

MODERNIZM I NEOMODERNIZM RELIGIJNYW ROSJI

Halina Rarot

Religijny modernizm w Rosji to nurt intelektualny z przełomu XIX i XX wieku. Jego zasadniczą ideą było dążenie do odrodzenia Rosji w oparciu o zreformowane prawosławie odpowiadające kapitalistycznemu systemowi społeczno-gospodarczemu w Rosji lub ogłoszenie nowej chrześcijańskiej cywilizacji z uwzględnieniem warunków ekonomicznych. Z kolei religijny neomodernizm to prąd intelektualny z przełomu XX wieku, całkiem popularny we współczesnej Rosji. Nie jest on jednak równoznaczny z powrotem prawosławia do życia publicznego czy z kolejną jego zreformowaną wersją. Niemniej jednak odnosi się do pewnych idei prawosławnego modernizmu.

Słowa kluczowe: modernizm religijny; modernizm prawosławny; neomodernizm religijny; Cerkiew na przełomie XIX i XX w.; współczesna Cerkiew wobec modernizmu i neomodernizmu

W sensie wąskim modernizm religijny to kierunek w teologii katolickiej z początku XX wieku, dążący do uwolnienia chrześcijańskiej wiary od scholastyki i dogmatyzmu oraz dostosowania jej do danych współczesnej nauki, jak też do nowych realiów rzeczywistości społeczno-politycznej. Znalazł on odzwierciedlenie w pracach autorów francuskich, angielskich, włoskich i niemieckich. Jednak w encyklice Papieża Piusa X *O nauczaniu modernistów* (»Pascendi Dominici Gregis« 8 września 1907 r.) ich idee zostały nazwane „największą ze wszystkich herezji”. Przyczyny tak negatywnej oceny modernistów ze strony Kościoła katolickiego leżały w podważaniu przez nich absolutnego autorytetu Objawienia, w redukowaniu transcendencji do immanentnego, religijnego doświadczenia Boga, w radykalnym rozdzielaniu wiary od nauki i jednoczesnym wykorzystywaniu naukowej metodologii do objaśniania powstania i ewolucji chrześcijaństwa, w oddzielaniu Chrystusa histo-

rycznego od Chrystusa wiary, co wiodło do odrzucania nauczycielskiej roli Kościoła i wzrostu religijnego indywidualizmu. Religijny modernizm prowadził także do pluralizmu stanowisk teologicznych i akceptacji zasady rozdziału Kościoła od państwa¹.

W szerszym znaczeniu, widocznym na przykład u Leszka Kołakowskiego, który analizował uważnie różne europejskie formy świadomości religijnej – modernizm (od łac. *Modernus* [*modo*], współczesny, nowy), a raczej modernizmy pojawiają się w Kościele, zwłaszcza katolickim, razem z różnymi przekształceniami kulturowymi. Mają przy tym zazwyczaj odmienny sens doktrynalny, ale podobną strukturę duchową, widoczną u tak ważnych postaci dla Kościoła, jak Klemens Aleksandrii, Tomasz z Akwinu, czy w całym ruchu jezuickim². Należy zauważyć, że to kulturologiczne ujęcie L. Kołakowskiego jest dość optymistyczne³, ponieważ sugeruje, że owe modernistyczne idee czy ruchy są następnie asymilowane przez Kościół katolicki, a modernizatorzy wcześniej czy później zostają Ojcami, Doktorami Kościoła lub inicjatorami istotnych dla chrześcijaństwa wzorów duchowości. Trzeba też podkreślić, że stanowisko polskiego filozofa jest adekwatne wyłącznie do niektórych zjawisk właściwych dla chrześcijaństwa Zachodniej Europy. Paradoksalnie, jest zbieżne z wyrosłym na gruncie prawosławia myśleniem rosyjskich modernistów religijnych z przełomu XIX i XX wieku.

Modernizm prawosławny

Chodzi tutaj o reprezentantów ruchu „nowej świadomości religijnej”⁴, powstałego w Rosji w kontekście robotniczo-rewolucyjnych wydarzeń 1905 roku, zwanego także (przez M. Gorkiego i W. I. Lenina) „bogoiskatelstwem” lub – jeszcze inaczej – o tych rosyjskich filozofów reli-

¹A. I. Kyrleżew, *Modiernizm religioznyj*, [w:] *Nowaja Filosofskaja Encyklopedija*, red. V. S. Stiepin, Institut Filosofii RAN, Moskwa 2001, <http://iph.ras.ru/elib/1938.html> [dostęp: 20.01.2011].

²L. Kołakowski, *Uwaga o modernizmie*, „Znak” 2002, nr 7(565), s. 14.

³Mniej optymistycznie widzi ów proces wchłaniania nowych idei przez kościół katolicki badacz modernizmu włoskiego P. Scoppola – twierdząc, że prawie nigdy nie uznawano ich bezpośrednio i bez sprzeciwów. Zob. ks. Jan Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, „Znak” 2002, nr 7(565), s. 30–44, <http://www.znak.com.pl/znak/kracik566.html> [dostęp: 20.01.2011].

⁴W. A. Kuwakin, *Religiozno-filosofskije sobranija kak wyrażenie modiernistskich tiendencij w prawosławnoj ideologii*, [w:] *Religioznaja filosofija w Rossii. Naczalo XX wieka*, Wyd. Mysl, Moskwa 1980, rozdz. I, par.2; <http://www.humanism.ru/religioznaya-filosofiya-v-rossii> [dostęp: 20.01.2011].

gijnych lub teologów⁵, których łączyło intelektualne dążenie do wyprowadzenia kraju z tak ujawnionego kryzysu ideowo-politycznego za sprawą doktrynalnej reformy prawosławia, do której wnieśliby znaczący wkład⁶. Wskutek tej modernizacji prawosławie stałoby się ideowo adekwatne do rodzącego się w Rosji kapitalistycznego ustroju społeczno-gospodarczego lub do tylko postulowanej, jeszcze dość odległej nowej cywilizacji chrześcijańskiej z odpowiednią dla niej wizją życia gospodarczego⁷. Po raz pierwszy terminu „modernizm” w odniesieniu do tych rosyjskich prądów myślowych użył Mikołaj Bierdiajew w książce *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* z roku 1944 (wydanej pośmiertnie w roku 1952). W roku 1979 została wydana praca M. P. Nowikowa zatytułowana *Tupiki prawosławnego modernizmu*, w której termin *modernizm prawosławny* został użyty w krytycznym, marksistowskim kontekście, przedstawione zostało też zjawisko zapożyczania przez modernizujących teologów prawosławnych idei słowianofilów, neochrześcijan i religijno-filozoficznych poglądów z różnych konfesji. W następnym roku ukazała się rozprawa W. A. Kuwakina pod tytułem *Religioznaja filosofija w Rossii. Naczało XX wieku*, w której autor wyraźnie nazywa „nową świadomość religijną” tendencją modernistyczną w prawosławiu⁸.

Moderniści prawosławni⁹, do których należy zaliczyć filozofów Dymitra Mereżkowskiego, Wiaczesława Iwanowa, wczesnego Mikołaja

⁵ Por. M. P. Nowikow, *Tupiki prawosławnego modernizmu. Kriticzeskij analiz bogosłowija XX wieku*, Politizdat, Moskwa 1979.

⁶ W 1907 roku powstaje praca Mikołaja Bierdiajewa *Nowoje religioznoje soznanije i obszczestwiennost'*, która stała się znamiennym wyrazem tych reformatorskich dążeń. Wcześniej, w latach 1901–1903 odbywały się w Petersburgu zebrania religijno-filozoficzne, gromadzące świecką inteligencję i duchownych prawosławia rozważających aktualną problematykę społeczno-kulturową.

⁷ Jak pisze W. A. Kuwakin, Mereżkowski utożsamiał początkowo wspólnotowość chrześcijańską z samodzierzawiem (w trylogii *Chrystus i Antychryst*, w pracy *L. Tolstoj i Dostojewskij*). Następnie, podczas I wojny światowej, chciał rozdziału samodzierzawia i Cerkwi, a społeczeństwo pojmował anarchistycznie. Podkreślał jednak, że postulując ustrój bepaństwowy nie utożsamia go z teokracją, ponieważ należałoby najpierw powiązać anarchizm z socjalizmem i dopiero przeobrazić takie państwo w teokrację. Por. W. A. Kuwakin, *Religioznaja filosofija w Rossii. Naczało XX wieku*, dz. cyt., rozdz. III, par. 3: *Istoriozofija. Religioznyj modernizm*.

