

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

mgr lic. Adam Trochimowicz OFM Cap

JUDAIZM I ŻYDZI
W TWÓRCZOŚCI WASILIJA ROZANOWA
(1856-1919)

STUDIUM TEOLOGICZNE

Rozprawa doktorska napisana na seminarium
z teologii fundamentalnej pod kierunkiem
dra hab. MARKA KITY, prof. UPJP2

Kraków 2022

SPIS TREŚCI

Wstęp	3
1. Dzieciństwo, młodość i początek twórczości	18
2. Perypetie małżeńskie i chrześcijańska perspektywa	26
3. W poszukiwaniu nowej świadomości religijnej	42
4. Perspektywa antyżydowska	59
5. Odkrywanie judaizmu	73
6. Neochrześcijaństwo inspirowane judaizmem	90
7. Perspektywa judofiliska	98
8. Judaizm antychrześcijański	132
9. Dojrzała refleksja na temat judaizmu i Żydów	166
10. „Sprawa Bejlisa” i rzekoma antysemitcka nagonka	185
11. „Sąd nad Rozanowem” i faktyczna antysemitcka nagonka	204
12. Przedśmiertne (nie)pojednanie z Żydami	221
13. Próba syntezy	242
W ramach zakończenia	271
Bibliografia	273
Bibliografia podmiotowa	273
Literatura przedmiotowa	274
Literatura pomocnicza	277
Indeks	279

WSTĘP

*Jak żarliwie religijni byli dawni heretycy,
w porównaniu z nowoczesnymi chrześcijanami.*
Jacobus Burckhardt

Po strasznych burzach, które przetoczyły się przez świat w XX wieku, wkroczyliśmy w następne stulecie z ogromnymi nadziejami, że już nigdy więcej, jako ludzkość, nie dopuścimy do takiego „piekła na Ziemi”, jakiego doświadczali nasi przodkowie. Niemniej już po dwóch dekadach kolejnego stulecia odczuliśmy kruchość i ulotność tego, co nazywamy „pokojem” i „jednością”, które – co boleśnie ukazała cyniczna i brutalna inwazja Rosji na Ukrainę, jakoby niosąca „pokój” i „wyzwolenie” – wymagają nieustannej troski, o czym przekonujemy się niemal każdego dnia przeżywając inne burze, te mniejsze, rodzinne, i te większe, międzykulturowe a nawet międzyreligijne. I chociaż wiele błędnych postaw i poglądów już zostało zrewidowanych, zarówno w świecie jak i w Kościele – o czym świadczą chociażby reformy zainicjowane na II Soborze Watykańskim – to jednak patrzymy na przyszłość z ciągłą obawą, aby nie popełnić tych samych błędów, których dopuścili się nasi przodkowie. Dlatego sięgamy do historii, aby z niej czerpać inspiracje jak uczynić nasze obecne relacje jeszcze bardziej chrystusowymi. Także te chrześcijańsko-żydowskie.

Jedną z ciekawych postaci, wydobytych ze stosunkowo niedalekiej przeszłości, której twórczość mogłaby coś wnieść w obecny dialog ze światem (a także między religiami), to Wasilij Rozanow (1856-1919), osoba kontrowersyjna, żyjąca w trudnych, bo rewolucyjnych czasach, ponadto zmagająca się na co dzień z bytowymi sprawami życia rodzinnego, czy wieloma egzystencjalnymi „przeklętymi problemami”, dotyczącymi Boga, własnej wspólnoty religijnej (z którą częściowo się tylko solidaryzował), czy też jej duszpasterzy (których nieustannie krytykował). Przy czym „nie ma myśliciela

rosyjskiego bardziej zafascynowanego Izraelem, Żydami i judaizmem”¹ niż on, ten „największy bodaj dziwak «srebrnego wieku» ruskiej myśli religijnej”².

Co można powiedzieć o Rozanowie? Że był konsekwentnym realistą i zadziwiającym fantastą? A może – jak to podkreślił Henryk Paprocki (1946-), polski znawca tradycji prawosławnej – był osobą o dwóch obliczach: buntownika (syna marnotrawnego) oraz wiernego sługi, przy czym to drugie oblicze niekiedy tylko daje się zauważyć w jego dziełach³. Wiele już napisano o tym ekscentrycznym przedstawicielu „srebrnego wieku” (na przykład: „Geniusz. Szaleniec. Prorok. Heretyk. Błazen. Skandalista. Cynik. Grafo-man. Erotoman. Jurodiwy...”⁴), zbierając najróżniejsze fakty z jego życia czy analizując bogatą tematycznie twórczość zebraną w 30 opasłych tomach, które – co warto zaznaczyć – z trudem poddają się naukowej konceptualizacji. Już za życia pisarza jego teksty wzbudzały spore kontrowersje (były cenzurowane, niektóre zaraz po wydaniu konfiskowane i niszczone) i do dziś prowokują różne, nieraz wręcz skrajne opinie. Jedni szukają „klucza” do tej twórczości, inni podkreślają, że takiego „klucza” nie ma i być nie może⁵.

¹ T.P. Terlikowski, *Bogobójcy czy starsi bracia: myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu*, Halinów 2004, s. 33.

² P. Nowak, *Na początku Bóg stworzył Rozanowa...*, [w:] W. Rozanow, *Opadłe liście*, Warszawa 2013, s. V.

³ Por. H. Paprocki, *Rozanow prowokator*, [w:] W. Rozanow, *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, Warszawa 2006, s. 9.

⁴ M. Milczarek, *Drzewo życia: fenomen Wasilija Rozanowa*, Kraków 2016, s. 11.

⁵ Można wyróżnić trzy „fale” opracowań twórczości Rozanowa. Pierwsza, uformowała się za życia pisarza i opadła niedługo po jego śmierci wraz z okrzepnięciem u władzy koryfeusza bolszewickich idei. Fala ta obejmowała teksty pełne polemicznego żaru i nierzadko emocjonalnych ocen (którym nie zawsze towarzyszyła głęboka, intelektualna refleksja) ale także sentymentalne wspomnienia i swego rodzaju laudacje napisane po śmierci Rozanowa przez jego bliskich przyjaciół czy intelektualnych adwersarzy. W opracowaniach tych dominują recenzje konkretnych tekstów, rzadziej opracowania poszczególnych aspektów czy syntetyzujące prace. Badaczom tej fali Rozanow jawił się jako autor nietuzinkowy, o politycznie nieokreślonych poglądach, pisarz dramatyczny, targany wewnętrznymi sprzecznościami, którego labilna i rozwichrzona twórczość – w sposób nieodpowiedzialny spisana i opublikowana – stanowiła wyzwanie dla prawosławnie uformowanej rosyjskiej inteligencji zmuszając ją do reakcji. Znaczna część tekstów tej fali została zebrana i opublikowana w pracach: В.А. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra (личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей)*, Санкт-Петербург 1995, t. 1; В.А. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra (личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей)*, Санкт-Петербург 1995, t. 2. Analizując te publikacje można odnieść wrażenie, że twórczości Rozanowa nie da się ogarnąć i zrozumieć. Ogromnym atutem tego zbioru są zawarte w nim biograficzne i historyczne informacje, a także dobrze wyczuwalna atmosfera tamtej epoki, z jej przedrewolucyjnym życiem, intelektualnymi i religijnymi poszukiwaniami oraz kulturowym kontekstem. Druga „fala” opracowań rozwinęła się po śmierci Rozanowa, głównie na emigracji, gdyż w rodzimych stronach pisarza lektura jego tekstów była surowo zabroniona początkowo przez bolszewików, a z czasem przez władze komunistyczne. Do takich komentatorów można zaliczyć pisarzy, którzy poznali twórczość Rozanowa za pośrednictwem rosyjskiej emigracji. Wspomnieć tu można między innymi Józefa Czapskiego (1896-1993). Opracowania tej drugiej fali cechują się wciąż daleko posuniętą fragmentarycznością i chociaż nie były już tak emocjonalne, jak poprzednie, tym niemniej często pojawiają się w nich konstatacje o niemożliwości ogarnięcia wieloznacznej i pełnej paradoksów twórczości

Niemniej w jednej kwestii badacze wydają się zgodni – poglądy tego rosyjskiego myśliciela nieustannie oscylowały wokół tematyki małżeństwa, rodziny, cielesności, płciowości i ogólnie rzecz biorąc małych i codziennych spraw. Dlatego do przywołanej charakterystyki Michała Milczarka (1981-), niewątpliwie prawdziwej, bo ukazującej frenetyczne oblicze Rozanowa, należałoby dodać jeszcze, nie mijając się przy tym z prawdą, sformułowania takie jak: „kochający mąż”, „czuły ojciec”, „pracowity dziennikarz”, „płodny publicysta” a nawet „mystyk codzienności”, aby oddać to jeszcze inne jego oblicze – oikofilskie.

Polskiemu czytelnikowi Rozanow może kojarzyć się z krytyką literacką (szczególnie twórczości Nikołaja Gogoła i Fiodora Dostojewskiego, do czego mogły przyczynić się niedawne publikacje kwartalnika „Kronos” o tej tematyce), niemniej jego twórczość była w istotny sposób ukierunkowana w stronę poszukiwań religijno-filozoficznych⁶. Jeśli więc przychodzi mówić o Rozanowie w kontekście religijnym, to akcentuje się jego – trwające niemal całe życie – szamotaninę, walkę, bunty i zmagania początkowo z uwarunkowanym kontekstualnie i historycznie chrześcijaństwem, a później także z samym Jezusem Chrystusem i Jego nauczaniem wyrażonym na kartach Nowego Testamentu⁷.

Rozanowa. Trzecia „fala” rozpoczęła się wraz z rozpadem ZSRR, kiedy to zaczęto oficjalnie już publikować dotąd zakazane utwory rosyjskiego myśliciela. W latach 1991-2010 zostało wydanych 30 tomów *Dzieł zebranych Wasilija Wasiljewicza Rozanowa* pod redakcją Aleksandra Nikolukina (1928-). Pewna część tekstów Rozanowa została opublikowana po raz pierwszy, co dało badaczom impuls do nowych opracowań i rewizji wcześniejszych. Na tym trzecim etapie recepcji twórczości rosyjskiego myśliciela coraz śmielej pojawiają się opracowania o holistycznym charakterze, choć – co warto także odnotować – ciągle żywotna jest myśl o niemożliwości konceptualizacji twórczości tego pisarza.

⁶ Na gruncie polskim ten religijno-filozoficzny dyskurs poruszają następujące opracowania: J. Czapski, *Sprzeczne widzenie: Rozanow-Mauriac*, „Znak (Kraków)”, t. 10, nr 3 (45), 1958, s. 270–313; J. Diec, *Błazen Apokalipsy: Wasilij Rozanow jako pisarz i krytyk*, Kraków 1993; I. Fijałkowska-Janiak, *Płec – Chrystus – Śmierć. Obsesje Wasilija Rozanowa*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 35, nr 7, 1987, s. 65–82; I. Fijałkowska-Janiak, *Uścian cerkiewnych: o twórczości filozoficzno-religijnej Wasyla Rozanowa*, Gdańsk 1992; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia: rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979; S. Mazurek, *Neopogańska filozofia historii Wasyla Rozanowa*, „Przegląd Filozoficzny (Nowa Seria)”, t. 18, nr 2, 1996, s. 47–61; M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*; T. Nasierowski, *Wasilij Rozanow i jego wadzenie się z Bogiem*, [w:] W. Rozanow, *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2006, s. 237–283; P. Nowak, *Na początku Bóg stworzył Rozanowa...*, *op. cit.*; P. Nowak, *Rozmowy o końcu świata. Z listów Konstantego Leontjewa do Wasilija Rozanowa*, „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 172–186; P. Nowak, *Posłowie*, [w:] W. Rozanow, *Odosobnione*, I. Kania, P. Nowak (tłum.), Warszawa 2014, s. 141–159; P. Nowak, *Upadek Rozanowa*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red.), Warszawa 2017, s. V–XVIV; H. Paprocki, *Rozanow prowokator...*, *op. cit.*; H. Rarot, *Religia a nauka w myśli Wasilija Rozanowa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia”, t. 37, nr 1, 2012, s. 95–104; H. Rarot, *Zagadnienie ontologizmu w filozoficznym traktacie O ponimaniu Wasyla Rozanowa*, „Estetyka i Krytyka”, nr 4 (26), 2012, s. 325–336; W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, W. Krzemień (tłum.), Białystok 1998; W. Rozanow, *Przez śmierć*, Warszawa 2017.

⁷ Por. J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 301–302; T. Nasierowski, *Wasilij Rozanow i jego wadzenie się z Bogiem...*, *op. cit.*; H. Paprocki, *Rozanow prowokator...*, *op. cit.*

Szczególnie trudno scharakteryzować poglądy Rozanowa na temat judaizmu i Żydów. Motywy żydowskie fascynowały pisarza i niewątpliwie inspirowały jego twórczość, niemniej implikacja ta nie została jeszcze dostatecznie wyświetlona, czego przejawem są ambiwalentne opinie badaczy⁸. Zdaniem Ireny Fijałkowskiej-Janiak (1947-): „Kwestia żydowska, stały temat twórczości Rozanowa, należała do najbardziej złożonych, niejednoznacznych czy wręcz kontrowersyjnych problemów jego światopoglądu, przysparzających dużych trudności interpretacyjnych badaczom jego spuścizny myślowej”⁹. W związku z powyższym gdańska rusycystka postulowała, aby wątkom tym poświęcić oddzielne i szczegółowe opracowanie, tym bardziej, że zagadnienia te stale towarzyszyły Rozanowskiemu dywagacjom religijnym czy politycznym wystąpieniom¹⁰. Trudno więc podejmować refleksję nad twórczością tego pisarza nie uwzględniając jego predylekcji w stronę „kwestii żydowskiej”.

Analizując dotychczasowy stan badań tego problemu należałoby zwrócić uwagę na kilka publikacji obco- i polskojęzycznych. Pierwsza próba krytycznego opracowania

⁸ „Stary Testament zwraca stale myśl Rozanowa ku Żydom, o których w przeciągu całego swego życia myśli i pisze. Jego uczuciowe stanowisko wobec Żydów jest jednak również dwoiste i sprzeczne. Rozanow kilkakrotnie, nieoczekiwanie występuje przeciw Żydom i to nieraz, jak już wspomniałem, w najmniej odpowiednich chwilach. Na tysiącach stron jego pism można by zebrać cały bukiet rozważań antysemitycznych” – J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, op. cit., s. 302. „W Rozanowie ciekawie współistniało psychologiczne judofilstwo i polityczny antysemityzm. Miał organiczne upodobanie do Żydów, a mimo to w pewnym momencie [swej twórczości] wzywał do pogromów żydowskich z powodu «chłopca zamęczonego przez Bejlisa». Jednocześnie przeklinał i błogosławił Żydów. Krótco przed śmiercią poczuł skruchę, poprosił o spalenie wszystkich swoich książek, które zawierały ataki na Żydów, i napisał listy do narodu żydowskiego z prośbą o przebaczenie. Niemniej listy te są niejednoznaczne: są w nich i «wyrzuty sumienia», i czułość, i kpina. Jedno jest pewne: «antysemityzm» Rozanowa i antysemityzm «Nowoje Wriemnia» to różne zjawiska” – Э.Ф. Голлербах, *В.В. Розанов: жизнь и творчество*, Paris 1976, s. 87–88. Cytaty w tłumaczeniu autora – A.T., o ile nie zaznaczono inaczej. „Zarówno w czasach przedrewolucyjnych, jak i obecnie ci sami «demokraci», których tak znakomicie scharakteryzował Rozanow, próbują czasem przypisać mu etykietę «antysemity». [...] O kwestii żydowskiej – w szerokim tego słowa znaczeniu – Rozanow pisał często i w sposób oryginalny, z właściwą sobie genialną przenikliwością” – А.Н. Николюкин, *Настоящая магия слова: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья*, Санкт-Петербург 2007, s. 180. „Antysemityzm Rozanowa – trzeba wreszcie skończyć z tą oszczerczą bajką! Z jednej strony, wymyślał Żydom, nazywał ich «żydkami». Mówił o ich wścibskości, oskarżał Bejlisa («jurodstwując», usprawiedliwiał, niestety, mord rytualny...), z drugiej zaś, ileż psów powiesił na chciwych «popach» i przygłupich ruskich! [...] «Rozanow przeklinał Żydów, będąc w nich zakochany», zresztą tak samo przeklinał wszystkich swoich rodaków. Jedni i drudzy często go odpychali, ale jeszcze częściej pociągali go. W *Apokalipsie* wołał: «Niech będzie błogosławiony Żyd. Niech będzie błogosławiony naród rosyjski!». Z kolei jego mistrz i nauczyciel Konstantin N. Leontiew przewidywał, że Antychryst, który zrodzi się w Rosji, będzie Żydem, gdyż Żydem był także Chrystus – Żydem wedle krwi. Leontjew nie głosił wszakże antysemitycznych haseł. Także rasizm był mu głęboko obcy. W każdym narodzie odnajdował wedle swojego smaku bohaterów, nawet w mało komu znanej Albanii” – W. Rozanow, *Nowe zarodki*, „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 60. „Jak podaje Gollerbach, Rozanow był psychologicznym judofilem i politycznym antysemity, tak że w istocie był człowiekiem o dwóch twarzach” – M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000, s. 384.

⁹ I. Fijałkowska-Janiak, *U ścian cerkiewnych...*, op. cit., s. 120.

¹⁰ Por. *Ibid.*

poglądów Rozanowa w kwestii żydowskiej została podjęta przez Aleksieja Seliwaczjewa (1887-1919) w pracy zatytułowanej *Psychologia judofilstwa. W.W. Rozanow*¹¹. Tekst ten został napisany prawdopodobnie w 1914 roku i odczytany pod nieco zmienionym tytułem „Judaizujący nowych czasów” („Иудействующие нового времени”) 19 lutego 1915 roku na 38. zwyczajnym spotkaniu Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego w Wilnie¹². Autor zwrócił uwagę na psychologiczne przyczyny judofilskich poglądów Rozanowa, abstrahując przy tym od trudnych i niewygodnych tekstów, które w tym czasie ukazywały się w druku. Zrozumiałą jest więc konstatacja, że nie można tego niewielkiego artykułu – pisanego jeszcze za życia Rozanowa i przy słabej znajomości jego twórczości – określić mianem opracowania integralnego.

Wśród współczesnych badań na szczególną uwagę zasługuje praca *Wasylij Rozanow i Żydzi*, wydana w Petersburgu, w 2000 roku. W jej opisie podkreślono, że jest to „pierwsza próba monograficznego opracowania żydowskich tematów w twórczości Rozanowa”, na którą składają się dwie odrębne i niezależne pozycje autorstwa Jefima Kurganowa (1957-) oraz Henrietty Mondry.

Kurganow, wykładowca na Wydziale Literatury Rosyjskiej Fińskiej Akademii, zatytułował swoje badania *Wasylij Rozanow, Żydzi i rosyjska filozofia religijna* dzieląc je na pięć części: *Rozanow i starotestamentalny świat*; *Rozanow i refleksja na temat kwestii żydowskiej*; *Rozanow przeciwko*, *Próba podsumowania*, *Post scriptum*.

W pierwszej części Kurganow próbował scharakteryzować rolę, jaką w twórczości tego rosyjskiego myśliciela odgrywał judaizm, Pięcioksiąg, Talmud czy kabała. Można jednak skonstatować, że mimo dobrze postawionych pytań, obrana przez niego metoda przywiodła autora do mglistych i niejasnych odpowiedzi. Przede wszystkim fiński badacz okazał się bardziej publicystą (często polemizującym z Rozanowem) i literaturoznawcą (często powołującym się na przykłady z rosyjskiej literatury, mające ukazać odmienność poglądów Rozanowa wobec stereotypów funkcjonujących w literaturze rosyjskiej), aniżeli badaczem pragnącym odtworzyć czy zinterpretować żydowskie poglądy pisarza. Kurganow zbyt dowolnie posługiwał się materiałem pierwotnym, przez co nie zwracał większej uwagi na kontekst przywołanych wypowiedzi omawianego autora.

¹¹ А.Ф. Селивачёв, *Психология юдофильства*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 223–239.

¹² Por. В.А. Фатеев (red.), В.В. Розанов: *Pro et contra...*, *op. cit.*, t. 2, s. 516.

Niewątpliwie zafascynowany jego twórczością rzadko odnosił się do trudnych i niewygodnych tekstów (*Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi*, najbardziej bodajże kontrowersyjny, antyżydowski zbiór tekstów Rozanowa, został przywołany tylko pięciokrotnie). Szczególną wątpliwość budzi opracowanie wątków kabalistycznych w pracach Rozanowa, gdyż fiński badacz swoich ciekawych i oryginalnych analiz nie poparł choćby jednym odniesieniem do tekstów źródłowych.

W drugiej części swojej pracy, zatytułowanej *Rozanow i refleksja na temat kwestii żydowskiej* Kurganow skupił się na przedstawieniu oryginalności poglądów Rozanowa w kontekście myśli innych przedstawicieli „srebrnego wieku”: Pawła Florenskiego, Siergieja Bułgakowa, Władimira Sołowjowa i Nikołaja Bierdiajewa. Można jednak odnieść wrażenie, że w tej analizie bardziej skupił się na rekonstrukcji żydowskich poglądów innych przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, niż samego Rozanowa.

W trzeciej części opracowania *Rozanow przeciwko* autor próbował odtworzyć krytyczny stosunek omawianego myśliciela do poglądów Jana Chryzostoma i teologii świętego Pawła. Niestety, jak się wydaje, zamiar ten został zrealizowany w niewielkim tylko stopniu. Analizując poglądy Rozanowa na temat podejścia Jana Chryzostoma do Żydów Kurganow nie tyle zrekonstruował poglądy Rozanowa, ile – na podstawie kilku zaledwie myśli rosyjskiego pisarza – stworzył własną ocenę jego zdaniem antysemitycznej twórczości konstantynopolskiego biskupa. Podobne wrażenie można odnieść czytając jego opracowanie poświęcone stosunkowi Rozanowa do teologii świętego Pawła¹³.

Biorąc pod uwagę powyższe ograniczenia staje się zrozumiałym, że *Próba syntezy* oraz *Post scriptum* mogą być niesatysfakcjonujące. Kurganow doszedł do wniosku, że Rozanow pragnął „powrotnej judaizacji chrześcijaństwa” (*обратной иудаизации христианства*)¹⁴, ale trudno wywnioskować z jego opracowania, na czym konkretnie taka judaizacja miałaby polegać. Bez wątplenia autor poruszył ważne kwestie badawcze,

¹³ Kurganow poświęca teologii św. Pawła znaczną część rozdziału *Rozanow przeciwko* i w konkluzji podkreślił: „Oddzielnie o Pawle Rozanow jakby nie pisał. Niemniej cały kompleks jego wyrażania się na temat chrześcijaństwa prowadzi do następującego wniosku. Realne, a nie potencjalne chrześcijaństwo, to chrześcijaństwo zanieczyszczone i sfalszowane przez Pawła. [...] Rozanow ze szczególną ostrością i przenikliwością dostrzegł, jak Paweł zniekształcił teksty, uznane przez chrześcijan za święte, jak nimi manipulował” – E. Курганов, Г. Мондри, *Василий Розанов и Евреи*, Санкт-Петербург 2000, s. 127. Szkoda, że tak jednoznacznie krytyczna ocena stosunku Rozanowa do twórczości świętego Pawła nie została odzwierciedlona we wcześniejszej analizie fińskiego badacza.

¹⁴ *Ibid.*, s. 143.

niemniej eseistyczny styl oraz swoboda, z jaką posługiwał się wyrwanymi z kontekstu cytatami rosyjskiego myśliciela i przy tym mało analityczne podejście sprawiły, że ta „pierwsza próba monograficznego opracowania żydowskich tematów w twórczości Rozanowa” domaga się kolejnego i w aspekcie teologicznym rzetelniejszego zbadania.

Druga z pozycji umieszczona w dziele *Wasylij Rozanow i Żydzi*, autorstwa Mondry, profesor rosyjskiej literatury na Uniwersytecie Canterbury w Nowej Zelandii, została zatytułowana *Wasilij Rozanow, Żydzi i rosyjska literatura*. Opracowanie to składa się z czterech części: *Żydowskie ciało jako ideologia*, *Włoskie impresje Rozanowa: w stronę filozofii adoracji*, *Projekcja żydowskiej perspektywy na literaturę rosyjską*, *O żydowskich fluidach w ciele rosyjskiej literatury: sprawa Bejlisa*. Jak podkreśliła autorka tego opracowania: pragnęła w nim ukazać określony i spójny system w wypowiedziach Rozanowa na temat Żydów i dlatego posłużyła się osiągnięciami teoretyków feminizmu, między innymi Nancy M. Henley (1934–2016), aby odtworzyć Rozanowską „politykę ciała”, gdzie ważną rolę odgrywają komponenty żeńskiej cielesności, płciowości, psychologii czy seksualności¹⁵. Dlatego autorka ukazała Rozanowa jako typowego przedstawiciela „kultury moderny”, posługującego się w swojej *peri-żydowskiej* refleksji typowymi stereotypami tego czasu. Mondry zwróciła także uwagę na dynamikę poglądów rosyjskiego myśliciela. Jej badania odznaczają się analityczną głębią, niemniej przyjęta feministyczna perspektywa rodzi pewne wątpliwości. Rozanow, mimo swoich fascynacji kobiecością i seksualnością, wykraczał poza taką feministyczną perspektywę. Jego myślenie było ukierunkowane teologicznie, nawet, jeśli szukał transcendentnego (noumenalnego) w tym, co fenomenalne. Niestety taka teleologiczna perspektywa wydaje się niedostatecznie wyartykułowana w niewątpliwie cennych badaniach nowozelandzkiej profesor.

Również cenną i ograniczoną badawczo wydaje się praca Fijałkowskiej-Janiak zatytułowana *Wasilij Rozanow i Żydzi (Василий Розанов и Евреи)*¹⁶. Cenną, gdyż autorka za cel postawiła sobie podjąć „szczególnie trudny temat, pełen przeciwieństw i paradoksów”¹⁷, szkoda tylko, że ograniczyła się do eksplorowania przyczyn antysemickich poglądów rosyjskiego myśliciela. W tym celu gdańska rusycystka skupiła się na analizie jednego z wczesnych tekstów Rozanowa (*Miejsce chrześcijaństwa w historii*) i na jego

¹⁵ Por. *Ibid.*, s. 156.

¹⁶ I. Fijałkowska-Janiak, *Василий Розанов и Евреи*, [w:] *Jewish-Polish and Jewish-Russian contacts*, W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak (red.), t. 11, Jerusalem-Gdańsk 2003, s. 9–22.

¹⁷ *Ibid.*, s. 9.

podstawie próbowała wyznaczyć schematy myślowe autora mające determinować dalszą jego twórczość.

Powyższe konstatacje sugerują konieczność rzetelnego i źródłowego opracowania motywów żydowskich w twórczości Rozanowa. Przy całej złożoności takich badań – wynikających chociażby z charakterystycznej dla tego pisarza manieri do myślenia antagonyzycznego i kontrfaktycznego – można natknąć się na niewielkie opracowania, traktujące dany problem w sposób fragmentaryczny (co najczęściej było efektem innych założeń badawczych) albo abstrahujący od analizy źródeł (których publikacja *nota bene* zakończyła się dopiero w 2010 roku)¹⁸.

Wśród polskojęzycznych opracowań na szczególną uwagę zasługuje praca Tomasza P. Terlikowskiego (1974-) zatytułowana *Wasył Rozanow – między filojudaizmem a antysemityzmem*¹⁹. Pomimo braku dostępu do wielu źródeł udało się autorowi stworzyć ciekawy zarys tej Rozanowskiej refleksji, z jednej strony zafascynowanej judaizmem i Starym Testamentem, a z drugiej strony krytycznie nastawionej do chrześcijaństwa, które jawiło się temu rosyjskiemu pisarzowi jako religia przeciwna życiu, wręcz akosmiczna. Według polskiego badacza Rozanow, zafascynowany tematyką płciowości, inspirował się judaizmem w tworzeniu własnej „religii rodziny”, gdzie szczególnie doniosłą rolę przypisywał małżeństwu, a pełne miłości pożycie seksualne utożsamiał wręcz z doświadczeniem mistycznym. Terlikowski zwrócił także uwagę na mistyczno-religijne i antysemityczne w swej ogólnej wymowie poglądy Rozanowa opublikowane w czasie toczącej się wówczas „sprawy Bejlisa”. Zaznaczył także, że myśliciel ten, broniąc tezy o możliwości wykorzystywania przez Żydów chrześcijańskiej krwi w tajnych rytuałach religijnych, eskalował (może nawet nieświadomie) i tak wówczas napiętą sytuację społeczno-polityczną w Rosji, czym pośrednio podżegał do antyżydowskich pogromów. Mimo tej ambiwalencji poglądów Rozanowa Terlikowski, niegdyś zaangażowany w ruch ekumeniczny, dopatrywał się w nich znacznego potencjału ekumenicznego, mogącego inspirować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski i określił go mianem „projektu chrześcijaństwa starotestamentowego”²⁰. Ta krótka analiza dokonana przez polskiego

¹⁸ Do takich fragmentarycznych i w pewnym sensie „ograniczonych” opracowań można zaliczyć: J. Diec, *Błazen Apokalipsy...*, *op. cit.*, s. 142–147; I. Fijałkowska-Janiak, *U ścian cerkiewnych...*, *op. cit.*, s. 120–122; M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 177–184; P. Nowak, *Upadek Rozanowa...*, *op. cit.*, s. XXXIII–XXXVI.

¹⁹ Por. T.P. Terlikowski, *Bogobójcy czy starsi bracia...*, *op. cit.*, s. 33–47.

²⁰ Por. *Ibid.*, s. 45–48.

badacza stała się więc inspiracją do bardziej szczegółowego opracowania poglądów Rozanowa w sprawie judaizmu i Żydów z wyeksplikowaniem owego potencjału dialogiczno-ekumenicznego w postaci „religii rodziny”.

Przechodząc do kwestii metodologicznych należałoby podkreślić, że w osobie Rozanowa mamy do czynienia z myślicielem wyjątkowym, wymagającym ogromnej uwagi w analizie i powściągliwości w wyciąganiu wniosków²¹. Owa badawcza przezorność wy- daje się szczególnie uzasadniona w momencie przedstawiania żydowskich i judaistycznych motywów występujących w utworach tego pisarza. Michaił Spasowski (1890-1971), który przez ostatnie lata życia Rozanowa służył mu i niemal na krok nie odstępował od pisarza, podsumował twórczość tę słowami:

Rozanow to przede wszystkim religijny myśliciel, hermeneuta Biblii, znawca judaizmu, to bojownik ze zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwem i ciasnym monastycyzmem. Wreszcie: to odnowiciel starego kultu fallicznego, przenikliwy analityk kwestii związanych z szeroko pojmowanym życiem seksualnym przez odniesienie go na płaszczyźnie poszukiwań Bożej istoty świata... W żaden sposób, nawet przez chwilę niepodobna się więc dziwić wrzącym dookoła Rozanowa namiętnościami, które nie cichną nadal, których zaś ciśnienie prawdopodobnie

²¹ W każdym niemal opracowaniu spotkać można krytyczne uwagi na temat niejednoznacznego sposobu wyrażania się tego rosyjskiego myśliciela. Najczęściej zarzuca się Rozanowowi niekonsekwencję w pisaniu, brak logicznej spójności, nadmierną hiperbolizację czy przesadną subiektywność, antynomiczność myślenia, pisarską nierzetelność czy słowną nonszalancję. Fijałkowska-Janiak skonstratowała: „Dla tych, co mieli okazję zetknąć się z rozwichrzoną, polemiczną – nawet wobec siebie samego – i dlatego częstokroć sprzeczną, mistyczną myślą Rozanowa, nie jest tajemnicą fakt, że nie sposób umieścić jego światopoglądu w jakimś określonym nurcie filozoficznym czy teologicznym. [...] Swym spontanicznym i na wskroś subiektywnym sposobem rozumowania, buntowniczym stosunkiem do formuł dogmatycznych, daleki był więc od wszelkich systemów i kierunków, od ortodoksji i schizm” – I. Fijałkowska-Janiak, *Płeć – Chrystus – Śmierć...*, *op. cit.*, s. 66. Zdaniem Sławomira Mazurka (1960-): „Rozanow jest niekonsekwentny i waha się między skrajnościami. [...] Trudno nie pytać o przyczynę tej niekonsekwencji, choć w przypadku Rozanowa, myśliciela, którego tekstami rządzi logika nagłych olśnień, na pytanie to zapewne nie ma zadowalającej odpowiedzi. Być może jednak niekonsekwencję tę daje się sprowadzić właśnie do konfliktu dyskursywności i logiki nagłych olśnień” – S. Mazurek, *Neopogańska filozofia historii Wasyla Rozanowa...*, *op. cit.*, s. 59. Halina Rarot podkreśliła: „Skomplikowanie [Rozanowa – A.T.] polega na publicystycznym zapisywaniu problemów filozoficznych, łączeniu ze sobą różnych, sprzecznych dla umysłu filozoficznego racji, formułowaniu tez w polemice czy komentarzach do cudzych tekstów albo w postaci aforyzmów, oddawaniu swoich osobistych przeżyć i nastrojów, burzeniu różnych iluzji i przesądów” – H. Rarot, *Religia a nauka w myśli Wasilija Rozanowa...*, *op. cit.*, s. 96. Piotr Nowak (1966-), który tłumaczył wiele tekstów tego pisarza, podkreślił: „Napisać coś ciekawego o tej «meduzie» to rzecz wymagająca sprytu. Sięgając po język akademicki, przyjdzie się zetrzeć z banałem, a efekt takiej «dyskursywizacji Rozanowa» banał ten jeszcze przebijie i spotęguje – P. Nowak, *Na początku Bóg stworzył Rozanowa.....*, *op. cit.*, s. V. Wydaje się jednak, że właśnie ten pełen paradoksów i przesadnie subiektywny sposób myślenia (nie zawsze dopracowany czy uporządkowany), zapisany na kartkach papieru, nieraz w sposób chaotyczny i pod wpływem chwilowej emocji, nie był wynikiem tylko i wyłącznie zaniedbania, ignorancji, pośpiechu czy niefrasobliwości (choć i tego nie można ostatecznie wykluczyć, biorąc pod uwagę ogrom jego dorobku literackiego), lecz był raczej zabiegiem świadomym i chcianym przez samego autora, służącym wyrażeniu ontologicznej dysharmonii czy – jak to celnie i poetycko określił Józef Czapski – „«muzyki» sprzecznych sobie światów”. Por. J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 273.

nie zmniejszy się nigdy. [...] Jednoczesna „miłość” i „nienawiść” do Rozanowa, pociąg do niego połączony z odpychaniem i abominacją, przyjmowanie go i odrzucanie pokazują, że nie można dokonać oceny brylantu na podstawie jednego przypadkowego blasku. Rozanow naprawdę był wielkim pisarzem i dlatego do jego twórczości należy podchodzić z jak największą ostrożnością – nie w sensie obawy, że weźmie się „zgniłka za owoc”, lecz dlatego, że można go nie zrozumieć²².

Spasowski zauważył także, iż nieustannemu „wrzeniu” dookoła twórczości Rozanowa nie towarzyszy adekwatne zainteresowanie tekstami źródłowymi, czego efektem jest ciągle niewystarczająca ilość publikacji, które wnikliwie próbowałyby zrozumieć postulaty autora²³. Uwaga ta staje się jeszcze bardziej aktualna na polskim gruncie, gdyż – oprócz nielicznych tłumaczeń tekstów rosyjskiego pisarza – polski czytelnik najczęściej musi bazować na komentarzach. Dlatego w zamierzeniu praca ta miałaby nie tylko zaprezentować poglądy Rozanowa na temat Żydów i judaizmu z wyakcentowaniem owej sfery religijnej („hermeneutyki Biblii” – o czym pisał Spasowski), ale także umożliwić polskiemu czytelnikowi przebywanie z jak największym spektrum tekstów tego myśliciela poświęconych wątkom żydowskim, aby ich odbiorca mógł krytycznie odnosić się do różnych opracowań.

Cennym motywem dla zgłębiania poglądów Rozanowa jest ich niejednoznaczność. Mało jest myślicieli, którzy staliby jedną nogą na gruncie chrześcijaństwa, a drugą na gruncie judaizmu i jednocześnie nie byli utożsamiani z jedną albo drugą religią (*resp.* nurtem myślenia). Niemniej zarówno chrześcijanie odzégnują się od Rozanowa mówiąc, że może i „flirtował” on z Chrystusem i całe swoje życie krążył wokół cerkiewnych ścian, czasem nawet zaglądając do środka, ale ostatecznie nigdy nie był „swój”. Podobnie mogą powiedzieć o Rozanowie wyznawcy judaizmu podkreślając, że pomimo tak wielu tekstów poświęconych Żydom, judaizmowi i nieustannego w nich nawiązywania do Pięcioksięgu, pomimo tego, iż tak pokochał Stary Testament, że aż „znienawidził” Nowy i – jak to podkreśliła jego córka – z fascynacją rozczytywał się w Talmudzie, który był „cały poznaczoney jego notatkami”²⁴, to jednak nie można powiedzieć o Rozanowie, że był „jednym z nich”. Ten myśliciel nigdy nie poszedł drogą wskazaną przez Mojżesza, nie poszedł także za Jezusem. On wybrał... On był... Łatwiej napisać czego Rozanow nie

²² M. Spasowski, *Ostatnie lata życia Rozanowa*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 289, 300.

²³ Por. *Ibid.*, s. 289.

²⁴ Т.В. Розанова, *Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), т. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 71.

wybrał i kim nie był. Może dlatego właśnie on, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, przedstawiciel rosyjskiej kultury moderny, filozof i krytyk literacki, publicysta, mistyk z heretycką predylekcją jest postacią na tyle ciekawą i oryginalną, aby w XXI wieku, w twórczości tak dziwacznie szalonej, niejednoznacznej i polifonicznej szukać nowych inspiracji dla współczesnego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego?

Stosunkowo łatwo określić przedmiot badań – byłyby to poglądy Rozanowa dotyczące judaizmu i Żydów wyrażone w jego tekstach opublikowanych w trzydziestotomowej serii *Dzieł zebranych Wasilija Wasiljewicza Rozanowa*²⁵. Przy realizacji tego założenia z pewnością natknijemy się na trudności, gdyż wymaga ona ścisłej selekcji tekstów. Tematyka żydowska w jego twórczości była bowiem składową refleksji o charakterze społecznym, politycznym bądź literackim. Częściej jednak Rozanow eksplorował tematykę żydowską w kontekście refleksji nad chrześcijańską tożsamością i to ta właśnie teologiczna perspektywa będzie kluczową przy selekcji tekstów źródłowych.

Niniejsze opracowanie ma więc na celu zaprezentować czynniki wpływające na formowanie się i ewolucję poglądów Rozanowa w kwestii żydowskiej, wskazać na poszczególne teksty, w których autor poruszał badaną tematykę, ukazać ich znaczenie na tle całej twórczości i przeanalizować poruszone tam aspekty. Należałoby także przybliżyć polskiemu czytelnikowi osobę myśliciela ze szczególnym uwzględnieniem tych momentów jego życiorysu, które mogły ukształtować poglądy autora na temat judaizmu oraz Żydów. Celem tych badań nie jest oczywiście opracowanie szczegółowej biografii, czy ukazanie w sposób wyczerpujący spektrum problemów, które Rozanow poruszał w swoich tekstach, ale chodziłoby raczej o przedstawienie (w kontekście jego życia i twórczości) ewolucji poglądów tak często zmiennych, że komentatorzy uznali je za przejaw filojudaizmu i antysemityzmu. Postulowane wyżej działania pozwoliłyby zrekonstruować ogólną koncepcję judaizmu i Żydów, jaką pisarz postulował w swoich tekstach, aby z tak ogólnie zarysowanych poglądów wyeksplikować pozytywne elementy mogące inspirować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski.

Aby zrealizować wyżej wspomniane cele należałoby ukazać Rozanowa jako myśliciela religijnego, któremu bliska była tradycja prawosławna jak i żydowska. Także w kontekście całego jego życia należałoby prześledzić twórczość pisarza szukając w niej

²⁵ В.В. Розанов, *Собрание сочинений в 30 томах*, Москва–Санкт-Петербург 1994.

odpowiedzi na specyficzne tematy związane z judaizmem takie jak: powołanie Izraela (jakie były przyczyny wybrania? czy wybranie narodu żydowskiego było tylko fenomenem czasowym, kontynuowanym przez chrześcijaństwo, czy może zachowuje swoją trwałość po dziś? w czym przejawia się specyfika czy wyjątkowość narodu żydowskiego?); „zatwardziałość” Izraela (dlaczego naród żydowski odrzucił *resp.* nie przyjął Jezusa jako Mesjasza w czasie Jego ziemskiego życia? dlaczego naród żydowski odrzuca *resp.* nie przyjmuje Jezusa w czasach trwania Kościoła? jaki jest sens trwania Izraela poza Kościołem? jaką rolę miał i ma do odegrania naród żydowski w historii – rozumianej jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – dziejów świata?); oczekiwanie na przyjście Pana (czym jest Kościół wobec Izraela? jaki jest stosunek Izraela/Żydów do Kościoła? do czego dąży naród żydowski, jaki jest jego cel?); rola i trwałość obrzezania (czy obrzezanie miało tylko czasowy charakter i utraciło swoje znaczenie wraz z paschalnym dziełem Jezusa Chrystusa?); znaczenie szabatu (dlaczego Bóg dał „dzień siódmy”, na czym miałyby polegać świętowanie szabatu?, jaka jest jego aktualność?); znaczenie Talmudu (jaką rolę odgrywa Talmud w kształtowaniu żydowskiej religijności?); znaczenie kabały (czy można znaleźć w twórczości Rozanowa wątki kabalistyczne, a jeśli tak, to jakie?).

Dla osiągnięcia wyżej wyznaczonych celów i realizacji zadań najlepszym instrumentarium badawczym wydaje się połączenie dwóch metod: biograficznej i genetycznej. Zastosowanie metody biograficznej (dziś na gruncie metodologii nauk często słusznie kwestionowanej, gdyż biografia autora nie musi wpływać na jego twórczość) w przypadku Rozanowa wydaje się uzasadnione i potwierdzone różnymi opracowaniami²⁶. Fakty z życia pisarza nie tylko kształtowały jego dorobek intelektualny, ale można powiedzieć, że twórczość ta stanowiła komentarz, czy nawet swego rodzaju apologię życiowych pomyłek i błędów, dlatego pomoże ona uchwycić istotne momenty życia Rozanowa inspirujące jego żydowskie poglądy. Z kolei metoda genetyczna pozwoli nam odkryć, w jaki sposób poglądy te ewoluowały.

Dla większej precyzji tego opracowania wydaje się cennym postawić pytania pomocnicze. Jakie wydarzenia z życia Rozanowa warunkowały jego stosunek do judaizmu i Żydów? W jakim kontekście i w jakich dziełach podejmował tę refleksję? Czy można

²⁶ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*; А.Н. Николукин, *Розанов*, Москва 2018; Я.В. Сарычев, *В.В. Розанов: логика творческого становления (1880-1890-е годы)*, Воронеж 2006; В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова*, Санкт-Петербург 2013.

zauważyć w tychże dziełach zmianę poglądów, a jeśli tak, to czy zmiana taka miała charakter ewolucyjny, czy rewolucyjny? Była jedna, czy było ich więcej? Tego typu pytania, specyficzne dla ujęcia diachronicznego, mogą pomóc w dostrzeżeniu postulowanej dynamiki poglądów Rozanowa w kwestii Żydów i judaizmu. Istnieje jeszcze drugi aspekt analiz: czy mimo tej postulowanej zmienności poglądów pisarza można zauważyć jakąś ideę przewodnią, niezmienną w czasie, a także jakie motywy żydowskie odgrywały szczególną rolę w kolejnych etapach jego życia jak i w całej jego twórczości? Takie pytania, specyficzne dla ujęcia synchronicznego, mogą pomóc uchwycić elementy stałe i konstytuujące jego żydowskie poglądy.

Pisząc o kwestiach metodologicznych należałoby podkreślić jedno fundamentalne założenie – że twórczość tego pisarza jest czymś więcej, niż tylko zlepkiem przypadkowych myśli czy – jak to cynicznie powiedział o sobie Rozanow, niejako deprecjonując własną twórczość – tekstów pisanych w celu zarobienia i utrzymania wieloosobowej rodziny. Taką całościową perspektywę badawczą przyjęła między innymi Fijałkowska-Janiak podkreślając, że – wbrew często spotykanemu w literaturze przedmiotu przekonaniu o niemożliwości ogarnięcia i scalenia jego bogatej twórczości – można w tej rozwichrzonej, spontanicznie polemicznej czy poetycko-metaforycznej myśli odnaleźć elementy konsekwentne i stałe, układające się w pewien światopogląd, tworzące zamknięty system emocjonalno-sensualistycznej koncepcji świata, religii i egzystencji ludzkiej²⁷. Podpierają ten pogląd również badania krakowskiego rusycysty Milczarka, który przy całej „problematyczności, wielowarstwowości i nieszablonowości” tekstów rosyjskiego pisarza, jako motyw przewodni jego twórczości wyłuskał kwestię „potencjalności” i „witalności” wyrażonej w symbolu „drzewa życia”²⁸. Powyższe konstatacje polskich badaczy wydają się istotne i dla naszych badań, gdyż dają nadzieję, że nie wkraczamy

²⁷ Por. I. Fijałkowska-Janiak, *Płec – Chrystus – Śmierć...*, *op. cit.*, s. 80–81.

²⁸ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 13. Zdaniem krakowskiego rusycysty twórczość Rozanowa skupiona jest wokół witalności świata i ludzkiego życia, co wyraża się w kwestii „potencjalności” i jej nieustannej „aktualizacji”: „Świat jest więc cyklem potencji i ich aktualizacji. Myśl ta będzie się przejawiała przez całą twórczość Rozanowa. [...] Wspomniana metafora [o ziarnie i wyrastającym z niego drzewie – A.T.] odegra decydującą rolę nie tylko w debiutanckiej książce Rozanowa, ale także w całej jego myśli. Stanowi ona w istocie klucz do jego wielopłaszczyznowej twórczości – od pierwszego dzieła po ostatnie. Rozanow odkrył ową myśl, «nabijając fajkę» na Worobiowych Wzgórzach. To właśnie tam znajduje się źródło czy też «korzeń» nici przechodzącej przez całe dzieło Rozanowa i wiążącej je w jedną, spójną logicznie całość – wbrew wciąż powtarzanym tezom o jego nieredukowalnej «nieciągłości», «niekonsekwencji» i rozrywającym je na nieprzystające do siebie części «sprzecznościom» i «samozaprzeczeniem»” – *Ibid.*, s. 40.

w chaotyczny i przypadkowy zbiór tekstów, koncepcji czy pojęć, których nie można skonceptualizować metodą naukową.

Szczególnej koncentracji wymagać będzie opracowanie struktury pracy, gdyż trudno ująć nietypowy życiorys i twórczość Rozanowa w logiczne i przejrzyste ramy. Świadomy tych trudności Joachim Diec wyróżnił trzy okresy w życiu tego pisarza dzieląc swoje badania na trzy rozdziały: „okres krytyczno-literacki” (1886-1900), „okres filozoficzno-teologiczny” (1901-1910) oraz „okres literacki” (1911-1919). Nieco inaczej do kwestii tej podeszła Fijałkowska-Janiak dzieląc twórczość filozoficzno-religijną Rozanowa dychotomicznie w kluczu pragnień poszukiwanych i odnalezionych. Okazuje się jednak, że wątki żydowskie o charakterze teologicznym w przeważającej części występowały w „okresie filozoficzno-teologicznym” (1901-1910). Ich eksplorowanie w ramach trójdzielnego czy dychotomicznego podziału zachwiałoby ogólną strukturę badań. Inny podział przyjął wspomniany już fiński badacz Kurganow, dzieląc swoją pracę – nie licząc konkluzji – na trzy części poświęcone konkretnym kwestiom (Rozanow i starotestamentalny świat; Rozanow i refleksja na temat kwestii żydowskiej; Rozanow przeciwko). Podział taki ma swoje pozytywne i negatywne strony. Do pozytywnych należy jego jasność i ostrość. Idąc za Kurganowem można by zaproponować strukturę opartą na kwestiach teologicznych takich jak: powołanie Izraela, „zatwardziałość” Izraela, oczekiwanie na przyjście Pana, rola i trwałość obrzezania, znaczenie szabatu, znaczenie Talmudu, wątki kabalistyczne. Taki podział byłby bez wątpienia bardziej klarowny. Do jego negatywów można odnieść utratę dynamiki ewoluujących poglądów Rozanowa – co byłoby chyba zbyt wielką ofiarą złożoną na ołtarzu bóstwa, które Kartezjusz określił mianem „oczywistości, jasności i przejrzystości” – tym bardziej, że wątki te są eksplorowane w różnych tekstach i kontekstach, przez co nabierają odmiennych znaczeń. Jeszcze inną strukturę przy omawianiu tego zagadnienia zaproponował Milczarek, dzieląc twórczość Rozanowa na piętnaście „etapów” (Korzeń; Nasiono; Historia; Dostojewski; Leontjew; Sołowjow; Szaleństwo; Przełom; Płeć; Neochrześcijaństwo; Małżeństwo; Antychrześcijaństwo; Opadłe liście; Utopie; Apokalipsa). Pod względem zastosowanego kryterium podziału struktura taka nie jest koherentna, niemniej oddaje dynamikę filozoficzno-religijnych poszukiwań Rozanowa, które – wbrew temu co sugerowała Fijałkowska-Janiak – towarzyszyły mu do końca życia.

Ze względu na złożoność i specyfikę badanego problemu wydaje się istotnym uchwycić te źródłowe doświadczenia w życiu i świadomości Rozanowa, które

przyczyniły się do sympatii bądź antypatii wobec Żydów. Stosownym wydaje się przeplatanie wątków biograficznych z tematycznymi, co wprawdzie może nieco burzyć klarowność ogólnej struktury pracy, aczkolwiek takie ustępstwo wydaje się zrozumiałą koniecznością dla uniknięcia manipulowania twórczością tego pisarza.

Narzuca się więc podział pracy na trzynaście części: 1. Dzieciństwo, młodość i początek twórczości; 2. Perypetie małżeńskie i chrześcijańska perspektywa; 3. W poszukiwaniu nowej świadomości religijnej; 4. Perspektywa antyżydowska; 5. Odkrywanie judaizmu; 6. Neochrześcijaństwo inspirowane judaizmem; 7. Perspektywa judofiliska; 8. Judaizm antychrześcijański; 9. Dojrzała refleksja na temat judaizmu i Żydów; 10. „Sprawa Bejlisa” i rzekoma antysemitka nagonka; 11. „Sąd nad Rozanowem” i faktyczna antysemitka nagonka; 12. Przedśmiertne (nie)pojednanie z Żydami; 13. Próba syntezy. Czytelnikowi preferującemu struktury jeszcze bardziej ogólne można zasugerować, że rozdziały 1-4 oraz 10-12 są zdominowane odkrywaniem szczęścia (i *de facto* źródła życia) poza kręgiem myśli żydowskiej. Rozdziały 5-9 byłyby zdominowane odkrywaniem szczęścia (i *de facto* źródła życia) w kręgu myśli żydowskiej.

Wyżej wspomniane prace polskich badaczy Fijałkowskiej-Janiak, Dieca, Milczarka stanowią próbę integralnego ujęcia twórczości Rozanowa i wszystkie one podkreślają kluczową rolę występujących tam wątków żydowskich w ramach szeroko rozumianych poszukiwań religijnych. Rozanow to intrygujący przedstawiciel rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego z przełomu XIX i XX wieku, myśliciel wszechstronny, bez wątpienia genialny, choć i kontrowersyjny w swoich religijnych tezach, a kluczową rolę w jego poszukiwaniach „nowej świadomości religijnej” odgrywała religia i kultura żydowska. Nieliczne opracowania temu poświęcone (zarówno polsko- jak i obcojęzyczne) skupiały się głównie na wątkach literackich i ciągle brakuje jakiegoś całościowego opracowania o charakterze teologicznym. Niniejsze badania miałyby więc wypełnić te luki.

Nikolukin, redaktor trzydziestotomowej serii *Dzieł zebranych Wasilija Wasiljewicza Rozanowa*, jeden z najwybitniejszych badaczy twórczości tego myśliciela skonstatował: „Rozanow nigdy nie ustawał w mówieniu i pisaniu o Żydach, i za każdym razem robił to inaczej”²⁹. Spróbujmy prześledzić to dokładniej.

²⁹ А.Н. Николокин, *Розанов и его мировоззрение*, [w:] В.В. Розанов, *Уединенное*, Москва 1990, s. 17.

1. DZIECIŃSTWO, MŁODOŚĆ I POCZĄTEK TWÓRCZOŚCI

Wasilij Rozanow urodził się 20 kwietnia (według kalendarza gregoriańskiego 2 maja) 1856 roku w Wietłudze, w guberni kostromskiej, gdzie spędził pierwsze pięć lat swojego życia. Jego ojciec – Wasilij (około 1822-1861) – pochodził z popowskiej rodziny Jelizarowów i choć zakończył seminarium duchowne w Kostromie, gdzie otrzymał nazwisko „Rozanow”, nie poszedł jednak drogą swoich przodków, ale podjął pracę w administracji, kierując miejscowym leśnictwem. Matka filozofa – Nadieżda z rodu Szyszkinów (około 1827-1870) – pochodziła ze zubożałej, szlacheckiej rodziny³⁰. Wspominając po latach swoich rodziców Rozanow napisał:

W jaki sposób odczuwam bliskich? W żaden. Ojca nie widziałem i dlatego w ogóle, w żaden sposób go nie czuję i nigdy o nim nie myślę (naturalnie nie mogę „wspominać” tego, czego nie ma „w pamięci”). Ale także swoją mamę poczułem jakoś bolesnym uczuciem dopiero, „kiedy już wszystko się skończyło”. Za życia tymczasem nie poczułem jej i nie kochałem; jako dzieci byliśmy do tego stopnia bezmyślni i niczego nie rozumieliśmy, że pewnego razu chcieliśmy [...] poskarżyć się na policję. Dopiero kiedy wszystko się skończyło i zacząłem dojrzywać, a przede wszystkim – kiedy sam poczułem pierwsze bóle (biografia), „wywołałem jej cień z grobu” i mocno się z nią zżyłem. Cieniutka, mała, „ze szlacheckiego rodu Szyszkinów” (bardzo była z tego dumna) – zawsze poirytowana, zawsze smutna, jakoś wykończona, strasznie wykończona (dopiero później domyśliłem się tego), strasznie dużo pracowała, a przez ostatnie dwa lata także chorowała. To prawda, że o niczym z nami nie rozmawiała i nigdy się z nami nie bawiła, ale nie miała do tego głowy, to po pierwsze; a po drugie, fizycznie niemal wyczuwała naszą obecność względem niej, prawie wrogość; i oczywiście „zrezygnowała z rozmów” z „takimi głupcami”. Ale dopiero potem (z listów do Koli) zobaczyłem albo, lepiej byłoby powiedzieć, dowiedziałem się, że ona ustawicznie o nas myślała i troszczyła się o nas, a nie „rozmawiała z głupcami” tylko dlatego, że oni „niczego nie rozumieli”. [...] a poza tym wspomnienia: jej nocne modlitwy (bez światła), jej gruby „akafistnik” z buro-żółtymi plamami (rozlany olej),

³⁰ Пор. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 7–9.

i to, jak czytałem jej (mając siedem lat, osiem, nawet pięć?) *Szkolę pobożności*, z której zapamiętałem o *Guriju, Samonie (?) i Awiwie*. [...] i cały dom był – ach!-ach!-ach! – mroczny i zły. I wszyscy byliśmy nieszczęśliwi. Jednak to, że „byliśmy nieszczęśliwi”, zrozumiałem później. Wtedy zaś chciało się „na wszystko złościć”³¹.

Co było przyczyną tak negatywnych wspomnień przyszłego pisarza? Milczarek słusznie zasugerował: „Być może również tutaj [w rodzinnym domu i wczesnym dzieciństwie – A.T.] leży korzeń przyszłych poglądów myśliciela, sławiącego ciepło życia, intymność, rodzinę. Być może po części była to rekompensata za chłodne i głodne dzieciństwo”³². Można powiedzieć, że – podobnie jak w przypadku Sorena Kierkegarda – mamy w tej chłodnej, domowej atmosferze, w nieobecności ojca i milczeniu matki, pewnego rodzaju zmitologizowany ciąg rodzinnych nieszczęść, które mogły uformować przyszłą twórczość Rozanowa³³.

Pierwszą rodzinną traumą była nagła i niespodziewana śmierć ojca. Przyczyną zgonu było niewyleczone przeziębienie, którego ten nabawił się w pogoni za kłusownikami. Po śmierci męża Nadieżda sprzedała dobytek i przeprowadziła się z siedmiorgiem dzieci do Kostromy, gdzie kupiła niewielki dom. Skromna renta po zmarłym nie zabezpieczała jednak podstawowych potrzeb życiowych, dlatego rodzina Rozanowów szybko popadła w biedę. Wyjściem był wynajem pokoi seminarzystom i oszczędność każdej kopiejki, a mimo to – co wspominał Rozanow – często nie było w domu co jeść i panował prawdziwy głód.

Także sama Kostroma – co umiejętnie podkreślił Milczarek – nierzadko tonąca we mgle, z ciągłymi opadami, pesymistycznie nastrojała przyszłego filozofa:

Deszcze... Wyobraźcie sobie, że głównym wspomnieniem, które pozostawiła we mnie Kostroma, było wspomnienie padającego deszczu. Mieliśmy ogród, własny domek – wszystko to doskonale pamiętam. Ale o wiele mocniej zapamiętałem ów obraz drobnej mżawki, na którą patrzyłem z rozpaczą, kiedy wybiegłem na bosaka rano, jeszcze przed śniadaniem, na ganek. Pada chłodny, niewielki deszcz. Na niebie nie ma chmur, obłoków, całe jest szare, ciemne, monotonne, bez promienia, bez słońca, bez wszelkiej nadziei, niczego nie obiecujące – tak okropnie było to oglądać. Nie będzie zabaw? [...] Ale jednak nie brak

³¹ W. Rozanow, *Opadłe liście*, J. Chmielewski, I. Kania (tłum.), Warszawa 2013, s. 99–100.

³² M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 24.

³³ Aleksiej Griakalow (1948-) postuluje istnienie swego rodzaju procesu „mitologizacji” osoby Rozanowa. Jego zdaniem Rozanow sam miałby opisywać swoje dzieciństwo i młodość w „mitologicznym kluczu”, dramatyzując swoją biografię z zamiarem lepszego wyrażenia swoich filozoficznych poglądów. Por. A. Грякалов, *Василий Розанов*, Санкт-Петербург 2017, s. 17–18.

dziecięcych radości był rzeczą najtrudniejszą. Ta podniebna mgła wnikała w duszę i chciało się płakać, lamentować, denerwować się, oszukiwać, czynić zło albo (po dziecinnemu) „na złość”, nie słuchać się, być niegrzecznym. „Jeśli wszystko jest tak ohydne, to dlaczego ja miałbym zachowywać się porządnie? [...] Wstrętne mgła! O, jak odpychające są te wspomnienia deszczowych tygodni, miesięcy, lat, całego dzieciństwa³⁴.

Tak więc swego rodzaju „deszcz i mgła” zagnieźdżały się coraz bardziej w duszy Rozanowa, zaburzały jego percepcję i sprawiały, że otaczająca go rzeczywistość jawiła się „ohydną”, co z kolei generowało swego rodzaju „wychowawcze problemy”.

Rozanow dość późno rozpoczął edukację w szkole (miał wówczas 12 lat) i choć potrafił wówczas bezbłędnie pisać, to jednak brak niektórych podręczników, czy także konieczność pracy fizycznej w domu i przydomowym ogródku (który po części „żywił” tę wielodzietną rodzinę), a i sama atmosfera panująca w szkole sprawiały, że miał problemy z nauką i musiał powtarzać drugą klasę³⁵. Te „traumy dzieciństwa” rozwijały w przyszłym myślicielu i badaczu antycznej religijności – co podkreślił jego pierwszy biograf i przyjaciel Erich Gollerbach (1895-1942) – poczucie słabości, bezsilności, a nawet wyobcowania, które jednak rozwijało jego wyobraźnię i formowało jako introwertycznego pisarza. Rozanow wspominał po latach, że to lektura powieści o bogach i boginiach antycznej Grecji i Rzymu pokrzepiała go w tym trudnym czasie i „zachowała duszę”³⁶.

Od 1868 roku zmorzona chorobą matka Rozanowa była przykuta do łóżka i do końca swojego życia już z niego nie wstała. Gollerbach zauważył, że młody wówczas Rozanow z pomocą gruszki medycznej wykonywał procedury niezbędne w leczeniu jej kobiecej choroby, gdyż – oprócz niego – nie było komu wykonywać tej jakże intymnej czynności. Możliwe, że późniejsza fascynacja tego myśliciela tematyką seksualności i jego odważne czy szokujące panseksualne idee (między innymi o kazirodczych stosunkach wśród rodzin żydowskich³⁷) mają swoje korzenie właśnie w tym przedwczesnym poznaniu

³⁴ В.В. Розанов, *Около народной души*, Москва 2003, t. 16, s. 148–149. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 24.

³⁵ Пор. В.В. Розанов, *Юдаизм*, Москва–Санкт-Петербург 2009, t. 27, s. 274.

³⁶ Wśród lektur, które formowały młodego Rozanowa, wymienia się dzieło François Fénelona (1651-1715) *Przygody Telemaka* oraz *Z historii legend ludowych* niemieckiego pisarza Augusta Wilhelma Grubego (1816-1884). To drugie dzieło Rozanow nazywał swoim „aniołem stróżem”. Пор. Э.Ф. Голлербах, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 6–8.

³⁷ Пор. W. Rozanow, *Magiczna stronica u Gogola*, „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 124–158.

tajników kobiecej płciowości?³⁸ Przeczując zbliżającą się śmierć matka pewnego razu odprawiła syna za księdzem:

Mamusia się męczyła.

– Pobiegnij, Wasia, do ojca Aleksandra. Chcę przystąpić do komunii i się wyspowiadać. – Pobiegłem [...] Przychodzę. Mówię. Z niezadowolaniem:

– Przecież spowiadałem ją dwa tygodnie temu i przyjęła wówczas komunię.

Stoję. Przebieram nogami w drzwiach.

– Bardzo prosi. Powiedziała, że wkrótce umrze.

– No przecież dwie niedziele! – powtórzył głośno, z niezadowolaniem.

– Co jeszcze chce? – Założyłem czapkę i pobiegłem. Powiedziałem. Mama nic nie rzekła i wkrótce umarła³⁹.

Wspomnienie to młody Rozanow zapisał w 1869 lub 1870 roku co mogło uformować antyklerykalną postawę przyszłego myśliciela religijnego, który w swoich pismach wielokrotnie krytykował przedstawicieli „kapłaństwa służebnego” za ich oschłość, cynizm czy brak wrażliwości na ludzkie cierpienie⁴⁰.

Wraz ze śmiercią matki w 1870 roku kończy się swego rodzaju „tragiczna era” w życiu Rozanowa. W tym czasie jego starszy brat Nikołaj ukończył uniwersytet i przeprowadził się do Symbirsk w celu podjęcia tam pracy dydaktycznej, zabierając ze sobą dwóch młodszych braci: czternastoletniego wówczas Wasilija i siedmioletniego Siergieja. W ten sposób została wypełniona przedśmiertna wola matki, która prosiła, aby najstarszy jej syn zaopiekował się najmłodszym rodzeństwem. Wraz z przejazdem do Symbirsk rozpoczął się nowy rozdział w życiu Rozanowa: „Dopiero tutaj wszystko się zaczęło. Inna pogoda, inne życie. Od razu stałem się tam innym człowiekiem. Nastąpiła druga «era» mojego istnienia”⁴¹.

Nikołaj tylko przez rok opiekował się młodszymi braćmi, gdyż przejechał do Niżnego Nowogrodu i podjął się tam pracy nauczyciela. Tymczasem młodsze rodzeństwo pozostawało pod opieką właścicielki domu, w którym wynajmowali mieszkanie. Kobieta ta okazała się straszną despotką, lubującą się w poniżaniu innych i w sprawianiu im psychicznego cierpienia. Często wypominała dorastającym chłopcom ubóstwo materialne i obwiniała ich za to, że są ciężarem dla swojego starszego brata. Insynuowała również,

³⁸ Рог. Э.Ф. Голлербах, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 8.

³⁹ В.В. Розанов, *Листва*, Москва–Санкт-Петербург 2010, t. 30, s. 162.

⁴⁰ Рог. А.Н. Николюкин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 25.

⁴¹ В.В. Розанов, *Около народной души...*, *op. cit.*, t. 16, s. 149.

że prawdopodobnie nikt nie będzie się mógł nimi dalej opiekować. Ogromnym pocieszeniem dla młodego Rozanowa był wówczas starszy od niego o siedem lat syn gospodyni, z którym łączyło go wspólne cierpienie. To on zainteresował młodego gimnazjalistę literaturą, filozofią i kwestiami religijnymi. Dzięki tej znajomości Rozanow zaczął czytać teksty słowianofilów, demokratów, pozytywistów i materialistów. W swoim „autobiograficznym” tekście datowanym na 1899 rok⁴² Rozanow wspominał, że najbardziej poruszyło go w tym czasie dzieło *Utylitaryzm* Johna Stuarta Milla (1806-1873), które:

zrobiło na mnie ogromne wrażenie, szczególnie dlatego, że poprzez osobiste i czasowe interesy, racjonalne i powszednie, po raz pierwszy ukazał mi się obszar zainteresowań ogólnych i stałych. Szczególnie pochłonął mnie nastrój w jakim książka ta była napisana. Co się zaś tyczy jej treści, to wyniosłem z niej pogląd, i towarzyszyło mi to przez wiele lat, iż człowiek i jego życie są kontrolowane i muszą być kontrolowane przez ideę szczęścia – największą ze wszystkich idei⁴³.

Można powiedzieć, że to nie okoliczności życia się zmieniły (były one dalej tragiczne, „deszczowe i mgliste”), ale nastąpiło jakieś bliżej nieokreślone wewnętrzne przeobrażenie w świadomości młodego Rozanowa. Pod wpływem lektury Milla zaczyna on rozumieć i wierzyć – może pierwszy raz w życiu – w możliwość osiągnięcia szczęścia. Milczarek w swoich badaniach podkreślił jednak, że ta eudajmonistyczna perspektywa poszukiwań młodego myśliciela była mocno jeszcze przeniknięta duchem pozytywistyczno-materialistycznym. W 1872 roku Rozanow przeprowadził się do Niżnego Nowogrodu do starszego brata i kontynuował edukację w gimnazjum. Wciąż wiele czytał, niemniej jednak jego wcześniejsze poglądy stopniowo już ewoluowały. Pozytywistyczne teksty zaczęły jawić się jemu jako dziecinne i nieciekawe. W 1874 roku przyjął z ogromną radością rozprawę Władimira Sołowjowa (1853-1900), zatytułowaną *Kryzys cywilizacji zachodniej*, skierowaną przeciwko pozytywizmowi. W tym mniej więcej czasie rozpoczęła się także fascynacja twórczością Dostojewskiego, która towarzyszyła mu do końca życia⁴⁴.

⁴² Pełny tytuł brzmi: *Autobiografia W.W. Rozanowa (pismo W.W. Rozanowa do J.N. Kolubowskiego)* i tekst ten został opublikowany 16 października 1899 roku w gazecie „Russkij Trud” przez Siergieja Szarapowa (1855-1911). Jakow Kołubowski (1863-1929) – bibliograf i historyk rosyjskiej filozofii – przygotowując XXVII tom *Słownika encyklopedycznego Brockhausa i Efrona* planował zamieścić w nim krótką notatkę o Rozanowie i w tym celu poprosił go o napisanie niezbędnych informacji. W odpowiedzi Rozanow napisał pismo, które stało się podstawą dla opublikowanego przez Szarapowa tekstu o nazwie *Autobiografia W.W. Rozanowa...* Por. B.A. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra...*, op. cit., t. 1, s. 499.

⁴³ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, op. cit., t. 27, s. 274.

⁴⁴ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, op. cit., s. 26–27.

W roku 1878 roku Rozanow został przyjęty na studia, na Wydział Historyczno-Filologiczny Uniwersytetu Moskiewskiego. Okazały się one jego kolejnym, życiowym rozczarowaniem. Przyczyną tego był „pozytywistyczny duch” panujący na uczelni, tak że po latach w *Opadłych liściach* Rozanow ironicznie skonstatował: „Jak dobrze, że przespałem uniwersytet. Na przykład dłużałem w nosie, a na egzaminy odpowiadałem «ze ściąga». Czort z nim”⁴⁵. Jednak w czasie tej uniwersyteckiej edukacji nastąpiły ważne wydarzenia i fundamentalne zmiany w życiu i poglądach rosyjskiego myśliciela. Pierwsza, to porzucenie wcześniejszego ateizmu i początek procesu przybliżania się do Boga, o czym wspominał po latach:

generalnie to nie ja byłem stale z Bogiem, lecz ona [Warwara, przyszła jego „żona” – A.T.] z nim: ja zaś, widząc ją stale z Bogiem, także przybiłem się gwoździami do Boga. Zresztą od czasów uniwersytetu (pierwszy rok) stale Go [Boga] kochałem. Od czasów uniwersytetu nie porzuciłem już Go, nie zapomniałem o Nim⁴⁶.

W tym czasie Rozanow rozczytywał się w tekstach słowianofilów: Aleksieja Chomiakowa (1804-1860), Iwana Kiriejewskiego (1806-1856) oraz Nikołaja Strachowa (1828-1896), które mogły się przyczynić do takiej zmiany światopoglądu. Niemniej „punktem zwrotnym” było zupełnie inne odkrycie.

W czasie trzeciego roku studiów (czyli około 1880 roku), w Moskwie, na Worobiowych Wzgórzach, w czasie palenia fajki, nagle i niespodziewanie Rozanow odkrył sztuczność i fałszywość idei szczęścia. Odkrycie to zmieniło całe jego myślenie i odcisnęło piętno na jego przyszłej twórczości. Przez ostatnie lata idea szczęścia zaprzętała jego myśli, nie dawała spokoju, prowadziła do udręki i była źródłem moralnego cierpienia, aż do momentu odkrycia, że Mill mylił się pisząc o dominującej i centralnej roli idei szczęścia w ludzkiej egzystencji. W tym chwilowym olśnieniu Rozanow zdał sobie sprawę, że idea szczęścia jako ostatecznego celu ludzkiego życia, jest co prawda ideą pociągającą, niemniej całkowicie sztuczną, bo stworzoną (a nie odkrytą!) przez ludzki rozum. Rozum, zamiast odkrywać w sobie ideę szczęścia, tworzy ją. O ile idea ta nie należy do porządku naturalnego (odkrywanego), nie może ona także nasycić człowieka, a będąc tylko pięknym, niemniej wykoncypowanym mirażem, falującym po niedosiężnym horyzoncie, zagłusza sobą naturalne cele zapisane w ludzką naturę⁴⁷. Od tego

⁴⁵ W. Rozanow, *Opadłe liście...*, *op. cit.*, s. 183.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 150.

⁴⁷ Por. В.А. Фатеев, В.В. Розанов: *жизнь, творчество, личность*, Ленинград 1991, s. 32–33.

momentu Rozanow stał się zawziętym krytykiem pozytywizmu, scjentyzmu czy utilitaryzmu i zaczął szukać tego, co naturalne, życiowe i potencjalne.

Swój nowy światopogląd Rozanow wyraził w pierwszym i ostatnim *stricte* filozoficznym dziele zatytułowanym *O rozumieniu. Próba zbadania przyrody, granic i wewnętrznej budowy nauki jako całości wiedzy*, które ukazało się w Moskwie, w 1886 roku. Był to owoc pięcioletniej, mozolnej pracy. W zamyśle autora miała to być polemika z ówczesnym systemem edukacji, który – w jego przekonaniu – przepojony duchem pozytywizmu i scjentyzmu nie dawał całościowego obrazu rzeczywistości⁴⁸. W dziele tym Rozanow teoretycznie ugruntował swoje odkrycie dokonane na Worobiowych Wzgórzach. Rozwinął i skonceptualizował dwa cele, które mogą inspirować ludzką egzystencję: dane człowiekowi w sposób przyrodzony („*destinations*” – „jak Bóg pragnie», «jak z nas rośnie», «jak jest w nas wrodzone») oraz powstałe w wyniku intelektualnej refleksji („*metae*” – „zmienne», «przypadkowe», «wymyślane przez człowieka, tego syna marnotrawnego», który w ten właśnie sposób «grymasi» i... «upada»)⁴⁹. Ponieważ w traktacie tym nie występują istotne wątki żydowskie nie będzie on przedmiotem naszej analizy. Warto jedynie zapamiętać to rozróżnienie na idee przyrodzone, niejako wpisane w ludzką naturę oraz wykoncypowane i przez to sztuczne. Warto także podkreślić, iż ten liczący przeszło siedemset stron traktat filozoficzny Rozanow napisał bez jakiegokolwiek odniesienia do wcześniejszych publikacji i bez powoływania się na filozoficzne autorytety, przy czym bardzo logicznie, a nawet scholastycznie-schematycznie. Pisał to dzieło pełen natchnienia i pasji, nie wątpiąc w sens pracy i przyszłego sukcesu. Publikacja ta miała zrewolucjonizować dotychczasowe rozumienie nauki i wiedzy, miała być przyczynkiem do „integralnego poznania”, dlatego – nie wątpiąc w genialność dzieła swojego umysłu – opublikował ją własnym sumptem w nakładzie 600 egzemplarzy, poświęcając na ten cel równowartość swojego siedmiomiesięcznego wynagrodzenia⁵⁰. Wbrew nadziejom młodego filozofa jego publikacja nie okazała się przełomowym wydarzeniem na rynku wydawniczym, mało tego, księgarnie nie sprzedały żadnego egzemplarza i oddały autorowi cały nakład, a nieliczne recenzje tekstu okazały się raczej nieprzychylne. Jak to podkreślił jeden z krytyków: Rozanow, nie mając żadnego pojęcia o Georgu W. F. Heglu

⁴⁸ Por. Э.Ф. Голлербах, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 13.

⁴⁹ В.В. Розанов, *Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев*, Москва 2001, t. 13, s. 115. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 28.

⁵⁰ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 31–32.

(1770-1831), doszedł w swoich badaniach do takich samych wniosków co niemiecki filozof, tak że praca – choć genialna – okazała się zarazem mało odkrywczą i niepotrzebną⁵¹. W kontekście tego pierwszego dzieła należy również zaznaczyć pewną cechę, która wkrótce stanie się znamioną rysą jego twórczości – autonomiczność i niezależność myślenia. Już w momencie tworzenia *O rozumieniu...* Rozanow pisał to, co myślał, co odkrył, co uznał za genialne, nie zważając na dotychczasowe publikacje i całą wcześniejszą wiedzę.

Podsumowując pierwszą część naszych badań można skonstatować, że zarówno w dzieciństwie, młodości czy w początkowych latach twórczości Rozanowa nie znajdujemy interesujących nas motywów żydowskich. Aczkolwiek niezupełnie wyczerpująca charakterystyka tych etapów pokazuje nam podwaliny intelektualne przyszłych konstrukcji myślowych rosyjskiego pisarza.

⁵¹ Por. А.А. Измайлов, *Вифлеем или Голгофа?*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 85.

2. PERYPETIE MAŁŻEŃSKIE I CHRZEŚCIJAŃSKA PERSPEKTYWA

Pełne uniesienia pisanie filozoficznej rozprawy *O rozumieniu...* zbiegły się w czasie z jego pierwszą burzliwą i nieszczęśliwą miłością. W roku 1880 Rozanow postanowił poślubić starszą od siebie na 16 lat Apolinarię Susłową (1840-1918), dawną metresę Dostojewskiego, kobietę o niezwykłej urodzie, niemniej głęboko poranioną i przez to zazdrośną, rozpustną, pryncypialnie unikającą potomstwa, „inteligentną niczym demon i złą jak demon, pół-nihilistkę częściowo przypominającą Nastazję Filipowną (z *Idioty*), która nieustannie mściła się na kimś i za coś”⁵². Poznali się w Moskwie, w grudniu 1878 roku, niemniej miłość ta rozwijała się w czasie studenckich lat Rozanowa. Ślub odbył się na początku 1881 roku. Milczarek podkreślił – opierając się na licznych świadectwach – że ten młody wówczas idealista i romantyk ożenił się z Susłową ze względu na jej wcześniejsze, intymne relacje z Dostojewskim i chciał w ten sposób, za pośrednictwem jej ciała, dotknąć swojego ulubionego pisarza⁵³. Trudno jednak przeniknąć ukryte motywy, które kierowały Rozanowem, gdy wiązał się z tą starszą od siebie kobietą. Czy była to rzeczywiście – może nawet nieco dziwnie wyrażona – fascynacja twórczością genialnie przenikliwego powieściopisarza⁵⁴, a może prawdziwa miłość, a może tylko litość, niewykluczone, że i cielesna pożądlivość? Po latach, wspominając swoją żonę, Rozanow napisał:

„Żyliśmy razem”, jeszcze przed ślubem. Objęcia, pocałunki – ona wpuszczała mnie przez okno (parter), pewnego razu, latem, wyszeptła: „Obejmij m n i e b e z s z m a t e k”. To znaczy ciało, pod suknią. Objęcia, a szczególnie dotykane uwielbiała najbardziej. Seksualnego zbliżenia – można powiedzieć – nie znosiła, nasieniem gardziła („twój

⁵² С.Н. Дурьлин, В.В. Розанов, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), т. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 239.

⁵³ Por. М. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 55–56.

⁵⁴ Rozanow wręcz utożsamiał się z Dostojewskim. Uważał, że podobieństwo między nimi przekracza zbieżność poglądów czy charakterów. W późnych latach swojego życia, gdy korespondował z młodą wielbicieleką twórczości tego wielkiego pisarza, na jej uwagę „On – mój”, Rozanow odpowiedział „On – ja”. Por. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 74.

brud”), była zadowolona, że nie miała dzieci. („Dokąd bym poszła z dziećmi, kiedy mój mąż jest takim łajdakiem i niezdara”). Największą przyjemność sprawiało jej okłamywać mnie różnymi bzdurami... Naszym znajomym, którzy po obiedzie odwiedzali nas, mówiła, że śpię. Słuchałem i dziwiłem się: „Dlaczego moja Poleńka kłamie! Czyżby rzeczywiście tak myślała? [...] Oblicze jej, czoło – były już pokryte zmarszczkami, a w kącikach jej ust kryło się coś nieczystego i rozwiązłego. Niesamowite, że jej piersi dobre, śliczne jak u siedemnastolatki, niewielkie, nieskończenie urokliwe. Całe ciało – szalenie młode, szalenie piękne. Nogi, ręce (nie dłonie), brzuch szczególnie – cudowne, cudowne, „intymne skarby” – cudowne, cudowne. U niej starzało się tylko oblicze. Wszystko pod suknią – jak u młodej dziewczyny – siedemnasto – osiemnasto – dziewiętnastoletniej i nie starszej. W rzeczywistości szybko odgadłem („dotykaj mnie”), że była onanistką 20 lat, czyli od 18 roku życia. Nie sądzę jej za to. „Przeznaczenie”. I „co robić starzejącym się dziewczynom”. Odkrycie to związało mnie z nią jeszcze bardziej⁵⁵.

Z biegiem czasu Susłowa coraz bardziej stawała się afektywnie i seksualnie niespokojna. Znudzona młodym mężem uciekała nocami do coraz to nowych kochanków. Pewnego dnia 1886 roku odeszła od męża. „Słomiany wdowiec” nie mógł początkowo pogodzić się z odejściem żony, z czasem jednak odczuł ogromną ulgę. Rok później Susłowa postanowiła wrócić do męża, on jednak przeniósł się do Jelca „w inne miasto, tak, aby ona nie przyjechała”⁵⁶. Takiego odrzucenia i poniżenia pamiętliwa kobieta nie była w stanie przebaczyć i do końca swego życia mściła się na mężu nie zgadzając się podpisać dokumentów rozwodowych⁵⁷. Rozanow zapamiętał z tych lat małżeńskiego życia „uczucie zimnej wody, przy porannej toalecie, na rozpalonych płaczem oczach”⁵⁸.

Po rozstaniu z Susłową i ucieczce do Jelca Rozanow zaczął uczyć geografii w tamtejszym gimnazjum. Tam też, 1 października 1888 roku, przy okazji świętowania rocznicy 900-lecia chrztu Rusi, rosyjski myśliciel pierwszy raz w życiu wystąpił z publicznym wykładem, w czasie którego w sposób znaczący poruszył tematykę żydowską. Jego

⁵⁵ Cyt. za: *Ibid.*, s. 77.

⁵⁶ Cyt. za: *Ibid.*, s. 82.

⁵⁷ W swoich wspomnieniach Zinaida Gippius (1869-1945) scharakteryzowała Susłową jako „ciężką i zwariowaną staruchę”, która z uporem i premedytacją nie zgadzała się na rozwód z Rozanowem powołując się na słowa Jezusa: „Co więc Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozdziela” (Mk 10,9). Z powodu braku formalnego rozwodu Rozanow nie mógł drugi raz ożenić się i dlatego jego dzieci z drugiego, nieślubnego związku, nie mogły nosić jego nazwiska, co było szczególnie uciążliwe w momencie posyłania ich do szkoły. W 1902 roku Rozanow wysłał swojego przyjaciela Walentina Tiernawcewa (1866-1940) do Susłowej, mieszkającej wówczas w Sewastopolu, na Krymie, z prośbą, aby ta podpisała zgodę na rozwód. Tiernawcew wrócił nie osiągnąwszy planowanego rezultatu, a swoje spotkanie z Susłową skwitował słowami: „To nie baba – to czort w kobiecej sukni”. Por. З.Н. Гиппиус, *Задумчивый странник. О Розанове*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 156-157,166.

⁵⁸ P. Nowak, *Upadek Rozanowa...*, *op. cit.*, s. XXVII.

prelekcja, zatytułowana „Miejsce chrześcijaństwa w historii cywilizacji”, była polemicznym rozwinięciem idei zawartych w tekście Ernesta Renana (1823-1892) *Miejsce semickich narodów w historii cywilizacji* (opublikowanego w Moskwie w 1888 roku) oraz idei niemieckiego teologa Rudolfa Graua (1835-1893) zawartych w książce *Semici oraz Indogermanie i ich stosunek do religii i nauki: apologia chrześcijaństwa z punktu widzenia psychologii etnicznej* (opublikowanej w Stuttgarcie w 1864 roku). Tekst tego wystąpienia (z niewielkimi poprawkami i uproszczeniami) został opublikowany w styczniowym numerze „Russkawo Wiestnika” w 1890 roku, pod nazwą *Miejsce chrześcijaństwa w historii (Место христианства в истории)*⁵⁹. Tytuł prelekcji i publikacji sugerują chrystocentryczność refleksji Rozanowa. Wówczas judaizm – opisany z perspektywy chrześcijańskiej historiozofii – miałby jawić się co najwyżej niezbędnym etapem ewolucji dziejów świata teleologicznie ukierunkowanych na chrześcijaństwo. Spójrzmy więc na treść tego dzieła.

W pierwszym rozdziale Rozanow wyróżnił dwie grupy plemion: aryjskie i semickie, które różnią się typami świadomości. Rosyjski myśliciel wyodrębnił także trzy władze człowieka (umysł, uczucia i wola) i analizował, jak te władze przejawiają się w świadomości aryjskiej i semickiej.

I tak plemiona aryjskie (znamienne, że Rozanow nie skonkretyzował jakie to plemiona) jego zdaniem cechuje świadomość obiektywna, przejawiająca się w dążeniu do poznawania, wyrażania i przemieniania świata zewnętrznego. W tego typu świadomości wszystkie duchowe siły są ukierunkowane na zewnątrz. I tak rozum, posługując się wrażeniami zewnętrznymi, tworzy racjonalne koncepcje, które dziś nazywamy nauką i filozofią przyrody. Analogicznie uczucia, bazując na wrażeniach, generują przedstawienia linearne (malarstwo), figuralne (rzeźba) oraz słowne (poezja), poprzez które człowiek pragnie jak najwierniej wyrazić czy wręcz zimitować to doświadczane bycie. Wola natomiast, dążąc do opanowania tej zewnętrznej rzeczywistości, tworzy struktury społeczne i prawne, regulujące zarówno stosunki grupowe i jednostkowe. Tak więc nauka, sztuka i polityka są głównymi twórcami aryjskiej świadomości i osiągają swoje pełne rozwinięcie w kulturach i społeczeństwach uwarunkowanych tą właśnie świadomością.

⁵⁹ Por. O.B. Быстрова, *Комментарии*, [w:] *Религия и культура*, t. 26, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 817–818.

Na tle tak ujętej genialności plemion aryjskich zdecydowanie słabiej wypadają plemiona semickie (arabskie i żydowskie), które charakteryzuje subiektywizm wyrażający się brakiem zainteresowania światem zewnętrznym. Ten gnoseologiczny niedostatek zostaje co prawda zrekomensowany ukierunkowaniem życiowej energii i świadomości na poznawanie samych siebie oraz własnej duszy, jest to jednak niewystarczające, aby osiągnąć chociażby przybliżony poziom rozwoju nauki, sztuki i polityki, który można zaobserwować w plemionach aryjskich. Dla przykładu nauka stworzona na gruncie semickim – w rozumieniu rosyjskiego myśliciela – jawić się będzie jako nieudolna i pozbawiona oryginalności próba naśladowania aryjskiej obiektywności⁶⁰. Mówiąc o Arabach Rozanow skonstatował, że ich mentalność cechuje brak inicjatywy oraz niedostatek sił twórczych koniecznych w przeobrażaniu zewnętrznej rzeczywistości. Nieznacznie tylko pozytywniej wybrzmiały jego słowa o możliwościach tworzenia nauki przez Żydów, co jednak nie zmienia ogólnej myśli autora, że prawdziwa nauka (rozumiana tutaj jako poznanie otaczającego nas świata przyrody) możliwa jest wyłącznie na gruncie aryjskim:

Jeśli przejdziemy od Arabów do Żydów, to już w starożytności nie znajdziemy u nich żadnej myśli mającej znaczenie wiedzy naukowej, a współcześnie, choć czasami wykazywali się oni dużymi zdolnościami naukowymi, to jednak nigdy nie byli ich inicjatorami czy twórcami nowych idei, ale tylko nadawali europejskiej nauce charakter skrajnej abstrakcji, teoretyczności. Taki był wpływ w XVII wieku Spinozy na filozofię, a w obecnych czasach Davida Ricardo na ekonomię polityczną. W tym abstrakcyjnym myśleniu, w tej niechęci do obserwacji i doświadczenia ujawniła się ta cecha podmiotowości, ten kierunek kontemplacji ukierunkowanej do wewnątrz, a nie na zewnątrz, który znajduje się w nich i we wszystkim innym⁶¹.

Zdaniem Rozanowa zauważana niejednokrotnie wśród żydowskich myślicieli tendencja do teoretyczności czy abstrakcyjnego myślenia potwierdza tylko ich predylekcję na rzecz subiektywności oraz organiczną (wręcz uwarunkowaną biologicznie) niechęć do obserwacji i eksperymentu, podstawowych metod stosowanych w badaniach

⁶⁰ Jako przykład Rozanow wskazał na arabską medycynę, która chociaż rozwinęła się za sprawą kalifa Al-Mamuna, gdy ten wezwał do swojego dworu w Bagdadzie syryjskich lekarzy, to jednak w swoich osiągnięciach nie wykroczyła poza komentarze Hipokratesa i Galena. Zdaniem rosyjskiego myśliciela podobnie było w dziedzinie astronomii i filozofii. Pomimo tego, że arabscy badacze znacznie ulepszyli instrumenty optyczne do obserwacji nieba, nie zdołali jednak nadać swoim badaniom nowej jakości i byli dalej uzależnieni od greckiej kosmogonii. Analogicznie negatywnie Rozanow ocenił średniowieczną filozofię arabską, która w jego opinii była i pozostała w cieniu filozofii Arystotelesa oraz Platona – por. B.B. Розанов, *Религия и культура*, Москва–Санкт-Петербург 2008, t. 26, s. 10–12.

⁶¹ *Ibid.*, s. 12.

przyrodniczych. Zdaniem rosyjskiego pisarza równie mizerne są osiągnięcia plemion semickich w innych przejawach ludzkiej działalności:

Oni [Żydzi – A.T.] nigdy nie znali wspaniałego świata sztuki i nieznane było im to uczucie, z którym grecki artysta w posągu lub obrazie odtwarzał naturę i podziwiał jej dzieło. Ze wszystkich sztuk tylko dwie – muzyka i liryka – rozwijały się u nich od najdawniejszych czasów. Przy czym są to właśnie te dziedziny sztuki, w których się nie tworzy: są one wyłącznie subiektywne i trudno do nich odnieść słowa Arystotelesa, że „sztuka jest imitowaniem”. Gdyby jakiś Semita, a nie Grek, definiował sztukę, z pewnością powiedziałby: „Sztuka jest wyrazem wewnętrznego świata ludzkiej duszy” – do tego stopnia Semitom jest obce to, co jest tak bliskie Aryjczykom, a Aryjczykom nieznane to, co tak bliskie Semitom⁶².

Wśród plemion semickich nie rozwinęło się malarstwo, ani rzeźba, a znajomość architektury była na tak niskim poziomie, że przy budowie pierwszej świątyni Żydzi zmuszeni byli szukać specjalistów poza swoim narodem. Zdaniem Rozanowa równie ubogo jawi się ich literatura, która – skoncentrowana głównie na opisie historycznych wydarzeń – wydaje się monotonna w porównaniu z bogatą i pełną polotu literaturą epicką świata antycznego:

W eposie jest wyrażony – niczym odbijające się w morzu niebios – cały złożony świat ludzkiego życia. Tego typu zjawisko odnajdujemy w *Magabharacie* oraz *Ramajanie* Hindusów, w rapsodiach Homera, w *Eddzie* Skandynawów, w naszych eposach, Semici jednak tego zjawiska nigdy nie znali. Oni nie mają legend, mitologii, czy innych przekazów poza tekstami świętymi i historycznymi – to zadziwiająca cecha, dająca wiele do myślenia, jakby narody te nigdy nie zaznały ani dzieciństwa, ani heroicznej młodości, ale zawsze były takie, jakie są teraz, wiecznie dojrzałe, nie rosnące i niestarzejące się⁶³.

Także w kwestiach politycznych, które regulują życie społeczne, plemiona semickie odstają od aryjskich. Ich postawę cechuje – analogiczna do obojętności wobec świata przyrody – daleko posunięta obojętność wobec otaczających je społeczeństw i jednostek. Nawet jeśli Semici osiedlali się wśród innych plemion i pokojowo z nimi koegzystowali, czynili to kosztem brania odpowiedzialności za zarządzanie i organizację społeczną. W rozumieniu tego myśliciela działalność polityczną zdecydowanie lepiej rozwijały plemiona aryjskie, a semickie, cechujące się brakiem konkretnej organizacji i władzy, bardziej przypominają nieformalne zrzeszenia niż strukturalnie uporządkowane

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, s. 13.

społeczeństwa. Zdaniem myśliciela we współczesnej nomenklaturze często przypisuje się Tyrowi, Sydonowi, Kartaginie czy Judei określoną formę państwowości, czy uformowaną w mentalności aryjskiej formę społeczności, a tymczasem były to tylko grupy punktów handlowych bądź skupiska wiosek jakiegoś plemienia.

Podsumowując pierwszy rozdział *Miejsce chrześcijaństwa w historii* można powiedzieć, że zestawienie zewnętrznej działalności plemion aryjskich i semickich – które sporządził Rozanow z właściwą dla siebie antynomiczną manierą – okazało się wręcz drugoczące dla Semitów. Aryjczycy zostali utożsamieni z geniuszami, podczas gdy Semici z garstką życiowych nieudaczników. Takie antagonistyczne (i *de facto* kontrfaktyczne) wyświetlenie historii miało jednak swój cel i służyło ukazaniu, że Semici w stosunku do świata zewnętrznego musieli być nieudacznikami, aby objawił się ich duchowy geniusz. „Pierwsze pytanie, które naturalnie się tutaj pojawia, brzmi: dlaczego ze wszystkich ludów ziemi tylko Semitom, a konkretnie Żydom, dane było Objawienie? Dlaczego inne narody były tego pozbawione?”⁶⁴

Odpowiadając na to pytanie Rozanow rozpoczął od stwierdzenia, że człowiek nie może być tylko przejawem życia organicznego, ale musi posiadać w sobie także element duchowy, „oddech Stwórcy”. Ukierunkowanie Aryjczyków w stronę świata zewnętrznego i rozwijanie przez nich nauki, sztuki i państwowości odbywają się jednak kosztem rozwoju elementu duchowego. Dlatego Semitów nie zachwycał i nie pociągał świat zewnętrzny, gdyż odczuwali – niejako organicznie – już w samym początku własnej historii predylekcję do tego, co subiektywne: „w odpowiedzi na te nieustające poszukiwanie i dla zaspokojenia tego niegasnącego pragnienia naród żydowski otrzymał Objawienie. On jedyny w historii szukał Go [Boga – A.T.] i był godny Go dostrzec właśnie dlatego, że jego duszy nie zaprzętały ziemskie myśli i troski, którym tak lekko poddała się dusza aryjska”⁶⁵.

Można powiedzieć, że plemionami aryjskimi i semickimi kieruje jakaś wewnętrzna predestynacja, albo – inaczej rzecz ujmując – każde z nich ma do wypełnienia właściwą dla siebie misję. Rozanow przyrównał te plemiona do dwóch niewiast. Jeśli pierwsza, będąca uosobieniem aryjskich plemion, występuje przed oblubieńcem piękna, dumna i ozdobiona wspomnianymi już przejawami zewnętrznej działalności (rozwojem nauki,

⁶⁴ *Ibid.*, s. 14.

⁶⁵ *Ibid.*

sztuki oraz państwowości), to druga – będąca uosobieniem semickich plemion – choć wydaje się ubogą w te zewnętrzne ozdoby i prostą, odznacza się jednak sercem gorejącym i pełnym żaru do swojego oblubieńca, gotowa cała oddać się swojemu ukochanemu. Ona, pełna prostoty, ale żarliwa wiarą odpowiada „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1,38).

Rozanow podjął także kwestię trwałości wybrania narodu żydowskiego. Ukazał naród ten jako skoncentrowaną na Bogu oblubienicę, która wybrana spośród innych niewiast zaczyna z czasem pogardzać innymi kobietami (narodami pogańskimi):

Naród żydowski zazdrośnie strzegł otrzymanego skarbu [Objawienia – A.T.]. Można powiedzieć, że im bardziej kochał Boga, tym mniej kochał ludzi. W Bogu jednak wszystkie ludy ziemi mają własnego Ojca, który w swoim miłosierdziu troszczy się o zgubionych nie mniej niż o wiernych i dlatego smuci się nad nimi i szuka ich zbawienia. Myśl ta była jednak Żydom całkowicie obca⁶⁶.

W rozumieniu rosyjskiego pisarza wybranie nieuchronnie pociąga za sobą, negatywny w swoich przejawach, psychologiczny ekskluzywizm, a oblubieńcze skupienie na Bogu rodzi obojętność wobec innych stworzeń. Dla zobrazowania tego mechanizmu rosyjski myśliciel odwołał się do III, IV i VI rozdziału apokryficznej III Księgi Ezdrasza, w których prorok buntuje się na widok sukcesów i bogactwa pogańskich narodów. Ezdrasz nie rozumiał, dlaczego lepiej wiedzie się ludom nie znającym Imienia Bożego niż Narodowi Wybranemu, który mimo swoich grzechów i niewierności nie zapomina jednak wysławiać swojego Stwórcy. I choć Bóg posłał do proroka Anioła Uriela, aby odsłonić przed nim głębię swoich zamysłów i uczynić bardziej pokornym oraz wrażliwym na inne narody, nieznające jeszcze Boga, to – w przeciwieństwie do biblijnego Hioba – prorok Ezdrasz pozostał w dalszym ciągu niepocieszony i zbuntowany, co Rozanow skonstatował słowami:

Szmerzący w swoim sercu Ezdrasz mógł zapomnieć o ludziach, ale Bóg nie mógł o nich zapomnieć. I tu, jak sądzimy, leży wyjaśnienie na pierwszy rzut oka niezrozumiałego dla nas losu narodu izraelskiego, który długo był narodem wybranym, ale ostatecznie został odrzucony. Ezdrasz nie rozumiał, dlaczego naród izraelski znajdował się w niewoli i dlaczego cierpiał [...]. To była kara nie za osobiste grzechy poszczególnych osób, ale za wspólny grzech całego Izraela – za grzech wobec innych narodów, o których zapominał i nie chciał włączać ich w swoje wybranie. W Biblii lud Boży jest często porównywany do winorośli: ta

⁶⁶ *Ibid.*, s. 15.

winorośl coraz bardziej wysycha w swoim wyobcowaniu i egoizmie. Bezcelowo występowali wśród Żydów różni prorocy, na próżno największy z nich, Izajasz, powiedział z niewytłumaczalną siłą, że wszystkie ludy ziemi powinny się zgromadzić na Syjonie. Ich ścigano i zabijano. Izrael nie chciał się trudzić gromadzeniem narodów na Syjonie; tak samo jak dla Ezdrasza te ludy – niezliczone miliony ludzkich dusz – były tylko niepotrzebnymi kroplami, kroplami bezcelowo kapiącymi z naczynia i wysychającymi na ziemi – czym zresztą nie trzeba było się martwić⁶⁷.

Wybranie Izraela – można powiedzieć – było tylko czasowym fenomenem, utraconym w wyniku „nowego i wyższego Objawienia” na rzecz nowego Izraela uformowanego z plemion aryjskich:

Ta bezwzględność wobec Bożego stworzenia, ten brak uwagi dla ludzkiej duszy, został ukarany – gdy „wypełniły się czasy” – odrzuceniem narodu żydowskiego. Nowe i wyższe Objawienie, które zostało udzielone ludziom, zostało dokonane przez Izrael, ale nie dla niego. Jakby wszystkie siły wysychającej winorośli, pozostawiając inne jej części martwe, zebrały się w jednym miejscu i wytworzyły ostatnie i wspaniałe zjawisko izraelskiej historii i życia – Najświętszą Maryję Pannę. Dzięki niej dokonało się wcielenie Syna Bożego. On nie został uznany przez Izrael, ale Objawienie, które przyniósł na ziemię, zostało przyjęte przez inne ludy, a mianowicie przez Aryjczyków⁶⁸.

Powyższy cytat ukazuje, iż mamy w tym pierwszym dziele Rozanova refleksję nie wykraczającą poza dominującą w świadomości ówczesnych chrześcijan koncepcję „teologii zastępstwa”. Dzięki semickiemu subiektywizmowi świadomość ludzka mogła przyjąć w początkach historii Boże objawienie, co dokonało się w narodzie żydowskim, niemniej, popadając w intymizm i etnocentryzm, nie była już w stanie przyjąć pełni tego objawienia, dokonanego w osobie Chrystusa-Semity. Izrael został wybrany, aby wysłać Stwórcę świata, został także powołany do szczególnej misji – zgromadzić wszystkich ludzi wszystkich plemion na Syjonie. Wybranie to Izrael przyjął, ale powołania swojego już nie zrealizował albo raczej zrealizował tylko częściowo, dając światu Maryję, Bożą rodzicielkę. Teraz Bóg przemawia poprzez narody aryjskie. Co się stało z Izraelem? Rozanow co prawda posłużył się pojęciem „odrzucony”, ale motywu tego już nie rozwinął. Wraz z wkroczeniem Kościoła na arenę dziejów pisarz przestał interesować się jego dalszym losem. Zresztą taki był również temat jego refleksji, czyli ukazanie w dziejach świata miejsca chrześcijaństwa, a nie judaizmu. Warto jednak podkreślić, że w tej

⁶⁷ *Ibid.*, s. 16–17.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 17.

koncepcji Kościoła, choćby tylko w początkowej fazie swojego istnienia, nigdy nie był semicki, nie był nawet semi-semicki (dziś powiedzielibyśmy „judeochrześcijański”), ale od razu aryjski. Jediną syntezą tych dwóch organicznie zantagonizowanych „typów”, która umożliwiła zarazem zaistnienie aryjskiego Kościoła, była osoba Jezusa.

Rosyjski myśliciel celnie zauważył, że w czasie, gdy rzymskie legiony podbijały świat, a w Rzymie były wygłaszane najpiękniejsze mowy i pisane najlepsze prawa, to jednak nie w tej wielkiej metropolii, ale w mało znanym Betlejem, a później także w prowincjonalnej Jerozolimie, decydowały się losy Wschodu i Zachodu, gdyż tam właśnie, na peryferiach ówczesnego świata, zmieniło się historyczne znaczenie ludów semickich i aryjskich. Dla Rozanowa centralną rolę w historii świata nie odgrywały największe centra, czy doniosłe cywilizacje. Zmian tych dokonał Jezus Chrystus – semita o niesemickiej, lecz aryjskiej świadomości.

Pisząc o aryjskiej świadomości Jezusa Rozanow nie chciał – tak się przynajmniej wydaje – deprecjonować Jego semickich korzeni, ale pragnął podkreślić proegzystencjalny wymiar Jego życia. O ile Żydzi skupiali się na Bogu i nie dostrzegali innych narodów, to Jezus skupiał się na innych, przyprawdzając ich do Boga. On, Bóg i człowiek, który przyszedł do ludzi, żył pośród nich, kochając i będąc wyrozumiałym wobec tego, co w nich słabe i nieznaczące. Jako przykład rosyjski myśliciel wskazał na wesele w Kanie Galilejskiej, podczas którego Jezus „objawił swoją pełną troski uwagę wobec niewielkich radości mało znaczących ludzi”⁶⁹. Wyróżniający się spośród innych Żydów duchem otwartości i dialogu Bogoczłowiek objawił światu prawdziwe światło i radość (przy czym dobrze zaznaczyć, że duch światła i radości, duch otwartości i dialogu są rysami aryjskiej świadomości). Tak więc Jezus – w rozumieniu Rozanowa – był węzłowym momentem historii, skrzyżowaniem tego, co aryjskie i semickie. Ta objawiona nowość życia była tak niepodobna do tego, co znał naród żydowski, że tylko nieliczni jego przedstawiciele byli w stanie to przyjąć, podczas gdy zdecydowana większość jego członków pozostała głucha na słowa Jezusa i nie odkryła tej oryginalności⁷⁰.

Można jednak w refleksji Rozanowa dostrzec pewne elementy wykraczające poza klasycznie rozumianą „teologię zastępstwa”. W swoich rozważaniach autor zasugerował, że naród wybrany musiał odrzucić objawiającego się Jezusa. W drugim rozdziale tej

⁶⁹ *Ibid.*, s. 19.

⁷⁰ Por. *Ibid.*, s. 17.

pracy Rozanow ukazał, że historia rządzi się swoją wewnętrzną koniecznością, która implikuje momenty pozytywne i negatywne:

W tym miejscu nie możemy powstrzymać się od kilku ogólnych uwag o charakterze historycznym. Wszystko, co dzieje się w historii, dokonuje się z wewnętrzną koniecznością, co widać zarówno w fakcie, że w czasach Starego Testamentu naród żydowski był wybierany, jak i w fakcie, że w czasach Nowego Testamentu był on odrzucany. Powiedzmy więc: istniał nierozzerwalny związek między jednym a drugim losem i żadne z nich nie mogłoby się wydarzyć, gdyby nie wydarzyło się drugie. W tym miejscu objawiły swoją siłę te ciemne i dla ludzkiego umysłu niejasne siły kontrolujące życie przyrody i bieg historii, siły, które ludzkość zawsze odczuwała, a których nie była w stanie pojąć ani wyrazić; właśnie tę siłę, precyzyjni Grecy określili słowem „Mojra”, jednak nie ośmielili się jej przedstawić w jakimkolwiek obrazie, to siła którą znacznie wcześniej wyrażono na jednym z soborów duchowieństwa buddyjskiego pod nazwą prawa przyczyny i skutku, które nasza nauka słabo jeszcze zgłębiła i tylko w ogólnych zarysach nazywała prawem natury⁷¹.

Odrzucenie Izraela było integralnie związane z jego wybraniem i wynikało z „prawa natury”. Dla wyjaśnienia tej zależności Rozanow posłużył się pojęciem „Mojry”, zaczerpniętym z greckiej mitologii, symbolizującym „przeznaczenie” i „ład” panujący we wszechświecie zarówno w stosunkach między ludźmi jak i kierujący losami bogów⁷². Według Rozanowa historią świata, dziejami Izraela (ale i Kościoła), kieruje jakaś immanentna siła – i nie jest to „opatrzność Boża” ale raczej „buddyjskie prawo przyczyny i skutku” – suponująca współistnienie elementów pozytywnych i negatywnych:

Dobro i zło, zarówno w przyrodzie, jak i w historii, są ze sobą nierozzerwalnie połączone, nierozłączne, a ta nierozłączność znajduje swoje odzwierciedlenie w wybraniu i odrzuceniu narodu żydowskiego. Przypomnijmy, co już zostało powiedziane o jego psychicznych sposobnościach – mianowicie, że jego świadomość jest zawsze skierowana w wewnętrzną stronę, że jest subiektywna: będąc jedynym takim narodem, mógłby w jakiś sposób naruszyć swoją duchową czystość, wypaczyć naturę swojej duszy kalając ją wrażeniami pochodzącymi ze świata zewnętrznego? A jeśli nie, jeśli ze wszystkich narodów ziemi on jeden pozostał czystym – to czy mógł on właśnie nie zostać wybranym, czy nie mógł on właśnie jako pierwszy nie przyjąć pełni Objawienia? I dlatego, że był on tak bardzo subiektywny, czy mógł on zachować otwartość wobec innych narodów? Jeśli więc stało jasnym, że nie, to w jaki sposób mogła się spełnić obietnica odkupienia całego potomstwa Adama inaczej, niż właśnie przez odrzucenie tego ludu w chwili, gdy

⁷¹ *Ibid.*, s. 18–19.

