

Rozwój osobowości integralnej jako nadrzędny cel pedagogii historiozoficz- nej Iwana Kiriejewskiego (1806-1856)

Integral Historiosophical and Humanistic Pedagogy of Ivan Vasilyevich Kireyevsky (1806-1856)

Słowa kluczowe: Iwan Kiriejewski, pedagogika integralna, pedagogika humanistyczna, słowianofilska filozofia wychowania, rosyjska myśl pedagogiczna w XIX w.

Key words: Ivan Vasilyevich Kireyevsky, integral pedagogy, humanistic pedagogy, Slavophile philosophy of education, Russian pedagogical throughout 19th century

Streszczenie

Iwan Kiriejewski (1806-1856) to jeden z najważniejszych rosyjskich myślicieli XIX wieku, uznawany obok Aleksieja Chomiakowa (1804-1860) za twórcę filozofii słowianofilskiej. Niniejsze studium jest próbą spojrzenia na jego refleksję filozoficzną, a ściślej rzecz ujmując – historiozoficzną, filozoficzno-antropologiczną i filozoficzno-religijną, pod kątem obecności w niej idei pedagogicznych. Według rosyjskiego filozofa, którego 215. rocznica urodzin i 165. rocznica śmierci przypada w tym roku, głównym celem edukacji człowieka jest usposobienie go do poznania prawdy i rozwój zdolności tzw. myślenia wierzącego, które jest cechą ludzkiej natury. Kiriejewski uważał, że bezpośrednio poznanie prawdy dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni doświadczenia duchowego, aby następnie stać się przedmiotem refleksji racjonalnej. W ten sposób osobowość człowieka staje się coraz bardziej

¹ Ks. dr Artur Aleksiejuk, Wydział Nauk Społecznych, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

integralna, a jego aktywność poznawcza bardziej wartościowa. Realizacja tego zamierzenia, które dokonuje się na drodze synergii formacji duchowej i intelektualnej, przekłada się zaś na dobrostan jego życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Prowadzone przez autora badania nad znaczeniem dyskursu słowianofilsko-okcydentalnego w rozwoju pedagogiki humanistycznej w dziewiętnastowiecznej Rosji wykazują znaczący wpływ myśli Iwana Kiriejewskiego na refleksję pedagogiczną m.in. Nikołaja Pirogowa, Konstantina Uszyńskiego i Siergieja Raczyńskiego. Artykuł stanowi pionierską próbę pochylenia się nad dorobkiem tego wybitnego filozofa z perspektywy badań historycznopedagogicznych prowadzonych w Polsce.

Abstract

Ivan Vasilyevich Kireyevsky (1806-1856) is one of the most important Russian thinkers of the 19th century, recognized together with Alexei Nikolayevich Khomiakov (1804-1860) as the creator of Slavophile philosophy. This study is an attempt to look at his philosophic reflections, or more strictly speaking historiosophical, philosophical-anthropological and philosophical-religious ideas, in terms of the presence of pedagogical ideas in them. According to this Russian philosopher, whose 215th birthday and the 165th anniversary of his death fall this year, the main goal of educating a person is to expose him to learn the truth and to develop the so-called believer's thinking, which is a feature of human nature. Kireyevsky believed that direct knowledge of the truth takes place primarily in the space of spiritual experience, and then becomes the subject of rational reflection. In this way, the human personality becomes more and more integral and his cognitive activity more valuable. The implementation of this concept, which is carried out through the synergy of spiritual and intellectual formation, translates into a sense of well-being in his life, both on the individual and social level. The research conducted by the author on the significance of the Slavophile-Western discourse in the development of humanistic pedagogy in Russia in the nineteenth century shows the significant influence of Ivan Kireyevsky's thoughts on pedagogical ideas, among others, of Nikolai Ivanovich Pirogov, Konstantin Dmitrievich Ushinsky and Sergey Alexandrovich Rachinsky. The subject of these considerations is the genesis, development and main ideas of historiosophical pedagogy as understood by Kireyevsky and the practical ways of its implementation in a school environment formulated by him. The article is an attempt to analyze the

creative achievements of this outstanding philosopher from the perspective of historical and pedagogical research in Poland.

1. Wprowadzenie

Iwan Kiriejewski to jeden z najbardziej znanych rosyjskich myślicieli pierwszej połowy XIX wieku. Jego poglądy wywarły ogromny wpływ na rozwój filozofii i myśli społecznej w dziewiętnastowiecznej Rosji. Chociaż zajmowały go głównie zagadnienia historiozoficzne, to jednak w swoich rozważaniach dotykał również problematyki związanej z wychowaniem człowieka. Nie mogło być zresztą inaczej, ponieważ poszukiwanie sensu procesów historycznych nie może pomijać analizy ludzkich działań, które te procesy inicjują i podtrzymują. Jeśli więc przyjąć, że wychowanie stanowi „całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej, zwłaszcza przez interakcje, urzeczywistniać swoje człowieczeństwo” (Tarnowski 1993, 66), to refleksja filozoficzna Kiriejewskiego jawi się jako niezwykle cenna. Rosyjski myśliciel traktuje bowiem wychowanie jako filozofię stosowaną, która ma zapewnić rozwój integralnej osobowości człowieka [ros. *cel'naâ ličnost'*]. Jego pedagogia dowartościowuje znaczenie formacji duchowej, dzięki której w człowieku dokonuje się integracja rozproszonych zdolności poznawczych. Człowiek, docierając w wewnętrznym, kontemplatywnym skupieniu do głębin swego jestestwa, wchodzi wówczas w bezpośredni, kontakt z prawdą. To doświadczenie uwalnia i aktywizuje ludzki potencjał twórczy, zgodnie ze słowami Jezusa Chrystusa, do których rosyjski myśliciel często się odwoływał: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Osiągnięcie tego stanu, który Kiriejewski określał mianem poznania integralnego/całościowego, wymaga uznania wartości doświadczenia duchowego w procesie poznawczym. Takie podejście wynika z hierarchicznej struktury ludzkiego bytu jako duchowo-psychiczno-cieleśnego *compositum* (Aleksiejuk, Aleksiejuk 2020, 1350). Według rosyjskiego filozofa zasadniczym celem edukacji człowieka jest usposobienie go do tego, aby w procesie interpretacji rzeczywistości był on zdolny do

uwolnienia się z dominacji naturalistycznego empiryzmu i tyranii racjonalności.

Rekonstrukcja pedagogicznych poglądów Kiriejewskiego nie jest zadaniem łatwym. Badacz, który stawia przed sobą ten cel, powinien wykazać się nie tylko dużą filozoficzną wrażliwością, ale również pedagogiczną intuicją. Pomimo tego że trudno uznać Kiriejewskiego za autora szczególnie płodnego pod względem twórczym, to jednak dorobek, który po sobie zostawił, w zupełności wystarczy, aby czytelnik zachwyił się przenikliwością i głębią jego myśli, a nawet jej profetycznym charakterem. Michaił Gerszenzon (1860-1925) – znakomity historyk literatury i badacz rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej, a także redaktor ostatniej, wydanej przed rewolucją 1917 roku dwutomowej edycji „Dzieł zebranych” Kiriejewskiego, pisał o nim:

U Iwana Kiriejewskiego była taka myśl, że tylko ona sama wystarczy, aby pamięć o nim została zachowana nawet wtedy, gdyby okazało się, że należy ona całkowicie do przeszłości. Pozostaje ona jednak żywa aż do dzisiaj, bowiem reprezentuje sobą wielką wartość duchową (Geršenzon 1910, 3).

W kontekście prowadzonych rozważań przedmiotem analiz będą następujące prace autorstwa Iwana Kiriejewskiego: „Wiek dziewiętnasty” (Kireevskij 1911a), „W odpowiedzi A.S. Chomiakowowi” (Kireevskij 1911g), „O charakterze oświecenia Europy i jego stosunku do oświecenia Rosji” (Kireevskij 1911d) i „O konieczności i możliwości nowych założeń filozofii” (Kireevskij 1911e).

2. Geneza pedagogii historiozoficznej Kiriejewskiego

Refleksję na temat pedagogii Iwana Kiriejewskiego warto rozpocząć od postawienia pytania o aktualny stan badań jej poświęconych. Na podstawie kwerendy opracowań dotyczących jego własnej twórczości, a także filozofii i myśli społecznej rosyjskich słowianofilów, wypada stwierdzić, że nie były one dotychczas przedmiotem szczególnego zainteresowania. Zarówno w Rosji, jak i poza jej granicami Kiriejewski

jest znany przede wszystkim jako filozof i prekursor, obok Aleksieja Chomiakowa, rosyjskiej odmiany słowianofilstwa – nurtu ideowego, który na bazie romantycznej, nobilitującej lud, jego historię i kulturę wizji narodu i wspólnoty przybrał w Rosji formę sprzeciwu wobec jej postępującej okcydentalizacji (Berdâev 1912, 15-27; Zen'kovskij 1989, 219-235; Walicki 2002). Jego poglądy interesowały zatem przede wszystkim filozofów, historyków filozofii i estetyki, a także historyków idei politycznych i społecznych. Pedagogiczny potencjał idei Kiriejewskiego nie był dotychczas przedmiotem pogłębionych badań. Dlatego próżno ich szukać w opracowaniach z historii rosyjskiej myśli pedagogicznej, nawet tych najnowszych (Piskunov 2013; Dżurinskij 2000), chociaż rosyjscy badacze mieli świadomość wpływu myśli słowianofilskiej na edukację. Nieprzypadkowo Aleksiej Piskunov stwierdził, że słowianofile „starali się na nowo zdefiniować podstawy wychowania” (Piskunov 2013, 350). Powiązanie refleksji słowianofilskiej z pedagogiką zostało jednak podjęte przez teologów. Jednym z pierwszych badaczy, który zwrócił uwagę na pedagogiczne odniesienia w twórczości Kiriejewskiego, jest Jewgienij Szestun. W swojej książce pt. „Prawosławna pedagogika” zwraca on uwagę na znaczenie jego twórczości dla chrześcijańskiej formacji wychowawczej (Šestun 2001, 225-265).