⁸ Tamże.

⁹ Według cytowanego wyżej A. I. Kyrleżewa, w rosyjskim prawosławiu XX wieku wewnętrznym przejawem modernizmu był ruch »obnowleńców« z lat 20-tych XX wieku, który dążył do pogodzenia Ewangelii z ideologią komunizmu. Najbardziej znanym przedstawicielem »obnowleńców« był M. Tarejew. Początkowo ruch składał się kilku reformatorskich grup: „Żywa Cerkiew”, „Związek Cerkiewnego Odrodzenia”, „Związek Wspólnot Wczesnoapostolskiej Cerkwi”, „Naród i Cerkiew” i wielu innych, mniejszych.

Bierdiajewa, Mikołaja Minskiego, Wasyla Rozanowa, wczesnego Siergieusza Bułgakowa, a z teologów – episkopa Siergieja, protejereja S. A. Sollertynskiego, protopreswitera I. Ł. Janyszewa, archimandrytę Antoniego, kapłanów D. Jakszyna, I. Słobodskiego, J. Akwilonowa¹⁰, byli wolni od motywu walki z Tomaszowym intelektualizmem, jaki wystąpił w modernizmie katolickim. Charakterystycznym rysem tych stanowisk, odróżniającym je od koncepcji modernistów katolickich była surowa krytyka marksistowskiego materializmu i ateizmu, zwanego przez Rosjan nihilizmem, a zwłaszcza zjawiska laicyzacji instytucji społecznych i politycznych¹¹, jak też całej kultury. Rosyjscy moderniści uznawali przy tym zachodnią i własną krytykę chrześcijaństwa, lecz stali też na stanowisku, że nie można poprzestawać na owym krytycyzmie (jak to zdarzyło się modernistom zachodnim). Należy iść dalej i twórczo ukazywać również pozytywne aspekty prawosławia, czyli jego wymiar mistyczny zdolny do przewyciężenia słabości historycznego prawosławia i chrześcijaństwa w ogóle. To on ostatecznie umożliwi nie sekularny rozdział, lecz nową syntezę nauki, religii i filozofii. M. Bierdiajew proponował też inną dla tego ruchu nazwę, czyli *pneumatyzm*, która – jego zdaniem – nawiązuje lepiej do tego, co wieczne w chrześcijaństwie, niż uwikłana w iluzję ponadczasowości prawosławna ortodoksja¹². Prawda modernizmu polega na tym, jak pisał w *Egzystencjalnej dialektyce Boga i człowieka*, że „zachodzą zmiany w życiu społecznym i świadomości jednostki i w zależności od tych przemian zmienia się także przyjmowanie Objawienia, znoszony jest ciężar historycznych uwarunkowań, zwiększa się gotowość do nowych objawień, a dokładnie: jednego objawienia – zwieńczającego dzieje Objawienia Ducha”¹³.

Następnie powołany został wspólny organ zarządzania Cerkwią – Wyższy Zarząd Cerkwi. Ruch ten doprowadził ostatecznie do rozłamu w Cerkwi. Prehistorią tego ruchu była działalność „Koła 32 kapłanów”, które powstało w 1905 roku w Sankt-Petersburgu, a jego głównym przedstawicielem był episkop Antoni (Granowski). Zob. A. I. Kyrleżew, *Modiernizm religioznyj...*, dz. cyt.

¹⁰ Antymodiernizm.ru. *Prawosławna misjonierska encyklopedia*, <http://anti-modern.wordpress.com> [dostęp 15.01.2011].

¹¹ Nie wszyscy filozoficzni moderniści przeciwni byli sekularyzacji, czyli wyprowadzeniu treści religijnych z polityki, rozdziałowi władzy cara i władzy synodu. Na przykład D. Mereżkowski taki rozdział czynił warunkiem i podstawą filozoficzno-religijnego odrodzenia Rosji. Inni przedstawiciele opowiadali się jedynie za odróżnianiem Cerkwi mistycznej od Cerkwi-instytucji społecznej.

¹² M. Bierdiajew, *Ekzistencjalna dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskiego*, [w:] tenże, *O naznaczenii czelowieka*, Respublika, Moskwa 1993, s. 283.

¹³ Tamże.

Filozof był ciągle głęboko przekonany (mimo ewolucji swego myślenia), dając temu wyraz w późnym artykule *Suściestwujet li w prawosławii swoboda myśli i sowiesti?* (1939), że prawosławie wymaga reformy, bez której „zacznie się rozpadać i wydzielać gnilne opary [...]. Owa reforma nie będzie bynajmniej czymś w stylu luterzańskim czy kalwińskim, lecz przyjmie własną formę. Będzie bronić wolności ducha, sumienia i myślenia o wiele silniej niż reformy Lutera i Kalwina [...]. Zacznie się od uznania pierwszeństwa jednostkowego sumienia, niepoddającego się wyalienowaniu i eksterioryzacji, to znaczy od wolności ducha i niezależności duchowego życia od wpływów »państwa cezarskiego«. Soborowość nie ma żadnego sensu, jeśli nie zawiera wolności ducha i sumienia [...]. Obecnie na całym świecie dokonują się podziały w chrześcijaństwie, które należy jeszcze pogłębiać. W tak katastroficzny sposób dokonuje się wreszcie oczyszczenie chrześcijaństwa od tych jego historycznych warstw, które nie mają niczego wspólnego ze źródłami chrześcijaństwa, ponieważ powstały jako skutek interesów społecznych »państwa cezarskiego«. Jest to zarazem uduchowienie chrześcijaństwa, poprzez które staje się ono bardziej pogłębione i autentyczne, bardziej związane z nauczaniem Chrystusa i bardziej twórcze. Nadchodzi koniec »bytowego« chrześcijaństwa, tzn. pogańskiego, dokonuje się oddzielanie od pogańskich tradycji obecnych dotąd w chrześcijaństwie, od fałszywej sakralizacji historycznych form społeczeństwa, których pochodzenie powinno być wyjaśniane socjologicznie”¹⁴.

Moderniści czy raczej pneumatycy, w swym dążeniu do oczyszczenia prawosławia i dotarcia do jego autentycznej, ponadhistorycznej postaci opierali się na teologii mistycznej Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Podczas 22 spotkań, „które gromadziły w Petersburgu, w latach 1901–1903 świecką inteligencję i duchownych prawosławia, analizowali też związki pomiędzy religią a kulturą, „duchem” a „ciałem”. „Duch” oznaczał tu zbiorcze pojęcie dla tematyki roli kościoła, religii i kultury w podlegającym szybkim przemianom cywilizacyjnym świecie z przełomu wieków, „ciało” natomiast zarezerwowane było dla zagadnień kondycji społeczeństwa, narodu, jego życia ekonomicznego i politycznej aktywności”¹⁵. Owe analizy miały być podstawą dla sformułowania odpowiedzi zaspokajających nowe potrzeby światopoglądowe, rodzone przez sekularyzującą się cywilizację i kulturę rosyjską.

¹⁴ Tenże, *Suściestwujet li w prawosławii swoboda myśli i sowiesti?*, „Put” 1939, nr 59, s. 46–54.

¹⁵ H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężania nihilizmu*, Wyd. UMCS, Lublin 2011, s. 131.

Te odpowiedzi miały też być zapisywane w innym niż dotychczas języku, z jego starymi pojęciami i kategoriami pochodzącymi jeszcze z klasycznej myśli greckiej i patrystyki bizantyjskiej. Ów nowy język miał nawiązywać do uniwersalnego myślenia filozofów niemieckich (Hegla, Kanta), albo też dopuszczać obecność symboli i antynomii. Jak przekonywał do tej teologicznej innowacji M. Bierdiajew: „człowiek może mieć przecież nowe doświadczenia, nowe poszukiwania, mogą otwierać się przed nim nowe horyzonty, których nie jest w stanie oddać klasyczny język Cerkwi”¹⁶. Faktyczne nawiązywanie do myśli niemieckiej było jednak rzadsze, większą popularnością cieszyła się druga tendencja, i to właśnie wobec niej kierowano zarzuty ze strony myśli naukowej, czy też filozofii materialistycznej: że propaguje się tutaj wojujący antyintelektualizm, irracjonalizm, mistyczny intuicjonizm i spirytualizm¹⁷.