⁷² Por. R. Kulesza (red.), *Słownik kultury antycznej*, Warszawa 2012, s. 336.

odkupienie to się wypełniło? Z jednego i tego samego powodu zrodziły się oba te zjawiska, powołanie i odrzucenie, a jeśli zrozumiemy, z jaką straszliwą koniecznością to się wydarzyło, będziemy przepelnieni głęboką litością dla narodu żydowskiego, niegdyś tak wielkiego i świętego, a teraz tak bardzo unizonego. To prawo konsekwencji, to powiązanie przyczyn i skutków wisi także nad wszystkimi narodami, także nad naszymi, i jeśli jesteśmy teraz potężni, wolni i szczęśliwi, to warto pamiętać, że to tylko połowa tego procesu, a myśląc o drugiej, należy pamiętać i współczuć wszystkiemu, co upadło i zostało unizone w historii⁷³.

W powyższych słowach o konieczności odrzucenia Izraela można dostrzec pewne podobieństwo do koncepcji świętego Pawła, zarysowanej w Liście do Rzymian. W liście tym Apostoł Narodów sugerował swoiste *mysterium* czasowej tylko zatwardziałości Izraela, które miałyby służyć uświęceniu wszystkich narodów. Rozanow tymczasem sugerował istnienie pewnych tajemniczych zasad rządzących światem (intuicyjnie opisanych w antycznej mitologii, bądź w buddyjskim prawie przyczyny i skutku), sugerując, że ostateczny sens odrzucenia jest jeszcze dla nas zakryty. Szczególnie cenna wydaje się przy tym uwaga rosyjskiego pisarza, że zatwardziałość i *de facto* odłączenie od Boga nie dotyczyła tylko Żydów, ale zagraża każdemu, kto pogardza mniejszymi i unizonymi. Tak więc wybranie, zatwardziałość i odrzucenie stały się centralnymi motywami trzeciej części jego opracowania.

W tym ostatnim rozdziale autor podjął się analizy historii antycznych Greków, w której także dostrzegł swego rodzaju wybranie, ich zatwardziałość i w konsekwencji odrzucenie na rzecz chrześcijaństwa. W ten sposób rosyjski myśliciel pragnął wykazać, że historią nie tyle rządzi fatalistyczna logika wyznaczona przez antynomię dobra i zła, ale także, że logika ta została ostatecznie przewyciężona w paschalnym dziele Jezusa Chrystusa. Nie wdając się w szczegółową analizę tej części *Miejsce chrześcijaństwa w historii* można powiedzieć, że Grecy – według Rozanowa przedstawiciele aryjskiej świadomości – zostali „wybrani” do odkrywania Stwórcy i Jego natury w zewnętrznych przejawach istnienia. Z czasem proces ten uległ coraz większej spirytualizacji, wobec czego greccy filozofowie coraz bardziej zaczęli uświadamiać sobie nieadekwatność ludzkich kategorii poznania do wyrażenia prawdy o Stwórcy wszelkiego bytu. Szczególnym tego przykładem były odkrycia Ksenofanesa z Kolofonu (około 570-470), który zwracał uwagę, że Bóg, choć swoim wyglądem jak i sposobem myślenia jest niepodobny do

⁷³ В.В. Розанов, *Религия и культура...*, *op. cit.*, t. 26, s. 18–19.

człowieka, jest jednak wszystkim: i wzrokiem, i słuchem, i myślą (przez co bez trudu rządzi światem), że jest wieczny i niezmienny, nieruchomy i niepodzielny⁷⁴. Szczytowym momentem tego procesu abstrahowania od danych zmysłowych była – w rozumieniu Rozanowa – filozofia Sokratesa, który nade wszystko postulował poznawać samego siebie. Grecki filozof pragnął w ten sposób wykluczyć ze sfery ludzkiego poznania tak dotąd istotny dla helleńskiej mentalności świat zewnętrzny, aby skupić się całkowicie na tym, co subiektywne i wsobne. Sokrates, niczym Jezus wiele lat później, nie został jednak zrozumiany i przyjęty. Specyficzna dla Greków predylekcja ku obiektywnej świadomości uniemożliwiała im przyjęcie postulatów tego greckiego filozofa o semickiej świadomości i dlatego został on nie tylko odrzucony, ale także niesprawiedliwie zabity.

Prawdopodobnie zarysowana przez Rozanowa analogia między Jezusem i Sokratesem nie miała na celu zdyskredytowanie Bogoczłowieka, czy zredukowanie Dobrej Nowiny do poziomu filozofii sokratejskiej. Wybranie Izraela, jak to wcześniej zostało powiedziane, było niepowtarzalnym momentem w dziejach zbawienia, jak i wyjątkowym było wybranie Greków do poznawania i opisywania piękna otaczającego ich świata. Grecy nie rozpoznali jednak doniosłości swojego wybrania, ale – nadmiernie skupieni na zewnętrznych przejawach piękna – nie byli w stanie uczynić swoich epistemologicznych poszukiwań bardziej subiektywnymi i dlatego skazali na śmierć człowieka, który zachęcał ich do odkrywania samych siebie. Potrzebne było, aby Ewangelia, przygotowana w semickiej świadomości, została ogłoszona aryjskiej, obiektywnej świadomości, co dokonało się ostatecznie w Aleksandrii i dało początek chrześcijańskiej cywilizacji. W Aleksandrii – twierdził Rozanow – doszło do połączenia dwóch dotąd antagonistycznych względem siebie sposobów myślenia, poznawania i życia, tam też narodziła się cywilizacja chrześcijańska będąca uwieńczeniem długiego procesu ewolucji dziejów świata, ostateczną i najwyższą syntezą aryjskiej obiektywności i semickiej subiektywności. W tej perspektywie wybranie i odrzucenie Izraela jawią się jako związane ze sobą dwa wydarzenia o uniwersalnym znaczeniu i kosmicznej doniosłości, niezbędnymi etapami dla duchowej transformacji rzeczywistości, tak wewnętrznej jak i zewnętrznej (subiektywnej i obiektywnej).

Podsumowując tę pierwszą refleksję Rozanowa, poświęconą tematyce żydowskiej, nie sposób nie dostrzec antynomiczności jego myślenia i ciągłego budowania alternatywy

⁷⁴ Por. *Ibid.*, s. 20–21.

wykluczającej „albo – albo”. Albo aryjskość, albo semickość; albo miłość Boga kosztem oziębłości wobec świata albo miłość świata, kosztem oziębłości względem Boga. Taka czarno-biała schematyzacja, choć pociągająca i łatwo przyswajalna – jak każda zresztą binarność, uzurpujająca sobie prawo interpretowania złożonej rzeczywistości – wydaje się jednak ogromnym intelektualnym uproszczeniem. Możliwe, że Rozanow zdawał sobie z tego sprawę. W końcu celem jego rozważań było ukazanie, iż chrześcijaństwo przekroczyło tę binarną schematyzację i dlatego jest najwyższą i ostateczną formą rozwoju ludzkiej historii. To chrześcijaństwo dokonało syntezy aryjskiej i semickiej genialności. Można powiedzieć, że refleksja ta nie wykroczyła poza klasycznie rozumianą „teologię zastępstwa”, niemniej – co zauważyli w swoich recenzjach Sołowjow oraz Strachow – pojawiły się w niej niektóre idee i myśli cenne, a niektóre wręcz oryginalne. Do tych cennych można zaliczyć jego zaciekawienie antycznością i kultami starożytnymi, a do oryginalnych wspomnianą już wcześniej ideę łączenia elementu semickiego z aryjskim oraz podkreślanie znaczącej roli Betlejem i Jerozolimy w dziele zbawienia Wschodu i Zachodu⁷⁵. Na ile idee te Rozanow będzie eksplorował w kolejnych pracach poświęconych tematyce żydowskiej ukażą nam kolejne etapy badań. Tymczasem należy zwrócić uwagę na kilka faktów z jego biografii.

W 1888 roku zmarł jeden ze znajomych Rozanowa – Iwan Pietropawłowski. Na jego pogrzebie ten nadwrażliwy filozof, samotny i „porzucony” niedawno przez swoją żonę, dostrzegł wśród zebranych osób tonącą we łzach nieznaną kobietę. Była to Warwara Rudniewa (1864-1923), od trzech lat wdowa po Michaile Butiaginie. Rozanow szybko stał się jej przyjacielem, a później także życiowym partnerem, zaopiekował się również jej córką z pierwszego małżeństwa – Aleksandrą Butiagin (1883-1920)⁷⁶. Warwara, w przeciwieństwie do Susłowej – pierwszej żony Rozanowa – okazała się jego

⁷⁵ Rozanow opublikował recenzję Sołowjowa w jednym ze swoich tekstów poświęconych twórczości tego wielkiego filozofa (B.B. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*, Москва 1996, t. 7, s. 465–466.). Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 50–51; Э.Ф. Голлербах, B.B. Розанов..., *op. cit.*, s. 28–29; П.Д. Первов, *Философ в провинции (из литературно-педагогических воспоминаний)*, [w:] B.B. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 96; В.А. Фатеев (red.), B.B. Розанов: *Pro et contra...*, *op. cit.*, t. 1, s. 470. W 1913 roku Rozanow, przeglądając swoją dawną korespondencję ze Strachowem, recenzującym niegdyś ten tekst, podkreślił, że od momentu napisania *Miejsce chrześcijaństwa w historii* kwestia „semityzmu” zaczęła odgrywać istotną rolę w jego twórczości. Od tego momentu zaczął bowiem myśleć o Żydach w kategoriach „Przeznaczenia”, „Skały”, „Ręki Boga” czy „Planu Historii” – por. B.B. Розанов, *Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев...*, *op. cit.*, t. 13, s. 48–49.

⁷⁶ W swoich tekstach Rozanow nazywa ją zdrobniale „Szura”, „Saniuszka” – por. W. Rozanow, *Odśmiertne*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 222.

największą i niespodziewaną miłością, matką jego sześciorga dzieci⁷⁷, pierwszą recenzentką oraz cenzorką jego tekstów⁷⁸, kobietą o wyjątkowych walorach moralnych, prostą i bez zbędnej egzaltacji, niemniej pełną pokoju, głęboko religijną niewiastą jednoczącą Rozanowa z Bogiem, uosobieniem Chrystusa o świątym obliczu, jego domową Muzą, którą częstokroć opiewał w swoich tekstach i czule nazywał „przyjacielem” czy „mamusią”⁷⁹. O pierwszym ich spotkaniu, swoim zauroczeniu i fascynacji Rudniewą świadczy między innymi poniższy tekst Rozanowa:

Moja miłość do W[arwary] zaczęła się z chwilą, gdy zobaczyłem jej twarz pełną łez (tak właśnie: płakała twarz, nie oczy) na „†” mojego kolegi, Iwana Fieoktistowicza Pietropawłowskiego (Jelec), ich lokatora, płacącego im za dwa pokoje i stół 29 rubli (klasa przygotowawcza). Zobaczyłem taki żal „po obcym człowieku” (niespodziewana, ale nie nagła śmierć), że stanąłem jak wryty; wtedy też zdecydował się mój wybór, los, moja przyszłość.

I nie omyliłem się, także potem kochała tylko prawych ludzi.

W[arwar]ra jest najbardziej moralnym człowiekiem, jakiego spotkałem w życiu i o jakim czytałem. Szybciej umarłaby, niż powiedziała nieprawdę, nawet na temat drobiazgów. Ona po prostu tego nie potrafi, nie może. Przez 20 lat nie dostrzegłem w niej nawet ruchu w kierunku kłamstwa, choćby najdrobniejszego; do głowy jej nie przyjdzie możliwość powiedzenia tego, czego nie myśli.

Zadziwiająca i naturalna.

[...]

„Wierność” W-ry – wspaniała. Kiedy miała 14 lat, pokochała Michaiła Pawłowicza Butiagina, czego nie mogli wyperswadować jej ani rodzice, ani biskup Ionafan (Jarosław). Butiaginowi była wierna za życia i po śmierci, pielgrzymując na jego grób (na cmentarzu Czernosłobodskim w Jelcu) ... Dalejże, zakochałem się w tej jej miłości i w pamięci o człowieku – człowieku bardzo nieszczęśliwym (choroba, ślepotą), z którym dzieliła potworne cierpienie (bieda, lekarze).

O moim „losie”, myślę, zdecydowała jej opowieść „o ich przeszłości”, kiedy spacerowaliśmy wieczorem koło cerkwi Ofiarowania NMP w Jelcu.

⁷⁷ Dzieci Rozanowa: córka Nadia, urodzona 6 listopada 1892 r. zmarła na zapalenie opon mózgowych 25 września 1893 r.; Tatiana, zdrobniale nazywana „Tanią” (1895-1975); Wiera, „Wieruszka” (1896-1919); Warwara, „Waria” (1898-1943); jedyny syn Wasilij, „Wasia” (1899-1918); Nadieżda, „Nadia” (1900-1958) – por. В.А. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra...*, op. cit., t. 1, s. 460.

⁷⁸ Tatiana, córka Rozanowa, we wspomnieniach o ojcu podkreśliła, że Warwara z ogromną uwagą wczytywała się w teksty męża i korygowała go, gdy pisał zbyt ostro albo nazbyt intymnie. Przeważnie pisarz wsłuchiwał się w uwagi żony, wówczas wyrzucał całe passusy; bywało także, że rezygnował z drukowania tekstu – por. Т.В. Розанова, *Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье...*, op. cit., s. 61.

⁷⁹ Por. В.В. Розанов, *Розанов о себе. Ответы на анкету Нижегородской губернской ученой архивной комиссии*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 41.

Moja W-ra jedyna w świecie⁸⁰.

Latem 1891 roku Rozanow zawarł potajemny ślub z Warwarą Butiaginą⁸¹. Wydarzenie to zostało opisane nieśmiało i dwuznacznie w utworze *Odśmiertne*. Dwuznaczność tego opisu można łatwo wyjaśnić – rosyjski myśliciel, związany świętym węzłem małżeńskim z Susłową, żeniąc się drugi raz stał się formalnie bigamistą, za co groziło mu zesłanie na „Sybir”⁸². Ślubu udzielił Iwan Butiagin, brat pierwszego męża Warwary (inkasując przy tym niemalą sumę 1000 rubli⁸³), który pod koniec ceremonii zwrócił się do Rozanowa słowami:

Niech pan pamięta, Wasiliju Wasiljewiczu, o tym, by niczego nie brakowało mojej kochanej bratowej (wdowie po moim bracie). Oprócz pana nie ma ona żadnego oparcia w życiu, prócz pańskiej czci, miłości do niej, ochrony. Jest pańskim obowiązkiem przed Bogiem zawsze jej strzec. Innych niech chroni prawo, ludzie. Ale ona jest jedna, a w całym świecie dla niej tylko pan.

Więc pocałujcie się.

Nigdy mu tych słów – kochanemu – nie zapomnę. Od tamtego czasu stał mi się drogi jak rodzony brat. Już nie żyje (najał się rzodkiewek po tyfusie i umarł). Panie, świeć nad jego duszą⁸⁴.

I rzeczywiście, można powiedzieć, że Rozanow dochował swojej obietnicy złożonej podczas tego „nieoficjalnego ślubu” i był dla swojej „drugiej żony” prawdziwym mężem, opiekunem, przyjacielem, towarzyszem w szczęściu i nieszczęściu, w zdrowiu, a szczególnie w nieuleczalnej i trwającej latami chorobie, aż do ostatnich dni swojego życia. Kiedyś Dostojewski na hipotetyczne pytanie: kogo by wybrał, Jezusa czy prawdę – bez cienia wątpliwości odpowiedział, że Jezusa. Przed podobnym dylematem, tyle, że nie hipotetycznym, ale konkretnym, egzystencjalnym, wkrótce stanął Rozanow, gdy musiał dokonać wyboru między Jezusem, a swoją ukochaną, drugą żoną. Zanim do tego doszło warto prześledzić wcześniejsze etapy intelektualnego i duchowego rozwoju myśliciela. Zarysowane powyżej perypetie małżeńskie i rodzinne nie przeszkodziły temu

⁸⁰ W. Rozanow, *Odśmiertne...*, *op. cit.*, s. 193–194.

⁸¹ Por. Я.В. Сарычев, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 10.

⁸² Por. W. Rozanow, *Odśmiertne...*, *op. cit.*, s. 227–232. Konstantin Pobiedonoscew (1827-1907), Oberprokurator Świętobliwego Synodu Rządzącego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, cenzor i „szara eminencja” tamtejszego Kościoła, miałby wiedzieć o istnieniu tego nieformalnego związku i „przymykać nań oko”. Niemniej Rozanow milczał o swoim drugim, nieformalnym ślubie i w swoich pismach Warwarę określał mianem „przyjaciela” czy „mamusia”.

⁸³ Por. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 93.

⁸⁴ W. Rozanow, *Odśmiertne...*, *op. cit.*, s. 229.

myślicielowi snuć refleksji nad istotą chrześcijańskiej wiary. Można powiedzieć więcej, że zawirowania te zbiegały się z pewnym zamętem w sferze intelektualnej i duchowej.

3. W POSZUKIWANIU NOWEJ ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ

W latach 90. rosyjski myśliciel intensywnie poszukiwał prawdziwych – w jego rozumieniu – form życia religijnego. W swoich tekstach, napisanych w tym czasie poruszał głównie problematykę chrześcijańskiej tożsamości. I chociaż w twórczości tego okresu nie występują w sposób znaczący wątki żydowskie, niemniej ciekawym wydaje się ukazać ową ewolucję poglądów Rozanowa, który stopniowo, poprzez lekturę dzieł Dostojewskiego, korespondencję z Konstantinem Leontjewem (1831-1891), polemikę z Sołowjowem i Lwem Tołstojem (1828-1910), fascynację, a później rozczarowanie ideami słowianofilów, związał się ostatecznie z kręgiem intelektualistów rosyjskich skupionych na idei poszukiwania „nowej świadomości religijnej”, która, zdaniem Rozanowa, miałyby przybrać bardziej starotestamentalne rysy.

W 1891 roku, na łamach czasopisma „Russkij Wiestnik”, Rozanow zaczął publikować w częściach pracę zatytułowaną *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego* (opublikowana w całości w 1894 roku). Przy czym – co warto podkreślić – nie była to wyłącznie analiza twórczości Dostojewskiego, ale Rozanow, posługując się myślami tego wielkiego pisarza, snuł własne rozważania wykraczające poza horyzont zarysowany w dziele *Bracia Karamazow*. Dla niego twórczość Dostojewskiego była ważna i znacząca, i niewątpliwie kształtowała jego światopogląd, ale go nie determinowała. Autor *Biesów* jawił się jemu nie tylko jako wielki pisarz, ale przede wszystkim jako przenikliwy badacz ludzkich niepokojów i wątpliwości, wnikający żarliwie w głęboką subiektywność, najgorętszy miłośnik wszystkiego, co cierpiące, wrażliwy na zło ukryte w ogólnej strukturze powstającego w biegu dziejów życia. Tak więc najważniejszą rzeczą dla Rozanowa było – co zauważył Milczarek – dostrzeżenie w twórczości Dostojewskiego tego, co nieustalone w życiu i duchu ludzkim. Szczególnie bliska dla Rozanowa była perspektywa, z jaką autor *Braci Karamazow* opisywał chrześcijaństwo, ukazując je jako

religię niespełnioną⁸⁵. W *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Rozanow zgadzał się z Dostojewskim w kwestii, że chrześcijaństwo, niczym nasienie rzucone w świat, nie zdołało wyrosnąć, a zarazem polemizował z nim w kwestii rozumienia ludzkiej natury. Dla Rozanowa nihilistyczne poglądy Iwana Karamazowa, czy Szatowa (bohatera *Biesów*), którzy mimo szczerych chęci nie byli w stanie uwierzyć w Boga, były poglądami samego Dostojewskiego, a napisana przez niego „ręką” Iwana *Legenda...* byłaby syntezą najbardziej żarliwego pragnienia religii z całkowitą niezdolnością do niej⁸⁶. Dostojewski opisywał tylko chorobliwą stronę duszy, zagmatwanej w sobie i zagubionej, nigdy niestety nie doszedł do radości wybrzmiewającej w Zmartwychwstaniu. Co prawda napisana powieść *Bracia Karamazow* była w zamyśle autora pierwszą częścią większej, niedokończonych powieści. W drugiej, tej nienapisanej, Dostojewski pragnął ukazać odradzające się życie Aloszy, ukazać moc i siłę wiary, ale śmierć nie pozwoliła na realizację tego wzniosłego planu: „Dostojewski nie zdołał pokonać kryzysu wiary i wcielić ideału Chrystusa. Zadanie to stawia więc przed sobą Rozanow”, który swoją rozprawą *Legenda...* rozpoczął poszukiwanie sposobu, jak „odchorować” Dostojewskiego⁸⁷.

Wraz z *Legendą...* Rozanow zmienił swój styl pisania i sposób postrzegania rzeczywistości. O ile wcześniej interesowały go racjonalne struktury świata i możliwość ich adekwatnego opisanie (traktat *O rozumieniu...*, czy historiozoficzna perspektywa ukazana w *Miejsce chrześcijaństwa w historii*), to pod wpływem lektury tekstów Dostojewskiego „Rozanow kieruje się w stronę tego, co pozarozumowe i niezrozumiałe, wyprowadza rozumienie poza rozum”⁸⁸, gdyż „rzeczywistość bytu nie pokrywa się z tą myślą przez rozum”⁸⁹. Jak podkreślił w swoich badaniach Milczarek – był to istotny moment w życiu Rozanowa, który zapoczątkował zmianę perspektywy badawczej. Rosyjski myśliciel zaczął iść w nieznaną, szukać intuicyjnie religii „Jerozolimy”⁹⁰. Dostojewski postawił ważne pytania, na które nie dał jednak pozytywnych odpowiedzi, a tylko ukazał chorobliwy stan ludzkiej egzystencji i dlatego Rozanow – jawiący się jego twórczym kontynuatorem – zaczął od tej chwili szukać innej „chrześcijańskiej cywilizacji”. Milczarek (powołując się na poglądy Saryczewa) słusznie zauważył, że w swoich

⁸⁵ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 56–57.

⁸⁶ Por. *Ibid.*, s. 59.

⁸⁷ Por. *Ibid.*, s. 60.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 61.

⁸⁹ W. Rozanow, „*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*” F.M. Dostojewskiego, J. Chmielewski (tłum.), Warszawa 2004, s. 77.

⁹⁰ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 62.

poszukiwaniach innego „chrześcijaństwa” Rozanow wybrał drogę transgresywnej żarliwości a nie modlitewnej pokory i potrzebował jeszcze wiele lat, aby odkryć to, co było zawsze blisko⁹¹. Póki co, w zakończeniu *Legendy*... rosyjski myśliciel udzielił naiwnej i sentymentalnej odpowiedzi: „Jeśli zadamy sobie pytanie, które z trzech typów życia najściślej odpowiada istocie chrześcijaństwa, w niepowstrzymany i mimowolny sposób odpowiemy, że jest nim duch prawosławia”⁹².

Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego zyskała bardzo przychylnie recenzje i zwróciła uwagę krytyków na tego mało wówczas znanego myśliciela. Mówiąc o wpływie Dostojewskiego na twórczość Rozanowa warto także podkreślić jedną znaną różnicę. O ile w dziełach Dostojewskiego wątki żydowskie występują częściej niż sporadycznie i znamionuje je swego rodzaju antysemitka wymowa, to w tekście Rozanowa *Legenda*... wątki takie są już niezauważalne, jakby autor ich nie dostrzegał. Na tym etapie twórczości rosyjski myśliciel nie był jeszcze zainteresowany wątkami żydowskimi jako takimi, a jedynie duchową odnową chrześcijaństwa.

Kolejnym pisarzem, którego teksty przyczyniły się do intelektualnej i duchowej ewolucji Rozanowa, był Leontjew, autor *Wschodu, Rosji i Słowiańszczyzny*. W 1891 roku Rozanow, zafascynowany lekturą tego dwutomowego dzieła, rozpoczął bardzo serdeczną i ożywioną korespondencję z tym oryginalnym i nieco pesymistycznym zakonikiem o konserwatywno-prawicowych poglądach. Ich epistolarną przyjaźń przerwała śmierć Leontjewa, niemniej można śmiało powiedzieć, że z tej znajomości Rozanow wiele zaczerpnął, a szczególnie „metodę estetyczną” Leontjewa, przy czym – jak to podkreślił Milczarek – we właściwy sobie sposób zinterpretował ją i przyswoił. Rozanow, zainspirowany poglądami Leontjewa napisał w 1892 roku obszerny tekst *Estetyczne rozumienie historii*, w którym co prawda nie poruszył tematyki żydowskiej, ale tekst ten wydaje się w jego twórczej ewolucji milowym krokiem, którego nie sposób nie zauważyć. Myśliciele tych zbliżyło do siebie poszukiwanie prawdziwego chrześcijaństwa i właściwego sensu historii. W mniemaniu Leontjewa cywilizacja europejska znalazła się w głębokim kryzysie. W tym czasie do podobnych wniosków doszedł Rozanow, dla którego postęp, wykształcenie, nauka, powszechne propagowanie idei równości i wolności były symptomami obecnego kryzysu cywilizacji i kolejnymi wcieleniami liberalnych

⁹¹ Por. *Ibid.*, s. 62–63.

⁹² W. Rozanow, „*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*” *F.M. Dostojewskiego...*, *op. cit.*, s. 166–167.

i pozytywistycznych ideałów. Leontjew, którego Rozanow nazwał „pierwszym umysłem naszych czasów” odkrył przed nim narzędzie (teorię) do opisu tego kryzysu i zarazem antidotum – wspomnianą wyżej „metodę estetyczną”⁹³. Warto więc krótko zaprezentować tę metodę oraz ukazać, w jak twórczy sposób Rozanow transponował ją do własnych celów.

Leontjew występował przeciwko ruchom postępowym i rewolucyjnym, krytykował liberalizm i egalitaryzm i – jako antidotum – postulował powrót do starych wartości i form życia, obecnych w czasach bizantyńskich. Na kształtowanie się jego sceptycznych i konserwatywnych poglądów niemałą rolę odegrała wieloletnia praca w roli dyplomaty w różnych miastach imperium tureckiego. Przebywając na terytorium Azji Mniejszej Leontjew często także kontaktował się z mnichami prawosławnymi na górze Atos i kontakty te niewątpliwie ukształtowały jego konserwatywne poglądy. Po powrocie z misji dyplomatycznej Leontjew stał się piewcą „bizantynizacji” chrześcijaństwa oraz kultury rosyjskiej, a jego poglądy były przepojone nienawiścią do „burżuazyjnego plebeizmu”, do standardowego „średniego człowieka” i jego filisterskich ideałów, takich jak „powszechny dobrobyt” oraz „racjonalne mieszczańskie szczęście”, co spowodowało, że po śmierci nazwano go „rosyjskim Nietzschem”. Jak podkreślił Andrzej Walicki (1930-2020) – w jego odrazie do „burżuazyjności” ogromną rolę odegrał moment estetyczny. Już we wczesnej młodości Leontjew zniechęcił się do kolej (symbol cywilizacji burżuazyjnej) oraz europejską odzież, pozbawioną malowniczości i „nieznośnie powszechną”. Tymczasem człowiek powinien wzorować się na przyrodzie, która przejawia się w swej różnorodności i wspaniałości⁹⁴. Warto jednak zaznaczyć, że piękno – w rozumieniu Leontjewa – nie było tylko wartością estetyczną, ale nade wszystko moralną, a nawet antymoralistyczną („piękne” mogą być cechy i czyny niemoralne)⁹⁵, pozwalającą także zrozumieć bieg historii. Piękno według Leontjewa to uniwersalne i zrozumiałe dla wszystkich kryterium, które odnosi się przede wszystkim do życia, a nie sztuki. Mówiąc o pięknie życia Leontjew nie miał na uwadze zewnętrznego wyglądu rzeczy, ale wewnętrzną moc i siłę zjawiska.

⁹³ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 65.

⁹⁴ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 341.

⁹⁵ Por. *Ibid.*, s. 347.

Leontjew podkreślił trzy etapy ewolucji piękna. Punktem wyjścia jest pierwotna jedność elementów składowych i prostota całości. Z czasem ta jedność podlega złożoności, indywidualizowaniu się jej składowych, spajanych przez despotyczną jedność form w wyniku czego następuje drugi etap – kulminacyjny – kwitnąca złożoność, czyli maksymalne zróżnicowanie w ramach określonej, zindywidualizowanej jedności morfologicznej. Dalej, pod wpływem rozluźnienia despotycznej jedności, następuje degradacja piękna, jej ponowne ujednoczenie i mieszanie się elementów składowych⁹⁶. Dla tego rosyjskiego myśliciela piękno potrzebuje despotyzmu, który utrzymuje w jedności złożoną różnorodność. „Zło jest więc koniecznym elementem estetyki różnorodności, barwności i siły”⁹⁷. Przy czym tym dopuszczalnym elementem despotyzmu był dla Leontjewa bizantyzm. Pragnął on powrotu do czasów bizantyńskich i postulował rosyjski „neobizantyzm”. Leontjew przestrzegał, że jeśli Rosja nie przestanie naśladować upadającego Zachodu i nie wyrzeknie się liberalno-egalitarnych zasad, to nastąpi rewolucja, która stworzy tak surowe zasady, jakich być może jeszcze kraj ten nigdy nie doświadczył⁹⁸.

Tak więc piękno w rozumieniu Leontjewa to przede wszystkim różnorodność form życia, utrzymana despotyczną siłą, a jej przeciwieństwem jest unifikacja, będąca konsekwencją liberalizacji społeczeństw czy narodów. Piękno to jedność w różnorodności i najlepiej, najwyraźniej można je dostrzec w Kościele, które jest ziemskim wcieleniem „Bożej prawdy”, pięknem najwyższym, nadnaturalnym i niezniszczalnym (warto podkreślić, że w liturgii wschodniej po dzisiejszy dzień nazywa się biskupa, będącego głową Kościoła lokalnego, tytułem „despota”), natomiast urzeczywistnieniem anty-piękna będzie społeczeństwo liberalno-egalitarne, które ujednocza i upraszcza tę pierwotną i upragnioną złożoność⁹⁹. Dlatego między innymi Leontjew krytykował Dostojewskiego, gdyż ten – w jego mniemaniu – propagował „różowe” chrześcijaństwo, obce autentycznemu „czarnemu” chrześcijaństwu mnichów z góry Atos czy Pustelni Optyńskiej. Zdaniem tego konserwatywnego pisarza „wszystkie wielkie religie były «doktrynami pesymizmu, sankcjonującymi cierpienie, krzywdy i niesprawiedliwość życia ziemskiego». [...] Ewangelia nie tylko nie obiecywała «powszechnego braterstwa», ale zapowiadała czasy, w których «miłość osłabnie» i nastanie królestwo antychrysta”¹⁰⁰. Dlatego Rosję

⁹⁶ Por. *Ibid.*, s. 343.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 347.

⁹⁸ Por. *Ibid.*, s. 346.

⁹⁹ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 66–67.

¹⁰⁰ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, *op. cit.*, s. 348–349.

należałoby zamrozić, aby nie zgniła, organizując chrześcijaństwo w analogiczny sposób, jak uczynił to w IV wieku cesarz Konstantyn. Leontjew, wyraźnie zafascynowany Orientem, krytycznie odnosił się do słowiańszczyzny, którą uważał za amorficzną, co prawda żywiolową, ale niezorganizowaną strukturę mentalną (czym różnił się wyraźnie od słowianofilów). Jego pragnieniem było więc wzmocnić Rosję i rosyjskie prawosławie w oparciu o bizantyńskie, a nie słowianofilskie wzorce¹⁰¹.

Te estetyczne poglądy Leontjewa Rozanow przyjął tylko częściowo i we właściwy dla siebie sposób je zinterpretował. „Bizantyzm” Leontjewa nie był w stanie usatysfakcjonować intelektualne i religijne poszukiwania Rozanowa¹⁰². Podczas gdy Leontjew postulował powrót do przeszłości, zamrażanie Rosji w bizantyńskich formach, Rozanow wskazywał na konieczność tworzenia nowych form, zarówno w historii, życiu jak i religii. Taka progresywność mocno wybrzmiała w dziele Rozanowa *Estetyczne rozumienie historii*, gdzie autor wyraźnie odrzucił konserwatywną zachowawczość Leontjewa.

Ograniczoność, brak podstaw w syntetycznym projekcie przyszłości znajdujemy również u K.N. Leontjewa. On zbyt wiele wnosi do tej przyszłości z drugiej fazy naszego bytu historycznego, myśląc podobnie jak wszyscy słowianofile, że na nowo ją wskrzesimy, znowu przeżyjemy to, co już przeżyliśmy. Takie coś nigdy nie zdarza się w historii [wyszczególnienie w tekście oryginalnym – A.T.] i w drzewie życia ludzkiego to, co już raz zaistniało i się pojawiło, nigdy nie pojawi się powtórnie, opuszczając byt i przechodząc do sfery leżącej za grobem¹⁰³.

Dla Rozanowa życie będzie piękne tylko wówczas, gdy będzie rozwijane w sferze religijnej. Jak to podkreślił w swoich badaniach Milczarek na tym etapie powściągliwy jeszcze Rozanow nie porzucił marzenia o wcieleniu w życie ideału „prawdziwego chrześcijaństwa”. Co prawda zgadzał się z Leontjewem, że piękno stanowi najważniejszy problem życia, niemniej nie uznawał za właściwe kopiowanie starych form, nawet jeśli formy te były swego czasu uznane za „piękne”. Rozanow nie był więc klasycznym tradycjonalistą, ale myślicielem nastawionym progresywnie, przekonany o możliwości wcielenia w życie prawdziwego chrześcijaństwa i *de facto* odnowę cywilizacji. Dlatego istotne były dla niego dwie kwestie: jak transmitować „metodę estetyczną” Leontjewa do

¹⁰¹ Por. *Ibid.*, s. 344–345.

¹⁰² Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 69.

¹⁰³ В.В. Розанов, *Эстетическое понимание истории*, Москва–Санкт-Петербург 2009, t. 28, s. 104–105. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 69.

aktualnych czasów oraz jak tworzyć „nowe chrześcijaństwo” nie popadając w bezpłodną restaurację?

W 1892 roku, „prawdopodobnie dzięki protekcji N.N. Strachowa, a wcześniej jeszcze K. Leontjewa”¹⁰⁴, Rozanow otrzymał propozycję przeniesienia się do miasta stołecznego w celu podjęcia pracy w Państwowym Urzędzie Kontroli¹⁰⁵. Propozycję tę rosyjski myśliciel przyjął z wielką radością, tym bardziej, że w owym czasie pracowali tam pisarze i publicyści znani ze swych słowianofilskich poglądów¹⁰⁶. Dla Rozanowa była to więc świetna okazja wyrwać się z „głuchej prowincji”, aby żyć w samym sercu carskiej Rosji. Rok później Rozanow wraz z rodziną przeprowadził się do Petersburga. Przeprowadzka zamiast spodziewanej poprawy warunków życia szybko przyniosła rozczarowanie. Okazało się bowiem, że praca w urzędzie nie była tak opłacalna jak się tego spodziewał. Często także wynagrodzenie wypłacano z opóźnieniem. 25 września 1893 roku z powodu zapalenia opon mózgowych zmarła mająca niecały rok pierwsza córka Rozanowa, Nadia i śmierć ta, jak i trudności finansowe, mało nie doprowadziły jego ukochanego „przyjaciela” – jak określał swoją drugą żonę – do szaleństwa. Początki życia w stołecznym mieście były dla rodziny niezwykle trudne. Rozanow starał się co prawda pisać i publikować, ale otrzymywane honoraria były na tyle małe, że Rudniewa była zmuszona oddawać do lombardu rodzinne klejnoty¹⁰⁷. Gdyby nie pomoc Strachowa, który wspierał finansowo młodego pisarza (między innymi sfinansował wydanie w 1894 roku *Legandy...*), jego dalsze losy potoczyłyby się zapewne zgoła inaczej. Mimo tych finansowych zawirowań w 1895 roku urodziła się córka Rozanowa Tatiana, rok później Wiera, w 1898 roku Warwara, w 1899 syn Wasilij, a w 1900 Nadieżda. To właśnie w tych wczesnych latach pobytu w Petersburgu Rozanow zainteresował się tematyką rodziny, płci, cielesności,

¹⁰⁴ В.А. Фатеев, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 52.

¹⁰⁵ Warto zaznaczyć, że w tymże roku także Pobiedonoscew, jeden z czołowych przedstawicieli rosyjskiego konserwatyzmu i Oberprokurator Świętobliwego Synodu Rządzącego, pragnął sprowadzić Rozanowa do Petersburga z zamiarem jego zatrudnienia w roli urzędnika do specjalnych poruczeń, ewentualnie w roli nadzorca w Komitecie Edukacji przy Świętobliwym Synodzie i tylko brak wolnych etatów w tym czasie uniemożliwił w realizacji tego planu – por. А. Полунов, К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 127.

¹⁰⁶ Pracowali tam między innymi Afanasij Wasiljew (ur. 1851, zmarł około 1917), Osip Kablic (1848-1893), Nikołaj Aksakow (1848-1909), Iwan Romanow-Rcy (1858-1913). Z tym ostatnim Rozanow związał trwającą kilka lat szczerą przyjaźń – por. В.А. Фатеев, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 54.

¹⁰⁷ Por. *Ibid.*, s. 56.

płodności, zaczął także zwracać uwagę na prawa dzieci, które urodziły się w związkach niesakramentalnych¹⁰⁸.

Zmagania intelektualne Rozanowa są widoczne w podjętej przez niego polemice z poglądami Sołowjowa i Tołstoja.

Polemikę z Sołowjowem Rozanow rozpoczął w 1894 roku, publikując serię artykułów krytycznie nastawionych do uniwersalistycznej koncepcji chrześcijaństwa, którą postulował Sołowjow¹⁰⁹. Ten wybitny filozof rosyjski w latach 80. (tak zwany drugi, „teokratyczny” etap jego twórczości) zaczął tworzyć koncepcję „chrześcijaństwa uniwersalistycznego” w ramach którego proponował wyrzec się narodowego egoizmu, wznieść się ponad partykularne formy życia religijnego i czysto narodowe interesy, aby ostatecznie zjednoczyć się z cywilizacją zachodnioeuropejską, a nawet ogólnoswiatową w jednej harmonijnej całości. Tak idealistycznie zarysowany plan wymagał jednak od wszystkich ludzi i narodów uznanie i przyjęcie w codziennym życiu szeroko pojętej „wolności wyznaniowej” i „tolerancji religijnej”, które gwarantowałyby ogólnoludzką jedność.

Zdaniem Rozanowa poglądy Sołowjowa prowadziły do religijnego indyferentyzmu, co mogłoby skutkować zniszczeniem wiary chrześcijańskiej i wywołać społeczny chaos. W jego świadomości dialog międzyreligijny jest szkodliwy, gdyż prowadzi do relatywizowania idei prawdy. Rozanow konkludował: „jemu [Sołowjowowi – A.T.] wydaje się, że prawda powinna się w oczach wszystkich dwoić i troić, a czytając swój symbol każdy powinien wplatać w niego słowa wszystkich innych symboli”¹¹⁰. Wiara i tolerancja religijna wzajemnie się wykluczają. Tolerancja niszczy wiarę: wierzyć to odrzucać przeciwstawne, a tolerować, to zdradzać swoje – *tertium non datur*. Tymi poglądami Rozanow upodabniał się do najbardziej radykalnych słowianofilów czy piewców autorytarnego chrześcijaństwa. Nie wnikając w niuanse tej burzliwej polemiki warto podkreślić, że był to spór „dwóch wielkich proroków”, którzy czuli się powołani do przewodniczenia narodowi rosyjskiemu. Co prawda wybrali do tego różne metody, niemniej cel był jeden – odnowić chrześcijaństwo.

¹⁰⁸ Por. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 144.

¹⁰⁹ Są to następujące publikacje: *Wolność i wiara, Odpowiedź Władimirowi Sołowjowowi, Co mogą odpowiedzieć obrońcy wolności chaotycznej na zasadę wolności twórczej?* Na pierwszy tekst *Wolność i wiara* Sołowjow odpowiedział ironicznym tekstem *Porfiry Gołowlow o wolności i wierze*, w którym, uchylając się od merytorycznej dyskusji, oskarżył Rozanowa w obskurantyzmie oraz pustosłowiu, co wywołało kolejne publikacje Rozanowa, pełne już niewybrednych filipik pod adresem Sołowjowa.

¹¹⁰ Cyt. za: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 75.

W 1895 roku Rozanow opublikował także artykuł *W sprawie pewnego lęku hr. L.N. Tołstoja*, w którym polemizował z poglądami wielkiego rosyjskiego pisarza na temat śmierci. W tekście tym Rozanow, z prorockim uniesieniem – ku wielkiemu zdziwieniu czytelników – zwracał się do Tołstoja na „ty”, wzywając go do nawrócenia, do pokornego wyrzeczenia się samego siebie, pojednania z Cerkwią i poddania się Bogu:

Szukasz pocieszenia, smucisz się od tyłu już lat, odkąd Cię poznaliśmy, odkąd przemówiłeś [...]. Dlaczego nie spróbujesz ukorzyć się przed Bogiem? [...] Wciąż mędrkujesz, wymyślasz, na nowo lepisz człowieka z gliny, podczas gdy wcześniej ulepił go Bóg. [...] Jak wstrętny jest człowiek, którego stworzyłeś, w porównaniu z tym, jaki jest naprawdę... [...] Zresztą czy nie dlatego pokorę uznałeś za nowe przykazanie, że w Tobie samym w ogóle jej nie ma?¹¹¹

Tekst ten wywołał sporą krytykę, a niecodzienna forma, w jakiej Rozanow zwracał się do nobliwego pisarza, stały się powodem posądzenia go o szaleństwo. Tę złą sławę pogłębił dodatkowo opublikowany w 1897 roku tekst *1 marca 1881 r. – 18 maja 1896 r.*, poświęcony dwóm wydarzeniom z historii Rosji – zabójstwie cara Aleksandra II (1 marca 1881 r.) oraz nieszczęśliwym wypadkom, które miały miejsce w czasie koronacji Mikołaja II na Polach Chodnyki (18 maja 1896), kiedy to na skutek tłoku i wybuchu paniki stratowano ze skutkiem śmiertelnym 1396 osób. W tych dwóch wydarzeniach Rozanow dostrzegł mistyczny związek. W jego rozumieniu zabójstwo cara Aleksandra było zbrodnią narodu rosyjskiego wobec władcy. Konieczna była ofiara złożona przez krnąbrny naród, która miałyby wyrazić jego miłość do cara i – zdaniem Rozanowa – została ona złożona wiele lat później, w czasie dramatycznej koronacji Mikołaja II, w 1896 roku. Śmierć przeszło tysiąca obywateli Cesarstwa było koniecznością, opatrnościowym wyrównaniem rachunków w ramach schematu grzech-odkupienie¹¹².

Nietrudno wyobrazić sobie reakcje społeczne po tego typu publikacjach. Ten nietuzinkowy pisarz choć solidaryzował się poglądowo z konserwatywnym środowiskiem przekraczał je zarazem i szukał własnych intelektualnych przestrzeni, które mogłyby uznać za swoje. I choć w tym czasie, pod koniec lat 90. utożsamiał się jeszcze z prawosławnym chrześcijaństwem, to już wkrótce i ten duchowy fundament miałby ulec poruszeniu.

¹¹¹ В.В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского...*, *op. cit.*, t. 7, s. 400–401. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 84.

¹¹² Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 83–87.

Z czasem (o czym w dalszej części pracy) Rozanow przeszedł z obozu konserwatystów, słowianofilów i stał się zwolennikiem „nowej świadomości religijnej”, opcji dalekiej od chrześcijańskiej ortodoksji¹¹³. Wbrew jego oczekiwaniom współpracownicy z Urzędu Kontroli okazali się aż nadto konserwatywni, dogmatyczni i małostkowi (po latach Rozanow ironicznie nazwał ich „kwadratowymi słowianofilami”)¹¹⁴. W swoich badaniach Milczarek umiejętnie podsumował, iż w tym czasie rosyjskiego pisarza nie satysfakcjonowało zarówno religijne rozwiązania Dostojewskiego, frenetycznie szukającego „innych światów”, ani „konserwatywno-słowianofilski światopogląd”, coraz bardziej odpychający Rozanowa szczególnie w jego epigonalnej fazie, nie chciał również rezygnować z samej idei religijności, jak uczynili to ówczesni pozytywiści i postępowi rewolucjoniści. „Myśliciel miotał się. Trwał w położeniu sprzecznym. Ścierały się w jego duszy przeciwieństwa, których nie potrafił do końca ani zrozumieć, ani przezwyciężyć”¹¹⁵.

Rozanow szukający nowych przestrzeni intelektualnych pod koniec lat 90. zainteresował się kulturą starożytnego Egiptu. W ciągu tygodnia pracował w Państwowym Urzędzie Kontroli, natomiast niedziele spędzał w publicznej bibliotece studiując książki i ryciny poświęcone tej jednej z najstarszych kultur świata. Z czasem zainteresowanie Egiptem stało się jedną z wielu fascynacji życiowych¹¹⁶ i niewątpliwie ukierunkowało pisarza w stronę starożytnego Izraela. Niemniej koniec lat 90. nie był jeszcze czasem fascynacji judaizmem. Świadczą o tym nieliczne jego teksty z tego okresu, w których, co prawda występują wątki żydowskie, są one jednak produktem społeczno-politycznych napięć, a nie jego religijnych poszukiwań.

I tak 6 czerwca 1897 roku ukazał się w gazecie „Russkoje Słowo” niewielki, zaledwie jednostronicowy tekst Rozanowa zatytułowany o żydowskości (*Об Еврействе*), w którym Żydzi zostali opisani jako zwarta i dobrze zorganizowana społeczność, znacznie bardziej skuteczna w procesach uwłaszczenia ziemi i tworzeniu sieci handlowych niż Rosjanie, którzy, zatomizowani, przegrywają w tej rywalizacji, co rodzi w nich frustrację i ukrytą zawiść. Dlatego – zdaniem publicysty – administracja państwowa powinna pomóc społeczności rosyjskiej, czy wręcz kontrolować te procesy, aby w przyszłości ziemi

¹¹³ Por. *Ibid.*, s. 73–81.

¹¹⁴ Por. В.А. Фатеев, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 56.

¹¹⁵ М. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 71.

¹¹⁶ Por. А.Н. Николюкин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 144–146.

oraz punkty handlowe nie okazały się całkowicie w rękach Żydów. „Nie możemy osądzać i potępiać społeczności żydowskiej za ich akty skutecznego uwłaszczenia (*за езо захваты*) – takie już zasady, taka ludzka natura. Ale że my ulegamy i wycofujemy się z tej rywalizacji – oto prawdziwy i rzeczywisty przedmiot osądu i potępienia”¹¹⁷ – składował Rozanow swoje społeczno-polityczne rozważania.

Nieco inna kwestia, ale także o charakterze społeczno-politycznym, została podjęta w tekście *Kułactwo w literaturze* (*Кулачество в литературе*) napisanym prawdopodobnie pod koniec 1897 roku i opublikowanym dopiero w 1906¹¹⁸. Powodem jego powstania była dość kuriozalna sytuacja. Otóż w październiku 1897 roku Rozanow dowiedział się, że decyzją Petersburskiego Komitetu Literacko-Teatralnego (zajmującego się cenzurą) został odrzucony scenariusz sztuki teatralnej zatytułowanej „Zagubiony mędrzec”, autorstwa Iwana Szczegłowa (1855-1911). Jako oficjalny powód odrzucenia podano zbyt „kułacką” wymowę scenariusza i zalecono jego całkowitą zmianę. Z nieoficjalnych źródeł Rozanow dowiedział się jednak, że skrytykowano głównie zarysowany tam portret antybohatera, przedstawionego jako „reportera z żydowską fizjonomią”, co cenzorzy odebrali jak zbędną, antysemitkę insynuację. Tekst Rozanowa *Kułactwo w literaturze* był swego rodzaju protestem na ów cenzorski incydent, ale także na – dziś byśmy powiedzieli – daleko posuniętą „poprawność polityczną”. „Jednego z opiniotwórczych członków «Komitetu Literacko-Teatralnego» oburzyło [sformułowanie] «z żydowską fizjonomią»? Niech Bóg będzie z nim, nie jestem wrogiem Żydów, ale Pan Szczegłow miał prawo wyrazić swoją całkowicie subiektywną ocenę”¹¹⁹.

Opierając się na przykładach zaczerpniętych z rosyjskiej literatury Rozanow pytał retorycznie, dlaczego dopuszcza się krytykę społeczeństwa rosyjskiego i jednocześnie zabrania się wyrażania jakichkolwiek analogicznych, krytycznych uwag w stronę społeczności żydowskiej? „Dlaczego tylko Żyd jest nietykalny i nie podlega krytyce? Jakby nie było pośród nich Ojzera Dimanta”?¹²⁰ Przywołany w tekście Ojzer był kupcem z Mołdawii rosyjskiego pochodzenia, który wykorzystując klęskę nieurodzaju z 1892 roku spekulował cenami na produktach pierwszej potrzeby. Kosztem zubożenia

¹¹⁷ В.В. Розанов, *Эстетическое понимание истории...*, *op. cit.*, t. 28, s. 604.

¹¹⁸ Por. В.В. Розанов, *Около народной души...*, *op. cit.*, t. 16, s. 7–10. Tekst ten został opublikowany dopiero w 1906 roku, w czasopiśmie „Biesieda” – por. *Ibid.*, s. 422.

¹¹⁹ В.В. Розанов, *Около народной души...*, *op. cit.*, t. 16, s. 9.

¹²⁰ *Ibid.*

okolicznej ludności zbił ogromny kapitał. Został zamordowany w 1895 roku przez jednego z takich zubożałych właścicieli ziemskich¹²¹. Rozanow powołując się na tę tragiczną postać i świeżą jeszcze pamięć o tym dramatycznym wydarzeniu dał do zrozumienia, że w każdej społeczności, także żydowskiej, są możliwe tego typu nadużycia czy fakt istnienia jakiegoś koniunkturalisty gotowego wzbogacić się kosztem innych osób. „Jeśli są [wśród Żydów takie osoby – A.T.], a bez wątpienia są, gdyż istnieje odpowiedni grunt sprzyjający temu, to czy literatura nie ma prawa wskazać na taki chwast, aby został wyrwany?”¹²² Czy cenzurowanie literatury tylko dlatego, że antybohaterem jest Żyd, nie jest propagowaniem patologicznych postaw? – pytał retorycznie Rozanow.

Obydwa teksty ukazują złożoną i napiętą sytuację społeczno-polityczną ówczesnej Rosji i bez dogłębnych badań historycznych nie sposób udzielić pobieżnej choćby oceny poglądów Rozanowa. Zostały one przywołane w celu podkreślenia, że do końca XIX wieku nie mamy w twórczości tego pisarza (nie licząc *Miejsce chrześcijaństwa w historii*, gdzie autor skupił się na chrześcijańskiej historiozofii) żadnych znaczących tekstów poruszających tematykę żydowską w aspekcie religijnym, a nie polityczno-społecznym. Co więc przyczyniło się do zmiany jego nastawienia? Odpowiedź znajdziemy śledząc kolejne momenty z jego biografii.

Publikacje Rozanowa z końca lat 90. nadszarpaneły jego reputację w oczach konserwatywnie nastawionej inteligencji rosyjskiej i jednocześnie zaintrygowały grono dekadentów i myślicieli „poszukujących Boga”. O ile poglądy pierwszych jawiły się jemu intelektualnie i duchowo jałowymi, o tyle bliskie okazały się idee postulowane przez tę drugą grupę. W 1897 roku Rozanow poznał Dmitrija Mereżkowskiego (1865-1941), jego żonę Zinaidę Gippius (1869-1945) i Dmitrija Fiłosofowa (1872-1940)¹²³. Niedługo później poznał także Wiktora Protejkińskiego (zmarł około 1914), znanego petersburskiego matematyka, oraz artystę i historyka sztuki Alexandra Benois (1870-1960), założyciela i głównego ideologa czasopisma „Mir iskusstwa”¹²⁴. Te nowe znajomości, które

¹²¹ Por. П.А. Руднев, *Театральные взгляды Василия Розанова*, Москва 2003, s. 325.

¹²² В.В. Розанов, *Около народной души...*, *op. cit.*, t. 16, s. 9.

¹²³ Por. З.Н. Гиппиус, *Задумчивый странник. О Розанове...*, *op. cit.*, s. 145; В.А. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra...*, *op. cit.*, t. 1, s. 475.

¹²⁴ Por. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Москва 2009, t. 3: 1914-1917, s. 575.

z czasem przerodziły się w wieloletnie przyjaźnie, już wkrótce miały w znaczący sposób wpłynąć na twórczość rosyjskiego myśliciela.

Sytuacją, która jak się wydaje zainicjowała przełom w myśleniu pisarza, było wydarzenie w jednej z petersburskich cerkwi w 1898 roku. Wiele lat później Rozanow opisał je w swoim dziele *Odśmiertne*.

Stałem kiedyś z Tanią w cerkwi Ofiarowania NMP. Miała wtedy trzy lata.

Nie odbywały się nabożeństwa, ale i tak cerkwi nigdy nie zamykano. To – w Petersburgu, po petersburskiej stronie. Osobliwie – cicho, osobliwie – w samotności. Do cerkwi lubiłem chodzić przede wszystkim z Tanią, która była chudziutka i pełna niezwykłego uroku. Obawialiśmy się u niej zapalenia opon mózgowych, jak to u pierwszego dziecka, i prawie nie liczyliśmy, że „przeżyje”. A teraz cicho-cichuteńko. Gdy nagle w tę ciszę, w ten świat kapnęła jakaś kropla, a głos wyszeptał:

„... wy tutaj – o b c y . Po co przyszlście? Do k o g o ? Nikt na was tu nie czekał. I nie myślcie sobie, że przychodząc «we dwoje», «jak ojciec z córką», uczyniliście «Bóg wie co». Jesteście «buntownikami» – od was pochodzi «niezгода», ściśle biorąc, od tego, że jesteście jak «ojciec i córka», rozwiążli, odważni razem”.

Naraz obrazy zrobiły się jak gdyby ciemniejsze, pomarszczone, zmarszczyły się na skutek wyświadczonej im przykrości. Zostały przez nas zduszone... Oddaliły się w swoją „poprawność”, podczas gdy my byliśmy „niepoprawni”. Oddaliły się, wyobcowały... I jak gdyby wskazały czy powiedziały: „tutaj nie ma dla was miejsca, ono jest dla innych, prawdziwszych, idźcie gdzie i n d z i e j , a gdzie – wszystko nam jedno”.

[...]

Kiedy posłyszałem ten głos, być może także swój własny, wypowiadający po raz pierwszy tę myśl, bez owijania w bawełnę i premedytacji – głos tak „gwałtowny”, „nagle”, „skądś” płynący, wnet opuściłem cerkiew, w aureoli, dumny, jako zwycięzca. Zwyciężyłem, to, czego nikt dotąd nie zwyciężał, a nawet tego, k o g o nikt nie ośmielał się zwyciężyć¹²⁵.

Intrygujące, że Rozanow dopuszczał myśl, że ów dialog, którego celem było „wyproszenie z cerkwi”, mógł być tylko projekcją jego własnej fantazji. Mogło być to także poczucie winy czy przekonanie, że swoją nie do końca uregulowaną sytuacją małżeńską nie pasuje do tego świętego miejsca. „Naraz obrazy zrobiły się jak gdyby ciemniejsze [...]. Oddaliły się w swoją «poprawność», podczas gdy my byliśmy «niepoprawni»”. Trudno jednoznacznie zinterpretować to wydarzenie, co zresztą nie ma chyba większego

¹²⁵ W. Rozanow, *Odśmiertne...*, *op. cit.*, s. 220–221.

znaczenia dla naszych badań, oprócz tego, że od tej chwili Rozanow zaczął szukać własnej drogi wiodącej do Boga.

Ku rozczarowaniu wielu prawosławnych chrześcijan nie była to jednak droga, którą przeszło już wielu świętych Kościoła, na której mogli doświadczyć osobistej kenozy, będącej jednocześnie początkiem procesu nawrócenia. Chciałoby się, aby Rozanow poszedł taką właśnie drogą kenotycznego przebóstwienia. Tymczasem – co zostało już zasygnalizowane wcześniej – wybrał on drogę transgresywnej żarliwości i niczym „prorok”, który ma wypełnić swoją misję, opuścił cerkiew.

- Idziemy stąd, Tania...

- Pora do domu?

- Tak, już pora.

Wyszliśmy. [...] i nagle coś – niebo i ziemia – tak zawiroowało wokół mnie, że aż w kościach poczułem:

Łagodność stoi po mojej stronie, po ich stronie – ściana. U mnie – modlitwa, u nich znów – ściana. Bóg ze mną. I religia we mnie. We mnie i w losie. Cały los, a „streszcza się” w mgnieniu oka. Wszystko po to, by tajemne, istoczące się uczynić na zawsze – wreszcie – jawnym, namacalnym, widocznym, pachnącym¹²⁶.

Opisane powyżej wydarzenie stało się momentem przełomowym w życiu rosyjskiego myśliciela. Rozanow wyszedł z cerkwi z przeświadczeniem o wyjątkowości własnej misji, opuścił ją niczym starotestamentalny prorok (a może niczym Zaratustra) i udał się do bożych wybrańców – ludzi Kościoła – aby ogłosić im słowa bulwersujące, skandaliczne, a nawet bluźniercze. Od tego czasu rozpoczął się stopniowy, trwający latami proces oddalania się myśliciela od Kościoła, chrześcijaństwa i Jezusa, co jednak nie oznacza, że także od Boga.

Antychrześcijaństwo tego myśliciela nigdy nie przerodziło się w ateizm, gdyż nie zniósłby pustki po „śmierci Boga”. Nie dla ateizmu czy życia w niemoralności odwrócił się Rozanow od Chrystusa, nie uczynił tego także w poszukiwaniu cnotliwego życia (niczym Tolstoj, czy piewcy buddyzmu, chcący wymknąć się konieczności reinkarnacji), nie był także śmiałym buntownikiem gloryfikującym indywidualizm i seksualną rozwiązłość (jak czynią to zwolennicy współczesnej, nierzadko dekadentckiej filozofii czy sztuki). Rozanow początkowo stał się nieufny wobec osób duchownych (szczególnie zakonników i celibatariuszy), z czasem ta nieufność objęła także „chrześcijaństwo

¹²⁶ *Ibid.*, s. 221.

historyczne”, przez co w początkowej fazie krytyki był odbierany jako gorliwy prawosławny, zainteresowany zdrową reformą Kościoła. Później stał się nieufny wobec Nowego Testamentu (i gdyby w swojej podejrzliwości zatrzymał się na tym etapie rzeczywistość można by go nazwać „rosyjskim Nietzschem”¹²⁷, czy „modernistą”), podobnie jak wielu innych oświeceniowo i pozytywistycznie nastawionych myślicieli. Ostatecznie jednak Rozanow poszedł dalej niż Friedrich Nietzsche (1844-1900), którego antychrześcijańska krytyka pominęła osobę Chrystusa, dalej także niż najbardziej antykościelni myśliciele oświecenia. W pewnym momencie swojej twórczości Rozanow zaczął wątpić w dobroć Tego, który na krzyżu oddał życie, aby zbawić ludzkość. W jego świadomości Jezus jawił się pełnym resentymentu przeciwnikiem życia, ultra-ekstremalnym ascetą, zazdrosnym wrogiem domowych radości i dlatego on – wyrwany przez swojego „przyjaciela” z piekła uraz, nienawiści, samotności i cały rozkochany w swojej prawosławnej żonie, z którą udanie zresztą tworzył ciepłą atmosferę domowego ogniska – szukał Boga w przedchrześcijańskiej tradycji, między innymi w judaizmie starotestamentalnym.

Sprawiedliwość wymaga jednak dopowiedzieć, że oprócz judaizmu Rozanow interesował się także innymi kulturami starożytnego Wschodu: Egiptem, Babilonią, Sydonem czy Tyrem. Fascynował się również kultem Zaratustry i kultem fallicznym¹²⁸. To właśnie motywy falliczne w judaizmie zwróciły uwagę Rozanowa na tę religię i stały się początkiem trwającej niemal całe jego życie fascynacji kulturą żydowską, o czym zwierzał się listownie swojemu przyjacielowi żydowskiego pochodzenia – Michaiłu Gerszenzonu (1869-1926)¹²⁹.

Nie sposób więc zrozumieć tej późniejszej judofilskiej i jednocześnie antykościelnej czy antychrześcijańskiej twórczości Rozanowa nie biorąc pod uwagę faktu, że tak pokochał on swoją żonę i rodzinę, i ten dobry świat, stworzony przez dobrego Boga, z całą jego prozą (z konfiturami i innymi słodkościami, z herbatkami i papierosami w tle, a także z jego ulubioną numizmatyką), że nie był w stanie iść za nauczycielem, który głosił: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony

¹²⁷ Syntetycznie o podobieństwach i różnicy pomiędzy Rozanowem i Nietzschem można znaleźć w pracy: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, op. cit., s. 153–157.

¹²⁸ Por. А.С. Волжский, *Мистический пантеизм В.В. Розанова*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 452.

¹²⁹ Por. В.Ю. Проскурина (red.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909—1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной*, „Новый мир”, t. 795, nr 3, 1991, s. 225.

i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem. [...] Tak więc nikt z was, jeśli nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26.33).

O tej fundamentalnej roli, jaką w życiu Rozanowa odegrała Rudniewa, świadczy także wydarzenie opisane przez Siergieja Durylina (1886-1954) w tekście *W.W. Rozanow*, opublikowanym w 1922 roku¹³⁰. Latem 1918 roku schorowany już wówczas Rozanow wręczył Durylinowi zaklejoną kopertę z prośbą, aby ten otworzył ją dopiero po jego śmierci i w obecności rodziny przeczytał znajdujące się tam pismo. Durylin tak też uczynił. Po śmierci Rozanowa, w obecności jego żony Warwary, córek Tani i Nadii oraz piasierbicy Aleksandry Durylin uroczysto otworzył starą i pomiętą kopertę skrywającą pozostałe kartki zapisane ręką Rozanowa. Ku wielkiemu zaskoczeniu Durylina nie był to jednak testament we właściwym tego słowa znaczeniu, czy ostatnie, „pożegnalne” słowo, ale intymne wspomnienie, napisane prawdopodobnie w latach 90., w którym Rozanow – będąc już wówczas w związku z Rudniewą – opisywał swoje wcześniejsze życie z Susłową. Durylin zwrócił uwagę na zaskakujący i pełen kontrastu opis dwóch niewiast, które (niczym dwie drogi z Psalmu 1) prowadziły Rozanowa, pierwsza – do śmierci, a druga – do życia. Rudniewa była dla niego „szczęściem ontologicznym”, „szczęściem od korzeni bytu”, „od łona Abrahama, Izaaka i Jakuba”, była posłańcem samego Boga, aby on, tak zmęczony i utrudzony wcześniejszą męką (doświadczaną w małżeństwie z bezpłodną i starzejącą się już Susłową), mógł w końcu odpoczywać, niczym bohater *Pieśni nad pieśniami*, leżąc na przeczystym i płodnym „łonie Abrahama”, ciesząc się przy tym bliskością ukochanej osoby i swoim potomstwem. Rudniewa była niczym Rachel dla Jakuba, choć drugą, niemniej przeznaczoną przez Boga, prawdziwą żoną Rozanowa¹³¹. Na koniec Durylin skonstratował:

Pismo było niesamowite. W nim przeplatała się miłość i nienawiść, błogosławieństwo i przekleństwo. W nim słyhać było krzyk zbawionego od zatracenia, krzyk człowieka znajdującego się na brzegu, którego stopy obmywają rozhukane fale, które mało co nie rozbiły go o przybrzeżne skały, a mimo tego on wy dostał się na brzeg i cały tuli się w ciepłe łono ziemi przeklinając fale.

¹³⁰ Пор. С.Н. Дурьлин, В.В. Розанов..., *op. cit.*; В.А. Фатеев (red.), В.В. Розанов: *Pro et contra...*, *op. cit.*, t. 1, s. 490.

¹³¹ Пор. С.Н. Дурьлин, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 237–243.

Kiedy czytanie było zakończone, Warwara Dmitrijewna – ziemia z cichym i ciepłym łonem – przyjęła ode mnie pismo i zapłakała, cicho i krótko.

Wszyscy milczeli.

Zrozumieliśmy sens tego zagrobnego pisma: Wasilij Wasiljewicz chciał, aby i córki jego знаły, kto był bijącą o kamienie falą i kto był piękną ziemią przynoszącą płody w jego życiu.

Co stało się z tym niesamowitym pismem [...] nie mam pojęcia¹³².

Pismem Durylina wybiegliśmy w daleką przyszłość, tymczasem należałoby wrócić do roku 1899. W tym to czasie Rozanow zaczął pisać dla jednej z najbardziej wówczas opiniotwórczych gazet, czym rozpoczął nowy okres w swojej twórczości – „publicystyczny”, w którym to tworzył swoje najważniejsze prace poświęcone Żydom i judaizmowi.

¹³² *Ibid.*, s. 240.

4. PERSPEKTYWA ANTYŻYDOWSKA

W 1899 roku Rozanow znalazł pracę w redakcji „Nowoje Wriemia”, w tamtym czasie jednej z najbardziej poczytnych gazet carskiej Rosji, której właścicielem i redaktorem naczelnym był Aleksiej Suworin (1834-1912)¹³³. Rozanow wprowadził nie do końca podzielał poglądy i ideologiczny profil redakcji, można więc powiedzieć, iż nie był typowym „nowojewriemieńcem”¹³⁴, to jednak praca ta istotnie wyznaczyła kierunek jego dalszej twórczości i wycisnęła na niej pewne znamię.

Już w 1893 roku rosyjski pisarz próbował opublikować na łamach tej gazety tekst *Wolność i wiara*. W tym celu napisał list do Suworina, w którym zaproponował swoje warunki¹³⁵. Ostatecznie właściciel gazety odrzucił ten tekst tłumacząc, że choć podejmuje ciekawy temat relacji między wolnością i wiarą, ma jednak zbyt filozoficzny charakter, jest za długi, a drukowanie go w częściach mijałoby się z celem. W końcowej części tej odmownej odpowiedzi Suworina znajdziemy jednak słowa: „Jeśli u Was znajdzie się coś innego, jakiś tekst mniej filozoficzny i bardziej dostępny dla czytelnika, to ja z przyjemnością przyjmę Wasze warunki. Przyznam się Wam szczerze, iż było mi trudno czytać Wasz tekst, tym bardziej, że nie byłem nawet pewien, czy dobrze rozumiem jego przesłanie”¹³⁶. Tę wypowiedź można odczytać jak zaproszenie pracodawcy do ewentualnej współpracy pod warunkiem jednak, że Rozanow zmieni swój styl pisania na bardziej klarowny i mniej filozoficzny, dostosowując się niejako do intelektualnych możliwości przeciętnego czytelnika „Nowoje Wriemia”. W 1893 roku Rozanow jeszcze nie był

¹³³ Szczegółowo o okolicznościach tej współpracy: С. Санькова, *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 186–201.

¹³⁴ Por. *Ibid.*, s. 188.

¹³⁵ Rozanow zasugerował wynagrodzenie w wysokości 15 kopiejek za stronę, postulował także, aby artykuł ten podzielić na mniejsze części i wydrukować w kolejnych numerach oraz – co najważniejsze – zaznaczył, że „jego tekst nie powinien być w niczym zmieniony”. Por. В.В. Розанов, *Признаки времени*, Москва 2006, t. 22, s. 337.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 291.

gotowy na takie ustępstwa. Potrzebował kilku lat intelektualnych i duchowych poszukiwań, życiowych oczarowań i rozczarowań (o których była mowa w poprzednim rozdziale), aby przyjąć tę praktyczną uwagę znanego wydawcy.

Zmiana stylu pisarza nastąpiła kilka lat później wraz ze zmianą podejmowanej tematyki. Być może pod wpływem przeżywanych przez niego trudności rodzinnych zaczął podejmować zagadnienia problematyki małżeńskiej, stosunku Kościoła i państwa do rodziny, do dzieci narodzonych w związkach niesakramentalnych, postulując w nich konieczność głębokiej przemiany chrześcijaństwa i ówczesnych struktur Kościoła prawosławnego¹³⁷. Teksty te, już nie tak abstrakcyjne, ale pisane w żywej i ciekawej formie, poruszały złożone religijno-społeczne kwestie bliskie wielu obywatelom carskiej Rosji, co zwróciło także uwagę petersburskiego wydawcy. Redaktor „Nowoje Wriemia”, znany z wyszukiwania nowych talentów dziennikarskich i wrażliwy na styl wyrażania myśli, w 1899 roku wyszedł z propozycją, aby Rozanow stał się jednym z etatowych pisarzy w jego prestiżowej gazecie. Niemalże ważnym był także fakt, iż w marcu tego roku Suworina posądzono o naruszenie etyki dziennikarskiej i poddano pod „sąd czci”¹³⁸, w wyniku czego powstało ogromne zamieszanie i z redakcji jego gazety odeszło wielu cennych publicystów¹³⁹. Nie wdając się w szczegóły tego bardzo burzliwego wydarzenia, mającego niewątpliwie polityczny charakter, wystarczy podkreślić dwie istotne kwestie. W czasie tego zamieszania, gdy wahały się dalsze losy Suworina i jego gazety, Rozanow po pierwsze – wypełnił kilka brakujących wakansów, a po drugie – szybko stał się czołowym i zaufanym dziennikarzem „Nowoje Wriemia”. Co to w praktyce oznaczało i jak te dwa fakty wpłynęły na kształtowanie się poglądów Rozanowa w „kwestii żydowskiej”?

¹³⁷ Por. С. Санькова, *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»...*, *op. cit.*, s. 189–190. W 1897 roku Rozanow opublikował na łamach „Nowoje Wriemia” teksty: *Chrześcijaństwo pasywne czy aktywne?*, *Krótki demonizm*, *Sens ascezy*; a w 1898 roku w tejże gazecie ukazały się: *Kobieta stojąca przed wielkim zadaniem*, *Z tajemnic ludzkiej natury*, *Herodowa legenda*. Na łamach gazety „Birżewyje Wiedomosti” w 1897 roku opublikował teksty: *Rodzina i życie*; a w kolejnym roku: *Prawdziwy „Fin de siècle”*, *Nominalizm i chrześcijaństwo*. W gazecie „Sankt-Peterburgskije Wiedomosti” w 1898 roku pisarz opublikował tekst *Rodzina jako religia* – por. В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного*, Moskwa 1995, t. 6, s. 429–433; В.В. Розанов, *Религия и культура...*, *op. cit.*, t. 26, s. 829–831.

¹³⁸ С. Санькова, *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»...*, *op. cit.*, s. 191–192.

¹³⁹ Między innymi najbardziej płodny oryginalnymi publikacjami Aleksandr Amfitieatrow (1862–1938).

Co oznaczała praca w gazecie Nowoje Wriemia? 2 kwietnia 1899 roku został spisany akt prawny między stronami: Rozanowem i redakcją „Nowoje Wriemia”. Ten pierwszy zobowiązał się „nie tylko umową, ale także w sumieniu i z miłości do sprawy [...] uważnie śledzić publikacje prasowe i rozwój polityki wewnętrznej i zagranicznej; ze szczególną uwagą śledzić wydarzenia w sferach edukacji, polityki rodzinnej (*семейного положения*), kwestie peryferyjne; i zobowiązuje się każdego miesiąca dostarczać do [redakcji] gazety osiem wiodących artykułów, czasem sześć, czasem dziesięć – w zależności od aktualnych wydarzeń i ich ważności”¹⁴⁰. Redakcja natomiast gwarantowała w zamian wynagrodzenie roczne w wysokości 3000 rubli (nie licząc premii za dodatkowe, mniejsze teksty) i – co równie ważne – możliwość płatnego urlopu także w wypadku choroby pisarza lub kogoś z jego rodziny¹⁴¹. Podjęcie stałej pracy w petersburskiej gazecie w zupełności zabezpieczało finansowe potrzeby Rozanowa i jego wielodzietnej rodziny¹⁴², tym bardziej, że jej redaktor naczelny, znany ze swojej filantropijnej działalności, w razie nagłych i nieprzewidzianych okoliczności chętnie udzielał pożyczki swoim pracownikom na rzecz przyszłych publikacji.

W trwającym wówczas „sądzie czci” Suworina Rozanow stanął po stronie swojego pracodawcy: planował z nim linię obrony i redagował jego apologetyczne teksty. Ostatecznie redaktor „Nowoje Wriemia” został uniewinniony, niemniej wydarzenie to zbliżyło do siebie te dwie osoby. Za lojalność i wsparcie właściciel gazety odpłacił Rozanowowi ogromnym mandatem zaufania¹⁴³. Od tego czasu rosyjski myśliciel zajął czołowe miejsce w jego redakcji i przepracował tam 18 lat pisząc i publikując niewyobrażalną ilość tekstów. W 1900 roku ukazały się 104 publikacje, w 1901 roku – 148, w 1902 – 138¹⁴⁴. Przez wszystkie lata pracy w gazecie Rozanow opublikował w niej 1660 tekstów (z czego 540 było anonimowych albo podpisanych różnymi pseudonimami). Warto także zaznaczyć, że wiele publikacji książkowych Rozanowa (a było ich w sumie 37)

¹⁴⁰ В.В. Розанов, *Признаки времени...*, *op. cit.*, t. 22, s. 368.

¹⁴¹ Por. *Ibid.*, s. 368–369.

¹⁴² Rodzina (oprócz małżonków) składała się z pięciorga dzieci, pasierbicy Szury (córkę Warwary z pierwszego małżeństwa), mamy Warwary (którą pisarz nazywał „babcią”). Można powiedzieć, że w tym czasie dziesięć osób żyło z pisarskiej działalności Rozanowa.

¹⁴³ Por. С. Санькова, *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»...*, *op. cit.*, s. 198.

¹⁴⁴ Por. *Ibid.*, s. 199. Ta pisarska płodność rosyjskiego myśliciela była poniekąd wymuszona okolicznościami. W czasie trwającego „sądu czci” z „Nowoje Wriemia” odeszło kilku znaczących pisarzy. Ich miejsce zajął Rozanow. Z czasem, pod koniec 1901 roku, gdy został zatrudniony Michaił Mieńszykow (1859-1918), ta ilość tekstów nieznacznie się zmniejszyła – por. *Ibid.*, s. 200.

w przeważającej części stanowiły zbiory tekstów opublikowanych już na łamach tego stołecznego dziennika. Kolejne ich wydania, choć poprawiane i uzupełniane, w większości jednak bazowały na materiale pierwotnym¹⁴⁵.

Powyższe uwagi na temat działalności Rozanowa w gazecie „Nowoje Wriemia” pozwalają zrozumieć specyficzny dla niego „pęd myśli”, z jakim musi się uporać komentator jego różnorodnej twórczości. Jak to zaznaczyła jedna z rosyjskich badaczek: „Rozanow nie był zwolennikiem szybkiego pisania, wolał przemyślaną pracę nad tematem, choć mógł także wydać – na prośbę redakcji – szybki materiał. [...] Jego spokojne, ciche teksty nie niosły ze sobą skandalicznej sensacji, ale wywoływały żywą reakcję w społeczeństwie”¹⁴⁶. O ile Suworin nie lubił skandalicznych pisarzy, przypadł mu do gustu nieodpowiedziany i wieloznaczny styl Rozanowa: z jego nadużywaniem cudzysłówów czy urwanymi zdaniem zakończonymi wielokropkiem. Taka forma wypowiedzi nie jest więc literacką słabością tekstów Rozanowa, czy niemożliwością doprowadzenia idei do logicznie dopracowanego zakończenia, ale zabiegiem literackim, mającym na celu zaproszenie czytelnika do dialogu, do odkrywania wraz z autorem niejednoznaczności i złożoności danej kwestii¹⁴⁷. Podejmując pracę w redakcji „Nowoje Wriemia” Rozanow nie wyrzekł się jednak swoich filozoficznych inklinacji. Jego publicystyczne teksty, pełne wewnętrznego żaru (czego Suworin wymagał od swoich dziennikarzy), zaczęły za to przypominać utwory nowożytnych filozofów francuskich¹⁴⁸ (czy – jak podkreślił Walerij

¹⁴⁵ Por. В.Г. Сукач, *Василий Васильевич Розанов. Биографический очерк, библиография (1886-2007)*, Москва 2008, s. 27.

¹⁴⁶ С. Санькова, *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»...*, *op. cit.*, s. 199.

¹⁴⁷ W jednym z pism z 1902 roku Suworin wyraził pogląd, iż Rosja, jak dotąd, mogła poszczycić się dwoma wielkimi filozofami: Grigorijem Skoworodą (1722-1794) i Sołowjowem. Teraz do grona tego można także zaliczyć Rozanowa – por. *Ibid.*, s. 200.

¹⁴⁸ André Comte-Sponville (1952-) świadomy ograniczeń własnej systematyzacji wyróżnił trzy nowożytne tradycje filozoficzne: francuską, brytyjską i niemiecką, różniące się między sobą metodą badawczą i stylem notacji. Tradycję francuską cechuje nade wszystko piękno wyrażenia myśli oraz analiza w pierwszej osobie, często z silnym komponentem autobiograficznym (na przykład *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza są „historią umysłu”; *Próby Montaigne’a* – filozoficznym autopoportretem; *Myśli* Pascala ukazują człowieka w jego ogólności, bardziej niż samego autora; nadzwyczaj osobiście brzmią *Wyznania* Rousseau oraz *Journal Maine de Birana*). Filozof francuski będzie więc pisał do szerokiego ogółu, a nie do wąskiego grona specjalistów, mniej przy tym zwracając uwagę na techniczne wymogi zamierzonego dowodu. W tradycji brytyjskiej podmiot filozofujący jest raczej anonimowym podmiotem możliwego doświadczenia, gdzie pewność bazuje na faktach i danych empirycznych, które wystarczy tylko odkryć i właściwie opisać. Filozof brytyjski, mniej zważając na formę, szukać będzie nade wszystko technicznych pojęć pozwalających ująć złożoną rzeczywistość w systematycznym opisie. W końcu tradycję niemiecką cechuje wprowadzenie podmiotowości refleksji, niemniej jest to podmiotowość ukierunkowana na poszukiwanie rozwiązań totalnych czy ujęć integralnych. Przedstawiciele tej tradycji będą tworzyć złożone systemy myśli abstrahujące od empirycznej rzeczywistości czy idealne struktury oderwane od codzienności. Por. A. Comte-Sponville, *Filozofia*, E. Burska (tłum.), Warszawa 2007, s. 49–66.

Fatiejew – późniejszych egzystencjalistów)¹⁴⁹ i stały się przejawem filozofii zaangażowanej, mającej na celu bardziej zachwycić, inspirować i formować, aniżeli informować szerokie grono rosyjskich czytelników. Dlatego Rozanow w swoich argumentacjach mniejszą uwagę przykładał do wymogów logiki, nieraz nawet manipulował faktami, nadinterpretował rzeczywistość czy wręcz konfabulował w celu osiągnięcia zamierzonego efektu. Było to swego rodzaju „podejście artystyczne”: oderwać się od rzeczywistości po to, aby wzbić się w ponadczasowość i – ignorując powszechnie przyjęte fakty, czy historyczne pewniki – przeforsować idee („nie napisałem ani jednej linijki”) by ostatecznie wnikać w istotę badanej rzeczywistości. Nie można więc analizować dorobku Rozanowa: artykułów o charakterze krytyczno-literackim czy esejów religijno-filozoficznych, nie biorąc pod uwagę owej „artystycznej” osobliwości jego antynomicznego myślenia, zabarwionego egzystencjalną nutą, która – dla wielu współczesnych mu osób – była nie do przyjęcia¹⁵⁰. Rozanow walczył z rutyną, przeczuwając bezpowrotne odejście „starego świata”, którego nie powinno się reanimować. Ta dekadenska nuta pozwala zaliczyć go do grona twórców opanowanych gorączką *fin de siècle*.

W jaki sposób praca w „Nowoje Wriemia” kształtowała poglądy Rozanowa na temat Żydów i judaizmu? Można mówić o dwojakim wpływie: merytorycznym i formalnym.

Merytoryczny wpływ przejawiał się tym, że redakcja poleciła Rozanowowi „ze szczególną uwagą śledzić wydarzenia w sferach edukacji, polityki rodzinnej (*семейного положения*), kwestie peryferyjne”. Można tylko snuć przypuszczenia, jak wyglądałaby jego twórczość, gdyby w ramach umowy z redakcją Rozanow zobowiązał się pisać teksty o charakterze politycznym i religijno-społecznym głównego nurtu? Suworin jednak zatrudnił go – dziś byśmy powiedzieli – w charakterze „publicysty religijnego”, z akcentem na „kwestie peryferyjne”. Dobry dziennikarz – czy tego chcemy, czy nie – to ten, którego chce się czytać, o którym się mówi, który wzbudza zainteresowanie, chociażby nawet polemiczne. Idąc po tej linii Rozanow z wąskiego zakresu powierzonych mu zagadnień próbował wydobyć jak największy potencjał informacyjno-publicystyczny. I o ile oprócz wiodącego tematu prawosławia to właśnie zagadnienia żydowskie w pewnej mierze poruszały społeczeństwo, problematyka ta stawała się częstym przedmiotem jego publikacji.

¹⁴⁹ Пор. В.А. Фатеев, В.В. Розанов..., *op. cit.*, s. 346–349.

¹⁵⁰ Пор. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 6–11.

Formalnie praca Rozanowa w gazecie „Nowoje Wriemia” określiła charakter, w jaki poruszał on „kwestię żydowską”: czynił to w sposób fragmentaryczny, popularyzatorski i funkcjonalny. Co to oznacza? Teksty te nie są wyczerpującym wykładem, czy systematycznym ujęciem „kwestii żydowskiej”, jak to obserwujemy w naukowej literaturze przedmiotu. Jego myśli są rozrzucone w różnych publikacjach i często mienia się różnymi odcieniami znaczeń. Z braku czasu autor nie mógł dogłębnie przygotować czy przeanalizować implikacji poruszonych kwestii. Cechuje je więc zrozumiąta fragmentaryczność, swoista powierzchowność wymuszona czy to redakcyjnymi ograniczeniami (zwięzłość refleksji), czy koniecznością zajęcia się innymi „bieżącymi” tematami. Możliwości percepcyjne odbiorców także wyznaczały poziom edytowanych tekstów, co pozwala zrozumieć, że mamy do czynienia z twórczością w dużym stopniu popularyzatorską. Jeżeli zaś chodzi o funkcjonalność refleksji to ta była powodowana z pewnością tym, że przeważająca większość czytelników byli to prawosławni chrześcijanie, tak więc w porównaniu do tekstów o charakterze krytyczno-literackim, kulturowym czy politycznym tematyka żydowska wydaje się marginalną i przyjmuje funkcję służebną wobec postulowanej przez niego reformy chrześcijaństwa. Rozanow rzadko jasno i wprost podejmował „kwestię żydowską”. Można się tylko domyślać jak politycznie i psychologicznie trudnym było pisać w tamtych niełatwych czasach teksty poruszające tak drażliwe wątki.

Wymienione wyżej ograniczenia nie powinny jednak zdyskredytować twórczości Rozanowa. „Nowoje Wriemia” było bardzo opiniotwórczym środowiskiem i nawet jeśli refleksja tego rosyjskiego myśliciela była tylko fragmentaryczna i popularyzatorska, niemniej kształtowała świadomość społeczną inspirując i wywołując niemałą falę polemiki tak wśród rosyjskiej inteligencji, jak również pośród osób duchownych. Jest to zresztą bardzo ciekawa kwestia badawcza – na ile te pośpieszne i niedopracowane poglądy Rozanowa kształtowały i uformowały świadomość społeczną ówczesnej Rosji? Nawet jeśli problem ten wykracza poza zakres naszych badań wrócimy do niego w kontekście późniejszych posądzeń pisarza o podżeganie czytelników – może nawet nieświadomie – do prześladowania Żydów. Tymczasem Rozanow daleki był jeszcze od takich antysemitycznych inklinacji, chociaż zdarzały się mu wypowiedzi ostre i krytyczne pod adresem żydowskiej społeczności. Pozwólmy więc przemówić jego tekstom.

11 września (25 według kalendarza gregoriańskiego) 1899 roku Rozanow opublikował na łamach „Nowoje Wriemia” tekst *Europa i Żydzi* (*Европа и евреи*) który był komentarzem do „sprawy Dreyfusa”. Nie trzeba przypominać tej burzliwej

i kontrowersyjnej afery, która poruszyła całą ówczesną Europę i podzieliła Francję. Warto tylko dodać, że tydzień po tym, jak sąd wydał wyrok uniewinniający kapitana i oczyścił ze stawianych mu zarzutów, Rozanow napisał swój tekst:

Proces Dreyfusa dobiegł końca. Ale czy Europa dobrze rozpoznała smak tego gorzkiego, cierpkiego, zbutwiałego owocu, który żuła przez trzy lata i ledwo umiała go strawić?¹⁵¹

Tymi słowami pisarz rozpoczął swój komentarz, którego celem nie było tylko podać informację o wydarzeniach z Francji, ale przede wszystkim ostrzec przed grożącym niebezpieczeństwem. Jakim?

Rozanow nazwał „afere Dreyfusa” „pyrrusowym zwycięstwem”, przy czym w logice autora „Pyrrusem” była Francja. Autor podkreślił, że w sądach było już wiele spraw o „kapitanach [...] wątpliwej reputacji” czy „zdrajcach”. Tym, co zelektryzowało opinię publiczną był fakt jego żydowskiego pochodzenia i to właśnie ta żydowska przeszłość (Dreyfus się ochrzcił) stały się powodem upolitycznienia procesu, a następnie uniewinnienia oskarżonego. Zdaniem Rozanowa organizatorzy spisku cel swój osiągnęli, a było nim ośmieszenie francuskiej praworządności: „Lete już nie była w stanie go [Dreyfusa – A.T.] przyjąć – rozwarły się podwoje sądu, runęły mury *Palais de Justice*, «sprawa» urosła do rangi losu niemalże całej Francji”¹⁵². Dreyfus okazał się niewinny, a Francja upokorzona.

Podczas trwania procesu dała się zauważyć „siła” narodu żydowskiego, ich grupowa „jedność i solidarność”. Gdy jedna z odeskich gazet spróbowała publikować teksty „przeciwno Dreyfusowi”, to natychmiast na ulicach tego miasta gromadzili się Żydzi, aby publicznie zniszczyć dany numer gazety i takim sposobem solidaryzować się z Dreyfusem.

Badamy siłę żydostwa i wskazujemy na jej wytrwałość. Żydów nie jest wielu, raptem siedem milionów. Persów było znacznie więcej niż Macedończyków; lecz Macedończycy szli „falangą”, to znaczy „świnią” (forma szyku bojowego), i rozcinając gromadę, chmarę – tym Persów zwyciężali. Tajemnica Żydów polega na tym, że w powiązaniach są podobni do kondensatora ładującego się elektrycznością. Dotknijcie go cienką igłą, a cała siła, cała elektryczność, zebrana w depozytariuszu-kondensatorze, wyładowuje się w miejscu ułknięcia szpilki. W Paryżu mieszka trzy miliony Francuzów, ale przecież Żydów tam tyle, ile na kuli ziemskiej – siedem milionów; w Wilnie jest około

¹⁵¹ W. Rozanow, *Europa i Żydzi*, „Iudaica Russica”, nr 1 (6), 2021, s. 167.

¹⁵² *Ibid.*

czterdziestu tysięcy Rosjan, a Żydów w Wilnie tak samo siedem milionów. I, oczywiście, Żydzi zwyciężają w Paryżu równie łatwo, jak w Wilnie¹⁵³.

Wniosek Rozanowa był następujący: „Sprawa Dreyfusa” była „pierwszym ostrzeżeniem” dla Europy, która, jeśli nie przegrupuje swoich szeregów, jak to miało miejsce w przypadku Persji, zostanie „rozdzielona żydowskim «klinem»” (*разрознена иудейскою „свиньей”*)¹⁵⁴ i straci wszystko.

Istota leży w ideologii społecznej; u nas – „każdy za siebie”, „Bóg za wszystkich”; u Żydów – „wszyscy za jednego” i dlatego, prawdopodobnie, „Bóg” jest u nich dokładnie „za wszystkimi”. Jesteśmy podzieleni; oni zaś nie tylko są połączeni, ale także zjednoczeni. U nas zjednoczenie jest frazesem, u nich faktem”¹⁵⁵.

Czy Rozanow przestrzegał przed Żydami chcącymi podporządkować sobie Europę? A może dostrzegał coraz większą atomizację społeczeństwa rosyjskiego i europejskiego, upadek moralny przejawiający się w braku wzajemnej troski (gdzie „każdy za siebie” i dba o swoje), co w zetknięciu z dobrze zorganizowaną społecznością żydowską miałoby prowadzić do katastrofy? Trudno wywnioskować z tego tekstu, który cały jest przeniknięty dialektyką walki nie tylko między Żydami i Rosją, ale Żydami i całą Europą.

Wątpliwość tę rozjaśnia kolejny tekst pisarza, opublikowany miesiąc później, 5 października, także w gazecie „Nowoje Wriemia”. Jego tytuł *Antysemityzm – antyjezuityzm* (*Антисемитизм – антииезуитизм*) sugeruje poruszaną tam problematykę. Bazując na stereotypie „obłudnego jezuitę”, wroga Kościoła prawosławnego i narodu rosyjskiego, Rozanow konstruował obraz Żyda jako „współczesnego jezuitę”, który z analogiczną obłudą i inteligencją dąży w aktualnych czasach do zniszczenia Rosji, Kościoła prawosławnego i ogólnie chrześcijaństwa.

Zdaniem Rozanowa wiek XIX upłynął na walce z jezuitami, którą duchowi następcy Ignacego Loyoli przewrotnie określali jako „walkę z katolicyzmem” czy nawet „walkę z chrześcijaństwem”. „Wszystko wskazuje na to, że kolejne stulecie będzie w historii kultury odznaczone jako wiek walki z żydostwem, którą Żydzi i ich sympatycy (*еврействующие*), naśladowując taktykę jezuitów, określają mianem walki przeciwko

¹⁵³ *Ibid.*, s. 169–170.

¹⁵⁴ В.В. Розанов, *Возрождающийся Египет*, Москва 2002, т. 14, s. 478.

¹⁵⁵ W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*, s. 170.

ludzkim wartościom braterstwa i miłości. Tak, Żydzi to współcześni jezuici”¹⁵⁶ – pisał Rozanow nie zdając sobie sprawy jak celne były jego słowa i że ta przeczuwana walka nie będzie toczyła się tylko na gruncie kultury, ale przybierze charakter fizycznej eksterminacji. Jego zdaniem dokonuje się swoista wojna o świadomość, którą Żydzi intoksykują przekonaniem jakoby „antysemityzm był nienawiścią do ludzi, mentalną pomyłką, graniem na złych namiętnościach tłumu”¹⁵⁷, a tymczasem „antysemityzm” jest zjawiskiem pozytywnym, o czym świadczy fakt jego rozwoju.

Fundamentem powyższej konstatacji było niewyeksplikowane przez autora, niemniej dające się wyczuć, uwarunkowanie filozofią Hegla o nieprzerwanym doskonaleniu się ludzkiej świadomości, które wyklucza rozwój idei prymitywnych. Jeśli w aktualnych czasach (Rozanow pisał o „wieku oświecenia”¹⁵⁸) następuje rozwój jakiejś idei, to fakt ten miałby być dowodem jej pozytywności. Myśliciel przyjął błędne filozoficzne założenie, co utrudniało mu krytyczną ocenę rozwijającego się wówczas i propagowanego przez antysemityzmu. Nie zważając na to filozoficzne ograniczenie przyjrzyjmy się jego poglądom, które pomogą nam lepiej zrozumieć dalszą twórczość pisarza.

„«Ad majorem Dei gloriam» – formuła ta przynależy zarówno do jezuitów, jak i Żydów. «Cel uświęca środki» – to główna zasada jezuitów i Żydów, którą kierują się w swojej praktyce i moralności”¹⁵⁹. Rozanow podkreślił, że jezuitów i Żydów różni tylko podejście do chrześcijaństwa. Ci pierwsi robili wszystko, ze względu na Boga, aby zwalczyć prawosławie. Drudzy czynią wszystko od dwóch tysięcy lat, aby zniszczyć chrześcijaństwo ze względu na Boga.

Jezuici i Żydzi to społeczności scentralizowane, kierowane według ustaleń pochodzących z jakiegoś „tajemniczego centrum”. Rozanow napomknął tylko o zdemaskowanej już „międzynarodowej organizacji Żydów” (*организация международного еврейства*)¹⁶⁰ i prawdopodobnie miał na myśli Organizację Syjonistyczną, powołaną do istnienia w czasie I Światowego Kongresu Syjonistycznego, który odbył się w Bazylei we wrześniu 1897 roku. Nie zważając na fakty Rozanow snuł własne przypuszczenia.

¹⁵⁶ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 263–264.

¹⁵⁷ *Ibid.*, s. 263.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 264.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Według niego Organizacja ta istniała od wieków, skrywana przed światem, a jej obecne ujawnienie miałoby poprzedzać zintensyfikowaną działalność antychrześcijańską.

Wspólna dla Jezuitów i Żydów jest także tendencja do separatyzmu czy tworzenie własnych struktur w ramach już istniejących. Funkcjonowanie na zasadzie *status in statu* pozwala im istnieć mimo rozproszenia i nie utracić własnej tożsamości. Czynnikiem jednoczącymi dla jednych jak i drugich są własne prawa, reguły czy rytuały. Zarówno jezuita jak i Żydzi formują się według własnych „wyjątkowych metod”, zgodnie z „enigmatyczną tradycją ustną” (*темными устными преданиями*) bądź „skrupulatnie ukrywanymi księgami” (*тщательно оберегаемым втайне книгам*)¹⁶¹. Rozanow zakładał istnienia tajemniczych „treści” czy jakiś „skrywanych ksiąg” i będzie to jeden z ważniejszych motywów jego twórczości poświęconej Żydom i judaizmowi. Zdaniem pisarza to właśnie Talmud formuje żydowską odrębność i czyni to deprecjonując godność chrześcijan: „gorsi od Turków”, „oddający cześć idolom”, „nie ludzie, ale istoty równe zwierzętom, od których różnią się jedynie formą ciała” czy „ciała umarłych chrześcijan są niczym padlina”¹⁶². Swoje rozważania Rozanow zakończył konkluzją bardzo ostrą i jednoznacznie antysemitką:

Walka z żydostwem to walka z ciemnościami, z nienawiścią, z nauczaną tajemnicą i postulowanym w nim ideałem wyjątkowości. Jest to kontynuacja tej samej oświeceniowej walki, która kiedyś odbywała się przeciwko jezuityzmowi. Jeśli zwrócimy uwagę na charakter europejskiej oświaty, dostrzeżemy, że jego sens polega na wyrugowaniu z siebie wszystkiego, co ciemne, niejasne, wszelkich pułapek, sekretów i osobliwości¹⁶³.

Zbędny wydaje się komentarz do tego tekstu. Warto jednak zapamiętać te nieprzychylnie ekspresje, zarówno w stosunku do Żydów jak i Talmudu, aby śledząc teksty Rozanowa napisane trzy lata później uświadomić sobie, jak bardzo i jak szybko ewoluowały jego poglądy. Tymczasem w 1900 roku Rozanow był jeszcze niechętnie nastawiony do Żydów, o czym świadczy jego kolejny tekst: *Żydzi w życiu i druku* (*Евреи в жизни и в печати*), opublikowanym 27 marca na łamach „Nowoje Wriemia”. Był on swego rodzaju apologią wolności słowa. W tekście tym Rozanow skrytykował coraz częściej występującą w publicystyce tendencję określania antysemityzmem wszelkich krytycznych uwag

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 265.

¹⁶² *Ibid.*, s. 266.

¹⁶³ *Ibid.*

adresowanych w stronę żydowskiej społeczności. Problem ten pisarz zarysował już wcześniej, w 1897 roku, w publikacji *Kulactwo w literaturze*, ale w tym tekście został on opracowany dokładniej.

O ile – argumentował Rozanow – dopuszcza się krytykę wewnętrzną (sami o sobie) i zewnętrzną (inni o nas) rosyjskiej społeczności, jej obyczajów, braków wychowania, nadużyć ze strony duchowieństwa czy nawet religijny formalizm, o tyle jakakolwiek analogiczna krytyka w prasie, adresowana w stronę społeczności żydowskiej, kończy się pośądzeniem o antysemityzm. Rozanow nie zgadzając się na taki stan rzeczy pytał retorycznie, czy można tylko współczuć Żydom, podkreślając ich wyjątkową pozycję społeczną, uwarunkowaną historycznie i ekonomicznie, zamykając przy tym oczy na ich negatywne rysy? „Czy w świątyni druku są oni swego rodzaju niedostępnym dla wszystkich świętym-świętych? Dlaczego i jakim prawem? Czy nie jest naszym elementarnym prawem możliwość krytykowania negatywnych aspektów żydowskiej działalności? [...] *Audiatur et altera pars*, wysłuchajcie i przeciwną stronę”¹⁶⁴ – apelował publicysta.

Tekst *Żydzi w życiu i druku* sugeruje więc potrzebę krytycznego, szczerego i rzetelnego dialogu pomiędzy społecznością rosyjską i żydowską. Rozanow postulował dwustronną otwartość i potrzebę wzajemnej krytyki tych zantagonizowanych społeczności, a szczególnie krytyczną oceny nadużyć występujących we wzajemnych relacjach. Warto zwrócić uwagę, że w tekście tym Żydzi zostali przedstawieni ciągle jeszcze jako zwarta i hermetyczna społeczność pozbawiona religijnej rysy, której celem miałyby być ekonomiczna dominacja nie tylko nad narodem rosyjskim, ale także całym światem:

Rosjanie czynią wyrzuty Rosjanom, ale czy widzieliśmy, aby Żyd robił wyrzuty Żydowi, robił mu wyrzuty z powodu ewidentnie szkodliwego czynu? Ten ich materialistyczny, narodowy egoizm czy mierzenie siebie oraz innych różnymi miarami czynią żydostwo niemożliwym do przyjęcia dla wszystkich narodów. To oczywiste, że próbują oni uczynić innych przedmiotem eksploatacji i pragną zapanować nad ludnością z pomocą hasła: „Otwórzcie się, bądźcie ludźmi, abyśmy mogli lepiej przeniknąć waszą społeczność ze swoim specyficznym żydostwem i was zniszczyć”. Nie można nie zauważyć tych milionów Żydów mieszkających na terytorium Rosji, jaka to atrakcyjna, zwarta, trzeźwa i aktywna masa. Żydzi są bezsilni tylko tam, gdzie Rosjanie jakimiś szczególnie wyjątkowymi okolicznościami skupieni są w zwartej, zorganizowanej i dobrze broniącej się grupie. Tak, żydowska eksploatacja nie występuje na obszarach zamieszkanym przez staroobrzędowców

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. 407.

czy wyznawców innych rosyjskich sekt. Warto zauważyć, że poza takimi religijnymi wysepkami społeczność rosyjska jest podzielona i pozbawiona kultury¹⁶⁵.

Bez wątpienia spojrzenie na Żydów przez pryzmat ekonomicznych zależności generowało nieufność rosyjskiej społeczności i było dość powszechne w tej epoce¹⁶⁶. Także Rozanow uległ tej tendencji i powiełał stereotypowe i antysemityczne przekonania o chęci ekonomicznej dominacji Żydów. Należałoby jednak dodać, że jako dziennikarz postulował również rzetelny dialog w przestrzeni publicznej, który miałby łagodzić takie napięcia. „Wysłuchajcie i przeciwną stronę!” – brzmiał jego postulat.

Do analogicznych wniosków można dojść śledząc jego kolejne dwa teksty, opublikowane na łamach „Nowoje Wriemia”: *Żydzi i gimnazjum* (*Евреи и гимназия*), które ukazało się 23 sierpnia 1901 roku oraz *Wielcy Żydzi i małe Żydki* (*Большие евреи и маленькие еврейчики*), opublikowanego 9 września tegoż roku. Są to teksty publicystyczne o charakterze społeczno-politycznym, w których myśliciel starał się ważyć racje między zantagonizowanymi społecznościami: rosyjską i żydowską.

W pierwszym tekście autor poruszył kwestię rzekomego zakazu przyjmowania Żydów do szkół gimnazjalnych. Tekst *Żydzi i gimnazjum* stanowił więc próbę wyjaśnienia nieścisłości prasowej, która dawała podstawę sądzić, iż ministerstwo oświaty zabrania przyjmowania Żydów do szkół gimnazjalnych. „W jednej gazecie wydrukowano powiadomienie, jakoby dyrektor mińskiego gimnazjum ogłosił, że – zgodnie z rozporządzeniem ministerstwa narodowej oświaty – nie będzie już przyjmowania Żydów do powierzonej mu szkoły. Informacji tej nadano charakter ogólny, jednak mijający się z rzeczywistym stanem rzeczy i intencjami ministerstwa”¹⁶⁷ – brzmiały pierwsze zdania tego tekstu. Rozanow zwrócił uwagę na niestosowność użytych we wcześniejszym oświadczeniu prasowym słów. Zamiast pisać o „całkowitym zakazie”, co implikowało wrogie intencje

¹⁶⁵ *Ibid.*, s. 407–408.

¹⁶⁶ Także Sołowjow, znany ze swych filosemickich poglądów (przez co ironicznie posądzano go o żydowskie pochodzenie), gdy w 1884 roku opublikował swoją nowatorską pracę poświęconą relacjom chrześcijańsko-żydowskim zatytułowaną *Żydzi i problem chrześcijański*, nie był w stanie zdystansować się od takiej materialistyczno-ekonomicznej optyki – por. T.P. Terlikowski, *Tajemnica Syjonu: rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie*, Warszawa 2007, s. 15–90. Warto także przywołać (co prawda kontrowersyjne) badania Aleksandra Sołżenicyna (1918–2008), w których autor wielokrotnie podkreślał, że powszechne wówczas antagonizmy między społecznością rosyjską i żydowską miały podłoże czysto ekonomiczne, a nie religijne, czy nacjonalistyczne – por. A. Sołżenicyn, *Dwieście lat razem, 1795–1995. Cz. 1: W przedrewolucyjnej Rosji*, A. Mayer, N. Michalak (tłum.), Wrocław 2012.

¹⁶⁷ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 687.

ministerstwa oświaty, należałoby pisać o „ograniczeniach” w naborze do szkół, które nie niosą już tak negatywnej konotacji.

Dla uniknięcia dalszych nieporozumień wynikłych z zastosowania *numerus clausus* należałoby lepiej wyjaśnić społeczności żydowskiej przyczyny tych ograniczeń. Posługując się *argumentum ad absurdum* Rozanow tłumaczył nielogiczność i – z punktu widzenia społeczności rosyjskiej – szkodliwość „całkowitego zakazu” edukacji szkolnej Żydów, gdyż „wygodniej dla Rosji mieć w swoim społeczeństwie wykształconych żydowskich lekarzy niż ciemnego, żydowskiego spekulanta (*zeuefmmaxepa*), uległego swojemu kahałowi, który nie eksploatuje Żyda, ale z całą swoją energią skupia się na eksploatacji jednych tylko Rosjan”¹⁶⁸. Przywołując dane statystyczne z różnych guberni pisarz ukazywał także, że poziom populacji żydowskiej wśród rosyjskich uczniów gimnazjalnych jest zdecydowanie wyższy niż poziom ich populacji w danym społeczeństwie i dlatego argumentował za koniecznością sprawiedliwych parytetów (proporcjonalnych do stopnia zasiedlenia). W przeciwnym razie za dziesięć lat okaże się, iż adwokatami czy lekarzami będą w większości osoby żydowskiego pochodzenia, a Rosjanie będą zmuszeni korzystać z ich usług i staną się od nich zależni. Jeśli więc szkoła – konkludował rosyjski pisarz – odmawia przyjmowania kolejnego ucznia żydowskiego pochodzenia oznacza to, że „miejsce to zajął już inny żydowski chłopiec. Na miejscu żydowskiego ucznia nie siedzi jakiś rosyjski chłopiec, ale inny żydowski uczeń i tej wewnętrznej konkurencji między tymi dwoma kandydatami żydowskiego pochodzenia władze nie są w stanie rozwiązać”¹⁶⁹.

Drugi z omawianych tekstów to *Wielcy Żydzi i małe Żydki*. W nawiązaniu do różnych publikacji podkreślających, iż „na zachodzie i w południowej części Rosji «Żydzi eksploatują innych Żydów, wykorzystując ich bezbronność, bezsilność, ubóstwo, słowem, wszystkie ich nieszczęścia, aby wyssać wszystkie ich soki, całą biedną krew»”¹⁷⁰ Rozanow stanął w obronie eksploatowanych. Według niego winę za tego typu nadużycia w dużej mierze ponoszą tamtejsze kahały, cieszące się zbyt dużą autonomią ze strony Imperium Rosyjskiego, co daje okazję możniejszej części społeczeństwa żydowskiego („wielkim Żydom”) manipulować kahałem na niekorzyść uboższej („małych Żydków”).

¹⁶⁸ *Ibid.*, s. 688.

¹⁶⁹ *Ibid.*, s. 689.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 697.

Kahał – zdaniem Rozanowa – stał się „państwem w państwie”, patogenną strukturą religijno-polityczną i dlatego jest konieczna większa ingerencja ze strony rosyjskich organów rządzących w żydowską administrację¹⁷¹.

Te dwa niewielkie artykuły pozwalają dostrzec, że także w 1901 roku Rozanow pisał o „kwestii żydowskiej” przez pryzmat napiętych relacji społeczno-politycznych, mocno przy tym podszytych nieufnością względem Żydów. Nieufność ta wynikała z przekonania, że lepiej zorganizowana społeczność żydowska może zdominować w przyszłości słabiej zorganizowaną społeczność rosyjską. Opisując te kwestie Rozanow zabiegał zarazem o wzajemny dialog. Zatraskany o równowagę społeczną był przekonany o mocy intelektualnej argumentacji, która – jego zdaniem – byłaby w stanie uczynić relacje rosyjsko-żydowskie mniej napięte. Czyniąc to opisywał jednak Żydów „na sposób zoologiczny” (*в зоологическом своем виде*) – jakby to opisał „późniejszy Rozanow” – czyli obojętnie i abstrakcyjnie (niczym jakąś hipotezę o pochodzeniu żyraf bądź białych zajęcy), nie oddając przy tym ich duchowego napięcia¹⁷². Już wkrótce radykalnie zmieni się sposób, w jaki ten rosyjski publicysta postrzegał społeczność żydowską, a stanie się to za sprawą lektury pewnego dwuznacznego dzieła.

