

## Spółeczeństwo jako przestrzeń realizacji potencjału jednostki. Życie i twórczość Michała Bakunina i Lwa Nikołajewicza Tołstoja

Podstawowe pojęcia, istotne dla realizacji zamierzonego tematu to: *indywidualizm*, *osobowość*, *wspólnota (obszczżina)*, *kolektyw*. Indywidualizm to, w szerokim znaczeniu, dowolny zespół idei, wysuwający na pierwszy plan rolę jednostki i znaczenie jej interesów. W psychologii społecznej termin *indywidualizacja* oznacza zerwanie więzi wspólnotowych i pojawienie się jednostek, pozbawionych lojalności grupowej<sup>1</sup>. W Rosji procesy indywidualizacji zachodziły w ścisłym związku z europeizacją warstwy szlacheckiej oraz osłabieniem więzi typu patriarchalnego. Począwszy od czasów dekabryzmu (1816–1825), relacje patriarchalne sukcesywnie były zastępowane więzami braterstwa, elementem jednoczącym członków grupy nie była przynależność rodowa, lecz wspólna postawa ideowa. Dekabrysta to indywidualista, a jednocześnie jednostka autentyczna – sprawca i twórca własnego losu<sup>2</sup>. Klęska dekabryzmu spowodowała zamknięcie dróg praktycznej realizacji potencjału osobowego jednostki. Brak możliwości skierował uwagę inteligencji ku pogłębionej refleksji nad treścią pojęcia „osobowość”. Jak zauważył Andrzej Walicki, „spór o osobowość” stał się w latach 40. XIX wieku centralnym tematem prowadzonych dyskusji<sup>3</sup>. Nie został on rozstrzygnięty. Dla niektórych osobowość równała się samoświadomości – stąd tendencja do pogłębionej autoanalizy i skupienia się na wewnętrznych przeżyciach jednostki (Wissarion Bieliński, Mikołaj Stankiewicz, Iwan Turgieniew), dla innych łączyła się z czynem, dokonany w sposób odpowiedzialny (Alek-

---

<sup>1</sup> *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. naukowy wydania polskiego: M. Tabin, Warszawa 2004, s. 125.

<sup>2</sup> Słowo „autentyczny” wywodzi się z języka greckiego – *authenticos*, stanowi złożenie przedrostka *auth* – „sam”, „samo” oraz rdzenia *enticos* – „sprawca”, „czyńca”. Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 371. Postawa autentyczna implikuje samoświadomość oraz gotowość do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za skutki własnych działań. Bycie autentycznym wskazuje na styl życia, w którym ceni się jednostkową inicjatywę i gotowość do wywierania wpływu na rzeczywistość. W świetle filozofii ideał autentycznego życia uznawany jest „za najwłaściwszą formę bycia, taką, która w najodpowiedniejszy sposób spełnia pewne «zadanie» powierzone ludzkiej egzystencji”. Por. J. Daab, *Życie autentyczne*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/t,6277> (20.12.2012).

<sup>3</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 245.

sander Hercen). Michal Bakunin za przejaw ukształtowanej osobowości uznał bunt, natomiast Tolstoj zanegował koncepcję indywidualnej jednostki jako z gruntu fałszywe poczucie oddzielenia i przyczynę wyobcowania.

Indywidualizm często jest przeciwstawiany *wspólnotowości* i *kolektywizmowi*. Niektórzy badacze stawiają znak równości między wspólnotą a kolektywem, jednak specyfika kulturowa Rosji wymaga, aby te pojęcia potraktować jako nierównoznaczne. Pojęcie *община* (wspólnota) należy do kulturowych słów kluczy, nieprzekładalnych na inne języki<sup>4</sup>. Konceptualizacja pojęcia miała miejsce w latach 40. XIX wieku w pismach słowianofilów: Aleksego Chomiakowa, Iwana Kirejewskiego, Konstantego Aksakowa i Jurija Samarina. Myśliciele definiowali obszczyne jako grupę ludzi połączonych więzami prawosławnej wiary i miłości bliźniego: „Семейство и род... город... государственная община... Все эти формы различны между собой, но они суть только формы, моменты расширения одного общинного начала, одной потребности жить вместе в согласии и любви”<sup>5</sup>. Aleksey Chomiakow podkreślił wagę elementów jednoczących strukturę społeczną w artykule *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie*, pisząc, że są to: „jedność i wolność nierozzerwalnie zespolone w moralnym prawie miłości wzajemnej”<sup>6</sup>. Słowo kolektyw nie zawiera w swojej treści elementu religijnego<sup>7</sup>.

Namysł nad relacją jednostki i społeczeństwa wymaga postawienia pytań natury antropologicznej: jak człowiek definiuje samego siebie, z jaką fundamentalną wartością się utożsamia i w jaki sposób postrzega on swoją relację z Bogiem. Owe pytania są istotne, gdyż stanowią klucz do zrozumienia motywów działań Bakunina, Tolstoja i wielu innych, im współczesnych, przedstawicieli rosyjskiej elity. Rosyjska inteligencja na początku wieku XIX przeżywała kryzys światopoglądowy, wynikający z kryzysu wiary. Nie znajdując oparcia w prawosławiu, poszukiwała zaspokojenia metafizycznych tęsknot w masonskich lożach i w oświeceniowych ideach humanizmu i liberalizmu. Związany z owymi ideami antropocentryzm zderzył się z teocentryzmem, a racjonalizm przenikał się z wiarą. Przeciwstawne jakości, skazane na współistnienie i dialog, skutkowały licznymi osobistymi tragediami, poszukiwaniem zakorzenienia i wreszcie – wypaczały się wzajemnie. Niekiedy warunkiem psychicznego i fizycznego przetrwania jednostki, ratunkiem przed samobójstwem – jak w przypadku Tolstoja – było dokonanie daleko idącego synkretyzmu sprzecznych ze swej natury

<sup>4</sup> Por. A.A. Zaliznjak (red.), *Ключевые идеи русской языковой картины мира*, Moskwa 2005, s. 10.

<sup>5</sup> Ю. Самарин, *О мнениях «Современника», исторических и литературных*, 1847 [w:] *idem, Сочинения в 10-ти томах*, Д. Самарин (red.), Moskwa 1878–1911, t. 1, s. 63.

<sup>6</sup> A. Chomiakow, *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie* [w:] A. Walicki, *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*, Warszawa 1961, s. 150–151.