Po upadku Związku Radzieckiego możliwa stała się postkomunistyczna recepcja modernizmu prawosławnego, która nie jest jednak nazywana neomodernizmem. Cechuje się ona tym, że pomija antykomunistyczny patos obecny w poglądach Mikołaja Bierdiajewa, Włodzimierza Łoskiego czy historyka filozofii religijnej Wasyla Zienkowskiego, ale w dalszym ciągu czyni bardzo ważną kwestią krytykę ateizmu uniemożliwiającego w swej istocie rozwój duchowy człowieka. Wobec ogromnej różnorodności stanowisk filozofów religijnych wyzwaniem dla kontynuatorów modernizmu staje się sformułowanie spójnego „neoprawosławnego światopoglądu”, którego fundamentem będzie etyka sformułowana przez M. Bierdiajewa i koncepcja sofijności świata zaproponowana przez Sergiusza Bułgakowa¹⁸.

Cerkiew prawosławna wobec modernizmu z przełomu XIX i XX wieku

Dotychczasowe ujęcia modernizmu z zewnątrz, z perspektywy zachodniej, i od wewnątrz, z perspektywy przedstawicieli modernizmu prawosławnego muszą w końcu zderzyć się z pojmowaniem modernizmu przez ortodoksyjną Cerkiew. Ono sprawia, że modernizm (czy neomodernizm) religijny nie jest i raczej nigdy nie będzie możliwy, poza

¹⁶ M. Bierdiajew, *Ortodoksija i czelowiecznost'* (prot. Gieorgij Florowski, *Puti russkogo bogosłowija*), [w:] tenże, *Sobranije soczynienij*, t. III, YMCA-Press, Paris 1989, s. 671.

¹⁷ W. A. Kuwakin, *Antinomizm kak sriedstwo bor'by z razumom i poznaniem*, [w:] *Reliozoznaja filosofija w Rossii. Naczalo XX wieka*, dz. cyt., rozdz. I, par. 29.

¹⁸ D. Pokrow, *Filosofija „nowogo religioznogo soznania”*, [w:] *Lennica. Ateisticeskoje sprawocnoje izdanije*, <http://velsat.net/ilosofijano.html> [dostęp: 15.03.2011].

pewnymi aspektami¹⁹, na gruncie samej Cerkwi, a tylko *wozle cerkownych stien*²⁰. Chodzi tutaj zarówno o stosunek Cerkwi do modernizmu sprzed stu lat, jak też o współczesne odniesienie Kościoła Wschodniego do starych czy odnawianych obecnie w kulturze Rosji idei modernizacji (czy też neomodernizacji) religijnej. W ówczesnym stosunku do nowej świadomości religijnej najbardziej niepokojący dla ortodoksyjnej Cerkwi wydawał się „zbyt duży wpływ autonomicznej filozofii kultury na poruszane zagadnienia oraz niewielkie doświadczenie wewnętrzne jego uczestników, często skłaniające ich do szukania nowych objawień religijnych”²¹ i do pochopnego oddawania się proroczym przeczuciom. Troskę Cerkwi rodziła również radykalna krytyka dotychczasowego chrześcijaństwa. Obawę budziły nawet określenia, które proponowali myśliciele na klasyfikowanie swoich poglądów: „neochrześcijaństwo”, „nowy idealizm”, „mistyczny realizm”, „transcendentny”, „sobornościowy indywidualizm”²². Najbardziej ewidentnym przejawem ówczesnego stosunku Cerkwi do modernizmu religijnego była postawa arcybiskupa Teofana Połtawskiego (1872–1940), który krytykował przenikanie do prawosławnej teologii doktryny o Królestwie Bożym na ziemi za sprawą twórczości Fiodora Dostojewskiego, Władimira Sołowjowa, ks. Swietłowa i Pawła Florenskiego. Krytyczny stosunek do nowych idei wyraził w znaczący sposób, w pracy *Puti russkogo bogostowija* (1927) także wybitny teolog Georgij Florowski (1893–1979).

Uważał on mianowicie, że nowy, zwłaszcza petersburski prąd umysłowy obcy jest rosyjskiemu prawosławiu, prowadzi do całkiem innych duchowych przestrzeni, gdyż wnosi do słabnącej kultury chrześcijańskiej akceptację fatalizmu historii. G. Florowski krytykował zarówno prekursorów nowej świadomości religijnej: F. Dostojewskiego, W. Sołowjowa, jak i jej twórców z lat 20. XX wieku: D. Mereżkowskiego, W. Rozano-

¹⁹ Współcześni hierarchowie Cerkwi nawiązują ostrożnie jedynie do części poglądów Sołowjowa, Bułgakowa, braci Trubeckich i Florenskiego. Podobne stanowisko uwidoczniła się też w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Z myśli Sołowjowa nie jest do przyjęcia, między innymi, idea teokracji na ziemi.

²⁰ Jest to tytuł dwutomowej pracy W. Rozanowa, w której, między innymi, zawarta jest krytyka historycznego chrześcijaństwa.

²¹ O doświadczeniu kolektywnym, „tajnie trioch”, którym operował Mereżkowski w sposób swobodny, bez jakiegokolwiek obawy przed herezją i które czynił podstawą nowego Trzeciego Przymierza pisze M. Bierdiajew. Zob. M. Bierdiajew, *O „dwóch tajemnicach” Mierieżkowskiego*, „Birżewyje Wiedomosti” 1915, 17 sient., s. 188; H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 132.

²² W. A. Kuwakin w cytowanej już pracy twierdzi, że w późniejszych badaniach religioznawczych przyjęły się dwa określenia stosowane do pozacerkiewnych modernistycznych poszukiwań z początku XX wieku: „neoprawosławie” i „neochrześcijaństwo”.

wa, M. Bierdiajewa i Wiaczesława Iwanowa²³. F. Dostojewskiemu wyrzucał, że stał się utopistą wierzącym w historyczne rozstrzygnięcie sprzeczności społecznych, gdy instytucja państwowa stanie się wreszcie Kościołem²⁴. Autorowi *Historii i przyszłości teokracji* oraz *Sensu miłości* zarzucał, że tworzył „cerkiewną syntezę z niecerkiewnego (gnostycznego) doświadczenia”, że w latach 70-tych głosił herezję chiliazmu i wiarę w postęp procesu historycznego (będącą mistyczną wersją wcześniejszej socjalistycznej nadziei na rozwiązanie problemu prawdy społecznej), że dopatrywał się w procesach laicyzacyjnych u schyłku XIX wieku tajemniczego oddziaływania Ducha Świętego, że nie doceniał potęgi zła²⁵, że obwiniał tradycyjną teologię o nieadekwatny do współczesności język oraz filozoficzne kategorie, i naprawiał ten błąd za pomocą kategorii przejmowanych z niemieckiej filozofii idealistycznej czy z mistyki pochodzącej z różnych źródeł, także okultystycznych (przy jednoczesnym, niezrozumiałym pomijaniu mistyki prawosławnej i katolickiej)²⁶.

Z kolei D. Mereżkowskiego oskarżał o to, że jako pisarz-filozof przeszedł do filozoficznego namysłu nad chrześcijaństwem z literatury, czyli świata fikcji, i z tego powodu preferował w swych historycznych powieściach o tematyce religijnej artystyczne chwytły (estetyczne kontrasty), zaniedbując tym samym racjonalne myślenie. Ponadto stale zbyt mocno fascynowali go, niekorzystnie ukształtowanego w duchu literackiego dekadentyzmu z początku XX wieku, ludzie zmierzający do egzystencjalnego upadku: samotni esteci, sofiści, gnostycy. Jednak najważniejszym zarzutem skierowanym przeciwko autorowi trylogii *Christos-Antichrist* było wzmacnianie przez niego fałszywego i sztucznego obrazu historycznego chrześcijaństwa, ukazywanego wyłącznie w formie ascetycznej, podczas gdy ono nigdy nie było tak zdecydowanie „bezciele-

²³ Jak stwierdzał M. Bierdiajew w recenzji *Ortodoksja i czelowiecznost'*, praca G. Fłorowskiego *Puti ruskogo bogosłowija* podyktowana była nie miłością, lecz wrogością, dlatego przeważały w niej negatywne uczucia.

