

HISTORIA I JEJ ROZUMIENIE PRZEZ L. P. KARSAWINA

Historia, według L. P. Karsawina, to rozwój ludzkości obejmujący jej wytwory materialne i kulturowe. Dlatego autor *Wwiedienija w istoriju* pisał, że „Przedmiotem historii jawi się ludzkość w jej społecznym (tj. politycznym, materialnym i duchowo-kulturowym) rozwoju.”³

Historyk badający przeszłość nie może widzieć jej tylko w świetle danych faktograficznych i ograniczyć się do zdania suchej relacji opartej na materiale źródłowym. Dlatego rosyjski uczyony pisał:

„Historia jako nauka uświadamiając sobie rozwój ludzkości, uświadamia sobie jednocześnie badany świat. Powinna ona robić to świadomie i może osiągnąć swój cel przedstawiając tylko rzeczywistość, ogólnoludzką, konkretną historię.”⁴

Cóż to znaczy, że historia „uświadamia sobie badany świat”? Jeżeli głównym przedmiotem badania historii jest ludzkość i przejawy jej aktywności, to na świat ten składać się będą wszystkie wytwory oraz okoliczności materialno-duchowe, które miały wpływ na ich powstanie. Nie jednostka jako kreator historii, ale grupa z jej świadomością społeczno-kulturową będącą wynikiem oddziaływania religii i struktur społeczno-politycznych.

W pracach Karsawina spotykamy pojęcie *przeciętnego człowieka*. Jest to określenie, przy pomocy którego kreślił on aksjologię i świadomość danej grupy społecznej, nie przypisując ich określonej jednostce. Oczywiście rosyjski mediewista nie odrzuca potrzeby analizy działalności wybitnych ludzi, którzy dzięki swoim czynom lub oddziaływaniu głoszonych haseł mieli wpływ na bieg historii.

Ta analiza nie może być jednak oderwana od społecznych i kulturowych tendencji epoki, w której żyła wybitna jednostka. Historia w ujęciu rosyjskiego filozofa, to przede wszystkim historia społeczna, dlatego można ją nazwać antropologią historyczną. Według Wojciecha Wrzosek, znajduje się ona w opozycji do historii klasycznej. Le Goff i Guriewicz, przedstawiciele antropologii historycznej twierdzą, że „Historia, [...], nie jest niczym innym jak społeczną historią kultury – kultury w antropologicznym sensie, a więc całością tego, co nazywa się kulturą materialną i duchową w ich homogenicznej jedności.”⁵

Historia jako społeczna historia kultury może badać wycinek czasoprzestrzeni historycznej, ale zawsze powinna to robić przez pryzmat całościowej wizji badanej rzeczywistości, z jej nakładającymi się na siebie oddziaływaniami, bardzo często nie mającymi bezpośredniego związku z analizowanym problemem. Lew Płatonowicz Karsawin pisał, że „Celem historii jako nauki jest przedstawienie jedności procesu rozwoju społeczno-psychicznego ludzkości. Wszystko jedno, czy przedmiotem badania jest sam rozwój w jego całości, czy jego ograniczona część?”

³ L. P. Karsawin, *Wwiedienije w istoriju*, Petersburg 1920, s. 8.

⁴ Id., cyt. za A. A. Waniejew, *Oczerk żyzni i idej L. P. Karsawina*, „Zwieszda” 1990, nr 12, s. 42.

⁵ W. Wrzosek, *Historia–kultura–metafora*, Wrocław 1995, s. 128.

W ostatnim przypadku proces ten rozpatruje się w jego indywidualności, ale nie inaczej jak przez odniesienie go do całości rozwoju historycznego i im głębszy związek między jednostkowym a ogólnym procesem, tym wyjaśnianie ma bardziej historyczny charakter”.⁶

Głównym zadaniem historii jako nauki jest uchwycenie, zrozumienie i wyjaśnienie procesu rozwoju historycznego. Badacz musi zawsze pamiętać, że jego przedmiot analizy nie może być ujmowany bez odniesienia go do całościowo ujętej rzeczywistości historycznej. Nie chodzi tu oczywiście o wykreowanie przez historyka, zajmującego się małym odcinkiem przeszłości, koncepcji złożonej z abstrakcyjnych pojęć nie mających potwierdzenia w konkretnych faktach. Jeżeli już takie pojawią się w pracy, to powinny one dowodzić jedności procesu rozwoju historycznego i muszą wynikać z konkretnego (nie zawsze pochodzącego z badanego wycinka czasoprzestrzeni historycznej), materiału faktograficznego. Dlatego rosyjski historyk twierdził, że „Historia nie dąży do poznania systemu pojęć, ale konkretnej wszechjedności – człowieczeństwa. Objasniająca moc historycznych uogólniających pojęć nie polega na tym, że są one ogólne i abstrakcyjne, ale dlatego, że wyjaśniają realnie – nieprzerwany związek tam, gdzie występują konkretne momenty, fakty”.⁷

Historia jest jednym, ogólnoludzkim, wszechświatowym procesem, składającym się z poszczególnych, mniejszych jego przejawów. Historyk zawsze powinien pamiętać, że bada to, co jest jednością, chociaż przejawiającą się w różnych czasowo i przestrzennie konkretnych momentach nazywanych materiałem źródłowym lub historycznymi faktami. To one stanowią składowe historycznego procesu rozwoju ludzkości.

HISTORIA JAKO PROCES

Pojęcie procesu w odniesieniu do historii, najogólniej rzecz ujmując, można wyjaśnić jako ciąg następujących po sobie zjawisk, faktów historycznych, będących ze sobą w związku przyczynowym. Rosyjski mediewista w swoich pracach mówił także o historii jako procesie, ale zawsze dodawał, że jest to proces rozwoju. Wydaje się, że bardziej ważne dla jego rozumienia historii jest pojęcie rozwoju jako czegoś ciągłego, nie mającego przerw ani przystanków, a jednocześnie obejmującego nie tylko ludzkość, ale cały kosmos.

