

O. dr hab. Marek Blaza SJ, prof. AKW

Akademia Katolicka w Warszawie – Collegium Bobolanum

Recenzja rozprawy doktorskiej o. mgr. lic. Adama Trochimowicza OFM Cap
pt.:

**Judaizm i Żydzi w twórczości Wasilija Rozanowa (1856-1919). Studium
teologiczne,**

napisanej pod kierunkiem dra hab. Marka Kity, prof. UPJP2
na seminarium z teologii fundamentalnej,
Kraków 2022, ss. 283.

Postać Wasilija Rozanowa wpisuje się znakomicie w okres „srebrnego wieku”, który przypadł na przełom XIX i XX w., kiedy to pojawiła się cała plejada nietuzinkowych myślicieli i intelektualistów rosyjskich, dla których kwestie filozoficzne czy teologiczne niejednokrotnie stanowiły źródło inspiracji. Wystarczy wspomnieć tu o Lwie Tołstoj (1828-1910), Nikołaju Bierdiajewie (1874-1948), Władimirze Sołowiowie (1853-1900), Sergieju Bułgakowie (1871-1944), Lwie Szestowie (1866-1938), Nikołaju Łoskim (1870-1965) czy Pawle Florenskim (1882-1937).

Z drugiej strony myśl Rozanowa nie jest w Polsce aż tak bardzo znana i rozpowszechniona, jak przynajmniej części wyżej wymienionych intelektualistów rosyjskich. Oczywiście nie odnosi się to do miłośników i koneserów myśli rosyjskiego „srebrnego wieku”. W każdym razie już samo zajęcie się twórczością Rozanowa, a konkretnie jego stosunku do judaizmu i Żydów, jest godne pochwały. Z drugiej strony już sam temat rozprawy w pewnej mierze implikuje, że kwerenda nie będzie pozbawiona momentów kontrowersyjnych, trudnych i dyskusyjnych. Zagadnienia bowiem związane z judaizmem i narodem żydowskim wzbudzają i dzisiaj wiele emocji, niejednokrotnie negatywnych i niepotrzebnych. Z kolei sam Wasilij Rozanow jako wybitny intelektualista, nie jest łatwy w dokonywaniu interpretacji przez badaczy.

Ponadto należy podkreślić, że praca ta została ukończona w czasie trwającej od kilku miesięcy zbrojnej agresji Rosji na Ukrainę, co wprost zaznacza Doktorant w pierwszym akapicie wstępu pracy. Ta wzmianka wydaje się istotna, bo okrucieństwo i barbarzyństwo agresorów nie sprzyja niestety ocenianiu twórczości Rozanowa bez niepotrzebnych, negatywnych emocji. Również nałożone sankcje na Rosję przez Zachód, w tym przez Polskę, doprowadziły do zaprzestania kontynuacji wielu wspólnych projektów naukowo-badawczych, między innymi na polu teologicznym i ekumenicznym. Dlatego wydaje się, że napisanie tej pracy w takich okolicznościach, staje się niemałym wyzwaniem naukowym.

1. Struktura pracy

Po stronie tytułowej następuje spis treści, a po nim wstęp, który zostanie bardziej obszernie omówiony poniżej. Po wstępie następują rozdziały pracy w liczbie trzynastu. Rozdziały te zachowują wobec siebie zadowalające proporcje. Generalnie rzecz ujmując, obejmują one swą zawartością od ośmiu (rozdział 1.) do trzydziestu czterech stron (rozdziały 7. i 8.). Tytuły rozdziałów to lakoniczne równoważniki zdań: 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 oraz 13. Próba syntezy. Odpowiadają one treści zawartej w poszczególnych rozdziałach.

W kontekście samego podziału materiału badawczego na trzynaście rozdziałów Autor we wstępie sugeruje czytelnikowi preferującemu jeszcze bardziej ogólne struktury, „że rozdziały 1-4 oraz 10-12 są zdominowane odkrywaniem szczęścia (*de facto* źródła życia) poza kręgiem myśli żydowskiej. Rozdziały 5-9 byłyby zdominowane odkrywaniem szczęścia (*de facto* źródła życia) w kręgu myśli żydowskiej” (s. 17).

Rozdział trzynasty ma charakter syntetycznego podsumowania przeprowadzonych badań. Natomiast zamiast klasycznego zakończenia pracy, które Autor nazwał „W ramach zakończenia...”, zaproponował zwrócenie uwagi na kilka zagadnień, „które warto rozjaśnić dalszymi badaniami. Ich opracowanie mogłoby zdynamizować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski” (s. 271). W ten sposób Doktorant daje do zrozumienia, że przeprowadzona przezeń kwerenda może być nadal kontynuowana.

Po „W ramach zakończenia...” w pracy została zamieszczona bibliografia, którą Autor podzielił na podmiotową, przedmiotową i pomocniczą. Bibliografia podmiotowa to inaczej źródła. Autor najpierw podał pozycje bibliograficzne w języku polskim, a następnie po rosyjsku. Podobnie uczynił w odniesieniu do bibliografii przedmiotowej. Z kolei literatura pomocnicza w tejże bibliografii została podana tylko w języku polskim.

Na samym końcu pracy Doktorant opublikował „Indeks”, choć wydaje się, że lepiej byłoby go nazwać „Indeks osób”, ponieważ dotyczy właśnie osób, a nie np. nazw geograficznych.

2. Ocena metody pracy

Doktorant we wstępie pracy wiele miejsca poświęcił kwestiom metodologicznym, co należy uznać za bardzo pozytywną cechę w pracy badawczej. Autor przechodząc we wstępie do metodologii pracy podkreśla, że „w osobie Rozanowa mamy do czynienia z myślicielem wyjątkowym, wymagającym ogromnej uwagi w analizie i powściągliwości w wyciąganiu wniosków. Owa badawcza przezorność wydaje się szczególnie uzasadniona w momencie przedstawiania żydowskich i judaistycznych motywów występujących w utworach tego pisarza” (s. 11). Dzięki zastosowaniu tej przezorności i powściągliwości rzeczywiście Doktorant daleki jest od wyciągania zbyt pochopnych wniosków lub konstruowania hipotez o wątpliwym uzasadnieniu.

Dalej Autor określa przedmiot badań, który na pierwszy rzut oka wydaje się być jasno określony. O. Trochimowicz wskazuje tutaj na trzydziestotomową serię *Dzieł zebranych Wasilija Wasiljewicza Rozanowa*. Ale od razu Autor dodaje: „Przy realizacji tego założenia z pewnością natkniemy 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” (s.13).

Dlatego Doktorant precyzuje, że jego praca ma „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” (s. 13). Jednocześnie Autor podkreśla, że nie chodzi tu jedynie o opracowanie szczegółowej biografii Rozanowa, ale raczej o przedstawienie ewolucji jego poglądów, miotających się wręcz między filojudaizmem a antysemityzmem. Autorowi dysertacji przyświeca jednak szczytny cel, aby „z tak ogólnie zarysowanych poglądów [Rozanowa] wyeksplikować pozytywne elementy mogące inspirować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski” (s. 13). Tym bardziej, że dla Rozanowa jako myśliciela religijnego bliska była nie tylko wiara prawosławna, ale także judaizm.

We wstępie pracy Doktorant stawia także szereg pytań, związanych z judaizmem, w tym z odrzuceniem Jezusa, rolą i znaczeniem judaizmu istniejącego poza Kościołem (s. 14), na które udzieli odpowiedzi w trzynastym rozdziale pracy pt. „Próba syntezy” (s. 252-270).

Następnie Autor we wstępie dysertacji przedstawia złożoną metodę badawczą, którą ma zamiar użyć w pracy: biograficzną i genetyczną. O. Trochimowicz zaznacza, że zdaje sobie sprawę, iż do metody biograficznej można wysunąć wiele zastrzeżeń, tak że obecnie jest ona wręcz kwestionowana. Ale jednak w wypadku Rozanowa ze względu na jego ewolucję poglądów można ją akurat zastosować, jak przekonuje Autor. Zresztą za Joachimem Diecem pokazuje, że w twórczości Rozanowa można wyróżnić trzy okresy: krytyczno-literacki (1886-1900), filozoficzno-teologiczny (1901-1910) i literacki (1911-1919), choć za Michałem Milczarkiem można by tę twórczość podzielić nawet na piętnaście etapów. W każdym razie sama treść pracy pokazuje, że Autor nie pomylił się, stosując w niej niepopularną obecnie metodę biograficzną.

Jej zastosowanie usprawiedliwia także Doktoranta przed postawieniem mu zarzutu, że we wstępie nie umieścił życiorysu Wasilija Rozanowa. Zwykle bowiem w pracach badawczych, w których przedmiotem kwerendy jest myśl jednego tylko autora, biografia zamieszczana jest właśnie we wstępie. Natomiast w tym wypadku życiorys Rozanowa pojawia się w sposób rozproszony w całej tej pracy i stanowi swego rodzaju oś czasu, będąca punktem odniesienia w celu pokazania ewolucji jego poglądów.