²⁴ G. Fłorowskij, *Puti ruskogo bogosłowija*, YMCA-Press, Paris 1988, s. 300; H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2011, nr 1(77), s. 115–116.

²⁵ G. Fłorowski był tendencyjny w swej krytyce, ponieważ Sołowjow, jak wykazuje polski badacz jego twórczości Jan Krasicki, rozumiał potęgę zła. Zob. J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło, Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. UWr, Wrocław 2008; tenże, *Filozofia Władimira Siergiejewicza Sołowjewa w Polsce*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, red. L. Kiejzik, J. Uglik, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009, s. 81.

²⁶ G. Fłorowskij, *Puti ruskogo bogosłowija*, dz. cyt., s. 308–321; H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, dz. cyt., s. 117.

sne”²⁷. Wiaczesław Iwanow natomiast, długie lata studiujący religie antyczne, tworzył – jego zdaniem – nowy mit religijny zamiast prawdy o historycznym chrześcijaństwie, ponieważ przekładał je na język dionizyjsko-orgiastyczny. Z kolei u Wasyla Rozanowa teolog widział więcej religijnej namiętności niż autentycznej myśli czy chrześcijańskiej roztropności. Dlatego autor *Mietafizyki christianstwa* (1911) słyszy o chrześcijaństwie tylko to, co chce usłyszeć, popada w antyintelektualizm, czyli romantyczny sentymentalizm; dlatego nie ma u niego odpowiedzialności za słowa, co zauważali krytycznie niemal wszyscy jego czytelnicy. W. Rozanow odczytuje też wybiórczo Stary Testament widząc w nim wyłącznie „księgę namiętności i płodzenia” i stając się tym samym, zdaniem G. Fłorowskiego, człowiekiem zahipnotyzowanym cielesnością²⁸. Najmniej uwagi teolog poświęcał natomiast M. Bierdiajewowi, który z powodu wcześniejszej fascynacji marksizmem nie budził jego zaufania w nowej roli myśliciela chrześcijańskiego.

Także moskiewska szkoła rosyjskiej filozofii religijnej nie zadowalała G. Fłorowskiego, mimo że właśnie tutaj dokonały się dwa przejścia od filozofii religijnej do teologii: u Pawła Florenskiego i Siergiusza Bułgakowa. Jednak zanim do tego doszło, filozoficzna praca P. Florenskiego *Stoły i utwierdzenie istiny* (1914) stała się, w interpretacji G. Fłorowskiego, typowym wyrazem całej dwuznaczności i niestałości ruchu religijno-filozoficznego w Rosji. Nieprecyzyjność myślenia P. Florenskiego wyrażała się w jego arbitralnym łączeniu sceptycyzmu z platonizmem, antynomizmu z ontologizmem²⁹. Autor *Puti ruskogo bogosławija*, przywiązany do tradycyjnego intelektualizmu Ojców Kościoła, widział w tym ważnym dla rosyjskiej filozofii religijnej dziele tylko subiektywne teologiczne mniemania, czy wprost literackie wyznania P. Florenskiego. W konsekwencji modernistyczne, czyli filozoficzno-religijne dopełnianie Objawienia dokonywane przez tego filozofa owocowało treściami nie do przyjęcia przez tradycyjną Cerkiew. Nie mogła ona uznać jego „prawosławnej” teodycei, w której niewiele już miejsca było dla Chrystusa, ani też wyraźnego niezadowolenia z Nowego Testamentu i oczekiwania na Nowe Objawienie (objawienie Ducha Świętego), ani w końcu sięgania do religii przedchrześcijańskich i magii. S. Bułgakowowi teolog zarzucał z kolei uleganie wpływom W. Sołowjowa i filozofii niemieckiej, chociaż

²⁷ G. Fłorowskij, *Puti ruskogo bogosławija*, dz. cyt., s. 457; H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, dz. cyt., s. 116.

²⁸ G. Fłorowskij, *Puti ruskogo bogosławija*, dz. cyt., s. 459; H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, dz. cyt., s. 117.

²⁹ H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, dz. cyt., s. 117.

tenże, w swojej dwuznaczności, sięgał też do neoplatonizmu i patrystyki”³⁰.

W tym kontekście nie sposób nie dodać, że ten ówczesny krytyk modernizmu postrzegany jest we współczesnej Rosji jako myśliciel, który uległ jednak nadmiernej wolności i w swym teologizowaniu pokusił się o sformułowanie „neopatrystycznej” utopii. W swych pracach głosił mianowicie ideę „teologicznego przebudzenia Rosji”, czyli mistycznego jej ukościelnienia (*wocerkowlenija*), apokaliptycznej wierności i powrotu do Świętych Ojców. Jeśli te trzy składniki nie budzą jeszcze poważnych zastrzeżeń teologów prawosławia, to kolejna ekumeniczna idea G. Fłorowskiego, czyli dążenie do połączenia Kościoła wschodniego z zachodnim w imię mistycznej jedności w Prawdzie, lecz w oderwaniu od różnic dogmatycznych zdaje się być nie do przyjęcia przez współczesną Ortodoksyjną Cerkiew³¹.

Cerkiew współczesna wobec prawosławnego modernizmu

We współczesnym stosunku Cerkwi do modernizmu religijnego sprzed stu lat, przeżywającego renesans w pokomunistycznej Rosji, uwiidocznia się większy już i wystarczająco sformalizowany namysł nad modernistycznym dziedzictwem³². Modernizm jest dla współczesnej Cerkwi zjawiskiem dość rozległym, oznacza „przenikanie do chrześcijaństwa szerokiego spektrum herezji, filozoficznych stanowisk, idei naukowych, kulturowych toposów, ideologicznych i społecznych klisz, a także przesądów w imię zmian i odnowy w chrześcijaństwie dostosowanych do postępu naukowo-technologicznego. W ten sposób modernizm religijny staje się prądem w obrębie ideologii nowożytności, zaczynającym się już w epoce odrodzenia³³, kontynuowanym w oświeceniu aż do przełomu XIX i XX wieku. Modernizm religijny jest stopniowym przygotowywaniem do rewolucyjnych zmian w życiu społeczeństw,

³⁰ Tamże.

³¹ R. Wierszillo, *Puti russkogo bogosłowija*, [w:] *Antymodernizm.ru. Prawosławnaja misjionerskaja encyklopedija*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp 15.01.2011].

³² Chodzi właśnie o utworzenie owej antymodernistycznej elektronicznej encyklopedii, zawierającej ocenę modernistycznych koncepcji z punktu widzenia ortodoksyjnych dogmatów. Jej duchowym patronem jest arcybiskup Teofan Połtawski, jeden z pierwszych przeciwników prawosławnego modernizmu.

³³ W Kościele katolickim papież Paweł VI dostrzegał początki modernizmu dopiero we francuskiej myśli oświeceniowej, a papież Pius X w systemie epistemologicznym I. Kanta.

z przyświecającym mu ostatecznym celem pełnego dostosowania się do porządku rzeczy (rzeczywistości), które nazywane jest królestwem bożym na ziemi”³⁴. To dążenie dostrzegalne jest najbardziej w całej twórczości D. Mereżkowskiego, inni przedstawiciele nowej świadomości religijnej wycofywali się z niego poddając się samokrytyce po wcześniejszej krytyce ze strony Cerkwi (W. Sołowjow, M. Bierdiajew), ponieważ idea stanowienia Królestwa Bożego na ziemi jest od III wieku uznana przez Kościół za herezję chiliazmu.

