

Artur Aleksiejuk*

ORCID: 0000-0002-5827-6048

Warszawa, Polska

Rozumne wychowanie i wolność w historiozoficznej refleksji Piotra Czaadajewa

Reasonable Education and Freedom in the Historiosophical Reflection of Pyotr Chaadaye

Abstract: This article analyses the pedagogical potential of the philosophical outlooks of Pyotr Chaadaye, one of the most significant Russian thinkers of the first half of the 19th century. The aim is to extract from his historiosophical reflections, contained in his *(Philosophical) Letters* and *Apologie d'un Fou (Apologia of the Insane)*, the components that are fundamentally important for the education of man as a constitutive element of his education. These components include the synergy of reason and faith, freedom and dialogical relationality. Although Chaadaye's concept is rooted in the realities of the mid-19th century, this article also provides valuable insights into the complex Russia-West relations, the consequences of which are still felt today.

Keywords: Pyotr Chaadaye; reasonable education; freedom; philosophy of education; Russian pedagogical thought in the 19th century; history of education in Russia in the 19th century.

Abstrakt: Artykuł jest poświęcony analizie pedagogicznego potencjału zapatrywań filozoficznych Piotra Czaadajewa, jednego z najważniejszych rosyjskich myślicie-

* Ks. dr Artur Aleksiejuk, Katedra Pedagogiki Religii i Teorii Wychowania, Wydział Nauk Społecznych, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska; e-mail: a.aleksiejuk@chat.edu.pl.

li pierwszej połowy XIX wieku. Celem pracy jest wyodrębnienie z jego historiozoficznych rozważań, zawartych w Listach (filozoficznych) i Apologii obłąkanego, komponentów mających – zdaniem autora – fundamentalne znaczenie dla wychowania człowieka jako konstytutywnego elementu jego edukacji. Wśród nich można wymienić synergię rozumu i wiary, wolność i dialogiczną relacyjność. Refleksja Czaadajewa, chociaż osadzona w realiach połowy XIX wieku, to interesujący materiał do przemyśleń na temat skomplikowanych relacji Rosja–Zachód, których konsekwencji doświadczamy także we współczesnych czasach.

Słowa kluczowe: Piotr Czaadajew; rozumne wychowanie; wolność; filozofia wychowania; rosyjska myśl pedagogiczna XIX wieku; historia wychowania w Rosji w XIX wieku.

1. Wprowadzenie

Piotr Czaadajew – pisał Andrzej Walicki – to „niewątpliwie jedna z najbardziej frapujących postaci w rosyjskiej historii intelektualnej” (Walicki, 2002, s. 60). Chociaż w czasach, w których przyszło mu żyć, był funkcjonującym na peryferiach życia intelektualnego outsiderem i nie angażował się w działalność polityczną, wywarł jednak ogromny wpływ na rozwój rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej. Grono, z którym dzielił się swoimi przemyśleniami, nigdy nie było liczne i ograniczało się zaledwie do kilku przyjaciół. W korespondencji niejednokrotnie wspominał, że czuje się osamotniony, a jego poglądy nie są na ogół rozumiane tak, jakby sobie tego życzył. Przeprowadzona przez niego w *Liście filozoficznym do Pani* *** ocena znaczenia rosyjskiego dziedzictwa w cywilizacyjno-kulturowym rozwoju ludzkości sprawiła, że Czaadajew stał się jednym z najbardziej znieawidzonych przez carat przedstawicieli rosyjskiej inteligencji. Z perspektywy zaprzepaszczonych przez niego możliwości kariery, na jaką mógł liczyć ze względu na arystokratyczne pochodzenie i liczne koneksje, należałoby go uznać za naiwnego idealistę lub pechowca. W apogeum rozwoju sił twórczych, za sprawą publikacji *Listu filozoficznego*, został uznany za szaleńca. Prawie połowę życia pozostawał pod ścisłym nadzorem policji, co skutecznie separowało go od innych oraz utrudniało realizację pasji i zainteresowań. Z drugiej jednak strony, podobnie jak Aleksander Radiszczew, zdobył się na odwagę krytycznej oceny rosyjskiej przeszłości i teraźniejszości, która – co oczywiste – nie mogła przysporzyć mu przyjaciół, czego mógł się przecież spodziewać. Tak

samo jak autor *Podróży z Petersburga do Moskwy* poniósł konsekwencje swego wystąpienia i został jak on uznany za męczennika wolności. Idee, którym dał wyraz w *Listach (filozoficznych)*, odbiły się głośnym echem w środowiskach rosyjskiej inteligencji przełomu lat 30. i 40. XIX wieku. Jednych głęboko poruszyły i zainspirowały w ich intelektualnych poszukiwaniach, innych zaś uraziły, a nawet rozwścieczyły. Nie sposób zatem nie zgodzić się z opinią Walickiego i wielu innych wybitnych znawców myśli rosyjskiej (m.in. Wasilija Zieńkowskiego), że był on jednym z najbardziej kontrowersyjnych i jednocześnie najważniejszych rosyjskich filozofów pierwszej połowy XIX wieku. Pozostaje całkiem prawdopodobne, że intelektualna historia Rosji bez niego potoczyłaby się inaczej. Bez wątpienia także za jego sprawą – jak pisał Zieńkowski – „myśl rosyjska jest nade wszystko historiozoficzna” (Zen’kovskij, 1989, s. 22). Podjęta przez niego refleksja to jednak nie tylko namysł nad sensem dziejów. Celem, jaki przyświecał Czaadajewowi, była pedagogizacja Rosji mająca doprowadzić do jej wyjścia z wielowiekowej cywilizacyjno-kulturowej zapaści. Realizacja tego zamierzenia byłaby jednak niemożliwa bez rzetelnego pochylenia się nad determinującą mikołajowską terażniejszość przeszłością Rosji. Konieczne było również wskazanie na walory, jakie powinny być przedmiotem szczególnej troski w formacji wychowawczej Rosjan, czyli prowadzące do poznania prawdy rozumną wiarę i miłość, dzięki którym jest możliwe osiągnięcie przez człowieka autentycznej wolności jako fundamentu ludzkiej godności. Formułowane przez myśliciela diagnozy miały zatem potencjał, aby w czasach mu współczesnych uznać je za punkt wyjścia nowej strategii wychowania dla Rosji. Filarami tej strategii miały być odnowienie chrześcijaństwa i otwarcie na dialog z Zachodem.

2. Romantyczny męczennik wolności

Piotr Czaadajew urodził się 7 czerwca 1794 roku w Moskwie. Gdy miał rok, stracił ojca, a dwa lata później matkę. Jego wychowaniem zajął się książę Dmitrij Szczerbatow – dziadek po linii matki, który zadbał o gruntowne wykształcenie wnuka (Žiharev, 1871a, s. 178–179). W 1808 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Moskiewskim. Po wybuchu wojny z Francją w roku 1812, wraz ze starszym bratem Michaiłem, wstąpił do armii, z którą dotarł aż do Paryża. Dzięki zdolnościom i rodzinnym koneksjom w roku 1819, ma-

jąc zaledwie 25 lat, został adiutantem cara Aleksandra I. Jego służba na tym stanowisku nie trwała jednak długo. Dwa lata później, w związku z poparciem okazanym kolegom oficerom, którzy odmówili wykonania rozkazów niezgodnych z oficerskim kodeksem, został zdymisjonowany i przeniesiony do rezerwy (Longinov, 1869). Po wydaleniu z armii wrócił do Moskwy, aby po roku znów opuścić Rosję. W latach 1823–1826 podróżował po wielu krajach Europy, głównie Anglii, Francji, Szwajcarii, Włoszech i Niemczech.

Czaadajew był człowiekiem głęboko wierzącym, wrażliwym i subtelnym, chociaż łatwo popadającym w melancholię. W trakcie pobytu za granicą doznał go kryzys duchowy, który spowodował, że pod wpływem dzieł Johanna Junga-Stillinga i Emmanuela Swedenborga zwrócił się ku mistycyzmowi (Zen'kovskij, 1989, s. 159). Borys Tarasow – znakomity badacz spuścizny myśliciela – zauważa, że Czaadajew interesował się dosłownie wszystkim. Oprócz filozofii, literatury i nauk przyrodniczych bardzo uważnie studiował „Pismo Święte i jego egzegezy, akta soborów powszechnych i katechizmy, słowniki teologiczne i historie reguł katolickich, [...] luteranizm i kalwinizm, sekciarstwo i islam” (Tarasov, 1986, s. 154). Największe wrażenie wywarła na nim jednak filozofia Friedricha Schellinga, którego poznał osobiście w Karlsbadzie latem 1825 roku. Z prowadzonej przez nich korespondencji wynika, że łączyła ich więcej niż powierzchowna znajomość. W liście napisanym przez Czaadajewa do Schellinga z roku 1832 (Žiharev, 1871b, s. 11–13; Bezwiński, 1980), a więc już po powrocie do Rosji, autor dziękował adresatowi za jego życzliwą przyjaźń i z wdzięcznością wspominał prowadzone z nim „kurortowe dysputy” o zadaniach filozofii i jej synergii z religią.