Z kolei metoda genetyczna ma służyć temu, aby dokładniej przeanalizować, w jaki sposób ewoluowały poglądy Rozanowa? Innymi słowy, jakie wydarzenia z jego życia wpływały na jego stosunek do judaizmu. Ta metoda może zdaniem Doktoranta pozwolić również na doszukanie się w jego zmiennych i nieraz sprzecznych ze sobą poglądach jakąś niezmienną ideę przewodnią (s. 14-15). Po zapoznaniu się z treścią pracy można również stwierdzić, że zastosowanie metody genetycznej przyniosło oczekiwane rezultaty.

We wstępie Autor poświęca bardzo mało miejsca tekstom źródłowym. Odwołuje się ogólnie jedynie do *Dzieł zebranych Wasilija Wasiljewicza Rozanowa* wydanych w trzydziestu tomach w 1994 roku. Odczuwa się tutaj pewien niedosyt, ponieważ z pewnością warto byłoby we wstępie przedstawić przynajmniej te dzieła Rozanowa, które najwięcej wnoszą do badań

nad jego stosunkiem do judaizmu i Żydów. Natomiast więcej miejsca i bardziej szczegółowo we wstępie Autor omawia opracowania w języku polskim i rosyjskim na temat stosunku Rozanowa do judaizmu i Żydów. Chodzi tu zwłaszcza o opracowania autorstwa Jefima Kurganowa i Henrietty Mondry, a wśród polskich badaczy o Tomasza Terlikowskiego.

W całej pracy z zasady przypisy są sporządzane konsekwentnie tą samą metodą. Również Autor konsekwentnie posługuje się cyrylicą w podawaniu danych bibliograficznych i w odsyłaczach. Z jednej strony wymaga to od czytelnika przynajmniej podstawowej znajomości alfabetu rosyjskiego. Z drugiej strony pozwala to uniknąć skomplikowanych transliteracji na alfabet łaciński.

Rozdział trzynasty zatytułowany „Próba syntezy” ma charakter podsumowujący i stanowi niejako odpowiedź na te kwestie, które zostały sformułowane we wstępie niniejszej dysertacji. Po omówieniu metodologii rosyjskiego myśliciela Autor formułuje kilka konstatacji, a konkretnie siedem, o charakterze ogólnym i nazywa je *corollaria*, czyli wnioski, przypiski lub dopowiedzenia. Te *corollaria* mają charakter ogólny i stanowią niejako przygotowanie czytelnika do udzielenia odpowiedzi na te pytania, które Doktorant postawił we wstępie rozprawy. Te zaś mają już charakter bardziej szczegółowy i *stricte* teologiczny, podczas gdy uprzednie *corollaria* odnoszą się ogólnie do myśli Rozanowa, który nie był przecież teologiem.

Po rozdziale trzynastym Autor umieścił krótki nieco ponadstronicowy tekst zatytułowany „W ramach zakończenia...”, w którym zaproponował trzy zagadnienia, które w następstwie jego kwerendy warto byłoby podjąć jako przedmiot badań. Od strony metodologicznej ten autonomiczny tekst budzi jednak uzasadnione wątpliwości. Po pierwsze, jest on bardzo krótki, a po drugie zwykle takie postulaty są zamieszczane właśnie w zakończeniu lub przy przedstawianiu wniosków końcowych. Dlatego wydaje się, że najlepiej byłoby po prostu z rozdziału trzynastego i z tekstu „W ramach zakończenia...” zredagować jedno zakończenie lub wnioski końcowe, tak jak to się zwykle robi w pracach naukowych. Tym bardziej, że rozdział trzynasty co do treści różni się od pozostałych rozdziałów, gdyż ma on charakter podsumowujący i syntetyzujący zebrane wnioski. Poza tym sam tytuł „W ramach zakończenia...” nie jest jednoznaczny i raczej nie jest preferowany w pracach naukowych. Właściwie lepiej byłoby wtedy nazwać ten tekst „Postulaty do dalszych prac badawczych”, ale tylko wtedy, gdyby był on jednak dłuższy niż napisany na nieco ponad jedną stronę.

Bibliografia od strony metodologii pracy nie wzbudza zastrzeżeń. Natomiast Indeks winien zostać nazwany Indeks osób, o czym pisałem wyżej przy omawianiu struktury pracy. Praca nie zawiera wykazu skrótów. Nie wydaje się on jednak potrzebny, ponieważ w pracy pojawiają się jedynie sigła biblijne oraz inne ogólnie przyjęte skróty używane w języku polskim.

3. Ocena treści pracy

We wstępie dysertacji Autor zawarł niezbędne elementy mające na celu wprowadzenie czytelnika w pracę badawczą. Opisał metodę, nieco nazbyt ogólnie wskazał na źródła, więcej miejsca poświęcił najważniejszym opracowaniom oraz przedstawił strukturę pracy. Doktorant nie zamieścił jednak życiorysu Wasilija Rozanowa, co zwykle się czynić w pracach poświęconych jednemu autorowi. Można to jednak usprawiedliwić tym, że o. Trochimowicz zastosował w swojej pracy metodę biograficzną i zamieszczając jeszcze dodatkowo życiorys Rozanowa we wstępie mógłby narazić się na zarzut niepotrzebnych powtórzeń. Z drugiej strony

wydaje się, że we wstępie warto byłoby jednak umieścić choćby zwięzły życiorys oraz przedstawić najważniejsze dzieła rosyjskiego myśliciela, które traktują o judaizmie lub Żydach.

Rozdział pierwszy to najkrótszy spośród wszystkich, bo zarysowuje dzieciństwo, młodość i początek twórczości Rozanowa. Tu wreszcie czytelnik dowiaduje się o dacie i miejscu urodzenia oraz o pochodzeniu Rozanowa. W tym kontekście budzi jednak kontrowersje sformułowanie, iż „jego ojciec – Wasilij (około 1882-1861) – pochodził z popowskiej rodziny Jelizarów” (s. 18), bo słowo „pop” we współczesnym języku polskim jest synonimem klechy i dlatego należałoby poprawić tę frazę na: „pochodził z kapłańskiej rodziny Jelizarów”. Należy mieć na uwadze, że po niniejszą pracę mogą sięgnąć także prawosławni czytelnicy, którzy są uczuleni na to, aby w pracach naukowych używać odpowiednich słów odnoszących się do tradycji prawosławnej. Z tego rozdziału dowiadujemy się, że pierwsze lata życia Rozanowa nie były łatwe, zwłaszcza trudne relacji z rodzicami, bieda. Z kolei opieka nad chorą matką i leczenie jej chorób kobiecych przez syna miałyby doprowadzić do jego późniejszych fascynacji nad seksualnością i tworzenia szokujących idei panseksualnych (s. 20). Z kolei oschłość kapłana, który odmówił matce Rozanowa ostatniej posługi miała stać się przyczyną uformowania się w nim postawy antyklerykalnej (s. 21). Te wywodu Autora trącą jednak pewnymi wpływami psychoanalizy. Lepsze czasy dla Rozanowa nastąpiły po śmierci matki, kiedy zaopiekował się nim starszy syn Nikołaj. Już od czasów gimnazjum zaczął rozczytywać się w twórczości intelektualistów rosyjskich, którzy wywarli później niemały wpływ na jego własną myśl. Już w wieku trzydziestu lat napisał on jedyny w swoim życiu monumentalny traktat filozoficzny *O rozumieniu. Próba zbadania przyrody, granic i wewnętrznej budowy nauki jako całości wiedzy*. Jednak traktat ten został zignorowany przez świat nauki, a nieliczne recenzje były mu nieprzychylnie. Podsumowując ten rozdział, o. Trochimowicz stwierdza, że „w dzieciństwie, młodości czy w początkowych latach twórczości Rozanowa nie znajdujemy interesujących nas motywów żydowskich” (s. 25). Z drugiej strony rozdział ten był jednak niezbędny w celu podania istotnych informacji z pierwszych lat życia rosyjskiego filozofa. Poza tym zachowuje on odpowiednie proporcje w odniesieniu do tematu pracy.