¹⁷¹ Por. *Ibid.*, s. 697–698.

¹⁷² Por. В.В. Розанов, *Религия и культура...*, *op. cit.*, t. 26, s. 491.

5. ODKRYWANIE JUDAIZMU

W życiu wielu myślicieli bywają momenty olśnienia, wywołane poznaniem jakiejś osoby o wyjątkowych poglądach bądź lektury, w której odnajdują wyrażone własne lub podobne do własnych intuicje czy idee. Takie „spotkanie z tekstem” staje się wówczas impulsem do intelektualnej transformacji i początkiem nowej twórczości, a nieraz i egzystencjalnym wstrząsem. W przypadku Rozanowa można śmiało powiedzieć, że jego poglądy na temat judaizmu i Żydów radykalnie zmieniły się nie pod wpływem osobistych znajomości, kontaktów z jakimś przedstawicielem (czy przedstawicielami) narodu wybranego (co będzie później sugerował jeden z jego tekstów), ale w wyniku lektury tekstu o prozelickim charakterze, który miał opracować i przygotować do druku.

Najprawdopodobniej w 1900 roku, za sprawą Protejkińskiego, na ręce Rozanowa trafił rękopis zatytułowany *Autobiografia prawosławnego Żyda z komentarzem Bukieta, czyli wybranych talmudycznych opowieści, anegdot i legend, a także innych ważnych ksiąg żydowskich. Dzieło Siemiona Ilicza Cejchensztejna*¹⁷³. Rosyjski publicysta tekst ten – zwany dalej *Autobiografią*... – miał przeglądać, poprawić i przygotować do druku¹⁷⁴, stał się on jednak dla niego czymś więcej niż tekstem do zredagowania. Stał się inspiracją w odkrywaniu judaizmu, dzięki czemu zaczął zmieniać się jego stosunek do Żydów. Co prawda już w 1897 roku Rozanow otrzymał od Nauma Pereferkowicza (1871-1940) wybitnego hebraisty zajmującego się tłumaczeniem Talmudu na język rosyjski¹⁷⁵, pierwszy jego tom, niemniej to właśnie rękopis Cejchensztejna otworzył przed rosyjskim pisarzem nieznaną dotąd świat idei związanych z judaizmem nie tyle tym starotestamentalnym, ale

¹⁷³ Рог. И. Логвинова, *Розанов, В. Протежкий и иудаизм: (К вопросу об источниках еврейской темы у Розанова)*, „Литературоведческий Журнал”, nr 45, 2019, s. 54–60.

¹⁷⁴ Рог. И. Логвинова, *В.В. Розанов и Цейхенштейны. К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 217.

¹⁷⁵ Рог. И.С. Ревяков, *Розанов как редактор „Автобиографии православного еврея” С.И. Цейхенштейна*, „Литературоведческий Журнал”, nr 45, 2019, s. 69; В.В. Розанов, *Загадки русской провокации*, Москва 2005, t. 20, s. 310.

przede wszystkim ukształtowanym tradycją cadyków. Lektura ta wprowadziła Rozanowa w nieznanne dotąd szczegóły codziennego życia przedstawicieli narodu wybranego, w religijny świat judaizmu, ukazała znaczenie świąt żydowskich (między innymi Paschy, Szabatu) i – co istotne – dała filozoficzne i religijne kategorie pozwalające snuć własną refleksję na temat świętości ciała, małżeństwa i rodziny. Warto nieco zapoznać się z tym dziełem, bez którego trudno zrozumieć późniejsze publikacje rosyjskiego myśliciela.

Cejchensztejn pochodził z religijnej, żydowskiej rodziny. Do 17 roku życia mieszkał w Warszawie, gdzie uczył się początkowo w chederze, a później w jesziwie. Z czasem, zainteresowany chrześcijaństwem, zaczął oddalać się od wiary swoich przodków. W 1846 roku zaciągnął się do carskiej armii, w której służył 25 lat. Chrzest przyjął w 1849 (lub 1850) roku. Swoją służbę odbywał głównie w Astrachaniu, gdzie też zamieszkał z chwilą przejścia na emeryturę w 1871 roku. Jako emeryt miałby napisać manuskrypt, nazwany później *Autobiografią...*, z celem opublikowania w miejscowym wydawnictwie, w którym pracował jego syn P.S. Cejchensztejn. Jednak za namową miejscowych biskupów postanowił dziełu temu nadać większy rozgłos i wydrukować w prasie o szerszym, krajowym zasięgu. W tym celu Cejchensztejn napisał 21 maja 1896 roku list do Suworina, redaktora „Nowoje Wriemia”, o możliwość wydania swojej *Autobiografii...* w jego drukarni¹⁷⁶.

Powyższe, lakoniczne informacje sugerują prozelicki charakter tego dzieła. Taka perspektywa, choć prawomocna, nie jest jednak oczywista. Prawdopodobnie dzieło to miało więcej niż jednego autora, lub było kompilacją różnych tekstów. Możliwe, że jego redaktorem był syn Cejchensztejna, który bazując na tekście ojca czynił liczne interpolacje. Dopuszcza się nawet hipotezę (motywując wieloma nieścisłościami i pomyłkami w posługiwaniu się wojskową nomenklaturą), że dzieła tego nie mógł napisać Cejchensztejn, służący wiele lat w carskiej armii. Przy takim założeniu tekst ten mógłby być rękopisem nieznanego autora, który wykorzystał wątki autobiograficzne jakiegoś anonimowego Żyda, albo kogoś, kto był dobrze zaznajomiony z codziennym życiem i kulturą polskiego żydostwa w połowie XIX wieku... Autorstwo tego dzieła, okoliczności powstania

¹⁷⁶ Рог. Д. Верхотуров, С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна», „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 220; И. Логвинова, В.В. Розанов и Цейхенштейны. К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»..., *op. cit.*, s. 211–212.

i cel napisania są dziś dyskutowane i póki co pozostają otwarte¹⁷⁷. Dla naszych badań wystarczy przyjąć autorstwo Cejchensztejna, co było zresztą zgodne ze stanem wiedzy Rozanowa, o czym pisał w jednym ze swoich późniejszych tekstów:

Autor książki – jak sam w niej napisał o sobie – przyjął prawosławie z powodu nadmiernego rygoryzmu talmudycznej pobożności swego ojca, uciekł jednak w prawosławie przeszedłszy wcześniej całą możliwą głębię mądrości rabinackich szkół starego prawa (*всю возможную премудрость раввинских школ старого закона*). Rękopis został napisany w starości, około 60 roku życia, po 25 latach nikołajewskiej służby [...] z niezwykłą szczerością, zarówno w tym, co ogólne i szczegółowe. Autor ukazuje w nim judaizm, getto warszawsko-wiedeńsko-wileńskie, jako rzeczywistość niesamowicie duszną i małostkową, pełną przesądów i niezrozumiałego dla niego fanatyzmu, który nie zniknie, dopóki nie wniknie weń światło z zewnątrz. W niektórych miejscach pisze z niezwykłym humorem; można powiedzieć, że nigdzie nie kłamie (tego nie wyczuwa się w tonie) i przeplata swoją biografię z najciekawszymi dla niego, oczywiście absolutnie niezrozumiałymi, żydowskimi rytualnymi detalami, które w niektórych miejscach przedstawiają dla mnie niezwykłą wartość¹⁷⁸.

Autobiografia... nie jest tekstem jednorodnym, mało tego, można powiedzieć, że zawiera sporo paradoksów. Z jednej strony są tam wątki o charakterze prozelickim, gdzie autor idealizuje prawosławie i deprecjonuje judaizm, a z drugiej strony w bardzo osobistej i pełnej czci religijnej formie wychwala codzienne i świąteczne rytuały judaizmu. Jego struktura także wydaje się paradoksalna. Dzieło to miałoby ukazać drogę przejścia Cejchensztejna z ciasnego i „nadmiernego rygoryzmu talmudycznej pobożności swego ojca” w chrześcijańskie prawosławie, a tymczasem – analizując czysto formalną strukturę tego dzieła – ukazano kierunek przeciwny¹⁷⁹. Podsumowując, *Autobiografia...* nie tylko nie ma charakteru autobiograficznego (nie jest to ani *quasi* spowiedź, ani intymna refleksja snuta na progu życia przez doświadczonego człowieka), ale jest swoistym

¹⁷⁷ Пор. Д. Верхотуров, С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»..., *op. cit.*; И. Логвинова, В.В. Розанов и Цейхенштейны. К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»..., *op. cit.*; И. Логвинова, Розанов, В. Протейкинский и иудаизм: (К вопросу об источниках еврейской темы у Розанова)..., *op. cit.*; И.С. Ревяков, Розанов как редактор „Автобиографии православного еврея” С.И. Цейхенштейна..., *op. cit.*

¹⁷⁸ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 581.

¹⁷⁹ Struktura ta wygląda następująco: Historia chrztu autora (s. 1-19); Cel książki – poznać życie i naturę talmudystów, charakterystyka Talmudu (s. 20-33); Wzruszające historie o dziadku i ojcu – życie i psychologia getta (s. 34-48); Moje życie w domu ojca – życie codzienne. Dzień i tydzień pobożnego talmudysty (s. 48-69); Talmudyczne obrazy, modlitwy i poglądy (s. 91-116.); Talmudyczne nauczanie, zwyczące szkolne – żydowska bursa (s. 116-154); Podział religijny żydów. Sekta chasydów (s. 154-182); Jeszcze o chasydach (s. 182-206); Jeszcze o chasydach. Przyłączenie się autora do tej sekty (s. 206-221); Rok „tar” (1840) i oczekiwanie (s. 222-253.); Pascha żydowska (s. 254-296) – por. И.С. Ревяков, *Розанов как редактор „Автобиографии православного еврея” С.И. Цейхенштейна...*, *op. cit.*, s. 63–64.

studium judaizmu. „Książka ta, w swojej treści opowiada o przejściu z judaizmu na prawosławie, ale swoją kompozycją ukazuje ruch od chrztu do żydowskiej Paschy”¹⁸⁰ i taka właśnie perspektywa – od prawosławia do judaizmu – znalazła swoje odzwierciedlenie w twórczości Rozanowa.

Dlaczego lektura *Autobiografii...* była dla Rozanowa taka odkrywczą? Nie było to jedyne dzieło dostępne wówczas na rynku czytelnicy, dlaczego więc ten paradoksalny w swej wymowie rękopis pozornie nawróconego Żyda wywarł na rosyjskim pisarzu największe wrażenie? Rozanow napisał: „Dobroduszny Cejchensztejn był dla mnie większym autorytetem niż inni uczeni, gdyż mówił o obyczajach, o tym, co jest – przez co dzieło to ma większą wartość niż jakiegokolwiek inne opracowania”¹⁸¹. Tak więc nie abstrakcyjna refleksja i nie zwarty system doktryn, ale narracja zwyczajnego człowieka, żywy opis obyczajów, praktyk, pobożnych westchnień, żywe świadectwo wiary wyrażone w codziennych formach (zgodnie z maksymą *lex orandi – lex credendi*) wywarły na rosyjskim myślicielu większe wrażenie niż jakiegokolwiek traktat teologiczny. Taka postawa wydaje się zrozumiała i zgodna z tradycją bizantyjską. „Podczas gdy chrześcijanin zachodni zazwyczaj sprawdzał swą wiarę za pomocą zewnętrznego autorytetu (magisterium Kościoła lub Biblii), to chrześcijanin bizantyjski uważał liturgię zarówno za źródło, jak i wyraz swej teologii; stąd wywodzi się ogromny konserwatyzm, jaki często dominował zarówno w samym Bizancjum, jak i w czasach postbizantyjskich w sprawach tradycji i praktyki liturgicznej”¹⁸². Konserwatyzm Rozanowa – w przeciwieństwie do poglądów Leontjewa – miał jednak charakter progresywny, pro-judaistyczny. Lektura dzieła Cejchensztejna ukształtowała jego pogląd, że żydowskie *lex orandi* przewyższa chrześcijańskie. Od tego momentu zaczęła się fascynacja Rozanowa judaizmem i to nie tylko tym starotestamentalnym, ale i rabinicznym. Pisarz rosyjski obficie czerpał z tekstu *Autobiografia...* i planował go włączyć do swoich 50-tomowych „*Dzieł zebranych*”¹⁸³, lecz zamysłu tego nie zdążył zrealizować¹⁸⁴.

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 64–65.

¹⁸¹ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 106.

¹⁸² J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Kraków 2007, s. 102.

¹⁸³ Por. W. Rozanow, *Opadłe liście...*, *op. cit.*, s. 420–423.

¹⁸⁴ Rękopis ten, ciągle jeszcze nie opublikowany, znajduje się w Moskwie, w Rosyjskim Państwowym Archiwum Literatury i Sztuki: РГАЛИ (Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 810) – por. В.В. Розанов, *Листва...*, *op. cit.*, t. 30, s. 430.

W lutym 1901 roku, w miesięczniku „Istoriczeskij Wiestnik”, ukazał się tekst Rozanowa zatytułowany *Cudowna żydowska pieśń* (*Замечательная еврейская песнь*), którego większą część stanowiły cytaty zaczerpnięte z dzieła Cejchensztejna, opatrzone komentarzami i przypisami autora¹⁸⁵. Punktem wyjścia rozważań rosyjskiego myśliciela było pytanie o sens i znaczenie „baranka, ofiarowanego przed stworzeniem świata”¹⁸⁶ (por. Ap 13,8 a także 1P 1,19-20).

Nasuwa się myśl, że u podstaw istnienia świata złożono jakieś nieocenione i bezcenne istnienie [...] którego świat nie był wart. Świat sam siebie nie odkupi. Potrzebne było coś innego, cenniejszego od samego świata, aby ten świat, niedoskonały, a jednak – z jakiegoś powodu bezcenny w oczach kochającego Boga – mógł zaistnieć. Myśl ta ekscytuje nas. Przebudzonym w nocy nie daje spokoju. I pożądlivie chwytamy każdą niteczkę, która – co prawda nie może tego wyjaśnić – mówi jednak o czymś podobnym, bliskim, choćby tylko pozornie podobnym¹⁸⁷.

W rozumieniu Rozanowa ową „niteczką”, prowadzącą do tajemnicy zakrytej w prapoczątkach historii, była pieśń „*Chad gadja*” („Jedynе koźlątko”), którą Żydzi śpiewają pod koniec sederu, w święto Pesach¹⁸⁸. Według rosyjskiego myśliciela tradycja chrześcijańska i żydowska są do siebie podobne, gdyż mówią o tym samym – o ofierze Ojca i Jego ostatecznym zwycięstwie nad śmiercią – posługując się jednak różnymi obrazami.

Zanim rosyjski myśliciel przeszedł do wykazania podobieństw zachodzących między apokaliptycznym „barankiem złożonym od założenia świata” i „jedynym koźlątkiem kupionym przez ojca za dwa drobne pieniążki” (które zagryzł kot, którego zagryzł pies, który został pobity kijem, który spłonął w ogniu, zalany później przez wodę, którą wypił wół, którego zarznął rzeźnik, który został zabity przez Anioła Śmierci, którego na koniec zniszczył sam Bóg jedyny) obszernie i w szczegółach opisał paschalny kontekst, w jakim wyśpiewuje się monotonną niemniej „cudowną żydowską pieśń” i to ta właśnie wstępna część zawiera sporo cennych dla naszych badań treści i dlatego zostanie teraz szczegółowo eksplorowana.

¹⁸⁵ Por. В.В. Розанов, *Иудаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 580–600.

¹⁸⁶ *Ibid.*, s. 580.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 581.

¹⁸⁸ Por. Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny: dzieje, kultura, religia, ludzie*, Warszawa 2003, t. 1, s. 263.

Tekst ten stanowi doskonały przykład popularyzacji wśród rosyjskiej społeczności żydowskich zwyczajów i tradycji związanych ze świętowaniem Paschy. Warto zaznaczyć, nie wchodząc przy tym w szczegóły znanej dziś struktury sederu, że Rozanow – cytując obszerne fragmenty *Autobiografii...* – ukazał znaczenie rytuału poszukiwania chamecu (*bedikat chamec*) i następnie jego zniszczenie (*bi'ur chamec*), odkrył symbolikę specjalnie przygotowanych potraw, wyjaśnił znaczenie czterech pytań, które, w tę noc, najmłodszy syn stawia ojcu, ukazał sens czterech kielichów, podkreślił rolę proroka Eliasza, mistycznie uczestniczącego w uczcie paschalnej i na koniec zwrócił uwagę na religijną głębię dwóch pieśni: „Kto zna Jedynego” („*Echad mi jodea*”) oraz wspomnianą już „Jedyne koźlątko”.

Wykorzystując bonawenturiańską klasyfikację różnych poziomów zaangażowania pisarza w popularyzację cudzych poglądów (*scriptor*, *compiler*, *commentator* oraz *auctor*)¹⁸⁹ można uznać Rozanowa za oryginalnego *commentatora* dzieła Cejchensztejna i *de facto* tradycji żydowskiej, o czym świadczą jego liczne wstawki i przypisy. Niestety „komentator” (*commentator*) nierzadko okazuje się „falszerm” (*corruptor*) oryginalnej myśli – czego dowodem są chociażby komentarze Awerroesa do dzieł Arystotelesa¹⁹⁰. Podobnie można powiedzieć o Rozanowie, którego uwagi do dzieła Cejchensztejna, rozjaśniają i jednocześnie wykrzywają obrzędowość żydowską.

Rozanow odrzucił i skrytykował dotychczasowe komentarze akcentujące „filologiczne”, „geograficzne”, „katechetyczne”, „moralne”, czy „transformacyjne” aspekty judaizmu. Oryginalność jego komentarzy przejawiała się w cielesno-psychologicznej predykcji, gdzie istotnym kluczem hermeneutycznym uczynił uczucia, nastroje i trudny do skonceptualizowania „klimat” święta – czyli całe spektrum ludzkiej subiektywności jakże istotnej w wyrażaniu religijnego *pietas*¹⁹¹. Uwagę przykuwa budowana przez Rozanowa opozycja „my” (prawosławni) i „oni” (wyznawcy judaizmu). Rosyjski myśliciel

¹⁸⁹ Bonawentura w *Komentarzu do Sentencji* wyróżnił cztery sposoby popularyzacji: „Jeden pisze cudze dzieło nic do niego nie dodając ani nie zmieniając i ten nosi nazwę aktora (*actor*) lub skryby (*scriptor*). Drugi przepisuje cudze teksty i dodaje coś do nich, ale to co dodaje, nie jest jego, lecz zapożyczone od innych; tego nazywamy kompilatorem (*compiler*). Trzeci w jednym dziele pomieszcza obce i swoje, ale obce w nim przeważa, a własne jest tylko dodatkiem wyjaśniającym myśl cudzą; tego obdarzamy mianem komentatora (*commentator*). Wreszcie czwarty pisze własne i korzysta przy tym z myśli obcych, lecz swoje u niego przeważa, a obce jest jedynie dodatkiem potwierdzającym własne myśli i jedynie ten ostatni zasługuje na miano autora (*auctor*)” – cyt. za: W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 56–57.

¹⁹⁰ Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 2005, s. 283.

¹⁹¹ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 591.

porównał te dwie religie, tyle że z perspektywy subiektywnych przeżyć, emocji, nastrojów i wrażeń, po czym doszedł do wniosku, że różnią się one radykalnie. Przyjrzyjmy się tym różnicom. Pierwsza z nich odnosi się do miejsca przeżywania aktów liturgicznych:

Żydowskie święto nie odbywa się w domu, ale odgrywa się, świętuje się w domu i w nim grają, w nim świętują członkowie rodziny. Cudowny szczegół. Czy to w sobotę, czy w Paschę, oni co prawda idą do synagogi, śpieszą się do niej, ale synagoga nie jest najważniejsza; tam oni czytają (przygotowany wcześniej fragment Tory), tam jednak nic się nie odgrywa, nic się nie wypełnia, właściwie nic się nie dzieje. Nasz sposób przeżywania liturgii jest obcy żydowskiej synagodze. Tam wszystko odbywa się w domu. Żydzi czymś przejęci (w święto) biegają, biegną, zabiegają do synagogi, gdzie stoją w czapkach, kołyszą się, spluwają, jednym słowem mówiąc – znajdują się w drodze. Stosunkowo szybko z niej wychodzą (jak i szybko zaszli) i gdy przestąpią próg domu ściągają czapkę, już nie pluja, nie kołyszą się. Żyd spokojny, promienieje i zaczyna powoli, prawie spontanicznie, „odgrywać święto”¹⁹².

Powyższy opis, ekspresyjny i pełen ciekawych obserwacji, potwierdza jednak tezę, że na tym etapie swojej twórczości Rozanow nie był głęboko zaznajomiony z tradycjami i obyczajami żydowskimi. Opisany przez niego pośpiech w przeżywaniu synagogałnego „kołysania się”, czy fakt nieściągnięcia czapki, można było łatwo wytłumaczyć znając chociażby w niewielkim stopniu obrzędowość żydowską (po modlitwie Żydzi śpieszą się do domu, aby przed zmierzchem zasiąść z rodziną do świątecznego stołu; podobnie nakrycie głowy w czasie modlitwy było oznaką nie lekceważenia, a przeciwnie, głębokiego szacunku do Stwórcy). Trudno także zgodzić się z autorem, iż synagoga była nieznaczącym dodatkiem do codziennego, a tym bardziej świątecznego rytmu życia. Deprecjonowanie przez niego synagogi (można tutaj dostrzec przejaw „myślenia antynomicznego” i tendencję do wykluczania w ramach alternatywy „albo-albo”) miało jednak inny cel – podkreślić wyjątkowość domu, najważniejszego miejsca liturgicznej celebracji.

Druga różnica dotyczyła sposobu przygotowywania się do wypełniania religijnych aktów:

Żydowskie święta różnią się sposobem przygotowania i – warto podkreślić jeszcze raz – nie synagogi, która nie odgrywa centralnej roli w świętowaniu i wprowadza w błąd, a domu – tej realnej i prawdziwej żydowskiej synagogi. Zadziwiają szczegóły tego

¹⁹² *Ibid.*, s. 582.

przygotowania, ich tendencja i sens. Ich istota polega na całkowitym zerwaniu, przecięciu wszystkich wątków między świętem a okresem okołoswiątecznym („do” i „po”). Wszystko jest porzucane, czyszczone, nie tak jednak, jak u nas, to znaczy w sensie czystości, akuratności, porządku „domu” „do świąt”. [...] Święto – to czas szczególnie wydzielony, materialnie wydzielony. „Tworzę wszystko nowe” – słowa proroka Izajasza i Apostoła Jana w „Apokalipsie” wyrażają zadziwiająco subtelnie charakter żydowskiego święta, w którym nowość, odnowa, nowe przygotowanie wszystkiego stanowią ich główną, zauważalną cechę¹⁹³.

Rozanow podkreślił, że Żydzi swoimi przygotowaniami do świąt pragną niejako wejść w „nowy eon”, pragną rozpocząć nowy czas, nieziemski i dlatego zawieszają wykonywanie codziennych spraw, mało tego, oddzielają się od codziennej materii. Przy tej okazji Rozanow poruszył kwestię szabatu: „Sześć dni – to jakby to światło; siódmy dzień, szabat – to już tamto światło: oto główna różnica i jest ona ściśle przestrzegana podczas wszystkich świąt. [...] z naszymi świętami (okolicznościowym wspomnianiem) nie mają one nic wspólnego tak pod względem jakości, metody i samej swej istoty”¹⁹⁴.

Trzecia różnica odnosi się do czasu sprawowania religijnych aktów. Autor *Cudownej żydowskiej pieśni* podkreślił:

Każde święto, a szczególnie święto szabatu, zaczyna się wieczorem i – włączając noc – kończy się następnego dnia wieczorem. My r o z c i n a m y, rozdzielamy noc o północy, kiedy jeden dzień się kończy, a inny zaczyna, nie ośmielając się skracać dnia – minuty swojego próżnego zaaferowania i pracy; oni dzielą dzień, zachowując w całości noc, stąd różne liczenie dni, u nas od 12 do 12 w nocy, u nich, z 19 do 19. [...] My, Europejczycy – narody dnia; Żydzi – zmierzchu i nocy¹⁹⁵.

Chciałoby się polemizować z tego typu uwagą autora. Czyżby ten prawosławny pisarz nie wiedział, iż każde wielkie święto chrześcijańskie (12 świąt Pańskich), w tym także każda niedziela, zaczynają się liturgią niesporów dnia poprzedniego? Trudno jednak przypuszczać, że Rozanow nie znał liturgicznych praktyk prawosławia, ale – co bardziej prawdopodobne – chciał takim poetyckim sposobem wyrazić tajemnicę „wybrania Izraela”, który wyróżnia się spośród innych narodów europejskich troską nie tyle o dobra materialne, ale przede wszystkim duchowe. Jeszcze niedawno pisał o Żydach w kategoriach socjologicznych jak o hermetycznie zamkniętej grupie osób dążących do

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, s. 584.

ekonomicznej dominacji nad innymi narodami. W tekście tym społeczność żydowską zaczął postrzegać jak wspólnotę religijną, mającą misję do wypełnienia – jakąś istotnie ważną nocną aktywność o duchowym znaczeniu.

Ostatnia, czwarta różnica – hierarchiczność rodziny. Rozanow, zafascynowany przebiegiem sederu, rolami, odgrywanymi przez każdego z jej członków, podkreślił:

„W rodzinie nie ma dyscypliny, młodszy nie szanują starszych, dzieci – rodziców, żona – męża” – słyszymy nieustannie, z różnych stron. Tutaj, w czasie tego wyjątkowego, corocznego święta, a także w czasie cotygodniowego szabatu, członkowie żydowskiej rodziny ustawieni są według określonej hierarchii, według starszeństwa, i [czynią] to sami, bez jakiegokolwiek zewnętrznej ingerencji. To oczywiste, że w dni powszednie, w codziennym zabieganiu, ta hierarchiczność pozostanie nienaruszona. Oto kultura, oto te materialne stopnie, po których ona [rodzina] kroczy, wznosi się...¹⁹⁶.

Wyeksplikowanie tych różnic pozwoliło autorowi *Cudownej żydowskiej pieśni* skonstatować: „Święto prawie zakończone. Czym jest owo święto? [...] Autor [Cejchensztein] opisuje Paschę, tę najważniejszą żydowską uroczystość, ustanowioną podczas wyjścia z Egiptu. Jaką rolę odgrywa w niej synagoga? Żadną. Rabini? Żadną. Oni gdzieś daleko, za horyzontem; w polu widzenia tylko rodzina. Lecz czy z w y c z a j n a t o i t y l k o r o d z i n a ? ”¹⁹⁷. Na te pytania Rozanow odpowiada – nie! I w dalszej części swojego komentarza starał się ukazać, iż jest to „święta (a nie fizjologiczna) rodzina”¹⁹⁸. Warto zatrzymać się chwilę nad tym rozróżnieniem.

O świętości rodziny świadczy nie tylko fakt, że w paschalnej celebracji uczestniczył prorok Eliasza, ale także określone i wyjątkowe role, które każdy z jej członków miał do wykonania w sposób niemal spontaniczny. Ojciec siedzący na „królewskim tronie” to głowa rodziny. Jego żona, przygotowująca świąteczny stół, zapala świece z „godnością królowej”¹⁹⁹. Wszystkie dzieci, także to najmłodsze, świątecznie ubrane, mają do odegrania swoją własną rolę. Każdy z nich jest częścią nie tyle „teatralnej” ale „religijnej iluzji”, która ostatecznie jawiła się autorowi opracowania bardziej prawdziwą od codziennej rzeczywistości. Rozanow dostrzegł różnicę między „jednością fizjologiczną” (będącą skutkiem pokrewieństwa krwi) i „jednością wiary” (będącą efektem wspólnego

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 586.

¹⁹⁷ *Ibid.*, s. 590.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 591.

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 585.

pielgrzymowania i oczekiwania na przyjście Mesjasza). W rozumieniu Rozanowa seder paschalny jest przykładem integracji tych dwóch aspektów. W Europie natomiast kryzys rodziny to efekt przeakcentowania wymiaru fizjologicznego (jedności krwi) i odrzucenia wspólnego przeżywania tego, co duchowe, w ramach domowych celebracji. Póki co konstatacja ta została wyrażona jeszcze niejasno, dwuznacznie²⁰⁰, wkrótce stanie się jednym z ważniejszych tematów jego twórczości.

Rekapitułując swoje rozważania poświęcone żydowskiej Passze i pieśni „*Chad gadja*” („Jedynie koźlątko”), dzięki której można lepiej zrozumieć opisany w Apokalipsie św. Jana obraz baranka ofiarowanego przed stworzeniem świata, Rozanow podkreślił:

Czy naprawdę można dowierzać smutnemu i stanowczemu twierdzeniu: „Tylko my wybrani?...” Jesteście wybrani; ale tylko my jesteśmy powołani do powszechnego rozumienia i powszechnego współczucia. I jest Jedyny, powołujący was i nas do różnych misji, albo, jak powiedział nasz Nauczyciel: „U Ojca mego, który jest w Niebie, mieszkań wiele...”²⁰¹.

Dwa *sui generis* wybrania do dwóch *sui generis* misji, ten sam powołujący i ten sam cel ostateczny – dom Ojca... Rozanow w typowy dla siebie sposób nie rozwinął tego jakże interesującego tematu, ale tylko zasygnalizował, czy – lepiej powiedzieć – zakwestionował powszechne wśród ówczesnych prawosławnych przekonanie o „odrzuceniu” narodu żydowskiego. Jakie są te różne misje? Niestety na to pytanie nie znajdziemy odpowiedzi w tym oryginalnym opracowaniu. Niemniej warto zauważyć, iż w tekście tym judaizm nie został przedstawiony w kategoriach „teologii zastępstwa” (jak to myśliciel uczynił jedenaście lat wcześniej w pracy *Miejsce chrześcijaństwa w historii*), ale jako rzeczywistość nieustannie mistyczną, zachowującą swój duchowy potencjał i mogącą także inspirować prawosławie do bardziej rodzinnego przeżywania wiary.

Styl czy język nie jest już tak abstrakcyjny czy schematyczny jak w tekście *Miejsce chrześcijaństwa w historii*, ale barwny, emocjonalny i pełen detali zaczerpniętych z domowych celebracji, mających na celu ukazać radość i spontaniczność świętowania. To, co łączy te dwa teksty to wyświetlanie problemów poprzez alternatywę wykluczającą. Wcześniej pisarz deprecjonował judaizm, aby ukazać wyjątkowość chrześcijaństwa, w tym tekście deprecjonował prawosławie, aby ukazać wyjątkowość judaizmu. Warto

²⁰⁰ Por. *Ibid.*, s. 591.

²⁰¹ *Ibid.*, s. 600.

także zaznaczyć, że o ile rękopis Cejchensztejna – z którego obficie czerpał – jest w pewnym sensie tekstem idealizującym prawosławie (przez co miejscami można natknąć się w nim na antysemityczne sformułowania²⁰²), to w tekście *Cudowna żydowska pieśń* taka idealizacja jest już niezauważalna. Mało tego, perspektywa chrześcijańska, choć ciągle obecna w Rozanowowskiej optyce, nie odgrywa już dominującej roli, natomiast coraz ważniejsza – ze względu na swój rodzinny charakter – stawała się dla niego perspektywa żydowska. Judaizm zaczynał jawić się Rozanowowi jedyną zdrową komórką w chorym, religijnym ciele Europy, zainfekowanej nowotworem. Tym nowotworem była błędna koncepcja rodziny i temu tematowi poświęcił swoją kolejną pracę.

W 1901 roku Rozanow opublikował dzieło *W świecie niejasnego i nierozstrzyganego* (*В мире неясного и нерешенного*), w którym – analizując pogańskie kultury świata antycznego i księgi Starego Testamentu – rozwijał i uzasadniał ideę świętości małżeństwa, rodziny i ludzkiej cielesności. Warto zwrócić uwagę na sposób formowania się tego obszernego zbioru tekstów.

W latach 1898-1899 opublikował serię artykułów poświęconych kwestiom rodziny, małżeństwa, cielesności i seksualności, które wywołały spory odzew w społeczeństwie. Wiele osób zaczęło na łamach prasy czy w epistolarnej formie polemizować z poglądami Rozanowa, choć – co warto odnotować – zdarzały się wśród nich także głosy pełne aprobaty. Te „bardzo cenne dla mnie głosy sprzeciwu, wyjaśnienia czy rozwinięcia moich myśli”²⁰³ Rozanow ubogacił przypisami, nowymi, polemicznymi tekstami i dołączył do wcześniejszych swoich publikacji nadając tej oryginalnej całości tytuł *W świecie niejasnego i nierozstrzygniętego*. Sposób redakcji tego dzieła pozwala zrozumieć, dlaczego wątki żydowskie pojawiają się często w przypisach do prac innych autorów i traktowane są w sposób funkcjonalny, jako swego rodzaju argumenty teologiczne zaczerpnięte ze Starego Testamentu.

Główną tezę rosyjskiego myśliciela było stwierdzenie, że „tajemnica bycia wiąże się z tajemnicą rodzącego się bycia, czyli tajemnicą rodzącej się płci”²⁰⁴. W rozumieniu Rozanowa we współczesnej kulturze i religii nadaje się płciowości, cielesności czy seksualności znaczenie co najmniej ambiwalentne. Podkreśla się zarazem, iż są pięknymi,

²⁰² Пор. И.С. Ревяков, *Розанов как редактор „Автобиографии православного еврея” С.И. Цейхенштейна...*, *op. cit.*

²⁰³ В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 7.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 21.

pociągającymi, ale także wstydliwymi czy wręcz odpychającymi sferami naszej egzystencji. Ta niejednoznaczność przejawia się choćby w predylekcji dla łacińskich pojęć, przy pomocy których autorzy próbują opisać te istotne sfery codziennego życia, ale brakuje im śmiałości i zamiast mówić o nich otwarcie, czy bez pruderii, skrywają się za pojęciami „medycznymi” i *de facto* abstrakcyjnymi²⁰⁵.

Zdaniem Rozanowa przyczyną tej pruderii jest niezrozumienie doniosłości i konsekwencji wcielenia Bogocześnika, prowadzące do spirytualizacji chrześcijaństwa i duchowego eskapizmu. Zanadto skoncentrowane na Golgocie chrześcijaństwo stało się początkowo nieufne wobec cielesności, a z czasem przybrało formę „religii bezcielesnej”²⁰⁶, to znaczy nadmiernie ascetycznej i ostatecznie bezpłodnej. Bezpłodność ta wyraża się przeakcentowaniem aspektu doktrynalnego przy jednoczesnej sekularyzacji życia – co rosyjski myśliciel określił mianem „chrześcijańskiego nominalizmu”²⁰⁷. Odnowa dokonana przez papieża Grzegorza VII (1020-1085), a jeszcze bardziej reforma zainicjowana przez Lutera przyczyniły się do deprecjonowania cielesności, seksualności i małżeństwa jako integralnego wymiaru człowieczeństwa:

„Jak może dotykać kielicha ze Świętymi Darami żonaty kapłan” – napisał w jednym z prywatnych pism (wówczas jeszcze nie papież) Grzegorz VII Hildebrand. Chrześcijaństwo w bezcielesności jego uczenia, jakby w lekkości jego niebieskich prawd, wydało się temu wielkiemu umysłowi i prawdziwie czystemu sercu nie do pogodzenia z realnym i – niewątpliwie – cielesnym bytem małżeństwa²⁰⁸.

Rosyjski myśliciel podkreślił, iż w wyniku trwającej wówczas żarliwej dyskusji wokół konieczności celibatu – która co prawda miała na celu założenia pragmatyczne i chciała pozyskać niezwiązanych ze światem, wolnych dla służby Kościołowi „czarnych żołnierzy” – tkwi korzeń bardzo subtelnej antagonizacji chrześcijaństwa i małżeństwa²⁰⁹. Tę może i nieświadomą nieufność wobec cielesności, seksualności i małżeństwa wzmocnił dodatkowo Marcin Luter, który zanegował małżeństwo jako sakrament i widział w nim tylko to, co „potrzebne”, „fizjologiczne”, czego apogeum można dostrzec w „syntetycznej filozofii” Herberta Spencera (1820-1903) i *O pochodzeniu człowieka*

²⁰⁵ Por. *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, s. 43.

²⁰⁷ Por. *Ibid.*, s. 61–64.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 40–41.

²⁰⁹ Por. *Ibid.*, s. 41.

Karola Darwina (1809-1882)²¹⁰. Źródła zredukowania uduchowionego ciała do jego czysto fizjologicznego wymiaru Rozanow upatrywał w zachodniej (rzymskiej) mentalności, która – w odróżnieniu od mentalności wschodniej (greckiej, egipskiej, babilońskiej i semickiej) – była kulturą negatywnie nastawioną do człowieka i bóstwa:

kapitolińskie ujęcie „człowieka” i „bóstwa” różni się od olimpijskiego. Faktem jest, że znacznie wcześniej, niż w chrześcijaństwie (w swojej wersji Wschodniej i Zachodniej), na Olimpie i Kapitolu wydawało się, że są ci sami „bogowie, z tą jednak różnicą, że jedni się rozmnażali, a drudzy nie. Zeus wiecznie rodzi, Jupiter – nie; Hera – jest zazdrosna, Junona – dostosowuje się do sytuacji. Tak więc od najdawniejszych czasów Wschód miał pozytywny, wniósł i radosny stosunek do narodzin; Zachód natomiast już w antyczności był niejako głuchy na tę radość i – jeśli można tak powiedzieć – otepiały. Wschód zawsze był płodny, nie w fizjologicznym, ale mistyczno-religijnym sensie²¹¹.

Dlatego wbrew panującym tendencjom redukującym człowieka do wymiaru duchowego lub materialnego rosyjski myśliciel w swoich transgresywnych poszukiwaniach postulował przywrócenie właściwej roli cielesności, seksualności i płciowości, zgodnie z tym, co zostało objawione w Betlejem:

Bóg-człowiek w żłobie?!

Wschód zawsze oczekiwał, że Bóg powinien się „urodzić”; w tym oczekiwaniu, niegasnącym, żarliwym – jego misja i jego zadanie. On do tego stopnia pokochał i rozumiał istotę narodzin, „życia” [...] że wierzył, iż Bóg nie pogardzi, lecz uświęci uczestnictwem w tym „wcieleniu”. Jeśli z takiej perspektywy spojrzymy na wszystkie legendy, pozornie śmieszne zapiski Herodota o Egipcie i Babilonie, nagle zdamy sobie sprawę, że wszystkie one mają tajemne znaczenie i zawierają półprawdę, ukierunkowaną na Betlejem²¹².

Betlejem jest wypełnieniem oczekiwań antycznego Wschodu, gdyż ukazuje doskonałą syntezę wymiaru cielesnego z duchowym, gdzie „niebiańskie zmieszało się z ziemskim: ono przelało się na ziemię [...] przez pępowinę ludzkiego bycia”²¹³. Rozanow podkreślił, że jeśli istnieje „religia Golgoty” w znaczeniu drogi ascetycznego wyrzeczenia, na ścieżkach której znalazło uświęcenie wielu chrześcijan Wschodu i Zachodu, to powinna być także „religia Betlejem” dla małżonków celebrujących sakramentalną jedność, którzy uświęcają się realizując Boże przykazanie płodności. Warto podkreślić, iż

²¹⁰ Por. *Ibid.*, s. 43.

²¹¹ *Ibid.*, s. 45.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, s. 47.

Rożanow nie pragnął – jak to niektórzy nieopatrznie zrozumieli – zdeprecjonować wiekowiej tradycji ascetycznej, ale – jak to podkreśliła Fijałkowska-Janiak – przyświecał mu cel ściśle pragmatyczny i wychowawczy: pragnął uzmysłwić swoim czytelnikom zagubioną i zapomnianą prostotę rodziny, gdyż współczesne mu pary małżeńskie, nie czując, nie uświadamiając sobie i nie przeżywając sakralności zbliżenia płciowego, zeświecczyły się i sprostyowały. Rosyjski myśliciel eksplorował więc „rodzinę pierwotną”, bytującą w pogańskiej społeczności judejskiej, świat starotestamentalny, ten etap historii zbawienia, w którym człowiek znajdował się w harmonii z Bogiem, z samym sobą i innymi stworzeniami²¹⁴.

Dzieło *W świecie niejasnego i nierozstrzygniętego* jest interesujące także ze względu na występujące tam poszukiwania nowej antropologii. Kim jest człowiek? Czy tylko jednością cielesno-duchowo-psychiczną? Jaka rolę odgrywa płć? W świadomości Rożanowa płć istotnie kształtuje człowieka: „dusza zawiera w sobie płć, a nasza płć jest naszą duszą”²¹⁵, „centrum duszy leży w płci, dusza i płć są tożsame”²¹⁶. Płć jest czymś więcej niż tylko istotnym elementem antropologicznej struktury człowieka, ale służy także przebóstwieniu człowieka. „Ciało płci”, „duch płci”, „genitalia”, „nasienie” – wszystkie te pojęcia odgrywają istotną rolę w duchowych poszukiwaniach Rożanowa, nie tyle tracąc ze swego biologicznego znaczenia, ale w refleksji tej nabywają nowego noumenalno-transcendentnego wydźwięku²¹⁷.

Genitalia jako sfera fizjologiczna w tym momencie, przez 5-8-10 minut, staje się nieskończenie duchową istotą, zachowując swój zwierzęcy kształt. *Genitalia* poza spółkowaniem i w trakcie spółkowania różnią się (...) tak jak głowa Newtona zajęta rozmową np. na temat najmu mieszkania i ta sama głowa w chwili odkrywania prawa powszechnego ciężenia²¹⁸.

Postulowana przez rosyjskiego myśliciela wizja antropologiczna jest bardziej złożona niż powszechnie przyjęta (duch, dusza i ciało) i można wyróżnić w niej następujące elementy: ciało (w znaczeniu cielesnej ograniczoności), duch (otwartość na transcendencję, możliwość modlitewnej komunikacji z „inną rzeczywistością”), umysł (zdolność do

²¹⁴ Por. I. Fijałkowska-Janiak, *Płć – Chrystus – Śmierć...*, *op. cit.*, s. 69–70.

²¹⁵ В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 26.

²¹⁶ *Ibid.*, s. 27.

²¹⁷ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 99–111.

²¹⁸ В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 295. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 110.

refleksji), serce (afektywność, zdolność do nawiązywania relacji), ciało (witalność, prokreacyjna potencjalność), dusza (pochodzące od Boga tchnienie życia uzdalniające do płodności, dzięki czemu człowiek współuczestniczy w dziele stworzenia świata, kontynuuje boską *creatio ex nihilo*). Mamy więc w tej twórczości Rozanowa do czynienia z – można by powiedzieć – „antropologią integralną”, integrującą w sobie także elementy seksualności i płciowości, afektywności. Wówczas nie tylko rozum, wola czy możliwość wolności stają się czynnikami upodobniającymi stworzenie do stwórcy, ale także akt płodzenia, któremu towarzyszy odpowiedni stan emocjonalny, jest tego kolejną egzemplifikacją. Wyeksponowanie elementu cielesnego i płciowego sprawiło, że „myśl Rozanowa staje się nowym i nader oryginalnym wariantem filozofii bogocześnictwa”²¹⁹. Dla budowania takiej antropologii Rozanow potrzebował nowej bazy tekstualnej i znalazł ją w starotestamentalnych historiach poligamicznych rodzin patriarchów czy na królewskich dworach: Abraham w relacji do Sary i Hagar; Mojżesz i jego różne żony; Dawid w relacjach do Betszeby czy młodej Szunemitki Abiszag, która – w czasie jego starości i za namową sług króla swoim ciałem ogrzewała jego ciało (por. 1 Krl 1,1-4); Salomon rozwiązujący spór dwóch prostytutek (por. 1 Krl 3,16-28)²²⁰; historia związku Tobiasza i Sary... To tylko część wątków mających – zdaniem Rozanowa – dowiedzieć, że judaizm jest religią ciała, płciowości, seksualności i – co najważniejsze – rodziny.

Tymczasem Jezus tworzył własną wizję rodziny domagając się jej porzucenia i zanegowania, o czym świadczą miały Jego słowa z Ewangelii Mateusza (10,34-36) oraz Łukasza (9,59-60; 14,26; 18,29)²²¹. Należy podkreślić, że Rozanow czytając Biblię niejednokrotnie przekraczał sens dosłowny, moralny czy duchowy tworząc własny „estetyczny”, fundowany na bazie własnego oglądu emocjonalnego. Myśliciel zdawał sobie sprawę, że w słowach Jezusa nie znajdziemy *explicite* wyrażonego potępienia małżeństwa, niemniej nie znajdziemy także *explicite* wyrażonego zachwyty nad nim, jak to

²¹⁹ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 107–109.

²²⁰ Por. В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 48–50.

²²¹ „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy” (Mt 10,34-36). „Do innych rzekł: «Pójdź za mną». Ten zaś odpowiedział: «Panie, pozwól mi najpierw pójść pogrzebać mojego ojca». Odparł mu: «Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głos królestwo Boże»” (Łk 9,59-60). „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma wienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26). „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu lub żony, braci, rodziców lub dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej [jeszcze] w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego” (Łk 18,29). Por. *Ibid.*, s. 188.

można odczuć wielokrotnie podczas lektury tekstów Starego Testamentu. „Małżeństwo nie było nazwane grzechem, ono było ukazane jako grzech – a to przemawia prawdziwiej. Dlatego Żydzi tak się tym przerazili”²²² – konkludował Rozanow. Inne rozumienie rodziny, suponujące inną koncepcję ciała, płciowości, seksualności i w konsekwencji także radykalnie inny sposób życia, stały się przyczyną tego, że Żydzi ostatecznie odrzucili nauczanie Jezusa jako sprzeczne z ich wiarą:

Chrześcijaństwo jest poza rodziną, chrześcijaństwo jest bez rodziny. W chrześcijaństwie i z powodu chrześcijaństwa rodzina się rozpadła, a to dlatego, że chrześcijaństwu ono niepotrzebne, tłumacząc, że jest ono ważniejsze od rodziny.

Ten ostro wyrażony pogląd pozwala zrewidować dotychczasowe wyjaśnienia braku akceptacji chrześcijaństwa przez Żydów, zarówno kiedyś, jak i dzisiaj: „nie możemy zrezygnować z naszej rodzinności (czystej i świętej), a jeśli ona (choćby w czystej i świętej formie) jest nie do pogodzenia z Chrystusem, to my nie przyjęliśmy Jego, za co On nas odrzucił”²²³.

Wydaje się Rozanow w końcu znalazł właściwą dla siebie przestrzeń myślenia religijnego. Dotychczasowe płaszczyzny jawiły się wąskimi bądź redukcjonistycznymi i w jego transgresyjnych poszukiwaniach zostały ostatecznie przekroczone. Zarysowana w książce *W świecie niejasnego i nierozstrzygalnego* „nowa antropologia”, w ramach której Rozanow teotyżował cielesność – jakby to dziś nie brzmiało absurdalnie – jawiła się jemu najlepszą drogą do uświęcenia małżeństwa i rodziny. W tamtych czasach, a szczególnie w środowisku prawosławnym, rzucona przez niego idea uświęcenia *sexusa* wydawała się jednak szokującą. Wraz z odkryciem judaizmu otworzyły się przed myślicielem nowe horyzonty, dzięki czemu mógł teraz kontestować nauczanie nowotestamentalne nie stając się przy tym ateistą. Wyjścia były dwa: w obliczu narastającego konfliktu z chrześcijaństwem Rozanow mógł odrzucić chrześcijaństwo, jako nieprzystające do „nowej świadomości”, albo starać się w jakiś sposób je kształtować, formować czy nawet reformować. Rozanow wybrał tę drugą drogę, gdyż chrześcijaństwo, mimo wszystko, w ciągu tych prawie dwóch tysięcy lat zrosło się z człowiekiem europejskim i rezygnacja z tej formy religijności byłaby ze szkodą dla całej kultury²²⁴. „Człowiek w swej istocie jest istotą teistyczną i nie może «oddychać» bez «modlitwy»”²²⁵, nie może żyć bez religii.

²²² *Ibid.*, s. 244.

²²³ *Ibid.*, s. 188.

²²⁴ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 113.

²²⁵ В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 34.

Dla Rozanowa ateizm – a był to czas, gdy idee ateizmu socjalistycznego zdobywały licznych zwolenników nie tylko w gronie proletariatu, ale także inteligencji – był największą z możliwych zbrodni na ludzkości. Według tego rosyjskiego pisarza człowiek nie może żyć bez Boga i dlatego całą swoją energię twórczą zwrócił w kierunku duchowej odnowy chrześcijaństwa.

6. NEOCHRZEŚCIJAŃSTWO INSPIROWANE JUDAIZMEM

8 października 1901 roku Rozanow w towarzystwie innych rosyjskich intelektualistów²²⁶ udał się z wizytą do metropolity petersburskiego i ładoskiego²²⁷ z propozycją zainicjowania spotkań mających na celu zbliżenie inteligencji rosyjskiej z Kościołem prawosławnym. Warto dodać, że już wtedy Rozanow miał opinię osoby „zdecydowanie żydującej” (*определенно жидовствующий*)²²⁸. Z dniem 29 listopada 1901 roku, z błogosławieństwa metropolity i za pozwoleniem Konstantina Pobiedonoscewa (1827-1907), niemniej pod ścisłą kontrolą rektora Petersburskiej Akademii Duchownej i biskupa jamburskiego Siergieja, znanego jako Iwan Stragorodski (1867-1944), w budynku Petersburskiego Towarzystwa Geograficznego regularnie zaczęły odbywać się Spotkania Religijno-Filozoficzne.

W trakcie dwudziestu dwóch zebrań mających „charakter zamknięty” (co oznaczało, że uczestniczyły w nich tylko osoby zaproszone i nikt postronny nie mógł do nich dołączyć ani przysłuchiwać się prowadzonym tam dyskusjom), przedstawiciele miejscowego duchowieństwa i inteligencji wygłaszali prelekcje i dyskutowali na tematy związane z relacją Kościoła do państwa, rolą inteligencji w Kościele, wolności sumienia, stosunku Kościoła do małżeństwa, omawiano znaczenie niektórych dogmatów i podejmowano kwestię odnowy duchowej w Rosji. 5 kwietnia 1903 roku decyzją miejscowego Synodu

²²⁶ Byli to: Mereżkowski, Filosofow, Tiernawcew, Nikołaj Minski (1856-1937), Lew Bakst (*vel.* Rozenberg) (1866-1924) oraz Benois.

²²⁷ Był nim wówczas Aleksandr Wadkowski (1846-1912), znany ze swej otwartości i łagodności wobec liberalizujących tendencji w Kościele. Bez jego zgody niemożliwe byłoby zaistnienie spotkań religijno-filozoficznych.

²²⁸ Jeden z uczestników tej wizyty pisał: „D.S. Mereżkowski i Minski przedstawili Jego Eminencji nasze pragnienia i nadzieje, a największą z nich była nadzieja na aktywny udział duchownych w naszych zebraniach. [...] Ogólnie wszystko poszło dobrze. Metropolita obiecał wsparcie i wróciliśmy z Ławry w podniesionym nastroju, niczym po zwycięskim boju lub po zdanym egzaminie. Zaznaczę też, że w naszej grupie było dwóch Żydów (Minski i Bakst), jeden «zdecydowanie żydujący» – W.W. Rozanow, jeden katolik – czyli ja. [...] Metropolita był sam, bez towarzyszących mu osób” – A.H. Бенуа, *Религиозно-философское общество. Кружок Мережковских. В.В. Розанов*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 133.

rozwiązano te półoficjalne i eksperymentalne Spotkania Religijno-Filozoficzne. Rozanow, mający już wtedy złą sławę heretyka i człowieka niebezpiecznego (niektórzy nawet posądzali go o bycie opętanym), od samego początku odgrywał w nich znaczącą rolę, i choć sam nie występował z wykładami (jego teksty, wcześniej przygotowane, zawsze czytał ktoś inny), i tylko sporadycznie zabierał głos w dyskusjach, to przez ten czas nawiązał wiele życzliwych kontaktów z osobami duchownymi. Po rozwiązaniu tego półoficjalnego forum wymiany myśli wielu jego uczestników, w tym także niektórzy duchowni, zaczęli gromadzić się w domu Rozanowa, gdzie już w mniej oficjalnej atmosferze („przy niedzielnej herbacie” i bez ściśle wyznaczonej kurateli Kościoła) mogli kontynuować wcześniej rozpoczęte tematy²²⁹.

Jednym z owoców Spotkań Religijno-Filozoficznych było powstanie pod koniec 1902 roku czasopisma „Nowyj put”. Dzięki staraniom Piotra Percowa (1868-1947) i Gippius periodyk ten, podlegający podwójnej cenzurze (państwowej i kościelnej), drukował stenogramy ze Spotkań Religijno-Filozoficznych, a przy okazji także inne, niewyłoszone teksty jego uczestników. I tak Wiaczesław Iwanow (1866-1949) opublikował w nim *Religię cierpiącego Boga*, Mereżkowski swoją powieść *Piotr i Aleksiej*, Walerij Briusow (1873-1924) każdego miesiąca drukował teksty o literaturze i polityce zagranicznej, natomiast Rozanow – ogromnie uszczęśliwiony faktem powstania takiego czasopisma – poprosił przyjaciół o udostępnienie mu przestrzeni do publikacji tekstów o dowolnej treści i formie²³⁰. Z nieukrywaną obawą przyjaciele spełnili jego prośbę i wyznaczili dla jego literackich potrzeb osobną rubrykę, którą Rozanow nazwał „W swoim kącie” (*В своем углу*)²³¹. W 1903 roku rosyjski pisarz zaczął tam publikować teksty wprost poświęcone tematyce żydowskiej, w tym całą serię rozważań zatytułowanych *Judaizm*. Zanim zostaną przeanalizowane te publicystyczne aberracje warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden tekst, który pośrednio, niemniej w sposób znaczący, porusza tematykę żydowską.

Zakończenia i początki, „Boskie i demoniczne”, Bogowie i demony (na motywach fabuły Lermontowa) – (Конци и начала, „божественное и демоническое”, боги и

²²⁹ Por. З.Н. Гиппиус, *Задумчивый странник. О Розанове...*, *op. cit.*, s. 474; Д.А. Лутохин, *Воспоминания о Розанове*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 194–195.

²³⁰ Por. В.В. Розанов, *Религия и культура...*, *op. cit.*, t. 26, s. 509.

²³¹ Por. З.Н. Гиппиус, *Задумчивый странник. О Розанове...*, *op. cit.*, s. 162–166.

демони (По поводу главного сюжета Лермонтова)) – to dzieło opublikowane w sierpniowym numerze „Mir iskusstwa” z 1902 roku. Swoje rozważania pisarz oparł na wątkach śmierci i życia, tego co boskie i demoniczne w twórczości Lermontowa (i Dostojewskiego), niemniej poruszony tam niejako przy okazji motyw Paschy stanowił istotny element w jego osobliwej argumentacji – bardziej impresywnej aniżeli informatywnej i przez to niestroniącej od perswazji oraz manipulacji. Warto więc przybliżyć ogólną koncepcję tekstu i główne akcenty tej refleksji.

Ogólną koncepcję tekstu dobrze oddała profesor Mondry. Nowozelandzka badaczka podkreśliła, iż Rozanow potraktował tekst *Demon* Lermontowa jako inspirację dla własnych rozważań, których celem było zacieranie granic między materialnością boską i ludzką. W tym celu pisarz uzupełnił motywy lermontowskie motywami zaczerpniętymi ze *Snu śmiesznego człowieka* Dostojewskiego. Podobieństwo tych tekstów opiera się na fantazjach autorów o współżyciu i zjednoczeniu ciała Boga-Demona z ciałem człowieka. I tak *Demon* Lermontowa łączy się z Tamarą w jednym pocałunku, wyrażając możliwość pociągu seksualnego między ciałem boskim a ludzkim, a w tekście Dostojewskiego została wyrażona tęsknota za mitycznymi czasami, kiedy bogowie zstępowali z nieba, aby połączyć się z ludźmi. Rozanow odczytał to przyciąganie się boskości i człowieczeństwa w antyplatonowskim kluczu, czyli nie jako pociąg duszy (boskości), która pragnie zjednoczyć się z ciałem (człowiekiem), ale jako pokrewieństwo tego, co boskie i ludzkie w indywidualnej cielesności. Taką antyplatonowską perspektywę rosyjski myśliciel osiągnął dzięki żydowskiej kosmogonii, która unika antagonizmu między duszą i ciałem²³².

Jakie były główne akcenty refleksji rosyjskiego pisarza? Rozanow postawił tezę, że we współczesnej kulturze bardziej szanuje się i wspomina zmarłych przodków, za mało natomiast uwagi zwraca się na moment poczęcia życia. Koniec życia stał się ważniejszy niż jego początek. Wynika to głównie ze złego rozumienia cielesności, która asocjuje się jako źródło grzechu i zła. „Grzech i płeć są dla nas tożsame, płeć jest pierwszym grzechem, źródłem grzechu”²³³. Rosyjski myśliciel oburzył się na takie rozumienie cielesności, gdyż jest ono obce mentalności biblijnej. W raju byliśmy pobłogosławieni do rodzenia, natomiast idea, że u samego źródła rodziny, w naszej cielesności, kryje się grzech, jest jakąś niezrozumiałą aberracją historyczną. W konsekwencji zaczęto mówić

²³² Пор. Е. Курганов, Г. Мондри, *Василий Розанов и Евреи...*, *op. cit.*

²³³ В.В. Розанов, *О писательстве и писателях*, Москва 1995, т. 4, с. 84.

o świętości w perspektywie pokonania cielesności, czyli w momencie śmierci i grobu, natomiast aktualne życie, rozpoczęte w akcie seksualnym i przeżywane tu i teraz, zaczęto traktować jako grzeszne i wymagające oczyszczenia (początkowo w wodach chrztu, a później w ascezie). Boska jest śmierć, a demoniczne poczęcie – skostatował Rozanow. Tymczasem sięgając do religijnych zwyczajów starożytnego Egiptu, Babilonii, Grecji i poniekąd jeszcze Rzymu, można dostrzec odwrotną zależność – kultury przedchrześcijańskie akcentowały przede wszystkim świętość życia, młodość czy cielesność. I w takim kontekście – apoteozy młodości, cielesności, radości i życia Rozanow powołał się na Żydów i ukazał judaizm jako religię życia:

Przeczytałem w *Historii kapłaństwa i lewitów starotestamentalnego kościoła* kapłana G. Titowa (Tbilisi, 1878) słowa, które poruszyły mnie do samej głębi: „Prawo do objęcia urzędu arcykapłana uzyskiwano w wieku 13 lat, w momencie, kiedy pojawiały się pierwsze oznaki brody” (s. 59). W takim razie wszystko, co u Gustave’a Doré i innych ilustratorów przedstawiano na temat kapłanów i arcykapłanów izraelskich jako naszych „czcigodnych kapłanów” (*npomouepereb*) z długimi i siwymi brodami, jest płodem naszego egoizmu, jakby krzyczącej z każdej linijki i rysunku – „zawsze i wszystko było tak, jak u nas”. Nic podobnego: świątynia była młoda, a służyli w niej młodzi i podrostki, święci nie ze względu na własną uczoność, ale niewinność²³⁴.

Mówiąc o Bogu – co podkreślił Rozanow – nie tylko nie jesteśmy w stanie uniknąć antropomorfizmów, ale wręcz powinniśmy się nimi posługiwać, gdyż Bóg jest androgeniczną jednością męskości i żeńskości. Świadczy o tym chociażby opis stworzenia świata, a później człowieka z Księgi Rodzaju. W pierwszym wersecie Biblii „Na początku Bóg stworzył...” (Rdz 1,1) orzeczenie występuje w liczbie pojedynczej podczas gdy podmiot – ku zgorszeniu wszystkich naukowców – w liczbie mnogiej (liczba pojedyncza brzmiałaby *Eloah*, a tymczasem jest *Elohim*)²³⁵. „A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam... Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,26n). Gdy Bóg mówił „uczynmy” i w efekcie powstał „mężczyzna i kobieta”, oznacza to, że i Bóg jest androgeniczną jednością – konstatował rosyjski pisarz.

Dla potwierdzenia własnych intuicji Rozanow wskazał na starotestamentalnych proroków („których mowy płyną w dwóch tonach: strasznych gróźb i najczulszych pociech,

²³⁴ *Ibid.*, s. 80.

²³⁵ Por. *Ibid.*, s. 87.

jakby jeden głos słycać było zza drugiego, a zza drugiego znowu pojawiał się pierwszy”), na filozoficzne poglądy Pitagorasa („mistyczna «Dwójnia»”), intuicje Sołowjowa („pomyślał, że dla jego wyłącznej i osobistej przyjemności istnieje tylko «rózowy cień», a może jest wokół niego i «groźny cień») oraz na tradycję żydowską („i jeśli jest «Królowa-Szabat», to jest także «Adonai» – już w liczbie pojedynczej”)²³⁶. Rozanow w tekście tym skonceptualizował szabat w kategoriach osobowych i utożsamiał z kobiecym aspektem androgenicznego Boga:

Oto Sołowjow, który umierał tak pobożnie [...] podkreślał, że Bóg jest istotą w rodzaju żeńskim („Wieczna Światowa Kobiecość”). [...] Nigdy się do niej nie modliłem, ponieważ jej nie widziałem; ale modlił się do niej Sołowjow, modlił, ponieważ ją widział! Nie do słowa, nie do fetyszu słuchowego się modlił. On widział „rózowy cień” [...] zaledwie trzy razy: w dzieciństwie, gdy miał dziewięć lat, w Muzeum Brytyjskim i w Egipcie, do którego zresztą udał się dlatego, że został tam wezwany na spotkanie. Co to wszystko znaczy – nie wiem. Wiem tylko, że Żydzi przed każdym szabatem i w każdym domu także wyczekują jakiegoś drogiego gościa, niebiańskiego, nazywanego „Królową Szabatu”. Żydzi są przecież religijnym narodem i nie poddają się fantazjom. Jeśli przypuścimy, że Sołowjow fantazjował, to trzeba podkreślić, że Żydzi wierzą... jak? Religijnie. Kobięca zasada, bezpośrednia wizja, obraz, zostały już przenośnie nazwane i wprowadzony do nadzwyczaj rygorystycznej i dbającej o swoją ortodoksyjność religii wiecznie pielgrzymującego narodu (*Женское начало, прямо видение, образ, уже фигурно и поименно введено в религию строжайшего, суровейшего, вечно семинарствующего народа*).

Czyż więc będziemy oburzać się na „Herę” Greków, „Izydę” Egipcjan, „Astartę” Sydończyków? Przecież one są niczym innym jak „rózowym cieniem” Sołowjowa, „Królową Szabatu” Żydów:

...Aby to wyrazić brakuje słów,
I pozostają tylko uczucia...²³⁷.

Powyższe rozważania rzucają nieco światła na Rozanowowskie rozumienie szabatu. W oczach tego myśliciela szabat nie jest jakimś tylko istotnym rytuałem religijnym, kończącym tygodniowy trud i zmaganie, czy jednym z istotnych świąt, konstytuujących judaizm lub pamiątką bożego odpoczynku, nie jest w końcu jakimś wyjątkowym czasem, wyznaczonym na spotkanie z Bogiem. Szabat jest samym spotkaniem z Bogiem, różniącym się jakościowo od doświadczeń dnia codziennego – co jednak nie suponuje, że w pozostałych dniach tygodnia Bóg jest nieobecny. Jeśli przez sześć dni, nasyconych trudem i pracą, doświadczamy odważnej, wojowniczej i groźnej męskości Boga, to siódmego

²³⁶ Por. *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, s. 86–87.

dnia mamy możliwość spotkać się z Jego współczującą, delikatną, pieśczośliwą, słodką i współczującą kobiecością²³⁸. Bóg jest męsko-żeńską tożsamością i dlatego małżeństwo, ta pierwotna komórka społeczna, stanowi najlepszą – w oczach Rozanowa – ikonę Boga. Stąd też wynika starotestamentalny zakaz czynienia podobizn Boga:

Żydzi, wzięwszy kamień, rzucają nim w posąg (np. Afrodyty), aby tym sposobem wyrazić: „nie – ona, ale kobieta (żona)”, ją kochaj. Teologowie europejscy w sposób dziwaczny interpretują, że takim sposobem Żydzi wyrażają „niechęć do oddawania czci stworzeniu, zamiast Stwórcy”. Czyż to nie świątynia Salomona była obwieszona kiściami winogron, a laska Aarona nie zakwitła migdałami, czyż szaty arcykapłana nie były ozdobione owocami granatu, a na wieku, pokrywającym Arkę Przymierza, nie stały „Cherubini”, czyli „młode istnienia” (tak przynajmniej Miszna tłumaczy słowo „Cherubini”), że było ich „dwóch” – gdyż wszystko „dwoi się”, na „obraz i podobieństwo” Stwarzającej Pary²³⁹.

Bóg jest „Stwarzającą Parą”, a jego ikoną *par excellence* jest mężczyzna i kobieta rozumiani nie tyle w sensie osobnych indywidualiów, złączonych umową, ale w znaczeniu małżeńskiej jedności, która nie może nie wyrazić się stwórczą płodnością. W odróżnieniu do małżeństw europejskich, w których dominują relacje koleżeńskie, sąsiedzkie, społeczne, rzymskie, żydowskie małżeństwa cechuje psychologiczna bliskość, ciepło i rodzinność. Dlatego – konstatował Rozanow – Żydzi obdarzeni mentalnością religijną, żenią się oraz wychodzą za mąż w ramach własnej nacji i unikają (dziś byśmy powiedzieli) małżeństw mieszanych wyznaniowo. Ich nacjonalny egoizm nie jest przejawem pogardy wobec przedstawicieli innych narodów, ale chęcią zachowania płodnej i rodzinnej jedności na „obraz i podobieństwo” Boga, „Stwarzającej Pary”²⁴⁰. Jak to wyraziła Fijałkowska-Janiak: rosyjski myśliciel akcentuje, iż „celem, istotą i pięknem płci jest misterium płodzenia wiecznego życia, misterium ku czci Boga Stwórcy, którego akt *genesis* powtarza przyroda i każda para małżeńska. Akt ów posiada więc dla Rozanowa znaczenie teozoficzne: jest znakiem wiary i kontaktu z Bogiem”²⁴¹.

Kończąc analizę tego tekstu warto jeszcze raz zaznaczyć, że wątek szabatu, odmienności Żydów wobec innych narodów, tożsamości żydowskich małżeństw pojawiają się tylko przy okazji i na marginesie rozważań o starożytnym Egipcie, Babilonii, Grecji czy

²³⁸ Por. *Ibid.*, s. 87.

²³⁹ *Ibid.*, s. 93.

²⁴⁰ Por. *Ibid.*, s. 84.

²⁴¹ I. Fijałkowska-Janiak, *Plec – Chrystus – Śmierć...*, *op. cit.*, s. 70.

Rzymu. Tematy te (oraz inne) już niedługo zostaną jednak bardziej wyeksponowane w kolejnych jego dziełach poruszających motywy żydowskie.

Neochrześcijaństwo Rozanowa wydaje się bardzo osobliwe i tę osobliwość najlepiej wyrazić przy pomocy pytań, na które szukał odpowiedzi. Jeśli życie jest darem Bożym, to dlaczego chrześcijanie z taką łatwością rezygnują z tego daru i zamykają się za murami klasztorów, aby kontemplować śmierć i krzyż? Dlaczego asceza i wstrzemięźliwość seksualna ze względu na królestwo Boże mają większą wartość niż małżeńska jedność, płodność, radość z narodzin, czy z innych tysięcy codziennych uciech? Czy chrześcijanie słysząc słowa proroka: „Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich” (por. Dz 7,49) większej wartości nie przypisują niebu i czy w ten sposób nie deprecjonują ziemię? Czy chrześcijaństwo nie jest jakimś cierpiętnictwem, *meditatio mortis*, w końcu eskapizmem? Czy asceza chrześcijańska nie jest przeszyta manichejską pogardą cielesności i tego, co materialne? Jeśli próbując odpowiedzieć na te pytania odczuwamy choćby cień wątpliwości, to czy nie mamy już do czynienia z jego karykaturą?²⁴²

Neochrześcijański projekt, który postulował Rozanow, nie jest więc krytyką chrześcijaństwa, ale jej karykaturalnych i skrajnych form, które w ostateczności prowadziły do sekciarskiego eskapizmu. Odnosi się jednak wrażenie, że w projekcie tym liczyła się tylko terażniejszość, co wyrażało się w obsesyjnej wręcz fascynacji życiem i konkretnymi jego przejawami (cielesnością, seksualnością, małżeństwem, rodziną, ale także jedzeniem, pracą, pieniędzmi, itp.), a wieczność dla niego jakby nie istniała, jakby postulował chrześcijaństwo zredukowane do tego, co tutaj i teraz. Niemniej taka perspektywa jest nieprawomocna. Rozanow cenił sobie wieczność i dlatego cenił także doczesność. W jego mniemaniu chrześcijaństwo przeżywa poważny kryzys. Szukając religijnych podstaw jego odnowy Rozanow skierował swoją uwagę na judaizm starotestamentalny, który (niejako pozbawiony eschatologicznej perspektywy) stał się dla niego doskonałą kopalnią pomysłów i argumentów (często wręcz zaskakujących), aby uczniów Chrystusa na nowo zainteresować codziennymi i rodzinnymi sprawami. Lektura tekstów Starego

²⁴² Por. В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах*, Москва 1994, t. 3, s. 154. Z ciekawą i zarazem kontrowersyjną analizą karykaturalnych przejawów chrześcijańskiego eskapizmu mamy do czynienia w tekście Rozanowa zatytułowanym *Przypadek*, który został opublikowany w 1900 roku, w czasopiśmie „Mir iskusstwa”. Tekst ten został wydany drugi raz w pracy *W ciemnych promieniach religii (В темных религиозных лучах)* pod tytułem *Zdarzenie na wsi (Случай в деревне)* – por. W. Rozanow, *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2006, s. 83–101; В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 143–155.

Testamentu miałyby równoważyć wybujałe oczekiwania eschatologiczne, które prowadzą do doloryzmu i braku radości z życia. Można powiedzieć, że ten rosyjski myśliciel szukał równowagi między ciałem oraz duchem i niczym prorok głosił społeczności prawosławnej, że wieczność zależy od terażniejszości, że im piękniejsza terażniejszość, tym piękniejsza będzie także przyszłość, a im bardziej jesteśmy wpatrzeni w niebo, tym mniej dostrzegamy otaczających nas ludzi (między innymi Żydów). Do takiego „odkrycia”, do włączenia Żydów w orbitę „spojrzenia z miłością” musiało jednak upłynąć jeszcze trochę czasu, w czasie którego Rozanow musiał napisać jeszcze kilka tekstów.

7. PERSPEKTYWA JUDOFILSKA

W pierwszym numerze czasopisma „Nowyj put” z 1903 roku, Rozanow opublikował niewielki tekst zatytułowany *Przechodząc (Z przypadkowych wrażeń) – (Мимоходом (Из случайных впечатлений))* – w którym można dostrzec istotne zmiany w sposobie postrzegania i opisywania Żydów. Wcześniej pisarz czynił to w sposób abstrakcyjny i generalizujący, zaś w tym literackim tekście, będącym wspomnieniem przypadkowego zdarzenia sprzed kilku lat, zaczął opisywać Żydów – powiedzielibyśmy dzisiaj – w sposób personalistyczny.

„Sześć, może siedem lat temu, w czasie jednego ze zwyczajnych, typowych dla Petersburga deszczowych dni”²⁴³ skulony, uciekający przed deszczem Rozanow niespodziewanie natknął się na nieznanego Żyda:

jeszcze mniejszego ode mnie wzrostem i jeszcze bardziej bezsilnego [...]. Deszcz, który padał mi na parasol oblewał jego biedną postać i spływał strumieniami wzdłuż jego pleców, ramion. [...] Nie zauważył mnie, a stojąc tyłem do domu, zakładał, że jest sam. Jego fizjonomia i ubiór sugerowały, iż był to „drobny handlarz”, który coś kupował i najprawdopodobniej nie miał ważnego paszportu (dla stolicy) – ogólnie rzecz ujmując, z jego sylwetki, z postawy, z wyrazu twarzy wyraźnie przemawiała kruchość egzystencji, „walka o byt”. Oparł starą dłoń na wale nasypu, aby się podeprzeć. Jego plecy były przygarbione. Jego twarz nie tylko przypominała, ale wręcz była nadzwyczaj podobna do twarzy Beaconsfieldda [Disraeli Benjamina, pierwszego premiera Wielkiej Brytanii pochodzenia żydowskiego – A.T.]: zarówno uczesaniem, kosią bródką i wydatnymi kośćmi policzkowymi. Ale przede wszystkim – zmęczenie! Zmęczenie! Zamarłem ze zdumienia, zatrzymałem się i patrzyłem jak urzeczony, gdyż pierwszy raz ujrzałem tak plastycznie wyrażoną ideę ludzkiego zmęczenia! Jakby wszystkie wieki historycznej egzystencji wisiały na garbie (bardzo zgarbionych plecach)

²⁴³ В.В. Розанов, *Религия и культура...*, *op. cit.*, t. 26, s. 490.

tego Żyda, próbując przewrócić go do tyłu; on jednak wyginał garb do przodu, po czym zamarł, zatrzymał się²⁴⁴.

Przypadkowo napotkany Żyd, zmoknięty, zmęczony, wręcz wyczerpany, stał się dla rosyjskiego pisarza nie tylko symbolem „ludzkiego zmęczenia” ale także „udręczenia narodu żydowskiego” i egzemplifikacją wielowiekowej tradycji duchowej. Cała historia wybrania Izraela uobecniła się w stojącej przed nim postaci „starej, historycznie starej” – napisał Rozanow i podkreślił, że dotychczasowa „walka o istnienie” Żydów przestała jawić się mu w sposób abstrakcyjny – „niczym hipoteza zoologiczna o pochodzeniu żyraf i białych zajęcy”²⁴⁵ – ale stała się w tej „przygarbionej postaci” naocznością.

Odczułem, że Bóg jest zarówno nade mną jak i nad nim; mnie On prowadzi za rękę, jak chłopczyka, z którym nie ma nawet o czym rozmawiać, a z nim – przeciwnie, z nim, starym człowiekiem, Bóg rozmawia na mocy jego wyjątkowej starożytności. „Co my wiemy o człowieku, co rozumiemy z historii? Dziecinada” – przemknęło mi przez głowę. Jeśli ktoś coś rozumie – to właśnie tacy, jak on, starcy tego narodu (*такие чуйки из этого племени*)²⁴⁶.

W tekście tym Rozanow ukazał napotkanego Żyda jako konkretnego i żywego przedstawiciela antycznej historii. Podkreślił także, że on i ów Żyd są prowadzeni przez tego samego Boga, tyle że w różny sposób. On jako chrześcijanin był prowadzony przez Boga niczym dziecko, niezdolne jeszcze do partnerskiego dialogu, natomiast ów Żyd, jako osoba dojrzała, od wieków kroczy i dialoguje z Bogiem w sposób partnerski.

Nie ma w tym tekście nawet cienia „teologii zastępstwa”, przeciwnie – zostało mocno podkreślone nieprzerwanie trwające wybranie Żydów, którzy nie czują nawet potrzeby zachodzić do prawosławnych cerkwi, aby w nich poznawać historię zbawienia wymalowaną na ścianach i drogą fotoreceptywnej inicjacji stawać się jej uczestnikiem. Oni już są aktywnymi agensami tej historii, którą doświadczają nieprzerwanie, immanentnie, jakby swoimi wewnętrznymi organami. W przypadkowo spotkanym starszym mężczyźnie Rozanow odkrył potomka tego, który kłócił się z Baltazarem, kto porzucił dwór egipski, przodka tego, który w koszyku, wysmarowanym smołą, pływał po Nilu i został

²⁴⁴ *Ibid.*, s. 490–491.

²⁴⁵ *Ibid.*, s. 491.

²⁴⁶ *Ibid.*

uratowany przez córkę faraona... – czyli kogoś, kto nieprzerwanie znajduje się w przestrzeni bożej opatrności²⁴⁷.

Rosnąca fascynacja tematyką żydowską musiała w końcu doprowadzić rosyjskiego myśliciela do zakwestionowania słuszności całej sieci poglądów, które określilibyśmy mianem „teologii zastępstwa”. Czy to prawda, że Izrael utracił przywilej bycia narodem wybranym, gdy w zdecydowanej większości nie rozpoznał w Jezusie oczekiwanego Mesjasza? Czy to prawda, że Bóg ukarał ten naród prześladowaniami ze strony rzymskich okupantów, zniszczeniem świątyni jerozolimskiej w 70 roku i wygnaniem, czyli pozbawieniem Ziemi Obiecanej? Czy obietnice, dane niegdyś Izraelowi, wypełniły się ostatecznie w ukonstytuowanym na fundamencie Apostołów Kościele? Czy słusznie można uważać, że „obietnica potomstwa”, dana niegdyś Abrahamowi, została zrealizowana poprzez włączenie narodów pogańskich do Kościoła, natomiast „obietnica ziemi” zrealizuje się w pełni dopiero w życiu wiecznym? Tematy te Rozanow poruszył pośrednio w czasie prelekcji zatytułowanej *O fundamentach kościelnej jurysdykcji, czyli o Chrystusie – Sędzi świata* (*Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе – Судии мира*), wygłoszonej na Spotkaniu Religijno-Filozoficznym. Tekst stanowiący podstawę wykładu został po raz pierwszy opublikowany w kwietniowym numerze czasopisma „Nowyj put” w 1903 roku pod skróconym tytułem *Chrystus – Sędzia świata* (*Христос – судья мира*)²⁴⁸.

Analizę tego tekstu należy rozpocząć od zwrócenia uwagi na bardzo specyficzny (polemiczny) kontekst, w jakim autor poruszył istotne dla naszych badań wątki. Rozanow w swoim wystąpieniu bronił wolności słowa i prowokował zarówno teologów, jak i zwierzchników Kościoła prawosławnego, aby zrewidowali swój stosunek do innowierców. Wyjaśnijmy to nieco.

Po opublikowaniu w 1901 roku dzieła *W świecie niejasnego i nierozstrzygniętego* jeden z recenzujących ten tekst teologów wyraził swoje zdziwienie, iż jakimś dziwnym zbiegiem okoliczności praca ta nie została ocenowana. Poruszony tą filipiką rosyjski myśliciel na jednym ze spotkań Religijno-Filozoficznych, w obecności przedstawicieli Kościoła prawosławnego i inteligencji rosyjskiej, starał się – nie bez genialnej swady

²⁴⁷ Por. *Ibid.*

²⁴⁸ Po raz drugi tekst ten został opublikowany w 1911 roku, pod nazwą *Chrystus – Sędzia świata* w dziele *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa* – por. W. Rozanow, *Ciemne oblicze...*, *op. cit.*, s. 191–210; В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 449, 453.

i polotu – uzasadnić tezę, iż ów recenzent-teolog nie mógł inaczej zareagować na jego publikację, jak postulowaną cenzurą, czyli gwałtem na wolności słowa, gdyż w samym fundamencie chrześcijańskiej jurysdykcji znajduje się zawarte tam *implicite* przekonanie o konieczności zwalczania każdej innowierczej myśli i sposobu życia:

Kościół zawsze odrzucał odwieczne pragnienie wolności. Okresom wytchnienia, czyli swobody, trwającym zaledwie minuty, odpowiadają całe stulecia zniewolenia. [...] w samym korzeniu naszej wiary nie znajdziemy zasady wolności tej wiary, ale – prawdę powiedziawszy – to jesteśmy „przymuszani wejść” na „uczcie” Oblubieńca i dopiero przed drzwiami wejściowymi „robimy dobrą minę do złej gry” oświadczając, że to my „sami” idziemy bez przymusu²⁴⁹.

Rozanow podkreślił, że co prawda w Ewangelii nie ma bezpośrednich i wprost wyrażonych zachęt do przymuszania opornych, czy prześladowania odszczepieńców, „niemniej są ku temu liczne przesłanki, małe i duże, w ogóle wszystko, cały sylogizm, któremu brakuje tylko koniecznego wniosku”²⁵⁰. Kościół, który z uwagą wnika w nauczanie Jezusa, nie może nie przymuszać i nie prześladować, gdyż – niezależnie od woli chrześcijan – stanowi to integralną część przesłania ewangelicznego. Dlatego w swoich rozważaniach Rozanow w prowokacyjny sposób postanowił wysledzić te integralnie wpisane w Ewangelię „poszlaki” (*косвенные доказательства*)²⁵¹ mające uprawomocnić kościelną praktykę cenzury myśli i prześladowań innowierców.

Śledząc Ewangelię można odnieść wrażenie, że „«Chrystus nie prześladował». No On także się nie ożenił: a nam można się żenić. Brak zbieżności z Chrystusem niczego więc nie dowodzi: «co jest możliwe dla Boga, nie zawsze jest możliwe dla człowieka»”²⁵² – napisał Rozanow. Chrystus nie musiał więc przymuszać kogokolwiek, gdyż wystarczyło, że posługiwał się perswazją słowną w stylu: „jeśli ktoś chce pójść za mną...”. Jezus nakazywał żywiłom, ludziom, demonom. Wypowiadał słowa i stawały się one rzeczywistością. Burza ucichła, martwy Łazarz wstał, demony opuszczały opętanych. Jezus, jako wcielone Słowo, nie musiał przymuszać fizycznie, gdyż moc Jego boskiego słowa generowała określone napięcie i przynaglała do urzeczywistnienia. W swoim ciągu argumentów Rozanow przyrównał perswazję słowną Chrystusa do słowa, którym Bóg stworzył świat, aby transponując te dwa biblijnie różne przedstawienia (Chrystus nauczający

²⁴⁹ Por. B.B. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, op. cit., t. 3, s. 404.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, s. 415.

²⁵² *Ibid.*, s. 404–405.

i Bóg stwarzający) dojść do wniosku, że jak świat stworzony mocą bożego słowa nie miał wyjścia i musiał być stworzony, tak i człowiek, słysząc słowa Jezusa, nie miał wyjścia i musiał wypełnić Jego wolę (co przeczy powszechnemu doświadczeniu, lecz tej niekonsekwencji Rozanow już nie zauważył). Jego wniosek był następujący: o ile Chrystus, który był Bogiem, nie musiał nikogo przymuszać, o tyle apostołowie i ich następcy, pozbawieni tej boskiej mocy, rozesłani po świecie w celu głoszenia Dobrej Nowiny muszą stosować bardziej opresyjne środki wyrazu:

Boży nakaz jest dla świata przymusem. Ludzie zaś, rozkazując, niczego jeszcze nie osiągają i dlatego posługują się przymusem, aby dokonał się fakt. Boży sposób kształtowania się wydarzeń [...] w człowieku dokonuje się poprzez pewnego rodzaju cielesne napięcie: a tymczasem Bóg „stworzył wszystko słowem”. My jednak nie jesteśmy bogami, ale musimy jakoś żyć. Nasze czasowniki nie są stwórcze, stąd uciekamy się do działania²⁵³.

Kościół, który kontynuuje misję Jezusa, powinien więc nalegać, aby innowiercy przyłączyli się do niego. Do takiego wniosku skłoniły myśliciela słowa Jezusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). W słowach tych Rozanow znalazł „warunek wstępny, który prowadzi wąską ścieżką nie tylko do duchowego, ale także fizycznego przymuszania. Jeżeli do Ojca idziemy tylko przy pomocy Syna, to z czym zostaniesz, jeśli nie wybierzesz Syna? Zostaniesz bez Boga – cóż za koszmar”²⁵⁴.

Przed objawieniem się Jezusa ludzie obserwujący przyrodę mogli odkrywać jej stwórcę. Zdaniem Rozanowa nauczanie Jezusa unieważniło jednak tę drogę naturalnego poznania Boga. Teraz do poznania Boga koniecznym się stało „narodzenie się z wody i Ducha Świętego”, wkroczenie na drogę wyznaczoną przez Chrystusa i przekazaną Piotrowi, której strzegą teraz jego następcy – kościelna hierarchia. Wcześniej – perorował pisarz – widok gwiazd na niebie czy lilii polnej zachęcał do modlitwy; w obecnych czasach modlitwa nierzadko bywa wznoszona ze strachu, gdyż klucz do zbawienia leży w rękach hierarchii: „I Tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,19). Do Ojca przez Syna, do syna przez Piotra, do Piotra przez księdza, od którego na końcu wszystko zależy. Rozanow podkreślił, iż wielu chrześcijan skazanych na „łaskę

²⁵³ *Ibid.*, s. 405.

²⁵⁴ *Ibid.*

księdza” utraciło jednak dostęp do Ojca i okazali się w duchowym niebyciu. Jeśli „poza hierarchią jest noc, a poza Kościołem ciemność”²⁵⁵, to wielu wykluczonych z Kościoła przez jej hierarchię lub odepchniętych przez duchownych, zostało skazanych na bezsensowną wegetację niczym polityk bez państwa, lekarz bez chorych czy pisarz bez drukarni²⁵⁶. Sprawa posługi duszpasterskiej czy kwestia wykluczania z Kościoła nie była jednak kluczową w tej argumentacji. Myśliciel nie ograniczył się do konstatacji napięć na linii duszpasterze-wierni. Dla niego był to tylko „czubek góry lodowej”, a istota problemu tkwiła głębiej – w samym Jezusie.

Jeśli na poważnie potraktować słowa Nauczyciela „Ty jesteś Piotr [czyli opoka] i na tej opoce zbuduję Kościół mój” (Mt 16,19) oraz „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6) to – zdaniem Rozanowa – wyjdzie nam, że Jezus jest jedyną drogą prowadzącą do Ojca, a ustanowiony przez niego Kościół jest jedyną drogą wiodącą do zbawienia poza którą można znaleźć tylko śmierć. Wówczas staje się zrozumiałym, że Kościół, który powinien troszczyć się o zbawienie ludzi i ratować ich przed potępieniem, nie tylko miałby zachęcać, ale wręcz nalegać, aby wszyscy kroczyli tą „jedyną drogą”. Uznanie Jezusa jako „jedynego drogi” do zbawienia uprawomocnia chrześcijańskie prześladowania, mało tego, jego zdaniem to chrześcijaństwo zainicjowało w świecie prześladowania religijne i prozelityzm²⁵⁷:

u nich [Żydów] nie było prozelityzmu; prorocy czasami przemawiali do wszystkich narodów – gdyż Bóg panuje nad nimi wszystkimi, jest pośród nich. Oni jednak nikogo nie zaganiali, a nawet nikogo usilnie nie przyzywali (*усиленно не звали*). Żydzi co najwyżej nie kontaktowali się (*не общились*) z innymi narodami, ale to już inna kwestia. Chrześcijanie do wszystkich idą „jak do braci” domagając się, aby „brat” sam siebie zniszczył przyjmując w siebie, niczym w bukłak, „nowe wino”. Zapał „apostolski” jest nowym zjawiskiem po Chrystusie, niespotykanym w epickim spokoju starożytności²⁵⁸.

Rozanow postulował spojrzeć na chrześcijaństwo nie tyle jako religię zwiastującą pokój i pocieszenie, ale miecz i podziały, które są następstwem zabiegania o każdą zagubioną duszę: „Przyniosłem na ziemię miecz i podziały” – powiedział Jezus i słowa te już wkrótce miały się wypełnić. Rozanow zauważył, że co prawda fizyczna bliskość

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Por. *Ibid.*

²⁵⁷ Por. *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, s. 406.

Oblubieńca hamowała misyjny zapał uczniów²⁵⁹, to jednak z jego odejściem zaczęły się prześladowania i rozwinął się prozelityzm, gdyż „gorliwość obnaża miecz”²⁶⁰.

Mając tak zarysowany kontekst tekstu *Chrystus – Sędzia świata* możemy teraz przejść do analizy występujących w nim motywów żydowskich. Rozanow po raz kolejny podjął się kwestii „odrzućenia” Izraela, tyle że uczynił to w radykalnie nowej perspektywie.

Kiedy wiele lat temu pisałem *Miejsce chrześcijaństwa w historii* kończąc rozdział poświęcony Żydom chciałem podsumować ją jakimś cytatem i, kiedy odkryłem Ewangelię, przypadkowo i po raz pierwszy (wcześniej tego nie zauważyłem, albo nie zapamiętałem) przeczytałem: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta gromadzi pod skrzydła, ale nie chcieliście. Oto wasz dom zostanie wam pusty”. Tak bardzo uderzyło mnie piękno tych słów, że znienawidziłem Jerozolimę. Dusza jest sparaliżowana takim pięknem. Nie można myśleć. Przystajesz widzieć. Wszystko jest otoczone niebiańską czułością, bo żadna ziemską matka nie wypowiadała słów do swego maleństwa z takim przejściem. „A wy nie chcieliście...” – „A oni nie chcieli – ukrzyżuj ich!” – prawie krzyczysz za Tytusem²⁶¹.

Według rosyjskiego myśliciela Jezus miałby w czasie swojej ziemskiej egzystencji znać lub chociażby przewidywać (o czym świadczą Jego słowa z Ewangelii Mt 23,27) mające się wkrótce wydarzyć nieszczęścia związane z wojną żydowsko-rzymską (działania okupanta, oblężenie Jerozolimy przez wojska Tytusa Flawiusza, mękę i śmierć głodową wielu jej mieszkańców, w końcu zniszczenie drugiej świątyni, rozproszenie Żydów itp.). Te przewidywane nieszczęścia Jezus zinterpretował jako karę za odrzucenie Go i nieuznanie w Nim oczekiwanego Mesjasza. Jeśli Jezus – snuł swoje rozważania Rozanow – tak szybko z gorliwego i zatroskanego o zbawienie współbraci głosiciela Dobrej Nowiny stał się mściwym i pełnym resentymentu zwolennikiem krwawego i aż nadto brutalnego ukarania, to znaczy, że przesłanie Nowego Testamentu radykalnie różni się w swej wymowie od przesłania Starego.

²⁵⁹ W tym celu Rozanow powołał się na dwie sceny biblijne: pierwsza – apostołowie w przyływie żarliwej gorliwości chcieli zniszczyć wioskę, która nie przyjęła Jezusa podróżującego do Jerozolimy (por. Łk 9,51-56); druga – w Getsemani Jezus nakazał Piotrowi schować miecz, gdy ten był gotowy z bronią w rękę chronić swojego mistrza (por. J 18,11).

²⁶⁰ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 406.

²⁶¹ *Ibid.*, s. 410.

Dla porównania Abraham, gdy dowiedział się, iż Bóg pragnie zniszczyć grzeszną Sodomę i Gomorę, zaczął się z Nim spierać. Targi Abrahama tak zmęczyły Boga, że ten ostatecznie obiecał oszczędzić grzeszne miasta pod warunkiem znalezienia tam choćby dziesięciu sprawiedliwych. Tymczasem w czasach Jezusa żyło więcej niż dziesięciu sprawiedliwych, co skrupulatnie policzył Rozanow: „11 uczniów, Samarytanka i Nikodem – 13, Łazarz, Maria i Maria – 16, Zachariasz, centurion, Jair z córką i żoną – to już 21, wszyscy piękni, sprawiedliwi, prości, pokorni, posłuszni, kochający”²⁶². Zabrakło jednak kogoś, kto mógłby – niczym Abraham – wstawić się za grzesznym ludem i powstrzymać karzący gniew Boga.

Powyższe analizy ukazują specyficzną, można powiedzieć dialektyczno-manipulacyjną manierę Rozanowa w posługiwaniu się tekstami Pisma Świętego. Przy pomocy jasnomyślnych kontrastów i alternatywnego myślenia rosyjski pisarz próbował także analizować powody, dla których Żydom tak trudno było uznać w Jezusie oczekiwanego Mesjasza.

Ówczesni Żydzi dopuszczali wprawdzie możliwość, że Jezus mógł być kimś więcej niż zwykłym człowiekiem (mógł to być Eliasz, który zstąpił z nieba, lub zmartwychwstały Jan, którego Herod kazał zabić, lub jakiś inny prorok), ale – co zauważył pisarz – mieli prawo nie uznać jego mesjańskich roszczeń. Żydzi „drżeli ze strachu” na samą myśl o naruszeniu pierwszego przykazania („Ja jestem Panem, Bogiem Twoim” oraz „nie będziesz miał innego Boga”) i czwartego (obowiązek szabatu) dlatego było im trudno uwierzyć, że Jezus był kimś więcej, niż tylko człowiekiem. Dla nas – snuł swoje rozważania autor – czytających dziś Ewangelię, pojęcia „Syn Człowieczy”, „Odrośl Dawida”, „owca, prowadzona na rzeź” kojarzą się mesjanistycznie, ale takiego znaczenia nabrały one wiele lat później, w wyniku typologicznej reinterpretacji. Niejasne było także pojęcie „Syn Boży”, które w tamtych czasach oznaczało wszystkich ludzi, stworzonych przez Boga. Rozanow słusznie zauważył, że dopiero cud zmartwychwstania mógł wnieść pewnego rodzaju wątpliwość w ten impas, który powstał w wyniku mesjańskich roszczeń Jezusa. Tymczasem sąd nad Jezusem poprzedzał jego zmartwychwstanie. Zakładając nawet, że Jezus był prawdziwym Mesjaszem, Żydzi – zdaniem Rozanowa – mieli prawo się pomylić i nie rozpoznać w nim obiecanego Mesjasza, skazać na śmierć, gdyż łatwiej było wątpić w jego boskie pochodzenie niż w nie uwierzyć. Dlaczego więc Bóg miałby za tę ich

²⁶² *Ibid.*

uprawomocnioną i łatwą do usprawiedliwienia pomyłkę karać zniszczeniem Jerozolimy, prześladowaniami, wygnaniem?

Jeżeli Tomaszowi, jego bliskiemu uczniowi, można było zwątpić, to cóż można wymagać od tłumu obcych mu ludzi? Tomasz uwierzył dopiero po zmartwychwstaniu, gdy dotknął zmartwychwstałego. Natomiast Izraelowi przyszło wyrzec się „nie będziesz miał innych Bogów” jeszcze do zmartwychwstania, to znaczy do najbardziej zdumiewającego i dla nas samych ostatecznego i przekonującego faktu. Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał i my byśmy zwątpili, że jest on Mesjaszem. Ale On nie zmartwychwstał do zmartwychwstania. Dlaczego więc mielibyśmy osądzać naród Izraela, który wyraził się o tym ludzko wyglądającym Cudotwórcy (*человекообразном Чудотворце*): „On Eliasz, który zstąpił z nieba, Jan, który zmartwychwstał; ale [powiedzieć o nim] Syn Boży – o czymś takim nie słyszeli ani od Mojżesza, ani od proroków”²⁶³.

Rozanow postulował „teorię pomyłki”. Wcześniej, w tekście *Miejsce chrześcijaństwa w historii* pisał o niezrozumiałej tajemnicy współistnienia dobra i zła w świecie, o jakiejś rzeczywistości transcendującej historię i samego Boga, odpowiedzialnej za światowe dramaty. W tym tekście myśl jego stała się mniej abstrakcyjna i bardziej konkretna – autor skonstatował bowiem, iż dramaty mogą być następstwem ludzkiej pomyłki. Apostoł Tomasz mógł się pomylić i zwątpić w zmartwychwstanie Jezusa, mogli także pomylić się inni Żydzi i skazać na śmierć prawdopodobnego bluźniercę, mógł także pomylić się Tytus (czego dramatyczne skutki doświadczyli mieszkańcy Jerozolimy), mogą mylić się także współcześni wyznawcy sekt...²⁶⁴.

Gdyby ten rosyjski myśliciel poprzestał na konstatacji, iż skazanie Jezusa na śmierć, oblężenie Jerozolimy (w wyniku czego poniosło śmierć wielu niewinnych Żydów) czy zniszczenie świątyni było tylko tragicznymi w skutkach „ludzkimi pomyłkami” byłoby to wystarczające, aby w swoim polemicznym wystąpieniu dać do zrozumienia, że nie powinno się ograniczać prawa do swobody słowa i wyznania religijnego. Tymczasem Rozanow poszedł o krok dalej i podkreślił, że tajemnica prześladowania tkwi w zagadkowych słowach Jezusa: „Przyniosłem na ziemię miecz i podziały”. Jezus określił misję Kościoła i nie jest to wcale misja pokoju i miłości, ale rozdzielania i nienawiści. Jeśli

²⁶³ *Ibid.*, s. 414.

²⁶⁴ Por. *Ibid.*

Kościół przestanie prześladować Żydów czy innych innowierców skieruje swoją furię na własnych synów i zacznie prześladować sam siebie²⁶⁵.

Dlatego Stary i Nowy Testament – niczym dwaj synowie Boga – przedstawiają dwa różniące się między sobą obrazy Boga. Stary Testament ukazuje Boga surowego, groźnego, mściwego, ale ostatecznie dobrego, czułego i miłosiernego. Nowy Testament natomiast, pełen pięknych przypowieści, obrazów i czułych słów, ostatecznie ukazuje Boga twardego, brutalnego, krwawego i bez miłosierdzia. Jako przejaw tej dwuznaczności Rozanow wskazał na dwie – w jego mniemaniu – charakterystyczne dla obu Testamentów postacie: Mojżesza i Pawła.

Apostoł Narodów chcąc przekonać swoich braci powiedział, iż „Wolałbym bowiem sam być pod klątwą, [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami” (Rz 9,3), co miałyby świadczyć o jego ogromnej miłości do nich.

Więc ich kochał. Płaczemy. Całujemy złote słowa. Jaka miłość! I wszędzie w Ewangelii mamy do czynienia z analogiczną miłością. Lecz całe złoto tej miłości pozostało na miłującym, sławiące Pawła; podczas gdy na ukochanym, dziwnym trafem, pozostało tylko niezrozumiałe maźnięcia: śmierć i hańba Izraela; a więc śmierć i nienawiść nasza dla „ukochanego”?!²⁶⁶

Zdaniem Rozanowa Paweł jednak nie tylko nie opuścił Jezusa, aby uratować swoich braci od potępienia, ale przeciwnie, zainicjował proces, w wyniku którego Żydzi zaczęli oddalać się od Greków i barbarzyńców – przy czym on sam, jako Żyd, paradoksalnie popierał i promował tych drugich, ze szkodą dla pierwszych. I wszystko to „bardzo subtelnie wyraził w słowach przesyconych miłością, a nie gniewem! Żaden gniew nie osiągnąłby jednak tego, co osiągnęła ta destrukcyjna miłość. Tak, od tej ewangelicznej «miłości» każda góra i pagórek zostały zrównane. Ten «cichy wiatr» potrząsnął podstawami ziemi i zerwał wierzchołki gór”²⁶⁷.

Nie można nie skomentować tego jakże ostrego i jednoznacznie negatywnego osądu rosyjskiego myśliciela wypowiedzianego pod adresem Apostoła Narodów. Jeśli można jeszcze zrozumieć jego myśl, że Paweł w jakiś sposób oddzielił rodzący się wówczas

²⁶⁵ Por. *Ibid.*, s. 414–415.

²⁶⁶ *Ibid.*, s. 415.

²⁶⁷ *Ibid.*, s. 415–416.

Kościół, wtedy judeochrześcijański, od głównych nurtów judaizmu (dziś byśmy powiedzieli od „Synagogi”), to trudno zrozumieć myśl, że Paweł oddzielił Żydów od Greków i barbarzyńców. Na tym jak raz polegała misja Pawła, aby wyjść w stronę Greków i barbarzyńców i tworzyć z nich jedną wspólnotę z Żydami. Tego jednak Rozanow nie chciał dostrzec, ale skupił się na deprecjonowaniu Pawła, gdyż takim sposobem chciał ukazać doniosłość Mojżesza.

Mojżesz był absolutnym przeciwieństwem Pawła, o czym świadczyły nie tylko jego słowa, ale i czyny. Gdy po długim okresie przebywania na górze Synaj Mojżesz powrócił do obozu i ujrzał, jak jego bracia uczynili najgorszy z możliwych grzechów – idolatrię – wpadł w gniew przekonany, że ich występki śmiertelnie gniewa Boga. Według tekstu biblijnego Bóg postanowił wyniszczyć wszystkich odstępców, a z Mojżesza uczynić nowy naród wybrany (por. Wj 32,7-10). Rozanow podkreślił, że wielkość Mojżesza nie polegała tylko na tym, że nie zgodził się na wywyższenie siebie i śmierć grzesznych braci, ale także „nie przestraszył się rozwścieczonego Boga i zaczął wstawiać się za lekkomyślnym narodem”²⁶⁸. Mojżesz był gotowy, niczym Paweł, być odrzuconym od Boga, byle uratować życie swoich braci: „Oto niestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu. Sporządził sobie Boga ze złota. Przebaczone jednak, ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mnie natomiast z Twojej księgi, którą napisałeś” (Wj 32, 32). W oczach Rozanowa różnica między Mojżeszem i Pawłem polegała na tym, że po wydarzeniu ze „złotym cielcem” naród wybrany dalej pozostał krnąbrny i niewierny, a mimo to Mojżesz do końca swojego życia nie opuścił ich, nie rozczarował się ich grzechami i zatwardziałością, czego nie można było powiedzieć o Apostole Narodów, który, po licznych próbach głoszenia Żydom Dobrej Nowiny, odrzucony przez nich, ostatecznie ich pozostawił i udał się do pogan. Mimo różnych buntów i trudności Mojżesz „nosił ich na łonie swoim, jak nosi piastunka dziecię”, ale gdy uczynili sobie bożka nie zostawił ich, lecz tym bardziej wstawiał się za nimi w modlitwie (por. Lb 11,10-15).

Tak Mojżesz narzekał. Sam jednak nie wszedł do Ziemi Obiecanej, ale przyprowadził do niej naród. A zatem to jest prawdziwa i rzeczywista miłość, gdy nie zachowujesz jakiegóż urazy wobec „najbliższych” (*без странного осадка сажу на „родном”*). Gdy możesz wybaczyć

²⁶⁸ *Ibid.*, s. 416.

ukochanej osobie wszystko, wszystkie grzechy, występki, złościwości, niczym „synowi marnotrawnemu”²⁶⁹.

Niewątpliwie postawa Mojżesza, który do końca troszczył się o swoich braci, znosił ich kaprysy, niezadowolenie związane z uciążliwą egzystencją na pustyni, jest godna naśladowania. Czy dla takiej konstatacji Rozanow musiał deprecjonować misję Apostoła Narodów insynuując, że motywowała go zaledwie „miłość nominalna” i nie dostrzec w jego życiu prawdziwej miłości, gotowej cierpieć dla zbawienia braci: pięciokrotnie biczowany, wielokrotnie aresztowany, trzykrotnie pobity, kamieniowany, przeżył trzy katastrofy na wodzie, znosił uciążliwe podróże, niebezpieczeństwa na rzekach, niebezpieczeństwa ze strony bandytów, a także od rodaków i pogan, chłód, trudy ciężkiej pracy, zmęczenie i bezsenne noce, głód i pragnienie (por. 2 Kor 11)? Dlatego trudno zgodzić się z jego poglądem, jakoby Paweł porzucił Żydów, a raczej umówił się z Piotrem, że on skupi się na głoszeniu Dobrej Nowiny poganom, a tamten skupi się na misji do obrzezanych (por. Gal 2,9), czego Rozanow chyba już nie doczytał.

Cenną jednak w jego refleksji była sugestia, że mówiąc o Starym i Nowym Testamencie mamy do czynienia z dwoma synami: starszym i młodszym z przypowieści o miłosiernym ojcu:

Chodzi o to, że było „dwóch synów”: Jezus i Izrael. My wybraliśmy Jezusa – odrzuciliśmy Izrael. Jeśli Izrael miałby dokonać analogicznego wyboru oznaczałoby to „iść i dokonać samobójstwa, niczym Juda”. Tymczasem Izrael uparł się i upór ten był ugruntowany świadomością bycia „ukochanym synem”, o którym tak wyraźnie mówił Jahwe przez Mojżesza i proroków. „Nie może być, aby Ojciec mnie odrzucił”. Izrael nie mógł zwątpić, że jest synem bożym (*богосыновност*) i zacząć myśleć o sobie, że jest bożym „podrzutkiem” (*Божим „подкидышем”*). „Od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo”²⁷⁰.

Na koniec tej analizy warto raz jeszcze przypomnieć, że Rozanow tekst ten adresował do wąskiego grona inteligencji rosyjskiej i przedstawicieli Kościoła prawosławnego, uczestniczących na zamkniętym Spotkaniu Religijno-Filozoficznym w Petersburgu. Wniosek do którego doszedł, wybierając przy tym dość przewrotną i kontrowersyjną drogę, był jednak pozytywny. Powołanie Izraela trwa nieprzerwanie i nie wygasło wraz z objawieniem się Jezusa. Okazuje się bowiem, że istnieje dwóch synów: starszy

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, s. 415.

i młodszy i obaj są bliscy Ojcu, choć obaj jawią się równie „marnotrawnymi”. Należałoby więc zrewidować pogląd, jakoby zniszczenie Jerozolimy i świątyni miało być karą wymierzoną Izraelowi za odrzucenie Jezusa. Przeczy to logice bożej miłości i bożego wybrania. Stary Testament, choć wydaje się surowy, jest przeniknięty miłością i delikatnością Boga. Nowy natomiast, choć pięknie naucza o tej miłości, okazuje się aprobować opresję i prześladowanie. Nie wystarczy mówić o miłości, lepiej ją czynić. „Na twardym posłaniu śpi się dobrze. Na miękkim – śpi się źle”²⁷¹ – skonkludował Rozanow.

Tematyka podjęta przez Rozanowa w wyżej analizowanym referacie okazała się niestety aż nazbyt aktualna. Pod koniec kwietnia 1903 roku, w Kiszyniowie, w czasie świąt paschalnych, doszło do krwawego pogromu Żydów, w czasie którego prawosławni chrześcijanie nie okazali się ducha Chrystusowego, ale „ducha diabła”, jak to określił Jan z Kronsztadu (1829-1909), późniejszy święty Kościoła prawosławnego, dodając: „O jakże gorąco zakazałbym kiszyniowskim bojówkarzom zabijania współobywateli Żydów, ich bicia i okradania domostw. Oto moje krótkie kazanie, bracia Rosjanie, z powodu krwawej rozprawy z Żydami i ich dziećmi, które w niczym nie zawiniły”²⁷².