„Wyższym zadaniem myślenia historycznego jest poznanie kosmosu, wszechjedności całego stworzenia jako integralnego rozwijającego się podmiotu”.⁸

W ujęciu rosyjskiego historyka, proces jest ogólnym wyrażeniem zmian, jakim podlega ludzkość i cały kosmos w ich czasowo-przestrzennym byciu. Roz-

⁶ L. P. Karsawin, *Wwiedienije...*, s. 36.

⁷ Id., *Filosofija istorii*, Berlin 1923, s. 219.

⁸ *Ibid.*, s. 77.

wój implikuje wewnętrzne przemiany, między którymi nie ma żadnych przerw ani przystanków.

„W jednym, nieprzerwanym procesie nie ma przerw i momentów, nie ma atomów i pustki, są tylko wiecznie zachodzące przemiany”.⁹

Przy pomocy pojęć rozwoju i przemiany można przeprowadzić periodyzację dziejów, tak aby była ona logiczna i pozwalała również uprawiać historię w jej klasycznym rozumieniu, czyli statycznie, opisując wybrane odcinki czasowe przeszłości, nie wrywając ich z całości procesu rozwojowego. Najczęściej robi się to przez analogię z etapami rozwoju kulturowego.

„Proces historyczny przyjęto dzielić na kultury, co jak nam wiadomo, ma swoje poważne podstawy i nie jest sprzeczne z ideą historii powszechnej. Także kulturę dzieli się na epoki i okresy. Jest to najlepiej widoczne na przykładzie kultury europejskiej, najbardziej opracowanej”.¹⁰

Pojęcie procesu historycznego jest zbyt ogólne, aby można je było dzielić, nie naruszając jego całościowego charakteru, dlatego rosyjski historyk pisał o historii jako rozwoju.

PROCES A ROZWÓJ

Rozwój może zachodzić na różnych poziomach, nie zaprzeczając jedności procesu. Jest to ważne w przypadku historii, której głównym podmiotem i przedmiotem jest ludzkość. Sam fakt różnic narodowościowych, poziomu rozwoju kulturowego, nawet miejsce zamieszkania mają swój wpływ na etap i preferowany kierunek rozwoju. To jednak nie stoi na przeszkodzie, aby nie widzieć go przez pryzmat wszechświatowego procesu historycznego. Dlatego Karsawin pisał: „Rozwój w naszym rozumieniu obejmuje sobą nieprzerwany proces zmian”.¹¹

Daje to możliwość włączenia do historii powszechnej zarówno badań nad ludami jeszcze nie cywilizowanymi, jak i tych, które dotyczą bardzo dobrze rozwiniętych kulturowo państw i narodów.

Rozwój, któremu podlegają części składowe procesu historycznego, nie może się zatrzymać. Jego dynamika związana jest z przemianami tak w sferze materialnej, czyli podporządkowaniem sobie przez ludzi otaczającego ich świata przyrody, jak i w jej wymiarze duchowym. To z kolei pozwala zadać pytanie: czy proces rozwoju historycznego ma swój cel? Jest ono o tyle zasadne, że pojęcie rozwoju implikuje różnorodność jego form.

„Cel rozwoju jest przewodnią nicią pozwalającą zorientować się w nieograniczoności jego form i przejawów”.¹²

⁹ L. P. Karsawin, *Wwiedienije...*, s. 13.

¹⁰ Id., *Filosofija...*, s. 238.

¹¹ Id., *Wwiedienije...*, s. 8.

¹² *Ibid.*, s. 24.

Określenie celu rozwoju pozwala nie tylko zorientować się w wielości form aktywności ludzkiej. To właśnie cel usensawnia wszelkie działanie. Istnieje niebezpieczeństwo utożsamienia celu rozwoju historycznego z jego końcem. A przecież nie zawsze koniec jakiegokolwiek formy aktywności jest jednoznaczny z osiągnięciem celu, dla którego była ona podjęta. Proces historyczny ma to do siebie, że składa się z małych, zamkniętych odcinków czasowych, tworzących całość rozwoju ludzkości.

„Oczywiście dla zrozumienia rozwoju, dla zrozumienia samego pojedynczego, ograniczonego procesu, trzeba dysponować wiedzą o historycznym procesie jako całości w każdym jego przejawie, rozumieć jego cel i sens. Jest to możliwe tylko wtedy, kiedy każda faza rozwoju wyraża sobą jego całościowość, dzięki czemu i sama staje się zrozumiała”.¹³

W koncepcji proponowanej przez autora *Wwiedienija w istoriju* cel rozwoju musi znajdować się poza nim. Gdyby było inaczej, nie mógłby być on jednoznacznie ukierunkowany, obejmować sobą całą ludzkość. Można oczywiście postawić tezę, że sama zmiana jest już celem i jednocześnie usensawnia wszelkie podjęte wysiłki, ale wtedy musiałaby istnieć immanentna siła prowadząca ludzkość do określonego maksimum rozwojowego, którego osiągnięcie byłoby jednocześnie osiągnięciem tego, do czego miał prowadzić podjęty wysiłek. Cel w takim ujęciu byłby utożsamiony z dojściem do apogeum rozwoju. Lew Płatonowicz Karsawin w pracach historycznych nie wskazywał bezpośrednio celu procesu historycznego. Przypomnijmy, że historię pojmował jako społeczno-duchowo-materialny rozwój, którego podmiot podlega ciągle zachodzącym zmianom. Uważał, iż znalezieniem jego celu zajmuje się filozofia historii.

