawości i że zabezpieczanie duchowego rozwoju ludzkości na ziemi nie jest możliwe poza niosącą ograniczenia społeczną organizacją, poza prawem, sądem i mieczem. W tym miejscu jego własne duchowe doświadczenie milczy, a współczująca dusza wpada w gniew i „prorocze” oburzenie. W rezultacie tego, jego nauka okazuje się odmianą *prawnego, państwowego i patriotycznego nihilizmu*.

W wyniku ślepej i naiwnej moralizatorskiej postawy cały ogromny skarbiec kultury duchowej okazuje się pusty, a skarby jego wyrzucone, każde duchowe twórcze napięcie ludzkiego ducha okazuje się potępione i zakazane. Pozbawiony religijnych skrzydeł, ośmieszony i strącony, poznawczo bezsilny i oślepiiony, precyzyjnie okrojony i ujarzmiony, pozbawiony praw, obrony i ojczyzny człowiek, pozostaje w efekcie tego antyduchowego cyklonu żalosnym istnieniem o jednym, moralnym wymiarze, a wyższym jego powołaniem staje się *samoprzymus do bezwolnej sentymentalnej litości*. Moralista sentymentalny zna tylko jeden wymiar doskonałości – moralny; cała istota ducha, całe życie ducha sprowadza się dla niego do nasycenia duszy żałosnym współczuciem. I w rezultacie tego całe rozumienie *człowieka, dobra i zła*, staje się nędzne, trywialne oraz odarte z ducha²⁹.

Gdyby przyjąć ten punkt widzenia i zdać się na niego to okaże się, że człowiek nie jest indywidualnym duchem pozostającym w żywej relacji z żywym i osobowym Bogiem, z uświęconymi prawami uczestnictwa w życiu stworzonego przez Boga świata, z kontemplowaniem niewidzialnej tajemnicy i zmysłowego piękna, z poznaniem prawa i

²⁸Zob. bajkę o *Иване дураке*.

²⁹M. in. poniższa formuła duchowo-nihilistycznego utylitaryzmu, która jest godna uwielbienia konsekwentnego materialisty, która w całości wypływa z sentymentalnego hedonizmu: „W tej jednej rzeczy” (w „walce z naturą”) „otrzymuje człowiek, jeśli już go dzielić, pełne zaspokojenie cielesnych i duchowych potrzeb swojej natury: jeść, odziewać się, strzec siebie i swoich bliskich jest zaspokojeniem cielesnych potrzeb; robienie tego dla innych ludzi jest zaspokojeniem duchowej potrzeby. Każda inna działalność człowieka tylko wtedy jest uzasadniona, gdy skierowana jest na zaspokojenie tej poprzedniej potrzeby człowieka, dlatego że na jej zaspokajaniu polega całe życie człowieka” [*В этом одном деле (в „брьбе с природой”) получает человек, если уж разделять его, полное удовлетворение телесных и духовых требований своей природы: кормить, одевать, беречь себя в своих близких есть удовлетворение телесных потребностей; делать то же для других людей - удовлетворение духовной потребности. Всякая всякая другая деятельность человека тогда законна, когда она направлена на удовлетворение этой первейшей потребности состоит и вся жизнь человека*]. „To jest pierwsze i niewątpliwe prawo Boga albo przyrody” [*Это первый и несомненный закон Бога или природы*] (*O назначении науки и искусства*, t. XI, s. 371); „służenie ludziom, jako powołanie każdego człowieka” [*служение людям, как призвание всякого человека*] (*Выдержка из частного письма*, t. XI, s. 401).

rozporządzaniem wiedzą... Nie, wszystko to zanegowano i ugaszono. Człowiek jest z jednej strony *cierpiącym podmiotem* i tym samym *obiektom litości i współczucia*, z drugiej strony *litującym się podmiotem* i odpowiednio *przedmiotem, odgradzającym się od cierpienia*. Całe życie człowieka sprowadza się do tego, że ludzie cierpią i wzajemnie przyczyniają się do cierpienia, że ludzie na zmianę litują się, to nie litują nad sobą wzajemnie. Dobrze, gdy ludzie sobie współczują, nie dręczą się, lecz „jednoczą”³⁰, źle, gdy nie współczują, dręczą i dzielą. Wyższym celem człowieczeństwa jest współczucie i nie znęcanie się; wyższa dostępna człowiekowi doskonałość sprowadza się do wszystko ogarniającej litości (*wszystkim współczuć całą duszą*); działanie pobożne polega na odgrodzeniu wszystkich od cierpień, nawet za cenę *własnych* cierpień i *własnego* życia. Dalej wzrok moralisty sentymentalnego nie sięga, on nie pokazuje, nie uczy, nie nazywa. Co więcej, neguje i ośmiesza wszystko pozostałe.

Wszystko to z pełną jasnością obnaża ograniczoność i uproszczone rozumienie życia przez moralistę sentymentalnego. Sentymentalność jego, zwielokrotniona i wyostrowana, przy jednoczesnej bezprzedmiotowej i bezwolnej wrażliwości nadzwyczajnie łatwo, szybko i ostro reaguje na każde ludzkie niezadowolenie, na każde cudze cierpienie; one ją ranią, przerażają i wzbudzają bezwolne marzenie o ich usunięciu, przerwaniu, końcu. Do tego sprowadza się cała życiowa „mądrość”. *Cierpienie jest złem*, oto pierwszy ukryty aksjomat tej mądrości, z którego wyprowadza się wszystko pozostałe. Skoro cierpienie jest złem, to również dodawanie cierpień (*przemoc!*) jest złem. Przeciwnie natomiast: nieobecność cierpień jest dobrem, a współczucie cudzym cierpieniom jest cnotą³¹. Wyznacza to także los naszego podstawowego problemu. Czy w walce z cierpieniem dopuszczalne jest dodawanie nowego cierpienia, powiększając i czyniąc bardziej złożonym ich ogólny obszar i strukturę? Odpowiedź jest jasna: nie ma sensu posyłać Pajeona do Ossy³²... „Szatana” nie można przegnać „szatanem”, „nieprawdy” nie można oczyścić za pomocą „nieprawdy”, „zła” nie można zwyciężyć „złem”, „błota” nie można zmyć „błotem”³³. I tylko jedna odpowiedź jest

³⁰ M.in.: „sens [...] życia polega tylko na tym, aby wspierać jednoczenie się ludzi” [*смысл (...) жизни только в том, чтобы содействовать соединению людей*] (Часовицки, t. XI, s. 616); „żyć” „w miłości z braćmi”; do tego sprowadza się „wypełnianie Bożego dzieła” (tamże, s. 615).

³¹ „W Ewangelii z porażającą surowością, ale za to w sposób wyraźny i jasny dla wszystkich wyrażona jest myśl, że stosunek ludzi do nędzy, cierpień ludzkich jest źródłem i podstawą wszystkiego” [*В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена та мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего*] (О переписи в Москве, t. XI, s. 221).

³² Pajeon – w mitologii starożytnych Greków lekarz bogów; Ossa – bogini wieści i plotki (*przyp. tłum.*).

³³ Закон насилия, s. 55, 173-175; Круг чтения, t. I, s. 238-239, t. III, s. 220; zob. Крестник, t. XI, s. 179; Три притчи, t. XIII, s. 184.

konsekwentna: jeśli cierpienie rzeczywiście jest złem, któż więc jest gotów powiększać jego obszar dążąc w celu jego pomniejszenia... Kto zgodzi się wejść na „drogę diabła”, aby na nią nie wejść?..

W ten sposób pęka pierwszy fundament sentymentalnej moralności, która spoczywa na *antyduchowym hedonizmie*.

W rzeczywistości i w przeciwieństwie do tego wszystkiego człowiek ze swoją naturą, popędami, zdolnościami i zadaniami tak jest skonstruowany, że najłatwiej jest mu zaspokoić potrzeby i przyjemność, a najtrudniej udaje mu się wpływać na wolę w celu osiągnięcia duchowej doskonałości, podejmować wysiłek prowadzący do niej i jej osiągnięcia. Człowieka zawsze ciągnie w dół, do przyjemności, a szczególnie do przyjemności emocjonalnych i rzadko ciągnie go w górę, ku temu, co doskonałe, *jego* ujrzeniu i tworzeniu. Droga w górę odkrywa się przed człowiekiem i jest mu udzielana, lecz tylko w cierpieniu i tylko dzięki cierpieniom. Istota cierpienia polega bowiem przede wszystkim na tym, że człowieka zaczyna się orientować, iż droga w dół, do niższych przyjemności jest zamknięta lub niedostępna. To odcięcie drogi w dół nie oznacza jeszcze duchowego sukcesu, lecz jest pierwszym i podstawowym *warunkiem* wznoszenia się. Nie każde cierpienie, nie każdego człowieka i nie w każdej sytuacji wznosi i napełnia duchem, albowiem jest tutaj konieczne pewne prawidłowe ukierunkowanie cierpiącej duszy oraz pewna wewnętrzna umiejętność. Jednak każde autentyczne poruszenie i osiągnięcie wyrasta z cierpienia, dawnego lub nowego, krótkiego lub głębokiego, długiego czy przewlekłego, zapomnianego lub zapamiętanego. Do Boga wstępuje tylko ta część, jedynie ta siła duszy, która nie znalazła przyjemności i spokoju w pierwotnej, ziemskiej roli, lecz ta, która nie znalazła spokoju w ludzkim zadowoleniu, która nie radowała się tymi przyjemnościami, lecz cierpiała i wstydziała, żałowała zbliżenia się do nich. Cierpienie jest ceną duchowości i odgradza ją od zwierzęcości, granicą bezpiecznego dążenia do przyjemności, absorbującego i rozpraszającego człowieka, jest to źródło podążania woli ku duchowi, początek oczyszczenia i widzenia, podstawa charakteru i zdobycia mądrości. Dlatego życiowa mądrość nie polega na ucieczce od cierpienia jako rzekomego zła, lecz na przyjęciu go jako daru i rękojmi, na wykorzystaniu go i dodaniu sobie skrzydeł dzięki niemu. Przyjęcie to nie powinno dokonywać się tylko dla siebie i w swoim imieniu, *ale i dla innych*. Nie znaczy to, że człowiek będzie umyślnie znęcał się nad sobą i bliźnimi, lecz znaczy, iż człowiek przezwycięży w sobie strach przed cierpieniem, przestanie widzieć w nim zło i nie będzie dążył do zmiany jego w *coś, co ma się nie wydarzyć*. Co więcej, znajdzie w sobie determinację i siłę, aby dodać cierpienia sobie i bliźniemu ze względu na wyższą, duchową

konieczność, troszcząc się o jedno, *aby to cierpienie nie zaszkodziło sile duchowej oczywistości i duchowej miłości w człowieku*. Duch bowiem stoi wyżej niż dusza, a cierpienie jest ceną duchowości.

Właśnie przed tym tragicznym prawem ludzkiego istnienia zatrzymał się moralista sentymentalny, zadrżał i nie uznał go³⁴. Odrzucił tę cenę uduchowienia i przytknął oczy na podstawowy dramat człowieka. Zbadał cierpienie jako zło i wzgardził nim. Po czym zaczął szukać drogi do wewnętrznej przyjemności i znalazł ją w upojeniu litością, zaczął współczuć każdemu cierpiącemu i założył jako coś wyższego – nieprzyczynianie się do cierpień innych. I dalej, nie tylko odrzucił drogę cierpienia, ale i sam *cel* wznoszenia się na drodze cierpienia - *ducha*. Sentymentalność jego przeszła w *hedonizm* i doprowadziła go do *antyduchowości*. Cały duchowy skarbiec, każdy akt ludzkiego ducha został potępiony i zanegowany po to, aby ludzie nie męczyli się i nie „krzywdzili” wzajemnie ze względu na jedyny, wyższy cel - *powszechne zadowolenie z powszechnej wzajemnej litości*.

Ten sentymentalny hedonizm głosi, że nie ma na świecie niczego wyższego, w imię czego ludzie powinni sami cierpieć i dodawać cierpień swoim bliskim. Całe zadanie polega na tym, aby wszyscy w sobie przemienili własne *cierpienie* we *współcierpienie* i dzięki temu wytyczyli drogę do wyższej *przyjemności*. Dalej już nie ma dokąd iść i nie ma po co. „Pod przymocą” dojść do tego nie można i dlatego „przemoc” jako bezcelowe powiększanie ludzkich cierpień podlega bezwzględному potępieniu. Znaczący to również, że *duchowy nihilizm* jest wytworem *sentymentalnego hedonizmu*; nauka o niesprzeciwianiu się złu siłą jest konsekwencją tego drugiego.

Wszystko to może być wyrażone w sposób następujący: moralność L. N. Tolstoja dostrzega w idei *dobry* element *miłości*, lecz nie widzi w niej elementu *ducha*. Dlatego uznaje ona jako wyższą wartość *bezduszną* i *antyduchową* miłość, która okazuje się bezwolną sentymentalną litością i w konsekwencji za wszystkie wyższe życiowe wartości sprowadza do poziomu elementarnej, instynktownej życzliwości. Odpowiednio do tego moralność L. N. Tolstoja widzi w idei *zła* element *nienawiści* i nie widzi elementu *antyduchowości*. Dlatego doszukuje się ona najcięższego grzechu we wrogości albo jej zewnętrznych przejawach; potępia duchowo właściwe oddzielenie nie-złoczyńców od złoczyńców i nie zauważa, że sama włącza do swojego „ideału” cechę istotową zła, czyli

³⁴ Wczesny szkic Tolstoja *Страдания* jest próbą dowiedzenia hedonistycznego (zob. tamże, t. XI, s. 461), moralnego (zob. tamże, t. XI, s. 462-471) i biologicznego (zob. tamże, t. XI, s. 461, 469) pożytku cierpień; lecz tutaj z kolei wnosi, że „wszystkie przyjemności są okupione cierpieniami innych istnień” [*все наслаждения покупаются страданиями других существ*] (s. 461), i że walka z cierpieniem, uwalniająca bliźnich od niego, jest „jedyną przynoszącą radość pracą” [*единственная радостная работа*] (tamże, s. 470).

antyduchowość. W konsekwencji tego cała nauka o dobru i złu okazuje się skażona i pozbawiona podstaw. „Dobro” jawi się jako coś płytkiego i płaskiego, hedonistycznie samowystarczalnemu, duchowo martwego i sentymentalnie idyllicznego. „Zło” jawi się jako coś stosunkowo nieszkodliwego (zewnątrzna przemoc), łatwego do pokonania, pozbawionego swojej istotowej jadowitości i tym samym wywołuje u moralisty nieadekwatnie wyolbrzymione, afektowane oburzenie. Każde rozgraniczenie dobra i zła okazuje się niesłuszne: duchowo nihilistyczne, pospolicie sentymentalnie, bezwolne i duchowo nieodpowiedzialne nastroje i czyny opisują ludzi cnotliwych, natomiast działania heroicznie wolitywne, gniewnie prorocze, przecinające zło i karzące złoczyńcę zaliczają się do najbardziej hańbiących i podłych przejawów działań człowieka³⁵. I nad wszystkim tym musi panować prostolinijny rozsądek i naiwnie myślący obywatel.

W rzeczywistości, wraz z odrzuceniem ducha i z przyznaniem zdecydowanego pierwszeństwa pozbawionej ducha, litującej się i rozkoszującej się duszy, wszystko w życiu zostaje pogmatwane i pozbawione wartości. To, w imię czego człowiek powinien żyć na ziemi i cierpieć, znika, a to, co zostaje i dąży do zajęcia jego miejsca, okazuje się nie tym, w imię czego należałoby cierpieć i umierać.

W rzeczywistości duchowym początkiem w człowieku jest źródło i narzędzie *boskiego objawienia*, ono daje człowiekowi to, ze względu na co należy żyć, wychowywać siebie i innych, nieść cierpienia i dźwigać brzemień; w nim znajduje się bogactwo, którym należy żyć i ze względu na który należy umierać. Istnienie tej skarbnicy uświadamia zarówno życie, jak i cierpienie oraz śmierć. Ta świątynia nie tylko jest potężniejsza od indywiduum, potężniejsza od indywidualnej moralności i indywidualnej przyjemności, jest ona potężniejsza od miłowanego ogółu ludzi, który ją potępia i przeciwstawia sobie. Ta świątynia określa bowiem to, co najważniejsze, realne i uświęcone w człowieku, w ludziach, w człowieczeństwie. I oto w służeniu jej człowiek znajduje ostateczną i główną podstawę przymusu i przecięcia.

Wraz ze zniknięciem tej świątyni wszystko sprowadza się do wielości indywidualnych ludzi, którzy na zmianę oddają się wzajemnemu „wyrządzaniu krzywd” i „przemocy”, to rozkoszują się we wzajemnym współczuciu. Wszyscy są równorzędnymi moralnymi atomami i nie ma między nimi ani sług, ani uczestników świątyni przed *nią* odpowiedzialnych, *przez nią* upoważnionych, *ją* reprezentujących i za *nią* umierających oraz wymierzających karę. Nie ma cerkwi - narzędzia objawienia, nie ma ojczyzny - żywej

³⁵ Zob. rozdz. 1.

skarbnicy ducha, nie ma mądrości i narodowego wznoszenia się ku niej, nie ma piękna, heroizmu, honoru oraz ich żywej tradycji; szorstką i pospolitą przemoc dojrzano tam, gdzie w rzeczywistości powstaje żywa tajemnica politycznej jedności... Ludzie nie mają motywacji do przymuszania i wychowywania siebie nawzajem. Człowiek odczuwa tylko własną „krzywdę” i pragnie ją „pomścić”, a zadanie jego sprowadza się tylko do tego, aby tego nie uczynić, lecz „przebaczyć” i „ulitować się”; a jeśli potrafi kochać swoich krzywdzicieli oraz nikomu krzywdy nie wyrządzać, to zadanie jego życia jest wypełnione. Sentymalny moralista nie widzi, że odebrał ludzkiej duszy ducha i doprowadził ją do stanu ślepoty i przyziemności. Nie rozumie, że człowiek jest czymś doniosłym tylko ze względu na swoją duchowość, bo gdy jest pozbawiony ducha i antyduchowy, wówczas staje się ślepy i przyziemny. Nie dostrzega tego, że pozbawiona ducha dusza, odwrócona i drwiąca, jest zjawiskiem religijnie wypaczonym, który nie zasługuje na tkliwą litość, lecz gniew i otrzeźwienie. Nie rozumie tego, że *cudza przyziemność* wcale nie jest lepsza od jego własnej i wcale nie zasługuje na miłość, wsparcie ani ofiarę; altruizm wcale nie polega na zajmowaniu się cudzą przyziemnością tylko dlatego, że jest ona „cudza”; miłość do bliźniego jest miłością do jego ducha i duchowości, a nie prostym współczuciem dla jego cierpiącej zwierzęcości. Głosi miłość i nie zauważa, że odrywa i kruszy ten wielki fundament pozbawiając go duchowości. „Miłość” sentymalnego i antyduchowego hedonisty nie idzie bowiem w kierunku od ducha - do ducha, nie stawia ani siebie, ani człowieka kochanego przed obliczem Boga; nie jest spotkaniem z boskością we wspólnym Jego poszukiwaniu i ujrzeniu, we wzajemnym uczeniu się, dodaniu otuchy, wychowaniu, dodaniu skrzydeł i w zjednoczeniu dwóch duchowych dążeń. Nie. Jest to wzajemne osłabianie we wzajemnej zwierzęcej litości, bezwolne pobłażanie człowieka sentymalnego, który najbardziej ze wszystkiego boi się, aby nie przysporzyć bliźniemu „przykrości”; jest to pozbawione charakteru, ckliwe współczucie, mające taki sam wpływ zarówno na człowieka dobrotliwego, jak i nikczemnika, a które wyrządza szkodę obydwu. To antyduchowe współczucie nie jest godne człowieka, jego ducha i jego powołania, albowiem miłość poniża kochanego i kochającego, jeśli nie jest, przy całej swej radosnej tliwości, duchową wolą skierowaną ku duchowej doskonałości przedmiotu miłości.

Takie oto jest znaczenie i takie oto są konsekwencje *sentymalnego nihilizmu*, sformułowanego przez L. N. Tolstoja i jego następców, który głoszony jest jako objawienie drogi do moralnego wybawienia.

XII

O odrzucającej świat religii

Jedną z najistotniejszych konsekwencji tej całej moralno-nihilistycznej postawy jest szczególnego rodzaju *praktyczne odrzucenie świata*, które służy człowiekowi „niesprzeciwiającemu się” za ostateczne oraz najpewniejsze schronienie i tarczę. To odrzucenie świata zewnętrznego wypływa, z wiadomych przyczyn, z przekonań moralnych, ale w rzeczywistości ma swoje źródło w mętnej i zawilej religijnej koncepcji świata zewnętrznego.

Moralista, jak już ustalono, prowadzi życie zwrócone do wewnątrz siebie i w konsekwencji odwraca się od wszystkiego, co nie jest jego własną duszą z jej odpowiednio to grzesznymi, to cnotliwymi przyjemnościami. Jest czymś zrozumiałym, że cały „zewnątrzny świat” odchodzi dla niego na plan drugi i blednie w swojej rzeczywistości. Znajdując w swoim świecie wewnętrznym wyższą i jedyną wartość (cnotliwe współczucie i przyjemność w litowaniu się) moralna dusza nie ceni i nie praktykuje odśrodkowo ukierunkowanego życia; trudno jest jej wyjść poza siebie samą i zwrócić się ku „światu zewnętrznemu”, a jeśli jest zmuszona „brać” cokolwiek „z zewnątrz”, to godzi się na to tylko o tyle, o ile treści te mają charakter wzruszający, sentymentalny, idylliczny, wszystko pozostałe potępia i wyklucza jako „niemoralne”.

W sposób szczególny wyjaśnia to okoliczność następującą: u L. N. Tołstoja są dwa wprost przeciwne zapatrywania na „przyrodę” oraz „ludzką społeczność”, na te dwa wielkie elementy składowe „świata zewnętrznego”.

Zgodnie z *pierwszym* poglądem przyroda jest boska i błogosławiona. Dana przez Boga³⁶, związana z nim na tyle, że *jej* prawo jest Jego prawem, tak więc religia ustanawia więź człowieka nie tylko z Bogiem (pierwszą przyczyną), ale i z „wiecznym, nieskończonym światem” od Niego pochodzącym³⁷. Wola Boga nie tylko zaczyna się wraz z „wiecznymi,

³⁶ Zob. *Религия и нравственность*, t. XIII, s. 197.

³⁷ Tamże, s. 201, 208.

niezmiennymi” prawami przyrody, ale są one po prostu tym samym³⁸, ich wypełnianie jest wypełnianiem Jego woli. Miłość wprowadza w ruch ten świat i nawet zwierzęta żyją w nim zgodnie³⁹ i nie krzywdzą się wzajemnie. Jest czymś zrozumiałym, że i ciało człowieka stworzone przez Boga⁴⁰ oraz wprowadzone w strukturę zewnętrznej przyrody nie jest potępione, lecz akceptowane; człowiek otrzymał „prawo do pracy” i „prawo do rodzenia dzieci”⁴¹, to „wieczne, niezmiennie” prawo jest „prawem Boga, wolą Boga”, zesłanym na świat⁴², tak więc kobieta, która rodzi dzieci nie grzeszy, lecz „służy Bogu”⁴³. Związek z przyrodą uznaje się za prosty warunek szczęścia i cnoty⁴⁴, a pokonywanie w trudzie jej żywiołów jawi się pierwszym i niewątpliwym „obowiązkiem człowieka”⁴⁵; wzajemne jednoczenie się ludzi objawia się jako wyższe dobro „dostępne ludziom” „w naszym świecie”⁴⁶.

W tym idyllicznym obrazie świata zewnętrznego, gdzie wszystko opiera się na miłości, „przemoc” *nie jest* po prostu *potrzebna*. Przeciwstawne temu jest *drugie* rozumienie. Zgodnie z nim „świat zewnętrzny jest światem niezgody, wrogości i egoizmu”⁴⁷, „pławi się w złu i pokusach”⁴⁸, rządzi nim „zniewalające” „prawo walki o istnienie i przetrwanie człowieka lepiej przystosowanego”, prawo to „kieruje życiem całego świata organicznego i dlatego też człowiekiem pojmowanym jako zwierzę”⁴⁹, jest to „wieczne dla wszystkiego, co żywe” „prawo ewolucji”, które tutaj „przeciwnie jest prawu moralności”⁵⁰. Moralista nie zaakceptuje tego świata niezgody, współzawodnictwa i konkurencji; świat ten żyje poza moralnością i przeciw moralności, poruszany przez naturalny, chciwy, bezlitosny, bezwstydnny instynkt, który znajduje przyjemności w grzechu i jest przeklęty, bo grzechem się rozkoszuje. W jakikolwiek sposób człowiek nie upiększałby tej niezgody oraz tego grzechu, to i tak „walka zawsze pozostanie walką, tj. działaniem wykluczającym u podstaw możliwość wyznawanej przez nas chrześcijańskiej moralności”⁵¹. I dlatego wszystkie formy i

³⁸ M.in.: „prawo Boga albo przyroda” [закон Бога или природа] (Так что же нам делать, t. XI, s. 371 i inne).

³⁹ Закон насилия, s. 129.

⁴⁰ „Początkiem materialności – On jest przeciw” [Начало вещественности - Он же] (Разные мысли, t. XIII, s. 534).

⁴¹ Женщинам, t. XI, s. 394.

⁴² Tamże, s. 397-401.

⁴³ Tamże, s. 403.

⁴⁴ В чем счастье, t. XI, s. 205-207.

⁴⁵ Так что же нам делать, t. XI, s. 370-371.

⁴⁶ Что такое искусство?, t. XIII, s. 442.

⁴⁷ Круг чтения, t. II, 18-21.

⁴⁸ Предисловие к сборнику, t. XI, s. 410.

⁴⁹ Религия и нравственность, t. XIII, s. 214.

⁵⁰ Tamże, s. 215, 216.

⁵¹ Tamże, s. 216-217.

rodzaje tej międzyludzkiej walki są karygodne oraz zabronione: gospodarcza konkurencja popychająca do rozwoju technikę oraz kulturę materialną⁵², walka wywołana przez miłość fizyczną, społeczno-polityczna walka o prawo oraz władzę.

Właśnie takie spojrzenie na świat zewnętrzny jako na środowisko głęboko antymoralne zapowiedzią *ascetyzmu, upodobnienia się do ludzi prostych i niesprzeciwiania się*.

Moralista to istota przestraszona i stłamszona, natrętna, pretensjonalna realnością swojego „ciała” i jego instynktów. Popędy te przeżywa jako ukierunkowane na świat zewnętrzny, jako ofensywne i agresywne; poczynając od walki o pokarm i bezpieczeństwo plemienia, o własność, bogactwo oraz władzę i kończąc na agresywności popędu płciowego wraz z jego dążeniem do posiadania. Wszystko to prowadzi do „przemocy”, wszystko to wprowadza na „drogę diabła” i pociąga ku śmiertelnemu grzechowi, wszystko to budzi w człowieku jego „zwierzęcą naturę” i przemienia go w okrutne zwierzę, wszystko to pochodzi od „świata zewnętrznego” i prowadzi „do świata zewnętrznego”, wszystko to powinno być sprowadzone do minimum, a w ideale zupełnie stłumione.

Tak oto w przyrodzie rozprzestrzenia się jakiś, z moralnością nie liczący się, popęd, który nie tylko niepokoi człowieka na zewnątrz, lecz żyje w nim samym, jest czymś, co powstaje w jego duszy jako „grzeszna żądza”. Tę grzeszną żądzę moralista postrzega w sobie samym jako początek *zła*, jako wiecznie nienasyconego, działającego w duszy wroga cnoty. Jasne jest więc, że moralne prawo kategorycznie żąda jego pokonania. Zaprzeczanie się tej „żądzy” „nie jest godne człowieka”⁵³; jest „poniżające”⁵⁴, wstydlive i grzeszne; „cnota” wymaga, aby człowiek współczuł człowiekowi, a nie prowadził go do grzechu poprzez wstyd i ból, rozkoszując się jego cierpieniami. Cnota wymaga „nieskazitelności”, „całkowitej niewinności”⁵⁵; wkroczenie w zło „nie może pomagać” w „służbie Bogu i bliźniemu”⁵⁶, a „miłość fizyczna” to „służenie sobie” samemu⁵⁷, więc powinna być zmieniona w „czystą relację siostry i brata”⁵⁸; niech powstrzyma się od niej ród człowieczy i obojętnie, czy ludzie już oswoili się z tą ideą, czy to za sprawą wiary religijnej, czy też naukowej prognozy⁵⁹.

⁵² Jej „pożytek” [*полезность*] podobny jest do pożytku „pożaru” [*пожара*], przy którym „można ogrzać się i zapalić główną fajkę” [*можно погреться и закурить головешкой трубку*] (*Так что же нам делать*, t. XI, s. 343). Zob. także: *Неделание*, t. XI, s. 612; *Сказка об Иване дураке*, t. XI, s. 134-135.

⁵³ *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 434, 435, 436.

⁵⁴ Tamże, s. 433.

⁵⁵ Tamże, s. 436, 440, 441.

⁵⁶ Tamże, s. 440.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 444.

⁵⁹ *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 436-437, 440.

Rodzenie dzieci, zdaniem cierpiącego moralisty, byłoby dopuszczalne może tylko w tym przypadku, gdyby nabrał pewności, że „wszystkie żyjące już dzieci są bezpieczne”⁶⁰.

Z bezwzględną surowością traktując „ciało” i „instynkt” jako zasadę „zewnętrzną”, „antyduchową”, „zniewalającą” i złą, moralista kategorycznie żąda, aby człowiek jak najmniej zaprzedał się swojej cielesności, aby sprowadził jej potrzeby do najbardziej niezbędnych oraz skierował całą swoją energię ciała na jedyny godny człowieka, moralnie uczciwy i szlachetny⁶¹, nie krzywdzący i nie eksploatujący nikogo wysiłek fizyczny⁶². Podejmuje trud tylko ten, kto pracuje fizycznie, bo każdy inny wysiłek – „umysłowy”, jest pozorny, jest on pustosłowiem i fałszem⁶³. Aby znaleźć się na moralnych wyżynach człowiek powinien zapomnieć o samowoli i fałszu, który ją maskuje, powinien *uczynić życie prostszym i upodobnić się do ludzi prostych*. Życie należy uczynić mniej skomplikowanym zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz, aby wcale nie powstały ani potrzeby, ani relacje, które wprowadzałyby człowieka w „świat przemocy”. Trzeba uprościć kulturę, organizację społeczną, gospodarkę, warunki życia, sposób ubierania się i odżywiania, wyłączając i niwelując z tego wszystkiego element *zewnętrznej przemocy i czerpania korzyści z cudzej pracy*: należy znieść własność ziemską, najem i dzierżawę, niezbędny do twórczości duchowej czas wolny, władzę i prawo, miłość fizyczną i zbytek, produkcję przemysłową i pieniądze, myślistwo i jedzenie mięsa, wtrącanie się do cudzego życia oraz armię, słowem wszystko to, co narzuca człowiekowi „zewnętrzny” naturalny i społeczny świat. Trzeba zejść na ten poziom pierwotnej prostoty, który „dostępny jest wszystkim ludziom całego świata”⁶⁴ tak, aby wszyscy robili tylko to, co wszyscy mogą robić, a każdy służyłby sam sobie⁶⁵, nie zobowiązując się wobec innych i nie przeszkadzając im robić tego, co chcą.

W związku z tym potępieniem świata wyrasta właśnie potrzeba powstrzymywania się od aktywnej, przecinającej zło walki: zewnętrzny świat pławi się w złu i w poznaniu go człowiek jest skrajnie ograniczony, dlatego powinien konsekwentnie wyprowadzić z niego swoją wolę, pozwalając zachodzić temu, co nieuchronne.

⁶⁰ Zob. *Послесловие к Крейцеровой сонате*, t. XII, s. 441. Nie można nie zauważyć sprzeczności tego lapsusa: może „powszechne bezpieczeństwo” [*всеобщая обеспеченность*] uczyniłoby „zwierzęcą chuć” [*животную похоть*] jakkolwiek mniej „poniżającym” [*унизительной*] (*Воскресение*, t. XIV, s. 413)?

⁶¹ M.in. uwielbienie Tolstoja dla konsekwencji pracy fizycznej: nieprzyjemnego zapachu, odcisków na dłoniach i nawet pojawienia się pasożytów na ciele człowieka, jako oznak podobieństwa do ludzi prostych (zob. *Сказка об Иване дураке* i inne).

⁶² *Так что же нам делать*, t. XI, s. 301, 370, 371 i wiele innych.

⁶³ Zob. *Сказка об Иване дураке*, t. XI, s. 143-145.

⁶⁴ *Что такое искусство?*, t. XIII, s. 423, 449.

⁶⁵ „Powinienem jak można najmniej korzystać z pracy innych, a jak najwięcej pracować sam” [*Я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать*] (*Так что же нам делать*, t. XI, s. 301).

„Pytanie o to - pisze L. N. Tolstoj - co powinienem robić, aby sprzeciwić się dokonującej się na moich oczach przemocy, w całości opiera się na przesądzie mówiącym o możliwości posiadania przez człowieka wiedzy o przyszłości i budowania jej podług swojej woli. Dla człowieka wolnego od tego przesądu pytanie to nie istnieje i istnieć nie może”⁶⁶; „czy użycie przemocy albo zniesienie zła będzie korzystne czy też niekorzystne, szkodliwe czy też nieszkodliwe, tego nie wiem i nikt nie wie”...⁶⁷. Załóżmy, że „złoczyńca podniósł nóż nad swoją ofiarą, trzymam w ręce pistolet, zabiję go, lecz przecież nie wiem i w żaden sposób wiedzieć nie mogę czy ten, kto podniósł nóż spełni swój zamiar. Jeśli nie zrobi tego, to ja na pewno popełnię czyn zły”...⁶⁸ Cokolwiek by się działo w zewnętrznym społecznym życiu, człowiek powinien pamiętać, że każdy rozporządza sobą i tylko sobą⁶⁹, trzeba o tym pamiętać i samemu nie grzeszyć, a o konsekwencjach nie myśleć⁷⁰, albowiem one nigdy nie mogą być nam dostępne⁷¹.

Taka jest koncepcja zewnętrznego świata u hrabiego Tolstoja, ze wszystkimi jej konsekwencjami. Postrzega on świat albo jako stworzoną przez Boga idyllę i wtedy potępia przymus jako absolutnie zbędny, albo postrzega świat jako jakieś królestwo cierpień, grzechu oraz kłamstwa, w którym przymus, być może, byłby potrzebny i zasadny⁷², ale od którego człowiek powinien w konsekwencji właśnie się odwrócić, aby nie uczestniczyć w życiu tego świata. Obie te interpretacje świata zewnętrznego łączy jedno - potępienie przemocy i, mówiąc psychologicznie, one dwie w prostej linii wyrastają z moralnej potrzeby jego potępienia. „Przemoc” nie jest konieczna, jeśli świat wraz ze wszystkimi swoim prawami w sposób błogosławiony dany jest przez Boga; „przemoc” jest grzechem niedopuszczalnym, jeśli świat pławi się w złu. Moralista sentymentalny na zmianę to pociesza się kosmiczną idyllą, to ucieka od świata pozostawiając go własnemu losowi. Jednak szuka spokoju w ucieczce i uzasadniając ją, jakby grodzi swoją pasywną cnotliwość i swoją wewnętrzną przyjemność, zasłania się i broni poprzez zrzucenie odpowiedzialności na „wolę Bożą”.

Zgodnie z tymi przynoszącymi spokój wytycznymi „świat zewnętrzny”, choć tonie „w złu i pokusach”, choć rządzi się niemoralnym prawem walki, tym niemniej kierowany jest przez „Bożą wolę”. Ona wyraża się w pragnieniu, aby ludzie współczuli sobie wzajemnie⁷³ i

⁶⁶ *Закон насилия*, s. 137.

⁶⁷ Tamże, s. 173.

⁶⁸ *Закон насилия*, s. 138; zob. *Царство Божие*, s. 14.

⁶⁹ *Круг чтения*, t. II, s. 18-21; t. III, s. 14; zob. *Закон насилия*, s. 152.

⁷⁰ *Закон насилия*, s. 122; *Круг чтения*, t. II, s. 56-59.

⁷¹ *Круг чтения*, t. II, s. 18-21.

⁷² M.in. interesujące spostrzeżenia, z odrazą dopuszczające możliwość skuteczności „przemocy” [*насилия*] (*Закон насилия*, s. 80, 161; *Круг чтения*, t. I, s. 238-240, t. II, s. 73, 163; *Царство Божие*, s. 66).

⁷³ *Круг чтения*, t. II, s. 56-59.

nie myśleli o tym, co z tego wyniknie. Samemu należy „podążać tylko za tymi wskazówkami rozumu i miłości, które On włożył we mnie w celu spełnienia Jego woli”⁷⁴ i polecić konsekwencje takiego działania Bożej kompetencji, albowiem następstwa te są „sprawą Boga”⁷⁵. Bóg tak wszystko skonstruował, że każdy człowiek odpowiada tylko za siebie i że nikt nie ma ani „prawa”, ani „możliwości budowania życia innych ludzi”⁷⁶; „rzeczą każdego jest budowanie i strzeżenie tylko swojego życia”⁷⁷ i dlatego, będąc świadkiem nikczemności, człowiek nie powinien „cokolwiek czynić”⁷⁸, pozwalając grzesznikowi „kajać się bądź nie kajać, poprawiać się lub nie poprawiać”⁷⁹, nie wtrącając się i nie ingerując w jego wewnętrzny świat, w tę sferę Bożych kompetencji. Ingerowanie jest „przekraczaniem granic własnego istnienia” i stałoby się próbą przypisania sobie Bożego prawa, uzurpowaniem Bożej władzy, „świętokradczym” zastąpieniem Woli Boga jakoby niewystarczającej⁸⁰, a taka próba zawsze jest równoznaczna „negowaniu Boga”⁸¹. Dlatego wszystko, co mogę zrobić w obronie mordowanego bliźniego, to zaproponować nikczemnikowi, aby zabił mnie⁸², a jeśli nie będzie zainteresowany moją propozycją i postanowi zabić swoją ofiarę, to pozostaje mi dostrzec w tym „wolę Bożą”...

Takie oto jest *praktyczne odrzucenie świata*, do którego dochodzi L. N. Tołstoj wychodząc od swojej sentymentalnej moralności, prąc do przodu z całą swoją nihilistyczną prostolinijskością i nie zauważając ani trudności, ani sprzeczności. Krótkowzroczny i pozorny sąd moralny wdzierając się w samą istotę żywego poglądu na świat, sądzi, krytykuje i potępia, nie pozwalając badać, dostrzec, nadać sens, nie pozwalając zrodzić się ani rozkwitnąć innemu, szczególnie moralnemu – religijnemu albo naukowemu, albo duchowo-moralnemu badaniu i oglądowi. I oto *duchowy* nihilizm napęłnia się skrajnie nihilistycznym stosunkiem do *instynktu*, uczuciowej miłości i płodzenia dzieci. Moralista naucza w jaki sposób odnosić się do instynktu życia, jego żywej tajemnicy, jego zdrowej i o duchowym znaczeniu głębi; do świątyni małżeństwa, ojcostwa i macierzyństwa odnosi się tak samo negatywnie, jak do życia ducha. Litość odwrócona od ducha i bezradna w obecności cudzego cierpienia odrzuca także podstawową *siłę życia* jako grzeszną i złą, albowiem dopatruje się w przyrodzie i instynkcie

⁷⁴ Неделание, t. XI, s. 613.

⁷⁵ Круг чтения, t. II, s. 21-59.

⁷⁶ Закон насилия, s. 152.

⁷⁷ Тамże.

⁷⁸ Autentyczne słowa Tołstoja (Круг чтения, t. II, s. 14).

⁷⁹ Тамże.

⁸⁰ Круг чтения, t. II, s. 18-21.

⁸¹ Тамże.

⁸² Zob.: Закон насилия, s. 138; Круг чтения, t. II, s. 162-165; t. III, s. 101-102.

jakiegoś „braku współczucia”, nie zauważając jego tajemniczej mocy i możliwości przeobrażenia go w duchowe dobro. Wierny sobie moralista sentymentalny oczekuje od „przyrody” tego, czego ona dać nie może oraz nie chce i nie może wziąć od niej tego, co składa się na jej bogactwo i głębię. I tak jak przywykł każdą doskonałość mierzyć za pomocą kryterium moralnego i dopatrywać się bożego tchnienia tylko w litości, to pozostaje mu jedynie potępić „świat zewnętrzny” i *wyswobodzić wolę od udziału w nim*. Tak więc cóż innego mogłaby obwieścić „cnota”, która nie dostrzega boskości w niczym, prócz siebie samej? Jeśli zwrócenie się do „świata zewnętrznego” jest ukierunkowaniem się na przemoc, która odciąga od cnoty to tym samym wygłoszony już zostaje wyrok nie tylko nad „światem zewnętrznym”, który pociąga duszę do grzechu, ale i nad tym stworzeniem, które zmierza do przemocy. I stąd bierze się nieuchronne żądanie: odwrócić się od „świata zewnętrznego” na ile jest on poza człowiekiem i na ile jest on w nim samym, pomimo tego, że w ten sposób sprowadza się człowieka do poziomu pierwotnego barbarzyństwa, duchowej ślepoty, fizycznej niechlujności i powolnego wymierania.