Studiowanie Pańskich prac otworzyło przede mną nowy świat, w świetle Pańskiego rozumu dojrzałem w królestwie myśli obszary, które były dla mnie zupełnie zamknięte. [...] Wykłada Pan filozofię objawienia. [...] Nie zdołałam wyrazić, jak bardzo byłem szczęśliwy, dowiedziawszy się, że najgłębszy myśliciel naszych czasów zdobył się na ten wielki pomysł połączenia filozofii z religią. [...] Zagubiony w pustce intelektualnej mojego kraju myślałem przez długi czas, że tylko ja tracę siły nad tą pracą [...]. Jednocześnie uderzyła mnie potrzeba istnienia wielkiego indywidualnego rozumu, potężnego niezależnego czynnika poruszającego, powołanego do kierowania wszystkimi rozumami [...]. W swoich zbożnych życzeniach postępu i udoskonalenia przeznaczyłem Pana do urzeczywistnienia wielkiej rewolucji, do której według mnie dąży

rozum [...]. Pańskie wymowne słowa nie głoszą już nauki ziemi, lecz naukę nieba (Czaadajew, 1992, s. 188–189).

Pobyt Czaadajewa za granicą był okazją do pogłębienia zainteresowań zachodnioeuropejskim dziedzictwem kulturowym, z którym zetknął się jako uczestnik wojny z Napoleonem w latach 1812–1814. Zapoznanie się z filozofią Schellinga, którego uważał za „największy autorytet wśród filozofów niemieckich” (Walicki, 2002, s. 79), pozwoliło mu później „punktować” antyzachodnie poglądy słowianofilów. Negatywna ocena ich zapatrywań znalazła ujście m.in. w korespondencji z Schellingiem, gdzie zarzucał im „fatalistyczną logikę”, która „niemal zupełnie usuwa wolną wolę, [...] znajdując wszędzie nieuchronną konieczność” i sprowadza rosyjską historię do „retrospektywnej utopii, do apoteozy narodu rosyjskiego” (Czaadajew, 1992, s. 240). Powyższe słowa świadczą o ogromnym znaczeniu, jakie Czaadajew przypisywał kategorii wolności i jej realnemu doświadczaniu. Czaadajew – twierdzi Lucjan Suchanek – uważał doktrynę słowianofilską za zjawisko patologiczne, a nawet za niebezpieczną zarazę, która nie ominęła także jego samego (Suchanek, 1992, s. 17). Warto jednak zaznaczyć, że jego krytyka słowianofilów później nieco osłabła. W opinii Adama Bezwińskiego takich przypuszczeń dostarcza korespondencja z księciem Piotrem Wiaziemskim i Aleksiejem Chomiakowem (Czaadajew, 1992, s. 264–271; Bezwiński, 1980, s. 52). Ogromny wpływ na poglądy Czaadajewa wywarła również Schellingańska filozofia wolności (Schelling, 2003).

Atencja Czaadajewa dla wolności wynikała niewątpliwie z jego romantycznego usposobienia i wpływu Schellinga, który zagadnieniu ludzkiej wolności poświęcił osobny traktat filozoficzny (Schelling, 2003). Istotne znaczenie miały w tym względzie również jego własne doświadczenia. Chociaż nie angażował się w działalność polityczną, miał okazję przekonać się osobiście, w jaki sposób carat traktuje tych, którym stawia zarzut wolnomyślicielstwa. W roku 1826, wracając do Rosji z zagranicznych wojaży, zaraz po przekroczeniu granicy został aresztowany pod zarzutem wspierania dekabrystów, wśród których miał wielu przyjaciół jeszcze z czasów studenckich (Žiharev, 1871b, s. 13–14). W obliczu braku dowodów został jednak zwolniony i wrócił do Moskwy. Pobyt w areszcie, uciążliwe śledztwo oraz świadomość tragicznego losu przyjaciół negatywnie odbiły się na jego zdrowiu i spowodowały, że na pięć lat usunął się z życia publicznego. Fakt ten potwierdzają wszyscy

biografowie Czaadajewa (Žiharev, 1871b, s. 15–16; Geršenzon, 1908, s. 130; Svebeev, 2014, s. 523). Z relacji nielicznych odwiedzających go przyjaciół wynika, że pasjami czytał dzieła ojców Kościoła i Pismo Święte. Z tego okresu pochodzą także jego słynne *Listy (filozoficzne)*, z których pierwszy i jedy-ny ukazał się w 1836 roku w moskiewskim periodyku *Teleskop* (Czaadajew, 1992, s. 70–88). Myśliciel w bardzo ostrych słowach dokonuje w nim rozrachunku z usytuowaniem Rosji w historii (Dobieszewski, 2019, s. 10).

Publikacja *Listu filozoficznego do Pani* *** była wydarzeniem przełomowym w dziejach rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej. Aleksander Hercen pisał, że „był to wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy” (Hercen, 1956, s. 263) i wyrwał rosyjską inteligencję z głębokiego snu, zapoczątkowując odrzucenie przez nich samych ich kategoryzowania jako „zbędnych ludzi” – kategoryzowania często uprawianego także przez nich samych. Według Andrzeja Walickiego Czaadajew jako pierwszy wyraził w *Liście filozoficznym* ból rosyjskiego inteligenta „boleśnie odczuwającego swą obcość i zbędność”, zarówno w Rosji, jak i w świecie, oraz wskazał na możliwości wyjścia z tej sytuacji (Walicki, 2002, s. 246–248). Ze względu na poruszenie, jakie wywołał *List filozoficzny* Czaadajewa, oraz reperkusje, których ofiarą stał się jego autor, można go porównać jedynie z powieścią *Podróż z Petersburga do Moskwy* Radiszczewa (Aleksiejuk, 2022, s. 98). Czaadajew przedstawił w nim swoją diagnozę przeszłości Rosji i jej dorobku cywilizacyjno-kulturowego na tle rozwoju Europy. W przeważającej mierze była to ocena negatywna, chociaż nie brakowało w niej również akcentów pozytywnych.

Diagnoza Czaadajewa doprowadziła do gwałtownej polaryzacji stanowisk wśród rosyjskiej inteligencji. Zdaniem Hercena przemówił on w imieniu tych, którzy „długo cierpieli w milczeniu pod jarzmem najbardziej prozaicznym, niezdarnym [...]; każdy odczuwał ten ucisk, każdemu leżało coś na sercu, jednakże wszyscy milczeli; wreszcie przyszedł człowiek, który wypowiedział to na swój sposób” (Hercen, 1956, s. 254). Z jednej strony *List filozoficzny* wywołał więc entuzjazm, w szczególności wśród środowisk liberalnych, z drugiej zaś sprowadził na niego falę ostrej krytyki, głównie ze strony konserwatystów, inicjując w ten sposób spór ideowy między słowianofilami i okcydentalistami (Zen’kovskij, 1989, s. 159; Walicki, 2002, s. 60; Stołowicz, 2008, s. 95–99; Copleston, 2009, s. 32–36; Dobieszewski, 1998, s. 10). Publikacja wywołała również natychmiastową reakcję kół rządowych i samego cara Mikołaja, który osobiście zaangażował się w wymierzenie

autorowi surowej kary. Czaadajew został uznany za szaleńca, umieszczony w areszcie domowym i poddany przymusowemu leczeniu. Nałożono na niego także zakaz publikacji. Czasopismo, w którym ukazał się *List filozoficzny*, zostało zamknięte, a jego redaktor naczelny – Nikołaj Nadieżdin – trafił na zesłanie. Stanowisko stracił również cenzor, który dopuścił tekst do druku. Po tym epizodzie życie myśliciela nie obfitowało już w znaczące wydarzenia. Na przełomie 1836 i 1837 roku napisał tekst, który zatytułował *Apologia obłąkanego* i w którym dał wyraz swemu zdziwieniu falą ostrej krytyki, jaka spadła na niego po publikacji *Listu filozoficznego*:

Przed wszystkim powiedzieć jednak musimy, że katastrofa, która dopiero co w tak zdumiewający sposób wypaczyła nasze przekonania i rzuciła na wiatr pracę całego życia, jest w rzeczywistości rezultatem jedynie złowieszczych okrzyków, które rozległy się wśród pewnej części społeczeństwa po pojawieniu się naszego artykułu; artykułu być może ostrego, ale w żadnej mierze nie zasługującego na te gwałtowne reakcje, z jakimi się spotkał (Czaadajew, 1998, s. 64).

W liście do słowianofila Jurija Samarina pisał zaś:

Może to był błąd, ale przynasz, że błąd wielce wybaczalny. [...] Czas nam to powie. A na razie pracujemy wszyscy, ilu nas tylko jest, pracujemy zgodnie z sumieniem, szukając tej drogi, każdy wedle własnego rozumienia. W tym celu nikt z nas nie musi zmieniać przekonań. [...] Wszystkie narody podają sobie dziś rękę – niech wszystkie poglądy uczynią to samo. Chyba jest to najlepszy sposób pozostawania w prawdziwej rzeczywistości, w żywym życiu, zawsze z bieżącą chwilą (Czaadajew, 1992, s. 263).

Piotr Czaadajew zmarł 14/26 kwietnia 1856 roku w Moskwie, pozostając do końca życia pod nadzorem tajnej policji.

3. Historiozoficzny fundament pedagogii Czaadajewa

Zapatrywania Czaadajewa na wychowanie dają się wyprowadzić – jak już wcześniej zaznaczono – z jego rozważań historiograficznych, a także oceny poglądów słowianofilów. Są one zawarte przede wszystkim w tzw. *Listach*

(*filozoficznych*)¹, które zostały napisane przez Czaadajewa w latach 1829–1831, oraz w *Apologii obłąkanego*, powstałej na przełomie lat 1836 i 1837. Cenny materiał źródłowy, którego nie można pominąć, stanowią poczynione przez niego notatki na marginesach, okładkach i wyklejkach książek, które czytał (Czaadajew, 2022). Z jego rozważań wyłania się obraz Rosji, która potrzebuje spójnej strategii rozwoju cywilizacyjnego, aby mogła zająć godne miejsce wśród narodów europejskich. Czaadajew wskazywał na konieczność narodowego i indywidualnego przebudzenia, czemu wydatnie sprzyjał romantyzm. Jego idee były przepełnione duchem opozycji zarówno wobec pedagogii słowianofilskiej, jak i pedagogii *triady*. Czynił to w czasie, gdy w Rosji „dławiono wszystko, co żywe, myślące lub nawet jedynie odczuwające potrzebę zastanowienia się nad tym, co się dzieje” (Lebedev, 1965, s. 245).

U podstaw romantycznej historiozofii Czaadajewa leżała konieczność paradygmatycznej zmiany spojrzenia na świat i człowieka. Ta zmiana – podkreślał Isaiah Berlin – spowodowała wyłonienie się w XIX wieku dwóch wielkich ruchów wolnościowych: humanitarnego indywidualizmu i romantycznego nacjonalizmu (Berlin, 1994, s. 64). W Rosji pierwszy z wymienionych nurtów reprezentowali głównie tzw. okcydentaliści, drugi zaś – słowianofile. Czaadajewa na ogół postrzega się jako okcydentalistę, ponieważ krytykował poglądy słowianofilów, a w szczególności ich rozumienie „ludowości” (ros. *narodnost'*) jako idei promującej wyższość powstałej na gruncie wschodniego prawosławia kultury rosyjskiej wobec kultury zachodniej, wyrosłej na fundamencie rzymskiego katolicyzmu. Autor *Listów (filozoficznych)* zdecydowanie nie zamierzał idealizować przeszłości Rosji i szczerze wątpił, że „fanatyczni Słowianie” odkryją w muzeach i bibliotekach jakiegoś szczególne osobliwości historii świadczące o wyjątkowości Rosjan (Czaadajew, 1998, s. 68). Nie podzielał ich zachwyty staroruskimi regułami życia, które – jak pisał Kiriejewski – kultywowane w rozsianych po terytorium całej Rosji wiejskich wspólnotach (ros. *obśinah*) tworzyły „jeden ogólny ogromny związek całej ziemi rosyjskiej” (Kireevskij, 1984, s. 226). W liście do Aleksandra Turgieniewa, napisanym na przełomie lat 30. i 40., nie bez

¹ *Listy (filozoficzne)* były pisane przez Czaadajewa w latach 1829–1831. W ich skład wchodzi osiem tekstów, które stanowią cykliczną całość, uszeregowaną według pewnej koncepcji. Wszystkie listy zostały napisane w języku francuskim. Za życia Czaadajewa ukazał się tylko list pierwszy, który został przetłumaczony na język rosyjski prawdopodobnie przez Nikołaja Ketczera.

sarkazmu relacjonował: „Tutaj [w Moskwie] [...] po ulicach rozjeżdżają się trójki z dzwoneczkami, element łapciowy w pełnym rozkwicie, codziennie dokonują nowych odkryć, odkrywamy Słowian wszędzie. Wkrótce wyrzucimy wszystko co obce” (Czaadajew, 1992, s. 235).

Za nieuzasadnione, a nawet szkodliwe uważał słowianofilskie wezwania do odrzucenia europejskiego dziedzictwa i bezlitośnie piętnował narodową pychę, przejawiającą się w opresyjnym wytyczaniu dróg rozwoju innym narodom, a nawet podporządkowywaniu ich sobie.

W naszej myśli narodowej dokonuje się prawdziwy przewrót, radykalna reakcja przeciw oświeceniu, przeciw ideom Zachodu – przeciw temu oświeceniu i tym ideom, które uczyniły nas tym, kim jesteśmy, których owocem jest także sama ta reakcja, popychająca nas obecnie przeciw nim. [...] Dokąd ten pierwszy akt emancypacji rozumu narodowego? Bóg wie. Tego, kto szczerze kocha swoją ojczyznę, nie może jednak nie zasmucać głębokie odstępstwo naszych najświetniejszych umysłów od wszystkiego tego, czemu zawdzięczamy naszą sławę i naszą wielkość; i jest rzeczą uczciwego obywatela starać się w miarę swych sił reagować na to niezwykle zjawisko (Czaadajew, 1998, s. 70).

Wiosną 1847 roku, w liście do księcia Wiaziemskiego, pisał: „Wypaczamy nasz charakter narodowy. [...] Nie uwierzy Pan, do jakiego stopnia ludzie w naszym kraju zmienili się od czasu, gdy okryli się pychą narodową, nie znaną naszym bogobojnym ojcom” (Czaadajew, 1992, s. 268).

Pomimo krytyki niektóre idee słowianofilów były mu bliskie. W liście do hrabiego Adolfa de Circouta z 1846 roku podkreślał „ważność koncepcji słowianofilskich” i prosił adresata o publikację w prasie francuskiej jednego z artykułów Chomiakowa (tamże, s. 255). Wprawdzie w liście z 1845 roku nazywa ich poglądy „zarazą” i „zjawiskiem patologicznym”, jednak przyznaje, że staje się „trochę słowiański” (tamże, s. 247). Fakt ten podkreśla również Andrzej Walicki, który stwierdził, że Czaadajew uważał badania prowadzone przez słowianofilów za istotne dla lepszego zrozumienia przeszłości Rosji i sprzyjające przybliżeniu jej przyszłości (Walicki, 2002, s. 81). Bezsprzecznie łączyło go z nimi głębokie przekonanie, że Rosja ma jeszcze do odegrania w dziejach świata znaczącą rolę.

Jestem głęboko przekonany, że powołani jesteśmy do rozwiązania większości problemów porządku społecznego, urzeczywistnienia większości idei zro-

dzonych w starych społeczeństwach, udzielenia odpowiedzi na najważniejsze pytania nurtujące ludzkość. Często mówiłem i chętnie powtarzam: z samej, by tak rzec, natury rzeczy przeznaczone jest nam stać się prawdziwym sądem sumienia w wielu procesach toczących się przed wielkim trybunałem ducha ludzkiego i społeczeństwa (Czaadajew, 1998, s. 72).

Z drugiej strony, nie można bezkrytycznie uważać Czaadajewa za okcydentalistę w znaczeniu, jakiego nabrało to określenie w połowie piątej dekady XIX wieku (Walicki, 1973, s. 139). Po pierwsze, nie identyfikował się z radykalnymi dążeniami tzw. raznoczyńców, którzy – jak stwierdził Nikołaj Ziernow – „nie żywili ani lojalności, ani szacunku do państwa, siebie uważali za odszczepieńców, gdyż bliżej im było do klas nieuprzywilejowanych, [...] nie podzielali już chrześcijańskiej tradycji narodu [i] ulegali czarowi europejskiej myśli antyklerykalnej w jej najradykalniejszej postaci” (Ziernov, 2015, s. 29). Po wtóre, ideowi okcydentaliści odżegnywali się od opatrnościowo-teleologicznej wizji historii w imię współczesnego konkretnego historycznego i realiów społecznych, zarówno w planie społecznym/narodowym, jak i indywidualnym (Dobieszewski, 1998, s. 14–15). Obcy im był forsowany przez niego providencjalizm, który podkreślał konstytutywne znaczenie i aktywny udział chrześcijaństwa w cywilizacyjnym rozwoju Europy (Przebinda, 1997/1998). Po trzecie, okcydentaliści dążyli do filozoficznego ugruntowania autonomii jednostki, którą Czaadajew – podobnie jak słowianofile – kategorycznie odrzucał (Walicki, 2002, s. 84). Zgadzał się jednak z pierwszymi i drugimi co do konieczności reinterpretacji związków między elementami rosyjskiej rzeczywistości w celu zniwelowania tożsamościowych pęknięć, jakie zaistniały w świadomości Rosjan za sprawą reform piotrowych i powiększały się coraz bardziej, determinując relacje międzyludzkie i stosunki Rosja–Europa. Sposobem na scalenie rozszczerzonej rosyjskiej tożsamości było stworzenie przestrzeni dialogu, poprzedzone problematyzacją przyczyn powstania zaistniałych pęknięć². Ogromny wkład w tym zakresie wniósł Piotr I, którego panowanie otworzyło w dziejach Rosji nową erę. Celem przedsięwziętych przez niego działań, zgodnych z duchem czasów i osobowością cara-reformatora, było przeniesienie na grunt rosyjski osiągnięć europejskich i wycho-

² Według Dobieszewskiego genezę i rozwój zainicjowanego przez Czaadajewa sporu słowianofilsko-okcydentalistycznego można wyjaśnić w oparciu o „teorię kryzysu/przełomu” (Dobieszewski, 1998, s. 11–12).

wanie narodu na fundamentach nowych wartości i idei. „Od tego czasu – pisał Czaadajew – należymy do Europy i Zachodu” (Czaadajew, 1998, s. 69).

Trzysta już lat dąży Rosja do połączenia z Zachodnią Europą, stamtąd zapożycza swoje najpoważniejsze idee, najbardziej płodne osiągnięcia poznawcze i najżywsze radości. [...] Od tego czasu czyniliśmy wszystko, nie spuszczać wzroku z Zachodu, wchłanialiśmy w siebie – by tak rzecz – wszystkie powiewy, dochodzące do nas stamtąd; one nas ożywiały. [...] Była to lekcja, którą musieliśmy sobie przyswoić; i rzeczywiście odbyliśmy ją i do dzisiaj podążamy po drodze, którą wytyczył nam wielki Imperator (tamże, s. 65–66).

Według myśliciela program rozwoju Rosji zapoczątkowany przez Piotra I zostanie zrealizowany, gdy dokona się zmiana w mentalności Rosjan. Kluczowy element tej zmiany to wyrugowanie lub przynajmniej redukcja narodowych wad i kompleksów, rozwiniętych przez Rosjan w ciągu wieków. Jego zdaniem nie będzie to jednak możliwe bez wyjścia z kulturowego izolacjonizmu i historycznej retrospekcji. „Uważam – pisał – naszą sytuację za szczęśliwą, o ile tylko zdołamy właściwie ją ocenić [...] [i] zrozumieć charakter naszego kraju w jego aktualnej postaci, ukształtowanej przez samą naturę rzeczy” (tamże, s. 72–73). Przewycięzeniu deficytów, podobnie jak rozwojowi cech pozytywnych, sprzyjają rzetelne badania historyczne. Nie powinny one jednak sprowadzać się do deskrypcji faktów i/lub zaspokajania „próżnej ciekawości”, lecz być namysłem nad prawidłowościami rozwoju ludzkości/narodu/jednostki.

Historia każdego narodu to nie tylko szereg następujących po sobie faktów; to także łańcuch powiązanych ze sobą idei. Każdy fakt powinien znajdować wyraz w idei; poprzez wydarzenia powinna sobie torować drogę myśl albo zasada dążąca do urzeczywistnienia: fakt nie ulega wówczas zatarciu, wyciska swoje piętno w umysłach, zostawia ślad w sercach, stamtąd zaś żadna siła nie jest w stanie go usunąć (tamże, s. 67).

Według Czaadajewa procesy historyczne to ciągi przyczynowo-skutkowe, w których można rozpoznać idee i wartości. Ich eksploracja ma również walory wychowawczo-dydaktyczne, ponieważ sprzyja kształtowaniu pożądanых ludzkich zachowań i postaw. Kazus Rosji jest o tyle charakterystyczny, że jest to kraj „bez historii” i zapomniany przez Opatrzność, gdzie nie

zrodziła się żadna wzniosła idea (Czaadajew, 1992, s. 79). W tym sensie Rosja nigdy nie miała określonego kierunku rozwoju, a więc także spójnej strategii wychowania w celu „przygotowania drogi następnym pokoleniom” (tamże, s. 172).

Nie posiadamy nic własnego, na czym mogłaby się oprzeć nasza myśl; oddzieleni dziwnym zrządzeniem losu od powszechnego rozwoju, nie przyswoiliśmy sobie również nic z idei przekazywanych z pokolenia na pokolenie przez całą ludzkość. A przecież właśnie te idee stanowią podstawę życia narodów; z tych to idei wypływa przyszłość, one wyznaczają rozwój moralny (tamże, s. 75).

Czaadajew twierdził, że deficyt szczytnych ideałów i życiowej stabilizacji, koniecznej do ich zakorzenienia się w świadomości jednostki i narodu, spowodował, że Rosjanie nie mają „określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł czegokolwiek; [...] nic, z czym czuliby się związani, co wzbudzałoby sympatię i miłość, nic trwałego, nic stałego”, co pozostawiałoby ślad w nich lub poza nimi (tamże, s. 73). „Żyjemy – pisał – wyłącznie teraźniejszością w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju” (tamże, s. 74). Przyczynę tego stanu rzeczy Czaadajew upatruje głównie w niefortunnym dla Rosji przebiegu wydarzeń historycznych. Wprawdzie Ruś przyjęła chrześcijaństwo od Bizancjum, ale rychło doświadczyła chaosu rozbicia dzielnicowego i skutków rozłamu w łonie chrześcijaństwa. W XII wieku została zaś zniewolona przez Mongołów. Chrześcijańskie dziedzictwo starożytności – co podkreślał już Kiriejewski w artykule *Wiek dziewiętnasty* – nie zdołało zakorzenić się na Rusi (Kireevskij, 1911). „Choć nazywaliśmy się chrześcijanami, owoc chrześcijaństwa nie dojrzał dla nas” (Czaadajew, 1992, s. 81). Podczas gdy w Europie „wykuwały się nowe losy ludzkości” i „narody Europy posuwały się naprzód” (tamże, s. 81, 83), Ruś pozostawała pod jarzmem najeźdźców ze wschodu, a później rodzimych władców, którzy przyswoili sobie ich metody rządzenia:

Najpierw brutalne barbarzyństwo, potem ordynarna ciemnota, następnie obce panowanie, okrutne i poniżające, którego ducha odziedziczyła późniejsza nasza władza – oto smutna historia naszej młodości. [...] Epokę naszego życia społecznego, odpowiadającą tej fazie, wypełniała ponura i mdła egzystencja, pozbawiona tężyzny i energii, egzystencja, w której nic nie ożywiało oprócz zbrodni, nic nie łągodziło oprócz niewolnictwa (tamże, s. 74).

Sformułowanie, że dziejowej egzystencji Rosjan „nic nie ożywiało oprócz zbrodni” i „nic nie łagodziło oprócz niewolnictwa”, było nie tyle oskarżeniem, ile smutną konstatacją tragicznego losu rodaków. W epoce średniowiecza, które Czaadajew nazywa „okresem młodości europejskich narodów” i „cudownym ruchem ludzkiej natury ku możliwej doskonałości”, Rusinom pozostawała jedynie wiara, która odcięta od pogłębionej refleksji teologicznej i filozoficznej uległa petryfikacji. Chrześcijański ideał pokory, który wyrażał posłuszeństwo prawdzie, został zamieniony na podporządkowanie osobie władcy³. W ten sposób ewangeliczne przesłanie wolności dzięki prawdzie zostało wykoślawione i sprzyjało kształtowaniu się mentalności niewolniczej. Egzystując w ciągłej niepewności i zdani na wolę autokratora, Rosjanie żyli z dnia na dzień, zainteresowani przede wszystkim zaspokojeniem podstawowych potrzeb, które zapewniały przetrwanie. Znakomitą ilustracją tej postawy stanowi przysłowie „Ciszej jedziesz, dalej zajedziesz” (ros. *Tiše edeš, dal’she budeš*). Stąd wypływają bierność Rosjan, brak stałych przekonań i zasad nawet w sprawach codziennych, a także nonszalancja, często przesadnie nazywana spontanicznością. Dlatego – stwierdza Czaadajew – w Rosji nie mogło powstać nic wielkiego, co weszłoby do skarbicy osiągnięć ludzkości.

Samotni w świecie, nic nie daliśmy światu, niczego nie nauczyliśmy go; nie wnieśliśmy żadnej idei do ogółu idei ludzkich, niczym nie przyczyniliśmy się do postępu ludzkiego rozumu, a to, co dał nam ten postęp, wypaczyliśmy. [...] Nie zadaliśmy sobie trudu, aby cokolwiek wymyślić samym, z tego zaś, co wymyślili inni, zawsze przyswajaliśmy sobie tylko zewnętrzną złudę i niepotrzebny luksus. [...] Nie mogę się dość nadziwić pustce i odosobnieniu naszej egzystencji społecznej (tamże, s. 79–80).

Czaadajew był głęboko przekonany, że wyjście z niefortunnego, historycznie uwarunkowanego zapętlenia cywilizacyjno-kulturowego i zajęcie przez Rosję „pozycji analogicznej do pozycji innych cywilizowanych narodów” (Czaadajew, 1998, s. 72) jest możliwe tylko przez edukację. „Jeśli

³ Znakomitą analizę genezy i rozwoju na moskiewskiej Rusi ustroju patrymonialnego przedstawił Richard Pipes (2000, s. 241–311; 2022, s. 27–114).

chcemy – pisał – zająć pozycję analogiczną do pozycji innych cywilizowanych narodów, musimy niejako powtórzyć u siebie całą edukację ludzkości. W tym celu mamy do dyspozycji historię narodów i rezultaty ich rozwoju w ciągu stuleci” (Czaadajew, 1992, s. 75). Chociaż to „zadanie jest trudne i [...] w granicach jednego życia niewykonalne”, należy je wykonać. W przeciwnym razie Rosję czeka katastrofa. Skok cywilizacyjny będzie zaś możliwy, gdy Rosjanie nauczą się myśleć samodzielnie. Rosjanom, co podkreślał Kiriejewski, a później Bielinski, nie brakuje zdolności, więc mogą okazać się pojętnymi uczniami. Dowodem tego jest skok cywilizacyjny, jaki dokonał się za sprawą reform Piotra I. „Jesteśmy pod pewnym względem narodem wyjątkowym. Należymy do tych nacji, które [...] istnieją tylko po to, aby dać światu jakąś ważną lekcję, [...] zanim się spełni nasze przeznaczenie?” (tamże, s. 76).

Czaadajew stwierdza, że „brak historii” może być nawet atutem Rosji, gdyż przeszłość, chociaż ubogą, może również krępować rozwój, hamować postęp.

Prawdą jest, że historia nie jest już w naszym władaniu, jednak nauka należy do nas; nie jesteśmy w stanie powtórzyć całej pracy ducha ludzkiego, możemy jednak uczestniczyć w jego dalszych trudach; nie mamy władzy nad przeszłością, ale przyszłość zależy od nas. Nie ulega wątpliwości, że ogromna część świata przytłoczona jest swymi tradycjami i wspomnieniami: my nie będziemy zazdrościć jej tego wąskiego kręgu historycznej szamotaniny (Czaadajew, 1998, s. 73).

Czaadajew stawia odważną tezę, że pozostawanie Rosji przez wieki na peryferiach świata cywilizowanego i jej cierpienia pod jarzmem niewoli to swego rodzaju „lekcja dla ludzkości”, z której powinna ona wyciągnąć następujące wnioski. Po pierwsze, rozwój nie jest możliwy, gdy narody/ludzie pozostają w izolacji i są zniewoleni. Po drugie, kluczowe znaczenie dla rozwoju ma idea, dzięki której ludzie jednoczą się w swoich działaniach. Po trzecie, procesy historyczne podlegają wyrokowi rządzącej światem Opatrzności, która „nie tylko kieruje biegiem zdarzeń, lecz prócz tego wpływa bezpośrednio i na stałe na rozum człowieka” (Czaadajew, 1992, s. 134). Pozostawia jednak człowiekowi wolność wyboru, z wszelkimi jego konsekwencjami. Strategia wychowania dla rosyjskiego narodu i każdego

Rosjanina, a także każdego narodu i człowieka, powinna być osadzona na uniwersalnej idei, która umożliwi wszechstronny rozwój człowieka. Według Czaadajewa jest to chrześcijaństwo, którego wyłonienie się było kulminacyjnym punktem dziejów ludzkości. Właśnie w chrześcijaństwie znalazł on zarówno najświetniejszy kształt ideowy i światopoglądowy dla swej integralnej, jednoczącej i uniwersalistycznej wizji świata, jak i wspólny mianownik wszystkich pozytywnych wartości i ludzkich osiągnięć. Postulowana przez myśliciela konieczność zwrotu Rosji na Zachód nie wynikała z braku innych alternatywnych możliwości, lecz z tego, że „na Zachodzie wszystko powstało z chrześcijaństwa” (tamże, s. 83). Tylko w tym sensie cywilizacja zachodnioeuropejska może być dla Rosji wzorem, a Europa Zachodnia – jej wychowawczynią i nauczycielką. Skoro Rosja jest krajem chrześcijańskim, a chrześcijaństwo jest „wieczną siłą boską, działającą uniwersalnie”, to istnieje nadzieja, że ciężące nad nią fatum, wynikające z tego, że nie objęła jej „powszechna edukacja ludzkości”, zostanie przełamane (tamże, s. 81, 73). Konstatacja myśliciela, że „dopiero odkrywamy prawdy już dawno wytarte gdzie indziej” (tamże, s. 72), nie ma już tak wyraźnego negatywnego wydźwięku.

Czaadajewowi przy stosowaniu wyrazistych dychotomicznych metafor wskazujących na konieczność absorpcji w Rosji zachodnich dokonań nie chodziło więc o deprecjonowanie Rosji ani o bezkrytyczną apoteozę Zachodu. Jego refleksja sięga głębiej. Według Wasilija Zieńkowskiego, który określił światopogląd Czaadajewa mianem „prowidencjalizmu”, dzieje Rosji i Europy to jedynie przykłady ilustrujące słuszność jego historiozoficznego wywodu na temat działania Opatrzności w historii świata i ludzkości.

Zazwyczaj przy streszczaniu nauki Czaadajewa na pierwszy plan jest wysuwana jego ocena przeszłości Rosji. Jest to, rzecz jasna, najbardziej znane i, być może, najbardziej barwne i wyraziste z tego wszystkiego, co Czaadajew napisał. Niemniej jego poglądy dotyczące Rosji bynajmniej nie stoją w centrum jego nauki, lecz przeciwnie – stanowią logiczny wniosek z jego ogólnych idei z zakresu filozofii chrześcijaństwa. Skupienie uwagi na sceptycznym poglądzie Czaadajewa na Rosję nie tylko nie objaśnia nam tego światopoglądu, lecz przeciwnie – przeszkadza w prawidłowym jego zrozumieniu (Zen'kovskij, 1989, s. 162–163).

Diagnozę Zieńkowskiego potwierdza sam Czaadajew, który w *Apologii obłąkanego* pisał, że nie zasługuje na miano zdrajcy Rosji. Jednakże tym, co przykuwa uwagę czytelników pierwszego z jego listów filozoficznych, jest właśnie wskazanie na cywilizacyjną przepaść, jaka dzieli Rosję i Europę Zachodnią. Nawet jeśli uznać, że chodziło mu jedynie o ukazanie na przykładzie rosyjskiej i europejskiej historii ogólnych prawidłowości procesów historycznych, narrację zbudował w taki sposób, że wyróżnione przez niego pejoratywne cechy życia rosyjskiego kierowały myśli czytelnika ku rozpoznawaniu tychże w mikołajowskiej rzeczywistości. „Na tym świecie – pisał – przeszłość tworzy teraźniejszość” (Czaadajew, 2022, s. 21). Romantryczna wrażliwość i bezkompromisowość filozofa, a także jego autentyczne zatroskanie o losy kraju nie pozwalały mu na przyjęcie postawy pogodzenia się z rzeczywistością⁴, tak charakterystyczną dla mentalności tzw. zbędnych ludzi.

Kocham swój kraj, życzę mu sławy i potrafię docenić zalety mojego narodu. [...] Nie nauczyłem się jednak kochać ojczyzny z zamkniętymi oczami, ze schyloną głową, z milczeniem na ustach. Sądzę, że można być pożytecznym dla swego kraju tylko wówczas, jeśli widzi się go bez upiększeń; myślę, że czasy ślepej miłości odeszły już w przeszłość, że dziś winni jesteśmy ojczyźnie prawdę. [...] Jest mi obcy ów nawiedzony i leniwy patriotyzm, który wszystko chce widzieć w różowym świetle, który usypia się swymi iluzjami, i na które cierpi u nas niestety wiele poważnych nawet umysłów (Czaadajew, 1998, s. 72).

Krytyczna refleksja nad rosyjskim i europejskim dziedzictwem cywilizacyjno-kulturowym, nawet jeśli pochyliłoby się nad nią niewiele osób z grona najbliższych znajomych, miała pobudzać do odpowiedzialnego myślenia na temat przyszłości Rosji i Europy oraz planowania działań zapewniających im rozwój/postęp. Jednym z jej komponentów była szeroko pojęta edukacja, której istotny element stanowiła formacja wychowawcza. Spróbujmy wyodrębnić z pism Czaadajewa wątki odnoszące się do tej kwestii.

⁴ Postawę pogodzenia się z rzeczywistością przyjął pod koniec lat 30. XIX wieku Wissarion Bielinski (Dobieszewski, 2009).

4. Rozumne wychowanie i wolność

Piotr Czaadajew był przede wszystkim filozofem i samoukiem. Wychowanie postrzegał jako kształtowanie rozumnej postawy wobec świata, innych ludzi i samego siebie. Uważa lektura jego twórczości skłania do przyjęcia tezy, że nie było to dla niego zagadnienie marginalne. W tym kontekście uznanie go za obłąkanego było ciosem wymierzonym w rzeczowość jego wywodów i obliczonym na dyskredytację poglądów⁵. Czaadajew miał pełną świadomość tego, że jego refleksja historiozoficzna i wywiedzione z niej wnioski, w szczególności te dotyczące Rosji, wskazują na konieczność radykalnej rewizji spojrzenia na rosyjską rzeczywistość. Jeśli więc Rosja ma być krajem nowoczesnym i sprostać czekającym ją w przyszłości wyzwaniom, cele i zadania, jakie stawia przed sobą rosyjska edukacja, powinny ulec daleko idącym przewartościowaniom. W lipcu 1833 roku, jeszcze przed ukazaniem się *Listu filozoficznego do Pani* ***, pisał do cara Mikołaja I: „Po długich rozmyślaniach o stanie oświaty w Rosji widzę, Najjaśniejszy Panie, że gdybym otrzymał zajęcie w Departamencie Oświaty Publicznej, mógłbym je wykonywać w sposób zadowalający potrzeby Twojego rządu. Myślę, że jest wiele do zrobienia w tym zakresie” (Czaadajew, 1992, s. 194–195). List i prośba pozostały jednak bez odpowiedzi. Możliwe, że był to jeden z powodów, które skłoniły go do publikacji *Listu filozoficznego* trzy lata później.

Według Czaadajewa wychowanie człowieka to przede wszystkim wychowanie rozumu/racjonalności. *Ratio* nie było dla niego wyłącznie strukturą czy abstrakcyjną funkcją umysłu, lecz przestrzenią spotkania z czymś od niego wprawdzie istotowo różnym, lecz jednocześnie nieodległym – Rozumem „o mądrości doskonałej”, czyli Opatrznością. Ów Rozum – pisał w szóstym *Liście filozoficznym* – nie tylko „kieruje biegiem zdarzeń”, ale bezpośrednio i nieustannie działa także na rozum człowieka (tamże, s. 134). W tym sensie jest jego nauczycielem/wychowawcą, którego ludzki rozum powinien nauczyć się słuchać. Materiału dydaktycznego w tym zakresie dostarczają filozofia i historia, która – zgodnie z sentencją Cyncerona – jest „nauczycielką życia” (Cicero, 1902).

⁵ Lucjan Suchanek we wstępie do wydanych w 1992 roku *Listów Czaadajewa* słusznie nazywa ich autora „umysłem ukaranym” (Suchanek, 1992, s. 5).

Wychowanie do racjonalności jest w ujęciu rosyjskiego myśliciela uznaniem nieskończoności, zarówno jako ideału regulatywnego, jak i czynnika jakościowo różnego od ludzkiej myśli. Wychowanie ma pomóc człowiekowi w identyfikacji „potrzeby powrotu do stanu pierwotnego, zgodnie z idealnym wzorcem” (Czaadajew, 1992, s. 130), czyli walorami zawartego w nim od wydarzenia stworzenia „obrazu Bożego” (Rdz 1,27), a następnie w realizacji tej potrzeby. Dopiero wtedy jest szansa, aby ponownie „czoło jego rozjaśniło światło najwyższego Rozumu” (Czaadajew, 1992, s. 130), a jego życie odzyskało utraconą „doskonałość, pewność i jasność” (tamże, s. 108). „W dniu stworzenia człowieka Bóg z nim rozmawiał, a człowiek słuchał i rozumiał Go – taka jest rzeczywista geneza rozumu ludzkiego. Później człowiek częściowo utracił zdolność słuchania głosu Boga; było to naturalnym efektem otrzymanej przez niego nieograniczonej wolności” (tamże, s. 129).

Wychowanie jest wdrożeniem człowieka w życie. Jednakże życie człowieka, który jest istotą psychosomatyczną, toczy się pomiędzy dwoma światami. Fakt ten ma wpływ na ludzki rozum, który nie potrafi własnymi siłami poznać praw rządzących jednym i drugim światem, a tym bardziej ich ustanawiać, zarówno dla siebie, jak i dla innych rzeczy. W celu poznania prawdy ludzki rozum powinien przede wszystkim zrzucić okowy iluzji nałożone nań przez „sztuczny rozum, którym samowolnie zastąpiliśmy daną nam pierwotnie część Rozumu uniwersalnego” (tamże, s. 103). Natura tego Rozumu, dla którego „istnieje tylko jeden świat i jeden porządek rzeczy”, nie jest podporządkowana ograniczeniom czasu i przestrzeni, ponieważ łączy on w sobie zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość oraz przyszłość. Z tego tytułu ludzki rozum „z natury swej dąży do jedności” (tamże, s. 122). Na tej drodze staje przed nim „jeden wyłączny problem – wiedzieć, czemu powinien się podporządkować. Gdy tylko przestajemy się podporządkowywać najwyższej zasadzie wszelkiej aktywności intelektualnej i moralnej, wówczas popadamy w błędy rozumowania lub woli” (tamże, s. 103).

Czaadajew był przekonany, że wskutek grzechu prarodzciców zdolności rozumowe człowieka znacząco podupadły i częściowo utracił on zdolność do doskonałego rozumienia głosu Boga (tamże). Stwierdził ponadto, że było to „naturalnym efektem otrzymanej przez niego nieograniczonej wolności” (tamże). Jego rozum stał się jakby „sztuczny”. W opinii Czaadajewa najlepszym tego dowodem jest filozofia empiryczna, którą nazywa filozofią „ociężalych umysłów – myślicieli, którzy uparczywie wydeptują stare ścieżki”

(tamże, s. 124), a także kartezjański racjonalizm i oświeceniowy sensualizm, które zamknęły się w kategoriach świata starożytnego i poszukiwały istoty rozumu w dziedzinie zniekształconej i zepsutej przez ludzką samowolę (tamże, s. 131–132). Człowiek zachował jednak część swoich naturalnych zdolności, czego dowodem dla Czaadajewa było powstanie w Niemczech idealizmu transcendentnego, szczególnie w ujęciu Schellinga, który „przepełniony wzniosłą poezją myśli [...] wstrząsnął gmachem filozoficznych przesądów u samej jego podstawy” (tamże, s. 124–125). Dzięki niemu rozum wznosi się ponad krępujące go doznania zmysłowe i odkrywa, że wszelkimi tego konsekwencjami, „wieczną siłą boską, działającą uniwersalnie w świecie duchowym, [...] której widzialne działanie winno mu służyć za stałą naukę” (tamże, s. 82). Jeśli więc celem wychowania jest usposabiać człowieka do uczenia się ciągle na nowo widzenia, jak się rzeczy mają, to jego aktywność poznawcza nie może zamykać się na rzeczywistość ponadracjonalną, do której człowiek ma dostęp dzięki wierze. Empiria jest oczywiście niezbędna, ale rozum wykazuje skłonność do nadmiernego jej ulegania w interpretacji świata, co skutkuje jego uwikłaniem w przyrodniczy determinizm. Dlatego Czaadajew pokładał tak wielką nadzieję w Schellingiańskiej filozofii objawienia, która – jego zdaniem – umożliwia synergii filozofii i wiary, nauki i religii. Rosyjski filozof usilnie dążył do tego, aby móc jednocześnie rozumieć i wierzyć. Według niego rozum poszukuje wiary i myśl ludzka czerpie z niej swą siłę. Z drugiej strony wiara potrzebuje rozumu i musi na nim polegać. Warto podkreślić, że Czaadajew był zafascynowany średniowieczem (Czaadajew, 1998, s. 68), w szczególności zachodnią scholastyką i myślą Anzelma z Canterbury⁶. W człowieku, dzięki rozumnej wierze, „ani jeden element moralny nie pozostaje bezczynny”, gdyż „najenergiczniejsza działalność umysłu, jak i płomienny wzlot uczucia, heroizm i pokora łagodnej duszy – wszystko znajduje tu swe miejsce i zastosowanie” (Czaadajew, 1992, s. 86). Powyższa konstatacja ma istotne znaczenie dla wychowania. Według rosyjskiego myśliciela powinno ono bowiem sprzyjać zarówno otwarciu rozumu na doświadczenie i inspiracje płynące z wiary, jak i wiary na rozum, aby

⁶ Czaadajew nie wymienia w swoich rozważaniach Anzelma z Canterbury, lecz wielokrotnie nawiązuje do jego myśli. W *Liście pierwszym (filozoficznym)* pisał: „Ileż jasnych promieni rozświetlało już wtedy Europę, na pozór okrytą mrokiem! Większa część wiedzy, którą obecnie szczyci się człowiek, kielkowała już w ówczesnych umysłach” (Czaadajew, 1992, s. 81).

przenikał on wiarę i ją umacniał. Takie podejście jest konieczne, aby „bez żadnego trudu łączyć wszystkie działania rozumu z porywami serca, ideę prawdy z ideą dobra” (tamże, s. 95). Czaadajew twierdził, że jest to możliwe wyłącznie na gruncie chrześcijaństwa, w łonie którego doszło do swoistej perychorezy⁷ Objawienia i dziedzictwa antyku. Chrześcijaństwo w doskonały sposób rozwinęło znane już w starożytności filozoficzne kategorie prawdy, dobra i piękna oraz moralne „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa i porządku” (tamże, s. 77), które zyskały nowy wymiar i sens.

Gdzie tylko zostanie wypowiedziane imię Chrystusa, samo to imię pociąga za sobą ludzi, cokolwiek by nie robili. [...] Jego wszechmocna dłoń wprawia w ruch, aby doprowadzić człowieka do celu ostatecznego, nie odbierając mu wolności, nie paraliżując żadnej z jego przyrodzonych zdolności (tamże, s. 86).

Dlatego tylko chrześcijaństwo jest zdolne dokonać w świecie wielkiego egzystencjalnego przewrotu (tamże, s. 178), którego celem ostatecznym jest osiągnięcie stanu, który w języku teologicznym jest nazywany przebóstwieniem (gr. *θέωσις*). Czaadajew określa ten stan „Niebem” (tamże, s. 108), „końcowym punktem naszego rozwoju” i „ostatnią fazą natury ludzkiej” (tamże, s. 109). Dążenie do doskonałości jest dla chrześcijanina główną powinnością. „Dla chrześcijanina – pisał – przekonanie o takiej możliwości i poczucie obowiązku w tym względzie jest aktem wiary i najważniejszym z jego przekonań” (tamże, s. 101). W tym celu „musimy przede wszystkim wszelkimi możliwymi sposobami ożywić naszą wiarę i zaczerpnąć bodźce z prawdziwie chrześcijańskich źródeł [...]. Oto, co miałem na myśli, mówiąc, że musimy od początku powtórzyć u siebie całą edukację rodu ludzkiego” (tamże, s. 83). W *Liście drugim (filozoficznym)* czytamy:

⁷ Słowo „perychoreza” (gr. *περιχώρησις*) oznacza „współprzenikanie”, „cyrkulację”, „taniec/ruch w kole”. W terminologii teologicznej to pojęcie wyraża współlistnienie dwóch natur – Bożej i ludzkiej – w hipostazie (gr. *ὑπόστασις*) Jezusa Chrystusa, polegające na wzajemnym przenikaniu się i wymianie cech każdej z natur przy jednoczesnym zachowaniu ich tożsamości (perychoreza chrystyczna). Istnieje również tzw. perychoreza trynitarna, która odnosi się do wzajemnego bycia Osób Bożych i podkreśla jedność Trójcy Świętej.

Dla chrześcijanina cały rozwój ducha ludzkiego to nic innego jak obraz stałego oddziaływania Boga na świat. Prześledzenie skutków tego rozwoju dostarcza człowiekowi nowych dowodów dla utwierdzenia go w jego wierze. [...] Śledzi on teorie, w których stopniowo formułowane były myśli ziemskie, i znajduje w nich mniej lub bardziej widoczne ślady pierwotnych pouczeń udzielanych człowiekowi przez samego Stwórcę w dniu, w którym go stwarzał własnymi rękami. Rozmyśla on o historii umysłu ludzkiego i znajduje w niej nadnaturalną światłość, która nie przestała oświecać – bez wiedzy człowieka – umysłu ludzkiego, przenikając przez gęstą mgłę i mrok, którymi rozum ludzki tak chętnie się okrywa. Wszędzie zauważa on wszechmocne i trwałe idee, które zstąpiły z nieba na ziemię i bez których ludzkość już dawno zagubiłaby się w swej wolności (tamże, s. 99).

Posłuszeństwo wiary nie jest zatem „ślepyim naśladownictwem”, ponieważ „świadomość chrześcijańska nie znosi jakiegokolwiek zaślepienia” (tamże, s. 87). Nie tylko zatem nie tłumi ludzkiej wolności, ale człowiek bardziej doświadcza wolności właśnie dzięki wierze. Wiara, będąc według apostoła Pawła „pewnością tego, czego się spodziewamy, przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy” (Hbr 11,1), prowadzi do poznania prawdy, która wyzwala: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Czaadajew stanowczo opowiadał się za prymatem prawdy względem wolności. Tym samym – jak słusznie zauważa Walicki – odrzucał jej oświeceniowe pojmowanie, twierdząc, że naturalnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do indywidualistycznie pojętej wolności. Człowiek dąży do podporządkowania się, ponieważ byt ma strukturę hierarchiczną, a naturalny porządek rzeczy oparty jest na zależności (Walicki, 2002, s. 63).

Objawienie prawdy w Jezusie Chrystusie ujawniło, że wolność jest atrybutem ludzkiej natury, dzięki któremu człowiek jest przyczyną swoich działań ze względu na prawdę o sobie. Podkreśla on, że bycie wolnym wprawdzie oznacza działanie „z własnej woli”, na co wskazuje ściśle zintegrowanie kategorii wolności z kategorią wolnej woli i dokonywanie wyboru, jednak ów wybór przysługuje człowiekowi dlatego, że jest on istotą rozumną. Decyzje są rozumne, gdy motywacją i celem przedsięwziętych działań jest poznanie prawdy. Doświadczenia wolności nie można więc sprowadzić do arbitralności decydowania między dobrem a złem. Wolność musi być rozumna, gdyż tylko wtedy rozpozna prawdziwe dobro. Według Czaadajewa wolność ma charakter aksjologiczny, na co wskazuje m.in. biblijne opowiadanie o grze-

chu prarodziców. Wolność – co znakomicie wyraził Józef Tischner – „to sposób istnienia dobra” (Tischner, 1993, s. 35). Dlatego – pisał Czaadajew – „przekonania zawsze rodziły się z idei [...]: ludzie szukali prawdy i przy okazji znaleźli wolność i dobrobyt” (Czaadajew, 1992, s. 84). Wychowanie do wolności powinno więc polegać na postawieniu jej na „właściwym miejscu”, aby przestała być wolnością „źrebięcia dzikiego osła” (tamże, s. 117), lecz łączyła się z odpowiedzialnością „za wszystko, co robimy, za wszystko, o czym myślimy” (tamże, s. 120). Wychowanie powinno zatem sprzyjać czynieniu człowieka coraz bardziej wolnym. Józef Tischner stwierdza: „Wychowanie to wyzwalenie” (Tischner, 1999, s. 175). Tylko człowiek wolny może efektywnie integrować w sobie wysiłki intelektualne i duchowe oraz uczynić świat przestrzenią nieobcą poprzez – jak pisał Reinhart Koselleck – „wintegrowanie świata w obręb własnej jaźni” (Koselleck, 2012, s. 419). Tylko człowieka wolnego można czynić odpowiedzialnym za „ukształtowanie własnych zdolności, wykorzystanie tkwiących w nim możliwości dla ukonstytuowania – w dialogu ze światem – własnej osobowości” (Kopeć, 2017, s. 206). Na tym właśnie polega przewaga człowieka Zachodu nad Rosjaninem. Na Zachodzie, gdzie wszystko, co prawdziwie dobre i piękne, wyrosło na gruncie chrześcijaństwa, gmach nauki został zbudowany „przy pomocy nadzwyczajnych środków, w jakie rozum wyposażony został dzięki prawdom Objawienia i dzięki niezwyklej jasności, jaką potrafiło ono przelać na wszystkie objekty refleksji ludzkiej” (Czaadajew, 1992, s. 175). Sojusz rozumu i wiary sprzyjał zaistnieniu warunków do swobodnego dyskursu i wyrażania opinii, co służyło poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna. „Cała historia społeczeństwa nowożytnego budowana jest na gruncie opinii i jako taka stanowi prawdziwą edukację. Od początku ustanowione na tej zasadzie społeczeństwo kroczyło naprzód wyłącznie siłą myśli. [...] Tym się tłumaczy charakter współczesnego społeczeństwa i jego cywilizacji” (tamże, s. 84).

Czaadajew wyraźnie jednak zaznacza, że wychowania, którego punktem wyjścia jest idea chrześcijańska, nie można sprowadzać wyłącznie do „wpływu na ducha człowieka” i formacji moralnej. „Religia chrześcijańska jest nie tylko systemem moralnym ujętym w doczesne formy umysłu ludzkiego” (tamże, s. 81). „Imię Chrystusa – pisał – wszystko pociąga za sobą i nawet przeszkody, które napotyka, pomagają jej rosnąć i krzepnąć” (tamże, s. 86). Wyraźnie pokazuje to historia europejskich narodów, które idea chrześcijańska zjednoczyła i którym wytyczyła kierunek cywilizacyjnego

rozwoju. Dlatego – stwierdził – „zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten, kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, [...] co dało ono ludziom i co da im w przyszłości” (tamże, s. 81). Chrześcijaństwo sprawiło, że „[narody] posuwały się naprzód przez stulecia, trzymając się za ręce” (tamże, s. 83). Oddzielne grupy etniczne i plemiona, przy zachowaniu specyfiki każdej z nich, utworzyły jeden chrześcijański Naród, jedno chrześcijańskie uniwersum, w przestrzeni którego rozwijały między sobą kontakty/relacje, tworzyły wiedzę i wymieniały się doświadczeniem, co stanowiło kluczowy element ich edukacji. Nawet jeśli rozchodziły się, a nawet ze sobą walczyły, komunikacja między nimi nie ustała i często spotykały się na tej samej drodze. „Nie trzeba studiować historii, by się przekonać, jak dalece wspólne były cechy ich rozwoju” (tamże). Na Rusi, a później w Rosji, z powodu geograficznego położenia, splotu niesprzyjających okoliczności historycznych, izolacji od Zachodu, a także autorytarno-patrymonialnego systemu władzy, o czym była mowa powyżej, sprawy przedstawiały się diametralnie inaczej. Czaadajew podkreślał, że nie można zmienić historii ani położenia geograficznego, lecz można zmienić mentalność. Warunkiem koniecznym jest wyjście z izolacji, ponieważ proces wychowania opiera się na komunikacji dialogicznej.

Edukacja Rosji powinna zmierzać ku wyjściu z izolacji. „Powinniśmy – pisał – stworzyć nasz umysł na wszystkie wielkie i piękne idee, które stworzyła ludzkość” i „przekazał nam Zachód w całości, taki, jakim uczyniły go wieki” (Czaadajew, 1998, s. 67). Izolacjonizm i panujące w Rosji stosunki patrymonialne skutecznie paraliżowały możliwości wymiany myśli i wolność dyskursu, co zawsze miało niekorzystny wpływ na formację intelektualną i wychowawczą Rosjan. Chociaż sytuacja uległa zmianie za sprawą reform Piotra I, to jednak nie doszło do ich satysfakcjonującej implementacji w rosyjskim społeczeństwie, przede wszystkim zaś wśród rosyjskich elit. W środowisku inteligencji przykładem byli tzw. zbędni ludzie.

Wszystkim nam brak pewności siebie, brak pewnej metodyczności myślenia, logiki. Sylogizm zachodni jest nam nieznan. Najwybitniejsze umysły cierpią u nas na coś więcej niż zwykła płochość. Najlepsze idee wskutek braku łączności w następowaniu po sobie zamierają w naszym mózgu i przekształcają się w jałowe przywidzenia. [...] W każdym kraju można spotkać takie zabłąkane istoty; u nas stanowi to jednak cechę powszechną (Czaadajew, 1992, s. 77).

Narody, podobnie jak jednostki, nie są w stanie rozwijać się w pojedynkę, w odcięciu od innych. Wszechogarniający/powszechny Rozum Opatrzności stymuluje rozum ludzki do poznania prawdy, tworzenia pojęć i idei po to, aby ludzie mogli się ze sobą porozumiewać i współpracować. Taki jest sens relacji wychowawczych, w nich bowiem „cały człowiek przekazuje siebie bliźniemu i w ten sposób rodzą się umysły. [...] Wszystko rodzi się poprzez kontakt lub połączenie bytów: żadna siła, żadna moc pojedyncza nie może mieć żadnego oddziaływania” (tamże, s. 126). W podsumowaniu *Listu piątego* czytamy:

Bóg stale zwraca się do człowieka za pośrednictwem istot do niego podobnych. [...] Wszystkie te różnorodne elementy myśli, które przez wszystkich głębokich myślicieli uznawane były za poprzedzające wszelkie rodzaje działania duszy, za poprzedzające wszelkie doświadczenie i wszelkie własne działania rozumu, wszystkie te od początku istniejące zarodki rozumu można sprowadzić do idei, które zostały nam przekazane przez umysły poprzedzające nas w życiu i mające za zadanie wprowadzenie nas w naszą egzystencję indywidualną. Bez przyswojenia sobie tych rezultatów człowiek byłby po prostu dwunogim lub dwurękim ssakiem, ani mniej, ani więcej [...]. Te właśnie idee nadały rozumowi właściwy mu ruch i pchnęły człowieka w ten ogromny krąg, który ma do pokonania (tamże, s. 129, 133).

Z powyższego wynika, że koncentracja na subiektywnym rozeznaniu i podlegającym zmiennej woli indywidualnym chceniu utrudnia, a nawet uniemożliwia prawdziwe poznanie (tamże, s. 106–107). Krokiem, który należy uczynić, jest rezygnacja z egoizmu i ustanowienie rzeczywistej łączności jednostki z całą ludzkością. Należy – stwierdza Czaadajew – „skłonić nasze serce, by bardziej przejmowało się losem całego rodzaju ludzkiego, a wszelkie nasze myśli i nasze uczynki łączyć w jedną harmonijną całość z myślami i uczynkami wszystkich ludzi” (tamże, s. 109). W tym celu człowiek powinien rozwijać w sobie cnoty miłości, współczucia, miłosierdzia i życzliwości. Jeśli będzie pielęgnował te walory ludzkiej natury, odsłonią się przed nim cel i sens jego egzystencji. Materiałem, który w tym celu został człowiekowi poddany pod rozagę, jest nie tylko doświadczenie terażniejszości, lecz także dziedzictwo przeszłości, które w istotny sposób pomaga mu określić, co jest dobre, a co złe. Jeśli więc historia ma stać się dla człowieka „wielką pouczającą siłą” (tamże, s. 157), należy starać się przede wszystkim uchwycić

sens wydarzeń z przeszłości przez namysł nad „JA zbiorowej ludzkiej istoty” (tamże, s. 141). W tym celu konieczna jest pogłębiona refleksja antropologiczno-aksjologiczna, której powinno towarzyszyć przełamanie zarówno jednostkowego, jak i narodowego egoizmu.

Niech ludy najpierw nauczą się poznawać siebie i cenić jako jednostki, niech poznają swoje wady i zalety, niech się nauczą żałować za popełnione błędy, naprawiać wyrządzone zło lub też trwać w dobru, którego drogą zmierzają. To naszym zdaniem podstawowe warunki prawdziwego doskonalenia się zarówno dla mas, jak i dla jednostek: jedne i drugie nauczą się wypełniać swe przeznaczenie, pochylając się nad swym minionym życiem; w jasnym zrozumieniu przeszłości znajdują siłę do wpływania na swoją przyszłość (tamże).

Izolacja nieuchronnie prowadzi do degradacji człowieczeństwa. Dotyczy to zarówno jednostek, jak i wspólnot ludzkich, a nawet całych narodów. Najbardziej jest to widoczne w sferze moralności, ponieważ „narody są istotami moralnymi w takiej samej mierze, co poszczególne jednostki; wychowują je stulecia, podobnie jak poszczególnych ludzi wychowują lata” (tamże, s. 86). Dlatego izolacja Rosji zawsze będzie miała dla niej katastrofalne skutki. Wiele w tym względzie zależy jednak od samych Rosjan, czy będą w stanie przezwyciężyć swoje kompleksy i wznieść się ponad uprzedzenia, odgradzające ich od reszty świata.

5. Zakończenie

Według Andrzeja Walickiego Czaadajew zajmował w sporze okcydentalistów ze słowianofilami pozycję „nietypową”, a nawet paradoksalną. Podjęta przez niego próba pogodzenia liberalnego okcydentalizmu, rozwijającego się w kierunku materializmu i ateizmu, z konserwatywnym, przywiązaniem do tradycyjnych wartości słowianofilstwem nie mogła się udać (Walicki, 2002, s. 84). Czy jednak zwrócenie uwagi na konieczność ciągłej aktualizacji ludzkich map mentalnych, co dotyczy zarówno narodów, jak i jednostek, jest przedsięwzięciem z góry skazanym na porażkę? Wydaje się, że tak nie jest. Gdyby bowiem tak było, jaki sens miałoby wychowanie? Sergiusz Hesen pisał:

Cele wychowania powinny być takie, aby życie, ruch i rozwój nie tylko nie były wyłączone, lecz aby były założone u ich podstawy. [...] Cele te nie powinny być zakończone, lecz otwarte, nie powinny być dane, lecz zadane, wymagać nieprzerwanej odnowy życia, jego nieustannego ruchu i rozwoju. Jeżeli takie cele w ogóle istnieją, to utożsamiają się z tymi bezwarunkowymi, czyli „absolutnymi”, wartościami, których zespół stanowi to, co przyjęto dziś określać wyrazem „kultura” (Hessen, 1931, s. 14–15).

Czaadajew był jednym z tych myślicieli, którzy wpłynęli nie tylko na rozwój rosyjskiej filozofii, ale również na myślenie o wychowaniu. Podejmując krytyczny namysł na temat historyczno-cywilizacyjnego rozwoju Rosji na tle Europy Zachodniej, Czaadajew postulował, że w interesie Rosji leżą otwartość na Zachód i rezygnacja z kulturowego izolacjonizmu. W tym sensie jego diagnozy wskazują na fundamentalne znaczenie interakcji międzykulturowych, swobodnego transferu wiedzy i wymiany doświadczeń/osiągnięć, a także akceptacji rozumnego, czyli ukierunkowanego na platońską triadę „prawda–dobro–piękno”, pluralizmu w dyskursie światopoglądowym. Według Czaadajewa wszystkie wymienione walory znajdują swoją pełnię w chrześcijaństwie. W obliczu współczesnego kryzysu antropologiczno-aksjologicznego, który dotyka również pedagogikę, istotne stają się jego rozważania na temat znaczenia wolności oraz konieczność synergii rozumu i wiary w szeroko pojętej edukacji człowieka. Jego refleksja może okazać się interesująca nie tylko dla filozofów, ale również dla pedagogów i historyków wychowania.

Bibliografia

- Aleksiejuk, A. (2022). Wolność i wychowanie w filozoficzno-społecznej refleksji Aleksandra Radiszczewa (1749–1802). *Ruch Pedagogiczny*, 1, 95–117.
- Berlin, I. (1994). Idee polityczne XX wieku. W: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności* (s. 61–100). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bezwiński, A. (1980). Czaadajew i Schelling – o korespondencji dwóch myślicieli. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia filologiczne*, 7, 47–53.

- Cicero, M. Tullius. (1902). *De Oratore*. Red. A. S. Wilkins. Pobrano 30 marca 2024 z: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A-1999.02.0120%3Abook%3D2%3Asection%3D36>.
- Copleston, F. (2009). *Historia filozofii: Filozofia rosyjska*, t. 10. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Czaadajew, P. (1992). *Listy*. Kraków: Nakładem UJ.
- Czaadajew, P. (1998). Apologia obłąkanego. W: J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej* (s. 63–75). Warszawa: WFiS UW.
- Czaadajew, P. (2022). *Fragmety filozoficzne*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk.
- Dobieszewski, J. (1998). Klasyczna wersja sporu między słowianofilstwem a okcydentalizmem. W: J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej* (s. 9–28). Warszawa: WFiS UW.
- Dobieszewski, J. (2009). Wissariona Bielinskiego zmagania z rzeczywistością. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu. Nauki społeczne*, 78, 22–31.
- Dobieszewski, J. (2019). Piotr Czaadajew – mit założycielski filozofii rosyjskiej. W: J. Dobieszewski, *Syntezy i niuanse. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej* (s. 7–19). Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Geršenzon, M. O. (1908). *P. Â. Čaadaev. Žinn' i myšlenie*. S. Peterburg: Tipografiâ S. S. Stasûleviča.
- Hercen, A. (1956). *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hessen, S. (1931). *Podstawy pedagogiki*. Warszawa: Nakładem Naszej Księgarni.
- Kireevskij, I. V. (1911). Devâtnadcatyj vek. W: I. V. Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v dvuh tomach*, t. 1 (s. 85–108). Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, I. V. (1984). *Izbrannye statii*. Moskva: Izdatel'stvo Sovremennik.
- Kopeć, A. (2107). „Bildung wychowaniem do autentyczności?” Neohumanistyczne vs. romantyczne rozumienie koncepcji samokształcenia. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 6(1), 203–220.
- Kosseleck, R. (2012). *Semantyka historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lebedev, A. A. (1965). *Čaadaev*. Moskva: Izdatel'stvo Molodaâ Gvardiâ.
- Longinov, M. N. (1869). Ępizod z Źizni P. Â. Čaadaeva (1820 goda). *Russkij Arhiv*, 7–8, 1317–1328.

- Pipes, R. (2000). *Własność a wolność*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Pipes, R. (2022). *Rosja carów*. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Przebinda, G. (1997/1998). Piotr Czaadajew – ojciec providencjalizmu w Rosji. *Roczniki Humanistyczne*, 45/46(7), 67–89.
- Schelling, F. W. J. (2003). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z nią związanymi*. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse.
- Stołowicz, L. (2008). *Historia filozofii rosyjskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Suchanek, L. (1992). Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany. W: P. Czaadajew, *Listy* (s. 5–31). Kraków: Nakładem UJ.
- Svebeev, D. N. (2014). Wspomnienie o P. Ā. Čaadaeve. W: *Moi zapiski* (s. 518–532). Moskwa: Izdatel'stvo Nauka.
- Tarasov, B. N. (1986). *Čaadaev*. Moskwa: Izdatel'stvo Molodaã Gvardiã.
- Tischner, J. (1993). *Spowiedź rewolucjonisty*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (1999). *Przekonać Pana Boga. Wywiad D. Zańko i J. Gowina z Józefem Tischnerem*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Walicki, A. (1973). *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Walicki, A. (2002). *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zen'kovskij, V. V. (1989). *Istoriã russkoj filozofii*, t. I. Paris: YMCA Press.
- Ziernov, N. (2015). *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Žiharev, M. I. (1871a). Petr Ākovlevič Čaadaev – iz vospominanij sovremennika. *Vestnik Evropy*, 7, 172–208.
- Žiharev, M. I. (1871b). Petr Ākovlevič Čaadaev – iz vospominanij sovremennika. *Vestnik Evropy*, 9, 9–54.