Teologowie prawosławni oceniając całokształt poglądów filozofów religijnych widzą w nich tylko przejawy wątpienia, niewiary lub obojętności wobec dogmatycznej wiary w Chrystusa. Skonstruowane przez nich światopoglądy są dla Cerkwi religijne, lecz w sensie dalekim od chrześcijańskiego. Leżące u ich podstaw wątpienie czy niewiara autorów decydowały przecież o wyborze formy/systemu myślenia, jak też o doborze argumentów filozoficznych uzasadniających ten system, oddalając go tym samym od dogmatycznego chrześcijaństwa. Wystarczy na przykład, zdaniem obrońcy doktryny Cerkwi, Romana Wiersziły przywołać tutaj typowe dla modernisty stwierdzenie, jakie pojawiło się już u W. Sołowjowa (zmarłego w 1900 roku)³⁵, który dla współczesnych przeciwników modernizmu jest prekursorem modernizmu prawosławnego: „nauczanie o tym, że jedyną drogą wiodącą do zbawienia jest wiara w dogmaty jest czymś niedorzecznym”³⁶.

Zasadniczymi zarzutami, formułowanymi przez zwolenników tradycyjnego nauczania Cerkwi wobec niektórych koncepcji/systemów filozofów religijnych jest opieranie się przez nie na moralnym monizmie i panenteizmie religijno-filozoficznym. Tymczasem u podstaw „moralnego monizmu” leży niewiara w prawdę samą w sobie. Ponadto moralny monizm polega na zrównaniu Chrystusa, jedynie nauczyciela moralności, z Buddą, Zaratustrą, Konfucjuszem i innymi mistrzami duchowymi, i tym samym, na odrzucaniu idei Chrystusa jako Zbawcy i Odkupiciela

³⁴ R. Wiersziło, *Modiernizm*, [w:] *Antymodiernizm.ru. Prawosławna misjonerska encyklopedia*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp 15.01.2011].

³⁵ A. I. Osipow, profesor teologii Moskiewskiej Akademii Duchownej i diakon A. W. Kurajew zdecydowanie widzą we Włodzimierzu Sołowjowie chrześcijańskiego modernistę. Podaję za: J. S. Komarow, *Koncepcja „Wsiejedinstwa” obszczestwa i licznosti w filozofii W. Sołowjewa*, [w:] tenże, *Obszczestwo i licznost’ w prawosławnej filozofii*, Izdatielstwo Kazanskogo Uniwersiteta, Kazań 1991, s. 95–135; M. J. Krasilnikowa, J. W. Naumow, *Religioznyj moderniizm sieriebriannogo wieka*, „Modern Research of Social Problems” 2013, nr 10(30), s. 1–18.

³⁶ W. Sołowjow, *O upadkie sriedniewiekogo mirosziercanija*, http://dugward.ru/library/solovyev_vl/_Ob_upadke.html, rozdz. V [dostęp: 20.01.2011]; R. Wiersziło, *Modiernizm*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp: 15.01.2011].

całej ludzkości. W konsekwencji tak pojęty monizm prowadzi, według Cerkwi, do odrzucania obrazu Boga-Sędziego, jego miejsce zajmuje sam człowiek. Tę fundamentalną dla monizmu moralnego niewiarę w Boga zauważa u W. Sołowjowa, niestety dość tendencyjnie, współczesny krytyk modernizmu i redaktor antymodernistycznej encyklopedii, wspomniany R. Wierszillo. Przytacza on mianowicie wyjęte z tekstu, z *Upadku średniowiecznego światopoglądu* zdanie, w którym jego autor jakoby stwierdzał aprobowano: „można mieć najbardziej rzewną, płomienną i prawosławną wiarę, i jednocześnie nie mieć w sobie Ducha Bożego”³⁷. Tymczasem szerszy kontekst przedstawia się następująco: „Nie przypadkiem, w ważnym rozdziale 16 Ewangelii Mateusza zestawione są obok siebie: wielka pochwała Piotra za jego gorące wyznawanie prawdziwej wiary i następnie zarzut wobec Piotra: »Odejdź ode mnie, Szatanie! Jesteś dla mnie zgorszeniem, bo nie pojmujesz tego, co Boże, ale to, co ludzkie« (Mateusz 16.23). To znaczy, że można mieć płomienną i prawosławną wiarę, i jednocześnie nie mieć w sobie Ducha Bożego i upodobniać się do Szatana, podobnie też w innym miejscu Nowego Testamentu jest napisane: »Taką wiarę mają także demony, które wierzą i drżą« (Jakuba 2.19). I z im większą rzewnością i prostolinijnością przejawia się na zewnątrz taka wiara, tym bardziej jest ona nie tylko przeciwna Duchowi Świętemu, ale też tym mniej jest w niej wewnętrznej mocy i wytrwałości”³⁸. W. Sołowjow był więc w tym miejscu swojej pracy akurat jak najbardziej ortodoksyjny³⁹, w odróżnieniu od typowego modernisty, który kładzie akcent na wewnętrzne przeżycie religijne (bliskie postawie sentymentalizmu)⁴⁰, a pomija chrześcijańską dogmatykę i dwie istotne wartości weryfikujące autentyczność chrześcijańskiego doświadczenia wewnętrznego: prawdziwość w relacjach międzyludzkich i głębię modlitwy wierzącego. Są one możliwe w pełni tylko dzięki otwarciu się na zewnątrz, na działanie Ducha Świętego. Zatem, jak łatwo zauważyć,

³⁷ R. Wierszillo, *Antimodernizm*, dz. cyt.

³⁸ W. Sołowjow, *O upadku średniowiecznego miroszoziernictwa*, dz. cyt., rozdz. I.

³⁹ U Sołowjowa, podobnie jak u pozostałych przedstawicieli „nowej świadomości religijnej”, widać wyraźną ambiwalencję w poglądach: w jednym utworze chce on uzasadniać „wiarę ojców”, w innym chce wolności myślenia.

⁴⁰ Dla ścisłości interpretacji należy dodać, że modernisci – zarówno katolicy, jak też prawosławni – byli dalecy od subiektywizacji wewnętrznego przeżycia Boga (umieszczenia Boga jedynie wewnątrz człowieka), podobnie jak nie był subiektywistą Kant. Było to raczej wspólne lub zbiorowe uczucie, „wspólna świadomość” (albo inaczej kościół). Zob. R. B. Marcin, *The Etiology of Modernism*, www.catholiccultu-re.org/culture/library/view [dostęp: 10.03. 2011].

współczesna walka prawosławnej Cerkwi z religijnym modernizmem nie zawsze stosuje obiektywne narzędzia badawcze.

Jeśli chodzi o inkryminowany panteizm, jest on postrzegany jako łagodniejsza forma stanowiska absolutnie negatywnego dla myślenia ortodoksyjnego, czyli panteizmu. Wspomniany arcybiskup Teofan Połtawski widział właśnie w sofiologii⁴¹ filozofię panteizmu, a tę wprowadził do myśli rosyjskiej W. Sołowjow. Można stawiać pytanie, dlaczego panteizm jest tak usilnie negowany przez Cerkiew? W odpowiedzi należy zauważyć, że istnieje kilka przyczyn niechęci żywionej przez jej przedstawicieli wobec panteizmu: a) jest to stanowisko prymitywne w swym ontologicznym redukcjonizmie i sprzeczne wewnątrz; b) nie tłumaczy zła w świecie ani fenomenu ludzkiej wolności; c) umieszcza złożonego bytowo człowieka w okowach ontologicznego monizmu i wyklucza jakikolwiek jego błąd, czy to logiczny czy faktyczny⁴².

Antymoderniści reprezentujący Cerkiew doskonale wiedzą, że trudno jest przekonać modernistów do zmiany poglądów. Dogmat niezmienności prawdy o chrześcijańskim Objawieniu może wydawać się z kolei modernistom totalitaryzmem narzucanym ludzkiemu intelektowi i porządkowi serca, odbierającym człowiekowi aksjologiczną wolność⁴³. Antymoderniści są jednak mocno przekonani, że Objawienie raz na zawsze unicestwiło jakikolwiek modernizm. Chrześcijaństwo odwołuje się ponadto do transcendentnego ducha/osoby ukrytej głęboko w człowieku, a nowożytna kultura z jej dążeniem do ustawicznej twórczości i innowacyjności, widocznym zwłaszcza u modernistów, odwołuje się tylko do ludzkiej duszy (psychiki), co jest poważnym antropologicznym redukcjonizmem. Poza tym moderniści pragną, aby Cerkiew dostosowywała się do zmieniających się warunków społeczno-historycznych, zmieniała się „na obraz świata”, podczas gdy powinno chodzić o przeciwne dążenie, o przemianę tego świata „na obraz ponadhistorycznej Cerkwi”⁴⁴.