W Polsce Kiriejewski jest znany przede wszystkim jako filozof i myśliciel społeczny. Szczególna w tym zasługa przede wszystkim znakomitych opracowań autorstwa Andrzeja Walickiego (Walicki 2002, 88-129; Walicki 2005, 134-135.160-175; Walicki 1973, 143-146.152-155; Walicki 1961a, 127-173), a także Janusza Dobieszewskiego (Dobieszewski 1998; Dobieszewski 1987; Dobieszewski 1986) i Adama Bezwińskiego (Bezwiński 1993; Bezwiński 1989). Wprawdzie jego twórczość własna jest u nas znana tylko fragmentarycznie (Walicki 1961b, 133-150) i jedynym tekstem w pełni przetłumaczonym na język polski jest praca pt. *O charakterze oświecenia Europy o jej stosunku do oświecenia Rosji* (Kiriejewski 1998), to jednak Kiriejewski nigdy nie był w naszym kraju postacią anonimową. Dlatego tym większe zdziwienie budzi fakt, że w swojej własnej

ojczyźnie pozostawał on przez długi czas postacią praktycznie nieznaną. Poglądy Kiriejewskiego nigdy nie cieszyły się w Rosji, zarówno przed, jak i po roku 1917, sprzyjającą im koniunkturą. Zbyt wielu środowiskom zależało na rozpowszechnianiu i utrwalaniu interpretacji deprecjonującej głoszone przez niego idee i przedstawianiu go jako wroga postępu, religijnego fanatyka i oderwanego od realnego życia idealisty-marzyciela. Oczywiście większość zarzutów, formułowanych pod adresem jego poglądów, było całkowicie bezpodstawnych (Walicki 2002, 90-98). Kiriejewski nie był ani religijnym fundamentalistą, ani nie postulował powrotu do średniowiecznych ideałów 'starej' Rusi. Uprzedzenia wobec niego wynikały z osobistych i pozamerytorycznych powodów. Przede wszystkim, jak na człowieka epoki romantyzmu przystało, Kiriejewski był człowiekiem o mocnym kręgosłupie moralnym i nieskłonny do kompromisu ideowcem. Jeśli doszedł do wniosku, że się mylił, nie wahał się dokonywać rewizji swoich zapatrywań. Zmiana w jego wykonaniu była zawsze radykalna, czym zniechęcał do siebie tych, z którymi jeszcze tak niedawno w pełni się zgadzał. Taka światopoglądowa wolta miała miejsce pod koniec lat 30. XIX wieku, gdy z fascynacji Zachodem przeszedł na pozycje, które później zyskały miano słowianofilskich. Kontekst i okoliczności tej zmiany mają duże znaczenie dla prowadzonych rozważań, więc warto poświęcić im nieco uwagi.

Iwan Kiriejewski pochodził z wielkoruskiej szlachty ziemiańskiej, która z powodzeniem łączyła wierność wobec narodowej tradycji i religii z otwartością na nowe prądy intelektualne, docierające do Rosji z zachodniej Europy. Jego ojciec zmarł, gdy Iwan miał sześć lat, więc przyszły filozof wychowywał się pod czujnym okiem matki – jednej z najlepiej wykształconych kobiet w ówczesnej Rosji – oraz ojczyma, który był miłośnikiem filozofii Kanta i Schellinga. Formacji intelektualnej przyszłego myśliciela sprzyjała także atmosfera w rodzinnym domu. Jego matka wraz z ojczymem prowadzili najśłynniejszy w Moskwie salon towarzyski, gdzie gromadziła się miejscowa elita intelektualna (Elagin 1911, 6-7).

Ideowym podglebieniem formacji intelektualnej Kiriejewskiego był panujący wówczas w kulturze europejskiej romantyzm i idealizm, a także konserwatywne wartości pielęgnowane przez starą moskiewską arystokrację, programowo niechętną wobec wszelkich nowości napływających do Rosji z Zachodu. Z drugiej strony, nadal żywe były idee oświeceniowe, zwłaszcza na uniwersytecie w Moskwie. Światopogląd Kiriejewskiego wykuwał się zatem w atmosferze zmagania postaw tradycjonalistycznych i postępowych. Być może już wtedy zrodziło się w nim pragnienie syntezy obu tych podejść i próby zbudowania konceptu, w oparciu o który mogłoby zostać zażegnany spór dzielący Rosję na 'starą' i 'nową'. W liście do swego przyjaciela Aleksandra Koszelowa pisał:

Nie myśl, że zapomniałem o byciu Rosjaninem i nie uważam za swój obowiązek działania dla dobra ojczyzny. Nie! Wszystkie moje siły są mu poświęcone. Wydaje mi się jednak, że poza służbą mogę przydać się bardziej [...]. Mogę być pisarzem i działać na rzecz oświecenia ludu, bo czyż nie jest to największa korzyść, jaką można uczynić? Na tym polu moje działania nie będą bezużyteczne; [...] mogę z pożytkiem dzielić się swoją wiedzą (Elagin 1911, 10).

Bardzo wczesnie doszedł do wniosku, że nie jest to możliwe bez rozpoznania tego, co dla narodu stanowi wyraz jego samoświadomości i sens jego historycznego istnienia. Naród nie może być jednością, jeśli tworzący jego społeczność ludzie sami w sobie nie odkryją ośrodka ładu, wokół którego będą mogli zbudować swą integralną osobowość. W jednym z listów z sierpnia 1826 roku dwudziestojednoletni Kiriejewski pisał:

Moja dusza mimowolnie zwraca się ku temu, co najcenniejsze, i zapomnia o wszystkim, co ją rozproszyło, i o wszystkich zwykłych zajęciach, które szubując tylko po jej powierzchni nie sięgały do głębi. [...] Szukam przedmiotu, który by mnie kompletnie zajmował jako całość, który zawierałby w sobie więcej niż tylko jedno określone pragnienie, niż jedną określoną myśl, ale byłby we wszystkich pragnieniach, we wszystkich myślach (Elagin 1911, 8).

Drogą do identyfikacji ośrodka ładu jest poznanie samego siebie, a więc zdobywanie wiedzy, edukacja. „Mój główny cel – pisał – to bycie wykształconym” (Elagin 1911, 10). Nie chodzi tutaj jednak o formalne pozyskiwanie wiedzy, lecz dogłębne rozumienie, które wykracza poza/ponad czysty racjonalizm i domaga się wejścia w przestrzeń transcendentnych/duchowych doświadczeń. Dopiero tam można poznać prawdę, gdyż tylko na tym, co prawdziwe, można budować integralną osobowość.

Zwróćmy prawa prawdziwej religii, pogódźmy wykwintność z moralnością, rozbudźmy miłość do prawdy, zastąpmy głupi liberalizm szacunkiem dla praw, a czystość życia wynieśmy ponad czystość sylaby. [...] To są moje plany na przyszłość (Elagin 1911, 10).

Kiriejewski nie wyobrażał sobie, aby integracja narodowa Rosjan miała być projektem teoretycznym. W jego zamierzeniu miała to być zmiana realna. Jej elementem konstytutywnym miało być wychowanie rozumiane jako kształtowanie wewnętrznego dążenia do poznania prawdy. Oczekiwał od arystokracji, że kierując się poczuciem odpowiedzialności za ojczyznę, a może nawet szlachetnymi pobudkami osobistymi, podejmą się dzieła oświecenia prostego ludu. Uważał, że dysponując wiedzą i możliwościami finansowymi, ochoczo wyciągną pomocną dłoń do chłopów nie po to, aby ich ‘nawracać’ na europejskość, ale umiejętnie i mądrze, czerpiąc z bogactwa pielęgnowanej przez lud tradycji, przekonać ich, że europeizacja nie oznacza negacji rosyjskości. Kenoza, do której wzywał przedstawiciele własnego stanu, miała nie tylko mechanicznie zbliżyć i pojednać szlachtę z ludem, ale pozwolić zaczerpnąć im z krynicy ludowej tradycji, której kazano im się wyrzec za panowania Piotra I. W jednym z pierwszych swoich artykułów, zatytułowanym „Coś niecoś o charakterze poezji Puszkina”, Kiriejewski pisał:

Trzeba być wychowanym, by tak rzec, w centrum życia swojego ludu, aby dzielić nadzieje swojej ojczyzny, jej aspiracje, jej utratę – jednym słowem, żyć jej życiem i wyrażać je mimowolnie wyrażając samego siebie (Kireevskij 1911b, 13).

W zamierzeniu filozofa osobisty rozwój człowieka powinien mieć charakter ewolucyjny, a nie rewolucyjny, a więc nie opierać się na opresji, przemocy i zniewoleniu. Jego zdaniem dążenie do poznawania prawdy jest wysiłkiem indywidualnym, ale nie odbywa się w samotności. „W edukacji są niezbędne relacje międzyludzkie” (Elagin 1911, 10). Dowartościowanie indywidualnego trudu poznawczego, skorelowanego z wysiłkiem innych podobnie myślących osób oraz podniesienie go do rangi kwestii o znaczeniu narodowym to charakterystyczny motyw romantycznej wrażliwości Kiriejewskiego. Wskazuje również na istotny wpływ idealistycznej filozofii tożsamości Schellinga. Właśnie myśl schellingiańska najbardziej odpowiadała ówczesnemu zapotrzebowaniu intelektualnemu i stanowiła głównie źródło inspiracji tzw. *lubomudrów* – miłośników filozofii, do grona których Kiriejewski należał. Według nich niemiecka filozofia idealistyczna w ujęciu Schellinga otwierała drogę do pogłębionego poznania natury i jest szczytowym osiągnięciem nauki. Dlatego cała edukacja, której celem jest poznanie prawdy, powinna być zorientowana na przyswojenie i zastosowanie jej metody interpretacji świata. W mowie założycielskiej Stefana Szewyriowa – jednego z założycieli Stowarzyszenia Lubomudrów [ros. *Общество любомудриѧ*] – czytamy:

Czy istnieje jakaś nauka, która w sposób bardziej zdumiewający i święty przedstawia nam wysokie wzorce prawdy niż *lubomudrije*? Ono to określa prawa przyrody i człowieka, ono odkrywa przed spojrzeniem człowieka myślącego wszystkie najskrytsze tajemnice wszechświata i wskazuje mu jego prawdziwe przeznaczenie. Ono, jak słońce ożywiające całą sferę nauk, opromienia je swym zbawiennym światłem. Gdzie go nie ma, tam wszystko pogrążone jest w mroku. [...] I tutaj pojawia się filozofia. Ona uskrzydla ducha (Barsukov 1888, 213-214).

Lubomudrzy byli zdeklarowanymi okcydentalistami. Uważali, że warunkiem rozwoju Rosji jest adaptacja zachodnich rozwiązań cywilizacyjnych i ‘mocnych zasad filozoficznych’ idealizmu. Tylko w ten sposób naród rosyjski zyska własne miejsce w historii narodów świata i zrozumienie swej własnej dziejowej misji (Walicki 2005, 131). Kiriejewski

w artykule „Przegląd literatury rosyjskiej 1829 roku” twierdził, że rozwój Rosji nie jest możliwy bez przyswojenia dorobku intelektualnego Zachodu, szczególnie zaś niemieckiej filozofii. Tylko ona będzie w stanie zainspirować rozwój rodzimej filozofii i nauki.

Filozofia jest dla nas niezbędna. Domaga się jej cały rozwój naszego życia intelektualnego. [...] Ona jedynie może tchnąć ducha i nadać kształt naszym naukom i samo życie może przejąć od niej piękno harmonii. [...] Jednakże cudze myśli pożyteczne są jedynie jako środek dla rozwinięcia własnych. Filozofia niemiecka nie może się u nas zakorzenić. Nasza filozofia powinna zrodzić się z naszego życia, z aktualnych zagadnień, z dominujących interesów naszego życia narodowego i prywatnego (Kireevskij 1911c, 15. 27).