Skoro świat zewnętrzny „pławi się w złu”, a „wieczne”, „zniewalające” prawo, które nim rządzi „jest niemoralne”, to czyż nie należy w rzeczywistości odwrócić się i uciekać od świata, aby siebie ocalić? I oto moralista uwalnia człowieka od jego powołania do uczestnictwa w wielkim procesie rozświecenia i w wielkiej historycznej walce między dobrem i złem, zwalnia go z zadania znalezienia własnego twórczego i zwycięskiego miejsca w świecie rzeczy i ludzi, zdejmuje z niego obowiązek uczestnictwa w niesieniu brzemion wszechświata, daje mu do rąk uproszczony szablon sądu nad światem i stawia przed dylematem: „albo idylla, albo ucieczka”, a tym samym głosi jego moralną płytkość oraz nieodpowiedzialną duchową dezercję. Nawołując człowieka do tej pozornej mądrości i pobożności zupełnie nie zdaje sobie sprawy z tego, z wiadomych względów, że jego nauka zaszczepia w duszach antyreligijną pychę i ślepotę.

To właśnie brak autentycznej samoświadomości religijnej pozwala mu na ukrycie własnej ucieczki na oślep, powołując się na „wolę Bożą”. Zaiste, jeśli świat został stworzony przez Boga, to dlaczego jest „zły” i „niemoralny”? A jeśli jest „niemoralny” i „zły”, to jak więc może należeć do obszaru kompetencji „Bożej woli”? Skoro świat został stworzony przez Boga, to jakie prawo ma człowiek, aby nawoływać do negacji świata? A jeśli ucieka od świata rządzonego przez bezbożne prawo walki, więc skąd się bierze to uspokajające powoływanie się na wolę Bożą, która światem rządzi?

Jednak moralista sentymentalny nie licząc się z tymi wątpliwościami wprowadza ideę „woli Bożej” za każdym razem, gdy jest mu to potrzebne do ukrycia własnej moralizującej

bezwolności. Uczestnictwo człowieka w niesieniu brzemion wszechświata ogłasza jako „poważny przesąd”; „prawdziwa” wiara polega więc na tym, aby całe „zewnątrzne” zło społeczne, które niepokoi jego duszę odnieść do Bożej woli. Ta „prawdziwa” wiara przekonuje, że każdy niepohamowany gniew i wszystkie nikczemne zjawiska są zesłane przez Boga i że każda próba przerwania tych nikczemności byłaby prawdziwym bluźnierstwem. Jeśli przyjąć tę naukę, to okaże się, że Bóg „chce” nie tylko tego, aby wszyscy ludzie kochali się i litowali nad sobą wzajemnie, ale jeszcze i tego, aby ogrom ludzi nie ulegając litościwym namowom innych gniewał się i popełniał nikczemności, używając przemocy fizycznej i mordując ludzi cnotliwych oraz duchowo demoralizował ludzi o słabych charakterach i dzieci; i dalej okaże się, że „Bóg” wcale „nie chce”, aby działanie tych wpadających w szal łajdaków spotykało zorganizowany opór i przecięcie. „Bóg” pozwala⁸³ przekonywać złoczyńców oraz poszerzać obszar ich nikczemności przez złożenie siebie w ofierze, lecz jeśli ktokolwiek zamiast rzucać na pastwę złoczyńców wszystkie kolejne bezbronne ofiary i oddawać im młodzieńców do duchowej demoralizacji, oburzy się i zechce przeciąć ich niezłomną nikczemność, to Bóg osądzi go jako bluźniercę i bezbożnika. Gdy złoczyńca krzywdzi człowieka dobrego i demoralizuje duszę malca, znaczy to, że tego „Bóg sobie życzy”, lecz jeśli to nie złoczyńca zechce przeszkodzić nikczemnikom, znaczy - „Bóg sobie tego nie życzy”. „Wola Boża” przejawia się w tym prawie, aby *nikt nie krzywdził złoczyńców, gdy oni krzywdzą ludzi cnotliwych*, albowiem „podług Jego woli” wszystkie dzieci, wszyscy ludzie słabego charakteru, wszyscy dobrzy ludzie w ogóle oddaje się deprawatorom i złoczyńcom jako niezaprzeczalne oraz niepodważalne trofeum, a okrucieństwo złoczyńców jest dla wszystkich pozostałych ludzi nietykalną świątynią. Tak więc ten, kto tego nie rozumie lub nie zgadza się z takim rozumieniem i „chwytając za miecz”, sam wybiera śmierć „od miecza”, bo woli to, niż zdradzieckie współuczestniczenie w triumfie zła, ten okazuje się niemoralnym i niereligijnym złoczyńcą, człowiekiem niewierzącym w Boga⁸⁴.

Ukrywając swoją sentymentalną bezwolność i krótkowzroczny nihilizm, pod taką potworną religijną konstrukcją, która przypisuje Bogu wolę skłaniającą się do zła i do swobody w czynieniu zła, moralisci z wiadomych względów nie zauważają, jak całe to ich obywatelskie uprawianie teologii i moralizowanie prowadzą do wielkiego kłębowniska religijnych sprzeczności i sytuacji moralnie fałszywych. Oto z jednej strony Bóg jest „miłością” i wymaga od ludzi wzajemnego „współczucia” i „zjednoczenia”, z drugiej strony

⁸³ Zob. *Круг чтения*, t. II, s. 162-165; t. III, s. 101.

⁸⁴ *Закон насилия*, s. 80, 129, 134, 143, 147; *Круг чтения*, t. II, s. 18-21.

chce nikczemności, wolności i bezkarności złoczyńców. Z jednej strony tylko dobro odpowiada woli Bożej i ludzka wola otrzymuje niedościgły dla niej ideał moralnej doskonałości, z drugiej strony wszystko, co zachodzi, zachodzi według woli Bożej, a nikczemnik popełniając nikczemności czyni ze względu na nią. Powstrzymywanie się przed popełnianiem zła nie ma żadnych podstaw, ale zawsze można to ukryć poprzez odwołanie się do Bożej woli, pod czym moralista ukrywa swoją bezwolność. Z jednej strony człowiek powinien przyjąć Jego wolę jako swoją („sumienie”, „współczucie”) i wypełniać ją w życiu, z drugiej strony człowiek zobowiązany jest wyprowadzić swoją wolę z tej sfery („świat zewnętrzny”, „cudza wolność”), gdzie zaczyna się „wola Boża”. Znaczy to jednak, że cała nauka o relacji woli Bożej i ludzkiej pada ofiarą sprzeczności i dowolności. Moralista sentymentalny „uzna” wolę Boga, gdy to uznanie prowadzi do pasywnej przyjemności w litości, a „odrzuci”, gdy jej przyjęcie doprowadziłoby go do sądu o konieczności heroicznej służby woli. Wyjaśniamy to w ten sposób, że on zwraca się ku Bogu, Jego darom i pochodzącym od Niego próbom i zadaniom nie „całą duszą i każdą myślą oraz całą mocą”, lecz tylko poprzez sentymentalne poszukiwania własnej przyjemności i bezwolne „serce”. Właśnie dlatego w postrzeganiu „świata zewnętrznego” moralista jest religijnym ślepcem, bo nie dostrzega jego tajemniczej złożoności, swoistego dla niego tragicznego rozdarcia, zadań stawianych przed wolą, jego niesprowadzalnej do idylli istoty i tego, świat nie jest przeciwnym Bogu przekleństwem. Religijne doświadczenie moralisty jest pozbawione ducha, bezwolne, jednostronne i mizerne, jego „religijna nauka” jest zrodzona przez zadufany w sobie rozum, próbujący wyprowadzić Boże objawienie z bezprzedmiotowej rzewnej litości. Cała jego religia jest niczym innym, jak tylko *moralnością współczucia*. Ta moralność jednak, ze swoją postawą współczucia, daje człowiekowi *nie doświadczenie Bożej doskonałości*, lecz tylko *doświadczenie ludzkiego współczucia* - ona dostrzega męczącego się człowieka i sprowadza całe objawienie do współodczuwania w tej męce. Znaczy to, że moralista nie przyjął człowieka w oparciu o Boga, lecz *usensowił Boga przy pomocy człowieka* i nie człowieka oświecił promieniem miłości do Boga, a *przyjęcie Boga zaciemnił współczuciem* dla męczących się ludzi; właśnie dlatego odnalazł człowieka cierpiącego, lecz nie znalazł ani *jego* relacji z Bogiem, ani *własnej* relacji z Bogiem, ani stosunku Boga do niego, cierpiącego i do siebie, bezwolnie i tkliwie litującego się. I całe to nieporozumienie spróbował przedstawić jako naukę Chrystusa⁸⁵.

⁸⁵ „W Ewangelii z porażającą surowością, ale za to w sposób wyraźny i jasny dla wszystkich wyrażona jest myśl, że stosunek ludzi do nędzy, cierpienie ludzkich jest źródłem i podstawą wszystkiego” [В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена та мысль, что

Skoro religia ta jest religią, która nie wiąże człowieka z Bogiem, lecz człowieka z człowiekiem⁸⁶, a przy tym wiąże nieautentycznie i słabo, bo nie ducha z duchem przed obliczem Bożym, lecz duszę z duszą w obliczu ziemskiej męki, więź ta nie tworzy się z całej duszy i za sprawą woli, lecz tylko poprzez afekt wewnętrznego wzruszenia; powstaje we wzajemnej przychylności dla indywidualnych życiowych dążeń i rozpada się w bezwolnym potępieniu *powszechnego* brzemienia już przy pierwszym tchnieniu autentycznego zła. Właściwa religia zaczyna od Boga i zmierza ku przyjęciu świata, religia Tołstoja natomiast zaczyna od człowieka i zmierza ku odrzuceniu świata. Właściwa religia przyjmie świat dzięki woli, lecz celowo nie przyjmie powstającego w nim zła i dlatego prowadzi z nim wolitywną, heroiczną walkę, Tołstoj natomiast nie widzi świata poprzez gnieźdzące się w nim zło i dlatego odwraca się zarówno od zła, jak i od świata oraz od wolitywnej z nim walki. Właściwa religia jest twórczym zapalem skierowanym ku dobru, tj. duchem i miłością, a tołstoizm dowodzi własnej praktycznej obojętności wobec działania zła w świecie, wobec duchowości człowieka i jej losów na ziemi. Właściwa religia przyjmie brzemień świata jako brzemień Boże w świecie, ta z kolei odrzuca brzemień świata i nie pojmując, że odrzucenie świata kryje w sobie odrzucenie Boga...

Takie oto są religijne podstawy sentymentalnej moralności. Ostatnim jej słowem jest *religijna bezwolność* i *duchowa obojętność*, a w tej bezwolności i obojętności traci przedmiotowość oraz siłę religijnej miłości, nie pojmując jej ziemskich zadań, dróg, rodzajów i dokonań w świecie.

отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего] (*O перетисци в Москве*, t. XI, s. 221). Zob. *Закон насилия*, s. 54, 108, 109, 173 i inne. Przedstawienie „przykazania niesprzeciwiania się złu przemocą” [*заповеди непротивления злу населием*] jako „najlepszej nowiny Królestwa Bożego” [*самой благой вести Царства Божия*] (*Царство Божие*, s. 102, 34).

⁸⁶ „Przeznaczeniem człowieka jest dobro; więc w naszym świecie wyższe dobro, które jest dostępne ludziom może być osiągnięte w ich jednoczeniu” [*Назначение человека есть благо; высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой*] (*Что такое искусство?*, t. XIII, s. 442).

XIII

Ogólne podstawy

W wyniku wszystkich powyższych odkryć i ustaleń nie wątpimy, że w badaczu, nawet nastawionym przychylnie, może pozostać wątpliwość czy nie należy podjąć na nowo całego oraz pogłębionego problemu przymusu zewnętrznego. Prawidłowe rozwiązanie tej kwestii jest możliwe tylko wtedy, gdy ona zostanie postawiona prawidłowo, a to wymaga autentycznego i wolnego wyłączenia *wszystkich* sił duszy oraz ducha. Przede wszystkim niezbędna jest obecność *duchowo widzącej miłości i religijnie napiętej woli*. Istnieją dusze takiego rodzaju, które zupełnie nie są zdolne do owego prawidłowego napięcia, lecz właśnie dlatego tym bardziej rozsądnie i uczciwie jest przyznawać się do własnej bezsilności i skromnie milczeć, nie uczestnicząc w dyskusji tego problemu. *Gdy moralnie szlachetna dusza poszukuje w swojej miłości religijnie słusznej, wolitywnej odpowiedzi na intensywny napór z zewnątrz pochodzącego zła*⁸⁷, to ludzie lękliwi, nieszczerzy, obojętni, niereligijni, nastawieni nihilistycznie albo relatywistycznie („wszystko jest względne i umowne”), bezwolni, sentymentalni, odrzucający świat, niedostrzegający zła mogą tylko przeszkadzać w tym poszukiwaniu, gmatwając, zatruwając i sprowadzając je na fałszywe drogi.

Kwestia dopuszczalności przymusu zewnętrznego i przecięcia jest postawiona właściwie tylko wtedy, gdy stawia się ją *w imieniu żywego dobra*, historycznie walczącego w dziejach ludzkości *z żywą naturą zła*. Czy można dopuszczać, aby w tej walce, przedstawiciele autentycznego żywego dobra stosowali wobec ludzi słabych przymus psychiczny i fizycznie przymuszali oraz przecinali działania ludzi złych wpływając na ich nikczemne dusze i ciała tworzące zło? A jeśli jest to dopuszczalne, to w jakich granicach, w jakich okolicznościach i w jakiej formie? Sama istota tego problemu już zakłada i przewiduje źródło, kierunek oraz cel tego oddziaływania - ono powinno wypływać z autentycznej *woli skierowanej ku dobru*. Samo to oddziaływanie powinno być ukierunkowane i kierować człowiekiem, wobec którego przymus *do autentycznego dobra* się stosuje. Powinno ono mieć

⁸⁷ Zob. rozdz.: 8, 9.

na celu *umocnienie i urzeczywistnienie dobra* w duszach. Jest to obowiązkowy poziom badania, poniżej którego cały problem traci swój filozoficzny sens i swoje życiowe znaczenie, albowiem nie wypada pytać o to, co jest dozwolone dla złoczyńcy, który chce nikczemnie popchnąć duszę do czynienia zła. Nic nie jest dozwolone. On o tym wie i dlatego nie pytając o zgodę, sam na *wszystko* sobie zezwala. Cały problem nie jest postawiony w imieniu złoczyńcy, lecz w imieniu tego, kto kocha dobro i w pełni, szczerze mu służy.

Dlatego właśnie człowiek bezmyślny i duchowo martwy czyni wszystkie i jakiegokolwiek możliwe próby oderwania tego pytania od szukającego odpowiedzi podmiotu, od jego zadań oraz intencji, podejmuje próby formalnego „zrównania” dobra ze złem, szlachetnego bojownika ze złoczyńcą w dyskusji nad ich „prawami” do przymusu i przecięcia. Próby te podejmowane zazwyczaj (z pominięciem ludzi sentymentalnych) przez nastawionych indyferentnie tchórzy, nihilistów albo bezwstydných sofistów, sprowadzają się do oderwania *sposobu oddziaływania* od jego duchowego *źródła*, od jego *ukierunkowania* oraz *celu*, i dalej, od „dyskusji” tego sposobu jako takiego. „Czyż nie jest wszystko jedno, kto zagraża, *czym*, *komu* i w *imię czego*, jeśli zagrożenie jest obecne? Groźba we wszystkich okolicznościach jest niehumanitarna”. Albo inaczej: „Czyż nie jest wszystko jedno, kto wtrąca do więzienia i torturuje, kogo i w *imię czego*, jeśli więzienie oraz tortury istnieją?”. Przy czym podobne sądy wygłaszane są zazwyczaj tonem niedopuszczającym sprzeciwu, tak jakby rzecz sprowadzała się do proklamowania jakiegoś niesprzecznego aksjomatu, triumfującego tylko dzięki jego wygłoszeniu. W istocie rzeczy jednak ten aksjomat nie pochodzi z żywego duchowego i moralnego doświadczenia, lecz w najlepszym wypadku z prymitywnego rozsądku, próbującego moralnie oceniać to, co *zewnętrzne* jako takie według jego *formalno-abstrakcyjnych* cech jako takich⁸⁸. Dobro i zło *nie mają* w rzeczywistości takiej samej wartości i *nie mają* równych praw, *nie są* więc równie wartościowi oraz *nie posiadają* tych samych praw ich żywi nosiciele, realizatorzy i słudzy. Nazywać tego, kto powstrzymuje czynienie zła „agresorem” można tylko z powodu ślepoty albo hipokryzji, „w równej mierze” potępiać egzekucję zbrodniarza i zabicie cnotliwego męczennika, można tylko z powodu hipokryzji albo ślepoty. Tylko dla hipokryty lub ślepeca równe prawa mają św. Jerzy i przebijany przez niego smok, tylko hipokryta albo ślepiec mogą w obecności tego niezwykłego czynu „zachować neutralność” lub nawoływać do „humanitarności”, odcinać się i czekać.

⁸⁸ Zob. rozdz.: 3, 6.

Ale oto i *natura samego dobra* określa też *kwestię* dopuszczalności przymusu fizycznego i przecięcia, a także *jej rozwiązanie*, albowiem żywe dobro (żyjące w swoich nosicielach, realizatorach i sługach) jest autentycznym źródłem, ukierunkowaniem oraz celem przymusu i przecięcia, które skierowane są przeciw złoczyńcy.

Zgodnie z ich własną naturą, dobro i zło są wielkościami duchowymi, a „miejszem ich bytowania” jest ludzka dusza⁸⁹. Dlatego *walka ze złem* jest procesem duchowym; ten zło zwycięża, kto przemienia je w dobro, tj. w *głębi swojej duszy ślepotę duchową przeobraża w duchowe widzenie, a siłę kamieniejącą nienawiści w zbawienność przyjmującą miłość*⁹⁰. Na tym polega podstawowa istota walki ze złem oraz zwycięstwa nad nim i dlatego każde skierowane przeciw złu narzędzie powinno, w *ostatecznym rozrachunku, służyć właśnie temu celowi*, otrzymując od niego sens i znaczenie. Oto dlaczego przymus fizyczny i przecięcie nigdy nie były i nie będą środkiem samowystarczalnym w tej walce: ten, kto myśli, że pozbawiając złoczyńcy wolności albo życia czyni to, co „najważniejsze” i że nic więcej nie jest potrzebne, ten nie rozumie ani natury dobra i zła, ani walki z nimi, nie widzi niczego prócz zewnętrznych symptomów choroby i kieruje swoją energię obok samego cierpienia, a działanie jego, przy powierzchownej użyteczności, może okazać się w istocie szkodliwe. Przymus fizyczny i przecięcie nabierają pełnego znaczenia tylko w systemie prawidłowo ukierunkowanego społecznego wychowania, *które przestrzega prawa ducha i miłości*.

Kontynuując, dobro i zło, które jawiąc się w istocie jako wielkości duchowe żyją w człowieku oraz są urzeczywistniane właśnie dzięki człowiekowi i dlatego przedostają się za jego sprawą *do świata ciała i materii*. Jest czymś zrozumiałym, że jeśli człowiek byłby istnieniem *czysto duchowym i w pełni bezcielesnym*, to walka ze złem ograniczałaby się do sukcesów oraz wysiłków duchowych, wtedy fizyczne oddziaływanie człowieka dobrego na złoczyńcę byłoby niemożliwe. W rzeczywistości jednak świat skonstruowany jest inaczej i dlatego nie jest to *możliwe*. Dokładnie więc: gdyby jedynie dusza człowieka przeżywała zło i ten, kto włada ciałem byłby pozbawiony możliwości przejawiania zła poprzez ciało oraz przenoszenia go w zewnętrzny czyn albo, jeśli dusza i ciało człowieka nie byłyby przez naturę związane w żywym, organiczno-symbolicznym zjednoczeniu i nie „przekazywałyby” sobie bezpośrednio stanów oraz zmian, wówczas fizyczne przecięcie i przymus zostałyby odrzucone jako *zbędne i bezsensowne*. W rzeczywistości jednak człowiek jest skonstruowany inaczej: on faktycznie przenosi wewnętrzne zło *do zewnętrznych czynów* i faktycznie jego ciało przekazuje duszy obcy protest skierowany przeciw jego złemu postępkowi. Byłoby z

⁸⁹ Zob. rozdz. 3.

⁹⁰ Tamże.

kolei inaczej, gdyby człowiek był istnieniem czysto cielesnym, pozbawionym duszy i ducha. Wówczas przymus fizyczny i przecięcie okazałyby się jedynym i wyłącznym środkiem walki ze złem. W rzeczywistości rzecz ma się zupełnie inaczej.

W świetle takiego ujęcia użycie siły fizycznej w walce ze złem jawi się jako *możliwe* i *sensowne*, lecz wcale *nie jedyne* i *nie samowystarczalne*, lecz *wtórne* i *zależne* narzędzie w ogólnym systemie duchowego oddziaływania oraz wychowania, a przy tym narzędzie przydatne w granicach duchowej dopuszczalności i konieczności. W oparciu o jego naturę winno być przydatne nie wtedy, gdy *można* je zastosować, lecz wtedy, gdy jego użycie jest *konieczne*. Tak więc wszędzie tam, gdzie *nie zachodzi konieczność*, stosować go nie należy. Jego zewnętrzna, fizyczna natura jest bowiem różna od zwalczanego fundamentu zła i w stosunku do niego nieadekwatna. Przymus fizyczny i przecięcie nie mają do czynienia z samym złem, lecz tylko z jego zewnętrznym przejawem; nie przenikają do nieskończonej głębi zawziętej duszy, bowiem poziom, do którego dociera ich pozytywny wpływ jest względnie powierzchniowy, dlatego są bezradne w procesie przeobrażenia zła jako takiego, ponieważ dosięgają go tylko wtedy, gdy przeobrażenie ducha jeszcze nie nastąpiło, a złu udało się przełać w zewnętrzny czyn. Przymus fizyczny i przecięcie nie będąc narzędziem samoistnym, lecz wtórnym i zależnym powinny dostosować się nie tylko do praw ducha i dobra, ale i do natury głównych środków oraz potrzeb fundamentalnej walki; wcale nie powinny porywać się na zmianę duchowych wysiłków i zadań na fizyczne; one wcale nie muszą szkodzić duchowemu przeobrażeniu człowieka. Przymus fizyczny i przecięcie są najbardziej skrajnymi narzędziami walki, a obszar ich zastosowania zaczyna się tylko tam, gdzie środki wewnętrzne okazują się bezsilne i niewystarczające.

Znaczy to, że przymus fizyczny i przecięcie, po pierwsze, nie powinny próbować wywołać w duszy człowieka *oczywistości* (poznania, akceptacji, pewności, przekonania albo wiary). Każda taka próba skazana jest na niepowodzenie, w najlepszym wypadku bowiem zmusza człowieka, wobec którego przymus jest stosowany do wstąpienia na drogę hipokryzji, w gorszym wypadku nadszarpuje w nim samą zdolność do oczywistości, pewności oraz wiary i, być może, gasi tę zdolność zupełnie, duchowo człowieka kalecząc. Więzienia, tortury oraz egzekucje są bezsilne w doprowadzeniu duszy do ujrzania, pewności i przekonania, one mogą doprowadzić ją tylko do zdrady albo do zatwardziałego uporu, kończącego się daleko nie zawsze mającym sens męczeństwem. Oddziaływanie fizyczne powinno we wszystkich okolicznościach strzec duchowej oczywistości człowieka, nie tłamsząc poczucia jego własnej duchowej godności i nie podważając zaufania do siebie samego. Oto dlaczego powinny być osądzone i odrzucone wszystkie formy przymusu

fizycznego rujnujące zdrowie duszy i duchową siłę człowieka: pozbawienie pokarmu, snu, praca ponad siły, tortury, zamknięcie z grupą złoczyńców, poniżające traktowanie⁹¹ itd.

Po drugie: przymus fizyczny i przecięcie nie powinny dążyć do wymuszenia w człowieku uczucia *miłości* (np.: zdrady siebie samego, partyjnego przywiązania, zgody na zło, wierności, patriotyzmu). Każda taka próba z góry skazana jest na niepowodzenie. W najlepszym wypadku człowiek, wobec którego przymus się stosuje, wstąpi na drogę kłamstwa i zdrady, w gorszym wypadku duszą jego zawładnie podejrzliwość i nienawiść wobec tego, kto przymus stosuje i w imię czego jest on stosowany oraz powstanie w niej opór jako całkowita niezdolność do miłości. Więzienia, tortury i męczarnie nie mogą wywołać w duszy ani miłości, ani autentyczności. Miłość albo jest dobrowolna i szczerą, albo jej nie ma. Dlatego fizyczne oddziaływanie powinno we wszystkich okolicznościach chronić zdolność człowieka do miłości, upatrując w niej podstawową siłę, która przeobraża życie i ducha. Oto dlaczego winny być osądzone i odrzucone wszystkie formy przymusu fizycznego, które budzą w człowieku zawziętość, gniew, które przemieniają go w istotę ziejącą ślepą nienawiścią i mściciela: brutalne, obelżywe traktowanie, pozbawienie więźnia wszystkich zasad miłości i uwagi, zakaz uczestniczenia w nabożeństwie oraz niedopuszczenie spowiednika, dostarczanie literatury szerzącej nienawiść do ludzi, tortury i kary cielesne⁹² itd.

Na koniec, po trzecie, przymus fizyczny i przecięcie, które nie zwracają się bezpośrednio do oczywistości i miłości, lecz do woli człowieka, a przy tym z wymaganiem samoprzymusu, powinny chronić wolitywną zdolność człowieka nie nadszarpując i nie osłabiając jej lecz przeciwnie, umacniając i wspomagając jej duchowe wychowanie. Każda forma przymusu, która niszczy wolę, czyni swój cel nieosiągalnym i staje się bezsensowna, albowiem zadanie przymusu polega na tym, aby ostatecznie przymus stał się zbędny a nie na tym, aby doprowadzić człowieka do całkowitej niezdolności w kierowaniu wolą przemieniając go na zawsze w obiekt przecięcia. Oto dlaczego winny być osądzone wszystkie formy przymusu fizycznego, które szkodzą i nie umacniają woli człowieka: przymusowa bezczynność, pozbawiona sensu praca, beznadziejność dożywotniego wyroku, ubezwłasnowolniające kary⁹³ itd.

Dzięki powyższym wnioskom jasne stają się granice, w ramach których przymus fizyczny i przecięcie są sensowne oraz dopuszczalne. Nie mogą one powołać do życia ani

⁹¹ Zob. rozdz. 6.

⁹² Zob. tamże.

⁹³ Zob. tamże.

oczywistości, ani miłości, ani duchowo pełnego, pozytywnego czynu, ani tym bardziej moralno-religijnego przeobrażenia duszy. Wszędzie tam, gdzie żyją, działają i kierują człowiekiem *te* siły oraz zdolności, przymus fizyczny i przecięcie są zbędne i niedopuszczalne. Zawsze, gdy człowiek samodzielnie pracuje nad osiągnięciem oczywistości i miłości oraz utrzymuje siebie w ryzach, gdy jest w nim cała siła duchowo-wolitywnego kierowania sobą, gdy w jego duszy fundamenty honoru i obowiązku są żywotne, gdy indywiduum samodzielnie siebie wychowuje, dzięki sile samoprzymusu i zmuszania siebie, gdy dusza nie jest opętana przez antyduchowość oraz antymiłość i nawet wtedy, gdy po prostu wystarcza przymus psychiczny pochodzący od innych ludzi, wówczas kwestia przymusu fizycznego i przecięcia albo wcale nie powinna być postawiona, albo winna być rozstrzygnięta negatywnie. *Póki* zwrócenie się do oczywistości i miłości albo do rozumowo-moralnej istoty człowieka⁹⁴ spełnia swój obowiązek i jeśli jest ono *wystarczająco skuteczne*, do tej pory przymus fizyczny oraz przecięcie nie powinny mieć miejsca, pozostając jakby w rezerwie, albowiem stanowią one *zamienną i uzupełniającą rezerwę* dla głównej walczącej siły. Jest czymś zrozumiałym, że środki te, pełniąc funkcję rezerwy powinny stać w gotowości, we właściwej odległości do wewnętrznych środków walki i być od nich zależne. Co więcej, w odróżnieniu od rezerw wojennych powinny być zawczasu znane „przeciwnikom” jako groźba oraz sankcje i zawsze powinny włączać się do bitwy miarowo, stopniowo i konsekwentnie, aby doza przymusu fizycznego i przecięcia zawsze była *indywidualnie dostosowana i nigdy na wyrost*, pod względem formy kar oraz czasu ich trwania.

Przymus fizyczny i przecięcie są z zasady przydatne wtedy i na tyle, na ile *wewnętrzna samowola zmienia człowieka* oraz *nie istnieją duchowe środki* służące powstrzymaniu i zatrzymaniu jego antyduchowych czynów⁹⁵. Znaczy to, że granica, za którą fizyczne oddziaływanie staje się konieczne wytyczana jest negatywnie: jest nim *brak duchowej samodzielności* człowieka, który jest wychowywany oraz *duchowa bezradność* wychowawcy. Jest czymś niezrozumiałym, że obie te wielkości nie tylko wspólnie ustanawiają *terminus a quo* (granicę dopuszczalności i konieczności), lecz również w znacznym stopniu warunkują siebie wzajemnie. Tak więc, im mniejsza jest duchowa niesamodzielność wychowanka, tym większą się dysponuje liczbą duchowych możliwości oddziaływania na niego i dzięki temu dalej przesuwana się granicę, za którą konieczne jest oddziaływanie fizyczne; jednakże, gdy wychowawca wykazuje nieuzasadnione powoływanie

⁹⁴ Zob. rozdz.: 4, 5.

⁹⁵ Zob. rozdz.: 6, 7.

się na obiektywny „brak” duchowych środków, wtedy niestosowność ta bezpośrednio obnaża jego własną niesamodzielność. I odwrotnie: im bardziej zepsuty, niegodziwy i agresywny jest wychowanek, tym szybciej może wyjść na jaw obiektywna nieskuteczność duchowych środków i tym szybciej mogą „opaść ręce” nawet świętemu.

Fizyczne oddziaływanie dopuszczalne jest wtedy tylko, ale zdarzają się także sytuacje, gdy duchowe oddziaływanie jest *niewystarczające*, *nieskuteczne* albo *niewykonalne*. Warunki określające możliwość zaistnienia i zachodzenia takich sytuacji są różnorodne oraz złożone, tak więc na pewno nie można ich wszystkich wymienić. Mogą to być, po pierwsze, *obiektywne* okoliczności niezwiązane ani z osobą przymuszanego, ani z osobą przymuszającego, są to okoliczności *czasu*, *przestrzeni* oraz *obszaru* oddziaływania. Im krótszy jest czas dany do działania lub do zapobieżenia czynowi (np. jedna chwila do wystrzału), im większa odległość dzieląca przecinającego od niegodziwca (np. telegram o aresztowaniu zbrojcy jako jedyne wyjście), im bardziej złożony obiekt oddziaływania (np. konieczność szybkiego i energicznego oddziaływania na tłum, armię, ludność zajętego terytorium), tym mniej możliwe do urzeczywistnienia są „wewnętrzne” narzędzia walki, tym szybciej obnażona zostaje ich nieskuteczność, być może całkowita ich bezsilność. Mogą to być, po drugie, *subiektywne* okoliczności związane albo z osobą przymuszanego, albo z osobą przymus stosującą. Im mniejsza jest zdolność przymuszanego (np.: upośledzenie umysłowe, moralna tępota, ciemnota, niepiśmienność, nietrzeźwość ludu, wychowanie w religii okrucieństwa i nienawiści, niska świadomość prawna i patriotyczna w państwie), im większe jest opętanie człowieka (np.: szaleństwo wariata, masowa psychoza) albo jego zła wola (np. okrucieństwo zbrojcy), tym szybciej może nastąpić moment krytyczny, który osłabia wszystkie duchowe środki jako takie. Podsumowując, im bardziej bezradna jest dusza (np.: głuchoniemy, nieznający języka obcokrajowiec, człowiek pozbawiony daru słowa) lub większa duchowa bezbronność człowieka przymus stosującego (np.: brak doświadczenia pedagogicznego, brak zdolności przywódczych, bezsilność władzy wobec braku w państwie opinii publicznej, przekupność, brak rzetelnej prasy), tym trudniej jest mu prowadzić walkę za pomocą środków czysto duchowych.

Nie można wyznaczyć tutaj raz na zawsze jakiegoś jedyne właściwego kryterium bezbłędного rozwiązania problemu w konkretnych sytuacjach historycznych. Jest możliwe, że duchowo silny, mądry i doświadczony człowiek będzie kontynuować duchową walkę tam, gdzie duchowo słaby, niedoświadczony i głupi człowiek będzie skłonny przyznać, że wszystkie duchowe środki są wyczerpane. Jest również możliwa odwrotna sytuacja: właśnie człowiek duchowo silny i przewidujący dobędzie miecza tam, gdzie słaby, krótkowzroczny

lub głupi, wciąż jeszcze będzie próbować nakłonić i udowodnić. Walka ze złem to proces żywy, bardzo złożony i odpowiedzialny, w którym samo „zło” jest zawsze dostępne w formie pojedynczego, jednostkowego lub powszechnego zjawiska. Zadanie człowieka walczącego zawsze polega na tym, aby obiektywnie rozpoznać naturę danego zjawiska i znaleźć skuteczne środki jego przewyciężenia. Uczestnicząc w tej walce każdy powinien działać według swojego *ostatecznego rozumienia*, kierując się *miłością*, ufając swojemu *duchowi* i zdając się na własną *obserwację*; każdy, kto tak działa, nie może uważać, że jest bezpieczny przed własnym błędem, niedopatrzaniem, niepowodzeniem, wyrządzeniem szkody. Człowiek nawet najbardziej szczerzy i godziwy może się przecież pomylić, a tym bardziej walczący, tym bardziej zmuszony do walki za pomocą środków ostatecznych. Przed błędem i szkodą nikt nie jest bezpieczny; ani człowiek całkowicie powstrzymujący się przed walką, albowiem na pewno szkodzi popierając i pobłażając⁹⁶; ani sprzeciwiający się za pomocą czysto duchowych środków, albowiem przez potencjalne ich niedostosowanie udziela złoczyńcy swobody działania i tym samym profanuje oraz dyskredytuje siłę i świętość duchowego odrodzenia („nie dawajcie psom tego, co święte”; Mt 7, 6); ani ten, kto sprzeciwia się za pomocą przymusu zewnętrznego i przecięcia, albowiem może przecenić siłę złej woli i nie docenić siły przymusu duchowego...

Wszystko, co może badanie filozoficzne dać jako kryterium postępowania w sprzeciwianiu się złu, sprowadza się w całości do kilku względnie formalnych reguł.

Po pierwsze: kto sprzeciwia się złu, powinien wyrabiać w sobie czujność i przenikliwość w rozpoznawaniu zła oraz w odróżnianiu go od zjawisk zewnętrznie do niego podobnych. Osiąga się to stopniowo, tylko na drodze długotrwałego moralnego i religijnego oczyszczenia własnej duszy oraz własnego i autentycznego, duchowo usensowionego doświadczenia życiowego.

Po drugie: kto sprzeciwia się złu powinien dążyć do poznania tych praw i dróg, według których przebiega działanie zła w ludzkich duszach, a także poznania całej wypracowanej przez wielkich świętych i ascetów techniki jego wewnętrznego przewyciężenia. Tylko ten, kto włada tymi prawami i technikami zdoła prawidłowo rozwiązać wszystkie kolejne problemy wychowania społecznego.

Po trzecie: człowiek sprzeciwiający się złu, dobierając w walce kryteria i środki zawsze powinien zaczynać od myślenia o narzędziach duchowych, zstępując ku zewnętrznym środkom walki tylko o tyle, o ile duchowe okazują się niewystarczające,

⁹⁶ Zob. rozdz.: 6, 7.

nieskuteczne i niewykonalne. I nawet wtedy, gdy konieczność fizycznego oddziaływania jest wyraźna od samego początku i od razu, powinien pamiętać, że kryterium to nie jest wystarczające, lecz wtórne, względne oraz że jest ostatecznością.

Po czwarte: sięgając po fizyczne oddziaływanie sprzeciwiający się złu powinien zawsze poszukiwać na drodze rozumowej i praktycznej tego momentu oraz tych okoliczności, przy obecności których oddziaływanie fizyczne może być przerwane nie wyrządzając szkody duchowej walce, przygotowując jej drogę i oto ustępując jej miejsca. Ponieważ właściwe prowadzenie walki ze złem, wszystkie środki przeciwdziałania mu (zaczynając od wzruszenia i czynienia dobra swojemu własnemu wrogowi, a kończąc na karze śmierci dla bezwzględnego złoczyńcy) pozostają w wewnętrznym organicznym związku wzajemnego uzasadniania i zależności od jednego celu.

Na koniec, po piąte: ten, kto sprzeciwia się złu, powinien nieustannie sprawdzać autentyczność wewnętrznych źródeł i motywów swojej walki ze złem w przekonaniu, że od tego zależy zarówno obiektywne rozpoznanie przewyżnianego zła, jak i opanowanie duchowej techniki walki, wybór środków, urzeczywistnienie samej walki, co więcej, powinien być pewien, że od tego zależy jego własna prawość i niezłomność w sprzeciwie, że to oto właśnie w ostatecznym rozrachunku wytycza zwycięstwo albo klęskę⁹⁷.

I jeśli pierwsze cztery zasady nie powinny wywołać wątpliwości wobec wszystkiego, co ustalono powyżej, to piąta reguła wymaga jeszcze pogłębionej i bardziej gruntownej analizy.

⁹⁷ Zob. rozdz.: 21, 22.

XIV

O przedmiocie miłości

Postawienie i badanie problemu sprzeciwu wobec zła ma sens tylko w imieniu dobra⁹⁸. Wskazanie zła jako takiego, poznanie jego własności i natury oraz przeciwstawienie się poprzez podjęcie z nim walki, ale bez jego przyjęcia, jest właśnie zadaniem dobra; odkrytym tylko w jego perspektywie i w rozwiązaniu swoim tylko jemu dostępna. Walka ze złem za pomocą zła, z pragnieniem zła i pragnieniem jego urzeczywistnienia, nie jest sprzeciwieniem się złu, lecz służeniem mu i zaszczepianiem go. Przy czym nie wykluczony jest oczywiście taki rezultat - zderzenie dwóch złych pierwiastków pozbawi sił jednego z nich albo nawet obydwu; według słów Dostojewskiego - „jeden gad zje drugą gadzinę”, a w jej pokonaniu znajdzie swój koniec. Jednak jest czymś zrozumiałym, że ani jeden z tych złych elementów nie sprzeciwia się złu jako takiemu, lecz każdy tworzy *własne zło* i tylko zderzenie ich złych intencji oraz złych energii pozbawia sił i gubi zderzających się przeciwników. Jest także czymś zrozumiałym, że taki rozrzedzający atmosferę zła w świecie rezultat, w żaden sposób nie rozwiązuje problemu autentycznego sprzeciwienia się złu, lecz zdejmuje jedynie z porządku dyskusji pojedyncze sytuacje i konflikty, ostrość których polega mianowicie na tym, że dobro bywa zmuszone do walki ze złem na dwa fronty, wcale nie myląc swoich obiektywnych celów z interesami obu złych wrogów.

To, co sprzeciwia się samemu złu jako takiemu, jest najbardziej żywym dobrem. Znaczy to, że sam sprzeciw wobec zła *wyływa z uduchowionej miłości, dzięki niej* jest urzeczywistniony, *jej* służy, do *niej* prowadzi, za *jej* pośrednictwem sieje, pomnaża i umacnia. I jednocześnie sprzeciw ten nie wyklucza przymusu psychicznego ani przymusu fizycznego oraz przecięcia. Jak jest to możliwe?

Jest to możliwe dzięki temu, że *pierwiastek duchowy ukazuje miłości jej autentyczny przedmiot, zakreśla jej granice oraz przeobraża jej oblicze i jej przejawy.*

I przede wszystkim ukazuje jej *przedmiot* obwieszczając słuszość i siłę.

⁹⁸ Zob. rozdz.: 1, 22.

Miłość sama w sobie, niezależna od ducha, jego przedmiotu, celu i zadań, jest zarzewiem ślepej namiętności⁹⁹. Ona łączy w sobie siłę popędu z duchową bezsilnością, rację instynktu z duchową przypadkowością, biologiczną zdrową nieomylnością z duchową niejasnością i łatwą zmiennością. Miłość sama w sobie jest *pragnieniem* i *głodem*, lecz pragnienie i głód same nie określają ani wartości drogi, ani szlachetności treści. Miłość jest pewnym *rozwarciem* duszy, ale w otwartą duszę może bez przeszkód dostać się i to, co niegodne miłości. Miłość jest *popędem* i *siłą*, lecz jakże często popęd odciąga, a siła jest trwoniona na próżno lub ulega wewnętrznemu wypaczeniu w pogoni za fałszywym celem... Miłość jest *przyjęciem*, ale nie wszystko, co przyjemne może duch przyjąć. Miłość jest *współczuciem*, ale czy wszystko na nie zasługuje? Miłość jest jakby *wzruszającym śpiewem* wydobywającym się z głębi, lecz głębia nieuduchowionego instynktu może wzruszać się w pokusie i śpiewać w upajaniu się grzechem. Miłość jest zdolnością do *zjednoczenia* i *utożsamienia się* z kochanym, ale zjednoczenie na nędznym poziomie wyczerpuje i stopniowo gasi samą tę zdolność, a utożsamienie się ze złem może pochłonąć i wypaczyć błogosławieństwo miłości. Miłość jest *twórczością*, lecz czy jest obojętne, jakie dzieło jest tworzone?