Historyczny proces rozwojowy implikuje zachodzenie zmian, przemian. Przyjmujemy, że pod pojęciem zmian będziemy rozumieli to, co miało miejsce w rzeczywistości materialnej, obejmującej zarówno przyrodę jak i wytwory kulturowe. Terminem przemiany natomiast określać będziemy rozwój życia duchowego ludzkości w ogóle oraz jej składowych, czyli różnych jej poziomów, wynikających z etapu, na jakim znajduje się kultura badanej społeczności.

Ciągłość procesu historycznego i składających się nań poszczególnych etapów rozwojowych pozwala na wnioskowanie, iż zachodzące zmiany, szczególnie zaś przemiany, nie będą miały charakteru skokowego, ale stany wcześniejsze implikować będą zachodzenie stanów późniejszych. Nie będzie miejsca, podobnie jak przy Karsawinowskim rozumieniu rozwoju, na ich atomizację ani przerwy między następującymi po sobie fazami. Dlatego rosyjski mediewista o rozwoju i implikowanych przez niego przemianach pisał, że nie ma tam zmian tylko ciągłe przekształcenia.

Przemiany zachodzące w życiu duchowym ludzkości jako całości oraz w jej poszczególnych składowych, takich jak narody, grupy społeczne, mają ścisły zwią-

¹³ *Ibid.*, s. 24–25.

zek i bezpośredni wpływ na zmiany zachodzące w świecie materialnym, kulturowym – rozumienie rzeczywistości kulturowej ograniczam tutaj do jej wytworów o charakterze materialnym. Każdy wytwór ludzkiej aktywności ma kilka przyczyn. Najogólniejszą z nich jest duch epoki. Dalej spotykamy świadomość religijną, narodową oraz wszystko to, co jest wynikiem przynależności do określonej grupy społecznej. Mamy więc do czynienia z determinacją kulturową i społeczną jednostki. Czyżby w Karsawinowskiej historii nie było miejsca na wolność jednostkową? Rosyjski mediewista wyjaśniał to w następujący sposób: „[...] nie widzimy w rozwoju niczego ograniczającego swobodę woli i celowej działalności człowieka”.¹⁴

Okazuje się, że do istoty człowieka wolnego należy nie tylko jego świadomość społeczna, ale także zrozumienie i umiejętność wzięcia odpowiedzialności za wszechświatowy proces rozwojowy. Jednostka jest częścią składową większego organizmu społecznego (można oczywiście być biernym składnikiem jakiejś struktury), człowiek świadomy tego poprzez swoją aktywność daje wyraz nie tylko przynależności, ale również temu, że jest nosicielem i wyrazicielem całej sfery wartości preferowanych przez swoje otoczenie społeczne. Dzięki temu włącza się w jego życie duchowe, które świadczy o jedności i pozwala na widzenie go przez pryzmat całościowo ujętego procesu rozwoju historycznego. Dlatego działalność człowieka powinna być analizowana przez odniesienie do korzeni społecznych, z jakich wyrósł.

PODMIOT PROCESU ROZWOJU HISTORYCZNEGO

Historia w ujęciu rosyjskiego mediewisty to przede wszystkim całościowo rozumiany proces rozwoju, którego podmiotem i przedmiotem zarazem jest ludzkość. Uszczegółowiając, proces ten składa się z poszczególnych stadiów rozwojowych, często zachodzących w czasie historycznym niezależnie od siebie. Wynika to z tego, że ludzkość dzieli się na narody, grupy społeczne i pojedynczych ludzi.

„Historia jest procesem rozwoju ludzkości, narodów, grup społecznych i oczywiście indywidualnych ludzi. Ale o rozwoju można mówić tylko wtedy, kiedy jest podmiot rozwoju – ten, kto się rozwija”.¹⁵

Podmiot, czy posługując się terminologią Karsawina, subiekt, mimo wewnętrznego zróżnicowania stanowi o jedności toczącego się procesu rozwoju historycznego. Jest to wynik wspólnego celu, jaki przyświeca ludzkości w jej historycznej drodze. Oprócz celu, następnym ogniwem łączącym wszystkich ludzi jest ich życie duchowe, które mimo swojej różnorodności jest świadectwem przynależności do określonego, używając słownictwa biologicznego, gatunku istot, posiadających zdolność myślenia abstrakcyjnego. Ale żeby nie być posądzonym o bardzo abs-

¹⁴ *Ibid.*, s. 8.

¹⁵ A. A. Waniejew, *Oczerk żyzni...*, s. 149.

trakcyjne zdefiniowanie podmiotu rozwoju historycznego, odwołam się do słów rosyjskiego historyka:

„Wszechjedyny podmiot historii jest realny empirycznie tylko jako wszechjedność swoich czasowych i przestrzennych indywidualizacji”.¹⁶

Indywidualizacja przestrzenno-czasowa zarówno grup społecznych jak i jednostek zawsze jest uwikłana w szerszy kontekst społeczno-kulturowy, będący wyrazem nie tylko ducha epoki, do którego bardzo dużą wagę przywiązywał rosyjski mediewista, ale przede wszystkim świadczący o przynależności do życia duchowego większej struktury. Analizując dalej pojęcie indywidualizacji, trzeba powiedzieć, że implikuje ona aktywność swojego podmiotu. Ta z kolei zawsze, według Karsawina, w mniejszym lub większym stopniu stanowi część działalności społecznej.¹⁷

LUZKOŚĆ JAKO PODMIOT ROZWOJU HISTORYCZNEGO

Ludzkość jest podmiotem procesu historycznego, podmiotem napędzającym zachodzące zmiany. Podlegając przemianom, sama jednocześnie doskonali się.