⁴¹ Dla T. Połtawskiego Sofia-Przedwiedza Boża, obecna w koncepcji S. Bułgakowa wbrew nauczaniu Słowa Bożego i Ojców Świętych Cerkwi, jest oddzielna od trzech hipostaz Trójcy Świętej. W ten sposób staje się czwartą hipostazą. Bułgakow wprowadza nieznaną dogmat o hipostazowości po to, aby uzasadnić tę nową hipostazę, a przy okazji nieznaną do tej pory nauczanie o „wiecznej kobiecości” Zob. R. Wierszillo, *Antimodernizm*, dz. cyt.

⁴²Tamże.

⁴³ Moderniści sądzili, że chrześcijańskie dogmaty wyrastały z doświadczeń, przemysłów i sporów w chrześcijaństwie i ich sens był czysto historyczny, a nie wpisany strukturę Kościoła od samego jego początku. Zob. L. Kołakowski, *Uwaga o modernizmie*, dz. cyt., s. 15.

⁴⁴ R. Karelin, *Christianstwo i modernizm*, Moskowskoje Podworje Swiato-Troickoj Siergijewoj Ławry, Moskwa 1999, rozdz. III.

Antymoderniści zdają sobie sprawę z faktu, że w walce z modernizmem muszą sięgać nawet po środki administracyjne, lecz przy tym pragną wierzyć, że „antymodernizm nie sprowadza się do problemu taktyki, do pytania »jak najlepiej pokonać modernizm«. To pytanie o to, jak my wierzymy, pytanie o sens światopoglądu i kontemplacji, i w tym sensie antymodernizm jest nieoddzielny od Prawosławia, od głoszenia prawdziwej wiary”⁴⁵.

Antymoderniści podkreślają również, że wszelkie próby splatania filozoficzno-religijnego modernizmu z prawosławną ortodoksją powinny być traktowane jak jedynie zewnętrzne i powierzchowne działania. Idee odnawiania życia instytucjonalnego i doktrynalnego Cerkwi formułowane przez filozofów i teologów-modernistów muszą zakończyć się klęską, ponieważ (jak to obrazuje diakon Andriej Kurajew, mając na uwadze historyczne formy modernizmu) „reformatorzy” traktowali Cerkiew jak podatny materiał dla twórczych ideowych eksperymentów. Swymi heroicznymi wysiłkami próbowali ją nieustannie ożywiać, gdyż była dla nich albo już martwa, albo tylko sparaliżowana. Tymczasem okazało się, że „materiał” ma jednak nadal w sobie życie, Cerkiew z przełomu XIX i XX wieku bynajmniej nie skamieniała. Co więcej, doszło do naturalnej reakcji normalnego żywego organizmu, jaką stało się odrzucenie sztucznego zakłócenia w spełnianej przez nią roli społecznej⁴⁶.

Jak już zostało wspomniane, w doktrynie Cerkwi Objawienie Boże wyklucza jakikolwiek modernizm, mimo to on ciągle przejawia się w kolejnych formach, jest głoszony przez kolejnych filozofów czy teologów, często atrakcyjnych w roli pisarza czy uniwersyteckiego wykładowcy. Rzecz dotyczy, między innymi, Aleksieja I. Osipowa, profesora teologii prawosławnej Moskiewskiej Akademii Duchownej, którego książki zostały spalone przez kilku mnichów w Moskwie w 2012 roku. W celu zrozumienia tego zdarzenia można sięgnąć do wypowiedzi znanego gruzińskiego krytyka modernizmu i ekumenizmu, archimandryty Rafała Karelina, zawartej w jego artykule *O sowriemiennom neognostycyzmie* (2005). Stwierdza w nim radykalnie, że A. I. Osipow w swych wykładach i książkach przeprowadza teologiczne eksperymenty inspirowane przez protestantyzm i ideologią liberalizmu, mimo że jego naczelną ideą jest restauracja dawnego prawosławia. W tej nazbyt odważnej postawie badawczej moskiewski akademik przypomina archimandrycie R. Karelinowi przedstawicieli „nowej świadomości religijnej” z przełomu XIX

⁴⁵ R. Wierszilło, *Antimodernizm*, dz. cyt.

⁴⁶ A. Kurajew, *Iskuszenije modierizmom*, „Błagodatnyj ogoń. Prawosławnyj żurnal”, nr 1, <http://www.blagogon.ru/articles/225> [dostęp: 20.01.2011].

i XX wieku. W oczach prawosławnego krytyka neognostycyzmu i eku-
menizmu, atrakcyjnego wykładowcy Moskiewskiej Akademii Duchow-
nej nie usprawiedliwia nawet fakt, że podważał w jednym ze swych wy-
kładów poglądy Włodzimierza Sołowjowa uważając je za właściwe dla
prawosławnego modernisty⁴⁷.

R. Karelin krytykuje też nowatorską jakoby metodologię badawczą A.
I. Osipowa, służącą jego rewolucyjnej teorii „powrotu do Ojców”. Fak-
tycznie jest to jednak niedopuszczalny swobodny montaż cytatów
z Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła. Takie montaż są, zdaniem
archimandryty, charakterystyczne dla tych wszystkich dotychczasowych
reformatorów chrześcijaństwa, którzy formułowali kolejne postaci here-
zji. Wszak protestanci-heretycy także powracali i powracają do wczesnej
patrystyki. A. I. Osipow poprawnie widzi, jego zdaniem, tradycyjne za-
grożenie dla prawosławnej Cerkwi tkwiące w Kościele katolickim, lecz
zbyt usilnie czerpie w swym myśleniu właśnie z teologii protestanckiej,
co jest szczególnie widoczne wtedy, gdy wypowiada się o zjednoczeniu
z Bogiem w Eucharystii bez konieczności łaski. Ponadto pojmuje
to zjednoczenie nie dosłownie, lecz metaforycznie. Ostatecznie, jak kon-
kluduje gruziński archimandryta, nie ma u A. I. Osipowa prawosławne-
go nauczania ani o Eucharystii, ani o Wcieleniu Boga, ani o łasce,
ani nawet o samym Bogu⁴⁸.

Neomodernizm religijny w Rosji

Jeśli rosyjski modernizm religijny (z powodu swojej wielokształtności
i różnorodności prób odpowiedzi na pytania współczesności) mógł nie
wydawać wielu filozofom czy teologom zagrożeniem dla chrześcijań-
stwa, tak neomodernizm religijny jawi się dzisiaj jak zjawisko zdecydo-
wanie niebezpieczne, nie tylko dla prawosławia⁴⁹. Ponadto, dopiero jego

⁴⁷R. Karelin, *O sowremennom neognostycyzmie*, <http://karelin-r.ru/newstrs/28/1.html> [dostęp: 20.01.2011].

⁴⁸Tenże, *O lożnych wzgłiadach na tainstwo Jewcharystii*, „Błagodatnyj ogoń. Prawo-
sławnyj żurnal” 2003, nr 11, <http://www.blagogon.ru/articles/225/> [dostęp:
20.01.2011]; tenże, *O dogmaticzeskich zabluźdieniach priepodawatiela MDA Osipowa A. I.*,
<http://karelin-r.ru/books/info/10> [dostęp: 20.02.2011]; R. Karelin, *Christianstwo i mo-
diernizm*, dz. cyt., rozdz. III.

⁴⁹S. Gonczarowa Władimirowa, *Obraz czelowieka w religioznom neomodernizmie*,
/Autoreferat dysertacji kandydata nauk filozoficznych/, Moskwa 2011, s. 15;
<http://www.dissercat.com/content/obraz-cheloveka-v-religioznom-neomodernizme>
dostęp: 20.02.2011].

pojawienie się na przełomie XX i XXI wieku pomogło wielu myślicielom zauważyć faktyczne błędy samego modernizmu, który w swej ilości idei i zapożyczeń zawierał elementy dość dalekie od ortodoksyjnego chrześcijaństwa: kabalistykę, renesansowy neoplatonizm Marsilia Ficino, protestantyzm Marcina Lutra, Spinozjańską naukę o panteizmie, krytycyzm Dawida Hume'a i Immanuela Kanta, średniowieczną mistyczną koncepcję Mistra Eckharta i siedemnastowieczną Jakuba Böhme, w końcu nawet nietzscheanizm.