<sup>7</sup> Por. H.C. Triandis, R. Bontempo, *Individualism and Collectivism. Cross-Cultural Perspectives on Self Ingroup Relationship*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1988, t. 54, nr 2, s. 323–338.

wartości. Proces ten skutkował narodzinami „falszywej świadomości”<sup>8</sup>. Innym sposobem na poradzenie sobie ze sprzecznościami na poziomie fundamentalnych wartości była ich całkowita negacja, jak miało to miejsce w przypadku Bakunina. Nihilizm w rosyjskiej kulturze opierał się na materializmie i ateizmie, lecz u jego źródeł tkwiło uczucie religijne, poddane próbie racjonalizacji. Symbole religijne, wykorzystywane przez rewolucjonistów do celów agitacyjnych w realizowaniu zamierzeń o charakterze doczesnym, są tego najdobitniejszym dowodem. Reasumując: punktem wyjścia dla wszelkich działań jest samoświadomość jednostki, zaś akceptacja Boga jako siły nadrzędnej lub jego odrzucenie mają podstawowe znaczenie dla konceptualizacji celu działań. W przypadku, gdy człowiek przypisuje sobie rolę kreatora otaczającej go rzeczywistości, stawiając tym samym siebie w centrum uniwersum, społeczeństwo przestaje być grupą osób, stając się narzędziem realizacji jednostkowego celu. Może być on formułowany jako „zbawienie ludzkości”, nie zmienia to jednak faktu, że ludzkość jest pojęciem abstrakcyjnym i nie uwzględnia osobowej wartości pojedynczego człowieka. Skrajny indywidualista poszukuje uzasadnienia dla swojej wyjątkowości i stawia siebie ponad społeczeństwem. Jak zauważyliśmy wyżej, Bakunin siłę osobowości wiązał ze zdolnością do buntu i burzenia zastanego porządku rzeczy, podążaniem za instynktem, by odsłonić, rzekomo wrodzone człowiekowi, pragnienie życia w grupie, oparte na miłości. Dla Tolstoja, z kolei, wyjątkowość jednostki wywodziła się z faktu bycia wybranym przez Boga do nauczania i oświecania innych. Swoje relacje ze społeczeństwem zarówno Bakunin, jak i Tolstoj rozpatrywali w dwojakiej perspektywie: tworzyła ją negacja kultury szlacheckiej oraz poczucie misji wobec rosyjskiego ludu.

Negując zastane typy relacji społecznych i państwowych, zwiększali swoje oddziaływanie na kulturę, zmniejszając zarazem wpływ wzorców kultury na siebie samych. Odwołując się do centralnego symbolu rosyjskiej kultury – Chrystusa – dokonywali jego reinterpretacji, wkładając w pojęcie Chrystusa nowe treści.

Zależność między potencjałem twórczym jednostki a rozwojem kultury jest przedmiotem rozważań wielu współczesnych badaczy, reprezentujących różne dziedziny nauki: kulturoznawstwo, socjologię, politologię i psychologię. Choć różnią się oni podejściem metodologicznym oraz celem podejmowanych badań, pozostają zgodni co do faktu, że między jednostką a kulturą zachodzi sprzężenie zwrotne. Dynamika procesów kulturowych zawsze jest rezultatem aktywizacji potencjału jednostki, skutkiem podejmowanych przez człowieka poszukiwań, prób zaspokojenia potrzeb, dążeń do samorealizacji oraz spełniania marzeń. Dwa ostatnie elementy, chociaż stanowią niewdzięczny przedmiot

<sup>8</sup> Więcej na temat „falszywej świadomości” i typów myślenia utopijnego zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.

badania naukowych, w przypadku dziewiętnastowiecznych myślicieli rosyjskich mają znaczenie fundamentalne. Holubione przez każdego z nich marzenie, którego istotę postaramy się odsłonić w trakcie analizy losów wybranych myślicieli oraz ich pism, nie tylko ukształtowało ich życie, lecz również wywarło znaczący wpływ na społeczeństwo. Na ile każdy z nich był dzieckiem swoich czasów, a w jakim stopniu on sam wywarł wpływ na kulturę, w której żył – na te pytania postaramy się udzielić odpowiedzi.

Amerykański antropolog, Ralph Linton, podejmując problem relacji między jednostką a kulturą, zaznaczył, że nieprzystawalność człowieka lub grupy ludzi do wzorców kulturowych często bywa impulsem do zmiany w zakresie obowiązujących paradygmatów:

Aczkolwiek rzadko się zdarza, by jakaś poszczególna jednostka miała ogromne znaczenie dla przetrwania i funkcjonowania społeczeństwa, do którego należy, czy też kultury, w której uczestniczy, to właśnie jednostki, ich potrzeby i zdolności stanowią podstawę wszystkich zjawisk społecznych i kulturowych. (...) Predyspozycje osobowe jednostki mogą się przejawiać nie w jej kulturowo uwarunkowanych reakcjach, lecz w odchyleniach od wzorów kulturowych<sup>9</sup>.

Na stanowisku wskazującym na dużą współzależność jednostki i społeczeństwa stoi też angielski historyk Arnold Toynbee, według którego nie można rozważać osobno jednostki i społeczeństwa (wspólnoty, komuny itp.) ze względu na istniejące między nimi sprzężenie zwrotne: jednostka stanowi siłę napędzającą rozwój grupy, grupa natomiast staje się polem akcji dla jednostkowych działań:

Spoczeństwo jest pewnym „ polem akcji”, ale **źródło** wszelkiej akcji tkwi w składających się na nie jednostkach. (...) Jalone jest stwierdzenie, że postęp społeczny zachodzi samorzutnie, krok po kroku na mocy duchowego stanu społeczeństwa w pewnym okresie jego dziejów. Jest on w rzeczywistości skokiem naprzód, dokonywanym tylko wtedy, gdy społeczeństwo zdecydowało się już na taki eksperyment; znaczy to, że społeczeństwo musi dać się przekonać, czy w każdym razie pozwoli sobą wstrząsnąć. Wstrząs ten jest zawsze dziełem kogoś<sup>10</sup>.

Co więcej, rola jednostki w przekształcaniu społecznej struktury i możliwości realizacji jednostkowych planów wzrastają w momentach kryzysu kultury: „Właśnie w takich epokach człowiek rzeczywiście przekształca się w *punkt bifurkacji*; kontury przeszłego społeczeństwa, trajektorie rozwoju i podobne okresy okazują się w dużym stopniu zależne od woli i wyboru człowieka”<sup>11</sup>.

Nieprzypadkowo obiektem badań uczyniliśmy dwóch reprezentantów rosyjskiego anarchizmu drugiej połowy XIX wieku. Nie jest również przypad-

<sup>9</sup> R. Linton, *Kulturowe podstany osobowości*, Warszawa 2000, s. 40.

<sup>10</sup> A. Toynbee, *Studium historii. Skróty dokonany przez D.C. Somervella*, tłum. i przedmowa: J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 195.