Rozdział drugi wprowadza czytelnika w kwestie perypetii małżeńskich i chrześcijańskiej perspektywy. Już na samym początku rozdziału pojawia się rusycyzm: „W roku 1880 Rozanow postanowił poślubić starszą od siebie na 16 lat Apolinarię Susłową” (s. 26). Po polsku winno być „o 16 lat”. Susłowa odeszła jednak od męża, a ten jako nauczyciel geografii w gimnazjum „pierwszy raz w życiu wystąpił z publicznym wykładem, w czasie którego w sposób znaczący poruszył tematykę żydowską” (s. 27). Analizując to wystąpienie pt. *Miejsce chrześcijaństwa w historii*, Autor wskazuje, że Rozanow stara się najpierw wykazać, że plemiona aryjskie dominują nad semickimi. Ci ostatni są w stanie jedynie ulepszać to, co stworzyli ci pierwsi. Podsumowując, Doktorant pisze, że „Aryjczycy zostali utożsamieni z geniuszami, podczas gdy Semici z garstką życiowych nieudaczników” (s. 31). Natomiast w odniesieniu do Żydów jako narodu wybranego Rozanow reprezentował tutaj dominującą wówczas „teologię zastępstwa”. Dlatego teraz jego zdaniem Izrael jest narodem „odrzuconym”, choć on sam tego wątku w tym wystąpieniu nie rozwinął (s. 33). Z drugiej strony rosyjski myśliciel odrzucenia nie ograniczył tutaj tylko do Izraela, bo zagraża ono każdemu, kto gardzi mniejszymi i umniejszonymi (s. 36). O. Trochimowicz w podsumowaniu całości tego wystąpienia Rozanowa wskazuje, że „nie sposób nie dostrzec antynomiczności jego myślenia i ciągłego budowania alternatywy wykluczającej «albo – albo». Albo aryjskość, albo semickość; albo miłość Boga kosztem

oziębłości wobec świata albo miłość świata, kosztem oziębłości względem Boga” (s. 37-38). Rozdział został uwieczniony kolejną wiadomością matrymonialną: Rozanow żeni się potajemnie z Warwarą Rudniewą, wdową po Michaiile Butiaginie i tym samym staje się bigamistą, za co groziła zsyłka na Sybir. Te wydarzenia z życia osobistego rosyjskiego filozofa z pewnością wywarły także niemały wpływ na jego działalność intelektualną. Jak to skonstatował sam Doktorant: „Można powiedzieć więcej, że zawirowania te zbiegały się z pewnym zamętem w sferze intelektualnej i duchowej” (s. 41). Już na tym etapie czytania pracy widać, że posłużenie się metodą biograficzną przez Autora przynosi oczekiwane rezultaty.

Rozdział trzeci zatytułowany „W poszukiwaniu nowej świadomości religijnej” najpierw opisuje lata 90. XIX w., kiedy to Rozanow poszukuje takich form religijnych, które by dawały mu nowy i świeży impuls. Rosyjski filozof sięga do myśli Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Władimira Sołowjowa czy Konstantina Leontjewa. Nie oznacza to jednak, że zgadzał się z ich poglądami. Wręcz przeciwnie, Autor pracy pokazuje, że często wchodził z nimi w polemikę i to prowadzoną na piśmie. Jednak nadal Rozanowa niewiele interesuje judaizm czy naród żydowski. Jak zaznacza jednak Doktorant za M. Milczarkiem, zaczął on już wtedy szukać intuicyjnie „Jerozolimy” jako innej „chrześcijańskiej cywilizacji” (s. 43). Nawet napisawszy *Legendę o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego* Rozanow „nie był jeszcze zainteresowany wątkami żydowskimi jako takimi, a jedynie duchową odnową chrześcijaństwa” (s. 44). Dalszy dyskurs pracy pokazuje znaczącą rolę i znaczenie myśli Leontjewa na poglądy Rozanowa, z którą ten ostatni po części się zgadzał, a po części się od niej odcinał. W 1892 r. rosyjski myśliciel przeniósł się z prowincji do Petersburga i podjął pracę w Państwowym Urzędzie Kontroli. Jednak ta praca okazała się mało opłacalna. Do tego doszła śmierć córki Nadii i spowodowane tą tragedią szaleństwo żony Warwary. Z drugiej strony to właśnie w tym czasie Rozanow „zainteresował się tematyką rodziny, płci, cielesności, płodności, zaczął także zwracać uwagę na prawa dzieci, które urodziły się w związkach niesakramentalnych” (s. 48-49). O kwestiach związanych z cielesnością i seksualnością w myśli Rozanowa Autor wspomina, gdyż są one także w dużej mierze związane z tematem pracy, co będzie można później zauważyć, zwłaszcza od piątego rozdziału niniejszej pracy. W 1897 r. Rozanow napisał jednostronicowy tekst *O żydowskości*, „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, zatowarzyszeni, przegrywają w tej rywalizacji, co rodzi w nich frustrację i ukrytą zawiść” (s. 51). Dlatego rosyjski filozof przestrzega przed niebezpieczeństwem przejęcia ziemi i handlu przez Żydów i wzywa administrację państwową do odpowiedniej reakcji na to zjawisko. Ten jednostronicowy tekst jest jedyną publikacją poruszającą wprost kwestię Żydów z okresu opisywanego przez Autora w trzecim rozdziale pracy. Pewne wątki starotestamentalne pojawiły się jeszcze piśmie pożegnalnym Rozanowa odczytanym już po jego śmierci, gdzie w świetle treści Psalmu 1. zestawiał ze sobą swoje obydwie żony: Rudniewą, która była dla swego męża „szczęściem ontologicznym”, „szczęściem od korzeni”, „od łona Abrahama, Izaaka i Jakuba” i bezpłodną Susłową, będącą synonimem śmierci (s. 57).

W czwartym rozdziale pt. „Perspektywa antyżydowska” Autor opisuje pracę w Rozanowa w redakcji „Nowoje Wriemia”, którą rozpoczął tam w 1899 roku. Po początkowych trudnościach w znalezieniu wspólnego języka z Aleksiejem Suworinem, redaktorem naczelnym tejże redakcji, dotyczących zwłaszcza stylu pisarskiego nowo zatrudnionego redaktora,

sytuacja uległa zmianie, gdy Suworin został oskarżony o naruszenie etyki dziennikarskiej. W tym sporze Rozanow pozostał lojalny wobec Suworina i w ten sposób nowy redaktor „szybko stał się czołowym i zaufanym dziennikarzem «Nowoje Wriemia»” (s. 60). Odtąd Rozanow miał wolną rękę w pisaniu i publikowaniu swoich tekstów. Czasami pisał nawet do ośmiu artykułów miesięcznie. Jak zauważa Doktorant, w sumie Rozanow opublikował w „Nowoje Wriemia” 1660 tekstów. Autor dysertacji zwraca uwagę, że praca w redakcji „Nowoje Wriemia” miała znaczny wpływ na kształtowanie się poglądów Rozanowa w sprawie Żydów i judaizmu. Ten wpływ miał dwojaki charakter: merytoryczny i formalny. W tym kontekście o. Trochimowicz wskazuje jednak, że „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” (s. 64). Doktorant w dalszej części tego rozdziału zajmuje się publikacjami rosyjskiego filozofa, które wprost poruszają „kwestię żydowską”. I tak, w 1899 roku Rozanow opublikował w „Nowoje Wriemia” tekst pt. *Europa i Żydzi*, który stanowił komentarz do słynnej „sprawy Dreyfusa”, Żyda, który się ochrzcił. Uniewinnienie Dreyfusa Rozanow ocenił negatywnie. Według rosyjskiego myśliciela uniewinnienie Dreyfusa to jednocześnie upokorzenie Francji (s. 65) i „pierwsze ostrzeżenie» dla Europy, która (...) zostanie «rozdzielona żydowskim klinem» i straci wszystko” (s. 66). Kolejny tekst, któremu Autor poświęca немало uwagi to *Antysemityzm – antyjezuityzm*. Rozanow pokazuje w swojej publikacji podobieństwa zachodzące w postępowaniu jezuitów jako wrogów chrześcijaństwa oraz Żydów. Rosyjski filozof wprost konkluduje: „Tak, Żydzi to współcześni jezuici” (s. 67). W tym kontekście antysemityzm może się jawić jako rzeczywistość pozytywna. Z kolei „Ad majorem Dei gloriam” to synonim zasady „cel uświęca środki”, którą kierują się zdaniem Rozanowa w swej moralności jezuici i Żydzi. O ile jednak jezuici mają na celu w imię Boże zniszczenie prawosławia, o tyle Żydzi, w imię Boże, całego chrześcijaństwa (s. 67). W publikacji *Żydzi w życiu i druku* Rozanow broni wolności druku, w tym krytyki Żydów i określania jej *en bloc* antysemityzmem. W artykule *Żydzi i gimnazjum* Rozanow postuluje, aby nie uogólniać rzeczywistości i na podstawie pojedynczych precedensów nie twierdzić, że zabrania się przyjmować Żydów do szkół gimnazjalnych. Natomiast w tekście *Wielcy Żydzi i małe Żydki* rosyjski myśliciel przybliży kwestię wyzysku jednych Żydów przez drugich, eksploatację biednych przez bogatych. Doktorant podkreśla na końcu tego rozdziału, że Rozanow pisał u progu XX w. o „kwestii żydowskiej” „przez pryzmat napiętych relacji społeczno-politycznych, mocno przy tym podszytych nieufnością względem Żydów” (s. 72). Z drugiej strony rosyjski filozof „zabiegał zarazem o wzajemny dialog” (s. 72).