Miłość bez ducha *jest ślepa*, ponieważ jest bezprzedmiotowa; nie wzlatuje, lecz porusza się po omacku, błądząc i upadając. Nie czuje swojej prawości i dlatego osłabia siebie, to przez mgliste, to wyraźne poczucie braku własnej godności. Nie pełni służby, lecz ulega namiętnościom, nie buduje, lecz niszczy. Jej życie nie jest ożywianiem, lecz umieraniem, nie rozpala się, lecz gaśnie i dymi. Oto dlaczego miłość bez ducha jest ślepa, niesprawiedliwa, egoistyczna, narażona na niebezpieczeństwo i zwyrodnienie¹⁰⁰. Ona nie jest jeszcze dobrem, lecz czymś pozbawionym możliwości dobra, nie jest realną wartością, lecz nieznajdującą realizacji siłą, nie osiągnięciem, lecz jego zadatkami.

Jedynie duch, duchowa siła w człowieku, jakkolwiek nazwana: „zmysł duchowy”, „wyczucie doskonałości”, „widzenie boskości”, „rozum kochający Boga”, „oczywistość”; tylko ta siła odkrywa przed człowiekiem prawdziwy, autentyczny, godny Przedmiot jego miłości, ten Przedmiot jako taki, który wznosi się nad światem, lecz także skrywa w przyrodzie, w rzeczach, w ludziach, w ludzkich relacjach i dziełach. Przedmiot, którym trzeba żyć, który trzeba kochać i dlatego należy w jego obronie umrzeć. Dusza, która pragnie *tego* Przedmiotu, nie jest skazana na głód; ona powinna być otwarta na ten Przedmiot, pragnienie jego nie zmyli jej i nie roztrwoni jej siłę, jedność z nim da jej prawość, harmonię i

⁹⁹ Zob. rozdz. 3.

¹⁰⁰ Zob. tamże.

niestrudzoną energię w tworzeniu i budowaniu, utożsamienie z nim obwieści jej jako indywiduum jej formę, wznoszenie i żarliwość. Prawdziwy sukces człowieka zaczyna się wtedy, gdy jego pragnienie upodabnia się do boskiego Przedmiotu albo, inaczej, gdy promień Doskonałego przenika duszę człowieka do samego dna jego pałającego pragnieniem centrum uczuciowości. Wtedy to ludzkie pragnienie zaczyna z głębi świecić przenikającymi ją boskimi promieniami i sam człowiek staje się częścią boskiego ognia¹⁰¹. Może stać się to jednak tylko wtedy, gdy człowiek osiąga i urzeczywistnia dwa przykazania Chrystusa o miłości w ich wzajemnym związku i konsekwencjach¹⁰².

Z tych dwóch przykazań pierwsze kieruje „całym sercem”, „całą duszą”, „całym umysłem” i „całą mocą” ludzkiej istoty oraz jej miłości do Boga; drugie uczy „kochać bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 37-40; Mr 12, 29-31; Łk 10, 26-28). Ten, kto wypełnia pierwsze przykazanie i zwraca się do Boga całą uczuciowością, każdym wyobrażeniem, każdą myślą i całą wolą, a przy tym tak, że wszystkie te siły indywidualnej duszy są niesione, nasycone miłością, ten odnawia się w tym duchowym zjednoczeniu całym swoim istnieniem, całą obecnością oraz tworzy w sobie Syna Bożego. Zwracając się zatem do świata i ludzi on nieuchronnie widzi ich na nowo i wstępuje z nimi w nowe relacje. Ta nowa obecność i nowe relacje wyznaczane są przez to, że człowiek nauczysz się spełniać pierwsze przykazanie, nauczył się czuć autentycznie, wyobrażać, myśleć oraz pragnąć tego, co Boskie; w konsekwencji najpierw znajduje zarówno w świecie, jak i w ludziach tę duchową, boską strukturę, która w Bogu i przez Boga ukazuje mu jego „bliźniego” oraz budzi w duszy autentyczną, *duchową* miłość do niego. Spełnienie pierwszego przykazania odkrywa przed człowiekiem Boga i dlatego otwiera jego duchowe oko. Dlatego właśnie spełnienie drugiego przykazania nie jest możliwe poza pierwszym i z jego pominięciem. To, co należy kochać w bliźnim, jak „samego siebie”, nie jest po prostu ziemską, żywą ludzką konstytucją¹⁰³, z całym jej żywym współczuciem, ze wszystkimi jej ziemskimi potrzebami i przyjemnościami, z całym jej pretensjonalnym samozadowoleniem, lecz jest to promień Boży w cudzej duszy, część boskiego ognia, duchowa osoba, Syn Boży. Autentyczne braterstwo ludzi jest ujawniane tylko dzięki Bogu, ludzie są braćmi tylko na tyle, na ile są dziećmi Bożymi. I to, co nie jest możliwe dla człowieka w ramach jego życiowego, nieuduchowionego instynktu (kochać drugiego, jak „siebie samego”), jest nie tylko możliwe, lecz konieczne i nieuchronne dla niego, jako istoty duchowej, która odnowiła swoje widzenie

¹⁰¹ W odpowiednich obrazowych zwrotach opis tego stanu znajdziemy u Heraklita oraz Puszkina.

¹⁰² Zob. rozdz. 12.

¹⁰³ Zob. rozdz. 11.

i swoje ziemskie poznawanie dzięki pełni miłości do Boga. Nauczywszy się widzieć i w pełni kochać Boskość, będzie bowiem w sposób konieczny kochać Boskość *wszędzie*, gdzie Ją dostrzeże i odnajdzie. Co więcej, zawsze będzie szukał w innych właśnie Jego, czując się związanym przede wszystkim z Nim, a już dzięki Niemu i w Nim, ze wszystkimi ludźmi. Kochać bliźniego jak samego siebie może tylko ten, kto odnalazł i uznał w sobie Syna Bożego, albowiem tylko on wie, czym jest Boskość i co znaczy, być z Nią złączonym, tj. co znaczy, być synem bożym, tylko dzięki temu może dostrzec Syna Bożego w swoim bliźnim, a zobaczywszy Go w nim, nie jest już w stanie nie kochać Go, lecz będzie kochać *Jego* Boskość, Jego osobowy Kościół i ołtarz, i ogień tak, jak kocha *swojego* ducha, własny ogień, ołtarz, świątynię.

Wszystko to można wyrazić w ten sposób, że autentyczna relacja z Bogiem poprzedza ustanowienie autentycznej miłości do bliźniego, albowiem kochać bliźniego znaczy kochać w nim fundament Boskości, podstawę żywego dobra. Miłość do Boga odkrywa przed człowiekiem *nowy wymiar rzeczy i ludzi*. Zgodnie z tym wymiarem, człowiek jest czymś więcej, niż jednostkowym, uduchowionym zwierzęciem, niż jednostkowym przedmiotem; jest w nim coś więcej, niż „on sam” w całej „subiektywności”, ponieważ wyższe, ponad subiektywne, niezadowolające się własną „subiektywnością” jest jego duchem, jego centrum, jest to prawdziwy „On Sam”. Autentyczna miłość jest związkiem ducha z duchem, a za tym idzie wszystko pozostałe: związek duszy z duszą oraz ciała z ciałem, lecz nie jako prosty związek dusz i ciał, lecz duchowy związek uduchowionych dusz oraz przez ducha uświęconych ciał. Prawdziwa miłość nie wiąże kochającego bez różnicy ze wszystkim, co istnieje i żyje, lecz tylko z Boskością we wszystkim, co jest i żyje, właśnie z iskrą, z promieniem, pierwowzorem i obrazem. Nie jest to ślepa namiętność, lecz widząca, a poruszenia jej nie są zwyczajne, lecz czytelne i aktywne. Ona wstępuje w jedność i tożsamość tylko z żywym dobrem, a zjednoczenie to jest bezwzględne – na śmierć i życie. Ona nie jednoczy się z pierwiastkiem zła, lecz odchodzi od niego i przeciwstawia mu siebie¹⁰⁴, a przeciwstawienie to także jest bezwzględne – na śmierć i życie. Fundament ducha jest podstawą *obiektywnego wyboru i religijnego oddania*. I tę siłę religijnego oddania, która wybrała Boskość i przyłgnęła do Niej, uduchowiona miłość wnosi we *wszelkie* swoje relacje: z Bogiem, cerkwią, ojczyzną, carem, ze swoim narodem, jego materialnym i osobowym ołtarzem, ze swoją rodziną oraz bliźnim.

¹⁰⁴ Zob. rozdz. 16.

Taka miłość przebudowuje w duszy cały pogląd na świat i cały stosunek do wartości świata. Wszystkie granice biegną dla niej w nowy, inny sposób i wszystkie one są określone przez Boskość i Jej uświęconą obecność. Tak, pospolity, religijnie ślepy pogląd głosi, że to, co użyteczne stoi wyżej od uświęconego, że człowiek stoi wyżej rzeczy i że „wielu ludzi” stoi wyżej, niż jeden człowiek; ma „pewność”, że wszyscy ludzie są „równi”, że każdy człowiek ma prawo do życia, i że ostatnie słowo zawsze należy do „humanitarności”; ów pogląd głosi, że najstraszniejsze są głód i cierpienie i że życie na ziemi jest tym lepsze, im więcej jest ludzi zadowolonych i szczęśliwych; nie wątpi w to, że zdrowie lepsze jest od choroby, że władza lepsza jest od podporządkowania, że bogactwo lepsze jest od nędzy i że życie zawsze lepsze jest niż śmierć.

Zupełnie inaczej widzi i ocenia wszystko to miłość duchowa. Dla niej to, co uświęcone stoi ponad tym, co użyteczne; ziemską szkodę nie jest dla niej bezwzględnie przerażająca, a ludzka korzyść nie jest zbyt pociągająca. Miłość duchowa ujawnia „rzeczy”, które stoją wyżej człowieka i w jednym wielkim momencie ludzkiej historii powróz tej miłości wygnał targującą się pospolitość ze świątyni rzeczy. W jej oczach mnogość ludzi jako taka nie może ani stworzyć, ani zastąpić istotowej jakości jednego człowieka tak, że „jeden człowiek wart jest dziesięciu tysięcy, jeśli jest najlepszy”¹⁰⁵. Miłość duchowa wie, że ludzie nie są równi i że „różnią się” między sobą, jak „gwiazda od gwiazdy” (1Kor 12, 5-12; 15, 39-41). Ona wie także, że każdy człowiek powinien zasłużyć i uzasadnić swoje prawo do życia, że są ludzie, dla których lepiej byłoby się nie urodzić i są inni, dla których lepiej jest, jeśli zostaną zabici, niż mieliby popełniać zbrodnie (Mt 18, 6; Mr 9, 42; Łk 17, 1-20). Miłość duchowa, która włada źródłem prawdziwej, miłej Bogu miłości bliźniego, zna cenę i pokusy sentymentalnej humanitarności i nie ulega im. Rozumie religijny sens cierpienia i oczyszczającą ducha siłę postu i zawsze przewidzi to, co dużo bardziej przerażające, niż cierpienie i głód. Ona nie mierzy doskonalenia ludzkiego życia zadowoleniem oddzielnych ludzi lub szczęściem ludzkiej masy; wiadome jej są wszystkie duchowe niebezpieczeństwa związane z obecnością ziemskiej rozkoszy i duchową stratą. Jej wzrok dawno odkrył, dlaczego choroba może być lepsza od zdrowia, podporządkowanie lepsze od rządzenia, nędza lepsza niż bogactwo. I właśnie siła tego widzenia umocniła ją w pewności, że ofiarna śmierć zawsze lepsza jest od haniebnego życia i że każdy człowiek określa siebie przed obliczem Bożym właśnie w tej chwili, która zmusza go do wybrania śmierci.

¹⁰⁵ Heraklit, ustęp 49.

Takim sposobem pierwiastek duchowy, który wskazuje miłości jej autentyczny przedmiot, zmienia u źródeł jej podstawowe ukierunkowanie oraz wszystkie napęniające ją treści. Pod jej dawnymi imionami oraz obliczami rozumie się już nowe, inne przedmioty i okoliczności, a te nowe przedmioty wymagają od duszy nowego stosunku do siebie samej, wymagają i otrzymują go. I w rezultacie tego, nieuchronnemu przeobrażeniu podlega sam akt miłości, w jego podstawowej duchowej strukturze; on nabywa nowych granic, nowych form i przejawów.

XV

O granicach miłości

Kontynuując: to pierwiastek duchowy *wyznacza granice* podstawie miłości, wyznaczając duchową granicę dla jej prostego, naiwnego rozlewania się.

Miłość duchowa nie tylko jest religijnym oddaniem, lecz w swoich podstawach jest przede wszystkim świadomym, żywym, obiektywnym *wyborem*. Jeżeli miłości nie będziemy pojmować w sensie sentymentalnej, bezprzedmiotowej tkliwości, lecz w jej obiektywnej konkretności, ze wszystkimi funkcjami, jako całościową żywą aprobatę, uznanie, wsparcie, z uwzględnieniem jej relacji, aż do idealnej tożsamości z przedmiotem miłości, to jest oczywiste, że nie można realnie kochać *wszystkiego* (np. tego, co jest widzialne i nie jest widzialne) albo *wszystkiego na równi* (np. tego, co bliskie, dalekie, Boskie, nieboskie). Wszystkie te możliwości, póki człowiek jest jeszcze tylko człowiekiem są mu niedostępne. Ten spośród ludzi, kto mówi, że „kocha” „wszystko” albo „wszystko bez różnicy”, ten albo błądzi w samopoznaniu, albo w rzeczywistości nie kocha niczego i nikogo. Miłość jako siła psychiczna zupełnie nie jest zdolna do takiego bezprzedmiotowego rozplynięcia i miłość jako stan ducha nie jest wcale do tego powołana. Oczywiście jeśli pod pojęciem miłości rozumie się tylko życzliwość, a pod pojęciem dobra duchowego doskonalenie się (tj. zwycięstwo dobra nad złem), to człowiek religijny pragnie dobra dla wszystkich i wówczas wszystkich kocha, lecz prosta obecność zła już wywołuje w nim lęk i odrazę oraz powstrzymuje przed szczerą życzliwością. Jeśli jednak rozumieć miłość w całej jej pełni jako *utożsamiającą jedność* i *twórcze przyjęcie*, to taki człowiek nie może kochać ani wszystkich, ani wszystkich jednakowo i nawet nie stawia przed sobą takiego zadania.

Tak, nikt nie jest powołany do tego, aby kochać zło jako takie albo złego człowieka jako takiego i jeśli pojmować diabła jako autentyczny i czysty ośrodek zła, to miłość do diabła i jego diabelstwa powinna być uznana za absolutnie przeciwną istnieniu. Ma sens życzenie diabłu przeobrażenia oraz ma głęboki sens modlitwa za diabła, lecz pozbawione sensu jest twórcze jego przyjęcie, tj. uznawanie jego celów i interesów jako swoje, współczucie mu i pomaganie i pozbawione jest uzasadnienia wstępowanie w związek z nim i łączenie *jego* dzieła ze *swoim*. Oczywiście człowiek, który jest silny duchem może

zdecydować się na to, aby *przyjąć* diabła z całym jego autentycznym diabelstwem, dopuścić do swojej duszy jego czyste zło, aby zbadać, poznać i zdobyć mądrość; on może nawet doprowadzić to badanie do pewnej idealnej tożsamości, rzucając temu męczącemu i ohydному doświadczeniu tkankę swojej duszy oraz siłę własnej osoby. Owo dopuszczenie jednak nigdy nie przemieni się dla niego w *przyjęcie w miłości*¹⁰⁶, a jego realizacja nigdy nie pochwyci i nie zagarnie jego duchowego centrum oraz nie doprowadzi go do współczującego czynu i udzielenia pomocy. Męczarnia tego badania będzie polegać nie tylko na przyjęciu ohidy, ale i na dobrowolnym rozdarciu własnej duchowej tkanki; ona będzie wyrażać się w nieustannym wzdraganiu się *całego* ducha przed tą ohydą. Co więcej badanie, w którym dusza żarzy się jak węgiel i szybko w mękach się starzeje, a duch hartuje się i mądrzeje, ma jedyne uzasadnienie i przeznaczenie: *sprzeciwienie się złu*. Przyjmujący zło przyjmuje je tylko po to, aby odrzucić; tylko po to „utożsamia się” i to dopuszcza, aby stanąć przeciwko złu jako w pełni zdeterminowany, świadomy i pojmujący przeciwnik. W tym badaniu on odzyskiwał wzrok i uzbrajał się, a uzbroiwszy się, ujrzał swoje powołanie do bezwzględного wysmagania diabła, poznanego w całym jego diabelstwie.

Jest czymś zrozumiałym, że w przypadku człowieka słabego to poznanie może przemienić się w kuszenie, które przekracza jego siły, a kuszenie to doprowadzić może do uległości wobec zła. Zarówno kuszenie, jak i upadek mogą zachodzić nie tylko przez zwykłą ślepotę lub naiwność, ale zarażenie złem może również być następstwem *falszywego rozumienia granic miłości*. Wystarczy, że człowiek o miękkim sercu straci z oczu fakt, że miłość kończy się tam, gdzie zaczyna się zło, że kochać można i należy tylko iskrę, światło i obraz. A jeśli one nie zgasły całkowicie w wyniku awanturowania się chlustającego zła i zwrócenie się ku złu w miłości pozostaje *jedynym duchowym pragnieniem dobra*, tak więc to duchowe pragnienie dobra wymierzone w diabła zawsze może przybrać jedyną słuszną formę, formę tnącego miecza... Wystarczy o tym zapomnieć, a zwycięstwo zła stanie się nieuchronne. Istnieje mądra chrześcijańska legenda o pustelniku, który przez długi czas zwyciężał diabła we wszystkich jego przejawach oraz wszystkie pochodzące od niego pokusy, dopóki ostatecznie wróg nie zastukał do jego samotni pod postacią rannego, cierpiącego kruka i wtedy ślepe, sentymentalne współczucie zwyciężyło w duszy pustelnika. Kruk został wpuszczony, a mnich znalazł się we władzy diabła... Właśnie tej sentymentalnej miłości wypływającej ze słabości i mającej wartość pokusy, duchowe oko i duchowa wola wyznaczają granicę, zmuszają człowieka, aby wyznaczył słuszną granicę swojej rozmytej i

¹⁰⁶ Zob. rozdz. 8.

pozbawionej zasad uczuciowości i zwracają jego oko, które odzyskuje wzrok, na wskazujący drogę obraz archanioła Michała i Jerzego Zwycięzcy.

W tym miejscu, przy omawianiu realizacji sprzeciwu wobec zła zbyteczne jest powoływanie się na prorocтва Chrystusa, który nauczał *kochać wrogów i wybaczać zniewagi*. To odwołanie się świadczyłoby tylko o niedostatecznej wnikliwości.

Nawołując do kochania wrogów Chrystus miał na względzie *indywidualnych* wrogów samego człowieka („waszych”, „was”; m.in. Mt 5, 43-47; Łk 6, 27-28), jego własnych wrogów i prześladowców, którym obrazę może w istocie wybaczyć lub *nie*. Chrystus nigdy nie nawoływał do kochania wrogów *Boga*, błogosławienia tych, którzy nienawidzą i depczą każdą Boskość, popierania bluźniących deprawatorów, aby z miłością współczuć opętanym gorszyicielom dusz, roztkliwiać się nad nimi i na wszelkie sposoby troszczyć się o to, aby nikt, sprzeciwiwszy się, nie przeszkodził ich nikczemności. Przeciwnie, dla takich ludzi i nawet dla nieporównanie mniej winnych On miał palące słowo napiętnowania (Mt 11, 21-24; Mt 23; Mr 12, 38-40; Łk 11, 39-52; 13, 32-35; 20, 46-47 i inne) oraz groźbę surowej kary (Mt 10, 15; 12, 9; 18, 9; 18, 34-35; 21, 41; 22, 7 i 13; 24, 51; 25, 12 i 30; Mr 8, 38; Łk 19, 27; 21, 20-26; J 3, 36), i przepędzający bicz (Mt 21, 12; Mr 11, 15; Łk 19, 45; J 2, 13-16) oraz zapowiedź nadchodzących *wiecznych* mąk (Mt 25, 41 i 46; m.in. J 5, 29). Dlatego też chrześcijanin, który dąży do bycia wiernym słowom i duchowi swojego Nauczyciela, wcale nie jest powołany do tego, aby wbrew swej naturze wymuszać na duszy uczucia tkliwości albo wzruszenia wobec zatwardziałego zbrodniarza jako takiego; on nie może także widzieć w tym przykazaniu ani podstawy, ani propozycji uchylenia się przed sprzeciwem wobec złoczyńców. Tylko bezwzględnie musi zrozumieć, że prawdziwy, religijnie słuszny sprzeciw wobec złoczyńców walczy z nimi właśnie *nie jako z własnymi wrogami, lecz jako z wrogami dzieła Bożego na ziemi*; tak, że im mniej *osobistej* wrogości w duszy sprzeciwiającego się i im więcej w nim wewnętrznego przebaczenia swoim własnym wrogom, wszystkim w ogóle, a szczególnie tym, z którymi prowadzi walkę, tym więcej ta jego walka będzie, przy całej jej koniecznej surowości duchowo bardziej słuszna, życiowo godniejsza i pełniejsza¹⁰⁷.

Odnosi się to w pełni również do przykazania o *przebaczaniu krzywd*. Zgodnie z tym proroctwem zadaniem człowieka jest przebaczać swoim krzywdzicielom, którzy wyrządzają mu osobiste krzywdy (m.in. „ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy *przeciwko mnie?*” (Mt 18, 21); „jeśli siedem razy na dzień zawinił *przeciw tobie...*” (Łk 17, 3-4); „który *mu* był winien sto denarów...” (Mt 18, 28) (kursywa autora). Przy czym rozmiary

¹⁰⁷ Zob. rozdz.: 21, 22.

przebaczającej dobroci i cierpliwości powinny być naprawdę bezgraniczne (Mt 18, 22). Jednakże nawet w rozpatrzeniu osobistej krzywdy Ewangelie ustanawiają te warunki, przy których „*brat twój, który zawinił przeciw tobie*” (kursywa autora) może stać się dla ciebie „jak poganin i celnik” (Mt 18, 15-17); dopuszczając siłę własnej zawziętości, która nie poddaje się żadnym namowom („upomnij go” Łk 17, 3). Ewangelie wskazują na sąd cerkwi jako na wyższą instancję, nieposłuszeństwo wobec której pociąga za sobą przymuszającą, wychowującą izolację człowieka zatwardziałego¹⁰⁸. Jest czymś zrozumiałym, że odwołanie się do tej instancji i wyłączenie winowajcy ze społeczności w niczym nie przeszkadza aktowi wewnętrznego przebaczenia i dokładnie w taki sposób, że akt osobistego przebaczenia, rozwiązując problem *krzywdy*, wcale nie rozstrzyga kwestii *krzywdziciela* i jego *zatwardziałości*. Jednakże, pomimo tego wszystkiego, Chrystus przewidział i wskazał takie zbrodnie („gorszycieli małuczkich”), które według Jego sądu, czynią karę śmierci lepszym wyjściem dla złoczyńcy (Mt 18, 6; Mr 9, 42; Łk 17, 1-2).

Mówiąc ogólnie, autentyczna duchowa ślepotą służy tylko sprowadzaniu całego problem sprzeciwu wobec zła do wybaczenia własnych krzywd, sprowadzenia wrogów do „*moich*” wrogów, wybaczenia „*moim*” nienawistnikom i do „*mojego*” duchowego zwycięstwa nad tą krzywdą. I absolutną niesprawiedliwością byłoby przypisywanie takiej duchowej ślepoty Ewangeliom. Oczywiście że człowiek naiwny, ze swoim czysto subiektywnym i ubogim poglądem na świat nie widzi dobra i zła w ich szerszym niż osobisty, w społecznym, ogólnoludzkim oraz religijnym wymiarze i właśnie z tego powodu uważa, że osobiste przebaczenie gasi zło i rozwiązuje problem walki z nim. Jednakże w rzeczywistości jest inaczej. Wybaczyć krzywdę, znaczy ugasić w sobie jej tworzącą zło siłę i nie dopuścić do *siebie* strumienia nienawiści i zła, ale to wcale nie oznacza zwycięstwa nad siłą wściekłości i zła w *krzywdzicielu*. Po akcie wybaczenia problem pozostaje otwarty i nierozwiązany problem. Cóż więc począć z krzywdzicielem, nie jako człowiekiem, który *mnie* skrzywdził i który „zasługuje” na moją zemstę lub „karę”, lecz jak z zatwardziałym i niepoddającym się poprawie ciemną? Istnienie złoczyńcy nie jest przecież wcale problemem jednego cierpiącego przez niego człowieka i nie tylko w stopniu, w jakim mu nie wybaczone; jest to problem *wszystkich*, to znaczy i tego, kto ucierpiał, lecz nie tylko jako poszkodowanego i przebaczonego, lecz jako członka tej powszechnej jedności, którą powołano do *powszechnego wzajemnego wychowania* i do zorganizowanej walki ze złem.

¹⁰⁸ Zob. rozdz. 5.

Skrzywdzony może i powinien wybaczyć *własną* krzywdę, ugasić w swoim sercu *własne* poczucie krzywd, lecz właśnie poprzez jego własne serce i indywidualną szkodę ograniczona jest jego zdolność do przebaczenia, a więc nadal wykracza poza jego prawa i zadanie. Chyba nie trzeba dowodzić, że człowiek nie ma możliwości ani prawa wybaczać krzywdy wyrządzonej innemu albo zbrodni, które depczą boskie i ludzkie prawa. Jeśli tylko oczywiście nie jest on świętym, mającym władzę odpuszczania grzechów człowiekowi kajającemu się i nie najwyższym organem państwowym, posiadającym możliwość ogłoszenia amnestii. W strukturze każdej nieprawdy, każdej przemocy, każdego przestępstwa, prócz osobistej „krzywdy” i „uszczerbku” jest jeszcze ponad indywidualnym wymiarem ten, który prowadzi przestępcę przed sąd ogółu, prawa i Boga; i w tej sytuacji jest czymś zrozumiałym, że osobiste przebaczenie pojedynczego człowieka nie może być ugaszone dzięki decyzjom sądów i możliwym wyrokom. W samej rzeczy, któż dał mi prawo „przebaczać” w swoim imieniu zbrodniarzom, którzy bezczeszczą świątynię albo nikczemnie deprawują małoletnich, albo prowadzą do zguby ojczyznę? I jaki może być sens tego pozornego „przebaczenia”? Czyż ono znaczy, że „ja” ich nie potępiam i nie obwiniam? Któż, więc mnie uczynił tak miłosiernym sędzią? Albo że „ja” godzę się na ich zbrodnie i postanawiam im nie przeszkadzać? Na jakiej podstawie jednak mogę mieć to fałszywe prawo do zdrady wobec świątyni, ojczyzny i bezbronnych? A może to „przebaczenie” oznacza, że powstrzymuję się od jakiegokolwiek sądzenia, umyvam ręce i pozostawiam wydarzenia ich nieuchronnemu tokowi? Przecież ta postawa obojętności, bezwolności i pobłażliwości nie ma niczego wspólnego z chrześcijańskim przebaczeniem i nie może być uzasadniana przy pomocy jakiegokolwiek odwoływania się do Ewangelii...

Sprzeciwiający się złu powinien przebaczać osobiste krzywdy i im bardziej szczerze oraz pełniejsze jest to przebaczenie, tym bardziej przebaczący zdolny jest do prowadzenia nie tylko osobistej, subiektywnej walki ze złoczyńcą, lecz tym bardziej powołany jest do bycia narzędziem żywego dobra, nie mszczącym, lecz przymuszającym i przecinającym. W jego duszy jednak nie powinno być miejsca na naiwne i sentymentalne iluzje jakoby zło w zbrodniarzu zostało zwyciężone w chwili, gdy sam osobiście mu przebaczył. Przebaczenie jest *pierwszym warunkiem* walki ze złem albo, jeśli kto woli, jej *początkiem*, lecz nie końcem i nie zwycięstwem. Do tej przecież wielkiej walki ze złem konieczne należy mieć w rzeczywistości nie mniej „niż dwanaście zastępów aniołów” (Mt 26, 53) i prawdziwy zbrodniarz, dopóki nie ujrzy tych legionów, zawsze będzie dopatrywać się w „przebaczeniu” prostego poparcia, a być może i ukrytego za nim współuczestnictwa.

W oparciu o przedstawiony powyżej związek należy rozumieć także ewangeliczne słowa „nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5, 39). Zasada w nich zawarta jest wyraźnie wyjaśniona w następujących słowach: w znaczeniu *łagodnego zniesienia własnych krzywd*¹⁰⁹, a także łaskawego oddania *własnego* majątku¹¹⁰ i *własnych* zasług¹¹¹. Interpretowanie tej nauki łagodności i łaskawości osobistych czynów jako wezwanie do bezwolnej percepcji przemocy i niesprawiedliwości albo do podporządkowania się zbrodniarzom w kwestiach dobra i ducha byłoby bezsensowne i nienaturalne. Czy zaprzękanie człowieka słabego złoczyńcy oznacza przejaw łagodności? Czy człowiek może nadstawiać napastnikowi także *cudzy* policzek? Czy łaskawość nie rozciąga się tylko na to, co moje, własne? Czy człowiek, który roztrwoniał publiczny majątek i oddał swego brata w niewolę, także postąpił „łaskawie”? Czy pozostawienie zbrodniarzom swobody bezczeszczenia świątyń, zaszczepiania bezbożności i gubienia ojczyzny, oznacza łagodność i szczodroblivość? Czy Chrystus nawoływał do *takiej* szczodroblivości i do *takiej* łagodności, które równoznaczne są fałszywej pobożności i współuczestniczeniu w zbrodniach? Nauka Apostołów i Ojców Kościoła podjęła oczywiście zupełnie inne rozumienie. „Sługa Boży” potrzebuje miecza i „nie na próżno nosi miecz” (Rz 13, 4); Oni są postrachem złoczyńców. I właśnie w tym duchu nauczał św. Teodozy Pieczorski, który mówił: „żyjcie w pokoju nie tylko z przyjaciółmi, ale i z wrogami, jednak tylko ze swoimi wrogami, a nie z wrogami Boga”¹¹².

Tak oto element ducha *ogranicza* działanie miłości w jej niepowstrzymanym naiwnym rozlewaniu się. Jest czymś zrozumiałym, że to ograniczenie nieuchronnie pociąga za sobą modyfikację jej duchowej konstrukcji i obrazu.

¹⁰⁹ „Lecz jeśli *cię* kto uderzy w prawy policzek” (Mt 5, 39; Łk 6, 28) (kursywa autora).

¹¹⁰ „wziąć *twoją* szatę” (Mt 5, 40 i 42; Łk 6, 29 i 38); „daj każdemu, kto *cię* prosi”, „który bierze *twoje*” (Łk 6, 30) (kursywa autora).

¹¹¹ „Zmusza *cię* kto, żeby iść z nim” (Mt 5, 41) (kursywa autora).

¹¹² Zob. H. Костомаров, *Русская история*, t. I, r. 3, s. 29.

XVI

O modyfikacjach miłości

I tak oto element duchowy modyfikuje wewnętrzną strukturę miłości i formę jej przejawiania się.

Zazwyczaj albo często „miłością” nazywa się tylko jeden z jej rodzajów, a przy tym ten o najmniej duchowym charakterze. Niższy rodzaj miłości tworzy się zgodnie z formułą „dobry podług miłego” i sprowadza się do instynktownej przyjemności zachodzącej za sprawą czyjejś obecności, a wyczerpuje się w poruszeniu wywołanym przez zaistnienie cudzego fizycznego i duchowego cierpienia. W przeciwieństwie do tego element ducha, który powstrzymuje bezmyślny strumień uczuciowości i ukazuje miłości jej prawdziwy, godny przedmiot, nieprzerwanie uczy ją nie idealizować tego, co się podoba („lepsze podług miłego”), lecz napawać się doskonałością („podług dobrego miły”) i w konsekwencji obwieszcza jej konieczną dla życia duchowego wewnętrzną elastyczność i różnorodność zewnętrznych przejawów.

W człowieku nierozwiniętym i bezradnym duchowo „miłość” zaczyna się, gdy coś mu się „podoba” albo gdy jest mu z jakiegoś powodu „przyjemnie”. Wtedy ona zachodzi na płaszczyźnie pozbawionego ducha „tak” i dąży do maksymalnej wewnętrznej i zewnętrznej przyjemności. Ta pozbawiona pierwiastka duchowego miłość najczęściej odwrócona jest od woli i rozumu, a zwrócona ku wyobrażeniu i emocjonalnym doznaniom.

Zgoła inaczej dzieje się w przypadku miłości duchowej, która posiada siłę, aby odwrócić się od „tego, co się podoba” i „jest przyjemne”, ma siłę umocnić się na poziomie niezachwianego „nie”, jest zdolna przyjąć formę ciężkiej i pozbawionej radości służby.

Jedyną niezmienną funkcją miłości duchowej jest „pragnienie dobra”, co oznacza, że nie zawsze i nie dla wszystkich szczerze pragnie zadowolenia, rozkoszy, powodzenia, szczęścia i nawet nie braku cierpień, lecz *duchowej doskonałości* i nawet wtedy, gdy można ją zdobyć tylko za cenę cierpień i nieszczęścia. Następna funkcja miłości duchowej to doświadczeniowe i intuicyjne postrzeganie, ale jego zupełność, przechodząca w kunsztowną

tożsamość nie zawsze jest realizowana; na *niższych* stopniach duchowego samowychowania urzeczywistnia się najczęściej zgodnie ze stosunkiem do doskonałości we wzorcach osobowych (święci i bohaterowie), na *średnich* stopniach, być może tylko w relacji z Bogiem (odosobnienie), na *wyższych* stopniach - tylko w Bogu i dzięki Bogu albo dzięki ludziom, lecz tylko w relacji z ludźmi wymagającymi pomocy (starość). Ten, kto kocha duchem zawsze „pragnie dobra”, lecz nie zawsze „utożsamia się” z nim, a nawet gdy „utożsamia się”, to daleko nie zawsze „twórczo przyjmie”, „zaaprobuje” i „ulituje się”, a gdy zaaprobuje, to wcale nie „ze względu na to, co miłe”, bo gdy „ulituje się”, to nie pociąga ku bezwolnemu rozrzewnieniu ani siebie, ani tego, kto cierpi. Miłość jego jest miłością do doskonałości w kochanym albo do kochanego w jego doskonałości i ta miłość do doskonałości w kochanym pozostaje silniejsza, niż strach przed potencjalnym cierpieniem.

Zwykłą miłością kocha się ziemską strukturę indywidualnego człowieka, bo miłość ta nie zna niczego, co można byłoby mu przeciwstawić jako wyższe; stąd jej uczuciowa i cikliwa moralność, która stawia ponad wszystko bezprzedmiotową „tkliwość” i pozbawioną podstaw „dobroć”.

Przeciwnie rzecz się ma z miłością duchową. Ona zna to, co wyższe i ze względu na nie potrafi władać zarówno swoją tkliwością jak i swoją dobrocią. Wie, że między dwoma podstawowymi przykazaniami Chrystusa (o miłości do Boga i miłości do bliźniego) możliwe są widzialne konflikty, w których służenie dziełu Bożemu może wymagać bezlitosnej surowości wobec człowieka, bo litość wobec człowieka bywa równoznaczna zdradzie dzieła Bożego. Miłość duchowa wie także, *jak* należy wychodzić z tych pozornych „konfliktów”, albowiem stosunek do Boga zawsze pozostaje dla niej miarą, której podporządkowany jest stosunek do ludzi. Wobec tego nie istnieją żadne okoliczności, w których należałoby zdradzić dzieło Boże w wyniku litości wobec człowieka, lecz zawsze możliwe są sytuacje, w których z miłości do Boga można i należy *powściągnąć miłość do człowieka* oraz sprowadzić ją do duchowego porządku pragnienia dobra. Dzięki temu drugie przykazanie zostaje nienaruszone, albowiem mówiąc ogólnie miłość wcale nie sprowadza się do intensywnego rozrzewnienia, które osłabiają tego, kto współczuje i tego, komu się współczuje. Człowiek, który zaciemnił w sobie obraz Boga nie potrzebuje bezwolnie współuczestniczącego „tak”, lecz surowo potępiającego „nie” i to powstrzymujące oraz trzeźwiące „nie” może mieć i powinno swoje autentyczne źródło w miłości do Boga w niebiosach i do Boskości w upadłej i duchowo wypalonej duszy.

W taki oto sposób rzetelnie jest sformułowany ów *negatywny rodzaj miłości*, który zawsze przez ludzi krótkowzrocznych i sentymentalnych utożsamiany będzie z pokusą.

Sądząc wszystko na podstawie tego, co widzialne i nie dopatrując się w przejawach takiej miłości ani ckliwego współdziałania, ani ckliwego współczucia, oni zaczynają z oburzeniem mówić o „wrogości”, „nienawiści” i „złości”, przerażeni nawołują do antyduchowego i małodusznego „współczucia”. A w rzeczywistości ma miejsce duchowe formowanie miłości, tak bardzo potrzebne człowiekowi i tak bardzo trudne do osiągnięcia, a które przydaje miłości cały rząd drogocennych modyfikacji i bynajmniej nie gasi, i nie zakaza przy tym jej podstawowej *kochającej* natury: poprzez swoje duchowe „nie” człowiek *kocha prawdziwy autentyczny Przedmiot*, wcale nie mniej niż w swoim *duchowym* „tak” i dużo bardziej niż w swoim *pozbawionym ducha* „tak”. Co więcej, miłość, zdolna do przyjęcia duchowo potępiającej formy jawi się zawsze bardziej głęboka, bardziej intensywna, wierniej oddana, niż „miłość”, która małodusznie odwraca się od zła, aby go nie widzieć lub jest gotowa ze współczuciem je „przyjąć”.

W celu akceptacji tego negatywnego oblicza miłości, bezwzględnie należy mieć na uwadze to, że duchowo uprzedmiotowiona¹¹³ i ukształtowana miłość, pozostając *zawsze* pragnieniem dobra, tj. życząc *każdemu* człowiekowi duchowego oświecenia i przeobrażenia, *nie może kochać zła w człowieku*. Dlatego wszędzie, gdzie aprobeuje ona w człowieku *autentyczne zło* (nie słabość, nie zbłądzenie, nie upadek, nie grzeszność, lecz samouzasadniającą się antyduchową wściekłość), jest zmuszona dostosować swój indywidualny stosunek do konkretnego człowieka, odpowiedni do obecnego w jego duszy zła. Tak więc życząc mu zawsze odwrócenia się i oczyszczenia i, być może, radośnie drżąc za sprawą jednej myśli o możliwości takiego przeobrażenia złej duszy, kochający duchem człowiek z konieczności doświadcza całego szeregu modyfikacji we wszystkich pozostałych funkcjach swojej miłości: we współczuciu, akceptacji, współuczestnictwie, w twórczym przyjęciu, w pragnieniu „wejścia w jego sytuację” (utożsamiać się), w gotowości do obcowania i, ostatecznie, nawet w zdolności do odniesienia się do niego z elementarną tkliwością. Każdy z nas powinien znać to z własnego doświadczenia: istnieją złe czyny, wobec których nie możemy zaproponować ani współczucia, ani aprobaty; istnieją złe cele, w dążeniu do których nie możemy twórczo współuczestniczyć, tak że za sprawą jednej idei, „której byłem pośrednio potrzebny” duszę ogarnia śmiertelna tęsknota; istnieją złe sytuacje życiowe, wyobrażenie których budzi odrazę, a dla woli są nie do zniesienia; istnieją źli ludzie, przez krótką rozmowę z którymi dusza zaczyna jęczeć jak zraniona; istnieją zbrodniarze, wobec których ostatni wybuch zgasłej litości może zostać wyrażony nawet w

¹¹³ Od słowa „przedmiot”.

przyspieszeniu ich kary śmierci. Wszystkie te stany w ich podstawowej istocie, w nasycającym je żywiole pozostają modyfikacjami duchowości oraz miłości i dlatego nie stają się one złymi stanami i nie prowadzą do złych rzeczy, więc tylko krótkowzroczność albo powierzchowność może charakteryzować je jako przejaw zła i wściekłości. Jednak w obszarze dostępnej człowiekowi miłości i możliwej moralnej doskonałości te stany jawią się oczywiście jako niejednolite i wadliwe.