Jesienią 1830 roku w celu pogłębienia znajomości niemieckiej filozofii Kiriejewski wyjechał do Niemiec i rozpoczął studia na uniwersytecie w Berlinie. Pobyt w ojczyźnie Schellinga i Hegla bardzo go jednak rozczarował. Pomimo obcowania z najgenialniejszymi umysłami Europy, zraziło go „filisterstwo studentów i mieszczańskość całego życia niemieckiego. Doszedł do wniosku, że jedynie Rosjanie zachowali jeszcze zdolność entuzjasmowania się sprawami ducha” (Walicki 2002, 92). Coraz wyraźniej dostrzegał także inne deficyty, w szczególności dotyczące sposobu wykładania historii i filozofii. Chociaż podziwiał Hegla za jego dokonania, to jednak zarzucał mu, że „nic nie dodaje do swoich *Handbücher*, mówi nieprzyjemnie, kaszle prawie przy każdym słowie, połyka połowę wyrazu i drżącym płaczącym głosem ledwie wymawia resztę” (Kireevskij 1979, 340-341). Szczególnie cenił zaś heglowską „Fenomenologię ducha”, co można zauważyć w jego artykule „Wiek dziewiętnasty”, w którym używając takich pojęć jak ‘kształcenie’, ‘kształtowanie’ i ‘oświecenie’, przedstawia przebieg procesu dziejowego właśnie ‘po heglowsku’, a więc jako rozwój form kultury i cywilizacji.

Oprócz Hegla ogromne wrażenie na Kiriejewskim wywarł Friedrich Schleiermacher, którego określił mianem „wybitnego teologa i filozofa, jednego z najznakomitszych berlińskich profesorów i człowieka

mającego istotny wpływ na elitę stolicy oraz poglądy teologiczne w całych protestanckich Niemczech” (Kireevskij 1979, 341-342). Jego wykłady znacząco wpłynęły na zainteresowanie Kiriejewskiego problematyką religii, która do czasu wyjazdu do Niemiec niespecjalnie go pociągała. Można założyć, że niemiecki teolog zwrócił także jego uwagę na znaczenie poznania religijnego jako pełnoprawnej drogi poznania. Szczególnie zainteresowały Kiriejewskiego „Mowy o religii” (Schleiermacher 1995), gdzie Schleiermacher poddaje ostrej krytyce zarówno oświeceniowy racjonalizm, jak i sztywną, skupioną na obrzędowości religijną ortodoksję. Ten charakterystyczny dla „Mów...” podwójny front udzielił się także Kiriejewskiemu, utwierdzając go z jednej strony w krytycznej ocenie oświeceniowego paradygmatu, z drugiej wskazał na religię jako klucz do drzwi wiedzy o przymiotach poznawczych ludzkiego ducha. Można założyć, że dysputy ze Schleiermacherem zainspirowały rosyjskiego myśliciela do poszukiwania centrum ładu w duchowym komponencie ludzkiej natury, która jest wolna od wpływu zmysłowych iluzji i materialnych konieczności. W Niemczech po raz pierwszy Kiriejewski zetknął się także z myślą filozoficzną Fridricha Schlegla, gdzie odnajdujemy m.in. pojęcie ‘ogniska duszy’ jako centrum tożsamości człowieka, a także ideę destabilizacji jego wewnętrznej jedności przez racjonalizm (Schlegel 2011; Walicki 2002, 112-113). W dużą dozę prawdopodobieństwa można założyć, że myśl Schleiermachera i Schlegla utorowała Kiriejewskiemu drogę do lektury dzieł ojców Kościoła.

Kiriejewski wrócił do Rosji po roku. Chociaż nadal był admiratorem Zachodu, to jednak wzbogacony o doświadczenia z Niemiec był coraz bardziej przekonany, że Rosja musi podążać swoją własną drogą.

Los Rosji zależy od niej samej. Los Rosji zależy od jej oświecenia. Jest ono warunkiem i źródłem wszelkiej pomyślności. [...] Podzielimy się nimi z Europą i cały nasz dług wobec niej spłacimy stokrotnie (Kireevskij 1911c, 39).

W 1832 roku, w założonym przez Kiriejewskiego czasopiśmie „Europejczyk” [ros. „*Jevropec*”] ukazał się bez wątpienia jeden

z najważniejszych 'okcydentalnych' tekstów jego autorstwa pt. „Wiek dziewiętnasty” (Kireevskij 1911a; Walicki 2002, 95). Artykuł był poświęcony analizie problemu relacji 'Rosja-Zachód', ujętego w duchu interpretacji Piotra Czaadajewa zawartej w „Liście (filozoficznym) do Pani ***” (Czaadajew 1992b). Publikacja, chociaż nie przeszła bez echa, to jednak nie wzbudziła takich emocji, jakie wywołało ukazanie się w moskiewskim periodyku „Teleskop” wspomnianego „Listu...”. Kiriejewski osobiście znał Czaadajewa i w wielu punktach podzielał jego ocenę bieżącej sytuacji w Rosji. Fundamentalnie nie zgadzał się jednak z postawioną przez niego surową oceną przeszłości Rosji i nad wyraz pesymistyczną diagnozą jej przyszłości. Obruszył go także obraźliwy ton wypowiedzi Czaadajewa, który nie tylko negował jakiejkolwiek zdolności kulturotwórcze Rosjan, lecz odmawiał im nawet samoistnej narodowej egzystencji. To nie on pierwszy jednak podjął polemikę z Czaadajewem. Na tekst weterana Wielkiej Armii i byłego adiutanta cesarza Aleksandra, odpowiedział Aleksiej Chomiakow. W artykule „O starym i nowym” nie poprzestał on na wyrażeniu opinii przeciwnej, lecz dowartościowując rosyjskie dziedzictwo historyczno-kulturowe, zręcznie podważył argumentację Czaadajewa. Twierdził, że Rosjanie nie muszą odrzucać tego, co 'stare' na rzecz 'nowego', lecz wystarczy, że sięgną do skarbcza własnej historii i tradycji, wydobywając stamtąd to, co jest dobre i piękne, a następnie stopniowo zacząć wcielać te wartości w życie.

Diagnoza Czaadajewa, której nie ma potrzeby tutaj szczegółowo przedstawiać, wywołała w Rosji prawdziwe intelektualne tsunami i doprowadziła do polaryzacji stanowisk w kwestii oceny jej dziedzictwa kulturowego. W obliczu braku zgody z tak radykalnie negatywną oceną rodzimej spuścizny historycznej i postulatem konieczności powtórzenia przez Rosję „całej edukacji ludzkości” (Czaadajew 1992b, 75), Kiriejewski ostatecznie stanął po stronie obrońców rodzimej tradycji. Warto zaznaczyć, że jego odejście od okcydentalizmu nie dokonało nagle. Od publikacji „Listu...” Czaadajewa do ukazania się tekstu zatytułowanego „W odpowiedzi A.S. Chomiakowowi” autorstwa Kiriejewskiego,

w którym definitywnie zrywa on z okcydentalizmem, minęło siedem lat. W tym czasie, pod wpływem osobistych przeżyć, znacząco zbliżył się do Kościoła i nawiązał bliskie relacje z pobożnymi mnichami z Pustelni Opyńskiej, w szczególności zaś ze świątobliwym mnichem Makarym. Ostatecznie swoje zapatrywania na relacje między Rosją a Zachodem, ujęte w formie koncepcji historiozoficznej, ujrzały światło dzienne w dwóch tekstach: „O charakterze oświecenia Europy i jego stosunku do oświecenia Rosji” z 1852 roku (Kireevskij 1911d) i „O konieczności i możliwości nowych założeń filozofii” (Kireevskij 1911e) z roku 1856. Powyższe teksty, oprócz zawartych w nich idei filozoficznych, historiozoficznych i religijno-społecznych, zawierają cenne rozważania filozoficzno-pedagogiczne, które pozwalają postrzegać Iwana Kiriejewskiego jako myśliciela zainteresowanego formacją wychowawczą człowieka. Nie mogło być zresztą inaczej, ponieważ realizacja jego konceptu wymagała opracowania planu edukacji nowego rosyjskiego człowieka, który nie ma kompleksu niższości wobec mieszkańców Europy Zachodniej, ale nawet ma im coś cennego do zaoferowania. Sednem tej nowej strategii jest formacja wychowawcza mająca na celu harmonijny rozwój osobowości integralnej człowieka.

3. Strategia pedagogiczna Kiriejewskiego

Odpowiedź na postawione przez Kiriejewskiego pytania o Rosję domagała się nie tylko analizy jej aktualnego stanu, ale opracowania progresywnej strategii rozwoju na miarę jej aspiracji. Reformy Piotra I, kontynuowane przez kolejnych władców, znaczące rozszerzenie granic państwa w wyniku zwycięskich wojen ze Szwecją, Polską i Turcją, a nade wszystko zwycięstwo nad Napoleonem, spowodowały, że imperium carów stało się jednym z głównych graczy na europejskiej arenie politycznej. Pomimo zwycięstw militarnych, ze względu na gigantyczny obszar terytorialny, słabe skomunikowanie głównych ośrodków miejskich, przestarzałe metody gospodarowania był to kraj bardzo zapóźniony cywilizacyjnie. Ze względu na skomplikowaną historię przez długi czas

obszary Rusi/Rosji stanowiły dla Europejczyków *terra incognita*. Nie bez racji, pisał Gieorgij Fłorowski, „historyk z niemałym zadziwieniem przechodzi od wzburzonego i często rozgadanego Bizancjum do Rusi cichej i milczącej” (Florovski 1983, 1). Na Rusi, pomimo przyjęcia chrześcijaństwa z Bizancjum w X wieku, dziedzictwo antyku nie zdołało się zakorzenić. Rozbicie dzielnicowe po śmierci Jarosława Mądrego w 1054 roku, Wielka Schizma między Kościołem zachodnim i wschodnim, walka książąt o dominację, a następnie podbój przez Tatarów, liczne wojny i smuty, odcięcie od szlaków morskich i wypchnięcie Rosji przez Rzeczpospolitą za tzw. bramę smoleńską, skutecznie odseparowały ją zarówno od łacińskiego Zachodu, jak i greckiego Bizancjum. Jedyna droga, jaką docierała na Ruś myśl europejska, wiodła przez Rzeczpospolitą, dla której była ona zawsze terenem ekspansji, zarówno gospodarczej, jak i religijno-kulturowej w postaci rzymskiego katolicyzmu, zazwyczaj wrogo nastawionego do prawosławia. Ten stan chaosu [ros. *smuta*], poza nielicznymi wyjątkami trwał aż do końca XVII wieku, gdy na tron wstąpił Piotr I.