Jak pisze Autor we wstępie swej pracy, o ile rozdziały 1-4 oraz 10-12 są zdominowane odkrywaniem szczęścia poza kręgiem myśli żydowskiej, o tyle rozdziały 5-9 są zdominowane odkrywaniem szczęścia w kręgu myśli żydowskiej (s. 17). A zatem, na podstawie powyższej wskazówki, kolejne pięć rozdziałów ma stanowić niejako rdzeń niniejszej dysertacji. Rozdział piąty, zatytułowany „Odkrywanie judaizmu” pokazuje, że Rozanow zmienił poglądy na temat Żydów i judaizmu nie z powodów osobistych znajomości, a pod wpływem rękopisu pt. *Autobiografia prawosławnego Żyda z komentarzem Bukieta, czyli wybranych talmudycznych opowieści, anegdot i legend, a także innych ważnych ksiąg żydowskich. Dzieło Siemiona Ilicza Cejchensztejna*. Jak podkreśla Doktorant, „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” (s. 74). Sama *Autobiografia* nie jest jednak opowieścią o życiu autora tego dzieła (nie wiadomo nawet, kto naprawdę jest autorem *Autobiografii*), ale raczej stanowi swoiste studium judaizmu. Pod wpływem lektury *Autobiografii* Rozanow zaczyna publikować artykuły wprost nawiązujące do przeczytanego dzieła. Rozanowa urzekła metoda, którą posłużył się autor *Autobiografii*, a jest nią umiejscowienie liturgii w centrum refleksji teologicznej (*lex orandi*). Rosyjski filozof dostrzega wiele elementów wspólnych, ale też różniących radykalnie judaizm i prawosławie. Jak zauważa jednak O. Trochimowicz, Rozanow jednocześnie rozjaśnia, jak i wykrzywia w swoim komentarzu obrzędowość żydowską (s. 78). Poza tym o sobie (prawosławnych chrześcijanach) mówi „my”, a o Żydach „oni”. W subiektywnej ocenie dokonanej przez rosyjskiego myśliciela widać wyraźnie dominację osobistych emocji, odczuć, wrażeń. Rozanow napisał, że Europejczycy to narody dnia, a Żydzi to naród zmierzchu i nocy. Komentując tę tezę, Doktorant słusznie pisze: „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 nieszporów 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” (s. 80). W dalszej części tego rozdziału Autor omawia zagadnienie rodziny, małżeństwa, płciowości i seksualności. Rozanow nawiązuje tutaj do sederu paschalnego, ukazując jego pozytywne aspekty jako uczty duchowej. W tym kontekście rosyjski filozof krytykuje podejście Zachodu do kwestii cielesności, a zwłaszcza do celibatu. Już w starożytnych religiach pogańskich Rozanow widzi pozytywne nastawienie do narodzin na Wschodzie i niechęć lub obojętność do nich na Zachodzie. Filozof rosyjski podkreśla, naucza, że płeć służy do przeobstwienia człowieka. O. Trochimowicz podkreśla w tym kontekście, że „«ciało płci», «duch płci», «genitalia», «nasienie» - wszystkie te pojęcia odgrywają istotną rolę w duchowych poszukiwaniach Rozanowa, nie tyle tracąc ze swego biologicznego znaczenia, ale w refleksji tej nabywają nowego noumenalno-transcendentnego wydzwięku” (s. 86). Na końcu tego rozdziału Doktorant wskazuje, że Rozanow uważał, że człowiek z natury jest istotą teistyczną, a ateizm to największa „z możliwych zbrodni na ludzkości” (s. 89).

Szesty rozdział pt. „Neochrześcijaństwo inspirowane judaizmem” to obok rozdziału pierwszego najkrótszy rozdział w niniejszej dysertacji, bo liczy zaledwie osiem stron. W tym rozdziale Autor ukazuje Rozanowa jako „żydującego”, wywrotowca, niemal heretyka. Za zgodą władz kościelnych Rozanow brał czynny udział w Spotkaniach Religijno-Filozoficznych, mających charakter zamknięty. Po niedługim czasie władze kościelne zdecydowały o zaprzestaniu tych Spotkań. Jednak pokłosiem tych spotkań stało się czasopismo „Nowyj put”, w którym Rozanow otrzymał swoją rubrykę „W swoim kącie”. Zanim jednak Autor przejdzie do omówienia publikacji zamieszczanych w tej rubryce w następnym rozdziale, tutaj poddaje analizie inne dzieło Rozanowa: *Zakończenia i początki*, „*Boskie i demoniczne*”, *Bogowie i demony (na motywach fabuły Lermontowa)*. I tu znowu pojawiają się wątki dotyczące płciowości. Rozanow krytykuje tezę o płci jako źródle grzechu. Taka teza jest sprzeczna z przesłaniem biblijnym. W tym kontekście rosyjski myśliciel powołał się na judaizm, ukazując go jako religię życia. Na podstawie opisu stworzenia świata i pierwszych

ludzi w Księdze Rodzaju Rozanow wyciągnął wniosek, że Bóg jest androgeniczną jednością (s. 93). Z kolei szabat jako dzień odpoczynku to szczególny czas spotkania z Bogiem. „Jeśli przez sześć dni, nasyconych trudem i pracą, doświadczamy odważnej, wojowniczej i groźnej męskości Boga, to siódmego dnia mamy możliwość spotkać się z Jego współczującą, delikatną, pieśczośliwą, słodką i współczującą kobiecością. Bóg jest męsko-żeńską tożsamością i dlatego małżeństwo, ta pierwotna komórka społeczna, stanowi najlepszą – w oczach Rozanowa – ikonę Boga” (s. 94-95). Dlatego też pojawia się w Starym Testamencie zakaz czynienia podobizny Boga. O. Trochimowicz trafnie podsumowuje ów projekt neochrześcijaństwa rosyjskiego myśliciela: „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” (s. 96).

Rozdział siódmy pt. „Perspektywa judofiliska” to jeden z dwóch najdłuższych rozdziałów tej dysertacji. Autor rozpoczyna swój dyskurs od spotkania Rozanowa z pewnym niepozornym Żydem, który wywarł na tym pierwszym dosyć duże wrażenie. Już w opisie tego spotkania Rozanow dystansuje się od „teologii zastępstwa” na korzyść podkreślenia wybrania Żydów. Dalej Doktorant odwołuje się do publikacji wydanych w czasopiśmie „Nowyj put”. Rozanow odważył się skrytykować ograniczenie wolności myślenia w Kościele prawosławnym. W tym kontekście odniósł się do Chrystusa, który jednak także nakazywał, np. burzy, demonom, martwemu Łazarzowi. Wniosek rosyjskiego myśliciela jest tutaj dosyć osobliwy: „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” (s. 102). Z kolei w nawiązaniu do targowania się Abrahama z Bogiem w celu uratowania Sodomy i Gomory, Rozanow policzył, że w otoczeniu Jezusa było dwadzieścia jeden osób sprawiedliwych, prostych, pokornych, posłusznych, kochających. Było ich zatem o jedenaście więcej niż „wytargował” Abraham z Bogiem, ale nie było komu się wstawić, aby uchronić Mesjasza od zagłady (s. 105). Jezus zdaniem Rozanowa w oczach współczesnych Mu Żydów mógł jawić się jako ktoś więcej niż zwykły człowiek, ale nie jako sam Mesjasz. To miałyby stanowić usprawiedliwienie Żydów, dlaczego nie przyjęli Jezusa jako Mesjasza. Mieli prawo się pomylić. Ponadto skoro nawet św. Tomasz Apostoł nie uwierzył w zmartwychwstanie Chrystusa, to dlaczego Żydzi mieliby uwierzyć w boskie pochodzenie Jezusa? Dalej Rozanow zestawia ze sobą obydwa Testamenty oraz dwie postaci biblijne im odpowiadające: Mojżesza i Pawła z Tarsu. Ten ostatni według Rozanowa „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” (s. 107). Z drugiej strony, jak słusznie zauważa o. Trochimowicz, rosyjski filozof nie chciał dostrzec tego, że misja Pawła polegała na tworzeniu jednej wspólnoty Żydów z poganami.

Dlatego „skupił się na deprecjonowaniu Pawła, gdyż takim sposobem chciał ukazać doniosłość Mojżesza” (s. 108). Dalej Autor trafnie zauważa, że „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” (s. 108). A zatem, zdaniem rosyjskiego filozofa powołanie Izraela trwa nadal i nie skończyło się wraz z objawieniem się Jezusa. Istnieje bowiem dwóch synów: starszy Izrael i młodszy Jezus. Jak zauważa Autor, ta kwestia została podjęta przez Rozanowa w bardzo napiętej sytuacji podczas krwawego pogromu Żydów w Kiszyniowie. Mimo to Rozanow kontynuował publikowanie swojej myśli na tematy żydowskie. Chodzi tu zwłaszcza o obszerne dzieło pt. *Judaizm*. W dziele tym Rozanow odnosił się do tekstów Starego Testamentu, szczególnie do Księgi Rodzaju i Wyjścia, Księgi Tobiasza i Pieśni nad Pieśniami. Ta ostatnia zajęła tak poczesne miejsce z powodu zainteresowań rosyjskiego myśliciela kwestiami płciowości, cielesności i seksualności. Rozanow krytykuje tezę, wedle której za antysemityzm odpowiadają sami Żydzi. W dziele *Judaizm* wiele miejsca poświęca Rozanow zagadnieniu obrzezania, łącząc je ściśle z tematyką płciowości i cielesności. Rozanow zwraca także uwagę na ścisły związek zachodzący między obrzezaniem i szabatem, gdzie ten ostatni jawi się jako „rytmiczny szabat”, a ten pierwszy jest jedynie punktem (s. 115). Autor wskazuje także na grę słów, którą zastosował rosyjski filozof w odniesieniu do słów *zabem* (przymierze) i *zabemuoe* (tajemnicze, najbardziej intymne, drogocenne) (s. 115). „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” (s. 115). Rozanow stawia myśl żydowską jako przykład w odniesieniu do rozumienia małżeństwa i rodziny, bo dla Żydów akt małżeński to świętość, a zwłaszcza w noc szabatową (s. 119). Dalej Autor po raz kolejny przywołuje myśl Rozanowa, według której Żydzi to „naród nocy”. „Tymczasem Bóg tworzył świat nocą («i upłynął wieczór i poranek» - dzień pierwszy, drugi, itd.)” (s. 121). Z kolei sam szabat Rozanow częstokroć personifikował i utożsamiał z kobietą, Ewą, Królową Szabatu. W tym kontekście nie dziwią odwołania do Księgi Pieśni nad Pieśniami. Podsumowując *Judaizm*, o. Trochimowicz słusznie pisze: W tym tekście „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 towarzysząca temu predylekcję w stronę osobistych odczuć, można interpretować jako przejaw «urojenia wyższościowego» albo «prorockiej» misji” (s. 126). Autor wyciągnął także inny, bardzo odważny wniosek: „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” (s. 130). Zdaniem Doktoranta Rozanow doszedł na tym etapie do wniosku, że Chrystus „nie tylko gardził cielesnością, ale także kultywował ból i śmierć” (s. 130). W tym kontekście rosyjski filozof zdaje się być tutaj wręcz antychrześcijański i zdecydowanie judeofilski, co trafnie pokazuje Autor.

Ósmy rozdział jest tak samo obszerny, jak siódmy. Zatytułował go Autor „Judaizm antychrześcijański”. Tytuł wprost nawiązuje do konkluzji poprzedniego rozdziału. Doktorant rozpoczyna swoją refleksję od przemian związanych z rewolucją 1905 roku. W tę rewolucję wpisuje się także sama twórczość Rozanowa, a zwłaszcza jego dwie książki: *Wokół ścian cerkiewnych* oraz *Rosyjska Cerkiew i inne artykuły*. O. Trochimowicz przetłumaczył na język polski tytuł tego drugiego dzieła *Rosyjska Cerkiew i inne teksty*, chociaż po rosyjsku tytuł brzmi *Русская церковь и другие статьи*. Słowo *статья* po rosyjsku oznacza jednak artykuł, paragraf, pozycja lub dział, ale nie treść. To ostatnie dzieło zainaugurowało cały cykl publikacji o charakterze wręcz antychrześcijańskim. Rozanow nawet nie próbuje w tych publikacjach reformować chrześcijaństwa, ale je oskarża i neguje. Postulował przy tej okazji adogmatyzację chrześcijaństwa, wzorując się na religii żydowskiej. Rosyjski myśliciel rozprawia się zwłaszcza z dogmatem Trójcy Świętej oraz misją Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza. Wręcz wskazuje, że Bóg Nowego Testamentu jest okrutniejszy niż w Starym. Sam zaś Jezus to osobowość wręcz demoniczna niosąca śmierć i zniszczenie. Również w tekście *Chrystus jako sędzia świata* Rozanow zajmując się relacjami chrześcijan do pozostałej części ludzkości zarzuca tym pierwszym, że ci pierwsi poza chrześcijaństwem widzą „tylko gnój i nic więcej” (s. 140). Rozanow podkreśla, że zgodnie ze słowami Chrystusa o tym, że przyniósł On na ziemię miecz, również chrześcijanie chętnie po ten miecz sięgają w celu, aby z chrześcijaństwa uczynić religię dominującą. Dalej Rozanow jawi się jako apologeta Żydów, szczególnie w kontekście pogromu białostockiego w 1906 roku. Rosyjski filozof pod wpływem poglądów Houstona Stewarta Chamberlaina zastanawiał się także nad pytaniem, czy Jezus rzeczywiście był Żydem, chociaż odpowiedź wydawała się mimo wszystko oczywista. Jak słusznie zauważa Autor dysertacji, „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” (s. 149). Rozanow w swojej twórczości pokazuje złożoność relacji rosyjsko-żydowskich. Broni też Żydów przed oskarżeniem, że rozpijają oni Rosjan. „Żydzi nie są winni pijaństwa Rosjan, oni to pijaństwo obnażają” (s. 155). Żydzi to raczej „fagocyty”, czyli komórki żerne oczyszczające organizm z toksyn, którzy oczyszczają Rosję z tego, co chore (s. 155). Rosyjski filozof krytykuje także negatywne nastawienie do Prawa, które w chrześcijaństwie zostało sprowadzone do elementu czysto ludzkiego albo też zastąpiony w Kościele prawosławnym Świętymi Kanonami. W tym kontekście Rozanow częstokroć polemizuje z nauczaniem Jana Chryzostoma, arcybiskupa Konstantynopola. Rosjanin wytyka temu Ojcu Kościoła, że mówi on o zburzeniu świątyni jerozolimskiej, utożsamiając to wydarzenie z końcem wyjątkowego znaczenia i roli religii żydowskiej, podczas gdy katedra Konstantynopola też doświadczy podobnych wydarzeń, bo zostanie zdobyta przez muzułmańskich Turków.

Tytuł dziewiątego rozdziału „Dojrzała refleksja na temat judaizmu i Żydów” wskazuje na to, że ten rozdział może odgrywać kluczową rolę w całej dysertacji. Opisuje on twórczość Rozanowa od roku 1907 do 1910. W tym czasie rosyjskiego myśliciela inspirowały idee Josifa Rabinowicza i założonego przez niego ruchu Izraelici Nowego Testamentu. Rozanow krytykuje bezdzietność w tym nowym ruchu, który związany jest ściśle z teologią luterzańską. Podkreśla

on, że w przeciwieństwie do innych nacji (np. Cyganów, Tatarów, Niemców czy Polaków), którzy żyją „obok”, Izraelici żyją „z nami” (s. 170). W tym kontekście Autor zauważa, że Rozanow interpretuje Czwartą Pieśń Sługi Pańskiego (Iz 53) jako opis uciemnienia narodu żydowskiego, a nie cierpienie Jezusa Chrystusa. Rosyjski filozof podkreśla także, że wyjątkowym powołaniem Izraela w świecie jest wnoszenie miłości i życia w każdą cywilizację, kulturę i naród (s. 173). Rozanow podkreśla wyższość narodu żydowskiego, bo ten nie zapomina o swoim boskim pochodzeniu. W tym kontekście rosyjski myśliciel pisze o „aromatyczności świata”. Motyw ten wprost nawiązuje do księgi Pieśni nad Pieśniami. Doktorant analizuje dalej pokłosie wizyty Rozanowa we Friedburgu, w którym zwiedzał kościół katolicki i żydowską mykwę. Ta ostatnia doprowadziła go do osobliwego wniosku, zresztą zdaniem o Trochimowicza, błędnego: „mężczyźni, którzy zanurzali się «w czwartek, w ciągu dnia», a później kobiety, które czyniły to «o zmierzchu», musieli rozbierać się u jej wejścia i nago już schodzić i wchodzić po krętych schodach, mijając siebie bez wstydu, niczym Adam i Ewa w raju. 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” (s. 177). W ten sposób Rozanow buduje własny mit o judaizmie rozumianym jako „religia życia rodzinnego”, które zmuszone jest ukrywać przed światem intymne tajemnice. W dalszej części tego rozdziału Autor referuje poglądy Rozanowa, w których ukazuje on dwulicowość chrześcijan oraz rozprawia się z tezą, że judaizm jest religią prymitywną w porównaniu z chrześcijaństwem.

Kolejne trzy rozdziały znów są zdominowane odkrywaniem szczęścia poza kręgiem myśli żydowskiej. I tak, rozdział dziesiąty pt. „«Sprawa Bejlisa» i rzekoma antysemitka nagonka” nawiązuje do procesu Menachema Mendla Bejlisa oskarżonego o zabójstwo Andrija Juszczyńskiego. W tym też czasie Rozanow miał kłopoty z cenzurą państwową, a jego druga żona, Warwara, znacznie podupadła na zdrowiu. Odtąd w jego twórczości zaczęły pojawiać się wątki eschatologiczne. Te wydarzenia mogły w istotny sposób przyczynić się do powrotu Rozanowa do Kościoła, ponieważ to chrześcijaństwo dawało przekonujące rozwiązania dotyczące tajemnicy śmierci. Oprócz oskarżenia Bejlisa znaczny wpływ na zmianę poglądów Rozanowa miała śmierć premiera Piotra Stołypina, który zginął z ręki zamachowca pochodzenia żydowskiego, Dmitrija Bogrowa. Rosyjski filozof włączył się w antyżydowską nagonkę, przekonując o istnieniu mordów rytualnych. A sam judaizm to religia „tajna” przekazywana „szepcąc”. Zdrada tych tajemnic karana byłaby śmiercią. Ta postulowana „tajemnica” jednocześnie Rozanowa drażniła i fascynowała. Rosyjski myśliciel nie negował trwałości wybrania narodu żydowskiego. W swojej twórczości z jednej strony nadal analizował z niemalym szacunkiem rolę i znaczenie obrzezania w judaizmie. Z drugiej zaś „postulował, aby Żydzi odstąpili od tego krwawego zwyczaju” (s. 196). Dalej Rozanow nawiązując do prorocत्व Starego Testamentu dotyczących męki i śmierci Chrystusa, odniósł je tym razem do Andrija Juszczyńskiego, który w chwili śmierci miał trzynaście lat. Rosyjski filozof podkreśla w tym kontekście, że skoro prorocтва te mówią o młodzieńcu, to przecież nie o Chrystusie, który w chwili śmierci miał już trzydzieści trzy lata. Dlatego Rozanow uznał Andrija Juszczyńskiego za chrześcijańskiego męczennika. W tekście *Judejczycy i jezuici* znów Rozanow powrócił do opisywania analogii między Żydami i członkami Towarzystwa Jezusowego. Autor nazywa ten tekst chyba najstraszniejszym poświęconym „nie tylko «sprawie Bejlisa», ale «kwestii żydowskiej»” (s. 199). Kiedy zaś Bejlis został uniewinniony

przez sąd, Rozanow przyjął to z rozgoryczeniem: „należałoby odśpiewać panachidę w intencji zamordowanego Juszczyńskiego i «dać po mordzie jakiemuś Żydowi, mówiąc – ‘to na pamiątkę po Juszczyńskim’»” (s. 201). Doktorant w konkluzji tego rozdziału stwierdza, że „trudno powiedzieć, czy [Rozanow] był przekonany o ich istnieniu [tzn. mordów rytualnych], można natomiast przyjąć, że chciał, aby takowe istniały, bo potwierdzałyby to jego koncepcję judaizmu jako «religię cielesną», uświęcającą materię” (s. 202). Z punktu widzenia środowisk liberalnych poglądy Rozanowa były zbieżne antysemitycznymi ideami katolickiego księdza Justyna Pranajtisa i publicysty Aleksieja Szmakowa. W każdym razie Autor wskazuje, że poglądy w sprawie Bejlisa, które prezentował Rozanow, zachwiały jego autorytetem.

Rozdział jedenasty pt. „Sąd nad Rozanowem» i autentyczna antysemityczna nagonka” to opis reperkusji sądu nad Bejlisem. Jak na początku tego rozdziału pisze Autor, „Rozanow (...) drogo zapłacił za swoje rozumienie «sprawy Bejlisa»” (s. 204). W tym kontekście Doktorant opisuje także przyczyny próby wydalenia Rozanowa z Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, którego główną przyczyną raczej jednak nie były antysemityczne teksty tego rosyjskiego myśliciela. One stały się bezpośrednim pretekstem do próby jego usunięcia z Towarzystwa. Przy procesie usuwania Rozanowa zarzucono mu przemoc, nietolerancję, pogardę wobec wartości religijnych. Autor kwerendy przybliży także wypowiedzi członków Towarzystwa, którzy bronili Rozanowa. Dwoch członków Towarzystwa na znak protestu wobec usunięcia Rozanowa zrezygnowało z członkostwa w zarządzie. Adwersarzom Rozanowa zarzucano, że zanadto upolitycznili całą sprawę. W rezultacie debat nad Rozanowem został on nie tyle wykluczony z Petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, co raczej osądzony. Sam rosyjski filozof nie widział już możliwości dalszej współpracy z Towarzystwem. Tym bardziej, że zamierzano doń przyjąć Siemiona Gruzenberga, rodzonego brata Oskara Gruzenberga, który był jednym z obrońców Bejlisa w procesie sądowym. Sam Rozanow zresztą omyłkowo myślał, że to właśnie Oskar Gruzenberg miał być przyjęty do tego Towarzystwa. Dlatego Rozanow sam zrezygnował z dalszej współpracy z Petersburskim Towarzystwem Religijno-Filozoficznym. W dalszej swojej twórczości rosyjski filozof starał się wytłumaczyć własną interpretację sądu Bejlisa. Dał nawet do zrozumienia, że „mimo braku świątyni Żydzi dalej kontynuują krwawy kult, gdyż on kształtuje ich najgłębszą tożsamość” (s. 211). I zgadza się z Florenskim w tym, że o ile Żydów religijnych należy szanować, o tyle Żydami zsekularyzowanymi należy gardzić. W tym kontekście również chrześcijaństwo może zostać zagrożone utratą poczucia sakralności krwi. Z kolei za Sergiejem Dobrjanskim Rozanow upatrywał w zabójstwie Juszczyńskiego zastosowania żydowskiej kabały. Te tezy Rozanowa spotkały się ze zdecydowaną i ostrą krytyką ze strony żydowskich kół religijnych. Natomiast Rozanow apelował, aby morderstwo Juszczyńskiego obudziło Rosję z letargu i zachęciło do reakcji antyżydowskich. Z kolei sama sprawa Bejlisa zdaniem rosyjskiego myśliciela podobna jest do sprawy Dreyfusa. Wreszcie rosyjski filozof postuluje wyzwolenie się od Żydów, podobnie jak wcześniej Europa uwolniła się od papieża, a później jezuitów. Z kolei koszerność żydowską rozumiał jako nieprzerwane „ukrzyżowanie Chrystusa” (s. 215). W kolejnych dziełach (*W sąsiedztwie Sodomy* i „*Anioł Jehowy*” u Żydów) Rozanow z jednej strony podziwiał siłę narodu żydowskiego, z drugiej zaś go depersonalizował i wręcz demonizował. Nazywa ten naród „babskim plemieniem” (s. 216), bo jest kłótlivy, histeryczny i plotkarski. Zaś źródłem ich diabelskiej wręcz wytrzymałości jest obrzezanie, rozumiane jako przymierze z Molochem, a nie dobrym Bogiem, który został objawiony przez Chrystusa. Dzięki takim

poglądom Rozanow zbliżył się do bardzo ortodoksyjnego Moskiewskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego. Jednak jak zauważa Autor dysertacji, „mimo tych negatywnych wystąpień o charakterze społeczno-politycznym Rozanow nie przestawał fascynować się żydowską kulturą, która miała dla niego niezmiennie prorodzinny i prokreacyjny charakter” (s. 219).

Rozdział dwunasty, zatytułowany „Przedśmiertne (nie)pojednanie z Żydami” traktuje o ostatnich latach życia i twórczości Rozanowa, które przypadają na znaczące i tragiczne przemiany roku 1917. Jak zauważa Autor, „ekscentryczne poglądy pisarza nie znalazły poklasku wśród nowego proletariackiego establishmentu. Rozanow z dnia na dzień okazał się człowiekiem zbędnym, niezrozumiałym, a nawet niebezpiecznym” (s. 221). Rewolucja bolszewicka spowodowała ogromną zmianę w życiu duchowym Rozanowa, który pokajał się w Kościele, z którym dotąd walczył, i przyjął Komunię św. Doktorant w tym kontekście słusznie zwraca uwagę na książkę, którą rosyjski myśliciel pisał w ostatnim roku swego życia, a mianowicie *Apokalipsa naszych czasów*. W całości zostanie ona wydana już po śmierci pisarza, niektóre fragmenty dopiero w 2000 roku. W maju 1917 roku Rozanow pisał jeszcze w swej ostatniej publikacji o Izraelu, którego misją ma być „pocieszenie” całej ludzkości. Ciekawe, że Rozanow przywołuje w tym miejscu postać Hioba z Us, który przecież nie był Żydem. Natomiast Autor dysertacji pomija ten fakt milczeniem. A tu jednak pożądanym byłby choćby krótki komentarz na ten temat. W swojej ewolucji poglądów u kresu życia rosyjski filozof odrzuciwszy idee słowianofilskie i dystansując się znów od chrześcijaństwa, zafascynował się egipskim Wschodem, w tym zwłaszcza kultem Słońca, Ozyrysem i Izydą. Natomiast „motywy żydowskie, choć nacechowane pozytywną nutą, mają jednak charakter dwuznaczny (bo falliczny), a momentami wręcz merkantylny” (s. 224). Jednocześnie Rozanow szukając przyczyny rewolucji bolszewickiej, oskarżył o jej wzniesienie przede wszystkim prawosławie, chrześcijaństwo, a nawet samego Chrystusa, „którego nauczanie – zdaniem rosyjskiego pisarza – doprowadziło do apoteozy ascetyzmu, demonizowania świata ziemskiego i w końcu do odrzucenia radości życia” (s. 224). W ten sposób według Rozanowa przyczyną antychrześcijańskiej rewolucji stało się samo chrześcijaństwo. Jak podkreślił rosyjski myśliciel, „umieramy (...) z braku szacunku dla samych siebie. Właściwie popełniamy samobójstwo” (s. 225). Rozanow oskarżając Chrystusa o wybuch rewolucji ateistycznej, pisał wręcz obraźliwe, jeśli nie bluźniercze teksty adresowane do Syna Bożego. Rozanow zarzucał Mu oikofobię (w pracy dobrze by było wyjaśnić znaczenie tego słowa, choćby w przypisie), demonizację ciała, małżeństwa, rodziny i płodności. W ten sposób Jezus jawi się jako „ciemne oblicze” Boga Starego Testamentu, jako Ten, który „wykastrował Ojca” (s. 226). I dlatego „wyczuli to ówczesni i dzisiejsi Żydzi, przez co chrześcijaństwo jawiło się im i ciągle jawi doktryną antyludzką i antyboską” (s. 226). W ten sposób Rozanow opisuje Jezusa Chrystusa jako istotę demoniczną, przeciwnika Boga Ojca. Słusznie zauważa Doktorant, że w tej myśli Rozanowa widoczne są wpływy gnostyckie. O. Trochimowicz zwraca także uwagę na tło powstawania myśli Rozanowa w tamtym czasie. Żył on bowiem wtedy praktycznie w skrajnym ubóstwie i nędzy. Zresztą sam Rozanow zwracał się bezpośrednio do swoich czytelników z prośbą o wsparcie materialne. Z kolei Żydów poprosił o przebaczenie za swoje teksty pisane na temat „sprawy Bejlisa” oraz przekazał prawa publikacji swoich tekstów o tematyce żydowskiej moskiewskiej społeczności żydowskiej. Z drugiej strony Rozanow krytykuje zaangażowanie się Żydów w rewolucję socjalistyczną. Doktorant zauważa także, że „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» (s. 231). I dlatego w tym kontekście rosyjski filozof pisze o „naiwnych Żydach”, którzy z entuzjazmem podeszli do rewolucji socjalistycznej. Rozanow proponuje „uczynić socjalizm bardziej żydowskim” (s. 232), czyli polegający na doświadczeniu bliskości, mającej swoją przyczynę w miłości. W tym miejscu Autor dysertacji przybliży ideę „domostroju”, czyli tworzenia domu i rodziny, co postulował Rozanow. Postulował on również, aby w dobie porewolucyjnej tworzyć relacje międzyludzkie na wzór społeczności żydowskiej. Dalej rosyjski filozof wzywa, aby Żydów nie tylko kochać, ale „absolutnie im zaufać” (s. 235). Doktorant analizując te teksty podkreśla, że część z nich została opublikowana dopiero w 2000 roku, choć były one napisane przez Rozanowa w 1918 roku. Z pewnością dobrze się stało, że Autor kwerendy się do nich odwołuje, bo dzięki temu doczekały się one naukowej analizy również w środowisku polskim. Jednym z takich tekstów pt. *Przechodzę na żydostwo* Rozanow pisze o sobie, że nie czuje się chrześcijaninem, ale Żydem właśnie, a sam naród żydowski nazywa „narodem wiecznej erekcji” (s. 236). Jednak, jak słusznie zauważa Doktorant, te poglądy Rozanowa nie oznaczają, że odżegnuje się on od chrześcijaństwa jako takiego, ale od chrześcijańskiego nominalizmu. Jego krytyka koncentrowała się zwłaszcza na moralizmie i doloryzmie. Postulował on, aby chrześcijaństwo było „religią życia”, a nie opiewaniem śmierci. Za tą krytyką kryje się postać Jezusa, który według Rozanowa jest „Mesjaszem na modłę europejską” (s. 237): zamiast obfitości przynosi ograniczenia. O. Trochimowicz analizując myśl Rozanowa, wskazuje, że według poglądów tego rosyjskiego filozofa „jakoby Mesjasz miał przyjść, kiedy znikną ludzkie zarodki oczekujące na inkarnację, kiedy nie będzie już nasienia zdolnego wzbudzić nowe życie i zwiędnie ostatnia komórka żeńska tracąc swój potencjał stania się nowym życiem” (s. 238). Z tego wynikałoby, że według Rozanowa Mesjasz przyjdzie na końcu świata. Dokonawszy analizy ostatnich tekstów z życia rosyjskiego myśliciela, Doktorant wskazuje na niejednoznaczne przesłanie myśli w nich zawartych, tak w odniesieniu do Żydów i judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Jednak przed śmiercią Rozanow zdążył się wypowiedzieć i przyjąć Komunię św. z rąk Florenskiego, a pogrzeb rosyjskiego filozofa był chrześcijański. Na samym końcu tego rozdziału Autor pracy zamieszcza ważne uzupełnienie dotyczące dwóch krótkich tekstów datowanych na 10 i 17 stycznia 1919 roku (odpowiednio *Moja ostatnia wola* i *Do Żydów*), których autorstwo przypisuje się Rozanowowi, a które nie zostały zamieszczone w *Dziłach zebranych*. A zatem miałyby to być teksty napisane tuż przed śmiercią pisarza. O. Trochimowicz nie wyklucza jednak, „że zapoczątkowana w 2014 roku nowa seria 35. tomów *Kompletnych dzieł zebranych* tego pisarza wniesie jakieś *novum* do naszych analiz” (s. 240). Na samym końcu tego rozdziału Doktorant przywołuje słowa Florenskiego, który podkreśla, że Rozanowa należy interpretować w całościowej syntezie. Ten postulat wybrzmiewa tuż przed ostatnim rozdziałem, który ma charakter podsumowania.

Rozdziałowi trzynastemu zatytułowanemu „Próba syntezy” poświęciłem już trochę miejsca powyżej, przy ocenie metody pracy. W swoim podsumowaniu Autor przechodzi od rzeczy najbardziej ogólnych do szczegółowych. Najpierw Autor stwierdza, że w ramach podsumowania badań można wyróżnić trzy istotne rysy metodologii Rozanowa: niejednoznaczność, intuytywność i ontologiczność (s. 242), po czym omawia każdą z tych cech

bardziej szczegółowo. Doktorant podobnie jak we wstępie, również tutaj, wskazuje na okresy twórczości Rozanowa, w których bardziej lub mniej pojawiają się wątki dotyczące Żydów i judaizmu. Potem Autor przedstawia siedem wniosków ogólnych, które nazywa *corollaria*. Po pierwsze, Rozanow nie jest teologiem, a co najwyżej myślicielem religijnym. Po drugie, nie wszędzie i nie zawsze Rozanow pisał o Żydach. Po trzecie, Rozanow pisząc o Żydach, nie zapominał o chrześcijaństwie. Po czwarte, ważna dla rosyjskiego filozofa była optyka rasowa, narodowościowa, a także nacjonalistyczna. Po piąte, Rozanow darzył sympatią żydowski lud judaistycznej Jerozolimy, nie zaś Żydów, którzy poszli za Jezusem z Nazaretu. Po szóste, w poglądach Rozanowa panowała alternatywa: albo aryjski Zachód, albo semicki Wschód. Ten ostatni miał stanowić remedium na różnego rodzaju bolączki społeczeństwa w Rosji. I po siódme, rosyjski myśliciel jawi się jako zwolennik odnowy religijnej. Chodziło mu o swego rodzaju udoskonalenie wiary prawosławnej. Dopiero po tych ogólnych konstatacjach Doktorant odpowiada na pytania postawione we wstępie pracy. Odpowiedzi te mają już charakter ściśle teologiczny. I tak, Autor odpowiada najpierw na pytanie dotyczące kwestii wybrania Izraela, następnie samoświadomości Żydów, którą można negatywnie określić jako „zatwardziałość”. Dalej Doktorant na podstawie myśli Rozanowa odpowiada na pytanie, jaki jest sens trwania Izraela poza Kościołem i czym jest Kościół wobec Izraela? Jaki jest stosunek Izraela do Kościoła? Jaka jest rola i znaczenie obrzezania, a także szabatu? Ciekawe są tutaj wątki nawiązujące do obrzezania: „Szabat został dany człowiekowi, aby mógł on realizować potencjalność obrzezania, aby obrzezanie zaczęło działać” (s. 266)”. Ponadto Rozanow traktował szabat jako „dzień świętości rodziny” i dlatego jego zdaniem najlepszym sposobem świętowania szabatu będzie „celebrowanie w noc szabatową aktu małżeńskiego, który miałyby być kontynuowaniem stwórczego dzieła Boga” (s. 266). Ostatnie, siódme pytanie, dotyczy wątków kabalistycznych w twórczości Rozanowa. Zdaniem Autora rosyjski filozof traktował teksty kabalistyczne jako natchnione, choć sam ich nie czytał.

Po rozdziale trzynastym pojawia się krótki nieco ponadstronicowy tekst zatytułowany „W ramach zakończenia...”, w którym zaproponował trzy zagadnienia, które jego zdaniem mogłyby zdynamizować współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski. Po pierwsze, pogłębienie myśli Rozanowa o Żydach jako genialnych handlarzach i gorliwych rewolucjonistach. Po drugie, dokonanie analizy krytyki „wiary dogmatycznej” w ramach chrześcijańskiego nominalizmu. I po trzecie, zbadać myśl Rozanowa na temat seksualności, płciowości, cielesności. Co do treści rozdział trzynasty będący podsumowaniem oraz „W ramach zakończenia...” są napisany w sposób syntetyczny, klarowny i konkretny. W treści widać zaangażowanie Autora oraz swego rodzaju łatwość w poruszaniu się w kwestiach, którymi się zajmuje. Doktorant odważnie i kreatywnie formułuje wnioski i postulaty, tak że praca ta nie ma tylko charakteru odtwórczego. To jest z pewnością duży jej atut. Zastrzeżenia jedynie budzi brak należytego zakończenia pracy, o czym pisałem wyżej przy ocenie metody pracy.

Pod względem treści bibliografia została w pracy zamieszczona w sposób prawidłowy. Natomiast w „Indeksie”, który lepiej byłoby nazwać „Indeksem osób”, na co zwróciłem już uwagę przy opisywaniu struktury pracy, nie trzeba było umieszczać Jezusa Chrystusa, podobnie jak Wasilija Rozanowa, któremu przecież cała praca jest poświęcona. Warto nadmienić, że w pracach teologicznych opuszczanie w indeksie osób Jezusa Chrystusa jest dosyć powszechne i całkowicie zrozumiałe ze względu na oczywistą wręcz częstotliwość pojawiania się tego

Imienia w tego typu publikacjach. Ponadto kuriozalne jest umieszczenie w indeksie osób Matki Bożej, bo to nie jest imię ani nazwisko (s. 281). Powinno być raczej: „Maryja, Matka Boża” lub „Maryja, Bogurodzica”. Tym bardziej, że na stronach 33 i 232, do których odwołuje się indeks zamieszczony w pracy, wprost pojawia się imię „Maryja”.

W pracy sporadycznie pojawiają się także różnego rodzaju błędy związane z pisownią. I tak, w rozdziale trzecim na s. 50 w kontekście opisywania nieszczęśliwych wypadków towarzyszących koronacji Mikołaja II pojawił się w tekście drobny błąd literowy: zamiast „na Polach Chodnyki” powinno być „na Polach Chodynki”. W rozdziale czwartym pierwszy akapit rozpoczyna się od słów „Wspólna dla Jezuitów i Żydów...”, podczas gdy „jezuitów” winno być napisano z małej litery, podobnie jak to Autor zrobił w innych miejscach swojej pracy. W rozdziale siódmym na s. 109 w przetłumaczonym na język polski tekście zacytowanym z jednego z dzieł Rozanowa Doktorant w nawiasie zamieścił oryginalne słowo rosyjskie przełożone na polski jako „syn boży”: „богосыновность”. Powinno być jednak ono zapisane ze znakiem miękkim na końcu: „богосыновность”. Z kolei na s. 120 w tekście pojawił się błąd ortograficzny: „Dlaczego chrześcijanin siejąc zborze [ma być: zboże!] modli się do Boga”. W rozdziale ósmym na s. 156 Autor wymienia przedstawicieli różnych wyznań i religii: „luteranie, katolicy, szundyści, staroobrzędowcy, wyznawcy tradycyjnych religii Japonii, judaizmu, muzułman”, choć powinno być po polsku „muzułmanów”. W rozdziale dziewiątym, na s. 172 akapit rozpoczyna się od słów „Dopiero później”. A ma być „Dopiero później”. W rozdziale dziesiątym na s. 186 pojawia się sformułowanie: „Pierwsze podejrzenie padło na mamę jego przyjaciela, Jewgienija Czebieraka”. Wydaje się, że lepiej było napisać „matkę” niż „mame”, zwłaszcza w pracy naukowej. W rozdziale dwunastym na s. 226 Autor napisał, że „chrześcijaństwo jawiło się im i ciągle jawi doktryną antyludzką i antyboską”. Powinno być po polsku: „chrześcijaństwo jawiło się im i ciągle jawi jako doktryna antyludzka i antyboska”.

Pomimo tych drobnych uchybień, które w tej pracy się znalazły, należy podkreślić, że nie jest to jedynie solidna kompilacja tekstów Rozanowa dotyczących judaizmu i Żydów, ale rzeczywiście rzetelne i dogłębne studium przeprowadzone nad jego twórczością. Autor dysertacji podjął się zadania niezmiernie trudnego, bo sama myśl rosyjskiego filozofa, która stała się przedmiotem badań, jest w swej istocie zagmatwana, nacechowana sprzecznościami, a także niedopowiedzeniami. Doktorant jednak prowadzi czytelnika niczym wytrawny przewodnik po myśli Rozanowa. Tam, gdzie trzeba, dodaje swój komentarz, wskazuje nieraz na trudności interpretacji tego, co miał na myśli rosyjski pisarz. O. Trochimowicz wykazał się także wysokiej jakości zdolnościami translatorskimi, ponieważ język rosyjski, którym posługiwał się Rozanow, niejednokrotnie był wyszukany i nieprosty do tłumaczenia. Z kolei sama dysertacja napisana jest zasadniczo poprawną polszczyzną, a sam sposób wyrażania się Autora jest jasny i przejrzysty. Dlatego też niniejsza praca badawcza rzeczywiście zasługuje na uznanie. Ponadto zachęcam usilnie do wydania tej pracy w wersji drukowanej (oczywiście po dokonaniu odpowiedniej korekty tekstu) pomimo niesprzyjających obecnie okoliczności związanych z inwazją Rosji na Ukrainę. A może właśnie tym bardziej należałoby ją wydać teraz, w tym czasie, bo i same poglądy Rozanowa uzmysławiają nam, że ta rzeczywistość, w której żyjemy, jest również skomplikowana i niełatwa do jednoznacznej oceny?

4. Kwestie do dyskusji

Pierwsza kwestia, która mnie interesuje, to kwestia judaizmu i Żydów oraz jezuityzmu, bo Rozanow częstokroć zestawia te dwie rzeczywistości, wskazując na znaczące podobieństwa między nimi. W tym kontekście można by zastanowić się, na ile Rozanow utożsamia jezuityzm czy jezuitów z Kościołem rzymskokatolickim, bo o nim w pracy właściwie nie konkretnego się nie pojawia, bo zresztą nie musi. Bo to nie jest przedmiot badań tej pracy. Czy dla Rozanowa rzymski katolicyzm to jeszcze jest przynajmniej nominalizm chrześcijański podobnie jak prawosławie, czy też już w ogóle nie jest godny być nazywany chrześcijaństwem?

Dodatkowo pojawia się jeszcze w tym kontekście pytanie, czy Rozanow cokolwiek wspomina w swych publikacjach o masonerii (bo Autor o tym nie wspomina ani razu), ponieważ ta zwykle pojawia się w towarzystwie Żydów i jezuitów w różnego rodzaju spiskowych teoriach dziejów?

Druga kwestia dotyczy trzeciego zagadnienia, które zdaniem Autora warto byłoby pogłębić, a mianowicie w jaki sposób „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 popadające przy tym w egotyzm” (s. 271-272)? Co najbardziej z myśli Rozanowa na temat cielesności, płciowości i seksualności oraz powiązanie jej z religią żydowską może stać się inspiracją dla współczesnej, chrześcijańskiej teologii małżeństwa i rodziny?

5. Wniosek końcowy

Rozprawa o. mgra lic. Adama Trochimowicza OFM Cap stanowi wartościowy wkład w refleksję teologiczną, koncentrującą się nad myślą Wasilija Rozanowa o judaizmie i Żydach. Autor osiągnął zamierzone cele badawcze. Metoda pracy jest prawidłowa, a wnioski zostały należycie przedstawione i uzasadnione. Sama zaś dysertacja ma charakter nowatorski i w sposób istotny dopełnia stan wiedzy na temat myśli Wasilija Rozanowa, zwłaszcza w polskiej teologii.

A zatem, w mojej ocenie niniejsza dysertacja spełnia wszystkie wymagania merytoryczne i formalne stawiane pracom doktorskim. I tym samym wnioskuję do Rady Dyscypliny „Nauki Teologiczne” Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie o dopuszczenie o. mgra lic. Adama Trochimowicza OFM Cap do dalszych etapów przewodu doktorskiego w celu nadania mu stopnia naukowego doktora nauk teologicznych.



o. dr hab. Marek Blaza SJ, prof. AKW

Warszawa, 27.09.2022 r.