Bezwzględnie harmonijna i pełna może być tylko miłość do Boga, do absolutnie harmonijnej i pełnej doskonałości. Podobny stosunek do człowieka jako takiego wzięty w oderwaniu od Boga, byłby zawsze niewłaściwy, bo wypływający ze ślepoty i idealizmu. Przecież w miłości do człowieka, w którym jest zło, ograniczoność i niejednorodność jej sama przez się jest oczywista. Jest to przedmiotowo uzasadniona sprawiedliwa miara, konieczna i subiektywnie nieusuwalna granica. Oczywiście ta miara miłości nie poddaje się dokładnemu, ilościowemu ustanowieniu; abstrakcyjne podzielenie złego człowieka na równe części - „kochaną cnotliwość” i „niekochane zepsucie” pozostaje iluzją. Ale właśnie dlatego złożoność kochanego przedmiotu wymaga odpowiedniej różnorodności w budowaniu niejednorodnego aktu miłości, panowania nad sobą i zdolności przystosowania się.

Wszystkie te odmiany miłości, powoływane w spotkaniu autentycznej duchowości z autentycznym złem, prowadzą się do tego, że kochające „tak” wyczerpuje się w swoich funkcjach, uszczupla swoją pełnię i w miarę karlenia przedmiotu coraz bardziej przybliża się do życzliwego „nie”: *miłość negująca* stopniowo jakby przeobraża się w *negatywną miłość* i znajduje swoje zwięźczenie w ziemskim odsunięciu odrzuconego złooczyńcy. Jednak w czasie tego odsunięcia i po nim, miłość duchowa nie przemienia się w złość i nie staje się złem - człowiekowi dane jest *modlić się* zarówno za dręczącego zbrodniarza, jak i za zbrodniarza dręczonego. Cerkiew zna tę modlitwę.

W tym ograniczanym przez przedmiot zasobie funkcji, stopniowym wzmocnieniu elementu „nie” w łonie „tak”, duchowa miłość przechodzi przez cały szereg klasycznych stanów, duchowo niezbędnych, obiektywnie uzasadnionych i religijnie słusznych. Stany te wyrażają stopniowe odłączenie i oddalenie tego, kto kocha, od tego, kto traci prawo do pełni miłości; one zaczynają się z możliwie pełnej miłości do człowieka, a kończą modlitwą za dręczonego złooczyńcę. Oto jakie są kolejne stany miłości negatywnej ze względu na ich intensywność: dezaprobata, odmowa uczestnictwa, zmartwienie, nagana, potępienie, odmowa pomocy, protest, napiętnowanie, żądanie, upór, przymus psychiczny, spowodowanie cierpień psychicznych, surowość, srogość, oburzenie, gniew, zerwanie stosunków, bojkot, przymus fizyczny, odraza, brak szacunku, niezdolność do empatii,

przecięcie, brak współczucia, egzekucja. I każdy z tych stanów, przy obecności autentycznego zła i właściwego ich widzenia, może być i bywa duchowo zdrową i życiowo skuteczną reakcją na nikczemne zjawiska i czyny; jednak zadanie człowieka, który dąży do zgodnego z duchem życia nie będzie polegać na tym, aby bezwarunkowo unikać tych stanów, lecz żeby sprawować nad nimi duchową władzę, aby nie pozwalać im przyćmiewać jasności duchowego widzenia i żeby zawsze utrzymywać je w podstawowym łonie rdzennego pragnienia dobra oraz zawsze zachować w sobie zdolność do odbudowy pełni miłości¹¹⁴. Najwyższa i najczystsza niewzruszoność jest wolnością od *złych* i *osobistych* namiętności, od namiętności duchowo niezobiektywizowanej, bezbożnej samoistności, lecz nie jest ona zupełnie obojętna jak kamień, gdy jest bezwolnością lub biernością. Najwyższa i najczystsza niewzruszoność zna swoje pobudki i napięcia, indywidualne burze, gromy i wybuchy, tylko że źródłem ich jawi się nie to, co w człowieku zwierzęce i nie zwierzęce instynkty, lecz duch, jego wzrok i jego płomień. Te nawałnice i gromy nie są wówczas złem i złością czy też słabościami człowieka, lecz jego siłą w dobru i wcale nie ich brak szkodzi jestestwu ducha, gdyż byłby on czymś dla ducha nienaturalnym. I gdyby kiedykolwiek chrześcijanin zwątpił, to wówczas wystarczyłoby, aby przypomniał sobie te gromy przez Boga rzucone, które grzmiały nad faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, nad kupcami w świątyni, nad Jeruzalem mordującym swoich proroków i nad tymi, którzy deprawują małoletnich. Wystarczy raz tylko dojrzeć w tych gromach tę samą siłę miłości, która naucza czynić dobro wrogom, przebaczać krzywdy i z radością rozdawać swój majątek, aby w duszy zaczęła gasnąć idealizacja bezwolnej sentymentalności.

W jednym wielkim i strasznym historycznym momencie Bóg w akcie miłości z twarzą gniewu przepędził ze świątyni bluźniący tłum. Ten akt był i będzie najbardziej doniosłym pierwowzorem i usprawiedliwieniem wszystkich duchowo i obiektywnie uzasadnionych przejawów miłości negującej. Mając go przed oczami duszy, wszyscy prorocy, monarchowie, sędziowie, badacze i wojownicy mogą ze spokojem oczekiwać potencjalnego sądu, nacierającego na nich ze strony bezwolnej sentymentalności i możliwego sklasyfikowania ich jako „odrzucających Boga bluźnierców”... Ich rzeczą jest umacniać siłę duchowego pragnienia dobra i jasność duchowego widzenia. I powinni jeszcze pamiętać o trudzie prowadzonej walki, który nie przynosi radości.

Miłość negująca nie jest bowiem dla człowieka radosna i łatwa, wymaga od niego poświęcenia, a przy tym poświęcenia bezwzględnego. Potrzebna jest tutaj siła, opanowanie i

¹¹⁴ Zob. rozdz. 22.

wytrzymałość, wymagane są ogromne napięcia woli, wierność wobec wziętych na siebie przygniatających obowiązków, poświęcenie i nieustanna duchowa aktywność w samooczyszczaniu¹¹⁵. I tak, jak miłość negatywna nie opiera się na osobistych porachunkach i upodobaniach, lecz na autentycznym doświadczeniu zła i na duchowej konieczności odpowiedzi na nie, tak nie poddaje się niepowstrzymanemu wypaleniu albo przemianie w miłość jednostkową, jak bardzo by nawet o to się dusza nie modliła, być może zmęczona lub będąca u kresu sił. Brak zrozumienia dla tej walki oraz jej wagi oraz moralnie spaczony sąd, który pochodzi od ludzi leniwych, bojaźliwych, emocjonalnych i fałszywych, nie przydają radości temu poświęceniu, brzemieniu, które zawsze dźwigały dusze mężne, szlachetne i subtelne, a będąc niezłomnymi, nie wątpiły w słuszność swego dzieła...

W taki oto sposób pierwiastek duchowy zmienia oblicze miłości i formę jej przejawiania się.

Właśnie dzięki takiemu wpływowi ducha na pierwotną, naiwną w swej bezpośredniości i ślepą siłę miłości, zdobywa ona wyższe zdolności i sięga do wyższych zadań, a wskutek tego wszystkie jej postawy wobec zła utrwalają się na następujących fundamentach.

Aby miłość rzeczywiście mogła sprzeciwić się złu, powinna być duchowo usensowiona, przez ducha zakrojona i zmodyfikowana. Jeden raz usensowiona i zmodyfikowana staje się punktem wyjścia i najważniejszą podstawą całej toczonej przez człowieka walki ze złem.

Cały problem sprzeciwu wobec zła jest rozstrzygany za pomocą tych podstawowych pryncypiów - *walka prowadzona jest właśnie przez miłość, lecz miłość uduchowioną*.

Znaczy to, że zasada „sprzeciwić się złu bez miłości” (jeśli ktokolwiek zechciałby ją ustanowić) pryncypialnie podlega odrzuceniu we wszystkich jej możliwych interpretacjach i realizacjach. *Każdy* akt, który wyrósł z innego źródła, w rzeczywistości albo nie *walczy* ze złem, lecz je pomnaża, albo *nie walczy ze złem*, lecz z jego odosobnionymi, zewnętrznymi symptomami. Tak więc należy potępić „*niesprzeciwianie się*” *nie na drodze miłości*, gdy ktokolwiek próbuje otrzeźwić zbrodniarzy „szczodropliwością” i „ustępliwością”, gdy nie jest wiedziony miłością, lecz na przykład przez rozsądkową kalkulację albo tchórzliwą bezwolność. Trzeba jednak również potępić *przymus poza miłością*, jeśli ktokolwiek walczy z nikczemnikami za pomocą uczucia złości, mściwości, głodu, chciwości albo żądzy władzy. Jedno i drugie można zrozumieć z psychologicznego punktu widzenia, jedno i drugie może

¹¹⁵ Zob. rozdz.: 19, 21, 22.

okazać się równie szkodliwe i równie „użyteczne” w ogólnej ekonomii sił. Jednakże prawdziwego sprzeciwienia się złu nie będzie ani w jednym z tych przypadków.

Pozostaje więc jedna jedyna uniwersalna zasada: „sprzeciwiaj się złu z miłości”, z miłości oddaj *wszystko* własne tam, gdzie jest to potrzebne, z miłości przymuszaj i przecinaj tam, gdzie należy, z miłości nakłaniaj i z miłości karz śmiercią¹¹⁶, z miłości nie oddawaj *niczego swojego*, jeśli to „twoje” jest potężniejsze, niż jego, gdyż jest Boże: świątynia, cerkiew, ojczyzna albo ich materialne ucieleśnienie. I we wszystkich tych swoich reakcjach: oddając, nie oddając, błagając, śmiertelnie karząc, miłość ta nie będzie ani obojętnością, ani samoistną uczuciowością, ani lękliwą pobłażliwością, ani bezwolną litością, ani współuczestnictwem.

Sprzeciw wobec zła powstaje dzięki miłości, lecz nie miłości do zwierzęcości człowieka i nie do „duszy” obywatela, lecz do jego ducha i duchowości; za sprawą miłości, która potrafi kochać zarówno duszę człowieka, jak i całe jego ziemskie jestestwo, lecz w miarę ich duchowego uświęcenia i przenikania, ponieważ ona świadomie i nieświadomie przyjmuje człowieka i mierzy go skrycie żyjącymi w duchu miarami *sumienia, godności, honoru, szczerości, patriotyzmu, prawości przed obliczem Bożym*. I dlatego niezmiennie zwraca się swoim negującym obliczem do wszystkiego, co niegodziwe, poniżające, pozbawione honoru, fałszywe, zdradzieckie, ohydne Bogu. W walce ze złem taka miłość kocha poprzez *widzącego ducha* oraz *przyjmującą świat wolę* i dzięki temu *widzi* ona dzieło Boga we wszechświecie i na ziemi i dlatego *aktywnie, twórczo przyjmuje* go na mocy swojej siły. To, co ona kocha (jej przedmiot) jest przede wszystkim jedynym dziełem Bożym na ziemi i w relacji z nim miłość jest pełna. Przedmiotem jej jest to, co Boskie wcielone w ziemskim kościele i w relacji do niego miłość przybiera oblicze broniącego się nabożeństwa. Przedmiotem tym jest także bogo-duchowy fundament w prześladowanym bliźnim i w relacji z nim miłość przybiera oblicze życzliwego współczucia. Jest to duchowy fundament, który w złoczyńcy niszczy i dlatego w relacji z nim miłość ukazuje oblicze czystego i surowego pragnienia dobra...

Oto dlaczego cała nauka o tym, że aktywnie nastające na złoczyńcę sprzeciwienie się złu przeczy miłości, upada jako przesąd moralnie szkodliwy. Jak każda inna słuszna forma sprzeciwu wobec zła, przymus i przecięcie jawią się dziełem *miłości właśnie i samej miłości*, a jeśli miłość odtrąca cokolwiek, to nie przymus jako taki oraz nie przymus fizyczny, i nie przecięcie, lecz *pragnienie zła* w walce ze złem, tj. *pragnący zła* przymus i *pragnące zła*

¹¹⁶ Zob. mądre i głęboko chrześcijańskie doświadczenie poety W. A. Żukowskiego – *О смертной казни*.

przecięcie¹¹⁷. Aktywnie nacierający na złoczyńcę sprzeciw wobec zła nie pragnie zła dla innych ludzi i samego złoczyńcy, lecz dobra. I dlatego sprzeciw wobec zła może być i powinien dziełem zwyciężającej miłości.

¹¹⁷ Zob. rozdz. 7.

XVII

O powiązaniu ludzi w dobru i złu

Należy sprzeciwiać się złu; po pierwsze, poprzez wewnętrzne rozpuszczenie, wcielenie i przeobrażenie złego *uczucia*; po drugie, poprzez wewnętrzno-zewnętrzny przymus i dyscyplinowanie złej *woli*; po trzecie, poprzez przymus zewnętrzny i przerwanie złego *czynu*. Przy czym dwa ostatnie sposoby sprzeciwu powinny służyć pierwszemu, tak jak niższe stopnie służą wyższemu, nie zamieniając go sobą, lecz uwzględniając go i czyniąc możliwym.

Do uznania tej zasady prowadzi nie tylko prawidłowe rozumienie *zła*¹¹⁸ i *miłości*¹¹⁹, ale i właściwe rozumienie ludzkich *relacji* i *wspólnotowego życia*, bowiem wszyscy ludzie, niezależnie od tego, czy wiedzą o tym, czy też nie, pragną tego czy nie, są związani ze sobą powszechną wzajemną więzią w dobru i złu, a więź ta nakłada na nich pewne niezbywalne obowiązki wobec siebie i podporządkowuje je określonym duchowym zasadom.

Po to, aby nabrać pewności co do istnienia tej powszechnej więzi, należy jakby naocznie przekonać się o tym w indywidualnym duchowym doświadczeniu.

Faktem jest, iż człowiek tak został przez naturę skonstruowany, że życie jego duszy i ducha zakryte jest przed wszystkimi pozostałymi ludźmi i bezpośrednio dostępne jest tylko jego własnemu odczuwaniu, a częściowo samoobserwacji: moja dusza jest „nieдоступna” dla innych ludzi, a cudze dusze są „nieдоступne” dla mnie, „cudza dusza to ciemność”. Wiedząc o tym i mocno przeceniając tę swoją tajemniczość i niedostępność, ludzie w większości budują swoje życie i postępowanie na zewsząd płynących możliwościach rozdzielenia: na jedno „ja” składa się to, co „pozostawiam dla siebie”, na drugie „ja” składa się to, co „obnażam” przed innymi. Przy czym ludzie nierzadko wyobrażają sobie, że znają siebie „autentycznie” i „w całości” i że inni wiedzą o nich tylko to, czego nie uznali za konieczne zataić. To podwójne okłamywanie siebie nierzadko podtrzymywane i umacniane jest przez

¹¹⁸ Zob. rozdz. 3.

¹¹⁹ Zob. rozdz.: 10, 14-16.

poczucie „zależności”, które zmusza ludzi do ukrywania przed sobą prawdziwych rozmiarów wzajemnego o sobie rozeznania.

W rzeczywistości jednak, każdy człowiek mało zna siebie i zawsze całkowicie obnaża przed innym wszystkie swe podstawowe cechy i skłonności.

Człowiek zna siebie słabo, po pierwsze, dlatego że każda ludzka dusza w ogromnej swej części, składa się z *nieświadomych* („niezauważalnych” lub „zapominanych”) treści, zdolności, popędów, skłonności oraz nawyków, a także z *na wpół świadomych* doznań, nastrojów, asocjacji oraz odcieni. Ten tylko, kto systematycznie badał swoją podświadomość i swój charakter pod względem nieświadomej asocjacji, może pojąć i oszacować, na ile ludzie mają rzeczywiście ograniczone i niesłuszne wyobrażenie o samych sobie. Po drugie, człowiek mało zna samego siebie dlatego, że bardzo chętnie, łatwo i niezauważalnie zapomina o sobie wiele rzeczy nieprzyjemnych i głupich, wszystko to przeinterpretowuje z korzystniejszego punktu widzenia i dlatego siebie idealizuje, podoba się sobie i wpada w gniew, gdy jest ganiony rzekomo „niesprawiedliwie”.

Przy tak naiwnym postrzeganiu siebie człowiek zazwyczaj i nie podejrzewa, że jego *cielesna zewnętrność* dokładnie wyraża i wiernie oddaje jego duszę w *całej* jej nieświadomej i świadomej strukturze. W rzeczywistości człowiek jest tak skonstruowany, że jego ciało (oczy, twarz, wyraz twarzy, ruch głową, ręce, nogi, chód, maniery, gestykulacja, śmiech, głos, intonacja i wszystkie zewnętrzne czynności) nie tylko *ukrywa* jego duszę, ale także ją *obnaża* i przy tym jakby z dokładnością dobrego lustra. Oczywiście, na szczęście lub nieszczęście, ludzie niewiele o tym wiedzą, mało zwracają uwagę na ten cielesny kod duszy i słabo umieją rozszyfrowywać go przy pomocy własnej *świadomości*. *Nieświadomie* jednak ludzie postrzegają siebie wzajemnie w tym zaszyfrowanym stanie na tyle spójnie, na ile sami spójnie są wyrażeni poprzez swoje ciało.

Rzecz w tym, że wszystko, co w człowieku żyje, istnieje w nim nie tylko jako stan psychiczny, ale również jako stan fizyczny i odwrotnie: każdemu stanowi ludzkiego ciała stale odpowiada stan duszy, chociaż człowiek sam często o tym nie wie i nie jest świadom w czym ów stan się wyraża. Człowiek poprzez każdy swój akt mówi jakby w dwóch językach naraz - w języku ciała i w języku duszy. I oto dzięki temu podwojonemu byciu ciało człowieka jakby wypowiada to, co dusza, być może, chciałaby ukryć nie tylko przed innymi, ale i przed sobą. Każdy z nas całą swoją duszą jest jakby „wlany” w ciało i w spójny sposób jest poprzez nie jawny i dlatego ci, którzy nas widzą i słyszą, często sami tego nie wiedząc, badają w każdym danym momencie całą podstawową strukturę naszej duszy. Właśnie dlatego ludzie często „wiedzą” o sobie dużo więcej, niż sami są tego świadomi i niż mogą

wyrazić słowami; w *nieświadomym doświadczeniu* obcowania człowiek uzyskuje od drugiego wszystko to, co wyraża i przekazuje jego ciało o jego duszy. Jest więc czymś zrozumiałym, że do *świadomości* człowieka postrzegającego przenika stosunkowo bardzo niewiele ze wszystkiego, co zostało postrzeżone, lecz wszystkie pozostałe nieświadomione treści nie ulatniają się i nie giną, lecz przebywają i żyją w niedostępnych dla świadomości głębinach. Jednakże gdy dosięgają one świadomości, to przejawiają się zazwyczaj pod postacią mglistych sympatii i antypatii, zaufania i nieufności, przeczucia i podejrzenia, a wszystkie te przebliski wiedzy mogą być ze względu na ich treść całkowicie słuszne, lecz uchwycić je, wyjaśnić i uzasadnić, świadomość nie może i nie potrafi. Jednak takie „poznawanie” może być udoskonalone i doprowadzone do autentycznej przenikliwości pod wpływem odpowiedniej, długotrwałej, duchowej pracy.

Właśnie dzięki takiej pełni i głębi nieświadomionych relacji *ani jedno dobre lub złe zdarzenie w indywidualnym życiu człowieka nie pozostaje wyłączną własnością jego izolowanej duszy*: ono zawsze się przejawia na tysiąc sposobów, jest wyrażane i udzielane innym, a przy tym bez względu na to czy tego człowiek chce, czy też nie. Każdy wewnętrzny akt wściekłości, nienawiści, zawiści, zemsty, pogardy, kłamstwa, nieuchronnie zmienia tkankę i rytm życia duszy samego człowieka i równie nieuchronnie, chociaż niezauważalnie, zostaje wyrażone przez ciało i udzielone całemu otoczeniu, a przez nie, jak echo, dalej i dalej. Ta fala grzechu i zła rozprzestrzenia się tym silniej i bardziej zauważalnie, im częściej, głębiej i bardziej dusza oddaje się tym stanom. I jest czymś zrozumiałym, że na twarzy Judasza, Ryszarda III, papieża Aleksandra VI i Maluty Skuratowa¹²⁰, każdy człowiek jest w stanie odczytać to, co niepostrzeżenie muśnie jego duszę gdy widzi zwykłego człowieka. Dokładnie tak samo każdy wewnętrzny akt dobroci, miłości, przebaczenia, uwielbienia, szczerości, modlitwy i skruchy nieuchronnie zmienia tkankę i rytm życia duszy i niezauważalnie wyraziwszy się w wyglądzie, twarzy, chodzie, niepostrzeżenie zostaje udzielony wszystkim pozostałym ludziom. Ta fala dobroci, czystości i szlachetności rozprzestrzenia się tym silniej i bardziej zauważalnie, im głębiej dusza przeobraziła się w tych stanach i jest czymś zrozumiałym, że na twarzy Makarego Wielkiego, Franciszka z Asyżu, patriarchy Germanosa i starców z Optino każdy dojrzy to, czego nie zdoła rozpoznać w wątych przeblyskach zwykłej dobroci.

W następstwie takiej nieświadomionej pełni relacji i przenoszenia zarówno dobro, jak i zło nie mają w życiu ludzi „czysto osobistego” lub „prywatnego” charakteru. Każdy

¹²⁰ Zaufany Iwana Groźnego; słynął z okrucieństwa (*przyp. tłum.*).

człowiek dobry, niezależnie nawet od swych zewnętrznych czynów, jest dobry nie tylko „w sobie”, ale i *dla innych*; każdy człowiek zły, nawet jeśli czyni zło tylko „w sobie”, jest zły, szkodliwy i jadowity dla całej ludzkości. To, czym jestem, pomnażam także w innych duszach, świadomie i nieświadomie, poprzez działanie i jego brak, zamierzenie lub brak zamiaru. Człowiekowi nie jest dane „być”, lecz nie „siać”, albowiem „sieję” poprzez samo swoje bycie. Każdy, nawet najmniej zauważany i nie posiadający wpływu człowiek, tworzy sobą i wokół siebie atmosferę tego, czemu zaprzędana jest, czym zajęta, a czym opętana jest jego dusza. Człowiek dobry to żywe ognisko dobra i siły w dobru, a człowiek zły jest żywym ogniskiem zła, siły w złu i słabości w dobru. Ludzie bezwiednie czynią sobie wzajemnie bardziej szlachetnymi dzięki czysto indywidualnej szlachetności i tak samo bezwiednie zarażają siebie wzajemnie, jeśli sami wewnętrznie są zarażeni zepsuciem i złem. Dlatego każdy jest odpowiedzialny nie tylko za siebie, lecz i za wszystko to, co „przekazał” innym, co im posłał, przelał w nich, czym natchnął, zaraził albo wzbogacił, lecz jeśli ta, posłana przez niego choroba zaraziła czyjąś duszę i zatrula ją doprowadzając przy okazji do popełnienia czegoś, to odpowiada za siebie i za te czyny oraz ich następstwa. Oto dlaczego w żywej społeczności ludzi każdy niesie w sobie wszystkich i pociąga wszystkich za sobą, wznosząc się i upadając. I dlatego słowa – „stan miasta zależy od dziesięciu sprawiedliwych”, nie są puste ani przesadne, lecz opisują żywy i realny duchowy fakt.

Ten, kto rzeczywiście dojrzy tę powszechną więź w sobie i w innych, będzie musiał nieuchronnie wyprowadzić cały szereg koniecznych wniosków, uznać cały rząd praw i reguł.

I tak, po pierwsze, odtąd z oczywistością wyjaśnia się, że zło, które przebywa w ludzkich duszach¹²¹ zachowuje swoje bycie, swoją siłę i swoją jadowitość nawet wtedy, gdy nie przenika do żadnych określonych zewnętrznych czynów; ono żyje i rozmnaża się, zatruwając zarówno duszę, która je w sobie niesie, jak i duszę, która je odzwierciedlając przyjmuje. Oto dlaczego podstawowa walka ze złem powinna toczyć się wewnętrznie, w duchowym wymiarze, a zewnętrzny wymiar przymusu i przecięcia nigdy nie zdołają dopaść go w jego wewnętrznym schronieniu i przeobrazić jego diabelstwo¹²².

Po drugie, należy z konieczności uznać, że powszechne wzajemne powiązanie ludzi w dobru i złu nie jest tylko faktem społeczno-psychologicznym, lecz także skrywa w sobie prawdziwe duchowe *zadanie*, stawiając przed ludźmi wielką odpowiedzialność i cały szereg powinności. Ludzi wiąże nie tylko wzajemne oddziaływanie w *dobru i złu*, wzajemne doskonalenie i wzajemne niszczenie, lecz oddziałując na siebie stoją przed obliczem Bożym,

¹²¹ Zob. rozdz. 3.

¹²² Zob. rozdz.: 6, 7, 13.

a każdy z nich zawsze ma do czynienia z młodszymi i słabszymi, do których pokusy mogą przyjść właśnie poprzez niego samego.

Jednak gdy każdy z ludzi niosąc w sobie wiadomy pierwiastek zła odpowiada za siebie i innych, to prawidłowy stosunek jego do tego „własnego” zła nie polega na tym, iż on „może” z nim walczyć, „jeśli chce”, lecz na tym, że przy zaistnieniu wszystkich możliwych okoliczności *zobowiązany* jest z nim walczyć i *nie ma prawa* gasić walki ze złem i jego zaszczepianiem. Tłumiąc tę walkę on nie szkodzi „tylko sobie”, lecz wszystkim; studnie ludzkich dusz mają jakby podziemne (nieuświadomione) połączenie i kto zanieczyszcza oraz zatruiwa własną studnię, ten zanieczyszcza i zatruiwa wszystkie inne. Człowiek, który nie przestrzega zasad higieny jest ogniskiem powszechnego, społecznego zarażenia. Oto dlaczego każdy z ludzi, pomimo *religijnego* i *duchowego* powołania do walki ze swoim złem posiada jeszcze *społeczny* obowiązek wychowania siebie, dbania o duchową czystość swojej duszy, powstrzymywania własnej złej woli, samozmuszania i samoprzymusu, a jeśli trzeba, to również nakłaniania siebie do koniecznego samoprzymusu¹²³.

Jeśli na tym polega obowiązek człowieka w jego stosunku do własnego czysto *wewnętrznego* zła, to jest czymś zrozumiałym, że nie może być mowy o jakimkolwiek jego „prawie” do złych rzeczy. Człowiek, który realizuje swoje wewnętrzne zło w zewnętrznym czynie, nie tylko sam „grzeszy” lub „upada”, ale wiąże ludzi prostym *narzędziem* zła i jego zaszczepieniem. Pozwalając swojemu indywidualnemu złu przebić się i stać zewnętrznym czynem, oddając się mu władanie, dając mu pełne bycie sam staje się społecznym wulkanem zła. On jakby zrywa społeczną więź na jej wyższym poziomie, depcze podstawowy obowiązek panowania nad sobą i natrętnie wdziera się siłą z własnym, przekraczającym granicę złem, w inne dusze i w całą społeczną atmosferę. Zniwala innych do realnego przeżywania całej ohydy dojrzałego zła, jego odrażającej duchowej natury, wypaczenia, demoralizującego życie rytmu, przeciwnego Bogu celu; zniwala silnych do aprobaty tego wszystkiego, a słabszych do przyjęcia, zarażenia się i, być może, wewnętrznego albo nawet zewnętrznego *podporządkowania* się mu. Przez to powołuje do życia w innych duszach cały system nieświadomego odtworzenia, na półświadomego naśladowania i odpowiedniego ich wybuchu. Narusza duchową równowagę u jednych, kusi drugich, zaraża trzecich, hipnotycznie ujarzmia czwartych. W złym czynie zawsze skrywa się element ataku, zamachu, podeptania, władczości i dlatego zło, które przedziera się do czynu, agresywnie i

¹²³ Zob. rozdz.: 4, 5.

władczo wciąga w nie dusze wszystkich ludzi, czyniąc ich swobodnymi lub zniewolonymi współnikami zbrodniarza...

W świetle tego wszystkiego czymś bezsensownym i zgubnym jest obrona wolności popełniania zbrodni. Zło i tak zbyt wiele swobody uzyskuje, gdy pozwala mu się bez przeszkód żyć wewnątrz jednostkowej duszy i niezauważalnie zohydzać dusze bliźnich. Z dużym prawdopodobieństwem można przewidzieć, co by się stało, gdyby przemądre rady „niesprzeciwiających się” zostałyby zaaprobowane i ustanowione publicznie po to, aby nikt nie ważył się przecinać działania zbrodniarzy, którzy „nie mogą” lub „nie chcą” powstrzymywać swoich złych żądz i pragną swobodnego wyrzucania na zewnątrz wszystkich swoich złych uczuć, zamysłów i intencji... Nie ma wątpliwości co do tego, że w konsekwencji na świecie wkrótce pozostałoby tylko złoczyńcy i ich zastraszeni niewolnicy. Bronić „swobody czynienia zła” mogą tylko absolutnie naiwni albo niewykształceni doktrynerzy, którzy sądzą, że ludzie żyją na podobieństwo izolowanych atomów, że zło nie jest zaraźliwe i że złoczyńca nie jest niczym więcej jak rozsierzonym pocziwcem... Na próżno także zaczęliby podtrzymywać ten punkt widzenia stronnicy bezgranicznej indywidualnej wolności sądzący, że człowiek żyjący *w zgodzie ze swoim przekonaniem* wcale nie musi robić wszystkiego, albowiem „świadomość wolności” i „świadomy czyn” same w sobie są wyższą życiową wartością. Takie formalne podejście do dobra i zła jest bezwzględnie nieuzasadnione, albowiem dobro i zło nie są zasadami formalnymi. Nie wystarczy powiedzieć: „jestem przekonany”, należy mieć za swoim przekonaniem jeszcze i *obiektywne podstawy*. „Pewność” może nie wypływać z obiektywnej oczywistości, lecz z niedorzecznego opętania lub zniekształcającej pasji. I czyż człowiek zdrowy może sądzić na poważnie, że wystarczy, aby kochany niegodziwiec powołał się na swoje nikczemne „przekonania”, aby zapewnić sobie obiektywną słuszość i brak społecznych przeszkód? W takim wypadku jednak należałoby uznać, że *nie-niegodziwiec także przekonany jest o słuszości swojej przecinającej ingerencji*, będzie więc *tak samo prawy* i bezgranicznie wolny, jeśli przecinając, wzniesie swój miecz nad głową „przekonanego” niegodziwca...

Dla przeciwwagi wszystkich podobnych, przychylnych złoczyńcom teoriom, należy z bezwzględną otwartością ustanowić, że nikt z ludzi nie ma ani swobody w wewnętrznym zianiu złem, ani swobody w zewnętrznym czynieniu zła. Zdrowa, religijnie usensowiona społeczna atmosfera zawsze wystąpi za pomocą przymusu psychicznego przeciwko człowiekowi zięjącemu złem, co pobudza go do wewnętrznego samoprzymusu i prowadzi do uzdrowienia, a przeciwko samej zbrodni na początku zastosuje środek przymusu fizycznego i przecięcia, które pryncypialnie powstrzymają zewnętrzne panoszenie się złoczyńcy, a potem

środek wewnętrznego, duchowego oddziaływania. Nie można pozwalać złu władczo sobie uprawomocniać i rozprzestrzeniać poprzez zewnętrzne czyny, które wdzierają się pod postacią zuchwałego wezwania i pokusy w słabe i, być może, już na wpół zatrute dusze. Nikt nie ma prawa czynić zła, ani czynić siebie świątynią wolności złoczyńcy¹²⁴. Co więcej, każdy *obowiązany jest* sprzeciwiać się człowiekowi zięjącemu złem, złoczyńcy, sprzeciwiać się z *inicjatywą i skutecznie*, sprzeciwiać się również za sprawą wysiłków wewnętrznych oraz aktu zewnętrznego i nie sprzeciwiać się wściekłością oraz zemstą, lecz miłością i pokorą. A obowiązek ten jest wśród ludzi *wzajemny*.

Obowiązek *wzajemnego wychowywania*¹²⁵ wiąże więc ludzi na tyle, na ile są związani niezbywalnym wzajemnym oddziaływaniem w dobru i złu, albowiem w tworzeniu dobra i w walce ze złem ludzie *nie* są izolowani. Jest prawdą, że każdy z nich ma do czynienia przede wszystkim ze swoją własną duszą, bezpośrednio dostępną tylko jemu, wraz z żyjącymi w niej złymi popędami i namiętnościami; każdy ma przed sobą przede wszystkim własne czyny, nad którymi bezpośrednio sprawuje władzę. Tutaj jednak ludzie już powiązani są przez *podobieństwo*, które odkrywa przed nimi możliwość jakby nawoływania się od studni do studni, rozumienia i sprawdzania siebie wzajemnie, udzielania sobie rad i okazywania pomocy; jest to dobrowolna świadoma wymiana duchowych darów, przeciw której nie mógłby zaprotestować nawet najbardziej zażarty zwolennik wolności, bowiem proces wzajemnego wychowania już się dokonuje i wydaje swe plony. Sprzeciwy zazwyczaj zaczynają się tylko w tym momencie, gdy jedna strona świadomie lub nieświadomie schodzi z dróg dobra, porzuca to *podobieństwo*, ustanawia swój osobny, *zły* cel i nie chce więcej uczestniczyć w tej wspólnotcie oraz relacjach wzajemności. Wtedy zazwyczaj bywa tak, że „odłączony w złu człowiek” zaczyna umacniać swoją złą wolność i przemilczając fakt, że oto dochodząc wolności w *złu* nawołuje do wolności *jako takiej*, do tej pory, dopóty prostoduszni i niewykształceni ludzie, którzy ulegają pokusie i zgadzają się z nią, nie zaczynają bronić wolności również *złoczyńcy*.

Jednako ludzie nie mogą uznać i nigdy tego nie uznają, że nikczemnik posiada przywilej wolności w złu, bowiem są oni połączeni nie tylko przez *podobieństwo*, lecz także przez *wzajemność* i *wspólnotę*.

Ludzie przekazują sobie wzajemnie własne dokonania w dobru i upadki w złu: wzajemnie odbierają ów przekaz i wzajemnie odpowiadają za swoje, nawet i nieświadome oddziaływanie. W rzeczywistości nie są powołani do tego, aby zupełnie nie przekazywać

¹²⁴ Zob. rozdz. 7.

¹²⁵ Zob. rozdz.: 5-7.

sobie zła i dostawać od innych jedynie dobro, lecz nie odwrotnie. Jednak wzajemne przekazywanie tylko dobra nie jest możliwe. I oto niektórzy z nich próbują zdobyć dla siebie specjalne prawo zezwalające na posyłanie innym czystego zła i nie przyjmowaniu danego im w odpowiedzi stymulującego oddziaływania dobra. Wzajemność i sprawiedliwość nie tolerują tego przywileju. Kto posyła zło, zawsze powinien być gotowy do uznania, że inni potrafią to przerwać i przymusić go do jakościowego rozpoznania posyłanego im zła. Ten, kto otrzymując moje zło, zwraca mi uwagę na jego jakościową wartość, ten nie wyrządza mi krzywdy, lecz oddaje przysługę. Kto przecina moje wściekłe awanturowanie się, nie dając mu rozprzestrzenić się i przymuszając mnie do opamiętania się, ten spełnia swój obowiązek i staje się moim dobroczyńcą¹²⁶. Na tym polega *wzajemna powinność* ludzi. I każdy z nas, czyniąc innym tę przysługę i dobrodziejstwo, powinien *chcieć dla siebie* tej właśnie przysługi i tego właśnie dobrodziejstwa od nich. Niech rzeczywiście każdy czyni innym tylko to, czego pragnie dla siebie, lecz przy tym powinien pragnąć także dla siebie samego przymusu i przecięcia płynących od innych w momencie popełniania swojej własnej zbrodni.

Jednako w tworzeniu dobra i w walce ze złem ludzie związani są ze sobą nie tylko wzajemnością, ale i *wspólnotą*. Mają oni jeden, jedyny, bowiem wszystkim im *wspólny cel*, jest nim *wspólne dobro*, które od razu będzie dane wszystkim albo nikomu; jest to *pokój na ziemi powstały z ludzkiej przychylności*. Jedność i wspólnota tego celu zmuszają człowieka do jednoczenia swoich sił oraz tworzenia zwartej organizowanej walki ze złem. Każdy złoczyńca przeszkadza *wszystkim* pozostałym być nie-złoczyńcami, każdy złoczyńca podważa i zatruwa cały powszechny poziom duchowego bycia. Dlatego gdy dokonuje zbrodni powinien spotkać się *ze wszystkimi*, którzy wspólnie mu się sprzeciwiają; sprzeciw ten jest prowadzony przez *niewielu* ludzi w imieniu *wszystkich* oraz w imieniu *jedynego, powszechnego celu*. Taki jest sens całej duchowo usensowionej więzi i wzajemnej odpowiedzialności, a która dojrzewając ujawnia ludziom ich wspólny duchowy *cel* oraz przymusza ich do stworzenia jedynej, wspólnej *władzy*, aby mu służyć. Ta władza (kościelna lub państwowa) ustala w swoim imieniu *żywe narzędzie wspólnego uświęconego celu*, narzędzie dobra, narzędzie *świętyni*; dlatego też pełni całą swoją służbę w *jej* imieniu i z *jej* ramienia. Przymuszający i przecinający przedstawiciel tej powszechnej więzi nie czyni swojej powinności we własnym imieniu, nie w wyniku własnego kaprysu, nie przez dowolność; nie, on występuje jako *śługa powszechnej świątyni, powołany i zobowiązany* do przymusu i przecięcia *w jej imieniu*. On jawi się żywym narzędziem tej siły, która złożona ze

¹²⁶ Zob. rozdz. 6.

wszystkich indywidualnych duchowych sił, związanych solidarną postawą wobec powszechnej świątyni: ta siła jest siłą samej świątyni, a on jest *jej żywym przejawem i jej żywym mieczem*¹²⁷.

Właśnie dzięki temu, że duchowo usensowiona powszechna władza czerpie swoje prawa ze stosunku do wspólnego celu, a swoją siłę z powszechnej solidarności, wola każdego oddzielnego członka przelewa się w tę władzę, dobrowolnie ją uznaje i podporządkowuje się jej zachowując swoją duchową wolność. Co więcej, świadomość prawa wiąże każdego z powszechną i jedyną władzą w jej służbie w taki sposób, że każdy uczestniczy za sprawą swojej woli i swojej siły w jej aktach nawet tych, w których sam bezpośrednio nie bierze udziału. I w rezultacie tego powstaje struktura, w której powszechny element jedyne *dobro* i jedyne *celu* otrzymuje jeden i powszechny *wolitywny napęd*, który do pewnego stopnia zdejmuje z pojedynczych ludzi zadanie i brzemień bezpośredniego przymusu i przecięcia stosowanych wobec złoczyńców.

Dzięki tej strukturze każdy członek relacji może i powinien czuć, że jego wola i siła uczestniczą w walce głównej władzy z fundamentem zła i jego nosicielami. Wyraża się to w uznaniu oraz podtrzymaniu aktów tej walki nie tylko w oparciu o strach, ale i sumienie, współczucie im oraz aktywne, inicjujące współuczestnictwo. Ośrodek władzy prowadzący tę walkę potrzebuje aprobaty i współuczestnictwa i ma do niego prawo; co więcej, zwyciężyć w tej walce i budować wspólne życie ze względu na wspólny cel może tylko wtedy i tylko na tyle, gdy powszechny pogląd (w jego rozproszonej i scalonej formie) umacnia go dzięki swojej aprobacie i współuczestnictwu. Władza i naród powinny być zgodne w pojmowaniu zła i dobra, i solidarne w wolitywnym potępieniu zła; pomijając to obie strony dążą do zguby. Do zguby prowadzi również to, gdy jedna ze stron sprzeniewierza się wspólnemu celowi albo niewłaściwie go rozumie: gdy władza zaczyna *pobłażać* złoczyńcom lub gdy naród zaczyna ich *ukrywać*. Wtedy społeczna organizacja sprzeciwu wobec zła zostaje przerwana, ustępując swojego miejsca bardziej lub mniej *skierowanemu na zło niesprzeciwianiu się*; w rezultacie zwycięstwo zła okazuje nie napotyka żadnych przeszkód.

Uznanie dla władzy i jej walki ze złem polega nie tylko na tym, że jednostka dzięki sumieniu pomaga jej walczyć ze zbrodniami *innych* ludzi, ale i na tym, że sama dobrowolnie przyjmie przymus i przecięcie, gdy zwróci się przeciw *niej samej*. Ten wniosek jest czymś naturalnym i koniecznym, albowiem prowadzi do niego prawo wzajemności i wspólnoty. Ten, kto uzna wspólny cel i wspólne narzędzie, ten zaakceptuje też jego słuszne działanie

¹²⁷ Zob. rozdz. 11.

niezależnie od tego, czy skierowane jest na innych, czy też na niego. Przy istnieniu dojrzałej świadomości prawnej człowiek uczestniczy poprzez swoją wolę w aktach władzy nawet wtedy, *gdy sam staje się tym, który przymusza i przecina, karze albo nawet skazuje na śmierć*. Sprawiedliwy przymus postrzega wtedy jako *samoprzymus*, który urzeczywistnia społecznie tworzoną i upęłnomocnioną wolę ducha, a sprawiedliwą karę przyjmuje jako zasłużoną samokarę. I nawet niesprawiedliwy wyrok śmierci może przeżyć w porządku dobrowolnej akceptacji, podobnie do Sokratesa i wielu męczenników chrześcijańskich.