Niedługo po tym tragicznym wydarzeniu, gdy niewątpliwie trudno było podejmować tematykę żydowską, na łamach czasopisma „Nowyj put” (w numerach 7-12) zaczęły pojawiać się cykliczne teksty Rozanowa zatytułowane *Judaizm (Юдаизм)*. „Czy można mówić o judaizmie bez obaw? Bez irytacji, gniewu albo skrytej za życzliwością interesowności? Oczywiście, gdyż jest to temat nie tylko publicystyki, ale także historii: jeden z ważniejszych tematów ogólnoludzkiej kultury”²⁷³ – tymi słowami Rozanow rozpoczął swoje najobszerniejsze dzieło poświęcone judaizmowi deklarując się pisać o nim *sine ira et studio*. Warto podkreślić owo „bez irytacji, gniewu albo skrytej za życzliwością interesowności”. Autor podjął się trudnego zadania świadomy tego, że dotyczy ono kwestii istnienia „dziwnego plemienia, którego śmierci wszyscy pragną, a które nie chce i nie może umrzeć”²⁷⁴.

Zanim ten najobszerniejszy, przeszło stustronicowy esej zostanie poddany analizie, wydaje się ważnym uczynić kilka uwag o metodologii i źródłach tej pracy.

²⁷¹ *Ibid.*, s. 416.

²⁷² T.P. Terlikowski, *Tajemnica Syjonu...*, *op. cit.*, s. 93.

²⁷³ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 8.

²⁷⁴ *Ibid.*

Tekst ten jest zadziwiający i może rozczarować czytelnika szukającego w nim klasycznych rozważań czy informacji na temat judaizmu i Żydów. Nie znajdziemy tam opracowań historycznych czy doktrynalnych, a opis tradycji, modlitw, czy sprawowanych świąt jest tak mocno zreinterpretowany i poddany nowym schematom asocjacyjno-analitycznym, że wnioski autora wydają się daleko odbiegać od powszechnie przyjętych. W utworze tym Rozanow dał szczególnie wyraz autonomii myślenia (tak nieraz podobnej w przejawach do szaleństwa) i wkroczył na obszary badawcze dotąd słabo eksplorowane: mykwa, obrzezanie. Symptomatyczny wydaje się również fakt, iż rozważania te opublikował w kolumnie o nazwie „W swoim kącie”, co po pierwsze sugerowałoby swobodę myśli nie uzurpującą sobie prawa do interpretacyjnej totalności, po drugie nie wyklucza intelektualnych aberracji i po trzecie nie oznacza mentalnego fantazjowania. Refleksje Rozanowa nie są bowiem przejawem fenomenalizmu, ale bez wątpienia są ukierunkowane na rzeczywistość „noumenalną” czyli „duchową”²⁷⁵. W kwestiach badawczych Rozanow uważał, że można co prawda próbować opisywać ludzką egzystencję stosując przy tym fizjologiczno-racjonalny aparat pojęciowy, ale efekty takiego poznania będą przypominały pracę skalpela, który w anatomicznych częściach mózgu szuka przyczyn jego genialnej twórczości. Tymczasem – konstatował rosyjski pisarz – „skalpel nie odkryje w «mózgu»” dialektyki Platona i idei nieśmiertelności duszy, wyrażonej między innymi w dialogu «Fedon»²⁷⁶. Słowa te ukazują wrażliwość i ostrożność Rozanowa w szukaniu tego, co genialne, co jednak często wymyka się procedurom analitycznym. Dobrze to widać na przykładzie tekstu *Judaizm*, gdzie autor szukał „genialności Żydów” i pryncypialnie unikał takich fizjologiczno-racjonalnych pojęć i schematów myślenia, dlatego refleksja tam podjęta „istoczy się” i krąży wokół głównego tematu, i nierzadko także penetruje dalekie jego peryferie, po to tylko, aby czytelnik w sposób intuicyjny zrekonstruował i „odczuł” upragnioną, „noumenalną” tajemnicę narodu nieprzerwanie wybranego.

²⁷⁵ „Kant nazywał «noumenem» drugą i główną stronę rzeczywistości, ukrytą przed racjonalnym poznaniem; «są inne światy, których nie można pojąć inaczej jak tylko tajemniczym odczuciem, dla którego żyje człowiek: jeśli w tobie przejawia się to odczucie wówczas znienawidzisz i przeklniesz życie» – tak Dostojewski formułował tę samą ideę Kanta, przy czym wyraził ją jaśniej i – co najważniejsze – ukazał jej naturę: «życie», ku któremu nas nieustannie ciągnie; to «nie» to światło, «nie» nasze – «to» światło, jak to w zadziwiający sposób i z mistyczną przenikliwością podkreśla rosyjski naród” – B.B. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 29.

²⁷⁶ *Ibid.*

Ciekawe wnioski nasuwają się po analizie wykorzystanych przez Rozanowa tekstów źródłowych²⁷⁷. Pisząc ten esej o judaizmie autor najczęściej odnosił się do Starego Testamentu, głównie do Pięcioksięgu ze szczególnym uwzględnieniem dwóch pierwszych jego tekstów. Znacznie rzadziej odwoływał się do ksiąg prorockich, rzadko do Psalmów czy innych tekstów Starego Testamentu. Mocno eksplorowane są natomiast Księga Tobiasza i Pieśń nad Pieśniami – teksty istotne do formowania teologii małżeństwa. Jeśli spojrzeć na teksty Nowego Testamentu to można zauważyć brak odniesień – poza jednym, dotyczącym obrzezania – do twórczości świętego Pawła (co wydaje się zrozumiałe, biorąc pod uwagę jego uprzedzenie do Apostoła Narodów, o czym była już mowa). Brak także odniesień do Apokalipsy (co warto odnotować w kontekście ostatniego etapu jego twórczości). Ani razu nie został wzmiankowany fundamentalny w podejmowaniu kwestii judaizmu List do Rzymian. Nawiązania do Talmudu babilońskiego są raczej sporadyczne, ale można to wytłumaczyć faktem, że dopiero trwał proces publikowania jego rosyjskich przekładów. Literatura przedmiotu nie jest zbyt obszerna, jeśli nie skąpa, co także można powiedzieć o literaturze pomocniczej, zdominowanej literackimi utworami rosyjskich pisarzy i poetów.

Będąc uwrażliwionym na osobliwości metody badawczej rosyjskiego pisarza oraz po przeanalizowaniu źródeł przez niego wykorzystanych można przejść do analizy tego najobszerniejszego tekstu Rozanowa poświęconego tematyce żydowskiej.

Już na pierwszej stronie tekstu dziwić może uczyniona przez autora bardzo pobieżna ocena zjawisk kulturowych w Europie. Myśliciel podkreślił, że „w tej chwili cała europejska cywilizacja jawnie broni się przed nimi [Żydami – A.T.]” i że „przyczyna tej

²⁷⁷ Stary Testament: Rdz 1,1;1,26-27; 12,11-13; 14,21-24; 16,14; 17,1-14; 2,9-14; 18,12-33; 19,22,18; 32,12. Wj 4,24-26; 13,2; 16,22-24; 17,1; 20,10; 30, 17-21; 31,13-17; 33,19; 34,1-4.19; 38,8; 40,34-38. Kpł 18,21; 19,3.30; 23,3. Lb 5,14-29; 12,3; 15,32-36; 18,15. Pwt 6,5; 26,5. Tb 6,16; 8, 4-8. Pnp 11-16. Hi 33,4. Iz 11,6; 42,3.5; 55,3. Ez 1,1-28. Oz 1,10. Jon 3,4. Ps 23,10; 85,12; 89,15. Nowy Testament: Mt 7,21; 9,29; 22,37; 24,16; 26,61.63; 28,18. Mk 13,14. Łk 21,21; 22,32. J 1,14; 8,44; 10,28; 19,11; 20,25.29; 21,15. Dz 3,17; 6,7; 7,22. Gal 2,2-3. Talmud babiloński: *Szabat*, III, XVI. *Chagiga* I, II. *Sota* IV, VI. *Be-rachot* I. *Megilla* IV. Literatura przedmiotu: J. Brafman, *Żydzi i kahalę*; F. Drozdow, *Zapiski do Księgi Rodzaju*; Herodot, *Księga I* (198), *Księga II* (61,79); H. Lutostański, *Talmud i Żydzi*, T. 2; M. Mendelssohn, *Fedon. O nieśmiertelności duszy*; Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, T. 7; Rękopis, *Autobiografia prawosławnego Żyda z komentarzem Bukieta, czyli wybranych talmudycznych opowieści, anegdot i legend, a także innych ważnych ksiąg żydowskich. Dzieło Siemiona Ilicza Cejchensztejna*; W. Rietiwcew, *Współczesne żydostwo i jego stosunek do chrześcijaństwa*; S. Litwin, *Wśród Żydów; Słownik encyklopedyczny Brockhousa i Efrona*; J. Spencer, *De legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus, libri tres*; A. Szmakow, *Wolność i Żydzi*; A. Szmakow, *Żydowska przemówienia*; A. Wwiedziński, *Religijna świadomość pogaństwa*; A. Olesnickij: *Świątynia jerozolimka w Starym Testamencie*. Literatura pomocnicza: M. Gogol, *Straszna zemsta*; N. Leskow, *Чепмозон*; M., Lermontow, *Anioł*; M., Lermontow, *Trzy palmy (Przypowieść wschodnia)*; A. Puszkina, *Prorok*; Platon, *Fejdros*.

niechęci bez wątpienia leży w judaizmie”, który unika asymilacji z innymi narodami i prowokuje „nieznośno-gniewne uczucia, którymi są otoczeni”²⁷⁸. Takim sposobem autor dał do zrozumienia, że winę za antysemityczne postawy ponoszą wyłącznie Żydzi – co wydaje się opinią mocno niesprawiedliwą i krzywdzącą. Dodatkowe napięcia generuje także – zdaniem Rozanowa – zanadto wielka pasywność bądź aktywność przedstawicieli tej nacji, „wyjątkowo spokojny charakter Żydów i tkwiąca w nich uległość” wyrażające się w poddańczym płaceniu podatków (na rzecz Aleksandra w Grecji, Cezara w Rzymie, Republiki we Francji czy Samodzierżawia w Rosji), czy „brak inicjatywy, prawie niewrażliwość w niektórych określonych kierunkach”²⁷⁹.

Powyższe konstatacje autora mogą wydawać się krzywdzące dla Żydów, niemniej Rozanow robił to w celu ukazania ich wyjątkowości. Żydzi są pasywni w jednej sferze i aktywni w drugiej. W jakiej?

Nie będziemy powtarzać truizmów, że dali religię wszystkim narodom europejskim; w końcu charakterystyczne jest właśnie to, że są oni śmiertelnymi wrogami tej specyficznej formy religijnej świadomości, która została przyjęta przez europejską społeczność – czyli do chrześcijaństwa. Nie będziemy także mówić o ich talencie muzycznym i filozoficznym; bez wątpienia każdy rabin nie dostrzeże w tym nic godnego [uwagi], nie policzy tego jako chluby dla swojego narodu. Sedno sprawy nie w wielkich talentach, odkrywanych przez Żyda dla dobra Europy – gdzie zresztą nigdy nie byli i nie mogli stać się pierwszymi. Sedno w czymś, co znajduje się w ostatnim wileńskim żydku, co zostało zachowane nietknięte od Babilonu do Wilna, czego nie zapomniano, nie roztrwoniono w jakiegokolwiek „niewoli”. Cóż to takiego?²⁸⁰

Rozanow postawił sobie ambitne zadanie znaleźć najgłębsze sedno judaizmu, element konstytuujący i integrujący wszystkich Żydów, coś niezmiennego w zmieniających się czasach, geograficznych przestrzeniach i okolicznościach życia. W swoich poszukiwaniach pisarz podkreślił, że takim czynnikiem konstytuującym nie może być Talmud, gdyż – jak to tłumaczył – został on skompilowany dopiero w czasach około-chrystusowych (część do, a część po Jego narodzeniu) i nie jest rzeczywistością na tyle antyczną, aby być tą poszukiwaną. Nie są to także prorocy – których działalność choć dostatecznie

²⁷⁸ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 8.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

stara, zawsze związana jest z jakimś kryzysem już istniejącego judaizmu, co stanowiło motyw ich misji. Rozanow wykluczył także Pięcioksiąg Mojżesza, gdyż:

to nie Izrael został dany Mojżeszowi, ale Mojżesz Izraelowi. Korzeń rzeczy [...] jest oczywiście starożytny, pierwotny, ważniejszy niż prorocy, Mojżesz. I cóż to jest, owo nieroztrwonione między Memfis, Babilonem, Jerozolimą, Aleksandrią, Rzymem, Paryżem i Wilnem? I nie znajdujemy nic, oprócz tego dziwnego dziecięcego zabiegu, za to tutaj...²⁸¹.

W świadomości Rozanowa nic tak nie wyraża oryginalności judaizmu jak obrzezanie. Inne rzeczywistości: żydowska duchowość, muzykalność, zdolność do filozoficznej refleksji, Talmud, Prorocy, nawet Pięcioksiąg nie są wystarczająco antyczne i pierwotne, aby mogły spełniać funkcję prymarnego czynnika fundującego i integrującego naród żydowski. Myśliciel nie chciał zdeprecjonować znaczenia tych wyżej wymienionych aspektów, lecz podkreślić doniosłość i centralną rolę obrzezania. Jaka to rola, zobaczymy w dalszej części pracy. Na tym etapie analizy warto zauważyć redukcjonistyczny charakter jego refleksji, wyrażający się w koncentracji na jednym aspekcie znacznie bogatszego przecież judaizmu.

Obrzezanie występujące w wielu kulturach (między innymi w Egipcie, Etiopii)²⁸² ma charakter tylko „fizjologiczny”, gdyż służy utrzymaniu higieny ciała i ochronie przed infekcjami miejsc intymnych. W judaizmie natomiast obrzezanie ma charakter „płciowy”, gdyż wprowadza w doświadczenie duchowe. Rozanow ubolewał z powodu panującej także wśród Żydów tendencji do interpretowania obrzezania w kluczu „fizjologicznym”, do postrzegania w nim tylko celów higienicznych²⁸³. Jego zdaniem taka postawa świadczyła o sekularyzacji tego narodu i nie powinna mieć miejsca w ramach samego judaizmu. Do odkrycia „płciowego” wymiaru obrzezania pisarza naprowadził fragment Miszny:

Talmud, w pewnym miejscu Miszny, niezwykle obrazowo ujmuje tę naszą myśl. Jego sposób wyrażenia, poniekąd żartobliwy, zawiera także ukrytą kpinę z Wespazjana i Tytusa: „Stwierdzasz: Wszystko to, za co Żydzi złożyli swe dusze podczas prześladowań, czyli szabat, obrzezanie i zanurzenie oczyszczające, pozostało z nimi do dziś; lecz to, za co

²⁸¹ *Ibid.*, s. 8–9.

²⁸² Por. *Ibid.*, s. 20–21.

²⁸³ Zdaniem Rozanowa higieniczny charakter obrzezania podkreślają: komentarze Filona Aleksandryjskiego, *Zapiski do Księgi Rodzaju* autorstwa Drozdowa jak również *Słownik encyklopedyczny Brockhausa i Efrona*, przy redakcji którego pracowało wielu Żydów – por. *Ibid.*, s. 9.

Żydzi nie złożyli swych dusz, nie pozostało z nimi, jak świątynia, rok szabatowy i rok jubileuszowy, sądy itp.”²⁸⁴.

Słowa te, zaczerpnięte z pierwszego rozdziału traktatu *Szabat* stały się dla rosyjskiego myśliciela inspiracją w łączeniu ze sobą tych trzech aspektów judaizmu (obrzezania, szabat i rytualnych oczyszczeń) w jeden zintegrowany element: cielesno-płciowo-sakralno-prokreacyjny jakim jest małżeństwo. O ile zdaniem autora rytualne oczyszczenia są wprowadzeniem do szabat, dlatego, idąc za jego logiką, skupimy się na wzajemnych relacjach między obrzezaniem i szabatem:

Szabat jest tożsamy z obrzezaniem, tyle że wyrażony rytmicznie, niczym puls bijącego serca, a obrzezanie jest punktem. Obrzezanie jest pieczęcią Pana, ale list, do którego ta pieczęć jest dołączona, czytany jest w szabat. Szabat jest wypełnieniem niewypowiedzianej, tajemniczej myśli „przymierza” z Izraelem; potrzebą Boga, którą niesie Izrael. Dziwne pytanie: wszyscy znamy znaczenie klauzuli o obrzezaniu. Jednak bez głębszego zastanowienia się, i to do pewnego stopnia samodzielnego, nad znaczeniem tego punktu, nie zdołamy rozwikłać kwestii obrzezania ani nie odgadniemy, czego należy szukać w szabatach. Punkt obrzezania jest transcendentny, funkcja tego punktu jest również transcendentna i jednocześnie rytmiczna (w znanych odstępach czasu); szabat jest transcendentnym dniem wyznaczonym dla tej funkcji²⁸⁵.

Obrzezanie to moment „«poczęcia» Izraela”²⁸⁶, ustanowienia przymierza i nawiązania intymnej relacji z Bogiem. Wykorzystując obecną w języku rosyjskim – niestety nieprzetłumaczalną – grę znaczeń („*завет*” „*заветное*” coś drogiego, skrytego i intymnego) pisarz utożsamiał „przymierze” z tym, co „tajemnicze”, „najbardziej intymne” i „drogocenne”. W przymierzu Boga z Abrahamem (i jego potomstwem) nastąpiła intymna wymiana i obdarowanie sobą. Bóg dopuścił człowieka do najgłębszej z Nim bliskości, dlatego i człowiek w akcie tym oddaje fragment najbardziej intymnej części własnego ciała. Rozanow skonstruował, że czasem próbuje się „relację z Bogiem” wyrazić pojęciem „prawa”, „normy”, czy „drogi”, ale tylko słowo „przymierze” oddaje tę istotę²⁸⁷.

Tę intymność z Bogiem myśliciel starał się wyrazić wykorzystując jeszcze inną sieć asocjacji związanych z wyrażeniem „oblubieniec krwi”. W nawiązaniu do Księgi

²⁸⁴ *Ibid.*, s. 12.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 19–20.

²⁸⁶ *Ibid.*, s. 10.

²⁸⁷ Por. *Ibid.*

Wyjścia (Wj 4,24-26)²⁸⁸, w której Sefora, żona Mojżesza, obrzezując syna uchroniła go przed niechybną śmiercią, rosyjski myśliciel dostrzegł ekspiacyjny charakter obrzezania i transponował go na relacje małżeńskie²⁸⁹. Obrzezanie, podobne do aktu seksualnego nowożeńców, jest przebaczeniem, przyjęciem siebie w intymnym zbliżeniu i poczęciem nowego życia, czego dowodem jest krwawa pieczęć zarówno podczas obrzezania jak i seksualnego zbliżenia nowożeńców²⁹⁰.

W akcie obrzezania istnieją dwie strony: aktywna i pasywna. Abraham, który nie do końca zdawał sobie sprawę z tego, co się dzieje i do czego się zobowiązuje, był stroną pasywną. Natomiast aktywną był Bóg, który obrzezując Abrahama obrzezał także siebie. Co znaczyło obrzezanie Boga – niestety tego wątku autor już nie rozwinął. Początkowo Izrael nie rozumiał sensu obrzezania, ale koncentrował się na realizacji obietnic „odziedziczyć ziemię” i stać się narodem „licznym niczym piasek morski”. Z czasem dopiero Izrael odkrył ten właściwy sens: wzajemność i wyłączność²⁹¹. Poprzez obrzezanie Bóg coś w człowieku (Izraelu) nabywa i od tego momentu stają się oboje jednym ciałem „*«My – jeden dla drugiego»*; i *«my – już nie dla innych Bogów»*, i u Ciebie – nie będzie *«drugiego narodu, oprócz nas»*”²⁹². Biblia – w rozumieniu tego myśliciela – jest słownym komentarzem do tej tajemniczej i niezgłębionej w swoim znaczeniu operacji, jest zarazem swego rodzaju „obrączką”, znakiem potwierdzającym tę wyłączną wzajemność. Przez obrzezanie Żyd staje się częścią narodu izraelskiego (w innym miejscu myśliciel przyrównuje obrzezanie do chrztu, przez które Żyd rodzi się do nowego życia z Bogiem²⁹³), dzięki czemu poznaje on Boga, staje się zdolny do modlitwy, do prorocstwa, może także rozpoznawać boże natchnienia i staje się zdolny do tego, aby to Bóg prowadził go po właściwych drogach. Natomiast bycie nieobrzezany wyłącza człowieka

²⁸⁸ „W czasie podróży, w miejscu noclegu wyszedł Pan naprzeciw Mojżesza i chciał go zabić. A Sefora wzięła ostry kamień i odcięła napletek swego syna i dotknęła nim nóg Mojżesza, mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». I odstąpił od niego [Pan]. Wtedy rzekła: «Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie»”.

²⁸⁹ Biblia Jerozolimska podaje następujący komentarz do tego tekstu: „Opowieść zagadkowa z powodu krótkości i braku kontekstu: Mojżesz nie jest nigdzie wymieniony z imienia i nie wiadomo, do kogo odnoszą się zaimki osobowe. Można się domyślać, że nieobrzezanie Mojżesza ściąga na niego gniew Boży, który ustał, gdy Sefora faktycznie obrzezała swego syna i niby obrzezała Mojżesza dotykając jego narządów płciowych («jego nóg», por. Iz 6,2; 7,20) napletkiem dziecka” – A. Cholewiński, Z. Kiernikowski, K. Sarzała (red.), *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

²⁹⁰ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, op. cit., t. 27, s. 10–11.

²⁹¹ Por. *Ibid.*, s. 11.

²⁹² *Ibid.*, s. 12.

²⁹³ Por. *Ibid.*, s. 15.

z tego kręgu dóbr duchowych, przez co staje on „«poza prawem», poza kręgiem bożej opieki, poza boską miłością względem niego»²⁹⁴.

Powołując się na rozmowę z Sołowjowem, który zapytany o znaczeni obrzezania miał odpowiedzieć, iż jest ono „pozostałością ofiar ludzkich (składaniem Bogu części z człowieka, w zamian za całego człowieka), ewentualnie pozostałością kultu fallicznego»²⁹⁵, Rozanow wyeksponował drugi człon tej alternatywy. Bóg nie powołał Abrahama, kiedy ten był pełnym sił młodzieńcem, ale uczynił to u schyłku jego życia, gdy oczywistą była utrata jego seksualnej witalności. Dzięki obrzezaniu Abraham stał się „wiecznie młody”:

w całym opowiadaniu o Abrahamie jest jakby nakreślona pełna trajektoria możliwych poruszeń „obrzezania” i „punktu obrzezania”. I nigdzie nie ma mowy o jakimkolwiek zwięźaniu dróg, słabnięciu kolorów, obniżaniu napięcia. – „Czy ze Mnie, dziewięćdziesięcioletniej i z Niego, stuletniego, może narodzić się syn?” – Ale oto, już po śmierci swojej wątpliwej żony, Abraham – wykraczając poza zasięg obietnicy – bierze sobie Keturę za żonę, bierze kolejną „nałożnicę”, jakby nagle został odmłodzony przez „obrzezanie” i niezrozumiałe „przymierze” z Bogiem. „Będziesz wiecznie młody – szepnął Bóg do Abrahama w przymierzu – jeśli... staniesz przed Moim obliczem»²⁹⁶.

W tekście *Judaizm* można także natrafić pośrednio wyrażony pogląd Rozanowa o niezbywalności obrzezania. W tym celu autor posłużył się dwoma tekstami (pierwszy, autorstwa prawosławnego biskupa Chryzanta²⁹⁷, a drugi Hipolita Lutostańskiego²⁹⁸)

²⁹⁴ *Ibid.*, s. 12.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, s. 17.

²⁹⁷ Chryzantf (Władimir Rietiwcew) (1832-1883), arcybiskup, religijny myśliciel, pionier rosyjskiego religioznawstwa, historyk religii, autor książki *Współczesne żydostwo i jego stosunek do chrześcijaństwa* (В.Н. Хрисанф (Ретивцев), *Современное иудейство и отношение его к христианству*, Санкт-Петербург 1867.). Z tego opracowania Rozanow zaczerpnął fragment poświęcony spotkaniu Żydów ze zwolennikami haskali, które odbyło się we Frankfurcie nad Menem, w 1845 roku. Biskup był zaskoczony faktem, że omawiane tam idee reformowania judaizmu nie wzbudzały wśród zebranych większego sprzeciwu i dopiero poddanie w wątpliwość konieczności obrzezania podniosło falę oburzenia, co prawosławny biskup skonstratował: „fanatyzm Żydów wybuchł niczym proch strzelniczy i Związek [zwolenników haskali – A.T.] wzbudził przeciwko sobie najsilniejszy protest. Członków tego zgromadzenia postanowili ścigać zarówno mocą sądu cywilnego jak i kościelnego; postanowiono także: wykluczyć ich ze wspólnoty religijnej, zabronić im zawierania ślubów, składać przysięgę według żydowskiego zwyczaju itd. Najbardziejziej progresywni rabin i przedstawiciele nowej wykładni judaizmu przestraszyli się tych konsekwencji” – В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 13.

²⁹⁸ Hipolit Lutostański (1835-1915), były ksiądz katolicki, który nawrócił się do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i znany był ze swoich antysemitycznych poglądów. Z jego tekstu (И.И. Лютостанский, *Талмуд и евреи*, Москва 1879, t. 2.) Rozanow zaczerpnął opis „niebiańskiego Żyda” – czyli średniowieczną naukę rabinów o istotnych aspektach judaizmu – do którego przynależą: tałas (znak modlitwy), osiem świeczek przytwierdzonych do głowy (znak szabatu), filakterie przepasane do lewej ręki (znak wierności Prawu

i podkreślił, że znak obrzezania („*penis circumcisis*”) jest jednym z istotnych atrybutów Żyda, dlatego przynależy nie tylko do tego eonu, ale pozostaje znamieniem wiecznym i dlatego dopuszczenie choćby samej myśli o jego odrzuceniu zagraża najgłębszej tożsamości judaizmu²⁹⁹.

Wszystkie te aspekty obrzezania można zrozumieć dopiero w kontekście szabatu, który stanowi materialne „podłoże”, na którym czytelną staje się „pieczęć” obrzezania. Szabat został dany Mojżeszowi, jak obrzezanie Abrahamowi. Mojżesz jest drugim Abrahamem i nie można ich zrozumieć bez wzajemnego odniesienia do siebie³⁰⁰. Połączenie tych dwóch aspektów stanowi oryginalny wkład Rozanowa w refleksję nad judaizmem.

Szabat został dany Mojżeszowi, aby można było realizować potencjalność obrzezania: „aby obrzezanie zaczęło działać [...] trzeba było stworzyć dla niego formę, rami przymierza – i taka była misja Mojżesza, jego «szabat»”³⁰¹. Szabat służy realizacji obrzezania, a obrzezanie nadaje sens Szabatowi. „Dopóki nie umarł «szabat», nie umarło – żyje obrzezanie; póki żyje obrzezanie, żyje Wschód”³⁰². Świątynia upadła, Jerozolima została zniszczona, święta góra Syjon została zbezczeszczona stopami pogan, a jednak szabat pozostał i Żydzi rozprzestrzeleni się po świecie, przyszedli do Europy, do Memfis, Babilonii, do Tyru i Sydonu zabierając ze sobą swój najcenniejszy skarb, a w nim Syjon i świątynię.

Szabat można rozumieć w znaczeniu egzoterycznym, wspominając Boży odpoczynek po sześciodniowej, stwórczej aktywności, ale także ezoterycznym, jako „dzień świętości rodziny”, „dzień transcendencji” czyli celebrowania „religii rodziny” i kontynuowania stwórczej aktywności Boga³⁰³. Bóg odpoczął w swoim akcie stwórczym i wycofał się na rzecz człowieka, który miałby kontynuować jego stwórczą aktywność. Tak więc szabat nie jest odpoczynkiem, ale przeciwnie, czasem w którym człowiek, w akcie prokreacji, dzieli się swoim istnieniem. W dalszej swojej refleksji autor *Judaizmu* skupił się

Mojżesza), jarmułka na głowie, rajske jabłko w jednej ręce i palma męczeństwa w drugiej oraz wystający spod odzieży znak obrzezania („*penis circumcisis*”). Opis ten Rozanow skonstruował słowami: „Oto przedstawienie, gdzie w sposób syntetyczny został ujęty Żyd; i nie ważne, czy to rozumie, czy nie, ważne, że to odczuwa, iż w tym właśnie wyraża się jego «ja» i wszystko, czym żyje tutaj na ziemi, zanieś ze sobą na tamtą stronę grobu, o ile w tym życiu zachowa swoje «ja»” – B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 14.

²⁹⁹ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 13.

³⁰⁰ Por. *Ibid.*, s. 18.

³⁰¹ *Ibid.*, s. 17.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Por. *Ibid.*, s. 19–20.

na odsłanianiu tego rodzinno-prokreacyjnego aspektu szabat, który – w jego mniemaniu – Żydzi skrzętnie skrywają, czy – lepiej byłoby napisać – chronią przed profanacją niczym świętego przybytku świątyni jerozolimskiej. Do odkrycia tej tajemnicy naprowadził Rozanowa fragment książki Aleksieja Szmakowa (1852-1916), zatytułowanej *Żydowskie przemówienia (Еврейские речи)*. Nie zważając na jawnie antysemityczny charakter tego dzieła Rozanow zaczerpnął z niego pogląd, iż przyjście Mesjasza nastąpi, gdy inkarnują się wszystkie żydowskie dusze przebywające ciągle w jakiś tajemniczych zaświatach. W opinii Rozanowa przykazanie płodzenia i rozmnażania się (*mipirja weriwja*) nieprzypadkowo zostało umieszczone na pierwszym miejscu wśród 613 dobrych uczynków nakazanych każdemu synowi Izraela (*tarjag micwot*). Z tego faktu pisarz wyciągnął zaskakujący wniosek, jakoby przyjemność jako taka, a w szczególności przyjemność związana z aktem seksualnym należała do istotnych elementów uświęcenia szabat i była dla Żydów bezwzględnie obowiązkowa³⁰⁴.

Swoją intuicję Rozanow potwierdził w rozmowie z „jednym skromnym Żydem, doktorem prawa, pracującym na państwowej posiadzi. Żonatym (co najważniejsze)”³⁰⁵. Ów anonimowy Żyd zapytany „czy szabat ma jakieś odniesienie do sakramentu małżeństwa, to znaczy czy w tym dniu żydowscy małżonkowie nie współżyją seksualnie?” odpowiedział, że choć nie jest to obowiązek, niemniej takie współżycie małżeńskie w noc szabatową należy do „dobrego tonu żydostwa, dobrego starego ducha”³⁰⁶. Rozanow skonstatował:

u nas akt [małżeński] traktuje się jako [czynność] unizającą człowieka, niczym chwilę słabości, rzeczywistość brudną, zanieczyszczającą ciało [...] jako akt antyreligijny, niewspółmierny do czasu i miejsca spotkania człowieka z Bogiem. „Zapomniał o Bogu” – i uległ; „wspomniał Boga” – i się powstrzymał, podczas gdy dla Żydów jawi się on jako „akt jednoznacznie religijny [...] w czasie którego człowiek zbliża się do Boga, [...] a przed rozpoczęciem którego mężczyzna miałby modlić się słowami: „oto, Panie, przystępuję wypełnić święte Twoje przykazanie”³⁰⁷.

Dla Żydów akt małżeński to świętość, a współżycie w noc szabatową, któremu towarzyszy modlitwa Tobiasza i Sary: „A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za

³⁰⁴ Por. *Ibid.*, s. 20.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, s. 21.

³⁰⁷ *Ibid.*

żonę, ale dla związku prawego”³⁰⁸ jest najlepszym sposobem uwielbienia Boga „*lekowed szabes*”³⁰⁹ – zauważył Rozanow. Dlaczego chrześcijanin siejąc zborze modli się do Boga, aby je rozmnożył, a kiedy zbliża się do żony „posiać tajemniczy siew pszenicy pańskiej”³¹⁰ nie myśli już o modlitwie i nie przeżywa tego aktu jako rzeczywistości świętej?³¹¹ Akt małżeński – analogicznie do aktu modlitwy – jest rzeczywistością transcendentną i potrzebuje odpowiedniego czasu i miejsca. Tym adekwatnym czasem (liturgia) i miejscem (świątynią) – w rozumieniu Rozanowa – jest właśnie szabat.

Czas szabatu to „czas noumenalny”; jego celem nie jest powstrzymanie się od fizycznej aktywności, ale sprawowanie Liturgii w niewidocznej świątyni pozbawionej ikon. Dla wyjaśnienia wyjątkowości czasu „liturgii szabatowej” Rozanow nawiązał do *Hymnu Cherubinów* z Liturgii Bizantyjskiej. Lud po zakończeniu liturgii słowa, a przed rozpoczęciem liturgii eucharystycznej, wyśpiewuje, iż „odkładając wszelkie troski doczesnego życia” przechodzi w inny wymiar i trwa razem z aniołami i archaniołami w wiecznej, niebiańskiej, „anielskiej Liturgii”³¹². Jeśli sześć dni tygodnia wyznacza fenomenalne istnienie Izraela, to szabat-*noumen* wyróżnia się radykalną odmiennością, gdyż jest to czas anielski, Liturgia niebiańska, już bez obrazów i świątyni, czas *stricte* transcendentny. Dlatego – zdaniem Rozanowa – istnieje tyle nakazów i zakazów dotyczących świętowania szabatu, gdyż nic zwyczajnego, codziennego, fenomenalnego nie przystaje do wyjątkowego, noumenalnego czasu³¹³. Szczytowym jego momentem jest

³⁰⁸ „Wtedy przypomniał sobie Tobiasz słowa Rafała, wyjął wątrobę i serce ryby z torby, w której je przechowywał, i położył na rozżarzonych węglach do kadzenia. Zapach ryby powstrzymał demona i uciekł on aż do Górnego Egiptu. A Rafał poszedł za nim, związał go tam w oka mgnieniu i unieszkodliwił go. Rodzice wyszli i zamknęli drzwi od sypialni. Tobiasz podniósł się z łóżka i powiedział do niej: «Wstań, siostrzo, módlmy się i błagajmy Pana naszego, aby okazał nam miłosierdzie i ocalił nas». Wstała i ona i zaczęli się modlić i błagać, aby dostąpić ocalenia. I zaczęli tak mówić: «Bądź uwielbiony, Boże ojców naszych, i niech będzie uwielbione imię Twoje na wieki przez wszystkie pokolenia! Niech Cię uwielbiają niebiosa i wszystkie Twoje stworzenia po wszystkie wieki. Tyś stworzył Adama i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę, jego żonę, i z obojga powstał rodzaj ludzki. I Ty rzekłeś: *Nie jest dobrze być człowiekowi samemu, uczynmy mu pomocnicę podobną do niego*. A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla związku prawego. Okaż mi i jej miłosierdzie i pozwól razem dożyć starości!» I powiedzieli kolejno: «Amen, amen!» A potem spali całą noc” (Tb 8,2-9).

³⁰⁹ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 38–39.

³¹⁰ *Ibid.*, s. 49.

³¹¹ Por. *Ibid.*

³¹² Por. *Ibid.*, s. 23. „Śpiew ten My, którzy Cherubinów mistycznie przedstawiamy, i życiodajnej Trójcy trójświęty hymn śpiewamy, odrzucmy teraz wszelką życia troskę” – H. Paprocki, *Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Kraków 2014, s. 94.

³¹³ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 24.

noc z piątku na sobotę, a „wieczne w domu świętowanie jest liturgijnym wprowadzeniem w noc – istotę szabat”³¹⁴.

Po raz kolejny w swojej twórczości Rozanow zaakcentował nocny charakter narodu żydowskiego. Opierając się na opisie stworzenia świata w Księdze Rodzaju uczynił dość przewrotną analogię: my, chrześcijanie, nazywamy siebie „dziećmi światła”, podczas gdy Żydów nazywamy „dziećmi diabła”. My jesteśmy narodem dnia, oni nocy. Tymczasem Bóg tworzył świat nocą („i upłynął wieczór i poranek” – dzień pierwszy, drugi, itd.). To Żydzi mają mentalność Boga i w nocy (którą uważają za centralną część dnia) kontynuują zapoczątkowane przez Niego dzieło tworzenia świata³¹⁵. Rozanow zasugerował, że to oni, Żydzi, ten „naród nocy” powinni być nazwani dziećmi Boga. My natomiast, chrześcijanie, deprecjonując dar płodności nie jesteśmy dziećmi Boga, ale ciągle trwamy w ciemności nie rozumiejąc, że:

stworzenie świata przez Boga i rodzenie każdego jednego człowieka przez ojca i matkę są ze sobą nierozdzielnie związane. [...] Rzeczywiście, wiele fragmentów z Księgi Wyjścia, z Księgi Powtórzonego Prawa, Kapłańskiej, Liczb powtarza nieustannie ten jeden motyw: wszystko, co rodzi się i to nie tylko od człowieka, ale także od zwierząt – rodzi się z Boga. [...] To, co się rodzi, jest ofiarą. Wyjaśnijmy to bardziej: narodzenie jest już ofiarą, a więc i będący punktem Alfa tego procesu moment poczęcia także jest ofiarą miłą Bogu, noumenalnym hymnem na cześć Boga. Stworzenie i Twórca są ze sobą nierozdzielnie związani, tak że nie można odrywać człowieka od Boga, a Bóg nie może pozostawić swojego stworzenia³¹⁶.

Miejscem sprawowania tej swoistej Liturgii szabatowej jest dom, a jego agensami „domowe zgromadzenie, obejmujące całą rodzinę i przypadkowych gości, i niewolników, a nawet domowe zwierzęta. A może jeszcze rośliny? O dziwo także i one: «nie wyrywaj roślin, za wyrywanie roślin w szabat grozi kara śmierci przez ukamienowanie»³¹⁷. Powołując się na fragment Talmudu rosyjski myśliciel podkreślił, iż świętowanie szabat choć odbywa się w domowym zaciszu, w „domu, który stał się cerkwią”³¹⁸, nie ogranicza się jednak do jego przestrzeni, lecz ma charakter kosmiczny i dlatego do tej celebracji zostało zaproszone całe stworzenie:

³¹⁴ *Ibid.*, s. 25.

³¹⁵ Por. *Ibid.*, s. 25–26.

³¹⁶ *Ibid.*, s. 26.

³¹⁷ *Ibid.*, s. 24.

³¹⁸ *Ibid.*, s. 73.

Szabat to życie, to Ewa nie tylko mojej rodziny, ale i tego wszystkiego, co nas otacza, od niewolnika do jabłoni kwitnącej w sadzie. Szabat to „tak!”. To nasza odpowiedź na Boskie „tak!”, którym stworzył On wszechświat. Dlatego jest on związany z sześcioma dniami stworzenia, w czasie których Bóg uczynił nas, nasze i stworzył [wszystko] dla nas. Szabat stanowi więc swego rodzaju cotygodniowe „oddanie Paschy”, wynagrodzenie za stworzenie, nową kontynuację stworzenia i, jak wówczas Bóg radował nas, tak teraz my radujemy Jego. Czym?! Pieczęcią „obrzezania”, punktem „przymierza” – ustalonym przez co? Izrael, wybierając miejsce na pieczęć, nie mógł mieć już wątpliwości, w jaki sposób miałby wychwalać Pana. Dopiero z perspektywy szabatu można więc zrozumieć, jak doszło do zawarcia przymierza z Abrahamem: „przyjmiesz obrzezanie, a Ja cię rozmnożę” oraz „wyprowadził go i wskazał na gwiazdy: ile gwiazd jest na niebie i piasku na wybrzeżu morza, tak liczne będzie twoje potomstwo”³¹⁹.

Powyższy tekst pozwala lepiej zrozumieć wcześniejszą uwagę autora, iż szabat nie jest fizyczną atonią, ale przeciwnie – jest aktywnością *sensu stricto*, zarówno fizyczną, jak i duchową, przez którą człowiek z wdzięczności Bogu za dary, którymi obdarza go Stwórca, kontynuuje zapoczątkowane przez niego dzieło stworzenia. Rozanow nawiązując do prawosławnej liturgii podkreślił: „Szabat jest jakby cotygodniowym «oddaniem Paschy», odwzajemnieniem za stworzenie – nową kontynuacją stworzenia i jak tam Pan nas radował, tak tutaj my radujemy Jego”³²⁰ celebrując akt małżeński i realizując dar płodności, przykazany w raju: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Szabat służy więc życiu, chroni życie. Jeśli jednak zaczyna brakować tej fundamentalnej predykcji dla życia staje się wówczas czasem rygorystycznych ograniczeń, niezrozumiałych i śmiesznych. Mojżesz otrzymał szabat, aby wypełniła się obietnica dana Abrahamowi, że stanie się narodem licznym jak ziarnka piasku. „Mojżesz poprzez ustanowienie szabatu [...] dopełnił obrzezanie, wzmocnił je, ogrodził płotem, którego nie można przekroczyć (nieprzekraczalne! – w tym jego sens), tajemnicze mgnienie”³²¹.

Rosyjski myśliciel świadomy, że nie da się przeniknąć w „okrytą milczeniem» część siódmego dnia”³²² postanowił przybliżyć czytelnikom inne części tego święta – w jego mniemaniu – przygotowujące do nocy szabatowej. W tym celu posłużył się rękopisem Cejchensztejna *Autobiografia*.... Przekonany, iż „prawdopodobnie książka ta

³¹⁹ *Ibid.*, s. 24.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, s. 25.

³²² *Ibid.*, s. 26.

nigdy nie zostanie wydana”³²³ czerpał z niej obszerne cytaty i przeplatał autorskimi komentarzami, sporadycznie tylko odwołując się do innych tekstów, które miałyby potwierdzić jego ekscentryczne intuicje. Intuicje te rosyjski myśliciel zbudował na znanym w tradycji żydowskiej motywie oczekiwania na „Królową Szabatu”:

„...Tak wyglądało pięć dni tygodnia w naszym domu, licząc od niedzieli do piątku. W sam piątek porządek był nieco inny. Wiadomo, że piątek jest wigilią świętego szabatu i każdy dobry Żyd musi się przygotować na spotkanie z nim jako z drogim gościem, królową”...

Oto rzecz nowa, zupełnie dla nas nieznana, w cyklu naszego teizmu całkowicie niewytłumaczalna: święto ulega spersonifikowaniu; staje się twarzą; twarzą kobiecą. „Powitanie święta” dla Żyda nie oznacza jednak założenia rąk i nic nie robienia, lecz przeciwnie, oznacza początek trosk, przygotowań, szykowania się. „Idą goście”: będzie więc dużo pracy dla gospodarzy – i to pracy wesołej, radosnej. Kiedy pojawia się „gość” lub „królowa”, praca może stać się nawet słodką. Kochają ją, a może nawet są w niej zakochani, bo w przeciwnym razie po co wspominaliby o jej płci; powiedzieliby po prostu: „Ktoś nas odwiedza”.

„W piątkowe poranki mój ojciec nie pozostawał w synagodze do godziny pierwszej po południu, ale wychodził dużo wcześniej, około dziesiątej, a po powrocie do domu zasiadał do śniadania; po śniadaniu zaś od razu szykował się do powitania Królowej Szabatu”³²⁴.

Szabat to Królowa, oblubienica, ukochana, której przyjścia czeka się z utęsknieniem i z trudem pozwala odejść. Motyw czekania i przygotowania na spotkanie z ukochaną wyznaczył horyzont hermeneutyczny do interpretowania wszystkich poprzedzających noc momentów tego święta. I tak obcinanie paznokci w piątkowy poranek Rozanow zinterpretował jako konieczną toaletę, czynność, którą robi zakochany gotujący się do spotkania z ukochaną³²⁵. Pójście do mykwy to „oczyszczająca i przygotowująca na współżycie ablucja, lub – inaczej mówiąc – poświęcenie wodą w celu podjęcia współżycia”³²⁶. Lektura *Szir ha-Szirim (Pieśni nad Pieśniami)* to mentalne przygotowanie do miłosego

³²³ *Ibid.*, s. 27.

³²⁴ *Ibid.*, s. 35.

³²⁵ Por. *Ibid.*, s. 35–36.

³²⁶ *Ibid.*, s. 28. Według Rozanowa obmycie w mykwie jest także swoistym „doświadczeniem jedności”, mistycznym „dotknięciem”, „udziałem w komunii” całej lokalnej społeczności. Dzięki zanurzeniu w tę samą wodę Żydzi doświadczają komunii nie tylko na poziomie duchowym, ale także cielesnym. Szabat jest bowiem dniem tajemniczych dotknięć: „«My» stanowimy jedno i to nie tylko na płaszczyźnie duchowej, nie poprzez wyznawanie tej samej wiary, ale także na płaszczyźnie cielesnej. [...] Każdy bierze udział w specyficznej komunii (zrób choćby łyk!), z ciałem społeczności żydowskiej na danym terenie, bo nie można mieć całego świata, choć właśnie w tym przypadku należałoby mówić o jedności z całym światem! Szabat jest dniem pełnym tajemniczych dotknięć, a wchodzi się w niego poczynając od mykwy. «Tu jest też moja córka! I jej małżonek – mój zięć! I wnuki – a wraz z nimi ja, siedemdziesięciolatek, młodniejący obok nich!»” – *Ibid.*, s. 29.

zbliżenia³²⁷. Zdaniem Rozanowa także modlitwa w synagodze i wszystko, co wiąże się z uroczystą kolacją – czyli zapalenie świec, śpiewanie hymnu na cześć święta, modlitwa *Kidusz*, spożywanie chały czy innych potraw, śpiewy i inne modlitwy – są ważnymi momentami liturgicznej celebracji i pełnią funkcję „rytualnego smakowania [...], po którym następuje niewidoczna część szabatu”³²⁸, o której Cejchensztejn milczał, gdyż „w młodości, będąc jeszcze kawalerem, porzucił judaizm i nie został wtajemniczony w rodzinno-żydowski kult”³²⁹.

Szabat to tajemnica siódmego dnia, dnia związanego z jakimś sakramentem, wobec którego nasz autor relacjonuje jedynie przygotowania, a to, co opisuje, wydaje się całkowicie niezrozumiałe, a nawet samo w sobie niekonieczne. Obciął paznokcie, obmył się świętą wodą, krótko, na chwilę, poszedł do synagogi, gdzie odśpiewał [hymn na] powitanie szabatu i oto dom, a w nim uroczyście nakryty stół, na którym stały cztery świece ku czci czterech pramatek, zapalone przez piątą, w tym domu matkę rodziny. Autor nie sprecyzował jednak celu wszystkich tych dotychczasowych przygotowań³³⁰.

Jeśli noc szabatu stanowi centralny moment świętowania, samo „południe szabatu”, to wszystko, co następuje później, stanowi tylko cień święta, stopniowo, ale nieubłaganie oddalającą się od nas słodką miłość, której pamięć, choć jeszcze świeża, wzbudza w człowieku melancholijny nastrój. Rozanow w swoich opisach sobotniego świętowania zwrócił szczególną uwagę na organoleptyczne doświadczenia. Smakowanie owoców, odczuwanie aromatów, wzrokowe doświadczenie kolorów czy blasków świec, śpiewanie i wsłuchiwanie się w pieśni – wszystko to antycypuje odprowadzenie Królowej (*Melawe Malke*) i rychły koniec święta, co pogłębia dodatkowo melancholiczną atmosferę tej drugiej połowy szabatu.

Od strony literackiej dzieło *Judaizm* odznacza się wieloma walorami estetycznymi i nie wglębiając się w merytoryczne szczegóły można odnieść wrażenie, że to tekst popularyzujący wśród rosyjskiej społeczności tradycji i zwyczajów żydowskich. Taki popularyzatorski charakter mają chociażby obszerne fragmenty poświęcone Talmudowi, w których autor wyjaśniał ogólną strukturę tego dzieła, zarysowywał główne problemy

³²⁷ Por. В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 40–42.

³²⁸ *Ibid.*, s. 45–46.

³²⁹ *Ibid.*, s. 46.

³³⁰ *Ibid.*

poszczególnych jego części, a wszystko po to, aby zachęcić społeczność rosyjską do lepszego poznawania przedstawicieli narodu wybranego:

„Co robić?” – pytacie. Otóż dam wam radę, i to najlepszą; proponuję, abyście studiowali, przynajmniej powierzchownie, naukę żydowską, zwaną Talmudem, a wtedy poznacie Żyda, całego, jakim jest, w jego rzeczywistości, a nie na podstawie wyglądu zewnętrznego. Piszę „poверхownie”, ponieważ nawet największy i najbardziej gorliwy Żyd nie jest w stanie dogłębnie przestudiować Talmudu, zwłaszcza z jego niezliczonymi komentarzami³³¹.

Także popularyzatorski charakter mają fragmenty *Judaizmu* poświęcone kabale. Rozanow napisał, że choć nigdy jej nie widział, a czytał tylko jej opracowania, to jednak został porażony jej jasnością, którą komentatorzy określili jako „nonsens! (бессмыслица!)”³³². Dalsze jego rozważania stanowią próbę syntetycznego przedstawienia treści zawartych w *Księdze Jecir* oraz *Zohar* i stanowią zachętę do potraktowania ich – zgodnie z tym, jak czynią to Żydzi – jako ksiąg natchnionych („święta Kabała”)³³³.

Podsumowując, od strony merytorycznej dzieło *Judaizm* zawiera wiele niedociągnięć, które można zrozumieć biorąc pod uwagę nie naukowy, ale publicystyczny charakter tej publikacji. Mimo tych nieścisłości nie można powiedzieć, że zarysowanej tam koncepcji judaizmu brakuje wewnętrznej spójności. Autor rozwijał swoją główną myśl konsekwentnie i do końca. Zbudował własną, można powiedzieć, oryginalną koncepcję szabatu bazując głównie na „argumencie z milczenia”. W tym celu sięgał do różnych opracowań, inspirował się wieloma tekstami biblijnymi, aby ostatecznie stwierdzić, że wszyscy komentatorzy i wszystkie źródła, a w końcu i sami Żydzi milczą o tym, co w jego mniemaniu stanowi istotę tego święta – celebrowanie w noc szabatową aktu małżeńskiego. Można by się zżymać na tego typu seksualizującą interpretację Rozanowa, wykazywać błędy, interpretacyjne nadużycia, manipulacje tekstami Pisma Świętego... Prawdopodobnie uczynili to jego uważni czytelnicy (w tym wielu Żydów) i w polemicznych tonach posyłali mu listy próbując sprostować jego błędne poglądy i konfabulacje. Wspomniał o tym sam autor w ostatnim przypisie na ostatniej stronie tego przeszło stu-stronicowego tekstu:

³³¹ *Ibid.*, s. 60.

³³² *Ibid.*, s. 79.

³³³ *Ibid.*

W czasie, gdy drukowano artykuły z cyklu *Judaizm*, otrzymałem kilka prywatnych listów, od Żydów i Rosjan. Żydzi prosili o wprowadzenie poprawek, a nawet przerobienie całego artykułu, który wydawał im się błędny. Ponieważ jednak Żydzi ci byli wykształconymi w Rosji racjonalistami, nie dowierzam ich sądom. Nie ufałbym też Panom Rabinom: przede wszystkim ze względu na słynne, charakterystyczne dla Żydów i historycznie [uwarunkowane] „trzymanie w ukryciu”, nieujawnianie danego im prawa, słowa. Bóg wiedział, że wcześniej czy później Tora (Pismo Święte, księgi Mojżesza) będą znane całemu rodzajowi ludzkiemu, dlatego aby inne narody (nie-Żydzi) nie stały się również synami Bożymi (nie stały się przysposobione dla Boga), dał im Talmud. Jest to jeden z powodów nieufności. Drugim jest racjonalizm, „greckie wykształcenie” (starożytny hellenizm), a zwłaszcza próżność tego wykształcenia, które już od niepamiętnych czasów przenikało samych Żydów, tak że udzielanie im „wyjaśnień w duchu greckim” było dla nich koroną uczoności i chwały. Jeśli Filon wypowiadał takie dziwaczne rzeczy na temat obrzezania – to co dopiero mówić o współczesnym rabinie! Tylko tłum, „trzódka” żydowska zawiera w sobie jeszcze ten „duch”, „pot”, jej specyficzny zapach. Dlatego najmilszy Cejchensztejn był dla mnie większym autorytetem aniżeli jakikolwiek uczony, ponieważ mówił o zwyczajach, o tym, co jest, co wydaje się cenniejsze niż jakiegokolwiek komentarze. Niemniej w Talmudzie, czyli w „starożytnej archeologii żydowskiej”, wszędzie i nieustannie znajdowałem pokrewieństwo z moją myślą, a raczej jej aluzję³³⁴.

W tekście *Judaizm* Rozanow objawił się – po raz kolejny – jako autor piszący to, co myśli, a nie to, co wie. Jego nieufność wobec krytyki czy ogólnie przyjętych koncepcji wyrażonych w naukowych opracowaniach i towarzyszącą temu predylekcję w stronę osobistych odczuć, można interpretować jako przejaw „urojenia wyższościowego” albo „prorockiej” misji. Wydaje się, że Rozanow był raczej *quasi* prorokiem, powołanym do walki o zmianę mentalności i obyczajów wśród rosyjskiej społeczności, niż narcystycznym wizjonerem. Dzieło *Judaizm* stanowiło bowiem udaną próbę wskazania, że żydowski sposób świętowania szabatu stanowi *remedium* na ciągle nierozwiązany „wielki, czy nawet światowy problem płci”³³⁵. Zdaniem pisarza Europa ze swoją aryjską mentalnością ograniczyła się do zewnętrznych form w przeżywaniu małżeństwa i nadto go zinstytucjonalizowała (czego skutkami są zdrady, rozwody, prostytutka). Żydzi natomiast zachowali pierwotną, daną od Boga głębię i broniąc świętości małżeństwa, płodności i transcendentnego charakteru aktu seksualnego nie pozwalają ludzkości popaść w ogólnoswiatowy chaos. Szabat z całym swoim religijno-rodzinnym kontekstem, modlitwami, śpiewami,

³³⁴ *Ibid.*, s. 106.

³³⁵ *Ibid.*, s. 46.

posiłkami tworzy strukturalną przestrzeń, archetypowy wzór nie tylko teotyżacji płci, ale małżeństwa i rodziny. Gdyby nie Żydzi ludzkość dalej przeżywałaby małżeństwo w sposób fizjologiczny (*modo animalium*), jako instytucję mającą zagwarantować następstwo pokoleń. Dzięki ujawnionemu przez Rozanowa „sekretnemu” Słońce wzeszło nad chrześcijaństwem trwającym od wieków w ciemności³³⁶.

Śledząc różne publikacje tego rosyjskiego myśliciela, poświęcone tematyce żydowskiej, można odnieść wrażenie, że był on niesamowitym fantastą i człowiekiem oderwanym od życia, a jego twórczość nie miała większego znaczenia. Nic bardziej mylącego. W 1903 roku Rozanow wydał dwa tomy zatytułowane *Kwestia rodzinna w Rosji: dzieci i rodzice. Mężowie i żony. Rozwód i pojęcie „nieprawnie urodzony”*. *Życie kawalerskie i prostytutka. Kobiety trud. Prawo i religia*. Był to zbiór wcześniejszych publikacji, porzucanych w różnych periodykach, który został przyjęty z ogromną uwagą i wywołał spory odzew społeczny, przyczyniając się do zmiany prawodawstwa rosyjskiego w kwestii statusu tzw. „nieprawnie urodzonych dzieci” (możliwości posyłania dzieci do szkoły, prawo posiadania prawdziwego nazwiska, prawo dziedziczenia itp.). Publikacja ta nie porusza w znaczący sposób badanej dla nas kwestii, niemniej warto o niej pamiętać jako ważnym utworze Rozanowa poruszającym tematy małżeństwa, potomstwa, wychowania dzieci, kwestie męskości i kobiecości.

W kontekście problematyki rodzinnej wyżej wspomnianego dzieła i mając na względzie jego społeczno-prawne reperkusje warto zwrócić uwagę na inny tekst Rozanowa, zatytułowany *Psychika i życie codzienne studentów (Психика и быт студенчества)*, opublikowanego w 1904 roku, w pierwszym numerze czasopisma „Nowyj Put”. Po latach rosyjski publicysta planował tekst ten włączyć do drugiego wydania *Kwestia*

³³⁶ Por. *Ibid.*, s. 47–49. Po lekturze tekstu *Judaizm* Gippius uczyniła w swoim dzienniku następującą notatkę: „W samym chrześcijaństwie zawsze istniała swego rodzaju predylekcja w stronę Izraela: herezja judaizujących. Teraz nadszedł czas nasilenia się tej religijnej dolegliwości. Powinniśmy na wszelkie sposoby uświęcić ciało nową, przenikającą wszystko sakralnością. Trzeba zrozumieć tajemnicę niepokalanego poczęcia, dziewiczego macierzyństwa, tajemnicę płci do końca, do końca świata, nie teoretycznie, nie abstrakcyjnie, teologicznie, ale żarliwie, praktycznie, życiowo. Historyczne chrześcijaństwo nie rozwiązuje, a jedynie eliminuje tę kwestię – odcinając się od płci za pomocą wszechogarniającej, jednostronnej ascezy. [...] Nieświadomie Rozanow także tutaj, przez swój nieopatrzny powrót do nędznych pozostałości Izraela posłużył chrześcijaństwu w jego nadchodzącej, jeszcze nie znanej manifestacji. Pomiędzy pierwszą księgą Biblii – Księgą Rodzaju – a ostatnią – Apokalipsą – istnieje nieodkryty dotąd związek. Koniec i początek, Stary i Nowy Testament, drzewo poznania i drzewo życia, mają się nam ukazać w ostatecznym i doskonałym zjednoczeniu. Powiedziane jest bowiem: Cały Izrael będzie zbawiony. Dla nas jednak, niestety, wieczny Izrael jest tylko wiecznym Żydem” – З.Н. Гиппиус, *Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они*, Москва 2003, s. 65–66.

rodzinna w Rosji..., ale zamiaru tego ostatecznie nie zrealizował. W tej eseistycznej publikacji autor poruszył – niejako przy okazji, opisując różne trudności, z jakimi borykają się ówcześni rosyjscy studenci – kwestię związków małżeńskich między chrześcijanami i Żydami, a w razie czyjejś konwersji, często spotykany ostracyzm społeczny, czy nawet rodzinny. Podstawą tych rozważań stanowiła tragiczna historia związku jego bliskich znajomych: młodego lekarza i jego żony.

Poznali się przypadkowo: on, sierota, „Ruski, nie Polak i nie katolik”³³⁷, młody i ambitny, kończył wówczas gimnazjum i ona, Żydówka w wieku 15-16 lat, „córka zamożnego kupca z K-wa”. Ich znajomość szybko przerodziła się w miłość, tak że cztery lata później postanowili się pobrać, ale ojciec dziewczyny sprzeciwił się, aby jego córka wyszła za mąż za prawosławnego. Odmowa ojca nie zgasiła ich miłości, tak iż po wielu perypetiach – szczegółowo i w dramatycznej formie opisanych przez Rozanowa, włączając w to nieudaną próbę porwania dziewczyny, jej późniejszą ucieczkę z domu i przyjęcie chrztu – udało się im w końcu pobrać. Niestety ich szczęście nie trwało długo. Pierwszą swoją ciążę owa przechrzczona Żydówka przeżyła bardzo ciężko i ledwie zdołała urodzić. Z powodu komplikacji poporodowych niedługo później zmarła. Przed swoją śmiercią, z mężem i dzieckiem, „takim cudownym”, „wyjątkowym” pojechała do rodzinnego domu z zamiarem pojednania się, mając nadzieję, że widok wnuka zmiękczy serce dziadków. „Ojciec nie przyjął jej w domu, tak że musiała szukać noclegu po sąsiedzku, co pozwoliło jej spotkać się tylko z mamą i to przelotnie. Ale matka też była wobec niej oschła”³³⁸ – podsumował Rozanow.

Rosyjski publicysta szukając przyczyn tej oschłości wskazał na Ezdrasza, który w kontekście niewoli Babilońskiej i tendencji do bałwochwalstwa, zabronił wchodzić w relacje małżeńskie z „nie-Żydami”, co przyczyniło się do żydowskiego nacjonalizmu czy nawet fundamentalizmu i utożsamiania tego, co „nie-żydowskie” z „grzechem” i „nieczystością”. Od tego czasu każdy związek Żyda z „nie-Żydem” traktowany jest przez wyznawców judaizmu na równi z nierządem i jest karany „śmiercią” – czyli ostracyzmem:

Dla Rosjan wszystko to jest niezrozumiałe i nieaktualne, niczym jakaś „starożytna baśń”. Ale dla Żydów, z wyjątkiem tych wykształconych (a Cecylia była nieznacznie tylko wykształcona, w każdym razie bez

³³⁷ В.В. Розанов, *Семейный вопрос в России*, Москва 2004, т. 18, с. 689.

³³⁸ *Ibid.*, с. 692.

tych żydowskich uprzedzeń), nie była to „baśń”, lecz „tchnienie z nozdrzy pańskich” (wyrażenie biblijne), parzące, bezlitosne³³⁹.

Według rosyjskiego myśliciela konfesyjność nie może rozdzielać tego, co złączyła miłość i dlatego zdecydowanie popierał konwersję Żydów, o ile miała ona na celu zawarcie małżeństwa. Z dezaprobatą oceniał żydowski opór przed takimi związkami. Trudno jednak powiedzieć, czy analogicznie oceniliby konwersję prawosławnych na judaizm? Można w tym tekście dostrzec także pewną niewyeksplikowaną akceptację haskali.

Prawdopodobnie 2 maja 1905 roku doszło do „dziwnego” wydarzenia z udziałem Rozanowa, które można potraktować jako ekscentryczny przejaw „mistycznych poszukiwań” ówczesnej petersburskiej inteligencji³⁴⁰.

Tego dnia z inicjatywy Iwanowa i Nikołaja Minskiego (1855-1937) – rosyjskiego poety, mistyka żydowskiego pochodzenia, który w 1882 roku przyjął prawosławie – zorganizowano w domu Minskiego spotkanie, mające na celu symboliczne „ukrzyżowanie ofiary za wszystkich”³⁴¹ (*сораспятыся вселенской жертве*), w ramach którego miano spożywać ludzką krew. W spotkaniu tym uczestniczyli: Bierdiajew z żoną, Aleksiej Remizow (1877-1957) z żoną, Siemion Wiengierow (1845-1920) z żoną, pomysłodawcy Minski oraz Iwanow ze swoimi żonami, Fiodor Sołogub (1863-1927) i Rozanow (prawdopodobnie z żoną). Oprócz tego w spotkaniu uczestniczyli także pasierbica Rozanowa Aleksandra, która przyprowadziła „miłego i interesującego młodego człowieka, bywalca ich domu, muzyka, ucznia konserwatorium, blond-Żyda, pięknego, nieochrzczonego”³⁴². Rolę prowadzącego w tym rytuale wziął na siebie Iwanow. Spośród zgromadzenia ochotnikiem okazał się być młody chłopak żydowskiego pochodzenia, któremu Iwanow wraz z żoną niewielkim nacięciem otwarli żyłę i upuścili nieco krwi, którą, po zmieszaniu z winem, wszyscy spożywali. Rytuał zakończył się braterskim pocałunkiem pokoju. Później Rudniewa, „żona” Rozanowa – jak to podkreślił autor wspomnienia – miała zabronić mężowi i swojej córce Aleksandrze udziału w kolejnych takich spotkaniach.

³³⁹ *Ibid.*, s. 695.

³⁴⁰ Pisał o tym Jewgienij Iwanow (1879-1942) w piśmie do Aleksandra Błoka (1880-1921) z dnia 9-10 maja 1905 roku. Jeśli wierzyć temu świadectwu wydarzenie to miało się odbyć „2 maja”, a sądząc po wzburzonym tonie autora (co sugeruje niewielką odległość czasową) można się domyślać, że chodzi o „2 maja” 1905 roku – por. В.А. Фатеев (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra...*, *op. cit.*, t. 1, s. 250–253.

³⁴¹ *Ibid.*, s. 251.

³⁴² *Ibid.*

Po latach Rozanow napisał, że był to „przejaw «dekadenckiego nonsensu»”³⁴³, wydarzenie nudne, śmieszne i nic nie znaczące. Wróci jednak do niego pod koniec 1913 roku w swojej mitotwórczej publicystyce poświęconej „sprawie Bejlisa”.

Podsumowując ten okres twórczości Rozanowa warto zaznaczyć, iż Chrystus, wcielone Słowo, nie był dla niego najwyższą świętością. Inkarnacja Logosu była niewystarczającą apoteozą cielesności, gdyż w Jego nauczaniu zabrakło teotyżacji płci i seksualności, elementów spotykanych w Starym Testamencie, judaizmie czy pogańskich kultach fallicznych. Dlatego pisarz postanowił włączyć w chrześcijaństwo spotykaną tam fascynację życiem, płciowością oraz cielesnością. Sądził, że od czasów apostołskich aż po czasy jemu współczesne chrześcijaństwo nie objawiło swojego właściwego oblicza, że nauczanie Chrystusa było niezrozumiane, przekształcone, zdeformowane między innymi nauczaniem św. Pawła, a później także Jana Chryzostoma, Mojżesza Węgrzyna i wielu innych świętych mnichów czy ascetów. I dlatego występował przeciwko ruchowi ascetycznemu w Kościele, reprezentowanemu przez tych, którzy ze względu na Chrystusa zrezygnowali z życia rodzinnego³⁴⁴.

Z czasem dopiero Rozanow zaczął występować przeciwko Chrystusowi, który – w jego rozumieniu – nie tylko gardził cielesnością, ale także kultywował ból i śmierć. Rozanow uciekał od bólu i nie uznawał śmierci. Dla niego życie wieczne miałyby się zrealizować także w tym eonie, w tej materialnej rzeczywistości i dlatego był gotowy wyrzec się samego Chrystusa, który w swoim nauczaniu koncentrował się na rzeczywistości eschatologicznej. Nigdy dotąd nie spotykano wśród prawosławnych myślicieli, aby ktoś ze względów religijnych wyrzekł się Chrystusa – Rozanow uczynił to jako pierwszy. Nieprzypadkowo Mereżkowski stwierdził: „[...] gdy myśliciel ten, przy wszystkich swoich słabościach, kiedy indziej zaś – w genialnych wglądach równy Nietzschemu, a być może bardziej niż on samorodny, bardziej naturalny w swojej antychrześcijańskiej postawie, zostanie nareszcie zrozumiany, to może okazać się zjawiskiem nie mniej groźnym, a na pewno wymagającym większej uwagi ze strony Kościoła (Cerkwi) aniżeli Lew Tołstoj, bez względu na dzisiejszą różnicę i skalę w społecznym oddziaływaniu obu

³⁴³ В.В. Розанов, *Сахарна*, Москва 1998, т. 9, с. 337.

³⁴⁴ Рог. А.К. Закржевский, *Религия. Психологические параллели*. В.В. Розанов, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), т. 2, Санкт-Петербург 1995, с. 152.

pisarzy”³⁴⁵. Na ile te antychrześcijańskie idee zbliżają Rozanowa do judaizmu, a na ile oddalają od niego będziemy śledzić w dalszej części pracy.

³⁴⁵ Д.С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский: Жизнь и творчество*, М 2000, s. 202. Tłumaczenie: P. Nowak (por. W. Rozanow, *Odśmiertne...*, *op. cit.*, s. 215.).

8. JUDAIZM ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI

17 października 1905 roku to ważna data w historii carskiej Rosji. Tego dnia Mikołaj II ogłosił reformy w Imperium Rosyjskim (między innymi nadając prawo do zgromadzeń, wolności słowa i do zrzeszania się) i chociaż swoim *Manifestem* nie rozwiązał najbardziej palących kwestii społecznych i nie powstrzymał rosnącej fali niezadowolenia wśród swoich poddanych, niemniej uczynił Rosję krajem swobodniejszego wyrażania opinii w przestrzeni publicznej. Zmiany te stały się przyczynkiem stopniowej emancypacji społeczeństwa rosyjskiego, mogącego organizować się odtąd w partie polityczne, czego skutkiem było ustanowienie w maju 1906 roku Praw Fundamentalnych Cesarstwa i powołanie porządku konstytucyjnego (lub semi-konstytucyjnego, w zależności od definicji)³⁴⁶. Carska Rosja zmieniała się coraz bardziej i coraz szybciej. Zmiany te wpłynęły również na Rozanowa, który w tym czasie zaczął odważniej i jednoznaczniej wyrażać swoje opinie.

Śledząc dynamikę publikacji rosyjskiego pisarza można zauważyć, że rok 1906 był jednym z najpłodniejszych okresów w jego twórczości. W roku tym oprócz wielu tekstów prasowych, ukazały się także dwie ważne pozycje książkowe, w których autor postulował już nie tylko reformę Kościoła, ale – niczym prorok (Zaratustra?) – wzywał do tworzenia „nowej świadomości religijnej”, której formowanie musiało być poprzedzone wybudzeniem prawosławnych chrześcijan z ich „dogmatycznego snu”³⁴⁷. Tego roku oprócz wielu artykułów prasowych ukazały się dwie obszerne książki: *Wokół ścian cerkiewnych* (*Около церковных стен*) oraz *Rosyjska Cerkiew i inne teksty* (*Русская церковь и другие статьи*). Szczególnie to drugie dzieło, wydane w Paryżu ze względu na swoją kontrowersyjną treść, zainauguowało cykl publikacji o tematyce antychrześcijańskiej, których zwieńczeniem był zbiór tekstów zebranych pod nazwą *W ciemnych promieniach*

³⁴⁶ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 761.

³⁴⁷ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, op. cit., t. 3, s. 71.

religii, które, niedopuszczone do druku w 1910 roku, ukazały się rok później w dwóch dziełach zatytułowanych *Ciemne oblicze* oraz *Ludzie księżycowej poświaty*.

Dobrym wprowadzeniem do tej antychrześcijańskiej twórczości pisarza są słowa Milczarka: „Rozanow pozbył się tu złudzeń co do chrześcijaństwa. Nie szuka już kompromisu, nie usiłuje go reformować, lecz oskarża i neguje”³⁴⁸. Uwaga krakowskiego rusycysty wydaje się słuszna. Zmiany w poglądach Rozanowa skorelowane były także z coraz bardziej świadomym wgłębianiem się w judaizm. Im bardziej pisarz fascynował się kulturą żydowską, tym silniej nurtowała go kwestia mesjańskich roszczeń Jezusa, prawdziwości nauczania Ojców Kościoła, aktualności nauczania dogmatycznego ówczesnej Cerkwi czy soteriologiczna wartość innych religii, w tym judaizmu.

Wątpliwości te Rozanow zasygnalizował w czasie prelekcji wygłoszonej na Spotkaniu Religijno-Filozoficznym w 1903 roku, której treść została opublikowana w tekście o nazwie *O adogmatyzmie chrześcijaństwa* (*Об адогматизме христианства*), a następnie były rozwijane w dwóch publikacjach z roku 1906: *Rosyjska Cerkiew* (*Русская церковь*) oraz *Chrystus jako sędzia świata* (*Христос как судия мира*)³⁴⁹.

Ideą przewodnią *O adogmatyzmie chrześcijaństwa* stanowił postulat rezygnacji z dogmatów, gdyż, zdaniem autora, niszczą one Kościół. Rozanow na wstępie rozróżnił „dogmat” i „dogmatyczność”, po czym stworzył teologicznie niejasny, niemniej emocjonalnie pociągający system myśli i odniesień, w którym ważną rolę odgrywają Żydzi czasów biblijnych. Aby zrozumieć tę zależność należy nieco wgłębić się w logikę autora³⁵⁰.

³⁴⁸ M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 137.

³⁴⁹ Treść prelekcji *O adogmatyzmie chrześcijaństwa* została opublikowana w czasopiśmie „Nowyj put” w 1903 roku, a później także w książce *Rosyjska Cerkiew i inne pisma*. Z kolei tekst *Rosyjska Cerkiew*, po raz pierwszy został wydany w wersji ocenzonej w czasopiśmie „Poljarnaja zwiezda”, w 1906 roku; po raz drugi, tym razem bez cenzorskich skrótów, został opublikowany tego samego roku w książce *Rosyjska Cerkiew i inne teksty* do której autor dołączył także tekst *Chrystus jako sędzia świata* – por. B.B. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 445, 447.

³⁵⁰ Por. *Ibid.*, s. 67–70. We wprowadzeniu Rozanow podkreślił, że bardziej interesuje go kwestia „dogmatyczności” (czyli „stan umysłu i serca” wśród chrześcijan IV-VII wieku, który zainicjował proces formowania się dogmatów) aniżeli same „dogmaty”, niemniej w dalszej części swych rozważań eksplorował głównie te drugie pojęcie, nadając jemu osobliwe znaczenie. „Dogmat” – w rozumieniu autora – to nauka wyprowadzona z Pisma Świętego, to logiczna implikacja, skondensowana i wydedukowana istotna treść wiary, która wymaga jednak głębszego komentarza i zrozumienia kontekstu. Dogmat pełni funkcję wyjaśniającą (nie zaś odkrywczą) w stosunku do tego, co już zostało wyrażone w Piśmie Świętym; formułuje związki, tworzy syntezę. Zdaniem Rozanowa dogmat wyjaśnia i zarazem zniekształca Pismo Święte, a nawet „niszczy chrześcijaństwo”. Kondensując Ewangelie do treści istotnych zyskuje się wprawdzie koherentny system myślowy, traci się jednak tę narratywną część przesłania bożego, która jest zdolna pociągnąć ludzi starych, chorych, słabych, pogubionych i uczynić z tych „dzieci pozbawionych opieki” wspólnotę

Żydzi pierwsi weszli w dialog z Bogiem, czego świadectwem są księgi Starego Testamentu, przedstawiające sposób, w jaki Bóg pociąga ludzi do siebie. Relacji tych niepodobna skonceptualizować, są one jedynie wyczuwalne przy lekturze Biblii. „Ton” tego bożego przyciągania stanowi najpiękniejszy wyraz związku bardzo intymnego między Bogiem i ludźmi³⁵¹. Z czasem został on jednak przytłumiony teologiczną refleksją. Co prawda teolodzy IV-VII wieku (wśród nich Rozanow wymienił Orygenes, Cyryla Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma) chcieli unaocznić w formie dogmatu to pociągające piękno Boga, niemniej w obecnej misji Kościoła nie stawia się już w centrum tej bosko-ludzkiej relacji, ale dogmat, który nie przyciąga, lecz zniechęca. Zdaniem Rozanowa Kościół stał się niczym „twierdza *Sveaborg*”, budową nie do zdobycia, rzeczywistością dogmatycznie koherentną, dającą poczucie bezpieczeństwa, niemniej martwą, „jak martwa jest skała”, bezpieczeństwem nie dającym schronienia. Jako przejaw takiego „dogmatyzowania” Rozanow wskazał na nauczanie o Trójcy Świętej oraz jej implikacje – dogmatyzowanie kwestii mesjańskiej. I w takim to kontekście autor eksplorował motywy żydowskie.

W Ewangeliach prawda o Trójcy Świętej została wyrażona w przemowach Jezusa o Ojcu, w słowach Ojca, a szczególnie w obrazach (na przykład gołębicy, która zstępuje na Jezusa podczas chrztu). Ewangelie są pełne tego typu nośnych obrazów: piękna lilia polna; ptaki które nie znają, a mimo to Bóg się o nie troszczy; Jezus w całej swej prostocie wjeżdżający na osiołku do Jerozolimy; ludzie witający go okrzykami „Hosanna Synowi Dawida”. Zdaniem Rozanowa Biblia utkana jest przeplatającymi się obrazami, których nie można wyrazić w formule „Bóg jest Duchem, jednością Trzech Osób”. Według Rozanowa dogmatyczne sformułowania są niepotrzebne, nawet więcej, szkodliwe, gdyż uśmiercają żywy przekaz Ewangelii, jej emocjonalny styl, zdolny poruszyć serca, wywoływać łzy, przyczyniać się do zmiany życia (dlatego, kuriozalnie, postulował, aby

szukającą oparcia w Bogu. Zdaniem Rozanowa skupienie się na dogmatach uczyniło z Kościoła zamkniętą twierdzę, niedostępną dla wielu osób szukających pocieszenia i wsparcia. Wydaje się jednak, że zawarta w tekście krytyka „dogmatyczności” (i „dogmatów”), była bardziej wyrazem sprzeciwu wobec tendencji racjonalistycznych w Kościele (chcących zredukować chrześcijaństwo do sfery intelektualnych zasad i praw etyki) niż krytyką nauczania dogmatycznego, autorytetów czy instytucji. Rozanow zabiegał o integralne traktowanie człowieka, już nie tylko jako jednostki duchowo-cielesnej, ale postulował także zwrócić większą uwagę na jego psychologiczną złożoność, aby i tę mogło rozjaśniać przesłanie ewangeliczne. Jego krytyka dogmatów byłaby więc troską o zwrócenie uwagi na sferę emocjonalną, która także odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu ortodoksji i ortopraksji. Można więc skonstatować, iż mimo wielu uproszczeń teologicznych obecnych w tej refleksji była to bardziej krytyka moralizmu czy racjonalizmu chrześcijańskiego tamtych czasów, aniżeli samych dogmatów.

³⁵¹ Por. *Ibid.*, s. 65–66.

w seminariach, zamiast wykładów z teologii dogmatycznej, czytano utwory Aleksandra Puszkina, co w jego mniemaniu przynosiłoby większą korzyść seminarzystom, a w przyszłości także ich parafianom). Dogmat, rozumiany przez pisarza jako system myślowy podany do wierzenia, ogranicza twórczość i gotowość pójścia w nieznaną. Człowiek, zamiast zachwycić się Bogiem, co czyni go uczniem kroczącym za i pełniącym wolę Boga, zaczyna jednak kalkulować, nie pozwala się zakwestionować i zaczyna „żyć dogmatycznie”. Takie pasywne życie, deklaracja niepotwierdzona czynami, w opinii autora jest jednak karykaturą chrześcijaństwa³⁵².

Przejawem takiego „dogmatyzowania życia” i pasywności było przekonanie o mesjańskości Jezusa. Jako chrześcijanie przywykliśmy interpretować słowa proroka Izajasza „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębciem razem leżeć będą” (Iz 11,6) w kluczu mesjańskim, które wypełniły się w zbawczym dziele Jezusa. On „zjednał”, „odkupił” i „zładził grzechy”, jak to podkreśla dogmat o odkupieniu, niemniej jest to błędne nauczanie teologiczne nieprzerwanie trwające od pokoleń i ciągle powielane. Teologowie nie widzą i wolą trwać w swoim „dogmatycznym śnie”³⁵³, przekonani, że żyją w prawdzie:

Owca położyła się obok tygrysa, „spełniło się”... Pozwólcie, że powiem: czyż bojaźliwe i szczere serce nie może powiedzieć: „nie spełniło się, ja w to nie wierzę. Jestem małym człowiekiem i mam niewielkie serce, ale na jego podstawie pozwolę sobie stwierdzić, że na Ziemi zapanowała Sodom i Gomora, a nie pokój i odkupienie, i nie baranek obok lwa, ale kilka złośliwych szcurek pożerających się nawzajem w cuchnącej klatce”³⁵⁴.

Autora *O adogmatyzmie chrześcijaństwa* nie zadowalały – jak się wyraził – dotychczasowe „moralistyczne” interpretacje tego tekstu (jakoby Mesjasz przyszedł, ale to od nas miało zależeć zaprowadzenie pokoju na świecie i jedności wśród stworzeń), czy interpretacje „pocieszenia” (przyjście Mesjasza zostało odłożone w czasie; już się stało, więc nie należy rozpaczać), czy koncepcja stopniowego dorastania w cnocie do eschatologicznej pełni (jakby Mesjasz nie miał uczynić wszystkiego „nagle”, „od razu” i „teraz”)³⁵⁵. Nasza sytuacja – konstatował Rozanow – wydaje się tragiczna, znajdujemy się między dwiema niemożliwościami: powszechność zła nie pozwala stwierdzić, że żyjemy

³⁵² Por. *Ibid.*, s. 65–70.

³⁵³ *Ibid.*, s. 71.

³⁵⁴ *Ibid.*, s. 72.

³⁵⁵ Por. *Ibid.*

w czasach mesjańskich, a zaślepienie dogmatyczne nie pozwala być twórczym i dostrzec oczywistej prawdy:

My i cały świat chrześcijański stoimy przed dylematem: albo przyznać, że w chrześcijaństwie coś się jeszcze nie objawiło, że narody po prostu przeszły obok Chrystusa, skręciły przez pomyłkę w jakiś ciemny zaułek, podczas gdy przed nimi znajdował się rozświetlony plac, albo że nie było dokąd pójść, nie było do czego iść, nie było żadnego placu, lecz tylko ciemne zaułki i ich chaos w jakimś brudnym miasteczku na wsi. W pierwszym przypadku zawierałaby się jakaś rozpacz, w drugim swego rodzaju „być może”³⁵⁶.

Konkludując warto przypomnieć, iż poglądy te Rozanow wygłosił w 1903 roku, w ramach Spotkań Religijno-Filozoficznych, w których uczestniczyli przedstawiciele tamtejszego Kościoła Prawosławnego, aby mieć obraz dogmatycznej otwartości tamtych czasów na różne przejawy modernizmu. Wśród wielu idei poruszonych w tym tekście, najważniejszą dla naszych badań okazuje się poruszona tam „kwestia mesjańska”. Czy Jezus rzeczywiście był tym, który wypełnił mesjańskie proroctwa? Świadomość zła, także tego czynionego przez chrześcijan (w tymże roku, w czasie świąt paschalnych doszło w Kiszyniowie do pogromów żydowskich), nie pozwalała na taką konstatację, co zmusza do twórczego poszukiwania, które zresztą Rozanow podjął i coraz bardziej samotny zapuścił się w tę ciemność, która „rzekomo” panuje za murami Kościoła.

Swoje wątpliwości co do osoby Jezusa rosyjski myśliciel rozwinął w utworze *Rosyjska Cerkiew*. Praca ta jest ciekawym choć niepozbawionym wątpliwości studium Rozanowa o przyczynach nihilizmu w Kościele rosyjskim jak również nihilizmu w chrześcijaństwie³⁵⁷. Wątki żydowskie poruszył analizując ten drugi nihilizm (ogólnochrześcijański) i to ta część rozważań autora zostanie teraz wyświetlona.

Rozanow przyjął za oczywiste, iż w kulturze europejskiej mamy do czynienia z pozornym tylko chrześcijaństwem. I chociaż w społeczeństwie europejskim jeszcze przez jakiś czas pozostaną tak zwane „uczucia chrześcijańskie”, „duch”, czy „porządek”, czyli zewnętrzne jego przejawy i formy (które prawdopodobnie przetrwają w postaci

³⁵⁶ *Ibid.*, s. 73.

³⁵⁷ Zdaniem Rozanowa nihilistyczne tendencje w kościele rosyjskim („apoteoza śmierci”, „fascynacja grzechem”, nie tyle dogmatyczny ile „faktyczny monofizytyzm”) wynikają z faktu, że Rosja [*sic!* – historycznie należałoby mówić tutaj o Rusi] przyjmując chrzest od Kościoła Bizantyjskiego w IX wieku, znajdującą się wówczas w fazie głębokiego kryzysu, odziedziczyła po nim wszystkie choroby (ówczesny formalizm liturgiczny) oraz antagonizmy (niechęć do papieża czy awersję do rzymskiej mentalności przejawiającej się w predylekcji do aktywności i praktycznego działania) – por. *Ibid.*, s. 8–17.

aforyzmów, przepięknych powiedzeń, wspaniałych praktycznych i etycznych „maksym” czy „reguł postępowania”, które będą wzruszać i napawać optymizmem³⁵⁸), niemniej cywilizacja europejska już od dawna stoi na fundamencie ekonomii i wiedzy (nauki). Przyczyną tej fundamentalnej transformacji stanowiło odrzucenie metafizyki i moralności³⁵⁹. Dlatego Rozanow jak lekarstwo na kryzys cywilizacji europejskiej postulował stworzyć nową metafizykę i nowy mistycyzm:

Być może europejskie społeczeństwo jest przeznaczone do wypracowania własnej, oryginalnej metafizyki i oryginalnej mistyki, które wyraziłyby stosunek Europejczyków do Boga, gdyż do tej pory Europejczycy korzystali rzecz jasna z żydowskich form zwracania się do Boga (Biblia, apostoł Paweł). Jak się wydaje, należałoby wówczas uwzględnić sporo elementów pogaństwa, całkowicie je przerabiając i nieskończenie pogłębiając, czy elementów helleńsko-rzymskich, jak i szczególnie germańsko-słowiańskich. Pieśni ludowe, epeje narodowe – one również chwytają człowieka za serce. Pieśni dziecięce, kołysanki, pieśni o codziennym życiu, swoimi motywami, tonami i treścią mówią czasem tyle, co śpiewy cerkiewne. One także uwznioślają, są żywe, trafiają do ludzkiego serca, są tak świeże i różnorodne jak samo życie: pod tym względem przewyższają wręcz Liturgie, które zbyt schematyczne i ogólnikowe nie przystają do smutku obecnej godziny, ani do radości tego dnia. To jednak tylko liryka. Ponownie zapytajmy: gdzie jest metafizyka?³⁶⁰

W chrześcijaństwie panuje ogromne zamieszanie, tak na poziomie metafizyki jak i moralności.

Metafizyka jest tym, co pozwala nam znaleźć odpowiedzi na pytania: czym jest śmierć, grzech, kim jest człowiek po grzechu i co oznacza jego odkupienie. Chrystus jednak nie dał nam spójnych odpowiedzi na te pytania. On, który przyszedł na ziemię i umarł za grzechy ludzi, nie uczynił nas bezgrzesznymi, co potwierdzają liczne dane statystyczne w samej tylko Europie. Jaki był więc sens zbawczej ofiary Chrystusa, jeśli – patrząc na świat – nic się nie zmieniło? „Chrystus nie wniósł absolutnie nic nowego, metafizycznie nowego, egzystencjalnie nowego... Z wyjątkiem zasad moralnych. Ale to już nie jest metafizyka”³⁶¹. Na poziomie egzystencjalnym nie widać skutków tego odkupienia, gdyż ludzie czynią zło tak samo, jak czynili przed odkupieńczą ofiarą Jezusa. Podobnie nie widać skutków odkupienia na poziomie metafizycznym. Adam zgrzeszył i dlatego umarł.

³⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 24.

³⁵⁹ Por. *Ibid.*, s. 23–24.

³⁶⁰ *Ibid.*, s. 24.

³⁶¹ *Ibid.*, s. 25.

Śmierć jest następstwem grzechu. Nie byłoby grzechu, nie byłoby śmierci. Nowy Adam jednak zniszczył grzech, ale nie uczynił nas nieśmiertelnymi. Śmierć dalej triumfuje, czego świadectwem są pełne cmentarze.

Zdaniem myśliciela podobne aporie natykamy przy próbie spojrzenia na moralność chrześcijańską, na to, co dobre i złe, na grzech i karę. Patrząc na sposób naszego odkupienia: Adam zgrzeszył i śmierć rozlała się na całą ludzkość. Ludzkość została zbawiona tym, że naród wybrany zabił Syna Bożego, współistotnego Bogu, za co zostali ukarani, odrzuceni i cierpią teraz ekspiacyjnie. Jeśli jednak odkupienie miało dotyczyć całej ludzkości, dlaczego konsekwencje tego grzechu (odrzucenie, rozproszenie Izraela) ponoszą tylko Żydzi, a nie cała ludzkość? Jeśli przyjąć, że Syna Bożego zabiła tylko część ówczesnej społeczności żydowskiej, która w owym czasie znajdowała się w Jerozolimie, to dlaczego konsekwencje (odrzucenie i prześladowanie) ponieśli także mieszkańcy innych miejscowości (jak chociażby Betlejem czy Nazaretu), gdzie znajdowali się ludzie, którzy uwierzyli w nauczanie Jezusa? Zniszczenie Jerozolimy interpretuje się jako karę za nierozpoznanie w Jezusie oczekiwanego Mesjasza, a może – pytał Rozanow – miasto to zostało „poświęcone”, aby na jej zgliszczach zbudować nową religię?

Pytania te pozwoliły rosyjskiemu myślicielowi spojrzeć raz jeszcze na kwestię chrześcijańskiej metafizyki. Nowy Testament miał wnieść coś nowego, w porównaniu z tym, co nazywamy Starym Testamentem, jakąś nową jakość dobra. Tymczasem było odwrotnie, o czym świadczy fakt zniszczenia Jerozolimy. Rozanow po raz kolejny, tym razem tworząc sylogizm, nawiązał do motywu „zniszczenia Jerozolimy”. Przesłanka A – Abraham wstawił się za Sodomą i Gomorą; przesłanka B – Jezus choć płakał nad Jerozolimą, przeznaczył je na zniszczenie, mimo że było tam więcej niż 50 sprawiedliwych. Z tych dwóch założeń wyciągnął swój wniosek, iż Nowy Testament jest bardziej surowy i nie miłosierny w porównaniu do Starego, nie zwracając przy tym uwagi, że w tym sylogizmie jest jeszcze ukrytych wiele pomniejszych, niekoniecznie pewnych założeń³⁶². Konkluzja autora była mimo to jednoznaczna:

³⁶² Abstrahując od tego, że Ewangelie są spisane (lub przynajmniej zredagowane) w latach 70., czyli *post factum* zniszczenia Jerozolimy i stanowią próbę teologicznej refleksji nad tą „klęską religijną” Izraela – dlatego niekoniecznie można przypuszczać, że Jezus znał, przewidział czy zaplanował jej zniszczenie, o czym Rozanow miał prawo nie wiedzieć, gdyż są to odkrycia współczesnej biblistyki – to jednak można w sylogistycznym myśleniu rosyjskiego pisarza dopatrzeć się dwóch istotnych braków. Po pierwsze, że Jerozolima, ale także Sodomą i Gomora zostały zniszczone. Po drugie – dla Rozanowa fakt zniszczenia

Tak więc nie tylko nadzieja, że jesteśmy „odkupieni od grzechu, potępienia i śmierci”, jest dla nas wątpliwa, ale także pewność, że nowotestamentalny styl życia ma przewagę nad starotestamentalnym i że u jego podstaw leży... miłość i miłosierdzie, zarówno Ojca niebieskiego wobec nas, jak i Jego Syna wobec ludzkości.

W każdym razie ludzie myślący mają powody, by wątpić w mesjanizm całego chrześcijaństwa, a zatem w osobę Jezusa jako Mesjasza. Rejestrowanie domów publicznych to nasz syfilis? Zbyt mało znaków, aby można powiedzieć, że Mesjasz „już przyszedł”. A wojny? Wojny krzyżowe? O hiszpańskie dziedzictwo? O austriackie dziedzictwo? Zbyt mało oznak, które świadczyłyby o tym, że „owca położyła się już obok tygrysa”: a jednak to właśnie dzięki tej przepowiedni proroka Izajasza rozpoznaliśmy Chrystusa. „Oto, gdy przyjdzie Ten, który to sprawi: On to jest Mesjaszem”. Patrzymy i nie dostrzegamy!!! Zresztą o samym sobie On [Jezus] niczego takiego nie powiedział³⁶³.

Zdaniem Rozanowa Jezus tylko pozornie był dobry, jawił się jako filantrop, aby zwieść i oszukać. Jego cuda, uzdrowienia, miały tylko pozór dobra, a w istocie miały na celu odwieść ludzi od prawdziwego Boga. Jezus walczył z Bogiem. Bóg dał szabat jako święto na cześć Boga, dlatego Jezus specjalnie uzdrawiał w ten dzień, aby skupić na sobie ludzką uwagę i zająć miejsce Boga. Także „Kazanie na górze”, które jawi się szczytem duchowej głębi, jedynymi w historii ludzkości słowami o tak wzniosłej miłości, jaką jest „miłość do nieprzyjaciół”, miały na celu oczarować i uwieść słuchaczy, wprowadzić w błąd, omamić, aby tak otumanionym uczniom dać słowo „Anty-kazania na górze” (Łk 12,49-53). Uczniowie Jezusa są „naiwnymi chrześcijanami”, otumanionymi przez Antychrysta stali się zwiastunami rozdzielenia i z mieczem w ręku ponieśli światu anty-dobrą nowinę, czego dowodem było zniszczenie Jerozolimy, krucjaty, inkwizycje i ogólnie mówiąc prześladowania, którymi „rozdzierają chrześcijańską cywilizację”. Dotąd wydawało się, że Jezus był nauczycielem niosącym dobro, zbliżonym do Sokratesa, Platona, Buddy, Konfucjusza, Laozi, Mahometa, a tymczasem:

Jezus nie jest człowiekiem, ale [jakaś] Istotą, Ewangelia zaś jest faktycznie księgą nadprzyrodzoną, opowiadającą historię o absolutnie Nadprzyrodzonym Istnieniu (*о совершенно Сверхъестественном Существе*), a same wydarzenia są nadprzyrodzone. [...] Jezus nie był człowiekiem! Ale czy był On Mesjaszem? Kim właściwie On był?³⁶⁴

Jerozolimy świadczy na niekorzyść Jezusa, ale zniszczenie Sodomy i Gomory nie deprecjonuje osoby Mojżesza.

³⁶³ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 26.

³⁶⁴ *Ibid.*, s. 27.

Rosyjski pisarz w typowy dla siebie sposób nie dopowiedział myśli swojej do końca i zasugerował tylko, że – jakby to nie zabrzmiało paradoksalnie – Jezus jest jakąś osobową siłą niosącą śmierć i zniszczenie, istotą wręcz demoniczną (bardzo jednak zbliżoną w opisie do tytułowego bohatera z tekstu Sołowjowa *Krótką opowieść o Antychryście*³⁶⁵, podczas prelekcji której Rozanow miałby z nudów zasnąć i upaść z krzesła)³⁶⁶.

Podsumowując analizę tekstu *Rosyjska Cerkiew* warto podkreślić, że rosyjski pisarz posługiwał się wątkami żydowskimi w sposób funkcjonalny. Motyw „zniszczenia Jerozolimy”, „odrzczenia Izraela” czy „rozproszenia Żydów” były eksplorowane w ramach argumentacji mającej na celu ukazać infernalną część Jezusowej natury. Mówiąc językiem filozofii współczesnej – są tylko elementami w dekonstrukcji metafizyki chrześcijańskiej. Z drugiej strony starotestamentalny judaizm jawił się jemu ważnym (ale nie jedynym) elementem w postulowanej przez niego nowej metafizyce.

Kolejny, trzeci już tekst w tej antychrześcijańskiej grupie, to *Chrystus jako sędzia świata*. Znajdujemy tam rozwinięcie myśli z dwóch poprzednich prac w nieco innym kontekście. Tym razem Rozanowa interesowały relacje chrześcijan do innowierców (budystów, Żydów, członków sekt) i ludzi religijnie obojętnych. Warto odnotować motyw jego powstania. Otóż w czasie jednego ze Spotkań Religijno-Filozoficznych arcybiskupa Kościoła prawosławnego, Antonin Granowski (1865-1927), miał powiedzieć jakoby „poza chrześcijaństwem jest tylko gnój i nic więcej”³⁶⁷. W polemice na te ostre i jednoznaczne słowa Rozanow odpowiedział nie mniej ostro i jednoznacznie, odwracając jednak porządek myśli: to, co cenne znajduje się poza chrześcijaństwem, a ono samo, na mocy misji udzielonej przez Jezusa, niesie światu śmierć i duchową zgniliznę. Słowa te stanowią rdzeń rozważań pisarza, które obudował tymi samymi motywami żydowskimi (na przykład zniszczeniem Jerozolimy, Sodomy i Gomory) niemal w całości przepisany z dwóch poprzednio analizowanych tekstów. Aby uniknąć powtórzeń zwróćmy uwagę na nowe akcenty w argumentacji pisarza.

Nowy wątek tych rozważań to pojawiający się tam motyw chrześcijańskiego prozelityzmu. Do tej pory chrześcijanie źle interpretowali słowa proroka Izajasza, przywołane w Ewangelii: „będziecie patrzeć, a nie zobaczycie” (Mt 13,14). Należałoby tymczasem

³⁶⁵ Por. W. Sołowjow, *Krótką opowieść o Antychryście*, A. Czendlik (tłum.), Kraków 2018.

³⁶⁶ Por. P. Nowak, *Upadek Rozanowa...*, *op. cit.*

³⁶⁷ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 74.

odnieść je nie do innowierców – jak było to dotychczas – ale do okłamujących siebie chrześcijan, którzy nie widzą hipokryzji Jezusa i własnej.

Zdaniem pisarza hipokryzja Jezusa przejawiała się w rozesłaniu uczniów z misją głoszenia Dobrej Nowiny przy jednoczesnym założeniu istnienia prześladowań, o czym miałyby świadczyć Jego słowa: „Ewangelia mówi, że «kiedy będzie głosić się Dobrą Nowinę całemu światu, to ostygnie miłość w świecie» a także «nie myślcie, że przyniosłem na ziemię pokój, ale miecz»”³⁶⁸. Podobnie czyni Kościół, który rzekomo głosi Ewangelię, a w rzeczywistości nawraca siłą lub zajmuje się prozelityzmem. Według pisarza prozelityzm ten występował już w misyjnej działalności Chrystusa, który jako „sędzia świata” przyszedł po to, aby zwyciężyć. Analogicznie misją jego uczniów stało się nie tyle pokorne głoszenie Ewangelii, ile zwyciężanie i odnoszenie sukcesów, kiedy jednak ich działalność nie przynosi spodziewanych efektów, sięgają po miecz i zaczynają walczyć. Problem w tym, że zwycięża się zawsze nad kimś, a istnienie zwycięscy implikuje istnienie zwyciężonych. Kościół pragnie nieść swoją kulturę nie widząc, że uniża inne rzeczywistości religijne takie jak: judaizm, buddyzm, religie plemienne Afryki, Peru i Meksyku, często także prześladując członków różnych sekt chrześcijańskich (na przykład sztyndystów) – jak to uczynił między innymi arcybiskup Antonin przekonany w swoją duchową wyższość. Rozanow skonstruował, że pojęcia „dominująca” religia, „dominujący” Kościół, „dominująca” cywilizacja są pojęciami relatywnymi, co oznacza, że nie ma dominacji bez zdominowanych. O ile jednak w chrześcijaństwie nikomu na nikim nie zależy i ma „ostygnąć miłość w świecie”, jest to znak, że chrześcijanie wiernie wypełniają swoją misję – ironizował rosyjski pisarz³⁶⁹.

Dotychczasowa analiza antychrześcijańskich tekstów Rozanowa ukazała, że głównym motywem jego buntu przeciwko Kościołowi i Chrystusowi był brak widocznych znaków mesjańskiej działalności Jezusa. W świadomości pisarza anty-świadectwo dawane przez chrześcijan miałyby sugerować, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł. Ta mesjańska perspektywa nie była jedyną, w jakiej Rozanow analizował ówczesne relacje

³⁶⁸ *Ibid.*, s. 77. Wydaje się, że Rozanow cytuje Pismo Święte, w rzeczywistości pierwszy cytat jest parafrazą tekstu „Wtedy wydadzą was na udękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów z powodu mego imienia. A wówczas wielu zachwieje się w wierze; będą wzajemnie się wydawać i jedni drugich nienawidzić. Powstaną liczni fałszywi prorocy i wielu w błąd wprowadzą; a ponieważ wzmoże się nieprawość, ostygnie miłość wielu. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony. A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec” (Mt 24,9-14).

³⁶⁹ *Ibid.*, s. 78.

chrześcijańsko-żydowskie. Druga nie mniej istotna to zaangażowanie chrześcijan i Żydów w ówczesny ruch rewolucyjny. Tematykę tę poruszył w kilku tekstach: *Żydzi i nie-Żydzi*, *W rosyjskim podziemiu*, *W swoim kącie (Pośród domysłów i obaw)*. Wszystkie one mają charakter literacki, niemniej poruszają także ważne wątki teologiczne.

Żydzi i nie-Żydzi (Евреи и неевреи) to wyjątkowo intrygujący tekst, niejako retrospekcja przypadkowej rozmowy Rozanowa z anonimowym Żydem na temat „pogromu białostockiego”, który odbył się w dniach 1-3 czerwca 1906 roku. Swoje rozważania pisarz opublikował 15 czerwca tegoż roku, w gazecie „Nowoje Wriemia”³⁷⁰, czyli niespełna dwa tygodnie później i tę niewielką perspektywę czasową warto uwzględnić w poniższej analizie.

Pewnego dnia Rozanow, jadąc pociągiem, był świadkiem dość kuriozalnego wydarzenia. Otóż jeden z podróżujących pasażerów rosyjskiego pochodzenia zagadnął o coś dwóch siedzących naprzeciwko Żydów. Gdy jeden z nich udzielił odpowiedzi, z której do uszu Rozanowa dotarło tylko słowo „Białystok”, ten wstał i wzburzony odszedł. Zaintrygowany tą kłopotliwą sytuacją publicysta postanowił wyjaśnić przyczynę wzburzenia Rosjanina i podszedł do Żydów. Okazało się, że słabo rozmawiający po rosyjsku przedstawiciele narodu wybranego nie zrozumieli dobrych intencji starszego pana, a gdy ten zagadnął ich o niedawny pogrom Żydów w Białymstoku, chcąc im wyrazić swoje współczucie, ci, sądząc, że chce ich publicznie upokorzyć (albo w jakiś sposób napiętnować) odpowiedzieli grubiaństwem. Po wyjaśnieniu tej pomyłki wywiązała się między Rozanowem i młodszym Żydem (starszy „cały czas drzemał w kącie i rzadko burczeniem swoim wydawał sąsiadowi pochwalny komentarz”³⁷¹) konstruktywna rozmowa, której treść można by sprowadzić do trzech aspektów: pierwszy – jaka jest przyczyna pogromów żydowskich i kto ponosi odpowiedzialność; drugi – jaką rolę odgrywa młodzież żydowska w ruchu rewolucyjnym tego czasu; trzeci – jaka jest przyczyna rosyjsko-żydowskich uprzedzeń.

Na pytanie Rozanowa: „To, co wydarzyło się w Białymstoku było straszne! Tylu niewinnych ludzi zginęło. Dlaczego?”³⁷² odpowiedź młodego Żyda wydała się zaskakująca. Jego zdaniem pogrom był karą bożą za kłamstwa Żydów, ich oczernienia, przejawy

³⁷⁰ Por. В.В. Розанов, *Русская государственность и общество*, Москва 2003, t. 15, s. 84–88, 494.

³⁷¹ *Ibid.*, s. 84.

³⁷² *Ibid.*, s. 85.

zazdrości czy obmowy, a przede wszystkim za odstąpienie od Przymierza, i miałyby ona trwać do momentu ich powszechnego nawrócenia: „Zapomnieli o Bogu – to ich główny grzech. Bóg się przypomniał. Dlatego są prześladowania. [...] Trzy tysiące lat temu już powiedziano: «będziecie prześladowani». Białystok?! Wszędzie były prześladowania! Sto lat temu! Pięćdziesiąt! Bóg tak powiedział. Mojżesz zapowiedział. Wszystko się spełnia, jak zostało objawione w Prawie”³⁷³. Rozanow był porażony taką teologizującą interpretacją, najbardziej tym, że w słowach tego młodego mężczyzny w wieku 32-35 lat, ojca dwojga dzieci, nie było żadnej pretensji, oskarżenia wobec Rosjan: „pierwszy raz coś takiego zobaczyłem – pisał Rozanow – żydek mówił o «fatum» (mówiąc naszymi kategoriami), o Bogu (w jego terminologii) – i o nikim więcej”³⁷⁴.

Trudno wywnioskować na podstawie tego tekstu, czy jego autor zgadzał się z taką teologizującą interpretacją dramatycznych bądź co bądź wydarzeń. Można niemniej w oparciu o inne publikacje z tego okresu sądzić, że był im zdecydowanie przeciwny. Rozanow budował pozytywny obraz Boga starotestamentalnego, Boga niezdolnego do krwawych odwetów i dlatego, paradoksalnie, odrzucał orędzie ewangeliczne, bo w nim – w słowach Jezusa o zniszczeniu Jerozolimy, które miałyby być następstwem Bogobójstwa – znajdował taką właśnie „teologię kary”. Mając to na uwadze można lepiej zrozumieć zdziwienie Rozanowa, iż jego żydowski rozmówca gotowy jest interpretować prześladowanie w Białymstoku (i wszystkie, które miały miejsce od trzech tysięcy lat) jako karę za niewierność Izraela, jako coś, co zostało zapowiedziane w Prawie. Jak zobaczymy w dalszej części tego tekstu autorowi nie chodziło jednak o szukanie jakiegoś abstrakcyjnego „zbiorowego winnego”, w stylu „jeśli się wszyscy nawrócą, ustaną prześladowania”, ale – co zobaczymy w dalszej części – o formowanie „odpowiedzialności indywidualnej” poprzez formowanie „indywidualnego sumienia”.

Druga kwestia. Na uwagę Rozanowa „Spośród waszej młodzieży wiele osób angażuje się w rewolucję”³⁷⁵ młody Żyd odpowiedział, iż jest to następstwo procesu sekularyzacji w społeczeństwie żydowskim, do którego przyczynił się ruch haskali. Do tej pory młodzież żydowska wychowywana była w domu, w tradycji religijnej, co nie sprzyjało rozwojowi rewolucyjnych nastrojów. Edukacja gimnazjalna, a jeszcze bardziej

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

uniwersytecka „otwarły drzwi” dla nowych idei, które chłonna wartości młodzież żydowska zaczęła przyjmować w sposób niemal bezkrytyczny. Wcześniej – kontynuował z gorącością ów anonimowy Żyd – młodzież studiowała Pisma, teraz rozczytuje się w twórcach Tolstoja i Gorkiego. Kiedyś mogła co najwyżej wyrazić słownie swoją dezaprobatę, teraz zaczyna strzelać. Szkoła i uniwersytet zaraziły młodzież żydowską rewolucyjnymi ideami, tymczasem, konkludował Żyd, mentalność żydowska jest z natury antyrewolucyjna: „My w każdy szabat modlimy się za Cara; modlimy się, aby jemu było dobrze, aby Bóg obdarzył go zdrowiem i w ogóle, wszelkim błogosławieństwem [...], aby Bóg pozwolił mu dobrze myśleć o Żydach i natchnął go do czynienia dobra Żydom... a te...yny strzelają”³⁷⁶. W dalszej rozmowie Rozanow zauważył, iż żydowska młodzież cieszy się w gronie rewolucjonistów ogromnym szacunkiem, że docenia się ich „odwagę, śmiałość, poświęcenie, że są w pierwszych rzędach [rewolucji – A.T.] i niczego się nie boją”³⁷⁷, aby usłyszeć odpowiedź, że są to tylko pozory: „Nie wiercie im, każdy Żyd się boi”³⁷⁸.