Neomodernizm, jak wykazuje badaczka tego zagadnienia Sofia Gonczarowa Władimirowa, jest z jednej strony skrajną postacią modernizmu rosyjskiego, z drugiej natomiast włącza się w tak zwaną „nową duchowość”, która zdobywa już zasięg globalny i która głosi nowe pojmowanie religii. W tym nowym ujęciu istnienie Boga nie jest już konieczne, ponieważ zostaje on zastąpiony Kosmiczną Świadomością. Neomodernizm wyłonił się na bazie szczególnej, kulturowo-społecznej sytuacji Rosji, czyli postradzieckiej ideologicznej pustki i moralnej dezorientacji Rosjan oraz wpływów zachodniej kultury masowej, w której religijny czynnik odgrywa nadal ważną rolę w procesach społeczno-politycznych⁵⁰. Najbardziej znanymi przejawami neomodernistycznego ruchu we współczesnej Rosji są: Instytut Uniwersalnej Wiedzy Duchowej „Tietrada”, Instytut Rytmologii Eudoksji Marczenko, Współczesna Rosyjska Szkoła Filozoficzno-Ezoteryczna „Ales”. Z modernizmu prawosławnego neomodernizm czerpie przede wszystkim Sołowjowską ideę tworzenia wszechobejmującej syntezy religii, nauki i filozofii oraz koncepcję „Trzeciego Testamentu” D. Merezkowskiego, głoszącą zbliżanie się trzeciego stadium w religijnej ewolucji: od wiary w Boga do wiary w Ludzkość-Bogoczołowieczeństwo. Jednak w odróżnieniu od modernizmu, który najważniejszą i najmniej skażoną wpływami świata świeckiego czynił i nadal czyni prawosławie, neomodernizm pojmuje religię niczym swoisty uniwersalizm, czyli syntezę ogólnych podstaw wszystkich światowych wyznań.

Zagrożenie dla Cerkwi, ale też dla wielu filozofów różnych orientacji, płynące ze strony neomodernizmu polega na tym, że ten już wyraźnie bazuje na spuściznie teozoficzno-okultystycznej i dąży do sformułowania nowego obrazu człowieka, dalekiego od klasycznych koncepcji obecnych w pracach Kartezjusza, Kanta, Hegla czy Marksa, jak też od stanowisk rosyjskich filozofów religijnych: Iwana Kirejewskiego, Alek-

⁵⁰ S. Gonczarowa Władimirowa, *Socjalno-politiceskije wzgliady religioznogo neomodernizma w sowriemiennoj Rossii*, [w:] *Obrazowanije-ekonomika-prawo: procesy transformacyi i kriterii efektiwnosti*, Wydawnictwo MIEMP, Moskwa 2011, s. 26.

sego Chomiakowa i innych⁵¹. Ten neomodernistyczny obraz człowieka, jak pisze wspomniana badaczka neomodernizmu, jest nie tylko odzwierciedleniem świadomości poddawanej wpływom współczesnej kultury masowej, ale także efektem oddziaływania różnorodnych quasi-ontologicznych idei, popularnych w zglobalizowanym świecie. Jest to właściwie obraz człowieko-boga, jaki obecny był zawsze w długiej tradycji okultystycznej, która dążyła do zapewnienia człowiekowi nadludzkiej możliwości (jasnowidzenia, telepatii, wędrówki w światach astralnych). Dlatego, aby mogło się to dokonywać, potrzebna jest transformacja świadomości⁵², samodoskonalenie prowadzące do stopienia się bytu jednostkowego z bytem Kosmosu, posługiwanie się bezosobowymi siłami kosmicznymi z towarzyszącą mu zuchwałą wiarą jego zwolenników, że możliwe jest panowanie nad nimi.

W streszczeniu swej pracy S. Gonczarowa stwierdza następująco: „taka próba nadania obrazowi człowieka statusu kosmicznego i rozszerzenie wyobrażenia o procesie samodoskonalenia się do nieograniczonych horyzontów wiąże się z dążeniem religijnego neomodernizmu do zmiany tradycyjnych koncepcji istoty człowieka, jego miejsca w świecie, które były zakorzenione w europejskiej i rosyjskiej kulturze i stworzenia podstawy dla sformułowania ogólnoludzkiej kultury duchowej nowego typu ludzi – rasy człekobogów (wyrazistym przykładem tego dążenia są nauki Alisi Bejli, Aourany, Ludmiły Rieznik)”⁵³.

Neomoderniści rosyjscy korzystają także z tradycji rosyjskiego kosmizmu (powstałego przed stu laty) i z teozofii, ale usiłują również przeszczepiać różne warianty zachodniego neomodernizmu na grunt kultury współczesnej Rosji. Niektóre z tych zachodnich idei są zbieżne z rosyjską tradycją filozoficzno-religijną. Chodzi zwłaszcza o ideę świadomości

⁵¹ S. Gonczarowa Władimirowa, *Obraz człowieka w religioznym neomodernizmie*, dz. cyt., s. 10–15.

⁵² Idea transformacji świadomości występuje też w klasycznym modernizmie religijnym, przede wszystkim u M. Bierdiajewa, co zauważył W. A. Kuwakin. Jego zdaniem, w Bierdiajewowskiej pneumatologii świadomość jest tylko epizodem w genezie ducha, momentem w przejściu ducha od „rajskiej integralności” do „nadświadomej integralności i pełni”. Zarazem, transcendowanie podmiotu poza granice swego naturalnego stanu utożsamiane jest przez Bierdiajewa z twórczą ekstazą, z przewyciężeniem świadomości i przejściem do stanu nadświadomego. Por. W. A. Kuwakin, *Religioznaja filozofija w Rosii. Naczalo XX wieka*, dz. cyt., rozdz. 5, par. 2.

⁵³L. Rieznik jest propagatorką Uniwersalnej Nauki (dokładniej mówiąc ezoteryzmu). Jej najważniejsze książki to: *Otkrowienije misterii, Osnownyje protivorieczyja w komunisticzeskoj ideji*. Alicja A. Bejli jest autorką *Pism o okultnoj miedytacyi, O duszy i jejo miechanizmach, Poswiaszczenije czelowieczeskije i solniecznyje*. Zob. *Portal uniwersalnogo uczenija*, <http://www.mysterium.ru/index.shtml> [dostęp: 20.02.2011].

grupowej (jaka pojawiła się w XIX wieku w postaci idei sobornosti u A.Chomiakowa), według której, jak opisuje ją S. Gonczarowa, duchowe grupy tworzone przez religijno-neomodernistyczne szkoły dla wspólnej ewolucji świadomości i samodoskonalenia się, posługują się „grupowym ja”. W ruchu tym są wyróżniane trzy typy grupowej osobowości: „astralna”, „mentalna” i „astralno-mentalna”⁵⁴. Bez wchodzenia w szczegółowe opisy tych rodzajów osobowości można powiedzieć za badaczką, że owa grupowa świadomość staje się właściwie najważniejszą ideą rosyjskiego neomodernizmu.

Zakończenie

Opisane wyżej zjawiska restauracji modernizmu religijnego i powstanie ruchu neomodernizmu są tylko jednym biegunem w życiu społeczno-kulturowym współczesnej Rosji. Jest to „biegun zmiany” pojmowanej jako postęp w życiu religijnym Rosjan. Obok niego coraz silniejszy staje się „biegun podstawy”, czyli tendencje zachowawczo-konserwatywne ujawniające się w kwestiach wyznaniowych. Przyjmują one postać powrotu do nacjonalistycznej i triumfatorskiej roli Prawosławnej Cerkwi. Nasilającą się obecność „bieguna podstawy” można zresztą dostrzec na różnych płaszczyznach społecznego funkcjonowania Rosjan. Powraca się mianowicie, na wiele sposobów, do idei konserwatyzmu rosyjskiego, który ma być fundamentem obowiązującej ideologii państwowej, chociaż – jak postrzegają to zjawisko badacze konserwatyzmu – jest to raczej powrót do rosyjskiego tradycjonalizmu z jego wartościami rodzinnymi i supremacją państwa nad jednostką.