<sup>11</sup> T. Piirainen, *Towards a New Social Order in Russia: Transforming Structures in Everyday Life*, Helsinki 1997, s. 45.

kiem dobór, na pozór, tak diametralnie różnych postaci: zubożalego szlachcica i ateisty oraz hrabiego z Jasnej Polany i człowieka, który deklarował swoją gorącą wiarę w prawosławie. Byli oni typowymi rosyjskimi inteligentami; łączyli oświeceniowe ideały rozumu z mentalnością, ukształtowaną na gruncie prawosławnej kultury-wiary. Połączenie racjonalizmu z wiarą miało poważne konsekwencje. Wasilij Kluczewski pisał: „Нам указывали на соблазны мысли прежде, чем она начала соблазнять нас. (...) Мы вольнодумствовали по-старообрядчески, вольтерьянствовали по-аввакумовски. Как старообрядцы из-за церковного обряда разорвали с церковью, так мы из-за непонятного научного тезиса готовы были разорвать с наукой”<sup>12</sup>. Siergiej Romanowski uzupełnił charakterystykę inteligencji, stwierdzając, że przyczyną emocjonalnego stosunku do idei był krytyczny stosunek Cerkwi prawosławnej do edukacyjnych reform w czasach Piotra I: „Мысль воспринималась как грех, а разум как соблазнитель. Отсюда вполне понятно происхождение характерных болезней русской интеллигенции: некритическое восприятие чужих мыслей, быстрое возведение чего-то понравившегося в догму и слепое следование ей; не уважение даже, а поклонение авторитетам”<sup>13</sup>. Owo połączenie racjonalizmu z religijnością, rewolucyjności z gorącą wiarą w braterstwo wszystkich ludzi doprowadziło do narodzin wspomnianej wyżej fałszywej świadomości<sup>14</sup>, na której fundamentach z kolei wyrósł rosyjski anarchizm.

Myśl anarchistyczna jest interesującym przedmiotem badań ze względu na to, że u jej podstaw leży negacja wartości i więzi społecznych, kształtowanych w procesie socjalizacji oraz inkulturacji jednostki. Rozciąga się ona na wszelkie formy odgórnego regulacji stosunków między ludźmi, również w sferze państwowej. Grecki wyraz *anarchos* oznacza: „pozbawiony władzy”<sup>15</sup>. Składa się on ze słowa *arche* – *władza* oraz z przedrostka *an* – *bez*. Dosłownie: anarchizm to brak władzy, bez-władza. W pośredni sposób wiąże się on z oświeceniowym dążeniem do odrzucenia władzy wszelkich autorytetów na rzecz kierowania się jednostkowym osądem sytuacji i wyborem wartości.

Według Bakunina, jednego z czołowych, obok Piotra Kropotkina, teoretyków anarchizmu, wszelka władza państwowa dąży do podporządkowania obywateli swoim własnym celom. Z tego właśnie powodu Bakunin deklarował, że jest wrogiem wszelkiej władzy państwowej i oświadczał, iż lud może być tylko wówczas szczęśliwy, kiedy sam tworzy swoje życie, organizuje się od dołu ku górze poprzez

<sup>12</sup> В.О. Ключевский, *Неопубликованные произведения*, Москва 1983, s. 308.

<sup>13</sup> С.И. Романовский, *Нетерпение мысли или исторический портрет радикальной русской интеллигенции*, [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/130611/32/Romanovskiii\\_-\\_Neterpenie\\_mysli%2C\\_ili\\_Istoričeskii\\_portret\\_radikal%27noii\\_russkoi\\_intelligencii.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/130611/32/Romanovskiii_-_Neterpenie_mysli%2C_ili_Istoričeskii_portret_radikal%27noii_russkoi_intelligencii.html) (20.12.2012).

<sup>14</sup> W uproszczonym ujęciu fałszywą świadomością będzie każdy rodzaj świadomości, który sprzyja odrywaniu się jednostki od rzeczywistości i zastępowaniu jej mitami i utopią. Więcej na temat rodzajów fałszywej świadomości oraz mechanizmów jej powstawania zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 76–77.

<sup>15</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1983, s. 11 i 28.

samodzielne i dobrowolne zrzeszenia<sup>16</sup>. Jego pogląd na wszelkie sztucznie stworzone systemy rządzenia był zbieżny z opinią Tolstoja, dla którego anarchia oznaczała zniesienie wszelkich instytucji zmuszających ludzi do podporządkowania się przemocy<sup>17</sup>. Na treść anarchistycznego ideału składało się zatem postawienie w centrum indywidualnej jednostki, jej dążenia do samookreślenia oraz przyznanie jej nieograniczonego prawa do zmanifestowania jednostkowych cech.

Negacja wszelkiego przymusu w specyficzny sposób ukształtowała Tolstojowską koncepcję „ja” i podpowiedziała jej autorowi narzędzia samorealizacji. Analiza treści tekstów Tolstoja, które powstawały w ciągu ostatnich trzydziestu lat życia pisarza, uzasadnia wniosek, że pisarz ujął w formie doktryny moralno-etycznej te cechy swojego światopoglądu, które wypracował w latach 40–70. XIX wieku.

Badania nad treścią doktryny moralno-etycznej Tolstoja mają już długą historię. Większość badaczy wskazuje na jej religijny charakter, wynikający z poszukiwań przez pisarza idei absolutnego dobra i podejmowanych prób jej urzeczywistnienia<sup>18</sup>. Powstały również takie interpretacje dzieł Tolstoja, które dowodzą, że programowe teksty pisarza mają wydźwięk areligijny<sup>19</sup>, a on sam w swoich poszukiwaniach nie zdołał wrócić do źródeł prawdziwej wiary<sup>20</sup>.

Wskazując na stałe elementy, na których można byłoby oprzeć fundamenty nowego porządku społecznego i państwowego, Tolstoj stał na stanowisku, że każda przebudowa ma swoje źródła w wewnętrznych poszukiwaniach jednostki, jej pragnieniu samodoskonalenia i samorozwoju. Często indywidualny rozwój był nie do pogodzenia z oczekiwaniami ze strony rodziny czy społeczeństwa, czego Tolstoj był świadom, podejmując wielokrotnie próby odejścia z domu, ucieczki od rzeczywistości, w której nie znajdował warunków do życia w zgodzie z wyznawanymi ideałami.

Świadectwem poszukiwań dróg samorealizacji, interpretowanych przez pisarza jako rozwiązanie antynomii życie – śmierć, jest *Spowiedź*. Tytuł dzieła wskazuje na próbę dokonania „rachunku sumienia” i otrzymania swoistego „rozgrzeszenia”; przy czym rozgrzeszającym jest sam Tolstoj. Współczesny Tolstojowi autor, profesor Uniwersytetu Petersburskiego, Aleksander Kozłow

<sup>16</sup> M. Bakunin, *Państwowość a anarchia* [w:] *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa 1965, s. 337.