Konkludując ten wątek rosyjski pisarz zwrócił uwagę na antynomiczność ówczesnej sytuacji politycznej w Rosji. Społeczność żydowska, która wiekami dorastała w cieniu obawy kolejnego terroru, w wyniku procesu sekularyzacji pierwszy raz w swojej historii oddała własną młodzież na wychowanie w cudze ręce, gdzie w zupełnie innym kontekście – filozoficznym, społecznym i religijnym – zetknęła się z dotąd nieznanymi im ideami emancypacyjno-rewolucyjnymi i w ostateczności motywowana strachem, sięgnęła po broń i zajęła czołowe miejsce wśród rewolucjonistów, co z kolei wywołało reakcję antyrewolucyjną, tyle że nie skierowaną na rewolucjonistów, ale ich środowisko, „czarne ich «getto»”³⁷⁹, nie dotykając jednak ich samych, ale ich rodziny o antyrewolucyjnych nastrojach – pogłębiając i tak niemały już strach przed terrorem i eskalując przemoc. Rozanow dostrzegał w tym antynomicznym zapętleniu nakręcającą się spiralę wzajemnej agresji i przewidywał kolejne pogromy, co potwierdził także młodszy Żyd:

Ja się niepokoiłem, Żyd natomiast był zupełnie spokojny. A nawet się uśmiechał:

- A co możesz zrobić? [...] Zawsze tak jest! Bóg... Bóg wywyższa i poniża. Bóg jest obecny wszędzie, na każdym kroku. Dlaczego poszedłem

³⁷⁶ *Ibid.*, s. 86.

³⁷⁷ *Ibid.* Analogiczny motyw młodego, gorliwego Żyda oddanego sprawie rewolucji pojawił się w tekście *W rosyjskim podziemiu (В русском подполье)*, opublikowanym w gazecie „Russkoje Słowo” 18 sierpnia 1906 roku, tyle że w kontekście polemicznym.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

dzisiaj nie na prawo, gdzie mój dłużnik nie wypłaciłby mi pieniędzy, bo jest chory, o czym nie wiedziałem, ale na lewo, gdzie odebrałem swój dług? Nie ma znaczenia, czy należy skrócić w prawo czy w lewo. To Bóg prowadzi. Ktoś inny poszedł w lewo i został ukarany. Nie rozumiemy, dlaczego Bóg karze i nagradza, ale trzeba myśleć, że wszystko, naprawdę wszystko jest takie i z tego wynika! Nasze grzechy, one są najważniejsze! Żydzi przestali pamiętać o Bogu, młodzież się zepsuła – i oto pogrom w Białymstoku! I nastąpią kolejne pogromy, będzie ich wiele... I wtedy przypomnimy sobie o Bogu. A kiedy opamiętamy się, pogromy ustaną³⁸⁰.

Na sugestię Rozanowa, że nie można całej winy brać na siebie, że przecież także Rosjanie są w jakimś stopniu odpowiedzialni, on Żyd – „wstał z miejsca i powiedział: Co do tego mają Rosjanie? Kocham Rosjan. Mam wielu znajomych, prowadzimy wiele wspólnych interesów, razem pijemy herbatę. No jeść obiadu z nimi nie będę...”³⁸¹.

Trzecia ostatnia już kwestia poruszona w czasie tej nocnej rozmowy dotyczyła koszerności i stosunku Żydów do krwi. Zdaniem autora wątki te, ciągle niedostatecznie wyjaśnione w prawosławnym Kościele i dlatego niezrozumiane, generują różne animozje, napięcia, włącznie z posądzaniem Żydów o mordy rytualne. Anonimowy Żyd tłumaczył, dlaczego nie może spożywać posiłków z zaprzyjaźnionymi Rosjanami, którzy widzą w tym swego rodzaju przejaw złej woli: „Prawo. U was mięso jest z krwią, gdyż wy zabijacie zwierzęta [...] my natomiast czynimy to rytualnie, najpierw wypuszczając z nich krew”³⁸². Dla Żydów ważne jest nie tylko to, co się spożywa, ale także jak potrawy te zostały przygotowane i w jakich warunkach. Na przykład, jeśli miały jakiś kontakt z krwią, która jest symbolem życia, automatycznie pokarm ten staje się nieczysty i nie nadaje się do spożycia. Gdyby duchowieństwo prawosławne – konkludował Rozanow – więcej uwagi poświęcało tej kwestii, uniknęlibyśmy różnych nieporozumień: „Duchowieństwo to zna, ale są za leniwi, aby o tym mówić. Nawet jeśli ukazano by mi ciało zasztyletowanego chrześcijańskiego chłopca w jakimś żydowskim domu, to bym powiedział, że to dom jakiegoś zabójcy, złoczyńcy, chorego na umyśle zboczeńca. Jednoznacznie bym odrzucił jakąkolwiek sugestię tego, że było to coś rytualnego, związanego z przykazaniami i religią, coś odnoszącego się do społeczności żydowskiej!”³⁸³. Dlatego w konkluzji do tego wątku, ale i całego tekstu Rozanow podkreślił, że większość

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*, s. 87.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

animozji, włącznie z krwawymi prześladowaniami, to efekt uprzedzeń, wynikających z niedoinformowania:

„Nie można jeść chrześcijańskich kotletów” i w ogóle „nie można jeść z chrześcijanami”, „nie można z nimi sięść do jednego stołu”. Tego typu postawy interpretujemy jako przejaw wrogości, śmiertelnej wrogości do nas, „chrześcijan! do Chrystusa!”. Podczas gdy pod tymi słowami znajduje się skryta i delikatna wrażliwość wobec zwierząt. Zwierzęta są w ich świątyni... My tego nie pamiętamy...!³⁸⁴

Rozanow połączył tematykę rewolucyjną i kwestie pogromów z koszernością i jeźdzeniem, co może wydawać się absurdalne, ale nie dla tego pisarza, wyczulonego na małe, codzienne sprawy. Pogromy czy rewolucyjna przemoc nie zjawiają się nagle, ale mają swój początek – wydaje się sugerować Rozanow – w zatorach komunikacji społecznej nie między jakimiś abstrakcyjnymi powszechnikami (Rosjanie i Żydzi), ale konkretnymi ich egzemplifikacjami (ja chrześcijanin i mój żydowski sąsiad) mogącymi sięść za jednym stołem. W ten sposób, zwracając uwagę na „sumienie indywidualne”, a nie tylko „społeczne”, Rozanow wydaje się dać swoją propozycję przerwania tego błędnego koła przemocy.

Rekapitulując analizę tego nadzwyczaj zaskakującego tekstu nie można nie odnieść wrażenia, że jest to tylko produkt imaginacji Rozanowa, a nie rekonstrukcja prawdziwej rozmowy. Trudno sobie wyobrazić, aby kilka dni po brutalnym prześladowaniu mogła się odbyć tak spokojna, emocjonalnie zrównoważona, merytoryczna i w swoich konkluzjach „pacyfistyczna” rozmowa między rosyjskim publicystą i Żydem. Nawet jeśli taka rozmowa była możliwa, to wydaje się mało prawdopodobnym, aby w tym właśnie czasie, gdy społeczność zarówno żydowska jak i rosyjska oczekiwały rzetelnej informacji i komentarza do tego, co wydarzyło się w Białymstoku, dwie tak ciekawe osobowości: filorosyjski Żyd z jednej strony, a z drugiej filojudejski rosyjski publicysta piszący dla stołecznej gazety mogli się spotkać, w efekcie czego powstał tekst tak niejednoznaczny, wieloaspektowy, niemniej próbujący zinterpretować to bulwersujące opinie społeczną wydarzenie. Także pierwsze zdanie tego tekstu sugerowałoby taką alegoryczną fabulację: „Chciałem poroztrząsać o Żydach, ale przychodzi mi powiedzieć coś na wpół anegdotycznego i na wpół plotkarskiego. Chociaż rzeczywistego”³⁸⁵.

³⁸⁴ *Ibid.*, s. 87–88.

³⁸⁵ *Ibid.*, s. 84.

Po takiej konkluzji należałoby zacząć analizę tego tekstu od nowa, tyle że w wielu już kierunkach i na wielu płaszczyznach (co wykracza poza możliwości tej pracy), zakładając, iż „młody Żyd” był zaledwie „figurą retoryczną”, która pozwalała autorowi wygłaszać poglądy nieakceptowane społecznie (np. że Żydzi nie powinni się edukować) albo – inna linia – pozwalała autorowi w sposób antynomiczny szukać właściwej odpowiedzi na trudne, wręcz nierozwiązywalne kwestie takie jak sens niesprawiedliwego cierpienia (pogląd Żyda: „Bóg karze nas za nasze grzechy” byłby antytezą poglądów Rozanowa, który odrzucał teologię „kary Bożej”). Można również tekst ten odczytać jako próbę usprawiedliwienia zaangażowania młodzieży żydowskiej w rewolucję albo – kolejna linia – jako przejaw indoktrynacji, że młodzież ta odgrywała istotną w niej rolę. Niewykluczone także, że tekst ten był próbą usprawiedliwienia antyrewolucyjnej reakcji i miał na celu „wybielenie” strony rosyjskiej w pogromie białostockim. Jeszcze inna linia: Rozanow mógł posłużyć się „figurą Żyda”, aby wyrazić swoje pacyfistyczne przekonania, które dodatkowo umotywowane religijnie miałyby formować opinię społeczną i przerwać eskalującą falę przemocy – i ku takiej interpretacji skłania się piszący te słowa.

Tekst ten wydaje się genialnym pod względem formy jak i treści narzędziem subtelnej interpretacji (niewykluczone, że i indoktrynacji) pogromu Żydów, który wydarzył się kilkanaście dni wcześniej w Białymstoku, gdyż trudno na jego podstawie powiedzieć, aby ktokolwiek był winny tych tragicznych wydarzeń: na pewno nie Żydzi (choć paradoksalnie taką interpretację sugeruje żydowski bohater tego tekstu), trudno powiedzieć, że są to Rosjanie, którzy przecież współczują Żydom (ów Rosjanin, który wzburzony odszedł, a i sam Rozanow); trudno powiedzieć, że rewolucjoniści żydowskiego pochodzenia (którzy wszystkiego się boją i „ze strachu s...ny strzelają”) albo ich anty-rewolucjonistyczne duchem rodziny (które w każdy szabat modlą się za Cara), trudno także powiedzieć, aby byli to sami oprawcy-antyrewolucjoniści. Najlepszą odpowiedzią wydawałoby się stwierdzenie, że to przejaw jakiegoś „fatum” – co zresztą autor także zasugerował w tekście, w którym teologia miesza się z polityką, na tych kilku stronach enigmatycznego „sprawozdania” z nocnej rozmowy. Sporo światła na jego interpretację rzucają jednak kolejne teksty pisarza.

W połowie 1906 roku ukazała się przetłumaczona na język rosyjski jedna z prac niemieckiego badacza brytyjskiego pochodzenia Houstona Stewarta Chamberlaina (1855-1927), zatytułowana *Pojawienie się Jezusa* (*Явление Христа*). Zafascynowany jej treściami rosyjski publicysta 4 sierpnia 1906 roku opublikował na łamach gazety „Nowoje

Wriemia” bardzo przychylną recenzję tego dzieła zatytułowaną *Czy rzeczywiście J. Chrystus był Żydem?*, niejako popularyzując główne jej idee. Recenzja ta wywołała falę krytyki, wobec czego Rozanow opublikował kolejne dwa teksty poświęcone dziełu Chamberlaina: *Jeszcze na temat nieżydowskości J. Chrystusa* (*Еще о нееврействе И.Христа*), opublikowany 3 października i *Kulturalno-religijne pytania* (*Культурно-религиозные вопросы*), który ukazał się 23 października 1906 roku. Biorąc pod uwagę niewielkie odstępy czasowe między tymi publikacjami, jak również fakt, że kolejne teksty wyjaśniają wcześniejsze, wydaje się uzasadnionym potraktować je jako całość.

Na początku warto sobie postawić pytanie – skąd wzięła się fascynacja Rozanowa poglądami Chamberlaina, tego późniejszego „Niemca z wyboru”, zięcia Richarda Wagnera (1813-1883), którego idee o supremacji teutońskiej wiele lat później natchnęły Adolfa Hitlera do stworzenia nazistowskiej ideologii?³⁸⁶

We wstępie do recenzji Rozanow napisał, iż jeszcze kilka lat temu było nie do pomyslenia wątpić w żydowskie pochodzenie Jezusa, co wyrażało się w powszechnym przekonaniu o nierozłącznej jedności Starego i Nowego Testamentu, że jest to „jedna księga” przekazująca „jedną naukę” pochodzącą z „jednego źródła”³⁸⁷. Tymczasem, jeśli się zagłębić w szczegóły, okaże się, że ta jedność nie jest taka oczywista:

Na przykład nie jest jasne, dlaczego Szaweł, który przed podróżą do Damaszku był „gorliwym Żydem”, tzn. gorliwym wyznawcą Starego Testamentu, i „niszczył Kościół Chrystusowy, wchodząc do domów, porywając mężczyzn i kobiety chrześcijańskie i wtrącając ich do więzienia”, a po przyjęciu chrześcijaństwa zaczął równie mocno prześladować Żydów i całe prawo Starego Testamentu zawarte w tych księgach. Jeśli jest więc „Szaweł” i „apostoł Paweł”, jeśli dokonano się „nawrócenie”, to jak można mówić, że „Ewangelia” i „księgi Starego Testamentu” są jednym i tym samym, bez pęknięcia, bez antagonizmu i wrogości! To jest po prostu dziwne! Nie ma wówczas potrzeby tworzenia punktu zwrotnego, nie ma do czego się nawracać... I nie ma potrzeby rozpoczynać nowej ery, nowej chronologii!³⁸⁸

Powyższy cytat pozwala nieco wnikać w motywacje Rozanowa, który jak dotąd nie był w stanie teoretycznie ugruntować swojego przekonania o radykalnie nowym,

³⁸⁶ Por. M. Maleszka, „O aryjskie chrześcijaństwo”: próba syntezy chrześcijaństwa i rasistowskiego nacjonalizmu w polemikach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych autorów niemieckich, „Textus et Studia”, nr 2 (2), 2015, s. 77–83.

³⁸⁷ Por. B.B. Розанов, *Около народной души...*, op. cit., t. 16, s. 60.

³⁸⁸ *Ibid.*

w stosunku do poprzedniego, przesłaniu Jezusa, wyrażonym na kartach Nowego Testamentu. Dla tego myśliciela było problematyczne to, co w chrześcijaństwie przyjmuje się za oczywiste, że Nowy Testament jest kontynuacją, rozwinięciem, wypełnieniem i dopełnieniem tego, co było objawione wcześniej. Tymczasem on, czytając jedną jak i drugą część Biblii intuicyjnie odczuwał ich radykalną różnicę, podkreślając, iż Stary Testament charakteryzuje się mową pełną „podniecenia” i wewnętrznego „zapalu”, „napiętą”, co jest wynikiem występujących w niej skrajnie różnych uczuć od „groźby” do pieszczotliwej „łagodności” z wyłączeniem złotego „środka” (co widać także w „tekstach prawnych”, czy fragmentach poświęconych architekturze Świątyni); podczas gdy Nowy Testament charakteryzuje jak raz mowa „wyważona”, „prosta” i jednocześnie obejmująca wszystko i „do głębi przenikająca”, „przejrzysta” (co widać również przy opisie męki Jezusa)³⁸⁹. Zdaniem Rozanowa różnice w języku – na które zwrócił uwagę także niemiecki badacz – implikują różne teologiczne przesłania, odsłaniając inny obraz Boga, inną antropologię, inną teologię ciała i małżeństwa, co ostatecznie wyrażało się w różnej prakseologii. Odkrycia Chamberlaina dawały mu możliwość bardziej już teoretycznie ugruntować swoje tezy i dlatego przyjął je z takim zachwytem³⁹⁰. Warto jednak podkreślić radykalną odmienną perspektyw badawczych obu pisarzy. O ile Chamberlain szukał teoretycznych podstaw dla „aryjskiego chrześcijaństwa”, to Rozanow postulował powrót chrześcijaństwa do swoich semickich korzeni. Obaj patrzyli na to samo, ale z dwóch różnych perspektyw. Podczas gdy pierwszy chciał odrzucić wartość Starego Testamentu, aby stworzyć „Kościół narodowy”, drugi próbował zakwestionować Nowy Testament, aby stworzyć „Kościół otwarty”. Warto mieć te różnice na uwadze, gdy mówi się o wpływie Chamberlaina na twórczość Rozanowa.

³⁸⁹ Rozanow rozróżniał „warstwę materialną” języka, czyli pierwszoplanowe jego znaczenie i „wpływ poboczny”, wyrażający się między innymi w tonie głosu bądź mowie ciała potwierdzającej lub negującej warstwę materialną i to właśnie temu drugiemu, „pobocznemu” aspektowi mowy przypisywał znaczenie istotne. Zdaniem tego myśliciela, jeśli warstwa poboczna potwierdza materialną można wówczas mówić o spójności przekazu. Rozanow zarzucał osobom duchownym, że w ich ewangelicznym przepowiadaniu brakuje takiej wewnętrznej koherencji – por. *Ibid.*, s. 61–62.

³⁹⁰ Por. *Ibid.*, s. 62.

Powołując się na poglądy Chamberlaina o nieżydowskim pochodzeniu Jezusa³⁹¹ oraz na poglądy ojca Jewgienija Akwilonowa (1861-1911) o nieżydowskim pochodzeniu Jezusa i króla Dawida³⁹² Rozanow skonstruował:

Podzielię się moim osobistym odczuciem, które towarzyszyło mi wiele lat przed przeczytaniem Chamberlaina, o którym nie śmiałem jednak nikomu powiedzieć.

Tak, Ewangelie ogólnie ujmując nie są księgami semickimi! Nie tylko nie są one akceptowane przez Semitów, odrzucane przez wszystkich Semitów, Arabów czy Żydów, ale wręcz przeciwnie – są przyswajane przez Aryjczyków, jakby napisał je Aryjczyk: aryjski duch, aryjska krew³⁹³.

Podobne intuicje rosyjski pisarz wyraził już w 1891 roku, w czasie pisania tekstu *Miejsce chrześcijaństwa w historii*, gdzie podkreślał aryjski charakter chrześcijaństwa, a Chrystusa ukazał jako Semitę o aryjskiej mentalności. Chamberlain poszedł jednak dalej i oderwał Jezusa od Jego semickiego kontekstu, co zainspirowało rosyjskiego pisarza do tworzenia nowej historiozofii. Zdaniem Rozanowa należałoby w nowej perspektywie przemyśleć całą historię europejskiej cywilizacji, nie idąc już po drodze wyznaczonej przez św. Augustyna i Bossueta, którzy podkreślali historiozbawczy rozwój i kontynuację objawienia (chrześcijaństwo Nowym Izraelem), ale według nowych kategorii, gdzie Ewangelie po „tonacji i duchowej muzyce” tworzą radykalnie nową jakość (treściowo zbliżoną do nauczania Zaratustry czy Buddy). Nowa historiozofia implikuje także nową historię zbawienia, co oznacza, że judaizm nie utracił swojego soteriologicznego

³⁹¹ Poglądy Chamberlaina Rozanow wyraził w ośmiu punktach. 1 – Nazwa „Galilea” pochodzi od słowa „*Gelil haggoyim*”, „region pogański” (do czego nawiązywała Ewangelia Mt 4,12-23), co suponowało, że większość mieszkających tam ludzi wyznawała kultu pogańskie. 2 – Geograficznie między Galileą i Judeą znajdowała się Samaria; natomiast istniejący szlak handlowy z Damaszkiem sprawiał, że Galilejczykom łatwiej było podróżować do Tyru czy Sydonu, niż do Jerozolimy. 3 – Już Salomon podarował królowi Hiramowi 20 miejscowości galilejskich jako wynagrodzenie za materiały budowlane wysłane do budowy świątyni jerozolimskiej; miasta te były wówczas bardzo słabo zasiedlone (por. 1 Krl 9,10-15). 4 – Po śmierci Salomona Galilea należała do Królestwa Północnego, z czasem, pod wpływem Jeroboama, związała się kultycznie z Betel, przez co ostatecznie zerwała więź z Jerozolimą i tamtejszym kultem Jahwe. 5 – W 720 roku przed Ch. król Asyryjski podbił Galileę i zainicjował proces wysiedlania i zasiedlania tego regionu. W pewnym momencie nie było tam żadnego Żyda zdolnego kontynuować kult Jahwe. Z czasem król Asyryjski posłał do Galilei kapłana zdolnego odnowić w tym regionie kult Jahwe, który miał mieć jednak charakter synkretyczny (por. 2 Krl 17, 24-41). 6 – Szymon Machabeusz nie zważając na to, że mieszkańcy Galilei nie byli czystej krwi Żydami namówił ich emigrować do Judei. 7 – Gdy Herod Agryppa budował miasto Tyberiadę trzeba było zachęcać Żydów do osiedlania się w tym regionie uważanym ciągle za pogański. 8 – W czasach działalności Jezusa mieszkańcy Galilei posługiwali się tak specyficzną gwarą, że w świątyni jerozolimskiej zabraniano im publicznie czytać Torę. Por. *Ibid.*, s. 65–66.

³⁹² Por. *Ibid.*, s. 63.

³⁹³ *Ibid.*, s. 67.

potencjału na rzecz chrześcijaństwa i Żydzi mają prawo dalej oczekiwać na przyjście Mesjasza³⁹⁴.

W ramach tej nowej historiozofii Rozanow podjął się próby przemyśleć na nowo relacje chrześcijańsko-żydowskie. Dotąd bazowały one na poglądach, że „żydostwo jest «A», chrześcijaństwo jest «B», podczas gdy chrześcijaństwo jest samoistnym «A», a żydostwo oddala się samotnie w prowincjalną wielość kultów kananejskich”³⁹⁵, stając się jedną z wielu religii o charakterze lokalnym. Rosyjski publicysta był zwolennikiem pluralizmu religijnego, zakładającego istnienie wielu równoprawnych dróg zbawienia, gdzie chrześcijaństwo współistnieje z judaizmem, islamem oraz innymi religiami. Każda z tych religii może ubogacać inne swoją oryginalnością. Jako przykład rosyjski pisarz podkreślił, że pod względem liturgicznym najbardziej wierny pierwotnemu kultowi wydaje się dziś islam, który zachował „zakaz wykonywania przedstawień Boga”, „obrzezanie”, „poligamię”, „rytualne obmycia”, „krwawe ofiary” (na przykład święto Id al-Adha, celebrowane w Mekce)³⁹⁶, podkreślając także, że nasza chrześcijańska duchowość jest za bardzo spirytualistyczna. Uformowani w duchu Dantego, Shakespeare’a, Rafaela, Newtona nie rozumiemy dziś duchowości Starego Testamentu, tego, co biologiczne, krwionośne, kosmologiczne i bliskie temu światu – wszystko to stało się dla nas chrześcijan nudne i nieciekawe³⁹⁷.

Przykładem takiego pozytywnego oddziaływania judaizmu na chrześcijaństwo był tekst *W swoim kącie (Pośród domysłów i obaw) – В своем углу (Среду догадок и смехов)* – który ukazał się w tygodniku „Cerkowno-Obszczestwiennaja Żyżn. Kazan”³⁹⁸ 18 sierpnia 1906 roku, gdzie Rozanow próbował zaaplikować „teorię rasy” do odnowy chrześcijaństwa.

Autor rozpoczął swoje rozważanie anegdotą³⁹⁹ i skonstatował, iż długi czas Żydzi bali się Rosjan, ostatnio jednak sytuacja się zmieniła i to Rosjanie zaczęli bać się Żydów.

³⁹⁴ Por. *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, s. 68.

³⁹⁶ Por. *Ibid.*, s. 75.

³⁹⁷ Por. *Ibid.*, s. 75–77.

³⁹⁸ Por. B.B. Розанов, *Литературные изгнанники*, Москва–Санкт-Петербург 2010, t. 29, s. 743–748, 908.

³⁹⁹ Pewnego razu pewien Żyd w czasie podróży, gdy zapadł już zmierzch, natknął się na sterczący w ziemi pał. Z powodu ciemności nie rozpoznał natury tego cienia więc pomyślał, że to zapewne rozbójnik i przerażony zszedł z wozu, zdjął czapkę, położył na rękę i krzyknął: „jest nas dwóch”. O ile odpowiedziała mu tylko cisza zdjął więc jarmułkę, położył na drugą rękę i krzyknął: „jest nas trzech”. Słowa te nie

W tekście tym autor badał przyczyny tych antysemitycznych odczuć, aby przy jego końcu przedłożyć sposób ich pokonania.

„Stoimy przed Żydami i «kwestią żydowską» i aż zakrywamy oczy ze strachu”⁴⁰⁰. Czy dlatego, że jako kupcy, zegarmistrzowie, mali rzemieślnicy, zajmujący się wymianą walut (*менялы*), bankierzy, nie umiejący pracować na roli, „niezdolni od wieków do podstawowych form ludzkiej pracy”, stając się powoli i z trudem organizatorami fabryk i przedsiębiorstw mieliby w przyszłości „«pożreć» Europę, Rosję, stając się ogólnoswiatowymi «panami» itd., itp.”⁴⁰¹ – pytał retorycznie autor tekstu i podkreślił, że jest tyle obaw, że nie można ich wszystkich zliczyć. Wydaje się, że takim sposobem Rozanow *implicite* nawiązał do popularnego wówczas tekstu *Protokoły mędrców Syjonu* i rozpowszechnianej w tym czasie pogłoski, również przez środowiska kościelne, o tajemniczym spisku Żydów, którzy postanowili opanować cały świat⁴⁰². Zdaniem Rozanowa strach ten wyrasta z fenomenu długowieczności tego narodu, mimo upływu czasu nieustannie odrzucanego i marginalizowanego, a jednak istniejącego, co implikuje podejrzenie, że Żydzi muszą być w posiadaniu jakiejś „tajemnicy istnienia”. Wobec śmierci różnych cywilizacji (na przykład greckiej, rzymskiej) Żydzi jawią się „wiecznym plemieniem, które nie traci swojego typu, co generuje obawę, że «my przestaniemy istnieć, a Żydzi pozostaną»”⁴⁰³ – pisał Rozanow. Często gloryfikując podkreśla się długowieczność jakiejś cywilizacji czy rasy, niemniej należałoby spojrzeć szerzej na tę kwestię i oceniać ją nie tylko przez pryzmat długowieczności, ale także jakościowego wkładu w historię dziejów.

Jako przykład Rozanow wskazał na naród cygański, który chociaż długowieczny i stylem życia zbliżony w wielu aspektach do narodu żydowskiego (między innymi koźmowiczym stylem życia, specyficznym uporem czy autonomiczną kulturą wyrażającą się własnym ubiorem, śpiewami i muzyką), w świadomości Rosjan nie stanowi zagrożenia. Koegzystencja z Cyganami bywa uciążliwa, ale nie niemożliwa, co pozwala sądzić, że: „«wieczność» nacji sama w sobie nie jest straszna, jeśli do niej nie przyczepić czegoś

przestraszyły odważnego rozbójnika, dlatego zaleźniony Żyd postanowił poczekać... Rano, wraz z promieniami jutrzeńki Żyd zobaczył, że tym strasznym rozbójnikiem był pień, dlatego splunął na ziemię i pojechał dalej – por. *Ibid.*, s. 743.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² Por. J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu: autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 2003.

⁴⁰³ В.В. Розанов, *Литературные изгнанники...*, *op. cit.*, t. 29, s. 744.

specjalnego. O tym «specjalnym» u Żydów będzie mowa w dalszej części⁴⁰⁴. Dla Rosji fenomen długowieczności narodu żydowskiego nie powinien być powodem frustracji rodzącej agresję, gdyż trwanie nacji nie powinno być celem samym w sobie. Aby lepiej wyjaśnić tę kwestię Rozanow odniósł się do chemii i historii, co miało na celu zrelatywizować przekonanie o wyższości tego, co długowieczne.

W chemii istnieje prawo – im prostsze ciało, tym istnieje ono dłużej, a im bardziej jest ono złożone, tym szybciej się rozpada. Najdłużej, niejako wiecznie, istnieją atomy, cząstki elementarne. Analogicznie genialne epoki historii takie jak okres klasyczny w Grecji czy renesans w Europie trwały znacznie krócej niż „monotonne średniowiecze”. Nie należy więc w „długowieczności” upatrywać celu samego w sobie. Nie należy także bać się faktu, że naród żydowski przeżyje rosyjski:

Witalność Żydów jest owocem ich historycznej elementarności – przejawem ich historycznej atomizacji – i nic ponadto. Handlują, szyją kapelusze, robią zegarki: dlaczego więc mieliby się zestarzeć? Nie starzeją się, bo nie mają powodów, aby się zużywać; nie mają polityki, skomplikowanych problemów natury duchowej, trudności moralnych, hamletowskiego „być albo nie być”; nie mieli Rafaela, nie mieli Shakespeare’a; nie mieli reformacji, nie mieli rewolucji: a ile to wszystko kosztowało przecież ludzkiego ducha? Cóż za koszty, cóż za straty... Tymczasem atomy historyczne nie zużywają się. Szyli czapki, otwierali banki. Liczyli pieniądze, oszczędzali, rozmnażali się. Oto ich mądrość: dokładnie taka, jak czynią to Samojedzi [autochtoniczne narody uralskie – A.T.] i Beduini, żyjąc „wiecznie” i – wyobraź sobie – „zachowując swój typ”⁴⁰⁵.

Przytoczono kontekst tych słów, gdyż bez niego można by odebrać je antysemitcko, co nie było intencją autora. Rozanow nie chciał deprecjonować kultury żydowskiej (ukazuje to dalsza część tekstu), ale podkreślić, że nawet jeśli bardziej rozwinięta kultura rosyjska zostanie „pożarta” przez kulturę żydowską, to – z perspektywy dziejów – anihilacja ta nie jest klęską. Można by polemizować z poglądami pisarza, jakoby żydowski naród nie dał światu równie genialnych myślicieli, jak wyżej przywołani, czy że na gruncie judaizmu nie było ruchów odnowy na podobieństwo reformacji. Rozanow pisał i myślał antynomicznie, a budując tak – zdawałoby się – absurdalną alternatywę motywował naród rosyjski do troski o podniesienie jego duchowych jakości.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*

Trwanie narodu żydowskiego – zdaniem pisarza – wynikało z tendencji do tworzenia endogamicznych związków, co dawało Żydom poczucie wewnętrznej jedności, odrębności oraz pozwalało im zachowywać i przekazywać potomnym swoją osobliwość. Tendencję do endogamii (początkowo w ramach rodziny – co było normą w Egipcie, wśród Ptolemeuszy – a z czasem w ramach narodu) widać już w życiu Abrahama (por. Rdz 24), a także w Prawie Mojżesza, u proroków, a ostatecznie i w Talmudzie. Skłonność do endogamicznych związków z czasem, pod wpływem proroków – czego typycznym przykładem był Ezdrasz – uległa transformacji i przeobraziła się w żydowski nacjonalizm.

I tak w Babilonii przebywający na wygnaniu Żydzi mogli swobodnie mieszać się z przedstawicielami tamtej kultury. Dopiero później prorok nakazał porzucać babilońskie żony, czym chciał zachęcić inkulturowanych Żydów do powrotu na własną ziemię. „Tak samo czynili inni prorocy, tylko nie *post hoc*, a *ante hoc*; nie nakazywali rozwodzić się, ale krzyżeli już na samą myśl o takim ślubie”⁴⁰⁶. Rozanow pisząc te słowa dał wyraz pragnieniu tworzenia społeczeństw otwartych i wielokulturowych. Podkreślał, że siłą judaizmu, jego pierwotną oryginalnością, była zdolność integrowania w siebie dorobku innych kultur, mieszania się z różnymi narodami, koegzystowania na mocy jego immanentnej siły („babskiego charakteru”). I tę oryginalność, niestety, zwalczali prorocy.

Według Rozanowa jedyną misją proroków (co wydaje się redukcjonizmem nie do przyjęcia) było zabiegać o czystość rasy i nie pozwalać na mieszanie się żydowskiej krwi z krwią Egipcjanek, Babilonek czy Kananejek. Na szczęście – podkreślał pisarz – Żydzi nie zawsze byli wierni tym zasadom i zdarzali się tacy, którzy łamali to prawo, niemniej „prorocy wiecznie zaganiali ich w tę «klauzurę» rodową i kulturową; zapędzali ryzykując własnym życiem”⁴⁰⁷. Dla Rozanowa doświadczana hermetyczność narodu żydowskiego była uwarunkowana społecznie, początkowo presją ze strony proroków, a później Talmudu. Z czasem tendencja ta zmniejszyła się, ale ostatecznie nie zniknęła i jest odczuwana do dziś. Tak więc narodem żydowskim rządzą ambiwalentne tendencje: z jednej strony do integrowania się z narodami, kulturami (efekt ich organicznej otwartości) oraz do zamykania się we własnej kulturze (efekt nacisków wewnątrzspołecznych). Mimo, że w pewnym momencie historii naród żydowski wydał na świat Jezusa, czym wydawałoby się wystarczająco ubogacili ludzkość, to jednak ich misja do przenikania i ubogacania

⁴⁰⁶ *Ibid.*, s. 746.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

innych kultur jeszcze się nie wyczerpała, gdyż duch Chrystusowy nie przeniknął jeszcze do najgłębszych warstw narodów⁴⁰⁸. Żydzi przyciągają do siebie inne kultury i narody, przenikają własną duchowością na mocy immanentnej żeńskiej atrakcyjności:

Żydzi, jak widać, „przejmują wszystko”. To nie są „wieczni” Cyganie, którzy tylko kradną kurczaki, ale ludzie uzdolnieni, wręcz geniusze, którym nie mogą, nie potrafią się przeciwstawić inne narody, a w szczególności nasza słaba Rosja...⁴⁰⁹.

Często zarzuca się Żydom rozpijanie narodu rosyjskiego. Tymczasem wprowadzając prohibicję można by rozwiązać tę kwestię, czego Rosjanie nie chcą uczynić i to nie z powodu Żydów, ale z powodu duchowej choroby, która toczy ich naród, w tym także elitę i duchowieństwo. Żydzi nie są winni pijaństwa Rosjan, oni to pijaństwo obnażają. Takie obwinianie Żydów to manewr mający kamuflować własną duchową słabość. Żarliwi religijnie i głęboko świadomi swojej kultury staroobrzędowcy czy sztundyści, z zachwytem studiujący Ewangelię, nie mają problemu z Żydami. Natomiast Żydów boją się ludzie słabi, bez kręgosłupa moralnego, alkoholicy, ateści, osoby niskiej kultury (wśród których Rozanow widział także „nasze południowo-zachodnie strony”, czyli Polaków). Stąd rosyjski pisarz przyrównał Żydów do „fagocytów” (komórek żernych oczyszczających organizm z toksyn) i wyraził swoje przekonanie, że ich misja polega na tym, aby oczyszczać Rosję (i cały świat) od tego, co chore:

Żydzi z przyjemnością zasiedlają się (*ютятся*) w zgniłych częściach społeczności ludzkiej (nasz południowo-zachodni region), chwiejnych, pijanych, nieszczęśliwych, chorych, słabych, bez przywódców, a jedynie z „popami”: i niszczą ją aż do zapomnienia, degeneracji, ostatecznego zniszczenia i śmierci. To, co zgniłe – won ze Świata: jeśli więc szukać [ich] „misji”, to właśnie do takiej Żydzi są „przygotowani”. [...] Żydzi, kulturowo, tradycyjnie, wreszcie zgodnie z prawem i religią, uważają za „grzeszne” czy „przeciwne Bogu” wszystko to, co zgniłe, słabe, w czym gaśnie życie: w stworzeniach, a ostatecznie w plemionach i cywilizacjach⁴¹⁰.

Należałoby więc – w ramach rozwiązania „kwestii żydowskiej” – otoczyć szczególną troską społeczność żydowską, mającą do wypełnienia specjalną misję daną od Boga – oczyszczać społeczeństwo z ukrytych chorób, co realizują między innymi „poprzez

⁴⁰⁸ Por. *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, s. 747.

⁴¹⁰ *Ibid.*, s. 747–748.

wyzysk, ucisk, rozpijanie i degenerację”⁴¹¹. Tylko chore społeczeństwa bronią się przed Żydami, niczym chory przed lekarstwem, i nie rozumieją, że w moralnie silnych środowiskach Żydzi nie są w stanie zaszkodzić: „Fagocytów nie ma tam, gdzie nie ma chorób”⁴¹².

Konkludując, można powiedzieć, że Rozanow w swoich rozważaniach doszedł do absurdu, niemniej ciekawa wydaje się jego nieudana próba innego odkrywania tematu, już nie z perspektywy popularnej w tym czasie „teorii nacji” (perspektywy genetycznie determinującej), ale – wykorzystując nomenklaturę tej teorii – tworzył własną oryginalną koncepcję „moralnych fagocytów”, aby z jej pomocą przejść na płaszczyznę społeczno-duchową i podkreślić możliwość wspólnej koegzystencji i obopólnego ubogacania się społeczności rosyjskiej i żydowskiej (perspektywa implikująca wolność jednostki i całych społeczeństw). Wydaje się, że takim sposobem autor postulował otworzyć się zdominowanej prawosławiem Rosji na inne rzeczywistości religijne, traktowane dotąd jako zagrożenie dla jej ortodoksji, budując *de facto* obraz społeczności polifonicznej wyznaniowo i przez to dojrzszej duchowo, bo świadomej własnej tożsamości oraz odrębności.

Postulat otwarcia się Kościoła na innowierców był kontynuowany w kolejnych numerach tego czasopisma w dwóch tekstach Rozanowa zatytułowanych *W swoim kącie (O przeczytanych)*, opublikowanych 22 oraz 29 września 1906 roku. Autor polemizował w nich ze wspomnianym już ojcem Akwilonowem, teologiem prawosławnym, który – jego zdaniem – propagował chrześcijaństwo opresyjne, wrogo nastawione do mniejszości religijnych takich jak: luteranie, katolicy, sztyndyści, staroobrzędowcy, wyznawcy tradycyjnych religii Japonii, judaizmu, muzułman i na koniec nawet do „pokojowych bezbożników”. Tymczasem – konkludował pisarz – chrześcijaństwo było i być powinno religią miłości, a jeśli taką przestaje być i zaczyna wzywać do nienawiści i prześladowania mniejszości religijnych, powołując się przy tym na słowa Ojców Kościoła (na przykład Jana Chryzostoma), świadczy to o utracie chrześcijańskiego ducha. Jeśli Kościół albo jakiś autorytet teologiczny zaczyna głosić, że „nienawiść jest boska”, „nienawiść jest święta”, „nienawiść jest kanoniczna”, to lepiej pozostać poza strukturami takiego Kościoła i być nazwanym „ateistą”, kimś „bez Boga”, za to mieć spokojne sumienie. Rozanow rozróżniał Kościół „hierarchiczny” i „ludowy”. Pierwszy krytykował za obojętność

⁴¹¹ *Ibid.*, s. 748.

⁴¹² *Ibid.*

na ludzkie potrzeby, a drugi chwalił za wrażliwość na ludzką biedę, co – jego zdaniem – było przejawem internalizacji Ewangelii⁴¹³.

Swój krytyczny stosunek do Kościoła hierarchicznego rosyjski pisarz wyraził w książce zatytułowanej *Wokół ścian cerkiewnych*, opublikowanej w 1906 roku. Zdaniem jednego z jej recenzentów publikacja ta „miałaby być przeczytana z dużym zainteresowaniem, szczególnie przez osoby, które swoim sposobem myślenia są bliskie wyznawcom judaizmu”⁴¹⁴. Znajdujemy tam bowiem dwa niewielkie teksty. Pierwszy – poświęcony Talmudowi; a drugi – krytyczny wobec poglądów Jana Chryzostoma – zdaniem autora – teologa nakłaniającego do nienawiści wobec Żydów.

Tytuł pierwszego, kilkustronicowego opracowania, zdradza nieco jego treść: *Z oczernianej księgi. Talmud, legendy o pobożnym Hillelu i rabinie Akibie (Из оклеветанной книги. Талмуд, легенды о благочестивом Гиллеле и о равви Акибе)*⁴¹⁵. Specyficzny i symptomatyczny wydaje się już kontekst, w jakim Rozanow zamieścił swoje rozważania poświęcone Talmudowi, Hillelu oraz rabinie Akibie. Redagując książkę *Wokół ścian cerkiewnych* Rozanow połączył różne teksty w pewnym kluczu tematycznym przyporządkowując je do rozdziałów: *Słowo Boże i nasza nauka, Misjonarstwo i misjonarze, Niebiańskie i ziemskie, Drobnostki życia kościelnego*. W jednym z rozdziałów zatytułowanym *Ludzie i księgi wokół cerkiewnych ścian* zostały zebrane jego artykuły poświęcone pisarzom, których twórczość religijna nie została właściwie oceniona, oraz księgom, które wymagają uważnej relektury.

Do grona zmarginalizowanych pisarzy Rozanow zaliczył wykluczonego z Kościoła Tołstoja który, ostrzegając przed magicznym traktowaniem sakramentów, szukał kultu „w duchu i prawdzie”; Dostojewskiego, który częściowo tylko poznany i odkryty przez europejskiego czytelnika jawi się prorokiem przyszłości wieszczącym religijną degrengoladę; na końcu niezakorzenionego w ziemskiej rzeczywistości i przez to nieustannie pielgrzymującego Sołowjowa, którego religijne koncepcje wymagają pogłębionej

⁴¹³ Por. *Ibid.*, s. 752–758.

⁴¹⁴ W opinii Romanowa-Rcy praca ta zawiera wiele niejasności, niepewnego jeszcze błędzenia i nie do końca wyraża główne myśli autora, niemniej powinna być przeczytana z dużym zainteresowaniem szczególnie przez osoby, które swoim sposobem myślenia są bliskie wyznawcom judaizmu – por. И.Ф. Романов-Рцы, *Заметки на полях*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 19.

⁴¹⁵ Pierwotna data publikacji tego tekstu nie została ustalona – por. В.В. Розанов, *Около церковных стен*, Москва 1995, t. 5, s. 515.

analizy. W takim kontekście, wśród wielkich, ale nie dość odkrytych pisarzy rosyjskich Rozanow zamieścił swój bardzo ciepły w tonie tekst o zdeprecjonowanym Talmudzie.

Niewiele jest w literaturze światowej ksiąg, na które rzucono by tak wiele kalumnii, jak na słynny Talmud. Dla kogoś, kto nie jest z nią zaznajomiony, wydaje się ona być czymś w rodzaju czarnej księgi, wypełnionej w jednej połowie [treściami] niezrozumiałymi, a w drugiej złośliwościami. Jednak ja, Rosjanin i chrześcijanin, już od wielu lat czytam tę książkę, starannie wydawaną w kolejnych tomach, w uważnym tłumaczeniu Żyda-filologa Pereferkowicza, i do tej pory nie znalazłem tam nic złego ani mrocznego. Talmud opowiada o ogromnej trosce, jaką otaczali Żydów ich wielcy starożytni nauczyciele⁴¹⁶.

W rozumieniu rosyjskiego myśliciela środowiska chrześcijańskie kontestują Talmud z zawiści, gdyż księga ta po pierwsze – nieustannie podkreśla fakt, iż Żydzi są nieprzerwanie narodem wybranym a po drugie zawiera bardzo pozytywny obraz ich duchowych przewodników, czego nie można powiedzieć o prawosławnych pasterzach.

O gdybyśmy i my – ironizował Rozanow – już tysiąc lat temu mieli za przewodników osoby tak troszczące się o swój naród, jak to jest u Żydów, nie musiałby Czechow pisać *Chłopów* (*Мужики*), Tołstoj *Potęę ciemnoty* (*Власть тьмы*), a Maksim Gorki możliwe wybrałby dla siebie mniej pesymistycznie brzmiący pseudonim⁴¹⁷.

Zazdrość ta nie może jednak przejawiać się negowaniem wartości samego Talmudu, tym bardziej, że zawiera on właściwe rozumienie pojęcia „wybranie”, które w Kościele uległo deformacji.

Dla Żydów „wybranie” to „Adonai”, „nadmierna miłość”, która jest relacją. Wybranie Izraela przypomina historię miłości Romea i Julii. Ich miłość, choć mało znacząca na tle wielkich dziejowych zmian ciekawsza jest jednak niż dzieje najciekawszych wojen, dlatego historia ta pociąga kolejne pokolenia czytelników. Analogicznie historia Izraela – z wszystkimi jej opisami świąt, Arką Przymierza, nadziejami i rozczarowaniami, świątynią, działalnością proroków, ogólnoświatową misją – przy całym dramatyzmie tego opisu wydaje się mało znacząca na tle historii wielkich cywilizacji tamtych czasów i podbojów jakie toczyła chociażby Syria i Rzym. To, co czyni historię tę wyjątkową, to relacja Boga do tego małego i niewiele znaczącego narodu, historia miłości, która ciągnie się przez wieki i nieustannie pociąga kolejne pokolenia.

⁴¹⁶ *Ibid.*, s. 141.

⁴¹⁷ Gra słów: w języku rosyjskim „Gorki” asocjuje się ze słowem „gorzki” – *Ibid.*

U chrześcijan z kolei ten relacyjny aspekt wybrania został niestety przysłonięty. W miejsce „nadmiaru miłości” zaczęto akcentować „Tyś mój Bóg jedyny”, „jedyna moja nadzieja”, „jedyna ostoja” i w centrum postawiono ideę monoteizmu, przypisując Bogu rysy abstrakcyjnej „uniwersalnej indywidualności” na wzór „Pierwszego Poruszydca” Arystotelesa, czy „Światowego Rozumu” Platona, bądź „Istnienia jedyne, wiecznego, doskonałego” scholastyków. Wszystko to – jak tłumaczył Rozanow – określenia redukujące, zbyt abstrakcyjne, wykrzywające to jedyne w świecie objawienie Boga jako „nadmiernej miłości”, które zachowało się jeszcze w Talmudzie⁴¹⁸.

Dla potwierdzenia swoich rozważań autor zacytował dwie modlitwy z traktatu *Pesachim*, aby na końcu podkreślić ich cichy i spokojny ton, w którym „nie ma grożenia komukolwiek”, za to wyraźnie odczuć można radość tego, kto – wybrany przez Boga – cieszy się także swoim życiem. Tę radość z życia autor dostrzegł także w traktacie *Sota*, w którym została skrytykowana przesadna żaloba pewnej grupy faryzeuszy, którzy po zniszczeniu Jerozolimy przestali normalnie żyć, ale zajęli się jej opłakiwaniem. W krytyce tej Rozanow dostrzegł potwierdzenie własnej tezy o judaizmie jako „religii życia”. Przywołując „dwie legendy” o Hillelu i rabbim Akibie dał także do zrozumienia, że Bóg działa poza murami instytucjonalnego Kościoła. Przykład heroicznej cierpliwości Hillela, prostota rabiego Akiby, czy heroiczna wierność jego żony były opowieściami (na wzór chrześcijańskich legend) ukazującymi świętych judaizmu rabinicznego⁴¹⁹.

Podsumowując ten krótki tekst warto zauważyć występującą w nim krytykę ascetyzmu i moralizmu, które – w świadomości pisarza – stanowią integralną część chrześcijaństwa rozumianego jako „religia śmierci” i „nihilizm”, i stają się tym bardziej dokuczliwe, gdy spotyka się z pełnym radości judaizmem rozumianym jako „apoteoza życia”. Warto również dostrzec, jak w przeciągu tych kilku lat (od publikacji *Antysemityzm – antyjezuityzm* z 1899 roku) zmienił się jego stosunek do Talmudu, uważanego teraz za świętą księgę wymagającą głębszego poznania.

W końcowej części *Wokół ścian cerkiewnych* Rozanow zamieścił swoje nieopublikowane dotąd notatki grupując je w dwóch działach. Pierwszy, zatytułowany *Tablica pytań religijno-filozoficznych*, zawierał spis tematów, które autor miał zamiar poruszyć na Spotkaniach Religijno-Filozoficznych w latach 1902-1903. Drugi, zatytułowany „*Stare*”

⁴¹⁸ Por. *Ibid.*, s. 141–143.

⁴¹⁹ Por. *Ibid.*, s. 143–146.

tezy i „Nowe” antytezy, zawierał fragmenty nauczania „Nowego” Kościoła, które – w jego mniemaniu – przeczyły Staremu Testamentowi i w tej właśnie drugiej części, i w takim wymownym kontekście, Rozanow zamieścił dwa fragmenty zaczerpnięte z dzieła *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom* autorstwa Jana Chryzostoma, ubogacone jego osobistymi, polemicznymi komentarzami. Pierwszy z tych fragmentów został zatytułowany *Słowo o ustawodawstwie Synaju i przymierzu Boga z Abrahamem* (*Слово о Синайском законодательстве и завете Бога с Авраамом*), a drugi *Słowo o świętach Starego Testamentu* (*Слово о праздниках ветхозаветных*)⁴²⁰. Pomijając zabawne wręcz złośliwości rosyjskiego pisarza, adresowane w stronę świętego biskupa⁴²¹, przyjrzyjmy się merytorycznej części tej polemiki.

Prawo. Rosyjski pisarz nie zgadzał się ze słowami biskupa: „kiedyś Prawo było użyteczne i potrzebne. Obecnie straciło ważność i stało się nieskuteczne”⁴²². Wydaje się – pisał Rozanow – że Chrystus wyzwolił ludzkość z Prawa i uczynił ją wolną. Tymczasem doszło tylko do zamiany „Prawa” bożego na „reguły” Kościoła (Kanony Świętych Soborów, Prawo Kanoniczne, obowiązki względem wspólnoty jak chociażby uczestniczenia w niedzielnych Liturgiach), które są znacznie bardziej surowe i uciążliwe. Lepiej oddać się w ręce Boga i żyć pod Jego „jarzmem”, aniżeli oddać się w ręce ludzkie – konkludował Rozanow.

Rozanow skrytykował też tendencję Jana Chryzostoma i *de facto* Kościoła, aby utożsamiać „Prawo” z „jarzmem”, a „obrzezanie” z „nakazem”, podczas gdy należałoby mówić o „uldze”, którą daje relacja z Bogiem. Ta zmiana semantyczna służyła deprecjonowaniu judaizmu, ale po wiekach Kościół sam padł ofiarą tej przewrotnej logiki. Według rosyjskiego pisarza świadczy o tym fakt, że obecni chrześcijanie odrzucają „jarzmo” przykazań i moralności nałożone na nich przez Kościół i zafascynowani poglądami

⁴²⁰ Trudno ustalić tekst źródłowy, jakim posiłkował się Rozanow, niemniej części te odpowiadają *Mowie IV* (por. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, J. Iluk (red. i tłum.), Kraków 2007, s. 119–124.) oraz *Mowie II* (por. *Ibid.*, s. 76–77, 90–92, 99.).

⁴²¹ Dla ogólnej orientacji warto wymienić chociażby kilka filipik: „Jakie pustosłowie” (B.B. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 497.); „Nie mówiły tego złote usta, ale chłodne i bezduszne” (*Ibid.*), „Oto tak zwana genialna przenikliwość” (*Ibid.*, s. 498.); „Nie można tego czytać, [...] to czyste bluźnierstwo przeciwko Pismu Świętemu i całemu Prawu Bożemu. [...] Można pomyśleć, że Złotousty nigdy nie otwierał Biblii” (*Ibid.*, s. 499.); „Absolutnie niezainteresowany prawdą, utracił istotne wątki [zapewne myślał – A.T.] «Na głowie złota czapka, laska pasterska w ręku, stoję na ambonie, słuchacze rozdziawili gęby i nie wszystko jedno, co będę mówił? I tak za każde słowo wywyższą, uhonorują, wyniosą na ikony»” (*Ibid.*).

⁴²² Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom...*, *op. cit.*, s. 120.

Marksa bardziej interesują się wysokością własnego wynagrodzenia nie rozumiejąc, co przynosi im życie z Bogiem. W świadomości Rozanowa „Prawo” obowiązujące do Chrystusa miało boski charakter, natomiast wszystko, co obowiązywało po Chrystusie, miało już znamiona ludzkich ograniczeń.

Obrzezanie. Biskup Konstantynopola parafrazując słowa Pawła napisał „nie czynię tego, przez nienawiść do obrzezania, lecz za sprawą znajomości istoty rzeczy” czym chciał podkreślić, że jego krytyka obrzezania nie wynikała z nieznamienia tego obrzędu, ale z doświadczenia duchowej jedności z Jezusem. Rozanow zasugerował, iż Paweł słabo znał Chrystusa, co miałyby potwierdzić jego skłonność do prześladowań. Początkowo, jeszcze przed poznaniem Chrystusa, prześladował chrześcijan (por. Dz 8,3), później, po spotkaniu z Chrystusem w Damaszku, nie znając dobrze Chrystusa, prześladował siebie – o czym świadczyć miał fakt nieakceptowania własnego ościenia (por. 2 Kor 12,7). Ta nieznamienność Chrystusa motywowała Pawła do zwalczania w Kościele obrzezania i mentalności Starego Prawa, które – jak już zostało wspomniane – było „ulgą”, a nie „jarzmem”. Fundamentalną kwestią w tej polemice Rozanowa było odrzucenie boskości Jezusa. Na słowa Chryzostoma: „Nie dlatego o tym mówimy, aby potępiać Prawo, dalecy jesteśmy od tego, lecz by ukazać bogactwo łaski Chrystusa. Prawo nie jest przeciwne Chrystusowi. Jakże miałyby być, skoro jest mu dane, aby nas ku Niemu [Prawu synajskiemu – A.T.] prowadził”⁴²³ Rozanow z oburzeniem skonstatował: jakże można Prawo to, objawione na Synaju, utożsamiać z Jezusem, jakby to On był Jego ustawodawcą, jakby to On był tym, który objawił się Mojżeszowi?⁴²⁴

Święta. Na słowa Chryzostoma jakoby „Bóg nienawidził [świąt judejskich], a ty bierziesz w nich udział”⁴²⁵ Rozanow słusznie zaoponował podkreślając, iż nie taki był sens przywołanych przez biskupa słów proroka Amosa (por. 5,21), który nie chciał potępić świąt (i modlitw – co sugerował również kaznodzieja), ale „lekkomyślne nastrojenie ducha”, przekonanie, że można świętować z sercem twardym i obojętnym. Zdaniem Rozanowa świętowanie to ważna część ludzkiego życia, to radość, bycie w gronie bliskich osób, czego nie rozumiał Jan Chryzostom, a później także tradycja chrześcijańska, wrogo nastawiona do życia. Dlatego pełne radości święta judejskie (kilkudniowe Święto

⁴²³ *Ibid.*, s. 123.

⁴²⁴ В.В. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 496–498.

⁴²⁵ *Ibid.*, s. 499.

Namietów, mające charakter rodzinnego świętowania na łonie przyrody) zostały zamienione w postne „środy” i „piątki”, czy żałobne „panachidy”⁴²⁶.

Świątynia. Sprzeciw Rozanowa wywołały także słowa biskupa Konstantynopola kwestionujące zasadność istnienia świątyni Jerozolimskiej: „Wiedz, że oprócz ofiar, instrumentów, świąt i dymu z wonności wstrętną jest Mu także Świątynia, z powodu tych, którzy do niej wchodzi. Dowiódł tego czynem, wydając ją pewnego dnia w ręce barbarzyńców, a w końcu burząc ją doszczętnie”⁴²⁷. Jako kontrargument rosyjski pisarz postawił pytanie: czy tak samo można mówić o Konstantynopolu, zajętym przez Turków, o wielokrotnie podbijanej Moskwie, czy chociażby o ostatniej przegranej wojnie rosyjsko-japońskiej? Czy Bóg mógł posłać Tytusa, aby zniszczyć świątynię i przy okazji 60 tysięcy ludzi? „Powiedz mi – pisał biskup Konstantynopola – gdyby ktoś wydał na śmierć twojego syna, czy znosiłbyś go, czy patrzyłbyś na niego? Słuchałbyś jego pozdrowień? [...] Zamordowany tak ciebie szanował, że uznał za brata i dziedzica. Hańbisz Go, okazując szacunek Jego mordercom i tym, którzy Go ukrzyżowali. Hańbisz Go, gdy okazujesz im swoje zainteresowanie”⁴²⁸. W słowach takich – konkludował Rozanow – wybrzmiewa chęć zemsty, duch „średniowiecznych prześladowań, duch naszego Kiszyniowa i innych maleńkich miasteczek. «Na krzyż» z nimi, «Ukrzyżować» – mówią o narodzie Bożym”⁴²⁹. Zdaniem Rozanowa należy zakończyć z przypisywaniem Bogu naszych słabości.

Chryzostom mówił także o nowym kulcie, zainicjowanym przez Jezusa, o „nieskażonej *politei* i życiu cnotliwym”⁴³⁰. Tymczasem – konkludował myśliciel – obecnym wyznawcom chrześcijaństwa daleko do doskonałości, o czym świadczą liczne podziały między prawosławnymi, katolikami i luteranami, ale także wewnątrz każdej z tych grup. Jeśli my, chrześcijanie, nie żyjemy pełnią tego Objawienia – jak to sugerował święty kaznodzieja pisząc: „nie potrzebujemy już światła od lampy, gdy zaświeciło nam słońce [...] nie potrzebujemy już mleka, gdy możemy przyjmować pokarm bardziej konkretny”⁴³¹ – to „dlaczego kłamię jeden drugiego? Ano dlatego, że chrześcijaństwo zawsze

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom...*, *op. cit.*, s. 77.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ B.B. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 500.

⁴³⁰ Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom...*, *op. cit.*, s. 92.

⁴³¹ *Ibid.*, s. 99.

«kąsało»⁴³² – ironizował Rozanow kończąc swoje kąśliwe uwagi pod adresem biskupa z Konstantynopola i całego chrześcijaństwa.

Niedługo po ogłoszeniu *Manifestu październikowego* w 1905 roku swoją działalność rozpoczęło Moskiewskie Towarzystwo Religijno-Filozoficzne im. Władimira Sołowjowa, które od początku swej działalności było zorientowane w stronę prawosławnej ortodoksji i odrzucało ideę „nowej świadomości religijnej” i „nowego Objawienia”. W latach 1906-1907 niektórzy przedstawiciele Moskiewskiego Towarzystwa (miedzy innymi Bierdiajew, Bułgakow) zaangażowali się w odnowienie Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, które miałyby kontynuować wcześniejsze poszukiwania zainicjowane na Spotkaniach Religijno-Filozoficznych z lat 1901-1903⁴³³. Ósmego kwietnia 1907 roku, pod przewodnictwem Bułgakowa i przy aktywnym udziale Rozanowa, odbyło się spotkanie przygotowawcze do założenia Towarzystwa Religijno-Filozoficznego w Petersburgu, w czasie którego ten drugi wystąpił z prelekcją o znamienym tytule „Od czego chrześcijaństwo upada?” („*От чего падает христианство*”)⁴³⁴.

Pierwsze zebranie Towarzystwa odbyło się 3 października 1907 roku. Na kolejnym, 15 października, Rozanow zaprezentował swój tekst *O potrzebie i nieuchronności nowej świadomości religijnej* (*О нужде и неизбежности нового религиозного сознания*)⁴³⁵, a 21 listopada wystąpił z antychrześcijańskim odczytem *O przesłodkim Jezusie i gorzkich owocach tego świata*⁴³⁶, w którym skrytykował Mieżkowskiego za chęć jednania chrześcijaństwa z kulturą, które jego zdaniem niszczy kulturę⁴³⁷.

⁴³² В.В. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 501. W książce *Wokół ścian cerkiewnych* Rozanow zamieścił krótką tabelę przedstawiającą dane statystyczne poświęcone przestępczości w ważniejszych grupach wyznaniowych. Dane były przeprowadzone w Niemczech, w 1886 roku. Na 10 000 obywateli wyznania luterńskiego przestępstwa dopuściło się 62,7 osób. Analogicznie: w społeczeństwie katolickim – 35,8 osób; w społeczeństwie żydowskim – 1,2 osób. Dane te Rozanow skomentował słowami: „Mądrym wystarczy!” – por. *Ibid.*, s. 240.

⁴³³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, *op. cit.*, s. 762.

⁴³⁴ W tym „spotkaniu założycielskim” uczestniczyli także: Siemion Frank (1877-1950), Tiernawcew, Aleksandr Wwiediński (1889-1946) oraz Siergiej Askoldow (1871-1945). Warto odnotować, że nie było wśród nich państwa Mieżkowskich oraz Filozofowa. Por. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Moskwa 2009, t. 1: 1907-1909, s. 6.

⁴³⁵ В.В. Розанов, *Литературные изгнанники...*, *op. cit.*, t. 29, s. 765–772.

⁴³⁶ W. Rozanow, *O przesłodkim Jezusie i gorzkich owocach tego świata*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 44–61. Warto podkreślić, że Rozanow sam nie czytał swoich tekstów, ale w jego imieniu czynił to ktoś inny – por. W. Rozanow, *Opadłe liście...*, *op. cit.*, s. 111.

⁴³⁷ Dla Rozanowa wartością nadrzędną była i jest rodzina i to ją należałoby chronić przed złym wpływem chrześcijaństwa, dlatego napisał: „Ewangelia nie jest nauką, nie jest poezją, a tylko schematem, uśmiechem zawieszonym nad ziemią. [...] jest ona rzeczywiście najmniej ziemską książką i wszystko, co

Zamieszanie w reformującym się Imperium, problemy z ustanowieniem właściwej władzy, która miałaby reprezentować coraz bardziej różnicujące się społeczeństwo, sprawiły, iż także cele i zadania Petersburskiego Towarzystwa od samego początku były niejednorodne. Bardzo szybko skryształizowały się w nim trzy główne grupy, mające swoje odmienne ideologiczne założenia. Pierwsza składała się z osób indyferentnych religijnie; druga gromadziła poszukujących „nowej świadomości religijnej”, żywo przy tym zainteresowanych wnikaniem religii w sferę kultury i polityki; w końcu trzecia grupa skupiała osoby religijne co najmniej obojętne (a często wrogie) wobec sfery polityki⁴³⁸. Trudno powiedzieć, do której z tych grup przynależał Rozanow. Na pewno nie był obojętny na sprawy religijne, niemniej jego wystąpienia przeciwko chrześcijaństwu i akcentowanie codziennego życia mogły wzbudzać zainteresowanie wśród przedstawicieli pierwszej frakcji. Bliskie były mu idee drugiej grupy, zainteresowanej „nową świadomością religijną”, ale nie był przy tym zwolennikiem angażowania się w politykę. Raczej

ziemskie, w najwyższym stopniu trudno się z nią wiąże albo wcale się nie wiąże w jeden supeł. [...] przez nasze ucho przeleciały z brzękiem słowa: «chrześcijańskie małżeństwo», «chrześcijańska rodzina», «dzieci chrześcijańskie». Co za złudzenie! W rzeczy samej – niczego podobnego nie było i nigdy nie będzie” (W. Rozanow, *O przesłodkim Jezusie i gorzkich owocach tego świata...*, op. cit., s. 47.). Jego zdaniem Chrystus i *de facto* chrześcijanie opiewają śmierć i są przeciwko śmiechowi, radościom, miłości, rodzinie, tańcom i zabawom, teatrowi czy nawet domowym konfiturom... Nauczyciel z Galilei wymagał od swoich uczniów porzucić wszystko i wszystkich: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem”. Aby być uczniem Chrystusa koniecznym staje się porzucić świat (*fuga mundi*). „Gdy jednak spróbujecie ożywić rodzinę, sztukę, literaturę, gdy czemuś oddacie się «całą duszą» – dokona się wasza ostateczna rejterada z chrześcijaństwa” (*Ibid.*, s. 50.). Wobec Chrystusowego piękna wszystko inne staje się tylko cieniem, mirażem, pozorem życia. Słodki Jezus czyni wszystko inne gorzkim: „W chwili narodzin Chrystusa wraz ze wschodem Ewangelii wszystkie ziemskie owoce nagle straciły smak i stały się gorzkie. W Chrystusie świat zjełczał właśnie na skutek Jego słodyczy. Gdy tylko spróbujemy słodkiego, gdy doznacie dobroczynnych skutków tej niebywalej, prawdziwej niebiańskiej słodyczy – już straciliście smak do zwyczajnego chleba. Kto po ananasach sięgnie po kartofle?” (*Ibid.*, s. 58.). Alternatywa Rozanowa brzmiała więc: „albo Chrystus, albo świat”, gdy tymczasem Mereżkowski pragnął łączyć chrześcijaństwo z kulturą, co dla Rozanowa wydawało się inicjatywą z założenia niemożliwą (por. O.T. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде)...*, op. cit., t. 1: 1907-1909, s. 12–13.). Rozpoczęta dyskusja miała swoją kontynuację 12 grudnia 1907 roku. Tego dnia na forum Towarzystwa Bierdiajew wystąpił ze swoim wykładem *Chrystus i świat* (por. N. Bierdiajew, *Chrystus i świat. Odpowiedź Rozanowowi*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 103–127.), w którym polemizował z błędną w jego przekonaniu Rozanowowską alternatywą, ukazując Chrystusa (*resp.* chrześcijaństwo) zaangażowanego w świat i dlatego stojącego po stronie świata Bogoc człowieka. Dyskusja ta odsłoniła kolejne kwestie, które były przedmiotem dalszych dyskusji w ramach kolejnych spotkań Towarzystwa – koncepcję osobowości i płci w chrześcijaństwie czy koncepcję transcendentnego i immanentnego zbawienia religijnego (por. O.T. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде)...*, op. cit., t. 1: 1907-1909, s. 13.). W kolejnych spotkaniach Rozanow utwierdził się w swoich antykościelnych i antychrystusowych poglądach, a swoimi gwałtownymi i często bezkompromisowymi filipikami niejednokrotnie oburzał irenicznie nastawioną i skłoną do bardziej teoretycznych rozważań część Towarzystwa (*Ibid.*, s. 14–15.).

⁴³⁸ Por. O.T. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде)...*, op. cit., t. 1: 1907-1909, s. 8–9.

należałoby powiedzieć, że Rozanow sam był „frakcją” w tym Towarzystwie, albo – jak to określił Czapski – był jego *enfant terrible*⁴³⁹.

⁴³⁹ „Ludzie, którzy Towarzystwo zakładali, mieli plany szeroko zakrojone – przeważnie związani z prądami rewolucyjnymi, w nich pokładali największe nadzieje. Tępieni przez rosyjską cenzurę i ówczesnego dyktatora od spraw religijnych Pobiedonoscewa, byli w nieustannej walce ideologicznej z caratem, ale również z prądami ortodoksyjnie materialistycznymi rewolucyjnych środowisk rosyjskich. Uczestnicy religijno-filozoficznych zebrań marzyli o reformie Kościoła Prawosławnego, występowali w obronie wolności wyznań, w obronie sekt rosyjskich. Znać było tam wpływy myśli religijnej i Dostojewskiego, i Sołowjowa, ale także Bergsona, Blondela. Niektórzy z założycieli mieli nawet stosunki bezpośrednie z modernistami francuskimi jak ks. Labertonnier. W tym całym środowisku Rozanow był typowym *enfant terrible*” – J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 275–276.

9. DOJRZAŁA REFLEKSJA NA TEMAT JUDAIZMU I ŻYDÓW

Latem 1907 roku Rozanow udał się z rodziną na wielodniowy rejs po rzece Wołdze, czego owocem są jego wspomnienia, publikowane cyklicznie w gazecie „Russkoje Słowo” pod wspólną nazwą *Rosyjski Nil (Русский Нил)*⁴⁴⁰. Ósmy ich fragment, który ukazał się 24 sierpnia, został jednak zatytułowany *Izrael*. Jest to ciekawa refleksja rosyjskiego pisarza na temat oryginalnego fenomenu tamtych czasów, który dziś byśmy określili mianem „judaizmu mesjanistycznego”.

Pewnego razu Rozanow przypadkowo natknął się na młode małżeństwo. W toku rozmowy okazało się, że kobieta była prawosławną Rosjanką, natomiast mężczyzna okazał się protestantem żydowskiego pochodzenia, synem Josifa Rabinowicza, kontrowersyjnego działacza żydowskiego, założyciela wspólnoty Izraelici Nowego Testamentu, która zrzeszała Żydów uznających w Jezusie Chrystusie oczekiwanego Mesjasza. Okoliczności powstania tej wspólnoty stały się tematem ich dalszej konwersacji, w której Rozanow wyakcentował (tym razem już *explicite*) sens trwania Izraela poza Kościołem i zwrócił uwagę na rolę, którą naród wybrany ma jeszcze do odegrania w dziejach świata. Aby zrozumieć te poglądy należy nieco przybliżyć ciekawą i dramatyczną historię wspomnianego żydowskiego działacza.

Josif Rabinowicz (1837-1899) urodził się w chasydzkiej rodzinie, w mieście Rezina, w północnej części Mołdawii. Otrzymał chasydzkie wykształcenie z zakresu języka hebrajskiego i znajomości Tory. W 1853 roku zaprzyjaźnił się z Jechielem Herschensohnem (1829-1912), który wprowadził go w tajniki kabały, zainteresował filozofią żydowską, niemiecką filozofią religijną i podarował mu, wydany w Londynie, żydowski przekład Nowego Testamentu przez co Rabinowicz stopniowo nabrał dystansu do chasydzkiego światopoglądu. W 1856 roku ożenił się z Goldą Goldenberg i osiadł w Orgiejowie.

⁴⁴⁰ Por. В.В. Розанов, *Около народной души...*, *op. cit.*, t. 16, s. 145–199, 427.

W latach 60. angażował się w ruch haskali. W 1871 roku przeprowadził się z rodziną do Kiszyniowa, gdzie stworzył centrum kulturalne dla Żydów zainteresowanych odnową życia religijnego. Jako korespondent z Kiszyniowa pisał do czasopisma „haMelic”. W 1881 roku napisał petycję do gubernatora Mołdawii o podarowanie 437 hektarów ziemi w celu utworzenia żydowskiej kolonii rolniczej. Odmowna decyzja gubernatora jak i fala prześladowań wywołana śmiercią cara Aleksandra II sprawiły, że Rabinowicz zaangażował się w ruch syjonistyczny. W 1882 roku odbył podróż do Palestyny, aby tam przygotować grunt dla przyszłych żydowskich przesiedleńców. Widok trudnych warunków materialnych, w jakich żyli palestyńscy Żydzi, stał się powodem jego życiowego rozczarowania i szukania nowej odpowiedzi na rozwiązanie „kwestii żydowskiej”. Z tej podróży wrócił przemieniony, z nową ideą – że jedynym rozwiązaniem „kwestii żydowskiej” będzie odkrycie i uznanie, iż „Jezus jest bratem”. Po powrocie do Kiszyniowa Rabinowicz oddał się studium Nowego Testamentu. W 1883 roku wygłosił szereg mów do braci swojego narodu, w których głosił, że Jezus jest Tym, o którym pisali Mojżesz i Prorocy – Bożym posłańcem i Mesjaszem. Swoje *credo* opisał w tekstach *13 tez, 12 prawd wiary, 24 dogmaty wiary, Rozjaśnienie*. W 1884 roku przy współpracy z luterzańskim pastorem i za pozwoleniem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych otworzył w Kiszyniowie judeochrześcijańską wspólnotę Bnei Israel Bnei Brit Chadasza (Synowie *Jisraela* Synowie Nowego Przymierza) zwaną popularnie Izraelitami Nowego Testamentu łączącą elementy tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Aby uniknąć podejrzeń o nawrócenie się na luteranizm w 1885 roku Rabinowicz przyjął chrzest w bohemsko-luterzańskim kościele Betlejem w Berlinie, z rąk amerykańskiego metodysty, według specjalnego obrzędu, napisanego przez samego katechumena. Po tym wydarzeniu nastawiony prozelicko luterński pastor z Kiszyniowa zaczął krytykować Rabinowicza za chęć uniezależnienia się od jego wpływów. Od tego czasu rozpoczął się spór między nimi zakończony w 1888 roku decyzją władz Imperium Rosyjskiego, które zabroniły Rabinowiczowi chrzcic członków swojej wspólnoty. Decyzja ta podcięła skrzydła rozwijającemu się ruchowi judeochrześcijańskiemu i uzależniła od miejscowego pastora, co stało się powodem jego stopniowej protestantyzacji⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Рог. К. Кьер-Хансен, *Иосиф Рабинович и мессианское движение*, Санкт-Петербург 1997; И. Рабинович, *Автобиография*, [w:] *Сборник речей Иосифа Рабиновича (1837-1899)*, Н. Поздырка (red.), Кишинев 2014, s. 10–18. Dziś wspólnotę Josifa Rabinowicza wymienia się jako owoc misyjnej działalności wspólnot protestanckich na ziemiach Imperium Rosyjskiego w XIX stuleciu i jedną z

Zdaniem Rozanowa droga obrona przez Rabinowicza musiała zakończyć się niepowodzeniem, gdyż nie uwzględnił on dwóch faktorów: „etycznego” i „cielesnego”.

Rabinowicz, zatroskany o los swojego narodu wobec coraz silniejszych szykan i pogromów, zaproponował jedyny w swoim rodzaju sposób rozwiązania „kwestii żydowskiej”: prześladowani Żydzi mieliby przebaczyć urazy i zjednoczyć się ze swoimi oprawcami w ramach jednej wspólnoty religijnej. Taka propozycja – konkludował Rozanow – choć etycznie wzniosła, byłaby jednak moralnym heroizmem, którego nie sposób wyмагаć od ofiar. „Nie wydaje mi się to rozwiązanie genialne, niemniej od strony moralnej, jest to chyba jedyny taki przypadek w historii”⁴⁴².

Dla rosyjskiego publicyisty decydującym jednak motywem odrzucenia radykalnych postulatów Rabinowicza było nieuwzględnienie przez niego „cielesnego” aspektu judaizmu. Wprawdzie dystansował się on od „protestanckich form”, to jednak przyjął chrześcijaństwo w „protestanckim duchu”⁴⁴³. Rozanow pisząc o „protestanckim duchu” nie miał na uwadze jakiegokolwiek konkretnej denominacji chrześcijaństwa, ale samą „mentalność chrześcijańską”, czyli predylekcję w stronę tego, co duchowe. Marginalizacja wspólnoty Izraelici Nowego Testamentu wynikała z faktu, iż Rabinowicz myślał w kategoriach duchowych, a nie cielesnych. Nawet jeśli pragnął zachować żydowskie formy, zwyczaje i obrzędy to jednak nie uwzględnił tej cielesnej specyfiki, czego efektem było stopniowe oddalanie się od miejscowej gminy żydowskiej i nieunikniona integracja ze wspólnotą protestancką.

Chrześcijaństwo jest ponadnarodowe, gdyż jest „religią ducha”: Francuz, Niemiec, Rosjanin, każdy z nich może być katolikiem, protestantem, prawosławnym nie tracąc przy tym własnej narodowej tożsamości. W chrześcijaństwie religia nie jest utożsamiana z narodem, w przeciwieństwie do judaizmu, który jako „religia cielesna” możliwy jest tylko w ramach żydowskiej nacji:

istota religii żydowskiej tkwi w jej plemienności, w jej szlachetnych korzeniach (*в родовитости ее*), w jej potomkach, którzy od chwili narodzin są już częścią Starego Testamentu ze wszystkimi tego następstwami, aż do Talmudu włącznie. Dlatego na przykład dla Niemca

pierwszych wspólnot tzw. „judaizmu mesjanistycznego”. Taką perspektywę przyjął między innymi Artur R. Juszcak (1967-) w swojej dysertacji, co wydaje się jednak sporym uproszczeniem. Por. A.R. Juszcak, *Judaizm mesjanistyczny: w drodze do kościoła czy do synagogi?*, Kraków 2019, s. 79–119.

⁴⁴² В.В. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 189.

⁴⁴³ *Ibid.*, s. 184–185.

stanie się katolikiem nie oznacza wcale, że przestaje być Niemcem, że wyrzeka się germańskiego ducha i germańskiej kultury. Jednak dla Żyda wyjście ze Starego Testamentu i wejście w „religię ducha” oznacza śmierć i narodziny w czymś nowym. Zresztą Jezus Chrystus powiedział do Żyda Nikodema: „Trzeba się powtórnie narodzić”⁴⁴⁴.

Izrael ukonstytuowany przymierzem krwi w obrzędzie obrzezania stał się narodem wybranym, oddzielonym na zawsze od innych narodów, niemniej swoją cielesną mentalnością ubogaca te narody. Misja Izraela – niczym w ewangelicznej przypowieści o soli – polega na tym, aby nie utracić własnej żydowskiej specyfiki (cielesnej i rodzinnej predylekcji) co już samo w sobie służy dobru ludzkości. Rozanow zapytał swojego żydowsko-protestanckiego rozmówcę o rodzeństwo. W odpowiedzi usłyszał, że Josif Rabinowicz pozostawił po sobie liczne potomstwo: trzech synów i dwie córki, przy czym dwojgu z nich nie udało się utworzyć rodziny: „Oto i zaczyna się – podchwycił Rozanow – syn, «kawaler», córka «stara panna». W Starym Testamencie byłoby to niemożliwe [...] nawet jeśli dziewczyna okazuje się niewystarczającej urody, chora, głupia czy intelektualnie ograniczona i tak rabin znalazłby jej odpowiednio ograniczonego mężczyznę, z którym miałyby potomstwo”⁴⁴⁵. Rosyjski pisarz podkreślił, że w mentalności Starego Testamentu dzieci są znakiem błogosławieństwa, szczęścia, życia doskonałego. Ta pronatalna mentalność niestety nie zachowała się w protestantyzmie, u katolików, czy w prawosławiu. Kult, stając się coraz bardziej duchowy, z obojętnością postrzega już potomstwo (którego równie dobrze mogłoby nie być) i z nieufnością, a nawet podejrzliwością, spogląda na płodność, która asocjuje się ze zwierzęcą instynktownością. Rozanow przestrzegł ochrzczonego Żyda:

bądźcie ostrożni w waszym związku małżeńskim: starajcie się wszelkimi sposobami mieć dzieci, i to liczne, i dopilnujcie, byście mieli je wszystkie – zarówno synów, jak i córki. Sięgnijcie do Starego Testamentu, spójrzcie wstecz z bojaźnią i pokorą, i nie opierajcie się jedynie na przykazaniach (*заветы*) waszego ojca. Są wspaniałomyślne, ale nie wybiegają zbyt daleko w przyszłość⁴⁴⁶.

Rozanowowi Izrael jawił się nacją prorodzinną, która swoją „cielesną religią” ubogacała i nieustannie ubogaca wszystkie narody świata nieprzerwanie przeżywające pokusę duchowego eskapizmu. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość Izraela ma więc

⁴⁴⁴ *Ibid.*, s. 187.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, s. 188.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

strukturę paradoksalną. Izrael nie może się zintegrować, nie tracąc przy tym swojej wyjątkowości, nie może się również w pełni wyemancypować, gdyż przestanie oddziaływać na inne narody i kultury. Izrael musi trwać w paradoksalnym zawieszeniu nigdy nie przestając być „między” i nie stając się nigdy „pośród”. W przeciwieństwie do wszystkich nacji (Cyganów, Tatarów, Niemców, Polaków itp.) Izrael nie żyje „obok”, ale „z nami”, dlatego pragnie (niejako musi) przenikać w najbardziej intymne sfery, przy czym robi to w specyficzny dla siebie sposób. Naród wybrany przenika inne narody, aby „ubogacać swoją pracowitością, energią, żywotnością”⁴⁴⁷, „duchowością, serdecznością, wykształceniem i kulturą”⁴⁴⁸, czym poniekąd rekompensuje fakt własnej odrębności. Dlatego tytu Żydów stało się znawcami i propagatorami lokalnych kultur, zwyczajów, nie przestając jednocześnie być Żydami. Ich obecność ubogaca kultury tak jak sól ubogaca potrawy. Nie jest przekleństwem, ale błogosławieństwem. Dla wyrażenia tej proegzystencjalnej misji Izraela Rozanow posłużył się specyficznym porównaniem: Żydzi, proszeni, czy nie, „pchają swoje ręce w cudze kieszenie, zostawiając w nich to, czego tam nigdy nie było”⁴⁴⁹. Nie są więc podstępnyimi złodziejami, ale cichymi darczyńcami.

Na koniec analizy tego tekstu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden, wydaje się znaczący fakt. Rozanow wbrew tradycji chrześcijańskiej odniósł tekst czwartej pieśni Sługi Jahwe (Iz 53) nie do Jezusa, ale do uciemionego narodu żydowskiego. Rosyjski myśliciel podkreślił, że przywykliśmy interpretować ten tekst w sposób metaforyczny, odnosząc go do cierpień Jezusa Chrystusa, tymczasem w dosłownej warstwie tekst ten doskonale pasuje do opisu prześladowanego Izraela.

Ten słynny fragment z Izajasza 53 jest wymieniany przez teologów jako jeden z tzw. fragmentów mesjańskich, rzekomo zapowiadających śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, ale skąd komentatorzy wzięli pomysł, że Jezus Chrystus „ujrzy potomstwo i dni swe przedłuży” (koniec tekstu), i że był „oswojony z cierpieniem” (początek tekstu) lub że ci, którzy Go otaczali, „odwrócili od Niego swoje oblicze”? Było wręcz przeciwnie! Tymczasem, gdy chodzi o naród żydowski, który nigdy nie potrafił się bronić, nawet wtedy, gdy był bity (w średniowieczu i do dziś popularnie są określanii słowem „parchaci”), [naród] schorowany, mało odważny, niewaleczny, płochliwy, słaby (a mimo to podarował ludzkości Biblię), bez wątpienia posiadający „długowieczne potomstwo”, pozbawiony domu, międzynarodowy tułacz – wszystko to odnosi się z uderzającą dosłownością. Także [słowa] „z więzów i z sądu został

⁴⁴⁷ *Ibid.*, s. 189.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, s. 191.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, s. 190.

wzięty” (co zresztą nie odnosi się do Jezusa Chrystusa, który był „w więzach” i „sądzony”) podkreślają charakterystyczną cechę Żydów, którzy prawie nigdy nie znajdowali się przed sądem czy w więzieniu, ale byli z nich „wykluczeni”⁴⁵⁰.

Można oczywiście polemizować ze słusznością powyższej Rozanowskiej egzegezy, ale nie zmienia to faktu, że na tym etapie swojej twórczości rosyjski pisarz utożsamiał los cierpiącego Sługi z Księgi Izajasza z losem uciemżonego narodu żydowskiego. Motyw „cierpiącego Sługi” pojawił się także w dalszej jego twórczości (przy okazji „sprawy Bejlisa”) w radykalnie innym kontekście.

W 1909 roku Rozanow napisał dwa teksty poświęcone tematyce żydowskiej. Pierwszy z nich, zatytułowany *O „Pieśni nad Pieśniami”*, powstał 21 lutego i jako wstęp do *Pieśń nad Pieśniami Salomona* autorstwa Abrama Efrosa (1888-1954) ukazał się jeszcze tego samego roku. Drugi tekst to *O poezji w Biblii*. Oba, z czasem połączone w jedną całość, zostały opublikowane w 1911 roku pod nazwą *Biblijna poezja*⁴⁵¹. Oba teksty powstawały mniej więcej w tym samym czasie, przy czym tekst *O poezji w Biblii* treściowo wyprzedza i przygotowuje do lektury *O „Pieśni nad Pieśniami”*, a to ze względu na odbytą tam podróż mentalną do źródeł pierwotnego doświadczenia religijnego, natomiast drugi opisuje efekt tego doświadczenia – olfaktoryczną wrażliwość Żydów na wszelkie przejawy świętości jawiącego się bytu. Oba są pisane w jakościowo nowej perspektywie. Rozanow przestał pisać o judaizmie w sposób funkcjonalny (jako element swojej polemiczno-apologetycznej argumentacji nastawionej na reformowanie czy nawet zwalczanie chrześcijaństwa) i zamiast tego – w poetyckiej formie – eksplorował pierwotne doświadczenia religijne, przejawy religii pierwotnej i czystej:

Bez dogmatu, bez określeń, bez granic... Religia nieskończona, jak nieskończona jest pustynia. Religia jako uroczystość, jako świętość.
Religia jako „moje” każdego starca.
Ale jako że starcy byli do siebie podobni i pustynia była jedna, to i religia była jedna. Bez umów, bez warunków, bez uzgodnień⁴⁵².

W tekście *O poezji w Biblii* Rozanow odbył mentalną podróż do źródeł wszelkiego doświadczenia religijnego, aby odnaleźć tam pierwotną, jeszcze nie zniszczoną grzechem, upadkiem czy instrumentalizacją, intuicję Boga, którą cechuje jedność tego, co

⁴⁵⁰ *Ibid.*, s. 186.

⁴⁵¹ Por. B.B. Розанов, *Возрождающийся Егунем...*, *op. cit.*, t. 14, s. 441.

⁴⁵² *Ibid.*, s. 442. Cyt. za: W. Rozanow, *O poezji w Biblii*, „Literatura Radziecka”, nr 2 (488), 1990, s. 156.

fizjologiczne i duchowe. Ślady takiego doświadczenia odnalazł w mentalności koczujących na pustyni „starców”, którzy, spoglądając nocą na rozgwieżdżone niebo, wszystko przeżywają z bogobojną religijnością, także swoje małżeństwo, choćby było ono poligamiczne. W poetyckiej formie pisarz eksplorował ten – dziś byśmy nazwali – „judaizm nomadyczny” i podkreślił, że w tamtych prapoczątkach znakiem bożego błogosławieństwa był przede wszystkim widok potomstwa i wnuków, ale także rozmnażających się zwierząt czy rozwijających się płodów ziemi. Ubogacony i ucieszony tymi darami człowiek włącza się swoim dziękczynieniem do płodnej natury, która mnożąc się wychwała Boga. Błogosławieństwo w płodności i z płodności! Prapoczątki doświadczenia duchowego zakładały radość z każdego nowego życia, nie tylko człowieka – który jest chwałą Boga – ale wszelkiego bytu. Według rosyjskiego pisarza tego typu doświadczenie świętości było udziałem nie tylko „starców” Izraela, ale także kapłanów egipskich. Można więc mówić o pierwotnej jedności powszechnej świętości⁴⁵³.

Dopiero później – jak wyraził się Rozanow – „zrodził się grzech”, a wraz z nim rywalizacja i zawiść. Po grzechu także modlitwa stała się „skomplikowana”. Człowiek zaczął wykorzystywać modlitwę do walki z własnym smutkiem, strachem, niepewnością, ewentualnie w celu zapewnienia bezpieczeństwa sobie i bliskim osobom. Świat ulegał moralnej degradacji. Egipt, Asyria, Fenicja stawały się politycznie coraz silniejsze i tylko Izrael zachował tę pierwotną „bojaźliwość” „kruchość”, „małość” i „cichość”, dzięki czemu nie musiał zabiegać o wielkość (jak czynią to wszystkie narody), gdyż nosi w swojej grupowej świadomości to fundamentalne doświadczenie, iż każdy z jego przedstawicieli, a także wszyscy razem jako naród, klan, grupa, są „lepszą częścią u Boga”:

„Jesteśmy tym, co najlepsze na ziemi” — tak, zawsze bez słów, nikomu nie powtarzając, myśleli owi pasterze, rolnicy, rzemieślnicy i kupcy, patrzący z podziwem na świat, miasta i królestwa.

Mała ziemia, małe targowisko, małe „swoje” każdego: i wśród tego – „swego” największy skarb – świadomość, że dla owego „ja” i „moje” stworzony został cały świat.

„Jesteśmy mali. I nikt nas nie widzi. Ale świat został stworzony dla nas”; „gdyby nie dla nas, to Bóg wcale nie stworzyłby świata”.

Ale tej tajemnicy nikt nie zrozumie i nikt nie widzi. A tajemnica ta jest tak straszliwa i szczególna, że nikomu jej nie zdradzimy, nawet gdyby nasze ciało zaczęło ciąć na kawałki.

⁴⁵³ Por. W. Rozanow, *O poezji w Biblii...*, op. cit., s. 157.

Świat jest dla nas, ale on o tym nie wie. I żyje „dla siebie”. Ale wszystko to jest daremne: marnością jest każde jego „dla siebie”. Na świecie znaczenie ma tylko to, co jest „dla nas”⁴⁵⁴.

W świadomości Izraela kryje się niezbywalne przekonanie o bożym pochodzeniu świata, który cały został dany człowiekowi do zamieszkania, stąd Żydzi nie muszą tworzyć własnej państwowości, ani kształtować własnej uczoneości czy sztuki. Jego powołaniem jest bycie „wszędzie i nigdzie” – niczym „sól”, która wszystkiemu nadaje smak, ale trudno powiedzieć, gdzie ona jest. Izrael ubogaca świat, „soli” świat własną kulturą płodności oraz szacunkiem do życia i radością z każdego przejawu bycia⁴⁵⁵.

Wyjątkowość Żydów przejawia się także w sposobie podejmowania pracy. Podczas gdy wszystkie narody troszczą się o materialne bogactwa, oni, unikając pracoholizmu, trudzą się z zamiarem podtrzymania swojej egzystencji: „tylko dla utrzymania się, czy trochę więcej. Bez chciwości i bez grzechu”⁴⁵⁶.

Powołaniem Izraela jest więc nieustannie wносить „miłość i życie” w każdą istniejącą cywilizację, kulturę czy naród i misję tę realizują w wyjątkowy sposób. W różnych narodach miłość ewoluowała w stronę romantyczno-dramatyczną, co można zauważyć w literaturze, np. w staroindyjskiej *Mahabharacie* (Nal i Damajanti), w greckich mitach (Odyseusz i Penelopa oraz Hektor i Andromacha), czy w licznych dziełach Shakespeare’a, Goethego czy Schillera. Izrael natomiast jako jedyny naród zachował miłość zintegrowaną z płodnością i świętością⁴⁵⁷, i dlatego jest dla świata czymś więcej niż najcenniejszy diament, jest „solą ziemi”:

Sól powinna tylko solić: w tym celu musi *być*, i to w *znacznej* ilości. Trzeba osolić wszystkie wody ziemi. Trzeba smakiem swym przesyć cały świat. W tym celu sól nie musi zamieniać się w cokolwiek innego, ani w diament, ani w żaden inny drogi kamień. Zasypana diamentami ziemia zginęłaby jako niesmaczna, wycieńczona, z głodu. Sól powinna być solą: wsypana do wody, użyta jako przyprawa do potraw – daje wodzie i potrawom więcej niż wrzucony do niej brylant.

Nie trzeba brylantów.

Nie trzeba nic.

Nie trzeba cywilizacji.

⁴⁵⁴ B.B. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 444. Cyt. za: W. Rozanow, *O poezji w Biblii...*, *op. cit.*, s. 158–159.

⁴⁵⁵ Por. W. Rozanow, *O poezji w Biblii...*, *op. cit.*, s. 159; B.B. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 444.

⁴⁵⁶ B.B. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 445.

⁴⁵⁷ Por. W. Rozanow, *O poezji w Biblii...*, *op. cit.*, s. 160–161.

„Zmieszamy się z każdą cywilizacją: sami wszakże będziemy tylko mnożyć się i trochę gromadzić dóbr”⁴⁵⁸.

Izrael przywraca światu utraconą świętość nie tyle drogą anihilacji grzechu, ale afirmując fizyczność, płodność i każde istnienie, także to materialne, będące przejawem Stwórcy. Stąd w judaizmie bardziej podkreśla się walkę z nieczystością niż z grzechem. Grzech jest kategorią moralną, nieczystość natomiast (rozumiana jako anty-życie) jest kategorią szerszą, obejmującą także świat materialny. Człowiek, ale także cały świat, pochodzą od Boga, są Jego stworzeniem, które przenika Duch Boży. Zaprzeczając tej prawdzie popada się w pesymizm. Izrael natomiast, nastawiony do świata w sposób kontemplacyjny (co wyraża się w aromatycznym nastawieniu do wszelkich przejawów istnienia) – chociaż bez własnej ziemi – nie zapomniał o tym boskim pochodzeniu i swoją obecnością przypomina wszystkim o jego powołaniu do świętości⁴⁵⁹.

Motyw „aromatyczności świata” i wszelkich przejawów życia Rozanow rozwinął w tekście *O „Pieśni nad Pieśniami”*, w którym opiewał wyższość narodu żydowskiego, górującego ponad innymi swoją zmysłową i cielesną percepcją.

Świat na swój sposób jest „wiecznie aromatyczny”. Dlatego *Pieśń nad Pieśniami* nieprzypadkowo zaczyna się zachwytem nad „aromatycznością” i „żadne inne słowo nie powtarza się w niej tak często, w tylu wariantach, odcieniach, różnorodnych znaczeniach jak to słowo, imię czy doznanie”⁴⁶⁰. Zdaniem Rozanowa jest to poemat opiewający nie tylko miłość Salomona do Szulamitki. Wyraża on również zachwyt nad aromatycznością ciała i całego świata:

Na pytanie: „Jakim Bóg uczynił świat?” – Europejczyk odpowiedziałby: „Pięknym”; Rosjanin powiedziałby: „O jakże dobry jest świat”, „O jakże piękny jest człowiek”. Prawo sympatii Żyda, prawo zachwyty Żyda idzie w zupełnie innym kierunku i on powiedziałby: „Bóg uczynił świat pachnącym”, „świat jest aromatyczny”. Nie sposób nie zauważyć, że relacja za pośrednictwem zmysłu powonienia jest o wiele bliższa, bardziej intymna niż relacja za pośrednictwem wzroku... Jest w niej coś, co spływa z przedmiotu w przedmiot, z istoty w istotę – tutaj aromatyczny przedmiot obejmuje osobę wdychającą, a osoba wdychająca wchłania to, co pachnące⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, s. 159–160.

⁴⁵⁹ Por. *Ibid.*, s. 161–164.

⁴⁶⁰ В.В. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 451.

⁴⁶¹ *Ibid.*

Rozanow przypisywał świętości znaczenie zmysłowe. Podczas gdy nasze chrześcijańskie pojęcie świętości jest mocno zracjonalizowane i uwarunkowane kategoriami moralnymi czy użytecznymi, dla Żydów świętość jest także doświadczeniem zmysłowym. Upajając się aromatem wina w czasie żydowskich liturgii domowych, sprawowanych w czasie Paschy i szabatu czy zapachem ukochanej kobiety Żyd staje się, niczym Salomon zachwycony Szulamitką, kontemplatykiem Boga.

Światła migoczą, cienie się poruszają, zmierzch opada na ziemię: twarze są nierozróżnialne, kontury postaci niewyraźne... I nie ma potrzeby czy pragnienia. Ale nozdrza orientalne są szeroko otwarte – nerwowe, chłonne, niesamowicie wrażliwe: wszystko „jest powiedziane” zapachem i nawet szept, niewyraźny, mętny, niesłyszalny, jest tu niemal zbędnym dodatkiem. „Kto to? Czy to ja, a może my? Solomon, Szulamitka? Czy może Bóg i Królowa-Szabat, zstępująca dziś w szabat do każdej żydowskiej chaty?”. Powieki opadają, umysł jest niewyraźny... I nie chce się wyróżniać, nie chce się odpowiadać... Wszystko – zespolone i wszystko – jednym... Jedność w Jedności, jedna dla jednego i jeden dla jednej.

„Monoteizm” – szepczą naukowcy.

„Nie przechodźcie obok, nie spłóście miłości” – koryguje Pieśń nad Pieśniami⁴⁶².

Powyższe rozważania Rozanowa poświęcone „aromatyczności” świata i codziennego życia mogą wydawać się nieco przerysowane i zanadto poetyckie, niemniej stanowią dobry przykład tego, jak daleko ich autor wychylił się w stronę judaizmu, nie poddając się jednak żydowskiej ortodoksji. Rosyjski myśliciel nie zważając na ogólnie przyjęte interpretacje czy naukowe standardy tworzył własną, abstrahującą od faktów czy historii cywilizacji żydowskiej utopijną koncepcję „raju utraconego”. Jak to określił Milczarek: „Rozanowa nie ciekawiła bowiem prawda historyczna, ale jego własne idee i «mity»”⁴⁶³. Można powiedzieć, że już wkrótce, w kontekście „sprawy Bejlisa”, tworzony przez niego mit o „olfaktorycznej predylekcji Żydów” przywiedzie go do nieakceptowalnej społecznie intelektualnej aberracji.

W lipcu 1910 roku Rozanow wraz z żoną udał się na wycieczkę do Niemiec, gdzie zwiedził między innymi Berlin, Naumburg, Monachium⁴⁶⁴ oraz heski Friedberg. Pobyt w tej ostatniej miejscowości zainspirował myśliciela do napisania tekstu *Częściowo*

⁴⁶² *Ibid.*, s. 457.

⁴⁶³ M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 197.

⁴⁶⁴ Рог. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 522.

zrozumiałe ruiny (Полупонятные руины), opublikowanego 18 sierpnia tego samego roku w moskiewskiej gazecie „Russkoje Słowo”.

„We Friedbergu zwiedziłem dwa «gotyckie» [zabytki – A.T.] – chrześcijański i żydowski⁴⁶⁵ – pisał Rozanow. Pierwszy to świątynia Najświętszej Maryi Panny, a drugi to mykwa. Obie budowle powstawały w tym samym mniej więcej czasie, w tym samym gotyckim stylu, budowane były przez tychże samych średniowiecznych mistrzów, ale – zdaniem Rozanowa – różniły się diametralnie. Chrześcijańska świątynia była „wychyleniem duszy w stronę nieba», «lotem do nieba»⁴⁶⁶, natomiast żydowska mykwa była wychyleniem w przeciwną stronę – ku głębinom ziemi. Jako że Friedberg jest miastem zbudowanym na skale, aby dostać się do wód źródłowych należało w niej drążyć szyb. Tak też uczynili jego średniowieczni twórcy. Efektem powstała osobliwa budowa, mykwa w formie szybu kopalnianego, otoczonego licznymi schodami, po których należało opuścić się na głębokość 25 metrów, aby dojść do powierzchni wody i na końcu zobaczyć i przekonać się, że...

Tutaj – powiedziała Żydówka, wprowadzając nas na ganek z drewnianym podestem. [...] Schodami w dół – powiedziała.

Panował półmrok. „Nie widziałem, dokąd iść”. Zerknąłem przez barierkę, której instynktownie się chwyciłem. Było wąsko, ciasno, nieco przerażająco. Na dole było jednak światelko. Gdyby nie to dolne światło, nie dałoby się zrobić żadnego kroku. Ale ono było jasne i pochodziło z jakiejś świetlistej gwiazdy poniżej, tzn. z jasnego, białego, przewiewnego kręgu, jakby poprzecinanego nićmi. Zacząłem stąpać, niczego nie rozumiejąc i będąc przekonany, że ten straszliwy dół, do którego kazano mi się udać, ma swoje wyjście w dole, do jakiegoś świetlistego świata podziemnego, w którym znajduje się ogromne, potężne źródło światła... I, co najważniejsze, z powietrzem, przewiewnością: o ile brakowało powietrza, to można było odnieść wrażenie, że z dołu płyną jego strumienie...

„Światło” i „przewiewność”, „możliwość oddychania” mieszały się w tym podziemnym świetle⁴⁶⁷.

Oto paradoks, subtelnie wyłowiony przez rosyjskiego myśliciela. Gotycka świątynia swoimi wieżami i arkami wystrzeliwuje w górę, ponad całą zabudowę miejską, ku niebu i Słońcu, gdy tymczasem żydowska mykwa wkopuje się mozolnie w ziemię, głęboko, aby na końcu zobaczyć to samo światło odbijające się na tafli wody i ten sam, ożywczy

⁴⁶⁵ В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 293.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, s. 294.

powiew świeżego powietrza. W tym poetyckim tekście po raz kolejny wybrzmiał pogląd Rozanowa o antynomiczności tych dwóch religii: chrześcijaństwa, ukierunkowanego w stronę nieba i judaizmu, skierowanego ku ziemi. To w głębinach ziemi Żyd zanurzał się w zimnej, wręcz lodowatej wodzie bijącej ze skały i tak oczyszczony od „nieczystości” i „grzechu”, na duszy i ciele, stawał się przygotowany do spotkania z „Królową-Szabat”. Tymczasem w świątyniach chrześcijańskich oczyszczenie z grzechów odbywa się niejako „poza ciałem”. Co prawda Rozanow wspominał o chrzcie, „rytualnym i jednocześnie tajemniczym, sakramentalnym, uświęcającym «zanurzeniu w wodę»”⁴⁶⁸, ale jako wydarzenie jednostkowe, przeżywane raz w życiu, nie może ono równać się częstym, rytualnym odwiedzinom w mykwie. I tylko opisany już wcześniej przez niego przypadek kąpieli w cudownie chłodnej wodzie u źródła Serafina Sarowskiego⁴⁶⁹ można przyrównać do oczyszczenia w wodach mykwy⁴⁷⁰. Takim sposobem wydaje się pisarz wyraził swoje ubolewanie przesadną spirytualizacją chrześcijańskich obrzędów oczyszczenia i pokuty.

Analizując głębokość tej osobliwej mykwy Rozanow wysnuł wniosek – *nota bene* błędny – że mężczyźni, którzy zanurzali się „w czwartek, w ciągu dnia”, a później kobiety, które czyniły to „o zmierzchu”⁴⁷¹, musieli rozbierać się u jej wejścia i nago już schodzić i wchodzić po krętych schodach, mijając siebie bez wstydu, niczym Adam i Ewa w raju⁴⁷². Dla tego myśliciela judaizm jawił się religią intymności, płodności i życia nie zniszczonego jeszcze skutkami grzechu, religią pierwotną, niemalże rajska, analogiczną do tej, jaką wyznawali Adam i Ewa przed spotkaniem z wężem. Dlatego wszystko, co było z tym związane, także rytualne oczyszczenia, były święte, choć okryte zasłoną milczenia:

One [mykwy – A.T.] są wszędzie, te ukryte sanktuaria narodu żydowskiego, gdziekolwiek żyje jakakolwiek część tego narodu. Żadna rodzina żydowska nie może się bez niej obejść, tak jak żadna rodzina chrześcijańska nie może się obejść bez chrzcielnicy. Żydzi utrzymują te swoje baseny w tajemnicy; cudzoziemcy nic o nich nie wiedzą. Jest to rodzinna, subiektywna tajemnica Izraela, o której nie mówią i nie pokazują, tak jak nie pokazują obcym i postronnym rodzinnych sypialni,

⁴⁶⁸ *Ibid.*, s. 296.

⁴⁶⁹ Por. B.B. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 104–134.

⁴⁷⁰ Por. B.B. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 296–297.

⁴⁷¹ *Ibid.*, s. 295.

⁴⁷² Por. *Ibid.*, s. 296.

rodzinnego łoża i w ogóle śladów i przejawów pożycia małżeńskiego, dziewiczości i porodów⁴⁷³.

Tylko Żydzi rozumieli wagę i znaczenie tego opuszczania się w głąbiny ziemi i zanurzania w lodowatej wodzie, podczas gdy świat – w tym także chrześcijański – pragnie oderwać się od ziemi, zapomnieć o niej. Takim sposobem Rozanow coraz bardziej budował własny mit o judaizmie rozumianym jako „religię rodzinnego życia”, zmuszonego skrywać przed światem różnego rodzaju intymne tajemnice. Dlatego zatytułował swój tekst *Częściowo zrozumiałe ruiny*. Żydzi znają jego znaczenie, świat i chrześcijanie już nie. Jest jakaś tajemnica, którą należy chronić. Pojawia się jednak pewna trudność. Jeśli idea judaizmu rozumianego jako „religii rodzinnej”, wydaje się ciekawa intelektualnie oraz duszpastersko płodna, to motyw „tajemnicy”, „skrywania przed drugimi” wydaje się niebezpieczny. W tym tekście postulowanie istnienia „tajemnic” było jeszcze interpretowane na korzyść judaizmu, ale już wkrótce się to diametralnie zmieni.

Kolejny tekst Rozanowa, którego nie sposób pominąć, to *Żydzi i chrześcijanie* (*Евреи и христиане*), opublikowany we wrześniu 1910 roku, w petersburskim miesięczniku „Nowoje Słowo” (Новое Слово). Składa się on z pięciu części: *Szkic* (*Очерк*), *Kolejny przypadek* (*Еще случай*), *Między innymi* (*Между прочим*), *Koszmarny przypadek* (*Ужасный случай*), *Ciemne wiersze w Talmudzie* (*Темная строка в Талмуде*), opisujących pozornie niepowiązane ze sobą sytuacje, niemniej połączone w jedną całość pozwalają lepiej zrozumieć skomplikowane relacje chrześcijańsko-żydowskie. W charakterystyczny dla siebie sposób, czyli niesystematycznie i z literacką manierą, nie tracąc przy tym nic na analitycznej głębi, autor poruszył dwie istotne dla naszych badań kwestie: konwersji prawosławno-żydowskich oraz znaczenia Talmudu w kształtowaniu żydowskiej świadomości.