Od połowy XI wieku aż do końca wieku XVII sytuacja polityczno-społeczna w Rosji wydatnie nie sprzyjała zatem rozwojowi kultury i nauki, a więc także szeroko pojętej edukacji w takim stopniu, w jakim miało to miejsce na zachodzie i w centrum Europy. Wystarczy zauważyć, że dopiero w drugiej połowie XVII wieku powstała w Rosji pierwsza szkoła, która dzięki nauce greki i łaciny umożliwiała uczniom dostęp do literatury świeckiej, a pierwszy uniwersytet założono w Moskwie w roku 1755. Ponadto odmienność konfesyjna i bariera językowa spowodowały, że na Rusi, a później w Rosji królowała przede wszystkim literatura religijna w języku cerkiewnosłowiańskim. Dopiero w połowie XVIII wieku zaczęły do Rosji przenikać z zachodu Europy idee filozoficzne i naukowe.

Kiedy tam rozkwitały nauki, u nas jeszcze ich nie znano; kiedy tam one już w pełni dojrzały, u nas zaczęły dopiero wypuszczać pędy. Z tego powodu oni są nauczycielami, a my tylko uczniami, [...] lecz uczniami

nadzwyczaj bystrymi, którzy uczą się tak szybko, że wkrótce być może wyprzedzą swoich nauczycieli (Kireevskij 1911d, 174-175).

W konstruowaniu strategii edukacyjnej Kiriejewski nie zamierzał skupiać się, jak postulował Czaadajew, jedynie na naśladowaniu Zachodu, chociaż cenił zachodnie rozwiązania oświatowe. Sam pisał o sobie:

Kocham Zachód, jestem z nim połączony wieloma nierozzerwalnymi więzami sympatii. Należę do niego przez wychowanie, upodobania, kontrowersyjny sposób myślenia, a nawet nawyki uczuciowe (Kireevskij 1911d, 112).

Nie uważał także za priorytetowe poszukiwaniu odpowiedzi na pytania postawione już przez Chomiakowa (Homâkov 1900). Chociaż osobiście bardzo go cenił, to jednak dywagacje na temat wyjątkowej wartości dziedzictwa dawnej Rusi jako przeciwwagi do elementów kultury Zachodu, miały dla Kiriejewskiego znaczenie drugoplanowe. Jego zdaniem koncentracja na tym, co w uwarunkowaniach średniowiecznej Rusi lub okresie poprzedzającym reformy Piotra Wielkiego było lepsze lub gorsze, nie wносиła zbyt wiele do konstruktywnego myślenia o przyszłości kraju. Jego zdaniem powrót do przeszłości nie tylko jest niemożliwy, ale nawet może być szkodliwy.

Tego rodzaju przeniesienie byłoby tym samym, co przeniesienie koła z jednej maszyny do drugiej, o innych właściwościach i rozmiarach: w takim wypadku albo koło musi się złamać, albo maszyna (Kireevskij 1911d, 221).

W obliczu znacznego nasycenia życia intelektualnego w Rosji zachodnimi ideami filozoficznymi, naukowymi i społecznymi, które od początku XVIII wieku nie tylko zwiększały zakres swoich oddziaływań, ale inspirowały i miały istotny wkład w osiągnięcia Rosjan, niemożliwe jest precyzyjne wyodrębnienie tego, co było dla kultury rosyjskiej pierwotne, a co zostało asymilowane. W tej sytuacji eliminacja elementów, które mogłyby być uznane za obce, mogłoby nawet zniszczyć to, co zostało osiągnięte i cofnęło Rosję w rozwoju cywilizacyjnym. Dotyczy

to również edukacji, zarówno w zakresie dostarczania i przekazywania, jak i wykorzystania wiedzy.

Zamiast koncentrować się na udowadnianiu przewagi atrybutów przedpiotrowej Rusi nad cechami współczesnej Rosją, postulował przyjęcie rozwiązania pragmatycznego, które zakładało rzetelną ocenę przydatności wytworów ich kultury w kontekście aktualnego życia rosyjskiego.

Jeżeli stare było lepsze od obecnego, z tego jeszcze nie wynika, że będzie ono lepsze teraz. Co było przydatne w jednym czasie, w określonych warunkach, może nie być przydatne w innym czasie i w innych warunkach. Jeżeli stare było gorsze, to z tego również nie wynika, żeby jego elementy nie mogły same z siebie rozwinąć się w coś lepszego, jeżeli rozwój ten nie byłby siłą powstrzymywany wprowadzeniem lepszego elementu obcego (Kireevskij 1911g, 109-110).

W ocenie rosyjskiego myśliciela, w aktualnej sytuacji bytowej rosyjskiego społeczeństwa najważniejsza była zmiana sposobu myślenia Rosjan. Właśnie w tym celu zachęcał elity intelektualne do badań i zgłębiania rodzimego dziedzictwa kulturowego, odkrywania w nim ideałów moralnych i elementów życia umysłowego. Chwałąc determinację tych, którzy wyzwolili się z zauroczenia przekonaniem o bezwzględnej wyższości edukacji zachodniej, pisał:

Codziennie spotykamy ludzi, którzy utożsamiali się dotychczas z zachodnim kierunkiem myślenia i nierzadko znajdują się wśród nich osoby o najbardziej oświeconych umysłach i najbardziej nieugiętych charakterach. I oto zupełnie zmienili swój sposób myślenia jedynie dlatego, że w sposób obiektywny skierowali swoją uwagę ku swemu wnętrzu i swojej ojczyźnie, badając te podstawowe zasady, na których ukształtowała się swoistość bytu rosyjskiego, w sobie zaś odkrywając te istotne aspekty ducha, które nie znajdowały dla siebie ani miejsca, ani pożytki w zachodnim modelu umysłowości (Kireevskij 1911d, 181).

Według Kiriejewskiego, strategia rozwoju Rosji będzie skuteczna tylko wtedy, gdy jej obywatele będą mogli działać na rzecz twórczej

synergii osiągnięć rodzimych i zachodnioeuropejskich. Punktem wyjścia do urzeczywistnienia tego zamierzenia jest jednak dogłębnie poznanie własnego dziedzictwa i istotnych różnic między Rosją i Zachodem. Identyfikacja i wyjaśnienie tych odmienności, a także budowanie narodowej tożsamości Rosjan to główne zadanie powszechnej edukacji/oświecenia rosyjskiego społeczeństwa. Kluczem do jej osiągnięcia jest formacja indywidualna, gdyż społeczność składa się z jednostek. Kiriejewski był przekonany, że dobrostan społeczny nie jest możliwy do osiągnięcia bez harmonijnej równowagi w życiu indywidualnym. Tylko wtedy Rosja może wyjść z 'martwego zastoju' (Czaadajew 1992b, 74) i 'ślepego, powierzchownego i często niezdarnego naśladowania innych narodów' (Czaadajew 1992b, 77).

Edukacja jako wysiłek poznawczy nie jest jedynie gimnastyką umysłu, lecz swoistym przetarciem szlaku wiodącego ku poznaniu samego siebie. Poznawanie nie jest związane wyłącznie z aktywnością rozumową – *ratio*, lecz znacznie poza tę aktywność wykracza. Autentyczny trud intelektualny jest wejściem w przestrzeń żywego, bezpośredniego doświadczania prawdy. W odróżnieniu od Czaadajewa, który za główny czynnik zapewniający progres ludzkości uważał myślenie racjonalne, Kiriejewski sięgnął głębiej, a mianowicie w przestrzeń doświadczania duchowego na poziomie noetycznym. Tę drogę poznawania ukazało ludzkości chrześcijaństwo, podczas gdy pozostawanie na poziomie *ratio* było dziedzictwem pogańskiego antyku. Na Rusi wraz z przyjęciem chrześcijaństwa nie doszło do asymilacji helleńskiej mądrości, co tłumaczy deficyty tego rodzaju pojmowania rzeczywistości w charakterze Rosjan. Ubolewał nad tym Czaadajew, który uważał, że 'ram życia' w Rosji nie wyznacza racjonalność. To dzięki niej, pisał, na Zachodzie istnieje „dobrze urządzone życie, [...] przyzwyczajenia i nawyki świadomości, które nadają lotność umysłowi i wnoszą regularność do życia duchowego człowieka” (Czaadajew 199b, 73). Dlatego kierował do Rosjan następujące zalecenie: „Nie dążmy do życia czysto duchowego: nauczmy się żyć rozumnie w istniejącej rzeczywistości” (Czaadajew 199b, 74).

Kiriejewski nie podział opinii Czaadajewa. Jego zdaniem to właśnie zakorzenione w świadomości rosyjskiego człowieka chrześcijańskie wezwanie do osiągnięcia Królestwa Bożego, które „nie jest z tego świata” (J 18,36), pozwala mu w żywy sposób doświadczać teraźniejszości. Doczesność jest jedynie przygotowaniem do wieczności. Dlatego chrześcijański Wschód, w odróżnieniu od Zachodu nie przykładał wagi do budowania Królestwa Bożego na ziemi. W pewnym sensie, chociaż Kiriejewski nie stosuje tej paraboli, Rosjanie przypominają biblijnych Izraelitów, którzy wybrani przez Boga i wydzieleni ze społeczności ludów starożytnych, podążali do Ziemi Obiecanej. Ruś ‘cicha i milcząca’, o której później pisał Fłorowski (Florovski 1983, 1), to Ruś zanurzona w kontemplacji, skupiona na poszukiwaniu sensu istnienia, które przekracza granice doczesności. Koncentracja wysiłku poznawczego w tym obszarze to przejaw wolności ducha, wyraz niepodporządkowania logice i koniecznościom świata, w którym wszystko jest ulotnie i przemija, dominuje prawo korzyści i rozgrywa się nieustanna wojna o władzę i wpływy. Jak zauważa współczesny francuski myśliciel i znawca Rosji Alain Besançon, tajemniczość, ‘szerokość rosyjskiej duszy’ zawsze fascynowała ludzi Zachodu (Besançon 2012, 8). Z drugiej strony, zachodni racjonalizm pociągał Rosjan, ponieważ jego właśnie najbardziej im brakowało. Tym niemniej, pisał Besançon:

Rosja okazała się depozytariuszem skarbu, który był poza zasięgiem Europy. Jej wyższość nad Zachodem ma charakter ponadczasowy i mistyczny. [...] Serce Rosji bije gdzie indziej [...]. Europejczycy, jak mówi znane powiedzenie, nie są w stanie go zrozumieć. Duch rosyjski ma charakter ezoteryczny i dostępny jest tylko wtajemniczonym. [...] Dusza [człowieka rosyjskiego – dop. AA] to chrześcijaństwo (Besançon 2012, 71).

W tym sensie, według Kiriejewskiego, przeniesienie zachodniego modelu edukacji do Rosji jest pozbawione sensu i może wyrządzić wiele szkody. Rozumiał to także Czaadajew, który w liście „Do cara Mikołaja I” z lipca 1833 roku pisał:

Po długich rozmyślaniach nad stanem oświaty w Rosji [...] myślę, że oświata w Rosji może być ujęta w szczególny sposób: że można ją oprzeć na narodowej podstawie, zupełnie odmiennej od tej, na jakiej jest oparte w pozostałej części Europy, ponieważ Rosja rozwijała się zupełnie inaczej i ponieważ ma szczególną misję do spełnienia w świecie (Czaadajew 1992a, 195).