Takie oto są konsekwencje, wynikające z powszechnej wzajemnej więzi ludzi w dobru i złu.

XVIII

Uzasadnienie sprzeciwiającej się siły

Gdyby podjąć próbę połączenia konsekwencji, które płyną z tej powszechnej wzajemnej więzi łączącej ludzi w dobru i złu, to można powiedzieć: duchowe rozpuszczenie i przeobrażenie jest konieczne do zwycięstwa nad złem (*cel*), lecz *przymus* i proste *przecięcie* czynienia zła konieczne są do tego zwycięstwa jako *środki* albo sposoby sprzeciwu.

Więź ducha i ludzkich dusz w dobru i złu na tyle jest realnie przenikająca, że człowiek raz jej doświadczywszy i uświadomiwszy sobie jej istnienie, realnie poznaje *jedność i powszechność złej zasady* w świecie i odczuwa nieustanną konieczność nie tylko odcięcia się od jego zarażającego rozprzestrzeniania się, ale i przeciwstawienia się mu za pomocą skutecznego, wolitywnego sprzeciwu. Jedyna i wspólna wszystkim ludziom jest nie tylko zasada dobra, w jego żywym, zbawiennym i oczyszczającym wpływie, ale także zasada zła, w jego niszczącym i trującym tchnieniu i dlatego człowiek, gdy odczuje tę jedność, już nie jest w stanie „racjonalnie oderwać się” od niej. Wtedy albo udaje, że zła nie ma, albo zajmuje postawę w jakiś inny sposób obojętną. Zła zasada jest *jednolita i agresywna*, a w agresywności swojej *podstępna i różnorodna*. Kto nie sprzeciwi się jej, ten ulega i idzie w jej orszaku, kto nie przecina jej ataku, ten staje się jego narzędziem lub ginie od jego przewrotności. W tej sytuacji nie można przeczekiwać, wykręcać się lub chować, albowiem nie mówić złu ani „tak”, ani „nie”, znaczy mówić mu „tak” i dlatego człowiek, który czeka i chowa się wcale nie „czeka” i nie „chowa się”, lecz zdradza i zaprzeda się.

Do prowadzenia autentycznego sprzeciwiania się złu konieczna jest nieustanna świadomość wszystkich czterech podstawowych jego własności: *jedności, agresywności, przewrotności i różnorodności* i należy liczyć się z nimi wszystkimi. Tylko człowiek duchowo ślepy może, uznając agresywność, przewrotność i różnorodność zła, nie zauważać jego *jedności* oraz *powszechności*, zamykać się ostatecznie w swojej indywidualnej „bezgrzeszności” i szukać „zbawienia” jedynie dla siebie; będzie to dobroczynność ślepcy, doskonałość zbiega, zbawienie samoluba; wszystko to, będzie chybione. Tylko człowiek

pozbawiony życiowego doświadczenia może nie widzieć *agresywności* zła, realności jego dążenia do rozprzestrzeniania się, jego opętania, władczego naporu i może wyobrażać sobie, że siłę zła można i trzeba pozbawiać sił przez nie krępowanie jej, cierpliwą pokorę i ofiarne oddanie jej wszystkich świątyń, wszystkich ludzkich dusz i całej kultury. Tylko człowiek naiwny może nie widzieć *przewrotności* zła i sądzić, że złu właściwa jest prostoduszność, prostota i rycerska poprawność, że można z nim dojść do porozumienia oczekując od niego prawości, lojalności i wdzięczności. Tylko umysł powierzchowny może tracić z oczu to, że zło jest zasadą w najwyższym stopniu *zmienną*, zdolną wykorzystać cały diapazon wewnętrznych i zewnętrznych stanów człowieka, to zaczynając pałać ogniem jawnej namiętności, to zamierając w milczeniu, to przybierając oblicze dobroci i szlachetności (przecież za jej pomocą, na przykład, wypowiedziana została także sama teoria mówiąca o „wolności w czynieniu zła”). Zło, mówiąc ogólnie, wcale nie sprowadza się tylko do „złego celu”; dla niego więc w takim samym stopniu właściwe są też „złe środki”. Jego formuła głosi: za pomocą wszystkich, zarówno złych, jak i dobrych środków, do złego celu; przy czym w terminie „zły” nie zawiera się idea „odstąpienia od dobra”, lecz idea „obojętności” lub „wstrętu” wobec dobra. I oto człowiek prowadzący walkę ze złem i rozumiejący jego wyjątkowe rozpuszczanie i przekształcanie ducha musi w rzeczywistości postawić sobie pytanie następujące: powinienem, czy też nie powinienem tej powszechnie jednej, obłudnej i wielorakiej zasadzie w *całej jej agresywności*, przeciwstawić zewnętrzny przymus i przecięcie? Czy jest to potrzebne do autentycznego, przeobrażającego zwycięstwa nad złem, czy też nie? A jeśli potrzebne, to dlaczego?

Powszechna wzajemna więź łącząca ludzi, która pozwala złu stać się elementem powszechnym, stawia każdego człowieka w sytuacji wolnego lub niewolnego współuczestnika zła¹²⁸ i zatrzymuje go w tym położeniu do tej pory, dopóki on nie dokona woliwownego oderwania od złooczyńcy i nie zwróci się ku niemu z całą siłą aktywnie negującej miłości¹²⁹. Człowiek, który widzi tę więź między ludźmi oraz posiada żywe sumienie, zawsze doświadcza siebie jako *świadka* zła, które dokonuje się lub się dokona. Jednakże będąc obecnym przy popełnianiu zbrodni musi zerwać w sobie tę „wspólnotę chcenia” i „wspólnotę odczuwania” ze złooczyńcą, które zazwyczaj podtrzymują jego miłość do innych ludzi. To oderwanie jest pierwszym przejawem rodzącego się sprawiedliwego gniewu i oburzenia. Przy czym on nie boi się zerwać tej „jedności” ze złooczyńcą, bowiem widzi i rozumie, że złooczyńca *już zerwał w swojej duszy* wspólnotę w miłości ze swoją

¹²⁸ Zob. rozdz. 17.

¹²⁹ Zob. rozdz. 16.

ofiara, że on, który urzeczywistnił swoją nikczemność, rwie przędzę tej jedności zarówno w duszy swojej *ofiary*, jak i w duszy *obrońcy*, i we *wszystkich* duszach. Dlatego podtrzymywanie jedności ze złočyncą na mocy *pozytywnej miłości* jest czymś nienaturalnym, odrażającym i zgubnym; przeciwnie oderwanie się od współczucia mu i wszelkiego z nim współczestnictwa, nieprzekraczające granic duchowej przychylności, jest istotne, konieczne, jedynie słuszne. Jednak we współczestnictwie pozostaje winien każdy, kto nie włożył *całej swojej indywidualnej siły* w aktywne przecięcie nikczemności. Każdy, kto się odwrócił, zląkł, aby oszczędzić siebie, kto nie ingerował, „nic nie zrobił”, nie sprzeciwił się do końca, niesie winę duchowego współczestnictwa; i człowiek moralnie wrażliwy zna tę winę i wywołane przez nią wewnętrzne wyrzuty sumienia i doświadcza ich nawet wtedy, gdy nikczemność za sprawą jakiegoś przypadku nie zachodzi („z lenistwa lub przez tchórzliwość *o mały włos* nie zostałem współnikiem”...). Takiemu „asekurantowi” pozostają tylko dwa wyjścia: albo poczuć pogardę dla samego siebie i czerpać z niej odwagę do zdecydowanej przyszłej walki; albo wejść na „niosącą spokój” drogę wybielania zła¹³⁰, która systematycznie doprowadzi go do uniżoności, wykluczając go zupełnie z szeregu ludzi sprzeciwiających się.

W taki oto sposób, każda zewnętrzna nikczemność jawi się jakby doświadczeniem lub kamieniem probierczym dla wszystkich, którzy ją dostrzegają; przez samo swoje zaistnienie ona wyczuwa duchową dojrzałość jej świadków, ich oddanie dobru, siłę w dobru, wrażliwość ich sumienia, miłość do bliźniego, skłonność do godzenia się ze zwycięstwem zła i pobłażania mu. Obecny przy nikczemności człowiek doświadcza pewnego rodzaju kuszenia i pokusy, bowiem we wszelakiej nikczemności zło prowokuje całe otoczenie, władczo zmuszając je do wypowiedzenia się i obnażenia, zajęcia zdecydowanej postawy, *przeciwko złu* lub *na jego korzyść*. Nie można uchylić się od tego doświadczenia, albowiem ten, kto go unika i się odwraca, wypowiada się tym samym *na korzyść zła*. Ta właśnie ostrość problemu nadaje każdej nikczemności charakter *tragiczny*, nie tylko dla nikczemnika, lecz i dla wszystkich obecnych. Przytłaczająca większość ludzi staje przed złem w stanie wewnętrznej niegotowości, ich własna osobista wewnętrzna walka ze złem nie jest zrealizowana i nie dobiegła końca i w wyniku tego braku równowagi zmuszeni są do realizacji zewnętrznego wolitywnego ujawnienia się, które ostro stawia ich po *jednej* ze stron, i nierzadko zmusza do ponoszenia długotrwałych konsekwencji ich czynu. Oto dlatego większość ludzi okazuje się zakłopotana w obliczu nikczemności i zakłopotanie to bywa tym większe, im bardziej

¹³⁰ Zob. rozdz. 2.

rozzuchwalony i pewny siebie jest złoczyńca. I wszelkie możliwe stosowne motywy przychodzą tutaj na pomoc temu, kto dąży do „bezpiecznej” pasywności: „odraza wobec przemocy”, „litość” dla złoczyńcy, obłudna pokora („także jestem człowiekiem grzesznym”), powołanie się na własny „brak pełnomocnictwa”, obowiązek dbania o własne bezpieczeństwo „ze względu na rodzinę”, niechęć bycia „donosicielem”, mądra zasada - „gdy wątpisz, powstrzymaj się” i wiele innych. I wszystko to służy jednemu celowi: usprawiedliwieniu i upiększeniu własnej religijnej oraz moralnej dezercji. Właśnie dlatego nie straciwszy sumienia asekuranci nierzadko odczuwają wdzięczność, nawet przechodzącą w zachwyt wobec tego, kto weźmie na siebie brzemień próby i wybawi ich swoim przecinającym aktem od nieprzyjemnego rozdwojenia i następujących po nim wyrzutów sumienia.

Wszystko to oznacza, że nikczemność nie tylko wdiera się we wszystkie dusze poprzez zuchwałą próbę, nawoływanie, trujący przykład, lecz wymaga od większości *duchowego heroizmu ponad siły*, widzenia, duchowej dojrzałości i zewnętrznego zdecydowania. Nikczemność opętuje dusze nie tylko swoim wybuchem, ale i trującą świadomością własnej ich zdrady, którą wywołuje w słabych duszach, a która sama w sobie jest równa połowie zwycięstwa zła. Oto dlaczego człowiek przymuszający i przecinający czyni rzecz słuszną, drogocenną dla *całej* wewnętrznej walki ze złem *wszystkich* ludzi; on jakby przyjmie ten miecz wielkiego odcięcia dobra od zła, o którym mówią święte słowa Ewangelii („Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz”; Mt 10, 34-39; Mr 13, 9-13; Łk 12, 51-53). Człowiek ten heroicznie wyjawia przeciwieństwo dobra i zła: przeprowadza między nimi ostrą i szlachetną granicę, pomaga ludziom uświadomić sobie tę granicę i podtrzymywać ją w swoim wewnętrznym świecie, chroni siebie i ich przed winą współuczestnictwa i przed pogardą dla samych siebie; powstrzymuje intensywny rozlew zła i ratuje ludzi od próby, które przewyższają ich siły. On utrwała w sobie i pokazuje innym *siłę dobra*, która w sposób naturalny poszukuje pełnego bytu w zewnętrznym czynie, jednocześnie nie tylko w tym, który tworzy, ale i naśladuje. I jest czymś zrozumiałym, dlaczego ludzie mając na uwadze tę rozdzielającą, różnicującą i zabezpieczającą funkcję dobrej siły, zwracają się umysłem ku jasnemu obrazowi anioła, i właśnie anioła stróża.

Oczywiście gdyby zło zupełnie nie posiadało agresywnej tendencji lub nie przelewało się w zewnętrzne czyny, to sprzeciwienie się mu za pośrednictwem fizycznego przecięcia stałoby się niepotrzebne i niemożliwe. To właśnie agresywność zła i jego przymus przelewania się w zewnętrzne czyny ustanawiają jako niezbędne także odparcie jego ataku. Próżno sprzeciwiać się temu powołując się na przekonanie, że zewnętrzny akt nie zmienia

niczego w złu, więc nie ma żadnego znaczenia dla samego zła. Stosunek człowieka pragnącego zła do człowieka zło tworzącego jest taki sam jak stosunek powstrzymującego do niedającego się powstrzymać, jak odważnego do tchórza, jak potępiającego zło (choćby jeszcze tylko w ostatnim zakamarku swojej duszy) do aprobowającego¹³¹, jak jeszcze nieumocnionego w złu do tego, kto mu się zaprzedał. Przy wszystkich pozostałych jednakowych okolicznościach, wina tego, który zaprzedał się złu jest o wiele większa, więc szkodliwość jego jest większa we wszystkich okolicznościach. Daremne jest także myślenie i mówienie, że złe działanie wywoływane jest właśnie przez zewnętrzne przeciwdziałanie, bowiem realnie rzecz ma się jak raz odwrotnie.

Cała historia ludzkości polega na tym, że w różnych epokach i w różnych wspólnotach *lepsi ludzie ginęli ciemieni przez najgorszych*, przy czym trwało to do tej pory, dopóki ci lepsi nie zdecydowali się dać planowy i zorganizowany odpór. Tak było zawsze i tak zawsze będzie: radykalne zło, które żyje w człowieku, *triumfuje do tej pory, dopóki nie zostanie okiełznane* i dopóki nie zostanie powstrzymane; i wszędzie tam, gdzie ta poskramiająca i powstrzymująca siła nie powstaje w *samym* indywiduum, ona powinna przyjść i przychodzi z zewnątrz, od innych, w formie zewnętrznego sprzeciwu oraz wywoływanym przez niego strachem i cierpieniem (*timore vel dolore*, św. Augustyn). Zewnętrzna, cudza siła potrzebna jest człowiekowi po to, aby w swoim zachowaniu nauczył się przestrzegać słusznych społecznych granic, aby te granice stopniowo stały się jego własnymi, podtrzymywanymi od wewnątrz i dobrowolnie uznanymi, a wtedy strach przemieni się w szacunek i utwierdzi w nim poczucie wdzięczności, a cierpienie pobudzi go do zwrócenia się ku sobie i odkrycia jego źródła w swojej własnej niedoskonałości. Przymus i przecięcie konieczne są po to, aby obudzić i umocnić w niedoskonałej duszy świadomość prawną i moralną wrażliwość, z których każde podług siebie prowadzi do autentycznej moralności lub ją przybliża.

Na przestrzeni wieków dokonuje się ten poskramiający i na nowo wychowujący proces, który przemienia człękokształtne zwierzę w istotę społeczną oraz zdyscyplinowaną, i im bardziej społeczne i zdyscyplinowane jest to zwierzę, tym bardziej jest mu dostępna kultura duchowa i tym bardziej dostępny jemu samemu jest wysiłek wewnętrznego samowychowania. Sama idea możliwości „sprzeciwiania się za pośrednictwem niesprzeciwiania się” dana zostaje ludzkości i zostaje przez nią przyjęta wtedy i na tyle, na ile powszechny, plemienny proces okiełznania zwierzęcia w człowieku za pomocą groźby i kary (Stary Testament) tworzy skumulowaną i zasianą sumę opanowania i możliwości

¹³¹ Zob. rozdz. 2.

wychowania, jakby egzystencjalne minimum świadomości prawnej i moralności, które otwierają serca na królestwo miłości i ducha (Nowy Testament). Jednak nowa nauka wcale nie potępia, nie uchyla i nie odrzuca groźby oraz kary; według niej potrzebny jest także miecz, „sługa Boży” „jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4). Ale obok tej drogi i razem z nią jest już ustanowiona nowa, wyższa, błogosławiona droga, nie jedyna, ale główna: *Boża* droga, która nie potępia, lecz nadaje sens i uświęca drogę wcześniejszą, drogę „Cesarza”. Właśnie tam, gdzie zwierzę jest już poskromione, a diabeł w duszy stłumiony, budzi się możliwość i skłonność, obiektywna ogólna możność wychowywania duszy za pomocą języka rozumu i dzieła spolegliwej miłości, lecz tam gdzie tego brak, tam słowo pada na bezpłodny kamień i roztrwoniona dobroć zdeptywana jest przez drapieżne zwierzęta (Mt 7, 6)... Tam, według drogi z przeszłości, konieczna jest groźba, która wprowadza strach i cierpienie.

Punkt widzenia uznający plemienne i historyczne dziedziczenie obnaża ze szczególną jasnością brak autonomii tych, którzy „pryncypialnie” negują zewnętrzny przymus i przecięcie. Zwolennik „czystego” niesprzeciwiania się, razem całą pozostałą częścią ludzkości, wykorzystuje plody całej przeszłej walki ze złem: za sprawą całego swojego życia, bezpieczeństwa, możliwości pracy i twórczości zobowiązany jest wobec trudu, wielkiego poświęcenia i cierpień tych, którzy przed nim, z pokolenia na pokolenie, poskramiali zwierzę w człowieku i poddawali wychowaniu to zwierzę w nim, a także tych, którzy obecnie kontynuują to dzieło. Właśnie dzięki temu, że istnieli ludzie, którzy dobrowolnie brali na siebie brzemień aktywnej walki ze złoczyńcami, ten, być może, najcięższy rodzaj brzemienia w świecie, przed wszystkimi pozostałymi ludźmi otwierała się możliwość spokojnej pracy, duchowej twórczości i moralnego doskonalenia się. Odgrodzeni i chronieni przed złoczyńcami, otoczeni przez nie-złoczyńców, byli w dużym stopniu wolni od napięć miłości negującej¹³² i swobodnie mogli oddawać się, w miarę swojej moralnej potrzeby, dobrom mniej względnym, miłości spolegliwej i *osobistemu* niesprzeciwianiu się. I oto zwolennicy „czystego” niesprzeciwiania się, korzystając z owoców tego wielowiekowego dębu, lecz nie dostrzegając, że źródło tych dóbr jest właśnie w nim, zaczęli oddawać całą swoją „cnotę” i swój wolny czas, aby podkopać korzenie dębu i powalić go. Zaczęło się potępienie dobroczyńców, potępienie własnych obrońców; rozległo się kazanie przeciw samej konieczności niesienia światowego ciężaru przecięcia zła, popłynęły dowody na to, że zadanie to jest pozorne, że zła nie ma, że ludzie, którzy stosują przymus i przecięcie

¹³² Zob. rozdz. 16.

sami są prawdziwymi i jedynymi złoczyńcami. I przy tym wszystkie te dobrodziejstwa działały na niekorzyść dobroczyńców, na których pomstowano i przedłużało się uleganie pomstującym „ludziom pobożnym”. I jeśli obrońcy dobra, niosąc swoje brzemie, brali na siebie winę, to spadała ona także na bronionych, albowiem korzystali oni ze wszystkich wynikających stąd dóbr i nie mogli z nich nie korzystać oraz odrzucić; jednakże sprawiali wrażenie, że dobra nie są im potrzebne, że się nimi nie kierują, fałszywie i niegodnie, w całej swojej dumnej hipokryzji i moralnej obłudzie sądzili, że pielęgnują moralną czystość, „miłość” oraz „niesprzeciwianie się”... I w wyniku tego podkładali ogień pod beczkę z prochem zła, siedząc na niej z wszystkimi pozostałymi ludźmi.

Wszystkie powyższe wyjaśnienia ostatecznie ustanawiają nie tylko konieczność zewnętrznego przymusu i przecięcia, ale także ich równie ważne znaczenie w powszechnym systemie walki ze złem.

To znaczenie jest czysto *negatywne*. Naiwnością jest myślenie, że zewnętrzne oddziaływanie na człowieka, pochodzące od innych i mechanicznie skierowane na jego cielesną strukturę może zastąpić wewnętrzne, organiczne wychowanie w duchu i miłości. Za pośrednictwem przymusu zewnętrznego i przecięcia nie można uczynić człowieka dobrym lub zmusić go do dobrych rzeczy (to byłby największy *pozór* rzeczy dobrych...); na drodze tej nie można ugasić zła, które żyje w duszy, nie można na nowo wychować człowieka albo uczynić bardziej szlachetną jego wrażliwość i wolę; te środki nie prowadzą do powiększenia dobra, *lecz do zmniejszenia liczby nikczemności*; one negatywnie przygotowują wypełnienie głównego zadania, *lecz tylko wtedy, gdy są konieczne bezwzględnie*.

Zewnętrzny przymus i przecięcie mają trojaki cel.

Po pierwsze: nie dopuścić, aby konkretny człowiek popełnił konkretną zbrodnię; zatrzymać *tę* złą wolę w jej złym ukierunkowaniu; otrzeźwić ją za pomocą zewnętrznej przeszkody i oporu; pokazać jej, że niedopuszczalność tego, co zabronione jest podtrzymywana nie tylko przez motywy sumienia i świadomości prawnej, ale i przez zewnętrzną siłę, która wznosi przeszkody przed złoczyńcą lub dosięga go za pomocą surowych konsekwencji; albo ostatecznie pozbawia go wolności oraz dodaje mu duchowych nieprzyjemności i cierpień, pobudza do świadomości, do samoprzymusu i wychowania siebie na nowo. Duszy, która jest w podstawach szlachetna, *lecz* namiętna i upadła może wystarczyć pierwszy przebłysk przecięcia, aby zaprowadzić równowagę i samodzielność. Przeciwnie rzecz się ma z duszą, która w podstawie wypaczona jest i zacięta; opętana może nie zareagować na żadne zewnętrzne oraz wewnętrzne oddziaływania i spotka ją koniec jako kara śmierci.

Drugim zadaniem jest ochrona wszystkich pozostałych ludzi przed zbrodniami oraz ich zatrującym działaniem, oparzeniami ducha i duszy, przykładami, próbami, pokusami, nawoływaniem, które zbrodnie niosą w sobie i ze sobą; idąc dalej, ochrona innych przed niebezpieczeństwem, przed tym strachem o swoje życie, wolność, prawa, pracę, twórczość, rodzinę, który wywołuje w ludziach wzajemną nieufność, czujność, obcość, wrogość, nienawiść i zawziętość (*bellum omnium contra omnes*). Bo oczekiwanie zewsząd napaści i nikczemności, znaczy podejrzewanie każdego, widzenie wrogów, przygotowywanie się do odporu i zguby oraz szykowanie zguby innym. I jeśli przede wszystkim bezwzględnie ochrony potrzebują małoletni, słabi, chorzy i bezbronni, to również pozostali ludzie tracą możliwość duchowej twórczości i doskonalenia się; gdy trwa zacięta walka wszystkich przeciw wszystkim.

Trzecie zadanie polega na tym, ażeby powstrzymywać od wkroczenia na drogę zbrodni wszystkich ludzi skłonnych do ulegania tej pokusie bądź pochłonięciu przez nią. Przykład człowieka, który stosuje przymus i przecięcie wobec nikczemnika uczy wstrzeźliwości wszystkich słabych i chwiejnych w dobru. Zewnętrzny bodziec utrwala i wzmacnia niepewną aktywność wewnętrznych motywów i w pełnym sensie tego słowa idzie z pomocą człowiekowi w jego wewnętrznej walce z samym sobą. Prawna groźba odporu albo ciężkich konsekwencji sama w sobie oczywiście nie jednoczy ludzi, ale zmniejsza i osłabia siłę wzajemnego odpychania, wzajemnej agresywności, tego odśrodkowego zamętu i rozkładu, który gdy zacznie przeważać, wspólne życie ludzi staje się piekłem. Utrzymanie zewnętrznego społeczno-prawnego porządku samo przez się nie wywołuje w duszach rozkwitu chrześcijańskiej miłości, ale zaprowadza w ludzkiej wspólnotcie ten *zewnętrzny* rytm umiłowania pokoju, wyrozumiałości i poprawności, który nieuchronnie, chociaż niezauważalnie, przenosi się w *dusze* ludzi; zewnętrzny porządek prawny wychowuje ludzi tak, jak czyni to żołnierska postawa, dyscyplina oraz oddawanie honorów: tworzą się i stają mocniejsze nawyki panowania nad sobą, koordynacji i solidarnego działania. Dyscyplinując ludzi, zewnętrzny porządek prawny wywołuje psychiczną atmosferę wzajemnego uznania, szacunku, umowy i nawet powszechne, niezauważalnie wlane w dusze poczucie zaufania i życzliwości. Oczywiście nastrój ten ma swój minimum i maksimum; gdy zachodzi w stopniu minimalnym, to jest mu oczywiście daleko jeszcze do prawdziwego aktu miłości. Tym nie mniej jednak, dzięki niemu *oczyszczane są drogi* jednoczenia się; powstaje grunt wzajemnej przychylności, a samo zło, nie mając możliwości przelać się w występki, bywa zmuszone szukać sobie innych ujść i wewnętrznie spala się w skoncentrowanej na własnych cierpieniach uwadze.

Takie jest jedyne negatywne zadanie przymusu i przecięcia: odcięcie dróg prowadzących do zbrodni, pozostawiające otwartą drogę do zjednoczenia. To daleko jeszcze nie jest stworzeniem raju, ale jest wykluczeniem piekła i podtrzymaniem zewnętrznego czystości dla dalszej wewnętrznej aktywności. To jeszcze nie jest samo podążanie w górę, ale niejako układanie górskiej szosy. Nie jest to jeszcze samo leczenie choroby zła, ale jakby izolacja ogniska zapalnego, kwarantanna i walka metodami prewencyjnymi. Nie jest to jeszcze życie w odnowionym domu, życie zdrowe i twórcze, lecz tylko konieczna dezynfekcja zakażonego domu. Prowadzący tę walkę służy właśnie dziełu ducha i miłości, ale służba jego jest negatywna i przygotowawcza. Służba ta wcale nie sprowadza się do użycia zewnętrznej, fizycznej siły, lecz polega *na stworzeniu przekonującej perspektywy jej zastosowania*. Przymus i przecięcie postawione na właściwym poziomie, nie tam, gdzie są nieustannie eksploatowane, lecz tam, gdzie *możliwość* ich zawsze istnieje, lecz *konieczność* ich zastosowania *nie* następuje. Zadanie ich bowiem nie polega na tym, aby zapełniać więzienia i karać śmiercią, lecz na tym, aby pomóc w wypracowaniu, ustanowieniu i podtrzymaniu wewnętrznych, motywujących sił świadomości prawa. To zadanie ostatecznie nie jest rozwiązane wtedy, gdy przestępca jest schwytany i stracony, lecz gdy nie spotyka się zbrodniarzy, których należy schwytąć i stracić; znaczy to wówczas, że świadomość prawna okrzepła i że duchowe powołanie siły prawa zostało zrealizowane¹³³.

Teraz jest już jasne, że tylko uznanie tych sposobów walki może dać zasadzie dobra całą pełnię potrzebnego wyposażenia. Nedorzecznością jest myślenie, że zewnętrzny przymus i przecięcie są jedynymi albo głównymi sposobami sprzeciwienia się złu¹³⁴, tj. że pokonano zło, gdy ono tylko się skryło. Równie niedorzeczna jest myśl, że przymus i przecięcie są zbrodnictwami oraz niedopuszczalnymi sposobami walki¹³⁵, tj. że zło jest nietykalne, gdy tylko odważyło się przelać w zewnętrzny czyn. Zewnętrzna, fizyczna walka ze zbrodniarzem nie powinna być antyduchowa, albowiem cel jej polega na duchowym wychowaniu; dlatego ona powinna wypływać z woli zmierzającej do ducha¹³⁶. Podobnie do tego ta walka również nie powinna być antymiłością, albowiem celem jej jest zbudowanie dróg wzajemnego przyjęcia i zjednoczenia ludzi; i dlatego ona powinna wypływać z autentycznej miłości do Boga i ludzi, z przychylności w stosunku do samego zbrodniarza¹³⁷. Duch i miłość, z jednej strony, przymus zewnętrzny i przecięcie z drugiej strony. One wcale

¹³³ Zob. rozdz. 5.

¹³⁴ Zob. rozdz.: 6, 7.

¹³⁵ Zob. rozdz. 13.

¹³⁶ Zob. rozdz.: 7, 8, 11, 13.

¹³⁷ Zob. rozdz.: 6, 14-16.

siebie wzajemnie nie wykluczają. Nie sposób wychowywać ludzi, nie wychodząc od ducha i miłości i nie zwracając się ku nim, ale prawdziwy wychowawca powinien umieć nie tylko porozumieć się, lecz gdy trzeba, *uspakajać stosując zniewolenie* i, gdy to konieczne, *stosować zniewolenie, nie dochodząc do porozumienia*; i perspektywę tej możliwości, a nawet jej nieuchronność on powinien niekiedy uświadamiać wychowankowi.

Perspektywa przymusu fizycznego i przecięcia ma jakby trzy plany albo trzy możliwości, które są do dyspozycji człowieka powołanego do ich zastosowania w ramach jego obiektywnej służby; te możliwości zależą od stanu ducha opętanego złem człowieka.

Po pierwsze: człowiek, który znalazł się w stanie antyduchowości i antymiłości, może przejawiać *skłonność* i *zdolność do zbrodni*. Konieczność sprzeciwienia się złu w cudzej duszy jest już przez to dana, lecz cała aparatura przedsięwziętych środków wysuwa się w określonej duchowej kolejności; poczynając od wezwania do oczywistości i miłości za pomocą słowa i czynu, a kończąc na gotowości odwołania się do przymusu fizycznego i przecięcia; gotowość ta przybiera tutaj formę groźby sankcji.

Po drugie: człowiek, który został przez zło pochwycony, może pokusić się o realną *zbrodnię* albo nawet urzeczywistnić ją i przy tym, być może, niejednokrotnie ujawniając *złą wolę* nie liczyć się z przymusem duchowym, a być może także z fizycznym przecięciem. We wszystkich podobnych sytuacjach konieczne jest w pierwszym rzędzie fizyczne przecięcie; dalszą kwestią sądu państwowego jawi się: kwalifikacja świadomości prawnej przestępcy w momencie popełniania przestępstwa (wina) i w momencie sądu (karalność), tak więc rozwiązania problemu nieuchronności i stopnia konieczności przymusu fizycznego; cerkiew, instytucje poprawcze i opinia publiczna będą musiały przyjąć na siebie brzemień duchowego wychowania na nowo.

Po trzecie: opętany złem człowiek może ujawnić prostą *niezdolność* do powstrzymywania się od popełniania zbrodni; taki bezwzględny przestępca, który do końca życia *nie może nie popełniać zbrodni* i wobec jego wypaczonej woli bezsilne są wszystkie metody ludzkiego oddziaływania. W obliczu takiego kaleki duchowe wychowanie i przymus fizyczny mogą upaść jako bezsilne i beznadziejne, a wtedy wszystko sprowadzi się do fizycznego przecięcia, które w swojej skrajnej postaci może przyjąć formę kary śmierci.

Tak należy przedstawiać zorganizowaną walkę ze złem, która odwołuje się do przymusu zewnętrznego w warunkach światowego porządku prawnego i państwowej równowagi. Zupełnie inaczej walka ta może przebiegać w warunkach przewrotów rewolucyjnych, domowych i międzynarodowych wojen; w tych sytuacjach konieczność obrony ojczyzny, wiary i kościoła nie stawia człowieka w położeniu wychowawcy, lecz

żołnierza; jego powołaniem nie jawi się rozbudzenie oczywistości i miłości w duszy napastnika, rozmiękczenie jego opętania i uszlachetnienie jego intencji, nie, powołany jest do fizycznego zatrzymania i przecięcia, powinien za pomocą przymusu położyć kres naporowi, konieczna jest tutaj groźba siejąca strach, cierpienie i śmierć. Konieczność zdecydowanego zewnętrznego oddziaływania ustalana jest tutaj poprzez skoncentrowanie wszystkich okoliczności zaostrzających walkę i zamykających inne drogi oddziaływania¹³⁸: nieokreślona agresywność buntownika, niemożność straty czasu, konieczność zawładnięcia przestrzenią, nieokreślona wielkość obiektu oddziaływania, trudność w uspokojeniu opętanego wroga, niemożność sprzeniewierzenia się wartościom przez obrońcę, wszystko to może niejako ugasić czasowo wszystkie określone zadania walki ze złem i czasowo uchylić wszystkie pochodzące od ducha i miłości drogi oddziaływania jako niewystarczające. Fizyczne przecięcie następuje wtedy w całej swojej bezlitosnej i bezwzględnej formie, prowadząc ofensywę wobec napastnika i pozostawiając dla zasad pozytywnej miłości stosunkowo najmniejsze pole działania (akty indywidualnego współczucia i litości; prawa rannych, chorych i jeńców).

Niebezpieczeństwo takiego wyodrębnienia i szczególnego działania fizycznej siły jest oczywiste samo przez się. Pochłaniając i opętując ludzkie dusze przecięcie zaczyna tracić autentyczny duchowy grunt; niezauważalnie zaczyna być przeceniane przez samych ludzi je stosujących i w ich oczach nabiera znaczenia głównego, samodzielnego, zwyczajnego i prawie jedyne go środka walki ze złem; działanie siły niejako wyłamuje się z ogólnej drabiny środków¹³⁹ i zaczyna liczyć się jako najbardziej oryginalna i właściwa „walka z pozycji dominującej”, która szkodzi zarówno duszom zwycięzców, jak i duszom zwyciężonych oraz obecnych przy walce. Konieczna jest większa siła widzenia, mądrości i woli, aby w porę położyć kres przewadze tego sposobu walki, znaleźć słuszną miarę dla działania miecza i przystąpić do skutecznego dążenia ku zasklepieniu duchowych pęknięć za pomocą siły pozytywnej miłości (poczynając od politycznej amnestii i zawarcia pokoju, a kończąc na powszechnej narodowej skrusze i odnowieniu sprawiedliwości).

Nie trzeba być człowiekiem sentymentalnym, aby dostrzegać te okresy samowystarczalności przecięcia, te epoki miecza i krwi z całą ich zawziętością, z ich cierpieniami, ofiarnym hartowaniem się ludzi dobrych i duchowym zmęczeniem oraz upadkiem ocalałych i rozumieć je jako brzemień i przekleństwo w ziemskim życiu ludzkości. Trzeba też być człowiekiem zarówno sentymentalnym jak i nierozumnym, aby z obrzydzenia

¹³⁸ Zob. rozdz. 13.

¹³⁹ Zob. rozdz.: 4, 5, 13, 18.

do tych ciężkich czasów przekląć miecz jako taki i odrzucić wszelkie przecięcie. Dopóki w ludzkiej duszy żyje zło, miecz będzie potrzebny do przecięcia jego zewnętrznego działania, miecz silny, gdy nie jest dobywany, ale i zadający rany. Nigdy jednak miecz nie będzie ani twórczym, ani ostatecznym, ani najgłębszym przejawem walki. Miecz służy do *zewnętrznej* walki, ale *w imię ducha* i dlatego, dopóki w człowieku żywa jest duchowość, powołanie miecza będzie polegać na tym, aby jego walka była religijnie usensowiona i duchowo czysta.

Po przeprowadzeniu powyższych objaśnień i ich wyartykułowaniu pozostaje jeszcze ustalenie przeznaczenia miecza.

XIX

O mieczu i cnotliwości

„Czy człowiek, który dąży do moralnej doskonałości, może sprzeciwiać się złu siłą i mieczem? Czy człowiek, który religijnie przyjmuje Boga, Jego wszechświat i swoje miejsce w świecie, może nie sprzeciwiać się złu mieczem i siłą?”. Taki jest podstawowy, dwoisty problem, który stał się powodem całego naszego badania¹⁴⁰. Cóż można i należy odpowiedzieć na to pytanie, gdy stawia je dusza moralna i szlachetna, która w swojej miłości do Boga i Jego dzieła na ziemi poszukuje religijnie słusznej, wolitywnej odpowiedzi na pochodzący z zewnątrz napór zła¹⁴¹?

Odpowiedź przez nas dana brzmi niesentymalnie i konkretnie: *fizyczne przecięcie i przymus mogą być prostym religijnym i patriotycznym obowiązkiem człowieka* i wtedy on nie ma prawa przed nimi się uchylić. Spełnienie tego obowiązku wprowadzi go jako uczestnika w wielki historyczny bój między sługami Bożymi i siłami piekła, a w boju tym przyjdzie mu się nie tylko obnażyć miecz, ale i wziąć na siebie brzemień zabicia człowieka.

Jednakże właśnie w związku z tym ostatnim wnioskiem, w rozwiązaniu podstawowego problemu powstaje głęboka i istotna trudność. Zabić człowieka... Czy rzeczywiście ten, który zabija bliźniego zachowuje swoją „moralną nieskazitelność”? Czy rzeczywiście takie wyjście może być moralnie słuszne, bezgrzeszne, pobożne? Przecież zgodnie z podstawowym problemem odpowiedź powinna zadowolić człowieka, „który dąży do moralnej doskonałości”... Czy rzeczywiście sumienie człowieka może, niezależnie od okoliczności, uznać zabójstwo za rzecz bezgrzeszną i cnotliwą? Jeśli jednak nie może to, jak więc zadowolić się taką odpowiedzią?

Ustaliliśmy na samym początku, że wszystkie badania mają sens tylko przy pełnej i bezwarunkowej uczciwości wobec samego siebie, tylko z pominięciem uproszczeń i przemilczeń, stronniczości i małostkowości¹⁴². Tutaj nie należy i nie wypada ukrywać przed

¹⁴⁰ Zob. rozdz. 1.

¹⁴¹ Zob. rozdz. 8.

¹⁴² Zob. rozdz. 1.

sobą niczego, cokolwiek by to nie było; przeciwnie, trzeba otworzyć oczy na wszystko i wszystko zgodnie z prawdą obiektywnie dopowiedzieć. A potem już przyjąć ostateczne rozwiązanie, z przekonaniem, że jest ono jednoznaczne i słuszne.

Czy rzeczywiście w walce ze złem, szczególnie w przypadku przymusu zewnętrznego i przecięcia, nie cierpi umniejszenia lub zarażenia indywidualna moralna poprawność walczącego?

Nie ma potrzeby na samym początku zaznaczać, że forma tego pytania, surowa, kategoriyczna, wyraźnie uprzedzająca jedynie możliwą odpowiedź („tak, cierpi”) może skrywać jakiś poważny defekt w moralnym doświadczeniu lub widzeniu i wtedy może ona wywoływać w duszy pytanego podwójne wrażenie naiwności i hipokryzji. Pytanie jest stawiane w taki sposób, jakby człowiek (być może, sam pytający) *posiadał już* indywidualną moralną doskonałość i oto posiadając ją i ceniąc ponad wszystko w życiu, lęka się zobaczyć ją umniejszoną lub zatrutą przez swoje uczestnictwo w przecinającej zło walce. Człowiek bezgrzeszny i cnotliwy lękliwie poszukuje pobożnego i świętego wzorca działań z tą myślą, aby tylko do niego się stosować i nigdy nie akceptować jakiegokolwiek innego sposobu działań, niedoskonałego lub względnie cnotliwego. Jeśli przy tym ten, kto stawia problem rzeczywiście przekonany jest o własnej „cnotliwości” i o tym, że człowiekowi w jego działaniu w ogóle jest dostępna bezwzględna i pełna poprawność, to świadczy to o pewnej ograniczoności jego moralnego doświadczenia i o naiwności jego duchowego widzenia; jeśli więc zapytujący świadomy jest swojej własnej niemoralności i obarczenia wszystkich ludzkich działań większą lub mniejszą niedoskonałością, to pytanie jego okazuje się pytaniem hipokryty.

Ani naiwność, ani hipokryzja nie usprawiedliwiają pominięcia problemu, które oddala od moralnej doskonałości, jako *danej*, jako obecnej albo łatwo dostępnej człowiekowi w naszym ziemskim życiu. Ten, kto choć raz w życiu spróbował realnie przedstawić sobie jakby żył, czuł i działał rzeczywiście człowiek moralnie doskonały i kto potem spróbował porównać ten obraz z własną świadomością i nieświadomością albo bagażem popędów i pragnień, ten wcale i nie pomyślałby, aby dla własnej pozornej „świętości” chcieć bezwzględnie „cnotliwych” życiowych rozwiązań. Jest to więc o tyle realne, rozumne i uzasadnione, o ile uzasadnione, rozumne i realne dla człowieka, który wpadł po pas w błoto, jest roztrząsanie jak ma wrócić do domu nie robiąc na ubraniu ani jednej mokrej plamy. W grzechach poczęty, w grzechach dorastający i dokonawszy połowy żywota, otoczony takimi

też ludźmi i związany z nimi więzią powszechnego współdziałania w złu¹⁴³; wątpliwe czy człowiek posiada podstawy by stawiać problemy praktyczne o wymiarze absolutnym i zadania natychmiastowej absolutnej czystości. Przeciwnie, im bardziej on ucieka w głąb siebie, im przenikliwiej widzi tajemnicze siedliska swojego instynktu i swoich namiętności, tym bardziej obcy staje się dla niego punkt widzenia moralnego maksymalizmu, tym bardziej skromny staje się w ocenie własnych sił i możliwości, tym bardziej wyrozumiały staje się wobec słabości bliźniego. Uczy się rozumieć ewangeliczny nakaz „doskonalenia się” (Mt 5, 48; Łk 5, 35) jako wysoką drabinę pełnego cierpienia wspinania się, jako zawołanie z góry i jako wolitywną podstawę sumienia w duszy, lecz nie jako surową miarę, która w każdej minucie przygważdża słabą duszę lub pedantycznie wymaga ciągłej nieskazitelności.