„W żaden sposób nie możemy zaprzeczyć zachodzącemu empirycznie doskonaleniu się ludzkości jako ideału i zadaniu procesu historycznego. Inaczej należałoby zaprzeczyć niedoskonałości ludzkości, analizując ją przez pryzmat jej empirycznej całości i poszczególnych przejawów, albo zaprzeczyć istnienia wszelkiego sensu dążenia do doskonałości i jakiegokolwiek ideału”.¹⁸

Analizując historię przez pryzmat jej podmiotu, przedmiotu, które są tożsame zarówno na płaszczyźnie materialnej, jak i duchowej, czyli zwracając uwagę przede wszystkim na to, co się z nim dzieje, jakim podlega przemianom, można go sprowadzić do jego aktywności społecznej.

„Przedmiot rozwoju może być ściślej określony jako społeczno-psychiczny rozwój ludzkości w jej całościowym ujęciu”.¹⁹

Mamy więc do czynienia z przynajmniej czterema zadaniami, przed jakimi stoi ludzkość, będąc jednocześnie podmiotem i przedmiotem rozwoju procesu historycznego. Pierwsze i chyba najważniejsze sprowadza się do określenia celu, ku któremu sama zdąża w czasowo-przestrzennym rozwoju. Warto tutaj zatrzymać się przy pojęciach czasu i przestrzeni.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z historycznym, linearnym czasem, nie mającym żadnych zawirowań ani przystanków. Jest to czas fizyczny, któremu podlega w swojej egzystencji cała ludzkość i kosmos.

¹⁶ L. P. Karsawin, *Filosofija...*, s. 156.

¹⁷ Patrz id., *Wwiedienije...*, s. 8.

¹⁸ Id., *Filosofija...*, s. 86.

¹⁹ *Ibid.*, s. 95.

Drugie rozumienie czasu, nie fizyczne, nie linearne, związane jest z rozwojem duchowym ludzkości, a mówiąc ściślej, z różnymi etapami rozwoju kulturowego. Czas ten, mimo że fizycznie płynie, jest czasem niezdarzeniowym, czasem trwania.²⁰ Badając ludzkość w jej całościowym wymiarze, łatwo spostrzec, że ten sam czas sprawia wrażenie, iż jest podzielony na różne, niezależne od siebie odcinki, chociaż łączy je przynależność do jednego procesu historycznego. Z podobną sytuacją spotykamy się przy analizie przestrzeni historycznej. Trzeba ją także widzieć dwupłaszczyznowo. Jako przestrzeń fizyczną, w której zachodzi nieprzerwanie proces historyczny w jego wymiarze fizycznym, oraz przestrzeń społeczną, wyznaczoną przez wewnętrzne interakcje między jednostkami, jednostką i grupą oraz grupą i grupą. Złożoność przestrzeni historycznej, szczególnie jej wymiaru społecznego, związana jest z przenikaniem się różnego rodzaju idei, które będąc wyrazem życia duchowego, świadczą o jedności procesu historycznego.

METAFIZYCZNE PODSTAWY HISTORIOZOFII L. P. KARSAWINA

Na ostatnich stronach cytowanej już *Filosofii historii* autor jej pisał, że filozofia historii, jaką w niej przedstawił, jest wynikiem długoletniej pracy badawczej dotyczącej konkretnej rzeczywistości historycznej. Badania owe przywiodły go do określonych uogólnień metafizycznych. Zauważył zarazem, że metafizyka, jej założenia są nieodłączną siłą sterującą procesem rozwoju konkretnej rzeczywistości historycznej.²¹

W swojej koncepcji metafizycznej Lew Płatonowicz Karsawin stał na stanowisku, że cały świat jest wszechjednością. Wynika to z tego, że Bóg, Stwórca świata, jak pisał rosyjski filozof, już przed wiekami zawarł w sobie wszystko, co stworzy i zdarzy się w historycznym czasie ziemskim. Proces stworzenia jest samooddaniem światu i jednoczesnym umniejszeniem się ze strony Boga. Świat na swojej drodze rozwoju historycznego będzie zmierzał do powrotu na łono Stwórcy i wtedy odda mu to, co od niego otrzymał, a sam jednocześnie przebóstwi się.²²

Obecnie idealnym przykładem wszechjedności, do której dąży świat, jest tylko Bóg w swojej trójosobowej jedności Ojca, Syna i Ducha św. Obrazem przyszłej jedności Boga i stworzenia jest Jezus Chrystus, jednocześnie Bóg i człowiek. W nim doszło do połączenia jednej z hipostaz boskich ze śmiertelnym człowieczeństwem.²³

Historyczny Chrystus jest realnym przykładem umniejszenia się Boga na rzecz stworzenia i jednoczesnym podniesieniem tego ostatniego w hierarchii bytów.

²⁰ Patrz W. Wrzosek, *Metafory historiozoficzne w pogoni za uludą prawdy* [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec przemian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 13–14.

²¹ Patrz L. P. Karsawin, *Filosofia...*, s. 349–350.

²² Patrz id., *O naczalach*, Berlin 1925, s. 48.

²³ Patrz A. A. Waniejew, *Oczerk żyzni...*, s. 147–148.

Przedstawia sobą, swoim bogocłowieczeństwem, obraz przyszłego świata, ku któremu zmierza ludzkość w historycznym procesie rozwoju. Jest przykładem sensowności podejmowanych ciągle wysiłków, samodoskonalenia się przedmiotu historii.

Uczłowieczenie się Boga w Jezusie Chrystusie, oprócz tego, że jest jednym z elementów planu bożego, stanowi także niezbędny drogowskaz, zdaniem autora *Filozofii istorii*, dla ludzkości w jej historycznej drodze do celu, jaki przed nią stoi. „Potrzebna jest nam »gwiazda przewodnia prawdziwego autorytetu«”.²⁴

Tym autorytetem jest dla ludzkości Bóg. Karsawin uważa, że tylko On może być „gwiazdą przewodnią”, za którą podaży człowiek, ponieważ w Nim jest Prawda i Życie. Bóg, zdaniem rosyjskiego filozofa, jest istotą świata przejawiającą się w stworzeniu i podtrzymującą je w istnieniu. Dlatego ludzkość powinna wszystkie swoje wysiłki skierować na dążenie do zbliżenia się do tego, co stanowi o jedności otaczającego ją świata.

„Im pełniej i jaśniej poznajemy Prawdę, tym bardziej uświadamiamy sobie ciągłość ruchu w niej i do niej”.²⁵

Świat jest zależny od swojego Stwórcy i ku niemu powinien podążać, mimo że Bóg i świat stanowią dwa bieguny bycia. Bóg istnieje bez świata i poza nim, ale świat jest podtrzymywany przez Niego w istnieniu. Nie można powiedzieć, że dzięki temu partycypuje on (świat) w doskonałości bożej. Sam Bóg, mimo ontologicznego dualizmu, według autora *Filozofii istorii*, może być postrzegany jako rzeczywista jedność Siebie i swojego stworzenia. Z podobną sytuacją spotykamy się w relacji Bóg–człowiek.

„Bóg jest istotą i jednością istot, dlatego jest ontologicznie inny od człowieka. Człowiek i Bóg są całkowicie od siebie różni. Ale Bóg jest jednocześnie jednością Boga i człowieka”.²⁶

Świat w metafizyce Lwa Płatonowicza Karsawina pojmowany jest jako wszechjedność wchodzących w jego skład elementów, bytów. Każdy z nich zawiera w sobie realizację wyższych wszechjedności. Dzięki temu nie traci on łączności z całością otaczającej go rzeczywistości. U rosyjskiego filozofa znajdujemy aż cztery znaczenia wszechjedności.

„1. Bóstwo jako absolutna doskonałość wszechjedności; 2. udoskonalona lub ubóstwiona wszechjedność stworzenia, różna od Boga dzięki temu, że jeżeli ono jest, Boga nie ma, natomiast ono samo jest stworzone przez Niego n i c z y m ; 3. skończona lub zwarta wszechjedność stworzenia dążąca do doskonałości będącego jej ideałem i celem i dzięki temu do zlania się z Bogiem, stania się i zniknięcia w Nim; 4. nieskończona wszechjedność stworzenia, tj. względna mnogość, wszechjednia, stająca się dokonaną dzięki swojemu zakończeniu, albo moment wszechjedności w jego ograniczonym wymiarze”.²⁷

²⁴ L. P. Karsawin, *O naczalach...*, s. 88.

²⁵ *Ibid.*, s. 16.

²⁶ *Ibid.*, s. 28.

²⁷ N. O. Łoski, *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 349.

Jak wynika z powyższych słów, najważniejszym problemem, na którym koncentrują się rozważania Lwa Płatonowicza, jest relacja Boga i stworzenia. Autor *Wwiedienija w istoriju* uważał, że dzięki niej można wyjaśnić dynamikę procesu rozwoju historycznego.

Świat można przedstawić jako szereg kół zawierających się w sobie. Koło zewnętrzne, spajające wszystkie inne, obrazuje Byt absolutny. Tak nakreślona struktura świata jest jednak statyczna. Dla rozważań historiozoficznych, jak pisał Choruży, Karsawinowi, jako historykowi widzącemu w otaczającej go rzeczywistości ciągle zachodzące zmiany, taka wizja nie wystarczała.²⁸

Statyczna, hierarchiczna zależność między częściami składowymi światowej wszechjedności nie pozwalała rosyjskiemu filozofowi na przedstawienie dynamizmu procesu rozwoju historycznego. Dlatego wprowadził triadyczne rozumienie każdego bytu.

Dualizm ontologiczny, w którym na przeciwległych biegunach znajdują się Bóg i świat, potrzebuje zbudowania pomostu między nimi. Tym łącznikiem nie może być coś zewnętrznego wobec wszechjednej struktury świata. Jak więc autor *Filosofii istorii* rozwiązuje problem zrodzony ze, zdawałoby się, nierozwiązalnej aporii ontologicznej?

METAFIZYCZNE ZAŁOŻENIA DYNAMIZMU PROCESU HISTORYCZNEGO

Dynamika świata jest analizowana przez rosyjskiego filozofa na kanwie metafizycznej. Metafizyka, jak pisałem wcześniej, ustatyczniła analizowaną, postrzegalną rzeczywistość. Chcąc ją przezwyciężyć, a jednocześnie nie sprzeniewierzyć się przyjętym i akceptowanym założeniom, Karsawin uszczegółowił rozumienie bytu. Widział w nim trójjednię, na którą składały się niezależne, ale następujące po sobie trzy różne etapy. Autor *Wwiedienija w istoriju* różnie je określał, poczynając od wyróżnienia w bycie jego potencjalności, stawania się i aktualności, po prajednię, rozłączenie i powtórne zjednoczenie. Takie określenia mogłyby wskazywać na zewnętrzne oddziaływanie na dany byt. W ostatecznej, wykończonej formie rosyjski filozof mówił o prajedni, wynikało to z pojmowania świata jako wszechjedności. Dalej wskazywał na aktywność pochodzącą od samego bytu, dlatego dwie ostatnie fazy nazwał samorozdzieleniem i samozjednoczeniem.²⁹

Powyższe określenia, mające wyjaśnić dynamikę zmian w świecie, świadczą także o jedności, z której wyłaniają się poszczególne indywidua. Następnie wszystko wraca do pierwotnej prajedni, chociaż jest już doskonalsze.

²⁸ Patrz, S. S. Choruży, *Żyżń i uczenije Lwa Karsawina* [w:] L. P. Karsawin, *Religiozno-filosofskie soczinienija*, Moskwa 1992, s. XXVI.

²⁹ Patrz *ibid.*, s. XXVI.

Świat pojmowany jako wszechjedyny, złożony z wielości elementów, posiada wewnętrzną dynamikę pozwalającą mu na przyjmowanie ciągle nowych form. Nie chodzi tu o zmiany fizyczne, ale o wewnętrzne doskonalenie się. Na początku mamy prajednię, która nie jest chaotycznym zbiorem elementów. Są one uporządkowane według hierarchicznej struktury – od najbardziej złożonych po najprostsze.

Trzeba wyjaśnić, że o prostocie bytów nie świadczy ich budowa, lecz zależność od struktur stojących wyżej na drabinie hierarchii. Każdy z nich ma potencję przeobrażania się, tworzenia nowych wewnętrznych form, dzięki przyjmowaniu lub odrzucaniu oddziaływania z zewnątrz.

Nawet Bóg, który w wizji religijnej jest pojmowany jako byt niezmienny, w koncepcji rosyjskiego filozofa ma również strukturę trójjedyną. Autor *Filosofii historii*, chcąc to wyjaśnić, nie ogranicza się tylko do stwierdzenia, że najjaskrawszym przykładem trójjedyną strukturą Boga jest Trójca św. Robi to także, analizując miłość Absolutu do stworzenia.

„[...] w miłości znajduje następujące elementy: 1. samoutwierdzenie, implikujące pełne posiadanie istoty (miłość destrukcyjna), 2. samooddanie się (miłość jako poświęcenie), 3. zmartwychwstanie w niej”.³⁰

Z powyższego cytatu wynika, że dla Karsawina przykładem trójjedyną strukturą Absolutu jest poświęcenie się za ludzi Jezusa Chrystusa, który oddał swoje życie, aby zbawić świat. Wydaje się, że można ten przykład potraktować jako ofiarowanie się samego Boga Ojca na rzecz swojego stworzenia.

Typowym przykładem trójjedyną strukturą bytu jest jednostka ludzka, będąca z jednej strony częścią składową najbliższego sobie otoczenia społecznego, a z drugiej, jako istota wolna, zdaniem rosyjskiego filozofa, jest skierowana na Byt absolutny. Posiada wewnętrzną potencję przechodzenia przez poszczególne poziomy, o których pisał Lew Karsawin. Byt ludzki stanowi pierwotnie jedność, która nie pozwala jeszcze na nazywanie go w pełni człowiekiem. Dlatego potrzebny jest drugi moment, etap, w którym mamy do czynienia z rozdzieleniem na podmiot i przedmiot. Kolejnym etapem jest ich zjednoczenie dzięki poznaniu.³¹ Tutaj dopiero można mówić o człowieku jako jednostce świadomej swojej wartości. Każdy z jej etapów stawania się, tworzenia, jest zakorzeniony w pierwszym, chociaż nie można go z nim utożsamiać. Stanowi on podstawę, na której mogą dokonywać się wewnętrzne przemiany.

Warto także przeanalizować, czym jest podmiot i przedmiot, wyodrębnione na drugim poziomie stawania się. Z analizy tekstów Lwa Płatonowicza Karsawina wynika, że subiektem jest struktura duchowa jednostki ludzkiej, noumen, który pozwala mówić o człowieku jako istocie wolnej, mającej udział w życiu duchowym swojego środowiska społecznego. Obiekt zaś odnosi się do cielesności ludz-

³⁰ N. O. Łoski, *Istorija...*, s. 352.

³¹ Patrz L. P. Karsawin, *O naczałach...*, s. 99.

kiej, pozwalającej umiejscowić ją w konkretnym czasie i przestrzeni. O obiekcie samym nie można powiedzieć, że jest wolny. Jest on włączony w życie przyrodnicze i jego prawom podlega.

Ostateczny kształt jednostki ludzkiej ogranicza się tutaj tylko do jej sfery duchowej, stanowi wypadkową oddziaływania Absolutu i otoczenia społecznego, które są w stosunku do niej bardziej złożone.

Wpływy zewnętrzne pochodzące od wymienionych wyżej struktur, nazywane są przez rosyjskiego filozofa momentami, jakościami, składają się one na egzystencję człowieka w czasie.

Trójjedyny stawanie się jednostki ludzkiej prowadzi do jej ostatecznego uformowania. Nie znaczy to, że w czasie ziemskiego egzystowania możliwe jest osiągnięcie ostatecznej formy. Rosyjski filozof taką strukturę nazywa osobą. Życie jej to nic innego, jak ciągły proces tworzenia, formowania siebie. W doczesności życie ludzkie jest iluzoryczne, jest ono dążeniem do swojej pełni, którą może człowiek osiągnąć tylko w Bogocześnictwie, czyli przy końcu rozwoju całego stworzonego świata.³² Odpowiedzialny za niego jest wymiar noumenalny, który jednocześnie umiejscawia ją w hierarchii bytów.

Trzy etapy rozwoju każdej osobowości uaktywnia wewnętrznie wszechjedność. Odnosi się ona do zmian zachodzących w środowisku wewnętrznym. Karsawinowi zaś zależało przede wszystkim na aktywności zewnętrznej, analizie zmian zachodzących w historii.

Aktywność wewnętrzna wszechjedynego świata jest odniesiona do niematerialnej sfery rzeczywistości. Zapewne ma ona wpływ na to, co dzieje się w procesie historycznym, stanowi jego siłę napędową, ale istnieje potrzeba znalezienia bezpośredniej przyczyny obserwowalnych zmian. Czegoś, co będzie wywierało wpływ na uaktywnienie się wewnętrznych sił każdego bytu i dzięki nim oddziaływało przez niego na środowisko zewnętrzne.

DUALIZM ONTOLOGICZNY JAKO ZASADA DYNAMIZMU HISTORYCZNEGO

Istnienie wszechjedności w świecie oparte jest w filozofii Lwa Płatonowicza Karsawina na relacji Boga do swojego stworzenia. Jak już wiele razy wspominałem, świat jest stworzony przez Boga, który podtrzymuje go w byciu. W tekstach rosyjskiego filozofa znajdujemy określenia relacji Stwórcy–stworzenie, mogące świadczyć o ich wzajemnej zależności.

„Świat jest skończony, tj. ma początek i koniec, ponieważ jest on stworzony przez Boga. Ale nie można powiedzieć, że świat był kiedyś stworzony i obecnie jest. Nie-świat znajduje się w procesie stwarzania go przez Boga, tj. (jak wolne tworzenie) – w procesie swojego powstania z niczego”.³³

³² Patrz *ibid.*, s. 103.

³³ L. P. Karsawin, *O licznosti* [w:] L. P. Karsawin, *Religiozno-filosofskie...*, s. 134.

Dalej Karsawin pisał, że świat jest ontycznie zależny od Boga, chociaż zawiera się w Nim jako jego stworzenie. Analiza relacji Bóg–świat widzialny oparta jest w filozofii autora *Wwiedienija v istoriju* na mistycznym³⁴, całościowym ujęciu w odniesieniu do postrzeganej, i nie tylko, rzeczywistości oraz późniejszym przejściu na niższy poziom refleksji poznawczej. Taki sposób analizy badanego obszaru jest charakterystyczny dla teologii negatywnej, na bazie której tworzył swoją koncepcję filozoficzną Lew Płatonowicz Karsawin.

Relacja Bóg–świat, ciągły, zachodzący w czasie proces stwarzania, jest jednoczesnym udzielaniem się Stwórcy swojemu stworzeniu. Świat jest teofanią, ciągłym przebóstwianiem.³⁵

„Błogosławiony ten, kto oddaje siebie innemu. Błogosławieństwem jest samooddanie. Absolutne Błogosławieństwo istnieje tylko wtedy, jeżeli: 1. ono samo jest istotą, tj. Bogiem, 2. całą siebie, bez żadnych wyjątków oddaje »innemu«, 3. oddaje siebie »skapemu« innemu, który jest absolutnym niczym”.³⁶

Dalej autor *Filosofii istorii* pisał, że aby *blagosławieństwo*, które ma swój odpowiednik ontologiczny było pełne, samo musi być tym, przejść w to, czemu się oddaje.³⁷ To przejście *blagosławieństwa* w inną strukturę bytu jest jednoznaczne z wtopieniem, zlaniem się Boga ze światem. Proces taki, zdaniem rosyjskiego filozofa, nie może mieć miejsca. To nie Bóg staje się światem, ale świat zbliża się do Niego. Aby miało to formę ubogacenia się bytu obdarowanego, musi także zachodzić relacja odwrotna, czyli oddanie przez ubogacony świat Bogu tego, co od Niego otrzymał. Dlatego można powiedzieć, że świat podlega dialektycznemu procesowi rodzenia się i umierania w Bogu.

„Bóg jawi się nam nie tylko jako błogosławieństwo oddające Siebie »innemu« (światu, każdemu z nas), ale także jako odradzający się w Swoim samooddaniu i przez nie, chociaż On samooddając, nie pomniejsza, a odradzając, nie powiększa Siebie”.³⁸

Czy przy takim rozumieniu relacji Bóg–świat nie mamy do czynienia z jednostronną igraszką Stwórcy z samym sobą? To retoryczne pytanie nie jest bezpodstawne. N. O. Łoski, analizując powyższą problematykę, zarzuca Karsawinowi panteizm³⁹, chociaż ten ostatni zastrzegł wszędzie, że jest w zgodzie z chrześcijaństwem prawosławnym, którego nie można posądzać o jakiegokolwiek tendencje panteistyczne.

³⁴ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, s. 161. Autor książki mistykę określa jako „wewnętrzne (duchowe, mistyczne) doświadczenie, które daje nam kontakt ze światem Boskim, a także wewnętrzne (a nie tylko zewnętrzne) zrozumienie naszego świata naturalnego”.

³⁵ Patrz N. O. Łoski, *Istorija...*, s. 350.

³⁶ L. P. Karsawin, *O naczalach...*, s. 45.

³⁷ Patrz *ibid.*, s. 45.

³⁸ *Ibid.*, s. 45.

³⁹ Patrz N. O. Łoski, *Istorija...*, s. 151.

Wracając na grunt myśli rosyjskiego filozofa religijnego⁴⁰ i odwołując się do cytowanych wyżej słów, można postawić tezę, że świat w rozwoju jest zewnętrznie sterowany przez swojego Stwórcę. Czy nie jest to sprzeczne z pojęciem wolności? Właśnie w teofanii Lew Płatonowicz Karsawin widzi możliwość uzasadnienia wolności stworzenia. Do wolności tej można dojść dzięki poznaniu Stwórcy.⁴¹ Poznanie to prowadzi także do uświadomienia sobie przez byty stworzone różnicy ontologicznej, jaka oddziela ich od Boga. Na podstawie tego rosyjski filozof przyznaje światu wolność w wyborze przyjęcia lub odrzucenia Boga. Cały kosmos, jakkolwiek niedoskonały, może wybrać drogę swojego rozwoju(?). Mimo zależności bytowej, podtrzymywaniu go w istnieniu przez Absolut, nie jest on przez Niego ograniczany. Jednak świat sam z siebie nie może się doskonalić mimo posiadanej wewnętrznej potencji. Odrzucając Boga, odrzuca jednocześnie możliwość dalszego rozwoju. Jego wolność jest więc ograniczona. Może wybrać zastój, śmierć albo dalszy rozwój prowadzący do przebóstwienia całości stworzenia.⁴²

Świat poznający swojego Stwórcę nie może Go odrzucić, takie jest założenie rosyjskiego filozofa. Jest ono oparte na przeświadczeniu, że człowiek, jako istota rozumna, będąca przedstawicielem świata w jego relacji z Bogiem, poznając Go, jednocześnie ubogaca się i częściowo przebóstwia. Dlatego Karsawin mógł napisać:

„Wydaje mi się, że nie ja sam myślę, ale że we mnie zachodzi dany mi proces myślenia; że nie ja sam wyrażam się i działam, lecz ktoś inny chce i działa we mnie”.⁴³

Nie znaczy to, że człowiek jest swego rodzaju maszyną zaprogramowaną do wykonywania czynności zleconych mu przez zewnętrzną siłę. Opisany wyżej stan jest wynikiem zbliżenia się do Boga i Jego pełnej akceptacji. Z podobnym oddziaływaniem zewnętrznym spotykamy się u rosyjskiego filozofa w relacjach między poszczególnymi strukturami społecznymi.

Jak można na gruncie filozofii Lwa Płatonowicza Karsawina określić zachodzący w świecie postrzeganym proces rozwoju historycznego? Autor analizowanej koncepcji filozoficznej historię określał jako: „Rozdzielenie, zjednoczenie bycia – jego dialektyczny proces, czasowe jakościowanie, rozwój”.⁴⁴

Wracamy więc w swoich wywodach do trójjedynego pojmowania bytu. Jeżeli świat będziemy pojmować jako organiczne zespolenie wielości członków i dodamy do tego dialektyczny proces napędzany przez Boga, to możemy wtedy mówić o dynamizmie procesu rozwoju historycznego.

⁴⁰ W. N. Akulinin, *Filosofija...*, s. 43. „[...] pojęcie filozof religijny obejmuje nie tylko filozofów, którzy budują swoje metafizyczne koncepcje na idei personifikowanego Boga, ale także teologów opierających się na koncepcjach filozoficznych przy analizie problemów światopoglądowych”.

⁴¹ Patrz L. P. Karsawin, *O licznosti...*, s. 184.

⁴² Patrz id., *Filosofija...*, s. 73.

⁴³ *Ibid.*, s. 35.

⁴⁴ L. P. Karsawin, *O licznosti...*, s. 184.

Na podstawie historiozofii rosyjskiego mediewisty dochodzimy do wniosku, że chcąc analizować rozwój historyczny, jego dynamiczny wymiar, nie można ograniczyć się do jednostronnej analizy świata. Pojmowanie go jako wszechjedności wielości albo analiza tylko relacji Absolut–świat nie dają pełnego obrazu, jaki roztacza przed nami w swoich pismach Lew Karsawin. Dopiero złożenie wszystkich wymienionych wyżej aspektów, i dołączenie do nich trójjednej struktury bytu, pozwalają ujrzeć całość proponowanej wizji razem z jej dynamizmem, będącym wypadkową wspomnianych wycinków całości.

„Świat ontologicznie jest wtórny w stosunku do Boga i swojego przebóstwienia, chociaż zawsze zawiera się w Nim jako Jego stworzenie, ale zawsze jest inny od Boga [...]. W stworzeniu zawsze jest porządek w jego relacji do Boga, znajdujemy go także w świecie, oparty jest na hierarchicznych zależnościach wewnętrznych. Wynika on z nieodwracalności zmian (przejawów), osiągania apogeum i śmierci, nie jest to w sprzeczności z ich jednoczesnym zachodzeniem oraz nie przeczy pierwszeństwu samooddania określającego teologiczny wymiar świata. W ten sposób konstruuje się czasowe jakościowanie świata. Jest ono relacją stworzenia do Boga w jej czasowym wymiarze, natomiast dla samego stworzenia stanowi koniec i początek jego przejawów, oraz ich relacji w czasie”.⁴⁵

Koncepcja historiozoficzna Lwa Płatonowicza Karsawina, chociaż oparta na uogólnieniach pochodzących z badań historycznych, przepojona jest przekonaniami światopoglądowymi jej autora. Mimo to wydaje się, że można ją wpisać do dorobku umysłowego ludzkości. Podobną, prawie w tym samym czasie, stworzył francuski jezuita, biolog i paleontolog Piotr Teilhard de Chardin.

Wydaje się, że człowiek od zarania swoich dziejów oczekiwał i oczekuje nadal wizji rozwoju historycznego świata, których nie można zweryfikować. Mimo ich egzotycznego brzmienia, trafiają na podatny grunt w odbiorcach wątpiących w możliwość racjonalnego wytłumaczenia zmian zachodzących w otaczającej ich rzeczywistości społecznej i przyrodniczej. A może wynika to z potrzeby usensownienia, przez powołanie się na zewnętrznego Sędziego, podejmowanych wysiłków w życiu doczesnym?

SUMMARY

The principal goal of the paper is to present L. P. Karsavin's specific understanding of historical development and a philosophy-of-history conception, as viewed through the prism of the feedback relation between God and the humankind. The Russian thinker was a historian and theologian. His philosophical reflections and their specific nature were the effect of detailed medieval studies. Bearing this in mind, the author reconstructed in the first part the way the Russian philosopher understood the process of the historical development of humanity. Subsequently, in order to preserve the logical sequence of the argument, the paper analyses, within the defined scope, the metaphysical premises of Karsavin's philosophy of

⁴⁵ *Ibid.*, s. 134–135.

history. These endeavours were meant to demonstrate the effects of the influence of God (assumed by Karsavin) upon the history of humanity, which was to lead, despite ontological dualism, to the union of both subjects in indefinite time, and to confirm the postulated universal unity of the world.