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, [w:] M. Bierdiajew, *O naznaczenii czelowieka*, Respublika, Moskwa 1993.
- Bierdiajew M., *Suściestwujet li w prawosławii swoboda mysli i sowiesti?*, „Put” 1939, nr 59, s. 46–54.

⁵⁴ S. Gonczarowa Władimirowa, *Obraz czelowieka w religioznom neomodernizmie*, dz. cyt, s. 10–15.

- Bierdiajew M., *Ortodoksja i czelowiecznost' (Prot .Gieorgij Florowskij, Puti russkogo bogosłowija)*, „Put” 1927, nr 53, przedruk [w:] M. Bierdiajew, *Sobranije soczynienij*, t. III: *Typy religioznoj myśli w Rossii*, YMCA-Press, Paris 1989, s. 714.
- Bierdiajew M., *O „dwóch tajnach” Mierieżkowskiego*, „Birżewyje Wiedomosti” 1915, 17 sient, nr 15094 (Klepinina, nr 209), przedruk [w:] M. Bierdiajew, *Mutnyje liki*, Kanon, Moskwa 2004, s. 187–195.
- Gonczarowa Władimirowa S., *Obraz człowieka w religioznom nieomodernizmie*, autoreferat dysertacji kandydata nauk filozoficznych, Moskwa 2011, s. 15; <http://www.dissercat.com/content/obraz-cheloveka-v-religioznom-neomodernizmie>, [dostęp: 20.02.2011].
- Gonczarowa Władimirowa S., *Socjalno-politiceskije wzgliady religiozno nieomodernizma w sowriemiennoj Rossii*, [w:] *Obrazowanie – ekonomika - prawo: procesy transformacyi i kriterii efekywnosti*, Wydawnictwo MIEMP, Moskwa 2011, s. 26–29.
- Florowskij G., *Puti russkogo bogosłowija*, YMCA-Press, Paris 1988.
- Karelin R., *Christianstwo i modierizm*, Moskowskoje Podworje Swiatio-Troickoj Siergijewoj Ławry, Moskwa 1999.
- Karelin R., *O sowriemiennom neognostycyzmie*, <http://karelin-r.ru/newstrs/28/1.html> [dostęp: 20.01.2011].
- Karelin R., *O lożnych wzgliadach na tainstwo Jewcharystii*, „Błagodatnyj ogoń. Prawosławnyj żurnal”, 2003, nr 11, <http://www.blagogon.ru/articles/225> [dostęp: 20.01.2011].
- Karelin R., *O dogmaticzeskich zabłudzeniach priepodawatiela MDA Osipowa A. I.*, <http://karelin-r.ru/books/info/10> [dostęp: 20.02.2011].
- Kołakowski L., *Uwaga o modernizmie*, „Znak” 2002, nr 7, s. 13–18.
- Komarow J. S., *Koncepcja „Wsiejedinstwa” obszczestwa i licznosti w filozofii W. Solowjewa*, [w:] J. S. Komarow, *Obszczestwo i licznost' w prawosławnoy filozofii*, Izdatielstwo Kazanskogo Uniwersiteita, Kazań 1991, s. 95–135.
- Kracik J., *Antymodernistyczna kampania*, „Znak” 2002, nr 7, s. 30–44, <http://www.znak.com.pl/znak/kracik566.html> [dostęp: 20.01.2011].
- Krasilnikowa M. J., Naumow J.W., *Religioznyj modernizm sriebriannogo wieka*, „Modern Research of Social Problems” 2013, nr 10(30), s. 1–18.
- Kurajew A., *Iskuszenije modierizmom*, „Błagodatnyj ogoń. Prawosławnyj żurnal” 1998, nr 1, <http://www.blagogon.ru/articles/225> [dostęp: 20.01.2011].
- Kuwakin W.A., *Religioznaja filozofija w Rossii. Naczalo XX wieka*, Wyd. Mysl, Moskwa 1980.

- Kyrleżew A.I., *Modiernizm religioznyj*, [w:] *Nowaja Filosofskaja Encyklopedija Instituta Filosofii Rosyjskoj Akademii Nauk*; Moskwa 2001, <http://iph.ras.ru/elib/1938.html> [dostęp: 20.01.2011].
- Marcin R. B., *The Etiology of Modernism*, [//www.catholic-culture.org/culture/library/view](http://www.catholic-culture.org/culture/library/view) [dostęp: 10.03.2011].
- Nowikow M.P., *Tupiki prawosławnego modiernizma. Kriticzeskij analiz bogosłowija XX wieka*, Politizdat, Moskwa 1979.
- Portal uniwersalnogo uczenija*, <http://www.mysterium.ru/index.shtm> [dostęp: 20.02.2011].
- Rarot H., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężania nihilizmu*, Wyd. UMCS, Lublin 2011.
- Rarot H., *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2011, nr 1(77), s. 109–126.
- Sołowjew W., *O upadkie sriedniewiekogo mirosoziercanija*, http://dugward.ru/library/solovyev_v1/_Ob_upadke.html [dostęp: 12.03.2011].
- Wiersziłło R., *Puti russkogo bogosłowija*, [w:] *Antymodiernizm.ru. Prawosławna misjonerskaja encyklopedija*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp 15.01.2011].
- Wiersziłło W., *Antymodiernizm*, [w:] *Antymodiernizm.ru. Prawosławna misjonerskaja encyklopedija*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp 15.01.2011].
- Wiersziłło W., *Modiernizm*, [w:] *Antymodiernizm.ru. Prawosławna misjonerskaja encyklopedija*, <http://antimodern.wordpress.com> [dostęp: 15.01.2011].

Summary

Religious Modernism and Neomodernism in Russia

Religious modernism in Russia is an intellectual movement at the turn of the 19th and 20th centuries. Its essential idea was to strive for Russia's revival based on reformed Orthodoxy, adequate to the origin of the capitalist social-economic system in Russia, or achieve a new Christian civilization with a respective vision of economic conditions. Religious Neomodernism, in contrast, is an intellectual movement at the turn of the 20th and 21st centuries, quite popular in contemporary Russia, but not identified with the return of Orthodoxy to public life or with another of its reformed versions. However, it refers to some of the ideas of Orthodox modernism.

Keywords: religious Modernism, Modernism orthodox, religious Neomodernism, Orthodox Church in the late nineteenth and early twentieth centuries, modern Orthodox to Modernism and Neomodernism

Zusammenfassung

Der religiöse Modernismus und Neomodernismus in Russland

Der religiöse Modernismus in Russland bildet eine intellektuelle Strömung an der Wende des 19. Jahrhunderts. Sein Hauptgedanke war das Streben nach der Erneuerung Russlands in Anlehnung an reformiertes russisch-orthodoxes Glaubensbekenntnis, das dem kapitalistischen sozialwirtschaftlichen System in Russland entsprechen sollte sowie die Verkündung einer neuen christlichen Zivilisation unter Berücksichtigung ökonomischer Verhältnisse. Der religiöse Neomodernismus ist dagegen eine intellektuelle Strömung an der Wende des 20. Jahrhunderts, die im gegenwärtigen Russland ziemlich populär ist. Er ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Rückkehr der russisch-orthodoxen Kirche zum öffentlichen Leben oder mit ihrer nächsten reformierten Variante. Er bezieht sich trotzdem auf einige Ideen des orthodoxen Modernismus.

Schlüsselworte: religiöser Modernismus, orthodoxer Modernismus, religiöser Neomodernismus, russisch-orthodoxe Kirche an der Wende des 19. Jahrhunderts, gegenwärtige russisch-orthodoxe Kirche gegenüber dem Modernismus und Neomodernismus

Information about Author:

HALINA RAROT, habilitated doctor, associate professor, Lublin University of Technology; address for correspondence: ul. Nadbystrzycka 38, 20-618 Lublin, Poland; e-mail: rarot@nowanet.pl