Człowiek nie jest cnotliwcem i walki ze złem nie prowadzi jako cnotliwiec i nie wśród cnotliwców. Sam nosząc w sobie zasadę zła i zwyciężając ją w sobie, daleko jeszcze nie zwyciężył go do końca, widzi siebie jako zmuszonego do pomagania innym w ich walce i przecinania działania tych, którzy już oddali się złu i dążą do powszechnej katastrofy. Przecinający sam stoi w błocie, lecz noga jego oparta jest o twardy grunt i oto już pomaga innym, którzy wciągani są przez trzęsawisko, w wychodzeniu na pewny grunt, dążąc do odgradzenia ich i ochrony, rozumiejąc jednocześnie, że sam już nie może wyjść z błota suchy. Jest czymś oczywistym, że gdy będziesz słaby, to w otchłani nikomu nie pomożesz i nikogo nie wzmocnisz, lecz dzięki najdrobniejszemu przeblaskowi siły, widzenia i wiary może już wydarzyć się początek zbawienia. Ten, kto sam ucieka w trzęsawiska i zachłystuje się, ten oczywiście nie jest wojownikiem i nie jest pomocnikiem, lecz gdy ma silne przekonanie, wówczas jest już pomocnikiem i bojownikiem pomimo, że sam stoi w błocie. I czy byłoby czymś naturalnym widzieć jego pełną obojętność wobec ginącego i słyszeć fałszywe usprawiedliwienie, że „pomagać w ogóle może tylko ten, kto stoi na brzegu” i że on „także pomoże komuś, gdy sam wydobędzie się z błota i całkiem obeschnie, lecz i tak, aby wcale nie ochlapać swojego ubrania”...

Człowiek, który kocha szczerze i ze świadomą wolą, walczy mając mało sił i pomaga w biedzie. I nie zaczyna od góry, od ideału, lecz z dołu, od nieszczęścia i biedy. I ma co do tego słuszność, albowiem rozumne i realne postępowanie w walce ze złem nie prowadzi od maksimum moralnej doskonałości, gdy przymyka się oczy na swój brak cnotliwości i na przynależną wszystkim grzeszność, lecz od obecnego stanu złych popędów i szlachetnej woli, znajdując możliwe minimum grzechu oraz maksimum pomocy i wsparcia. To wcale nie

¹⁴³ Zob. rozdz. 17.

znaczy, że człowiek powinien *ugasić* w sobie wolę moralnego doskonalenia się, przeciwnie, wola ta jest mu potrzebna do ostatniego tchnienia. Znaczy to jednak, że łatwość naiwnej fantazji wybaczają się tylko dzieciom; bycie świętym w marzeniach nie jest przecież tym samym, co bycie świętym poprzez czyn i od dostrzeżenia tej różnicy, od wnikliwego jej zrozumienia dusza człowieka staje się mądra i zahartowana. Człowiek nieustannie powinien wzrastać moralnie i wzmacniać w sobie wolę do moralnej czystości, czystą i szczerą wolę do pełni duchowej miłości oraz do jej skutecznego przelania się w dzieło życia, lecz nie powinien sobie wyobrażać, że stanie się to łatwo i szybko. Jednakże im więcej będzie miał w tym osiągnąć, tym *mniej niecnotliwe* albo, na to samo wychodzi, tym bardziej cnotliwe wyjście uda mu się znaleźć zawsze. „Więcej” osiągnie ten, kto szuka „wszystkiego”, lecz bywa i tak, że nierozumna, uporczywa potrzeba „wszystkiego” pozbawia go też tego, co „mniejsze”. Istnieją bowiem określone życiowe sytuacje, w obliczu których w sposób oczywisty należy szukać nie cnotliwości i nie świętości, lecz *najmniejszego zła* i *najmniejszej nie-cnotliwości* i w tych wypadkach praktyczny maksymalizm zawsze będzie przejawem naiwności lub hipokryzji.

Wszystkie powyższe zestawienia bynajmniej nie powinny znieść albo pozostawić bez odpowiedzi pytania, które proponuje moralny maksymalista. Niech będzie ono *praktycznie niesłuszne*, przez naiwność lub hipokryzję; jednak pod względem *teoretycznym* problem ten pełen jest głębokiego sensu i filozofia moralna *zobowiązana jest* go badać. Nie mamy prawa uchylić się od rozstrzygnięcia go i dlatego zapytamy raz jeszcze: czy człowiek, który sprzeciwia się złu siłą i mieczem, czyni tym samym zadość wszystkim tym wymogom moralnej doskonałości? Czy jego dusza pozostaje czysta i nienaruszona, a sumienie usatysfakcjonowane i spokojne?

Trudno jest sobie wyobrazić, aby człowiek o głębokim i przenikliwym moralnym odczuwaniu mógł na to pytanie dać pozytywną, uspokajającą odpowiedź. Jest to jasne na podstawie wyżej przedstawionych uzasadnień, bo oto u człowieka niedoskonałego z konieczności niedoskonałe są także czyny, zarówno wtedy gdy modli się do Boga o dobro i wtedy, gdy walczy ze złem; za sprawą wolnej woli i skrępowania, z powodu wiedzy i niewiedzy człowiek zawsze nie jest cnotliwy i bezgrzeszny; czy można więc myśleć, że niespodziewanie okaże się doskonały i święty właśnie dzięki zwróceniu się przeciwko złu? Przeciwnie, należałoby zawczasu dopuścić możliwość, że postrzeżenie zła nieuchronnie wywoła w jego duszy wzburzenie, pokusę, zamęt oraz dążące do przewyciężenia zła wysiłki, słowem wszystko to, co nie może nie obudzić się w duszy żyjącego namiętnościami grzesznika. I rzeczywiście tak zazwyczaj przecież i bywa. Przy postrzeżeniu zła złe obszary

duszy zwykle budzą się ze swojego moralnego półsnu, jakby przeczuwając początek swojego oswobodzenia, zaczynają potrząsać nałożonymi na nie łańcuchami odpowiadając na pojawienie się zła: ciekawością, przychylnością, radością, naśladowaniem, próbą usprawiedliwienia się, uzasadnienia, roszczeniami, brakiem pokory. Dusza doświadcza czasu próby i wewnętrznej walki; traci równowagę i potrzebuje wzmoczonych wysiłków ducha; i być może, jak nigdy przedtem poznać siebie daleką od doskonałości...

Pomimo wszystkich powyższych ustaleń, z konieczności należy uznać, że aktywna zewnętrzna walka ze złem niesie w sobie szczególne okoliczności, które przysparzają trudności człowiekowi i jego wewnętrznej walce z własnymi złymi popędami i w znajdowaniu moralnie słusznym oraz nieprzynoszącym szkody działaniom zewnętrznym.

Tak, człowiek, który przymusza zbrodniarzy i przecina ich złe przyjmuje w istocie przede wszystkim postawę negatywnej przychylności. Tej negującej postawy on nie pozostawia sobie, lecz przejawia w szczerym i skutecznym czynie. To znaczy, że przyjmie za pomocą rozumu, woli oraz czynu - *niepełność miłości w sobie samym*, umacniając ją i przeżywając w walce ze zbrodniarzem. I jeśli moralna doskonałość polega na obecności pełnej miłości do wszystkiego, co żyje i istnieje, to duchowo dojrzały walczący ze złem bojownik dopuszcza w sobie samym moralnie niedoskonałe, pomniejszone, wadliwe stany i umacnia w oparciu o nie swoje działanie. Umacnia siebie w niezdolności dawania światła wszystkim, odwrotnie niż słońce, zarówno złym i dobrym (Mt 5, 45); i w tenże sposób tworzy. Jakkolwiek obiektywnie nie zostałaby uzasadniona i usprawiedliwiona, wedle własnej miary słuszną i odpowiednią, jego negująca miłość, jednak pozostaje *świadomie dopuszczoną, praktycznie realizowaną moralną niedoskonałością*. I ten jej charakter w niczym nie ujawnia się i bywa dostrzeżony z taką siłą i oczywistością, jak w ostatecznym i skrajnym przejawie negującej miłości, w zabójstwie człowieka...

Być może od momentu, gdy człowiek po raz pierwszy zabił i zabiwszy zadrżał od poczucia popełnionego grzechu i od wziętej na siebie winy, w duszy jego zrodziło się z początku coś w rodzaju smutnego uczucia, a potem w rodzaju przekonania - potępienie wszelkiego zabijania. Ewangelie pogłębiły i rozjaśniły to spojrzenie; z oczywistością ukazały człowiekowi, że grzech i wina zabójstwa nie rodzą się w chwili dokonania zewnętrznego czynu, lecz w chwili wewnętrznego pragnienia jego dokonania; w ten sposób człowiek, który nikogo nie zabił na zewnątrz może czuć się przez swoje pragnienia i marzenia, zabójcą i wtedy adekwatne jest zarówno poczucie winy, jak i wyrzuty sumienia oraz skrucha (m.in. J 3, 15). Zdrowe i czujne sumienie, przeżywane w duchu autentycznego chrześcijaństwa doświadcza i wie, że „zabija” nie tylko ten, kto fizycznie przerywa życie innego albo w tym

uczestniczy, albo do tego się przyczynia, albowiem są jeszcze stopnie nienawiści, wściekłości i wrogości, moralnie równoznaczne i tej samej wagi co zabijanie. I owo zabijanie gniewem i żądzą zemsty, zawiścią i zazdrością rozsiewa się wokół każdego jako niematerialny zabójca i rozprzestrzenia się w duszach w formie nieuchwytnych napięć i wyładowań wzajemnego odtrącania, niezauważalnie narastających i przygotowujących tę atmosferę, w której człowiek nie zrównoważony szybko i łatwo dochodzi także do fizycznego zabójstwa. Co więcej, głębokie i subtelne sumienie utwierdza jeszcze, że wokół każdego z nas, ludzi, nie bez naszej winy powoli, z braku sił umierają inni, bowiem bliźni im nie pomogli. Ma oczywiście rację Leonardo da Vinci pokazując, że ludzie w ogóle żyją kosztem życia innych ludzi, albowiem każdy z nas, być może syty jest właśnie dlatego, że inni są głodni i cieszy się właśnie dlatego, że inni są tego pozbawieni; i każdy z nas, świadomie bądź nieświadomie, być może odtrącił i odsunął od kierującego nim dobra wielu innych ludzi. I właśnie tutaj znajduje się jedno z głębszych źródeł tego absolutnego miłosierdzia, które skłaniało wielu świętych odżywiać się i odziewać tylko w takim stopniu, aby móc ofiarować wszystkie swoje siły cierpiącym i umierającym. Tutaj więc jest jedna z tych ostatnich instancji, w obliczu której prywatna własność nie powinna być odrzucona, lecz uznana i utrwalona, lecz tylko w nowej formie, autentycznie chrześcijańskiej, uświęconej przez odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi.

W taki oto sposób w każdym załączku nienawiści, w każdym odcieniu gniewu, w każdym odwróceniu się człowieka od człowieka, co więcej, w każdym niedostatku miłości - od prostej obojętności do bezwzględnego przecięcia, w podstawach i odcieniach skrywa się *akt ludobójstwa*. Naturalnie, ludzie powierzchowni i małoduszni przechodząc obok tego przymykają oczy, odwracają się i ignorują („nie mogę przecież wszystkich chronić...”); nie zastanawiając się uznają tę istniejącą na śmierć i życie więź między ludźmi, aby pochwycić jej prawa i zastosować je dla własnej wygody. Jednakże mający pewność bojownik nie ma ani podstaw, ani prawa zamykać oczu na tą sytuację. Przeciwnie, powinien uświadomić sobie i przemyśleć całą funkcję negatywnej miłości, a w szczególności funkcję miecza. Powinien dogłębnie zrozumieć, co czyni i na co się decyduje, wyzbyć się małoduszności i nie ulegać lekkomyślności. Tak, negatywna miłość jest miłością pomniejszoną, wadliwą, funkcjonalnie niepełną i negatywnie nastawioną do nikczemnika; jest już taka w swoich pierwszych przejawach: dezaprobacie, braku współczucia i odmowie współdziałania¹⁴⁴; i już w tych przejawach zaczyna się to oderwanie, przeciwstawianie się, odrzucanie i przecięcie, które

¹⁴⁴ Zob. rozdz. 16.

dochodzą do maksimum i do zewnętrznego trwania udręki zbrodniarza i zabójstw na wojnie. Wszystko to jest takie właśnie i we wszystkim tym *nie ma doskonałości oraz moralnej świętości*. Tym niemniej jednak ten, kto prowadzi walkę ze zbrodniarzem może i powinien wszystko to zaakceptować.

Jest czymś zrozumiałym, że wszystkie negatywne modyfikacje miłości, poczynając od prostej dezaprobaty, kończąc na fizycznym przecięciu zbrodni, nie tylko nie ujmują człowiekowi, który prowadzi ten sprzeciw, jego wewnętrznej *walki z jego własnymi złymi popędami*, lecz utrudniają ją. Negatywna miłość nie tylko jest pozbawia radości oraz jest bolesna dla człowieka¹⁴⁵, ona wymaga od niego takiego naprężenia uczuć i woli, przez które dusza jego nawyka nie oddawać się tkliwości, współczuciu, a przede wszystkim radości; nawyka żyć nie w jasnych, lecz ciemnych promieniach miłości, dzięki którym staje się surowsza, twardsza, gwałtowniejsza i łatwo popada w kamieniejącą zawziętość. Przez to może utracić tę jasną lekkość, melodyjną subtelność, emocjonalną elastyczność i łatwą rozpuszczalność, które tak wysoko cenione są przez wielkich nauczycieli Miłowania Dobra i które tak potrzebne są każdemu do walki z jego własnymi złymi porywami i namiętnościami. Dusza, która nawykła walczyć ze zbrodniarzami, niezauważalnie wypracowuje w sobie szczególny negatywny i podejrzliwy stosunek do ludzi; jej duchowy wzrok przyucza się widzieć w nich zło i nierzadko przestaje zauważać ich żywą dobroć, nawyka pewnie odczuwać realność zła i niepostrzeżenie tracić wiarę w realność dobra. Nie można bez śladu i bez szkody widzieć cudzą zbrodnię, a tym bardziej nieustannie i przez długi czas. Najbardziej konsekwentne i heroiczne wzgardzenie złem nie chroni duszy bojownika przed koniecznością postrzegania jego czarnej natury i dostosowania do niej swojego doświadczenia i swojego wzroku. Naturalnie, w tym wymuszonym dostosowywaniu się dusza słabsza niezauważalnie zaraża się, a silniejsza kamienieje i czerstwieje.

Do tego dołącza się, kontynuując, okoliczność następująca, a mianowicie na mocy prawidłowego związku między fizyczną i psychiczną konstytucją człowieka wszystkie cielesne napięcia i poruszenia zewnętrznej walki (szarpnięcie, uderzenie, związywanie, działanie bronią białą lub palną itd.) nieuchronnie, chociaż czasami i niezauważalnie, wywołują w duszy albo oddźwięk albo reakcje jako cały rząd wrogich albo nawet rozjątrzonych porywów i uczuć, które zazwyczaj w konsekwencji trzeba gasić i unieszkodliwiać, a przy tym właśnie dlatego, że tylko w momencie samej walki bywają one racjonalne. Jakkolwiek dobry i silny w samostanowieniu jest człowiek, gdy jednak

¹⁴⁵ Zob. rozdz. 16.

przymuszony jest do ścigania i aresztowania zbrodniarza, do rozpędzenia tłumu albo uczestnictwa w bitwie, to sama forma tych działań, do których on się przygotowuje (np., zadawanie ciosów manekinowi, nauka japońskiej sztuki walki) i które realizuje (np., śledzenie z psem policyjnym, atak w szyku konnym), łatwo budzi jego namiętność, doprowadza go do zawziętości, daje mu szczególną przyjemność zapału, poi go wrogością, jątrzy w nim okrutne i krwiożercze instynkty. Na próżno jest myśleć, że ludzie uczestniczą w walce tylko z konieczności, zmuszeni do tego przez potrzebę, groźby lub dyscyplinę; na próżno jest także myśleć, że realizując dyscyplinę ludzie nie wnoszą w te czyny indywidualnej namiętności, własnej woli, inicjatywy, własnej współczującej i nienawidzącej duszy. Człowiek nie jest maszyną i nie jest aniołem, jego niezrównoważona i namiętna dusza angażuje się w tę walkę nie tylko za sprawą najlepszych swoich sił, ale i poprzez najgorsze obszary i angażując się popada w stany, które nie są po prostu „dalekie od cnotliwości”, ale które, być może, wywołują w duszy występne popędy i prowadzą ją do nowych grzechów¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Idea, że zabójstwo na wojnie pozostaje rzeczą niemoralną, znalazła swój wyraz w „Księdze Św. Apostołów i Św. Soborów”. Tak oto 83-a Reguła św. Apostołów głosi: „Biskup, prezbiter albo diakon, który doskonali się w żołnierskim dziele i chce utrzymać obie, to jest, Rzymską władzę i powinność kapłańską - niech będzie wyrzucony ze stanu kapłańskiego, albowiem cesarskie Cesarzowi, a Boskie Bogu” [*Епископ, или пресвитер, или дьякон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержати обое, то есть Римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божия Богови*]. Z powyższym bezwzględnie należy zestawić ósmą i trzynastą regułę św. Bazylego Wielkiego, wyłożone w kanonicznych posłaniach jego do Amfilocha, biskupa Ikonium. W regule ósmej dowodzi się między innymi, że zabójstwo na wojnie nie jest przypadkowe, lecz wolne: „Skończenie wolne i żadnej wątpliwości nie podlega to, że nie ustanawia się ich rozbójnikami, także w nieprzyjacielskich najazdach, albowiem rozbójnicy mordują dla pieniędzy, uciekając przed uznaniem ich czynu za zabójstwo, a uczestniczący w wojnie idą na zagładę przeciwników, nie z jawnym zamiarem przestraszenia, ani nawet pouczenia, lecz zniszczenia owych...” [*Совершенна такожде вольное, и в сем никакому сомнению не подлежащее есть то, что делается разбойниками и в неприятельских нашествиях: ибо разбойники убивают ради денег, избегая обличения в злодеянии; а находящиеся на войне идут на поражение сопротивных, с явным намерением не усташити, ниже вразумити, но истребити оных...*]. W regule trzynastej czytamy: „Zabijania na polu bitwy Ojcowie nasi nie uważali za morderstwo, usprawiedliwiając, jak mi się wydaje, obrońców czystości i bogobojności. Być może jednak słusznie byłoby radzić, aby oni, jako mający nieczyste ręce, trzy lata powstrzymywali się od przystępowania do Komunii Świętej” [*Убиение на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть, добро было бы советовать, чтобы они, ка имеющее нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Святых тайн*]. Tego prawidła dotyczy późniejszy przypis: „Patrz posłanie św. Atanazego do Ammana Pustelnika. Balsamon i Zonaras zgodnie zauważają, że proponowana przez św. Bazylego rada w ogóle nie była stosowana w rzeczywistości, tak ze względu na niewygodę, jak i ze względu na szacunek, w podstawie tego przeciwko prawidła założonych” [*См. послание св. Афанасия к Аммуну Монаху. Валсамон и Зонар согласно замечают, что предполагаемый св. Василием совет вообще не был употребляем в действие, как по неудобности, так и по уважениям, в начале сего же правила изложенным*].

W „Posłaniu Św. Atanazego Wielkiego do Ammana Pustelnika” do zabójcy na wojnie odnosi się tylko następujący fragment: „Albowiem i w innych wypadkach życia znajdujemy rozróżnienie obecne w niektórych okolicznościach, gdzie na przykład zabijanie będzie niedozwolone; ale zabijanie wrogów na polu bitwy jest i legalne, i pochwały godne. Tak wielkich zaszczytów dostępowali waleczni na polu bitwy i wznoszone przez nich filary, głoszące znakomite ich czyny” [*Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельством, например, не позволительно убивать не убивать; врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния*].

Każdy naród przeżywa w czasie wojny takie duchowe i moralne napięcie, które w gruncie rzeczy zawsze przekracza jego siły; wymaga się od niego masowego heroizmu, wtedy gdy heroizm jest wyeliminowany; wymagane jest od niego złożenie z siebie ofiary wtedy, gdy ofiara jest przejawem wyższej przychylności; wymaga się od niego siły charakteru, męstwa, zwycięstwa ducha nad ciałem, bezgranicznego oddania duchowej rzeczywistości... I wszystko to okazuje się związane z masowym zabijaniem, z wrogością i zniszczeniem. Wojna stawia przed człowiekiem bez mała *nadludzkie* wymagania i jeśli naród w zrywie wznosi się na wymagany poziom, to po zakończeniu zrywu, który zwykle karleje na długo przed końcem wojny, poziom narodowej moralności zawsze okazuje się podupadły. On podupada nie tylko dlatego, że lepsi, mężniejsi, bardziej bohaterzy giną na wojnie, a chytry i przebiegli uchodzą z życiem, lecz przede wszystkim dlatego, że ludzie na wojnie *nawykają do zabijania* i straciwszy nadzwyczajny też dla nich heroizm, wracają do zwyczajnego życia ze stępionym uczuciem moralnym, z wyniszczoną i rozchwianą świadomością prawną, z wyczerpaną wolą, ze zdziczałymi i chorymi namiętnościami. Wojny niekiedy powołują do życia rewolucje, po części właśnie dlatego, że wyzwalają one w duszach krwiożerczość i uczą ludzi dokonywania zamachów, nie lękając się i nie powstrzymując się.

Podsumowując. W bardziej ścisłym związku z powyższym jest okoliczność następująca - człowiekowi jako istocie namiętnej i grzesznej, niezwykle rzadko udaje się podejmować walkę ze zbrodniarzami z *czysto duchowych i indywidualnie bezinteresownych pobudek* oraz zachowywać w czasie trwania samej walki granice koniecznego duchowego pragnienia dobra. Jakże często człowiek, który prowadzi przymuszającą i przecinającą walkę

Nie można pominąć, że w posłaniu Atanazego Wielkiego problemu nie stawia się w całej rozpiętości, ale wyodrębniona zostaje tylko jedna jego strona, potrzebna mu do jego ogólnego twierdzenia. Można uznać, że Atanazy Wielki ma słuszość: i w ślad za tym, nie popadając w wewnętrzną sprzeczność, utrwalić głębię i mądrość tej przenikliwości, która wyłożona jest w trzynastej Regule Bazylego Wielkiego: albowiem zabicie na polu bitwy godne jest pochwały, lecz mimo wszystko wymaga duchowego oczyszczenia (zob. rozdz.: 20, 22, niniejszej pracy).

Przenikliwość Bazylego Wielkiego bynajmniej nie umarła w Prawosławiu, ale zachowała się w duchu i tradycji. Sama reguła jego nie została zapomniana, lecz wyłożona jest w Nomokanonie, dołączonym do prawosławnego modlitewnika wydanego współcześnie (m.in. Reguła ósma). Wyłożona jest ona, jako zachowująca pełnię koniecznej siły. Odblaskami jego przepełnione są także niektóre modlitwy o żołnierzy, np. *Чин освящения знамен: „научи их и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радости духовные исполни”*...

Miałoby głębokie znaczenie i byłoby zbawienne, jeśliby tradycja tego objawienia została wskrzeszona i odnowiona w prawosławno-cerkiewnej praktyce naszych dni – nie w formie trzyletniego wyłączenia od Komunii, lecz w formie cerkiewnej uprawomocnionej pokuty, dokonywanej po zakończeniu wojny przez wszystkie narody, a w szczególności przez żołnierzy. W niedawno wydanym Prawosławnym katechizmie metropolity Antoniego (Chrapowickiego) w jasny sposób wyłożony jest pogląd na wojnę jako na „wielkie zło” [*великое зло*], uczestnictwo w którym jest jednako obowiązkowe w celu uniknięcia jeszcze większego zła (zob. rozdz. o Szóstym proroctwie, s. 96-98).

ze zbrodniarzami widzi w tym prostą odmianę organizującej jego życie służby i nie snuje marzeń o czymś bardziej doniosłym... Jak łatwo dodawane są do obecnego religijnego albo patriotycznego uczucia pobudki indywidualnego sukcesu, wygody, zemsty, okrucieństwa... I właśnie u natur namiętnych niezwykle szybko oburzenie przyjmuje odcień indywidualnej nienawiści, pałającego gniewem fanatyzmu albo żądzы odwetu; gdyby takiemu popędliwemu bojownikowi zakomunikowano, że zwalczany przez niego zbrodniarz okazał skruchę, poprawił się i stał się porządnym człowiekiem, wówczas nie odniósłby się on do tej wiadomości z radością, ale być może z niekłamanyм wzburzeniem i rozczarowaniem...

I tak, jak naturalne i zrozumiałe jest, że szczególnie w tej walce, z łatwością rozpalającej namiętności i zawziętość duszy, najbardziej sumienny i racjonalny człowiek jest narażony na wszelakie niedopatrzienia, niepowodzenia i błędy. Złożoność życia, jego zewnętrznych sprzężeń i wewnętrznych tajemnic zawsze jawi się trudno dostępną, nawet w zrównoważonym doświadczeniu, spokojnej uwadze i bezstronnej obserwacji. Dla człowieka więc, który pozbawiony jest spokoju z powodu walki prowadzonej za pomocą skrajnych metod i zaangażowanego przez namiętność, popełnienie błędu i odpowiednio wyrządzenie społecznej i moralnej szkody jest wyjątkowo łatwe.

Wszystko to wzięte razem sprawia, że ten, kto przymusza i przecina, krocząc jako nie-cnotliwiec, swoją trudną, odpowiedzialną i niebezpieczną drogą, bierze na siebie i niesie osobliwe brzemie nieuchronnej nie-cnotliwości, potencjalnej grzeszności i prawdopodobnej winy. Aktywna, heroiczna walka ze złem wcale *nie jawi się prostą i bezpośrednią drogą do indywidualnej świętości*; przeciwnie, droga ta jest drogą najtrudniejszą, bowiem zmusza do wzięcia na swoje barki prócz własnego, niedookreślonego zła, jeszcze i brzemie cudzych przecinanych zbrodni; on nie pozwala „tworzyć dobra” „odchodząc od zła”, lecz zmusza do pójścia ku złu i wstępować z nim w natężone, aktywne *wzajemne oddziaływanie*. Na drodze tej czekają człowieka wielkie poświęcenia, wymagające od niego większej siły, lecz nakładające na niego także większą odpowiedzialność. I o ile nie udaje się mu uporać się z przyjętą na siebie odpowiedzialnością, o tyle na jego duszy może zaciążyć większa wina.

Łatwo można zrozumieć i wyjaśnić, że człowiek słaby zleknie się tej drogi, przestraszy się odpowiedzialności i nie podejmie się poświęceń. Jednak absolutnie bezpodstawne i lekkomyślne jest wyprowadzanie stąd wniosku, że droga tego przestraszonego człowieka, słabego, uchylającego się od poświęcenia i światowego brzemienia, jawi się z tego jednego powodu bardziej doskonałą, duchowo bardziej słuszną i moralnie mniej winną. Nie mówiąc już o tym, że grzeszy on na swój sposób, na swój sposób wyplenia także złe dążenia, lecz przyjmuje na siebie jeszcze i winę zbrodniarza (albowiem pobłaża mu i biernie

współuczestniczy w jego zbrodniach) i nie-cnotliwość przecinającego (bowiem nieuchronnie wykorzystuje owoce i dobra jego poświęceń); i jeśli wszystko to zwieńcza faryzejskim samozadowoleniem i potępieniem, szczycąc się swoją pozorną cnotliwością i przeceniając swoją cnotę, to wyższość jego moralnego oblicza okazuje się absolutnie wątpliwa... I czyż nie wyżej od niej wznosi się wzburzona w swojej czystości i zatrwożona w swoim sumieniu dusza, który przecina zabójstwo człowieka?

XX

O błędnych rozstrzygnięciach problemu

U ludzi o słabym duchu istnieje potrzeba idealizacji tego, co robią i przymykania oczu na niedoskonałość albo słabe strony swojego czynu, działania, ogólnej konstrukcji duszy. Jest to naturalne i zrozumiałe, bowiem potrzebne są, dojrzały charakter i siła woli, aby w obecności żywego sumienia czynić świadomie i gorliwie to, czego ono nie uznaje za doskonałe, sądzić siebie za to i pomimo wszystko podtrzymywać swoje działania jako konieczne, kontynuować je i nie chwiać poczuciem własnej duchowej godności. Ludziom „bez sumienia” żyje się, być może, znacznie łatwiej: im obca jest po prostu potrzeba obiektywnej prawości i zamiast duchowej samooceny oraz duchowego odczuwania siebie, żyje w nich indywidualny egoizm i próżność, ochoczo zadowolające się życiowymi sukcesami i kupionym pochlebstwem. Nie dotyczy to ludzi „z sumieniem”, lecz słabych: oni nie mają siły za każdym razem za pomocą uwagi kształtować tę przestrzeń, która dzieli ich od ideału i zaczynają albo pomniejszać, okrajać, upraszczać i zatruwać treść wzorca, albo idealizować siebie, własne życie i czyny, albo też jedno i drugie. Na tym polega ich inność od ludzi „z sumieniem”, lecz silnych: oni zdolni są do ujawniania własnej niedoskonałości, przyznawania się do własnych błędów i naprawiania błędów; co więcej, potrafią trafnie wyodrębnić z ideału to, co jest bezpośrednio realizowane, z siłą oddania walczą o jego urzeczywistnienie i przy tym nie o zmianę ideału, lecz o wierność i służenie mu.

Właśnie tacy ludzie są powołani i zdolni do tego, ażeby przyjąć życiowo- i duchowo-konieczne, lecz moralnie nieidealne narzędzie i prowadzić za jego pomocą walkę, bynajmniej nie przymykając oczu na jego moralną niedoskonałość. W historii ludzkości właśnie tacy byli i będą nosiciele prawego duchem miecza.

Po to, aby dać słuszne rozwiązanie problemu moralnej doskonałości jakiegokolwiek sposobu działania albo środka walki, albo sposobu sprzeciwienia się, należy zestawić z czystą, maksymalną miarą dobra ten wewnętrzny stosunek człowieka do człowieka, dla którego ów zewnętrzny sposób działania albo sposób sprzeciwiania się jest słusznym i

dokładnym jego wyrazem. Pokrywanie się lub rozbieżność zestawionych wielkości da nieuniknioną odpowiedź

Znaczy to przede wszystkim, że należy zadać sobie pytanie nie o „lepsze” (tj. *względnie* lub *porównywalnie* „lepsze”, o mniejsze zło lub jak najmniejszą niesprawiedliwość), lecz o *najlepsze*, co jest istotowo i obiektywnie doskonałe. Na tym polega pierwszy i podstawowy warunek duchowości; w tym jest sama istota ducha¹⁴⁷. Chrześcijanin stawia swoje sumienie przed doskonałością „Ojca Niebieskiego” i pyta je o moralnie idealny stosunek człowieka do człowieka. I sumienie daje mu spokojliwie i bez namysłu, poprzez emocjonalno-wolitywny wstrząs, tę jedyną odpowiedź, którą daje zawsze i wszystkim: o *najlepszej*, o idealnie-doskonałej relacji, o jedynie cnotliwej i jednocześnie w taki sposób, że ta łagodna, lecz aktywnie-przymuszająca odpowiedź, jakby poryw do określonego działania, udziela się człowiekowi bez udziału myśli lub słowa. Odpowiedź ta nie bierze pod uwagę żadnych okoliczności, nie przystosowuje się do żadnych opinii, nie warunkują jej żadne dane ograniczenia. Na próżno zapytywać sumienie o cokolwiek względnego lub warunkowego (np. co jest lepsze: „to” czy „to”?”); na darmo stawiać sumieniu pytania, które nie odnoszą się do moralnego kryterium (np. co jest korzystniejsze, co jest celowe, jak rozumniej można postąpić); próżne jest narzucanie sumieniu jakiegokolwiek konkretnej życiowo-praktycznej sytuacji (np. uczestniczyć w wojnie czy nie uczestniczyć, powiadamiać władzę o przygotowywanym zamachu czy też nie powiadamiać); próżne byłoby wtłaczanie odpowiedzi sumienia w jakąkolwiek z góry powziętą językową lub logiczną formułę, albo wymagać od niego „tylko potwierdzenia”, albo ograniczać jego odpowiedź przez swoje życiowo rozsądne przewidywanie. Nie biorąc tego pod uwagę jest się narażonym na powstanie rozwiązań kłamliwych i znaczyłoby to, że badacz nie rozumie natury sumienia i nie zna podstawowych praw, albowiem odpowiedź może być bezwzględnie zaskakująca i zawsze pojawia się tylko jako określone uczucia i poruszenia woli, które przerzucają pobudkę w określone działanie. Pytanie więc, na które sumienie odpowiada zawsze jest jedno i to samo: „co jest moralnie najlepsze w obliczu Boga?”...

Z odpowiedzią sumienia należy zestawić ten stan duszy, którego doświadcza człowiek w momencie przymusu lub przecięcia działania zbrodniarza. Jednocześnie trzeba mieć na względzie przede wszystkim stan *duszy*, a nie zewnętrzną strukturę czynu jako taką (np. zewnętrzne zjawisko „szarpnięcia”, „uderzenia”, „wystrzału”)¹⁴⁸. Jednak stan duszy można przedstawić sobie w różnej formie i układzie, dlatego w tym momencie nie powinno się

¹⁴⁷ Zob. rozdz.: 3, 14.

¹⁴⁸ Zob. rozdz.: 3, 6.

zmyślać i fantazjować, lecz w autentycznym doświadczeniu odkryć ten *realny* stan duszy, który w *rzeczywistości reaguje* poprzez zewnętrzne przecinające działanie, powołując je do życia, to powołując się na nie w duszy (poczynając od *demaskatorskiego przemówienia* i kończąc na *śmiertelnym uderzeniu miecza*). Stany duszy jak: brak współczucia, dezaprobata, oburzenie, gniew, odraza, nielitościwość¹⁴⁹ powinno się wydzielić i wziąć w ich czystej i wyodrębnionej formie, nie czyniąc ich bardziej złożonymi poprzez ani poprzez dotychczasowe doświadczenia indywidualnej duszy, ani przez dociekanie jej motywów i celów, ani przez opisanie następstw. Wszystko to byłoby ważne i potrzebne, jeśli trwałby sąd nad żywym, rozpatrywanym całościowo człowiekiem, nad aktywnym indywiduum. W danym wypadku jednak ustala się nie prawość człowieka i nie jego winę, lecz moralną doskonałość lub niedoskonałość tego oto dostępnego mu *stanu duszy*. Znaczy to, że nie powstaje praktyczne badanie tego, jak postępować i co robić, lecz teoretyczne studium o tym, co jest moralnie lepsze; nie osąd i zarzut, lecz pryncypialna ocena wiadomego stanu ducha i duszy. Tak więc problem praktyczny, co powinien zrobić i jak ma postępować człowiek, który jest świadkiem zbrodni, powinien być rozstrzygnięty po pewnym czasie i autonomicznie, dzięki ustaleniu na przykład, że stan ducha człowieka przecinającego jest moralnie „doskonały”, może, mimo wszystko, obrać dla siebie drogę niesprzeciwiania się (np. w wyniku słabej woli); i odwrotnie - uznając, że stan jego duszy nie jest moralnie doskonały, może uznać je jako *praktycznie obowiązujące, nieuchronne, do przyjęcia*.

Można to wyrazić w zupełnie prosty sposób w formie pytania: „Czy brak wzajemnego współczucia, dezaprobata, oburzenie, gniew, odraza, nielitościwość są moralnie doskonałymi stanami i stosunkami ludzkiej duszy?”. Albo inaczej (metoda Kanta): jeśli wszyscy ludzie zaczęliby budować wspólne życie w oparciu o takie właśnie i tylko takie uczucia, nastroje i czyny, czy pojawiłoby się życie moralnie doskonałe? Albo za pomocą słów Ewangelii: czy wprowadza nas to wewnątrznie w Królestwo Boże?

Nie ma wątpliwości, że odpowiedź będzie przecząca.

W sposób pewny można przewidzieć, że ludzka małoduszność nie zaakceptuje tej odpowiedzi i będzie wszelkimi sposobami uchylać się przed nią, popadając w rozliczne pokusy i szerząc je wokół. I być może w pierwszej kolejności powoła się na przedmiotową tożsamość negującej miłości i zbrodni. Zostanie powiedziane: „czymś naturalnym i sprawiedliwym jest kochać nie-zbrodniarza, lecz czymś równie naturalnym i sprawiedliwym jest stosowanie przymusu i przecięcia wobec zbrodniarza, a to, co *sprawiedliwe* nie może nie

¹⁴⁹ Zob. rozdz. 16.

być *moralnie doskonałe* i dlatego nie ma żadnej niedoskonałości w przymusie i przecięciu”. W rzeczywistości wszystko dzieje się inaczej: miłość i moralna doskonałość *bardziej doniosłe są* od sprawiedliwości, miarkującej i wymierzającej każdemu podług jego zasług; dobro i łaska, wypływające z miłości, *nie* zachowują sprawiedliwości, lecz tłumią ją i przewyższają: miłości dane jest kochać w zbawiennym miłosierdziu, nie „ponad miarę” i nie „w odpowiedzi”, lecz ponad wszelaką zgodnością i ponad wszelaką sprawiedliwością (przypowieść o synu marnotrawnym). Dlatego doskonałość i sprawiedliwość nie są tym samym: sprawiedliwość może być moralnie niedoskonała, a moralna doskonałość może tworzyć niesprawiedliwość. Mówiąc obrazowo: niesprawiedliwe słońce, które jednakowo roztacza swoje światło na dobrych i na złych, lecz doskonałe w tej pełnej przebaczenia miłości do wszystkich (obraz wszechdobrej Boskości); natomiast tnący miecz sprawiedliwości niesiony przez pozytywną miłość do dzieła Bożego na ziemi oraz negująca miłość wobec zbrodniarza są moralnie niedoskonałe w swojej koniecznej służbie (obraz nie w pełni dobrego, ale heroicznego człowieka)... Oczywiście sprawiedliwość wyższa jest i lepsza niż sprawiedliwość. Dlatego twierdzenie, że „egzekucja jest sprawiedliwa w odniesieniu do zbrodniarza” nie chroni nas przed podstawowym wnioskiem, konkludującym, że ta sprawiedliwa zapłata nie może i nie powinna być wyznaczana przez doskonałe traktowanie człowieka przez człowieka.

Jednak taka konsekwencja może zrodzić nową próbę uchylenia się. Jeśli ktokolwiek stwierdzi, że *moralnie doskonałe* jest tym samym co *praktycznie obowiązujące*, przy tym zawsze i bez wyjątków, a *moralnie niedoskonałe* zawsze *praktycznie zabronione* i jawi się *grzechem*; wówczas niedopuszczalny jest wniosek, że może być dla człowieka *dozwolone* cokolwiek *grzesznego*...

Przy uważnej analizie takiego uzasadniania zostaje obnażone całe gniazdo błędów i nieścisłości, które winny być wykryte i wyjaśnione.

Ustalmy przede wszystkim, że każde skuteczne urzeczywistnienie moralnie doskonałego działania wprowadza ludzką duszę w stan *cnotliwości*, a każdy brak realizacji moralnie doskonałego działania wprowadza ją w stan *niecnotliwości*. Jednak „niecnotliwość” daleko jeszcze nie jest synonimem „przewiny” albo „grzechu”; „niecnotliwość” jest pojęciem rodzajowym, a „grzech” lub „przewina” są pojęciami gatunkowymi, tak więc każdy grzech jest odmianą niecnotliwości, ale nie każda niecnotliwość jest grzechem.

Niecnotliwość będzie grzechem tylko wtedy, gdy wypływa z *niedostatecznej siły człowieka w dobru*. W istocie rzeczy człowiek upada, „grzeszy” (albo z moralnego punktu

widzenia – „popelnia przewinienie”) wtedy, gdy dochodzi do niecnotliwości w wyniku swojej słabości w dobru lub przez swoją siłę w złu, bez różnicy czy będzie to słabość woli lub świadomości, duchowego widzenia czy nawet siła namiętności. We wszystkich tych wypadkach obiektywne warunki czynu *nie* wyłączają cnotliwego wyjścia w taki sposób, że ono *mogłoby zostać* znalezione i zrealizowane, gdyby człowiek znajdował się w stanie doskonałym; lecz oto człowiek na szczycie się nie znalazł: nie wypełnił powinności, lecz popełnił to, co zabronione i dlatego działanie jego stało się jego upadkiem, przewiną, grzechem. Przy czym wina jego może być większa lub mniejsza, w zależności od stanu jego duszy w ogóle i, po części, w chwili popełniania grzechu, lecz wiadoma wina zawsze będzie obecna.