Historiozoficzna analiza rozwoju cywilizacji zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej doprowadziła Kiriejewskiego do identycznych wniosków. Jego zdaniem Europa obecnie nie ma już Rosji nic nowego do zaofierowania, ponieważ „wyraziła siebie całkowicie” (Kireevskij 1911d, 181). Dotyczy to także kwestii związanych z formacją wychowawczą, której pryncypia należy oprzeć na fundamencie tego, co nazywa on ‘swoistością rosyjskiego bytu’. Jej odkrycie jest zadaniem trudnym, ale koniecznym.

Zrozumieć i wyrazić te podstawowe zasady, na których gruncie ukształtowała się swoistość bytu rosyjskiego, nie tak łatwo, jak być może niektórym się wydaje. Rdzenne podstawy cywilizacji rosyjskiej nie przejawiały się bowiem w jej życiu z taką wyrazistością, z jaką rozwinęły się podstawy cywilizacji zachodniej w historii Zachodu. Znalezienie ich wymaga poszukiwań (Kireevskij 1911d, 181).

Pojawia się zatem pytanie, gdzie tej ‘swoistości rosyjskiego bytu’ szukać? Według Kiriejewskiego należy jej poszukiwać wśród Rosjan, którzy nie ulegli zachodniej indoktrynacji, zachowali i pielęgnują rodzimą wiarę, tradycję i obyczaje. Za takich uważał przedstawicieli prostego ludu i pielęgnowane przez nich chrześcijańskie wartości. Właśnie dzięki przywiązaniu do prawosławnej wiary, tradycji i wynikających z nich postaw, uznających prymat komponentu duchowego w człowieku nad tym, co cielesne i zmysłowe, udało się im zachować wewnętrzną spójność osobowości i umiłowanie wolności. Tej swoistej próby charakteru nie sprostali ci spośród elit, którzy zainfekowani racjonalizmem zamienili wiarę w Boga na wiarę w potęgę ludzkiego rozumu. W rezultacie, w następstwie negacji ducha jako ośrodka ładu, osobowość człowieka ulega stopniowej dezintegracji. Ludzkie ‘ja’ staje się teatrem cieni, a jego

władze, oddzielone jedne od drugich i pozbawione ośrodka ładu czynią z człowieka postać neurotyczną. Kiriejewski proponuje wcielenie w życie planu rekonstrukcji osobowości integralnej i uznaje to za nadrzędny cel pedagogiczny.

4. Formacja osobowości integralnej przez wierzące myślenie

Według Kiriejewskiego, punktem wyjścia do odzyskania osobowości integralnej jest założenie, że najważniejszą wartością w życiu człowieka jest prawda. Celem wychowania jest więc usposobienie człowieka do poznania prawdy i zbudowanie w nim przekonania, że podjęcie tego trudu jest cenne samo w sobie. Droga do poznania prawdy jest wprowadzie wąska i ciernista, ale jedynie w ten sposób człowiek może osiągnąć szczęście i stać się autentycznie wolnym. Kiriejewski uważał, że prawda nie tyle jest przez człowieka odkrywana, lecz ona sama objawia się człowiekowi. Prawdą nie jest idea lub rzecz, zgodność ze stanem faktycznym lub niezgodność z fałszem. Jest nią Osoba Jezusa Chrystusa, który powiedział o sobie, że jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Dążenie do prawdy jest tożsame z wejściem w tajemnicę spotkania z Chrystusem. Człowiek odkrywa prawdę w relacji spotkania, a więc przez żywe, bezpośrednie doświadczenie, które jest możliwe tylko dzięki wierze. Człowiek eksploruje, spotykając i wierząc. Dopiero wtedy jego aktywność poznawcza jest wartościowa i uwalniająca. Pozyskiwanie wiedzy za pomocą ‘zewnętrznej’ obserwacji lub przyswajania opisu zjawisk jest tylko namiastką poznawania. Wnioskowanie, które opiera się wyłącznie na takim opisie, jest ze swej natury zawodne i powiększa tylko frustrację człowieka, czyniąc go nieszczęśliwym, bo niezaspokojonym. Aby zredukować poczucie cierpienia i poczuć się lepiej, człowiek uznał za wartość wątpienie. Aktywność rozumowa skupiona na wątpieniu ciągnie człowieka w otchłań rozpacz i dezintegracji osobowości. Wątpienie tylko pozornie jest pozytywnym walorem poznawania. Drogę do prawdziwego poznania toruje wiara:

Wiara to nie tylko wiedza. Jest to przekonanie związane z życiem, które udziela szczególnego światła, nadaje szczególny kształt wszystkim innym myślom i pojęciom oraz determinuje działania człowieka zarówno swoją bezpośrednią siłą, jak i wpływem na obce myśli, pojęcia, pragnienia i uczucia, które często nie mają z nim widocznego kontaktu (Kireevskij 1997, 106).

Jest czymś bardzo charakterystycznym dla Kiriejewskiego, że w procesie poznania nie stawia on dyskursywnej racjonalności w bezwzględnej opozycji do ponaddyskursywnej ponadracjonalności. Jego zdaniem są to dwie drogi eksploracji rzeczywistości, z tym, że druga z wymienionych hierarchicznie stoi wyżej od pierwszej. Negacja wartości doświadczenia duchowego w poznaniu lub deprecjonujące określanie przestrzeni duchowej jako fikcyjnej, jest nieudolnym oszustwem, prowadzącym do zatrucia ludzkiego umysłu. Poznanie racjonalne jest co najwyżej pośrednim doświadczeniem prawdy, które choć konieczne, to jednak ze względu na swoje liczne deficyty okazuje się niewystarczające. Człowiek jest omylny i skłonny do ulegania iluzjom, wskutek czego w swoim wysiłku poznawczym zbacza na ślepy tor jałowych sporów i rozważań. Jego najczęstszy błąd polega na tym, że pozawala on sobie na interpretację życzeniową i posługuje się wiedzą fragmentaryczną, uznając ją za całościową. Ubolewając na tą ludzką przypadłość, Czaadajew pisał: „Biada temu, kto mirażę własnej próżności lub pomyłkę rozumu uznałby za wiedzę najwyższą” (Czaadajew 1992b, 72).

Według Kiriejewskiego główną celem postępu naukowego i rozwoju wiedzy stało się na Zachodzie osiągnięcie materialnego dobrobytu i zaspokajanie związanych z nim potrzeb. Burzliwa historia Europy pokazuje, że jej rozwojowi cywilizacyjnemu towarzyszyły nieustanne wojny i przemoc, walka o władzę, wpływy i łupy. Racjonalność, wprzęgnięta w realizację przyziemnych celów, obnażyła nie tylko bezsensowność egotycznych ludzkich dążeń. Ujawniła także swoje własne deficyty, a mianowicie, że jest zasadą jednostronną, żłudną, mamiącą i w rezultacie szkodliwą (Kireevskij 1911g, 112).

Przy całym bogactwie i ogromie jednostkowych odkryć i sukcesów naukowych, wniosek ogólny z całokształtu wiedzy przedstawia sobą dla wewnętrznej świadomości człowieka [Zachodu – dop. AA] sens negatywny. Mimo całego blasku, mimo wszystkich wygod osiągniętych dzięki zewnętrznym udoskonaleniom życia, samo życie zostało pozbawione swego istotnego (głębokiego) sensu. [...] Tak oto człowiek zachodni za sprawą jednostronności rozwoju swego rozumu abstrakcyjnego utracił wiarę we wszystkie przekonania pochodzące spoza tego rozumu, a na dodatek w rezultacie rozwoju tegoż rozumu stracił również wiarę w jego wszechmoc (Kireevskij 1911d, 176.179).

Główną przyczynę kryzysu cywilizacji europejskiej Kiriejewski upatrywał w jej nadmiernym zawierzeniu osądowi racjonalnemu, co wpłynęło na postępujący zanik zdolności wglądu w sferę ducha, która jest źródłem inspiracji dla mocy twórczych człowieka. W artykule „O charakterze oświecenia Europy i jego stosunku do oświecenia Rosji” ostro skrytykował racjonalistyczną jednostronność zachodniej cywilizacji, w której odrzucono wieczne i uniwersalne zasady i wyniesiono na piedestał abstrakcyjny rozum. Pokładając nadzieję w domniemanej wszechmocy formalnego *ratio*, człowiek Zachodu urósł w pychę. Była ona tym większa „im potężniejsze, mocniejsze, im bardziej wszechogarniające były zanegowane i obalane wielowiekowe idee i przekonania” (Kireevskij 1911d, 177). W opinii rosyjskiego filozofa to egotyczne upojenie pewnością siebie pozostawało niezachwiane nawet w obliczu tragicznych wydarzeń historycznych, które niczego Europy nie nauczyły. Sentencja Cycerona, według którego „historia jest świadectwem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia” (Cyceron 2010, 179), stała się w Europie stwierdzeniem coraz mniej znaczącym. „Nawet wieczność, pełna nieudanych prób mogłaby go co najwyżej zmęczyć, ale bynajmniej nie rozczarować co do pewności siebie” (Kireevskij 1911d, 177).

W rezultacie, w mentalności człowieka Zachodu coraz bardziej zaciera się świadomość istnienia prawdy absolutnej. Jednocześnie

niepomierne wzrastają jego roszczenia w uznaniu za prawdziwe ocen subiektywnych.

Każdy zaczął wynajdywać w swej głowie nowe powszechne podstawy życia i prawdy dla całego świata, doszukując się ich w jemu tylko zrozumiałej grze racji i marzeń, mieszając nowe ze starym, niemożliwe z możliwym, oddając się najdalszym nadziejom, przy czym każdy zaprzeczał każdemu, a zarazem każdy domagał się powszechnego uznania ze strony wszystkich. Wszyscy stali się Kolumbami, wszyscy ruszyli odkrywać nowe Ameryki wewnątrz swojego umysłu, szukać drugiej półkuli ziemskiej na bezkresnym morzu niespełnialnych nadziei, osobistych przekonań i sylogistycznych wnioskowań (Kireevskij 1911d, 179-180).

Pomimo zgromadzonej przez pokolenia wiedzy człowiek nie zbliżył się jednak do uzyskania odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania ludzkości, w szczególności te odnoszące się do sensu jego egzystencji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Targają nim wciąż nowe wątpliwości, w obliczu których racjonalny dyskurs okazuje się bezsilny.

Kiriejewski uważał, że refleksja racjonalna zyskuje wartość tylko w synergii z poznaniem na drodze doświadczenia transcendentnego. Nie umniejszając znaczenia naukowo-empirycznych eksploracji, zarówno w pozyskiwaniu, jak i przekazywaniu wiedzy, zadaniem pedagogiki jest kształtować w człowieku jako podmiocie edukacji subtelną wrażliwość poznawczą w sferze określanej mianem duchowej. Właśnie tam, w przestrzeni ducha, podmiot poznający wchodzi w relację z 'nieznanym'. Nad wyraz trafnie ujął to ponad pół wieku później Siemion Frank:

Wiedza zakłada związek znanego z 'nieznanym', punktem oparcia wiedzy jest 'nieznanie'. [...] Wiedzą nazywamy tylko takie treści, co do których jesteśmy przekonani, że istnieją niezależnie od swojej poznawalności, tj. przynależą do przedmiotu jako takiego, także wtedy gdy ten przedmiot jest dla nas tylko pustym, całkowicie nieznanym x (Frank 1995, 59.60).