Mowa o konwersjach między prawosławiem a judaizmem, gdyż Rozanow podjął temat zarówno przyjęcia chrztu przez wyznawcę judaizmu, jak i obrzezania się wyznawcy prawosławia. W tym celu pisarz przywołał dwa diametralnie różne przypadki zaczerpnięte z literatury, aby na ich podstawie ukazać obłudę chrześcijan i ich jawną niesprawiedliwość w stosunku do przedstawicieli narodu wybranego. Można zaryzykować stwierdzenie, że to najlepsze fragmenty Rozanowa, poświęcone „kwestii żydowskiej”, niestety całkowicie nieznanie polskiemu czytelnikowi. Ich walor nie polega jednak na

⁴⁷³ *Ibid.*, s. 294.

intelektualnej głębi, z jaką autor miałby analizować te dwa wyznania, ale z przywołanych tam historii – *nota bene* – zaczerpniętych z życia. Często Rozanow w swoich felietonach posługiwał się taką właśnie metodą – najpierw zarysowywał jakiś problem, ukazywał czyjś dramat, aby później, w komentarzu, zasugerować drogę jego rozwiązania. Podobnie uczynił w tym tekście. Rozanow nie zestawiał ze sobą dwóch wyabstrahowanych doktryn, ale – dziś byśmy powiedzieli – stosując „metodę macierzową” ukazał, jak doktryny te przejawiają się w życiu ich wyznawców. Dlatego myśliciel opowiedział trzy historie specyficznie wyselekcjonowane i odpowiednio skomentowane. Spójrzmy więc na te historie i jego autorski komentarz.

Pierwsza historia została zaczerpnięta z książki L. Mamyszewa zatytułowanej *Dusza i ciało. Szybkie szkice*, którą Rozanow zrecenzował w 1899 roku⁴⁷⁴. Przywołany fragment przedstawia rozmowę anonimowej Żydówki z autorem książki. Ona, osierocona w wieku ośmiu lat, przez kolejne lata dorastała w środowisku chrześcijańskim, „Pani N., która swoim wyglądem i mową wyglądała na dobroduszną, ruską baronową”⁴⁷⁵, wspominała swoją rozmowę z dziesięcioletnim synem, którego starała się wychowywać zgodnie z tradycją żydowską. Pewnego jednak dnia syn zwrócił się do niej słowami:

- Mamo, czy to prawda, że przyniósł mnie do ciebie bocian?
 - Tak, znalazł cię na polu i przyniósł do mnie.
 - Dlaczego nie przyniósł mnie do chrześcijan? Wtedy byłbym chrześcijaninem.
- Te słowa, naiwnie wypowiedziane przez syna, zasmuciły ją. Odpowiedziała mu:
- Ciesz się, że jesteś Żydem. Bóg kocha Żydów. Zostaliśmy przez Niego wybrani.
 - Czyż nie kocha On także chrześcijan? W ich cerkwiach jest miło, a oni są tacy dobrzy. Przecież i ty ich kochasz?⁴⁷⁶

Na podstawie tego wspomnienia wywiązała się dyskusja między Panią N. oraz Mamyszewem, który zasugerował, że skoro jej syn chce być chrześcijaninem, należałoby go ochrzcić. Pomysł ten nie spodobał się Pani N., która, co prawda dorastała wśród chrześcijan, niemniej utożsamiała się z wyznawcami judaizmu. Mamyszew – pragnąc

⁴⁷⁴ Niestety nie udało się ustalić imienia czy daty narodzin i śmierci autora tego dzieła, które w języku rosyjskim było znane jako *Душа и тело. Беглые очерки*. Zostało ono opublikowane w Petersburgu w 1899 roku, a 7 kwietnia tegoż roku Rozanow opublikował bardzo przychylną recenzję tej książki, która składa się z 38 refleksji, każda po 2-3-4 strony, opisujących „zaobserwowane fakty” czy „wydarzenia”, które autor rzetelnie przemyślał i opisał – por. В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 146–147.

⁴⁷⁵ В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 297.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

przekonać swoją żydowską przyjaciółkę do zmiany zdania – tłumaczył, że judaizm w porównaniu do chrześcijaństwa, jest mniej rozwinięty moralnie, gdyż stosuje zasadę „oko za oko”. Tymczasem:

tylko chrześcijaństwo skłania ludzi, by widzieli w drugim człowieku jakby siebie samego, by przebaczała wszelkie wyrządzone zło i tylko ono prowadzi ludzi do moralnej doskonałości. Już teraz widzimy, że chrześcijaństwo ma wpływ na coraz większą liczbę ludzi wszystkich wyznań, a nadejdzie czas, kiedy nie będzie już ani jednej osoby, która żyłaby i działała nie przestrzegając nauki Chrystusa. Ty sama jesteś chrześcijanką w przekonaniach i czynach⁴⁷⁷.

W oczach Mamyszewa przykazanie „oko za oko” pogłębia istniejące w świecie zło i tylko chrześcijaństwo, propagując przykazanie „miłości nieprzyjaciół”, jest w stanie przerwać jego eskalację. Aby zapewnić pokojowe istnienie ludzkości należałoby więc zatroszczyć się o propagowanie chrześcijaństwa i chrześcijańskiej miłości, a wtedy nastanie czas, kiedy wszyscy (chrześcijanie, żydzi i muzułmanie) będą się modlić razem do jednego Boga o „zdrowie” i „pokój” – konkludował Mamyszew⁴⁷⁸.

Zdaniem Rozanowa zarysowane poglądy Mamyszewa o wyższości chrześcijańskiej wiary nad judaizmem wyrażają „głupie” i „niesprawiedliwe” przekonania wielu chrześcijan, nie tyle szukających woli Boga, ale pragnących nade wszystko własnego dobrostanu⁴⁷⁹. Autor dostrzegł w relacjach chrześcijańsko-żydowskich (głównie wśród chrześcijan) swego rodzaju tendencję do auto-irenizmu, czyli gotowość samookłamywania siebie w celu zachowania dobrego samopoczucia. Lepiej być „głupim” i „niesprawiedliwym”, niż utracić wewnętrzny pokój i zakwestionować własny system wierzeń czy osobistą hierarchię wartości. Religia, której istotą było dotąd wyjście w stronę drugiego, transcendentnego, boskiego, w subtelny sposób staje się egocentrycznym poszukiwaniem dobrostanu fizycznego i psychologicznego. O takim samooszukiwaniu siebie i niewolniczym wręcz przywiązaniu do własnego systemu twierdzeń i wartości świadczyły dwie kolejne historie opisane przez Rozanowa.

W części zatytułowanej *Jeszcze przypadek* pisarz ukazał młodą rosyjską wieśniaczkę, krewną swojego odźwiernego, która zatrudniła się w prawosławnym domu w roli kucharki. W wyniku różnych okoliczności (biedy, braku rozwagi, odpowiedniego

⁴⁷⁷ *Ibid.*, s. 298.

⁴⁷⁸ Por. *Ibid.*, s. 299.

⁴⁷⁹ Por. *Ibid.*

wsparcia) padła ofiarą wykorzystania seksualnego i zaszła w ciążę, co stało się powodem jej wygnania na ulicę, gdyż swoją postawą „zbezczeszczyła” dobre imię rodziny, u której żyła i pracowała:

uciekaj, mateczko, na wszystkie cztery strony świata. Wszyscy siedzimy tu czyści, a nasze kobiety nie są ciężarne. Ty natomiast się skałałaś, dlatego nie ma dla ciebie miejsca w naszym ciepłym kąciku, gdzie czytamy Ewangelię⁴⁸⁰.

I gdyby nie pewna rodzina żydowska, która przyjęła ją nie zważając na fakt, że nosi w swym łonie dziecko poczęte w wyniku grzechu, historia ta zakończyłaby się tragicznie⁴⁸¹.

W końcu trzecia przywołana przez Rozanowa historia, zatytułowana *Koszmaryny przypadek*, to głośna w Carskiej Rosji sprawa Aleksandra Woznicyna (1701-1738), który – jako prawosławny chrześcijanin – wyrzekł się „wiary ojców”, przyjął obrzezanie, następnie, zadenuncjowany przez własną żonę, został aresztowany, osądzony, mocą cesarskiej Rosji skazany na śmierć i spalony na stosie w Petersburgu⁴⁸².

Przywołane wyżej trzy historie miałyby być w świadomości Rozanowa świadectwem samooszukiwania się chrześcijan, którzy nie chcą dostrzec własnej obłudy i przyznać, iż postulowana przez nich „miłość nieprzyjaciół” jest tylko pustą retoryką, nie mającą nic wspólnego z miłością. Świadczy o tym fakt istnienia prozelityzmu chrześcijańskiego. Chrześcijanie co prawda uznają objawiony charakter judaizmu, dopuszczając, że „obrzezanie w rzeczywistości pochodzi od Boga, który dał je ludziom – nie Żydom, ale wszystkim ludziom – a apostoł Paweł nie zabronił, ale zgodził się tylko nie przyjmować obrzezania”⁴⁸³ to jednak w praktyce – co ukazała sprawa Woznicyna – są zainteresowani liczebnym wzrostem swoich wiernych, a nie ich duchowym dobrem. Jeśli byłiby otwarci

⁴⁸⁰ *Ibid.*, s. 305.

⁴⁸¹ Historię tę Rozanow wspominał już w tekście zatytułowanym *Autor „Balaganu” o petersburskich, religijno-filozoficznych zebraniach (Автор „Балаганчика” о петербургских Религиозно-философских собраниях)*, opublikowanym 25 stycznia 1908 roku; uczynił to jednak tylko „przy okazji”, mniejszą wagę zwracając na motywy żydowskie, a bardziej na kwestię pomocy osób dotkniętych problemem wykorzystania seksualnego i prostytucji zarobkowej – por. В.В. Розанов, *О писательстве и писателях...*, *op. cit.*, t. 4, s. 262–272.

⁴⁸² Por. В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 308. Szerzej o okolicznościach tej sprawy, procesie i jego konsekwencjach – por. M. Szkółka, *Ostatnie auto da fę w Europie? Sprawa Żyda Borochy Lejbowa i kapitana-lejtnanta Aleksandra Woznicyna oraz jej konsekwencje*, „*Studia Judaica*”, t. 19, nr 2 (38), 2016, s. 301–316.

⁴⁸³ В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 308.

na rozwój duchowy każdej osoby – co postulował przypadek syna Pani N. – zgadzałyby się także z decyzją Woznicyna.

Zdaniem Rozanowa niemożliwe jest więc pokojowe istnienie judaizmu i chrześcijaństwa, gdyż to drugie, ze swej najgłębszej istoty nastawione misyjnie, będzie dążyło nie tyle do pokojowego współistnienia, ale do zniszczenia judaizmu, pragnąc ochrzcić jego wyznawców. Stąd chrześcijaństwo z natury swej jest religią dwulicową i ma jedno oblicze „uśmiechnięte”, a drugie „ciemne”. W dialogu z Żydami chrześcijanie jawią swoje „jasne” oblicze i skrywają „ciemne”, czyli zainteresowanie własnym liczebnym wzrostem⁴⁸⁴.

Motywność dwulicowości występowała już w tekstach opublikowanych w ramach dzieła *W ciemnych promieniach religii (Chrystus, sędzia świata oraz O przesłódkim Jezusie i gorzkich owocach tego świata)*, gdzie Rozanow pisał głównie o Jezusie i apostołach. W tekście tym ukazał historyczne i współczesne aktualizacje tego nauczania, po raz kolejny dając do zrozumienia, że mamy ciągle do czynienia z chrześcijaństwem „nominalnym”, a prawdziwe jeszcze się nie objawiło.

Nikogo nie kochacie, oprócz siebie samych... Gardzicie wszystkimi narodami, wszystkimi ludźmi z wyjątkiem waszego i własnej wiary... Dla was człowiek poczyna się, gdy staje się „chrześcijaninem”, a umiera, gdy przestaje być „chrześcijaninem”. Chińczycy, Japończycy, muzułmanie, ale przede wszystkim my, biedni Żydzi, jawimy się wam jako swego rodzaju skrzyżowanie człowieka z małpą, bez własnej duszy, bez swojego przeznaczenia, bez nieba nad nami... Wasze niebo jest krótkie i małe, rozciąga się tylko od Paryża do Petersburga, od Watykanu do Świętego Synodu. [...] Od dawna wszystkich miażdżycie, wszystkich tłamsicie, i to z takim spokojem, że nawet nie czujecie jęków pod sobą. Upokorzenia innych ludzi, nieszczęścia innych ludzi was nie wzruszają. Po prostu ich wołanie nie dociera do waszego serca. Jednak prawda zwycięży: wy, którzy chlubicie się „miłością nawet do nieprzyjaciół”, w rzeczywistości nienawidzicie nawet swoich bliźnich, swoich współwyznawców, za najmniejszą różnicę w wyznaniu. Jeśli zebrać tomy, w których katolicy ganią luteran i prawosławnych, luteranie ganią katolików i prawosławnych, a wreszcie prawosławni – nie tylko katolików i luteran, ale nawet prawosławnych, o ile oni respektują zwyczaje, jakie panowały w Kościele przed Nikonem – to tomy te objętościowo przewyższają będą Talmud. Pełne przekleństw i nienawiści. I – co jest wzruszające i poniekąd zabawne – wszystkie one z pełnym przekonaniem, jak gdyby wszyscy „oddali duszę za

⁴⁸⁴ *Ibid.*, s. 301.

przyjaciół swoich” i jak gdyby takich pokornych jak wy nie można było znaleźć na całej ziemi...⁴⁸⁵.

W tekście tym pisarz po raz wtóry poruszył motyw ekskluzywizmu soteriologicznego, którego mottem są słowa *extra ecclesiam nulla salus est*. Rozanow co prawda ich nie przywołał, niemniej podkreślił w formie pytania retorycznego – czy niebo rozciąga się tylko dla chrześcijan żyjących „między Paryżem a Petersburgiem”, dla wiernych żyjących rozporządzeniem Soboru Watykańskiego lub Świętego Synodu? Natomiast co z resztą ogólnoludzkiej wspólnoty? Czy tkwią oni w jakiejś soteriologicznej pustce? I po raz kolejny poruszył także kwestię relacji między skonfliktowanymi denominacjami chrześcijańskimi czy ruchami w ramach prawosławia. Rosyjski pisarz z ironią skonstatawał, iż tekstualnych świadectw wewnątrzchrześcijańskich antagonizmów, „przepojonych nienawiścią”, jest więcej niż ksiąg Talmudu, które – dla odmiany – są piśmiennym świadectwem tego, co byśmy dziś określili mianem „cywilizacji życia”.

Rola i znaczenie Talmudu to drugi istotny wątek tekstu *Żydzi i chrześcijanie*. Warto jednak dodać, że Rozanow był świadomy własnej niekompetencji w analizowaniu Talmudu i pisał z perspektywy chrześcijanina, który z uwagą oddawał się jego lekturze⁴⁸⁶.

W pierwszym kontakcie Talmud jawi się księgą „nadto obszerną” (*чрезвычайно обширною*). Wnikając jednak w jego treść okazuje się, że jest to księga opisująca wszystkie przejawy ludzkiego życia, od narodzin, do śmierci:

Talmud obejmuje wszystkie poruszenia człowieka, jego oddech, jego pracę, jego smutek, jego radość, jego ból i radość, od wczesnego ranka do późnej nocy, od stycznia do grudnia, od pieluszki do grobu⁴⁸⁷.

Obszerność ta nie może deprecjonować Talmudu, ale świadczy na jego korzyść. Jest to „niezbędna encyklopedia życia codziennego”, która „interpretuje, wyjaśnia i prowadzi” naród żydowski. Występujący w nim drobiazgowy opis służy bowiem ukazaniu i odkrywaniu świętości codziennych przejawów życia. Dla nas, chrześcijan, świętość asocjuje się z tym, co „ważne”, „święte”, związane z „kapłaństwem hierarchicznym”. W Talmudzie natomiast świętość przenika najmniej zdawałoby się sakralne przestrzenie życia takie jak gotowanie, sprzątanie, czy codzienną toaletę. Pytania rabinów „jak? co? kiedy? w jakim wypadku?” są szukaniem istoty najbardziej powszechnych sfer ludzkiego

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 309.

⁴⁸⁶ Por. *Ibid.*, s. 306.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

życia, gdzie ważne jest szukanie, a nie definiowanie. Podczas gdy chrześcijańska mentalność, uformowana metodologią Arystotelesa, skupia się na definiowaniu, to poszukiwania rabinów mają charakter mądrościowy. Każdy z nich pisał to, co uważał za istotne i jednocześnie nie uzurpował sobie prawa do interpretacyjnej totalności. Tę otwartość myślenia autorów Talmudu Rozanow skonkludował: „Nigdy nie spotkałem księgi tak bardzo przekonanej i jednocześnie tak mało przywiązanej do własnych racji”⁴⁸⁸. Dlatego Talmud nieprzypadkowo nazywa się „ogradzaniem Prawa”.

Celem rabinów było ochronić tajemnicę życia, ale także przekazać ją innym, także tym, którzy nie są jeszcze gotowi na jej przyjęcie. Rozanow po latach burzliwych polemik na temat płci i ludzkiej seksualności zauważył, że „w człowieku jest jakaś wrodzona chęć do bluźnierstwa [...] nie wszyscy są w stanie odnieść się do nich [do tajemnicy życia – A.T.] nabożnie i poważnie, ale jest sporo głupców, niezdolnych, obłudnych, gotowych wyszydzić”⁴⁸⁹. Stąd Talmud tylko „w sugestiach” ukazuje świętość życia, choć taki jest jego ostateczny cel. Nawet, jeśli ktoś sugestii tych jeszcze nie rozumiał, niemniej żyje zgodnie z normami Talmudu, już nieświadomie wszedł w „przestrzeń” świętej egzystencji:

Wszystkie przepisy talmudyczne mają na celu ochronę poszczególnego Żyda. „Żyj, proszę cię, żyj” – mówi Talmud każdym swoim wersem. Motywem przewodnim tych wszystkich reguł jest życie, a rzeczą świętą, która wybija się ponad wszystkie przepisy, wiersze i zasady, jest tajemnicze drzewo życia, którego Talmud chroni nie wspominając jednak o tym.

„Żyj i módl się!”, „Czcij Boga i żyj!” To są bardzo krótkie słowa, to nie jest teologia⁴⁹⁰.

Warto podkreślić po raz kolejny występujący w twórczości Rozanowa motyw „tajemnicy”. Będzie on ważnym elementem jego mitotwórczej publicystyki w „sprawie Bej-lisa”, eksplorowany w odmiennym, bo antysemitycznym kontekście.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, s. 306–307.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, s. 307.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

10. „SPRAWA BEJLISA” I RZEKOMA ANTYSEMICKA NAGONKA

Określenie „sprawa Bejlisa” można rozumieć w znaczeniu wąskim i szerokim. W sensie wąskim odnosi się do procesu Menachema Mendla Bejlisa (1874-1934), którego oskarżono o dokonanie rytualnego mordu na Andriju Juszczyńskim (1898-1911). W szerszym znaczeniu oznacza związane z procesem i daleko wykraczające poza granice ówczesnego Imperium Rosyjskiego poruszenie społeczne w publicystyce i literaturze naukowej, odnoszące się do „wschodnioeuropejskiego antysemityzmu”, czy też do „żydowskiego zagrożenia”⁴⁹¹. Można powiedzieć, że Rozanow był zaangażowany w tę „sprawę” zarówno w pierwszym jak i drugim przypadku. Zanim do niej przejdziemy warto odnotować kilka faktów z życia pisarza, które mogły przyczynić się do ukształtowania jego antysemickich wystąpień.

Ósmego października 1909 roku Rozanow opublikował książkę *Rosyjska Cerkiew* i fakt ten przyczynił się do wszczęcia przeciwko niemu sprawy sądowej. Także sporym uderzeniem musiała być dla niego decyzja organu cenzury z grudnia 1910 roku o zakazie sprzedaży wydrukowanej już książki *W ciemnych promieniach religii*. Największym jednak ciosem dla pisarza była choroba jego ukochanej towarzyszkicy życia⁴⁹².

Warwara, „nieoficjalna żona” Rozanowa i matka jego dzieci, 26 sierpnia 1910 roku doznała udaru, w wyniku którego została częściowo sparaliżowana. Mimo podjętego leczenia nie udało się zniwelować jego skutków i do końca życia Warwara miała trudności w posługiwaniu się jedną ręką, kłopoty z chodzeniem i mówieniem. Dla Rozanowa rozpoczął się trudny okres. Jego córka po latach wspominała, iż w tym czasie ojciec podpadł psychicznie, często płakał, przez co pogorszyła się także atmosfera w ich domu⁴⁹³.

⁴⁹¹ Por. L. Petrażycki, *O mordach rytualnych i sprawie Bejlisa (tłumaczenie i komentarz: Zbigniew Cywiński)*, „Czasopismo prawnohistoryczne”, t. 69, nr 2, 2017, s. 158.

⁴⁹² Por. А.Н. Николукин, *Розанов...*, *op. cit.*, s. 522.

⁴⁹³ Por. Т.В. Розанова, *Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье...*, *op. cit.*, s. 63.

Od tego czasu można mówić o pewnej zmianie w poglądach religijnych myśliciela. Parafrazując słowa konstytucji soborowej *Lumen Gentium* można powiedzieć, że pisarz w obliczu bólu i cierpienia ukochanej osoby stanął wobec tajemnicy rozpadu ludzkiego ciała i wiecznej zagłady, co dramatycznie zmusiło go do postawienia sobie na nowo pytania o tajemnicę ludzkiego istnienia (por. LG 18,22). Jeśli wcześniej – jak to zostało zaznaczone – Rozanow nie zwracał większej uwagi na życie wieczne, akcentując doczesność, której starał się nadać sakralne znaczenie, to wraz z chorobą Warwary zaczął w swojej twórczości podejmować także wątki eschatologiczne. To eschatologiczne wychylenie pisarza zostało przyjęte w społeczności jako próba pojednania się z Chrystusem i Kościołem⁴⁹⁴, co pozwoliło Wiktorii Krzemień (1943-2002) skonstatować, iż Rozanow, wraz z chorobą żony-przyjaciela, na krótko wrócił do Kościoła, gdyż dostrzegł w chrześcijaństwie jedyną możliwość rozwiązania problemu śmierci⁴⁹⁵. Mając na względzie tę predylekcję pisarza w stronę chrześcijaństwa można teraz skupić się na „sprawie Bejlisa”.

Otóż 12 marca 1911 roku w Kijowie, w dziwnych okolicznościach, zaginął Andrij Juszczyński, trzynastoletni uczeń gimnazjalny Kijowsko-Sofijskiej Szkoły Duchownej. Jego ciało, odnalezione osiem dni później, było pokryte blisko 50 ranami kłutymi. O ile był to okres około-paschalny niemal natychmiast pojawiła się pogłoska o rytualnym charakterze tego morderstwa.

W początkowej fazie śledztwa winnego szukano wśród znajomych zamordowanego. Pierwsze podejrzenie padło na mamę jego przyjaciela, Jewgienija Czebieraka, która była karana za paserstwo i podejrzewana o współudział w szajce złodziejskiej. W swoich zeznaniach to ona jako pierwsza (w sposób udokumentowany) obwiniła Żydów w popełnieniu tej zbrodni, argumentując zbieżnością daty morderstwa ze świętem żydowskiej

⁴⁹⁴ Przykładem takiego „wychylenia się” Rozanowa w stronę eschatologii jest jego praca zatytułowana *Odosobnionie. (Niemał na prawach rękopisu)*. Gollerbach zauważył, że książka ta była intymnym pamiętnikiem jego duszy, która sama jeszcze nie wiedząc, co jest w niej cenne i ważne, wylewała się *in statu nascendi* w formie różnych emocji, niejako w stanie jeszcze przed refleksyjnym, ukazując najskrytsze jego pragnienia i poruszenia. Ta obnażająca wręcz szczerłość autora spotkała się jednak z niezrozumieniem cenzury i stała się powodem kolejnych jego szykan. Dzieło to Rozanow próbował wydać w marcu 1912 roku, niemniej cenzura natychmiast aresztowała cały nakład, a autora osądziła i skazała wyrokiem sądu z 21 grudnia tegoż roku na dziesięć dni aresztu. Z wykonania wyroku Rozanow został zwolniony 11 marca 1913 roku. Zdaniem wielu osób mimo zawirowania wokół tej publikacji była to książka, w której Rozanow objawił się jako genialny pisarz i człowiek głęboko religijny. Por. B.A. Фатеев, *B.B. Розанов...*, *op. cit.*, s. 8–9.

⁴⁹⁵ Por. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia...*, *op. cit.*, s. 99.

Paschy⁴⁹⁶. W kolejnej fazie dochodzenia, gdy odsunięto od niego miejscowych śledczych, skupiono się na wątku „mordu rytualnego”. I tak 22 lipca tego roku oskarżono miejscowego Żyda Bejlisa, ojca pięciorga dzieci, pracownika cegielni sąsiadującej z miejscem odnalezienia zwłok, o popełnienie tej zbrodni z zamiarem wykorzystania chrześcijańskiej krwi. Mimo oświadczenia rabinów rosyjskich (opublikowanego w Petersburgu w 1911 roku), w którym wyrazili „protest” przeciwko tego typu obwinieniom i zapewnienie, że „Nigdzie, ani w Piśmie Świętym, ani w Talmudzie, ani w komentarzach do nich, ani w Zoharze, ani w kabale, ani w jakimkolwiek innym tekście mającym jakiś odniesienie, choćby dalekie, do żydowskiej doktryny wiary (*κ еврейскому впроучению*), ani nawet w przekazie ustnym – nigdzie nie ma najmniejszej sugestii, która dawałaby powód do podobnych oskarżeń”⁴⁹⁷ wątpliwości nie zniknęły, a sytuacja społeczna dalej pozostała napięta. Postępowanie śledcze ciągnęło się długo i mimo poszłakowego charakteru 25 września 1913 roku rozpoczęła się rozprawa sądowa, gdzie na ławie oskarżonych zasiadł Bejlis. Sprawa stała się głośna w Imperium Rosyjskim i poza jego granicami, dzieląc jednocześnie społeczność na zwolenników oraz przeciwników tezy o „żydowskich mordach rytualnych”⁴⁹⁸.

Do wzrostu napięcia społecznego wokół „sprawy Bejlisa” i „kwestii żydowskiej” przyczyniło się także wydarzenie z 14 września 1911 roku. Tego dnia w Operze Kijowskiej młody rewolucjonista żydowskiego pochodzenia Dmitrij Bogrow (1887-1911) dokonał udanego zamachu na Piotra Stołypina (1862-1911), premiera w rządzie Mikołaja II. Rozanow uczestniczył w jego pogrzebie jako korespondent gazety „Nowoje Wriemia” i wydarzenie to stało się dla niego przełomowym momentem w formowaniu się jego antyżydowskich poglądów. W oczach rosyjskiego publicysty Stołypin był politykiem zdolnym wyciągnąć Rosję z trudnej sytuacji społeczno-politycznej, w której się znalazła po przegranej wojnie z Japonią i rewolucji 1905 roku⁴⁹⁹. Z faktu, że zabójstwa tego dokonał rewolucjonista żydowskiego pochodzenia Rozanow wyciągnął wniosek radykalnie uogólniający, iż wszyscy Żydzi są aktywnymi uczestnikami ruchów rewolucyjnych, nastawionych na zniszczenie porządku społecznego w Imperium Rosyjskim. W liście do

⁴⁹⁶ Por. Z. Cywiński, *Petrażycki w sprawie Bejlisa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 62, nr 2 (246), 2019, s. 83.

⁴⁹⁷ *Заявление раввинов России: (По поводу обвинения евреев в употреблении христиан. крови)*, Санкт-Петербург 1911, s. 4.

⁴⁹⁸ Por. L. Petrażycki, *O mordach rytualnych i sprawie Bejlisa (tłumaczenie i komentarz: Zbigniew Cywiński)...*, *op. cit.*, s. 158–159.

⁴⁹⁹ Por. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 689.

Gerszenzona⁵⁰⁰, znanego badacza literatury rosyjskiej żydowskiego pochodzenia, datowanego na „połowę stycznia 1912” roku, Rozanow napisał:

Jestem nastawiony przeciwko Żydom (zabili, czy nie zabili Stołypina, nie ma większego znaczenia – ale czuli się uprawnieni do zabicia „szczęśliwych” Rosjan: i mam (proszę mi wybaczyć) takie samo uczucie jak Mojżesz, który zobaczył, jak Egipcjanin zabił Żyda.

To mnie boli, nieco nawet przeraża (Jahwe), ale to fakt, i nic nie mogę zrobić.

Coś mi mówi, że Wy mnie nie kochacie, i to nie tylko teraz, ale od zawsze. Jest to anomalia uczuciowa, co do której trzeba „rozłożyć ręce” i pogodzić się z nią, podobnie jak ze wszystkimi faktami. Ach, fakty górują nad osobowością. Fatalnie⁵⁰¹.

W kolejnym liście napisanym „około 26 grudnia 1912 roku” Rozanow dodał:

Często myślę o Was, a kiedy piszę źle o Żydach: zawsze myślę sobie z bólem – „to zrani Gerszenzona”. Nic nie mogę zrobić, po + Stołypina jakoś wszystko mi się odmieniło w stosunku do nich (czy Rosjanin odważyłby się zabić Rothschilda i w ogóle „tych wielkich”). Ta – przepraszam – zuchwałość, to „uderzenie w policzek” wszystkich Rosjan zabiło we mnie wszystko co do nich czułem, całą sympatię, litość. Dlatego jest także coś bolesnego w moim stosunku do Was (i do Stołpniera, któremu przestałem się kłaniać: to wielki żydowski patriota), co robić: My chcemy jednego.

A Żydzi chcą czegoś innego⁵⁰².

Wracając do „sprawy Bejlisa” warto odnotować, że stołeczna gazeta „Nowoje Wriemia” początkowo informacje związane z zabójstwem Juszczyńskiego publikowała w dziale *Kronika sądowa (Судебные хроники)* oraz *Śledztwa sądowe (Судебное*

⁵⁰⁰ Rozanow poznał Gerszenzona pod koniec kwietnia 1909 roku, kiedy, w roli korespondenta gazety „Nowoje Wriemia”, udał się do Moskwy na uroczystości poświęcone pamięci Gogola i przy tej okazji udał się do domu Gerszenzonów, aby osobiście poznać wydawcę kontrowersyjnego zbioru *Drogowskazy*. Spotkanie to pozostawiło na obu pisarzach bardzo dobre wrażenie i stało się początkiem ich życzliwej korespondencji. Wraz ze śmiercią Stołypina ich dotąd serdeczna epistolarna przyjaźń zaczęła pomału wygasać z winy Rozanowa, który niesłusznie począł atakować swojego żydowskiego korespondenta; a w styczniu 1913 roku, po licznych antyżydowskich publikacjach Rozanowa związanych ze „sprawą Bejlisa”, została zerwana. Dopiero tuż przed śmiercią Rozanowa 16 listopada 1918 roku Gerszenzon odnowił przerwana korespondencję. Por. Г.П. Огюцкий, *Вопрос о российских судьбах еврейской нации в переписке В.В. Розанова с М.О. Гершензоном*, „Ученые записки Российского государственного социального университета”, t. 60, nr 4, 2008, s. 137–141; Г.П. Огюцкий, *Полемика В.В. Розанова с М.О. Гершензоном по «Еврейскому вопросу»*, [w:] *Система ценностей современного общества: сборник материалов XXVII Международной научно-практической конференции, Новосибирск, 12 марта 2013 г.*, Новосибирск 2013, s. 89–94.

⁵⁰¹ В.Ю. Проскурина (red.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909—1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной...*, op. cit., s. 227.

⁵⁰² *Ibid.*, s. 232.

разбирательство). Później jednak, gdy dochodzenie nabrało rozmachu, informacje te stały się niemal najważniejszymi wydarzeniami publikowanymi na pierwszej stronie⁵⁰³.

Rozanow nie od razu zaangażował się w „sprawę Bejlisa”. Pierwsze jego teksty, powszechnie uważane za takie: *Czy u Żydów występują „tajemnice” (Odpowiedź na oświadczenie 400 rabinów)* oraz *Judejska kryptografia* nie dotyczyły jednak bezpośrednio zabójstwa Juszczyńskiego, ani nawet „krwawych ofiar”, ale motywów fallicznych, które – zdaniem Rozanowa – były skrzętnie skrywane w żydowskiej tradycji. Można powiedzieć, że swoją nierozważną publicystyką, sugerującą istnienie tajemnic w tradycji żydowskiej, wpisywał się jednak w szeroki kontekst „sprawy Bejlisa”. Dopiero wraz z rozpoczęciem się procesu sądowego 23 września 1913 roku rosyjski pisarz zaczął swoją „publicystyczną nagonkę” (były to teksty opublikowane od 24 września 1913 roku do 1 stycznia 1914 roku)⁵⁰⁴, mającą na celu przekonać rosyjską społeczność w istnienie rzekomych żydowskich, „rytualnych mordów” i zachęcić do antyżydowskiej reakcji. Spróbujmy uchwycić logikę tych tekstów.

W nawiązaniu do wspomnianego wyżej *Oświadczenia rabinów Rosji (W sprawie oskarżenia Żydów o używanie krwi chrześcijańskiej)*⁵⁰⁵ 9 grudnia 1911 roku w gazecie „Nowoje Wriemia” ukazał się tekst Rozanowa *Czy Żydzi mają „sekrety”? ... (Odpowiedź na oświadczenie 400 rabinów)*⁵⁰⁶. Na wstępie Rozanow napisał:

Wszyscy rosyjscy rabini – w liczbie ponad 400 – złożyli uroczystą przysięgę, że „w ich prawach, doktrynie i interpretacjach, pisanych lub mówionych, nie ma niczego tajnego”, co nie zostałyby

⁵⁰³ Por. Н.Ю. Казакова, *Публицистическая позиция В.В. Розанова в «деле Бейлиса»*, „ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», nr 11 (44), 2018, s. 112–113.

⁵⁰⁴ W „Nowoje Wriemia” ukazały się teksty: *Skąd różnice między greckim a żydowskim tekstem Pisma Świętego? (Откуда несходство греческого и еврейского текстов Св. Писания?)* – 24.09.1913 roku; *Ważne historyczne rضانie (Важный исторический вопрос)* – 26.09.1913; *List otwarty do S.K. Efrona (Litwina) (Открытое письмо С. К. Эфрону (Литвину))* – 03.10.1913; *O zakończeniu rytualnego uboju zwierząt (К прекращению ритуального убоя скота)* – 07.10.1913; *O pewnym sposobie bronięcia się żydostwa (Об одном приеме защиты еврейства)* – 16.10.1913; *Wykształcony praw (Ученая пава)* – 18.10.1913; *W Towarzystwie Religijno-Filozoficznym... (В Религиозно-философском обществе...)* – 24.10.1913; *Judejczysy i jezuići (Иудеи и Иезуиты)* – 27.10.1913; *W „wieczór Bejlisa” (В „вечер Бейлиса”)* – 01.11.1913; *O niedokończonym procesie w sprawie Juszczyńskiego (Недоконченность суда около дела Ющинского)* – 10.11.1913; *Telefoniczne wspomnienia (Напоминания по телефону)* – 18.11.1913; *Przyglądając się młodzieży (Присматриваясь к молодежи...)* – 01.12.1913; *W przeddzień 1914 roku (В преддверии 1914 года)* – 01.01.1914. Oprócz tego opublikował także dwa teksty w innej stołecznej gazecie „Ziemszczyzna”: *Andriusza Juszczyński (Андрюша Ющинский)* – 13.10.1913 oraz *Nasz „koszerny druk” (Наша „кошерная печать”)* – 22.10.1913. Por. В.В. Розанов, *Сахарна...*, op. cit., t. 9, s. 437; В.В. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, op. cit., t. 14, s. 517.

⁵⁰⁵ *Заявление раввинов России: (По поводу обвинения евреев в употреблении христиан. крови),*

⁵⁰⁶ W oryginale *Есть ли у евреев „тайны”? ... (Ответ на заявление 400 раввинов).*

obwieszczony całemu światu, czego nie chcieliby wyjaśnić i dać do zrozumienia każdemu; że nie znajdziemy tam żadnych ciemnych i nieprzeniknionych zakamarków⁵⁰⁷.

Rozanow polemizując z rabinami odniósł się do drugiego rozdziału Traktatu *Chagiga*⁵⁰⁸. Jest to fragment Miszny⁵⁰⁹ wraz z dołączonymi do niego komentarzami rabinów-tannaitów, który przestrzega przed rozpowszechnianiem nauk o charakterze ezoterycznym i mistycznym osobom do tego nieprzygotowanym duchowo. I tak nie należy publicznie rozprawiać o kazirodztwie Lota (por. Rdz 19,30-38, Kpł 18), gdyż mogłoby to dla wielu być powodem zgorszenia. Należy także być ostrożnym w zgłębianiu kosmologii i kosmogonii, szczególnie „dzieła początku” (*maase be-reszit*) oraz „dzieła rydwanu” (*maase merkawa*), czy motywu wstępowania do mistycznego ogrodu *pardes*. Dla początkującego te mistyczne i ezoteryczne wątki mogą stanowić zagrożenie, prowadzić do szaleństwa, herezji a nawet śmierci⁵¹⁰. Ich obecność Rozanow potraktował jednak jako dowód na to, że – wbrew *Oświadczenia rabinów Rosji...* – „w judaizmie istnieją pewne ciemne zakamarki, gdzie «zabroniono» patrzeć, bo «parzy», a które – razem wzięte – zlewają się z doświadczeniem «chwaly Bożej»; i z jakiegoś powodu o tej «chwale Bożej» nie można mówić”⁵¹¹.

W kolejnym swoim tekście zatytułowanym *Judejska kryptografia* (*Иудейская тайнопись*), opublikowanym trzy dni później, rosyjski publicysta starał się wykazać, że w samych początkach kształtowania się judaizmu, czyli w momencie przymierza Boga z Abrahamem, istniało „tajemnicze porozumienie, ukryte przed wszystkimi, z tajnymi warunkami po obu stronach”⁵¹², co znalazło swój wyraz w żydowskim piśmiennictwie. Nieprzypadkowo – pisał Rozanow – żydowska notacja świętych tekstów jest pozbawiona samogłosek, bez których nie jest możliwe dotarcie do zawartych w nich treści. „Nie chodziło o to, jak pisać, ale co pisać; będziemy tak pisać, aby nikt nie mógł tego przeczytać,

⁵⁰⁷ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 281.

⁵⁰⁸ Пор. Н.А. Переферкович (tłum.), *Талмуд. Мишна и Тосефта (Т.2)*, Санкт-Петербург 1903, s. 520–521.

⁵⁰⁹ „Zabronionych stosunków (Kpł 18) nie objaśnia się w obecności trzech, ani dzieła stworzenia (Rdz 1) w obecności dwóch, ani też [dzieła] rydwanu (Ez 1) w obecności jednego, chyba że jest uczonym i jest świadomy swojej wiedzy. Ktokolwiek spekuluje o czterech rzeczach, byłoby lepiej dla niego, gdyby nie przychodził na świat: kto wymądrza się o tym, co ponad, co pod, co przed, co po. A ktokolwiek nie zważa na część swego stwórcy, byłoby lepiej, gdyby nie przychodził na świat” (*Chagiga* II, 1) – G. Zlatkes, *Cztery weszły do Pardes... Mistyczny rozdział Talmudu*, „Studia Judaica”, t. 4, nr 1-2 (7-8), 2001, s. 148.

⁵¹⁰ Пор. Т. Jelonek, *Kabala: odczytanie Biblii w mistyce żydowskiej*, Kraków 2020, s. 58–60; G. Zlatkes, K. Pilarczyk (red.), *Talmud babiloński: Traktat Chagiga*, Kraków 2009, s. 53.

⁵¹¹ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 282.

⁵¹² *Ibid.*, s. 277.

z wyjątkiem tego, komu szepniemy”⁵¹³ – pisał Rozanow dla podkreślenia, że cały judaizm przepelniony jest „tajemnicą” przekazywaną „szepcem”, od ucha do ucha. Bez przekazu ustnego niemożliwe jest czytanie żydowskiej Biblii. Musi być ktoś, kto prowadzi za rękę, przekazujący i uczący strzec sekrety judaizmu. Jeśli więc istnieją „sekrety”, musiały zaistnieć „tajemnicze pisma” (Biblia), „tajemnicza architektura” („święte świętych” świątyni jerozolimskiej, dostępne dla wybranych), muszą także istnieć „tajemnicze myśli”, „tajemnicze czyny”, „tajemnicze rytuały”. Kto jednak zdradzi te żydowskie sekrety – podkreślił rosyjski pisarz – miałby być ukarany śmiercią⁵¹⁴.

Rożanow ulegając swoim intelektualnym aberracjom wszędzie odkrywał „tajemnice”, co pozwalało mu skonstatować, iż Żydzi spotykani na ulicy pozorują tylko przygarbienie, starość czy niechlujność, tymczasem w swoich domach są inni, „na ulicy widziałeś niejako tylko «spółgłoski» osoby, Żyd wszedł do domu i otworzyły się w nim «samogłoski»”⁵¹⁵. Co oznaczały owe „samogłoski” w życiu Żyda – tego autor niestety już nie dopowiedział. Dopowiedział natomiast w innym swoim tekście, gdzie wyeksplikował, że pisząc te rozważania miał na myśli obrzezanie, którym zresztą zawsze się interesował⁵¹⁶.

Bez wątplenia pisanie tego typu niejednoznacznych tekstów w chwili, gdy opinia publiczna domagała się jednoznacznych odpowiedzi na pytanie, czy morderstwo Juszczyńskiego miało charakter rytualny, czy uczynił to Bejlis, a jeśli tak, to czy wytoczona z ciała krew była w jakiś sposób wykorzystana w celach rytualnych, te mistyczno-filozoficzne rozważania Rożanowa podsycaly i tak niemałe już napięcie społeczne. Tym bardziej, że pisarz kwestionował oświadczenie rosyjskich rabinów. Czy robił to świadomie? Wydaje się, że tak, o czym świadczy kolejny jego tekst zatytułowany *Żydzi w ruskiej literaturze* (*Евреи в русской литературе*), opublikowanym 6 maja 1912 roku, w „Nowoj Wriemni”. W tekście tym wybrzmiało bardzo jednoznaczne przekonanie autora o narastającym „żydowskim zagrożeniu”.

W opinii autora Żydzi zdominowali już sferę handlu i zaczynają dominować w literaturze, zatruwając świadomość rosyjskiej młodzieży ideami rewolucyjnymi:

⁵¹³ *Ibid.*, s. 276.

⁵¹⁴ Por. *Ibid.*, s. 278.

⁵¹⁵ *Ibid.*, s. 275.

⁵¹⁶ Por. В.В. Розанов, *Признаки времени...*, *op. cit.*, t. 22, s. 282.

Oni [Żydzi] powinni chronić rosyjską pracę, rosyjską biedę, rosyjskiego rubla; ostatecznie – bronić rosyjskiej godności. Powinni otwarcie i wyraźnie opowiedzieć się przeciwko szczuciu (*нпомие направливания*) młodzieży rosyjskiej do walki z rosyjskimi bagnami: jest to rzecz krwawa i skierowana na wyniszczenie młodzieży. To jest zdrada młodzieży, to jest również zdrada Rosji. [Postawa taka] budząca obrzydzenie u Rosjan, w przypadku cudzoziemców nabiera jeszcze strasznego znaczenia („kłóćcie się, a przejmujemy wszystko”). Jest nad czym rozmyślać⁵¹⁷.

Latem 1913 roku Rozanow udał się z rodziną do miejscowości Sacharna w dzisiejszej Mołdawii. Zaproszony przez Jewgienię Apostolopulo (1857/1858-1915), znajomą z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, Rozanow spędził tam dwa miesiące (maj i czerwiec) i – jak podkreślił Fatiejew, jego biograf – choć przyjechał tam odpocząć, jego uwagę zaprzętały żydowskie tematy. Głównym powodem było toczące się w tym czasie dochodzenie w „sprawie Bejlisa”, ale także antyżydowska atmosfera, jaka panowała w domu gospodyni. Niemale znaczenie odgrywał także fakt, że w Besarabii mieszkało sporo Żydów, co generowało w świadomości Rozanowa poczucie narastającego „zagrożenia żydowskiego”. Nastroje te znalazły swój upust w jego wakacyjnych notatkach dołączonych do opublikowanego pośmiertnie dzieła *Sacharna*⁵¹⁸. Jako przykład niech posłuży jedna z wielu takich ulotnych, antyżydowskich myśli pisarza:

Czukowska (żydówka, symp[atyczna]) na moje pytanie: „Jaka jest istota (*суть*) Żyda?” – długo milczała, zapytana drugi raz – znowu milczała, przy kolejnym powtórzeniu pytania opuszczając głowę powiedziała:

- Umysł (*ум*).

[...]

Bieda Żydów polega na tym, że Rozanow jest od nich mądrzejszy. Wiem wszystko, co wiedział „Ojciec ich Abraham”. A ich rola wokół mnie – ze smutkiem przemilczę⁵¹⁹.

Poczynając od 24 września 1913 roku do 1 stycznia 1914 roku rosyjski publicysta opublikował serię tekstów które nie były sprawozdaniami z rozprawy – mało go też interesowała kwestia winy czy niewinności Bejlisa⁵²⁰ – ale rozważaniami podszytymi nieufnością, a nawet zazdrością wobec Żydów. O ile ta „publicystyczna nagonka” była

⁵¹⁷ *Ibid.*, s. 96.

⁵¹⁸ Рог. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 831–832.

⁵¹⁹ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 62–62.

⁵²⁰ Рог. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 834.

opublikowana w bardzo krótkim odstępie czasu wydaje się zasadnym potraktować je jako pewnego rodzaju całość, zachowując jednak ich chronologię.

Dzień po rozpoczęciu rozprawy, na której postawiono przed sądem Bejlisa, czyli 24 września 1913 roku, Rozanow opublikował tekst *Skąd różnice między greckim a żydowskim tekstem Pisma Świętego?* w którym centralną rolę odgrywał motyw „tajemnicy” skrywanej przez Żydów. Swoje rozważania pisarz budował w oparciu o historię przekładu świętych tekstów hebrajskich na język grecki. Fakt nałożenia klątwy *cherem* przez Żydów palestyńskich na tłumaczy miałyby – w jego logice – świadczyć o pragnieniu ukrywania prawdziwego znaczenia tekstów hebrajskich. Dopiero po upewnieniu się, że w procesie translacji nie wyjawiono sekretu, który „nie powinien zostać zdradzony «gojom»”⁵²¹, klątwę tę zniesiono, a przekład zaakceptowano.

Żydzi (ich nauczyciele) zawsze ukrywali i nadal ukrywają jako swego rodzaju tajemnicę narodową to, co było rzeczywistym „przymierzem Boga z nimi”, jaka była „materia i punkty” tego przymierza, jaka była treść i tekst traktatu przymierza: czy była to tylko wiara i posłuszeństwo ze strony ludzi, a patronat ze strony Boga? [...] Widać, że jest tu coś jeszcze innego i ważniejszego. Żydzi nie powiedzieli ani słowa o najważniejszej sprawie. Pełne milczenie.

Stąd też można znaleźć w Talmudzie takie wyrażenie: „Spełni ten, kto wie, jak spełnić”, a jeśli nie wie, nie ma potrzeby jemu wyjaśniać. Tajemnice Żydów (*тайномыслие*), żydowskie sekrety (*тайнодумие*), ich tajemnicza wrażliwość (*тайночувствие*) – są wyraźne i bezsporne. To właśnie tego obawiali się palestyńscy Żydzi, gdy dochodziło do „wydawania”⁵²².

Postulowana „tajemnica” skrywana przez Żydów wyraźnie drażniła Rozanowa i jednocześnie fascynowała. Pisarz insynuował, że przedstawiciele narodu wybranego nikomu nie chcą zdradzać „tajemnic wybrania”, aby pozostać w wyłącznej, intymnej relacji z Bogiem. Oni tylko jako naród wybrany są na „Ty” z Bogiem i „dla nich Bóg nie jest On” (kimś, o kim mówi się w trzeciej osobie, niczym o abstrakcyjnym absolucie); Izrael i Bóg są „razem”, zjednoczeni ze sobą więzami przymierza. Tymczasem w przekładach na język grecki ten wymiar intymnej jedności znika. Ci, którzy korzystają z przekładów pozostali „«oni» – obcy», «goje», niepotrzebni, ominięci”⁵²³ i na tym polega sekret

⁵²¹ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 291.

⁵²² *Ibid.*, s. 291–292.

⁵²³ *Ibid.*, s. 293.

przekładów, aby Grecy nie zrozumieli i nie weszli w ognistą przestrzeń „swojego (i tylko swojego) Boga”⁵²⁴.

Warto zwrócić uwagę, że mimo złości i wylewającej się frustracji na Żydów Rozanow nie zanegował trwałości ich wybrania. Można nawet dostrzec w tekście tym po-brzmiewającą zazdrość pisarza, że to oni, Żydzi, a nie my, chrześcijanie, są nosicielami Bożych „tajemnic”. Trwałość wybrania Żydów stała się głównym motywem kolejnego tekstu pisarza *Ważne historyczne pytanie*. Posiłkując się tekstem biblijnym (Wj 34,17-19) rosyjski publicysta podkreślił trwanie obowiązku składania Bogu w ofierze tego, co pierwotne. Prawo to nie zostało anulowane, „ale tylko zastąpione, z miłosierdzia i li-tości dla cierpienia rodziców. Zamieniono, ale sama idea – pozostała. Jest pociąganie, jest chęć, jest smak”⁵²⁵.

Ową predylekcję do składania ofiar krwawych Rozanow dostrzegł w rycie obrzeza-nia, które szczegółowo opisał posiłkując się opracowaniem Wasilija Sokołowa (ur. 1854)⁵²⁶. Jego uwagę przykuł fakt, że po *chitach* (obrzezaniu) i po *periah* (rozdrapaniu rany w celu uzyskania krwotoku, co miałoby symbolizować ofiarę krwawą, składaną Bogu) następuje moment *mezizah*, w którym dokonujący obrzędu *mohel* brał łyk wina i wysysał „świętą krew”, którą następnie spłukał do kielicha. Powołując się na Sokołowa Rozanow napisał: „Ssanie krwi powtarza się dwa, trzy razy. *Mohel*, który dokonał obrze-zania bez ssania, *mezizah*⁵²⁷, powinien być natychmiast zwolniony z urzędu”⁵²⁸. Ważne także, aby w czasie rytu krew z rany mogła spływać do misy wypełnionej wodą, którą w dalszej części obrzędu jego świadkowie mogliby obmyć swoje oblicza. Obrzezanie choć bolesne dla dziecka, wywoływało radość w zgromadzeniu i kończyło się uroczystą ucztą.

Rozanow podkreślił, że idea ofiarowania syna pierwotnego jest nieustannie żywa w judaizmie i częściowo wyraża się w ryci obrzezania, w którym dochodzi do przelania „świętej krwi”, a częściowo także w obrzędzie wykupienia, którego mają dokonać ro-dzice pierwotnego. Ale co będzie – pytał hipotetycznie pisarz – jeśli rodzice nie zechcą

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*, s. 295.

⁵²⁶ Por. В.П. Соколов, *Обрезание у евреев. Историко-богословское исследование*, Казань 1892.

⁵²⁷ W literaturze przedmiotu można spotkać notację *Metzitzah B'peh* bądź *Metzitzah Be'Peh*.

⁵²⁸ В.П. Соколов, *Обрезание у евреев...*, *op. cit.*, s. 462. В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 297.

zapłacić tej symbolicznej nawet sumy? Po czym zainsynuował hipotetyczną odpowiedź: „Jeśli wykupu nie dajecie – oddajcie młodzieńca, aby złożyć go w całopalnej ofierze na «słodką woń dla Boga naszego»”⁵²⁹.

Wyraźnie zachwycony obrzędem obrzezania Rozanow pod koniec rozważań skonstatował:

Krew oczyszcza duszę. To jest prawo, kanon. Kiedy Żydzi obmywają sobie twarz, tzn. polewają twarz wodą z naczynia, do którego kapała krew obrzezanego, jak również, kiedy *mohel* bierze do ust krew obrzezanego, wówczas mogą odczuć poprzez dotknięcie, poprzez wdychanie „substancji aromatycznych” pewnego rodzaju oczyszczenie duszy, ukojenie duszy, uwolnienie od grzechów, mroków czy przygnębienia „na życie wieczne”. Mamy tutaj do czynienia z niewytłumaczalnymi aspektami judaizmu, których tylko perceptywną stronę poznajemy (mimo wszystko widzimy), ale pełne zrozumienie przekracza nasze możliwości. Jednakże czytamy: „ta krew oczyszcza duszę”.

[...]

Sens „judaizmu” jest oczywiście przedmiotem zainteresowania całego świata. Obejmuje naukę, religię i filozofię⁵³⁰.

W czasie trwania rozprawy sądowej społeczeństwo rosyjskie i prasa rozdzieliły się na dwa przeciwstawne obozy: „liberalny” i „konserwatywny”. Pierwszy podkreślał niemożliwość istnienia mordów rytualnych i poglądu, aby w XX wieku istniał jakiś barbarzyński obyczaj wykorzystywania chrześcijańskiej krwi do celów religijnych. Jego przedstawiciele sugerowali polityczny charakter procesu, który miałby zdyskredytować społeczność żydowską. Do „liberalnej” prasy zaliczano: „Riecz”, „Russkoje Słowo”, „Birżewyje Wiedomosti”, „Deń”, a do grona pisarzy piórem broniących Bejlisa należeli między innymi Mereżkowski (przebywający wówczas za granicą pisał teksty do „Die Zeit”) oraz Filosofow – niegdyś dwaj szczególnie bliscy przyjaciele Rozanowa. Obóz przeciwny, „konserwatywny”, skupiony wokół „Nowoje Wriemia”, był z kolei przerażony faktem, że chrześcijański młody chłopak mógł paść ofiarą barbarzyńskiego, żydowskiego rytuału, istniejącego niekoniecznie w ramach samego judaizmu, ale w jakiejś żydowskiej sekcje. Dlatego na ich ujawnieniu miałyby zależeć także przedstawicielom społeczności żydowskiej. W trakcie procesu uaktywniły się także skrajnie prawicowe organizacje, nawiązujące do tradycji Czarnej Sotni: Związek Narodu Rosyjskiego oraz Związek Michała Archanioła. Przedstawiciele tych skrajnych środowisk nie tyle interesowało poznanie

⁵²⁹ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 299.

⁵³⁰ *Ibid.*, s. 300.

prawdy, ale propagowanie własnych idei politycznych i werbowanie nowych członków do swoich organizacji. Stosownym forum tej trzeciej grupy był dziennik „Ziemszczyzna”⁵³¹.

Fascynacja judaizmem utrudniała rosyjskiemu myślicielowi przyjęcie do wiadomości poglądów grupy „liberalnej”, że nie ma mordów rytualnych. Jeśli takowe nie istnieją – pisał Rozanow w polemicznym tekście *List otwarty do S.K. Efrona (Litwina)* – to dlatego „przed wszystkimi leży dziecko rytualnie zabite przez kogoś. «Nie może być», ale jest”⁵³². Śmiertelne nakłucia na ciele zmarłego Juszczyńskiego były tak precyzyjnie zadane, że – w jego mniemaniu – mogli je zrobić wyspecjalizowani ludzie. „Metoda spuszczenia krwi [...] wykrwawianie za życia, istnieje tylko wśród Żydów i jest przez nich stosowana przy uboju bydła”⁵³³.

Dlatego w kolejnym swoim tekście *O zakończeniu rytualnego uboju zwierząt* Rozanow postulował, aby Żydzi odstąpili od tego krwawego zwyczaju. Jeśli są rzeczywiście – jak zapewniają – „oświeconym narodem europejskim”, niech zakończą z tym „mrocznym, średniowiecznym przesądem”, niech przestaną widzieć we krwi jakiś „religijny fetysz”. Jeśli my, chrześcijanie, zrezygnowaliśmy z wielu średniowiecznych przesądów (np. zaczęliśmy leczyć się u lekarzy-Żydów, dopuściliśmy Żydów do bankowości, co było wcześniej zabronione naszymi „średniowiecznymi” kościelnymi przepisami) i zbliżyliśmy się do Żydów, niech i oni wyjdą naprzeciw złęknionemu rosyjskiemu narodowi: „Przestańcie nas straszyć, a przestaniemy się bać. Cóż znaczy «udział krwi w religii», w rytuale synagogałnym? Pozostańcie przy wyższej formie monoteizmu”⁵³⁴. Na koniec tekstu, niejako przeciwko swoim wieloletnim przekonaniom, pisarz podkreślił, że Rosja ma prawo walczyć z ostatkami pogańskiej mentalności w formie „fetyzacji krwi” i dlatego nie patrząc na społeczność żydowską powinna zakazać rytualnego uboju zwierząt⁵³⁵.

Do tej pory swoje rozważania w „sprawie Bejlisa” Rozanow publikował w gazecie „Nowoje Wriemia”. Kolejny tekst – *Andriusza Juszczyński* – ukazał się jednak w gazecie „Ziemszczyzna”, znanej z publikacji skrajnie prawicowych poglądów. W publikacji tej

⁵³¹ В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 827–830.

⁵³² В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 306.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*, s. 308–309.

⁵³⁵ *Por. Ibid.*, s. 309.

pisarz zaproponował rozważyć bardzo odważną i śmiałą analogię. Otóż u proroków Starego Testamentu można natknąć się na mglisty i niejasny obraz „młodzieńca (*ompoka*) prowadzonego na rzeź”⁵³⁶, który Ojcowie Kościoła zinterpretowali jako zapowiedź Jezusa Chrystusa i Jego odkupieńczej śmierci. Tymczasem tekst sugeruje cierpienie anonimowego młodzieńca:

czy nie zastanawia nas, że już w czasach królestwa Izraela i proroków musiał istnieć rytuał, który przewidywał, że jakiś „młodzieniec” – wiekiem i niewinnością przypominający Andrija Juszczyńskiego – i pochodzący z sąsiedztwa, z przygranicznych im „gojów” (z Kananejczyków, z Egipcjan, z Syryjczyków, z Persów), był składany w rytualnej ofierze, tak jak teraz?! A przecież Jezus Chrystus, umierając na krzyżu, miał 33 lata i dlatego żaden prorok nie nazwałby Go „młodzieńcem”. Zresztą Chrystus przyszedł później, a prorok i prorocy mówią o czymś już istniejącym i znanym narodowi. Tymczasem Izraelici słuchali proroków i nie byli zaskoczeni, nie pytali: „O jakiego chłopca chodzi?”⁵³⁷.

Opierając się na tekście Czwartej Pieśni Sługi (Iz 52,13 – 53,12) autor insynuował, że już w czasach proroków widziano konieczność składania ofiar, których „krew” i „cierpienie” miałyby ekspiacyjny charakter i uwalniało od skutków grzechów jakimi są doczesne choroby i cierpienia. O ile Żydzi nie przyjęli Jezusa, który zaproponował być „ostatnią ofiarą», ofiarującą siebie samego, oni Jemu nie uwierzyli [...]. I pozostali przy idei «swoich ofiar», małych, codziennych – nie przyjęli ostatniej, mogącej wszystko zakończyć «ofiary Syna Bożego»”⁵³⁸. Takim sposobem Żydzi nie przeszli do składania „duchowych ofiar”, jak uczynili to chrześcijanie, ale pozostali przy swoich „ofiarach cielesnych”. Rozanow abstrahując od kultu ofiarniczego Drugiej Świątyni (w której ofierze składano co najwyżej zwierzęta, nigdy ludzi), przerwane przed prawie dwoma tysiącami lat, suponował nieprzerwane trwanie „krwawych ofiar” aż do czasów jemu współczesnych, czego przejawem miałyby być śmierć młodego chłopca z Kijowa: „Dla mnie Andriusza Juszczyński jest chrześcijańskim męczennikiem. I niech nasze dzieci modlą się za niego, za zamęczonego sprawiedliwego; nie zaszkodziłoby także, aby i w dużych świątyniach ludzie, jako naród, mogli się za niego pomodlić”⁵³⁹ – podsumował rosyjski publicysta.

⁵³⁶ *Ibid.*, s. 301.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*, s. 302.

⁵³⁹ *Ibid.*, s. 304.

Dotychczasowe poglądy Rozanowa, prezentowane w trakcie trwania procesu Bejlisa, były nacechowane dwuznacznością. Kolejne dwa teksty: *O pewnym sposobie bronienia się żydostwa* oraz *Wykształcony paw* to swoiste *ad vocem* do opcji „liberalnej”. Mało tam wątków teologicznych, sporo natomiast agresywnej polemiki skierowanej głównie w stronę pisarzy opowiadających się za niewinnością Bejlisa.

W pierwszym tekście Rozanow podkreślił radykalną różnicę między Starym i Nowym Testamentem z predylekcją dla tego drugiego. W jego świadomości judaizm nigdy nie był religią, ale poczynając z obrzezania (co Mojżesz rozwinął i skodyfikował) był zaledwie „materialnym obrządkiem”, „materialną ceremonią”, „materialną tradycją”, „kapłaństwem rzeczy” (*священство вещей*)⁵⁴⁰. Jezus zakwestionował ten materializm i związany z nim kult ofiarny, który jawił się Jemu jako „pusty” i „nieistotny” formalizm, a wyznawców mianował „dziećmi diabła” i „plemieniem żmijowym”. Jeśli więc Jezus Chrystus – snuł refleksję Rozanow – tak jednoznacznie zakwestionował Żydów i odrzucił ich tradycję, podobnie powinni uczynić wszyscy chrześcijanie i – idąc śladami świętego Pawła – powinni wybrać Jezusa, a nie judaizm. Tymczasem prawosławni obrońcy i zwolennicy Bejlisa czynią odwrotnie, wybierają judaizm, a krzyżują Jezusa⁵⁴¹. Drugi tekst to z kolei filipiki Rozanowa skierowane w stronę Leona Petrażyckiego (1867-1931)⁵⁴², że wykluczył on niejako *a priori* istnienie „mordów rytualnych”⁵⁴³.

19 października 1913 roku odbyło się zamknięte spotkanie Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, na którym Mereżkowski wystąpił z prelekcją „O stosunku Starego Testamentu do chrześcijaństwa”, w którym oskarżył obecnego tam Rozanowa, że ten z obrzędu obrzezania eksplikuje istnienie mordów rytualnych. Mereżkowski zaznaczył również, iż tocząca się w Kijowie „sprawa Bejlisa” ośmiesza Rosję w oczach całego świata. Wywiązała się dyskusja, w trakcie której członkowie Towarzystwa wyrazili swoje zaniepokojenie dotychczasowymi publikacjami Rozanowa i zachęcili go do zaprzestania dalszej eskalacji oskarżeń⁵⁴⁴. Rozanow nie chciał się jednak zatrzymać w swojej mitoteologicznej twórczości i trzy dni później opublikował w gazecie „Ziemszczyzna” tekst

⁵⁴⁰ *Ibid.*, s. 318.

⁵⁴¹ Por. *Ibid.*, s. 318–319.

⁵⁴² O stanowisku Petrażyckiego w „sprawie Bejlisa” por: Z. Cywiński, *Petrażycki w sprawie Bejlisa...*, *op. cit.*; L. Petrażycki, *O mordach rytualnych i sprawie Bejlisa (tłumaczenie i komentarz: Zbigniew Cywiński)*..., *op. cit.*

⁵⁴³ Por. В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 319–321.

⁵⁴⁴ Por. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 840–842.

zatytułowany *Nasz „koszerny druk”*, w którym osądził Pawła Milukowa (1859-1943), Filozofowa oraz Mereżkowskiego, że sprzedali swoje pióra na usługi żydowskiej społeczności i broniąc Bejlisa zdradzają Rosję⁵⁴⁵.

24 października rosyjski pisarz opublikował tekst *W Towarzystwie Religijno-Filozoficznym... swego rodzaju odpowiedź, wyjaśnienie własnego stanowiska w „sprawie Bejlisa”*:

Zostałem upomniany, zarówno ustnie, jak i piśmiennie, za to, że nie odpowiedziałem na zarzuty, jakie mi postawiono na ostatnim zebraniu Towarzystwa Religijno-Filozoficznego i ogólnie „w sprawie”...

- Jakiej?

- Sprawie Bejlisa.

Ale mnie interesuje składanie ofiar, a nie Bejlis, „biedaczek” („*paō*”) i „nikt” („*ничто*”) w procesie – widelec, którego wbito w mięso ofiarne. Ze strony Rosjan Bejlis nie zasługuje na katorgę, a na pogardliwy policzek⁵⁴⁶.

Trzy dni później Rozanow opublikował chyba najstraszniejszy swój tekst poświęcony nie tylko „sprawie Bejlisa”, ale „kwestii żydowskiej”, zatytułowany *Judejczycy i jezuita*. Nie pierwszy to raz pisarz oparł swoje rozważania na paraleli między Żydami i jezuitami (uczynił to już w 1899 roku, w publikacji *Antysemityzm i antyjezuityzm*), niemniej w tym tekście doszedł do strasznego postulatu, który nazwał „trzecim oswobodzeniem” Europy.

„W historii niejednokrotnie zdarzało się, że drobny i prywatny fakt, fakt w istocie rzeczy lokalny – zyskiwał nadzwyczaj szybko największą moc, ponadlokalne rozszerzenie i przynosił znaczące rezultaty”⁵⁴⁷. Rosyjski pisarz wyjaśnił, że takimi „lokalnymi faktami” była między innymi „indulgencja” Johanna Tetzela (1460-1519), która oburzyła Lutra, zainicjowała proces reformacji w Kościele i ostatecznie przywiodła do „oswobodzenia Europy od bezgranicznego autorytetu papieża”⁵⁴⁸. Analogicznie mało znaczący fakt, że administracja zakonu jezuitów we Francji nie chciała opłacić zaległego rachunku, stało się przyczyną początkowo rewizji ich statutów, a później oskarżeń o różnego

⁵⁴⁵ Por. B.B. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 321–325.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, s. 325.

⁵⁴⁷ W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*, s. 170–171.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, s. 171.

rodzaju nadużycia, z czasem wygnania z Francji i ostatecznie ich kasaty, co uwolniło Europę od „misternej jezuickiej sieci”⁵⁴⁹.

Zaczyna się trzecie oswobodzenie Europy, być może najbardziej męczące i najtrudniejsze, lecz absolutnie konieczne – od Żydów; od semityzacji europejskiego ducha, europejskich literatur, całego europejskiego składu życia, całej tak zwanej „europejskiej kultury”. I „sprawa Bejlisa”, która swoją nazwą przykryła krwawą „sprawę młodzieńca Juszczyńskiego”, jest tylko impulsem, z którego, niczym huragan, rozwija się kolosalny ruch – oswobodzenie od semityzmu. Rola Żydów w kulturze jest podobna do roli jezuitów w chrześcijaństwie, a sami Żydzi i w swojej prywatności, i w statutach swojego życia całkiem podobni są do jezuitów z ich tajemną i wszechmocną organizacją. Tak samo są przymilni i pochlebcy, tak samo wszędzie przenikają lub wpełzają; tak samo zagarniają wszystko dla siebie, jak zagarniali jezuiti; mają taką samą elastyczną moralność i tak samo w tej moralności odpuszczają „swoim” ich tajne statuty, i są bezwzględni wobec obcych, jak to było u jezuitów. W ogóle, powinowactwo i bliskość Żydów z jezuitami są porażające. Znajdujemy paralelizm na wszystkich liniach ducha i organizmu. Również – w samym ziarnie. Ziarnem tym służy bezwzględny, absolutny egoizm czarnego „ja”, które wcale nie liczy się z nikim i z niczym, prócz siebie, i obraca każdą inną postać i każdą inną instytucję, a w konsekwencji wszystkie obce narody na swoją ofiarę, na swój „żer”⁵⁵⁰.

Ten żydowski egoizm, zdaniem Rozanowa, miałby być przekazywany kolejnemu pokoleniu już w momencie wtajemniczenia w zasady koszerności czy w trakcie studiowania Talmudu. Już wtedy bowiem tworzy się w mentalności młodych Żydów poczucie wyższości nad „gojami”, rozumianymi jako „gadziny”, u których wszystko jest „ohydne”⁵⁵¹.

28 października 1913 roku sąd w Kijowie wydał wyrok uniewinniający Bejlisa z postawionych jemu zarzutów, ale jednocześnie przyznał, że Juszczyński został zamordowany i sprawa ta wymaga dalszego śledztwa, co wielu komentatorów (w tym między innymi Rozanow) zinterpretowało jako możliwość rozpatrywania tej zbrodni w kategoriach „mordu rytualnego”. Zakończył się sąd nad Bejlisem, ale sprawa pozostała nierozstrzygnięta⁵⁵².

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, s. 172.

⁵⁵¹ *Ibid.*, s. 174.

⁵⁵² Por. L. Petrażycki, *O mordach rytualnych i sprawie Bejlisa (tłumaczenie i komentarz: Zbigniew Cywiński)...*, *op. cit.*, s. 159.

Decyzję sądu Rozanow przyjął z rozgoryczeniem, o czym świadczy jego tekst W „*wieczór Bejlisa*” opublikowany 1 listopada 1913 roku. Na pytanie: „co robić dalej?” – pisarz odpowiedział, że należałoby odśpiewać panachidę w intencji zamordowanego Juszczyńskiego i „dać po mordzie jakiemuś Żydowi mówiąc – «to na pamiątkę po Juszczyńskim»”⁵⁵³. Publicysta podkreślił, że po takim sukcesie trudno będzie zatrzymać Żydów, którzy „bogaci, silni i kontrolujący drukarnie”, będą forsować zniesienie „strefy osiedlenia”, czy dotychczasowych ograniczeń w swobodnym dostępie do edukacji (*numerus clausus*). „Złożmy nadzieję na Boga” – postulował pisarz⁵⁵⁴. Jego rozgoryczenie potęgował również fakt niewyjaśnionych okoliczności zabójstwa Juszczyńskiego. Rozanow domagał się dalszego postępowania, czemu poświęcił swój tekst opublikowany 10 listopada *O niedokończonym procesie w sprawie Juszczyńskiego*, w którym nie wykluczał faktu, że mógł to być mord rytualny.

Pisarz coraz bardziej ulegał swoim intelektualnym aberracjom. 18 listopada ukazał się jego tekst *Telefoniczne wspomnienia*, poświęcony pewnemu wydarzeniu z 1905, które odbyło się w domu Minskiego. Wspominając tamto wydarzenie Rozanow wyjawiał personalia najbardziej nobliwych jego uczestników, którzy zebrali się nocą z zamiarem „spożywania ludzkiej krwi”⁵⁵⁵. Byli to: Minski z żoną, Iwanow z żoną, Bierdiajew z żoną, Remizow z żoną; Merezkowskich i Fiłosowa nie było, gdyż przebywali za granicą⁵⁵⁶. Podkreślił również, że chociaż spotkanie to było „przejawem «dekadenceckiego nonsensu»”⁵⁵⁷, wydarzeniem nudnym, śmiesznym i nic nie znaczącym, niemniej daje do myślenia fakt, iż sama idea spożywania ludzkiej krwi nie powstała w rosyjskim umyśle, ale jej pomysłodawcą był Minski z żoną, oboje żydowskiego pochodzenia, co – zdaniem Rozanowa – miało decydujący wpływ:

Dlaczego żadnemu z Rosjan nie przyszło to do głowy, nawet jako impuls czy przypadkowa myśl? Nie ma atawizmu i dziedziczności, nie ma nieświadomych, nieodpowiednich wspomnień w przestarzałych, pierwotnych komórkach mózgowych... W komórkach, które są najgłębiej osadzone i prawie obumarłe, ale nie do końca jeszcze martwe. U Żydów natomiast te „stare komórki” są zachowane. Działa w nich pamięć, dziedziczenie i atawizm.

⁵⁵³ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 332.

⁵⁵⁴ Por. *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*, s. 337.

⁵⁵⁶ Por. *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

Dlatego właśnie Minscy, mąż i żona (oboje Żydzi), choć oczywiście i oni z trudem przywiązywali do tego wydarzenia jakieś „tragiczne znaczenie” i – ogólnie rzecz ujmując – tylko się „zabawiali” i żartowali: jednak sama idea tego żartu [...] pochodziła właśnie od nich⁵⁵⁸.

Rozanow sugerował istnienie w społeczności żydowskiej pewnego rodzaju atawistycznego stosunku do krwi. Dlatego z jednej strony zafascynowany nią i jednocześnie zalękniony 1 stycznia 1914 roku opublikował tekst *W przeddzień 1914 roku* stanowiący apel i przestrożę wobec nadchodzącego „żydowskiego zagrożenia”. „Z tym narodem w przyszłości będziemy mieli jeszcze wiele kłopotów, a kończąca się «sprawa Bejlisa» jest ostrzeżeniem na czasie” – napisał rosyjski publicysta. Nie ulegając jednak fatalistycznym nastrojom zauważył, iż cała ta sprawa może stać się także dobrą okazją do „wzbudzenia w nas narodowego uczucia”⁵⁵⁹. Proces w Kijowie obnażył słabość rosyjskiego narodu, jego postępującą atomizację, ale także może stać się początkiem procesu wewnętrznej konsolidacji:

Otrzeźwieliśmy i wzdrygnęli. Ściślej przyłgnęliśmy do siebie. Ściślej, bardziej przyjaźniej wchodzimy w nowy 1914 rok. I nie będziemy bać się podobnych doświadczeń w przyszłości; albowiem jest choroba na śmierć i podobną chorobą można nazwać wszelki obraz kwietyzmu, samozadowolenia i odrętwienia; i jest choroba i cierpienie do wyleczenia. Taka jest każda samoświadomość bólu, upokorzenia i krzywdy⁵⁶⁰.

Konkludując powyższą analizę warto raz jeszcze podkreślić, że Rozanow nie skupiał się na szczegółach morderstwa Juszczyńskiego i okolicznościach procesu toczącego się w Kijowie. Gdy w 1913 roku cała Rosja z napięciem czekała na wyrok w „sprawie Bejlisa” on – z właściwą sobie manierą scalania *pro et contra* – pisał swoje rozważania postulujące istnienie żydowskich tajemnic i *de facto* rytualnych mordów. Trudno powiedzieć, czy był przekonany o ich istnieniu, można natomiast przyjąć, że chciał, aby takowe istniały, bo potwierdzałyby to jego koncepcję judaizmu jako „religię cielesną”, uświęcającą materię⁵⁶¹. Dlatego nie można uznać tej twórczości rosyjskiego pisarza oscylującej wokół „sprawy Bejlisa” za klasyczną, antysemitką publicystykę. Są to pod względem stylu frenetyczne, w treści filozoficzne, a pod względem religijnym mistyczne rozważania mające podkreślić pietystyczny stosunek Żydów do krwi, w warstwie emocjonalnej

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*, s. 180.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Пор. Д.А. Лутохин, *Воспоминания о Розанове...*, *op. cit.*, s. 198; В.А. Фатеев, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 101–102.

przeniknięte jednak gniewem i frustracją (i poniekąd zazdrością) z powodu rosnącej w siłę i dobrze organizującej się społeczności żydowskiej.

W owym trudnym momencie historycznym czytelnicy gazet nie byli jednak w stanie zrozumieć metafizycznego miotania się tego dziwnego filozofa-judofila. Napięta sytuacja w Imperium wymuszała wyjątkowej politycznej jednoznaczności, a nie rozmytych filozofowaniem ocen⁵⁶². Dla „liberalnej” części społeczeństwa Rozanow jawił się propagatorem antysemitycznych idei w stylu katolickiego księdza Justyna Pranajtisa (1861-1917) czy publicysty Szmakowa. Intelktualna intuicja w tym wyjątkowo trudnym momencie zawiodła Rozanowa, przez co jego poglądy w „sprawie Bejlisa” zostały niezrozumiane i zachwiały jego autorytetem⁵⁶³.

W ocenie tej „antysemitycznej” twórczości Rozanowa nie bez znaczenia może być także fakt, o którym wspomniała jego córka Nadieżda, iż w czasie trwania procesu sądowego jej ojciec otrzymał anonimowy list z żartobliwymi w tonie pogrózkami o treści: „na zebraniu rabinów podjęto decyzję wpisania twojego potomstwa na listę przyszłych ofiar rytuału. Abyście wiedzieli, ślepi goje, jak my, Żydzi, jesteśmy wszechmocni, wiedz, że każdego roku w Rosji składamy w ofierze 27 jagniąt, zgodnie z liczbą głównych eparchii-kahałów...”⁵⁶⁴. Zdaniem Fatiejewa Rozanow potraktował tę pogrózkę jako prowokację i nie odniósł się do niej w swoich publikacjach, niemniej istnienie takiej pogróżki dobrze oddaje napięcie społeczne tamtych czasów, utrudniające zajęcie właściwego stanowiska⁵⁶⁵.

Rozanow przekonany, że zna Żydów lepiej niż ktokolwiek inny i że posiadał wiedzę przenikającą najgłębsze tajemnice judaizmu tworzył swoją mito-teologię, która w oczach jego przyjaciół z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego była szkodliwa nie tylko dla narodu Przymierza, ale i całego narodu rosyjskiego. Dlatego gdy zakończył się „sąd nad Bejlisem”, zaczął się „sąd nad Rozanowem”.

⁵⁶² Por. Н.Ю. Казакова, *Публицистическая позиция В.В. Розанова в «деле Бейлиса»...*, *op. cit.*, s. 113.

⁵⁶³ Por. *Ibid.*, s. 114; Д.А. Лутохин, *Воспоминания о Розанове...*, *op. cit.*, s. 198.

⁵⁶⁴ В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 839.

⁵⁶⁵ Por. *Ibid.*, s. 838–840.

11. „SĄD NAD ROZANOWEM” I FAKTYCZNA ANTYSEMICKA NAGONKA

Bejlis po uniewinnieniu i wypuszczeniu na wolność opuścił terytorium carskiej Rosji i wyjechał, początkowo do Palestyny, a ostatecznie do Ameryki. Rozanow natomiast „drogo zapłacił za swoje rozumienie «sprawy Bejlisa»”⁵⁶⁶.

W powszechnej świadomości, jak i w literaturze przedmiotu, utrwalił się pogląd, że powodem wykluczenia Rozanowa z Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego były jego antysemickie teksty, publikowane w kontekście kijowskiego procesu⁵⁶⁷. Fatiejew podkreślił jednak, nie bez racji, iż głównym motywem tego wykluczenia były trwające od kilku lat osobiste animozje między Rozanowem i Zarządem Towarzystwa: Mereżkowskim, Filosofowem i Antonem Kartaszewem (1875-1960); natomiast publikacje w „sprawie Bejlisa” – bez wątpienia kontrowersyjne i niejednoznaczne – stały się do tego doskonałym pretekstem⁵⁶⁸. Biorąc pod uwagę owe niejasności, często przemilczane w fachowej literaturze, warto nieco bliżej przyjrzeć się okolicznościom tego „wydalenia”.

Po raz pierwszy propozycja wykluczenia Rozanowa z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego padła na zebraniu Zarządu w 1911 roku, ale idea ta nie znalazła wówczas odpowiedniego poparcia⁵⁶⁹. Powrócono do niej na zebraniu Zarządu 14 listopada 1913

⁵⁶⁶ Н.Ю. Казакова, *Публицистическая позиция В.В. Розанова в «деле Бейлиса»...*, *op. cit.*, s. 115.

⁵⁶⁷ „Kijów, rok 1913. Toczy się rozprawa przeciwko Mendlowi Bejlisowi, oskarżonemu o wyrób macy z krwi dziecka chrześcijańskiego i o rytualne zabójstwo. Zanim Bejlis definitywnie zostanie oczyszczony i uniewinniony z tych maniackich zarzutów, prasa wydaje na niego wyrok – to on winien jest cierpienia dzieci chrześcijańskich. Wstyd powiedzieć, ale do batalii tych oszczerstw przyłączył się na łamach «Nowego Wriemieni» także Rozanow, za co z miejsca został wyrzucony przez przyjaciół z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, które sam zakładał” – P. Nowak, *Na początku Bóg stworzył Rozanowa.....*, *op. cit.*, s. X–XI. „Za swoje artykuły w sprawie Bejlisa Rozanow został usunięty z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego (1913)” – *Розанов Василий*, [w:] <https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/13552/> (25.06.2020). „Rozanow został usunięty z Religijnego Towarzystwa Filozoficznego w Petersburgu między innymi ze względu na swoje ostre wypowiedzi dotyczące kwestii żydowskiej...” – В.В. Зеньковский, *В.В. Розанов*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 359.

⁵⁶⁸ Пор. В.А. Фатеев, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 102–105.

⁵⁶⁹ Пор. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 845.

roku, a motyw ku temu dały publikacje Rozanowa poruszające nie tylko kwestie związane ze „sprawą Bejlisa”, ale także występujące w nich oczernienia członków Zarządu⁵⁷⁰. Zaproponowano jednak, by Rozanow sam zrezygnował z członkostwa w Towarzystwie, na co ten odpowiedział w nieoficjalnym piśmie z 26 listopada: „wolałbym, aby wykluczono mnie z Towarzystwa formalnie, na mocy stosownego paragrafu”⁵⁷¹. Zarząd Towarzystwa decyzją z 11 grudnia 1913 roku, opierając się na paragrafie 26 Statutów, wszczął procedurę usunięcia Rozanowa z tego nobliwego grona petersburskich intelektualistów⁵⁷².

Pierwsze spotkanie temu poświęcone odbyło się 19 stycznia 1914 roku, niemniej – pomimo brakującego kworum, wymaganego do podjęcia wiążącej decyzji – już wówczas opinie co do wykluczenia Rozanowa były niejednorodne⁵⁷³. Jeszcze tego samego dnia Rozanow opublikował tekst w „Nowoje Wriemia” zatytułowany *Do Religijno-Filozoficznego Zebrania z 19 stycznia (K Religiozno-Filozofskomu Sobraniju 19 jnvarja)* wyrażając swoje zdziwienie, że mimo usilnych starań Zarządu nie został wykluczony i podziękował osobom, które wyraziły jemu swoje poparcie. W piśmie tym Rozanow wyraził także swoje przypuszczenie, że motywem tego niedosłzłego wydalenia było trwające od dłuższego czasu napięcie między nim a Mereżkowskim⁵⁷⁴. O wiodącej roli

⁵⁷⁰ Por. O.T. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Москва 2009, t. 2: 1909-1914, s. 580.

⁵⁷¹ *Ibid.*, s. 394.

⁵⁷² Paragraf ten mówi, że „Wniosek o zmianie Statutów albo o wykluczeniu członków czy likwidacji Towarzystwa podejmuje się w czasie spotkań zamkniętych dwoma trzecimi głosów wszystkich rzeczywistych członków znajdujących się w Petersburgu” – *Ibid.*

⁵⁷³ W spotkaniu tym uczestniczyło zaledwie 38 pełnoprawnych członków Towarzystwa, wśród których nie było jednak Rozanowa. Dla prawnego wykluczenia pisarza wymagane kworum to 86 ze 129 żyjących wówczas w Petersburgu członków Towarzystwa – por. *Ibid.*, s. 580.

⁵⁷⁴ „W latach 1903-1904 byłem wrogo nastawiony do Kościoła i – można by także powiedzieć – do samych jego fundamentów. Cóż, «i tak dalej»... Byłem wówczas bardzo szanowany. Chwalony. Towarzystwo nazywało się Religijno-Filozoficznym. Teraz natomiast stałem się (*Odosobnione, Opadle liście*) bez porównania bardziej religijny. Wszyscy wybitni przedstawiciele Zarządu Towarzystwa: Mereżkowski, Kartaszew (prowadzący wykłady z historii Kościoła na kursach w Bestuzewie), Filozofow – jak by to powiedzieć – nie przestawali świecić «chrześcijańskim» blaskiem. Oni nawet stworzyli specjalną Sekcję Chrześcijańską w ramach Towarzystwa Religijno-Filozoficznego. Dobrze. W czym problem? Nagle «Rozanow chrześcijanin» stał się dziwnym trafem nieznosnie nieprzyjemny dla Zarządu Towarzystwa. Mam pewne podejrzenie – to mój osobisty pogląd – że osoby te już w latach 1903-1904 nie były szczerze, nie były otwarte nawet dla swoich najbliższych przyjaciół; że słowa i przynaglenia do «Trzeciego Testamentu» miały osłabić i podważyć «Drugi Testament» (chrześcijaństwo); że nawiązywanie do Apokalipsy miało na celu osłabienie trzech ewangelistów i ogólnie Ewangelię. Nie działać wprost, ale odwrócić uwagę, zainteresowanie, wiarę, żar. «Zapomnijmy o tym... a wówczas – zobaczymy»... Przyznaję, że nie byłem uczestnikiem tej trudnej gry. Po prostu w latach 1903-1904 nie rozumiałem «gdzie siedzę». Przy tak postawionym pytaniu byłbym przestraszony. Ale w jakimś stopniu chroniła mnie wówczas nieustannie

Mereżkowskiego w procesie wykluczenia Rozanowa pisał także Michaił Priszwin (1873-1954), uczestnik tego spotkania⁵⁷⁵.

Wiążąca decyzja zapadła jednak 26 stycznia 1914 roku, na kolejnym spotkaniu Towarzystwa. Zachował się stenogram tego spotkania i posłużył on do analizy stanowisk i poglądów zebranych na nim osób⁵⁷⁶.

Po kwestiach formalnych jako pierwszy głos zabrał Filosofow i podkreślił, że choć Towarzystwo nie sądzi i nie wydała swoich członków, to jednak przyszedł czas, aby dokonać wyboru: albo Zarząd albo Rozanow. W jego rozumieniu Rozanow, choć nad wyraz utalentowany, uobecnia jednak najciemniejsze siły w społeczeństwie i cynicznie propaguje przemoc, nietolerancję, bluźnierczo przy tym posługując się wartościami religijnymi. Filosofow skrytykował trzy publikacje Rozanowa (*Nie potrzeba amnestii* opublikowanej w marcu 1913 oraz dwa teksty, które ukazały się w gazecie „Ziemszczyzna”: *Andriusza Juszczyński* oraz *Nasz „koszerny druk”*), w których autor miał przekroczyć granice wolności słowa, a także naruszyć wartości religijne i moralne. W jego opinii na szczególne potępienie zasługują ostatnie dwa teksty, w których Rozanow miał wyrazić

otaczająca mnie łaska. Chcieli, żebym to ja wykonał ich pracę, a oni sami, lekko mnie tylko kwestionując, pozostaliby «całkowicie prawosławni». Nie jestem stuprocentowo przekonany, że tak właśnie było. To są tylko moje przypuszczenia. Niemniej tylko tak mogę wyjaśnić wszystko, co później wydarzyło się w Towarzystwie i że połowa jego członków (w tym ja) prawie że przestała uczestniczyć w jego zebraniach” – B.B. Розанов, *На фундаменте прошлого*, Москва–Санкт-Петербург 2007, t. 23, s. 231–233.

⁵⁷⁵ Priszwin jeszcze tego samego dnia zanotował w swoim *Dzienniku*: „Kiedyś Rozanow wyrzucił mnie z gimnazjum, a teraz ja miałbym wyrzucać jego. Nie było wystarczającego quorum, aby omówić tę kwestię, niemniej bojownicy byli chętni do walki, no pomysł Mereżkowskiego wywołał ogólne oburzenie. [...] Wszystkim wiadomo, że Mereżkowski szanował Rozanowa, a sam Rozanow pisze w *Odosobnionym*: «Za co on (Mereżkowski) mnie szanuje?». I oto teraz Mereżkowski chce wykluczyć Rozanowa z Religijno-Filozoficznego Towarzystwa. Powszechne oburzenie, nikt niczego nie rozumie, jak mogła w ogóle przyjść do głowy taka śmiała myśl. [...] Bardzo dobrze rozumiem Mereżkowskiego i osoby z jego otoczenia. [...] Mereżkowski już próbował zorganizować sekcje, w których mogliby gromadzić się bardziej aktywni ludzie, podbierał ku temu młodzież, ale te sekcje [część nieczytelna] mówił o Bogu, ale nadal nie było konkretnych reakcji, dlaczego? Pytanie to pozostawiam bez odpowiedzi. Ale teraz nadszedł odpowiedni moment – sprawa Bejlisa. [...] W tymże czasie Rozanow pisał swoje najbardziej oburzające społeczeństwo artykuły. Bez wątpienia winnym jest Rozanow, nie można z nim współpracować i dlatego trzeba się go pozbyć. Zarząd, ryzykując swoim własnym istnieniem, poruszył kwestię jego wydalenia: jeśli Rozanow nie zostanie usunięty, odejdzie Zarząd” – М.М. Пришвин, *О В.В. Розанове (Из „Дневника”)*, [w:] B.B. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 105–106. Dla wyjaśnienia warto dodać, że w 1889 roku Rozanow, uczący wówczas geografii, był inicjatorem usunięcia ze szkoły młodego gimnazjalisty Priszwina i wręczenia mu tzw. „wilczego biletu”. W 1908 roku, gdy Priszwin stał się znanym pisarzem, obaj spotkali się w Towarzystwie Religijno-Filozoficznym, niemniej ich relacje nie należały do ciepłych i serdecznych. Dopiero po śmierci Rozanowa Priszwin serdeczniej i cieplej zaczął odnosić się do swojego dawnego nauczyciela – por. В.А. Фатеев (red.), B.B. Розанов: *Pro et contra...*, op. cit., t. 1, s. 471.

⁵⁷⁶ Por. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелёв, Л.В. Хачатурян (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде)...*, op. cit., t. 2: 1909-1914, s. 393–456.

skrajnie antysemickie poglądy⁵⁷⁷. Warto wspomnieć, że w ostatnim tekście Rozanow bezpardonowo i nie przebierając w słowach zaatakował personalnie Fiłosofowa i Mereżkowskiego, zarzucając im stronniczość, merkantylność, a także pisarską działalność ze szkodą na rzecz Rosji, do czego także odniósł się Fiłosofow w swojej oskarżycielskiej mowie⁵⁷⁸.

Nie sposób w ramach tej pracy prześledzić głównych wątków dyskusji, która wyikła w trakcie tego burzliwego spotkania, niemniej warto podkreślić najważniejsze jej aspekty.

W obronie Rozanowa stanęli: Siergiej Askoldow (1871-1945) – „Proponuję członkom w ogóle nie głosować”⁵⁷⁹; kapłan Paweł Rajewski (1877-1940) – Rozanow na gruncie religii i filozofii jest zjawiskiem unikalnym, wykraczającym poza schematy i wykluczanie kogoś, kto dla religii i filozofii przedstawia ogromną wartość, oznaczałoby zakwestionowanie sensu istnienia Towarzystwa Religijno-Filozoficznego⁵⁸⁰; Iwanow – choć Rozanow jest wrogiem Towarzystwa, jak to słusznie podsumował Zarząd, jednak nie należy go wyrzucać, ale trzeba z nim walczyć, lecz nie mieczem (wyrzucając, cenzurując, zakrywając mu usta, zabraniając drukować), ale polemizując słowem i piórem, pamiętając jednocześnie, że w jego twórczości, w której wszystko jest możliwe i dobro miesza się ze złem, odrzucając całość, odrzucamy także jej dobre elementy, dlatego jestem gotów

⁵⁷⁷ Por. *Ibid.*, s. 403.

⁵⁷⁸ Warto zacytować kilka najważniejszych myśli Fiłosofowa: „Konflikt dojrzewał od dłuższego czasu, aż do tego kulminacyjnego momentu. Dla Zarządu stała się oczywistą niemożliwość dalszego normalnego funkcjonowania i przyszedł czas na forum Towarzystwa postawić pytanie: z kim chce Towarzystwo iść dalej – z Rozanowem, czy z Zarządem? Wybór jest konieczny. Towarzystwo powinno wykluczyć albo nas, albo Rozanowa. I tak właśnie stawiamy kwestię w dzisiejszym spotkaniu. [...] Nie, nie wierzymy, nie chcemy myśleć, że Rozanow jest istotnie duszą Towarzystwa Religijno-Filozoficznego. To ułuda. A jeśli on w istocie jest jego duszą, to dla nas nie ma tutaj miejsca. Niech ostatecznie wyrazi się Towarzystwo, niech samo określi się, gdzie dokładnie leży jego dusza, niech jednak nie będzie obłudne. [...] Wspominanie naszych nazwisk, mojego i Mereżkowskiego, nie oburza nas. Z jednej strony jest to nasza osobista sprawa. Moglibyśmy to przemilczeć, jak milczą te osoby, które z nazwiska wspominał Rozanow mówiąc i o nas, lecz pojawia się pewna trudność. Oprócz tego, że jesteśmy pisarzami i publicystami, jesteśmy obdarzeni zaufaniem Towarzystwa Religijno-Filozoficznego i jesteśmy także członkami jego Zarządu, Zarządu tego Towarzystwa, którego «duszą» – zdaniem niektórych – wydaje się być Rozanow. Przypuśćmy na minutę, że to Rozanow ma rację, że rzeczywiście jesteśmy skorumpowanymi ludźmi, że nie ostało się w nas nic świętego i że na nas miałyby się mścić niewykształcone sfery ruskiego narodu. No jakże wówczas Towarzystwo znosi, aby jego głowa składała się z takich właśnie osób? [...] Nie chcemy się skupiać na stronie formalnej pytania o możliwość prawnego wykluczenia Rozanowa. Wszystkie te spory dotyczące kworum i paragrafów są nam obce. [...] Niech wynik dzisiejszego głosowania będzie nawet na naszą niekorzyść. Wówczas pokornie to przyjmujemy i odejdzimy. I będziemy walczyć z tym Towarzystwem, które ostatecznie uznało Rozanowa za swoją «duszę»” *Ibid.*, s. 400–405.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, s. 409.

⁵⁸⁰ Por. *Ibid.*

prosić Zarząd, aby on pozostał⁵⁸¹; protojerem Michaił Lisicyn (1872-1918) – dlaczego sądzi się osobę, a nie konkretne jej błędne poglądy, sądenie Rozanowa jest niesprawiedliwe, tym bardziej że nie było poprzedzone wcześniejszymi upomnieniami⁵⁸²; Fiodor Dunajewski (1887-1960) – poglądy Rozanowa, choć często obrzydliwe i nieprzyjemne, nie podlegają jednak osądowi, lepiej je zrozumieć, przestudiować i z nimi polemizować, dlatego jego osądenie i wykluczenie nic nie zmieni⁵⁸³; Dmitrij Kriuczkow (1887-1938) – co prawda Rozanow głosił poglądy trudne do przyjęcia (podobnie jak autor *Biesów*), niemniej wykluczać pisarza za jego odmienny światopogląd świadczyłoby na niekorzyść Towarzystwa⁵⁸⁴; Natalia Makszejeva (ur. 1869, zmarła ok. 1941-43) – trudno zrozumieć tego proroka Starego Testamentu w jego ostatnich wystąpieniach skierowanych przeciwko narodowi żydowskiemu, niemniej wydaje się, że to względy polityczne decydują o obecnej próbie wykluczenia pisarza z Towarzystwa, gdy tymczasem Towarzystwo nie jest partią polityczną, wymagającą od swoich członków jednomyślności, ale istnieje i rozwija się dzięki polifonii różnych spojrzeń, gdzie ogromnie ważną rolę odgrywają inspirowane poglądy Rozanowa, dlatego Towarzystwo powinno zachować i strzec wśród swoich członków taką osobistość⁵⁸⁵.

Przeciwko Rozanowowi wystąpili: Konstantin Aggiejew (1868-1920) – Rozanow to amoralny obłudnik manipulujący słowami, w istocie swej wrogo nastawiony do Chrystusa i chrześcijaństwa, a jego obecne poglądy pozornie tylko jawiące się chrześcijańskimi bardziej szkodzą Kościołowi niż jego wcześniejsze jawnie antykościelne i antychrześcijańskie wystąpienia⁵⁸⁶; Samuil Zusman (ur. 1880, zmarł około 1939) – Rozanow głosił, że cała literatura żydowska jest pełna tajemnic i niedomówień, co miałyby dowodzić istnienie w judaizmie rytualnych morderstw, tymczasem jego błędne wnioskowanie jest kpiną z prawdy i naruszeniem elementarnych zasad moralnych, dlatego należałoby go osądzić⁵⁸⁷; Mikołaj Gredeskul (1865-1941) – „Nie mogę nie życzyć sobie możliwości nie spotykać się z Rozanowem”⁵⁸⁸ i dlatego, o ile nie jest możliwe pozbawić go formalnie członkostwa, to jednak można osądzić jego poczynania i raz jeszcze wyrazić prośbę, tym

⁵⁸¹ Por. *Ibid.*, s. 419–420.

⁵⁸² Por. *Ibid.*, s. 424–425.

⁵⁸³ Por. *Ibid.*, s. 429–431.

⁵⁸⁴ Por. *Ibid.*, s. 432–434.

⁵⁸⁵ Por. *Ibid.*, s. 439–440.

⁵⁸⁶ Por. *Ibid.*, s. 417.

⁵⁸⁷ Por. *Ibid.*, s. 419.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, s. 425.

razem nie tylko Zarządu, „aby dał nam możliwość nie spotykać się z nim w ramach tego Towarzystwa”⁵⁸⁹; Jewgienij Aniczkow (1866-1937) – ostatnie publikacje Rozanowa są poniżej jakichkolwiek norm społecznych i dlatego członkowie Zarządu mają prawo nie spotykać się z nim i nie wysłuchiwać pod swoim adresem jego nieprzystojnych ataków⁵⁹⁰; Kartaszew – Rozanow jest przedstawicielem najciemniejszych sił społecznych, propagatorem skrajnych nacjonalistycznych idei, poglądomo bliski słowianofilskiemu nacjonalizmowi czy antysemicko nastawionemu prawosławiu i wykluczenie jego nie jest potępieniem osoby, ale środowisk, które reprezentuje swoimi poglądami⁵⁹¹.

W trakcie dyskusji przedstawiono także pisma dwóch nieobecnych członków Zarządu, w których wyrażali oni swoje odmienne opinie wobec decyzji z dnia 11 grudnia 1913 roku o wykluczeniu Rozanowa z Towarzystwa. Pierwszym był Piotr Struwe (1870-1944), który uważał Rozanowa za moralnie niepoczytalnego i dlatego niemożliwym byłoby go sądzić (przy czym, jego zdaniem, samo sądzenie – choćby tylko moralne – członków Towarzystwa było sprzeczne z jego ideologicznymi założeniami). Druga była Anastasija Czebotarewskaja (1877-1921), która, nieobecna na wcześniejszych spotkaniach, nie miała okazji wyrazić swojego sprzeciwu wobec osądu członków Towarzystwa, w związku z czym postulowała zatrzymanie dalszej procedury wydalenia Rozanowa. Na znak sprzeciwu oboje zrezygnowali z członkostwa w Zarządzie⁵⁹².

Na braki merytoryczne dyskusji zwrócił uwagę kapłan Nikołaj Antonow⁵⁹³ podkreślając konieczność jasnego wyznaczenia kwestii spornej, zarzucił także Zarządowi mało konkretne odniesienie się do kontrowersyjnych tekstów Rozanowa, jak również wydanie gotowego wyroku bez wstępnej dyskusji nad samymi tekstami, co sugerowałoby upolitycznienie całej sprawy⁵⁹⁴.

Na koniec tej burzliwej i mieniącej się w opiniach dyskusji, z inicjatywy innych członków Towarzystwa, zaproponowano zmianę wniosku. O ile z przyczyn formalnych Statutu nie dawały możliwości pozbawiać kogokolwiek członkostwa w Towarzystwie, zaproponowano, aby nie głosować nad „wykluczeniem Rozanowa”, ale nad „potępieniem

⁵⁸⁹ *Ibid.*, s. 428.

⁵⁹⁰ Por. *Ibid.*, s. 434–436.

⁵⁹¹ Por. *Ibid.*, s. 450–451.

⁵⁹² Por. *Ibid.*, s. 411–412.

⁵⁹³ Niestety nie udało się ustalić daty narodzin i śmierci – por. *Ibid.*, s. 586.

⁵⁹⁴ Por. *Ibid.*, s. 422–423.

metod walki społecznej, którymi posługiwał się Rozanow i podkreśleniem – w jedności z Zarządem Towarzystwa – że dalsza z nim współpraca wydaje się niemożliwa”⁵⁹⁵. Czterdziestu jeden członków Towarzystwa zagłosowało za tak brzmiącym wnioskiem, dziesięciu było przeciwnego zdania, a dwóch wstrzymało się od opinii. Po głosowaniu część zebrania zaczęła się rozchodzić, niemniej Zarząd, nie zważając na zmęczenie uczestników, wniósł poprawkę do wniosku: „i uważa, że dalsze przebywanie Wasilija Rozanowa wśród członków Towarzystwa będzie jawnym gwałtem nad większością jego członków”⁵⁹⁶. Poprawkę tę odrzucono: za jej przyjęciem głosowało dziewięciu członków Towarzystwa, przeciw dwudziestu czterech⁵⁹⁷.

Tak więc Rozanow nie tyle został „wykluczony” z Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, ale niejednomyślnie „osądzony”. 12 lutego 1914 roku wysłano do niego pismo informujące o decyzjach podjętych na poprzednim spotkaniu i – ponieważ formalnie nie został z niego wykluczony – jednocześnie zaproszenie na kolejne zebranie. W zaproszeniu tym znajdowała się również informacja, że w najbliższym czasie mianoby przyjąć do Towarzystwa Siemiona Gruzenberga (1876-1938), znawcę filozofii Schopenhauera, autora wielu filozoficznych i teologicznych traktatów, rodzonego brata Oskara Gruzenberga (1866-1940), który był jednym z adwokatów Bejlisa. Na pismo to Rozanow odpowiedział 15 lutego, w którym (pomyłkowo, a może i świadomie) utożsamiał znawcę filozofii Schopenhauera z jego bratem, niedawnym adwokatem Bejlisa i oświadczył, że nie widzi możliwości współpracy w jednym Towarzystwie z takimi osobami jak Gruzenberg i dlatego prosi o skreślenie swojego nazwiska z listy jego członków. Takim sposobem Rozanow rozstał się z Petersburskim Towarzystwem Religijno-Filozoficznym⁵⁹⁸.

Po tych wydarzeniach pisarz postanowił jednak wyjaśnić własne stanowisko w „sprawie Bejlisa”. Uczynił to jeszcze tego samego roku w dwóch oddzielnych publikacjach: *Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi* (*Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови*) oraz *Europa i Żydzi* (*Европа и евреи*), w których na nowo opracował i zebrał (w pewnym kluczu tematycznym) swoje wcześniejsze teksty, co

⁵⁹⁵ *Ibid.*, s. 454.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, s. 455.

⁵⁹⁷ Por. *Ibid.*, s. 451–455.

⁵⁹⁸ Por. *Ibid.*, s. 456. 3 maja 1914 roku Siemion Gruzenberg zaprezentował członkom Towarzystwa Religijno-Filozoficznego wykład zatytułowany „Starotestamentalna moralność w nauczaniu W.S. Sołowjowa”, który niewątpliwie zainteresowałby Rozanowa – por. *Ibid.*, s. 505–532.

miałoby ułatwić ich recepcję. I tak pierwsze dzieło było swoistą apologią judaizmu mającą ukazać pietystyczny stosunek Żydów do krwi, natomiast drugie było zbiorem tekstów podkreślających postępującą supremację narodu żydowskiego w Rosji i w Europie. Przyjrzyjmy się nieco tym dziełom.

Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi oprócz tekstów opublikowanych w czasie „sprawy Bejlisa” zawiera kilka nowych esejów Rozanowa i *Załączników* (tekstów innych autorów), mających potwierdzić jego oryginalne stanowisko. We wstępie Rozanow stwierdził:

Kwestię ofiarniczego mordowania chrześcijańskich chłopców przez głowy światowego żydostwa można odtąd uznać za rozstrzygniętą pozytywnie z taką samą totalnością, precyzją i pewnością, z jaką udowadnia się twierdzenia geometryczne.

Cisza. Zgoda. I nie ma trzeciej [opcji]. Na tym polega odtąd rola Żydów w tej sprawie⁵⁹⁹.

Jednak wbrew tej zapowiedzi nowe teksty, które wyszły spod pióra Rozanowa, nie ubogaciły merytorycznie wcześniejszych jego publikacji. Dla uniknięcia powtórzeń niech wystarczy następujące podsumowanie tych poglądów. W judaizmie Bóg objawił się jako miłośnik krwi, co znalazło swój wyraz w kulcie świątynnym, opartym głównie na krwawych ofiarach ze zwierząt. Kult ten uformował oryginalne, czyli „węchowe” i „dotykowe” podejście Żydów do każdego rodzaju krwi, a szczególnie ludzkiej. Zdaniem pisarza tym, co dziś wyróżnia naród żydowski spośród innych, to świadomość tego, że krew to „dusza”, „duch” i „życie”, dlatego mimo braku świątyni Żydzi dalej kontynuują krwawy kult, gdyż on kształtuje ich najgłębszą tożsamość⁶⁰⁰. Sąd nad Bejlisem nie uwzględniał jednak tej żydowskiej predylekcji do krwi, ale – prowadzony w optyce pozytywistycznej i racjonalistycznej – odrzucał ją *a priori* jako niegodną człowieka współczesnego, żyjącego w XX wieku⁶⁰¹.

Merytoryczne *novum* pojawia się dopiero w tekście Florenskiego, które Rozanow włączył do własnych rozważań pod tytułem *Pismo z Kaukazu*⁶⁰². „Żyd spożywający krew

⁵⁹⁹ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 275.

⁶⁰⁰ Por. *Ibid.*, s. 285–289.

⁶⁰¹ Por. *Ibid.*, s. 309–312.

⁶⁰² Rozanow dołączył również w postaci *Załączników* dwa inne teksty Florenskiego podpisane grecką literą „Ω”. Były to: *Prof. D.A. Chwolson o rytualnych zabójstwach oraz Żydzi i los chrześcijan (pismo do W.W. Rozanowa)*. W trakcie trwania „procesu Bejlisa” Florenski prowadził korespondencję z Rozanowem (list z 12.10.1913 oraz z 20.11.1913 roku) i w ramach wsparcia podesłał jemu własne teksty zastrzegając, aby przy ich publikacji Rozanow nie ujawniał jego danych personalnych – por. *Ibid.*, s. 438.

jest mi bliższy niż ten, który jej nie spożywa [...] Pierwsi, ci spożywający, to Żydzi (*евреи*), drudzy to Żydy (*жиды*)⁶⁰³. Takim sposobem rosyjski teolog i wydaje się, że Rozanow także, wyróżnił Żydów „religijnych” oraz – dziś byśmy powiedzieli – „zsekularyzowanych”. Pierwszych szanował i był gotowy z nimi polemizować, drugimi gardził, gdyż odrzucali tradycję ojców. Zdaniem Florenskiego odrzucenie mistycznego i ekspiacyjnego znaczenia krwi niszczy nie tylko judaizm, ale i samo chrześcijaństwo:

Kto nie rozumie, że w całym Starym Testamencie nieustannie leje się krew i wszystko tam jest czerwone od krwi? A któż nie rozumie, że Nowy Testament jest cały w nieskończenie gęstej, świętszej, straszniejszej i życiodajnej krwi Jedynego Bezgrzesznego?! Sprawa Bejlisa przeraża mnie nie z powodu mordów rytualnych, ale dlatego, że chrześcijaństwo całkowicie zapomnieli o znaczeniu idei mistycznego uśmiercenia (*мистического убийства*) i świętości krwi⁶⁰⁴.

Tak więc nie tylko judaizm, ale także chrześcijaństwo, jest zagrożone utratą poczucia sakralności krwi. Jeśli do tego dojdzie będzie to druzgoczące dla Kościoła, a szczególnie dla liturgii, która jest udziałem w ekspiacyjnym cierpieniu Jezusa Chrystusa, składającym siebie w ofierze za zbawienie całego świata. Jeśli ktoś w Kijowie dokonał jednak takiego „mistycznego przelewania krwi” świadczy to o tym, że nie wszyscy zostali opanowani duchem pozytywizmu⁶⁰⁵.

Wśród *Załączników*, które miałyby kształtować religijne podejście do krwi Rozanow opublikował tekst *Ofiary starożytnych Żydów*, składający się z fragmentów zaczerpniętych z traktatu *Zewachim* (dotyczącego rytualnego uboju ofiar) oraz traktatu *Tamid* (dotyczącego składania przez kapłanów ofiar całopalnych w świątyni jerozolimskiej)⁶⁰⁶. Na większą uwagę zasługują teksty Sergieja Dobrjanskiego, dyrektora chrześcijańskiego Instytutu Pedagogicznego w Wilnie, zatytułowane: „*Echad*”. *Trzydzieści ran Juszczyńskiego* („*Эхад*”. *Тринадцать ран Ющинского*) oraz *Kilka uwag o księdze P. „Uranusa”* (*Несколько замечаний о книге г. „Урануса”*). W tekstach tych wileński badacz analizował kabalistyczne pomysły anonimowego rosyjskiego okultysty skrywającego się pod pseudonimem „Uranus”, które ten wyraził w broszurze zatytułowanej *Zabójstwo Juszczyńskiego i Kabala*. „Uranus” zaproponował rozwiązać zagadkę śmierci Juszczyńskiego postulując związek między ranami na jego prawej skroni a „zniękształconą

⁶⁰³ *Ibid.*, s. 315.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ Por. *Ibid.*, s. 316–317.

⁶⁰⁶ Por. *Ibid.*, s. 351–355.

gwiazdą Dawida”, mającą symbolizować oddzielenie się Boga od stworzeń. Wileński badacz uznał, że chociaż tok myśli „Uranusa” zawiera sporo nieścisłości, wyznacza jednak dobry kierunek poszukiwań, a kontynuowanie tej kabalistycznej poszlaki mogłoby pomóc w rozkryciu tej tajemniczej zbrodni⁶⁰⁷. Konstatację tę Rozanow potraktował jako niezbity dowód na udział jakiejś wąskiej grupy Żydów-kabalistów w zabójstwie Juszczyńskiego, które – jego zdaniem – odbyło się zgodnie ze wskazówkami zawartymi w księdze *Zohar*⁶⁰⁸.

Dzieło *Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi* wywołało sporą krytykę szczególnie w żydowskich kręgach religijnych. Dobrym podsumowaniem tego dzieła są słowa Spasowskiego, który towarzyszył pisarzowi w ostatnich latach jego życia:

Kiedy wyszła jego książka *Olfaktoryczny i sensualny stosunek Żydów do krwi* żydowskie koła religijne z wściekłością „przezwały” go antysemitą, barbarzyńcą i obskurantem, ale nie odważyły się nazwać łgarzem. Tymczasem w książce tej Rozanow nie uprawiał żadnej propagandy przeciwko Żydom. Poruszył w niej zagadnienie stosunku Żydów do krwi w planie mistycznym i obrzędowym, tak jak robił to kopiąc w „piramidach egipskich”. Żydów oburzyło przede wszystkim to, dlaczego Rozanow w ogóle ośmielił się dotknąć tego tematu oraz dlaczego poszedł w swoich analizach aż tak daleko. „Po co się wtrąca do naszej obrzędowości”?⁶⁰⁹

Drugi zbiór tekstów, który miałby wyjaśnić stanowisko Rozanowa w „sprawie Bejlisa”, pisarz zatytułował *Europa i Żydzi*, gdzie skupił się na kwestii rzekomej narastającej supremacji społeczności żydowskiej w Rosji i w Europie. Niedawno dzieło to zostało opublikowane w języku polskim, dlatego ograniczymy się do prezentacji głównych wątków tam występujących, mających niewątpliwie antysemityczny charakter.

Ideą przewodnią tego dzieła był pogląd Rozanowa, iż morderstwo Juszczyńskiego powinno obudzić społeczność rosyjską z letargu i zachęcić do reakcji antyżydowskich: „Rosja sprawi się z Żydem i z żydostwem, które zbyt pospiesznie uznało, że jeśli założy pętlę na szyi jej gazet i dzienników, to zadusi wszelki głos Rosji, cierpienie Rosji, ból Rosji, poniżenie Rosji”⁶¹⁰. Jego zdaniem „sprawa Bejlisa” była powtórzeniem „sprawy Dreyfusa”, o której pisał przed laty w tekście *Europa i Żydzi*. Społeczność żydowska jest

⁶⁰⁷ Por. K. Бурмистров, *Дело Бейлиса, каббала и русский оккультизм*, „Лехаим: Ежемесячный литературно-публицистический журнал”, nr 9 (257), 2013, s. 26–30.

⁶⁰⁸ Por. В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 393.

⁶⁰⁹ M. Spasowski, *Ostatnie lata życia Rozanowa...*, *op. cit.*, s. 299.

⁶¹⁰ W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*, s. 165.

zdolna pokonać najbardziej ucywilizowaną państwowość siłą swojej doskonałej organizacji. Aby z nią skutecznie walczyć należałoby więc wzmocnić więzi społeczne między obywatelami narodu rosyjskiego i narodami całej Europy⁶¹¹.

W tekście *Judejczycy i Żydzi* rosyjski pisarz zaproponował tak zwane „trzecie uwolnienie Europy”, zdolne zjednoczyć polifoniczną w pragnieniach społeczność rosyjską i różnorodną narodowo społeczność europejską. Jak niegdyś Europa wyzwoliła się od bezgranicznego autorytetu papieża (pierwsze uwolnienie) i od misternej jezuickiej sieci (drugie), to teraz powinna uwolnić się „od Żydów; od semityzacji europejskiego ducha, europejskiej literatury, całego europejskiego składu życia, całej tak zwanej «europejskiej kultury». I sprawa Bejlisa, która swoją nazwą przykryła krwawą sprawę młodzieńca Juszczyńskiego, jest tylko impulsem, z którego niczym huragan, rozwija się kolosalny ruch – oswobodzenia od semityzmu”⁶¹². Rozanow postulował oczyszczenie kultury z wątków żydowskich (dziś byśmy powiedzieli: swego rodzaju *cancel culture*) i nie była to jeszcze *explicite* wyrażona zachęta do pogromów⁶¹³.

W kolejnym tekście *Żydzi i trefne chrześcijańskie królestwo* autor zasugerował jednak coś więcej w odniesieniu do Żydów. Pisarz ukazał w nim naród Przymierza jako społeczność niezdolną do pokojowego współistnienia i gardzącą innymi nacjami. Podczas gdy świat dąży do „harmonii”, Żydzi, z natury aspołeczni, anty-kulturowi i anty-historyczni, wprowadzają „kakofonię” (unikając wspólnego stołu czy wspólnego łoża z chrześcijanami), co – zdaniem Rozanowa – uniemożliwia jakąkolwiek próbę tworzenia ogólnoswiatowego ładu⁶¹⁴. Ich antyspołeczne nastawienie dobrze oddaje legenda o *Juif errant* (o Żydzie wiecznym tułaczem), w której została wyrażona ich uwarunkowana genetycznie niezdolność do łączenia się z jakimkolwiek innym narodem czy plemieniem. Dlatego krytykują oni każdą formę ustroju społecznego (republikę, monarchie) chyba że sami odgrywają w nich kierowniczą rolę:

wszystko plugawią, albowiem każde europejskie światło jest dla nich ciemnością, tak samo, jak oni ze swym „mięsem, którego nie można jeść”, są dla nas potwornym curiosum i całkowitą, i również niezrozumiałą ciemnością.

⁶¹¹ Por. *Ibid.*, s. 166–170.

⁶¹² *Ibid.*, s. 172.

⁶¹³ Por. *Ibid.*, s. 170–174.

⁶¹⁴ Por. *Ibid.*, s. 176.

I nie będzie światła w Europie, dopóki nie skryje się za horyzontem ten okropny mrok. Dzisiejsze zawołanie Europy: „w stronę światła!” ma jedyne tłumaczenie: „wyzwolimy się od plemienia o potwornych zasadach życia”. Nie potrzebujemy go, nie potrzebujemy!! – ani jako sąsiada, ani jako współlokatora! „Nie potrzebujemy małżeństwa” – to oni powiedzieli jako pierwsi i powtarzają sobie przez czterdzieści stuleci. To ich zasada, to ich słowo. Niech się tak stanie⁶¹⁵.

„Sprawa Dreyfusa” i „sprawa Bejlisa” były ostrzeżeniem dla Europy, aby ta „otrzeźwiała”, „wzdrygnęła się” i wystąpiła przeciwko „narodowi, z którym w przyszłości będziemy mieli jeszcze wiele kłopotów”⁶¹⁶. Żydzi odrzucili uniwersalistyczne nauczanie Jezusa, który odkrywał przed nimi królestwo ducha i duchowość, i pozostali przy drobiazgowym Prawie, małostkowych rytuałach, cielesności, formach i formalizmie. Wyznawcy judaizmu ograniczeni mentalnie w swoim nacjonalizmie „krzyżują nie tylko Boga”, ale o wiele bardziej „krzyżują człowieka” niwelując jedność rodzaju ludzkiego. Tak więc zdaniem Rozanowa „ukrzyżowanie Chrystusa” trwa nieprzerwanie, co widać w żydowskim prawie koszerności⁶¹⁷.

Rosyjski publicysta doskonale zdawał sobie sprawę, że prawo koszerności należy do integralnych zasad judaizmu z której nie można zrezygnować (pisał o tym we wcześniejszym tekście *Żydzi i nie-Żydzi*), jak niewyobrażalnym byłoby zrezygnować z obrzezania. Pisarz wymagał od Żydów rzeczy niemożliwych – prawdopodobnie z zamiarem dalszej eskalacji napięć rosyjsko-żydowskich. Bez wątplenia teksty zebrane w dziele *Europa i Żydzi* – jak to słusznie podkreślił ich tłumacz, Marian Kisiel (1961-) – „pełne emocji, złych namiętności i wielkiego rozdarcia” ukazują „ciemne oblicze” Rozanowa⁶¹⁸.

W kolejnych dwóch tekstach – *W sąsiedztwie Sodomy (В соседстве Содома)* oraz „Anioł Jehowy” u Żydów („Ангел Иеговы” у евреев), opublikowanych w 1914 roku – Rozanow próbował wyjaśnić fenomen trwania narodu żydowskiego. I chociaż w tekstach tych pobrzmiwa zachwyt nad siłą i witalnością tego narodu, ich ogólny wydźwięk jest przerażający. Autor bowiem nie tylko oczerniał czy depersonalizował Żydów, ale – co najgorsze – zdemonizował naród Przymierza.

⁶¹⁵ *Ibid.*, s. 179.

⁶¹⁶ *Ibid.*, s. 180.

⁶¹⁷ Por. *Ibid.*, s. 180–183.

⁶¹⁸ Por. *Ibid.*, s. 164.

W pierwszym tekście ukazał Żydów jako naród wybrany obdarzony żeńskimi rysami i dlatego integrujący się z innymi, męskimi nacjami, na mocy ich „babskiej słabości”:

Żydzi są narodem kobiecym i na to powinniśmy zwracać uwagę. Jeśli wśród nas spotyka się osoby o szczególnie kobiecej, delikatnej urodzie – o subtelnych rysach twarzy, miękkim głosie, łagodnych manierach – o subtelnych ideach, zwiększonej powadze i wrażliwości, sentymentalne, i tak dalej, i tak dalej, to u Żydów ta kobiecość jest wręcz narodowa. Zauważmy ich ton głosu: w całym moim życiu nie pamiętam, aby jakiś Żyd kiedykolwiek mówił w oktawie. Nie pamiętam, żebym kiedykolwiek spotkał Żyda o grubym basie. Wszystkie głosy są piśkliwe, krzykliwe, a jeszcze częściej miękkie i intymne⁶¹⁹.

Żydzi to „babskie plemię (*бабье племя*)”, nie tyle niebezpieczne, ile kłopotliwe, jak kłopotliwa staje się kłótniwa, histeryczna, lubiąca plotkować stara baba, rozsiewająca wokół siebie chaos i szum. Z drugiej strony „nam wszystkim podobają się kobiety i to nie ich rysy twarzy, ale przede wszystkim ich uległa, służalcza, uprzejma i czuła natura. «Kobieta jest uwodzicielska» i na tej zniewieściałości Żydów opiera się główna część ich sukcesu”⁶²⁰. Zdaniem Rozanowa Żydzi automatycznie, jakby podświadomie, jednoczą się z innymi, silniejszymi narodami, podobnie jak czyni to kobieta, która jednoczy się z mężczyzną, gdyż pragnie miłości i materialnego wsparcia:

Wygląda to tak, że „my nie ożeniliśmy się z nimi”, niemniej oni „wyszli za nas za mąż”. Naturalnie może to prowadzić i prowadzi do wielkich nieporozumień. „Nie jesteś mi potrzebna, wynoś się”. – „Jak!” – krzyczy małżonka. – „Musisz zapewnić mi utrzymanie”. „Nakarm mnie! Nakarm mnie! Daj mi mieszkanie! Daj mi portmonetkę, będę ją miała przy sobie” (rola banków w kraju). – „Co-o-o-o?! Zadźgałam chłopca? Ja? Waj! Waj! Co on mówi, co za oszczerstwo. Byłam mu wierna i nigdy nie oddalałam się od swojego łóżka i kuchni, czarna i brudna, zawsze pracująca”⁶²¹.

W drugim tekście pisarz eksplorował fakt trwałości narodu wybranego, który mimo różnych ograniczeń nieustannie się rozwija. „Świetnie się czują» w biedzie, bici, ośmieszani. Jak to jest? W czym tkwi ich sekret?”⁶²². Rozanow podkreślił, że źródłem witalności Żydów, ich „diabelskiej wytrzymałości” (*дьявольской неустойчивости*)⁶²³, jest przede wszystkim obrzezanie, w czasie którego zawiązują przymierze z żadnym krwi

⁶¹⁹ В.В. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 457.

⁶²⁰ *Ibid.*, s. 458.

⁶²¹ *Ibid.*, s. 462.

⁶²² *Ibid.*, s. 465.

⁶²³ *Ibid.*, s. 466.

Molochem, a nie z dobrym Bogiem Ojcem, którego objawił Jezus Chrystus. Tak więc obrzezanie czyni Żydów wyznawcami Molocha, który pragnie tylko jednego, aby z oblicza Ziemi zniknęli wszyscy goje. Zdaniem autora Żydzi jedynie pozorują pacyfistyczne nastawienie do innowierców, propagując poglądy łagodnego Hillela, w codziennej praktyce natomiast kierują się nauczaniem rygorysty Szammaja, gdyż są narodem demonicznym, opanowanym żądzą śmierci, co jednoczy ich i stanowi źródło wewnętrznej siły. Mało tego, opanowani demonem Molocha, żywią względem siebie sodomiczne uczucia, co wyjaśnia ich wewnętrzną jedność i waleczność z jaką wstawiają się za siebie:

Wszyscy oni są dla siebie nawzajem „piękni i niewinni”, dzięki temu prawdziwie sodomistycznemu ukąszeniu w obrzezaniu: ni to Endymiona, ni to Annunziaty [przepięknej bohaterki z powieści Gogola, zatytułowanej *Rzym – A.T.*]. Trudno w to uwierzyć, ale cały Izrael tworzy „jedną gromadę” w przyjemnościach, jakby to o nich pisał Platon, że „gdyby wszyscy ludzie w mieście byli zjednoczeni taką («grecką») przyjaźnią, miasto stałoby się niezwykłe, bo każdy w nim byłby gotów umrzeć za każdego” (*Fajdros*). Właśnie ta łącząca ich cielesna więź – spotykana także w klasztorach – tutaj zapłonęła w całym plemienu za sprawą „anioła Jehowy”, zstępującego na każdego z nich w obrzezaniu⁶²⁴.

Tekstami tymi Rozanow poderwał swoją reputację w „lewej” części prasy. Rozczarowany w judaizmie zaczął więc szukać nowych przestrzeni intelektualnych, które z właściwą dla siebie pasją mógłby eksplorować. I znalazł. Upraszczając nieco można wyróżnić dwie sfery tematyczne, które w znaczący sposób inspirowały jego twórczość w latach 1915-1917, a były to „nowe słowianofilstwo” oraz „motywy egipskie”.

„Wykluczenie” z Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, uważanego za środowisko liberalne, zbliżyło jednak Rozanowa z bardziej ortodoksyjnym Moskiewskim Towarzystwem Religijno-Filozoficznym. Niemałą w tym rolę odegrała jego przyjaźń z Florenskim, którego poglądy – szczególnie po opublikowaniu w 1914 roku dzieła *Filar i podpora prawdy* – w świadomości Rozanowa miały zwiastować nową jakość słowianofilstwa zdolnego zjednoczyć naród wokół Cerkwi, odbudować autorytet cara i przywrócić Rosji utraconą siłę⁶²⁵. Tematykę tę rosyjski publicysta eksplorował

⁶²⁴ *Ibid.*, s. 474.

⁶²⁵ Por. B.A. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 864–871. Śledząc publikacje Rozanowa z lat 1915-1917 można znaleźć w nich sporo ciepłych słów adresowanych nie tylko wobec Florenskiego, ale także Bułgakowa, Władimira Erna (1882-1917), Michaiła Nowosiołowa (1864-1938), Fadiejewa Andriejewa (1888-1929), Siergieja Cwietkowa (1888-1964) oraz Iwanowa – por. *Ibid.*, s. 906–907.

w tekstach opublikowanych w 1916 roku, w polityczno-kościelnej gazecie „Kolokol”, której redaktor, Wasilij Skworcow (1852-1932), w czasie „sprawy Bejlisa” wspierał Rozanowa i był przychylny jego późniejszym, polityczno-religijnym poglądom⁶²⁶. Zbliżenie Rozanowa ze środowiskiem prawosławnym nie należy jednak interpretować w duchu radykalnej zmiany światopoglądu i ostatecznego wyrzeknięcia się wcześniejszych fascynacji tematyką małżeńską, rodzinną, cielesną i falliczną, które w tych tekstach niemal nie występują. Natomiast sporadycznie pojawiające się tam motywy żydowskie (głównie motyw żydowskiej supremacji w sferze handlu) są nacechowane tonem nacjonalistycznym i raczej wrogim w stosunku do przedstawicieli narodu wybranego.

Tego typu wystąpienia, mające charakter chaotycznych myśli o negatywnym ładunku emocjonalnym, spotykamy również w dziele *Opadle liście* (*Опадушие листья*), opublikowanym w latach 1913-1915 oraz w wydanych pośmiertnie *Ostatnich liściach* (*Последние листья*), dwóch tomach *Mgnień* (*Мимолетное*) czy wspomnianej już *Sacharnie*. Jako przykład niech posłuży kilka takich ulotnych myśli, zapisanych choćby w czasie „porządkowania biblioteki” czy „skręcania papierosa”:

Nie jest rzeczą wielką kochać szczęśliwą i wielką ojczyznę. Powinniśmy ją kochać właśnie wtedy, kiedy jest słaba, mała, poniżona, w końcu głupia, w końcu nawet występna. Właśnie, właśnie wtedy, kiedy nasza „matka” jest pijana, kiedy kłamie i cała jest unurzana w grzechu – właśnie wtedy nie powinniśmy jej opuszczać... Ale na tym nie koniec: kiedy w końcu umrze i obgryziona przez Żydów będzie świecić białymi kośćmi – wówczas ten będzie „Rosjaninem”, kto będzie płakać nad owym szkieletem, nikomu niepotrzebnym i przez wszystkich oplutym. Tak będzie...

(podczas porządkowania biblioteki)⁶²⁷.

Tajemnym patosem Żyda jest bycie eleganckim. Wiecznie myją się oni i perfumują. Żyd nie wybierze do tańca brzydkiej dziewczyny, lecz najpiękniejszą, i będzie z nią tańczyć do upadłego. W ogóle wszystko robią oni „do upadłego”. Pozostańmy jednak przy elegancji: Żyd usiłuje zmyć z siebie jakiś światowy brud, jakiś przedpotopowy pot. I ciągle mu się to nie udaje. I ciągle boi się, że sąsiad po cichu odwróci się od tego potu.

(wspominając wieczorek w Briansku, z prowizorami)⁶²⁸.

Ordynarność i przemoc przynoszą 2% „sukcesu”, a serdeczność i przyśługa 20% „sukcesu”. Żydzi zrozumieli to wcześniej od innych, jeszcze

⁶²⁶ Пор. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 926–929.

⁶²⁷ W. Rozanow, *Opadle liście...*, *op. cit.*, s. 38.

⁶²⁸ *Ibid.*, s. 139.

przed Chrystusem. I od tego czasu są zawsze „w sukcesie”, ich przeciwnicy zaś zawsze „w niepowodzeniu”.

Oto cała historia, prosta i złożona.

Nigdy nie widziałem Żyda przeklinającego, Żyda, który tłukłby drugiego, czy choćby tylko Żyda impertynenckiego. Jednak ich igły wbijają się głęboko. W handlu, w bogactwie, w honorze – kiedy wszystko to zaczynają oni odbierać innym⁶²⁹.

Żyd zawsze zaczyna od usług i usłużności, a kończy na władzy i panowaniu.

Dlatego w pierwszej fazie nie można go zdemaskować i usunąć. Co możemy zrobić, kiedy po prostu „wyświadcza się nam przysługę”? Zaś w drugiej fazie nikt już nie może sobie z nim poradzić. „Woda zatopiła wszystko”.

I zginą kraje, narody.

(przy skręcaniu papierosa)⁶³⁰.

Wiek XIX jest klasycznym wiekiem burżuazji i być może na tym się skończy.

Jak do tego doszło? Skąd to się wzięło?

Odpowiedzialnością za to należy obarczyć Żydów: nie na darmo trzymano ich w „getcie”, czyli oddzielono od reszty. Kiedy wyszli z getta, przynieśli ze sobą ten dziwny, dziki rodzaj egzystencji, który polega na „zarabianiu na życie”.

Jest to dziwny, specyficznie burżuazyjny naród. Naród, w którym wszyscy są burżujami, w którym wszyscy już urodzili się burżujami. Już Adam stworzony znalazł złoto w raju; Tobiasz wysłał swojego syna Tobiasza do Ekbatanu w Medii, aby odzyskać dług z odsetkami; Józef zostaje sprzedany przez swoich braci kupcom z Izmaela; Chrystus zostaje sprzedany za 30 srebrników.

Między złotem, pieniędzmi i Żydami jest jakieś nieodłączne powiązanie. Oni wszyscy są „złoci”, „w złocie”, „Goldenbergowie”.

Dobrze. Ale co nas, Europejczyków, to obchodzi? [...] Żydzi zarazili nas burżujacją, wierzymy, że tylko chwilowo⁶³¹.

Mimo tych negatywnych wystąpień o charakterze społeczno-politycznym Rozanow nie przestawał fascynować się żydowską kulturą, która miała dla niego niezmiennie prodominacyjny i prokreacyjny charakter⁶³².

Podsumowując powyższy rozdział należałoby podkreślić, iż Rozanow, rozczarowany sytuacją społeczno-polityczną w Rosji, o którą obwiniał między innymi Żydów, nie przestał jednak fascynować się tematyką małżeńską, rodzinną, cielesną czy falliczną,

⁶²⁹ *Ibid.*, s. 166.

⁶³⁰ *Ibid.*, s. 169.

⁶³¹ B.B. Розанов, *Последние листья*, Москва 2000, t. 11, s. 22.

⁶³² Por. W. Rozanow, *Ostatnie liście. 1917*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 241–244; B.B. Розанов, *В нашей смуте*, Москва 2004, t. 17, s. 116–120.

którą w dalszej fazie swojej twórczości zaczął eksplorować na gruncie kultury egipskiej. Jak to zostało wcześniej zasygnalizowane, pod koniec lat 90. XIX wieku pisarz spędził sporo czasu w petersburskiej bibliotece na studiowaniu dzieł egiptologów, szczególną uwagę przykładając do opublikowanych tam rycin. Z czasem fascynacja Egiptem przywiodła go do odkrycia judaizmu jako religii życia i płodności, co jednak nie oznacza, że przestał się także inspirować Egiptem. W jego świadomości judaizm lepiej niż kult Ozyrysa czy Izydy nadawał się do odnowy chrześcijaństwa i *de facto* carskiej Rosji. Po rozczarowaniach związanych ze „sprawą Bejlisa” zwrócił się jednak w stronę starożytnego Egiptu, dostrzegając w nim początek wszelkiego doświadczenia religijnego, bardziej pierwotnego niż to, opisane w Starym Testamencie. W przeddzień rewolucji 1917 roku zaczął pisać tekst zatytułowany *Odradzający się Egipt (Возрождающийся Египет)*, który, w jego zamyśle, miał być swoistym dziełem życia, „łabędzim śpiewem”, niestety wybuch rewolucji uniemożliwił jego ukończenie i wydanie.

Dlatego w kolejnym, ostatnim już dziele Rozanowa ważną rolę odgrywał kult Słońca, wobec którego Chrystus i jego nauczanie jawiły się infernalnym aspektem dziejów świata. W dziele tym „Chrystus”, „fallus” i „rewolucja” tworzyły więc – jak to celnie zauważył Milczarek – „swoisty trójkąt – bynajmniej nie miłosny”⁶³³. I w takim to specyficznym anty-Chrystusowym kontekście pisarz wplótł różne wątki żydowskie i to im został poświęcony kolejny rozdział naszej pracy.

⁶³³ M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 199.

12. PRZEDŚMIERTNE (NIE)POJEDNANIE Z ŻYDAMI

Rok 1917, rok dwóch wielkich wstrząsów nie tylko dla carskiej Rosji, ale także dla Rozanowa i jego rodziny, w wyniku których „dawny świat”, tak przez niego ukochany, uległ całkowitemu zniszczeniu. Rodzinna jedność, domowe zacisze, kilkudaniowe obiady spożywane w gronie najbliższych, nocne spokojne pisanie artykułów, które następnego dnia miały dotrzeć do rąk czytelników – wszystko to z dnia na dzień przysło niczym bańka mydlana. Gazety i wydawnictwa przestały istnieć, przez co Rozanow nagle został pozbawiony dochodów. Jego syn wyjechał w poszukiwaniu „pracy i chleba”, lecz do domu już nie wrócił, ale padł ofiarą rewolucyjnej przemocy. Ekscentryczne poglądy pisarza nie znalazły poklasku wśród nowego proletariackiego establishmentu. Rozanow z dnia na dzień okazał się człowiekiem zbędnym, niezrozumiałym, a nawet niebezpiecznym.

We wrześniu 1917 roku rosyjski publicysta porzucił coraz bardziej pogrążający się w chaosie Petersburg, aby wraz z częścią rodziny przenieść się pod Moskwę, w Siergijew Posad. Oto paradoks! Ten, który walczył z Kościołem, ostrze swej krytyki kierując głównie w stronę „czarnego duchowieństwa”, w momencie powszechnego kryzysu oraz moralnej degrengolady pomocy szukał wśród tych, których zajadle krytykował i posądzał o brak wrażliwości na ludzką biedę. W cieniu słynnej Ławry Troicko-Siergijewskiej, założonej niegdyś przez świętego Siergieja z Radoneża, rosyjski myśliciel znalazł ostatecznie bezpieczne schronienie, gdzie pojednał się z Chrystusem, Kościołem i przyjął komunię świętą; a po śmierci jego ciało spoczęło zjednane z tak przez niego ukochaną naturą, w sąsiedztwie swojego intelektualnego i duchowego mistrza Leontjewa, gdzie czeka do dziś na ciało zmartwychwstanie, sąd ostateczny i – być może – życie wieczne⁶³⁴.

⁶³⁴ Por. *Ibid.*, s. 199–201.

Można odnieść wrażenie, że jego życie, tak bogate i niemieszczące się w ludzkich normach (co podkreśliła także Gippius), w tym prawosławnym środowisku ostatecznie się ustabilizowało. Nic bardziej mylnego. Jego przedśmiertnej twórczości, jak również chwili śmierci, towarzyszyły swego rodzaju frenetyczne torsje, przeniknięte ni to skruchą, ni to poczuciem winy, jakby poza, dwuznacznym i przez to wątpliwym nawróceniem – można powiedzieć – „Rozanowowskim”. I w tej gorączkowej atmosferze, wywołanej rewolucyjnym chaosem, można znaleźć analogicznie zarysowane wątki żydowskie, czego przykładem jest „ostatnia jego książka – radykalna, bluźniercza, ekscentryczna, żarliwa, heretycka, szalona. Gorąca w iście apokaliptycznym sensie («Obyś był zimny albo gorący!»). Książka, którą Rozanow pisał przez ostatni rok swego życia”⁶³⁵.

Apokalipsa naszych czasów (Апокалипсис нашего времени) – bo taki tytuł nosi ostatnia publikacja tego największego bodaj „dziwaka «srebrnego wieku» ruskiej myśli religijnej”⁶³⁶ – za jego życia została wydana tylko we fragmentach, zaś tekst w całości dotarł do czytelników dopiero w 2000 roku. Po przeprowadzeniu się do Siergiejew Posad Rozanow planował początkowo napisać dzieło zatytułowane *Troickie brzoźki (Троицкие березки)*, mające ukazać, w jaki sposób chrześcijaństwo ograniczyło rozwijające się pogaństwo. W pierwotnym zamyśle autor nie planował więc zrywać z chrześcijaństwem, czy nadawać swoim rozważaniom jawnie antychrześcijańskiego charakteru, pragnął natomiast – wzorując się na *Dzienniku pisarza Dostojewskiego* – stworzyć swoistą syntezę własnych chrześcijańskich i pogańskich fascynacji, a cykliczna publikacja tego dzieła miała zapewnić jego rodzinie konieczne środki do życia.

Jeszcze 29 maja 1917 roku pisarz odnotował w opublikowanym dopiero pośmiertnie jednym z fragmentów *Apokalipsy...*, iż najważniejszą misją Izraela było „pocieszenie” całej ludzkości:

Bóg powołał cię [Izraelu], abyś był pocieszycielem rodzaju ludzkiego. Aby pocieszyć tych, których kocha najbardziej. [...] Bóg bowiem kocha człowieka nawet bardziej niż siebie samego – i na tym polega tajemnica ich relacji. [...] Wiesz przecież [Izraelu], że twoje łzy zawsze były balsamem dla Stwórcy⁶³⁷.

⁶³⁵ *Ibid.*, s. 199.

⁶³⁶ P. Nowak, *Na początku Bóg stworzył Rozanowa.....*, *op. cit.*, s. V.

⁶³⁷ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени*, Москва 2000, t. 12, s. 67–68.

Izrael miał więc objawić ludzkości ekspiacyjną wartość cierpienia. Chorem na raka historia Hioba „odkrywa niebo”⁶³⁸ bardziej niż wszystkie inne słowa pocieszenia. Dlatego naród ten został powołany i wybrany, aby: „zjednoczyć się z prostytutkami”, „zjednoczyć się z chorymi”, „zjednoczyć się ze śmiercią i ją zwyciężyć” (Rozanow podkreślił także, iż to zwycięstwo dokonało się w Jezusie), „zjednoczyć się z zadawanymi ciosami: dzięki czemu «męka» stała się «chwałą»”, ale także aby „przyjąć «porażkę»: i popatrz, wszyscy twoi «zwycięzcy» umarli, a ty wciąż żyjesz”⁶³⁹. Patrząc z perspektywy historyzoficznej wszystkie narody dążą do sukcesu budując swoją potęgę na wyzysku i dominacji innych narodów. Tymczasem „«wszystko jest na odwrót», mówi wasza prawdziwa «contr-historia»: przez co zasadniczo zaprzecza «historii światowej» jako pewnemu wyobrażeniu”⁶⁴⁰. Izrael, swoją historią kwestionuje powszechnie panujące przekonanie historyzoficzne, a jego dzieje (co widać między innymi w historii Hioba, Łazarza i Chrystusa), choć wydają się „gorzkie” (bo pełne niezrozumiałego cierpienia, odrzucenia czy prześladowania), ulegają paschalnej transformacji. Jak gorzkie zioła, spożywane w noc paschalną, zwiastują radość wyzwolenia, tak cierpienie Izraela pozwala odkryć całej ludzkości właściwy, ekspiacyjny jego sens, dzięki czemu można zrozumieć, że cała historia – a szczególnie jej momenty bolesne – nie wymknęły się z rąk miłującego Boga-Ojca⁶⁴¹.

Powyższy rozważania Rozanowa, zaczerpnięte z *Apokalipsy...*, ukazują ciągłość misji starotestamentalnego Izraela i misji Jezusa, którego proegzystencjalna działalność przyniosła światu ostateczne zwycięstwo nad cierpieniem i śmiercią. Dopiero ciężka zima 1917/1918 roku, do której rosyjski pisarz – przyzwyczajony do miejskiego życia – nie był wystarczająco przygotowany (problemy z zakupem jedzenia czy z ogrzaniem wynajmowanego domu), a także powszechnie odczuwany porewolucyjny chaos i ostatecznie skąpstwo czy małośćkowość miejscowego duchowieństwa, które nie było w stanie w zadowalający sposób zaradzić jego potrzebom, doprowadziły go do skrajnego fizycznego, psychicznego i duchowego wyczerpania, wyzwalając w nim ostre, antychrześcijańskie poglądy. Fatiejew podkreślił, iż w *Apokalipsie...* Rozanow zmienił radykalnie swoje dotychczasowe poglądy, ukształtowane w latach 1910-1917, odrzucając ostatecznie

⁶³⁸ *Ibid.*, s. 68.

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*, s. 69.

⁶⁴¹ Por. *Ibid.*

perspektywę słowianofilską, czemu towarzyszyła także zmiana nastawienia wobec Żydów i – po raz kolejny – zainteresowanie się Wschodem⁶⁴². Tyle, że nie był to już Wschód żydowski – co było główną dominantą jego twórczości w latach 1901-1910 – ale przede wszystkim Wschód egipski. Pisarz z wyczuwalną emfazą pisał o kulcie Słońca, Ozyrysa czy Izydy, natomiast występujące tam motywy żydowskie, choć nacechowane pozytywną nutą, mają jednak charakter dwuznaczny (bo falliczny), a momentami wręcz merkantylny.

Ogólną koncepcję *Apokalipsy...* trafnie scharakteryzował Milczarek w swojej dysertacji, dlatego posługując się jego badaniami zarysujemy hermeneutyczną przestrzeń potrzebną do zrozumienia żydowskich motywów poruszonych w tym tekście.

Rewolucja październikowa 1917 roku była w świadomości Rozanowa końcem dawnej Rosji i całego rosyjskiego stylu życia. Upadek ten był tym bardziej bolesny, że dokonał się on zaledwie w „dwa, góra trzy dni”. Zdaniem rosyjskiego pisarza władza bolszewicka nie była jednak w stanie zaproponować konstruktywnych rozwiązań. Życie kończyło się i nie było żadnego „jutra”, gdyż Marks potrafił tylko zachęcić do tego, aby „«rozsiąść się w krzesłach burżuazji», zająć jej mieszkanie, jej dom i... Żadnego «i» nie ma w teoriach Marksa”⁶⁴³ – napisał Rozanow z prorocką wręcz przenikliwością, o czym tragicznie miały się przekonać kolejne pokolenia.

Najobszerniejszą, najistotniejszą i najoryginalniejszą częścią *Apokalipsy...* nie jest jednak bardzo dramatyczny opis rzeczywistości rewolucyjnej, ale próba wskazania przyczyn samej rewolucji, próba diagnozy minionego już świata i odpowiedzi na pytanie, dlaczego ów świat tak łatwo upadł. Należy podkreślić, że diagnoza ta nie dotyczyła samej tylko Rosji, ale także całej Europy. Rewolucja w Rosji była bowiem wypadkową kryzysu, który ogarnął cały kontynent⁶⁴⁴.

Za rozpad Rosji Rozanow nie winił jednak schlebiających bolszewikom radykalnych literatów, ani bezbożnych inteligentów, czy nawet fanatycznych rewolucjonistów, ale prawosławną cerkiew, chrześcijaństwo i w końcu samego Jezusa Chrystusa, którego nauczanie – zdaniem rosyjskiego pisarza – doprowadziło do apoteozy ascetyzmu, demonizowania świata ziemskiego i w końcu do odrzucenia radości życia⁶⁴⁵, tworząc w ludziach

⁶⁴² Por. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 958–961, 966.

⁶⁴³ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów...*, *op. cit.*, s. 63.

⁶⁴⁴ M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 201.

⁶⁴⁵ Por. В.А. Фатеев, *Жизнеописание Василия Розанова...*, *op. cit.*, s. 972.

olbrzymią próżnię, która wysysała wszystko: monarchię, klasy, stany, owoce pracy i bogactwo⁶⁴⁶. Tak więc w jego świadomości „antychrześcijańska rewolucja była przeto skutkiem samego chrześcijaństwa”⁶⁴⁷.

Chrześcijańskie umiejscowienie „źródła życia” poza światem zdeprecjonowało do-
czesność przez co przekształciło się ono w nihilizm, doprowadzając Rosję do ateizmu:

Tak więc „koncepcja Europy”, sprowadzająca się do „koncepcji chrześcijaństwa” kończy się oczywiście śmiercią. Śmiercią naturalną. Ona zawierała się w jego ziarnie. Izrael zaś triumfuje wraz z „Drzewem Życia”, którego nigdy nie przestał czcić. A my giniemy, ponieważ otoczyliśmy czcią Drzewo Śmierci⁶⁴⁸.

Rozanow po raz kolejny więc zaatakował chrześcijaństwo – tym razem niedwuznacznie i radykalnie – za to, że jest ono religią skoncentrowaną na krzyżu (kultem śmierci), akosmiczną i bezpłodną. „Umieramy z jednego i zasadniczego powodu: z braku szacunku dla samych siebie. Właściwie popełniamy samobójstwo”⁶⁴⁹. Odwracając się od życia człowiek odwraca się od samego Boga. Często więc na kartach *Apokalipsy*... można natknąć się na antynomiczne zestawienie Żydów (utożsamianych z życiem i kultem płodności) i chrześcijan (*resp.* Jezusa), utożsamianych z cierpieniem, krzyżem, bezpłodną dziewiczością i *de facto* nihilizmem. W rozważaniach zatytułowanych *Tajemnica świata* pisarz zanotował:

Panie Jezu, tylko Ty jesteś piękny! I znieważyłś świat swoją pięknoscią. A przecież ten świat jest Boży.

Dlaczego więc powiedziałeś: „ja i Ojciec jesteśmy jedno”? Nie tylko, że nie jesteście „jednym”, Ty zgoła przeciwstawiasz się Jemu. Uczyniłeś to samo, co Saturn [*sic!* powinno być Kronos – A.T.] z Uranosem.

Wykastrowałś Go. I przyszedłś tylko po to, żeby wykastrować. [...] Nie jesteś przyjacielem ludzi. Nie, nie jesteś przyjacielem. „Przymierze”, „Testament” (o „Starym”) – nawet to brzmi formalnie i sucho. A jak strasznie uciemniżyłś ludzi, aż stali się niewolnikami. Zaiste – „niewolnicy Pana”. Aż do śmierci, aż do męczeństwa. [...] Niewolnicy, raby... Tak, „przymierze” jest „święte”. – „Jak ty mnie, tak ja tobie”.

Ty dałś poniżenie, zaś sobie zatrzymałś całą chwałę. Czy Ty rzeczywiście nie rozumiesz, dlaczego sprawiedliwy Izrael powstał przeciwko Tobie? Powstał – nie pojmując co się dzieje. „Coś tu jest nie tak”. Ale

⁶⁴⁶ Por. W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów...*, *op. cit.*, s. 5.

⁶⁴⁷ M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 201.

⁶⁴⁸ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 195. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 202.

⁶⁴⁹ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów...*, *op. cit.*, s. 12.

co jest „nie tak”? Potępiwszy stworzenie Boże, potępiłeś przede wszystkim – potępiłeś w sposób wyjątkowo okrutny – „plemię Jehowy”. I ono, nie rozumiejąc „co” i „dlaczego” – powstało przeciwko Tobie.

Oto rozwiązanie, oto rozwiązanie, oto rozwiązanie⁶⁵⁰.

Tak więc motywem odrzucenia Jezusa było – zdaniem autora – Jego oikofobiczne nauczanie i postawa. Takim sposobem Rozanow powrócił do swoich wcześniejszych intuicji, jakoby Jezus był „ciemnym obliczem” Boga objawionego na kartach Starego Testamentu, kimś, kto „wykastrował Ojca”, apoteozował ducha demonizując ciało, małżeństwo, rodzinę i płodność. Wyczuli to ówczesni i dzisiejsi Żydzi, przez co chrześcijaństwo jawiło się im i ciągle jawi doktryną antyludzką i antyboską. W świadomości Rozanowa chrześcijaństwo byłoby „wyjątkowym grzechem”⁶⁵¹, fatalną w skutkach „pomyłką”⁶⁵², a Jezus Chrystus istotą demoniczną, przeciwnikiem Boga-Ojca, który zamienił płodną religię Starego Testamentu, religią bezpłodną, uczynioną na własną modłę⁶⁵³:

CHRYSTUS PRZEKSZTAŁCIŁ CZŁOWIEKA NA NOWO... BUNTUJĄC SIĘ PRZECIWKO DZIEŁU WŁASNEGO OJCA.

(...)

Myśl Chrystusa: rozdrzeć człowieka. Rozdzielić go. Solo-solo. (...) Monastycyzm – to poprawka stworzenia. „Nie tak! Nie On”. „Tworzę nowego Adama”. To, że Chrystus był przeciwnikiem-Istoty-Bożej, jest bezdyskusyjnie pewne, pewne tak bardzo i niezaprzeczalnie, że wszelki spór na ten temat wydaje się śmieszny⁶⁵⁴.

Paradoksalnie Rozanow nie negował jednak boskiego pochodzenia Chrystusa, ale w gnostycki sposób dostrzegał w Nim Bogoczłowieka, który wyrzekł się własnego człowieczeństwa i przez to zdeprawował misję powierzoną Jemu przez Ojca. Dlatego – w jego świadomości – Nowy Testament był księgą heretycką, a ufundowane na nim chrześcijaństwo teologiczną aberracją.

Co ciekawe, Ewangelia nigdzie nie wspomina o jakimś zapachu, nie ma w niej nic wonnego, aromatycznego, jakby chcąc podkreślić różnicę z kwiatem Biblii – Pieśnią nad Pieśniami, o której pewien starzec ze Wschodu powiedział, że „cały dorobek świata nie jest godzien dnia, w którym powstała Pieśń nad Pieśniami”⁶⁵⁵.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, s. 42–43.

⁶⁵¹ *Ibid.*, s. 46.

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 202–203.

⁶⁵⁴ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 369–370. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 203.

⁶⁵⁵ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 25.

Bóg-Ojciec wystąpił więc przeciwko własnemu, upadłemu Synowi i Jego dziełu, niszcząc świat ufundowany na Ewangelii: bezpłodny, zbrukany, pusty i ogołocony z dawnej boskości. Zdaniem Rozanowa Apokalipsa – ostatnia księga Biblii – byłaby więc „WSZECHMOGĄCYM, KOSMOGONICZNYM sądem nad Chrystusem”⁶⁵⁶. Natomiast „potężny głos, jak gdyby trąby” (por. Ap 1,10) – według niego – miał być głosem Ojca, a nie Syna, przemawiającego do siedmiu Kościołów z pretensją i żalem, iż odstąpiły one od pierwotnej wiary (judaizmu, rozumianego jako religii życia), kierując się w stronę fałszywych, pseudo-mesjańskich, bo eschatologicznych wierzeń. Zdaniem Rozanowa to chrześcijaństwo było „synagogą szatana”, a Chrystus kłamcą, wężem, Szatanem, który po raz drugi zwiódł ludzkość⁶⁵⁷.

Głodny i przemarznięty Rozanow pisał te słowa rozczarowany faktem, iż Chrystus nie reagował na jego prośby i nie był w stanie nakarmić czy rozgrzać jego i bliskie jemu osoby. Dla niego Chrystus jawił się osobą słabą i bezsilną w przeciwieństwie do Słońca, które mogło chociażby ogrzać jego wychłodzone ciało. Dlatego na kartach *Apokalipsy...* autor wielokrotnie opiewał kult Słońca i religię starożytnego Egiptu czy Izraela, gdyż w nich dostrzegał przejawy prawdziwej wiary niewypaczone chrześcijańskim eskapizmem.

Po tym krótkim zarysie kontekstu tego dzieła można przystąpić do analizy wątków żydowskich tam występujących. Zanim jednak przejdziemy do nich warto zwrócić uwagę na pewien dość istotny fakt. Otóż w opublikowanych przez pisarza dziesięciu fragmentach *Apokalipsy...* znajdowały się liczne apele z prośbą o pomoc materialną skierowane do przychylnych jemu czytelników. Wydając pierwszy fragment tych rozważań Rozanow odesłał go także do Gerszenzona, dołączając do niego list ze słowami: „W bolesnej, trwającej dwa tysiące lat walce «umiłowanego młodzieńca Izraela» z Chrystusem, ostatecznie zwyciężył ten pierwszy: i (Leibniz) «każdy czyn ma swoje wystarczające przyczyny». Tego właśnie będę szukał”⁶⁵⁸. Antychrześcijańskie rozważania *Apokalipsy...* niewątpliwie przykuły uwagę Gerszenzona, pisarza żydowskiego pochodzenia, który stał wówczas na czele powstałego w Moskwie, w marcu 1917 roku, Związku Zawodowego

⁶⁵⁶ *Ibid.*, s. 310.

⁶⁵⁷ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 205–206.

⁶⁵⁸ В.Ю. Проскурина (red.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909—1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной...*, *op. cit.*, s. 241.

Literatów⁶⁵⁹. Dlatego śledząc publikacje kolejnych fragmentów tego cyklu to on prawdopodobnie zainicjował w gronie literatów akcję, mającą na celu wesprzeć głodującego Rozanowa. 16 listopada 1918 roku Gerszenzon przerwał trwające latami epistolarne milczenie i posłał do głodującego autora *Apokalipsy...* list ze słowami:

Wasz apel do czytelników poruszył moje serce. Sam jestem jednym z nich, choć teraz i ja jestem w potrzebie; nie mam się gdzie drukować. Zawiązał się tu Związek Zawodowy Literatów; mam nadzieję, że za jego pośrednictwem lub dzięki jego wpływom uda mi się coś dla Was zorganizować w najbliższych dniach. Bardzo dziękuję za numery *Apokalipsy*⁶⁶⁰.

Na powyższe pismo Rozanow odpowiedział dwukrotnie („21 listopada 1918 roku” oraz „pod koniec 1918 roku”) i z tekstów tych wynika, że otrzymał on wsparcie finansowe od moskiewskich literatów w wysokości 2000 rubli, a niemałą w tym rolę odgrywał Gerszenzon, przewodniczący Związku Zawodowego Pisarzy⁶⁶¹.

Powyższe uwagi mogą mieć istotne znaczenie przy interpretacji żydowskich wątków, występujących w *Apokalipsie...* Największe bodaj wrażenie sprawia fragment, w którym Rozanow prosił Żydów o przebaczenie za swoje teksty pisane w kontekście „sprawy Bejlisa”. W tekście tym Rozanow przekazał także prawo do drukowania swoich wcześniejszych publikacji, poruszających wątki żydowskie, moskiewskiej społeczności żydowskiej.

W jednym z fragmentów *Apokalipsy...* zatytułowanym *Apel do Żydów (Обращение к Евреям)*, datowanym na październik 1918 roku⁶⁶², ale opublikowanym dopiero w 2000 roku, Rozanow napisał:

Z radością dowiedziałem się od hrabiego Jurija Aleksandrowicza Olsufiewa, że moi wielce szanowni Żydzi, moi bracia i ojcowie, tj. starsi – bardziej doświadczeni historycznie i kulturowo, bardziej doświadczeni w pracy i w opiece – wreszcie bracia duchem i przymierzem w Abrahamie, Izaaku, Jakubie, Mojżeszu, Aaronie, prorokach, arcykapłanach, jakoby Żydzi zbierają i już zebrali dla mnie dwa tysiące kilkaset rubli, dowiedziawszy się o nieszczęściu mojej rodziny i moim, mieszkających w Siergijew Posad [...]. Zdecydowali się pomóc mi, uratować

⁶⁵⁹ Por. *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, s. 242.

⁶⁶¹ Por. *Ibid.*, s. 241–242.

⁶⁶² Por. В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 190.

mnie w tym koszmarnym roku. Tak więc za otrzymany dar – podaruj dar⁶⁶³.

Pragnąc odwzajemnić się Żydom za ich pomoc pisarz postanowił podarować moskiewskiej wspólnocie Żydów prawo na wydawanie jego następujących tekstów: *Biblijna poezja* (w którym zostały opublikowane teksty *O „Pieśni nad Pieśniami”* oraz *O poezji w Biblii*); *Judaizm*; rękopis Cejchensztejna; własną korespondencję z Żydami a także wszystkie teksty poświęcone tematyce żydowskiej opublikowane w gazetach: „Nowyj put”, „Istoriczeskij Wjestnik”, „Literaturnoje priłożenie”, „Torgowo-Promyszljonnaja gazieta”, „Nowoje Wriemia”, z wyłączeniem tekstów pisanych w kontekście „sprawy Bejlisa”, które miałyby zostać zniszczone⁶⁶⁴. Oprócz tego postulował także, aby:

Rabin Moskwy powinien wyznaczyć „miejscowość” lub „miasteczko” na Północno-Zachodnim terytorium Rosji – ponieważ moskiewscy Żydzi mają wystarczające środki do życia – gdzie powinna być kierowana pomoc, zmieniająca się rokrocznie lub częściej, z dochodów i zysków osiągniętych z tych publikacji⁶⁶⁵.

Powyższe, poniekąd enigmatyczne słowa Rozanowa, postulujące jakąś kolejną formę pomocy materialnej (przy czym nie wiadomo komu konkretnie), rzucają cień na jego rzekome przekazanie praw do publikacji swoich tekstów poruszających tematykę żydowską. Tym bardziej, że pisarz nie wyeksplikował o które konkretnie teksty chodziło. Jego słowa: „teksty z «Istoriczeskowo Wjestnika» [...] poświęcone Żydom. Teksty z «Literaturnych priłożenij» [...]. Teksty z «Nowogo Wriemieni» [...] odnoszące się do Żydów”⁶⁶⁶ są tak ogólnikowe, iż trudno powiedzieć, jakie artykuły pisarz pragnął podarować moskiewskim Żydom. Tym bardziej, że – jak to zostało ukazane w naszych badaniach – często poruszał kwestie żydowskie w sposób pośredni, przy okazji innych tematów. Ta niekonkretność mogła być jednak spowodowana tym, iż Rozanow przypuszczalnie nie pamiętał tytułów swoich tekstów (w końcu w samym „Nowoje Wriemia” opublikował ich przeszło półtora tysiąca) i dlatego pisał o nich w sposób ogólnikowy.

Na tej podstawie można tylko domniemywać, że jego *Apel do Żydów* (nieopublikowany za jego życia) był swego rodzaju pozorem, przejawem rozpaczony autora, jakąś merkantylną grą, nastawioną na zdobycie potrzebnych do życia środków. Dlatego wątpliwe

⁶⁶³ *Ibid.*, s. 184.

⁶⁶⁴ Por. *Ibid.*, s. 184–185.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, s. 185.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, s. 184.

są także słowa rosyjskiego pisarza o fundamentalnej zmianie nastawienia względem przedstawicieli narodu wybranego:

po przybyciu do Siergijew Posad, przy pierwszym osobistym spotkaniu z moim przyjacielem Pawłem Aleksandrowiczem Florenskim [...] dałem mu do zrozumienia, że mój pogląd na Żydów całkowicie się zmienił, że nadal widzę w nich ukochane dziecię Boże, umiłowane zarówno pod względem religijnym, jak i historycznym, i dlatego najmniejsze zło wyrządzone temu narodowi, a nawet najmniejsza podejrzliwość wobec niego, nie ujdzie bezkarnie ani w tym wieku, biograficznym, ani w życiu przyszłym, pozagrobowym⁶⁶⁷.

Nie zważając na te niejasności spróbujmy jednak wyeksplikować inne motywy żydowskie występujące w tekście *Apokalipsa*....

Jeden z fragmentów tego tekstu pisarz zatytułował *Dlaczego właściwie nie wolno organizować pogromów Żydów?*, stanowiący ciekawą i cenną analizę ruchu socjalistycznego, w którym w uczestniczyło także wielu Żydów:

Najbardziej „niejasną” rolę w naszej rewolucji odgrywa Żyd. W ogóle jego rola w cywilizacji europejskiej jest niejasna i zagmatwana. [...] Patrzcie, jak Żydzi trzęsą się nad rewolucją. Niemądrze, szkodliwie, ale – trzęsą się. A przecież rewolucja niczego dobrego nie rokuje ich „geszeftom”. [...] Żydzi... nienawidzę ich związku z rewolucją, jednak związek ten ma także dobrą stronę; bowiem z powodu tego związku czy zgoła wchłonięcia całej rewolucji przez Żydów – ona wyblaknie, zakończy się pogromami i w ogóle spełźnie na niczym: oczywiste jest, że „ani rosyjski żołnierz, ani chłop nie będzie służył Żydowi”⁶⁶⁸.

We wcześniejszych publikacjach Rozanow wypominał Żydom ich aktywny udział w rewolucji, sądził, że takim sposobem „chcą jeszcze bardziej zdeprawować Rosję”⁶⁶⁹. W tekście *Apokalipsa*... pisarz wyraził radykalnie odmienny pogląd. Rozanow przyznał się bowiem do błędu i stwierdził, że „Żydzi w rzeczywistości odnoszą się do Rosjan z szacunkiem, wzruszającą miłością, ze zgoła niezrozumiałą dla Europejczyków predykcją”⁶⁷⁰. Co prawda nie kwestionował on udziału Żydów w ówczesnych ruchach

⁶⁶⁷ *Ibid.*, s. 185. O zmianie swojego nastawienia do Żydów Rozanow napisał między innymi w liście do Gollerbacha datowanym na „8 sierpnia 1918 roku”: „Jestem tak wdzięczny Niemcom i Żydom, że kochają i (o, dziwo!!!) szanują Rosjan. A tak w ogóle, to często budzę się w nocy i prawie zawsze płacę łzami wdzięczności. Wiesz, zmieniłem się w stosunku do Żydów. Kocham ich teraz, jak sądzę, miłością ostateczną i wieczną. Istnieje jeszcze wiele tajemnic. Najprościej rzecz ujmując: to najbardziej delikatna i wrażliwa (jedyna naprawdę wrażliwa) rasa w historii. «Widziałem, widziałem, widziałem!!! Wiem, wiem, wiem!»” – B.B. Розанов, *В нашей смуте...*, *op. cit.*, t. 17, s. 353.

⁶⁶⁸ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów...*, *op. cit.*, s. 48–49.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, s. 53.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

rewolucyjnych, ale skonstatował, iż ruchy te głosiły socjalistyczne idee ukonstytuowane europejską, a nie żydowską mentalnością, że były „żydowskim naśladownictwem (Europejczyków)”⁶⁷¹.

Podkreślił także, że sama idea socjalizmu („braterstwo narodów”, „braterstwo ludzi”) jest czymś wspaniałym. Dopiero europejska próba wcielenia tej idei (francuskie *liberté, fraternité, égalité* czy wariant bolszewicki) były jego wynaturzeniem i spłaszczoną karykaturą⁶⁷². Rozanow słusznie i z ogromną przenikliwością dostrzegł dwie słabe strony ówczesnego ruchu socjalistycznego. Pierwsza, że był on tylko abstrakcyjną i teoretyczną propozycją tworzenia braterstwa narodów i ludzi. Druga, że definiował „ubóstwo” w kluczu materialistycznym. Dla socjalistów bieda była bowiem wynikiem niedostatku dóbr materialnych. Tymczasem Rozanow – można powiedzieć w sposób ewangeliczny – podkreślił, że równie dobrze może cierpieć biedę człowiek ubogi i bogaty, przy czym ubóstwo materialne nie jest największym problemem człowieka. Dlatego socjalizm, w który było zaangażowanych wielu „naiwnych Żydów”, nie był prawdziwym socjalizmem i prędzej czy później musi się rozpaść.

Żydzi patrzą na wszystko w sposób elementarny, pierwotny, licząc na palcach: „kto jaki majątek posiada” i nawet nie domyślając się, że najważniejsze jest „jak ten człowiek żyje”; że „mając olbrzymie bogactwa można żyć – jak w piekle”, a mieszkając w kuchni „jako służący” – można żyć „szczęśliwiej niż państwo”. W rzeczy samej, niejednokrotnie zauważyłem, że „państwo” są o wiele smutniejsi, bardziej rozżaleni i zirytowani, niż ich służący, którzy – co odbija się na ich twarzach – żyją „chwaląc Boga” i „w błogosławieństwie”⁶⁷³.

Temu „płaskiemu” socjalizmowi „naiwnych Żydów” pisarz przeciwstawił socjalizm prawdziwie Żydowski, który głosi:

„nie zagasisz knotka o nikłym płomyku” i „nie złamiesz trzciny nadłamaney”, i u których – gdy zbiedniał bogacz, to wspólnota była zobowiązana nie tylko do utrzymywania go, ale jeszcze musiała kupić mu karetę, jeżeli poprzednio posiadał takową: ażeby nie doświadczył zmiany swej sytuacji ani nie bolał na samą myśl o niej... Oto szlachetność i humanitaryzm, w dodatku wyrażone w kuchenny, czyli najbardziej konkretny sposób⁶⁷⁴.

⁶⁷¹ *Ibid.*, s. 57.

⁶⁷² Por. *Ibid.*, s. 56.

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *Ibid.*, s. 57.

Prawdziwie żydowski socjalizm zakłada konkretną i realną równość tak bogatego, jak i biednego, równość przejawiającą się w tym, że należy pomagać każdemu, kto cierpi, także bogatemu.

Tak! właśnie tak! właśnie to jest prawdziwa idea zrównania biednego z bogatym: pomóc biednemu i pomóc bogatemu, ażeby obydwaj pozostali „na tym samym poziomie” i nie odczuli zmiany życia, do którego przywykli, w jakim żyli od urodzenia. Oto geniusz uniwersalizmu i delikatności. Bogacz również może cierpieć i jego boleść może być wielka. Nie można patrzeć na bogactwo z zawiścią. To jest właśnie – chrześcijaństwo⁶⁷⁵.

Rożanow postulował więc uczynić socjalizm bardziej żydowskim i *de facto* chrześcijańskim na modłę Szulamitki z Pieśni nad Pieśniami, gotowej dotykać nogi ukochanemu (bez względu na to, czy będzie on bogaczem czy nędzarzem). Prawdziwy socjalizm polega bowiem na konkretnej bliskości, będącej przejawem miłości, na „«dotknięciu» biednego. Tak jak powiedziałem idzie o to, by «poczuć dotykiem jego skórę»”⁶⁷⁶ (por. J 13,5, Hi 2,4-5). Fałszywy socjalizm próbuje jednak zrównać wszystkich niwelując różnice materialne kosztem bogatych, podczas gdy prawdziwie żydowski socjalizm stymuluje do wzajemnej służby, analogicznej do tej, którą spełniała Rut: „Ja jestem służebnica twoja, Rut...” (por. Rt 3,9) oraz Maryja: „Cokolwiek rozkażesz, uczynię” (por. Łk 1,38)⁶⁷⁷. Na koniec tych rozważań Rożanow zaznaczył z istic chrześcijańskim duchem (gdyż być niewolnikiem bogatego „Pana” i służyć mu z miłości, bez osądzania czy ządności, to szczyt moralności chrześcijańskiej, o czym świadczy List do Filemona):

O, nieba! Nieba nam daj. Niebo zaś...
Jest tam, gdzie niewolnictwo. Gdzie niewolnicy są szczęśliwsi niż panowie. A to jest tajemnicą Izraela, że „niewolnicy są szczęśliwsi niż pany”. Albowiem zaprawdę, Szulamitka była szczęśliwsza niż Salomon, a Agar doskonalsza niż Abraham. Właśnie tak⁶⁷⁸.

Inny fragment *Apokalipsy*... Rożanow określił mianem *Domostroj*, przy czym nie tyle skupił się w nim na zabytku literatury staroruskiej o tej nazwie, ile na „żydowskim domostroju”, ukształtowanym przez Prawo mojżeszowe i przekazywanym kolejnym pokoleniom drogą talmudycznej inicjacji.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Por. *Ibid.*, s. 58.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, s. 59.

Zdaniem autora idea „domostroju” (tworzenia domu, rodziny) należy do jednej z najważniejszych koncepcji w historii ludzkości, gdyż kształtuje ona życie ludzkie zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. Postulaty te zostały wyrażone między innymi w staroruskim dziele z XVI wieku⁶⁷⁹, ale wcześniej zostały także określone przez Mojżesza w Księdze Wyjścia czy w Księdze Powtórzonego Prawa, a później, rozwijane w Talmudzie, znalazły swój ostateczny wyraz w żydowskich kahałach. Zdaniem pisarza „cywilizacja europejska zanadto rozprzestrzeniła się na peryferia, a wewnątrz stała się pusta, naprawdę «opustoszała» i z tego powodu ginie”⁶⁸⁰, gdyż nie zrozumiała w pełni tych idei i coraz bardziej zatowimowana, żadna bogactwa („Bogactwo nie jest potrzebne. Jest zbędne”⁶⁸¹), utraciła poczucie wspólnotowości i wzajemnej troski. Żydzi natomiast, w swoich kahałach, zachowali poczucie odpowiedzialności i troski zbiorowej, będące wyższą formą życia ludzkiego, czego przejawem jest między innymi nakładanie *cheremu* na tych przedstawicieli gmin żydowskich, którzy swoją działalnością czy sposobem życia dezintegrują ich jedność:

Wspólnota jest niezwykle ważna. Jeżeli zniszczy ją jakiś chuligan, nawet jeżeli jest to chuligan bardzo utalentowany czy zgoła genialny, to przecież „wszyscy zginą”. A „wszyscy” – to zbyt wysoka cena. „Skoro żal ci jednego człowieka, to czy nie zadumasz się nad wszystkimi”?⁶⁸²

Rozwijający się w Rosji socjalizm był więc swoistą próbą poszukiwania prawdziwych relacji społecznych, imitacją domostroju czy kahału, gdyż człowiek nie może w pełni egzystować sam, w indyferentnym świecie. Rosyjski pisarz w swojej twórczości wielokrotnie zwracał uwagę na dobrą organizację społeczności żydowskiej, nieraz dostrzegając w niej zagrożenie dla funkcjonowania społeczności europejskiej czy rosyjskiej, co znalazło swój wyraz w dziele *Europa i Żydzi*. Na kanwie porewolucyjnego chaosu, który ujawnił pełną dezintegrację społeczeństwa rosyjskiego, odkrył, iż żydowski sposób tworzenia relacji (mażeńskich, domowych i społecznych) stanowi największy

⁶⁷⁹ „*Domostroj* – zbiorowe (anonimowe) dzieło rosyjskiej myśli społeczno-moralnej, składające się z około 64 rozdziałów, najstarsze z XVI w. Traktuje o zasadach życia moralnego, stosunkach w rodzinie i prowadzeniu gospodarstwa domowego, stanowiąc w sumie wykład „patriarchalnego stylu życia”. Termin pochodzi od słów *dom* i *stroit* (budować), oznacza jednak «tworzenie domu, rodziny» w oparciu o zasady moralności chrześcijańskiej i tradycji patriarchalnej; Rozanow odwołuje się do utrwalonych w kulturze rosyjskiej znaczeń tego słowa” – *Ibid.*, s. 80.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, s. 82.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ibid.*, s. 81.

skarbu ludzkości („cymes”), dzięki którym może odrodzić się zdegenerowana Rosja. Dlatego wyraźnie zachwycony narodem wybranym, z wyczuwalną emfazą napisał:

Żyjcie, Żydzi. Błogosławię wszystko co wasze, choć miałem okres przenievierstwa (nieszczęsna afera Bejlisa), kiedy przeklinałem was. Wiem, że w was tkwi „cymes” historii świata: istnieje takie „jądro” świata, które „tylko my zachowaliśmy”. Żyjcie nim właśnie. I wierzę, że „ich błogosławią wszystkie narody”. Ani trochę nie wierzę we wrogość Żydów wobec innych nacji. W ciemności, w nocy, sam już nie wiem – często dostrzegałem zadziwiająco, gorącą miłość Żydów do Rosjan i do ziemi rosyjskiej.
Niech będzie błogosławiony Żyd.
Niech będzie błogosławiony także Rosjanin⁶⁸³.

Kolejne wątki żydowskie pochodzą z opublikowanych dopiero w 2000 roku fragmentów *Apokalipsy*.... Pierwszy z nich, datowany na „20 lipca 1917 roku”, autor zatytułował *A jednak są to „goje”... (И все-таки они „гои”...)*⁶⁸⁴. W rozważaniach tych rosyjski pisarz ukazał Żydów jako tę część ludzkości, która – mimo wygnania z Raju – zachowała pierwotną jedność (pokojową koegzystencję) z resztą stworzenia:

Wydaje się jakby pomimo tego, iż „utracili raj wraz z Adamem i Ewą”, to jednak nadal żyją w niewielkiej od niego odległości i widzą go „za płotem”, i płaczą za nim... Natomiast dla obcych narodów, dla gojów, jest to „bajka dla dzieci”, „fikcja do książek edukacyjnych”, a nie autobiograficzna rzeczywistość o charakterze ogólnoludzkim. Choć Adam i Ewa byli oczywiście wspólną własnością ludzkości, wszyscy się od nich wywodzimy, to jednak niektórzy Żydzi zachowują takie biograficzne pokrewieństwo z rajem, że nie popełniają żadnego błędu, uważając Adama i Ewę za swoich jedynek przodków. [...]
„Goje” to wszyscy ci, którzy już tego nie czują; „goje” to wszyscy ci, którzy nie są spod rajskego drzewa i – nie są z krwi Adama. Mogą być piękni, szlachetni, godni podziwu, ale ich krew jest inna, krew „gojów”. [...]
Dla nich cała natura jest skalana⁶⁸⁵.

Dlatego – zdaniem pisarza – zbawione będą tylko „dzieci Abrahama”, czyli ta część ludzkości (przy czym „«nie-goje» jest pojęciem szerszym niż naród żydowski”⁶⁸⁶), która odczuwa świętość wszelkiego istnienia (nie tylko ludzkiego) i troszczy się odpowiedzialnie za jego przejawy, gdyż Bóg „niesie ocalenie ludziom i zwierzętom” – jak to niegdyś trafnie podkreślił psalmista (por. Ps 36,7). „Goje” natomiast, czyli osoby „żyjące we

⁶⁸³ *Ibid.*, s. 83.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, s. 88.

⁶⁸⁵ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 91–92.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, s. 94.

mgle”, troszczą się jedynie o zbawienie siebie, ewentualnie tych, których uważają za „swoich”, nie rozumiejąc, że całe dzieło stworzenia zostało powołane do życia z Bogiem. Dlatego w ocenie Rozanowa „judaizm i pogaństwo zlewają się «w jedno»”⁶⁸⁷, gdyż są dwoma różnymi przejawami teotyżacji kosmosu, czego nie można powiedzieć o chrześcijaństwie.

Inny fragment *Apokalipsy...* autor wymownie nazwał *W wiecznym rozproszeniu* (*В вечном рассеянии*). Już sam tytuł tych rozważań, datowanych na „12 stycznia 1918 roku”, sugeruje tematykę tam podjętą. Na wstępie Rozanow zaznaczył:

Żydzi od zawsze żyją w rozproszeniu. Życie w nie-rozproszeniu nie przynależy do ich natury. [...] To nie jest „kara”, jak myślano czy sądzono (kronika Nestora), ale – co wydaje się naturalne i oczywiste – ich potrzeba zapładniać duchowo i kulturowo inne narody i jednocześnie być zapładnianym duchowo i kulturowo przez inne narody. Powiązania Żydów z innymi narodami są bardzo głębokie, ale nigdy nie powinny stać się związkami krwi, nasienia⁶⁸⁸.

Zdaniem Rozanowa przymierze Izraela z Bogiem miało na celu tylko jedno – zachować ich rasową odrębność, gdyż w nasieniu Żydów kryje się niezrozumiała dla nas i tajemnicza siła. Pisarz wyznał, że długi czas odbierał rasową autonomię Żydów jako przejaw ich wrogości wobec przedstawicieli innych narodów. Niemniej to sam Bóg zakazał im mieszać się z innymi narodami, aby ci zachowali swoje „genialne nasienie” czystym i niezmiśzanym. Dlatego – zdaniem pisarza – małżeństwa Żydów z przedstawicielami innych narodów są generalnie mało owocne i nieudane, gdyż w nich następuje jakaś bliżej nieokreślona, niemniej niepożądana przez Boga wariacja na poziomie organicznym⁶⁸⁹. Żydzi są więc powołani przez Boga do rasowej odrębności i wiecznego rozproszenia wśród narodów świata – co jednak nie suponuje ich wrogiego nastawienia. „Przyznajmy, że Żydzi «bez mieszanych małżeństw» kochają nas wystarczająco mocno. Dlatego i my powinniśmy ich kochać i ABSOLUTNIE IM ZAUFAĆ”⁶⁹⁰. Rozanow wzywał swoich czytelników nie tylko do zaufania przedstawicielom narodu wybranego, ale także do przerwania fatalnego kręgu nienawiści i do pojednania się z Żydami, dzięki czemu narody świata będą szczęśliwsze:

⁶⁸⁷ *Ibid.*, s. 100.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, s. 133.

⁶⁸⁹ Por. *Ibid.*, s. 134.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

Głęboko wierzę, że „błogosławione będą w nasieniu twoim wszystkie narody ziemi” [Rdz 22,18 – w przekładzie Jakuba Wujka], to znaczy, że „wszystkie narody” będą żyły o wiele szczęśliwiej, jeśli porzucą swoją dziką wrogość „właśnie wobec Żydów”, ale spojrzą im prosto w oczy, podadzą rękę i powiedzą: „Witaj, narodzie, wiecznie rodzący Boga i, jak się wydaje, zrodzony przez Boga”⁶⁹¹.

Trzeci fragment opublikowanej dopiero w 2000 roku *Apokalipsy...*, w sposób istotny poruszający motywy żydowskie, to tekst *Przechodzę na żydostwo* (*Перехожу в еврейство*), datowany na 1 maja 1918 roku⁶⁹². Rozanow napisał:

Wszystko wskazuje na to, że przekonwertuję się na Żyda (tylko lenistwo może mi w tym przeszkodzić) (stając się Żydem byłbym zobowiązany nie być leniwym: naród wiecznej erekcji). Jednak z przebiegu wszystkich moich przemyśleń, od 1898 roku i kilka lat wcześniej, powinno wynikać, że w rzeczywistości wcale nie jestem chrześcijaninem i nigdy nim nie byłem. Dwie nieznaną się osoby powiedziały do mnie: „Wygłąda to tak, jakby chrzest nie wpłynął na ciebie”. To prawda. Nie wpłynął. Powiedział to Rcy około 1906 r., i Florenski, w 1918 r., obaj powiedzieli to z wielką troską i zdziwieniem. Właściwie to o tyle byłem chrześcijaninem, o ile było ono zbieżne z żydostwem, o ile samo chrześcijaństwo wyrosło „z korzenia Judy”. Ale tam, gdzie pojawiały się rozbieżności, nie wahałem się choćby przez chwilę, by stanąć po stronie Żydów. Ci brutalni dzieciobójcy, ci krwawi dzieciobójcy, od zawsze wywoływali ciarki na mojej duszy. Ta obojętność wobec dzieciobójstwa „mimo takiej obfitości teologii” – niech będzie przeklęta i na wieki przeklęta.

Tak naprawdę to dzieciobójstwo w chrześcijaństwie jest przyczyną mojego porzucenia tej wiary i przejścia na żydostwo⁶⁹³.

Powyższy tekst trafnie syntetyzuje wcześniejsze poglądy myśliciela zarówno wobec chrześcijaństwa, jak również judaizmu. Rozanow nie odżegnywał się bowiem od chrześcijaństwa jako takiego, ale – jak to określił w innym miejscu – od „tak zwanego chrześcijaństwa”⁶⁹⁴ czy „chrześcijańskiego nominalizmu”⁶⁹⁵, bo pozornego tylko (dziś byśmy powiedzieli zsekularyzowanego), które w teologicznej dyspucie potępia dzieciobójstwo, ale w praktyce cicho je dopuszcza. Jego ataki na Kościół były więc swego rodzaju krytyką „różowego chrześcijaństwa”, analogiczną do tej, którą można znaleźć w twórczości Leontjewa, a ostrze tej krytyki było skierowane na moralizm i doloryzm. Podobnie można powiedzieć o jego krytyce Chrystusa, który – jakby to nie brzmiało paradoksalnie

⁶⁹¹ *Ibid.*, s. 134–135.

⁶⁹² Por. *Ibid.*, s. 139.

⁶⁹³ *Ibid.*, s. 140.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, s. 187.

⁶⁹⁵ Por. B.B. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 61–64.

– w jego świadomości był za mało chrystusowy. Rozanow pragnął bowiem, aby chrześcijaństwo było „religią życia”, a nie nihilizmem opiewającym i urzeczywistniającym śmierć. On, mąż i ojciec wielodzietnej rodziny, nie mógł się zgodzić na fakt, że chrześcijanie dokonują aborcji i odrzucają życie, które pochodzi od Boga. Dlatego zachwycony treścią żydowskiego modlitewnika pragnął, aby także chrześcijanie mieli – dziś byśmy powiedzieli – mentalność żydowską (pronatalistyczną) i modlili się słowami podobnymi do żydowskiej „Modlitwy za rodzącą kobietę”:

Ten, kto błogosławił naszym ojcom Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, niech pobłogosławi tę kobietę, która urodziła (*jej imię*), i syna, którego urodziła pomyślnie (i córkę, którą urodziła pomyślnie, niech jej imię będzie nazwane w Izraelu – *jej imię*).
Ponieważ jej mąż ślubował czynić dobro, dlatego w nagrodę za to niech wychowa nowonarodzonego (nowonarodzoną) dla (*o chłopcu* – dla Tory) małżeństwa i dobrych uczynków oraz wyznawania. Amen⁶⁹⁶.

Czytając Talmud Rozanow doszedł do wniosku, że jego treść jest tożsama z intuicjami autentycznego chrześcijaństwa (i egipskich kultów także), gdyż jest zbiorem tekstów przepojonych modlitewnym żarem, troską o życie, radością z życia, co – w jego mniemaniu – potwierdza autentyczność bożego natchnienia⁶⁹⁷.

Czwarty i ostatni fragment *Apokalipsy...*, który w istotny sposób porusza tematykę żydowską, to już wspomniany *Apel do Żydów*, w którym znajduje się motyw oczekiwania na przyjście Mesjasza:

Postanowiłem ponownie przyjrzeć się liczącej dwa tysiące lat walce między judaizmem a europejskim „Mesjaszem”, europejskim, a nie żydowskim. Europejczycy zaakceptowali go, Żydzi odrzucili⁶⁹⁸.

Rosyjski pisarz zauważył, iż sama idea „Mesjasza”, jest ideą specyficznie żydowską i gdyby nie Żydzi Europa nigdy nie odkryłaby nadziei związanych ze „zbawieniem rodu ludzkiego”⁶⁹⁹. Chrześcijanie uważają, że Mesjasz już się objawił w osobie Jezusa, niemniej – zdaniem Rozanowa – był to tylko „Mesjasz” na modłę europejską, gdyż Jego przykazania przyniosły „ograniczenia”, a nie „obfitość”, tak specyficzną dla mentalności wschodniej. Po raz kolejny pisarz niesłusznie wyartykułował, jakoby Jezus – postulując, że to On jest najcenniejszą perłą, dla której warto sprzedać wszystko i zostawić wszystko

⁶⁹⁶ В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 140–141.

⁶⁹⁷ Por. *Ibid.*, s. 141.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, s. 186.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

– był wrogo nastawiony do rodziny, domowego zacisza, bogactw materialnych, codziennej pracy, zwyczajnych trosk, handlu czy rzemiosła, czym ukazał swoje prawdziwe, bo „antyboskie” i „bezbożne” oblicze⁷⁰⁰. Powyższe błędne założenia doprowadziły go do konstatacji, że „chrześcijaństwo jest zdecydowanie błędne. Żydzi mają rację”⁷⁰¹ odrzucając Jezusa.

Jeśli więc Jezus nie był prawdziwym Mesjaszem, to kto nim był? A może Mesjasz jeszcze nie przyszedł i należy czekać na Jego pojawienie się? Wówczas co może być przyczyną tego, że Mesjasz opóźnia się ze swoim przyjściem? W odpowiedzi na te pytania (nie wyeksplikowane w tekście) Rozanow po raz drugi (za pierwszym razem uczynił to w tekście *Judaizm*) nawiązał do pewnego poglądu (którego źródło trudno zidentyfikować), jakoby Mesjasz miał przyjść, kiedy znikną ludzkie zarodki oczekujące na swoją inkarnację, kiedy nie będzie już nasienia zdolnego wzbudzić nowe życie i zwiędnie ostatnia komórka żeńska tracąc swój potencjał stania się nowym życiem⁷⁰². Świat bowiem w naturalny sposób podlega procesowi starzenia. Starzeje się też ludzkość tracąc swoje reprodukcyjne możliwości. I dlatego Mesjasz czeka, aż ludzkość (i cały świat) osiągnie ten moment bezpłodności, starczej dojrzałości, aby swoim przyjściem zakończyć dzieje świata. Moment przyjścia Mesjasza byłby więc – zdaniem Rozanowa – momentem końca świata, jego apokalipsą, zapoczątkowaną wyczerpaniem się płodnej potencjalności. Świat bowiem istnieje dzięki płodności i to nie tylko tej ludzkiej, ale wszelkiego stworzenia. Jeśli przestanie się płodzić i mnożyć, zniknie także racja jego istnienia.

Mając to na względzie Rozanow zachęcał, aby Żydzi – chcący przyspieszyć przyjście Mesjasza – wsparli finansowo publikację jego dwóch dzieł: *Odradzający się Egipt* oraz *Apokalipsa naszych czasów*, które są niczym innym jak restauracją kultu fallicznego i *de facto* judaizmu⁷⁰³.

ZIARNA Egiptu i judaizmu – wschodzą... przez dwa tysiące lat zaniebania, odrzucenia...

Rozkwitnijcie i napełnijcie Ziemię. Ten Eden, który niegdyś był tylko w Mezopotamii, oto teraz ROZPOŚCIERA SIĘ NA CAŁĄ ZIEMIĘ.

Pokrzepcie serca wasze. Mija dopiero drugi dzień, odkąd dowiedziałem się o śmierci mojego syna, który zginął marnie w Kursku, dokąd wyjechał za chlebem i pracą – i ogród ziemski nadal jest dla mnie ogrodem.

⁷⁰⁰ Por. *Ibid.*

⁷⁰¹ *Ibid.*, s. 189.

⁷⁰² Por. *Ibid.*, s. 186.

⁷⁰³ Por. *Ibid.*, s. 190.

Ponieważ ma to wymiar wszechświatowy. Niech więc umilknie wszelki prywatny smutek. A nazywał się Wasia. Pomódlcie się za niego.

1918, październik⁷⁰⁴.

W podsumowaniu analizy wątków żydowskich, występujących w *Apokalipsie naszych czasów*, warto raz jeszcze podkreślić ich niejednoznaczny wydźwięk. Na ile wątki te były podszyte merkantylną interesownością, uwarunkowane także tragicznymi wydarzeniami: głodem, chłodem, a nawet śmiercią jego ukochanego syna, wie chyba tylko ich autor, który tajemnicę tę zabrał ze sobą do grobu. Motywy antychrześcijańskie co prawda w istotny sposób wybrzmiewają w tej refleksji, to jednak można w niej znaleźć także wiele intuicji iście chrześcijańskich (na przykład troska wobec potrzebujących ubogich lub bogatych; troska o każde istnienie, nie tylko ludzkie; wolność wobec dóbr materialnych; idea „domostroju”). 24 listopada 1918 roku Rozanow doznał obfitej apopleksji, w wyniku której został sparaliżowany i przykuty do łóżka, przez co – nie licząc jego rozważań dotyczących zbliżającej się śmierci, podyktowanych córce w grudniu tego roku⁷⁰⁵ – nie był już w stanie pisać kolejnych tekstów, które rozwiałyby nasze wątpliwości. Przed śmiercią – jak to zostało podkreślone we wstępie tego rozdziału – zdążył się jeszcze wyświadczać i przyjąć komunię z rąk Florenskiego⁷⁰⁶. Zmarł 23 stycznia 1919 roku w Siergijew Posad, gdzie dwa dni później odbył się jego skromny, niemniej chrześcijański pogrzeb.

Czasem można natknąć się na pogląd, jakoby Rozanow tuż przed śmiercią posłał listy do przyjaciół (w tym między innymi do Żydów), w których prosił o przebaczenie. Stosownie pojednania się z Żydami za źródło takiego poglądu można przyjąć tekst Gollerbacha zatytułowany *Pośmiertne pisma Rozanowa* (*Посмертные письма В. В. Розанова*), który został opublikowany w 1919 roku, czyli niedługo po jego śmierci. Jest to tekst niewielkich rozmiarów, dlatego warto go przytoczyć w całości.

W.W. Rozanow, zdaniem osób, które go dobrze znały, cierpiał z powodu „wyrzutów sumienia”. Przed śmiercią ból ten wyraził się

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ Por. W. Rozanow, *Odosobnione*, I. Kania, P. Nowak (tłum.), Warszawa 2014, s. 158–159.

⁷⁰⁶ Należy dodać, że badacze mają wiele wątpliwości, czy były to autentyczne gesty pojednania z Chrystusem. Por. J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 313; I. Fijałkowska-Janiak, *U ścian cerkiewnych...*, *op. cit.*, s. 123; M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 211–213; H. Paprocki, *Rozanow prowokator...*, *op. cit.*

w postaci dwóch poruszających apeli do narodu żydowskiego, przed którym poczuwał się do winy za niektóre ze swoich wystąpień. Oto te dwa pisma:

I

Moja ostatnia wola.

(10 stycznia 1919 r.).

Jestem sparaliżowany z powodu apopleksji. W tej sytuacji nie stanowią już zagrożenia... Jest więc możliwe uzyskanie pozwolenia na wyjazd z rodziną na południe...

Wierzę w triumf Izraela, raduję się nim. Niech więc moskiewska gmina żydowska przyjmie połowę praw do publikowania wszystkich moich pism, a w zamian zapewni mojej rodzinie i rodu Rozanowów uczciwe gospodarstwo z pięcioma akrami dobrej ziemi, pięcioma krowami, dziesięcioma kurami, kogutem, psem i koniem, i żebym mógł jeść wieczną śmietaną, jajka, twaróg, wszelkie słodczy i pocziwego nadziewanego szczupaka.

Wierzę w blask odradzającego się Izraela i raduję się nim.

W.W. Rozanow.

II

Do Żydów

(17 stycznia 1919 r.).

Szlachetnemu i wielkiemu narodowi żydowskiemu udzielam w myślach błogosławieństwa i proszę go o wybaczenie za wszystkie moje grzechy i zapewniam, że już nigdy nie będę mu życzył niczego złego. Przede wszystkim za łono Abrahamowe rozumiane w taki sposób, jak to wyjaśniamy z o. Pawłem Florenskim.

Kocham i szanuję cierpliwy, wytrwale znoszący cierpienia naród rosyjski.

W.W. Rozanow.

W swoich ostatnich listach W.W. często poruszał temat Żydów. Nigdy się nie nużył tym tematem, ale i nie powtarzał⁷⁰⁷.

Te dwa rzekomo pisma Rozanowa nie zostały jednak włączone do jego *Dzieł zebranych* (także 24. tom, mieszczący *Artykuły i eseje z lat 1916-1918*, nie wzmiankuje o takich listach⁷⁰⁸). Możliwe, że zapoczątkowana w 2014 roku nowa seria 35. tomów *Kompletnych dzieł zebranych* tego pisarza wniesie jakieś *novum* do naszych analiz. Póki co można tylko skonstatować, iż dwa listy wzmiankowane przez Gollerbacha swoją treścią zadziwiająco przypominają *Apel do Żydów z Apokalipsy naszych czasów*, który został opublikowany dopiero w 2000 roku. Możliwe więc – i jest to tylko hipoteza – iż Gollerbach znalazł treść tych nieopublikowanych wówczas fragmentów *Apokalipsy*... i na ich podstawie stworzył swego rodzaju pseudoepigraf z zamiarem pomocy rodzinie pisarza przez

⁷⁰⁷ Э.Ф. Голлербах, *Посмертные письма В.В. Розанова*, „Вестник литературы”, nr 6, 1919, s. 15.

⁷⁰⁸ Пор. В.В. Розанов, *В чадѹ войны*, Москва–Санкт-Петербург 2008, t. 24.

co – może nawet nieświadomie – stał się autorem swoistej „legandy” o pojednaniu się Rozanowa z Żydami.

Na koniec tej analitycznej części badań warto zacytować fragment listu Florenskiego, datowanego na 5-6 września 1918 roku, który – wydaje się – celnie i przenikliwie oddaje nietuzinkową osobowość Rozanowa i rzuca nieco światła na jego kontrowersyjną twórczość:

Jego [Rozanowa] istnienie polega na osobistej walce z Bogiem. On nie przyjmuje na siebie ani cierpienia, ani grzechu, ani śmierci. Nie potrzeba mu odkupienia, nie potrzeba zmartwychwstania, albowiem najskrytsza jego myśl to żyć wiecznie. Inaczej on w ogóle nie przyjmuje świata do wiadomości. [...] To żywioł chaosu, miotający się, wiecznie się miotający, nie uznający żadnego ograniczenia; chaosu, który nie rozumie, który nie potrafi pojąć ani konieczności, ani swojego uwarunkowania, ani swojej nicości przed Bogiem. [...] i dlatego Was[ilija] Was[iljewicz]a należy przyswajać w całości [...] albo w całości odrzucić – jeśli nie umie się go przyswoić i nie chce się tego⁷⁰⁹.

Słowa Florenskiego uświadamiają konieczność całościowej syntezy tej bogatej i mieniającej się poglądami czy nastrojami twórczości Rozanowa, także tej, poświęconej Żydom i judaizmowi. Często bowiem podkreśla się jakiś jej aspekt, nie zważając na całość. Dlatego w kolejnym rozdziale postaramy się podsumować nasze dotychczasowe analizy i stworzyć taką syntezę.

⁷⁰⁹ P. Florenski, *O Wasiliju Rozanowie*, „Kronos”, nr 1 (28), 2014, s. 139.

13. PRÓBA SYNTEZY

Zanim przejdziemy do podsumowania naszych badań warto zwrócić uwagę na trzy istotne rysy Rozanowskiej metodologii: niejednoznaczność, intuytywność i ontologiczność.

Niejednoznaczność wypowiedzi Rozanowa sprawia, iż jego teksty czytane wyrywkowo i bez odniesienia do reszty twórczości mogą wywoływać i często wywołują skrajnie różne reakcje⁷¹⁰. Czasem po przeczytaniu jakiegoś tekstu można odnieść wrażenie, iż uchwyciło się już myśl autora, aby przy kolejnej lekturze odkryć, że mamy do czynienia z twórczością pełną paradoksów, w której jednak zachowana jest ciągłość głównych idei⁷¹¹. Wydaje się, że przy pomocy takiej niejednoznacznej stylistyki autor pragnął powiedzieć czytelnikowi coś istotnego i dlatego mówił niedopowiadając czy krążąc obsesyjnie wokół najważniejszych dla siebie motywów (płci, seksualności, małżeństwa, płodności), przez co nieraz zabłądził na manowcach fantazji⁷¹². Jego pierwszy biograf i przyjaciel Gollerbach słusznie zauważył, iż wszystkie teksty Rozanowa (nie tylko *Odosobnione* czy *Opadłe liście*) są w rzeczywistości intymnymi pamiętnikami stanów jego

⁷¹⁰ Dla przykładu... W 2021 roku został opublikowany na łamach polskiego czasopisma „Judaica Russica” przekład tekstu Rozanowa *Europa i Żydzi* (W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*). I choć został on poprzedzony niewielkim komentarzem, w którym tłumacz starał się wyjaśnić i niejako złagodzić ostre i „ciemne oblicze Rozanowa”, to jednak wrażenie po przeczytanej lekturze wydaje się jednoznaczne: Rozanow był „gwałtownym antysemitą”, który wzywał do oczyszczenia Europy z „elementów” żydowskich! Tymczasem warto by tego typu pogląd zrównoważyć innym tekstem Rozanowa zatytułowanym *Żydzi i chrześcijanie* (B.B. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 297–316.). Można tylko życzyć, aby i ten niezwykle tekst mógł trafić do rąk polskiego czytelnika.

⁷¹¹ Por. M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 17–18.

⁷¹² Por. J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 304–305. Zwraca na to uwagę także Fijałkowska-Janiak mówiąc, że „warto spróbować dokonać ponownego oglądu bogatej tematycznie i gatunkowo spuścizny Rozanowa z perspektywy obsesyjnie powtarzających się motywów Płci, Chrystusa i Śmierci, motywów zabarwiających światopogląd twórcy piętnem tragizmu z powodu, jak mu się wydawało, niemożliwości pogodzenia tkwiących w nich przeciwstawnych zasad: ciała i duszy, ducha i materii, jedności i wielości, śmierci i życia, nieba i ziemi, seksu i ascezy (pogańskiej natury człowieka i chrześcijaństwa), Boga i Chrystusa. A ponieważ nie był w stanie dokonać scalenia antytez, nie stawać w obliczu egzystencjalistycznej alternatywy albo... albo, i nie potrafił rozstrzygnąć tych dylematów raz na zawsze, stąd też obsesyjnie krążył wokół nich, podejmując dane zagadnienie od nowa i jeszcze raz” – I. Fijałkowska-Janiak, *Płeć – Chrystus – Śmierć...*, *op. cit.*, s. 67–68.

duszy, która sama jeszcze nie wie, co jest w niej cenne i ważne, i dlatego – spisane *in statu nascendi*, pod wpływem różnych emocji – ukazują autora zawsze prawdziwego i wiernego sobie⁷¹³.

Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia także w przypadku tekstów poruszających kwestie żydowskie, w których autor z pasją i zaangażowaniem ocierającym się momentami o skrajności wyrażał przede wszystkim własne poglądy, nierzadko sprzeczne z powszechnie przyjętymi. Dlatego można odważyć się na śmiałą konstatację, że jego opis judaizmu był bardziej przejawem autorskiej imaginacji, aniżeli analizą faktycznych czy historycznych przejawów życia oraz wiary przedstawicieli narodu wybranego. W jego twórczości ilościowo i jakościowo dominują teksty przepojone zachwytem nad kulturą czy religią Żydów (lata 1901-1911); natomiast gniewne przeciw nim wystąpienia nierzadko są podszyte zazdrością – co dobrze widać w publikacjach poświęconych „sprawie Dreyfusa” (1899) oraz „sprawie Bejlisa” (1912-1914). Można także dodać, nieco kolo-kwialnie, że gdy publicysta Rozanow „zabrał się za żydowski temat” (od 1901 roku w sposób wyraźny), to eksplorował go do końca swego życia, częściej chwając, rzadziej przeklinając i bez wątpienia nie można mu zarzucić obojętności wobec przedstawicieli narodu wybranego.

Kolejny istotny rys Rozanowowskiego stylu to intuitywność. Twórczość tego myśliciela wyrażona jest nie tylko w słowach, lecz bardziej w niedopowiedzeniach, bywa także ukryta za obrazami, schowana za emocjami czy plastycznymi sugestiami⁷¹⁴. Warto także

⁷¹³ Por. Э.Ф. Голлербах, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 67. Pisze o tym także Gippius podkreślając złożoność samego procesu literackiego, który zawsze jest tylko „w przybliżeniu”, nie wyraża ostatecznie tego, co miałby wyrażać, gdyż między „odczuciem” (*resp.* „myślą”) i „zapisem słownym” zawsze istnieje jakiś przedział czasu (dłuższy, krótszy), w którym myśl formuluje się dobrze albo źle. U Rozanowa – zaznaczyła Gippius – nie ma tego „dobrze albo źle”, gdyż u niego nie było czasu na refleksję. On niejako łowił na papierze przelatujące poruszenia duszy – por. З.Н. Гиппиус, *Задумчивый странник. О Розанове...*, *op. cit.*, s. 143–144.

⁷¹⁴ Rozanow był mistrzem w posługiwaniu się półcieniami, sugestiami oraz niedomówieniami. Tego typu sposób wyrażenia myśli spotykamy w tekstach poświęconych chrześcijaństwu, literaturze i gdy wy-powiadał się w kwestiach judaizmu (por. Э.Ф. Голлербах, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 66–67.). Rozanow rozszalał się nie poprzez swoje teksty publicystyczne, filozoficzne czy religijne (teksty siłą rzeczy o zwartej kompozycji i fabule, mające swoją ideę przewodnią), ale przede wszystkim poprzez utwory będące zaprzeczeniem tak rozumianej twórczości, dzieła na wskroś intymne jak *Odosobnione* czy dwa tomy *Opadłych liści*, które stanowią zapis chwilowych, spontanicznych i wieloaspektowych stanów ludzkiej duszy. I choć przejaw takich intymnych rozważań można było już dostrzec chociażby w *Wyznaniach* św. Augustyna, czy w *Myślach* Pascala, to jednak Rozanow w oryginalny i jak dotąd niespotykany w historii literatury sposób połączył spontaniczność takich rozmyślań z psychologiczną przenikliwością (por. В.А. Фатеев, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 11–12.). Genialność Rozanowa polegała więc nie tyle na nihilistycznym (jak to mu się zarzuca) podejściu do postępowych idei czy krytycznym dystansowaniu się od ówczesnych

dodać, iż Rozanow sam często w niekorzystnym świetle opisywał siebie i autoironizował, a „umniejszanie siebie było jednym z rysów jego skrytej osobowości”⁷¹⁵. Dla badacza jego twórczości nie ma łatwiejszego zadania, jak – na podstawie tych tekstów – stworzyć negatywny portret ich autora. Niemniej cel naszych badań był inny i polegał na poszukiwaniu pozytywnych elementów w jego twórczości, mogących inspirować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski. Aby uchwycić tę postulowaną oryginalność koncepcji Rozanowa należało w interpretacji jego tekstów momentami zrezygnować z klasycznej analizy i – posługując się analizą intuitywną – przekraczać sens słów, „wsluchiwać” się w jego sugestywne niedopowiedzenia czy też „odczuwać” plastycznie wyrażone idee⁷¹⁶.

Taką „intuitywną metodologię” zastosowano – wydaje się owocnie – między innymi w analizie tekstu *Judaizm* (który swoją obfitością „nakładających się” skojarzeń wymykał się klasycznej konceptualizacji), a nade wszystko w jego krytyczno-literackich czy wręcz poetyckich dziełach takich jak: *Zakończenia i początki*, „*Boskie i demoniczne*”,

politycznych prądów intelektualnych, ani na jego religijno-filozoficznych konstrukcjach umysłowych, ale na tym, co sugeruje, co pomija i czego nie dopowiada mówiąc o przepaści między wiedzą racjonalno-teoretyczną a otaczającą go rzeczywistością z jej tajemniczym i wiecznym ruchem życia (z jego fascynacją i przyłgnięciem do Drzewa Życia). Jego genialność wyraża się także w rozdzierająco szczerym eksplorowaniu uczucia miłości do Boga (w tym także do Jezusa Chrystusa) i do Rosji; jak również w szczerym współczuciu dla ludzi przeżywających swoje codzienne zmartwienia i smutki; i w ciągłej tęsknocie za utraconą harmoniczną całością, także tą między ludzką i międzyreligijną. Por. *Ibid.*, s. 14–15.).

⁷¹⁵ В.Г. Сукач, *Василий Васильевич Розанов. Биографический очерк, библиография (1886-2007)*..., *op. cit.*, s. 3.

⁷¹⁶ Mówiąc o „estetyczności” Rozanowowskiego stylu pisania nie należy rozumieć tego w znaczeniu estetyzacji tekstu. Nie chodzi tutaj tylko o piękno i poetyckość sformułowań czy zdań, o wewnętrzną rytmikę, dźwięczność słów, słowotwórstwo czy odczuwalne pulsowanie akcentów (co oczywiście występuje w twórcach Rozanowa i powoduje, że jego teksty są wręcz nieprzetłumaczalne, a przetłumaczone wiele tracą z tego piękna – por. J. Czapski, *Sprzeczne widzenie...*, *op. cit.*, s. 276.), ale o posiadanie swego rodzaju dramatycznego przedzrozumienia czy zdolności do współodczuwania tego, co w swoich niedomówieniach chce wyrazić Rozanow. Dla lepszego wyjaśnienia tego aspektu warto odwołać się do słów Fatiejewa: „Kiedy Erik Gollerbach napisał biografię pisarza [...] po raz pierwszy wiernie odtwarzając esencję osobowości tego «najbardziej intymnego z piszących i tych, którzy dotąd pisali», Rozanow podkreślił, że autor [Gollerbach – A.T.] dlatego tak dobrze go zrozumiał, że sam «z bólem», w tym świecie «niepotrzebny», outsider. W rzeczywistości książki Rozanowa były przeznaczone dla takich właśnie czytelników: dla samotnych, zanurzonych w siebie, ukrytych marzycieli, dla tych, którzy postrzegają życie nie tylko z zewnątrz, ale głęboko odczuwają to, co niewytłumaczalne, dziwne i tajemnicze na świecie. Teksty Rozanowa nie są przeznaczone dla nieostrożnego i powierzchownego czytania, ani dla ciężkiego «akademickiego» namysłu, ale wymagają współodczuwania, troskliwej empatii i wrażliwego postrzegania. Rozanow nie zwraca się do «masy czytelników», ale do każdego myślącego i duchowego człowieka z osobna i indywidualnie. Nic dziwnego, że pierwsza z książek, w których naprawdę objawił się jako pisarz, nosi nazwę «Odosobnione» (Niemal na prawach rękopisu)” – В.А. Фатеев, *В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 8–9. Na genialność Rozanowa w posługiwaniu się poznaniem intuitywnym zwrócił już uwagę Aleksandr Zakrzewski (1866-1916), podkreślając, że znacznie bardziej rozwinął on postulowaną przez Henri Bergsona (1859-1927) koncepcję intuitywnego poznania, uwalniając ją z kajdan sztucznej naukowości, nadając przy tym słowu niesymboliczne (jak to czynił Bergson), ale konkretne, jednocześnie emocjonalne i przeżyciowe znaczenie – por. А.К. Закржевский, *Религия. Психологические параллели. В.В. Розанов...*, *op. cit.*, s. 150–151.

Bogowie i demony (na motywach fabuły Lermontowa); Przechodząc (Z przypadkowych wrażeń); Żydzi i nie-Żydzi; O poezji w Biblii; O „Pieśni nad Pieśniami” oraz w tekście *Częściowo zrozumiałe ruiny*. Warto jednak dodać, że nie do wszystkich tekstów tego pisarza udało się w sposób udany zastosować klasyczną analizę bądź zaimplementować interpretację intuitywną. Mowa o tekstach: *Poczucie słońca i drzew wśród pradawnych Żydów*⁷¹⁷; *Dary bogini Cerery (Szechina)*⁷¹⁸ oraz *Magiczna stronica u Gogola*⁷¹⁹ do których można by się jeszcze raz odnieść stosując jakąś inną metodę badawczą.

Stosowanie takiej intuitywnej analizy może wydawać się kpiną z naukowości, niemniej warto od razu dopowiedzieć, że nie chodziło w niej o jakąś interpretacyjną dowolność czy fantazjowanie wokół tematu, ale o hermeneutykę ograniczoną do perspektywy zarysowanej przez metodę genetyczną i biograficzną, która pozwoliłaby lepiej odczytać właściwy sens zawartych tam motywów żydowskich. Dawno bowiem zaczęto uświadamiać sobie, że szukanie prawdy i odczytywanie sensu niekoniecznie oznacza podążanie za kartezjańskimi kategoriami „jasności” i „oczywistości”, a otaczająca nas rzeczywistość (również ta ujęta w poetycznych sformułowaniach czy wyrażona w plastycznych obrazach bądź symbolach), nie poddaje się matematycznemu czy pozytywistycznemu w swej manierze opisowi. Wydaje się, że w przypadku Rozanowa warto było zejść z utartych naukową metodą ścieżek, aby odkryć niepoznane dotąd obszary znaczeniowe⁷²⁰.

⁷¹⁷ B.B. Розанов, *Религия и культура...*, op. cit., t. 26, s. 538–543.

⁷¹⁸ B.B. Розанов, *Во дворе язычников*, Москва 1999, t. 10, s. 254–263.

⁷¹⁹ W. Rozanow, *Magiczna stronica u Gogola...*, op. cit.

⁷²⁰ Kwestię nieadekwatności ludzkiego sposobu mówienia o sobie, świecie oraz Boga podjął także Nicholas Lash (1934–2020) w pracy *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, w której podkreślił fundamentalną różnicę między postawą gnoseologiczną panującą jeszcze w średniowieczu i nowym sposobem poznawania, który zaczął się wyłaniać w epoce wczesnonowożytnej. O ile jeszcze w czasach średniowiecznych badacze nastawieni byli przede wszystkim na zrozumienie ostatecznie niewyraźnej tajemnicy (co zakładało, że ich poznanie było niekończącym się procesem), to w epoce wczesnonowożytnej pojawiła się nowa tendencja szukania własnymi siłami (bez pomocy „wątpliwych” autorytetów) tego, co pewne, jakiegoś „szczytu” wiedzy, takich skutków i przyczyn, które pozwoliłyby ostatecznie wyjaśnić świat i intelektualnie zapanować nad nim. Także w kwestii mówienia o Bogu – co podkreślił Lash – nie wystarcza posługiwać się pojęciami zaczerpniętymi z *via positiva* czy *via negativa*. W rozumieniu tego angielskiego myśliciela mówienie afirmujące i negujące są niczym więcej jak dwoma stronami tej samej monety, czyli mówienia w kategoriach zawsze ograniczonego ludzkiego poznania. O ile więc mówienie „pozytywne” siłą swoich ograniczeń zawsze będzie tylko mówieniem antropomorfizującym, to mówienie „negatywne” (które także nie jest wolne od antropomorfizmów) powinno spełniać rolę niekończącej się i nieskończenie mozolnej metody dyscyplinującej język i wyobraźnię. Dlatego Lash świadomy ograniczeń ludzkiego pojęcia proponuje – idąc za Johnem Henrym Newmanem (1801–1890) – w kwestii mówienia o Bogu posługiwać się „metodą antagonistyczną”, polegającą na mówieniu i cofaniu tego, co powiedzieliśmy, tak, aby wyrazić coś i jednocześnie nie stać się niewolnikiem wyrażonych sensów (aby nie „dodawać kolejnego błędnego określenia do poprzedniego”), aż do osiągnięcia pozytywnego skutku. Takim pozytywnym skutkiem procesu poznawczego nie jest jednak osiągnięcie prawdy przedmiotu, ale nakierowanie umysłu we właściwą stronę, czym zdecydowanie opowiada się za średniowieczną, a nie nowożytną koncepcją

Wydaje się, że i sam Rozanow częstokroć wybierał taką intuitywną drogę badawczą i to zarówno w swojej twórczości o charakterze publicystycznym czy eseistycznym, jak również w swoich bardziej „naukowych” prelekcjach wygłaszanych w latach 1901-1903, podczas petersburskich Spotkań Religijno-Filozoficznych, czy w ramach zebrań Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, w latach 1906-1914.

Trzecia istotna ryma Rozanowowskiej metodologii to ontologiczność. Przekonania tego rosyjskiego pisarza, choć wydają się nieustannie zmieniającym się i mieniącym w swych przejawach nieuchwytnym strumieniem świadomości, to jednak są rozważaniami w kategoriach myślenia ontologicznego, skoncentrowanego wokół kategorii prawdy. Dla tego myśliciela „prawda” nie była pojęciem pustym, o czym świadczą chociażby jego słowa: „Mogę się mylić w postawach swoich czy błędzić w relacjach z ludźmi; nie mogę jednak zdradzić prawdy w najgłębszym sanktuarium mojej duszy – byłoby to straszne”⁷²¹. Jego twórczość nie była więc przejawem relatywizmu epistemologicznego czy moralnego, ale mieściła się w nurcie poszukiwań metafizycznych, w ramach klasycznie rozumianej ontologii.

Mając na względzie tę metodologiczną specyfikę twórczości Rozanowa możemy przejść do podsumowania naszych badań. Rozpocznijmy je od kilku konstatacji o charakterze ogólnym.

Pierwsze *corollarium*: Rozanow nie był teologiem, ale co najwyżej myślicielem religijnym. Widać to doskonale w momentach, gdy pisarz sięgał po teksty biblijne niejednokrotnie przekraczając sens dosłowny, moralny czy duchowy tworząc własny – abstrahujący od Tradycji Kościoła – sens „estetyczny”, fundowany na oglądzie wrażeniowo-emocjonalnym. Rację miała Krzemień podkreślając jego wybiórcze traktowanie zarówno Starego Testamentu, w którym widział nade wszystko sensowną organizację codzienności oraz uświęcenie cielesności, jak i Nowego, którego istotę rzekomo wyrażać miał symbol dziewiczego poczęcia i *de facto* przeklęcie płci⁷²².

Drugie *corollarium*: wbrew pogładowi Nikolukina, jakoby „Rozanow nigdy nie ustawał w mówieniu i pisaniu o Żydach, i za każdym razem robił to inaczej”⁷²³, można

poznania – por. N. Lash, *Pytanie o Boga: świętość, mowa i milczenie*, J. Ruszkowski (tłum.), Poznań 2009, s. 12-25, 57-58.

⁷²¹ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 151.

⁷²² Por. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia...*, *op. cit.*, s. 95.

⁷²³ А.Н. Николукин, *Розанов и его мировоззрение...*, *op. cit.*, s. 17.

powiedzieć, że wątki żydowskie w jego twórczości, choć wyraźnie obecne, nie występowały jednak od zawsze. Po raz pierwszy nawiązał do nich w tekście *Miejsce chrześcijaństwa w historii* z 1890 roku, w początkach swojej pisarskiej działalności, nie była to jednak refleksja *stricte* poświęcona Żydom czy judaizmowi, ale raczej krótki zarys historiozofii chrześcijańskiej. Dopiero od 1898 roku Rozanow zaczął podejmować wątki żydowskie, co było następstwem jego małżeńskich i rodzinnych perturbacji. Wątki te w sposób wyraźny zaczęły pojawiać się dopiero od 1901 roku. Wówczas w ręce Rozanowa trafił tekst Cejchensztejna (*Autobiografia prawosławnego Żyda z komentarzem Bukieta, czyli wybranych talmudycznych opowieści, anegdot i legend, a także innych ważnych ksiąg żydowskich. Dzieło Siemiona Ilicza Cejchensztejna*) dzięki któremu odkrył nową przestrzeń odniesień istotnych do tworzenia własnego wariantu „nowej świadomości religijnej”. Od tego czasu – a był to okres szczególnie płodny w twórczości Rozanowa (związał się wówczas z gazetą „Nowoje Wriemia” i petersburskim środowiskiem intelektualnym) – napisał wiele tekstów poruszających problematykę żydowską, którą zainteresowanie trwało do końca jego życia. W naszych badaniach zostało przeanalizowanych blisko 70 tekstów, z których 60 powstało w latach 1901-1918.

Trzecie *corollarium*: można zgodzić się z poglądem Leonida Kacisa (ur. 1958-), rosyjskiego badacza pochodzenia żydowskiego, jakoby Rozanow wszystko co pisał na temat judaizmu czy Żydów zawsze czynił z myślą o chrześcijaństwie. Nie można jednak w pełni zgodzić się z tezą tegoż badacza, jakoby specyficznie Rozanowowskie rozumienie judaizmu było uwarunkowane motywami egipskimi. Rozanow miałby – zdaniem Kacisa – poszukiwać egipsko-asyryjsko-babilońskich korzeni judaizmu, co było jedną z form mistycznej wrażliwości tamtych czasów⁷²⁴. Taka interpretacja wydaje się w pełni prawomocna w stosunku do tekstów powstałych po „sprawie Bejlisa”, kiedy to pisarz – wyraźnie rozczarowany Żydami – skierował swoją uwagę na egipski Wschód (czego przykładem była chociażby *Apokalipsa naszych czasów*). Niemniej wcześniej, szczególnie w latach 1901-1906 optyka egipska (choć obecna w predylekcji fallicznej) jest ledwie zauważalna. Kacis nie uwzględnił także – obok inklinacji mistycznych badanej epoki – niemniej specyficznego dla tego okresu post-darwinowskiego ducha, w którym szukano uwarunkowań biologicznych na poziomie ogólnych struktur społecznych.

⁷²⁴ Пор. Л.Ф. Кацис, «Дело Бейлиса» в контексте «Серебряного века», „Вестник Еврейского университета в Москве”, nr 4, 1993, s. 132.

Czwarte *corollarium*: oprócz wyżej wspomnianej optyki egipskiej niemniej istotna była także optyka rasowa, narodowościowa, a nawet nacjonalistyczna. Rozanow doszukiwał się bowiem w Żydach (i nie tylko u nich) jakiś uwarunkowań biologicznych na poziomie ogólnych struktur. W owym czasie była to zresztą postawa dość powszechna. Intelktualne dziedzictwo Darwina, ale także liczne procesy narodowościowe w Europie (zjednoczenie Niemiec; *Risorgimento* Włoch; utworzenie państwa Austro-Węgier czy choćby Ruch Syjonistyczny) sprawiały, że stosunkowo łatwo było opisywać rzeczywistość (w tym także Żydów) w ramach narodowej tożsamości, czy rasowej solidaryzacji, które towarzyszyły procesom tworzenia nowych struktur narodowościowych. Predylekcja ta przewija się także w twórczości Rozanowa, począwszy od *Miejsca chrześcijaństwa w historii* na *Apokalipsie naszych czasów* kończąc.

Rozanow zdecydowanie nadużywał kwantyfikatorów ogólnych i była to stała (niekorzystna) cecha jego refleksji, nie tylko tej poświęconej Żydom. I chociaż podtrzymywał liczne, osobiste relacje z przedstawicielami narodu wybranego (najczęściej byli to literaci żydowskiego pochodzenia, często także zdystansowani do wiary swoich przodków), niemniej nieustannie pisał o Żydach w sposób uogólniający, jako o grupie będącej w radykalnej opozycji do społeczności europejskiej, jako o wiecznie wędrującym plemienu, czy narodzie na zawsze pozbawionym własnego terytorium, odznaczającym się jednak określonymi psychologicznymi i biologicznymi właściwościami. Żydzi – w jego optyce – mieli więc rozwiniętą sferę subiektywności, byli osobami głębokiej wrażliwości, zdolnymi odczuwać i interpretować otaczającą rzeczywistość w sposób głębszy niż przedstawiciele innych narodów, byli również obdarzeni szczególnym zmysłem powonienia, zdolnościami w sferze handlu (nie popadając przy tym w alkoholizm, pracoholizm czy idolatrię bogactwa), umiejętnie przy tym organizując własne życie społeczne (domowe, lokalne i na poziomie ogólnoeuropejskim). W zależności więc od afektywnego nastawienia Rozanowa (w ramach dwubiegunowej sympatii-antypatii), cechy te były im odpowiednio przypisywane *in plus* bądź *in minus*.

Wyjaśnijmy to nieco. W „fazie sympatii” głęboką religijność Żydów Rozanow interpretował jako dar Boży, najcenniejszą w świecie „sól”, która miałaby wzbogacać ludzką egzystencję. W „fazie antypatii” tę samą religijność interpretował w kluczu misteryjnym i ezoterycznym, doszukując się w niej bożych tajemnic objawionych wyłącznie Żydom, którzy skrywają przed gojami subtelności swoich cielesno-mistycznych doznań. Inny przykład – w „fazie sympatii” żydowski handel alkoholem czy innymi produktami

Rozanow interpretował w sposób pozytywny, dopatrując się w nim swoistej misji mającej na celu oczyszczenie zepsutego, rozpitego, leniwego, zdegenerowanego narodu rosyjskiego, natomiast w „fazie antypatii” ten sam handel był przejawem szowinizmu, chęcią upodlenia i tak upodlonego już alkoholizmem narodu rosyjskiego.

Trudno więc zgodzić się z konstatacją Jurija Iwaska (1907-1986) nalegającego, aby nie mówić o antysemityzmie Rozanowa, który wielokrotnie bezpardonowo i ostro wymyślał im, nazywał ich „Żydami” czy pisał o ich „wścibskość”, gdyż z niemniejszą żarliwością i ostrością rzucał podobne wyzwiska pod adresem chciwych „popów” czy „przygłupich Ruskich”⁷²⁵. Słuszną wydaje się jego uwaga, jakoby Rozanow, szczególnie wyczulony na różnego rodzaju nadużycia społeczne, nie szczędził słów krytyki wobec wszystkich: Rosjan, prawosławnych, Polaków, nie wykluczając z tego grona Żydów. Niemniej w tekście *Europa i Żydzi* – chyba jeszcze bardziej niż w osławionym już tekście *Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi* – z 1914 roku Rozanow posunął się o krok za daleko (czego Iwask już nie zauważył), wzywając do „trzeciego uwolnienia Europy”, tym razem z elementów żydowskich. Dlatego sprawiedliwą wydaje się jego próba pojednania z Żydami, która pobrzmiewa na kartach *Apokalipsy naszych czasów*, a *explicite* została wyrażona w dwóch przedśmiertnych listach Rozanowa (abstrahując od kwestii ich autentyczności), gdyż w tekście *Europa i Żydzi* Rubikon dialektycznego współlistnienia tolerancji i niechęci został przez autora zdecydowanie przekroczony.

Piąte *corollarium*: zdaniem Fijałkowskiej-Janiak Rozanow sympatią darzył lud żydowski judaistycznej Jerozolimy, który – zjednoczony wiarą w Boga świętego, transcendentnego, stwórcę człowieka na swój obraz i podobieństwo – był przez Niego nieustannie pociągany w namacalny niemal sposób. Uczucia antypatii żywił natomiast do „Żydów, którzy poszli za Jezusem z Nazaretu, sami dali się zwieść idei śmierci i innych zmusili do wzięcia na siebie krzyża. Oskarżał ich o zdradę Jahwe, zagubienie tradycji, obyczajów, gminnego bytu, o rozpad więzi narodowej. To właśnie oni według Rozanowa oplekli Rosję siecią karczm, rozpijając chłopstwo rosyjskie, zatarcili się w kupczeniu, zagarnęli dla siebie całą literaturę, rozpowszechnili idee socjalizmu, brali udział w rewoltach, rewolucyjnych rozlewach krwi. To pod ich adresem formułował Rozanow oszczercze opinie i zatrącające o szowinizm osady”⁷²⁶. Autorka tych słów trafnie uchwyciła powody

⁷²⁵ Por. W. Rozanow, *Nowe zarodki...*, *op. cit.*, s. 60.

⁷²⁶ I. Fijałkowska-Janiak, *U ścian cerkiewnych...*, *op. cit.*, s. 120–121.

sympatii Rozanowa do Żydów. Pomyliła się jednak z oceną jego antypatycznych uczuć. W jej opinii „złymi Żydami” są Żydzi naśladowujący Jezusa z Nazaretu, którzy mieliby się sprzeniewierzyć własnej tradycji. Nie znajdujemy jednak w twórczości tego rosyjskiego pisarza tekstów, które mogłyby posłużyć do wyciągnięcia takich wniosków. W *Apokalipsie naszych czasów* w prawdzie Rozanow pisał o Żydach ogarniętych „europejską” mentalnością (przez co mieliby oni angażować się w ruch rewolucyjny), ale nie da się jednak tym tekstem podeprzeć poglądu gdańskiej rusycystki. Czym innym była Rozanowska krytyka chrześcijan, którzy – w jego opinii – sprzeniewierzyli się ideom starotestamentalnym, a czym innym była jego krytyka skierowana przeciwko żydowskiej dominacji w sferze handlu czy zaangażowaniu się Żydów w ruch rewolucyjny. Fijałkowska-Janiak te dwie krytyki złączyła w jedno, co wydaje się dziwne i niezrozumiałe.

Szóste *corollarium*: świadomość Rozanowa była zdeterminowana wykluczającą się alternatywą – albo aryjski Zachód albo semicki Wschód, z wyraźną predylekcją w stronę tego drugiego. Była to jego osobista wariacja na temat ówczesnych sporów o kierunek rozwoju carskiej Rosji, którą toczyli między sobą słowianofile z okcydentalistami. Dla tego myśliciela, niewątpliwie zainspirowanego poglądami Leontjewa, Zachód (czyli szeroko rozumiana Europa, do której należała także Rosja) – parafrazując słowa Mojżesza (por. Pwt 32,5) – była Nie-Jego-Dzieckiem, ale ludem zwyrodniałym, zwichniętym i nieprawym. Europa była bowiem cywilizacją i kulturą znajdującą się w głębokim kryzysie duchowym, a niewątpliwy postęp o charakterze pozytywistycznym (rozwój techniczny, dostępność wykształcenia, powszechnie propagowane idee równości i wolności) pogłębiał tylko moralną degrengoladę tego społeczeństwa. Wschód – w rozumieniu Rozanowa – rządził się jednak innymi prawami. Jego przedstawiciele, nie tak może wykształceni i opływający w dostatki, gromadzą się w rodzinnych klanach (niczym Beduini czy Cyganie) podtrzymują między sobą silne więzi, są płodni, cieszą się każdym wschodem i zachodem słońca, choć prości i nierzadko ubożsi okazują się często szczęśliwsi niż obywatele szeroko pojmowanego Zachodu. Stosując nomenklaturę Rozanowa z jego pierwszego, *stricte* filozoficznego dzieła *O rozumieniu...*, można powiedzieć, że to właśnie otwartość ludzi Wschodu („jak Bóg pragnie», «jak z nas rośnie», «jak jest w nas wrodzone») pozwala im osiągnąć prawdziwe szczęście *destinationes*. Tymczasem Europejczycy – z pozytywistyczną czy scjentystyczną manierą – kreują swoje szczęście *metae* (to, co „zmienne», «przypadkowe», «wymyślane przez człowieka, tego syna

marnotrawnego», który w ten właśnie sposób «grymasi» i... «upada»⁷²⁷) czym skazują siebie na wieczne niezadowolenie. W latach 1901-1911 Rozanowowi naród żydowski jawił się jako epigon tej wyidealizowanej wschodniej mentalności. Natomiast po zabójstwie Stołypina myśliciel radykalnie zmienił swój stosunek do Żydów; ich uprzywilejowane miejsce – w jego świadomości – w sposób ewolucyjny zajęli dawni (i obecni) wyznawcy Ozyrysa.

Siódme i ostatnie *corollarium* o charakterze ogólnym: częściowo tylko można zgodzić się z poglądem Kurganowa, który dostrzegł w twórczości Rozanowa poświęconej Żydom i judaizmowi „powrotną judaizację chrześcijaństwa”⁷²⁸. Należy jednak podkreślić, że Rozanow był zwolennikiem odnowy religijnej, która miała charakter progresywny i daleka była od przywracania archaicznego porządku czy mechanicznego powielania starych form. Ten myśliciel nie poddał się nigdy obrzezaniu, nie świętował w sobotę, nie restaurował kultu ofiarniczego. Pisarz ten tworzył „nową świadomość religijną”, w ramach której sięgał do starotestamentalnych źródeł chrześcijaństwa, czym w istotny sposób różnił się od „ruchów judaizujących” („subotników”), dobrze znanych w ówczesnej carskiej Rosji. Zajmujący się tymi zagadnieniami rosyjski badacz Aleksander L. Lwow zasugerował, że „ruch judaizujących” („subotników”) nie miał charakteru „konwersji” prawosławnych na judaizm (co suponowałoby ideę „oddzielenia”, „separacji” czy wręcz „zerwania” ze starym systemem wierzeń), ale był przejawem „doskonalenia wiary”⁷²⁹, które polegało na odwołaniu się do tradycji tekstualnej (w tym wypadku do ksiąg Starego Testamentu i sporadycznie Talmudu), aby wiarę uczynić bardziej „duchową”. Stąd – konkludował Lwow – można mówić, iż „judaizujący” czy „subotnicy” to – po pierwsze – ruch rodzący się w środowiskach wiejskich, często wśród osób prostych i niewykształconych (dlatego szukających „racjonalności tekstualnej”), a po drugie – przyświecała im idea, by udoskonalić prawosławną wiarę czyniąc ją bardziej „duchową”, nawet jeśli oznaczało to „świętowanie soboty, a nie niedzieli, przyjęcie obrzezania, separację kobiet w czasie menstruacji, używanie mezuzy i tefilinu, obchodzenie świąt wyznaczanych przez Torę”⁷³⁰. Inny charakter miały jednak postulaty Rozanowa, któremu po pierwsze

⁷²⁷ В.В. Розанов, *Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев...*, *op. cit.*, t. 13, s. 115. Tłumaczenie: M. Milczarek, *Drzewo życia...*, *op. cit.*, s. 28.

⁷²⁸ Е. Курганов, Г. Мондри, *Василий Розанов и Евреи...*, *op. cit.*, s. 143.

⁷²⁹ Пор. А.Л. Лвов, *Росыjscy judaizanci: konwersja czy doskonalenie wiary?*, [w:] *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, A. Jagodzińska (red.), A. Kazuń (tłum.), Wrocław 2012, s. 107–117.

⁷³⁰ *Ibid.*, s. 114.

przyświecała idea udoskonalenia prawosławnej wiary czyniąc ją jednak bardziej cielesną (a nawet fizjologiczną); a po drugie postulaty te kierował w stronę elit intelektualnych i duchowych ówczesnej carskiej Rosji.

Po tych ogólnych konstatacjach czas na kolejne, tym razem już szczegółowe, mające charakter *stricte* teologiczny. Jak postulowaliśmy we wstępie do naszych badań postaramy się zrekonstruować poglądy Rozanowa na temat judaizmu i Żydów w oparciu o kilka kwestii kluczowych dla formowania się samoświadomości czy samookreślenia przedstawicieli tego narodu takich jak: wybranie Izraela, jego „zatwardziałość”, oczekiwanie na przyjście Pana, rola i trwałość obrzezania, znaczenie szabatu, Talmudu i kabały.

Pierwsza to kwestia wybrania Izraela. Jakie były jego przyczyny? Czy wybranie narodu żydowskiego było tylko fenomenem czasowym, kontynuowanym przez chrześcijaństwo, czy może zachowuje swoją trwałość po dziś dzień? W czym przejawia się specyfika czy wyjątkowość narodu żydowskiego? Rzadko można spotkać tego typu pytania wprost wyeksplikowane w tekstach Rozanowa, niemniej odnośne wątki pojawiają się czasem w jego refleksji.

W pracy zatytułowanej *Miejsce chrześcijaństwa w historii* (1890) – która będzie się często przewijać w naszym podsumowaniu, gdyż to w niej myśliciel zawarł wiele istotnych wątków teologicznych – Rozanow zarysował bardziej filozoficzną, aniżeli teologiczną, koncepcję wybrania Izraela. Według niego wszystkie narody są powołane przez Stwórcę do pewnego rodzaju ekspansji mającej na celu czynienie sobie świata poddanym. Posługując się dualistycznym schematem ciało-dusza Rozanow zarysował dwa rodzaje takiej ekspansji: cielesnej albo duchowej. Pierwsza była domeną Greków, którzy zostali powołani do poznawania i opisywania piękna otaczającego ich świata. Izrael natomiast, będący wzorcowym reprezentantem ludów semickich, został przez Boga najpierw wyposażony w specjalną, subiektywną świadomość, a następnie powołany do duchowej ekspansji. W tej koncepcji „powołanie” przypomina jednak bardziej „predestynację”, gdzie aryjskie i semickie plemiona rozwijają się zgodnie z ich organicznym uwarunkowaniem. Izrael musiał więc rozwijać się w stronę subiektywności (poznawanie siebie i *de facto* swojego Stwórcy) kosztem zainteresowania wobec świata zewnętrznego, co determinowało ich do nieustających poszukiwań i niegasnącego religijnego pragnienia, zaspokojonego dopiero wraz z objawieniem się Boga w ich historii.

Wybranie Izraela byłoby więc swego rodzaju wynagrodzeniem za jego determinację w duchowych poszukiwaniach i wiązało się z jego podwójnym powołaniem: do wysławiania swego Stwórcy i do zgromadzenia wszystkich ludzi wszystkich plemion na Syjonie. Tej podwójnej misji Izrael nie potrafił jednak syntetyzować, lecz im bardziej kochał Boga, tym mniej kochał ludzi. Świadomość subiektywna Żydów uniemożliwiła im otwarcie się na inne narody. To, co było ich błogosławieństwem, stało się niestety przekleństwem. Przekonanie o własnym wybraństwie przywiodło ostatecznie Żydów do utraty statusu narodu wybranego na rzecz Kościoła. W tekście tym wybranie Izraela było postrzegane jako fenomen czasowy, utracony w wyniku „nowego i wyższego Objawienia” na rzecz Nowego Izraela uformowanego z plemion aryjskich.

W tekście *Cudowna żydowska pieśń* (1901) roku znajdujemy jednak nieśmiało wyrażony pogląd o trwałości wybrania Izraela. Pisarz postulował tam istnienie dwóch równorzędnych przymierzy, mających swoje określone misje. Misja chrześcijan miałyby polegać na „powszechnym rozumieniu” i „powszechnym współczuciu”. Na czym miałyby polegać misja Izraela – narodu, którego wybranie trwa nieprzerwanie od początków historii zbawienia – tego pisarz jednak nie wyjaśnił. Analogicznie w tekście *Przechodząc* (1903) Rozanow zaznaczył, że zarówno chrześcijanie jak i Żydzi są prowadzeni przez tego samego Boga, tyle że w różny sposób; symptomatyczny wydaje się fakt, że w tekście tym tradycja żydowska została ukazana jako duchowo bogatsza od znacznie młodszej tradycji chrześcijańskiej.

W sposób wyraźny o dwóch rodzajach wybrania i powołania Rozanow napisał dopiero w tekście *Chrystus – Sędzia świata* (1903), gdzie przyrównał dwie części Biblii do dwóch synów z przypowieści o miłosiernym ojcu (Łk 15, 11-32). Starszego syna miałyby reprezentować Izrael (Żydzi), a młodszego Jezus (chrześcijanie). W świadomości Rozanowa Bóg miałby więc dwóch „marnotrawnych” i zarazem „ukochanych synów” (Żydów i chrześcijan), przy czym Jego miłość – będąca wyrazem zbawczej pedagogii – do każdego z nich przejawia się w odmienny sposób.

W utworze *Judaizm* (1903) Rozanow opisał „wybranie” jako rzeczywistość dynamiczną, proces, w którym człowiek stopniowo odsłania doniosłość własnego powołania. Abraham, „ojciec narodu”, choć w świadomości rosyjskiego pisarza był nosicielem obietnicy, to jednak nie rozumiał jej w pełni. Wybranie zrozumiał dopiero Mojżesz i skonceptualizował w postaci szabatu obwarowanego prawami i zasadami, których celem była

ochrona tajemnicy związanej z życiem. Rozanow „wybranie” rozumiał w specyficzny i charakterystyczny dla siebie sposób, jako troskę o życie, o kontynuowanie stwórczej płodności i uczestniczenie w boskim akcie kreacji. Idąc za logiką rosyjskiego myśliciela można powiedzieć, że boże wybranie nie ogranicza się tylko do Izraela czy Kościoła, ale obejmuje całe stworzenie, które także zostało wybrane do owej stwórczej płodności. Choć zostali do niego powołani wszyscy ludzie i cały kosmos, to jednak wyłącznie Żydzi (i po części także kapłani egipscy) przeżywają je w sposób świadomy, podczas gdy cała reszta ludzkości tkwi ciągle w ciemnościach niewiedzy i czeka na rozświetlenie tej „mrocznej” sfery bycia.

Trzy lata później, w tekście *W swoim kącie (Pośród domysłów i obaw)* Rozanow podkreślił, że Żydzi zostali wybrani i powołani do mieszania się z innymi kulturami, do pokojowego koegzystowania z wszystkimi na mocy ich immanentnego „babskiego charakteru”. W ramach tej misji mieliby ubogacać inne narody swoim kobiecym geniuszem, uzdolnieniami, własną „żeńską atrakcyjnością”. Żeńskość Żydów przejawia się w ich genialnej niemal zdolności do przenikania wszystkich sfer życia społecznego, do tworzenia bliskich relacji bez utraty własnej specyfiki.

W tekście *Wokół ścian cerkiewnych* (1906) Rozanow podkreślił z kolei, że Żydzi, w przeciwieństwie do chrześcijan, jako jedyni przeżywają swoje wybranie w sposób autentyczny. Dla nich jest to bowiem relacja oblubieńcza z Bogiem (analogiczna do historii Romea i Julii), to przejaw „nadmiaru miłości”, a nie intelektualne przyłgnięcie do Boga „Pierwszego Poruszyciela” (Arystoteles), „Światowego Rozumu” (Platon), czy „Istnienia jedyne, wiecznego, doskonałego” (scholastycy). Wybranie suponuje doświadczenie bycia kochanym i wywołuje radość istnienia czy wdzięczność z każdego istniejącego bytu. Izrael wybrany przez Boga kontempluje świat, który cały jest pachnący, aromatyczny – jak to ukazał Rozanow w tekście *Biblijna poezja* (1909-1911). Relacja za pośrednictwem zmysłu powonienia – zdaniem Rozanowa – jest bowiem o wiele bliższa, intymniejsza niż relacja za pośrednictwem innych zmysłów. Dokonuje się w niej swoista perychoreza stworzeń: „tutaj aromatyczny przedmiot obejmuje osobę wdychającą, a osoba wdychająca wchłania to, co pachnące”⁷³¹.

⁷³¹ В.В. Розанов, *Возрождающийся Египет...*, *op. cit.*, t. 14, s. 451.

W kontekście „sprawy Bejlisa” (1913-1914) Rozanow budował swoją mitoteologiczną koncepcję na temat „olfaktorycznej predylekcji Żydów”, w której – mimo wylewającej się momentami złości czy frustracji na przedstawicieli narodu żydowskiego – nie zanegował jednak trwałości ich wybrania. Jego zdaniem tylko Żydzi są w posiadaniu osobliwej „tajemnicy”, którą niegdyś Bóg objawił całemu światu. Tajemnica ta po części jest związana z krwią, symbolem duszy i życia. Bóg uwarunkował biologicznie Żydów (uczynił ich genialnie czułymi na zapachy i wrażliwymi na dotyk, smak), aby zachowali religijną bojaźń wobec krwi i *de facto* każdego przejawu życia, czym uformował sobie naród, który – mimo upływu czasu i postępującej sekularyzacji – pozostaje Jemu nieustannie wierny.

Także w *Apokalipsie naszych czasów* (1918), w ostatnim swoim tekście, Rozanow wyraził pogląd o nieprzerwanym wybraniu Izraela. Co prawda można tam znaleźć sugestie (np. w opublikowanej po jego śmierci notatce z 29 maja 1917 roku) jakoby chrześcijaństwo było kontynuacją i wypełnieniem misji zapoczątkowanej przez Żydów (na przykład cierpienia Hioba byłyby zapowiedzią cierpienia Chrystusa), niemniej przez cały niemal tekst *Apokalipsy*... przewija się pogląd podkreślający wyższość judaizmu nad chrześcijaństwem. Żydzi jako naród wybrany noszą w sobie „biograficzne pokrewieństwo z rajem” i „nie popełniają żadnego błędu, uważając Adama i Ewę za swoich jedynych przodków”⁷³². Trudno jednak na podstawie rozważań zawartych w *Apokalipsie*... jednoznacznie powiedzieć, na czym miałyby polegać owo wybranie Żydów i – jakby to nie brzmiało dziwnie – kogo ono obejmuje. Wynika to z niejednoznaczności, z jaką Rozanow posługiwał się pojęciem „goj”. Określał nim tych, którzy nie odczuwają świętości istnienia; natomiast pojęcie „nie-goj” było dla niego zakresowo szersze niż „naród żydowski”⁷³³.

Druga kwestia, kluczowa dla samookreślenia czy formowania się samoświadomości Żydów to – mówiąc w cudzysłowie, aby nie projektować konotacji negatywnych – „zawziętość” Izraela. Dlaczego naród żydowski nie przyjął Jezusa jako Mesjasza w czasie Jego ziemskiego życia, czy w czasie trwania Kościoła? Jaki jest sens trwania Izraela poza Kościołem? Jaką rolę miał i ma do odegrania naród żydowski w historii – rozumianej jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – dziejów świata?

⁷³² В.В. Розанов, *Апокалипсис нашего времени...*, *op. cit.*, t. 12, s. 91–92.

⁷³³ *Por. Ibid.*, s. 94.

Początkowo (*Miejsce chrześcijaństwa w historii*) Rozanow odrzucenie czy nieprzyjęcie Jezusa ze strony narodu żydowskiego interpretował jako naturalną konsekwencję żydowskiej predylekcji w kierunku subiektywności, która uniemożliwiła im przyjęcie semickiego Jezusa odznaczającego się świadomością aryjską. Rozanow, jak się zdaje, nie chciał dostrzec, że jakaś niewielka część społeczności żydowskiej była w stanie przekroczyć ten plemienny determinizm i przyjąć orędzie Jezusa. W jego opinii światem kierował odgórny sens, swoiste przeznaczenie i dlatego postulował istnienie konieczności dziejowej, którą Grecy określali mianem „Mojry”, a buddyści „prawem przyczyn i skutków”. Żydzi musieli odrzucić objawiającego się Jezusa, gdyż objawiona przez niego nowość życia była absolutnie niepodobna do tej, którą naród żydowski znał i akceptował. Dlatego – konkludował Rozanow – należy być wstrzeźliwym w ocenianiu, a tym bardziej w potępianiu Żydów, gdyż ich zatwardziałość, odrzucenie czy uniżenie posłużyły zbawieniu narodów aryjskich. Nie znamy więc ostatecznego sensu odrzucenia Izraela, a wywyższając się nad Żydami ryzykujemy, że my także możemy zostać w przyszłości poniżeni albo odrzuceni.

Po latach (*W świecie niejasnego i nierozstrzygalnego*), poruszając szeroko rozumianą tematykę rodzinną (w tym wątki związane z cielesnością i prokreacją) pisał, że Żydzi nie przyjęli Jezusa ze względu na postulowany przez Niego nowy obraz rodziny, absolutnie różny od tego, który został objawiony na kartach Starego Testamentu. Zdaniem Rozanowa w nauczaniu Jezusa: „Małżeństwo nie było nazwane grzechem, ono było ukazane jako grzech – a to przemawia prawdziwiej. Dlatego Żydzi tak się tym przerażili”⁷³⁴. Inne rozumienie rodziny – suponujące odmienną koncepcję ciała, płciowości, seksualności i w konsekwencji także radykalnie odmienny sposób życia – było jedyną przyczyną tego, że Żydzi ostatecznie odrzucili naukę Jezusa jako sprzeczną z ich dotychczasową ortodoksją i ortopraksją, a Jego skazali na śmierć jako odstępcę i heretyka. „Nie możemy zrezygnować z naszej rodzinności (czystej i świętej), a jeśli ona (choćby w czystej i świętej formie) jest nie do pogodzenia z Chrystusem, to my nie przyjęliśmy Jego, za co On nas odrzucił”⁷³⁵.

Nieco inaczej kwestię tę rosyjski pisarz przedstawił w tekście *Chrystus – Sędzia świata*. W pierwszej części tych rozważań Rozanow spojrział na „zatwardziałość” Izraela

⁷³⁴ В.В. Розанов, *В мире неясного и нерешенного...*, *op. cit.*, t. 6, s. 244.

⁷³⁵ *Ibid.*, s. 188.

jako swego rodzaju uprawomocnioną pomyłkę, której dopuścili się Żydzi odrzucając Jezusa i Jego nauczanie. Jezus czyniąc siebie Synem Bożym kwestionował pierwsze przykazanie, a uzdrawiając w szabat kwestionował dotychczasową wykładnię drugiego przykazania czym dawał wyraźnie do zrozumienia, że jest kimś więcej, niż prorokiem. Z drugiej strony Żydom psychologicznie łatwiej było wątpić w Jego mesjańskie roszczenia, które radykalnie kwestionowały dotychczasową Tradycję (pierwsze i drugie przykazanie), niż uwierzyć w Niego. Skazanie Jezusa na śmierć było więc ryzykowną, niemniej konieczną decyzją, której słuszność mogło zakwestionować dopiero Jego zmartwychwstanie. I tak się stało. Po zmartwychwstaniu część Żydów uwierzyła.

W drugiej jednak części tego tekstu Rozanow pokierował swoją refleksję na inną tory. Z wcześniejszej jego analizy można by się domyślać, że cud Zmartwychwstania powinien przekonać Żydów do boskości Jezusa. Tymczasem Rozanow zasugerował, że Żydzi słusznie nie przyjmują w czasach Kościoła Jezusa i Jego nauczania, gdyż jest ono przeciwieństwem Dobrej Nowiny i zamiast pokoju i miłości zwiastuje ziemi „miecz i po-działy”. Temat ten rozwijał w tekście *Rosyjska Cerkiew* podkreślając, że ciągle występujące konflikty i wojny (między innymi wśród chrześcijan) świadczyłyby, że nie nastął jeszcze czas mesjański, który charakteryzuje się tym, iż „owca położyła się obok tygrysa” (por. Iz 9,1-7). W świadomości Rozanowa Jezus – który pozornie tylko jawił się filantropem (kochającym ludzkość) – pragnął swoim Kazaniem na Górze (Mt 5,1-7,28) uwieść i pociągnąć za sobą słuchaczy, aby ostatecznie dać im zmanipulowanym prawdziwe „Anty-Kazanie na Górze”, zwiastujące ogień, zniszczenie i rozłam, nie tylko w rodzinie, ale także na całym świecie (Łk 12,49-53). Dlatego Żydzi musieli odrzucić Jezusa i czynią to po dziś dzień, gdyż był On osobową siłą niosącą śmierć i zniszczenie, istotą wręcz demoniczną.

Warto jednak podkreślić, że występujące w tym tekście motywy żydowskie (takie jak „zniszczenie Jerozolimy”, „odrzuć Izraela”, „rozproszenie Żydów”, czy ich „zawziętość”) są tylko elementami dekonstrukcji metafizyki chrześcijańskiej i mają przygotować grunt dla stworzenia „nowej metafizyki”. Nie było to jednak ostateczne zdanie w tej kwestii.

W kontekście „sprawy Bejlisa” (*Europa i Żydzi*) Rozanow pisał, iż odrzucenie Jezusa było efektem ich egoistycznego nacjonalizmu. Żydzi tak bardzo byli przywiązani do swoich drobiazgowych i małostkowych rytuałów czy cielesnego formalizmu, że

uniwersalistyczne nauczanie Jezusa, kwestionujące te praktyki, doprowadziło ich do złości, nienawiści i w końcu do Jego ukrzyżowania. W czasie trwania Kościoła wyznawcy judaizmu ograniczeni mentalnie w swoim nacjonalizmie „krzyżują nie tylko Boga”, ale swoim prawem koszerności wyłamują się z ogólnoludzkiej wspólnoty stołu przez co o wiele bardziej, „krzyżują człowieka”⁷³⁶. Tych poglądów rosyjskiego autora nie można nazwać twardą konkluzją. Zmienił on swoje zdanie albo, mówiąc ściślej, powrócił do wcześniejszych poglądów – i podkreślił (*Apokalipsa naszych czasów*), iż powodem „odrzucenia” Jezusa przez Żydów było Jego wrogie nastawienie do rodziny, domowego zacisza, bogactw materialnych, codziennej pracy i wszystkiego tego, co można określić mianem zwyczajnych i codziennych trosk człowieka. Jezus skupiał uwagę uczniów na sobie, pragnął, aby byli tacy jak On, czym kontestował nauczanie Ojca, wyrażone na kartach Starego Testamentu. Dlatego Żydzi odrzucili Jezusa, jawiącego się jako istota demoniczna, przeciwnik Boga Ojca, ktoś, kto zastąpił płodną religię judaizmu bezpłodnym chrześcijaństwem.

Jaki jest więc sens trwania Izraela poza Kościołem? Zdaniem Rozanowa jest to tajemnica, której, póki co, nie jesteśmy w stanie pojąć (*Miejsce chrześcijaństwa w historii, Żydzi i nie-Żydzi*). W późniejszych tekstach (*Rosyjski Nil* i przede wszystkim *Biblijna poezja*) przyrównał trwanie Izraela poza Kościołem do soli, o której mówił Jezus w swoich przypowieściach. Wówczas Izrael miałby zachować – taka byłaby wola Boża – swoją odrębność i specyficzne rysy (duchowe, religijne, formy życia indywidualnego i społecznego, praktyki życia codziennego), aby swoją obecnością nadawać światu smak i utracony sens. W kontekście „sprawy Bejlisa” Rozanow zmienił nieco swoje poglądy i podkreślił, iż trwanie Izraela poza Kościołem obnaża słabość chrześcijan, co niewątpliwie generuje konflikty, ale także może przyczynić się do duchowej odnowy chrześcijan i stać się początkiem procesów konsolidacji w ramach społeczności rosyjskiej, oraz – patrząc szerzej – także europejskiej. W końcu, posługując się dialektycznym schematem przyciągania-odpychania (*W sąsiedztwie Sodomy*), ukazał Żydów w kategoriach „narodu żeńskiego”, który niejako narzuca się – nie bez pewnego przyzwolenia i ukrytej satysfakcji – innym „męskim narodom”, szukając u nich miłości i materialnego wsparcia.

Jaką rolę miał i ma do odegrania naród żydowski w historii – rozumianej jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – dziejów świata? W początkowej refleksji Rozanow

⁷³⁶ Por. W. Rozanow, *Europa i Żydzi...*, *op. cit.*, s. 180–183.

przypisywał narodowi żydowskiemu rolę zredukowaną do przyjęcia tylko pierwszej fazy objawienia (*Miejsce chrześcijaństwa w historii*), tracąc przy tym swoje uprzywilejowane miejsce na rzecz Kościoła, będącego syntezą mentalności aryjskiej i semickiej. W tej początkowej refleksji istnienie Izraela w teraźniejszości i przyszłości było swego rodzaju napomnieniem skierowanym do ludzkości, że mianowicie pogardzając innymi można utracić wszystko (własne uprzywilejowane miejsce w dziejach świata, Ziemię Obiecaną, dobrobyt). W nielicznych publikacjach z końca lat 90. (i podobnie, choć z religijnym odcieniem, w kontekście „sprawy Bejlisa”) ukazywał Żydów jako zwartą grupę społeczną opanowaną żądzą supremacji (głównie ekonomicznej) nad społecznością rosyjską i ogólnoeuropejską. Nieufność ta ustąpiła na przełomie wieków, na rzecz fascynacji religijnością Żydów. Od tego czasu Rozanow przypisywał narodowi żydowskiemu misję odnowy powszechnej świadomości polegającą na większej wrażliwości wobec aspektów biologicznych czy kosmologicznych w naszej egzystencji, dzięki czemu człowiek mógłby być bardziej świadomy siebie, żyć bliżej natury i stać się bardziej odpowiedzialnym za losy całego świata – gdyż chrześcijaństwo jeszcze nie objawiło swojego prawdziwego oblicza. Także żydowski sposób budowania relacji międzyosobowych i społecznych (abstrahujący od stopnia zamożności, co pozwala także troszczyć się o bogatych) mógłby – zdaniem Rozanowa – powstrzymać falę rozwijającego się socjalizmu materialnego (*Apokalipsa naszych czasów*).

Kolejna, trzecia już kwestia to oczekiwanie na przyjście Pana, którą można by ukonkretnić następującymi pytaniami. Czym jest Kościół wobec Izraela? Jaki jest stosunek Izraela (*resp.* Żydów) do Kościoła? Do czego dąży naród żydowski i jaki jest jego cel? Warto zaznaczyć, iż rzadko w tekstach Rozanowa można natknąć się na rozróżnienie Izraela i Żydów (przy czym wątki syjonistyczne praktycznie nie występują w jego twórczości). Rzadko także można spotkać refleksję wprost poświęconą relacjom Izraela (*resp.* Żydów) do Kościoła. Znacznie częściej natomiast znajdziemy u niego refleksję na temat relacji między Żydami i społecznością rosyjską (*resp.* europejską). Od strony badawczej jest to dość kłopotliwa kwestia, gdyż Rozanow – tak się wydaje – utożsamiał społeczność rosyjską czy europejską z chrześcijaństwem (*resp.* Kościołem), po czym zarzucał tym społecznościom, że są za mało chrześcijańskie. Należałoby więc mówić nie tyle o Kościele w tekstach Rozanowa, ile o jakiejś formie *christianitas*. Nie zważając na te trudności postaramy się jednak wprowadzić niewielkie rozróżnienie i zrekonstruować poglądy

Rozanowa na stosunek Żydów do Kościoła i osobno stosunek Żydów do społeczności rosyjskiej (europejskiej).

Czym jest Kościół wobec Izraela (*resp.* Żydów)? W początkowej fazie refleksji (*Miejsce chrześcijaństwa w historii*) Rozanow podkreślił, iż Izrael doskonale wypełnił swoją misję, zachował wobec innych narodów własną, subiektywną świadomość, dzięki czemu dał światu Bogurodzicę, z której narodził się Mesjasz – Jezus Chrystus. Kościół był więc kontynuatorem misji Izraela i różnił się od swego poprzednika otwartością na świat zewnętrzny, miłością do innych ludów. Był syntezą semicko-aryjskiej świadomości. W późniejszych tekstach Kościół był przedstawiony jako struktura ucisku, niosąca głównie „ogień i miecz”. W tekście *Chrystus – sędzia świata* Rozanow rozważał soteriologiczne konsekwencje faktu, że Jezus jest jedyną drogą prowadzącą do Ojca, a ustanowiony przez Niego Kościół jedyną drogą wiodącą do zbawienia. Dlatego w świadomości Rozanowa nauczanie Jezusa, a tym bardziej świętego Pawła Apostoła, wyrażone na kartach Nowego Testamentu, radykalnie różniło się od nauczania objawionego Mojżeszowi czy innym Prorokom, opisanego w Starym Testamencie. Kościół jednak nie widzi i nie chce dojrzeć tej – w jego mniemaniu – oczywistej prawdy, ale pogrążony w „dogmatycznym śnie” nie jest w stanie skonstatować smutnej prawdy, iż oczekiwany Mesjasz jeszcze nie przyszedł, ewentualnie, że „w chrześcijaństwie coś się jeszcze nie objawiło, że narody po prostu przeszły obok Chrystusa”⁷³⁷.

W polemicznym tekście *Chrystus sędzia świata*, który był ostrą krytyką skrajnego ekskluzywizmu soteriologicznego prezentowanego przez jednego z prawosławnych biskupów, Rozanow zaproponował otwarcie się Kościoła na inne rzeczywistości religijne i docenienie soteriologicznej wartości także innych dróg wiodących do Boga, w tym także judaizmu. Skrytykował widoczną w Kościele tendencję do prozelityzmu czy pragnienie tworzenia *christianitas* w polifonicznym kulturowo i religijnie świecie, widząc w tych dwóch postawach sprzeniewierzenie się misji nadanej przez Boga. Sługa Pański miałby bowiem nie podnosić głosu, nie przymuszać, nie łamać trzciny nadłamaną, nie gasić knotka o nikłym płomyku (por. Iz 42,2-3). Każda natomiast próba tworzenia homogenicznego religijnie społeczeństwa często prowadzi do prześladowań i suponuje presję

⁷³⁷ В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах...*, *op. cit.*, t. 3, s. 73.

psychologiczną, a nawet różne formy opresji, takich jak ograniczanie wolności sumienia i słowa.

W tekstach *Czy rzeczywiście J. Chrystus był Żydem?*, *Jeszcze na temat nieżydowskości J. Chrystusa* czy *Kulturalno-religijne pytania* Rozanow powołując się na poglądy Chamberlaina podkreślił także (choć przyświecały mu diametralnie różne cele niż zwolennikowi supremacji teutońskiej), że Kościół nie jest kontynuatorem misji Izraela, że między tymi dwoma rzeczywistościami istnieje radykalne rozdzielanie i różnica. Między Starym i Nowym Testamentem występują bowiem istotne różnice w języku i w teologii, co suponuje radykalnie różny obraz Boga, wizję człowieka i jego misji w świecie. Dlatego Rozanow postulował tworzenie nowej historiozofii, w której należałoby rozpatrywać judaizm i chrześcijaństwo jako dwie radykalnie różne, nie przecinające się ze sobą religie, z której każda miałaby swoje mesjańskie oczekiwanie. W tekście zatytułowanym *W swoim kącie (Pośród domysłów i obaw)*, powstałym w tymże czasie co wyżej wspomniane trzy publikacje, Rozanow postulował – nie zważając na radykalne oddzielenie Kościoła od narodu żydowskiego – aby chrześcijanie otaczali szczególną troską społeczność żydowską, mającą do wypełnienia specjalną misję daną im od Boga – misję „moralnych fagocytów”. Żydzi mają negatywny wpływ tylko na chore części Kościoła, na ludzi pozbawionych moralnego kręgosłupa, chwiejnych, słabych, niewierzących. Nie są więc zagrożeniem dla chrześcijańskiej ortodoksji, ale przeciwnie, stymulują duchowy rozwój i pomagają chrześcijanom kształtować własną tożsamość. Konstatował jednak, że w przeważającej ilości wypadków Kościół deprecjonował innowiercze społeczności, w tym także Żydów (na przykład tekst *Wokół cerkiewnych ścian*). Dlaczego? Gdyż chrześcijanie wolą ulegać złudzeniom i trwać w „informacyjnej bańce” zapewniającej im poczucie własnego dobrostanu i moralnej wyższości nad innymi ludźmi, religiami czy nurtami myślenia. Zdaniem Rozanowa Kościół stał się bardziej zainteresowany ekspansją liczebną i zaniedbał rozwój jakościowy swoich wiernych, tracąc przez to na wiarygodności (*Żydzi i chrześcijanie*). W końcu w swoim ostatnim tekście (*Apokalipsa naszych czasów*) rosyjski pisarz ukazał Chrystusa jako fałszywego posłańca, prawdziwego Anty-Chrysta, który chciał narzucić światu fałszywy obraz Boga, pragnął „wykastrować” Boga Starego Testamentu⁷³⁸. W związku z tym Kościół jawił mu się jako teologiczna aberracja,

⁷³⁸ Por. W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów...*, *op. cit.*, s. 42–43.

struktura propagująca bezpłodność i negatywny stosunek do ciała, małżeństwa, rodziny. Na tym tle oczekiwanie Żydów na przyjście Mesjasza okazuje się ciągle aktualne.

Przechodząc do kolejnego pytania – jaki jest stosunek Izraela (*resp.* Żydów) do Kościoła – należałoby skupić się na trzech tekstach: *W swoim kącie (Pośród domysłów i obaw)*, *Rosyjski Nil* oraz *Biblijna poezja*. W pierwszym Rozanow przyrównał społeczność żydowską do „fagocytów” wypełniających funkcję sanitarną w organizmie Kościoła przez pożeranie komórek słabych i chorych. W tej koncepcji Żydzi mieliby demaskować moralną słabość chrześcijan, często zakamuflowaną, którą ci nie mogą czy wręcz boją się dostrzec, i takim sposobem przyczyniać się do ich nawrócenia i duchowego wzrostu. W tekście *Rosyjski Nil* Rozanow ukazał Izrael jako nację prorodziną, która swoją „cielesną religią” ubogacała i nieustannie ubogaca wszystkie narody świata nieprzerwanie przeżywające pokusę duchowego eskapizmu. Oczekując na przyjście Pana Izrael nie może się jednak zintegrować z innymi narodami, nie tracąc przy tym swojej wyjątkowości, nie może się również w pełni wyemancypować, gdyż przestanie oddziaływać na inne narody i kultury. Musi trwać w paradoksalnym zawieszeniu nigdy nie przestając być „między” i nie stając się nigdy „pośród”. Misją Izraela byłoby więc współlistnienie z Kościołem nie wchodząc jednak z nim w trwałe strukturalne relacje. W przeciwieństwie do wszystkich nacji (Cyganów, Tatarów, Niemców, Polaków itp.) Izrael nie żyje „obok”, ale „z nami”, dlatego pragnie (niejako musi) przenikać w najbardziej intymne sfery, aby ubogacać chrześcijan swoją „pracowitością, energią, żywotnością”⁷³⁹, „duchowością, serdecznością, wykształceniem i kulturą”⁷⁴⁰. Żydzi ubogacają świat tak jak sól ubogaca potrawy. Ich specyficzna obecność wymagająca odrębności nie jest jednak przekleństwem, ale błogosławieństwem. Dla wyrażenia tej proegzystencjalnej misji Izraela Rozanow posłużył się specyficznym porównaniem: Żydzi, proszeni czy nie „pchają swoje ręce w cudze kieszenie, zostawiając w nich to, czego tam nigdy nie było”⁷⁴¹. Można by w tym tekście dostrzec także zarys koncepcji „dwóch dróg”, dwóch osobnych przymierzy Boga z Izraelem i z Kościołem, które mogą być dla siebie wzajemnym ubogaceniem.

Nieco inaczej tematykę tę rosyjski pisarz zarysował w pracy *Biblijna poezja*, w której utożsamił naród żydowski z ewangeliczną solą. Misją Izraela byłoby bycie „wszędzie

⁷³⁹ В.В. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 189.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, s. 191.

⁷⁴¹ *Ibid.*, s. 190.

i nigdzie” – niczym „sól”, która wszystkiemu nadaje smak, ale trudno powiedzieć, gdzie ona jest. Izrael ubogaca świat, „soli” świat własną kulturą płodności, sposobem podejmowania pracy oraz szacunkiem do życia i radością z każdego przejawu bycia. I – co najważniejsze – zachował pełne rozumienie miłości, nie zredukowane do wymiaru romantyczno-dramatycznego. W różnych narodach i kulturach pojęcie „miłość” utożsamia się z dramatycznym uczuciem, co można zauważyć w licznych arcydziełach literatury światowej, na przykład: w staroindyjskiej księdze *Mahabharaty* (Nal i Damajanti), w greckich mitach (Odyseusz i Penelopa oraz Hektor i Andromacha), czy w licznych dziełach Shakespeare’a Goethego czy Schillera. Zdaniem Rozanowa Izrael jako jedyny naród zachował pierwotne rozumienie miłości zintegrowanej z płodnością i świętością⁷⁴² i dlatego jest dla świata (i nade wszystko dla Kościoła) czymś więcej niż najcenniejszy diament, jest „solą ziemi”, zdolną przywrócić ludzkości utracone podobieństwo do płodnego z miłości świętego Boga.

Znacznie trudniej odpowiedzieć na pytanie: do czego – zdaniem Rozanowa – dąży naród żydowski, jaki jest jego cel? Jest to trudne, ponieważ w kwestii tej następuje subtelna zmiana płaszczyzny i z refleksji teologicznej należałoby przejść na płaszczyznę socjologiczną czy społeczno-kulturową, co nie było celem naszych badań. Niemniej – jak to zostało już wyżej podkreślone – u Rozanowa te płaszczyzny nakładały się na siebie przez co pisarz utożsamiał Rosję z prawosławiem, a Europę z chrześcijaństwem.

Czekając na przyście Pana naród żydowski nade wszystko walczył o prawo do istnienia wśród innych społeczności, co scalało Żydów i formowało ich tożsamość. W świadomości Rozanowa postawa taka była zrozumiała, niemniej rodziła w nim wiele obaw związanych z przyszłą koegzystencją społeczności rosyjskiej i żydowskiej. Motyw ten znajdujemy w kilku jego tekstach napisanych w latach 1897-1901 (*O żydowskości, Europa i Żydzi, Żydzi w życiu i druku, Żydzi i gimnazjum*). W tekście *Antysemityzm – anty-jezuityzm* z 1899 roku Rozanow postulował, że zamiarem Izraela miałyby być zniszczenie Kościoła prawosławnego, a nawet całego chrześcijaństwa. W tym celu Żydzi – zorganizowani w „tajemniczym centrum” – mieliby prowadzić od lat wojnę na całkowite wyniszczenie, która w wieku XX miałyby przyjąć formę otwartej konfrontacji. Jego poglądy jednak złagodniały i od 1901 roku aż do 1911 (czyli do śmierci Stołypina) podkreślał zbieżność dążeń żydowskich z najgłębszymi (często nawet nieświadomymi)

⁷⁴² Por. W. Rozanow, *O poezji w Biblii...*, op. cit., s. 160–161.

pragnieniami obywateli innych narodów. Nawet jeśli Żydzi jawili się jako wrogo nastawieni do innych społeczności, to – zdaniem Rozanowa – był to tylko pozór, co nasz autor opisał obrazowo w tekście *Rosyjski Nil*. Dopiero w kontekście „sprawy Bejlisa” Rozanow zmienił swoje wieloletnie poglądy i napisał: „My chcemy jednego. A Żydzi chcą czegoś innego”⁷⁴³. Od tego czasu Rozanow rozwijał refleksję podszytą nieufnością wobec przedstawicieli narodu wybranego, którzy rzekomo mieliby za cel zniszczyć społeczność rosyjską dominując w sferze handlu, w literaturze i – co najgroźniejsze – zatruwając świadomość rosyjskiej młodzieży ideami rewolucyjnymi (*Żydzi w ruskiej literaturze*). W tekście *Europa i Żydzi* ukazał naród żydowski jako anty-kulturowy i anty-historyczny, niezdolny do pokojowego współistnienia z innymi narodami, wprowadzający chaos w ogólnoswiatowy ład. W swoim ostatnim tekście (*Apokalipsa naszych czasów*) wyraził pogląd, że celem narodu żydowskiego – wyznaczonym przez samego Boga – byłoby zachowanie swojego „genialnego nasienia” czystym i niez mieszanym. Zdaniem Rozanowa przyjscie Mesjasza powstrzymuje tylko niezaktualizowana jeszcze potencjalność płodności wszelkich form życia. Żydzi płodząc się inspirują cały świat do podobnej aktywności czym przyczyniają się do kolejnych narodzin, dojrzewania i starzenia się następnych przejawów istnienia. Wraz z wyczerpaniem się płodnej potencjalności świata ustanie racja jego istnienia i przyjdzie Mesjasz, którego przyjscie zakończy obecny eon dziejów.

Czwarta kwestia dotyczy roli i trwałości obrzezania. Czy obrzezanie miało tylko czasowy charakter i utraciło swoje znaczenie wraz z paschalnym dziełem Jezusa Chrystusa? Tematykę tę pisarz eksplorował głównie w tekście *Judaizm*. Odpowiadając na powyższe pytanie warto jednak podkreślić, że Rozanow – który z ogromną estymą traktował księgi Starego Testamentu – nie znał, albo przynajmniej nie posługiwał się wyrażeniem „obrzezanie serca” (Pwt 10,16; Jr 4,4). W jego rozumieniu obrzezanie nie mogło mieć duchowego znaczenia i musiało mieć charakter „fizjologiczny” albo „płciowy”. Obrzezanie „fizjologiczne” występowało w wielu kulturach (np. egipskiej czy etiopskiej) i miało na celu utrzymanie higieny ciała i ochronę przed infekcjami miejsc intymnych. Obrzezanie „płciowe” – występujące wyłącznie w judaizmie – było „pieczęcią Pana”⁷⁴⁴, momentem „«poczęcia» Izraela”⁷⁴⁵, ustanowieniem i nawiązaniem intymnej relacji z Bogiem

⁷⁴³ В.Ю. Проскурина (ред.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909—1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной...*, *op. cit.*, s. 232.

⁷⁴⁴ В.В. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 19–20.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, s. 10.

(analogicznej do tej, którą niegdyś Bóg związał się z Abrahamem), było początkiem doświadczenia duchowego, uzdalniało do modlitwy, prorocstwa, rozpoznawania bożych natchnień i kroczenia po właściwych ścieżkach. Bycie nieobrzezany z kolei wyłączało Żyda z tego kręgu dóbr duchowych, przez co stawał on „poza prawem», poza zasięgiem bożej opieki, poza boską miłością względem niego”⁷⁴⁶. W sposób pośredni – odwołując się do dwóch świadectw tekstualnych – Rozanow wyraził przekonanie, że znak obrzezania („*penis circumcisis*”) jest jednym z istotnych atrybutów Żyda i dlatego przynależy nie tylko do tego eonu, ale pozostaje znamiem wiecznym, a dopuszczenie samej tylko myśli o jego zaniechaniu zagraża najgłębszej tożsamości judaizmu⁷⁴⁷.

Rolę i trwałość obrzezania pisarz poruszył także w dwóch tekstach pisanych w kontekście „sprawy Bejlisa”: *Ważne historyczne pytanie* oraz *Anioł Jehowy u Żydów*. Pierwszy tekst zawiera wiele szczegółów tego obrzędu, mających ukazać mistyczne znaczenie krwi w judejskiej tradycji. W dość kontrowersyjny sposób Rozanow pragnął ukazać, że poprzez sam ten obrzęd i związek z krwią obrzezanego chłopca (dotknięcie, smakowanie, wdychanie jej aromatu) następuje pewnego rodzaju „oczyszczenie”, „ukojenie duszy”, „uwolnienie od grzechów, mroków, przygnębienia «na życie wieczne»”⁷⁴⁸. W tekście tym Rozanow ukazał obrzezanie jako jeden z przejawów kultu ofiarniczego Żydów skupionych na sferze cielesnej i materialnej, co Jezus miałby zakwestionować, uduchowić i przerwać ten „materialny obrządek”, „materialną ceremonię”, „materialną tradycję” czy „kapłaństwo rzeczy” (*священство вещей*)⁷⁴⁹. Mimo obecnych w tekście wielu filipik pod adresem Żydów (jakoby byli „dziećmi diabła” i „plemieniem żmijowym”) wyczuwalny jest tam jednocześnie swego rodzaju zachwyt owym materialnym aspektem obrzezania czy materialną stroną tradycji żydowskiej, którą Rozanow określał „kapłaństwo rzeczy”.

Jako ciekawostkę, swoisty wybryk, przejaw twórczej imaginacji Rozanowa, można potraktować jego refleksję w tekście *Anioł Jehowy u Żydów*, w którym nie zakwestionował co prawda zasadności obrzezania, ale podkreślił, że w rycie tym dochodzi do przymierza między Żydem i żądnym krwi Molochem, który obdarza obrzezanego nadzwyczajną witalnością i siłą. Byłby to więc obrzęd przymierza z Molochem, a nie Bogiem

⁷⁴⁶ *Ibid.*, s. 12.

⁷⁴⁷ Por. *Ibid.*, s. 13.

⁷⁴⁸ В.В. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 300.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, s. 318.

Abrahama. Trzeba jednak podkreślić, że tego typu intelektualna wariacja była ewenementem w jego refleksji zdominowanej przeświadczeniem o konieczności obrzezania, które czyniło mężczyznę silnym i płodnym zgodnie z obietnicą daną przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, i wszystkim tym, którzy uwierzyli w sprawczą moc tego „znaku przymierza”.

Piąta kwestia dotyczy sensu i znaczenia szabatu. Dlaczego Bóg dał „dzień siódmy”? Na czym polega świętowanie szabatu? Jaka jest jego aktualność? Wątki poświęcone tej tematyce najobszerniej zostały opracowane w tekście *Judaizm*, niemniej we wcześniejszych jego tekstach można znaleźć pewne intuicje związane ze świętowaniem „siódmego dnia”. Bóg dał Izraelowi szabat, gdyż chciał im objawić żeński aspekt swej androgenicznej natury: „współczującej”, „delikatnej”, „pieszczotliwej”, „słodkiej”⁷⁵⁰ (*Zakończenia i początki*, „*Boskie i demoniczne*”, *Bogowie i demony (na motywach fabuły Lermontowa)*). Dlatego nieprzypadkowo najważniejsze święta żydowskie (między innymi szabat) rozpoczynają się wieczorem, gdyż to noc jest czasem szczególnej aktywności Boga i człowieka (*Cudowna żydowska pieśń*). Szabat został dany człowiekowi, aby mógł on realizować potencjalność obrzezania, aby obrzezanie zaczęło działać. Szabat był drugą stroną obrzezania. Oba te aspekty wzajemnie się przenikają i warunkują. Szabat bez obrzezania (czyli bez aktu małżeńskiego, będącego kontynuowaniem płodności Boga Stwórcy) staje się rytualizmem, obrzezanie bez szabatu prowadzi do przeżywania małżeństwa w sposób fizjologiczny (*modo animalium*), jako instytucji mającej zagwarantować jedynie następstwo pokoleń. Rosyjski myśliciel wyróżniał dwa sposoby rozumienia szabatu: egzoteryczny (akcentowanie bożego odpoczynku po sześciodniowej, stwórczej aktywności) oraz ezoteryczny („dzień świętości rodziny”, „dzień transcendencji” czyli celebrowania „religii rodziny” i kontynuowania stwórczej aktywności Boga⁷⁵¹).

Najlepszym sposobem świętowania szabatu (*lekowed szabes*) byłoby – zdaniem Rozanowa – celebrowanie w noc szabatową aktu małżeńskiego, który miałby być kontynuowaniem stwórczego dzieła Boga. Noc szabatowa byłaby więc spotkaniem z „Królową Szabat” – stwórczą płodnością androgenicznego Boga, a nawet więcej, działaniem w Jego imieniu i Jego mocą pochodzącą z obrzezania. Centralnym momentem święta miałoby być celebrowanie aktu małżeńskiego, poprzedzonego modlitwą Tobiasza i Sary:

⁷⁵⁰ Por. B.B. Розанов, *О писательстве и писателях...*, *op. cit.*, t. 4, s. 87.

⁷⁵¹ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 19–20.

„A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla związku prawego”. Służyć temu miałyby wszystkie czynności poprzedzające noc szabatową. I tak obcinanie paznokci w piątkowy poranek Rozanow zinterpretował jako konieczną toaletę, czynność, którą robi zakochany gotujący się do spotkania z ukochaną⁷⁵². Pójście do mykwy to „oczyszczająca i przygotowująca na współżycie ablucja, lub – inaczej mówiąc – poświęcenie wodą w celu podjęcia współżycia”⁷⁵³. Lektura *Szir ha-Szirim (Pieśni nad Pieśniami)* to mentalne przygotowanie do miłosnego zbliżenia⁷⁵⁴. Zdaniem Rozanowa także modlitwa w synagodze i wszystko, co wiąże się z uroczystą kolacją – czyli zapalenie świec, śpiewanie hymnu na cześć święta, modlitwa *Kidusz*, spożywanie chały czy innych potraw, śpiewy i inne modlitwy – są ważnymi momentami liturgicznej celebracji i pełnią funkcję „rytualnego smakowania [...], po którym następuje niewidoczna część szabat”⁷⁵⁵. Wszystko, co następuje później, stanowi tylko cień święta, stopniowo, ale nieubłaganie oddalającą się od nas słodką miłość, której pamięć, choć jeszcze świeża, wzbudza w człowieku melancholijny nastrój. Rozanow w swoich opisach sobotniego świętowania zwrócił szczególną uwagę na organoleptyczne doświadczenia. Smakowanie owoców, odczuwanie aromatów, wzrokowe doświadczenie kolorów czy blasków świec, śpiewanie i wsłuchiwanie się w pieśni – wszystko to antycypuje odprowadzenie Królowej (*Melawe Malke*) i rychły koniec święta, co pogłębia dodatkowo melancholiczną atmosferę tej drugiej połowy szabat.

Szabat w rozumieniu tego pisarza to ciągle aktualna „liturgia domowa”, uświęcająca nie tylko domowników, ale również domowe zwierzęta, przyrodę i cały kosmos. To wynagrodzenie Bogu za akt stworzenia i pełne wdzięczności kontynuowanie Jego boskiej kreacji, aż wyczerpią się możliwe i zaplanowane przez Boga wszystkie potencjalności życia.

Szósta kwestia dotyczy Talmudu: jaką rolę odgrywa on w kształtowaniu żydowskiej tożsamości? W 1897 roku Rozanow otrzymał od Pereferkowicza, wybitnego hebraisty zajmującego się tłumaczeniem Talmudu na język rosyjski, pierwszy jego tom⁷⁵⁶, niemniej musiało minąć jeszcze kilka lat, aby obdarowany docenił wartość tego prezentu. Dwa lata

⁷⁵² Por. *Ibid.*, s. 35–36.

⁷⁵³ *Ibid.*, s. 28–29.

⁷⁵⁴ Por. *Ibid.*, s. 40–42.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, s. 45–46.

⁷⁵⁶ Por. В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 310.

później Rozanow pisał bowiem, że to właśnie Talmud jest tą częścią tradycji żydowskiej, która najbardziej formuje żydowską odrębność deprecjonując przy tym godność chrześcijan (*Antysemityzm – antyjezuityzm*). Z czasem jednak pisarz diametralnie zmienił swoje stanowisko w tej kwestii. W roku 1903 poglądy te wyraźnie się zmieniły. W tekście *Judaizm* znajdziemy bowiem ogromne passusy, w którym autor opiewał i popularyzował Talmud, a jego studiowanie – choćby powierzchowne – uważał za doskonały środek do poznania Żydów. W tekście *Wokół ścian cerkiewnych* rosyjski pisarz podkreślił, że dzieło to w kulturze światowej zostało niezrozumiane i niesłusznie zmarginalizowane, a poniekąd także zdemonizowane. Zawiera ono niezdeformowaną przez mentalność zachodnioeuropejską, opierającą się na arystotelesowsko-platońskich archetypach, wykładnię bożego objawienia, które jest efektem „nadmiaru miłości”⁷⁵⁷. Talmud wydaje się księgą niezrozumiałą, zbyt obszerną, pełną niejasnych i miejscami złośliwych treści, a tymczasem refleksja tam zawarta jest wyrazem ogromnej troski wielkich starożytnych nauczycieli względem swoich współwyznawców i własnej tradycji duchowej⁷⁵⁸.

Szczególnie cenna w tym temacie wydaje się refleksja Rozanowa zawarta w tekście *Żydzi i chrześcijanie*. „Talmud obejmuje wszystkie poruszenia człowieka, jego oddech, jego pracę, jego smutek, jego radość, jego ból i radość, od wczesnego ranka do późnej nocy, od stycznia do grudnia, od pieluszki do grobu”⁷⁵⁹ – pisał rosyjski myśliciel dając do zrozumienia, że jest to wyjątkowa i „niezbędna encyklopedia życia codziennego”, która interpretuje, wyjaśnia i prowadzi naród żydowski w codziennym poszukiwaniu bożej woli. Jest więc księgą uświęcającą każdy przejaw codzienności, czemu służą liczne drobiazgowo występujące tam opisy. Jeśli dla chrześcijan – pisał rosyjski myśliciel – świętość asocjuje się z tym, co „ważne”, „święteczne”, często związane z „kapłaństwem hierarchicznym”, to w Talmudzie świętość przenika także najmniej zdawałoby się sakralne przestrzenie życia takie jak gotowanie, sprzątanie, czy nawet codzienną toaletę. Jest to więc księga chroniąca życie i służąca odkrywaniu boskiego życia w każdym przejawie codzienności. „Wszystkie przepisy talmudyczne mają na celu ochronę poszczególnego Żyda. «Żyj, proszę cię, żyj» – mówi Talmud każdym swoim wersem”⁷⁶⁰. Różne komentarze talmudyczne mają charakter nieustannego poszukiwania mądrości Bożej

⁷⁵⁷ Por. В.В. Розанов, *Около церковных стен...*, *op. cit.*, t. 5, s. 141–143.

⁷⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 141.

⁷⁵⁹ В.В. Розанов, *Загадки русской провокации...*, *op. cit.*, t. 20, s. 306.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, s. 307.

i dalekie są od arystotelesowskiej mentalności, która – drogą definiowania – pragnie zrozumieć i zapanować nad badaną rzeczywistością. Swoją zachwyty nad sapiencjalnym charakterem poszukiwań talmudystów Rozanow skwitował słowami: „Nigdy nie spotkałem księgi tak bardzo przekonanej i jednocześnie tak mało przywiązanej do własnych racji”⁷⁶¹.

Także w kontekście „sprawy Bejlisa” Rozanow podkreślał kluczową rolę Talmudu w formowaniu się religijnej i kulturowej świadomości Żydów. W tym celu w tekście *Czy Żydzi mają „sekrety”? ... (Odpowiedź na oświadczenie 400 rabinów)* ukazywał na istnienie w tradycji żydowskiej wątków ezoterycznych – wspomnianych chociażby w drugim rozdziale traktatu *Chagiga* – i ekstrapolował je na sferę kulturową. Insynuował także – abstrahując przy tym od faktu zniszczenia Drugiej Świątyni – literalną aktualność przepisów traktatu *Zewachim* (dotyczącego rytualnego uboju ofiar) oraz traktatu *Tamid* (dotyczącego składania przez kapłanów ofiar całopalnych w świątyni jerozolimskiej)⁷⁶² w praktykach religijnych współczesnych Żydów (*Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi*). W *Apokalipsie naszych czasów* z kolei podkreślał, że Talmud stanowi istotne ogniwo formowania „żydowskiego domostroju”, czyli boskiej tradycji, która pozwala kształtować życie codzienne zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym.

Siódma i ostatnia kwestia to wątki kabalistyczne w twórczości Rozanowa. Należy jednak zaznaczyć, że pisarz ten nie czytał i nie znał kabały, do czego zresztą się przyznawał⁷⁶³. Jeszcze w 1905 roku napisał, że pragnąłby ją poznać, gdyż teksty kabalistyczne uważał za „jedne z oryginalniejszych”⁷⁶⁴. Niemniej w swoich tekstach dwukrotnie – w sposób wyraźny – odniósł się do kabały. Pierwszy raz uczynił to w dziele *Judaizm* (1903) zamieszczając tam własny tekst opracowany na podstawie różnych komentarzy, mający na celu spopularyzować *Księgę Jecir* oraz *Księgę Zohar*. Drugi raz uczynił to w zbiorze tekstów zatytułowanym *Węchowy i dotykowy stosunek Żydów do krwi* (1914), w którym przedrukował dwa polemiczne teksty Dobrjanskiego, dyrektora chrześcijańskiego Instytutu Pedagogicznego w Wilnie, odnoszące się do tekstu anonimowego rosyjskiego okultysty skrywającego się pod pseudonimem „Uranus”, które ten wyraził w broszurze zatytułowanej *Zabójstwo Juszczyńskiego i Kabała*. Rozanow niemal

⁷⁶¹ *Ibid.*, s. 306–307.

⁷⁶² Por. B.B. Розанов, *Сахарна...*, *op. cit.*, t. 9, s. 351–355.

⁷⁶³ Por. B.B. Розанов, *Юдаизм...*, *op. cit.*, t. 27, s. 79.

⁷⁶⁴ Por. B.B. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского...*, *op. cit.*, t. 7, s. 485.

bezkrytycznie odniósł się do tekstów wileńskiego badacza, przyjmując za niezbity pewnik jego hipotezę badawczą, że Juszczyńskiego mogła zamordować jakaś wąska grupa Żydów-kabalistów zgodnie ze wskazówkami zawartymi w *Księdze Zohar*. Rosyjski pisarz traktował teksty kabalistyczne (których nie czytał) jako natchnione i wydaje się, że pogląd ten był efektem opiewanej w komentarzach ich ezoteryczności. Takie podejście nie powinno jednak dziwić, w końcu motyw „tajemnicy” skrywanej przez Żydów był jednym z dominujących wątków w twórczości Rozanowa poświęconej Żydom i judaizmowi.

Kończąc tę syntetyzującą część pracy warto odnotować, iż w styczniu 1911 roku, gdy Rozanow zaczynał publikować swoje „dziwne” teksty poświęcone Żydom, jeden z jego żydowskich przyjaciół refleksję tę scharakteryzował słowami: „w Twoich pismach czyste złoto płynące z serca zostało wymieszane z odpadami najbardziej zewnętrznych i materialnych peryferii ludzkiej istoty”⁷⁶⁵. Ta eufemistyczna ocena poglądów Rozanowa na judaizm i Żydów sugeruje dwie kwestie: pierwsza, że nie wszystko jest tam warte zgłębiania, a druga, że można wśród tych intelektualnych aberracji znaleźć prawdziwe „złoto”, które nie sposób odrzucić. Miejmy nadzieję, że zreferowane powyżej badania pozwoliły uporządkować tę bogatą i kontrowersyjną twórczość, dzięki czemu czytelnik mógł łatwiej odnaleźć ukryte w niej cenne intuicje, warte dalszego rozwijania.

⁷⁶⁵ В.Ю. Проскурина (ред.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909—1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной...*, *op. cit.*, s. 227.

W RAMACH ZAKOŃCZENIA...

Kończąc powyższe opracowanie można wskazać na kilka zagadnień, które warto rozjaśnić dalszymi badaniami. Ich opracowanie mogłoby zdynamizować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski.

1. Rozanow często opisywał Żydów jako genialnych handlarzy czy gorliwych rewolucjonistów, dlatego można tym kwestiom poświęcić osobne studium w ramach badań o charakterze społeczno-politycznym, zwracając szczególną uwagę na lata 1911-1919. W tym „okresie literackim” – jak go nazywa Diec – rosyjski pisarz publikował swoje najbardziej znane dzieła składające się z krótkich i dłuższych notatek, intymnych wstępień, spontanicznych zapisków, aforyzmów, cytatów czy wyznań – także o charakterze religijnym – wśród których można natknąć się także na wątki żydowskie. Ich klasyfikacja mogłaby rozjaśnić kwestię zmiany poglądów Rozanowa, która rzekomo dokonała się w ostatnich miesiącach jego życia.

2. Krytyka „wiary dogmatycznej” w ramach „tak zwanego chrześcijaństwa” czy „chrześcijańskiego nominalizmu” i postulowane przez Rozanowa odkrywanie (a nie projektowanie) rzeczywistości boskiej (*destinationes*, a nie *metae*) stanowią intrygujący przyczynek do tego, co w obecnych czasach Bruno Forte (1949-) określa mianem „duchowości Szema”, polegającej na byciu dyspozycyjnym wobec Boga, zgodę na to, aby Bóg zaskakiwał mnie każdego dnia (nierzadko w zwyczajnych okolicznościach) inspirując do pójścia w nieznaną (jak to niegdyś uczynił Abraham). Warto byłoby rozwinąć te wątki w ramach szeroko rozumianej chrześcijańskiej „mistyki codzienności”.

3. Rozanow żył i pisał przed wielką falą seksualności, która wdarła się w naszą kulturę i świadomość religijną. Dziś, w dobie „religii konsumpcjonizmu”, która nierzadko jako najwyższą wartość traktuje egocentryczne zadowolenie będące efektem zaspokojenia własnych potrzeb cielesnych i duchowych, poglądy tego rosyjskiego myśliciela mogą pomóc formować religijność uwzględniającą aspekty subiektywne i intymne nie

popadając przy tym w egotyzm. Myśliciel ten nie był zwolennikiem promiskuityzmu, ale preferował relacje seksualne zakładające emocjonalne i – może przede wszystkim – duchowe zaangażowanie. Postulowany przez niego sposób celebrowania szabatu – po niewielkich modyfikacjach – może inspirować do współczesnych poszukiwań o charakterze pastoralnym w ramach „teologii małżeństwa”, „teologii ciała” czy „teologii aktu seksualnego”.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Rozanow W., *Apokalipsa naszych czasów*, W. Krzemień (tłum.), Białystok 1998.
- Rozanow W., *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2006.
- Rozanow W., *Europa i Żydzi*, M. Kisiel (tłum.), „Judaica Russica”, nr 1 (6), 2021, s. 163–183.
- Rozanow W., „*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*” F.M. Dostojewskiego, J. Chmielewski (tłum.), Warszawa 2004.
- Rozanow W., *Magiczna stronica u Gogola*, I. Kania (tłum.), „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 124–158.
- Rozanow W., *Nowe zarodki*, P. Nowak (tłum.), „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 59–67.
- Rozanow W., *O poezji w Biblii*, „Literatura Radziecka”, nr 2 (488), 1990, s. 156–164.
- Rozanow W., *O przesłodkim Jezusie i gorzkich owocach tego świata*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 44–61.
- Rozanow W., *Odosobnione*, I. Kania, P. Nowak (tłum.), Warszawa 2014.
- Rozanow W., *Odśmiertne*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 193–232.
- Rozanow W., *Opadłe liście*, J. Chmielewski, I. Kania (tłum.), Warszawa 2013.
- Rozanow W., *Ostatnie liście. 1917*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 233–261.
- Rozanow W., *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017.
- Розанов В.В., *Собрание сочинений в 30 томах*, (red.) А.Н. Николукин, Москва–Санкт-Петербург 1994-2010. Zbiór ten składa się z następujących tomów:
- Розанов В.В., *Среди художников*, Москва 1994, t. 1.
- Розанов В.В., *Мимолетное*, Москва 1994, t. 2.
- Розанов В.В., *В темных религиозных лучах*, Москва 1994, t. 3.
- Розанов В.В., *О писательстве и писателях*, Москва 1995, t. 4.
- Розанов В.В., *Около церковных стен*, Москва 1995, t. 5.
- Розанов В.В., *В мире неясного и нерешенного*, Москва 1995, t. 6.
- Розанов В.В., *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*, Москва 1996, t. 7.
- Розанов В.В., *Когда начальство ушло...*, Москва 1997, t. 8.
- Розанов В.В., *Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови*, Москва 1998, t. 9.
- Розанов В.В., *Во дворе язычников*, Москва 1999, t. 10.
- Розанов В.В., *Последние листья*, Москва 2000, t. 11.
- Розанов В.В., *Апокалипсис нашего времени*, Москва 2000, t. 12.
- Розанов В.В., *Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев*, Москва 2001, t. 13.

- Rozanov V.V., *Возрождающийся Египет*, Москва 2002, t. 14.
 Розанов В.В., *Русская государственность и общество*, Москва 2003, t. 15.
 Розанов В.В., *Около народной души*, Москва 2003, t. 16.
 Розанов В.В., *В нашей смуте*, Москва 2004, t. 17.
 Розанов В.В., *Семейный вопрос в России*, Москва 2004, t. 18.
 Розанов В.В., *Старая и молодая Россия*, Москва 2004, t. 19.
 Розанов В.В., *Загадки русской провокации: статьи и очерки 1910 г.*, Москва 2005, t. 20.
 Розанов В.В., *Террор против русского национализма*, Москва 2011, t. 21.
 Розанов В.В., *Признаки времени*, Москва 2006, t. 22.
 Розанов В.В., *На фундаменте прошлого*, Москва–Санкт-Петербург 2007, t. 23.
 Розанов В.В., *В чадю войны*, Москва–Санкт-Петербург 2008, t. 24.
 Розанов В.В., *Природа и история*, Москва–Санкт-Петербург 2008, t. 25.
 Розанов В.В., *Религия и культура*, Москва–Санкт-Петербург 2008, t. 26.
 Розанов В.В., *Юдаизм*, Москва–Санкт-Петербург 2009, t. 27.
 Розанов В.В., *Эстетическое понимание истории*, Москва–Санкт-Петербург 2009, t. 28.
 Розанов В.В., *Литературные изгнанники*, Москва–Санкт-Петербург 2010, t. 29.
 Розанов В.В., *Листва*, Москва–Санкт-Петербург 2010, t. 30.
 Розанов В.В., *Розанов о себе. Ответы на анкету Нижегородской губернской ученой архивной комиссии*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 37–42.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Bierdiajew N., *Chrystus i świat. Odpowiedź Rozanowowi*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 103–127.
 Czapski J., *Sprzeczne widzenie: Rozanow-Mauriac*, „Znak (Kraków)”, t. 10, nr 3 (45), 1958, s. 270–313.
 Diec J., *Błazen Apokalipsy: Wasilij Rozanow jako pisarz i krytyk*, Kraków 1993.
 Fijałkowska-Janiak I., *Płeć – Chrystus – Śmierć. Obsesje Wasilija Rozanowa*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 35, nr 7, 1987, s. 65–82.
 Fijałkowska-Janiak I., *U ścian cerkiewnych: o twórczości filozoficzno-religijnej Wasyla Rozanowa*, Gdańsk 1992.
 Fijałkowska-Janiak I., *Василий Розанов и Евреи*, [w:] *Jewish-Polish and Jewish-Russian contacts*, W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak (red.), t. 11, Jerusalem-Gdańsk 2003, s. 9–22.
 Florenski P., *O Wasiliju Rozanowie*, P. Nowak (tłum.), „Kronos”, nr 1 (28), 2014, s. 139–140.
 Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia: rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979.
 Mazurek S., *Neopogańska filozofia historii Wasyla Rozanowa*, „Przegląd Filozoficzny (Nowa Seria)”, t. 18, nr 2, 1996, s. 47–61.
 Milczarek M., *Drzewo życia: fenomen Wasilija Rozanowa*, Kraków 2016.
 Nasierowski T., *Wasilij Rozanow i jego wadzenie się z Bogiem*, [w:] W. Rozanow, *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2006, s. 237–283.
 Nowak P., *Na początku Bóg stworzył Rozanowa...*, [w:] W. Rozanow, *Opadłe liście*, Warszawa 2013, s. V–XXXIV.
 Nowak P., *Posłowie*, [w:] W. Rozanow, *Odosobnione*, I. Kania, P. Nowak (tłum.), Warszawa 2014, s. 141–159.

- Nowak P., *Rozmowy o końcu świata. Z listów Konstantego Leontjewa do Wasilija Rozanowa*, „Kronos”, nr 3 (26), 2013, s. 172–186.
- Nowak P., *Upadek Rozanowa*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red.), Warszawa 2017, s. V–XVIV.
- Paprocki H., *Rozanow prowokator*, [w:] W. Rozanow, *Ciemne oblicze: metafizyka chrześcijaństwa*, Warszawa 2006, s. 7–10.
- Rarot H., *Religia a nauka w myśli Wasilija Rozanowa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia”, t. 37, nr 1, 2012, s. 95–104.
- Rarot H., *Zagadnienie ontologizmu w filozoficznym traktacie O ponimaniu Wasyla Rozanowa*, „Estetyka i Krytyka”, nr 4 (26), 2012, s. 325–336.
- Spasowski M., *Ostatnie lata życia Rozanowa*, [w:] W. Rozanow, *Przez śmierć*, P. Nowak (red. i tłum.), Warszawa 2017, s. 287–306.
- Terlikowski T.P., *Bogobójcy czy starsi bracia: myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu*, Halinów 2004.
- Бенуа, А.Н., *Религиозно-философское общество. Кружок Мережковских. В.В. Розанов*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 132–142.
- Бурмистров К., *Дело Бейлиса, каббала и русский оккультизм*, „Лехаим: Ежемесячный литературно-публицистический журнал”, nr 9 (257), 2013, s. 26–30.
- Быстрова О.В., *Комментарии*, [w:] *Религия и культура*, t. 26, Москва–Санкт-Петербург 2008, s. 814–861.
- Верхотуров Д., *С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 219–228.
- Волжский А.С., *Мистический пантеизм В.В. Розанова*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 418–455.
- Гиппиус, З.Н., *Задумчивый странник. О Розанове*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 143–185.
- Гиппиус, З.Н., *Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они*, Москва 2003.
- Голлербах Э.Ф., *В.В. Розанов: жизнь и творчество*, Paris 1976.
- Голлербах Э.Ф., *Посмертные письма В.В. Розанова*, „Вестник литературы”, nr 6, 1919, s. 15.
- Грякалов А., *Василий Розанов*, Санкт-Петербург 2017.
- Дурылин С.Н., *В.В. Розанов*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 237–245.
- Ермишин О.Т., Коростелёв О.А., Хачатурян Л.В. (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Москва 2009, t. 3: 1914-1917.
- Ермишин О.Т., Коростелёв О.А., Хачатурян Л.В. (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Москва 2009, t. 1: 1907-1909.
- Ермишин О.Т., Коростелёв О.А., Хачатурян Л.В. (red.), *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах в трех томах*, Москва 2009, t. 2: 1909-1914.
- Закржевский А.К., *Религия. Психологические параллели. В.В. Розанов*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 147–168.
- Заявление раввинов России: (По поводу обвинения евреев в употреблении христиан. крови)*, Санкт-Петербург 1911.

- Зеньковский В.В., *В.В. Розанов*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 357–369.
- Измайлов А.А., *Вифлеем или Голгофа?*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 81–90.
- Казакова Н.Ю., *Публицистическая позиция В.В. Розанова в «деле Бейлиса»*, „ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»,» nr 11 (44), 2018, s. 111–116.
- Кацис Л.Ф., *«Дело Бейлиса» в контексте «Серебряного века»*, „Вестник Еврейского университета в Москве”, nr 4, 1993, s. 119–141.
- Курганов Е., Мондри Г., *Василий Розанов и Евреи*, Санкт-Петербург 2000.
- Кьер-Хансен К., *Иосиф Рабинович и мессианское движение*, Санкт-Петербург 1997.
- Логвинова И., *В.В. Розанов и Цейхенштейны. К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 211–218.
- Логвинова И., *Розанов, В. Протейкинский и иудаизм: (К вопросу об источниках еврейской темы у Розанова)*, „Литературоведческий Журнал”, nr 45, 2019, s. 54–60.
- Лутохин Д.А., *Воспоминания о Розанове*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 193–199.
- Лютостанский И.И., *Талмуд и евреи*, Москва 1879, t. 2.
- Мережковский Д.С., *Л. Толстой и Достоевский: Жизнь и творчество*, М 2000.
- Николюкин А.Н., *Настоящая магия слова: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья*, Санкт-Петербург 2007.
- Николюкин А.Н., *Розанов*, Москва 2018.
- Николюкин А.Н., *Розанов и его мировоззрение*, [w:] В.В. Розанов, *Уединенное*, Москва 1990, s. 5–20.
- Отюцкий Г.П., *Вопрос о российских судьбах еврейской нации в переписке В.В. Розанова с М.О. Гершензоном*, „Ученые записки Российского государственного социального университета”, t. 60, nr 4, 2008, s. 137–141.
- Отюцкий Г.П., *Полемика В.В. Розанова с М.О. Гершензоном по «Еврейскому вопросу»*, [w:] *Система ценностей современного общества: сборник материалов XXVII Международной научно-практической конференции, Новосибирск, 12 марта 2013 г.*, Новосибирск 2013, s. 89–94.
- Первов П.Д., *Философ в провинции (из литературно-педагогических воспоминаний)*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 88–101.
- Переферкович Н.А. (tłum.), *Талмуд. Мишна и Тосефта (Т.2)*, Санкт-Петербург 1903.
- Полунов А., *К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 124–130.
- Пришвин М.М., *О В.В. Розанове (Из „Дневника”)*, [w:] *В.В. Розанов: Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 88–101.
- Проскурина В.Ю. (red.), *Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909-1918. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Проскуриной*, „Новый мир”, t. 795, nr 3, 1991, s. 215–242.
- Рабинович И., *Автобиография*, [w:] *Сборник речей Иосифа Рабиновича (1837-1899)*, Н. Поздырка (red.), Кишинев 2014, s. 10–18.
- Ревяков И.С., *Розанов как редактор „Автобиографии православного еврея” С.И. Цейхенштейна*, „Литературоведческий Журнал”, nr 45, 2019, s. 61–72.

- Розанов Василий, [w:] <https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/13552/> (25.06.2020).
- Розанова Т.В., *Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 1, Санкт-Петербург 1995, s. 45–87.
- Романов-Рцы И.Ф., *Заметки на полях*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 16–24.
- Руднев П.А., *Театральные взгляды Василия Розанова*, Москва 2003.
- Санькова С., *Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»*, „Тетради по консерватизму”, nr 4, 2019, s. 186–201.
- Сарычев Я.В., *В.В. Розанов: логика творческого становления (1880-1890-е годы)*, Воронеж 2006.
- Селивачёв А.Ф., *Психология юдофильства*, [w:] В.В. Розанов: *Pro et contra*, В.А. Фатеев (red.), t. 2, Санкт-Петербург 1995, s. 223–239.
- Соколов В.П., *Обрезание у евреев. Историко-богословское исследование*, Казань 1892.
- Сукач В.Г., *Василий Васильевич Розанов. Биографический очерк, библиография (1886-2007)*, Москва 2008.
- Фатеев В.А. (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra (личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей)*, Санкт-Петербург 1995, t. 1.
- Фатеев В.А. (red.), *В.В. Розанов: Pro et contra (личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей)*, Санкт-Петербург 1995, t. 2.
- Фатеев В.А., *В.В. Розанов: жизнь, творчество, личность*, Ленинград 1991.
- Фатеев В.А., *Жизнеописание Василия Розанова*, Санкт-Петербург 2013.
- Хрисанф (Ретивцев) В.Н., *Современное иудейство и отношение его к христианству*, Санкт-Петербург 1867.

LITERATURA POMOCNICZA

- Borzymińska Z., Żebrowski R. (red.), *Polski słownik judaistyczny: dzieje, kultura, religia, ludzie*, Warszawa 2003, t. 1.
- Cholewiński A., Kiernikowski Z., Sarzała K. (red.), *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
- Comte-Sponville A., *Filozofia*, E. Burska (tłum.), Warszawa 2007.
- Cywiński Z., *Petrażycki w sprawie Bejlisa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 62, nr 2 (246), 2019, s. 81–98.
- Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, J. Iluk (red. i tłum.), Kraków 2007.
- Jelonek T., *Kabała: odczytanie Biblii w mistyce żydowskiej*, Kraków 2020.
- Juszczak A.R., *Judaizm mesjanistyczny: w drodze do kościoła czy do synagogi?*, Kraków 2019.
- Kulesza R. (red.), *Słownik kultury antycznej*, Warszawa 2012.
- Lash N., *Pytanie o Boga: świętość, mowa i milczenie*, J. Ruszkowski (tłum.), Poznań 2009.
- Lwow A.L., *Rosyjscy judaizanci: konwersja czy doskonalenie wiary?*, [w:] *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, A. Jagodzińska (red.), A. Kazuń (tłum.), Wrocław 2012, s. 107–117.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000.

- Maleszka M., „*O aryjskie chrześcijaństwo*”: próba syntezy chrześcijaństwa i rasistowskiego nacjonalizmu w polemikach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych autorów niemieckich, „Textus et Studia”, nr 2 (2), 2015, s. 69–86.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Kraków 2007.
- Paprocki H., *Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Kraków 2014.
- Petrażycki L., *O mordach rytualnych i sprawie Bejlisa (tłumaczenie i komentarz: Zbigniew Cywiński)*, „Czasopismo prawno-historyczne”, t. 69, nr 2, 2017, s. 157–180.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
- Sołowjow W., *Krótką opowieść o Antychryście*, A. Czendlik (tłum.), Kraków 2018.
- Sołżenicyn A., *Dwieście lat razem, 1795-1995. Cz. 1: w przedrewolucyjnej Rosji*, A. Mayer, N. Michalak (tłum.), Wrocław 2012.
- Steenberghen F. van, *Filozofia w wieku XIII*, E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 2005.
- Szkółka M., *Ostatnie auto da fé w Europie? Sprawa Żyda Borocho Lejbowa i kapitana-lejtnanta Aleksandra Woznicyna oraz jej konsekwencje*, „Studia Judaica”, t. 19, nr 2 (38), 2016, s. 301–316.
- Tazbir J., *Protokoły mędrców Syjonu: autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 2003.
- Terlikowski T.P., *Tajemnica Syjonu: rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie*, Warszawa 2007.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Zlatkes G., *Czterech weszło do Pardes... Mistyczny rozdział Talmudu*, „Studia Judaica”, t. 4, nr 1-2 (7-8), 2001, s. 115–168.
- Zlatkes G., Pilarczyk K. (red.), *Talmud babiloński: Traktat Chagiga*, Kraków 2009.

INDEKS

- Aaron, 95, 228
Abiszag Szunemitka, 87
Abraham, 57, 87, 100, 105, 115, 116, 117, 118, 122, 138, 154, 160, 190, 192, 228, 232, 234, 237, 240, 253, 265, 266, 271
Adam i Ewa, 35, 120, 122, 137, 177, 219, 234, 255
Afrodyta, 95
Aggiejew Konstantin Markowicz, 208
Akiba, 157, 159
Aksakow Nikołał Pietrowicz, 48
Akwilonow Jewgienij Pietrowicz, 150, 156
Aleksander II, car, 50
Al-Mamuna, 29
Amfitieatrow Aleksandr Walentinowicz, 60
Amos, 161
Andriejew Faddiej Konstantinowicz, 217
Aniczkow Jewgienij Wasiljewicz, 209
Annunziata, 217
Antonow Nikołał Rodionowicz, 209
Apostolopulo Jewgienia Iwanowna, 192
Arystoteles, 29, 30, 78, 159, 184, 254, 268, 269
Askoldow Siergiej Aleksiejewicz, 163, 207
Astarta, 94
Augustyn, 150, 243
Awerroes, 78
Bakst Lew Samojłowicz, 90
Baltazar, 99
Baraskowa Nastazja Filipowna, 26
Bejlis Menachem Mendel, 6, 9, 10, 17, 130, 171, 175, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 228, 229, 234, 243, 247, 255, 257, 258, 259, 264, 265, 269
Benois Alexandr Nikołałjewicz, 53, 90
Bergson Henri, 165, 244
Betszeba, 87
Bierdiajew Nikołał Aleksandrowicz, 8, 129, 163, 164, 201
Biran Maine de, 62
Blondel Maurice, 165
Błok Aleksandr Aleksandrowicz, 129
Bogrow Dmitrij Grigorjewicz, 187
Bonawentura, 78
Bossuet Jacques-Bénigne, 150
Brafman Jakob Aleksandrowicz, 112
Budda, 139, 150
Bułgakow Siergiej Nikołałjewicz, 8, 163, 217
Butiagin Iwan Pawłowicz, 40
Butiagin Michaił Pawłowicz, 38, 39
Butiagina Aleksandra Michajłowna, 38, 57, 129
Butiagina Warwara Dmitrijewna, 23, 38, 39, 40, 48, 57, 58, 61, 129, 185, 186
Cejchensztejn P. Siemionowicz, 74
Cejchensztejn Siemion Ilicz, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 112, 122, 124, 126, 229, 247
Cerera, 245
Chamberlain Houston Stewart, 147, 148, 149, 150, 261
Chomiakow Aleksiej Stiepanowicz, 23
Chryzostom Jan, 8, 130, 134, 156, 157, 160, 161, 162
Chwolson Daniil Abramowicz, 211

Comte-Sponville André, 62
 Cwietkow Siergiej Aleksandrowicz, 217
 Cyryl Aleksandryjski, 134
 Czapski Józef, 4, 11, 165
 Czebierak Jewgienij, 186
 Czebotarewskaja Anastasija
 Nikołajewna, 209
 Czechow Anton Pawłowicz, 158
 Dante, 151
 Darwin Karol, 85, 248
 Dawid, 87, 105, 134, 150, 213
 Diec Joachim, 16, 17, 271
 Dimant Ojzer, 52
 Disraeli Benjamin (Beaconsfield), 98
 Dobrjanski Siergiej Flawianowicz, 212,
 269
 Doré Gustave, 93
 Dostojewski Fiodor Michajłowicz, 5, 16,
 22, 26, 40, 42, 43, 44, 46, 51, 92, 111,
 157, 165, 222
 Dreyfus Alfred, 64, 65, 66, 213, 215, 243
 Drozdow Wasilij Michajłowicz
 (metropolita Filaret), 112, 114
 Dunajewski Fiodor Romanowicz, 208
 Durylin Siergiej Nikołajewicz, 57, 58
 Efron Sawelij Konstantinowicz (Litwin),
 112, 189, 196
 Efros Abram Markowicz, 171
 Elias, 78, 81, 105, 106
 Endymion, 217
 Ern Władimir Franczewicz, 217
 Ezdrasz, 32, 33, 128, 154
 Fatiejew Walerij Aleksandrowicz, 63,
 192, 203, 204, 223, 244
 Fénelon François, 20
 Fijałkowska-Janiak Irena, 6, 11, 15, 16,
 17, 86, 95, 242, 249, 250
 Filon Aleksandryjski, 114, 126
 Filosofow Dmitrij Władimirowicz, 53,
 90, 163, 195, 199, 204, 205, 206, 207
 Florenski Paweł Aleksandrowicz, 8, 211,
 212, 217, 230, 236, 239, 240, 241
 Forte Bruno, 271
 Frank Siemion Ludwigoicz, 163
 Galen, 29
 Goethe Johann Wolfgang von, 173, 263
 Gerszenzon Michaił Osipowicz, 56, 188,
 227, 228
 Gippius Zinaida Nikołajewna, 27, 53,
 91, 127, 222, 243
 Gogol Nikołaj Wasiljewicz, 5, 112, 188,
 217, 245
 Goldenberg Golda Daniilowna, 166
 Gollerbach Erich Fiodorowicz, 6, 20,
 186, 230, 239, 240, 242, 244
 Gorki Maksim (właśc. Pieszkow
 Aleksiej Maksimowicz), 144, 158
 Granowski Aleksandr Andriejewicz (w
 zakonie Antonin), 140, 141
 Grau Rudolf, 28
 Gredeskul Nikołaj Andriejewicz, 208
 Griakalow Aleksiej Aleksiejewicz, 19
 Grube August Wilhelm, 20
 Gruzenberg Oskar Osipowicz, 210
 Gruzenberg Siemion Osipowicz, 210
 Grzegorza VII Hildebrand, 84
 Hagar, 87
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 24, 67
 Hektor i Andromacha, 173, 263
 Henley Nancy Main, 9
 Hera, 85, 94
 Herod Agryppa, 150
 Herod Antypas, 105
 Herodot, 85, 112
 Herschensohn Jechiel Hirsch, 166
 Hillel, 157, 159, 217
 Hiob, 32, 223, 255
 Hipokrates, 29
 Hiram, 150
 Ignacy Loyola, 66
 Iwanow Jewgienij Pawłowicz, 129
 Iwanow Wiaczesław Iwanowicz, 91,
 129, 201, 207, 217
 Iwask Jurij Pawłowicz, 249
 Izaak, 57, 109, 228, 237, 266
 Izajasz, 33, 80, 135, 139, 140, 170, 171
 Izyda, 94, 220, 224
 Jair, 105
 Jakub, 57, 228, 237, 266
 Jan Chrzciciel, 105
 Jan z Kronsztadu, 110
 Jezus Chrystus, *passim*
 Józef Egipski, 219
 Juda, 236
 Junona, 85
 Jupiter, 85
 Juszcak Artur Robert, 168
 Juszczyński Andrij, 185, 186, 188, 189,
 191, 196, 197, 200, 201, 202, 206,
 212, 213, 214, 270

Kablic Osip Iwanowicz, 48
 Kacis Leonid Fridowicz, 247
 Kant Immanuel, 111
 Karamazow Alosza, 43
 Karamazow Iwan, 43
 Kartaszew Anton Władimirowicz, 204, 205, 209
 Kartezjusz, 16, 62, 245
 Ketur, żona Abrahama, 117
 Kierkegaard Søren, 19
 Kiriejewski Iwan Wasiljewicz, 23
 Kisiel Marian, 215
 Kołubowski Jakow Nikołajewicz, 22
 Konfucjusz, 139
 Kriuczukow Dmitrij Aleksandrowicz, 208
 Krzemień Wiktoria, 186
 Ksenofanes z Kolofonu, 36
 Kurganow Jefim Jakowlewicz, 7, 8, 16, 251
 Labertonnière Lucien, 165
 Laozi, 139
 Lash Nicholas, 245
 Leontjew Konstantin Nikołajewicz, 6, 16, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 76, 221, 236, 250
 Lermontow Michaił Jurjewicz, 91, 92, 112, 245, 266
 Leskow Nikołaj Siemionowicz, 112
 Lisicyń Michaił Aleksandrowicz, 208
 Luter Marcin, 84, 199
 Lutostański Hipolit, 112, 117
 Lwow Aleksandr Leonidowicz, 251
 Łazarz, 101, 105, 223
 Łukasz Ewangelista, 87
 Machabeusz Szymon, 150
 Mahomet, 139
 Makszejewa Natalia Aleksiejewna, 208
 Mamyszew L., 179, 180
 Maria i Maria (siostry Łazarza), 105
 Marks Karol, 161, 224
 Matka Boża, 33, 232
 Matusz Ewangelista, 87
 Mazurek Sławomir, 11
 Mendelsohn Moses, 112
 Mereżkowski Dmitrij Siergiejewicz, 53, 90, 91, 130, 163, 164, 195, 198, 199, 201, 204, 205, 206, 207
 Mesjasz, 14, 82, 100, 104, 105, 106, 119, 135, 138, 139, 141, 151, 166, 167, 237, 238, 255, 260, 262, 264
 Mieńszykow Michaił Osipowicz, 61
 Mikołaj II, car, 50, 132, 187
 Milczarek Michał, 5, 15, 16, 17, 19, 22, 26, 42, 43, 44, 47, 51, 133, 175, 220, 224
 Mill John Stuart, 22, 23
 Milukow Paweł Nikołajewicz, 199
 Minski Nikołaj Maksimowicz, 90, 129, 201
 Mojżesz, 12, 87, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 118, 122, 126, 139, 143, 154, 161, 167, 188, 198, 228, 233, 250, 253, 260
 Mojżesz Węgrzyn, 130
 Moloch, 217, 265
 Mondry Henrietta, 7, 9, 92
 Montaigne Michel de, 62
 Nal i Damajanti, 173, 263
 Newman John Henry, 245
 Newton Isaac, 86, 151
 Nietzsche Friedrich, 45, 56, 130
 Nikodem, 105, 169
 Nikolukin Aleksandr Nikołajewicz, 5, 17, 246
 Nikon, patriarch, 182
 Nowak Piotr, 11
 Nowosiołow Michaił Aleksandrowicz, 217
 Odyseusz i Penelopa, 173, 263
 Olesnickij Akim Aleksiejewicz, 112
 Orygenes, 134
 Ozyrys, 220, 224, 251
 Paprocki Henryk, 4
 Pascal Blaise, 62, 243
 Paweł Apostoł (Szawel), 8, 36, 107, 108, 109, 112, 130, 137, 148, 161, 181, 198, 260
 Percow Piotr Pietrowicz, 91
 Pereferkowicz Nauma Abramowicz, 73, 158, 267
 Petrażycki Leon, 198
 Pietropawłowski Iwan, 38, 39
 Piotr Apostoł, 102, 103, 104, 109
 Pitagoras, 94
 Platon, 29, 111, 112, 139, 159, 217, 254
 Pliniusz Starszy, 112
 Pobiedonoscew Konstantin Pietrowicz, 40, 48, 90, 165
 Pranajtis Justyn, 203
 Priszwin Michaił Michajłowicz, 206

- Protejkiński Wiktor Pietrowicz, 53, 73
 Ptolemeusz, 154
 Puszkina Aleksandr Siergiejewicz, 112, 135
 Pyrrus, 65
 Rabinowicz Josif, 167
 Rabinowicz Josif Dawidowicz, 166, 167, 168, 169
 Rafael, artysta włoski, 151, 153
 Rafał, anioł, 120
 Rajewski Paweł Wasiljewicz, 207
 Rarot Halina, 11
 Remizow Aleksiej Michajłowicz, 129, 201
 Renan Ernest, 28
 Rietiwcew Władimir (biskup Chryzant), 112, 117
 Romanow Iwan Fiodorowicz (Rcy), 48, 157
 Romanow-Rcy Iwan Fiodorowicz, 236
 Romeo i Julia, 158, 254
 Rousseau Jean-Jacques, 62
 Rozanow Nadieżda Wasiljewna (matka pisarza), 18, 19, 20, 21
 Rozanow Nadieżda Wasiljewna (piąta córka pisarza), 48, 203
 Rozanow Nadieżda Wasiljewna (pierwsza, przedwcześnie zmarła córka pisarza), 39, 48
 Rozanow Nikołaj Wasiljewicz (starszy brat pisarza), 21
 Rozanow Warwara Wasiljewna (czwarta córka pisarza), 39, 48
 Rozanow Wasilij Fiodorowicz (ojciec pisarza), 18
 Rozanow Wasilij Wasiljewicz, *passim*
 Rozanow Wasilij Wasiljewicz (syn pisarza), 39, 48, 239
 Rozanow Wiera Wasiljewna (trzecia córka pisarza), 39, 48
 Rozanowa Tatiana Wasiljewna (druga córka pisarza), 39, 48, 54, 55, 57
 Rudniewa Warwara zob. Butiagina Warwara Dmitrijewna, 38
 Salomon, 87, 95, 150, 171, 174, 175, 232
 Samarytanka, 105
 Sara żona Tobiasza, 87, 119, 266
 Sara, żona Abrahama, 87
 Schiller Friedrich, 173, 263
 Sefora, żona Mojżesza, 116
 Seliwaczjew Aleksiej Fiodorowicz, 7
 Serafin z Sarowa, 177
 Shakespeare William, 151, 153, 173, 263
 Siergiej z Radoneża, 221
 Skoworoda Grigorij Sawwicz, 62
 Skworcow Wasilij Michajłowicz, 218
 Sokołow Wasilij Pawłowicz, 194
 Sokrates, 37, 139
 Sołogub Fiodor (właśc. Tietiernikow Fiodor Kuzmicz), 129
 Sołowjow Władimir Siergiejewicz, 8, 16, 22, 38, 42, 49, 62, 70, 94, 117, 140, 157, 163, 165, 210
 Sołżenicyn Aleksandr Isajewicz, 70
 Spasowski Michaił Michajłowicz, 11, 12, 213
 Spencer Herbert, 84
 Spencer John, 112
 Spinoza Baruch, 29
 Stołpnier Boris Grigorjewicz, 188
 Stołypin Piotr Arkadjewicz, 187, 188, 251, 263
 Strachow Nikołaj, 38
 Strachow Nikołaj Nikołajewicz, 23, 38, 48
 Stragorodski Iwan Nikołajewicz (zakonne Siergiej), 90
 Struwe Piotr Bierngardowicz, 209
 Susłowa Apolinaria Prokofjewna, 26, 27, 38, 40, 57
 Suworin Aleksiej Siergiejewicz, 59, 60, 61, 62, 63, 74
 Szammaj, 217
 Szarapow Siergiej Fiodorowicz, 22
 Szatow Iwan Pawłowicz, 43
 Szczegłow Iwan (właśc. Leontiew Iwan Leontiewicz), 52
 Szmakow Aleksiej Siemionowicz, 112, 119, 203
 Szulamitka, 174, 175, 232
 Tamara (bohaterka utworu Lermontowa), 92
 Terlikowski Tomasz Piotr, 10
 Tetzal Johann, 199
 Tiernawcew Walentin Aleksandrowicz, 27, 90, 163
 Titow G., 93
 Tobiasz, 87, 112, 119, 120, 219, 266
 Tołstoj Lew Nikołajewicz, 42, 49, 50, 55, 130, 144, 157, 158

Tomasz Apostoł, 106
Tytus Flawiusz, 104, 106, 114, 162
Uriel Anioł, 32
Wadkowski Aleksandr Wasiljewicz, 90
Wagner Richard, 148
Walicki Andrzej, 45
Wasiljew Afanasij Wasiljewicz, 48
Wespazjan, 114
Wiengierow Siemion Afanasiewicz, 129
Woznicyn Aleksandr Artiemjewicz, 181,
182
Wujek Jakub, 236
Wwiedziński Aleksandr Iwanowicz,
112, 163
Zachariasz, 105
Zakrzewski Aleksandr Karłowicz, 244
Zaratustra, 55, 56, 132, 150
Zeus, 85
Zusman Samuil Solomonowicz, 208