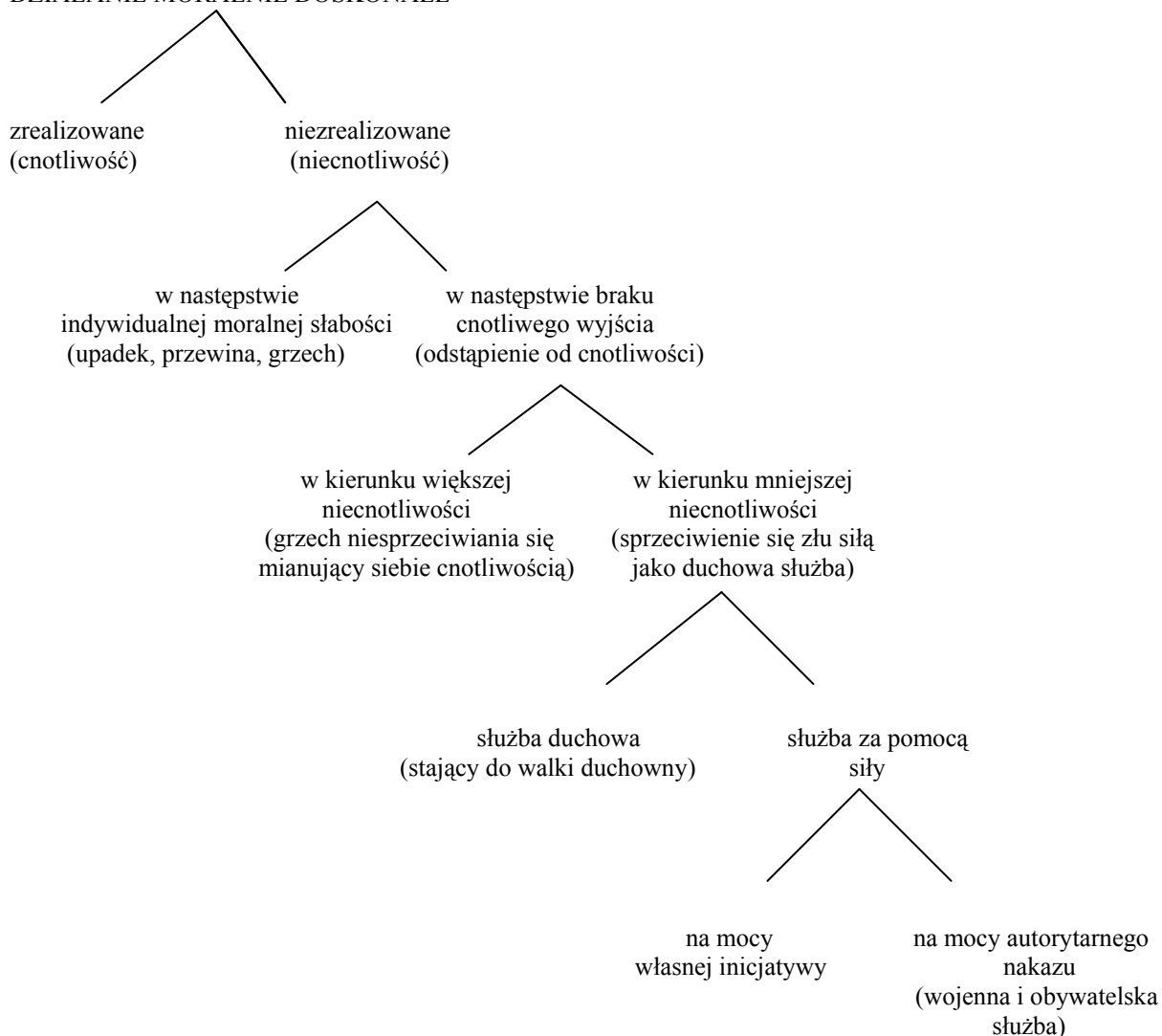
W przeciwieństwie do tego, wyjście niecnotliwe może być zrealizowane przez człowieka dlatego, że sama sytuacja w jakiej się znajduje, najbardziej obiektywne warunki jego czynu *wykluczają wyjście cnotliwe*. W tym wypadku sam człowiek jest *dostatecznie* silny w dobru, aby nie popełnić grzechu: jego wola jest dostatecznie silna, świadomość nie pozwala temu, co nieświadome wprowadzać siebie w błąd, duchowe widzenie jego przenikliwe i trafnie odróżnia dobro od zła, namiętności jego są uszlachetnione i oddane dobru; tym nie mniej jednak jest on zmuszony przyjąć i urzeczywistnić wyjście niecnotliwe. Jeśli cnotliwe wyjście byłoby *obiektywnie możliwe*, wówczas zostałoby przez niego *subiektywnie* odnalezione i *urzeczywistnione*, lecz on powinien żyć i jego powołaniem jest działać, mając przed sobą tylko możliwości moralnie niedoskonałe. *Zmuszony jest* do niecnotliwości przez obiektywnie dane mu warunki i akceptując tę niecnotliwość powinien jedynie odnaleźć *najmniej niecnotliwe wyjście* i zastosować je jako konieczne i obowiązkowe. Taki czyn jawi się świadomą, wolitywną i widzialną realizacją niecnotliwości, lecz nie jest ani upadkiem, ani wykroczeniem, ani grzechem.

W takim właśnie położeniu znajduje się człowiek, który prowadzi walkę ze zbrodniarzami i zmuszony jest w tej walce bezpośrednio zwrócić się do siły i miecza w formie uderzenia oraz strzału lub pośrednio, w formie tego lub innego uczestnictwa w życiu państwowym, albowiem o ile sprawy państwa potrzebują siły, o tyle każdy uczestnik jego okazuje się przymuszony do przyjęcia za sprawą woli i działania tego sposobu walki, który nie jest moralnie doskonały. Przyjmując go człowiek realizuje wyjście niecnotliwe, niedoskonałe, nie święte, lecz najmniej niecnotliwe ze wszystkich możliwych. To nie jest odłączenie od doskonałości za sprawą subiektywnej słabości, lecz *odstąpienie* od doskonałości z powodu *obiektywnej konieczności* i przejście do przejawu *subiektywnej siły*. Człowiek nie realizuje tego, co praktycznie zabronione, lecz to, co składa się na jego

praktyczny obowiązek. Nie popełnia grzechu, lecz *pełni służbę*. I służba jego, niecnotliwa ze względu na sposób działania, nie może być uznana za dzieło grzeszne, złe lub wadliwe.

Wszystko to, dla jasności, można przedstawić w formie osobnego schematu pojęć.

DZIAŁANIE MORALNIE DOSKONAŁE



Stąd jasne już jest, że wszystko, co moralnie doskonale obowiązuje człowieka praktycznie wszędzie, gdzie jest mu *obiektywnie* dostępne cnotliwe wyjście; tam więc, gdzie wyjście to jest *obiektywnie* dostępne¹⁵⁰, tam jego obowiązkiem staje się wyjście niecnotliwe i przy tym to, które prowadzi do cnotliwości najmniejszej. Tak więc to, co *moralnie niedoskonałe nie zawsze jest zabronione w praktyce i że nie jest zabronione tam, gdzie obiektywnie niemożliwe jest wyjście cnotliwe*. Znaczy to także, że działanie moralnie niedoskonałe może również nie być grzechem, albowiem grzech jest zawsze odpadnięciem w subiektywnie względne zło, z kolei niecnotliwość nie zachodzi w formie „odpadnięcia” i nie dlatego, że zło okazało się silniejsze lub bardziej atrakcyjne.

W taki oto sposób sprzeciwienie się złu siłą i mieczem nie jawi się grzechem zawsze, gdy jest obiektywnie konieczne albo, co więcej, gdy okazuje się jedynym lub najmniej niecnotliwym wyjściem. Utrwalanie, że taki sprzeciw jawi się „złem”, „grzechem” albo „moralną zbrodnią” świadczy o moralnym ubóstwie doświadczenia lub bezradnym braku jasności w myśleniu.

Tym nie mniej sprzeciwienie się złu siłą urzeczywistnia moralną niecnotliwość. I w tym punkcie konieczne jest osiągnięcie jasności w stopniu najwyższym.

Samo sprzeciwienie się złu jako takiemu zawsze pozostaje rzeczą dobrą, cnotliwą i należyłą. Im jest ono trudniejsze, z im większymi niebezpieczeństwami i cierpieniami jest ono sprzężone, tym większe są poświęcenie i zasługa sprzeciwiającego się. Jednak to, *czego* dokonuje sprzeciwiający się mieczem rycerz w walce ze zbrodniarzami nie jest ani doskonałym, ani świętym, ani cnotliwym szeregiem czynów. Prawdą jest, że tylko naiwna surowość prostolinijnego moralisty może uznać, że jest to „złem” i „grzechem”, lecz w istocie nie jest *grzeszne* popełnienie niecnotliwości. Nie mniejszym błędem jawi się absolutne usprawiedliwienie i uświęcenie siły i miecza, gdyż nie jest ono grzesznym popełnieniem *niecnotliwości*. Jednak nie można wznosić siły i miecza na poziom doskonałości i świętości, albowiem zwrócenie się do nich wyprowadza duszę z miłosnej *pleromy* i nakłada na nią brzemię czynu *niedoskonałego*.

Jedna z najbardziej naiwnych i elementarnych prób oddania mieczowi absolutnej sprawiedliwości należy do Marcina Lutra.

Na podstawie Dziejów Apostolskich (Rz 13, 1; 1P 2, 13-15) uznał, że świecka władza powołana jest przez Boga. Luter wskazuje na to, że miecz „broni bogobojnych, kobiety i dzieci, domy i dwory, dobro i honor, a tym samym podtrzymuje oraz chroni świat”, a także

¹⁵⁰ Zob. rozdz.: 6, 7.

dzięki temu zapobiega „dużo większym nieszczęściom”. Na podstawie tego czyni wywód, że i samo dzieło miecza (wojna, z jej zabójstwami i grabieżami; „*Würgen und Rauben*”) jest „sprawą miłości”, rzeczą „wspaniałą i boską” („*köstlich und götlich*”). Co więcej, uzasadnia, że sama ręka, która działa za pomocą tego miecza i zabija, jeśli tylko nie wykazuje dowolności i nadużyć, „jest już mniej ludzką ręką, a więcej ręką Boga i to nie człowiek, lecz Bóg wiesza, łamie kołem, ścina głowy, zabija i walczy; wszystko to są Jego dzieła i Jego wyroki”¹⁵¹. Człowiek powinien być o tym mocno przekonany, wtedy będzie miał sumienie „niewątpiące”, „przekonane” i „przez dobro umocnione”, a to doda mu męstwa i zapału w bitwie¹⁵².

Rzucają się w oczy pierwotne uproszczenia i prostolinijność tego rozumowania, wywołane przez judejskie tradycje Starego Testamentu. Wiedziony praktyczną potrzebą umocnienia dzieła „cesarza” i uspokojenia sumienia wojownika, Luter całkowicie znosi granicę, która oddziela rzecz ziemskiej walki ze zbrodniarzami od Królestwa Bożego; granicę, która oddziela świadomość prawną od sumienia, celowe od doskonałego, ludzki heroizm od Wszechdobrego i Bezgranicznego. Dzieło człowieczego miecza, ze wszystkimi jego atrybutami i przejawami nie objawia się w służbie *ograniczonego* człowieka, lecz w działaniu *wszechmogącego* Boga. Skoro rzeczy „stworzone przez samego Boga” nie mogą być doskonałe, to w jaki sposób zabójstwo, łamanie kołem i wieszanie są dziełem doskonałym, „wspaniałym i boskim”... Przy tym Luter nie omawia różnicy między pełnią pozytywnej miłości i niedoskonałością miłości negującej; nie odnotowuje i tego, że w Dziejach dzieło miecza i świeckie posłuszeństwo nie kształtują się w sensie ich boskiej doskonałości, a w porządku ziemskiej konieczności, walczą ze złem i „abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich” (1P 2, 15). I w rezultacie jego rozumowań to sumienie, które nazywa „słabym, głupim i wątpiącym”¹⁵³, a które dąży do „spokoju” lub pozostaje przy swoich, w praktyce osłabiających zdolnościach, lub też wprowadza na fałszywe drogi, lecz pomóc sumieniu Luter nie potrafi.

Bardziej wyszukaną próbą dania absolutnego uzasadnienia nie tylko miecza, ale i niecnotliwości wynikającej z kierowania się miłością można odnaleźć u niektórych jezuitów. W oparciu o powyższe, jak i u Lutra, o starotestamentowe przedstawienie Boga, zgodnie z którym Boskość myślana jest jako doskonałość siły, a nie jako doskonałość *miłości* i *dobra*,

¹⁵¹ „Denn die Hand die solch Schwert führet und würget, ist auch alsdenn nicht mehr Menschenhand, sondern Gotteshand und nicht der Mensch, sondern Gott hängen, rädert, enthaupt, würget und krieget; es sind alles seine Werk und seine Gerichte“ (zob. M. Luther, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein könnten*, ustęp 5-7).

¹⁵² „groser Mut und kecks Herz” (tamże, ustęp 1).

¹⁵³ „den schwachen, blöden und zweifelden Gewissen“ (tamże).

jezuici dopuszczają możliwość taką, że Bóg może polecić lub pozwolić człowiekowi na realizację rzeczy złych. Tak, jezuita Busenbaum ustanawiając zakaz zamierzonego i świadomego zabójstwa, jednocześnie czyni wyjątek dla sytuacji, gdy realizacja jego będzie „dopuszczona przez Boga, Pana wszelakiego życia”¹⁵⁴. Jeszcze wyraźniej formułuje to jezuita Alagona: „Z nakazu Bożego można zabijać niewinnego, kraść, oddawać się rozpucie, albowiem On jest Panem życia i śmierci, wszystkiego, dlatego trzeba wypełniać jego nakaz”¹⁵⁵. Przy takiej interpretacji okazuje się, że sama Boskość bezpośrednio nie czyni najbardziej niecnотliwej rzeczy, lecz tylko poleca albo pozwala na nią człowiekowi, a człowiek - bezpośredni sprawca rzeczy złej, nie tylko nie ponosi za nią odpowiedzialności, bowiem jest posłuszny „głosowi Boga”, lecz nawet ujawnia przez to większą pokorę i uległość. Dwuznaczność tego poglądu jest oczywista. Po trzykroć nie ma racji ten, kto go głosi: po pierwsze dlatego, że dopuszcza możliwość pochodzącego od Boga przymusu do niecnотliwości oraz grzechu, akceptując Jego absolutną *władzę* i nie dostrzegając Jego duchowej *doskonałości*; po drugie dlatego, że małodusznie ucieka przed brzemionami ludzkiej powinności na ziemi, przed brzemionami decyzji i odpowiedzialności, przedkładając jako lepsze wypaczenie swojej wiary w Boga nad odpowiedzialnością za swoją niemoralność; i na koniec, po trzecie, nie ma racji dlatego, że skrywając się za pokorą i uległością toruje sobie swobodny i niezaprzeczalny dostęp do grzechu. Oczywiście należy mieć na uwadze, że władza kościelna, która zezwala na wypowiedanie przez jezuitów podobnych poglądów, na pewno zechce *wziąć na siebie* autorytarne ustanowienie i formułowanie tych niemoralnych i grzesznych nakazów, które jakoby „pochodzą od Boga”. Jednak dwuznaczność nie tylko przez to nie zniknie, ale nabierze jeszcze bardziej groźnych rozmiarów, obejmując autorytet kościelny i rozprzestrzeniając się na cały kościół.

Gdy człowiek w walce ze zbrodniarzem odwołuje się do siły, miecza lub podstępu, to nie posiada wtedy ani podstaw, ani prawa zrzucania z siebie brzemienia decyzji oraz odpowiedzialności i przenoszenia ich na Boga, albowiem te środki walki nie są boskie, lecz ludzkie; one konieczne są właśnie w konsekwencji braku wszechmocy i niedoskonałości człowieka i z tą świadomością winny być stosowane. Człowiek, który prowadzi walkę z nikczemnikami powinien *sam* widzieć i dostrzegać oraz szacować wszystkie warunki walki,

¹⁵⁴ „*An aliquando liceat occidere? Directa intentione et scienter nunquam licet, nisi Deus omnis vitae Dominus concedat*”. W wydaniu paryskim z 1670r. *Dubium IV* wyklada się tak: „*An aliquando liceat occidere innocentem?*” (zob. H. Busenbaum, *Medulla Theologiae Moralis*, MDCCXV, Lib. III, Tract. IV, Cap. I, *Dubium IV*).

¹⁵⁵ „*Ex mandato Dei licet occidere innocentem, furari, fornicari, quia est Dominus vitae et mortis et sic facere eius mandatum est debitum*” (zob. P. P. Alagona, *Sancti Thomae Aquinatis Theologiae summae compedium*, Romae 1619; Ex prima secundae, Quaestio XCIV, *De lege Naturali*, Articulum 5).

pojmując je swoim ludzkim rozumem i podejmując decyzje za sprawą własnej ludzkiej woli; powinien on rozumieć, że *zmuszony jest* odwoływać się do tych środków właśnie dlatego, że sam Bogiem nie jest, a tylko ograniczonym, lecz oddanym *śługą* Bożym; i dlatego powinien realizować to, co konieczne, według swojego ostatecznego, ludzkiego pojmowania i postrzegania. I wtedy dostrzeże, iż te niecnотliwe środki nie są dla niego po prostu „dozwolone”, ani też „uświęcone”, lecz *obowiązkowe z całą ich niecnотliwością*.

Cały podstawowy problem naszego badania byłby wypaczony i postawiony błędnie, gdyby ktokolwiek podjął się próby sprowadzenia go do pytania o *dopuszczalność* albo jeszcze gorzej, „możliwość usprawiedliwienia” lub „możliwość wybaczenia” przymusu i przecięcia. Sprzeciwienie się złu siłą i mieczem nie jest dopuszczalne wtedy, gdy jest „możliwe”, lecz gdy jest *konieczne*¹⁵⁶; a gdy jednak rzeczywiście jest ono konieczne, to człowiek posiada nie „prawo”, lecz *obowiązek* wkroczenia na tę drogę. Oczywiście *obowiązek* uczynienia czegokolwiek zawiera już w sobie *prawo* dokonania tego; jednakże ten, kto „ma prawo” uderzyć innego, ten *także* ma prawo go *nie uderzyć*, lecz „wybaczyć” lub „powstrzymać się”, albo po prostu „nie zechcieć” skorzystać ze swojego prawa dlatego, że szczodroblwość miłości niekiedy podpowiada, że czasami lepiej nie korzystać ze swoich „praw”. Przeciwnie obowiązek, on *wyklucza* „prawo” do niezrealizowania czynu: ten, kto *jest zobowiązany*, ten utracił swoją niesprawiającą kłopotu dowolność, pozostaje mu jedna jedyna droga, która prowadzi go do prawości i droga ta nie może być zniesiona w wyniku szczodroblwości i ustępliwości miłości. Dowolność rozwiązuje duszę, gdy z kolei obowiązek ją krępuje. I ta różnica szczególnie przejrzyste jest widoczna wtedy, gdy „dowolność” przybiera odcień „możności usprawiedliwienia” i „możności wybaczenia”, albowiem kto spełnia swój obowiązek, ten nie potrzebuje usprawiedliwienia; nie trzeba mu wybaczać, lecz naśladować; i odwrotnie: jeśli jakiegokolwiek rozwiązanie jest „wybaczone” i w tym sensie dozwolone, znaczy to więc, że rozwiązanie przeciwne *nie jest* obowiązujące. To, co jest „wybaczone” to, mówiąc dosadnie, tworzy coś zbędnego, nienależytego, być może, coś wprost *zakazanego*; i jakkolwiek wielka byłaby ta „możność wybaczenia” ona nigdy nie objawi duszy *prawości* spłaconego długu¹⁵⁷. Oto dlaczego *obowiązek* siły i miecza jest *kryterium ich dopuszczalności*.

¹⁵⁶ Zob. rozdziały: 5-8, 18.

¹⁵⁷ W związku z tym zdecydowanie odrzucamy kazuistyczne postawienie problemu, który tak bardzo jest rozpowszechniony w moralno-teologicznych traktatach jezuitów. Oni pytają zwykle o dopuszczalność tego lub innego czynu (*an liceat?*) i odpowiadają za pomocą terminów: *licet, potest, licite potest, excusatur, absolvetur, non tenetur, ad nil tenetur* etc. W następstwie takiego rozszerzającego rozumowania idei „dopuszczalności” zaczyna ona zawierać wiele *zakazanych* czynów, usprawiedliwianych to za pomocą trudnej sytuacji grzesznika („*gravis necessitas*”), to ze względu na natarczywość grzesznego popędu (brak zgody woli – „*voluntas*”).

Jest czymś zrozumiałym, że każda próba przymknięcia oczu na *nieuchronność* niecnotliwego środka w walce ze zbrodniarzem lub na *niecnotliwość* obowiązującego środka jest przejawem małoduszności i prowadzi do dwuznaczności, albowiem w istocie rzeczy droga siły i miecza jest określona jako *obowiązująca* i jednocześnie *niecnotliwa*.

Po to, aby przymknąć oczy na niecnotliwość drogi miecza ludzie nierzadko powołują się na to powszechnie znane powiedzenie, zgodnie z którym cnotliwy cel „usprawiedliwia” lub „uświęca” złe środki. Przy czym to małoduszne i dwuznaczne twierdzenie jest całkowicie nieuzasadnione, albowiem w istocie rzeczy moralna wartość *środka* wcale nie jest określona przez moralną wartość celu i nie zależy od niej. Po to, aby określić moralną wartość środka nie należy zestawiać go z tym celem, ze względu na który jest stosowany, a który sam w sobie *nie jest kryterium dobra*; zestawienie z celem może tylko ujawnić *życiową skuteczność* środka, lecz w żadnym razie jego *moralną słuszość*. Jest czymś zrozumiałym, że życiowo skuteczny środek może okazać się „niemoralny” i odwrotnie. I dokładnie tak, środek „moralnie doskonały” może być nieskuteczny, i odwrotnie.

Moralna cnotliwość, jako cel i środki, jest określana poprzez szczególne zestawienie każdego z nich oddzielnie z pełnią dobra, tj. z ideą moralnej doskonałości jako jedynym, najwyższym kryterium. Zestawienie to powinno być dokonane dwa razy: oddzielnie dla celu i oddzielnie dla środka, tak że zawsze daje dwa wnioski. Nie istnieją żadne inne drogi ustanowienia moralnego celu i środków. Środek i cel wcale nie są ze sobą związane więzią moralnej wartości, lecz więzią po pierwsze *motywacyjną*, a po drugie *genetyczną*; tak więc w wewnętrznym przeżywaniu ludzkiej duszy, o ile jej chcenie nastawione jest na cel, a jej wyobrażenie szuka odpowiednich środków, woła ukierunkowana na cel powołuje i motywuje wolę ukierunkowaną na środek i jego urzeczywistnienie, a przy tym dlatego, że człowiek wychwytuje ich związek przyczynowy, związek który w istocie swojej nie zależy od ich moralnej wartości. Po drugie, w procesie urzeczywistniania środek staje się przyczyną, a cel skutkiem i ten związek genetyczny nie zależy absolutnie od moralnej wartości obu elementów. Skuteczność środka zależy od tego, czy jest on konieczną i wystarczającą przyczyną w stosunku do celu; problem moralnej cnotliwości środka nie jest więc dzięki temu całkowicie rozstrzygnięty: podlega on osobnemu, nie praktyczno-wybiórczemu, lecz teoretycznie-oceniającemu przeglądowi.

consentiens”), to że względu na afekt, który paraliżuje wolność grzesznika (*usus rationis perturbatur, libertas tollitur*), to że względu na nieprzewidującą naiwność („*non advertatur malitia*”). Takie postawienie problemu, wyrosłe z pytań katolickiego konfesjonału, wcale nie sprzyja prawidłowemu rozróżnieniu dobra i zła, prawa i zadośćuczynienia, grzechu i świętości; przeciwnie, ono może tylko pochwalać małoduszność i prowadzić do pokusy.

Oto dlaczego moralna doniosłość celu w żaden sposób nie może sama z siebie przenieść się na środek, podobnie do tego, jak moralnie doniosły środek może służyć również ohydному celowi. Dobrze jest pomóc biednemu, ale nie po to, aby kupić jego głos w wyborach; albo drugi przykład: człowiek, który za pieniądze zdradza przyjaciela popełnia rzecz podłą nawet i w tym wypadku, jeśli chce uchronić przed głodem swoją żonę i dzieci. Dobry cel nie „usprawiedliwia” i nie „uświęca” niecnотliwego środka¹⁵⁸.

W taki oto sposób zostaje ujawniona niesłuszność obu skrajnych rozstrzygnięć; pierwszego, który zdradza podstawowy cel walki ze względu na uniknięcie niecnотliwych środków (niesprzeciwianie się!); i drugiego, które odwraca się od postrzegania doskonałości ze względu na to, aby bez kłopotu i zdecydowanie stosować niecnотliwe środki. Pierwsze wyjście tworzy *iluzję cnotliwości*, zapewnia złu łatwy triumf i rozczarowuje człowieka do życiowej siły cnotliwości i dobra: w rezultacie powstaje i krzepnie pogląd jakoby „cnotliwość była nieżyciowa” i jakoby „cnota przeznaczona była dla głupców”. Drugie wyjście tworzy *iluzję skuteczności* i *iluzję zwycięstwa dobra*, niepostrzeżenie odciąga walczącego od jego głównego i koniecznego celu oraz deprawuje jego duszę ideą, że wszystko jest dozwolone: w rezultacie złe środki zaczynają służyć złym celom i powstaje pogląd jakoby „życie było tylko grzeszne” i jakoby „dla człowieka rozumnego i grzech nie jest straszny”. Jest jasne, że oba te wyjścia prowadzą w ostatecznym rozrachunku do jednego i tego samego – do powszechnej demoralizacji.

¹⁵⁸ Teoria, że dobry cel „usprawiedliwia” lub „uświęca” złe środki nieraz w ostatnich wiekach przypisywana była jezuitom. Przy czym ci, którzy to robili zwykle tracili z oczu tę okoliczność, że jezuici mówią w swoich traktatach wcale nie o „cnotliwości” i nie o „świętości”, lecz tylko o „bezgrzeszności” i „dopuszczalności”; rzeczywiście ze względu na dobry cel oni nierzadko *rozstrzygają* jako „niegrzeszne” różne wadliwe środki; jednakże, jak już wykazałem, *dozwolone* nie jest jeszcze tym samym, co *cnotliwe*, a *niegrzeszne* nie jest jeszcze tym samym, co *święte*. Położenie jezuitów w tym sporze byłoby o wiele trudniejsze gdyby ich przeciwnicy nie mówili o „usprawiedliwieniu” wadliwych środków, lecz o *rozwiązaniu* ich. Jednocześnie nietrudno znaleźć u jezuitów pogląd mówiący o *usprawiedliwianiu* wadliwych *postępków* (nie środków!) dobrym celem (zob. Escobar et Mendoza, *Universae Theologiae moralis* [...], Volumen Quartum, Lugduni, MDCLXIII, Lib. XXIII, Cap. XX, Probl. LXV) Mówiąc o czynach, wadliwych „*ex natura sua*”, ten uczony jezuita formułuje taki pogląd: „*Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, vel malo fine boni, vel mali redduntur*” (literalnie: „albowiem cel oznajmia czynom ich specyficzną wartość i w zależności od dobrego lub złego celu czyny stają się dobrymi lub złymi”).

XXI

O duchowym kompromisie

Problem sprzeciwienia się złu (czy sprzeciwiać się mu i w jaki sposób szczególnie) nie jest problemem nastroju, dowolności, gustu i temperamentu, lecz problemem *charakteru* i *religijności*, problemem o *charakterze religijnym*; kwestia podstawowej religijnej siły, *miłości*, a przy tym miłości *akceptującej świat*. Cały podstawowy problem naszego badania nie ma sensu dla kogoś, kto świat odtrąca, kto nie uznaje jego wartości, nie widzi założonych w nim boskich sił i zadań i nie przyjmuje ich za sprawą woli. Zewnętrzne przejawy zła, z którymi należy walczyć, wchodzi w samą tkankę odtrącanego świata i jeżeli w świecie nie ma niczego, co godne jest obrony przed zbrodniczą napaścią, jeżeli zasługuje tylko na odtrącenie, odwrócenie się i odejście, to sama kwestia siły oraz miecza nieuchronnie odpada i gaśnie¹⁵⁹. Problem miecza ma naturę praktyczną, jego rozwiązanie zależy od światopoglądu praktycznego w taki sposób, że odtrącający świat człowiek odtrąca też miecz (lecz nie odwrotnie). Jednakże ten, kto nie w słowach tylko, w formie frazesu lub pozy, lecz rzeczywiście odtrąca świat, ten nie ma żadnych podstaw pozostawać jako element jego struktury, albowiem do tej pory, dopóki człowiek godzi się żyć w świecie, tym samym już przyjmuje go poprzez sam fakt korzystania z niego, korzystania z jego dóbr i możliwości. Żadne odosobnienie, pustelnicтво, umniejszenie potrzeb nie wyraża konsekwentnego odtrącenia świata; przeciwnie, wszystko to pozostaje szczególnym rodzajem przyjęcia świata i przy tym wysubtelnionego przyjęcia świata, które tworzy surowy wybór ze względu na zastosowanie nowego spojrzenia. Jednym słowem każdy, kto nie popełnia samobójstwa, *przyjmuje świat*, i dlatego problem miecza nabiera dla niego sensu i znaczenia.

Dla chrześcijanina kwestia akceptacji świata jest rozstrzygana poprzez wiarę w Chrystusa. Chrześcijanin powołany jest do podążania śladami jego stóp: tak jak On, przyjąć świat i nie przyjąć zła w świecie, jak On, postrzec zło, zbadać je i zobaczyć, lecz nie przyjąć go i przeprowadzić ze złem walkę na śmierć i życie. I właśnie w tej wierze w Chrystusa

¹⁵⁹ Zob. rozdz.: 8, 12.

prawdziwi chrześcijanie zawsze brali na siebie brzemień świata i jego udręki, a wraz z tym i męki zła oraz brzemień walki z nim, w sobie samym oraz w innych. I akceptując tę udrękę i walkę przygotowywali się i dobiegali końca swojej drogi krzyżowej: do *przyjęcia śmierci* w walce z ręki odtrąconego zła.

Aby godnie zaakceptować świat trzeba z oczywistością dojrzeć dzieło Boże na ziemi i twórczo je przyjąć, jako swoje własne, ze wszystkich swoich sił, wolą oraz w działaniu; nie podawać swojego dzieła jako Boskie, lecz dzieło Boskie uznać jako swoje. I w takiej mierze, w jakiej uda się to człowiekowi, w tej mierze on prawidłowo postawi i prawidłowo rozstrzygnie problem miecza...

Ci, którzy odrzucają miecz obstają przy tym, że droga miecza nie jest drogą cnotliwą. Jest to słuszne w sensie absolutnej oceny moralnej; nie jest słuszne w sensie wskazania na praktyczne rozwiązanie. Jest czymś zrozumiałym *marzenie* o tym, aby przed człowiekiem moralnie doskonałym nie było nieprzewyciężonych przeszkód na drodze do czysto duchowego pokonania zła, aby mógł powstrzymać i przeobrazić każdego zbrodniarza jednym swoim spojrzeniem, słowem i odruchem. Marzenie to jest zrozumiałe, jest odbiciem dwóch krzyżujących się idei: idei podobieństwa do Boga człowieka moralnie doskonałego oraz idei wszechmocy Boga; marzenie to jakby powołuje się na to, że człowiek prawdziwie cnotliwy przybliży się do boskiej doskonałości, dzięki której zwiększa się jego duchowa potęga na tyle, że tej duchowej potędze trudniej udaje się oprzeć zbrodniarzowi. Jest to szlachetne, lecz naiwne marzenie. I bezpodstawność jego zostaje obnażona wówczas, gdy tylko próbuje się je przemienić w uniwersalną regułę zachowania się. Marzenie to jest *duchowo* bezpodstawne, dlatego że przemiana i przeobrażenie zbrodniarza powinny być jego indywidualnym, samodzielnym aktem, płomieniem jego *indywidualnej wolności*, a nie odbłaskiem cudzej doskonałości; i jeśli mogłoby być inaczej, to dawno już nikczemnik przeobraziłby się od tchnienia ust Bożych. Marzenie to jest bezpodstawne także *historycznie*: duchowa siła człowieka cnotliwego ma swoją granicę w obliczu prawdziwej zbrodni. I wydawałoby się, że właśnie chrześcijanin nie powinien przeceniać tego marzenia, gdy ma przed oczami wizerunki wielu świętych umęczonych przez nieprzemienionych i nieprzeobrażonych zbrodniarzy...

Droga miecza nie jest drogą cnoty, lecz kimże jest ten człowiek, który lęka się tej niecnotliwości ogłaszając ją „zbrodnią” i uciekając przed nią? Jest to ten sam człowiek, który w czasie całego swojego życia nie tylko godził się z wszelką możliwą niecnotliwością, o ile była mu „potrzebna” lub „korzystna”, ale i dzisiaj ciągle grzeszy ze spokojną duszą, grzeszy „ze względu na swoją korzyść” i nawet o tym nie wspomina. I jednocześnie, gdy

nieuchronnie trzeba przyjąć na siebie brzemie państwowości, służbę, która według głębokich słów Piotra Wielkiego, jest autentycznym „dziełem Bożym” i dla tego nie znosi „lekceważenia”, wtedy on wspomina o tym, że niezawodnie powinien być bezgrzesznym cnotliwcem, lęka się, afektowanie ogłasza tę niecnotliwość „grzechem” i opowiada się „nie wiadomo za czym”...

Tak, droga miecza nie jest drogą cnoty, lecz nie ma takiego duchowego prawa, że kroczący *przez* niecnotliwość zmierza *do grzechu*... Jeśli byłoby tak, wówczas wszyscy ludzie, którzy nieustannie podążają w niecnotliwości i nawet w grzechu, byłiby skazani na nieuchronną zgubę, albowiem grzech nakładałby się na grzech i niewyciężone brzemie jego pociągałoby człowieka w otchłań. Nie, życiowa mądrość nie polega na pozornej cnotliwości, lecz na tym, aby w miarę konieczności mężnie wkroczyć w niecnotliwość, idąc *przez* nią, lecz nie *do* niej, po to, aby z niej wyjść.

Tak, droga siły i miecza nie jest drogą cnoty. Jednakże, czy jest inna, cnotliwa? Czy nie tak wygląda droga sentymentalnego niesprzeciwiania się, która została rozpatrzona wcześniej jako droga zdrady słabych, współuczestnictwo w zbrodni, „współwina” z przecinającym i, na dodatek, naiwno-fałszywe samozadowolenie? Oczywiście droga ta ma bardziej „łagodny”, bardziej „przyzwoity”, mniej krwawy zewnętrzny wygląd, ale tylko lekkomyślność i złe oświecenie mogą nie przeczuwać jaką ceną opłacone są ten „spokój” i ta „przyzwoitość”...

Ten, kto przed obliczem agresywnej zbrodni wymaga „idealnego”, wedle własnej doskonałości, moralnego wyjścia i nie przyjmie żadnego innego, ten nie rozumie podstawowej życiowej tragedii: polega ona na tym, że z sytuacji tej *nie ma wyjścia idealnego*. Już prosta obecność antykości i antyduchowej opętanej woli w duszy innego człowieka czyni to bezzasadnie cnotliwe wyjście skrajnie trudnym i problematycznym. W jaki bowiem sposób możliwe jest niesądzenie i nieosądzanie? W jaki sposób można nie odejść od pełni miłości i nie oburzyć się duchem? Jak nie oderwać się i nie przeciwstawić? Jednak w obecności autentycznego zła, które przelewa się w *zewnętrzne złe czyny*, idealnie cnotliwe wyjście staje się zadaniem *pozornym i kłamliwym*. Takiego wyjścia nie ma i być nie może, albowiem dylemat, który powstaje w człowieku, nie pozostawia dla niego miejsca. On kształtuje ten wielki konflikt między *duchowym powołaniem* człowieka i jego *moralną doskonałością*, konflikt, który zawsze prześladowa człowieka w warunkach jego ziemskiego życia. Boże dzieło powinno być w *sposób wolny* dostrzeżone i dobrowolnie przyjęte przez każdego z nas; to za mało wzmacniać się w służeniu mu, trzeba być jeszcze silnym w *jego obronie*. Zawsze istnieje możliwość, że znajdą się ludzie, być może kadry, związki,

organizacje, które „w sposób wolny” odrzucając Boże dzieło umocnią się w buncie i przeprowadzą ofensywę¹⁶⁰. I oto zbrodniarz, zmieniawszy duchowe powołanie człowieka i przymusiwszy do tego nawet innych ludzi, stawia każdego, kto przyjął dzieło Boże, przed dylematem: zdradzić dzieło Boże i sprzeniewierzyć się swojemu duchowemu oraz religijnemu powołaniu, zachowując swoją „cnotliwość” albo pozostać wiernym Bogu i powołaniu, wybierając i realizując drogę niecnotliwą. Z tego położenia nie ma wyjścia cnotliwego, albowiem kto zdradza dzieło Boga i sprzeniewierza się swojemu duchowemu powołaniu, tylko z braku pojęcia o nim może uważać swoje rozwiązanie za cnotliwe. I ten brak moralnie doskonałego wzorca działania w obliczu zadającego ciosy zbrodniarza koniecznie trzeba pojąć i do końca przemyśleć.

Przy obiektywnym braku cnotliwego rozwiązania sam problem jego okazuje się fałszywy i samo jego poszukiwanie staje się sprawą beznadziejną, która z dużym powodzeniem niekiedy skrywa bojaźliwość i hipokryzję. Przeciwnie, męstwo i uczciwość, które wymagają tutaj otwartego przyjęcia *duchowego kompromisu*.

Jeżeli w codziennym życiu i w zwykłym zastosowaniu tego słowa, kompromis polega na przestępczym ustępstwie, uczynionym przez człowieka, który pilnuje swojego (lub grupowego) interesu i ma nadzieję, że mniejsza ofiara zapewni większą korzyść, to przez nas ustanawiany *duchowy kompromis* nie jest realizowany we własnym interesie i nie dąży do uzyskania żadnej korzyści. Jest to *bezinteresowne uznanie własnej niecnotliwości w walce ze zbrodniarzem* jako wrogiem Bożego dzieła. Kto przyjmuje duchowy kompromis nie myśli o sobie, lecz o Przedmiocie, a jeśli myśli o sobie, to nie w wymiarze swojego życiowego interesu, lecz w wymiarze swojego duchowego i moralnego napięcia, a jeśli myśli o sobie, to mniej niż ten, kto chowając się drży o swoją pozorną cnotliwość. Kompromis człowieka niosącego miecz polega na *świadomym i dobrowolnym* przyjęciu dzięki *woli moralnie niecnotliwego* rozwiązania jako duchowo koniecznego i jeżeli każde odstępstwo od moralnej doskonałości jest niecnotliwością, to bierze na siebie tę *niecnotliwość*; i jeżeli każde świadome, dobrowolne dopuszczenie niecnotliwości przez wolę powoduje winę, to przyjmie także *winę* swojej decyzji. Jeżeli w dodatku sprzyjało mu większe szczęście – żyć, zbliżając się do potrzeb sumienia, to teraz szczęście jest w niemożności. W obliczu rzeczywistego zbrodniarza sumienie wzywa człowieka do takich poświęceń, które dostępne są tylko Bogu i Jego wszechmocy, i dla których ani myśl, ani język człowieka nie znajdują pojęć i słów. Jeżeli możliwe by to było, wówczas negowałoby sam sposób rozdwojonego bycia przypisany

¹⁶⁰ Zob. rozdz. 7.

ludziom na ziemi i przypuszczałyby możliwość tego, iż pozostający sobą cnotliwiec wszedłby w duszę zbrodniarza i stałby się nim, zbrodniarzem, nie stając się nim do końca po to, aby przestać być zbrodniarzem w nim i wyjść z niego obracając go w cnotliwca... Jednak nie jest to na siły człowieka, lecz Boga i marzenie to pozostaje na ziemi praktycznie niespełnione.