Sensem edukacji jest więc wyjście poza ramy tego, co znane i wznie-
sienie umysłu ku temu, co nieznanne. Ostatecznym celem *educare*, które
w swoim pierwotnym znaczeniu wskazywało na ogół czynności „podno-
szenia czegoś do góry” lub „wydobycia czegoś na jaw” (Milerski 2005,
274; Aleksiejuk, Aleksiejuk 2020, 1349), jest wejście w relację z Bogiem,
który jest źródłem prawdy, chociaż w swej naturze jest niepoznawalny.
„Im swobodniejszy, im bardziej szczerzy jest rozum w swych dążeniach
naturalnych, tym wszechstronniej i bardziej bezbłędnie dąży ku praw-
dzie Bożej” (Kireevskij 1911e, 248).

Ukierunkowanie wysiłku poznawczego człowieka na bezpośrednie
doświadczenie prawdy można dokonać jedynie w odrzuceniu wyracho-
wanej, zarozumiałej racjonalności. Dopiero wtedy ludzki duch będzie
w stanie aktywnie działać na rzecz wewnętrznej integralności bytu,
wznosząc umysł ku żywemu centrum samowiedzy. Ów stan nie zostanie
jednak osiągnięty, gdy człowiek uzna tę „jednostronną, złudną, mamiącą
i szkodliwą” zasadę za najważniejszą (Kireevskij 1911g, 112).

Jednostronna racjonalność odrywa się od pozostałych władz ducha
i zamierza osiągnąć prawdę poprzez dążenie do zewnętrznej spójności
pojęć. [...] Z punktu widzenia tej zewnętrznej racjonalnej mądrości
przesłanie chrześcijańskie wydaje się szaleństwem, zaś w perspektywie
nauki chrześcijańskiej ta zarozumiała racjonalność ujawnia całą nędzę
swej pozbawionej czucia ślepoty (Kireevskij 1911d, 188).

W tym kontekście stają się całkowicie zrozumiałe sformułowane przez
niego ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem popadnięcia w niewolnic-
two racjonalności, w której zewnętrzna rozsądkowość bierze górę nad
dążeniem do poznania wewnętrznej istoty rzeczy.

Dominującą cechą zachodniej cywilizacji stała się niszcząca jej korzenie
analiza, ten samodzielnie poruszający się nóż rozumu, ten abstrakcyjny
sylogizm, nieuznający niczego oprócz siebie i swego doświadczenia, ten
despotyczny rozsądek, czy jakkolwiek inaczej nazwać tę logiczną dzia-
łalność, działalność odciętą od wszystkich pozostałych władz poznaw-
czych człowieka, a odwołująca się jedynie do najbardziej prymitywnych,

najpierwotniejszych danych zmysłowych, na których opierano całkowicie nierzeczywiste konstrukcje dialektyczne (Kireevskij 1911d, 176-177).

Uczynienie rozumu formalnego najwyższą instancją poznania prawdy przyczynia się do pogłębienia dysharmonii władz poznawczych i prowadzi do dezintegracji osobowości człowieka [ros. *ličnost'*]. *Ratio*, które uzurpuje sobie prawo do bycia władzą najwyższą, czyni ludzkie 'ja' teatrem cieni i sprawia, że władze człowieka są oddzielone jedne od drugich, a ich hierarchia zachwiana. Inteligencja czysto 'mózgowa', która przeciwstawia przedmiot przedmiotowi, wprowadza chaos w porządek poznawczy. Człowiek sam dla siebie staje się istotą abstrakcyjną, jak 'widz w teatrze'. W równej mierze jest zdolny wszystkiemu współczuć, wszystko jednakowo kochać i do wszystkiego jednakowo dążyć. Godzi się na wszystko, aby tylko jego osoba fizyczna, która pozostaje dla niego czymś najbardziej konkretnym, nie ucierpiała i nie była niepokojona (Kireevskij 1911e, 245-246).

Konsekwencją dezintegracji osobowości jednostki jest osłabienie więzi międzyludzkich, które stanowią warunek konieczny istnienia społeczności. Ludzie, dzielący się na jednostki osamotnione i zagubione, aby czuć się bezpiecznie pokładają ufność w zewnętrznych umowach społecznych i kodeksach prawa. Nadal jednak rywalizują ze sobą, gdyż światem rządzi wymierna korzyść. Według Kiriejewskiego rozwój kultury prawnej jest symptomem upadku człowieka.

Całe społeczne i prywatne życie Zachodu opiera się na pojęciu indywidualnej, wyodrębnionej niezależności, zakładającej izolację jednostki w społeczeństwie. Stąd świętość zewnętrznych, formalnych stosunków, świętość prywatnej własności i wszelkiego rodzaju konwencji prawnych (Kireevskij 1911g, 103).

Depersonalizującemu, egotyczno-indywidualistycznemu ideałowi jednostki Kiriejewski z całą mocą przeciwstawił więc ideał osobowości integralnej, w kształtowaniu której zasadniczą rolę odgrywa właśnie myślenie wierzące.

Wierzące myślenie, które staje się przedmiotem analiz Kiriejewskiego z pracy „O konieczności i możliwości nowych założeń filozofii”, to jedna z podstawowych kategorii jego epistemologii oraz przedmiot szczególnej pedagogicznej troski. Podkreślając znaczenie poznania transcendentnego, a nawet apodyktycznie je wywyższając ponad poznanie racjonalne, chce on powiedzieć, że z prawdziwą wiedzą mamy do czynienia tylko tam, gdzie istnieje przekonanie o tym, iż znana treść jest dokładnie treścią przedmiotu, a nie tylko immanentnie przynależy do wiedzy. W odróżnieniu od myślenia czysto racjonalnego wierzące myślenie nie izoluje podmiotu poznającego od rzeczywistości poznawanej, nie przeciwstawia go jej, ani nie doprowadza do utraty przekonania o realności i obiektywności świata. Wierzące myślenie umożliwia człowiekowi dotarcie do ‘przasad’ jego osobowego bytu i dlatego, przez integrację władz poznawczych wokół duchowego ośrodka ładu, sprzyja integracji jego osobowości.

Główny charakter wierzącego myślenia zawiera się w dążeniu do zebrania wszystkich oddzielnych części duszy w jedną siłę, odszukania tego wewnętrznego ośrodka bytu, gdzie rozum i wola, i uczucie, i sumienie, i piękno, i prawda, i zdumiewające, i pożądane, i sprawiedliwe, i miłosierne, i cała pojemność umysłu zlewa się w żywą jedność i w ten sposób odtwarza się istotna osobowość człowieka w jej pierwotnej niepodzielności (Kireevskij 1911e).

Najważniejszym celem edukacji człowieka jest zatem usposobienie go do myślenia integrującego osobowość. Droga do osiągnięcia integralności w myśleniu wiedzie przez osiągnięcie stanu wewnętrznej/ duchowej równowagi oraz skupienia, w którym nie chodzi o osiągnięcie możliwie największego napięcia władz umysłowych, lecz ich harmonijne zespolenie w akcie poznawczym. Tylko wtedy jest możliwe wejście *ratio* w przestrzeń noetyczną (Kireevskij 1911e, 249).

Z pism Kiriejewskiego wyłania się zatem obraz myśliciela, który formułując swój koncept historiozoficzny wyraźnie wskazał na te obszary formacji człowieka, które mają fundamentalne znaczenie dla

kształtowania jego osobowości integralnej. Krytyka racjonalności w wydaniu zachodnim nie miała na celu negacji jej wartości, lecz wskazanie na konieczność synergii *ratio* z *mens*, które w hierarchii poznania zajmuje miejsce wyższe niż *ratio*. Rosyjski myśliciel miał świadomość, że zwrot od formalnej racjonalności ku wierzącemu myśleniu będzie dla umysłowości zachodniej nie lada wyzwaniem.

Człowiek Zachodu nie pojmuje owego żywego zespolenia wyższych władz umysłowych, w którego rezultacie żadna z nich nie działa bez aprobaty pozostałych; nie pojmuje równowagi życia wewnętrznego [...]. Europejczyk [...] zawsze jest skłonny do skrajnych porywów, zawsze jest podniecony, wręcz teatralny, stale jego działaniom wewnętrznym i zewnętrznym towarzyszy niepokój, i tylko kosztem intensywnych i świadomych wysiłków może nadać im, sztuczną co prawda, miarę (Kireevskij 1911e, 201-202).

Rosyjski myśliciel miał jednak nadzieję, że w obliczu coraz bardziej doskwierających konsekwencji kryzysu Zachód przypomni sobie o konieczności powrotu do prawdy, która w najbardziej wzniosłej formie zaszczepliło na gruncie europejskiej cywilizacji chrześcijaństwo. Pierwszym krokiem ku temu jest uwolnienie z odrzucającej prymat ducha nad materią tyranii przyziemnej racjonalności. W artykule „W odpowiedzi A.S. Chomiakowowi” pisał:

Istnieją takie drgnienia w sercu człowieka, takie żądania umysłu, taki sens życia, które są silniejsze ponad wszystkie radości życia i korzyści płynące z zewnętrznej racjonalności, bez których ani człowiek ani naród nie może żyć życiem prawdziwym (Kireevskij 1911g, 112).

Kolejnym krokiem jest zwrot ku czystemu źródłu chrześcijańskiej wiary. W opinii Kiriejewskiego tylko na fundamencie prawosławia, które jako jedyne zachowało „czyste zasady chrześcijańskie” (Kireevskij 1911d, 204), może być odnowiony sojusz wiary i rozumu, który leży u podstaw chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej u jej zarania. Kiriejewski był przekonany, że w łonie zachodniego chrześcijaństwa, najpierw w rzymskim katolicyzmie, a później także w protestantyzmie, dokonało

się zwycięstwo pogańskiego dziedzictwa antyku nad duchem chrześcijańskim. Wskutek przyjęcia dyktatu logicznego rozumu w sprawach wiary i instytucjonalizacji Kościoła, scalające europejskie uniwersum chrześcijaństwo stało się dla ludzi czymś zewnętrznym i obcym (Kireevskij 1911e, 226-227). Duchowe siły Europy są na wyczerpaniu. Dlatego konieczny jest nowy impuls, który będzie dla Europejczyków źródłem nowych inspiracji i ożywi ich siły twórcze. Według Kiriejewskiego jego źródłem miała być prawosławna Rosja. Jego zdaniem, w obliczu rychłego kolapsu zachodniej cywilizacji Opatrzność powierzyła Rosji i prawosławiu misję duchowego odrodzenia Europy. Takie myślenie nie było wówczas czymś nowym. Jak zauważa Besançon, już niemiecki filozof Franz Xaver von Baader w listach do ówczesnego ministra oświaty Siergieja Uwarowa, pisał:

Zachodowi grozi upadek pod mechaniczną dyktaturą katolicyzmu, lub w wyniku anarchii i rozdrobnienia protestantyzmu; że Reformacja jest kontynuacją, pod inną postacią, zasady rzymskiej, że filozofia zdewaluowała się od czasów Kartezjusza, a rozum i wiara znalazły się w konflikcie, i że Opatrzność ustrzegła Kościół rosyjski od zgubnych wpływów Europy. Prawosławie jest jedyną siłą, która może uzdrowić dwa inne wyznania chrześcijańskie i spowodować odrodzenie duchowe w Europie (Besançon 1981, 1209; Susini 1942, 456-461).