<sup>17</sup> L. Tolstoj, *Aforyzmy*, Zielona Góra 1998, s. 14.

<sup>18</sup> Por. L. Liburska, *Późna myśl Tolstoja, quasi-universalna synteza* [w:] *Wizja świata i człowieka w myśli rosyjskiej*, red. L. Suchanek, Kraków 1998, s. 45–65; M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914; Л. Шестов, *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Философия и проповедь*, Париж 1971; В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, Париж 1989.

<sup>19</sup> Należy do nich zaliczyć m.in. А.А. Козлов, *Религия графа А.Н. Толстого*, Санкт-Петербург 1888; Н. Елсонский, *О «Новом Евангелии» графа Толстого*, Москва 1887.

<sup>20</sup> M. Abassy, *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 178.

stwierdził, że *Sповідь* jest pouczającym kazaniem<sup>21</sup>, przypowieścią z morałem o nawróceniu się grzesznika.

Autobiograficzna *Sповідь*, będąca częściowo rodzajem rozmowy pisarza z samym sobą, częściowo próbą ujęcia w słowa przelomowego doświadczenia depresji<sup>22</sup>, a częściowo oceną, niekiedy mocno przesadzoną<sup>23</sup>, poprzedniego okresu życia, zaczęła powstawać w 1878 roku.

Będąc u szczytu możliwości twórczych, otoczony dobrobytem i szczęściem rodzinnym, Tolstoj stwierdził: „Moje życie zatrzymało się”<sup>24</sup>. W poczuciu alienacji i rozpaczony fakt śmiertelności objawił się Tolstojowi jako jedyna prawda: „Teraz już nie mogę nie widzieć dni i nocy, biegnących i wiodących mnie ku śmierci. Widzę to jedno, dlatego że tylko to jest prawdą. Wszystko pozostałe jest kłamstwem”<sup>25</sup>. Nie była to diagnoza postawiona pochopnie. Tolstoj przeprowadził drobiazgową analizę okresu swojej młodości i wskazał na te jego aspekty, które doprowadziły do zwątpienia w sens egzystencji.

Krytykę rozpoczął od prawosławia. Po konstatacji, że nauka Cerkwi nie ma związku z realnym życiem, Tolstoj uległ fascynacji ideą moralnego samodoskonalenia. Jak stwierdzał na kartach *Sповідь*: „Jedyną prawdziwą wiarą w tamtym okresie była dla mnie wiara w samodoskonalenie”<sup>26</sup>. Wkrótce jednak wiara w samodoskonalenie została przez Tolstoją zinterpretowana jako fałszywa i pisarz znalazł nowy ideał: „uczenie ludzkości”. I ta idea miała korzenie oświeceniowe i przez długie lata kształtowała misję rosyjskiej inteligencji, określaną jako „służba dobru społecznemu”; Tolstoj nazwał ją nową wiarą, która „wyrażała się w słowie postęp”<sup>27</sup>. Jednak obserwacja rzeczywistości i wynikające z niej stwierdzenie istnienia zła i cierpienia przeczyło, według Tolstoj, pozytywnemu znaczeniu postępu i wkrótce pisarz i tę ideę podał w wątpliwość. Między okresem młodości i poszukiwaniem etycznego drogowskazu a załamaniem nerwowym i kryzysem światopoglądowym Tolstoj przeżył jeszcze jeden „epizod” wiary – tym razem w rosyjski lud. Uwierzył, że to rosyjski lud przechowuje coś prawdziwego i cennego, co jest niedostępne warstwom wykształconym. Jednak lud był dla Tolstoją fetyszem<sup>28</sup>, abstrakcją, stworzoną przez autora i ukształtowaną w taki sposób, by służyła jego celom. Przecistawiając życie ludu kul-

<sup>21</sup> А.А. Козлов, *Религия графа Л.Н. Толстого*, s. 74.

<sup>22</sup> Większość badaczy określa stan, w jakim znajdował się wówczas Tolstoj, mianem „kryzysu duchowego”, jednak sam pisarz określa swój stan mianem „choroby – śmierci”, „czarnego piętna”, a także „szaleństwa” (сумасшествия). Пор. Л.Н. Толстой, *Исповедь*, s. 105, 129.

<sup>23</sup> Л.Н. Толстой, *Исповедь*, s. 98; Пор. także: А.А. Козлов, *Религия графа Л.Н. Толстого*, s. 79.

<sup>24</sup> Л.Н. Толстой, *Исповедь*, s. 106.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>28</sup> Lud został określony mianem „fetyszu rosyjskiej inteligencji” przez J. Dieca, por. J. Diec, „Lud” jako fetysz i antyteza inteligencji rosyjskiej [w:] *Inteligencja. Tradycja i nowe czasy*, red. H. Kowalska, Kraków 2001, s. 63–71.

turze szlacheckiej, czy podejmując działalność edukacyjną na rzecz chłopów, myśliciel próbował uzasadnić **własne** życie. W stawianiu sobie coraz to nowych zadań nie znalazł jednak ucieczki przed narastającym poczuciem bezsensu.

W rozpaczy Tolstoj ponownie sięgnął po narzędzie tylekroć już sprawdzone: racjonalne wnioskowanie. Poszukiwania w królestwie wiedzy doprowadziły myśliciela do wniosku, od którego wyszedł: jedynym pewnikiem jest wiedza o śmierci. Ostatecznie zanegował on rozum jako skuteczne narzędzie w sformułowaniu odpowiedzi na pytanie o sens życia i śmierci.

Na podstawie obserwacji życia prostego ludu Tolstoj doszedł do wniosku, że... „glupio żył”. W ślad za kontestacją dotychczasowego stylu życia pojawiło się pragnienie ucieczki od wszystkiego, co znał, a co nagle zaczął postrzegać jako fałsz i pustkę. Kolejnym krokiem była próba uporządkowania rzeczywistości, stworzenia systemu zasad, na których mogłoby się opierać nowe życie. Aby rozwiązać zagadkę życia, Tolstoj musiał wprowadzić do swoich rozważań wielką niewiadomą: Boga. Wyznając wiarę, Tolstoj – paradoksalnie – sięgnął po rozum, by przygotować teksty i dać wykładnię nowo odkrytych praw. W rezultacie myśliciel nie tylko skrócił tekst Ewangelii, lecz także przeformułował niektóre jego fragmenty i połączył je w taki sposób, że zyskały nowe znaczenie. Bogaty dorobek pisarza zawiera wyznanie wiary: „Wierzę w co następuje: wierzę w Boga, którego rozumiem jako Ducha, jako Miłość, jako Początek wszystkiego. Wierzę w to, że on jest we mnie, a ja w nim. Wierzę w to, że woła w sposób najbardziej jasny i zrozumiały została przedstawiona w nauczaniu człowieka Chrystusa, którego uważać za Boga i do którego się modlić uważam za największy zabobon”<sup>29</sup>. Reinterpretacja kanonicznego tekstu prowadziła do stworzenia systemu moralno-etycznego, który miał się stać praktycznym zbiorem wskazówek postępowania w codziennym życiu. Jego centrum stanowiła niesprecyzowana i kontrowersyjna idea „niesprzeciwiania się złu siłą”<sup>30</sup>. Towarzyszyła jej idea dobra. Lektura tekstów Tolstoja pozwala stwierdzić, że autor *Spowiedzi* utożsamiał dobro ze szczęściem, w jego subiektywnym wymiarze. Przeciwnością tak pojmowanego dobra byłoby cierpienie. Przypomnijmy, że według Tolstoja wszelkie cierpienie wynika z „glupiego życia” i nierozumienia nauk Chrystusa. Zastąpienie pary dobro – zło, które to wartości w chrześcijaństwie mają charakter absolutny, parą szczęście – cierpienie jest u Tolstoja

<sup>29</sup> Nie podając definicji zła, Tolstoj wielokrotnie utożsamia je z walką i przemocą, twierdząc wręcz, że nawet przekonywanie oponentów do zmiany zdania i wdawania się w dyskusje już jest złem, gdyż prowadzi do eskalacji oporu. Wezwanie do unikania wszelkiego oporu wobec tego, co przynosi rzeczywistość, ponownie nasuwa skojarzenia z buddyzmem, gdzie drogą samodoskonalenia jest obserwacja i medytacja. Zrozumienie jest narzędziem przekroczenia uwarunkowań rzeczywistości materialnej, której główną cechą stanowi cierpienie, będące skutkiem ignorancji. Л.Н. Толстой, *Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные много по этому случаю письма* [w:] *idem, Полное собрание сочинений*, t. 16, s. 548.

<sup>30</sup> Wywołała ona zażartą polemikę na łamach rosyjskiej prasy w latach 1886–1888. Por. L. Liburska, *Późna myśl Tolstoja...*, s. 45.



wyraźną zamianą sensu poprzez ich relatywizację. Autor nie sięgał do żadnego systemu religijnego czy filozoficznego, by dać wyobrażenie o tym, czym jest zło. Można wręcz odnieść wrażenie, że traktował zło z dużą dozą pobłażliwości, jako cierpienie wynikające z ludzkiej głupoty i nierozumienia przykazań. Jak trafnie zauważył Wasilij Zienkowski: „On [Tolstoj – M.A.] po prostu wyrzucił wszystko to, co oderwało się od dobra”<sup>31</sup>. Dokonana reinterpretacja ewangelicznej nauki i ujęcie własnej filozofii życiowej w spójny system pozwoliły Tolstojowi na kolejny krok: przeniesienie wypracowanych poglądów na płaszczyznę społeczną. Była to zarazem próba włączenia siebie jako indywidualisty w przestrzeń wspólnoty, rozumianą w buddyjskim sensie: jako realność, której odczuciu przeszkadza złudne przekonanie o oddzieleniu.

Tolstoj stwierdził, że przestrzeganie zreinterpretowanych przykazań pozwoli stworzyć taką rzeczywistość, w której będzie panował pokój, ludzie zamienią miecze na plugi i będą się rozkoszować szczęściem, aż do kresu istnienia ziemi<sup>32</sup>. Ze względu na fakt, że Bóg u Tolstoja ma charakter immanentny wobec człowieka i przyrody, charakterystyczne dla chrześcijaństwa słowa: „bądź wola Twoja”, tracą sens. W budowaniu rajy na ziemi człowiek zdany jest wyłącznie na własne siły, nie ma punktów oparcia w postaci dogmatów, wartości uniwersalnych czy autorytetów osobowych. Tolstoj wyraźnie stwierdzał, że można i należy mieć wielu nauczycieli i od każdego z nich czerpać naukę. Aleksy Kozłow zauważył, że nawet odnosząc się do Jezusa jako jednego z największych proroków, Tolstoj stawiał w centrum siebie samego i swoją interpretację Ewangelii: „Nie hrabia Tolstoj idzie za Chrystusem, a Chrystus zostaje przywołany przez niego do siebie. Cała księga, a szczególnie jej pierwsze części świadczą o tym, że przed poszukiwaniem prawdziwej moralności u Chrystusa, Tolstoj już posiadał nie tylko *kryterium* Jego nauki, prawdy i doniosłości, ale znalazł też ich treść”<sup>33</sup>.

Trzy elementy doktryny: niesprzeciwianie się złu, zakaz osądzania czynów innych oraz dobre życie w miłości bliźniego zderzały się z indywidualizmem pisarza. Negacja osobowego aspektu Boga zmieniła perspektywę antropologiczną, powodując niespójność światopoglądu Tolstoja: pisarz głosił negację odrębnego „ja” jako idei z gruntu fałszywej i wynikającej z faktu posiadania odrębnego ciała, sam jednak występował z pozycji silnej indywidualności<sup>34</sup>. Konsekwentne kształtowanie nowego światopoglądu wymagało zanegowania „ja”, czego Tolstoj nie uczynił w odniesieniu do własnego życia. Na poziomie intelektualnym stawiał siebie ponad tłumem zwykłych ludzi; uważał, że tylko on sam wie, czym jest samodoskonalenie i jak wygląda prawidłowa ścieżka życiowa. Głosząc pokorę, na co dzień prezentował postawę pełną pychy. Podobnie rzecz

<sup>31</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, с. 402.

<sup>32</sup> Рог. А.А. Козлов, *Религия графа А.Н. Толстого*, с. 28.

<sup>33</sup> *Ibidem*, с. 34.

<sup>34</sup> Рог. В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, с. 398.

się miała z przykazaniem miłości bliźniego: nie miało ono charakteru czynnego; Tolstoj nie wstawiał się za swoimi uczniami, aresztowanymi z powodu głoszenia anarchistycznych idei jego autorstwa; nie liczył się też z potrzebami swoich bliskich. Zderzenie pychy i egoizmu z imperatywem miłości bliźniego i czynienia dobra to jedna z nierozwiązywalnych wewnętrznych sprzeczności tolstojowskiej doktryny moralno-etycznej, a zarazem dylemat, który nadawał kierunek poszukiwaniom sensu życia.

Doktryna Tolstoja była bardzo atrakcyjna, ponieważ wpisywała się w dominujące ówczesnie tendencje nihilistyczne, głosząc i zalecając destrukcję istniejących struktur państwowych, cerkiewnych, społecznych, a także negując dotychczasowe koncepcje antropologiczne i religijne.

Synkretyzm idei, pochodzących z różnych źródeł: ideologii oświeceniowej, prawosławia w wersji klasycznego rosyjskiego słowianofilstwa, filozofii Rousseau, buddyzmu oraz idei rewolucyjnych i anarchistycznych, spowodował, że doktryna moralno-etyczna Tolstoja znajdowała oddźwięk wśród wielu warstw społecznych i ugrupowań.

Dobrobyt i porządek społeczny nie stanowiły dla pisarza nadrzędnego celu. Był nim rozwój własny, ujęcie przekonań w formę doktryny i zastosowanie ich na gruncie społeczeństwa i państwa. Pojmował on istniejący ład społeczny jako narzucony. Przy czym druzgocąca krytyka okoliczności, które Tolstoja ukształtowały, świadczy, do pewnego stopnia, o świadomości uwikłania w zastane w dzieciństwie i przyjmowane w wieku młodzieńczym normy społeczne. Praca umysłowa i duchowa, która dokonała się w pisarzu była jednocześnie poszukiwaniem narzędzi przelamania tych determinant i drogą realizacji celu wszechstronnego rozwoju osobowości.

Bakunin pochodził ze zubożalej arystokratycznej rodziny. Podobnie jak wielu innych przedstawicieli pokolenia lat 40. XIX wieku o proveniencji okcydentalistycznej, wiódł życie tulacza. Nie był jednak typowym zbędnym człowiekiem, gdyż tendencja do autorefleksji i autoanalizy ustąpiła w jego osobowości miejsca wezwaniu do kierowania się instynktem i do czynu<sup>35</sup>. Postulowane przezeń wezwanie do burzenia starych, ograniczających człowieka struktur społecznych i państwowych nosiło na sobie piętno europejskiej myśli rewolucyjnej, zabarwionej dużą dozą romantyzmu. Bakunin wierzył, że cel uświęca środki, a destrukcja nie tylko zostaje usprawiedliwiona, lecz wręcz podniesiona do rangi aktu w służbie ludzkości. Za podstawę swojej filozofii, wyłożonej później w dziełach *Cesarstwo knuto-germańskie i rewolucja społeczna* (1870–1871) oraz *Państwowość i anarchia* (1873) przyjął założenie, że naturalnym aktem ewolucji człowieka jest bunt przeciwko wszelkim formom ograniczenia wolności: religii, społeczeństwu, państwu.

<sup>35</sup> Więcej na temat młodości Bakunina i okoliczności ukształtowania się jego podstaw ideowych zob. A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004.

Odzwierciedleniem życiowej filozofii Bakunina są słowa: „Я становлюсь действительно свободным лишь благодаря свободе других, так что, чем больше количество свободных людей, окружающих меня, чем глубже и шире их свобода, тем распространение, глубже и шире становится моя свобода. (...) Моя личная свобода, подтвержденная таким образом свободой всех, становится безпредельной” [ortografia oryginalna]<sup>36</sup>. Zwracają uwagę dwa elementy: wolność innych jako warunek własnej wolności oraz jej nieograniczoność. W ujęciu Bakunina wolność została utożsamiona z buntem wobec wszelkich struktur społecznych i politycznych, a herceniowska celowość czynu, powiązana z odpowiedzialnością, u Bakunina została zastąpiona wezwaniem do niepohamowanej destrukcji wszelkich elementów ograniczających wolność. Warto w tym miejscu zauważyć, że semantyka słowa wolność w bakuninowskiej interpretacji odpowiada raczej pojęciu воля niż свобода. Jest to zasadnicza różnica, gdyż wolność – wola potwierdza przedmiotowe traktowanie społeczeństwa jako abstrakcyjnego tworu. Georgij Fiedotow zauważył, że w realizacji wolności pojmowanej jako wola brakuje poszanowania wolności drugiego człowieka:

Osobista wolność (*swoboda*) wymaga zawsze szacunku dla wolności (*swoboda*) innych ludzi; wola (*woia*) jest dla siebie. Nie jest przeciwna tyranii, bo tyran również jest obdarzony wolnością (*woia*). Rozbójnik jest ideałem moskiewskiej wolności, tak jak Iwan Groźny jest ideałem cara. Jako że *wolja* podobnie jak anarchia jest niemożliwa w cywilizowanym społeczeństwie, rosyjski ideał wolności (*woia*) znajduje swój wyraz w kulcie pustyni, dzikiej przyrody, tulaczego, cygańskiego życia, wina, dzikiego rozpasania (*paszyl*), namiętnego zapomnienia o wszystkim innym (*самозабвение страстей*), rozbójnictwa, buntów i tyranii<sup>37</sup>.

Idea wolności, rozumianej jako prawo do nieskrępowanych działań, będących wyrazem twórczej wolności jednostki-indywiduum, znalazła się u podstaw stosunku Bakunina do społeczeństwa i do państwa. Przede wszystkim jednak pozwoliła ona teoretykowi anarchizmu na pozorne przejęcie kontroli nad całokształtem własnego życia poprzez postawienie w centrum „ja” i odrzucenie absolutnych wartości.

Bakunin, podobnie jak Tolstoj, rozwiązał problem napięcia między życiem a śmiercią, utożsamiając obydwie stany, wskazując na pozorną śmierć. Patriarcha z Jasnej Polany wzywał do zrywania kolejnych zasłon iluzji o oddzieleniu „ja”, o kresie ludzkiego życia, który przecież nigdy nie następuje, ponieważ śmierć fizycznego ciała nie jest niczym innym jak uwolnieniem nieśmiertelnej cząstki, która wraca do Źródła. Myśl Bakunina o tożsamości życia i śmierci wyrosła ze stankiewiczowskiej filozofii twórczości. Mikołaj Stankiewicz w *Metafizyce miłości* pisał: „Przyroda istnieje (wiedza oparta na zaufaniu do zmysłów). Życie przyrody jest nieustanną twórczością, a chociaż wszystko, co się w niej

<sup>36</sup> М.А. БАКУНИН, *Собрание сочинений*, [http://az.lib.ru/b/bakunin\\_m\\_a/](http://az.lib.ru/b/bakunin_m_a/) (29.01.2013).