W obliczu tej niemożności, sprzeciwiający się powinien zdecydować się na duchowo konieczną, choć niecnotliwą drogę. Powinien przyjąć istniejący moralną beznadziejność i znieść go za pomocą uczucia, woli, myśli, słowa i czynu. Pragnąc dobra, oddany Bogu człowiek widzi, że jest zmuszony w imię swojego religijnie słusznego celu wziąć na siebie niecnotliwość i być może winę odejścia od dobra, i przy tym z pełną świadomością, co jest jego celem. Położenie jego jest *moralnie tragiczne* i jest czymś zrozumiałym, że wyjście z niego jest na miarę tylko ludzi silnych. Jednak człowiek silny umacnia się w swojej sile właśnie dzięki temu, że nie ucieka od konfliktu w pozornie cnotliwą pasywność i nie zamyka oczu na jego tragiczną naturę przez małoduszność czy popadając w hipokryzję; człowiek silny dostrzega tragizm swojego położenia i wychodzi mu naprzeciw, aby doświadczyć go i przeżyć go. Bierze na siebie niecnotliwość, lecz nie dla siebie, a w imię Bożego dzieła. I wszystko co robi w tej walce, jest jego własnym czynem, jego działaniem, którego i nie myśli przypisywać Bogu. Jest to jego *ludzkie* rozwiązanie, które uświadamia sobie jako duchowy kompromis, i które w tym sensie jest jego *poświęceniem*, albowiem jest to wielkie, obiektywne napięcie woli toczącej walkę o dobro. Poświęcenie tutaj nie polega tylko na prowadzeniu samej walki, ale i na tym duchowym napięciu, które potrzebne jest do ujawnienia i podolania *przyjęciu* możliwej *winy*. Napięcie ducha potrzebne jest tutaj nie tylko, aby zabić zbrodniarza, lecz i po to, aby spełnić swój czyn i nieść przez życie doskonałe dzieło, nie trwoniąc swojego czynu przez małoduszne zrzeczenie się jego konieczności, ale i nie idealizując jego moralnego sensu.

Tragedia zła oraz walki z nim rozstrzyga się poprzez przyjęcie i urzeczywistnienie tego *poświęcenia*. I samo poświęcenie okazuje się tym bardziej doniosłe, im żywsza w realizującym go człowieku pozostaje zdolność uświęcania go płomieniem Boskiej doskonałości. Nie należy dostrzegać tylko konieczności własnego napięcia i działania, lecz także ludzki brak nadziei, który ją zrodził. Nie jest potrzebny skuteczny psychiczny *mechanizm* miecza, lecz duchowy *organizm*, który świadomy jest swojej decyzji i silny na tyle, aby wynieść tę świadomość, aby nie tylko osiągnąć czyn, lecz także później go uświęcić Bożym promieniem; i zobaczywszy niecnotliwość czynu na nowo dojrzeć jego duchową

konieczność i na nowo się go podjąć w wymiarze tej konieczności i nie przyjąć tego wszystkiego na podstawie własnych pobudek, lecz w porządku religijnym.

Walka ze złem zawsze wymaga *heroizmu*. Nie tylko wtedy, gdy prowadzona jest w formie wewnętrznych wysiłków, które wychowują człowieka i pielęgnują jego duchowe skrzydła, ale i wtedy, gdy prowadzona jest w formie miecza, który przymusza i przecina. Heroizm miecza polega nie tylko na tym, że jego dzieło jest pełne trudu, niepokoju, niedostatków, niebezpieczeństw i cierpień, ale i na tym, że człowiek niosący miecz potrzebuje szczególnych duchowych wysiłków, aby chronić swój indywidualny duchowy Kreml, albowiem jego heroizm jest *heroizmem świadomie i w sposób pewny przyjętej niecnotliwości*. Co więcej, człowiek, który w beznadziejnej walce ze zbrodniarzem chwyta za miecz, jest bohaterem dlatego, że *weźmie dzięki temu na siebie brzemień świata*. Postawiony przed podstawowym tragicznym dylematem, który nie pozostawia mu możliwości wyboru wyjścia cnotliwego, *religijnie* przyjmie ten brak nadziei, a wybierając najmniej niecnotliwą i najtrudniejszą drogę miecza, zaakceptuje ją jako *swój los*.

Religijna akceptacja własnego losu jest tym podstawowym heroizmem, do którego powołany jest każdy z ludzi; nie jest to przyjęcie losu w sensie kwietyzmu lub determinizmu, bezwolności, fatalizmu, lecz *wolitywne, życiowo-aktywne i religijnie oddane* aprobatą, która postrzega życie jako *służbę*, oświeca je promieniem *powołania* i wlewa *całą indywidualną siłę* w religijną służbę religijnym powołaniu. Przeznaczenie człowieka polega na tym, aby w życiu ziemskim stykać się z awanturującym się, nieprzejeżdżanym złem. Nie można uchylić się od tego losu; są tylko dwie możliwości: niegodnie od niego się odwrócić i niegodnie sprzeniewierzyć się mu w wyniku ślepoty i małoduszności lub godnie go przyjąć przez nadanie sensu temu jako służbie i pozostać wiernym swojemu powołaniu. Znaczy to również przyjęcie miecza w imię Bożego dzieła.

W tym uznaniu swojego losu i miecza człowiek „kształtuje swoją *duszę*”, ale i umacnia *ducha* oraz jego godność. Kształtuje swoją duszę nie tylko w tym niższym sensie, że godzi się oddać swoje ziemskie życie w walce ze zbrodniarzem, lecz także w tym wyższym sensie, że bierze na siebie dokonanie rzeczy, brzemień których niesie potem, być może, przez całe życie, wzdragając się i czując wstręt na samo ich wspomnienie. Przyjmuje nie tylko *brzemień śmierci*, ale i *brzemień zabójstwa*, nie tylko męczarnie samego aktu, ale i ciężar decyzji, odpowiedzialności i, być może, winy. Jego duchowy los prowadzi go do miecza, on przyjmuje go i *miecz staje się jego losem*. I w tym wyjściu, w tym heroicznym rozwiązaniu podstawowego tragicznego dylematu nie jest człowiekiem cnotliwym, lecz *prawym*.

Chrystus nie nauczał o mieczu, On nauczał o miłości. Jednak ani razu, ani jednym słowem nie potępił miecza, ani w sensie organizowanej państwowości, dla której miecz jawi się ostatnią sankcją, ani w sensie stopnia wojskowego i żołnierskiej służby. I już pierwsi uczniowie, apostołowie Piotr i Paweł (1P 2, 13-17; Rz 13, 1-7), odkryli pozytywny sens tego braku potępienia. Prawdą jest, że apostołowie otrzymali wskazówkę, że miecz nie jest ich dziełem, i że „wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 25, 52); i walczącej obrony dla Siebie Chrystus nie zechciał, ale właśnie z tej odmowy i kwestii zapłaty podatku (Mt 22, 17-21; Mr 12, 14-17), z rozmowy z Piłatem (J 18, 33-38; 19, 9-11) tchnie duch wolnej, lojalności wobec cesarza; duch, który w późniejszym czasie umacniali apostołowie, a którego nie dostrzegli i utracili ci, którzy odtrącali świat, jak Atenagoras, Tertulian i inni. I oto *ziemska zguba* od podniesionego miecza pozostaje wyższą Ewangeliczną „karą” zapowiedzianą dla tego, kto trzyma miecz.

Chrystus uczył miłości, lecz miłość właśnie zniesie wiele: ofiarę z niecnotliwości, ofiarę z życia. Tak oto ci, którzy chwytają za miecz giną od miecza, lecz to miłość właśnie może pobudzić człowieka do przyjęcia tego zatracenia. Chwytający za miecz gotów jest zabić, lecz powinien być przygotowany na to, że sam zostanie zabity; oto dlaczego przyjęcie miecza jest przyjęciem śmierci i kto boi się śmierci nie powinien chwycić za miecz. Jednak miłość nie tylko znosi strach przed śmiercią, ale także ujawnia te fundamenty i pobudki, które prowadzą w stronę miecza. Śmierć nie tylko jest „karą” założoną już w samym dziele miecza, jest ona jeszcze żywą *miarą* możliwości przyjęcia miecza, albowiem chwytanie za miecz ma sens tylko w imię tego, w imię czego dla człowieka warto jest umierać: w imię dzieła Bożego na ziemi. Pozbawione sensu jest używanie miecza przez tego, kto nie zna i nie znajduje w świecie niczego donioślejszego od samego siebie i swojego własnego życia, bo za bardziej słuszne uważa rzucenie miecza i ochronę siebie, choćby za cenę zdrady i upokarzającej uniżoności wobec zbrodniarzy. Jednak w imię Bożego dzieła, w sobie samym, w innych i w świecie, posiada sens podążanie na śmierć, albowiem kto za nie umiera, ofiarowuje mniejsze za to co większe, indywidualne za ponadindywidualne, śmiertelne za nieśmiertelne, ludzkie za Boskie. I właśnie w tym oddaniu, tym poświęceniu czyni swoje mniejsze – większym, swoje indywidualne – ponadindywidualnym, swoje śmiertelne – nieśmiertelnym, albowiem sobie, człowiekowi, przydaje dostojeństwo Bożego sługi. Oto w jakim sensie śmierć jest miarą dla możliwości przyjęcia miecza.

Cały ten ujawniony i uzasadniony przez nas kompromis nieuchronnie staje przed człowiekiem w jego ziemskim życiu. Do niego sprowadza się¹⁶¹, a także spoczywa na nim w ostatniej instancji, zasada zewnętrznie przymuszającej państwowości: rola państwa wcale do miecza się nie sprowadza, ale miecz jest jej ostatnim i koniecznym odporem. Kto odrzuca miecz, rujnuje państwo i na próżno myśli, że strzeże siebie przed tym kompromisem: on tylko oddaje pierwszeństwo bezwolnemu, tchórzliwemu, zdradzieckiemu i fałszywemu kompromisowi przed kompromisem wolitywnym, mężnym, ofiarnym i świętym. Miecz jako symbol rozdarcia człowieka między życiem i śmiercią nie jest, oczywiście, „moralnie lepszy” w relacjach międzyludzkich. Jednak to „moralnie nie lepsze” jest w życiu ludzi duchowo konieczne. Nie każdy jest zdolny chwycić za miecz i walczyć za jego pomocą i pozostać w tej walce na moralnych wyżynach. Do tego celu nie są potrzebni ludzie niezgorsi, lecz *lepsi*, ludzie, którzy łączą w sobie szlachetność i siłę, albowiem słabi nie udźwigną tego brzemienia, a źli sprzeniewierzają się samemu powołaniu miecza...

Tak kształtuje się jeden z tragicznych paradoksów ludzkiego życia na ziemi: szczególnie *ludzie lepsi* powołani są do tego, aby prowadzić walkę ze zbrodniarzami, wstępować z nimi w nieuniknione wzajemne oddziaływanie, przymuszać ich za pomocą złej woli, przecinać ich złe działanie i przy tym prowadzić tę walkę *niedobrymi* środkami, wśród których miecz wciąż jeszcze będzie najbardziej prostym i szlachetnym. Państwo musi prowadzić walkę ze zbrodniarzami i jest to rzeczą konieczną oraz duchowo słuszną, lecz drogi i środki tej walki mogą być niecnотliwe i bywa, że zmuszają do niecnотliwości. I oto tylko ludzie lepsi zdolni są podjąć się tej niecnотliwości, nie zarażając się nią; odnaleźć i zachować w niej odpowiednią miarę; pamiętać o jej niecnотliwości i o jej duchowym niebezpieczeństwie oraz odnaleźć dla niej indywidualne i społeczne antidotum. Szczęśliwi są w porównaniu z rządzącymi państwem, mnisi, uczeni, artyści i obserwatorzy: im dane jest tworzyć czyste dzieło czystymi rękami. Jednak nie sąd i nie potępienie powinni nieść polityce i wojnie, lecz wdzięczność dla nich, modlitwę za nie, pozyskanie mądrości i oczyszczenie, albowiem powinni rozumieć, że istnieją czyste ręce dla czystego dzieła tylko dlatego, że inni mają czyste ręce do nieczystej roli. Powinni pamiętać, że gdyby u wszystkich ludzi strach przed grzechem okazał się silniejszy od miłości do dobra, to życie na ziemi byłoby zupełnie niemożliwe.

¹⁶¹ Zob. rozdz. 5.

W jednym ze swoich pism św. Ambroży (z Mediolanu) opowiada¹⁶² o tym smutku, który ogarnia aniołów, gdy przychodzi im porzucać szczęśliwość niebiańskiej kontemplacji, z jej spokojem i czystością i zlatywać z nakazu Boga na ziemię, niosąc zbrodniarzom sąd i karę oraz ogień Bożego gniewu, bez radości i z żalem za błogim byciem wychodzić z *pleromy*, zwracać się do zła i odpłacać mu wedle sprawiedliwości... I oto w tym wizerunku każdy szlachetny nosiciel władzy i miecza powinien znaleźć dla siebie pocieszenie i źródło siły.

¹⁶² S. Ambrosii Mediolanensis, *Opera Omnia*, Vol. V, Mediolani 1883, Epistolae Prima Classis. Ep. XXXIV, Scripta aequae circa annum 387, Punctum 10.

XXII

O oczyszczeniu duszy

Świadome, zamierzone odejście od moralnej doskonałości nie zawsze świadczy o zepsuciu ludzkiego serca. Są sytuacje, w których takie odstępstwo ujawnia głębię oddania tego serca i dojrzałą siłę jego decyzji. Właśnie ten duchowy kompromis potrzebny jest do walki ze zbrodniarzami i realizacji religijnie usensowionej świadomości prawnej.

Duchowy kompromis nie polega na tym, że człowiek strąca, dyskredytuje, obojętnie lub odrzuca ideę świętości i moralnej doskonałości, lecz na tym, że decydując się na zwrócenie się ku sile i przyjęciu miecza oraz wiedząc, iż miecz nie jest niczym wyższym, świętym i doskonałym, przyjmie go pomimo wszystko, bynajmniej nie dyskredytując, nie obojętniejąc i nie odrzucając idei moralnej doskonałości i świętości. Duchowy kompromis bynajmniej nie ucisza w duszy głosu sumienia, które nawołuje do moralnej doskonałości; wcale go nie wypacza i nie osłabia, co więcej, on nawet nie odciąga od niego duszy.

Głos sumienia jest potrzebny każdemu z ludzi, a władcy i wojownikowi bardziej, niż komukolwiek innemu. A przy tym właśnie dlatego, że podstawowe dzieło ich życia zmusza ich niejako do przesunięcia na plan drugi troskę o indywidualną cnotliwość. Rzeczą rządzącego wymaga nie tylko mądrości, wierności, sprawiedliwości oraz twardej woli, ale jeszcze i dyskrecji, bystrości oraz umiejętności walki z wrogami narodu. Rzeczą wojownika wymaga nie tylko oddania, poczucia godności, panowania nad sobą i męstwa, ale jeszcze zdolności do zabijania, do wojennego podstępu i bezwzględności. Żle, jeśli u rządzącego i żołnierza nie pojawią się konieczne dla nich cechy negatywne, lecz o wiele gorzej, jeśli w ich duszach znikną konieczne jakości pozytywne, jeśli rozpocznie się idealizacja cech negatywnych oraz ich przewaga, jeśli oni zaczną uznawać zło za dobro, kultywować wyłącznie to, co złe i budować na nim całe swoje działanie. Władca albo wojownik, których sumienie jest zagłuszone albo wypaczone nie są potrzebni nikomu, ani dziełu, ani ludziom, ani Bogu; władca staje się tyranizującym zbrodniarzem, żołnierz maruderem i rozbójnikiem. Ich ochronę stanowi głos sumienia. Oni powinni mieć pewność, gdzie, w czym i dlaczego ich

działalność odstępuje od nakazów cnotliwości i dopuszczać ten szereg czynów i ustanowień nie w większym stopniu, niż wymaga tego konieczność walki ze zbrodnicami. Rządzący powinni rozumieć, że jeśli państwowość zacznie sprowadzać się do szpiegowania obywateli i do intryg, które karmią ducha wojny domowej, wówczas zgubi ona siebie i moralność społeczną i wtedy nie będzie walczyć ze złem, lecz służyć mu; jednak rządzący, mając tego świadomość, nie mogą likwidować tajnej policji, dyplomacji, kontrwywiadu, aparatu tłumienia i wojny, jednak wszystkie te funkcje powinny być w rękach tylko uczciwych, sumiennych i religijnie myślących ludzi. W duszy żołnierza powinny istnieć potężne, nieprzekraczalne granice, które oddzielają obowiązek od zakazu, a granice te nie mogą być podtrzymywane jedynie przez mechaniczną dyscyplinę: tutaj jest konieczna *duchowa autonomia*, która nadaje sens dyscyplinie dzięki zasadom *wiary, oddania, sumienia i uczciwości*; żołnierz musi rozumieć dlaczego trzeba zabić wroga w bitwie i buntownika w powstaniu, a prywatny majątek jego rodziny pozostawić nienaruszony i dlaczego sprawny kontrwywiad, działający na terenie wroga, jest przejawem bohaterstwa, a intryga w pułku i społecznym życiu przejawem podłości.

W wiadomych, kategorycznie określonych relacjach i sytuacjach człowiek władzy i miecza powinien być zdolny do dokonania czynów jawnie rozmiągających się z jego własnym ideałem świętości i doskonałości; powinien mieć w sobie siłę, aby odsunąć swoją wewnętrzną „niezgodę”, powstrzymać swój osobisty „sprzeciw”, zwyciężyć w sobie możliwy „wstręt” i dokonać rzeczy koniecznej, nie tylko w wyniku dyscypliny i rozkazu, albowiem on sam zawsze może znaleźć się w położeniu inicjatora i wydającego rozkaz; powinien być do tego zdolny za sprawą *religijnego uczucia* i na mocy *duchowej pewności*: przyjąć na siebie odpowiedzialność decyzji i rozkazu, aresztować, skazać, rozstrzelać. Jednak właśnie ta energia duchowego kompromisu może i powinna obudzić jego sumienie. Działając ze świadomością duchowej konieczności, nie powinien w trakcie działania trwonić sił przez myślenie o ideale albo oddawać się przedwczesnym wyrzutom: kto idzie po linie i zaczyna w niewłaściwym czasie oglądać się, ten upada i odnosi obrażenia. Do duchowego kompromisu powinien przygotować się wcześniej: wszystko rozważyć, obmyślić, wczuć się i podjąć decyzję; w momencie zdarzenia powinien czuć się zdolny do swojej służby, a w poczuciu odpowiedzialności i zobowiązania tworzyć duchową konieczność, na miarę kompetencji, urzędu i własnego ostatecznego rozumienia. W stanie spoczynku, w sposób naturalny i konieczny powinien oświecać siebie Bożym promieniem. Jest czymś możliwym i koniecznym, aby poza działaniem wszystkie szlachetniejsze siły ludzkiego ducha pojawiały się w nim w formie odruchu, w stanie wyostrożonej wrażliwości i podwyższonej czujności:

stosunek do Boga, sąd sumienia, wola bezwarunkowej prawości. Nie jest mu to potrzebne w celu „potępienia” swojego działania, którego się podjął w okresie walki, jako haniebnego, lecz w celu *umocnienia* w sobie zdolności do *duchowego kompromisu*; albowiem kompromis jest duchowy wtedy, gdy nie nadwiera duchowych fundamentów człowieka, nie niszczy ścian jego indywidualnego Kremla, nie odrywa go od Boga, nie zagłusza jego sumienia...

Im głębsza jest religijność człowieka, im silniejsza jest w człowieku miłość i poczucie duchowej godności, im swobodniejszy oddech sumienia, tym bardziej stać go na duchowy kompromis, tym mniej szkody wyrządza mu wchodzenie w relację ze zbrodniarzem, tym mniej pęta go negatywna miłość, tym mniej niszczą jego duchową indywidualność akty wymuszonej przebiegłości i surowości. Tym trafniej też znajduje samą *miarę* koniecznego kompromisu. Kryterium tego nie sposób określić zawczasu, przy pomocy jakichkolwiek abstrakcyjnych pryncypiów: ona jest pozyskiwana w samym procesie walki i twórczości, dla każdego odrębnego wypadku, przy pomocy żywego widzenia i ostatecznego zrozumienia. Jednak właśnie dlatego, tak szczególnie ważna jest ta podstawowa duchowa konstrukcja człowieka, z której wychodzi do zdarzenia i z pozycji której on dostrzega, pojmuję i decyduje. I nastawienie to nie jest dane żadnemu z ludzi dowolnie, łatwo i wprost, bez wcześniejszej, przygotowującej duchowej pracy. *Autentyzm, czystość i głębia dobrej woli* są pierwszym i podstawowym warunkiem, bez którego niemożliwa jest słuszna i zwycięska walka ze zbrodniarzami, a pozyskanie tej woli wymaga nieustannej, ciągłej, wytężonej walki nad swoim duchowym oczyszczeniem.

Człowiek, *działając*, zawsze znajduje się na tym poziomie, na którym rzeczywiście żył *do momentu* działania, które badało i sprawdzało jego duszę. Problem nie jest rozwiązywany dzięki pozorom jego życia, które oszukują innych i, być może, jego samego, lecz dzięki temu w jakim stanie znajduje się ta niezmierzona głębia duszy, której stosunek do ducha i Boga określa całe indywiduum. Konieczność heroicznego czynu – niebezpieczeństwo, pokusa, nieszczęście, nie wywołują w ludzkiej duszy niczego szczególnego i nie mogą zmienić ani jej jakości, ani jej siły: ona tylko surowo uwzględnia to, co obecne i bezlitośnie sumuje cały dorobek, budzi wszystko, co w niej drzemie, obnaża niewidoczne oraz ujawnia to, co strzeżone przed ludzkim okiem. Działanie człowieka jest jego ujawnionym byciem. Naiwnością jest pogardzanie fundamentami własnego duchowego bycia oraz myślenie, że w chwili doświadczenia czyny okażą się „jakkolwiek” „same w sobie” wybitne. Naiwnością jest ukrywanie przed sobą samym swoich prawdziwych motywów, intencji, skłonności i popędów oraz wyobrażanie, że są „niezauważalne”, pasywne w duszy, i że ukryte popędy nie wpływają na czyny, nie wypaczają ich istoty, nie napełniają ich „niepożądaną” treścią, nie

błyskają czającym się złem. Żaden czyn człowieka nie jest przypadkowy; każdy jest dojrzałą konsekwencją całego wcześniejszego życia, przejawem całego indywidualnego porządku. I dlatego każdy z nas dokonuje czynu nie tylko w aspekcie wysiłku, który faktycznie go urzeczywistnia, ale i w aspekcie całego wcześniejszego życia.

Jeśli dusza człowieka jest czysta, to właściwy będzie także jej czyn, bez względu na jego widzialną nieodpowiedniość wobec praw cnotliwości; i odwrotnie: nawet najbardziej cnotliwe czyny nieczystej duszy nie będą słuszne. I jeśli odnosi się to do *każdego* człowieka, to dla sprawującego władzę oraz żołnierza ma znaczenie bezwzględnie szczególne. Zgodnie ze starym i głębokim poglądem ukształtowanym przez Prawosławną Cerkiew ludzie, którzy mają władzę i miecz, nie władają nimi za sprawą przywileju, lecz w ramach religijnie usensowionej służby: służba ta nakłada na człowieka szczególne brzemie powinności oraz szczególne brzemie odpowiedzialności; między tymi powinnościami obowiązek egzekucji i walki jest najcięższy i udźwignąć to brzemie odpowiedzialności można tylko przy nieustannej trosce o religijne oczyszczenie swojej duszy i woli.

Nie jest możliwe, aby człowiek żył na ziemi i budował dzieło Boże nie akceptując jednocześnie kompromisu duchowego, ale to właśnie duchowy kompromis wymaga religijnego i moralnego oczyszczenia.

Duchowy kompromis poszukuje i znajduje najbardziej cnotliwe wyjście ze wszystkich możliwych rozwiązań niecnotliwych. Jednak i to najbardziej cnotliwe z niecnotliwych pozostaje oczywiście niecnotliwym, bez względu na cały jego heroizm, na całe jego religijne usensowienie i duchowe piękno. Jeden fakt zaistnienia agresywnego zła wyprowadza człowieka z jego duchowej równowagi i moralnej *pleromy* i nie pozostawia mu wyjścia bezwzględnie cnotliwego. Można to uznać za zwycięstwo zła, albowiem zwycięstwo jego polega na tym, że ludzka dusza może zostać zarażona jego antyduchowością i antymiłością lub na tym, że zostaje zachwiana jej duchowa równowaga i moralna *pleroma* w wyniku samej odpowiedzialnej reakcji na zbrodnię. Człowiek, który siłą i mieczem odpowiada na agresję zbrodniarza, nie może nie wyjść z duchowej równowagi i moralnej *pleromy* i przez to zło zawsze będzie miało w pewnym stopniu zapewnione widzialne „zwycięstwo” nad duszą i duchem; w tym sensie zło zawsze „odnosi sukces”; tam, gdzie bezwolny moralista wstępuje na drogę tchórzliwego ukrywania się i zdradzieckiego samolubstwa i tam, gdzie silny, oddany sprawie człowiek wybiera drogę miłości negatywnej i sprawiedliwego miecza; pozbawić zbrodniarzy tego „psychologicznego” sukcesu można tylko w porządku konsekwentnego odrzucenia świata, które zbliża się do buddyjskiego samozgaśnięcia albo prostego samobójstwa, przy czym samo przez się jest jasne, że indywidualne odejście od

przyjęcia zła bynajmniej nie rozwiąże samego problemu zła w jego obiektywnym, światowym znaczeniu.

Oto dlaczego terażniejsza walka ze złem może i powinna być prowadzona właśnie w połączeniu *duchowego kompromisu* i *religjno-moralnego oczyszczenia*. Szczególnie proces oczyszczenia, następujący po złożeniu ofiary z cnotliwości, pozbawia zło ostatniej widzialnej oznaki sukcesu i zwycięstwa.

Religijno-moralne oczyszczenie – skrucha, które prowadzi do ponownego rozpatrzenia przez człowieka własnych stanów i treści, daje nowe przyjęcie boskiej *pleromy*, potrzebne jest rządzącemu i żołnierzowi już dlatego tylko, że są oni ludźmi, i że „nie ma człowieka, który żywy będzie i nie zgrzeszy”; i o ile potrzebuje go każdy człowiek w ogóle oraz ten, który uchylił się po prostu przed ciężarem władzy i miecza, oraz ten, który w granicach swojego indywidualnego życiowego dobrobytu idzie drogą szczodroblivej ustepliwości zapowiedzianej w Ewangelii. Walka o czystość własnej dobrej woli i o czystość jej świadomych i nieświadomych motywów jest powołaniem każdego człowieka i powołanie to kończy się dla niego na ziemi jedynie wraz z jego ziemską śmiercią.

Rządzącemu i żołnierzowi oczyszczenie konieczne jest w znaczeniu szczególnym i to znaczenie określone jest przez ich przeznaczenie, walkę oraz odpowiedzialność. Jest dla nich niezbędne także przed walką, w trakcie jej trwania i po zakończeniu, dla siebie i jej kontynuacji¹⁶³.

Dusza, która sprzeciwia się złu siłą i mieczem, potrzebuje trudu oczyszczenia już w momencie samego *postrzeżenia* zła, aby w miarę możliwości uwolnić siebie od buntu popędów, pokusy, zamętu, niezrównoważonych i przedwczesnych wybuchów, wszelakiej pasji oraz wszelakich szkodliwych poruszeń.

Dusza potrzebuje tych wysiłków *przed rozpoczęciem walki*, aby utwierdzić się w *duchowej miłości* jako głównym albo nawet jedynym źródle swojego sprzeciwu, aby on pochodził z oddania dziełu Bożemu, patriotyzmu, religijnej gorliwości, a nie z zachłanności, indywidualnej nienawiści, zemsty i innych nieprzedmiotowych pobudzeń; nawet wówczas, gdy będzie się walczyć we własnym imieniu, o własny dobrobyt lub swoje indywidualne prawa, człowiek będzie prawy w tej walce, będzie miał poczucie uczestnictwa w Bożym dziele i będzie walczył sam o coś autentycznie bardziej doniosłego, niż on sam i jego indywidualne dzieło. Słuszny i czysty *motyw* walki jest pierwszą rękojmnią jej wartości: tego

¹⁶³ Zob. rozdz. 19.

poziomu, na którym ona się toczy, tej miary, do której ona dąży oraz tego sukcesu, który będzie przez nią osiągnięty.

Jednak do walki ze zbrodniarzem człowiek potrzebuje nie tylko obiektywnego źródła i motywu, lecz także *autentycznego widzenia*: trud oczyszczenia jest dla walczącego niezbędny do właściwego odróżnienia i widzenia autentycznego zła, aby trafnie rozpoznać jego cele, aktywność i jego środki, i ze swojej strony słusznie wybierać konieczne oraz rzeczywiste miary sprzeciwu. Walka z pozornym złem i pozornymi zbrodniarzami, która żywi dla siebie samej pogardę jest „donkiszoterią”, tragicomicznym pomieszaniem wielkości i naiwnej ślepoty, w ostatecznym rozrachunku wygodnym tylko dla zbrodniarzy.

Oczyszczenie duszy jest nie mniej konieczne *po wyjściu* z walki. Jest ono niezbędne przede wszystkim, aby *unieszkodliwić i ugasić* w sobie wszystkie możliwe ślady niezauważalnie przenikającej zarazy: cały ten duchowy osad, piętno, odgłosy toczącej się walki, poczynając od wybuchającej krwiożerczości, nienawiści, nieżyczliwości, a kończąc na nieustającym ciężarze intrygi i perfidii. Wszystkie te pozostałości, nieprześwietlone i nieunieszkodliwione, osiadają w duszy jak strzępy złej mgły w parowach i rozpadlinach oraz niezauważalnie zatruwają uczucie, wolę i myśl człowieka. Mają one właściwość asymilowania się w atmosferze duszy i jeśli ta asymilacja zachodzi, wówczas w naturalny sposób zlewają się z własnymi złymi popędami człowieka, karmiąc się nimi, karmiąc je ze swojej strony i niezmiennie utrudniają duchowi prowadzenie należytej walki z nimi.

Jednak oczyszczenie duszy jest przede wszystkim niezbędne do tego, aby uchronić duszę przed możliwym *znieczuleniem i opętaniem*, które wiążą się z rozpoznaniem zła, ze sprzeciwem wobec niego i ze wszystkimi rodzajami przymusu i przecięcia. Dusza bojownika nie powinna zatracać w walce swoich wyższych stanów i możliwości; ona powinna nieustannie odzyskiwać i przywracać w sobie zdolność do duchowej równowagi, pełni pozytywnej miłości, *pleromy* sumienia, roztopiającej duszę modlitwy i wzruszającej radości, albowiem także aniołowie (o których pisze św. Ambroży), ze względu na ich przygniatającą misję gniewu i zapłaty tworzą zastępy Boże i na nowo wprowadzają Go do świata.

I na koniec, ten proces duchowego oczyszczenia może i powinien dać duszy bojownika ów *spokój i siłę*, które konieczne są do nowej walki, do nowych napięć i poświęceń, albowiem prawdziwe oczyszczenie duszy nie osłabia jej, lecz wzmacnia. I jeśli człowiek prowadzący walkę za pomocą miecza nie wytrzymał zewnętrznego obrazu swoich czynów i wstrząśnięty widokiem cierpienia, śmierci i krwi, opadł z sił i osłabł, to powinien być przekonany, że ta bezsilność może być przezwyciężona, lecz nie dzięki idealizacji czynów i ucieczce od sumienia, nie małodusznym wyrzeczeniem się współuczestnictwa, lecz

tylko dzięki głębokiemu oczyszczeniu duszy, albowiem w tajemnicy skruchy nie tylko cichnie chaos namiętności, lecz i duch otrzymuje należną mu władzę oraz siłę.

Ten, kto sprzeciwia się złoczyńcom siłą i mieczem, powinien być *bardziej czysty i stać wyżej od swojej walki*; inaczej nie podoła jej i nie zwycięży, lecz ona go porwie, zniekształci jego oblicze i wypłuje go, złamanego, poniżonego i wypaczonego. Władać siłą i mieczem może tylko ten, kto włada sobą, tj. swoimi namiętnościami i swoim wzrokiem, albowiem jeśli człowiek nie panuje nad sobą, wówczas to miecz i siła nim władają, wówczas nie one będą jego narzędziem i środkiem, lecz on sam stanie się ich środkiem oraz narzędziem i wtedy „zginie od miecza”, nie fizycznie, lecz moralnie i duchowo: siły jego zostaną roztrwonione, dusza zeszpecona, a walka przegrana. Oto dlaczego oczyszczenie duszy jest podstawowym warunkiem zwycięstwa w walce ze złem.

Problem kompromisu duchowego zostaje rozstrzygnięty dzięki temu, że siła indywidualnego oddania Bożemu dziełu i Bożym przykazaniom jest pogłębiona i umocniona w procesie religijnego oczyszczenia, przewycięża wszystkie pokusy, niebezpieczeństwa, trudności i uchybienia, które mogą zaszkodzić duszy i wyprowadzać ją z napięć walki nie osłabioną, lecz potężną i słuszną. Aktywna zewnętrzna walka ze złoczyńcami dostępna jest temu, kto pielęgnował oraz wychował w sobie siłę duchowego i, w ostatecznym rozrachunku, zawsze *religijnego charakteru*; a to wychowanie wymaga przede wszystkim pracy nad własnym oczyszczeniem. Dla słabego, religijnie nieugruntowanego charakteru brzemień duchowego kompromisu jest ponad jego siły, brzemień zniżania się do szorstkich, bezwzględnych, przebiegłych środków walki; dlatego, że nie może zapanować nad tym, co osiągnął i nie może umocnić się w tym, co opanował; jest podobny do słabej, nieumocnionej „siły”, do niewiernego i lękliwego garnizonu. Im bardziej umocniona i uzbrojona jest siła oraz im słuszej rozentuzjzmowani są jej obrońcy, tym trudniejszy i niebezpieczny wypad może podjąć jego dowódca; i podobnie do tego, im silniejszy oraz pełniejszy jest religijny charakter człowieka, tym mniej trudne i niebezpieczne jest dla niego wychodzenie z religijnej i moralnej *pleromy* w trakcie walki ze złoczyńcami.

Oto dlaczego cesarzowi potrzebna jest przede wszystkim siła o charakterze religijnym. Nie tylko *wola* władzy, ale i *siła oddania* Bożemu dziełu, któremu służy jego naród; nie tylko *siła woli*, ale i czystość jej *widzenia*. Cesarz o tchórzliwej, bezwolnej, religijnie obojętnej i nikczemnej duszy jest nieszczęściem i przekleństwem jego narodu; pierwszy obowiązek takiego cesarza polega na tym, aby uświadomić brak powołania oraz swoją indywidualną duchową niewystarczalność i abdykować. Religijne usensowanie oraz uświęcenie cesarskiej władzy, całej państwowej działalności oraz służby tai w sobie

autentyczną, głęboką i zbawczą istotę. I właśnie dlatego nie należy troszczyć się o oddzielenie cerkwi od państwa, religijnej czystości od opierającej się na duchowym kompromisie służby, lecz o właściwe ich połączenie i współdziałanie.

Ta głębia i zbawienność przenika także ideę „miłującego Chrystusa rycerstwa”. Rycerz nazywa siebie „chrystusowym” nie tylko dlatego, że jest członem chrześcijańskiego państwa, że jego ojczyzna wzrasta w duchu chrześcijańskim i, że sam powołany jest do obrony wiary chrześcijańskiej; jeszcze dlatego, że w miłości do Chrystusa i do udzielonej w nim pełni doskonałości ma żywą podstawę swojego indywidualnego ducha, za pomocą której umacnia świątynię swojego indywidualnego Kremla, z niej czerpie potrzebną mu siłę do zrywu i oczyszczenia. Tutaj nie ma tej wewnętrznej sprzeczności, którą próbują dostrzec sentymentalni moliści; przeciwnie: miecz jest dla człowieka duchowo konieczny w ziemskiej walce o dzieło Boże, lecz wziąć na siebie brzemień związanych z nim niebezpieczeństw i cierpień duszy oraz ciała może tylko ten, kto umacnia swoją miłość, swoje życie i działanie w promieniu Bożego światła oraz doskonałości.

I oto, gdyby połączyć całą państwową podstawę przymusu i przecięcia w obrazie *wojownika*, a podstawę religijnego oczyszczenia, modlitwy i cnotliwości w obrazie *mnicha*, to rozwiązanie problemu zostanie wyrażone w dostrzeżeniu ich wzajemnej niezbędności.

Wojownik jako nosiciel miecza i akceptującego świat kompromisu potrzebuje mnicha jako spowiednika, źródła żywej czystości, religijnej mądrości, moralnej *pleromy*: dzięki niemu przyswaja tajemną łaskę i otrzymuje siłę do zrywu; dzięki niemu umacnia swoje sumienie, sprawdza cel swojej służby i oczyszcza swoją duszę. I sam miecz jego staje się *plomienną modlitwą*. Taki był Dymitr Doński u św. Sergiusza przed bitwą na Kulikowym Polu¹⁶⁴.

Zakonnik jako żywy pośrednik czystości i cnotliwości, za sprawą wojownika przyswaja brzemiona świata, jego cierpienia i jego heroiczną niecnotliwość; już nie wyrzeka się i nie zamyka w swojej cnotliwości; on troszczy się o nią i nie buduje jej tylko dla siebie; nie odwraca się od zła i złych sytuacji, lecz przystępuje do walki z nimi stając się dla wojownika towarzyszem broni, dzieląc jego cierpienia, błogosławiąc i nadając sens jego poświęceniu, zachowując dla niego czystość i mądrość. Mnich pełni jakby rolę anioła stróża wojownika; i sama modlitwa jego upodabnia się do *ognistego miecza*. Tak było ze św.

¹⁶⁴ Dymitr Doński (1350-1389) – kanonizowany książę moskiewski i włodzimierski, który w bitwie na Kulikowym Polu (1380 r.) zwyciężył Tatarów, co zapoczątkowało kształtowanie się rosyjskiej państwowości; do dzisiaj Dymitr Doński jest czczony jako bohater narodowy (*przyp. tłum.*).

Sergiuszem błogosławiącym Dymitra Dońskiego, który dał mu jako towarzyszy dwóch niosących miecz nowiejuszy.

Staroruska tradycja prawosławna właściwie i głęboko rozwiązywała problem stosunku cerkwi i państwa, poprzez oddzielenie ich sfer i organiczne uzgadnianie ich celów i wysiłków, przez obustronną niezależność ich organizacji przy wzajemnym nie nastawianiu na siebie i nie ingerowaniu; w dobrowolnym przyjęciu przez wojownika duchowego, dającego mądrość nauki mnicha i w niewymuszonym przynoszeniu zakonnikowi ziemskich dóbr. I wojownik nie upadał pod ciężarem swojego brzemienia i mnich nie odwracał się od brzemion świata. Sprzeciwienie się złu było pojmowane i realizowane jako aktywna, zorganizowana służba sprawie Bożej na ziemi; a własnego celu państwo nie poszukiwało poza miłością, lecz w jej granicach. I być może jednym z najbardziej znakomitych i wzruszających zwyczajów tego rodzaju był ten, zgodnie z którym prawosławny car, przeczuwając zbliżającą się śmierć przyjmował godność pokutnika bożego jako akt wieńczący powrót ze swojej niecnотliwej służby do pełni usprawiedliwiającej czystości.

Konieczność duchowo-moralnego oczyszczenia jest wprost wskazana i ustanowiona w Ewangelii, a przy tym szczególnie dla tych, którzy poświęcają się w walce z cudzym złem i z cudzymi nikczemnościami. Kto nie potrafi wyjąć „belki ze swojego” własnego oka (Mt 7, 3-5; Łk 6, 41-42), ten nie ma prawa wyjmować nawet drzazgi z oka swojego brata; cały jego osąd obraca się w hipokryzję. Tylko czyste oko zdolne jest widzieć właściwie, gdzie w cudzej duszy znajduje się słabość, gdzie niemoc i gdzie zło; dojrzeć i odnaleźć właściwy „sąd” oraz właściwą „miarę” (Mt 7, 1-2; Łk 6, 37-38), ten „sąd” oraz tę „miarę”, za sprawą których sam będzie „sądzony” i „mierzony”. Jednak czyste może być tylko oko, o czystości którego zawsze świadczy jego właściciel, albowiem „nikt nie jest święty, tylko jeden Bóg”. Kto sądzi, ten sam powinien być gotów na sąd nad sobą; znaczy to, że zawsze powinien sądzić siebie samego tak, jak sądzi złochnicę. Miara kompetencji sądenia jest określona miarą powstałego samooczyszczenia; złochnica nie jest sędzią dla złochnicy; pogrążającemu się w słabościach namiętności nie jest dane rzucać kamieniami w słabego i pełnego namiętności grzesznika (J 8, 3-11), lecz „wyjąć belkę z twojego oka” (Mat 8, 5; Łk 6, 42), a wtedy zobaczysz...

I zobaczysz wtedy, czy miecz jest konieczny i gdzie szczególnie; a jeśli jest konieczny, to znajdziesz w sobie siłę, aby podnieść miecz przeciwko zbrodniarzowi i przeciąć jego zbrodnię; przeciąć nie lękając się ani powrotu jego nad twoją głowę, ani wyjścia z moralnej *pleromy*, ani ludzkiego sądu, albowiem nie jest straszna śmierć dla tego, kto idzie na nią z miłości do Bożego dzieła; i *nie jest straszne czasowe odstąpienie od cnotliwości dla tego,*

kto nie porzuca miłości do Boga; i nie jest straszny sąd ślepych i chłodnych dla tego, kto sam siebie sądzi promieniem Bożym i sam w pierwszej kolejności wie, w którym miejscu odstąpił od „humanitarności” z miłości do boskości. Nie człowiekowi sądzić człowieka za taką miłość i za taką służbę, nie człowiekowi, lecz Bogu. A przed Nim, wierny nosiciel miecza powstanie „w dzień sądu” z tą „odwagą” (J 4, 17), którą daje prawdziwa miłość.