Zanim jednak to nastąpi, należy najpierw zbudować cywilizację rosyjską, a więc objąć pedagogiczną troską całe rosyjskie społeczeństwo, począwszy od przedstawicieli warstw oświeconych, aż do pańszczyźnianych chłopów, stojących na najniższym stopniu hierarchii społecznej. Pierwszych z wymienionych wzywał więc Kiriejewski do powrotu na łono rodzimych tradycji kulturowo-religijnych i czerpania z nich inspiracji do samorozwoju. W celu odzyskania zaufania ludu postulował, aby szlachta roztoczyła opiekę nad powierzonym jej ludem, dbała o jego dobrostan i zaangażowała się w dzieło edukacji. Chłopów zaś zachęcał do tego, aby zechcieli obniżyć pułap swojej nieufności wobec

panów i skorzystali z przedłożonej im oferty edukacyjnej. Najważniejsze postulaty w dziele budowy rosyjskiej cywilizacji, która w zamyśle Kiriejewskiego miała być darem Rosji dla Europy, zostały zawarte w ostatnim akapicie artykułu „O charakterze oświecenia Europy i jego stosunku do oświecenia Rosji”. Jest on dość obszerny, ale na zakończenie podjętych rozważań warto przytoczyć go w całości:

Rdzeń kultury rosyjskiej żyje ciągle wśród ludu i, co najważniejsze, żyje w świętym rosyjskim Kościele prawosławnym. I jedynie na tej podstawie wzniesiony może zostać trwały gmach cywilizacji rosyjskiej, dotychczas budowany z pomieszanych oraz w większej części obcych materiałów, wymagający zaś przebudowy i użycia oryginalnych materiałów własnych. Budowa tego gmachu może zacząć się dopiero wtedy, gdy ta warstwa naszego narodu, która nie jest zajęta wyłącznie zdobywaniem środków materialnych do życia i której zadaniem w społeczeństwie jest wypracowanie społecznej samoświadomości, dotychczas przesiąknięta mentalnością zachodnią, przekona się wreszcie w sposób niewątpliwy o jednostronności cywilizacji europejskiej; kiedy dobitnie odczuje potrzebę nowych podstaw myślowych; kiedy z rozumnym pragnieniem pełni prawdy zwróci się ku czystym źródłom dawnej wiary prawosławnej własnego ludu i postanowi ze skupioną uwagą wsłuchiwać się w ciągle wyraźne odgłosy świętej wiary, płynące z dawnego, rodzimego życia Rosji. Wtedy to, wyrwawszy się spod ucisku racjonalnych systemów filozofii europejskiej, wykształcony Rosjanin znajdzie w głębiach szczególnego, żywego i integralnego światopoglądu świętych ojców Kościoła, niedostępnego umysłowości zachodniej, najpełniejsze odpowiedzi na te pytania umysłu i serca, które najbardziej niepokoją duszę okłamaną przez ostatnie rezultaty działalności samoświadomości zachodniej. W dawnym zaś życiu swej ojczyzny znajdzie możliwość zrozumienia rozwoju zupełnie innej kultury. Wtedy to stanie się w Rosji możliwe powstanie nauki opartej na podstawach samoistnych, odmiennych od tych, które oferuje cywilizacja europejska. Wtedy również stanie się w Rosji możliwe istnienie sztuki rozwijającej się z własnych źródeł. Wtedy wreszcie życie społeczne w Rosji przyjmie kierunek odmienny od tego, jaki może mu zaproponować kultura zachodnia (Kireevskij 1911d, 220-221).

5. Podsumowanie

Myśl słowianofilska odegrała w XIX wieku niezwykle ważną rolę w kształtowaniu się rosyjskiej filozofii i edukacji. Niezależnie od tego, jak postrzegamy ją dzisiaj, w dobie współczesnych kulturowych przeobrażeń i ich spodziewanych konsekwencji, okazuje się ona bardzo interesująca. Jeśli nawet uznamy idee słowianofilskie za utopijne (Besançon 1981, Walicki 2002), nadal mają one potencjał do tego, aby inspirować nas do podejmowania trudu budowy lepszego świata. Nie ulega wątpliwości, że Iwan Kiriejewski, w swym idealistyczno-romantycznym uniesieniu, zbyt pośpiesznie wieszczył kres zachodniej cywilizacji. Wnioski, które formułował, dają jednak do myślenia. Bezspornie świat Zachodu przeżywa obecnie głęboki kryzys antropologiczno-aksjologiczny. Byłoby niesprawiedliwością, aby z odpowiedzialności za ten stan rzeczy wyłączyć pedagogów. Historiozoficzne rozważania Kiriejewskiego, z których w niniejszym opracowaniu starano się wydobyć jakości pedagogiczne, skłaniają do ponownego zastanowienia się nad priorytetami edukacji w ogóle.

Istotnym walorem pedagogii historiozoficznej Iwana Kiriejewskiego jest jej krytyczne spojrzenie na stan społeczeństwa, co pozwala zwrócić uwagę na potrzebę zmian i konieczność przemyślenia celów edukacji *pro futuro*. W połowie XIX wieku jego rozważania na temat relacji Rosja-Zachód miały pomóc Rosjanom wyzbyć się kompleksu niższości wobec Europejczyków, docenić zalety rodzimej kultury i tradycji, zniwelować wewnętrznie podziały społeczne. Postulowana przez Kiriejewskiego i innych słowianofilów swoista retrospekcja miała służyć odnowie narodowej tożsamości Rosjan w oparciu o religijno-kulturową anamnezę. Dlatego ma rację Justyna Krocak, gdy stwierdza:

Kiriejewski uważał, że ludzki los związany jest z narodem, do którego człowiek przynależy, dlatego jego antropologia opierała się na próbie odpowiedzi na pytanie, kim jest nie tyle człowiek w ogóle, ale kim jest i kim powinien stać się Rosjanin (Krocak 2021, 49).

Kiriejewski, odrzucając ducha oświeceniowego europeizmu, który za prawdziwe uznaje tylko to, co jest przedmiotem doświadczenia zmysłowego, i utylitarną moralność, chciał z dziedzictwa Zachodu zachować tylko to, co najlepsze i zintegrować to z kulturowym dziedzictwem Rosji. Pedagogia, wyrastająca z historiozoficznego konceptu rosyjskiego myśliciela miała także aspiracje, aby stać się podstawą programu rozwoju cywilizacyjnego o znaczeniu uniwersalnym.

Inną ważną cechą pedagogii Kiriejewskiego była towarzysząca jej nadzieja, że ludzkość może stać się lepsza i ponownie zintegrować się w doskonałe, chrześcijańskie *polis*. Aby ten cel osiągnąć, konieczna jest jednak pogłębiona refleksja antropologiczna i epistemologiczna. Dlatego tematem przewodnim rozważań rosyjskiego myśliciela była krytyczna ocena post-oświeceniowej, racjonalistycznej koncepcji człowieka. Z całą mocą przeciwstawił jej wizję osobowości integralnej, zjednoczonej wokół komponentu duchowego człowieka. Formacja osobowości integralnej przez uczynienie ludzkiego ducha ośrodkiem ładu i scalanie w nim wszystkich władz poznawczych stanowi główny cel pedagogii Kiriejewskiego. Osiągnięcie tego zamierzenia jest możliwe w drodze usposabiania człowieka do tzw. myślenia wierzącego, dzięki któremu będzie on mógł w sposób wolny bezpośrednio poznawać prawdę i wyzwalać się z tyranii formalnej racjonalności.

Ważnym walorem pedagogicznej wizji rosyjskiego myśliciela były konkretne propozycje praktyczne, których ze względu na ograniczony zakres tego artykułu tutaj nie omówiono. Kiriejewski sformułował je w dwóch notatkach: „O kierunku i metodach elementarnej edukacji ludu w Rosji” (Kireevskij 2020) i „O potrzebie nauki języka cerkiewno-słowiańskiego w szkołach powiatowych” (Kireevskij 1997). Dotyczyły one wprowadzenia do programu nauczania w szkołach elementarnych i zawodowych katechezy, nauki cerkiewnego śpiewu i języka cerkiewno-słowiańskiego. Kiriejewski uważał, że język jest nośnikiem kultury i wartości, a śpiew cerkiewny i melorecytacja tekstu liturgicznego

sprzyjają kontemplacyjnemu wzniesieniu umysłu do poziomu noetycznego. Zachęcał także rosyjskie elity, aby częściej sięgały do bogactwa spuścizny teologicznej Kościoła, zwłaszcza patrystycznej, poszukując w niej inspiracji do pogłębionego rozumienia ludzkiego bytu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Refleksja historiozoficzno-pedagogiczna Iwana Kiriejewskiego stanowi wątek mało znany w obszarze badań z zakresu historii wychowania. Autor opracowania ma nadzieję, że choć w niewielkim stopniu udało mu się wypełnić tę lukę i stanie się ona przedmiotem dalszych badawczych eksploracji.