<sup>37</sup> Г. ФЕДОТОВ, *Россия и свобода, Сборник статей*, New York 1981, s. 183.

rodzi, umiera, przecież nic w niej nie ginie, nie zostaje unicestwione: albowiem śmierć jest rodzeniem”<sup>38</sup>. W myśl Stankiewicza Bakunin włączył pojęcie świadomego niszczenia jako aktu kreacji, co nabrało szczególnego znaczenia w kontekście wezwań teoretyka anarchizmu do rozbudzenia w człowieku boskiego pierwiastka. W *Filozofii negacji* znalazły się znamienne słowa: „Zaufajmy wiecznemu duchowi, który tylko dlatego burzy i niszczy, że jest niezgłębiwym i wiecznie twórczym źródłem wszelkiego życia. Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia”<sup>39</sup>. W latach 30. XIX wieku Bakunin pojmował akt destrukcji jako unicestwienie jednostkowego „ja” i zbliżenie się do Boga, w czym był podobny do Tolstoja, natomiast w latach 40. wyraźnie wzywał do przekształcenia rzeczywistości i ta tendencja się nasilała. Napędową siłą idei destrukcji było pragnienie integracji z boskością: początkowo jako wezwanie do zmazania grzechu pierworodnego i poczucia oddzielenia od Boga poprzez odrzucenie indywidualnego „ja”, a następnie jako idea bogoczłowieczeństwa. Bakunin utożsamiał twórczość z autotranscendencją: „Człowiek, który tworzy, daje wyraz swej boskości. Bóg nie jest niczym innym jak cudowną autokreacją, twórczością, która, aby zostać zrozumiana i przyswojona, powinna być za każdym razem pojmowana na nowo: natura czynu na tym właśnie polega, że jest on ustawiczną afirmacją Boga w sobie samym”<sup>40</sup>.

Przeciwstawienie twórczej jednostki zorganizowanym i ograniczającym ją strukturom oraz przeciwstawienie społeczeństwa, opartego na naturalnych więzach miłości, państwu to dwa główne elementy rewolucyjno-anarchistycznej myśli Bakunina. Wnikliwa analiza treści pism Bakunina pozwala stwierdzić, że miał on raczej niejasną, utopijną wizję szczęśliwego społeczeństwa: miało ono być rezultatem naturalnych potrzeb człowieka. Chociaż Bakunin nie odwoływał się do filozofii Jeana Jacques’a Rousseau, jak czynił to Tolstoj, wydawał się wierzyć, że człowiek z natury jest dobry, natomiast sztucznie tworzone systemy powodują wypaczenie owego pierwotnego instynktu i są przyczyną wszelkiego zła. Obydwaj myśliciele traktowali rosyjski lud jako docelowy element realizacji swojej wizji rzeczywistości. Tolstoj radził zniszczyć państwo jako źródło przemocy i wszelkiego zła w kontaktach międzyludzkich, odmawiając wspierania organizmu państwowego przez płacenie podatków i służbę w armii. Bakunin posunął się dalej, namawiając do destrukcji państwa poprzez rewolucyjną pożogę. Był niezwykle podobny do Tolstoja, definiując państwo jako przemoc i przeszkodę na drodze do realizacji naturalnego instynktu ludzkości.

Государство это насилие, притеснение, эксплуатация, несправедливость, возведенная в систему... Государство есть полное отрицание человечества, отрицание двойное

<sup>38</sup> M. Stankiewicz, *Metafizyka miłości* [w:] A. Walicki, *Rosyjska myśl i filozofia społeczna*, s. 203.

<sup>39</sup> M. Bakunin, *Filozofia negacji* [w:] A. Walicki, *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna*, s. 263.

<sup>40</sup> M.A. Бакунин, *Собрание сочинений и писем*, Москва 1934–1936, t. 3, s. 111–112.

– и как противоположность человеческой природе и справедливости, и как насильственное нарушение всеобщей солидарности человеческой<sup>41</sup>.

Wspomnieliśmy wyżej, że bunt jest pojmowany jako akt służby ludzkości, obrona wolności jednostki przed przemocą ze strony państwa, opowiedzenie się po stronie sprawiedliwości. Koncepcja Bakunina ma niezwykle silną podbudowę etyczną, teoretyk nie wahał się użyć symboli religijnych dla uzasadnienia głoszonych przekonań. W artykule *Filozofia negacji* pisał: „Jedynie nam, których nazywa się wrogami religii chrześcijańskiej, przysługuje przywilej, a nawet najwyższy obowiązek stosowania w najgorętszej walce miłości – tego najwyższego nakazu Chrystusa i jedynej prawdziwej istoty chrześcijaństwa”<sup>42</sup>. Narzędziem realizacji ideału był dla Bakunina lud – w imię ludu i przy jego współudziale Bakunin spodziewał się zniszczyć państwo. Chociaż myśliciel deklarował konieczność poznania ludu, skłaniamy się ku przekonaniu, że widział on w tej najuboższej i najliczniejszej warstwie społecznej raczej środek niż cel: „Trzeba, żeby nasz rozum nauczył się pojmować rozum ludu, żeby nasze serca nauczyły się bić w jednym rytmie z jego wielkim, dla nas jeszcze nieznanym sercem. Powinniśmy w nim widzieć nie środek, lecz cel; patrzeć na niego nie jak na material naszej rewolucji, nie jak na «mięso wyzwolenia»”<sup>43</sup>. Dużą rolę przypisywał też rozbójnictwu jako archaicznej formie chłopskiego buntu, co ponownie skłania nas do refleksji nad treścią bakuninowskiego pojęcia wolności i rodzi wnioski, że była to *wolność-wola* (воля). Pomimo że Bakunin urodził się w 1814 roku, a więc chronologicznie należał do pokolenia ludzi lat 40. XIX wieku, psychologicznie utożsamiał się z formacją inteligencji różnocyfńskiej lat 60. XIX wieku. Niska pozycja w *Tabeli Rang* i związany z tym faktem brak możliwości uczestniczenia w polityce państwa pozwalał Bakuninowi czuć duchowe pokrewieństwo z ludem – warstwą w pewien sposób wydziedziczoną z rozwoju kulturowego, pozbawioną możliwości dostatniego życia. Uznając bliskość losu własnego i życia ludu, autor *Filozofii negacji* mógł planować wyzwolenie ludu, działając tym samym na rzecz własnego wyzwolenia. W pracy *Państwowość a anarchia* Bakunin wyliczał socjalistyczne cechy rosyjskiego ludu: przekonanie, że ziemia jest jego własnością, że posiada ją cały mir, nie zaś jednostka, i że wspólnota jest autonomiczna, niezależna od państwa. Jednocześnie wskazywał na przeszkody, które stoją na drodze ku urzeczywistnieniu ideału: „Oto owe niekorzystne cechy: (1) patriarchalizm, (2) pochłonięcie jednostki przez mir, (3) wiara w cara”<sup>44</sup>. Stojąc na pozycjach indywidualizmu i nieskrępowanej wolności jednostki, Bakunin nie

<sup>41</sup> М. Бакунин, *Речь на Конгрессе «Лиги мира и свободы»* [w:] *idem, Избранные сочинения в 5 томах*, Петербург–Москва 1922, т. 3, s. 116.

<sup>42</sup> М. Бакунин, *Filozofia negacji*, s. 241.

<sup>43</sup> М.А. Бакунин, *Собрание сочинений и писем*, т. 1, s. 220.

<sup>44</sup> М. Бакунин, *Dodatek „A” do pracy „Państwowość a anarchia”* [w:] *idem, Pisma wybrane*, wyboru dokonała i przypisami opatrzyła H. Temkinowa, Warszawa 1965, т. 2, s. 351–352.

postulował walki z wiarą religijną; uważał, że wszelkie wierzenia są skutkiem życia w nędzy i służą obronie przed nieznośną rzeczywistością:

Oszalamianie się wiarą jest tyle warte, co oszalamianie się winem. Rewolucjoniści socjalni zdają sobie z tego sprawę i dlatego są przekonani, że religijność wśród ludu może zniweczyć jedynie rewolucja, w żadnym natomiast przypadku nie zniweczy jej abstrakcyjna i doktrynerska propaganda tak zwanych myślicieli. (...) źródłem myśli jest życie i po to, by zmienić myśl, trzeba przede wszystkim zmienić życie. Sprawcie, aby lud żył pełnym ludzkim życiem, a będziecie zdumieni, jak głęboko racjonalne będą jego myśli<sup>45</sup>.

Pragnienie racjonalnego życia i jednoczesna głęboka wiara, indywidualizm połączony z pragnieniem identyfikacji z najuboższą warstwą rosyjskiego społeczeństwa są wyraźne zarówno w przypadku Lwa Tolstoja, jak i Michała Bakunina. Pogłębiona analiza ich pism niewątpliwie odsłoniłaby znaczące różnice światopoglądowe. Niemniej jednak możemy stwierdzić, że obydwoj traktowali lud i państwo jako pole akcji, realizacji swoich idei, które – z kolei – nadawały sens ich życiu. Kolejne podobieństwa to indywidualizm jako podstawa osobowości obydwu myślicieli, działanie z pozycji „ja”, które dokonuje wyboru wartości i jest dla siebie autorytetem pod każdym względem. Odwołując się do elementu wiary prawosławnej, widzimy, że w przypadku Tolstoja i Bakunina została ona zmodyfikowana, a autorytet Cerkwi i Chrystusa jako syna Bożego i zbawiciela ludzkości – odrzucony. Tolstoj i Bakunin postawili siebie na pozycjach nauczycieli ludzkości, chociaż w przypadku hrabiego z Jasnej Polany cecha ta była wyeksponowana i znalazł on swoich naśladowców, zarówno za życia, jak i po śmierci.

W perspektywie dalszych badań porównawczych nad życiem i światopoglądem Tolstoja i Bakunina warto zwrócić uwagę na transformację elementów, zaczerpniętych z zachodnioeuropejskiej myśli liberalizmu i humanizmu, rosyjskiej myśli słowianofilskiej oraz rezultat ich połączenia w ramach utopii socjalistyczno-komunistycznej.

## Summary

*A society as a field for an individual's fulfillment. The conceptions of the Russian anarchists – M. Bakunin and L.N. Tolstoy*

In this paper the contents of the words such as: *individualism, personality, community (obshchina)* and *collective* are discussed. Profound changes within their meaning started in the second decade of the 19<sup>th</sup> century. They were a result of the clash between the society interests and individual aspirations. The problem of a mutual relation between a group and an individual provokes some anthropological questions: What is a human's definition of himself? What basic values does he recognize? What is his attitude towards the God?

<sup>45</sup> M. Bakunin, *Dodatek „A”*, s. 353.

Both Tolstoy and Bakunin can be regarded as representatives of the Russian anarchistic thought. An aim of the analysis of their writings, which is conducted in this paper, is to reveal the Bakunin's and Tolstoy's concept of "self" and ways for fulfillment.

An English historian, Arnold Toynbee stated that there is a positive feedback between an individual and a group; a person is a driving power for a group's actions whereas a group provides a human with a field for individual's deeds. The scholar's statement is a methodological basis for further studies in this paper. An anarchistic thought is an interesting subject of research because it is rooted in negation of the social bounds that have been shaped as a result of an individual's. That is the negation which shapes "self" and determines ways for fulfillment. The comparison of Tolstoy's and Bakunin's thought allows us to reveal an important culture mechanism that has its roots in a clash of religiousness and freethinking tendencies.

#### Nota o autorze

**Małgorzata Abassy** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie kulturoznawstwa, adiunkt w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Absolwentka filologii rosyjskiej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Wydziału Filologicznego UJ (1999), absolwentka iranistyki w Instytucie Filologii Orientalnej Wydziału Filologicznego UJ (2009).

Zainteresowania badawcze: rola inteligencji w kulturze – aspekt antropologiczny, ideowy, społeczny, inteligencja jako zjawisko historyczno-kulturowe oraz jego desygnaty w literaturze; wpływ modernizacji (aspekt ideowy) na transformację modelu kulturowego Rosji i Iranu; stosunki polsko-rosyjskie.

Wybrane publikacje – monografie:

*Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Kraków 2013.

*Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008.

*Irańska inteligencja w XIX wieku i Rewolucja Konstytucyjna 1905–1911*, Kraków 2010.

Artykuły:

*Spór o człowieka: Wissarion Bieliński i Mikołaj Gogol. O dwóch modelach literackiego kodowania rzeczywistości*, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 2, red. naczelna: K. Pieniążek-Markowicz, Poznań 2012, s. 335–354.

*Kaukaz jako obszar przenikania się kultur. Rosyjscy romantycy w pismach Mirzy Fath Alego Achundżade (Achundowa)*, „Acta Slavica. XVI Musica Antiqua Europae Orientalis”. *Kultura, literatura oraz myśl filozoficzna Słowian Wschodnich i Południowych w powiązaniach, wzajemnych oddziaływaniach*, Bydgoszcz 2012, s. 193–203.

*Śmierć Aleksandra Grybojedowa w Persji. Perspektywa kulturowo-historyczna* [w:] *Безмозгды многоязычый – Огород wielu kwiatów. Liber amicorum. Tom jubileuszowy dedykowany Janowi Dębskiemu*, red. W. Szczukin, Kraków 2012, s. 159–168.

*Autentyczność w kontekście wzorów kultury. Przypadek Rosji* [w:] *Między autentycznością a udawaniem. Postawy twórcze w kulturze współczesnej*, red. A. Kawalec, Lublin 2012.

*Роль политических ценностей в эпоху модернизации. Опыт Польши и России*, „Власть” 2013, nr 1, s. 38–43.