Bibliografia

- Aleksiejuk, Artur, i Elżbieta Aleksiejuk. 2020. „Tożsamość i charakter prawosławnej refleksji pedagogicznoreligijnej.” *Rocznik Teologiczny* 4 (62): 1339-1366.
- Barsukov, Nikolaj Platonovič. 1888. *Žizn' i trudy M.P. Pogodina*. S.-Peterburg: Tipografiâ M.M. Stasûleviča.
- Berdâev, Nikołaj Aleksandrovič. 1912. *Aleksej Stepanovič Homâkov*. Moskwa: T-vo Tipografiâ A.I. Mamontova.
- Besançon, Alain. 1981. „Edukacja religijna w Rosji.” Tłum. Ewa Szot-Sobstel. *Znak* 327 (9): 1197-1219.
- Bezwiński, Adam. 1993. *Iwan Kiriejewski – krytyk i myśliciel (korzenie rosyjskiego nacjonalizmu)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bezwiński, Adam. 1989. „O korespondencji Iwana Kiriejewskiego.” *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne XXIX (Filologia rosyjska)* 11: 91-119.
- Cyceron, Marek Tulliusz. 2010. *O mówcy*. Tłum. Bartosz Awianowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Czaadajew, Piotr. 192a. „List do Mikołaja I.” W *Listy*. Tłum. Maria Leśniewska i Lucjan Suchanek, 194-195. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Czaadajew, Piotr 1992b. „List pierwszy (filozoficzny do Pani ***).” W *Listy*. Tłum. Maria Leśniewska i Lucjan Suchanek, 70-88. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dobieszewski, Janusz. 1987. „Iwan Kiriejewski. Kształtowanie się myśli słowianofilskiej.” *Studia Filozoficzne* 10: 11-44.
- Dobieszewski, Janusz. 1998. „Klasyczna wersja sporu między słowianofilstwem a okcydentalizmem.” W *Wokół słowianofilstwa*. Red. Janusz Dobieszewski, 9-28. Warszawa: Wydawnictwo Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dobieszewski, Janusz. 1986. „Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria.” *Studia Filozoficzne* 8: 21-30.
- Dżurinskij, Aleksandr Naumovič. 2000. *Istoriâ pedagogiki*. Moskwa: Humanitarnyj izdatel'skij centr VLADOS.
- Elagin, Nikolaj Aleksevič. 1911. „Materialy dlâ biografii I.V. Kireevskogo.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1, red. Mihail O. Geršenzon, 3-82. Moskwa: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Florovski, Georgij. 1983. *Puti russkogo bogosloviâ*. Paris: YMCA Press.
- Frank, Semën Ludvigovič. 1995. *Predmet znaniâ. Duša čeloveka*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Geršenzon, Mihail Osipovič. 1910. *Istoričeskiâ zapiski (o russkom obšestve)*. Moskwa: Tipografiâ T-va I.N. Kušnereva.
- Homâkov, Aleksej Stepanovič. 1900. „O starom i novom.” W *Polnoe sobranie sočinenij Alekseâ Stepanoviča Homâkova*. T. 3, 11-29. Moskwa: Universitetskaâ Tipografiâ.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911. *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1-2. Red. Mihail O. Geršenzon. Moskwa: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911a. „Devâtnadcatyj vek.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 85-108. Moskwa: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.

- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911b. „Nečto o haraktere poëzii Puškina.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 2. Red. Mihail O. Geršenzon, 1-13. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911c. „Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829 god.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 2. Red. Mihail O. Geršenzon, 14-39. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911d. „O haraktere prosvešeniâ Evropy i ego otnošenii k prosvešeniû Rossii.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 174-222. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911e. „O neobhodimosti i vozmožnosti novyh načal dlâ filosofii.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 223-264. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1911g. „V otvet A.S. Homâkovu.” W *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 85-108. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 1997. „O nužde prepodavaniâ cerkovno-slavânskogo âzyka v uezdnyh učilišah.” *Literaturnaâ Učëba* 5/6: 106-109.
- Kireevskij, Ivan Vasilievič. 2020. „O napravlennii i metodach pervonačalnogo obrazovaniâ naroda v Rossii.” Dostęp 2021.09.07. http://dugward.ru/library/kireevskiy/kireevskiy_zapiska_o_napr.html.
- Kiriejewski, Iwan. 1998. „O charakterze cywilizacji Europy o jej stosunku do cywilizacji Rosji.” Tłum. Helena Jańczuk. W *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa*. Red. Janusz Dobieszewski, 76-109. Warszawa: Wydawnictwo Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

- Kroczak, Justyna. 2018. „«Człowiek totalny» versus «człowiek integralny». Przyczynek do Karola Marksa i Iwana Kiriejewskiego rozważań o człowieku.” *Hybris* 40: 39-56.
- Milerski, Bogusław. 2005. „Pedagogika religii.” W *Pedagogika*. Red. Zbigniew Kwieciński i Bogusław Śliwerski. 261-277. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piskunov, Aleksiej Ivanovič. 2013. *Istoriâ pedagogiki i obrazovaniâ*. Moskwa: ŪRAIT-Izdatel'stvo.
- Schlegel, von, Karl Wilhelm Friedrich. 2011. *Filozofia życia*. Tłum. Warszawa: HACHETTE.
- Schleiermacher, Friedrich D.E. 1995. *Mowy o religii*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Kraków: Znak.
- Šestun, Evgenij Vladimirovič. 2001. *Pravoslavnaâ pedagogika*. Moskwa: Izdatel'stvo PRO-PRESS.
- Susini, Eugène. 1942. *Lettres inédites de Franz von Baader*. Paris: J. Vrin.
- Tarnowski, Janusz. 1993. *Jak wychowywać?* Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Walicki, Andrzej. 1961a. „Problematyka więzi społecznej w historiozofii Iwana Kiriejewskiego.” W *Historia i wolność. Studia z dziejów ideologii XIX w. Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*. T. 7, 127-173. Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii.
- Walicki, Andrzej. 1961b. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna (1825-1861)*. Warszawa: PWN.
- Walicki, Andrzej. 1973. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Walicki, Andrzej. 2002. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Walicki, Andrzej. 2005. *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Zen'kovskij, Vasilij Vasilievič. 1989. *Istoriâ russkoj filosofii*. T. 1. Paris: YMCA Press.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

IN MEMORIAM

<i>Prof. dr hab. Michał Pietrzak</i>	1097
--	------

ARTYKUŁY

MAREK JERZY UGLORZ, <i>Praktyczna duchowość według autora 1. Listu św. Jana</i>	1099
RAFAL MARCIN LESZCZYŃSKI, <i>Logos w sporach trynitarnych pierwszej połowy IV wieku</i>	1143
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>Św. Spirydon – Dekalog żywotem zapisany</i>	1173
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Human Person as God's Creation in the Great Canon of St. Andrew of Crete</i>	1213
ANDRZEJ KUŹMA, <i>Zagadnienie postu w dokumencie Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego, Kreta 2016</i>	1233
ADRIAN KORCZAGO, <i>Duszpasterski wymiar komunikacji interpersonalnej i dialogu kulturowo-religijnego na przykładzie działalności Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling</i>	1251
МАРОШ ШИП, БОГУСЛАВ КУЗЫШИН, <i>Спиритуальный аспект ухода за пациентом в паллиативной помощи</i>	1309
PIOTR NOWAK, <i>Kształcenie pracowników kościelnych w seminariach ewangelikalnych w Polsce, powstałych i działających w latach 1945-1950</i>	1329
ARTUR ALEKSIEJUK, <i>Rozwój osobowości integralnej jako nadrzędny cel pedagogii historyzoficznej Iwana Kiriejewskiego (1806-1856)</i>	1345
ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Duchowość i wychowanie dziecka w refleksji pedagogicznej Wasilija Zienkowskiego</i>	1381
PAWEŁ BORECKI, <i>Specyfika ustawowej regulacji statusu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Ujęcie porównawcze</i>	1401
OLEKSANDR BILASH, MARIYA MENDZHUL, <i>Religious holidays in the legislation of Ukraine</i>	1425

MATERIAŁY

ZBYSZKO MELOSİK, <i>Pasja i tożsamość naukowca: o władzy i wolności umysłu</i>	1441
--	------

KRONIKA

<i>Inauguracja roku akademickiego 2021/2022 (7 października 2021)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1453
<i>Sesja naukowa ku czci śp. ks. prof. Witolda Benedyktowicza w 100. rocznicę jego urodzin (22 października 2021)</i> (ZBIGNIEW KAMIŃSKI).....	1455
<i>Konferencja naukowa „Oblicza Pentekostalizmu Jako Chrześcijańskiej Tradycji Mistycznej. Perspektywa Międzywyznaniowa i Religioznawcza” (26 listopada 2021)</i> (PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA).....	1467
<i>Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Status prawny prawosławia we współczesnej Polsce” (8 grudnia 2021)</i> (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)	1473
Wykaz autorów	1476
Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2021	1478

Contents

IN MEMORIAM

<i>Prof. Michał Pietrzak PhD habil</i>	1097
--	------

ARTICLES

MAREK JERZY UGLORZ, <i>Practical spirituality according to the author of the 1st Epistle of St. John</i>	1099
RAFAL MARCIN LESZCZYŃSKI, <i>The Logos in the trinitarian disputes of the first half of the 4th century</i>	1143
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>St. Spyridon – the Decalogue written in life</i>	1173
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Human Person as God's Creation in the Great Canon of St. Andrew of Crete</i>	1213
ANDRZEJ KUŹMA, <i>The issue of fasting in the document of the Great Council of the Orthodox Church, Crete 2016</i>	1233
ADRIAN KORCZAGO, <i>Pastoral dimension of interpersonal communication and cultural-religious dialogue on the example of the activity of the Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling</i>	1251
MAROŠ ŠIP, BOHUSLAV KUZYŠIN, <i>Spirituality as an Aspect in the Care of a Patient in Palliative Care</i>	1309
PIOTR NOWAK, <i>Education of Church Workers in Evangelical Seminaries Founded and Operating in Poland from 1945 to 1950</i>	1329
ARTUR ALEKSIEJUK, <i>Integral Historiosophical and Humanistic Pedagogy of Ivan Vasilyevich Kireyevsky (1806-1856)</i>	1345
ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Spirituality and education of a child in the pedagogical reflection of Vasilij Vasilevich Zenkovskiy</i>	1381
PAWEŁ BORECKI, <i>The specificity of statutory regulation of status Polish Autocephalous Orthodox Church. Comparative approach</i>	1401
OLEKSANDR BILASH, MARIYA MENDZHUL, <i>Religious holidays in the legislation of Ukraine</i>	1425

MATERIALS

ZBYSZKO MELOSİK, <i>Passion and identity of a scientist: about power and freedom of the mind</i>	1441
--	------

CHRONICLE

<i>Inauguration of the academic year 2021/2022 (7th October 2021)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1453
<i>Scientific session on the occasion of the 100th birthday jubilee of the late Rev. Witold Benedyktowicz (22th October 2021)</i> (ZBIGNIEW KAMIŃSKI).....	1455
<i>Scientific conference: “Aspects of Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition. Cross-denominational and religious studies perspectives” (26th November 2021)</i> (PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA).....	1467
<i>National Scientific Conference “The Legal Status of Orthodoxy in Contemporary Poland” (8th December 2021)</i> (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)	1473
List of authors	1476
List of reviewers of “Theological Yearbook” in 2021	1478

Wykaz autorów

Marek Jerzy Uglorz, m.uglorz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rafał Marcin Leszczyński, rafalmarcin5@wp.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Doroteusz Sawicki, d.sawicki@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Krzysztof Leśniewski, krzysztof.lesniewski@kul.pl, Katedra Teologii Prawosławnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

Andrzej Kuźma, a.kuzma@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Adrian Korczago, a.korczago@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Maroš Šip, maros.sip@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovakia

Bohuslav Kuzyšin, bohuslav.kuzysin@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovakia

Piotr Nowak, p.nowak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Elżbieta Aleksiejuk, e.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Paweł Borecki, pawelborecki@op.pl, Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Collegium Iuridicum I, pok. 228, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

Oleksandr Bilash, oleksandr.bilash@uzhnu.edu.ua, Uzhhorod National University; Kapitulna st. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine

Mariya Mendzhul, marija.mendzhul@uzhnu.edu.ua, Uzhhorod National University; Kapitulna st. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine